

רודולף שטיינר

חידות הפילוסופיה

כרך שני

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

אפשר להעבירו הלאה, ללא תמורה.

פניות באימייל לכתובת bdolah.books@gmail.com

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



"מי שרוצה לראות את תולדות התפתחותה של החשיבה האנושית מנקודת-מבט פורה, מוכרח להיות מסוגל להתפעל מגדולתה של אידיאה בעידן אחד ויחד עם 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 שסווגו 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 איטח

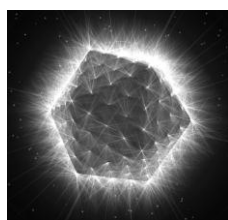
מהדורה ראשונה 2022

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

© כל הזכויות למהדורה העברית שמורות 2022 לבדולח הוצאה לאור

ת.ד. 558 פתח-תקווה 4910402

email: bdolah.books@gmail.com



תוכן עניינים

כרך שני

הערות מקדימות למהדורת 1914

1. המאבק על הרוח

2. דרוויניזם ותפיסת-עולם

3. העולם כאשליה

4. הדים מהתפיסה הקנטיאנית

5. תפיסות-עולם של עובדות מדעיות

6. תפיסות-עולם אידיאליסטיות מודרניות

7. האדם המודרני ותפיסת-העולם שלו

8. סקירה קצרה על הגישה לאנתרופוסופיה

הערות מקדימות למהדורת 1914

תיאור החיים של הרוח הפילוסופית מאמצע המאה התשע-עשרה עד הזמנים הנוכחיים, אותו מנסים להציג בכרך שני זה של *חידות הפילוסופיה*, אינו יכול להיות בעל אותו אופי כמו סקירת היצירות של ההוגים הקודמים. סקירה זו הייתה צריכה להישאר בחוג המצומצם ביותר של שאלות פילוסופיות. שישים השנים האחרונות מייצגות עידן שבו אופן התפיסה של מדעי הטבע מנסה, מנקודות-מבט שונות, לערער את הבסיס שעליו ניצבה הפילוסופיה בעבר. במהלך תקופה זו, צצה ההשקפה אשר דגלה בכך שתוצאות מדעי הטבע שפכו את האור הנחוץ על שאלת טבעו של האדם, הקשר שלו לעולם וחידות נוספות של הוויית-הקיום, שהעבודה האינטלקטואלית של הפילוסופיה שאפה לספק בזמנים עברו. הוגים רבים אשר רצו לשרת את הפילוסופיה, ניסו לחקות את אופן המחקר של מדעי הטבע. אחרים הניחו את היסוד לתפיסת-העולם שלהם, לא בצורה של אופן חשיבה פילוסופי, אלא פשוט על-ידי לקיחת אותו בסיס מאופן התפיסה של מדעי הטבע, ביולוגיה או פסיכולוגיה. אלה שהתכוונו לשמר את עצמאותה של הפילוסופיה, האמינו שהכי טוב לחקור ביסודיות את תוצאות מדעי הטבע כדי למנוע מהן מלפלוש לתחום הפילוסופיה. זוהי הסיבה לכך שבהצגת החיים הפילוסופיים של תקופה זו, יש לשים לב להשקפות, אשר נגזרו ממדעי הטבע והוכנסו אל תוך תפיסות-העולם. המשמעות של השקפות אלה עבור הפילוסופיה מתבררת רק כאשר אדם בוחן את היסודות המדעיים מהם הן נגזרות וכאשר הוא מבהיר לעצמו את הנטיות של חשיבה מדעית שעל-פיהן הן התפתחו. מצב זה מקבל ביטוי בספר זה מעצם העובדה שחלקים מסוימים מנוסחים כמעט כאילו הייתה כוונה להציג רעיונות מדעיים טבעיים כלליים, ולא יצירות פילוסופיות. מוצדקת הדעה ששיטה זו של הצגה מראה בבירור באיזו רצינות השפיעו מדעי הטבע על החיים הפילוסופיים של התקופה הנוכחית.

לתפוס את אבולוציית החיים הפילוסופיים לאורך השורות המוזכרות בהקדמה של הכרך הראשון של ספר זה, לה התיאור המפורט יותר של הספר ניסה לספק בסיס – קורא המוצא זאת תואם לאופן חשיבתו, ימצא גם שאפשר לקבל את הקשר המוזכר בין פילוסופיה ומדעי הטבע בעידן הנוכחי כשלב הכרחי של האבולוציה שלו. לאורך מאות השנים, מאז תחילת הפילוסופיה היוונית, אבולוציה זו נטתה להוביל את הנפש האנושית אל ההתנסות של הכוחות החיוניים הפנימיים שלה. עם התנסות פנימית זו, הפכה הנפש מנוכרת יותר ויותר בעולם שהידיעה של הטבע החיצוני הקימה לעצמה. הופיעה תפיסת-טבע העסוקה אך ורק בהתבוננות בעולם החיצוני, שאינה מראה שום נטייה לכלול בתמונת-עולמה את אשר הנפש חווה בעולמה הפנימי. תפיסה זו אינה מוצאת הצדקה לצבוע את תמונת-העולם בדרך שבה הייתה מראה את ההתנסויות הפנימיות האלה של הנפש האנושית וכן את תוצאות המחקר של מדעי הטבע. היא מאפיינת את המצב שבו הפילוסופיה מצאה את עצמה במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, ובו זרמים רבים של

חשיבה עדיין יכולים להימצא בתקופה הנוכחית. שיפוט כזה אינו צריך להיות מוכנס באופן מלאכותי לחקר הפילוסופיה של עידן זה. אפשר להגיע אליו פשוט על-ידי התבוננות בעובדות. הכרך השני של ספר זה מנסה לתעד את ההתפתחות החדשה הזאת, אך הוא גם ראה כנחוץ להוסיף למהדורה השנייה, פרק אחרון הכולל 'סקירה קצרה על הגישה לאנתרופוסופיה'.

אדם יכול לחשוב שתיאור זה אינו שייך למסגרת הספר כולו, אבל בהקדמה לכרך הראשון נאמר שתכליתה של הצגה זו "אינה רק למסור סקירה קצרה של תולדות השאלות הפילוסופיות, אלא גם לדון בשאלות אלה ובניסיון להגיע לפתרונן דרך הטיפול ההיסטורי בהן." ההשקפה המבוטאת בספר זה מנסה להראות שמצבים רבים עולים מהפתרונות שמנסים בפילוסופיה של המגמה הנוכחית לזהות יסוד בהתנסות הפנימית של הנפש האנושית המתגלה בדרך כזו שהטענה הבלעדית של מדעי הטבע אינה יכולה עוד למנוע מאותו יסוד מקום בתמונת-העולם המודרנית. היות שזו ההכרה הפילוסופית של מחבר ספר זה שתיאור הפרק האחרון עוסק בהתנסויות נפשיות אשר מתאימות להביא את חיפוש הפילוסופיה המודרנית לכדי מימוש, הוא חש שצדק בהוסיפו פרק זה לספר. כתוצאה מהתבוננות בפילוסופיות אלה, נראה למחבר שבאופן בסיסי אופייני להן ולהתגלותן ההיסטורית שהן לא ממשיכות באופן עקבי את התקדמותן לכיוון המטרה אליה הן שואפות. כיוון זה מוכרח להוביל אל תפיסת-העולם המתוארת בסוף ספר זה, השואפת אל **מדע רוח** ממשי. קורא היכול לקבל זאת, יכול למצוא בתפיסה זו משהו אשר מספק פתרונות לשאלות שהפילוסופיה של התקופה הנוכחית שואלת בלי לספק להן תשובות. אם הדבר נכון, הרי שתוכנו של הפרק האחרון גם ישפוך אור על המצב **ההיסטורי** של הפילוסופיה המודרנית.

מחבר ספר זה אינו מדמה לעצמו שכל אדם היכול לקבל את תוכנו של הפרק האחרון, מוכרח גם לשאוף לתפיסת-עולם המחליפה את הפילוסופיה בהשקפה שאינה יכולה עוד להיות מוכרת כפילוסופיה על-ידי פילוסופים מסורתיים. כוונתו של ספר זה היא להראות שהפילוסופיה, אם היא מגיעה לנקודה שבה היא מבינה את עצמה, מוכרחה להוביל את הרוח אל התנסות נפשית שהינה, ללא ספק, פרי עבודתה, אך גם מתפתחת מעבר לכך. בדרך זו, הפילוסופיה שומרת על משמעותה בעבור מי שעל-פי אופן החשיבה שלו, מוכרח לדרוש יסוד אינטלקטואלי יציב לתוצאותיה של התנסות נפשית זו. מי שיכול לקבל את התוצאות האלה באמצעות חוש טבעי לאמת, רשאי לחוש עצמו על קרקע יציבה גם אם הוא אינו מקדיש תשומת-לב מיוחדת ליסוד הפילוסופי של תוצאות אלה. אך, מי שמחפש הצדקה **מדעית** של תפיסת-העולם המוצגת בסוף הספר, מוכרח לעלות על הנתיב של יסוד פילוסופי.

מה שתוכנו של ספר זה מנסה להוכיח הוא שנתיב זה, אם צועדים בו עד סופו, מוביל להתנסות של עולם רוחי והנפש יכולה להיעשות, באמצעות התנסות זו, מודעת למהותה הרוחית עם שיטה שהינה בלתי-תלויה בהתנסות ובידיעה שלה בעולם החושי. כוונתו של המחבר לא הייתה להשליך את המחשבה הזאת כרעיון שנהגה מראש אל תוך התבוננותו בחיים הפילוסופיים. הוא רצה לחפש בלי דעה קדומה אחר

התפיסה המבוטאת בחיים אלה עצמם. הוא השתדל להתקדם בדרך זו. הוא מאמין שמחשבה זו הייתה יכולה להיות מוצגת בדרך הטובה ביותר תוך שימוש בשפתו של מדען טבע, כביכול, בחלקים מסוימים של הספר. רק אם אדם מסוגל להזדהות לגמרי באופן זמני עם נקודת-מבט מסוימת, אז אפשר לעשות עמה צדק. עם שיטה זו של אימוץ השקפת-עולם, יכולה הנפש האנושית לקבל בביטחון את היכולת לסגת ממנה ולהיכנס אל תוך אופני תפיסה שמקורם בתחומים שאינם כלולים בהשקפת-עולם זו.

*

הדפסת כרך שני זה של *חידות הפילוסופיה הייתה באמצע דרכה לפני פריצת המלחמה הגדולה שהמין האנושי חווה עתה*. היא הסתיימה בדיוק עם פרוץ המלחמה. ברצוני רק לציין איזה מאורעות חיצוניים בחשו בנפשי והעסיקו אותה כאשר המחשבות האחרונות הכלולות בספר זה, חלפו בפני עיני הפנימית.

רודולף שטיינר

1 בספטמבר 1914, ברלין

המאבק על הרוח

הגל חש שעם תצורת החשיבה שלו הוא הגיע למטרה שאליה שאפה האבולוציה של תפיסות-העולם מאז שהאדם ניסה לפתור את חידות הקיום בתחום ההתנסויות המחשבתיות. עם תחושה זו, הוא כתב, לקראת סוף יצירתו אנציקלופדיה של המדעים הפילוסופיים את הדברים הבאים:

"הקונספט של הפילוסופיה הוא האידיאה אשר חושבת את עצמה; זו ידיעת האמת... באופן זה, הידיעה הפילוסופית חזרה לתחילת דרכה וכך תוכן הלוגיקה נעשה לתוצאתה כיסוד הרוחי אשר מתגלה כאמת, בהיותו בתוך עצמו ולמען עצמו."

ההתנסות העצמית במחשבה, על-פי הגל, היא לתת לנפש האנושית את התודעה להיות במקור האמיתי שלה. בהזינה את עצמה ממקור זה, במלאה את עצמה במחשבות ממקור זה, הנפש אמורה לחיות, בו-זמנית, במהותה האמיתית ובזו של הטבע, כי הן הטבע והן הנפש הם התגלויות של מחשבה. דרך תופעות הטבע, עולם המחשבה מסתכל בנפש אשר אוחזת בתוכה את הכוח היוצר של המחשבה כך שהיא יודעת את עצמה מאוחדת עם כל תהליכי העולם. כך, הנפש רואה את החוג הצר שלה של תודעה-עצמית מורחב מעצם העובדה שהעולם רואה את עצמו בה באופן מודע. בכך, הנפש מפסיקה להתייחס לעצמה רק כמשהו המודע לעצמו בגוף החושי הארעי בין לידה ומוות. הרוח הבלתי-ניתנת להשמדה, שאינה כבולה לקיום חושי כלשהו, יודעת את עצמה בנפש, והנפש מודעת להיותה כבולה אל רוח זו באיחוד בלתי ניתן להפרדה.

הבה נציב את עצמנו במצבה של נפש של אדם אשר היה יכול לעקוב אחר מגמת האידיאות של הגל, בה במידה שהוא האמין שהוא חווה את נוכחותה של מחשבה בתודעתו, באותה דרך כמו הגל עצמו. אז, אנו יכולים לחוש כיצד, עבור נפש כזו, חידות עתיקות מוצבות באור היכול להיות עבור חוקר כזה משביע-רצון במידה רבה. שביעות-רצון כזו אכן ברורה, למשל, בכתביו הרבים של ההוגה ההגליאני, קרל רונקנרנץ. בעודנו סופגים כתבים אלה¹ בתשומת-לב מרוכזת, אנו חשים את עצמנו ניצבים מול אישיות המשוכנעת שמצאה באידיאות של הגל את אשר יכול לספק לנפש האנושית קשר הכרתי משביע-רצון עם העולם. רונקנרנץ יכול להיות מוזכר בהקשר זה כדוגמה משמעותית משום שהוא אינו עוקב בצורה עיוורת אחר הגל בכל צעד ושעל, אלא מראה שהוא רוח המונעת על-ידי התודעה שעמדתו של הגל כלפי העולם והאדם כוללת את האפשרות להעניק יסוד בריא לתפיסת-עולם.

¹ תורת הפילוסופיה, 1850; פסיכולוגיה, 1844; הסברים קריטיים על הפילוסופיה ההגליאנית, 1851.

מה היה יכול הוגה כמו רוזנקרנץ לחוות ביחס ליסוד זה? מאז לידת החשיבה ביוון הקדומה, ובמהלך מאות שנים של מחקר פילוסופי של חידות הוויית-הקיום שעמן התמודדה כל נפש, גובשו שאלות מרכזיות רבות. בזמנים המודרניים, שאלת המשמעות, הערך וגבולות הידיעה, העתיקה את מקומה, כשאלה היסודית, אל מרכז ההגות הפילוסופית. מהו הקשר שיש להתרשמות, ההמשגה והחשיבה של האדם לעולם הממשי? האם יכול תהליך זה של התרשמות וחשיבה להסתיים בידיעה המסוגלת לספק הסבר לאדם ביחס לשאלות שעליהן הוא מבקש הסבר? עבור אדם החושב כמו הגל, שאלה זו מקבלת תשובה דרך היישום במושג החשיבה של הגל. ברכשו אחיזה בחשיבה, הוא משוכנע שהוא חווה את הרוח היוצרת של העולם. באיחוד זה עם החשיבה היוצרת, הוא חש את הערך והמשמעות האמיתית של ההכרה. הוא אינו יכול לשאול: "מהי משמעות הידיעה?" מפני שהוא חווה את המשמעות הזאת בהיותו עסוק בפעולת הידיעה. מעצם עובדה זו, ההגליאני מנוגד לכל סוג של קנטיאני. שימו לב למה שיש להגל עצמו לומר נגד השיטה הקנטיאנית לחקירת ההכרה לפני שפעולת הידיעה התרחשה.

"נקודה מרכזית בפילוסופיה הביקורתית כרוכה בעובדה שלפני שהיא מתחילה לפתח ידיעה של האל, מהות הדברים וכן הלאה, נדרש שכושר הידיעה מוכרח להיחקר ביחס ליכולתו לעשות דברים כאלה. יש לדעת את הכלי לפני שאדם לוקח על עצמו את העבודה שיש להגשים באמצעותו. אם יוכח שכלי זה אינו מספק, הרי שכל המאמצים יושקעו לשווא. מחשבה זו נראתה כה **סבירה**, שהיא העלתה את ההתפעלות וההסכמה הגדולות ביותר, והובילה את הידיעה, בהיותה מונעת על-ידי התעניינות באובייקטים של ידיעה, חזרה אל עצמה. ברם, אם מישהו אינו רוצה להונות את עצמו במילים, קל לראות שכלים אחרים יכולים להיחקר ולהישפט באיזושהי דרך אחרת במקום להירתם עמם לעבודה לה הם נועדו. אך, הידיעה אינה יכולה להיחקר בשום דרך אחרת מלבד **בפעולת הידיעה**; במקרה של מה שמכונה כלי, התהליך לבדיקתו אינו מהווה דבר מלבד הידיעה עצמה. לדעת לפני שאדם יודע הוא אבסורד באותה מידה כמו הכוונה החכמה של הוגה סכולסטי שרצה **ללמוד לשחות עוד לפני שהעז להיכנס למים**."

עבור הגל, הנקודה המרכזית הייתה שהנפש צריכה לחוות את עצמה כמלאה במחשבה החיה של העולם. כך, היא מתפתחת מעבר להוויית-קיומה הרגילה; היא נעשית, כביכול, לכלי שבו מחשבת העולם, החיה בחשיבה, אוחזת את עצמה בתודעה מלאה. הנפש אינה מורגשת רק ככלי של רוח-עולם זו, אלא כמהות המודעת לאיחודה עם אותה רוח. עלינו לרומם את עצמנו אל השתתפות במהות זו בכך שנחווה אותה ועם צעד זה, נועבר מיד אל תוך תהליך הידיעה. אם אדם נמצא בתוך אותו תהליך, הרי שאותה ידיעה **נמצאת ברשותו** והוא אינו חש עוד צורך לחקור את משמעותה. אם אדם אינו יכול לנקוט בעמדה זו, הרי שחסרה לו גם היכולת לחקור אותה. הפילוסופיה הקנטיאנית היא אי-אפשרות עבור תפיסת-העולם של הגל,

משום שכדי להשיב על השאלה "הכיצד אפשרית הידיעה?", על הנפש להפיק תחילה ידיעה. במקרה זה, השאלה על אודות הקיום שלה, לא הייתה יכולה להישאל מראש.

במובן מסוים, הפילוסופיה של הגל מסתכמת בדבר הבא: הוא מאפשר לנפש לרומם את עצמה לגובה מסוים שבו היא גדלה עד לכדי איחוד עם העולם. עם לידת החשיבה בפילוסופיה היוונית, הנפש הופרדה מן העולם. הנפש מורגשת כבדידות בניגוד לעולם. בבדידות זו, הנפש מוצאת את עצמה שולטת בתוך עצמה. כוונתו של הגל היא להביא התנסות זו בחשיבה לשיאה. באותו זמן, הוא מוצא את העיקרון היוצר של העולם בהתנסות הנעלה ביותר של החשיבה. כך, הנפש השלימה את המסלול של מעגל מושלם בהיפרדותה בהתחלה מן העולם כדי לחפש אחר החשיבה. היא חשה את עצמה נפרדת מן העולם רק כל עוד היא אינה מזהה דבר בחשיבה, מלבד **מחשבה**. היא חשה שוב מאוחדת עם העולם ברגע בו היא מגלה בחשיבה את מקור העולם. כך, המעגל נסגר. הגל יכול לומר: "באופן זה, חזר המדע לראשיתו."

בהיותן נראות מנקודת-מבט כזו, השאלות המרכזיות האחרות של הידיעה האנושית מוצבות באור כזה שאדם יכול להאמין שהוא רואה את הוויית-הקיום כולה בתפיסת-עולם אחת קוהרנטית. כשאלה מרכזית שנייה, אפשר להתייחס לשאלת **האלוהות כיסוד העולם**. רוממות הנפש המאפשרת לעולם החשיבה להתעורר לכדי ידיעה-עצמית בהיותה חיה בתוך הנפש היא באותו זמן, עבור הגל, איחוד הנפש עם היסוד האלוהי של העולם. לכן, על-פי הגל, אדם אינו יכול לשאול: "מהו היסוד האלוהי של העולם?" או "מה הקשר של האדם אליו?" אפשר רק לומר: "כאשר הנפש חווה אמת בפעולת הידיעה, היא חודרת אל תוך יסוד זה של העולם."

שאלה מרכזית שלישית במובן אשר הוזכר לעיל היא השאלה הקוסמולוגית, כלומר שאלת המהות הפנימית של העולם החיצוני. את המהות הזאת אפשר לחפש, על-פי הגל, רק במחשבה עצמה. כאשר הנפש מגיעה לנקודה שבה היא חווה את המחשבה בתוך עצמה, היא גם מוצאת בהתנסותה-העצמית את תצורת המחשבה שהיא יכולה לזהות בהתבוננה בתהליכי העולם החיצוני ובמהותיו. כך, היא יכולה, למשל, למצוא משהו בהתנסות המחשבה שלה, עליה היא יודעת מיד שזוהי מהות האור. ברגע בו היא מפנה את עינה אל הטבע, היא רואה באור החיצוני את התגלות מהות המחשבה של האור.

בדרך זו, עבור הגל, העולם כולו מתפרק לכדי מהות המחשבה. הטבע שוחה, כביכול, כחלק קפוא בקוסמוס המחשבה, והנפש האנושית נעשית למחשבה בעולם המחשבה.

השאלה המרכזית הרביעית של הפילוסופיה, שאלת טבע הנפש וגורלה, נראית בעיני רוחו של הגל מקבלת תשובה באופן משביע-רצון דרך ההתקדמות האמיתית של ההתנסות במחשבה. בהתחלה, הנפש מוצאת את עצמה כבולה לטבע. בהקשר זה, היא אינה יודעת את עצמה במהותה האמיתית. היא מתנתקת מהוויית-קיום זו של טבע ואז מוצאת את עצמה נפרדת במחשבה ומגיעה לבסוף לתובנה שהיא מחזיקה

במחשבה הן את המהות האמיתית של הטבע והן את ישותה האמיתית כמו זו של הרוח החיה בעודה חיה ואורגת כאיבר של רוח זו.

כל צורה של מטריאליזם נראית מוכרעת על-ידי פילוסופיה זו. החומר עצמו מופיע רק כהתגלות של הרוח. הנפש האנושית עשויה לחוש את עצמה כמתהווה ומחזיקה בישותה ביקום הרוחי.

בטיפול בשאלת הנפש, תפיסת-העולם ההגליאנית מראה, קרוב לוודאי בצורה מפורשת ביותר, מה אינו משביע-רצון ביחס אליה. בהסתכלות בתפיסת-עולם זו, הנפש האנושית מוכרחה לשאול: "האם יכולה אני באמת למצוא את עצמי בתצורה המחשבתית המקיפה של העולם אשר נבנתה על-ידי הגל?" ראינו שכל תפיסת-עולם מודרנית מוכרחה לחפש אחר תמונת-עולם שבה מהות הנפש האנושית תמצא מקום הולם. עבור הגל, העולם כולו הוא מחשבה; בתוך מחשבה זו, גם לנפש יש הוויית-קיום מחשבתית על-חושית. אך, האם יכולה הנפש להיות שבעת-רצון בכך שהיא כלולה כמחשבת עולם בעולם המחשבות הכללי? שאלה זו עולה אצל הוגים אשר הומרצו על-ידי הפילוסופיה של הגל באמצע המאה התשע-עשרה.

מהן באמת החידות הדחופות ביותר של הנפש? הן אלה שלתשובות שלהן מוכרחה הנפש לחוש כמיהה, בצפותה מהן לרגש של ביטחון ולאחיזה איתנה בחיים. בראש ובראשונה, ישנה השאלה: מהי הנפש האנושית ביסודה? האם הנפש זהה להוויית-הקיום הגופנית והאם התגלויותיה פוסקות עם התפרקות הגוף כפי שתנועת המחוגים של שעון פוסקת כאשר מפרקים את השעון? או, האם הנפש היא מהות בלתי-תלויה בגוף, שברשותה חיים ומשמעות בעולם נפרד מזה שבו הגוף מתהווה ומתפרק לכדי אינות? לשאלות אלה קשורה שאלה נוספת: כיצד משיג האדם ידיעה על עולם כזה? רק במתן תשובה לשאלה זו יכול האדם לקוות לשפוך אור על שאלות החיים: מדוע נתון אני לגורל זה או אחר? מהו מקור הסבל? מהו מקור המוסריות?

שביעות-רצון יכולה להיות נתונה רק על-ידי תפיסת-עולם אשר מציעה תשובות לשאלות אשר הוזכרו לעיל ובאותו זמן מוכיחה את זכותה לתת תשובות כאלה.

הגל הציע עולם של מחשבות. אם עולם זה אמור להיות יקום הכולל-כול, אז הנפש נאלצת להתייחס לעצמה במהותה הפנימית כמחשבה. אם אדם יקבל ברצינות את הקוסמוס הזה של מחשבה, אז הוא ימצא שחיי הנפש האינדיבידואליים של האדם מתמוססים בו. על האדם לוותר על הניסיון להסביר ולהבין את חיי הנפש האינדיבידואליים האלה והוא נאלץ לומר שמשמעות הנפש אינה טמונה בהתנסותה האינדיבידואלית, אלא בעובדה שהיא כלולה בעולם הכללי של המחשבה. ביסודו של דבר, זה מה שתפיסת-העולם ההגליאנית אומרת. יש להשוותה עם מה שהיה בעיני רוחו של לסינג כאשר הגה את הרעיונות של חינוך הגזע האנושי שלו. הוא שאל את שאלת המשמעות עבור נפש אנושית אינדיבידואלית מעבר לחיים המתקיימים בין לידה ומוות. באימוץ מחשבה זו של לסינג, אפשר לומר שהנפש עוברת לאחור המוות הפיסי דרך צורת קיום בעולם הקיים מחוץ לזה שבו האדם חי, מתרשם וחושב בגופו; לאחר פרק זמן מתאים, צורה רוחית טהורה

כזו של התנסות מתקיימת שוב בחיים ארציים חדשים. בתהליך זה, משתמע עולם שאליו הנפש האנושית, כמהות אינדיבידואלית ייחודית, כבולה. אל עולם זה, הנפש חשה מוכוונת בחיפוש אחר ישותה האמיתית. ברגע בו אדם תופס את הנפש כנפרדת מן הקשר עם צורת הקיום הפיסית שלה, עליו לחשוב עליה כמשתייכת לאותו עולם. ברם, עבור הגל, חיי הנפש, בהשילם את כל המאפיינים האינדיבידואליים, נספגים תחילה אל תוך התהליך המחשבתי הכללי של האבולוציה ההיסטורית ולאחר מכן אל תוך זה של תהליכי העולם הרוחיים-אינטלקטואליים הכלליים. במובנו של הגל, אדם פותר את חידת הנפש בהשאירו את המאפיינים האינדיבידואליים של אותה נפש בלי התייחסות. האינדיבידואל אינו ממשי, אך התהליך ההיסטורי כן ממשי. דבר זה מתואר בקטע המופיע לקראת סוף ספרו של הגל, הפילוסופיה של ההיסטוריה:

"התייחסנו באופן בלעדי להתקדמות המושג והיה עלינו לוותר על ההנאה המפתה לתאר את המזל הטוב, את תקופות הפריחה של העמים, הגדולה והיופי של האינדיבידואלים, התעניינות גורלם בצער ושמחה. הפילוסופיה צריכה לעסוק רק בזוהר האידיאה המשתקפת בהיסטוריית העולם. עייפה מן התשוקות המיידיות בעולם המציאות, הפילוסופיה משחררת אל תוך התבוננות; לזהות את מהלך ההתפתחות של המימוש-העצמי של האידיאה, הוא עניינה של הפילוסופיה."

הבה נסתכל בתורת הנפש של הגל. אנו מוצאים כאן את תיאור תהליך האבולוציה של הנפש בתוך הגוף כ'נפש טבעית', התפתחות התודעה של עצמיות ותבונה. לאחר מכן, אנו מוצאים את הנפש מגשימה אידיאות של צדק, מוסריות ומדינה בעולם החיצוני. מוצג כיצד היא חיה את האידיאות האלה כאמנות ודת, וכיצד הנפש מתאחדת עם האמת החושבת את עצמה, בראותה את עצמה ברוח היוצרת החיה של היקום.

כל הוגה שחש כמו הגל, מוכרח להיות משוכנע שהעולם בו הוא מוצא את עצמו, הוא לגמרי רוח, שהקיום החומרי כולו אינו מהווה דבר, מלבד התגלות של הרוח. אם הוגה כזה מחפש אחר הרוח, הוא ימצא ביסודו של דבר כמחשבה פעילה, כאידיאה חיה, יוצרת. זה מה שהנפש מתמודדת עמו. עליה לשאול את עצמה אם היא באמת יכולה לראות את עצמה כישות שאינה יכולה להוות דבר, מלבד מהות מחשבה. היא יכולה להיות מורגשת כגדולה הממשית, כיסוד שאין להפריכו של תפיסת-העולם של הגל, שהנפש, בהתעלותה אל מחשבה אמיתית, חשה מורמת אל העיקרון היוצר של הוויית-הקיום. לחוש בדרך זו את הקשר של האדם עם העולם, היה התנסות של שביעות-רצון עמוקה עבור אותן אישיותות שהיו יכולות לעקוב אחר התפתחות המחשבה של הגל.

כיצד אפשר לחיות עם מחשבה זו? זו הייתה החידה הגדולה אשר עמדה אל מול תפיסת-העולם המודרנית. היא נבעה מהמשכיות התהליך שהחל בפילוסופיה היוונית, כאשר החשיבה הופיעה וכתוצאה מכך הנפש התנתקה מהוויית-הקיום החיצונית. הגל ניסה למקם את הטווח כולו של התנסות במחשבה בפני הנפש, להציג בפני הנפש, כביכול, כל אשר ביכולתה להפיק כמחשבה מתוך מעמקיה. אל מול התנסות זו

במחשבה, הגל דורש עתה מהנפש שתכיר את עצמה על-פי טבעה העמוק ביותר בהתנסות זו, שתחוש את עצמה ביסוד זה כבתוך היסוד העמוק ביותר.

עם דרישה זו של הגל, הנפש האנושית הובאה לנקודה מכריעה בניסיון לרכוש ידיעה על ישותה שלה. לאן אמורה הנפש לפנות בהגיעה ליסוד של מחשבה טהורה, אך אינה רוצה להישאר קבועה בנקודה זו. מהתנסות של התרשמות, רגש ורצון, היא מתקדמת אל פעילות החשיבה ושואלת: "מה יקרה אם אחשוב על אודות התרשמות, רגש ורצון?" עם ההגעה לחשיבה, בהתחלה בלתי-אפשרי להתקדם עוד. ניסיון הנפש בכיוון זה יכול להוביל שוב רק לחשיבה. מי שעוקב אחר ההתפתחות המודרנית של הפילוסופיה עד לעידן של הגל, יכול להיות לו הרושם שהגל ממשיך את האימפולסים של התפתחות זו לנקודה שמעבר לה בלתי-אפשרי להתקדם כל עוד תהליך זה שומר על המאפיין הכללי המוצג עד לאותו זמן. ההבחנה בעובדה זו יכולה להוביל אל השאלה: אם החשיבה עד לשלב זה מביאה את הפילוסופיה במובנו של הגל לבניית תמונת-עולם הפרושה בפני הנפש, האם אנרגיה זו של חשיבה פיתחה כל מה שכלול באופן פוטנציאלי בתוכה? ככלות הכול, יתכן שהחשיבה כוללת אפשרויות נוספות מאשר חשיבה גרידא. קחו בחשבון צמח המתפתח מן השורש דרך הגבעול ומלבלב לכדי פריחה ופרי. החיים של צמח זה יכולים להיות מובאים לסיום על-ידי לקיחת הגרעין מן הפרי ושימוש בו כמזון אנושי, למשל. אך אפשר גם לחשוף את הזרע של הצמח בפני תנאים הולמים עם התוצאה שהוא יתפתח לכדי צמח חדש.

במיקוד תשומת-הלב במשמעותה של הפילוסופיה של הגל, אפשר לראות כיצד תמונת המחשבה שהאדם מפתח על העולם מתגלה בפניו כמו צמח; אפשר להבחין בכך שההתפתחות מובאת לנקודה שבה הזרע, המחשבה, מופקים. אך, לאחר מכן, תהליך זה מובא לנקודת סיום, כפי שבחיי הצמח שהזרע שלו לא פותח הלאה בתפקודו האורגני, אלא נעשה בו שימוש לתכלית שהינה מנוכרת לחיים אלה כמו שתכלית התזונה האנושית מתייחסת לזרע של איברי הרבייה. אכן, ברגע בו הגל מגיע לנקודה שבה המחשבה מפותחת כיסוד, הוא אינו ממשיך את התהליך אשר הביאו אל אותה נקודה. הוא מתקדם מהתרשמות חושית ומפתח הכול בנפש האנושית בתהליך אשר מוביל בסופו של דבר למחשבה. בשלב זה, הוא עוצר ומראה כיצד יסוד זה יכול לספק הסבר לתהליכי העולם ולמהויותיו. תכלית זו אכן יכולה להיות מוגשת על-ידי החשיבה, כפי שזרע של צמח יכול לשמש כמזון אנושי. אך, האם לא צריך להיות אפשרי לפתח יסוד חי מתוך מחשבה? האם אין זה אפשרי שיסוד זה משולל מחייו שלו דרך השימוש שהגל עושה בו, כפי שזרע של צמח משולל מחייו כאשר משתמשים בו כמזון אנושי? באיזה אור הייתה מופיעה הפילוסופיה של הגל, אילו הייתה זו אמת שאפשר להשתמש במחשבה לביאור, הסבר, תהליכי העולם, כפי שזרע של צמח יכול לשמש כמזון, אך רק על-ידי הקרבת צמיחתו המתמשכת? זרע של צמח יכול להפיק, ללא ספק, צמח מאותו סוג. ברם, המחשבה כזרע של ידיעה, הייתה יכולה להפיק, אילו הייתה נעזבת להתפתחותה החיה, משהו מסוג חדש לחלוטין, בהשוואה לתמונת-העולם שממנה האבולוציה שלה הייתה מתקדמת. כפי שחיי הצמח

נשלטים על-ידי **חוק ההישנות**, כך חיי הידיעה היו יכולים להיות תחת **חוק השיפור וההתרוםמות**. לא ייאמן שהמחשבה כפי שאנו מפעילים אותה להסבר המדע החיצוני, צריכה להיות רק תוצר לוואי של האבולוציה, בדיוק כפי ששימוש בזרעים של צמח כמזון מהווה מסילה צדדית בהתפתחות המתמשכת של הצמח. אפשר לדחות רעיונות כאלה על הבסיס שמקורם בדמיון שרירותי והם מייצגים רק אפשרויות חסרות-ערך. זה מובן באותה קלות כמו ההתנגדות אשר יכולה לעלות שבנקודה שבה רעיון זה היה מתפתח, היינו נכנסים אל תחום הדמיון השרירותי. למתבונן בהתפתחות ההיסטורית של הפילוסופיות של המאה התשע-עשרה, שאלה זו יכולה, אף-על-פי-כן, להופיע באור שונה. הדרך שבה הגל תופס את יסוד המחשבה, אכן מוביל את אבולוציית תפיסות-העולם למבוי סתום. אפשר לחוש שהמחשבה הגיעה אל נקודת קיצון; עם זאת, אם אדם רוצה להציג את המחשבה הזאת בצורה שבה היא נהגית בחיי הידיעה, הרי שזו הופכת לכישלון מאכזב. שם עולה כמיהה לחיים אשר צריכים לנבוע מתפיסת-העולם שאדם הגשים.

פרידריך תיאודור וישר² החל לכתוב את *האסתטיקה שלו*, בסגנונו של הגל, באמצע המאה התשע-עשרה. עם סיומה, זו הייתה יצירה בעל חשיבות אדירה. לאחר השלמתה, היא הייתה לביקורת החודרת ביותר על עבודתו שלו. אם מחפשים אחר הסיבה העמוקה יותר לתהליך מוזר זה, מגלים שוישר נעשה מודע לעובדה שכאשר הוא החדיר בעבודתו מחשבות הגליאניות, הוא הכניס יסוד שמת, היות שהוא נלקח מתוך היסוד אשר סיפק את תנאי חייו, כפי שזרע של צמח מת כאשר צמיחתו נקטעת. היבט מיוחד נפתח בפנינו בראותנו את תפיסת-העולם של הגל באור זה. הטבע של יסוד המחשבה היה יכול לדרוש שיתקבל כזרע חי ובתנאים מסוימים, להיות מפותח בנפש. הוא היה יכול לגלות את האפשרות על-ידי הובלה מעבר לתמונת-העולם של הגל אל תפיסת-עולם שבה הנפש הייתה יכולה להגיע לידיעת ישותה שלה שעמה הייתה יכולה באמת לקבוע את עמדתה בעולם החיצוני. הגל הביא את הנפש לנקודה שבה היא יכולה לחיות עם יסוד המחשבה; ההתקדמות אל מעבר להגל הייתה מובילה ל**צמיחת המחשבה בנפש** אל מעבר לעצמה ואל **תוך עולם רוחי**. הגל הבין כיצד הנפש מפיקה בתוכה, באופן קסום, מחשבה וחוה את עצמה במחשבה. הוא השאיר לדורות הבאים את המשימה של גילוי— באמצעות מחשבות חיות הפעילות בעולם רוחי אמיתי — הישות הממשית של הנפש שאינה יכולה לחוות את עצמה לגמרי ביסוד של מחשבה גרידא.

בדיון הקודם הוצג כיצד ההתפתחות של תפיסות-עולם מודרניות, שואפת להתקדם **מהתרשמות** המחשבה אל **התנסות** המחשבה. בתפיסת-העולם של הגל, העולם נראה עומד בפני הנפש כהתנסות של מחשבה אשר הופקה באופן עצמאי, אך מגמת האבולוציה נראית מצביעה על התקדמות נוספת. המחשבה מוכרחה שלא להיעשות קבועה כמו המחשבה; אל לה להיות רק מחשבה, **להיות נחוות רק באמצעות החשיבה**; עליה להתעורר לחיים עילאיים יותר.

² Friedrich Theodor Vischer, 1887-1807.

כמה שהדבר עשוי להיראות בהתחלה שרירותי, זוהי, אף-על-פי-כן, ההשקפה השלטת כאשר מתבצעת התבוננות חודרת יותר בהתפתחות תפיסות-העולם המודרניות במאה התשע-עשרה. התבוננות כזו מראה כיצד דרישות העידן מפעילות את השפעתן ברובד העמוק יותר של אבולוציית ההיסטוריה. היא מראה את המטרות שבני-אדם מציבים לעצמם כניסיונות לעשות צדק עם דרישות אלה. בני-אדם מהזמנים המודרניים ניצבו אל מול תמונת-העולם של מדעי הטבע. היה צורך למצוא תפיסות ביחס לחיי הנפש שאפשר היה לדבוק בהן כאשר תמונת-עולם זו נשמרה. ההתפתחות כולה מדקארט, שפינוזה, לייבניץ, לוק, עד הגל, מופיעה כמאבק לרכישת תפיסות כאלה. הגל מביא את המאבק הזה לסיום מסוים. אופן החשיבה שלו, בעודו מציג את העולם כמחשבה, נראה נסתר בכל מקום אצל קודמיו. כהוגה, הוא עושה את הצעד האמיץ להביא את כל תפיסות-העולם לשיא על-ידי איחודן בתמונה מחשבתית מקיפה. עמו, העידן מיצה לעת עתה את האנרגיה של כל האימפולסים המקדמים שלו. מה שנוסח מעל, כלומר הדרישה לחוות את חיי המחשבה באופן פנימי, מורגשת באופן לא-מודע. דרישה זו מורגשת כעול על הנפשות בתקופת אמצע המאה התשע-עשרה. בני-אדם מתייאשים מן האפשרות להגשים דרישה זו, אך הם אינם מודעים לגמרי לייאושם. כך, מתחיל קיפאון בתחום הפילוסופיה. הפירון ביחס לרעיונות פילוסופיים, פוסק. הוא היה אמור להתפתח בכיוון שצוין, אך תחילה נראה שהיה צורך בהפוגה בדיון על ההישג אשר הושג. נעשים ניסיונות להתחיל מנקודה זו או אחרת של פילוסופים שקדמו לו, אך חסר הכוח להמשיך באופן פורה את תמונת-העולם של הגל.

שימו לב לתיאור המצב על-ידי קרל רוזנקרנץ,³ בהקדמה לספרו חייו של הגל (1844):

"אין זה בלי חרטה שאני עוזב עבודה זו, אך יש צורך להתקדם בזמן כלשהו מהתהוות להוויית-קיום. ברם, האם לא נראה שבימינו אנו רק חופרי-הקברים והניצולים המציבים אנדרטות לפילוסופים אשר נולדו במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה ומתו במהלך המחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה? קאנט החל תהלוכת מוות זו של הפילוסופים הגרמניים בשנת 1804. אחריו באו פיכטה, יעקובי, סולגר, ריינהולד, קראוס, שליירמאכר, ויליאם פון הומבולדט, פרידריך שלגל, הרברט, באדר, ווגנר, ווינדישמאן, פרייז ורבים אחרים⁴... האם רואים אנו דור המשך לאסיף זה של מוות? האם מסוגלים אנו גם לשלוח אל תוך המחצית השנייה של המאה שלנו קבוצה נכבדת של הוגים? האם חיים בקרב הצעירים שלנו, אלה אשר מונחים אל מאמץ נצחי להתבוננות מחשבתית, עם התלהבות אפלטונית והנאה אריסטוטלית של חריצות מדקדקת?... באופן די מוזר בימינו, בעלי-הכישרון נראים לא כל-כך מסוגלים לדבוק במשימתם. מהר מאוד הם מרגישים ממוצים ולאחר

³ 1879-1805, Karl Rosenkranz

⁴ Fichte, Jacobi, Solger, Reinhold, Krause, Schleiermacher, William von Humboldt, Friedrich Schlegel, Herbart, Baader, Wagner, Windischmann, Fries

פרחים מבטיחים ספורים, הם נעשים לא-פוריים ומתחילים להעתיק ולחזור על עצמם באותו רגע שבו, לאחר שהתגברו על ניסיונות הנעורים הלא-מפותחים, הלא-מושלמים, החד-צדדיים וסוערים, צריכות להתחיל תקופות של פעילות נמרצת ומרוכזת. חלקם, מלאי להיטות מוגזמת, מרחיקים מאוד בחיפושם ומוכרחים, כמו קונסטנטין פרנץ,⁵ לחזור בהם בספרים מאוחרים יותר ממה שאמרו במוקדמים..."

לעתים קרובות, אפשר לראות שלאחר אמצע המאה התשע-עשרה, בני-אדם מצאו עצמם נאלצים לתמוך בשיפוט כזה על המצב הפילוסופי של התקופה. ההוגה המצוין, פרנץ ברנטנו,⁶ אמר את הדברים הבאים בשנת 1874 בנאום הפתיחה לפרופסורה שלו, על הסיבות לרתיעה בתחום הפילוסופיה:

"בעשורים הראשונים של המאה שלנו, אולמות ההרצאה של הפילוסופים הגרמניים היו צפופים יתר על המידה; בזמנים האחרונים, בעקבות זרם זה בא שפל. לעתים קרובות, שומעים שבני-אדם מחוננים מאשימים את בני הדור הצעיר יותר בכך שחסרים להם ענפי הידיעה הנעלים ביותר. זו תהיה עובדה מצערת, אך גם לא-מובנת. הכיצד יתכן שהדור החדש כולו יהיה 'נחות' ביחס לדור הקודם בתנועה והשתנות רוחיות? במציאות זה לא היה חוסר כישרון, אלא... חוסר ביטחון שתוצאתו היא לימודים פילוסופיים הולכים ופוחתים. אם התקווה להצלחה חזרה, ההוקרה הנעלה ביותר בתחום זה תהיה להמתין לשווא להיכבש..."

בתקופתו של הגל, וזמן קצר אחריה, היו כבר בני-אדם אשר חשו שתמונת-עולם זו חשפה את חולשתה בדיוק בנקודה שבה הייתה גדולתה. תפיסת-העולם שלו מובילה אל המחשבה, אך גם מאלצת את הנפש להתייחס לטבעה הממוצה ביסוד החשיבה. כדי שתפיסת-עולם זו תביא את המחשבה במובן אשר הוזכר לעיל לחיים משלה, זה היה יכול לקרות רק בתוך חיי הנפש האינדיבידואליים; בכך, הנפש הייתה מוצאת את הקשר שלה לקוסמוס כולו. דבר זה הורגש, למשל, על-ידי טרוקסלר,⁷ אך הוא לא פיתח את ההכרה מעבר למצב של רגש עמום. בהרצאות שנתן באוניברסיטת ברן בשנת 1835, הוא התבטא כך:

"לא רק עתה, אלא גם לפני עשרים שנה, חיינו עם ההכרה האינטימית ביותר וניסינו להראות, בכתב ובעל-פה, שפילוסופיה ואנתרופולוגיה אשר היו אמורות להקיף את האדם בשלמותו, האל והעולם, יכולות להיווסד רק על בסיס האידיאה והממשות של אינדיבידואליות האדם ונצחיותו. עבור עובדה זו, הספר כולו, *תוכנה על טבעו של האדם*, אשר יצא לאור בשנת 1811, מהווה הוכחה בלתי-ניתנת להכחשה. זה גם מופיע בפרק האחרון של האנתרופולוגיה שלנו שכותרתה *האישיות המוחלטת*,

⁵ 1891-1817, Constantin Frantz

⁶ 1917-1838, Franz Brentano

⁷ 1866-1780, Troxler

שהייתה בעלת תפוצה רחבה בצורה של ספרון. לכן, אנו מרשים לעצמנו לצטט מן הפתיחה של אותו פרק. 'הטבע הפנימי כולו של האדם נבנה על **חוסר פרופורציות אלוהיות**, אשר מתפזרות בהדר של יעד על-ארצי, כפי שמקורם של מעיינות ממריצים ברוח ורק המשקולות הן מהעולם. איתרנו עתה את חוסר הפרופורציות האלה עם התגלותן מהשורש הארצי החשוך ועקבנו אחר המבנה הלוליני של הצמח השמימי, שנראה מתפתל רק סביב גזע גדול ואצילי מכל הצדדים ובכל הכיוונים. אנו מתקרבים לצמרת אשר ממשיכה לצמוח, בלתי-ניתנת להשגה ומעבר לאחיזתנו, אל תוך התחומים העליונים והזוהרים יותר של עולם אחר, שאורו רק זורח עלינו ברכות ואת נשימתו אנו עשויים לחוש...! "

לאדם בן זמננו, עולמות כאלה נשמעים רגשניים ולא מדעיים, אך צריך רק להתבונן במטרה שאליה טרוקסלר מנווט. הוא אינו רוצה לפזר את טבע האדם בתוך עולם של אידיאות, אלא מנסה להיאחז ב**אדם כאישיות האינדיבידואלית האלמותית**. טרוקסלר רוצה לראות את טבע האדם מעוגן בעולם שאינו רק מחשבה. זוהי הסיבה לכך שהוא מפנה את תשומת-הלב לעובדה שאפשר להבחין במשהו בישות האנושית אשר קושר את האדם לעולם הנמצא מעבר לעולם החושי ואינו רק מחשבה.

"פילוסופים מזמנים קודמים כבר הבדילו בין גוף נפשי עדין ואצילי ובין הגוף החומרי הגס יותר, או במובן זה, הניחו את קיומו של סוג של מעטפת של הרוח. נפש אשר קיבלה את תמונת הגוף, הם כינו **דגם (schema)** ועבורם זה היה האדם הפנימי העילאי."

טרוקסלר עצמו חילק את האדם ל-: גוף חומרי, גוף נפשי, נפש ורוח. בכך, הוא הבדיל את מהות הנפש באופן כזה שאפשר לו לראות את האחרונה נכנסת אל תוך עולם החושים עם הגוף החומרי והגוף הנפשי שלה, ומתפשטת בעולם על-חושי עם הנפש והרוח שלה. מהות זו מפזרת את פעילותה האינדיבידואלית לא רק בעולם החושים, אלא גם בעולם הרוח. היא אינה מאבדת את האינדיבידואליות שלה בכלליות המחשבה, אלא שטרוקסלר אינו מצליח להגות את המחשבה כזרע חי של ידיעה בנפש. הוא אינו מצליח להצדיק את האיברים האינדיבידואליים של הנפש והרוח בנתנו לזרע זה של הידיעה לחיות בתוך הנפש. הוא אינו מפקפק בכך שהמחשבה הייתה יכולה לצמוח לכדי משהו במהלך חייו שאפשר להתייחס אליו כחיים האינדיבידואליים של הנפש, אך הוא יכול לדבר על הוויית-קיום אינדיבידואלית זו של הנפש כביכול רק מתחושה אשר נחוות באופן עמום. טרוקסלר לא היה יכול להגיע ליותר מאשר תחושה ביחס לקשרים אלה, כי הוא היה תלוי יתר על המידה בתפיסות דתיות דוגמטיות ברורות. היות שהייתה ברשותו ידיעה מקיפה ומרחיקת-לכת על האבולוציה של תפיסות-העולם, דחייתו את התפיסה ההגליאנית יכולה להיראות, אף-על-פי-כן, כבעלת משמעות גדולה יותר מאשר זו הנובעת מאנטיפתיה אישית גרידא. אפשר לראות זאת כביטוי ההתנגדות נגד הגל אשר עולה מהלך-הנפש האינטלקטואלי של העידן ההגליאני עצמו. באור זה עלינו להבין את דבריו של טרוקסלר:

"הגל הביא את הספקולציה לדרגה גבוהה ביותר של שלמות ומעצם מעשה זה, הוא הרס אותה. המערכת שלו הייתה, עבור זרם אינטלקטואלי זה, למילה האחרונה; גזר-הדין העקיף שלו הוא: עד כאן ולא צעד אחד יותר!"

בצורה זו, טרוקסלר שואל שאלה שאילו הייתה מפותחת מתוך רגש עמום לכדי אידיאה ברורה, היא הייתה צריכה להיות מנוסחת כך: כיצד מתפתחת תפיסת-העולם הפילוסופית מעבר לשלב של התנסות גרידא במחשבה במובנו של הגל לכדי השתתפות פנימית במחשבה אשר ניעורה לחיים?

ספר אופייני לקשר של תפיסת-העולם של הגל עם הלך-הרוח של התקופה, נכתב על-ידי **כריסטיאן הרמן וייס**⁸ בשנת 1834, וכותרתו *התורה הפילוסופית הסודית של אלמותיות האינדיבידואל האנושי*. בספר זה, אפשר למצוא את הקטע הבא:

"מי שלמד את הפילוסופיה של הגל בהקשרה הפנימי כולו, מכיר את האופן שבו פילוסופיה זו, כפי שהיא בנויה בעקביות מושלמת בשיטת ההנמקה הלוגית שלה, מראה את הרוח הסובייקטיבית של האינדיבידואל המוגבל כפי שהוא **שקוע** ברוח האובייקטיבית של חוק, מדינה ומוסריות. כך, הרוח הסובייקטיבית נעשית משועבדת. היא מתקבלת ונדחית, בעת ובעונה אחת, עד שלבסוף היא משתנה לכדי יסוד תלוי ברוח עילאית זו. באופן זה, האינדיבידואל המוגבל, כפי שצוין הן בתוך האסכולה של הגל והן מחוצה לה, נעשה לתופעה חולפת... איזו תכלית, איזו משמעות, יכולות להיות להוויית-הקיום המתמשכת של אינדיבידואל כזה לאחר שרוח העולם **עברה דרכה**...?"

וייס מנסה להשוות את חוסר-המשמעות הזה של הנפש האינדיבידואלית לתיאור שלו עצמו של הוויית-הקיום שאינה מתכלה. מקו המחשבה שלו אשר תואר בקצרה באחד הפרקים הקודמים בספר זה,⁹ אפשר בקלות להבין שגם הוא לא היה יכול להתקדם באמת מעבר להגל.

אפשר היה לחוש בחולשת תמונת-המחשבה של הגל כאשר היא הוצבה אל מול המהות האינדיבידואלית של הנפש והופיעה שוב בדרישה המתעוררת לחדור עמוק יותר אל תוך הטבע מאשר אפשרי עם התרשמות חושית גרידא. שכל מה שמוצג בפני החושים במציאות מייצג מחשבה וככזו היא **רוח**, נראה בבירור על-ידי הגל, אך האם אדם רכש תובנה על הרוח **כולה** בטבע על-ידי ידיעת **רוח זו של הטבע**, היא שאלה חדשה. אם הנפש אינה יכולה לתפוס את מהותה שלה באמצעות מחשבה, האם אין זה המקרה שעם צורה אחרת של התנסות במהותה שלה, הנפש הייתה יכולה לחוות כוחות ומהויות עמוקים יותר בטבע? בין אם שאלות כאלה מנוסחות במודעות ברורה לגמרי ובין אם לאו, אינה הנקודה הנדונה. מה שחשוב הוא **האם הן יכולות או לא יכולות להישאל** ביחס לתפיסת-עולם. אם זה אפשרי, אז תפיסת-עולם

⁸ Christian Hermann Weisse, 1866-1801.

⁹ ראה פרק 8 בכרך הראשון של ספר זה. (תוספת המתרגם לעברית)

כזו משאירה אותנו עם הרושם שהיא לא-מספיקה. היות שזה היה המקרה עם הפילוסופיה של הגל, היא לא התקבלה ככזו אשר מספקת את תמונת-העולם הנכונה, כזו שאפשר להפנות אליה את שאלות וחידות העולם הנעלות ביותר. יש להבין זאת בבירור, אם רוצים לראות את התמונה המוצגת על-ידי התפתחות תפיסות-העולם באמצע המאה התשע-עשרה באור הנכון. בתקופה זו, הייתה התקדמות נוספת ביחס לתמונת הטבע החיצוני, שאפילו בעוצמה חזקה יותר מאשר קודם לכן, הייתה בעלת משקל עבור ההשקפה האנושית הכללית על העולם. צריך להיות מובן שהתפיסות הפילוסופיות באותה תקופה היו עסוקות במאבק קשה היות שהן הגיעו, כפי שתואר לעיל, לנקודה קריטית. מלכתחילה, ראוי להבחין כיצד חסידיו של הגל ניסו להגן על הפילוסופיה שלו.

קרל לודוויג מישלה,¹⁰ העורך של הפילוסופיה של הטבע של הגל, כתב בהקדמה שלו לספר זה בשנת

:1841

"האם בני-אדם ימשיכו להתייחס לכך כמגבלה של הפילוסופיה ליצור רק מחשבות ואפילו לא עלה אחד של דשא? רוצה לומר, שהיא יכולה ליצור רק את הכללי, הנצחי, בעל-הערך האמיתי, ולא את המיוחד, החולף החושי? אך, אם אדם צריך לראות את המגבלה של הפילוסופיה לא רק בעובדה שהפילוסופיה אינה יכולה להפיק את המיוחד, אלא גם בעובדה שהיא אינה יודעת אפילו כיצד היא נוצרת, אז התשובה היא: 'כיצד' זה אינו ניצב גבוה יתר מאשר הידיעה, אלא דווקא נמוך יותר ממנה; לכן, לא יתכן שלידעה תהיה מגבלה בהיבט זה. ברגע בו נשאלת השאלה 'כיצד' מתרחש שינוי זה של האידיאה במציאות, אובדת הידיעה מהסיבה שהטבע הוא האידיאה הלא-מודעת ועלה הדשא צומח בלי כל ידיעה. אבל, יצירה אמיתית של ערכים כלליים היא היסוד שלא יכול להישלל ממחקר פילוסופי... ועתה, אנו דוגלים בכך שהתפתחות המחשבה הטהורה ביותר של ספקולציה תעלה בקנה אחד בצורה המושלמת ביותר עם תוצאות ההתנסות, והחוש שלה לטבע לא יגלה דבר בטבע, מלבד אידיאות מגולמות."

באותה הקדמה, מישלה מביע גם תקווה:

"כך, גיתה והגל הם שני הגאונים, שלדעתי נועדו לפרסם את הנתיב עבור פסיקה עיונית של העתיד, בהכינם את ההשלמה בין הספקולציה וההתנסות... במיוחד, הרצאות הגלאניות אלה יכולות להיות הטובות מכולן כדי לגרום לסלילת הדרך להכרה בהיבט זה, כי בהראותן ידיעה אמפירית מקיפה, הן מייצגות את הבדיקה הבטוחה ביותר לספקולציה של הגל."

¹⁰ Carl Ludwig Michelet, 1893-1801.

התקופה שבאה לאחר מכן לא הובילה להשלמה כזו. טינה מסוימת כלפי הגל התפשטה בחוגים אשר הלכו וגדלו. אפשר לראות את התפשטותו של רגש זה נגדו במהלך שנות החמישים של המאה הקודמת, בדברים שפרידריך אלברט לנגה¹¹ משתמש בהם בשנת 1865 בספרו *ההיסטוריה של המטריאליזם*:

"התורה כולה של הגל נעה בתוך תחום המחשבות והפנטזיות שלנו על אודות דברים שניתנים להם שמות הנשמעים גבוהים, עם התעלמות מוחלטת מהתקפות אשר יכולה להיות לתופעות ולמושגים הנגזרים מהם... דרך שלינג והגל, הפנתיאיזם נעשה לאופן החשיבה השולט בפילוסופיה של הטבע, תפיסת-עולם שעם עומק מיסטי מסוים, מרמזת באותו זמן, כמעט כעניין של עיקרון, על הסכנה בפזרנות דמיונית. במקום להפריד בקפדנות את ההתנסות ועולם החושים מהיסוד האידיאלי, ובמקום לנסות למצוא את ההשלמה של תחומים אלה בטבע האדם, הפנתיאיסט לוקח על עצמו את איחוד הרוח והטבע דרך גזר-הדין של תובנה פואטית בלי שום התערבות ביקורתית."

ללא ספק, השקפה זו ביחס לאופן החשיבה של הגל אינה תואמת כלל לתפיסת-העולם של הגל.¹² ברם, היא שולטת ברוחות רבות כבר מאמצע המאה התשע-עשרה והיא רוכשת בהדרגה יותר ויותר אחיזה. אדם שמשנת 1833 עד 1872 היה בעל עמדה משפיעה בחיים הגרמניים האינטלקטואליים כפרופסור לפילוסופיה בברלין, פרידריך אדולף טרנדלנבורג,¹³ היה בטוח שיזכה לתמיכה ציבורית חזקה כאשר הצהיר שהגל רצה "ללמד בלי ללמוד" באמצעות שיטתו, כי הוא היה תחת הרושם "שהיה ברשותו המושג האלוהי, המעוכב על-ידי התהליך של עבודת מחקר מפרכת." היה זה לשווא שמישלה ניסה לתקן שיפוט שכזה על-ידי ציטוט דבריו של הגל: "להתנסות אנו חבים את התפתחות הפילוסופיה. המדעים האמפיריים מכינים את התוכן של המיוחד לנקודה שבה הם יכולים להתקבל בתחום הפילוסופיה. בכך, הם גם מרמזים על הצורך שהחשיבה עצמה תעלה עם הגדרות מוחשיות."

למהלך ההתפתחות של תפיסות-העולם של אמצע המאה התשע-עשרה אופיינית התצפית אשר נערכה על-ידי הוגה חשוב, אך למרבה הצער לא מוכר, ק. ש. פלאנק.¹⁴ בהקדמה לספר מצוין, *עידני העולם*, אשר יצא לאור בשנת 1850, הוא כותב:

"להבין באופן מודע שהכול מצוי במצב של סדר חוק טבעי לגמרי ובאותו זמן להפיק את החירות המלאה והמודעת-לעצמה של הרוח, נטייה זו בעלת שתי פנים, שהיא החותם היסודי המבדיל של ההיסטוריה המודרנית, מציגה בצורתה הישירה והטהורה ביותר גם את משימתו של ספר זה. הנטייה הראשונה נעשית ברורה בכל הצדדים מאז התחדשות המדעים בלידה מחדש של מחקר טבעי

¹¹ Friedrich Albert Lange, 1873-1828.

¹² על הפילוסופיה של הגל, ראה פרק 7 בכרך הראשון של ספר זה, *יצירות המופת של תפיסות-העולם*.

¹³ Friedrich Adolf Trendelenburg, 1872-1802.

¹⁴ K. Ch. Planck, 1947-1858.

בלתי-תלוי ומקיף ושחרורו מחיי דת טהורים. ניתן לראות זאת בשינוי תפיסת-העולם הפיסית כולה אשר נגרמה כתוצאה מכך, וכן במידה ההולכת וגוברת של עובדות בראיית דברים באופן כללי. לבסוף, היא מופיעה, בצורתה העילאית ביותר, בנטייה הפילוסופית להבין את חוקי הטבע על-פי הכורח הפנימי שלהם, אך היא גם מראה את ההיבט המעשי שלה בהתפתחות ההדרגתית של חיים נוכחיים אלה ביחס לתנאיהם הטבעיים."

ההשפעה ההולכת וגדלה של מדעי הטבע מבוטאת במילים כאלה. הביטחון במדעים אלה נעשה גדול יותר. האמונה שעם האמצעים של מדעי הטבע ותוצאותיהם אדם יוכל לקבל תפיסת-עולם שהינה חופשית מהיסודות שאינם משביעי-רצון של תפיסת-העולם ההגליאנית, נעשתה שולטת.

תמונה של השינוי הכולל אשר התרחש בכיוון זה, יכולה להיגזר מספר שאפשר לראותו כמייצג תקופה זו במובן המלא ביותר של המילה: *הקוסמוס – מתווה לתיאור העולם הפיסי מאת אלכסנדר פון הומבולדט*.¹⁵ המחבר שמייצג את פסגת החינוך בתחום מדעי הפיסיקה בתקופתו, מדבר על הביטחון שלו בתפיסת-העולם של מדעי הטבע:

"הביטחון שלי מבוסס על המצב הנפלא של מדעי הטבע עצמם, שעושרם אינו כרוך עוד בשפע העובדות שלהם, אלא בהקשרים ההדדיים של החקירות. התוצאות הכלליות שעושות רושם על כל תודעה משכילה כמעניינות, התרבו באופן מופלא מאז שלהי המאה השמונה-עשרה. העובדות האינדיבידואליות לכשעצמן פחות מבודדות; הפערים בין העיצובים סגורים. מה שנשאר חשוך במשך זמן רב לתודעה חוקרת כאשר הוא נראה באופק צר יותר, נעשה מובן באמצעות ההתבוננויות אשר בוצעו במסע אל אזורים מרוחקים ביותר. צורות של צמחים ובעלי-חיים, אשר נראו מבודדות במשך זמן רב, משתלבות עתה דרך הגילוי של חוליות מחברות או דרך צורות של שינוי. קשר הדדי כללי, לא בכיוון ליניארי פשוט, אלא במרקם ארוג דמוי-רשת, על-פי התפתחות עילאית יותר או הצמיחה המעוכבת של אורגניזמים מסוימים, הם אשר מתגלים בהדרגה בפני עינו של חוקר טבע סקרן... המחקר הכללי של הטבע מעורר בנו, כביכול, איברים שהיו רדומים במשך זמן רב. אנו יוצרים קשר אינטימי יותר עם העולם החיצוני."

בספרו *הקוסמוס*, הומבולדט מוביל את תיאור הטבע רק עד לשער של תפיסת-עולם. הוא אינו מנסה לחבר את עושר התופעות באמצעות אידיאות כלליות של טבע, אלא קושר בין הדברים והעובדות לבין עצמם בדרך טבעית כפי שאפשר לצפות לה מ"הפנייה האובייקטיבית כולה של תודעתו".

¹⁵ Alexander von Humboldt, 1769-1859.

במהרה, הופיעו הוגים אחרים שהיו נועזים מספיק כדי להגיע לשילובים וניסו לחדור אל תוך טבע הדברים על בסיס מדעי הטבע. מה שהם התכוונו להפיק היה לא פחות משינוי קיצוני של כל תפיסות העולם והחיים הפילוסופיות הקודמות באמצעות המדעים המודרניים וידיעת הטבע. בדרך חזקה ביותר, מדעי הטבע של המאה התשע-עשרה סללו את הדרך עבורם. מה שהם התכוונו לעשות מבוטא בצורה קיצונית על-ידי פוירבאך:

"להניח קיומו של אֵל לפני הטבע, זהה כמעט להנחת קיומה של כנסייה לפני שבידך האבן שממנה היא תיבנה או להניח שאמנות הארכיטקטורה חיברה את האבנים כדי לבנות בניין לפני ההרכבים הכימיים של האבן; בקיצור, לפני ההיווצרות והעיצוב הטבעיים של האבן."

המחצית הראשונה של המאה הפיקה תוצאות רבות של מדעי הטבע שהינן לבנות עבור הארכיטקטורה של תצורה חדשה של תפיסת-עולם. ללא ספק, זה נכון שבניין אינו יכול להיבנות אם אין בנמצא לבנות, אך אין זה פחות נכון שאדם אינו יכול לעשות דבר עם לבנות אלה אם, **באופן בלתי-תלוי בהן**, לא קיימת תמונה של הבניין העומד להיבנות. כפי ששום תצורה אינה יכולה להתהוות אם מניחים את הלבנות האלה באופן אקראי, אחת על גבי השנייה ואחת ליד השנייה, ומחברים אותן עם מלט כפי שהן מופיעות, כך אף לא תפיסת-עולם אחת יכולה לנבוע מאמיתות אינדיבידואליות ידועות של מדעי הטבע אם אין, **באופן בלתי-תלוי בהן ובמחקר פיסי**, כוח בנפש האנושית שייצור את תפיסת-העולם. עובדה זו לא זכתה להתייחסות מצד המתנגדים לפילוסופיה בלתי-תלויה.

בבחינת האישויות אשר לקחו חלק בשנות החמישים של המאה התשע-עשרה בבניית תצורה של תפיסת-עולם, בולטים במיוחד המאפיינים של שלושה אנשים: לודוויג בוכנר,¹⁶ קרל פוקט¹⁷ וג'ייקוב מולזקוט.¹⁸ אם רוצים לאפיין את הרגש היסודי שעורר השראה בשלושה אנשים אלה, יש רק לחזור על דבריו של מולזקוט:

"אם אדם חקר את כל תכונות החומרים שעושות רושם על איברי החישה המפותחים שלו, הרי שהוא תפס בכך את מהות הדברים. עם הישג זה, הוא מגיע לידיעה המוחלטת שלו – רוצה לומר, של האנושות. עבור האדם, ידיעה אחרת אינה קיימת."

כל פילוסופיה שהייתה מפותחת עד כה, על-פי בני-אדם אלה, הניבה רק ידיעה בלי משמעות ברת-קיימא. הפילוסופים האידיאליסטיים מאמינים, על-פי בוכנר ואלה שהיו שותפים להשקפותיו, שהם מפיקים את הידיעה שלהם מהתבונה. ברם, עם שיטה זו, אדם אינו יכול, כפי שבוכנר סבור, להגיע לתצורה

¹⁶ 1899-1824, Ludwig Buechner

¹⁷ 1895-1817, Carl Vogt

¹⁸ 1893-1822, Jacob Moleschott

בעלת משמעות של תפיסות. "אך, אפשר לרכוש את האמת רק על-ידי הקשבה לטבע ולכלליו", אומר מולזקוט. באותו זמן ובמהלך השנים העוקבות, התומכים בתפיסת-עולם כזו, אשר הופקה ישירות מן הטבע, כונו באופן קולקטיבי 'מטריאליסטים'. הוצהר בצורה נחרצת שמטריאליזם זה היה תפיסת-עולם עתיקת-יומין, שביחס אליה רוחות מוארות נוכחו לדעת עד כמה היא לא הייתה משביעת-רצון עבור הוגה עילאי יותר. בוכנר תקף את הדעה הזאת. הוא ציין:

"כדבר ראשון, המטריאליזם או הזרם הפילוסופי כולו אשר נע בכיוון זה, לא הופרך מעולם. הוא לא רק הצורה הקדומה ביותר של הגות פילוסופית שקיימת, אלא גם אחת אשר הופיעה מחדש עם אנרגיות חדשות בכל התחדשות של הפילוסופיה במהלך ההיסטוריה. יתר על כן, המטריאליזם בימינו אינו עוד כפי שהיה קודם עם אפיקורוס או אנשי אשכולות, אלא זרם מחשבתי או שיטת חשיבה שונים לגמרי, הנתמכים על-ידי תוצאות המדעים החיוביים. זוהי שיטה אשר נבדלת מצורתה הקודמת מעצם העובדה שהיא אינה עוד כמו המטריאליזם הישן יותר, אלא הגות פילוסופית ריאליסטית פשוטה של הווייט-הקיום, שמעל לכל עוקבת אחר העיקרון האחדותי בעולמות הטבע והרוח, בשאיפה להראות בכל מקום הקשר טבעי ומוגדר-לפי-חוק של כל התופעות של אותו עולם."

גישתו של גיתה כלפי אולבאק, אחד המטריאליסטים הבולטים של אנשי האשכולות הצרפתיים במאה השמונה-עשרה, מתארת את העמדה שרוח, השואפת בצורה מוצהרת ביותר לחשיבה בהתאמה עם הטבע ועושה את מלוא הצדק לאופן התפיסה של מדעי הטבע, יכולה לאמץ, אף-על-פי-כן, כלפי המטריאליזם. פול היינריך דיטריך פון אולבאק¹⁹ הוציא לאור את ספרו מערכת של הטבע בשנת 1770. גיתה, אשר נתקל בספר זה בשטרסבורג, מתאר ביצירתו שירה ואמת את הרושם הדוחה שהוא קיבל ממנו.

"החומר היה אמור להיות שם מאז ומתמיד והוא היה אמור להיות בתנועה מאז ומתמיד. דרך תנועה זו, לימין, לשמאל ולכל הכיוונים, הוא היה אמור להפיק בלי שום קושי את כל התופעות הרבות של הווייט-הקיום. את זה היינו עשויים לקבל כמשביע-רצון אילו המחבר היה בונה באמת בפני עינינו את העולם מתוך חומר זה המצוי בתנועה. אך, יתכן שהוא ידע מעט על הטבע כפי שאנו ידענו, כי לאחר שהניח מושגים ספורים, הוא שוב התרחק מן הטבע כדי לשנות את אשר נראה עילאי יותר מן הטבע או מה שנראה כטבע עילאי בטבע, לכדי טבע חומרי כבד, ללא ספק בתנועה, אך בלי כיוון וצורה, והוא חושב שהוא רכש הרבה מאוד בעשותו זאת."

גיתה היה משוכנע עמוקות ש"תורה בתוך עצמה ובעצמה אין לה שום ערך מלבד לגרום לנו להאמין בקשר בין התופעות."

¹⁹ Paul Heinrich Dietrich von Holbach, 1789-1723.

התוצאות של מדעי הטבע אשר הושגו במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה היו, ללא ספק, כידועת עובדות, מתאימות היטב לספק יסוד למטריאליסטים של שנות החמישים עבור תפיסת-העולם שלהם. המדע חדר עמוק יותר ויותר אל תוך הקשרים של התהליכים החומריים, כל עוד אפשר היה להשיגם באמצעות התבוננות חושית ובאמצעות צורת החשיבה המבוססת על אותה התבוננות חושית. אם אדם רוצה להתכחש בפני עצמו ובפני אחרים לכך שקיימת רוח פעילה בחומר, הוא, אף-על-פי-כן, יגלה באופן לא-מודע את הרוח הזאת. כי מה שפרידריך תיאודור וישר אומר בכרך השלישי של יצירתו על דברים ישנים וחדשים, הוא במובן מסוים נכון למדי. "שמה שמכונה חומר יכול להפיק משהו, שהתפקוד שלו מהווה רוח, הוא לכשעצמו ההוכחה המלאה נגד המטריאליזם." במובן זה, בוכנר מפריך באופן לא-מודע את המטריאליזם על-ידי ניסיון להוכיח שהתהליכים הרוחיים נובעים ממעמקי העובדות החומריות המוצגות בפני התבוננות החושית.

דוגמה אשר מראה כיצד תוצאות מדעי הטבע לבשו צורות שהיו יכולות להיות בעלות השפעה חודרת עמוק על תפיסת-העולם, נתונה בתגליתו של ווהלר משנת 1828. מדען זה הצליח להפיק חומר באופן סינטטי מחוץ לאורגניזם החי שקודם לכן היה ידוע שנוצר רק בתוך אורגניזם חי. נראה שניסוי זה סיפק את ההוכחה שהאמונה הקודמת, אשר הניחה שמרכיבים חומריים מסוימים יכולים להיווצר רק תחת ההשפעה של כוח-חיים מיוחד הכלול באורגניזם, הייתה שגויה. אילו אפשר היה להפיק מרכיבים כאלה מחוץ לגוף חי, אז ניתן היה להסיק את המסקנה שהאורגניזם פועל רק עם הכוחות שהכימיה עוסקת בהם. אצל המטריאליסטים עלתה המחשבה שאם האורגניזם החי אינו זקוק לכוח-חיים מיוחד כדי להפיק את אשר יוחס קודם לכוח כזה, מדוע צריך אורגניזם זה אנרגיות רוחיות מיוחדות כדי להפיק את התהליכים שאליהם קשורות התנסויות מנטליות? החומר בכל איכויותיו, נעשה עתה עבור המטריאליסטים מה שיוצר את כל הדברים והתהליכים מהגרעין שלו. מעצם העובדה שפחמן, מימן, חמצן וחנקן משתלבים במרכיב אורגני, לא נראה רחוק מדי לפנות לטענתו של בוכנר: "המילים: נפש, רוח, מחשבה, רגש, רצון וחיים, אינן מייצגות דברים ממשיים כלשהם, מלבד רק תכונות, אפיונים, תפקודים של המהות החיה או תוצאות של מהויות שבסיסן נמצא בצורות החומריות של הקיום." ישות אלוהית או נפש אנושית לא כונו עוד על-ידי בוכנר 'אלמותיות', אלא דווקא חומר ואנרגיה. מולזקוט מבטא את אותה הכרה במילים הבאות:

"אנרגיה אינה אֵל יוצר; אין מהות של דברים שאפשר להפרידה מהבסיס החומרי. זוהי תכונה של חומר, בלתי-נפרדת ממנו, הטבועה בו לעד. פחמן, מימן וחמצן הם הכוחות אשר בוקעים את הסלע הקשה ביותר והופכים אותו לתהליכים נוזליים, שבהם נוצרים החיים. שינוי חומר וצורה בחלקים אינדיבידואליים בעוד שהמבנה היסודי נשאר כפי שהוא – זהו המסתורין של חיי בעלי-החיים."

המחקר שנעשה במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה במדעי הטבע, אפשר ללודוויג בוכנר לבטא את ההשקפה: "בדרך דומה לזו שבה מנוע קיטור מפיק תנועה, הסיבוכ האורגני של אנרגיה המוענקת

לחומרים בגוף בעלי-החיים, מפיק סך-הכול של תוצאות מסוימות, שבהשתלבותן לכדי אחדות, מכונות על ידנו: רוח, נפש. **קרל גוסטב רוזקל**²⁰ טען בספרו פילוסופיה ומדעי הטבע, לזכר דייויד פרידריך שטראוס (1874), שהתוצאות של מדעי הטבע עצמם, מרמזות על יסוד פילוסופי. הקרבה שאדם גילה בין הכוחות הטבעיים, נחשבה שתוביל אל המיסטריות של הוויית-הקיום.

קשר חשוב כזה התגלה על-ידי **אורסטד** בשנת 1819 בקופנהגן. הוא ראה שמחט מגנטית מוסטת על-ידי זרם חשמלי. **פרדיי** גילה את התופעה התואמת בשנת 1831, שעל-ידי הנעת מגנט לכיוון חוט נחושת שזור בצורה לוליינית, יכול להיווצר בו חשמל. שתי האנרגיות לא היו עוד עובדות מבודדות; היה ברור שהיה להן בסיס משותף בקיומן החומרי. **יוליוס רוברט מאייר**²¹ חדר עמוק יותר אל תוך הטבע של חומר ואנרגיה בשנות הארבעים של המאה התשע-עשרה, כאשר הוא נעשה מודע לעובדה שקיים קשר מוגדר שאפשר לבטאו במספרים בין עבודה מכנית וחום. מתוך לחץ, התנגשות, חיכוך וכן הלאה, כלומר מתוך עבודה, נוצר חום. במנוע הקיטור, החום משתנה שוב לכדי עבודה. כמות החום המופקת על-ידי כמות נתונה של עבודה, יכולה להיות מחושבת מתוך כמות העבודה הזאת. אם משנים את כמות החום הנחוצה כדי לחמם קילוגרם אחד של מים במעלה אחת צלזיוס לכדי עבודה, הרי שאפשר, עם עבודה זו, להרים 424 קילוגרמים לגובה של מטר אחד. אין זה מפתיע שהתגלית של עובדות כאלה נחשבה להתקדמות עצומה ביחס להסברים כאלה על חומר כפי שהגל הציע: "המעבר מאידיאליות למציאות, ממופשטות לקיום מוחשי, במקרה זה, ממרחב וזמן למציאות שנראית כחומר, מובן לאינטלקט ולכן מופיע בפניו תמיד כמשהו חיצוני ורק נתון." המשמעות של הערה מסוג זה מובנת רק אם **המחשבה** לכשעצמה יכולה להיתפס כמשהו בעל-ערך. ברם, התייחסות זו לא הופיעה אצל ההוגים אשר הוזכרו לעיל.

לתגליות כגון אלה ביחס לאחדות הכוחות האורגניים של הטבע, נוספו אחרות אשר שפכו אור על שאלת ההרכב של עולם האורגניזמים. בשנת 1838, הבוטניקאי, **מתיאס שליידן**,²² זיהה את משמעות התא הפשוט עבור אורגניזם הצמח. הוא הראה שכל מרקם של הצמח, ולכן גם הצמח עצמו, מורכב מ'אורגניזמים יסודיים' אלה. שליידן זיהה את 'האורגניזם היסודי' הזה כטיפה קטנה של נוזל רירי המוקפת על-ידי ממברנה תאית. תאים אלה מתרבים ומתחברים זה לזה כך שהם יוצרים את מבנה הצמח. זמן קצר לאחר מכן, **תיאודור שוואן**²³ גילה את אותו מבנה כללי עבור עולם האורגניזמים של בעלי-החיים. בשנת 1827, גילה הנטורליסט המבריק, **קרל ארנסט פון באאר**,²⁴ את הביצית האנושית. הוא גם תיאר את תהליך ההתפתחות של בעלי-חיים מפותחים יותר ושל האדם מהביצית.

²⁰ 1875-1812, Karl Gustav Reuschle

²¹ 1878-1814, Julius Robert Mayer

²² 1881-1804, Matthias Schleiden

²³ 1882-1810, Theodor Schwann

²⁴ 1876-1792, Karl Ernst von Baer

בדרך זו, בכל מקום ויתרו על הניסיון לחפש אחר אידיאות שאפשר היה להתייחס אליהן כיסודיות עבור הדברים של הטבע. תחת זאת, התבוננו בעובדות אשר הראו את הדרך שבה התהליכים והמהויות הגבוהים והמורכבים יותר של הטבע מתפתחים מהפשוטים והנחותים יותר. בני-אדם אשר חיפשו אחר פירוש אידיאליסטי של תופעות העולם, נעשו נדירים יותר ויותר. זו הייתה עדיין הרוח של תפיסת-העולם האידיאליסטית שבשנת 1837 עוררה השראה באנתרופולוג, בורדאך, עם ההשקפה שמקורם של החיים אינו בחומר, אלא דווקא בכוח עילאי יותר אשר שינה את החומר על-פי עיצובו שלו. מולזקוט כבר אמר: "כוח-החיים, כמו החיים עצמם, אינו יותר מאשר התוצאה של האינטראקציה והאריגה המורכבות של כוחות פיסיים וכימיים."

תודעת התקופה נטתה להסביר את היקום באמצעות תופעות המוצגות בפני עיניהם של בני-אדם, ולא אחרות. עבודתו של צ'רלס לייל,²⁵ *עקרונות הגיאולוגיה*, אשר יצאה לאור בשנת 1830, הביאה את הגיאולוגיה הישנה כולה לקו סיום עם עיקרון זה של הסבר. עד לעבודתו יוצרת-עידן של לייל, האמינו שאבולוציית האדמה התרחשה במהפכות מקוטעות. כל אשר התהווה על האדמה היה אמור להיהרס שוב ושוב על-ידי אסונות. על קברי הקורבנות, היו אמורות להופיע יצירות חדשות. באופן זה הסבירו את נוכחות השרידים של צמחים ובעלי-חיים בשכבות השונות של האדמה. קוביאר היה הנציג הראשי שהאמין בתקופות חוזרות-ונשנות כאלה של בריאה. לייל היה משוכנע שלא היה צורך להניח הפסקות כאלה של המהלך הקבוע של אבולוציית האדמה. אם רק מניחים מראש פרקי זמן ארוכים מספיק, אפשר לומר שכוחות שעדיין פעילים כיום על האדמה הם אלה אשר גרמו להתפתחות כולה. בגרמניה, גיתה וקרל פון הוף כבר עסקו בהשקפה כזו. פון הוף כתב עליה בספרו *ההיסטוריה של השינויים הטבעיים של פני-שטח האדמה, מתועדים על-ידי מקורות מסורתיים*, אשר יצא לאור בשנת 1822. עם מידה רבה של העזה בחשיבה, פוקט, בוכנר ומולזקוט הנלהבים, התחילו להסביר את כל התופעות מתוך תהליכים חומריים כפי שהם מתרחשים בפני חושיו של האדם.

הסיטואציה אשר צצה כאשר הפיסיוולוג, רודולף וגנר, מצא את עצמו ניצב מול ההתנגדות של קרל פוקט, הייתה טיפוסית לקרב האינטלקטואלי שהיה על המטריאליסטים לנהל. בשנת 1852, בעיתון *Allgemeine Zeitung*, הצהיר וגנר שהוא בעד לקבל מהות נפשית בלתי-תלויה ובכך התנגד להשקפת המטריאליזם. הוא אמר: "שהנפש הייתה יכולה לחלק את עצמה מפני שהילד ירש הרבה מאביו וגם הרבה מאימו." פוקט הגיב על טענה זו בפעם הראשונה בספרו *תמונות מחיי בעלי-החיים*. עמדתו במחלוקת זו מוצגת בצורה ברורה בדברים הבאים:

²⁵ Charles Lyell, 1875-1797.

"הנפש, האמורה להיות התוכן, המהות של האינדיבידואליות של האינדיבידואל, מהות בלתי ניתנת לחלוקה, אמורה להיות מסוגלת לחלק את עצמה. תיאולוגים, שימו לב שאתם תופסים את הכפירה הזאת. עד עתה, היה זה אחד משלכם! נפשות מחולקות! אם הנפש יכולה להיות מחולקת בפעולת התפיסה כפי שמר רודולף וגנר חושב, אז יתכן גם שנפש זו תוכל להיות מחולקת במוות, כאשר החלק שהיה עמוס חטאים הולך לגיהנום והחלק השני הולך ישר לגן-עדן. מר וגנר גם מבטיח בסוף מכתביו הפיסיולוגיים כמה טיולים בשדה הפיסיולוגיה של הנפשות המחולקות."

המחלוקת התלהטה כאשר וגנר, בכנס של מדעני טבע בגוטינגן בשנת 1854, קרא מאמר נגד המטריאליזם שכותרתו: *בריאת האדם ומהות הנפש*. הוא התכוון להוכיח שני דברים. כדבר ראשון, הוא התחיל להראות שהתוצאות של מדע הפיסיקה המודרני לא היוו סתירה לאמונה המקראית במוצא הגזע האנושי מזוג אחד. במקרה השני, הוא רצה להציג שתוצאות אלה לא רמזו דבר ביחס לנפש. בשנת 1855, פוקט כתב נגד וגנר מסה פולמוסית, *אמונה דוגמטית ומדע*, שהראתה לו שעליו להצטייד בתובנה מלאה על מדעי הטבע בתקופתו. באותו זמן, הוא נראה כמו הוגה חריף שללא הסתייגות חשף את מסקנות יריביו כאשליות. הסתירה של פוקט לטענה הראשונה של וגנר, מגיעה לשיאה בקטע הבא:

"כל חקירות ההיסטוריה וההיסטוריה של הטבע מובילות אל ההוכחה הברורה של מקור הגזעים האנושיים מרבגוניות של שורשים. התורות של כתבי-הקודש ביחס לאדם ונוח, וירידת האדם אשר התרחשה פעמיים מזוג אחד ויחיד, הן אגדות רופפות מבחינה מדעית."

נגד תורת הנפש של וגנר, פוקט סבר שאנו רואים את הפעילויות של התופעות העל-טבעיות של האדם מתפתחות בהדרגה כחלק מהתפתחות האיברים הפיסיים. מתקופת הילדות עד תקופת הבגרות של החיים, אנו מבחינים בכך שהפעילויות הרוחיות נעשות מושלמות יותר. עם התכווצות החושים והמוח, ה'רוח' מתכווצת באופן פרופורציונלי. "התפתחות מסוג זה אינה עקבית עם ההנחה של מהות נפשית אלמותית אשר הושתלה בתוך המוח כאיבר שלו."

שהמטריאליסטים, בעודם נלחמים נגד יריביהם, לא התמודדו רק עם תובנות אינטלקטואליות אלא גם עם רגשות, מתבהר היטב במחלוקת בין פוקט ווגנר. כי וגנר פנה, במאמר בגוטינגן, לצורך המוסרי שלא היה יכול לסבול את המחשבה ש"מכונות מכניות המסתובבות עם שתי זרועות ושתי רגליים" צריכות בסופו של דבר להתפרק לכדי חומרים שונים, בלי להשאיר לנו את התקווה שהטוב שהן עושות צריך לקבל גמול והרוע להיענש. תשובתו של פוקט הייתה: "קיומה של נפש אלמותית הוא, עבור מר וגנר, לא תוצאה של מחקר ומחשבה... הוא זקוק לנפש אלמותית כדי לראותה מעונה ונענשת לאחר מות האדם."

היינריך צולבה²⁶ ניסה להראות שקיימת נקודת-מבט שממנה סדר העולם המוסרי יכול לדור בכפיפה אחת עם השקפות המטריאליזם. בספרו, *הגבולות והמקור של הידיעה לאור ההתנגדות לקאנט והגל*, אשר יצא לאור בשנת 1865, הוא הסביר שמקורה של כל תיאולוגיה הוא באי-שביעות-רצון מעולם זה.

"הרחקת העל-חושי, או אותם דברים לא-מובנים המובילים להנחה לקיומו של עולם שני, כלומר לנטורליזם, אינה נכפית עלינו בשום דרך על-ידי כוח העובדות של מדעי הטבע – גם לא על-ידי הפילוסופיה אשר מתכוונת לדעת הכול – אלא בניתוח האחרון, על-ידי המוסריות, כלומר על-ידי אותו סוג מיוחד של התנהגות מוסרית של האדם כלפי העולם, אותה אנו יכולים לכנות שביעות-רצון מעולם הטבע."

למעשה, צולבה מתייחס לכמיהה לעולם על-טבעי כתוצאה של כפיות-טובה נגד עולם הטבע. הגורמים הבסיסיים של פילוסופיה המסתכלת אל עולם שמעבר לעולם זה הם, עבורו, פגמים מוסריים, חטאים, נגד הרוח של סדר עולם הטבע. כי חטאים אלה מסיחים את דעתנו "מהשאיפה לאושר העילאי ביותר האפשרי של כל אינדיבידואל" ומהגשמת החובה אשר נובעת משאיפה כזו "נגד עצמנו ואחרים בלי התייחסות לגמול ועונש על-טבעיים". על-פי צולבה, כל ישות אנושית צריכה להתמלא ב"קבלה אסירת-תודה של חלקה באושר הארצי, העשוי להיות קטן ועם קבלה צנועה של גבולותיו והצער ההכרחי שלו". כאן אנו נתקלים בדחייתו של סדר עולם על-טבעי מסיבות מוסריות.

בתפיסת-העולם של צולבה רואים בבירור אלו תכונות עשו את המטריאליזם כה מקובל לחשיבה האנושית, כי אין ספק שבוכנר, פוקט ומולזקוט לא היו פילוסופים ברמה מספקת כדי שיציגו את היסודות של השקפותיהם באופן לוגי. בלי לאבד את דרכם במרומיהן של מחשבות אידיאליסטיות, במעמדם כנטורליסטים הם הסיקו את מסקנותיהם יותר מתוך התבוננויות חושיות. למסור תיאור של שיטתם על-ידי הצדקתה מתוך טבע הידיעה האנושית, לא היווה אתגר לנטייתם. ברם, צולבה לקח על עצמו רק זאת. בספרו *הצגה חדשה של החושניות (1855)*, אנו מוצאים את הסיבות לכך שהוא מתייחס לידיעה הבנויה על בסיסן של התרשמויות חושיות כבעלת-ערך. רק ידיעה מסוג זה מספקת מושגים, שיפוטיות ומסקנות שאפשר להגות בהם ולראותם באופן מפורש. כל מסקנה המובילה למשהו לא מתקבל על הדעת מבחינה חושית וכל מושג מעורפל, אמורים להידחות. על-פי צולבה, היסוד הנפשי, בניגוד לחומרי שעליו מופיעה הרוח כתכונה, אינו מתקבל על הדעת בבירור. לכן, הוא מנסה לצמצם את התודעה-העצמית לתהליכים חומריים נראים לעין במאמר שפרסם בשנת 1856, *ראשית התודעה-העצמית – תשובה לפרופסור לוץ*. כאן הוא מניח תנועה סיבובית של חלקי המוח. דרך תנועה שכזו החוזרת על עצמה, הרושם שדבר יוצר בחושים, נעשה לתחושה מודעת. מוזר שהסבר פיסי זה של תודעה נעשה, באותו זמן, הזדמנות עבורו לנטוש את המטריאליזם שלו.

²⁶ Heinrich Czolbe, 1873-1819.

זוהי הנקודה שבה אחת מן החולשות הטבעות במטריאליזם, מתבררת לו. אילו היה נשאר נאמן לעיקרון שלו, הוא היה ממשיך לעד מעבר למה שמאפשרות העובדות אשר נגישות לחושים. הוא לא היה מדבר על תהליכים אחרים במוח מלבד אלה שאפשר להביעם באופן ברור עם האמצעים של מדעי הטבע. ברם, מה שצולבה התחיל לייסד מהווה מטרה במרחק אינסופי. רוחות כמו צולבה אינן שבעות-רצון עם מה שנחקר, הן מניחות באופן היפותטי עובדות שעדיין לא נחקרו. עובדה מוצהרת כזו היא התנועה הסיבובית של חלקי המוח. מחקר מלא של המוח יוביל, קרוב לוודאי, לתגלית של תהליכים מהסוג שאינו מתרחש במקום כלשהו בעולם. מהם, אדם יהיה מסוגל להסיק את המסקנה שהתהליכים של תופעות על-טבעיות המותנים על-ידי תהליכי מוח, אינם מתרחשים רק בהקשר עם המוח. ביחס לתנועות הסיבוביות ההיפותטיות, צולבה לא היה יכול לטעון שהן היו מוגבלות למוח. הן היו יכולות להתרחש גם מחוץ לאורגניזם של בעל-החיים, אך במקרה זה הן היו צריכות להוביל לתופעות על-טבעיות גם באובייקטים דוממים. צולבה, שהינו כה עקבי בבהירות תפיסתית, למעשה אינו לוקח בחשבון הנפשה של הטבע כולו כאפשרית. הוא שואל: "האם לא צריכה השקפתי להיות הגשמה של נפש העולם עליה אפלטון הגן ביצירתו Timaeus? האם איננו צריכים למצוא כאן את הנקודה שבה האידיאליזם של לייבניץ, לפיו העולם כולו מורכב ממהויות מונפשות (מונדות), מתאחד עם נטורליזם מודרני?"

בקנה-מידה רחב יותר, הטעות שצולבה עשה עם תנועה מעגלית של המוח, ארעה שוב אצל ההוגה המבריק, **קרל כריסטיאן פלנק**.²⁷ הכתבים של אדם זה נשכחו לחלוטין, חרף העובדה שהם נמנים בין היצירות המעניינות ביותר של הפילוסופיה המודרנית. פלנק שואף, בעוצמה של כל מטריאליסט, אל תפיסת-עולם אשר נגזרת במלואה ממצייאות מוחשית. הוא מותח ביקורת על האידיאליזם הגרמני של פייכטה, שלינג והגל, על כך שהוא מחפש אחר מהות הדברים באופן חד-צדדי באידיאה. "להסביר דברים באמת מתוך עצמם, זה להכירם במצבם המותנה המקורי ובסופיותם." (השווה פלנק, עידי העולם). "ישנו רק טבע טהור אחד ויחיד, כך שרק טבע במובן הצר יותר של המילה ורוח מהווים ניגודים רק בטבע האחד במובן העילאי והמקיף ביותר."

עתה, מתרחש דבר מוזר בפילוסופיה של פלנק, בכך שהוא מכריז על הממשי, העולם הניצב מולו, כיסוד שהסבר העולם צריך לשאוף אליו. אף-על-פי-כן, הוא אינו מתקדם עם ההתבוננות בעובדות כדי להשיג יסוד זה של העולם הממשי הניצב מולו, כי הוא מאמין שהתובנה האנושית מסוגלת לחדור, באמצעות כוחה שלה, אל תוך הממשי. על-פי פלנק, הגל שגה בכך שהתבונה מתבוננת בהווייתה שלה כך שהיא רואה את עצמה בכל הדברים. ברם, פלנק התכוון שהתבונה לא תוחזק עוד בתוך גבולותיה שלה, אלא תצא מעבר לעצמה אל תוך יסוד ההתפשטות, הממשי האמיתי. פלנק מגנה את הגל, כי הגל נתן לתבונה לטוות את קורי

²⁷ 1880-1819, Carl Christian Planck

העכביש שלה מתוך עצמה, בעוד שהוא עצמו היה נועז מספיק לתת לתבונה לטוות הוויית-קיום אובייקטיבית ואמיתית. הגל סבר שהרוח מסוגלת להבין את מהות הדברים, כי התבונה היא מהות הדברים ומפני שהיא מקבלת הוויית-קיום ברוח האנושית. פלנק מכריז על כך שמהות הדברים אינה מהווה תבונה, אלא משתמש בתבונה רק כדי לייצג את המהות הזאת. מבנה עולם נועז, שנהגה באופן מבריק, אך נהגה רחוק מהתבוננות ממשית, רחוק מדברים ממשיים, עם זאת בנוי מתוך אמונה שהוא הוחדר כולו בממשות אמיתית – כזה הוא מבנה האידיאות של פלנק. הוא מתייחס לתהליך העולם כמשחק הדדי חי של התפשטות והתכווצות. הגרביטציה מהווה עבורו את נטיית הגופים המפוזרים במרחב, להתכווץ. חום ואור הם נטייתו של גוף להביא את החומר המכווץ שלו לידי פעילות במרחק, ולכן הנטייה להתפשטות.

היחס של פלנק כלפי בני-דורו מעניין ביותר. פוירבאך אמר על עצמו: "הגל דוגל בנקודת-המבט שהוא רוצה לבנות את העולם; נקודת-המבט שלי היא לדעת את העולם כהווייה; הוא יורד, אני עולה. הגל מציב את האדם על ראשו; אני מציב אותו על רגליו, אשר נשענות על גיאולוגיה." במילים אלה, המטריאליסטים היו יכולים לאפיין את 'האני מאמין' שלהם, אך פלנק ממשיך בשיטה זו בדיוק כמו הגל. ברם, הוא מאמין שהוא מתקדם כמו פוירבאך והמטריאליסטים. המטריאליסטים, אילו היו מפרשים שיטה זו בדרכם שלהם, היו צריכים לומר לו: "מנקודת-מבטך, אתה מנסה לבנות את העולם. אף-על-פי-כן, אתה מאמין שאתה מתקדם על-ידי הכרת העולם כהווייה; אתה יורד, אך אתה מתייחס לירידה זו כעלייה. אתה מציב את העולם על ראשו ואתה סבור שראש זה הוא כף-רגל." הרצון כלפי מציאות טבעית עובדתית, קרוב לוודאי שלא היה יכול להיות מוגדר בצורה חדה יותר מאשר באמצעות תפיסת-העולם של אדם אשר רצה להפיק לא רק אידיאות, אלא ממשות מתוך תבונה.

אישיותו של פלנק מופיעה בצורה לא פחות מעניינת, כאשר משווים אותו לבן-דורו, מקס סטירנר. לקחת בחשבון כאן את האידיאות של פלנק ביחס להנעות של פעולה אנושית וחיי קהילה הינו צעד משמעותי. כפי שהמטריאליסט התקדם מן החומרים והכוחות המוצגים למעשה בפני החושים כדי להגיע להסבר שלהם על הטבע, כך סטירנר החל מהאישיות הממשית האינדיבידואלית כקו מנחה להתנהגות אנושית. התבונה היא רק עם האינדיבידואל. מה שהתבונה מחליטה עליו כקו מנחה לפעולה, יכול גם להיות תקף רק עבור האינדיבידואל. החיים בקהילה ינבעו באופן טבעי מהאינטראקציה הטבעית של האישיות האינדיבידואליות. אם כל אחד יפעל על-פי תבונתו שלו, פני הדברים הרצויים ביותר יתרחשו באמצעות שיתוף-הפעולה החופשי ביותר של כולם. חיי הקהילה הטבעיים מתהווים כעניין מובן מאליו, אם אצל כל אדם שולטת התבונה באינדיבידואליות שלו, היות שעל-פי המטריאליסטים, ההשקפה הטבעית של תופעות ארציות מתרחשת אם אדם נותן לדברים להביע את טבעם ואם הוא מגביל את פעילות התבונה לשילוב ופירוש האמירות של החושים. כפי שפלנק אינו מסביר את העולם על-ידי כך שהוא מאפשר לדברים לדבר בעד עצמם, אלא מחליט באמצעות תבונתו מה הדברים אומרים לכאורה, כך בהתייחס לחיי קהילה, הוא אינו

תלוי באינטראקציה ממשית בין אישיות, אלא חולם על התחברות בני-אדם עם כוח שיפוטי עליון המשרת את הרווחה הכללית ומנהל על-ידי תבונה. גם כאן, הוא חושב שאפשר שהתבונה תשלוט במה שקיים מעבר לאישיות.

"החוק הכללי המקורי של זכות דורש בהכרח את קיומה החיצוני בכוח כללי של זכות, כי היא עצמה לא הייתה ממשית כיסוד כללי בצורה חיצונית אלמלא הושארה לאינדיבידואלים עצמם להוציאה לפועל, היות שהאינדיבידואלים לכשעצמם מהווים, על-פי מעמדם החוקי, רק נציגים של הזכות האישית, לא של הזכות הכללית."

פלנק בונה את הכוח הכללי של הזכות כי הוא יכול להסביר לעצמו את הרעיון של זכות רק באופן זה. חמש שנים לפני כן, מקס סטירנר כתב: "המאסטר שלי ובורא הזכות שלי – איני מכיר אף לא מקור אחר של זכות מלבד אני עצמי. לא אֵל, לא מדינה, לא טבע, לא האדם עצמו עם 'זכויות אדם הנצחיות' שלו, לא זכות אלוהית ולא זכות אנושית." לדעתו, הזכות הממשית של האינדיבידואל אינה יכולה להתקיים בתוך זכות כללית. תשוקה לממשות היא זו אשר מניעה את סטירנר להפנות את גישתו השלילית כלפי זכות כללית לא-ממשית. זוהי אותה תשוקה לממשות שלחילופין מניעה את סטירנר בניסיונו לגבש, מתוך רעיון, מצב ממשי של זכות.

בקריאת ספריו של פלנק, אפשר לחוש בכך שהוא מוטרד עמוקות מהמחשבה של סדר עולם בעל שתי פנים. הוא התייחס לאמונה באינטראקציה כזו של שני סדרי עולם – סדר טבעי וסדר רוחי טהור – כמשהו בלתי-נסבל ומנוגד לטבע.

כמובן, היו הוגים לפני זמנו של פלנק אשר שאפו לאופן תפיסה מדעי-טבעי טהור. בהניחו בצד ניסיונות ספורים אחרים פחות או יותר ברורים בכיוון זה, למארק, למשל, תיאר בשנת 1809 תמונה של היווצרותם והתפתחותם של אורגניזמים חיים, שעל-פי מצב הידיעה בתקופתו, הייתה צריכה להיות לה מידה רבה של משיכה לתפיסת-עולם מודרנית. הוא חשב על האורגניזמים הפשוטים ביותר ככאלה שהתהוו דרך תהליכים לא-אורגניים במצבים מסוימים. ברגע בו אורגניזם נוצר בדרך זו, הוא מפתח, תוך התאמה לתנאים נתונים של העולם החיצוני, עיצובים חדשים המשרתים את חייו. הוא מצמיח איברים חדשים כי הוא זקוק להם. אז, האורגניזמים מסוגלים לבצע טרנספורמציה ובכך גם להגיע לשלמות. למארק מדמיין לעצמו את הטרנספורמציה הזאת בדרך הבאה. התייחסו לבעל-חיים המקבל את מזונו מעצים גבוהים. לכן, הוא נאלץ למתוח את צווארו. במהלך הזמן, הצוואר שלו נעשה ארוך יותר בהשפעת הצורך שלו. בעל-חיים בעל צוואר קצר משתנה לכדי ג'ירפה עם צוואר ארוך. בעלי-החיים, אם כן, לא התהוו ברכגוניותם, אלא רכגוניות זו התפתחה במהלך הזמן בהשפעת התנאים המשתנים. למארק סבור שהאדם כלול באבולוציה זו. האדם התפתח במרוצת הזמנים מתוך צורות קרובות הדומות לקופים לכדי צורות שאפשרו לספק את צרכיו

הפיסיים והרוחניים הגבוהים יותר. בדרך זו, למארק קשר את העולם כולו של אורגניזמים, כולל האדם, לתחום של הלא-אורגני.

ניסיונו של למארק לספק הסבר לשוניות של צורות החיים, נתקל בתשומת-לב מועטה מצד בני-דורו. שני עשורים לאחר מכן, התפתחה מחלוקת באקדמיה הצרפתית בין גופרוי סנט הילר ובין ג'ורג' קוביאר. גופרוי סנט הילר האמין שהוא זיהה את העיצוב המבני המשותף בעולם האורגניזמים של בעלי-החיים, על אף רבגוניותו הגדולה. תוכנית כללית כזו הייתה תנאי מוקדם הכרחי עבור הסבר התפתחותם אחד מהשני. אילו היו מתפתחים אחד מהשני, היו צריכים להיות להם יסוד בסיסי משותף על אף שונותם. בבעל-החיים הנחות ביותר, משהו מוכרח להיות ניתן לזיהוי שרק צריך שכלול כדי לשנות צורה נחותה זו במהלך הזמנים לזו של בעל-חיים מפותח יותר. קוביאר התנגד מאוד למסקנות של השקפה זו. הוא היה אדם זהיר אשר הצביע על כך שהעובדות לא תמכו במסקנות מרחיקות-לכת כאלה. ברגע בו גיתה שמע על עימות זה, הוא התייחס אליו כמאורע החשוב ביותר של התקופה. בהשוואה למחלוקת זו, העניין שהיה לו במהפכת יולי, מאורע פוליטי שהתרחש באותו זמן, נראה חסר-חשיבות... גיתה התבטא בנקודה זו בצורה ברורה למדי בשיחה שהייתה לו עם סוֹרְת באוגוסט 1830. הוא ראה בבירור שהתפיסה ההולמת של העולם האורגני הייתה תלויה בנקודה שנויה במחלוקת זו. במאמר אחד גיתה תמך בסנט הילר בעוצמה רבה.²⁸ הוא אמר ליוהנס פון מילר שהוא התייחס לגופרוי סנט הילר כנע באותו כיוון שהוא עצמו לקח לפני חמישים שנה. דבר זה מראה בבירור מה התכוון גיתה לעשות כאשר החל, זמן קצר לאחר הגעתו לווימאר, את מחקריו על עיצובים של בעלי-חיים וצמחים. גם אז היה לו הסבר על הרבגוניות של צורות חיות שהלם יותר לטבע, אך הוא היה גם אדם זהיר. הוא מעולם לא חשב יותר ממה שהעובדות הרשו לו לטעון, והוא אומר בהקדמה שלו לספרו *המטמורפוזת של הצמח שבאותה תקופה שרר בלבול ניכר ביחס לעובדות אלה*. הדעה, כפי שגיתה ביטא אותה, שלקוף היה רק נחוץ לעמוד זקוף וללכת על רגליו האחוריות כדי להפוך לישות אנושית, הייתה שלטת.

ההוגים של מדעי הטבע דגלו באופן תפיסה שהיה שונה לחלוטין מזה של ההגליאנים. ההגליאנים יכלו להישאר בתוך העולם האידיאלי שלהם. הם יכלו לפתח את האידיאה שלהם על האדם מתוך האידיאה שלהם על הקוף, בלי לעסוק בשאלה כיצד יכול היה הטבע להביא את האדם להוויית-קיום בעולם המציאותי לצד הקוף. מישלה פשוט הצהיר שזו לא הייתה דאגתה של האידיאה להסביר את ה'כיצד' המסוים של התהליכים בעולם המציאותי. הוגה אשר יוצר תפיסת-עולם אידיאליסטית נמצא, בהיבט זה, באותה עמדה כמו מתמטיקאי שכל מה שיש לו לומר הוא עם איזו פעולת חשיבה מעגל משתנה לאליפסה ואליפסה לפרבולה או היפרבולה. ברם, הוגה השואף להסבר באמצעות עובדות יצטרך להצביע על התהליכים הממשיים

²⁸ השווה עם כתביו של גיתה על מדעי הטבע, כרך 36, מהדורת גיתה, הספרות הלאומית הגרמנית.

שבאמצעותם טרנספורמציה כזאת יכולה להתרחש. אז הוא יוצר תפיסת-עולם ריאליסטית. הוגה כזה לא יתפוס את העמדה שהגל מתאר:

"זו הייתה תפיסה מגושמת של פילוסופיית הטבע הישנה וכן של החדשה יותר, להתייחס להתפתחות ולמעבר של צורה ותחום יחידים של הטבע למפותחים יותר כהפקה חיצונית וממשית אשר יוחסה לחשכת העבר לשם הבהרה. אופייני לטבע להיות כה חיצוני בתצורה שלו שצורתו מתפרקת בהתגלויות נבדלות וצורות אלה קיימות זו לצד זו; האידיאה, אשר מנחה את השלבים ברציפותם, היא הטבע הפנימי של התגלויות נפרדות אלה. תפיסות מעורפלות כאלה, שהינן באמת רק תפיסות חושיות, כמו למשל ההתפתחות כביכול של צמחים ובעלי-חיים מתוך מים, ואז שוב האבולוציה של העיצובים של בעלי-החיים המפותחים יותר מן הנחותים יותר, וכן הלאה, מוכרחות להינטש על-ידי התבוננות חדורת-מחשבה."²⁹

כהתנגדות להצהרה כזו של הוגה אידיאליסטי, אנו שומעים את זו של למארק הריאליסטי:

"בהתחלה הבראשיתית התפתחו רק בעלי-החיים והצמחים הפשוטים והנחותים ביותר ורק בסוף אלה בעלי מבנה מורכב ביותר. מהלך האבולוציה של האדמה ואוכלוסייתה האורגנית היה הדרגתי למדי ולא הופרע על-ידי מהפכות אלימות. בעלי-החיים והצמחים הפשוטים ביותר התופסים את השלבים הנמוכים ביותר על סולם האורגניזמים התהוו, והם קיימים גם כיום, דרך יצירה טבעית."

בגרמניה היה אדם בעל אותה הכרה כמו זו של למארק. **לורנץ אוקן**³⁰ הציג אבולוציה טבעית של ישויות אורגניות אשר הייתה מבוססת על 'תפיסות חושיות'. נצטט אותו: "כל דבר אורגני שמקורו במהות רירית, מהווה רק הפרשה רירית המעוצבת בדרכים שונות. הפרשה רירית זו התהוותה באוקיינוס במהלך האבולוציה הפלנטרית מתוך חומר לא-אורגני."

על אף פניות מתגרות כאלה של מחשבה, היה צריך להיות ספק, במיוחד אצל הוגים שהיו זהירים מדי כדי לעזוב את הקו המוביל של ידיעה עובדתית, נגד אופן החשיבה הנטורליסטי מן הסוג הזה כל עוד שאלת הטלאולוגיה של ישויות חיות לא הובהרה. אפילו יוהנס מילר, שהיה חלוץ כהוגה וכמדען חוקר, הונע, בשל התייחסותו לרעיון הטלאולוגיה, לומר:

"הגופים האורגניים נבדלים מהלא-אורגניים לא רק בהרכב היסודות שהם מייצגים, אלא גם בפעילות הרציפה הנמצאת בפעולה בחומר אורגני חי, אשר יוצר גם מבחינה טלאולוגית ובתוכנית

²⁹ יצירתו של הגל, 1847, כרך 7, עמ' 33.
³⁰ Lorenz Oken, 1859-1779.

מכוונת-תבונה על-ידי סידור החלקים למען תכלית הכוליות. זהו הדבר שהינו הסימן המבדיל של אורגניזם.³¹

עם אדם כמו יוהנס מילר, שנשאר בקפדנות במסגרת הגבולות של מחקר מדעי טבעי, ועבורו המחשבה על מוסכמה של תכלית נשארה כהכרה פרטית ברקע עבודת המחקר העובדתי שלו, השקפה זו לא הייתה אמורה להפיק תוצאות מיוחדות כלשהן. הוא חקר את חוקי האורגניזמים באובייקטיביות קפדנית, בלי להתחשב בקשר התכליתי, והוא נעשה לרפורמטור של מדעי הטבע המודרניים דרך תודעתו המקיפה; הוא ידע כיצד להשתמש בידיעה פיסית, כימית, אנטומית, זואולוגית, מיקרוסקופית ועוברית בדרך בלתי-מוגבלת. השקפתו לא הרחיקה אותו מלבסס את התכונות הפיסיולוגיות של האובייקטים של מחקריו על מאפייניהם הפיסיים. הייתה זו אחת מהכרותיו הבסיסיות שאיש לא יוכל להיות פסיכולוג בלי להיות פיסיולוג. אך אם הוגה יצא אל מעבר לתחום המחקר במדעי הטבע ונכנס אל תוך התחום של תפיסת-עולם כללית, הוא לא היה בעמדה מוצלחת כדי להיפטר מאידיאה כמו זו של תצורה טלאולוגית. זוהי הסיבה לכך שקל להבין מדוע הוגה חשוב כמו **גוסטב תיאודור פכנר**³² טען בספרו על *טבע השמים והעולם שמעבר* (1852), שנראה מוזר כיצד כל אחד יכול להאמין ששום תודעה לא תהיה נחוצה ליצירת ישויות מודעות כמו ישויות אנושיות, היות שאפילו מכוונות לא-מודעות יכולות להיווצר רק על-ידי ישויות אנושיות מודעות. כמו-כן, **קרל ארנסט פון בייר**, אשר עקב אחר האבולוציה של בעלי-החיים ממצבם ההתחלתי, לא היה יכול להתנגד למחשבה שהתהליכים באורגניזמים חיים שאפו אל מטרות מסוימות והמושג השלם של התכלית היה שהוא ייושם על הטבע כולו.³³

בקשיים מסוג זה, העומדים בפני הוגים מסוימים כאשר בכוונתם לבנות תמונת-עולם שיסודותיה אמורים להילקח בכללותם מתוך הטבע הנתון לתפיסה חושית, ההוגים המטריאליסטים לא הבחינו. הם ניסו להתנגד לתמונת-העולם האידיאליסטית של המחצית הראשונה של המאה עם תמונת-עולם המקבלת הסבר אך ורק מתוך העובדות של הטבע. רק בידיעה אשר נרכשה מתוך עובדות אלה שהיה להם ביטחון כלשהו.

אין דבר מאיר עיניים ביחס להכרה הפנימית של המטריאליסטים יותר מביטחון זה. הם הואשמו בכך שהם הוציאו את הנפש מתוך הדברים ובכך נשלל מהם מה שדובר לרוחו של האדם, רגשותיו. האם לא נראה שהם לוקחים את כל התכונות מתוך הטבע אשר מרוממות את רוחו של האדם והם מפחיתים את ערכו של הטבע לכדי אובייקט מת אשר מספק רק את האינטלקט המחפש אחר סיבות, אבל שולל מאתנו מעורבות פנימית כלשהי? האם לא נראה שהם מערערים את המוסריות המתעלה מעל לתשוקות טבעיות גרידא ומחפשים אחר מניעים, בתמכם בסיבות לתשוקות חייתיות, מחויבים למוטו: תנו לנו לאכול ולשתות ולציית

³¹ יוהנס מילר, *מדריך לפיסיולוגיה של בני-אדם*, 1838, כרך 1, עמ' 19.

³² Gustave Theodor Fechner, 1887-1801.

³³ קרל ארנסט פון בייר, *מחקרים משדה מדע הטבע*, 1876, עמ' 73 ו-82.

ליצרים הפיסיים שלנו, כי מחר נמות! לויץ (1817-1881) אכן טוען ביחס להוגים המטריאליסטים של התקופה הנדונה שהחסידיים של תנועה זו מעריכים את אמת הידיעה האמפירית החדגונית בהתאמה לרמה שבה היא פוגעת בכל דבר שהרגשות הפנימיים של האדם מקדשים.

ברם, כאשר מתודעים לקרל פוקט, מגלים בו אדם בעל הבנה עמוקה ליפי הטבע אשר ניסה לבטא זאת כצייר חובב. הוא היה אדם שכלל לא היה עיוור ליצירות הדמיון האנושי, אך חש נוח עם ציירים ומשוררים. מספר לא מבוטל של מטריאליסטים קיבלו השראה מההנאה האסתטית מהמבנה המופלא של אורגניזמים עד לנקודה שבה הם חשו שמקורה של הנפש מוכרח להיות בגוף. המבנה המופלא של המוח האנושי הרשים אותם הרבה יותר מהמושגים המופשטים שבהם הפילוסופיה עסקה. נראה שהראשון התייחס במידה רבה יותר לגורמים של הרוח מאשר האחרון.

גם ההאשמה שהמטריאליסטים זלזלו במוסריות אינה יכולה להתקבל ללא הסתייגות. הידיעה שלהם על הטבע הייתה קשורה עמוקות למניעים אתיים. למאמצו של צולבה להדגיש את היסוד המוסרי של הנטורליזם היו שותפים מטריאליסטים נוספים. כוונתם הייתה להחדיר בהדרגה באדם את ההנאה מהוויית-הקיום של הטבע; הם התכוונו לכוונו אל חובותיו ומשימותיו על-פני האדמה. הם חשו שאפשר היה לשפר את היושרה האנושית, אילו האדם היה מודע לכך שהוא התפתח מישות ברמה נחותה למצבו המושלם הנוכחי. הם האמינו שרק אדם היודע את הצרכים החומריים המונחים ביסוד פעולותיו יהיה מסוגל לשפטם כהלכה. הם טענו שרק הוא יודע כיצד לשפוט אדם על-פי הערכתו שהינו מודע לכך שהחומר הוא הבסיס לחיים ביקום, שמתוך כורח טבעי החיים קשורים לחשיבה ולחילופין החשיבה מעוררת רצון טוב ורצון רע. לאלה הרואים שהחירות המוסרית נמצאת בסכנת הכחדה על-ידי המטריאליזם, מולזקוט משיב:

"חופשי הוא כל אדם המודע בשמחה לכורח הטבעי של הוויית-קיומו, לנסיבות, לתביעות ולדרישות חייו, ולגבולות תחום הפעולה שלו. אדם המבין את הכורח הטבעי שלו ומכיר גם את זכותו לפלס את דרכו מבעד לדרישות הנמצאות בהתאמה עם צורכי הגזע האנושי. יתירה מכך, משום שרק אותה חירות הנמצאת בהרמוניה עם האנושי האמיתי תהיה מוגנת עם כורח טבעי על-ידי המינים. אנו יכולים להיות בטוחים שיהיה ניצחון סופי על כל המדכאים בכל מאבק על תכליות האדם."

עם גישות מסוג זה, עם התמסרות לפלאי הטבע, עם רגשות מוסריים כמתואר לעיל, המטריאליסטים היו מוכנים לקבל את האדם אשר התגבר על המכשול הגדול למען תפיסת-עולם נטורליסטית. אדם זה הופיע בפניהם כצ'רלס דרווין. עבודתו, שבאמצעותה האידיאה של חקר התכלית הוצבה על הקרקע המוצקה של מדעי הטבע, יצאה לאור בשנת 1859 תחת הכותרת *מקור המינים על-ידי בחירה טבעית או שימור הגזעים המועדפים במאבק למען החיים*.

להבנת האימפולסים הנמצאים בפעולה באבולוציה של תפיסות-העולם, הדוגמאות של ההתקדמות במדעי הטבע אשר הוזכרו (להן אפשר להוסיף רבות נוספות) אינן משמעותיות לכשעצמן. הדבר החשוב

הוא העובדה שהתקדמות מסוג זה חופפת בזמן עם פיתוח תמונת-העולם ההגליאנית. הצגת מהלך האבולוציה של הפילוסופיה בפרקים הקודמים הראתה שתמונת-העולם המודרנית, מאז ימי קופרניקוס, גלילאו וכן הלאה, ניצבה תחת ההשפעה של אופן התפיסה של מדעי הטבע. ברם, השפעה זו לא הייתה יכולה להיות משמעותית באותה מידה כמו ההישג של מדעי הטבע של המאה התשע-עשרה. היו גם התפתחויות חשובות של מדעי הטבע עם המעבר מהמאה השמונה-עשרה למאה התשע-עשרה. עלינו רק להיזכר בתגלית החמצן על-ידי לוואזיאה ועל הממצאים בתחום החשמל על-ידי וולטה ורבים אחרים. על אף תגליות אלה, רוחות כמו פייכטה, שלינג וגיתה, היו יכולות, בעודן מכירות בהתפתחויות אלה, להגיע, אף-על-פי-כן, אל תמונת-עולם שנקודת-המוצא שלה ברוח. הם לא יכלו להיות מושפעים בחוזקה מאופן התפיסה של מדעי הטבע כמו ההוגים המטריאליסטים באמצע המאה התשע-עשרה. עדיין אפשר היה לזהות בצד אחד של תמונת-העולם את התפיסות של מדעי הטבע, ובצד השני, תפיסות מסוימות שכללו יותר מאשר 'מחשבה גרידא'. תפיסה כזו הייתה, למשל, זו של 'כוח-החיים' או של 'מבנה התכלית' של אורגניזם. תפיסות מסוג זה אפשרו לומר שקיים משהו הנמצא בפעולה בעולם שאינו משתייך לחוק הטבע הרגיל, משהו שהינו רוחי יותר. באופן זה, אדם קיבל תפיסה של הרוח, לה היה, כביכול, 'תוכן עובדתי'. הגל המשיך אז לשלול את הרוח מכל היסודות העובדתיים. הוא דילל אותה לכדי 'מחשבה גרידא'. עבור אלה שעבורם 'מחשבות גרידא' לא היו יכולות להוות דבר מלבד תמונות של יסודות עובדתיים, שלב זה הופיע כהוכחה הפילוסופית של אי-הממשות של הרוח. הוגים אלה חשו שהיה עליהם למצוא משהו בעל תוכן ממשי כדי שהם יתפסו את מקומם של 'דברים מחשבתיים גרידא' של הגל. זוהי הסיבה לכך שהם חיפשו אחר המקור של התופעות הרוחיות' בתהליכים חומריים שאפשר לצפות בהם באופן חושי 'כעובדות'. תפיסת-העולם נדחפה לכיוון המחשבה של המקור החומרי של הרוח דרך הטרנספורמציה של הרוח שהגל הביא.

אם אדם יבין שכוחות עמוקים יותר נמצאים בפעולה במהלך ההיסטורי של האבולוציה האנושית מלבד אלה המופיעים על-פני השטח, הרי שהוא יבין את משמעותה עבור ההתפתחות של תפיסת-עולם המונחת ביסוד הגישה האופיינית שהמטריאליזם של המאה התשע-עשרה לוקח לכיוון עיצובה של הפילוסופיה ההגליאנית. מחשבותיו של גיתה כללו את הזרעים להמשכיותה של פילוסופיה אשר פותחה על-ידי הגל, אך במידה בלתי מספיקה. אם גיתה ניסה לרכוש תפיסה עם 'הצמח האבטיפוס' שלו שאפשרה לו לחוות את המחשבה הזאת באופן פנימי כך שיוכל להפיק ממנה באופן אינטלקטואלי עיצוב של צמח מסוים אשר יתאים לחיים, הוא הראה בזה שהוא שאף לעורר את המחשבה לחיים בתוך נפשו. גיתה הגיע לנקודה שבה המחשבה עמדה להתחיל אבולוציה דמוית-חיים, בעוד הגל לא הרחיק אל מעבר למחשבה לכשעצמה. באיחוד עם מחשבה אשר ניצורה לחיים בתוך הנפש, כפי שגיתה ניסה לעשות, לאדם יכולה להיות התנסות רוחית אשר הייתה יכולה לזהות את הרוח גם בחומר. ב'מחשבה גרידא', לאדם לא הייתה התנסות כזו. כך, האבולוציה של תפיסות-העולם עמדה במבחן קשה. על-פי האימפולסים ההיסטוריים

העמוקים יותר, התקופה המודרנית נטתה לחוות **לא רק את המחשבה לבדה**, אלא למצוא תפיסה עבור האגו המודע-לעצמו שבאמצעותה אדם יוכל להיות מודע לכך שאגו זה מושרש עמוקות במבנה העולם. בראיית אגו זה תוצר של תהליכים חומריים, אדם אימץ נטייה זו פשוט על-ידי מעקב אחר המגמה בצורה קלה להבנה באותה תקופה. אפילו **הכחשת** המהות הרוחית של האגו המודע-לעצמו על-ידי המטריאליזם של המאה התשע-עשרה עדיין כללה את הדחף לחיפוש אחר אגו זה. זוהי הסיבה לכך שהאימפולס שעמו מדעי הטבע השפיעו על הפילוסופיה בעידן זה היה שונה למדי מההשפעות שהיו על זרמים מטריאליסטיים קודמים. זרמים קודמים אלה עדיין לא נלחצו על-ידי משהו שאפשר להשוותו לפילוסופיה המחשבתית של הגל כדי לחפש אחר קרקע בטוחה במדעי הטבע. לחץ זה, ללא ספק, אינו משפיע על האישויות המובילות לנקודה שבה הן מודעות לו בבירור, אלא כאימפולס של התקופה, הוא משפיע בזרמים תת-המודעים של הנפש.

דרוויניזם ותפיסת-עולם

אם המחשבה על המבנה הטלאולוגי של הטבע הייתה צריכה לעבור תיקון במובנה של תפיסת-עולם נטורליסטית, הרי שהעיצוב המותאם לתכלית העולם האורגני היה צריך להיות מוסבר באותה צורה שבה כימאי מסביר את התהליכים חסרי-החיים. כאשר מגנט מושך אליו שבבי מתכת, אין פיסיקאי שיניח שבמגנט קיים כוח בפעולה השואף אל תכליתה של המשיכה. כאשר מימן וחמצן יוצרים מים כתרכובת, הכימאי אינו מפרש תהליך זה כאילו משהו בשני החומרים שאף באופן פעיל אל התכלית של יצירת מים. ההסבר על ישויות חיות המונחה על-ידי אופן חשיבה נטורליסטי דומה מוכרח להסיק שאורגניזמים נעשים מותאמי-תכלית בלי שדבר כלשהו בטבע מתכנן התאמה זו לתכלית. התאמה זו מתרחשת בלי שמתכוונים אליה. הסבר כזה ניתן על-ידי צ'רלס דרווין. הוא לקח את נקודת-המבט שאין משהו בטבע המתכנן את התוכנית. הטבע אינו נמצא בעמדה לקחת בחשבון אם תוצריו תואמים לתכלית או לא. הוא יוצר בלי לבחור בין מה שתואם לתכלית ובין מה שאינו תואם לה.

מכל מקום, מהי משמעותה של הבחנה זו? מתי דבר כלשהו נמצא בהתאמה עם תכלית? האם אין זה כאשר הוא מאורגן כך שהנסיבות החיצוניות תתאמנה לצרכיו, לתנאי חייו? דבר אינו תואם לתכלית כאשר אין זה המקרה. כאשר היעדרות מוחלטת של תוכנית בטבע מאפיינת את המצב, מה יקרה אם יתהוו עיצובים בכל דרגות התאמה לתכלית, מהצורה התואמת פחות לצורה התואמת ביותר? כל ישות תנסה להתאים את הוויית-קיומה לנסיבות הנתונות. ישות המותאמת היטב לחיים תעשה זאת בלי קושי רב; ישות המותאמת פחות תצליח במידה פחותה יותר. לזה יש להוסיף את העובדה שהטבע אינו מנהל משק בית קמצן ביחס לייצורן של ישויות חיות. מספר הזרעים עצום. הייצור השופע של זרעים מגובה על-ידי אמצעים מתאימים לתמיכה בחיים. ההשפעה של דבר זה תהיה שאותן ישויות המותאמות בצורה טובה יותר להשגת מזון, תצלחנה בקלות רבה יותר בהתפתחותן. ישות אורגנית המותאמת היטב תגבר בשאיפה לקיום על ישות מותאמת פחות. האחרונה תהיה מוכרחה להישמד בתחרות זאת. המתאים, כלומר מי שמותאם לתכלית החיים, ישרוד; הלא-מתאים, כלומר מי שאינו מותאם כל-כך, לא ישרוד. זהו 'המאבק למען החיים'. כך, התצורות המותאמות לתכלית החיים נשמרות גם אם הטבע עצמו יוצר, בלי ברירה, את הלא-מתאים והמתאים זה לצד זה. באמצעות חוק שהינו אובייקטיבי ונטול תכלית חכמה כלשהי כפי שכל חוק מתמטי או מכני של הטבע יכול להיות, לאבולוציית הטבע תהיה נטייה אל תאימות לתכלית, שאינה טבועה בה מלכתחילה.

דרווין הובל אל מחשבה זו דרך יצירתו של הכלכלן החברתי מלת'וס, שכותרתה מאמר על עיקרון האוכלוסייה (1798). במאמר זה מוצגת ההשקפה שבחברה האנושית קיימת תחרות נצחית מפני שהאוכלוסייה גדלה בקצב מהיר יותר מאשר קצב אספקת המזון. חוק זה שמלת'וס ציין כתקף עבור ההיסטוריה של המין האנושי, נוסח על-ידי דרווין כחוק מקיף של עולם החיים בכללותו.

דרווין ניסה להראות כיצד מאבק זה לקיום נעשה לבורא הצורות השונות של ישויות חיות ובכך העיקרון הישן של לינאוס סולק, ש"עלינו להביא בחשבון מינים של בעלי-חיים וממלכות הצומח בה במידה שהם נבראו." הספק נגד עיקרון זה נוצר בבירור ברוחו של דרווין כאשר, בשנים 1831-1836, הוא היה במסע בדרום-אמריקה ואוסטרליה. הוא מספר כיצד ספק זה התעצב בתוכו.

"כאשר ביקרתי בקבוצת האיים גלפגוס במהלך מסעי על H. M. S. Beagle, במרחק של כחמש מאות מייל מחופי דרום-אמריקה, מצאתי את עצמי מוקף מינים מוזרים של ציפורים, זוחלים ונחשים, שאינם קיימים בשום מקום אחר בעולם. כמעט כולם נשאו את החותם הברור של יבשת אמריקה. בשירת הקיכלי, בצווחה החדה של הנשרים, בסברס דמוי-הפמוט, הבחנתי בבירור בקרבתה של אמריקה ואף-על-פי-כן איים אלה היו מופרדים מהיבשה מיילים רבים והם היו שונים מאוד בהרכבם הגיאולוגי ובאקלים שלהם. מפתיעה יותר הייתה העובדה שרוב התושבים של כל אחד מן האיים האינדיבידואליים של קבוצת האיים הקטנה, היו שונים במיוחד, אם כי קשורים מאוד. לעתים קרובות, שאלתי את עצמי כיצד בעלי-חיים ובני-אדם מוזרים אלה נבראו. נראה שהדרך הפשוטה ביותר היא שתושבי האיים השונים ירדו זה מזה והם עברו שינויים לאורך השושלת וכל תושבי קבוצת האיים היו צאצאים של תושבי היבשה הקרובה, אמריקה, שבה נמצא מקור הקמת היישובים. אבל, במשך זמן רב זו הייתה עבורי שאלה שאין לה תשובה, כיצד בוצע השינוי הנחוק."

התשובה לשאלה זו כלולה בתפיסה הנטורליסטית של אבולוציית האורגניזם החי. כפי שפיסקאי חושף חומר לתנאים שונים כדי לחקור את תכונותיו, כך דרווין, לאחר חזרתו, בחן את התופעות שנוצרו אצל ישויות חיות תחת נסיבות שונות. הוא ערך ניסויים ביונים, תרנגולות, כלבים, ארנבות וצמחים. דרך ניסויים אלה הוצג שהתצורות החיות משתנות ללא הרף במהלך התרבותן. בנסיבות מסוימות, אורגניזמים חיים מסוימים משתנים כל-כך לאחר דורות ספורים, שבהשוואת תצורות חדשות לדורותיהן הקודמים, אפשר לדבר על שני זנים שונים לחלוטין, כאשר כל אחד מהם עוקב אחר עיצוב המבנה שלו. מגדל בעלי-חיים עושה שימוש בשונות זו של תצורות כדי לפתח אורגניזמים על-ידי טיפוח העונה לדרישות מסוימות. מגדל בעלי-חיים יכול להפיק מין של כבשות בעלות צמר משובח במיוחד, אם יאפשר רק לאותם פרטים בעדר שלו, שיש להן את הצמר המשובח ביותר, להיות מופרות. איכות הצמר תלך ותשתפר במהלך הדורות. לאחר זמן מה, יתקבל מין של כבשות שבעיצוב הצמר שלו התקדם הרבה יותר מהדורות אשר קדמו לו. הדבר נכון גם ביחס לתכונות אחרות של אורגניזמים חיים. מעובדה זו אפשר להסיק שתי מסקנות.

הראשונה היא שלטבע יש נטייה לשנות ישויות חיות; השנייה היא שתכונה אשר החלה להשתנות בכיוון מסוים, תתחזק באותו כיוון אם בתהליך ההפריה של ישויות אורגניות סולקו אותם פרטים שאין להם תכונה זו. אז, התצורות האורגניות תקבלנה תכונות אחרות במהלך הזמן והן תמשכנה בכיוון ההשתנות שלהן ברגע בו התהליך יתחיל. הן משתנות ומעבירות את התכונות שעברו שינוי לצאצאיהן.

המסקנה הטבעית מתצפית זו היא ששינוי והעברה תורשתית הם שני עקרונות מובילים באבולוציה של ישויות אורגניות. אם יש להניח שבמהלך הטבעי של מאורעות בעולם, עיצובים המותאמים לחיים מתהווים לצד אלה שאינם מותאמים וכן לאחרים, אזי יש להניח גם שהמאבק למען החיים מתקיים בתצורות המגוונות ביותר. מאבק זה משפיע, בלי תוכנית, על מה שמגדל בעלי-חיים עושה בעזרתה של תוכנית אשר נהגתה מראש. כפי שמגדל בעלי-חיים מסלק מתהליך ההפריה את הפרט שהיה מכניס תכונות לא-רצויות אל תוך ההתפתחות, כך המאבק למען החיים מחסל את הלא-מתאימים. רק המתאימים שורדים באבולוציה. כך, נטייה תמידית לשלמות נכנסת אל תוך התהליך האבולוציוני כמו חוק מכני. לאחר שדרוין ראה זאת ולאחר שהוא הניח בזה יסוד מוצק לתפיסת-עולם נטורליסטית, הוא היה יכול לכתוב את הדברים הנלהבים בסוף יצירתו, *מקור המינים*, אשר הציגו עידן חדש של חשיבה:

"כך, ממלחמתו של הטבע, מהרעב והמוות, נובע במישרין האובייקט המרומם ביותר שביכולתנו לתפוס, כלומר היווצרותם של בעלי-החיים המפותחים יותר. ישנו פאר בהשקפת-חיים זו, עם כוחותיה הספורים אשר הוכנסו במקור על-ידי הבורא אל תוך תצורות ספורות או תצורה אחת; ובעוד שכוכב-לכת זה נע על-פי החוק הקבוע של גרביטציה, מתוך תצורות אינסופיות פשוטות התפתחו ועדיין מתפתחות תצורות יפות ונפלאות ביותר."

באותו זמן, במשפט זה אפשר לראות שדרוין אינו מפיק את תפיסת-העולם שלו מתוך רגש אנטי-דתי, אלא אך ורק מן המסקנות שעברו נובעות מעובדות משמעותיות ביותר. זו לא הייתה עוינות כלפי צרכיה של התנסות דתית אשר דחפה אותו אל ראייה שכלית של הטבע, כי בספרו הוא אומר לנו בבירור כיצד עולם אידיאות זה אשר נרכש לאחרונה, דיבר אל לבו.

"סופרים ממעמד רם ביותר נראים שבעי-רצון לחלוטין מן ההשקפה שכל מין נברא באופן עצמאי. לדעתי, היא מסתדרת יותר עם מה שאנו יודעים על החוקים הטבעיים בחומר על-ידי הבורא שהיצירה וההכחדה של תושבי העולם מן העבר וההווה היו צריכות להיות בשל גורמים משניים, כמו אלה המגדירים את הלידה והמוות של האינדיבידואל. כאשר אני רואה את כל הישויות לא כבריאות מיוחדות, אלא כצאצאים ישירים של ישויות מסוימות אשר חיו הרבה לפני שהשכבה הראשונה של תור הקמבריון נוצרה, נראה לי שהן הפכו אצילות יותר... לפיכך, אנו יכולים לצפות בביטחון מסוים לעתיד בטוח וממושך. והיות שהבחירה הטבעית פועלת אך ורק עבור הטוב של כל ישות וישות, לכל הכישורים הגופניים והנפשיים תהיה נטייה להתקדם לקראת שלמות."

דרווין הראה בפירוט רב כיצד אורגניזמים גדלים ומתפשטים, כיצד במהלך התפתחותם הם מעבירים את תכונותיהם ברגע בו הן נרכשו, כיצד איברים חדשים נוצרים ומשתנים כתוצאה משימוש או אי-שימוש בהם, כיצד בדרך זו הישויות האורגניות מותאמות לתנאי קיומן וכיצד דרך המאבק למען החיים מתרחשת בחירה טבעית ודרכה מתהווה שונות גדלה והולכת של תצורות מושלמות יותר ויותר.

בדרך זו נראה שנתגלה הסבר לישויות המותאמות-לתכלית מבחינה טלאולוגית שאינו דורש שום שיטה אחרת עבור הטבע האורגני מלבד זו שמשמשים בה בטבע הלא-אורגני. כל עוד בלתי-אפשרי היה להציע הסבר מסוג זה, צריך היה לקבל, אם אדם רצה להיות עקבי, שבכל מקום בטבע שבו התהוותה ישות המותאמת לתכלית, היה צורך להניח את התערבותו של כוח חיצוני. בכל מקרה כזה, על האדם לקבל את התרחשותו של נס.

אלה שבמשך עשרות שנים לפני הופעת יצירתו של דרווין שאפו למצוא תפיסת עולם וחיים נטורליסטית, חשו עתה בצורה חיה וברורה שניתן כיוון חשיבה חדש. **דייויד פרידריך שטראוס** מבטא את התחושה הזאת בספרו *האמונה הישנה והחדשה* (1872).

"רואים שזוהי הדרך שבה יש להתקדם; זהו המקום שבו הכרזה החדשה מתנופפת ברוח בצורה שופעת-חיים. זוהי שמחה גדולה במובן השמחות הנשגבות ביותר של התקדמות אינטלקטואלית. אנו, פילוסופים ותיאולוגים ביקורתיים, דיברנו רבות כדי לפקפק ברעיון של נס. לפסק-הדין שלנו לא הייתה איזושהי השפעה, מפני שלא ידענו כיצד להציג רעיון זה כרעיון שטחי, מפני שלא ידענו כיצד להימנע ממנו כי לא ידענו על קיומה של אנרגיה של הטבע שהיינו יכולים להחליפה היכן שהזכר נראה נחוץ ביותר. דרווין הציג אנרגיה זו של הטבע, תהליך זה של הטבע; הוא פתח את הדלת שדרכה צאצאים ברי-מזל ייפטרו אחת ולתמיד מהנס. כל היודע עד כמה הדברים תלויים בניסים ישבחו אותו עבור מעשה כאחד המועילים ביותר עבור הגזע האנושי."

דרך רעיון ההתאמה של דרווין אפשר באמת לחשוב על מושג האבולוציה בצורה של חוק טבע. מהתורה הישנה של מורכבות, המניחה שכל המתהווה היה קיים לפני כן בצורה נסתרת,³⁴ נשללה תקוותה האחרונה עם צעד זה. בתהליך האבולוציה כפי שנהגה על-ידי דרווין, התצורה המושלמת יותר אינה בשום דרך כלולה במושלמת פחות, כי השלמות של ישות עילאית יותר מתהווה באמצעות תהליכים שאין להם איזושהו קשר עם האבות הקדמונים של ישות זו. הבה נניח שסדרה אבולוציונית מסוימת הגיעה אל חיות-הכיס. התצורה של חיות-הכיס אינה כוללת דבר מצורה עילאית יותר, מושלמת יותר. היא כוללת רק את היכולת להשתנות באקראי במהלך הפרייתה. אז מתרחשות נסיבות מסוימות שהינן בלתי-תלויות בנטייה

³⁴ השווה עם פרק 9, *תפיסות עולם קיצוניות*, כך ראשון של ספר זה.

'פנימית' רדומה כלשהי של התפתחות של צורת חיות-הכיס, אבל הן כאלה שמכל המוטציות, דמויי-הקוף שורדים. התצורות של חיות-הכיס כוללות את אלה של דמויי-הקוף, לא יותר מזה שכיוון התגלגלותו של כדור ביליארד כולל את הנתיב שהוא יתפוס לאחר שהוסט מכיוונו המקורי על-ידי כדור ביליארד שני.

לאלה הרגילים לאופן חשיבה אידיאליסטי לא היה קל להבין תפיסה זו של אבולוציה אשר עוצבה מחדש. פרידריך תיאודור וישר, אדם בעל חריפות שכלית ורגישות רוחית יוצאות דופן שבא מן האסכולה של הגל, כותב במאמר בשנת 1874:

"אבולוציה היא התפתחות מתוך זרע, המתקדמת מניסיון אחד למשנהו עד שהתמונה שהזרע נושא בצורה סמויה כאפשרות, נעשית ממשית. אבל ברגע בו דבר זה מתגשם, היא נעצרת ונאחזת בצורה שנמצאה, בשמרה עליה כצורה קבועה. כל תפיסה מסוג זה הייתה מאבדת את קו-המתאר הברור שלה, אילו היינו לוקחים בחשבון את הסוגים שהיו קיימים על כוכב-הלכת שלנו במשך אלפים רבים של שנים כמשתנים לעד ומעל לכול אילו היינו לוקחים בחשבון את הצורה האנושית שלנו. אז, לא נהיה מסוגלים עוד לבטוח במחשבותינו, בחוקים הנהגים על-ידי חשיבתנו, רגשותינו, תמונות הדמיון שלנו, שאינם מהווים, כידוע לנו, דבר מלבד חיקויים מבהירים של צורות טבע. הכול נעשה מוטל בספק."

בקטע אחר באותו מאמר, הוא אומר:

"אני עדיין מוצא מעט קושי להאמין שאנו חבים את עינינו לתהליך הראייה, את אוזננו לתהליך השמיעה. המשקל יוצא-הדופן אשר מיוחס לתהליך הבחירה הטבעית הוא משהו שאינני שלם עמו." אילו וישר היה נשאל אם דימה לעצמו שמימן וחמצן כללו בתוכם בצורה מוסתרת תמונה של מים כדי לאפשר לאחרון להתפתח מהראשונים, הוא היה ללא ספק עונה: "לא, לא בחמצן ולא במימן יש משהו מן המים אשר נוצרים מהם; התנאים להתהוותו של חומר זה מתקיימים רק כאשר מימן וחמצן משולבים בנסיבות מסוימות." האם המצב בהכרח שונה כאשר, דרך שני הגורמים של חיות-הכיס והתנאים החיצוניים, התהוו הקופים? מדוע צריכים הקופים להיכלל כאפשרות, כתכנית, בחיות-הכיס כדי שיהיו מסוגלים להתפתח מהם? מה שמתהווה דרך האבולוציה נוצר כהתהוות חדשה בלי שהיה קיים בצורה קודמת כלשהי.

נטורליסטים מעמיקים חשו את ערכה של התורה הטלאולוגית החדשה, לא פחות משטראוס. הרמן הלמהולץ משתייך, בלי ספק, לאלה שבשנות החמישים והשישים של המאה השמונה-עשרה, אפשר היה לחשוב עליהם כנציגיהם של נטורליסטים מעמיקים כאלה. הוא מדגיש את העובדה שההתאמה המופלאה לתכלית במבנה של אורגניזמים חיים, ההופכת ברורה במידה גוברת והולכת בד בבד עם התקדמות המדע, מאתגרת את ההשוואה של כל תהליכי החיים לפעולות אנושיות. כי, פעולות אנושיות הן הסדרה היחידה של תופעות שיש להן מאפיין הדומה לזה של פעולות אורגניות. ההתאמה של הסיפורים בעולם האורגניזמים עולה בהרבה, על-פי שיפוטנו, ברוב המקרים, על מה שהאינטליגנציה האנושית מסוגלת ליצור. לכן, לא

נופתע מכך שבני-אדם חיפשו אחר מקור המבנה והתפקוד של עולם הישיות החיות באינטליגנציה נעלה הרבה יותר מזו של האדם. הלמהולץ אומר:

"לפני דרווין, אדם היה יכול לקבל שני סוגים של הסברים לעובדה של התאמה אורגנית לתכלית, כאשר שניהם היו תלויים בהתערבותה של אינטליגנציה חופשית במהלכן של תופעות טבעיות. אדם אף התייחס, על-פי התורה החיונית, לתהליכי-החיים כמונחים באופן בלתי-פוסק על-ידי חיי-נפש; או, אדם ראה בכל מין פעולה של אינטליגנציה על-טבעית שדרכה הוא היה אמור להיווצר... תורתו של דרווין כוללת חשיבה יוצרת חדשה במהותה. היא מראה שהתאמה לתכלית של הצורה באורגניזמים יכולה להתרחש גם בלי התערבותה של אינטליגנציה דרך ההשפעה האקראית של חוק טבע. זהו חוק ההעברה של המוזרויות האינדיבידואליות מן ההורים אל הצאצאים, חוק שהיה ידוע ומוכר זמן רב, אך היה זקוק לתחימה מוגדרת."

הלמהולץ דוגל בכך שתחימה מסוג זה נקבעת על-ידי העיקרון של בחירה טבעית במאבק הקיום. מדען המשתיך, כמו הלמהולץ, לנטורליסטים הזהירים ביותר באותה תקופה, ג'. הנלה, אמר בהרצאה: "אילו הניסויים של התרבות מלאכותית היו מיושמים על ההנחה של אוקן ולאמרק, היה צריך להראות כיצד הטבע מתקדם כדי לספק את המנגנון שבאמצעותו מגדל בעלי-חיים העורך ניסויים מקבל את תוצאתו. זוהי המשימה שדרוין הציב לעצמו ובה התמיד בשקדנות ופקחות הראויות להערצה."

המטריאליסטים היו אלה אשר חשו את ההתלהבות הגדולה ביותר מהישגו של דרווין. הם היו משוכנעים שבמוקדם או במאוחר יופיע אדם כמוהו אשר ישפוך אור פילוסופי על התחום העצום של עובדות שהצטברו, שהיה זקוק כל-כך למחשבה מנחה. לדעתם, תפיסת-העולם שלמענה לחמו, לא הייתה יכולה להיכשל לאחר תגליתו של דרווין. דרווין ניגש למשימה זו כנטורליסט. בהתחלה הוא נע במסגרת הגבולות אשר נשמרו עבור מדען הטבע. שמחשבותיו היו מסוגלות לשפוך אור על השאלות היסודיות של תפיסת-עולם, על השאלה של יחס האדם לטבע, יש רק אזכור בספרו:

"אני רואה בעתיד תחומים פתוחים עבור מחקרים חשובים הרבה יותר. הפסיכולוגיה תתבסס בבטחה על היסוד... של הרכישה הנחוצה של כל כוח וכושר מנטלי בהדרגה. אור רב יוטל על מקור האדם וההיסטוריה שלו."

עבור המטריאליסטים, שאלה זו של מקור האדם נעשתה, בדבריו של בוכנר, לנושא לדאגה עמוקה ביותר. בהרצאות שהוא נתן באופנבאך במהלך חורף 1866-67, הוא אומר:

"האם מוכרחה תורת הטרנספורמציה להיות מיושמת גם על הגזע שלנו? האם עליה להיות מורחבת אל האדם, אלינו? האם עלינו להיכנע ליישומם של אותם עקרונות או חוקים אשר גרמו לחייהם של כל יתר האורגניזמים לשם הסבר של ראשית ההיווצרות והמקור שלנו? או, האם אנו – אלי הבריאה – יוצאים מן הכלל?"

מדעי הטבע לימדו בבירור שהאדם אינו יכול להיות חריג. על בסיסם של מחקרים אנטומיים מדויקים, הפיסיולוג הבריטי תומס הנרי הקסלי כתב בספרו *מקומו של האדם בטבע* (1863):

"ההשוואה הביקורתית של כל האיברים והשינויים שלהם בסדרת הקופים, מובילה אותנו אל אותה התוצאה, שההבדלים האנטומיים המבדילים את האדם מהגורילה והשימפנזה אינם גדולים כמו ההבדלים המבדילים את הקופים דמויי-האדם מן המינים הנחותים יותר של הקופים."

האם יכול להיות ספק אל מול עובדות כאלה שהאבולוציה הטבעית יצרה גם את האדם – אותה אבולוציה אשר יצרה את סדרת הישויות האורגניות עד לקוף דרך צמיחה, הפריה, תורשה, שינוי, של צורות והמאבק למען החיים?

במהלך המאה, השקפה יסודית זו חדרה יותר ויותר אל תוך הזרם המרכזי של מדעי הטבע. גיתה, ללא ספק, השתכנע מכך בדרכו שלו ובשל הכרה זו הוא החל בצורה נמרצת לתקן את דעתם של בני-דורו, אשר סברו שלאדם חסרה עצם בין עצמות הלסת העליונה. לכל בעלי-החיים אמורה להיות עצם זאת; רק לאדם, כך חשבו, לא הייתה עצם זאת. בחסרונה, ראו הוכחה לכך שהאדם היה שונה מבחינה אנטומית מבעלי-החיים, שעל תוכנית המבנה שלו היה צריך לחשוב על-פי קווי חשיבה שונים. האופן הנטורליסטי של חשיבתו של גיתה דרבן אותו לקחת על עצמו לפתח מחקרים אנטומיים כדי לבטל טעות זו. כאשר הוא הגשים מטרה זו, הוא כתב במכתב אל הרדר, בהיותו משוכנע שהוא תרם תרומה חשובה ביותר לידיעת הטבע, "השוויתי בין הגולגולות של בני-אדם ובעלי-חיים וגיליתי את הנתיב, וראו, הריהו. עתה, מבקש אני מכם לא לספר זאת, כי יש להתייחס לזה כסוד. אבל, מבקש אני מכם ליהנות מזה יחד עמי, כי דומה הדבר לעצם המשלימה במבנהו של האדם; עתה, הוא שלם ודבר אינו חסר. פשוט ראו זאת!"

תחת השפעתן של תפיסות מסוג זה, השאלה הגדולה של הפילוסופיה על יחס האדם לעצמו ולעולם החיצוני, הובילה אל המשימה של הצגת התהליך הממשי אשר הוביל ליצירת האדם במהלך האבולוציה, באמצעות השיטה של מדעי הטבע. על-ידי זה, השתנתה נקודת-המבט שממנה ניסו להסביר את תופעות הטבע. כל עוד ראו בכל אורגניזם, כולל האדם, את מימושו של תכנון תכליתי של מבנה, היה צורך לקחת בחשבון תכלית זו גם בהסבר של ישויות אורגניות. היה צורך לקחת בחשבון שבעובר יש ציון פוטנציאלי של האורגניזם המאוחר יותר. כאשר השקפה זו הורחבה אל היקום כולו, משמעות הדבר הייתה שהסבר של הטבע הגשים את משימתו בצורה הטובה ביותר אם הוא הראה כיצד השלבים המאוחרים יותר של האבולוציה עם האדם כפסגתה, עוברים הכנה בשלבים המוקדמים יותר.

הרעיון המודרני של האבולוציה דחה את כל הניסיונות של המדע להכיר את השלבים המאוחרים יותר בפוטנציה בשלבים המוקדמים יותר. לכן, השלב המאוחר יותר לא היה בשום פנים ואופן כלול בשלב המוקדם יותר. תחת זאת, מה שהתפתח בהדרגה היה נטייה לחפש בשלבים המאוחרים יותר אחר עקבות של השלבים המוקדמים יותר. עיקרון זה ייצג את אחד מחוקי התורשה. למעשה, אפשר לדבר על היפוך הנטייה

להסבר. היפוך זה נעשה חשוב עבור אונטוגנזה, כלומר עבור יצירתן של אידיאות הנוגעות באבולוציה של הישות האינדיבידואלית מהביצה עד לבשלות. במקום להראות את הנטייה המוקדמת של האיברים המאוחרים יותר בעובר, החלו להשוות בין השלבים השונים שאורגניזם עובר דרכם במהלך האבולוציה האינדיבידואלית שלו מהביצה עד לבשלות ובין אלה של צורות אחרות של אורגניזמים. לורנץ אוקן כבר התקדם בכיוון זה. בכרך הרביעי של יצירתו ההיסטוריה הכללית של הטבע עבור כל סוגי הקוראים, הוא כתב:

"לפני שנים ספורות, דרך מחקריי הפיסיולוגיים, הגעתי להשקפה שלשלבים ההתפתחותיים של התרנגולת בביצה יש דמיון רב לסוגים השונים של בעלי-החיים. בהתחלה, היא מציגה רק את איברי האינפוזוריות,³⁵ בהדרגה מקבלת את אלה של פוליפים, מדוזות, צדפות, חלזונות וכן הלאה. בניגוד לכך, היה עליי לקחת בחשבון גם את סוגי בעלי-החיים כשלבים אבולוציוניים אשר התקדמו במקביל לשלבים ההתפתחותיים של התרנגולת. השקפה זו על הטבע אתגרה והובילה אותי להתבוננות המדוקדקת ביותר של אותם איברים אשר מתווספים כתצורות חדשות לכל סוג מפותח יותר של בעל-חיים, וכן לאלה המתפתחים האחד לאחר השני לאורך התהליך ההתפתחותי. כמובן, אין זה קל לבסס הקבלה מלאה עם אובייקט מורכב כזה כמו ביצת תרנגולת, כי התפתחותה ידועה באופן חלקי. אך, להוכיח שההקבלה קיימת למעשה, אינו דבר קשה. היא מוצגת באופן ברור בטרנספורמציה של החרקים, שאינה מהווה יותר מההתפתחות של הצאצא המתרחשת לנגד עינינו מחוץ לביצה ולמעשה בקצב אטי כך שביכולתנו להבחין בכל שלב עוברי ולחקור אותו בזמננו הפנוי."

אוקן משווה את שלבי הטרנספורמציה של החרקים לאלה של בעלי-חיים אחרים ומגלה שלזחלים יש דמיון רב לתולעים, והפקעות לבעלי-חיים בעלי חולייה קשה. מקווי-דמיון אלה, הוגה שנון זה מסיק את המסקנה ש"אין ספק שאנו עומדים כאן אל מול דמיון ברור המצדיק את הרעיון שההיסטוריה האבולוציונית בביצה אינה מהווה דבר מלבד חזרה על ההיסטוריה של בריאת המינים של בעלי-החיים." אדם מבריק זה קיבל כתשורה טבעית את היכולת להבין רעיון גדול בלי שנזקק להוכחה של עובדות תומכות. אך בטבעם של רעיונות עדינים כאלה שאין להם השפעה גדולה על אלה הפועלים בשדה המדע. אוקן מופיע ככוכב שביט בשמי הפילוסופיה הגרמנית. מחשבותיו מספקות שטף של אור. מתוך אוצר עשיר של רעיונות, הוא מציע מושגים מנחים עבור העובדות המסועפות ביותר. ברם, שיטתו לניסוח קשרים עובדתיים הייתה מאולצת במידת-מה. הוא היה עסוק יתר על המידה בנקודה שהוא רצה לציין. גישה זו שלטה גם בטיפולו בחוק החזרה של תצורות מסוימות של בעלי-חיים באונטוגנזה³⁶ של בעלי-חיים אחרים שהוזכרו לעיל.

³⁵ יצורים חד-תאיים.

³⁶ מחזור החיים של אורגניזם.

בניגוד לאוקן, קרל ארנסט פון באאר נצמד לעובדות ככל האפשר כאשר דיבר בספרו *ההיסטוריה של אבולוציית בעלי-החיים* (1828), על ההתבוננויות אשר הובילו את אוקן אל הרעיון שלו:

"העוברים של היונקים, העופות, הלטאות והנחשים, וקרוב לוודאי גם אלה של הצבים, דומים לאלה בצורה יוצאת דופן בתצורתם הכוללת וכן בחלקיהם האינדיבידואליים. עוברים אלה דומים כל-כך שלעתים קרובות אפשר להבחין ביניהם רק על-פי גודלם. יש ברשותי שני עוברים קטנים שרויים באלכוהול ששכחתי לתייג ועתה אינני יכול לומר לאיזה מין הם משתייכים. הם יכולים להיות לטאות, עופות קטנים או יונקים צעירים, כי תצורות הראש והגוף של בעלי-חיים דומות כל-כך. הגפיים עדיין חסרים בעוברים אלה וגם אם היו קיימים, בשלבים הראשונים של התפתחותם הם לא היו מגלים לנו דבר משום שרגלי הלטאות והיונקים, הכנפיים וכפות הרגליים של העופות, וכן הידיים והרגליים של בני-האדם, כולם מתפתחים מאותה תצורה מקורית."

עובדות כאלה של התפתחות עוברית עוררו התעניינות גדולה ביותר אצל אותם הוגים אשר נטו אל דרוויניזם. דרווין הוכיח את האפשרות לשינוי בתצורות אורגניות ודרך טרנספורמציה, המינים הקיימים עתה עשויים להיות צאצאים של תצורות מקוריות ספורות, או אולי תצורה אחת. הוצג שבשלבים הראשונים של התפתחותם האורגניזמים החיים השונים דומים כל-כך זה לזה שבקושי אפשר להבחין ביניהם, אם בכלל. שני רעיונות אלה, העובדות של אמבריולוגיה השוואתית ורעיון התורשה, שולבו באופן אורגני בשנת 1864 על-ידי פריץ מולר³⁷ במאמר המעמיק שלו, *עובדות וטענות בעד דרווין*. מולר הוא אחת מאותן אישיותות אצילות-הנפש הזקוקות לתפיסת-עולם נטורליסטית מפני שבלעדיה הן אינן יכולות לנשום מבחינה רוחית. כמו-כן, ביחס לפעילותו, הוא חש סיפוק רק כאשר היה יכול לחוש שהמניע שלו היה נחוצ באותה מידה כמו כוח טבע. בשנת 1852, התיישב מולר בברזיל. במשך שנים-עשרה שנה הוא היה מורה בגימנסיה בדסטרו שבאי סנטה-קתרינה, לא רחוק מקו החוף של ברזיל. בשנת 1867 היה עליו לפרוש ממשרתו. האדם של תפיסת-העולם החדשה היה צריך לפנות מקום לתגובה שתחת ההשפעה של הישועים, אחזה בבית-ספרו. ארנסט הקל תיאר את חייו ופעלו של פריץ מולר ב- *Jenaische Zeitschrift für Naturwissenschaft* (כרך 31, 1897).

דרוויין כינה את מולר 'נסיך המתבוננים' והספרון הקטן, אך חשוב, *עובדות וטענות בעד דרווין*, הוא תוצאה של התבוננויות רבות מאוד. הוא עוסק בקבוצה מסוימת של תצורות אורגניות, בעלי-חיים בעלי קונכייה קשה שהינם שונים באופן קיצוני זה מזה בבגרותם, אך דומים ללא דופי כאשר הם מטילים את הביצה. אם מניחים מראש, במובן תורת התורשה של דרווין, שכל התצורות בעלות קונכייה קשה התפתחו ממין מקורי אחד ואם מקבלים את הדמיון בשלבים המוקדמים כיסוד מורש של תצורת האב הקדמון

³⁷ Fritz Müller, 1897-1821.

המשותף שלהם, הרי שעל-ידי זה משולבים הרעיונות של דרווין עם אלה של אוקן המתייחסים לחזרה על היסטוריית הבריאה של מיני בעלי-החיים באבולוציה של התצורה האינדיבידואלית של בעל-החיים. שילוב זה בוצע על-ידי פריץ מולר. בכך הוא הביא את התצורות המוקדמות יותר של מין של בעל-חיים לידי קשר מסוים המוגדר על-פי חוק עם המאוחרים יותר אשר נוצרו מהם דרך טרנספורמציה. העובדה שבשלב מוקדם יותר לתצורה של האבות הקדמונים של ישות חיה הייתה תצורה מסוימת, גרמה לצאצאיה בזמן מאוחר יותר לקבל תצורה מיוחדת אחרת. על-ידי חקר שלבי ההתפתחות של אורגניזם, אדם מתוודע לאבותיו הקדמונים שהטבע שלהם יצר את המאפיינים של התצורות העובריות. פילוגנסיס ואונטוגנזה קשורים, בספרו של פריץ מולר, כסיבה ותוצאה. עם שלב זה, יסוד חדש נכנס אל תוך קו המחשבות של דרווין. עובדה זו שומרת על חשיבותה גם אם מחקריו של מולר על סרטנים שונו על-ידי המחקר המאוחר יותר של ארנולד לאנג.

רק ארבע שנים חלפו מאז הופעת ספרו של דרווין *מקור המינים*, כאשר ספרו של מולר יצא לאור להגנתו ולאישורו. מולר הראה כיצד, עם מין מיוחד אחד של בעלי-חיים, יש לעבוד ברוח הרעיונות החדשים. בשנת 1866, שבע שנים לאחר הופעת הספר *מקור המינים*, הופיע ספר אשר ספג לגמרי רוח חדשה זו. תוך שימוש ברעיונות הדרוויניזם ברמה גבוהה של דיון מדעי, הוא שפך אור רב מאוד על שאלות הקשרים ההדדיים של כל תופעות החיים. ספר זה היה ספרו של ארנסט הקל, *מורפולוגיה כללית של אורגניזמים*. כל עמוד שיקף את ניסיונו להגיע לתמצית מקיפה של כוליות תופעות הטבע בעזרתן של מחשבות חדשות. בהשראת הדרוויניזם, הקל חיפש אחר תפיסת-עולם.

הקל עשה כמיטב יכולתו לנסות תפיסת-עולם חדשה בשתי דרכים. ראשית, הוא תרם ללא הרף להצטברותן של עובדות השופכות אור על הקשר בין המהויות והאנרגיות של הטבע. שנית, מעובדות אלה הוא הפיק, בעקביות חסרת-פשרות, את הרעיונות שהיו אמורים לספק את הצורך האנושי להסבר. הוא דגל בהכרה הבלתי-מעוררת שמעובדות ורעיונות אלה, האדם יכול להגיע להסבר מלא ומספק על העולם. כמו גיתה, הקל היה משוכנע בדרכו שלו שהטבע ממשיך בעבודתו "על-פי חוקים נצחיים והכרחיים, ולכן אלוהיים, כך שאפילו האלוהות אינה יכולה לשנותם." היות שזוהי ברור לו, הוא סגד לאלוהות שלו בחוקים נצחיים והכרחיים אלה של הטבע ובחומרים שבהם הם פעלו. כפי שההרמוניה של חוקי הטבע, אשר מן ההכרח קשורים הדדית, מספקת את התבונה, לפי השקפתו, כך היא גם מציעה ללב המרגיש או לנפש מוכוונת מבחינה אתית או דתית, את אשר היא כמהה לו. באבן הנופלת על הקרקע בהיותה נמשכת על-ידי כוח הכבידה ישנה התגלות של אותו סדר אלוהי המבוטא בפריחת הצמח וברוח האנושית אשר יצרה את הדרמה של וילהלם תל.

עד כמה שגויה האמונה שהרגש כלפי היופי הנפלא של הטבע נהרס על-ידי חדירת התבונה אל תוך חוקי הטבע, מוצג בבהירות בעבודתו של ארנסט הקל. נאמר על הסבר לוגי של הטבע שהוא אינו מספיק כדי

לספק את צורכי הנפש. בכל מקום בו האדם חווה הפרעה בחייו הפנימיים על-ידי ידיעת הטבע, אין זו אשמתה של הידיעה, אלא אשמתו של האדם עצמו. רגשותיו מפותחים בכיוון שגוי. בעודנו עוקבים, בלי דעה משוחדת, אחר נטורליסט כמו הקל בנתיב שלו כמתבונן בטבע, אנו חשים את לבנו פועם חזק יותר. הניתוח האנטומי, המחקר המיקרוסקופי, לא גורעים מיופיו של הטבע, אלא מגלים הרבה יותר ממנו. אין ספק שבתקופתנו קיים אנטגוניזם בין תבונה ודמיון, בין הרהור ואינטואיציה. כותבת המסות המבריקה, אלן קיי, צודקת, בלי ספק, בהתייחסה לאנטגוניזם זה כאחת התופעות החשובות ביותר של זמננו.³⁸ כל המעמיק, כמו ארנסט הקל, במכרה האוצרות של העובדות, מתעלה באומץ עם המחשבות הנובעות מעובדות אלה ומטפס אל מרומי הידיעה האנושית, יכול לראות בהסבר על הטבע רק פעולה של השלמה בין שני הכוחות הנגדיים של הרהור ואינטואיציה אשר "מתחלפים לחילופין בלאלץ אחד את השני להיכנע" (אלן קיי). כמעט בו-זמנית עם ההוצאה לאור של הספר שבו הקל הציג ביושר אינטלקטואלי תקיף את תפיסת-עולמו המופקת ממדעי הטבע, כלומר עם הופעת ספרו *חידות היקום* בשנת 1899, הוא החל להוציא לאור סדרה של עבודות המכונה *תצורות אמנותיות של הטבע*. בסדרה זו הוא מוסר תמונות של השפע הבלתי-נדלה של תצורות מופלאות שהטבע יוצר ואשר "עולות בהרבה על כל התצורות האמנותיות שנוצרו על-ידי האדם" ביופיי וברבגוניותן. אותו אדם אשר מציג את רוחנו בפני סדר טבע המוגדר על-פי חוק, מוביל את הדמיון שלנו אל יפי הטבע.

הצורך להביא את השאלות הגדולות של תפיסות-העולם לידי קשר ישיר עם מחקר מדעי מיוחד, הוביל את הקל אל אחת העובדות שביחס אליהן גיתה אמר שהן מייצגות את הנקודות החשובות שבהן הטבע מפיק את הרעיונות היסודיים עבור הסברו, בהיתקלנו בהן באמצע הדרך של חיפושנו. דבר זה הובן על-ידי הקל בעודו חוקר כיצד התזה של אוקן שפריץ מולר יישם על סרטנים, הייתה יכולה להיות מיושמת באופן מועיל על ממלכת בעלי-החיים כולה. בכל בעלי-החיים, מלבד הפרוטיסטות שהן אורגניזמים חד-תאיים, מתפתח גוף בצורת גביע או כד, הגסטרולה, מתוך הזיגוטה שעמה האורגניזם מתחיל את האונטוגנזה שלו. גסטרולה זו מהווה תצורה של בעל-חיים שאפשר למצאה בשלבי ההתפתחות הראשונים של כל בעלי-החיים, מהטפילים עד לאדם. היא מורכבת אך ורק מעור, פה וקיבה. קיים מין נחות של זואופילים שברשותם רק האיברים האלה במהלך חייהם ולכן הם דומים לגסטרולות. עובדה זו מפורשת על-ידי הקל מנקודת-המבט של תורת התורשה. תצורת הגסטרולה הינה תצורה מורשת שבעל-החיים חב לתצורת האב הקדמון המשותף שלו. לפני מיליוני שנים, קרוב לוודאי שהיה מין של בעלי-חיים, *gastrae*,³⁹ אשר היה בנוי בצורה דומה לזו של הזואופילים הנחותים שעדיין חיים כיום – הטפילים, הפולפים וכן הלאה. ממין זה

³⁸ השווה עם אלן קיי, *מסות*, הוצאת ס. פישר, ברלין, 1899.
³⁹ על-פי הקל, האב הקדמון של כל בעלי-החיים.

של בעלי-חיים, כל התצורות השונות החיות כיום, מהפוליפים, הטפילים וכן הלאה, עד לאדם, חוזרות על תצורה מקורית זו במהלך האונטוגנזה שלהן.

בדרך זו, הושג רעיון בעל היקף עצום. הנתיב המוביל מהתצורה הפשוטה לתצורה המורכבת, המושלמת בעולם האורגניזמים, צוינה במתווה הניסיוני שלו. תצורה פשוטה של בעלי-חיים מתפתחת בנסיבות מסוימות. תצורה אינדיבידואלית אחת או יותר משתנות לתצורה אחרת על-פי תנאי החיים שאליהם הן חשופות. מה שהתהווה דרך התמרה זו, מועבר שוב אל הצאצאים. ישנן, אם כן, שתי תצורות שונות: ישנה אשר שמרה על התצורה של השלב הראשון, וחדשה. שתי התצורות האלה יכולות להתפתח בכיוונים שונים ובדרגות שונות של שלמות. לאחר פרקי זמן ארוכים, מתהווה שפע של מינים דרך העברת התצורה המוקדמת יותר ודרך תצורות חדשות באמצעות תהליך ההסתגלות לתנאי החיים.

באופן זה, הקל קושר בין התהליכים העכשוויים בעולם האורגניזמים עם המאורעות מזמנים קדומים. אם ברצוננו להסביר איבר מסוים של בעל-חיים בעידן הנוכחי, עלינו להסתכל לאחור אל האבות הקדמונים אשר פיתחו איבר זה בנסיבות שבהן הם חיו. מה שהתהווה דרך גורמים טבעיים בזמנים קדומים הועבר אל תקופתנו דרך תהליך התורשה. דרך ההיסטוריה של המינים, האבולוציה של האינדיבידואל מקבלת הסבר. לכן, הפילוגנסיס כולל את הגורמים לאונטוגנזה. הקל מבטא עובדה זו בחוק היסודי שלו של הביוגנטיקה: "האונטוגנזה הקצרה או התפתחות האינדיבידואל, מהווה חזרה מהירה וקצרה, חזרה מקוצרת של התהליך הארוך של פילוגנסיס, התפתחות המינים."

דרך חוק זה, כל ניסיון להסביר באמצעות תכליות מיוחדות את הטלאולוגיה כולה במובן הישן, סולק. לא מחפשים עוד אחר תכליתו של איבר; מחפשים אחר הגורמים אשר גרמו להתפתחותו. תצורה נתונה אינה מצביעה על מטרה שאליה יש לשאוף, אלא על המקור שממנו היא נובעת. שיטת ההסבר של התופעות האורגניות נעשתה זהה לזו של הלא-אורגני. לא מתייחסים למים כמטרה של החמצן, כמו שהאדם אינו תכלית הבריאה. מחקר מדעי מוכוון אל מקור הישויות החיות והגורם הממשי להתהוותן. שיטת התפיסה הדואליסטית, הטוענת שיש להסביר את האורגני ואת הלא-אורגני על-פי שני עקרונות שונים, מפנה מקום לשיטת תפיסה מוניסטית, למוניזם שיש לו רק שיטת הסבר אחת ואחידה של הטבע כולו.

הקל, בצורה אופיינית, מצביע על כך שדרך התגלית שלו, נמצאה שיטה שבאמצעותה יש להתגבר על כל דואליזם במובן המוזכר לעיל.

"פילוגנסיס הוא הגורם המכני של האונטוגנזה. עם טענה זו, תפיסתנו המוניסטית מיסודה את האבולוציה האורגנית, מאופיינת בבירור, ובאמיתותו של עיקרון זה תלויה בראש ובראשונה האמת של תורת האב הקדמון... כל נטורליסט שבשדה הביוגנטיקה אינו מסתפק בהתפעלות גרידא מתופעות מוזרות, אלא שואף להבנת משמעותן, יהיה עליו, בעתיד, לתמוך בעיקרון זה או להתנגד לו. באותו זמן, הוא מציין את השבר המוחלט המפריד בין המורפולוגיה הטלאולוגית והדואליסטית הישנה יותר

ובין זו המכנית והמוניסטית החדשה. אם הוכח שהפונקציות הפיסיולוגיות של תורשה והסתגלות הן הגורמים היחידים לתהליך העיצוב האורגני, אזי כל סוג של טלאולוגיה, של אופן תפיסה דואליסטי ומטפיסי, סולק על-ידי כך מתחום הביוגנטיקה; הניגוד החד בין העקרונות המובילים בולט בבירור. או שקיים קשר ישיר וסיבתי בין אונטוגנזה ופילוגנזה או שהוא אינו קיים. אין אפשרות שלישית! או אפיגנזה ותורשה או עיצוב מראש ובריאה!⁴⁰

לאחר שהקל ספג את השקפתו של דרווין על מקור האדם, הוא הגן בעוצמה על המסקנה שיש להסיק ממנה. היה בלתי-אפשרי עבורו רק לרמוז בהססנות, כמו דרווין, על "שאלה זו של כל השאלות." מבחינה אנטומית ופיסיולוגית, האדם אינו נבדל מבעלי-החיים המפותחים יותר. לכן, יש לייחס לו את אותו מקור שמייחסים להם. הקל הגן בצורה נועזת על עמדתו ועל התוצאות אשר נבעו מכך עבור תפיסת-העולם. לא היה לו ספק שבעתיד ההתגלויות הנעלות ביותר של חיי האדם, פעילויות רוחו, תיראנה מאותה נקודת-מבט כמו התפקוד של האורגניזם החי הפשוט ביותר. ההתבוננות בבעלי-החיים הנחותים ביותר, הפרוטוזואות, האינפוזוריות, משרישי הרגליים, לימדו אותו שלאורגניזמים אלה יש נפש. בתנועותיהם, בציונים של התחושות שהם מראים, הוא זיהה התגלויות חיים שהיו צריכות להיות מועצמות ולהיעשות מושלמות כדי להתפתח לכדי הפעולות המורכבות של האדם: תבונה ורצון.

החל באב הקדמון של בעלי-החיים, אשר חי לפני מיליוני שנים, אלו צעדים עושה הטבע כדי להגיע לדרגת אדם? זו הייתה השאלה המקיפה אשר נוסחה על-ידי הקל. הוא סיפק תשובה בספרו *אנתרופוגנסיס*, אשר יצא לאור בשנת 1874. בחלקו הראשון, ספר זה עוסק בהיסטוריה של האינדיבידואל (אונטוגנזה) ובחלקו השני בהיסטוריה של המינים (פילוגנסיס). הוא הראה שלב אחר שלב כיצד האחרון כולל את הגורמים של הראשון. על-ידי כך, עמדתו של האדם בטבע הוגדרה על-פי העקרונות של תורת התורשה. על עבודות כמו *אנתרופוגנסיס* של הקל, אפשר להחיל את הטענה שהאנטומיסט הדגול, **קרל ג'ג'נבאואר**, העלה בעבודתו *אנטומיה השוואתית* (1870). הוא כתב שבתמורה לשיטת המחקר, דרווין נתן למדע את תורתו עם תכלית ברורה ונחרצת. על-פי השקפתו של הקל, שיטת הדרוויניזם סיפקה למדע גם תורה על מקור האדם.

למעשה, את אשר הוגשם על-ידי צעד זה אפשר לאמוד במלוא היקפו רק אם בוחנים את ההתנגדות שבה היישום המקיף של הקל על עקרונות הדרוויניזם התקבל על-ידי החסידים של תפיסות-עולם אידיאליסטיות. אין אפילו צורך לצטט את אלה אשר פנו, בהאימנם בצורה עיוורת בעמדה המסורתית, נגד 'תורת הקוף' או את אלה אשר האמינו שכל מוסריות טהורה ונעלה יותר תעמוד בסכנת הכחדה אם בני-האדם לא יהיו עוד משוכנעים שהיה להם 'מקור טהור ונעלה יותר'. הוגים אחרים, על אף היותם פתוחים ביחס לאמיתות חדשות, מצאו קושי לקבל אמת חדשה זו. הם שאלו את עצמם: "האם אין אנו

⁴⁰ השווה עם פרק 9 בכרך הראשון של ספר זה.

מתכחשים לחשיבה ההגיונית שלנו אם איננו מחפשים עוד אחר מקורה בתבונת עולם כללית מעלינו, אלא בממלכת בעלי-החיים מתחתינו?" הלכי-נפש מסוג זה תקפו בלהיטות את הנקודות שבהן השקפתו של הקל נראתה חסרה את תמיכתן של העובדות. היו להם בני-ברית רבי-עוצמה בקרב מדעני טבע ספורים, אשר השתמשו, על-ידי דעה קדומה מוזרה, בידע העובדתי שלהם כדי להדגיש את הנקודות שבהן התנסות ממשיית הייתה עדיין בלתי-מספקת כדי להוכיח את המסקנות שהקל הסיק. הנציג הטיפוסי, ובאותו זמן המרשים ביותר, של נקודת-מבט זו של הנטורליסטים היה **רוזולף וירכו**.⁴¹ את ההתנגדות של וירכו והקל אפשר לאפיין בדרך הבאה. הקל נתן אמון בעקביות הפנימית של הטבע, שביחס אליה גיתה דוגל בדעה שהיא מספיקה כדי לפצות על חוסר העקביות של האדם. לכן, הקל טוען שאם עיקרון טבע נבדק במקרים מסוימים ואם עדיין חסרה לנו ההתנסות כדי להראות את תקפותו במקרים אחרים, אין לנו שום סיבה לעכב את התקדמות הידיעה שלנו. מה שההתנסות מונעת מאתנו היום, היא עשויה למסור מחר. וירכו דוגל בדעה ההפוכה. הוא רוצה לתת בסיס קטן ככל האפשר לעיקרון מקיף. נראה שהוא מאמין שהחיים עבור עיקרון כזה, אינם יכולים להיות קשים מספיק. האנטגוניזם בין שתי רוחות אלה הגיע לשיא בקונגרס החמישים של נטורליסטים ורופאים גרמניים בשנת 1877. שם, הקל קרא מאמר על הנושא *תורת האבולוציה בימינו ביחסה למדעי הטבע באופן כללי*.

בשנת 1894, וירכו חש שהיה עליו לציין את השקפתו בדרך הבאה. "על-ידי ספקולציה, מישהו הגיע לתורת הקוף; הוא היה עשוי להגיע, באותה מידה, לתורת הפיל או תורת הכבש." מה שוירכו דרש היה הוכחה שאין להפריכה של תורה זו. ברגע בו התגלה משהו אשר התאים כחוליה בשרשרת ההנמקה, וירכו ניסה לפסול אותו בכל האמצעים אשר עמדו לרשותו.

חוליה כזו בשרשרת ההוכחה הוצגה עם שרידי העצמות שיוג'ין דו-בואה גילה בג'אבה בשנת 1894. הם כללו גולגולת, עצם ירך ושיניים ספורות. ביחס לממצא זה, התפתח דיון מעניין בקונגרס הזואולוגים בליידן. מתוך שנים-עשר זואולוגים, שלושה דגלו בדעה שעצמות אלה באו מקוף ושלושה אחרים חשבו שהם באו מבני-אדם; ברם, שישה האמינו שהם הציגו תצורת-מעבר בין האדם והקוף. דה-בואה מצביע באופן משכנע על הקשר בין הישות ששרידי העצמות שלה הנדונות ובין הקוף הנוכחי, מצד אחד, ובין האדם כיום, מצד שני. תורת האבולוציה של מדעי הטבע מוכרחה לטעון קיומן של תצורות-ביניים כאלה. הן ממלאות את הפערים הקיימים בין תצורות רבות של אורגניזמים. כל תצורת-ביניים חדשה מהווה הוכחה חדשה לדמיון שבין כל האורגניזמים החיים. ברם, פליאונטולוגים מומחים דיווחו, על-פי דין וחשבון מדוקדק, על הממצא שהשרידים קשורים זה לזה. וירכו ניסה לתמוך בהשקפתו שעצם הירך הייתה יכולה להיות אך ורק של ישות אנושית, עם הטענה שצמיחה מסוימת בעצם הוכיחה שהיא הייתה מוכרחה להיות

⁴¹ Rudolf Virchow, 1821-1902.

חולה במחלה שהייתה יכולה להירפא על-ידי תשומת-לב אנושית קפדנית. ברם, הפליאונטולוג, מארש, דגל בכך שתופעות דומות קרו גם לחיות-בר. טענה נוספת של וירכו, שהחיתוך העמוק בין הקצה העליון של ארובת העין ובין מכסה הגולגולת התחתון של תצורת-ביניים, הוכיח שזוהי גולגולת של קוף, הופרכה על-ידי הנטורליסט נהרינג, אשר טען שאותו עיצוב נמצא בגולגולת אנושית מהעיר סאנטוס שבברזיל. ההתנגדויות של וירכו נבעו מאותו הלך-נפש אשר גרם לו להתייחס לגולגולות המפורסמות של ניאנדרתלי וכן הלאה כעיצובים פתולוגיים, בעוד חסידיו של הקל התייחסו אליהן כתצורות-ביניים בין הקוף והאדם.

הקל לא אפשר לשום התנגדות לשלול ממנו את בטחונו באופן התפיסה שלו. הוא המשיך בעבודתו המדעית בלי לסטות מנקודות-המבט שאליהן הוא הגיע ובאמצעות מצגות עממיות על תפיסת הטבע שלו, הוא השפיע על תודעת הציבור. בספרו, פילוגנסיס שיטתי – מתווה של מערכת טבעית של אורגניזמים על בסיס ההיסטוריה של המינים (1894-1896), הוא ניסה להציג את הקרבה הטבעית בין אורגניזמים בשיטה מדעית קפדנית. בספרו, ההיסטוריה הטבעית של הבריאה, אשר יצא לאור באחת-עשרה מהדורות בין השנים 1868-1908, הוא נתן הסבר עממי להשקפותיו. בשנת 1899, במחקריו המפורסמים על פילוסופיה מוניסטית שכותרתם *חידות היקום*, הוא נתן סקירה על רעיונותיו בפילוסופיה נטורליסטית בהציגו, ללא הסתייגות, את היישומים הרבים של מחשבותיו הבסיסיות. בין כל עבודותיו, הוא הוציא לאור מחקרים מיוחדים ומגוונים ביותר, בשימו לב באותו זמן לעקרונות הפילוסופיים ולידע המדעי של פרטי הפרטים.

על-פי הכרתו של הקל, האור הקורן מתוך תפיסת-העולם המוניסטית אמור "לפזר את העננים הכבדים של בורות ואמונות תפלות אשר הפיצו חשיכה בלתי-חדירה על השאלה החשובה ביותר של הידיעה האנושית, כלומר השאלה הנוגעת למקורו של האדם, טבעו האמיתי ומקומו בטבע." אלו הדברים שהוא אמר בנאום שהוא נתן ב-26 באוגוסט 1898 בקונגרס הבינלאומי הרביעי של זואולוגים בקיימברידג', על הידיעה הנוכחית שלנו ביחס למקור האדם. באיזה מובן תפיסת-העולם שלו יוצרת קשר בין דת ומדע, הקל הראה זאת בדרך מרשימה בספרו *מוניזם כקשר בין דת ומדע – ה'אני מאמין' של נטורליסט*, אשר יצא לאור בשנת 1892.

אם משווים בין הקל והגל, אפשר לראות בבירור את ההבדל בנטיות של תפיסות-העולם בשתי המחציות של המאה התשע-עשרה. הגל חי לגמרי באידיאה ומקבל מעולם העובדות רק את המידה לה הוא זקוק לתיאור תמונת-העולם האידיאליסטית שלו. הקל מושרש עם כל מבנה האופי של ישותו בעולם העובדות והוא מפיק מעולם זה רק את אותן אידיאות שאליהן עובדות אלה נוטות בהכרח. הגל מנסה תמיד להראות שכל הישיות נוטות להגיע אל שיא האבולוציה שלהן ברוח האנושית; הקל שואף ללא הרף להוכיח שהפעילויות האנושיות המורכבות ביותר מצביעות חזרה אל מקורות ההוויה הפשוטים ביותר. הגל מסביר את הטבע מן הרוח; הקל מפיק את הרוח מן הטבע. לכן, אנו יכולים לדבר על היפוך כיוון החשיבה במהלך המאה. בחיים האינטלקטואליים הגרמניים, שטראוס, פוירבאך ואחרים החלו תהליך זה של היפוך.

במטריאליזם שלהם הכיוון החדש מצא ביטוי קיצוני זמני ובעולם המחשבה של הקל הוא מצא ביטוי מדעי שיטתי קפדני. כי הדבר המשמעותי בהקל הוא שפעילותו כולה כחוקר חדורה רוח פילוסופית. הוא אינו שואף כלל לתוצאות שעבור איזושהי הנעה פילוסופית או אחרת נחשבות למטרת תפיסת-העולם או לחשיבה הפילוסופית שלו. מה שפילוסופי בו, זו שיטתו. עבורו, למדע עצמו יש אופי של תפיסת-עולם. מדרך ההסתכלות שלו בדברים, הוא נועד להיות מוניסט. הוא רואה את הרוח ואת הטבע באהבה שווה. זוהי הסיבה לכך שהוא היה יכול לגלות רוח באורגניזם הפשוט ביותר. הוא אף מרחיק לכת. הוא מחפש אחר עקבות הרוח בחלקיקים הלא-אורגניים של החומר:

"בכל אטום יש כמות פנימית של אנרגיה ובמובן זה הוא חי. בלי להניח שלאטום יש נפש, לא יהיה הסבר לתופעות הכלליות והפשוטות ביותר של הכימיה. הנאה ואי-שביעות-רצון, תשוקה וסלידה, משיכה ודחייה, מוכרחות להיות תכונות משותפות לכל האטומים של החומר. כי, תנועת האטומים, המוכרחה להתרחש בעיצובה ובפירוקה של כל תרכובת כימית, יכולה להיות מוסברת רק אם נניח שיש להם תחושה ורצון. על הנחה זו שתורת הכימיה המקובלת של משיכה מבוססת באמת."

כפי שהוא עוקב אחר הרוח מטה עד לאטום, כך הוא עוקב אחר המנגנון החומרי הטהור של מאורעות כלפי מעלה עד להישגים הנשגבים ביותר של הרוח:

"הרוח והנפש של האדם אינן מהוות דבר מלבד אנרגיות, הקשורות באופן שאין להפריד ביניהן, לתשתית החומרית של גופנו. כפי שתנועת גופנו קשורה ליסודות של שרירינו, כך כוח החשיבה של תודעתנו קשור ליסודות מוחנו. האנרגיות הרוחיות שלנו הן פשוט פונקציות של איברים פיסיים אלה בדיוק כפי שכל אנרגיה היא פונקציה של גוף חומרי."

אין לבלבל אופן זה של תפיסה עם אופן תפיסה החולם על נפשות בצורה מיסטית מעורפלת כמהויות של הטבע ואז מניח שהן דומות פחות או יותר לאלה של האדם. הקל הינו יריב מושבע של תפיסת-עולם המשליכה תכונות ופעילויות של האדם אל תוך העולם החיצוני. שוב ושוב הוא ביטא את הגינוי שלו על ההאנשה של הטבע, על אנתרופומורפיזם, בבהירות שאינה יכולה להיות מפורשת שלא כראוי. אם הוא מייחס חיים לחומר הלא-אורגני או לאורגניזמים הפשוטים ביותר, הוא מתכוון בכך ללא יותר מאשר סך כל ההתגלויות האנרגטיות שאנו רואים בהם. הוא נצמד מאוד לעובדות. תחושה ורצון אינם מהווים עבורו אנרגיות נפשיות מיסטיות, אלא לא יותר ממה שאנו רואים במשיכה ובדחייה. מה שהוא מתכוון לומר הוא שמשיכה ודחייה נמצאות בשלב הנמוך ביותר ותחושה ורצון נמצאים בשלב גבוה יותר. כי, האבולוציה מהווה עבורו לא רק חשיפה של השלבים העילאיים יותר של הרוחי מתוך התצורות הנחותות יותר שבהן הן כבר כלולים באופן נסתר, אלא התעלות ממשית אל תצורות חדשות, העצמה של משיכה ודחייה לכדי תחושה ורצון.

ההשקפה היסודית של הקל עולה בקנה אחד, בדרך מסוימת, עם זו של גיתה. בהקשר זה הוא טוען שהוא הגיע להגשמת השקפת הטבע שלו עם התובנה שלו ב"שני מקורות של הטבע כולו", כלומר קוטביות והעצמה. "הקוטביות משתייכת לחומר כל עוד אנו חושבים עליה באופן חומרי; העצמה – כל עוד אנו חושבים עליה באופן רוחי. הראשונה עסוקה בתהליך הנצחי של משיכה ודחייה; האחרונה עסוקה בהעצמה בלתי-פוסקת. ברם, כפי שחומר אינו יכול לא להתקיים ולא לפעול בלעדי רוח וגם לא הרוח בלי החומר, כך החומר יכול להיות מועצם והרוח לעולם לא תהיה בלי משיכה ודחייה."

הוגה המאמין בתפיסת-עולם כזו שבע-רצון להסביר באמצעות דברים ותהליכים אחרים כאלה את הדברים והתהליכים הקיימים למעשה בעולם. תפיסות-העולם האידיאליסטיות זקוקות, לשם הפקת דבר או תהליך, למהויות שבלתי-אפשרי למצאן בתחום העובדתי. הקל מפיך את התצורה של הגסטרוולה המופיעה במהלך האבולוציה של בעלי-החיים מתוך אורגניזם שהוא מניח שבאמת היה קיים בזמן כלשהו. אידיאליסט היה מחפש אחר כוחות אידיאליים תחת ההשפעה שממנה הזרע המתפתח נעשה גסטרוולה. המוניזם של הקל מפיך את כל אשר הוא זקוק לו עבור הסבר העולם הממשי מאותו עולם ממשי. הוא מסתכל סביב בעולם הממשות כדי להבין באיזו דרך הדברים והתהליכים מסבירים אלה את אלה. לתורות שלו אין תכלית עבורו, כפי שיש עבור האידיאליסט, כדי למצוא יסוד נעלה יותר נוסף ליסודות העובדתיים, אך הם רק משמשים להבנת הקשר בין העובדות. פיכטה, האידיאליסט, שאל את שאלת גורל האדם. בכך הוא התכוון למשהו שלא יכול להיות מוצג בצורה של ממשי, עובדתי; משהו שהתבונה צריכה להפיק כתוספת להוויית-הקיום הנתונה מבחינה עובדתית, יסוד האמור להבהיר את הוויית-הקיום הממשית של האדם על-ידי הצגתה באור נעלה יותר. הקל, המתבונן המוניסטי בעולם, מחפש אחר מקור האדם ובכך הוא מתכוון למקור העובדתי, לאורגניזם הנחות יותר, שממנו האדם התפתח דרך תהליכים ממשיים.

אופייני שהקל טוען בעד הנפשת האורגניזמים הנחותים יותר. אידיאליסט היה משתמש במסקנות לוגיות. הוא היה מציג צורך במחשבה. הקל מתייחס למה שהוא רואה.

"כל נטורליסט אשר התבונן, כמוני, במשך שנים רבות בפעילויות החיים של הפרוטוזואה חד-תאי, משוכנע בהחלט שגם להם יש נפש. נפש תאית זו מורכבת גם מאוסף של תחושות, רשמים ופעילויות רצון; תחושה, חשיבה ורצון של הנפש האנושית שלנו שונים מאלה של הנפש התאית רק ברמתם."

האידיאליסט מייחס רוח לחומר משום שהוא אינו יכול לקבל את המחשבה שהרוח יכולה להתפתח מחומר בלבד. הוא מאמין שיש להתכחש לרוח אם לא מניחים שהיא קיימת לפני הופעתה בתצורות של הוויית-קיום בלי איברים, בלי מוחות. עבור המוניסט, מחשבות כאלה אינן אפשריות. הוא אינו מדבר על הוויית-קיום שאינה מתגלה באופן חיצוני. הוא אינו מייחס שני סוגים של תכונות לדברים: אלה שהינם ממשיים ומתגלים בהם ואלה שבדרך נסתרת רדומים בהם רק כדי שיתגלו בשלב גבוה יותר של התפתחות. עבורו, רק מה שהוא רואה קיים, לא דבר אחר, ואם אובייקט ההתבוננות ממשיך את התפתחותו ומגיע

לשלב גבוה יותר במהלכה, הרי שתצורות מאוחרות יותר אלה קיימות רק ברגע שבו הן נעשות גלויות-לעין.

באיזו קלות יכול המוניזם של הקל להיות מובן שלא כהלכה בכיוון זה, מוצג בהתנגדויות שהועלו על-ידי ההוגה המבריק **ברתולומאוס פון קרנרי**,⁴² אשר תרם תרומות נצחיות לייסודה של אתיקה בתפיסת-עולם זו. בספרו, *תחושות ותודעה – ספקות ביחס למוניזם* (1893), הוא מציין שהעיקרון "אין רוח בלי חומר, אך גם אין חומר בלי רוח", היה מצדיק שנרחיב את השאלה לצמח ואפילו לאבן שאנו עשויים להיתקל בהם, ולייחס גם להם רוח. אין ספק שמסקנה כזו עולה רק דרך פעילות התא במוח הגדול. "ההכרה שאין רוח בלי חומר, כלומר שהפעילות הרוחית כולה קשורה לפעילות חומרית, כאשר הראשונה מסתיימת באחרונה, מבוססת על התנסות, בעוד אין שום התנסות לטענה שתמיד ישנה רוח הקשורה לחומר." אדם שהיה רוצה לייחס חיות לחומר שאינו מציג שום עקבות של רוח, היה כמו אדם המייחס את הפונקציה של ציון שעה לא למנגנון השעון, אלא למתכת שממנה הוא מורכב.

בהיותה מובנת כהלכה, השקפתו של הקל לא נפגעת מהביקורת של קרנרי. היא מוגנת מפני ביקורת זו מפני שהקל מציב את עצמו בקפדנות בתוך גבולות ההתבוננות. בספרו *חידות היקום*, הוא אומר: "אני עצמי מעולם לא הגנתי על תורת תודעת-אטום. להיפך, הדגשתי במפורש שאני חושב על הפעילויות הנפשיות הבסיסיות של תחושה ורצון, המיוחסות לאטומים, כלא-מודעות." מה שהקל רוצה הוא שאל לו לאדם לאפשר אי-רציפות בהסברן של תופעות טבע. הוא עומד על כך שעל האדם לעקוב לאחור אחר המנגנון המורכב שבאמצעותו הרוח מופיעה במוח, אחר התהליך הפשוט של משיכה ודחייה של החומר.

הקל מתייחס לגילוי איברי החשיבה על-ידי **פול פלכציג**⁴³ כאחד ההישגים החשובים ביותר בזמנים המודרניים. פלכציג הצביע על כך שבחומר האפור של המוח נמצאים ארבעה מרכזים של איברי החושים, או ארבע "ספירות פנימיות של תחושה" – הספירות של מגע, ריח, ראייה ושמיעה. "בין מרכזי החושים קיימים מרכזי החשיבה, "האיברים הממשיים של החיים הנפשיים". הם האיברים העילאיים ביותר של פעילות נפשית היוצרים חשיבה ותודעה... ארבעה מרכזי חשיבה אלה, הנבדלים ממרכזי החושים עם מבנה עצבי משוכלל מאוד, הם האיברים האמיתיים של החשיבה, האיברים היחידים של תודעתנו. לאחרונה, פלכציג הוכיח שלאדם יש מבנים ספורים מורכבים במיוחד בחלק מן האיברים האלה שאין למצואם אצל יונקים אחרים ואשר מסבירים את עליונותה של התודעה האנושית".⁴⁴

קטעים כאלה מראים בבירור שאין בכוונתו של הקל להניח, כמו הפילוסופים האידיאליסטיים, שהרוח כלולה בשלבים הנמוכים של הוויית-הקיום החומרית כדי שאפשר יהיה למצאה שוב בשלבים הגבוהים

⁴² Bartholomaeus von Carneri, 1821-1909.

⁴³ Paul Flechsig, 1847-1929.

⁴⁴ מתוך *חידות היקום*, פרק 10.

יותר. מה שהוא רצה לעשות היה לעקוב בהתבוננותו אחר התופעות הפשוטות ביותר עד למורכבות ביותר, כדי להראות כיצד פעילות החומר, שבתצורה הפרימיטיבית ביותר מתגלה במשיכה ובדחייה, מועצמת בפעולות המנטליות העילאיות יותר.

הקל אינו מחפש אחר עיקרון רוחי כללי עבור העדרם של חוקים כלליים הולמים המסבירים את תופעות הטבע והתודעה. כל עוד הדבר נוגע לצורך שלו, החוק הכללי שלו בהחלט מספק. החוק המתגלה בפעילויות המנטליות נראה לו מאותו סוג כמו החוק הגלוי במשיכה ובדחייה של חלקיקים חומריים. אם הוא מכנה אטומים מלאי-חיים, אין לזה אותה משמעות כפי שהייתה יכולה להיות אילו חסיד של תפיסת-עולם אידיאליסטית היה עושה זאת. האחרון היה יוצא מהרוח. הוא היה לוקח את התפיסות המופקות מהתבוננות ברוח מטה עד לפונקציות הפשוטות ביותר של האטומים, בחשבו עליהם כמלאי-חיים. על-ידי זה הוא היה מסביר את תופעות הטבע ממהיות שהוא השליך עליהן. הקל יוצא מההתבוננות בתופעות הטבע הפשוטות ביותר ועוקב אחריהן עד לפעילויות הרוחיות העילאיות ביותר. משמעות הדבר היא שהוא מסביר את התופעות הרוחיות מתוך חוקים שהוא הבחין בהם בתופעות הטבע הפשוטות ביותר.

תמונת-העולם של הקל יכולה להתעצב בתודעתו של אדם שהתבוננותו מורחבת אך ורק לתהליכים טבעיים ולמהויות טבע. תודעה מסוג זה תרצה להבין את הקשר בתוך תחום המאורעות והישויות האלה. האידיאל שלו הוא לראות את אשר התהליכים והישויות עצמם מגלים ביחס להתפתחות ולקשרים ההדדיים שלהם, ולדחות בנחישות כל אשר עשוי להתווסף כדי לקבל הסבר על תהליכים ופעילויות אלה. עבור אידיאל כזה, על האדם לגשת אל הטבע כולו כפי שהיה עושה, למשל, בהסבירו מנגנון של שעון. אין זה נחוץ לדעת משהו על אודות השעון, על מיומנותו ועל אודות מחשבותיו, אם רוכשים תובנה על הפעולות המכניות של חלקי השעון. ברכישת תובנה זו, נעשה כל מה שהינו קביל להסבר פעולת השעון. יש להיות בהיר ביחס לעובדה שהשעון עצמו לא יכול להיות מוסבר אם מיישמים שיטה אחרת של הסבר, כמו למשל אם מישהו חשב על כוחות רוחיים מיוחדים אשר מניעים את מחוגי השעון על-פי תנועת השמש. כל הצעה של כוח-חיים מיוחד או של כוח הפועל לקראת 'תכלית' בתוך האורגניזמים, נראה בעיני הקל ככוח מומצא אשר התווסף לתהליכי הטבע. הוא אינו רוצה לחשוב על תהליכי הטבע בדרך אחרת מלבד על-ידי מה שהם עצמם חושפים להתבוננות. מבנה המחשבה שלו צריך להיות מופק ישירות מן הטבע.

בהתבוננות באבולוציה של תפיסות-העולם, מבנה מחשבתי זה מדהים אותנו, כביכול, כתשורה נגדית מצד מדעי הטבע לתפיסת-העולם ההגלאנית שאינה קולטת דבר מן הטבע בתמונת-המחשבה שלה, אלא רוצה שהכול ינבע מן הנפש. אם תפיסת-העולם של הגל טוענת שהאגו המודע-לעצמו מוצא את עצמו בהתנסות של מחשבה טהורה, הרי שהשקפתו של הקל ביחס לטבע יכולה לטעון חזרה שההתנסות במחשבה היא תוצאה של תהליכי טבע, אכן התוצר הנעלה ביותר שלהם. אם תפיסת-העולם ההגלאנית לא הייתה מרוצה מטענה שכזו, הרי שההשקפה הנטורליסטית של הקל הייתה יכולה לדרוש שתוצג איזושהי התנסות

במחשבה שאינה מופיעה כאילו הייתה השתקפות של מאורעות מחוץ לחיי החשיבה. במענה לדרישה זו, על הפילוסופיה להראות כיצד מחשבה יכולה להתעורר לחיים בנפש ויכולה ליצור באמת עולם שאינו רק צללית אינטלקטואלית של העולם החיצוני. מחשבה שהינה מחשבה גרידא, אך ורק תוצר של החשיבה, לא ניתן להשתמש בה כהתנגדות יעילה להשקפתו של הקל. בהשוואה אשר הובאה לעיל, הוא היה סבור שהשעון אינו כולל דבר בתוכו המאפשר להסיק מסקנה ביחס לאישיות וכן הלאה של השען. ההשקפה הנטורליסטית של הקל נוטה להראות שכל עוד מתמודדים רק עם הטבע, בלתי-אפשרי לטעון איזושהי טענה ביחס לטבע מלבד מה שהוא מראה. בהיבט זה, תפיסה נטורליסטית זו משמעותית כי היא מופיעה במהלך ההתפתחות של תפיסות-העולם. היא מוכיחה שהפילוסופיה מוכרחה ל**יצור** לעצמה תחום השוכן בתחום היצירתיות הספונטנית של חיי החשיבה מעבר למחשבות הנרכשות מן הטבע.

הפילוסופיה מוכרחה לעשות צעד מעבר להגל, צעד שהוזכר בפרק קודם של ספר זה. היא **אינה יכולה** להיות מורכבת משיטה הנעה באותו תחום עם מדעי הטבע. קרוב לוודאי שהקל עצמו לא חש בצורך הזעום ביותר להפנות תשומת-לב כלשהי לצעד כזה של הפילוסופיה. תפיסת-העולם שלו מעוררת מחשבות לחיים בנפש, אבל רק כל עוד חייהן נייערו על-ידי התבוננות בתהליכי טבע. תמונת-העולם שהמחשבה יכולה ליצור כאשר היא מתעוררת לחיים בנפש בלי גורם ממריץ זה, מייצגת את סוג תפיסת-העולם הנעלה יותר שהייתה משלימה במידה מספקת את תמונת הטבע של הקל. יש לצאת אל מעבר לעובדות הכלולות בשעון אם רוצים לדעת, למשל, משהו על אודות תווי הפנים של השען. אבל, זוהי הסיבה לכך שאין זכות לדרוש שההשקפה הנטורליסטית של הקל אינה צריכה לדבר כפי שהקל עושה כאשר הוא מציין את העובדות הברורות שהוא הבחין בהן ביחס לתהליכי טבע וישויות טבע.

העולם כאשליה

מלבד זרם תפיסת-העולם הרוצה להביא, דרך רעיון האבולוציה, את תפיסת תופעות הטבע ותפיסת הרוח לאחדות מלאה, ישנו זרם נוסף אשר מבטא את התנגדותן בצורה החזקה ביותר האפשרית. גם זרם זה נובע ממדעי הטבע. חסידיו שואלים: "מהו הבסיס שלנו בעודנו מייסדים תפיסת-עולם באמצעות החשיבה? אנו שומעים ורואים את העולם הפיסי ונוגעים בו באמצעות חושינו. אנו חושבים על אודות העובדות שחושינו מספקים ביחס לאותו עולם. בהתאם לכך, אנו יוצרים את מחשבותינו ביחס לעולם על-פי מסרי החושים. אבל, האם אפשר לסמוך באמת על מסרי החושים שלנו?"

הבה ניעזר בהתבוננויות ממשיות. העין מוסרת לנו את תופעות האור. אנו אומרים שאובייקט שולח לנו אור אדום כאשר לעין יש תחושה של אדום. אך, העין מעבירה לנו תחושות של אור גם במקרים אחרים. גם כאשר לוחצים אותה או כאשר זרם חשמלי עובר בראשנו, לעין יש תחושות של אור. לכן, יתכן שבמקרים שבהם יש לנו תחושה של גוף הפולט-אור, מתרחש משהו באותו אובייקט שאינו דומה לתחושת האור שלנו. אף-על-פי-כן, העין תעביר לנו אור.

הפיסולוג יוהנס מולר⁴⁵ הסיק מעובדות אלה את המסקנה שמה שיש לאדם כתחושה ממשית, אינו תלוי בתהליכים החיצוניים, אלא במבנה שלו. העצבים שלנו מוסרים לנו תחושות. כפי שאין לנו תחושה של הסכין החותכת אותנו, אלא מצב של העצבים שלנו המופיע בפנינו ככאב, כך אין לנו תחושה של העולם החיצוני כאשר משהו מופיע בפנינו כאור. מה שיש לנו באמת הוא מצב של עצב הראייה שלנו. כל מה שעשוי לקרות בחוץ, כל מאורע חיצוני, מתורגם על-ידי עצב הראייה לכדי תחושת אור. "התחושה אינה תהליך המוסר תכונה או מצב של אובייקט חיצוני לתודעה שלנו, אלא תהליך המוסר תכונה, מצב של העצבים שלנו אשר נגרם על-ידי מאורע חיצוני, לתודעה שלנו." את זה יוהנס מולר מכנה 'חוק האנרגיות החושיות'. אם זה נכון, אז ההתבוננויות שלנו אינן כוללות דבר מן העולם החיצוני, אלא רק סיכום מצבינו הפנימיים. מה שאנו קולטים, אין לו שום קשר לעולם החיצוני; הוא תוצר של המבנה שלנו. אנו באמת קולטים רק את הקיים בתוכנו.

⁴⁵ Johannes Mueller, 1858-1801.

מדעני טבע בעלי מוניטין התייחסו למחשבה זו כבסיס שאין להפריכו לתפיסת-העולם שלהם. הרמן הלמהולץ⁴⁶ התייחס אליה כמחשבה קנטיאנית – שהידיעה שלנו כולה מתייחסת אך ורק לתהליכים המתרחשים בתוכנו, לא לדברים לכשעצמם – המתורגמים לשפת מדעי הטבע.⁴⁷ הלמהולץ סבר שעולם התחושות שלנו מספק לנו רק סימנים של תהליכים פיסיים בעולם החיצוני.

"השתכנעתי שיש צורך לנסח את הקשר בין תחושה והאובייקט שלנו על-ידי ההכרזה שתחושה מהווה רק סימן של השפעת האובייקט. טבע הסימן דורש שאותו סימן יינתן תמיד לאותו אובייקט. מעבר לדרישה זו, אין עוד צורך בזהות בין התחושה והאובייקט שלה מאשר בין המילה המדוברת והאובייקט שאנו מציינים עמה. כמו-כן, איננו יכולים לעורר את תמונות רשמי החושים שלנו, כי תמונה מתארת משהו באמצעות אותו דבר עצמו. בפסל, אנו מייצגים צורה גופנית אחת באמצעות צורה גופנית אחרת; בשרטוט, אנו מבטאים את הפרספקטיבה של אובייקט באמצעות אותה פרספקטיבה בתמונה; בציור, אנו מתארים צבע באמצעות צבע."

לכן, תחושותינו מוכרחות להיות שונות מהמאורעות שהן מייצגות יותר מאשר תמונות שונות מהאובייקטים שהן מתארות. בתמונת-העולם החושית שלנו, אין לנו משהו אובייקטיבי אלא יסוד סובייקטיבי לגמרי שאנו עצמנו יוצרים על-פי הגירוי של השפעות העולם החיצוני שאינו חודר אותנו כלל. אופן זה של תפיסה נתמך מכיוון אחר על-ידי ראיית הפיסיקאי את תופעות התחושות. קול שאנו שומעים מפנה את תשומת-לבנו אל גוף בעולם החיצוני, שחלקיו נמצאים במצב מסוים של תנועה. מיתר מתוח רוטט ואנו שומעים צליל. המיתר משדר את התנודות באוויר. הן מתפשטות ומגיעות אל אוזננו; תחושה של צליל מועברת אלינו. הפיסיקאי חוקר את החוקים שעל-פיהם נעים החלקיקים הפיסיים בחוץ בעודנו שומעים את הצלילים האלה. הוא מגלה שתחושת הצליל הסובייקטיבית מבוססת על תנועה אובייקטיבית של החלקיקים הפיסיים. קשרים דומים נבחנים על-ידי הפיסיקאי ביחס לתחושות אור. גם האור מבוסס על תנועה, אלא שתנועה זו אינה מועברת על גבי החלקיקים הרוטטים של האוויר, אלא על-ידי תנודות האתר, החומר העדין ביותר אשר ממלא את המרחב כולו של היקום. על-ידי כל גוף הפולט אור, האתר מועבר למצב של תנודות גליות אשר מתפשטות ומגיעות אל רשתית עיננו ומגרות את עצב הראייה, היוצר את תחושת האור בתוכנו. מה שבתמונת העולם שלנו מופיע כאור וצבע, מהווה תנועה בחוץ, במרחב. שליידן מבטא השקפה זו במילים הבאות:

⁴⁶ Hermann Helmholtz, 1894-1821.
⁴⁷ השווה לכרך הראשון של ספר זה.

"האור מחוצה לנו בטבע מהווה תנועה של האתר. תנועה יכולה להיות אטית או מהירה; יכול להיות לה כיוון זה או אחר, אך אין זה הגיוני לדבר על תנועה בהירה או חשוכה, ירוקה או אדומה. בקיצור, מחוצה לנו, מחוץ לישויות בעלות תחושה, אין דבר כזה בהיר או כהה, וכן אין שום צבעים."⁴⁸

הפיסיקאי מסלק צבעים ואור מן העולם החיצוני משום שהוא מוצא בו רק תנועה. הפיסיולוג חש שהוא נאלץ להסיג אותם אל תוך הנפש מפני שהוא סבור שהעצב מציין רק את מצב הגירוי שלו עצמו, לא חשוב מה גירה אותו. ההשקפה הנמסרת עם הנחות-מראש אלה מתוארת באופן ברור על-ידי היפוליט טייין⁴⁸ בספרו *תבונה*. לדעתו, הרושם החיצוני אינו מהווה דבר מלבד הזיה. אדם הקולט, תחת השפעתה של הזיה, גולגולת מתה, שלושה צעדים לפניו, יש לו בדיוק אותו רושם שיש למישהו הקולט את קרני האור המופצות על-ידי גולגולת ממשית. זהו אותו פנטום פנימי הקיים בתוכנו, לא חשוב בין אם אנו ניצבים מול גולגולת ממשית ובין אם אנו הוזים. ההבדל היחיד בין שני הרשמים הוא שבמקרה אחד יד המושטת אל האובייקט תתפוס אוויר ריק, בעוד שבמקרה השני היא תיתקל בהתנגדות מוצקה. כך, חוש המגע תומך בחוש הראייה. אבל, האם מייצגת תמיכה זו באמת תמיכה שאין להפריכה? מה שנכון עבור חוש אחד, תקף גם עבור חוש אחר. תחושות המגע יכולות להתברר כהזיות.

האנטומיסט הנלה מבטא את אותה השקפה ב-*הרצאות אנתרופולוגיות* (1876) שלו בדרך הבאה:

"כל דבר שאנו מאמינים שהוא מוסר לנו ידיעה על אודות העולם החיצוני מורכב אך ורק מתצורות בתודעתנו, להן העולם החיצוני מספק רק את הגורם המעורר, הגירוי, בשפת הפיסיולוגים. לעולם החיצוני אין צבעים, קולות וטעמים. מה שהוא כולל באמת, אנו לומדים רק באופן עקיף או בכלל לא. כיצד העולם החיצוני משפיע על חוש, אנו מסיקים רק מהתנהגותו כלפי החושים האחרים. למשל, במקרה של קול, אנו יכולים לראות את תנודות הקולן בעינינו ולחוש בהן באצבעותינו. טבעם של גירויים מסוימים, המתגלים רק לחוש אחד, כמו למשל גירויים של חוש הריח, עדיין בלתי-נגישים עבורנו. מספר תכונות החומר תלוי במספר ובחדות החושים. מי שחסר לו חוש, מאבד אוסף של תכונות בלי שום סיכוי לרכשן חזרה. אדם שהיה ברשותו חוש נוסף, היה ברשותו איבר לקליטת תכונות שעליהן אין לנו מושג כפי שלאדם עיוור אין מושג על צבע."

אם מעיינים בספרות הפיסיולוגית מהמחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, רואים שהשקפה זו של הטבע הסובייקטיבי של תמונת-העולם של רשמינו, נעשתה מקובלת יותר ויותר. שוב ושוב, נתקלים בהבדלים במחשבה המבוטאת על-ידי ג'. רוזנטל ביצירתו *פיסיולוגיה כללית של השרירים והעצבים* (1877):

⁴⁸ Hippolyte Taine, 1893-1828.

"התחושות שאנו מקבלים מרשמים חיצוניים אינן תלויות בטבעם של רשמים אלה, אלא בטבעם של תאי העצבים שלנו. אין לנו שום תחושה של מה שמפעיל את השפעתו על גופנו, אלא רק של התהליכים במוחנו".

באיזו מידה אפשר לומר על תמונת-העולם הסובייקטיבית שלנו שהיא מוסרת לנו ציון של העולם החיצוני, מבוטא על-ידי הלמהולץ בספרו *אופטיקה פיסיולוגית*:

"השאלה: האם הצינובר באמת אדום כפי שאנו רואים אותו או שהוא רק אשליה חושית, הינה חסרת-משמעות. לעיוור-צבעים שאינו מבחין בצבע אדום, ייראה הצינובר בצבע שחור או בגוון אפור-צהבהב כהה; גם זו תגובה נכונה לטבע המיוחד של עינו. עליו רק לדעת שעינו שונה מעיניהם של בני-אדם אחרים. בעינו עצמה, תחושה אחת אינה פחות או יותר נכונה או לא-נכונה מתחושה אחרת, גם אם בני-האדם הרואים צבע אדום מהווים רוב. הצבע האדום של הצינובר קיים רק כל עוד לרוב בני-האדם יש עיניים מטבע זהה. אפשר לומר בדיוק באותה מידה שזוהי תכונה של צבע הצינובר להיות צבע שחור עבור בני-אדם עיוורים לצבע אדום. ברם, זו תהיה שאלה שונה אם נטען שהאור המוחזר על-ידי צבע הצינובר יש אורך גל מסוים. טענה זו, שביכולתנו להעלות בלי התייחסות לטבע המיוחד של עינינו, קשורה אך ורק לקשרים בין החומר והמערכות השונות של גלי אתר."

ברור שעבור תפיסה כזו, כל תופעות העולם מחולקות לשני חלקים נפרדים לגמרי: עולם של תנועות שהינו בלתי-תלוי בטבע המיוחד של כושר התפיסה שלנו ועולם של מצבים סובייקטיביים הקיימים רק בתוך הסובייקטים הקולטים. השקפה זו בוטאה בחדות ובהתרסה על-ידי הפיסיולוג דו בואה-ריימונד⁴⁹ בהרצאתו על *גבולות מדעי הטבע*, אותה נתן בכנס הארבעים וחמש של נטורליסטים ופיסיקאים גרמניים ב-14 באוגוסט 1872 בלייפציג. מדעי הטבע הם צמצום התהליכים שאנו קולטים בעולם התנועות של החלקיקים הפיסיים הקטנים ביותר של "פירוקם של תהליכי טבע למכניקה של אטומים", כי זוהי "עובדה פסיכולוגית של התנסות שבכל מקום שבו פירוק כזה מצליח", הצורך שלנו בהסבר, לעת עתה, משביע רצון. יתר על כן, זוהי עובדה ידועה שמערכת העצבים והמוח שלנו הם בעלי טבע חומרי. התהליכים המתרחשים בהם יכולים להיות תהליכי תנועה בלבד. כאשר גלי קול או אור משודרים אל איברי החישה שלי ומשם אל מוחי, בו הם אינם יכולים להיות דבר אחר מלבד תנועות. ביכולתי לומר רק שבמוחי מתרחש תהליך מסוים של תנועה ובו-זמנית יש לי תחושה של 'אדום'. כי, אם זה חסר-משמעות לומר על צבע הצינובר שהוא אדום, אין זה פחות חסר-משמעות לומר על תנועה של חלקיקי מוח שהיא בהירה או כהה, ירוקה או אדומה. "אילם וחשוך בתוך עצמו, כלומר חסר-תכונות", כזה העולם על-פי ההשקפה אשר הושגה דרך תפיסת מדעי הטבע, ש-

⁴⁹ Du Bois-Reymond, 1896-1818.

"... במקום תנודות של קול ואור, היא מכירה רק תנודות של חומר יסודי חסר-תכונות שאפשר עכשיו לשקלו ואז שוב לא ניתן לחשוב עליו... הדברים של תורת משה 'ויהי אור' אינם נכונים מבחינה פיסיולוגית. האור התהווה רק כאשר נקודת העין האדומה הראשונה של האינפוזוריות, הבדילה בפעם הראשונה בין אור וחשיכה. בלי החומר של חושי הראייה והשמיעה, הרי שעולם זה, הזוהר בצבעים ומהדהד סביבנו, היה חשוך ואילם".⁵⁰

דרך התהליכים בחומר של חושי הראייה והשמיעה שלנו, מתהווה באורח פלא, על-פי השקפה זו, עולם מהדהד וצבעוני. העולם החשוך והאילם הוא פיסי; העולם המהדהד והצבעוני הוא בעל כוח נסתר. לפיכך, האם העולם האחרון עולה מתוך הראשון? כיצד משתנה תנועה לכדי תחושה? זהו המקום שבו אנו נתקלים, על-פי דו בואה-ריימונד, באחד מ"גבולות מדעי הטבע". במוחנו ובעולם החיצוני, קיימות רק תנועות; בנפשנו מופיעות תחושות. לעולם לא נוכל להבין כיצד אחת עולה מן השנייה.

"במבט ראשון, נראה כאילו, דרך ידיעת התהליכים החומריים במוח, תהליכים מסוימים ויכולות נסותרות, יכולים להיות מובנים. אני חושב על הזיכרון שלנו, זרם האסוציאציה של תמונות-המחשבה שלנו, השפעת התרגול, כשרים מסוימים וכן הלאה. אך, התרכוזות קצרה בנקודה זו מוסרת לנו שהשקפה זו שגויה. היינו לומדים משהו ביחס לתנאים הפנימיים של חיינו המנטליים שהינם בקירוב מאותו טבע כמו רשמי החושים שלנו, אבל לא נלמד דבר אשר יסביר כיצד החיים המנטליים מתהווים דרך תנאים אלה. אלו קשרים אפשריים בין תנועות מסוימות ובין אטומים מסוימים במוח, מצד אחד, ומצד שני עובדות כאלה שלא ניתן להכחישן ואף לא להגדירן, מבטאות במילים: אני חש כאב; אני נהנה; אני טועם משהו מתוק, מריח את ריח השושנים, שומע את קולו של עוגב, רואה אדום וכן הוודאות הנובעת מיד מכל זה. לכן, אני הווה. בסך-הכול, בלתי-מובן לחלוטין שזה לא צריך להיות עניין של אדישות מוחלטת ביחס למספר האטומים בפחמן, מימן, חנקן, חמצן וכן הלאה, למיקומם ולדרך בה הם נעים, נעו וינעו."

לידיעה שלנו אין שום גשר המוביל מתנועה לתחושה. זהו האני-מאמין של דו בואה-ריימונד. מתנועה בעולם החומרי, איננו יכולים להגיע אל העולם הפיסי של תחושות. אנו יודעים שתחושה עולה מחומר בתנועה, אך איננו יודעים כיצד דבר זה אפשרי. כמו-כן, בעולם התנועות, איננו יכולים לצאת אל מעבר לתנועות. עבור הרשמים הסובייקטיביים שלנו, אנו יכולים להצביע על צורות מסוימות של תנועות משום שאנו יכולים להסיק את מהלך התנועות האלה מתוך תהליך ההתרשמות שלנו, אבל אין לנו שום מושג על הדבר אשר נע בחלל. אנו אומרים שהחומר נע. אנו עוקבים אחר תנועותיו בעודנו מתבוננים בתגובות תחושותינו, אך היות שאיננו מתבוננים באובייקט בתנועה אלא רק ברמז סובייקטיבי שלו, לעולם לא נוכל

⁵⁰ מתוך גבולות מדעי הטבע.

לדעת מהו חומר. זו בואה-ריימונד סבור שאנו עשויים להיות מסוגלים לפתור את חידת התחושה אם חידת החומר הייתה נחשפת. אילו ידענו מהו חומר, קרוב לוודאי שהיינו גם יודעים כיצד הוא יוצר תחושות, אך שתי החידות אינן נגישות לידיעה שלנו. זו בואה-ריימונד התכוון לבדוק את אלה שרצו לצאת אל מעבר לגבול זה עם המילים:

"פשוט תנו להם לנסות את החלופה היחידה אשר נותרה, כלומר נטורליזם-על, אך היו בטוחים שהמדע נעצר היכן שנטורליזם-על מתחיל."

התוצאות של מדעי הטבע המודרניים הן שני ניגודים בולטים. האחד הוא זרם המוניזם. הוא עושה רושם שמדעי הטבע הוא חודר ישירות אל תוך השאלות החשובות ביותר של תפיסת-עולם. השני טוען שהוא אינו מסוגל להתקדם עם האמצעים של מדעי הטבע מעבר לתובנה שלמצב סובייקטיבי מסוים יש תהליך תנועה מסוים תואם. הנציגים של שני הזרמים מתנגדים זה לזה בתקיפות. זו בואה-ריימונד דחה את היסטוריית הבריאה של הקל כפרי-דמיון.⁵¹ העצים הקדמונים שהקל בונה על בסיסה של אנטומיה השוואתית, אונטוגנזה ופליאונטולוגיה נראו לדו בואה-ריימונד "בקירוב כבעלי ערך זהה כמו העצים הקדמונים של גיבורי הומר בעיני הביקורת ההיסטורית." לעומת זאת, הקל מתייחס להשקפתו של דו בואה-ריימונד כדילטנטיות לא-מדעית שבאופן טבעי מוכרח לתמוך בתפיסות-העולם הריאקציוניות. צהלת הניצחון של הספיריטואליסטים על 'הרצאה על גבולות' של דו בואה-ריימונד הייתה מהדהדת ומוצדקת, כי עד אותו זמן ראו בדו בואה-ריימונד נציג חשוב של עיקרון המטריאליזם המדעי.

מה ששובה את לבם של בני-אדם רבים ברעיון חלוקת העולם באופן דואליסטי לתהליכי תנועה חיצוניים ולתהליכי תחושה והתרשמות פנימיים סובייקטיביים, הוא האפשרות ליישום המתמטיקה על התהליכים החיצוניים. אם מניחים שקיימים חלקיקים חומריים (אטומים) עם אנרגיות, הרי שאפשר לחשב את הדרך שבה אטומים אלה צריכים לנוע תחת השפעתן של אנרגיות אלה. מה שהינו מושך כל-כך באסטרונומיה עם שיטות החישוב הקפדניות שלה, מועבר אל תוך היסודות הזעירים ביותר. האסטרונום מגדיר את תנועתם של גופים שמימיים על-ידי חישוב חוקי המכניקה של השמים. בתגלית כוכב-הלכת נפטון, חוינו ניצחון המכניקה של השמים. אפשר גם לצמצם את התנועות המתרחשות בעולם החיצוני כאשר אנו שומעים קול ורואים צבע, לחוקים השולטים בתנועות הגופים השמימיים. יתכן שבעתיד אפשר יהיה לחשב את התנועה המתרחשת במוחנו בעודנו חושבים $2 \times 2 = 4$. הרגע בו חושב כל מה שיכול להיות מבוטא בניסוחים מתמטיים, יהיה הרגע שבו העולם הוסבר באופן מתמטי. לפלס נתן תיאור שובה-לב לאידיאל של הסבר זה של העולם ביצירתו מאמר פילוסופי על הסתברויות (1814):

⁵¹ השווה עם הרצאתו של דו בואה-ריימונד, דרווין נגד גליאני.

"תודעה שהייתה יודעת ברגע נתון את כל הכוחות המניעים את הטבע וכן את מיקום המהויות שהטבע מורכב מהן, הייתה מבינה באותה נוסחה, אם כוח ההבנה שלה היה מספק, את תנועת הגוף השמימי הגדול ביותר ותנועת האטום הקל ביותר. דבר לא היה לא-ודאי עבור תודעה כזו והעתיד וכן העבר היו בתחום הידיעה המיידית והמושלמת שלה. כוח התבונה של האדם מציע, עם השלמות שהוא העניק לאסטרונומיה, חיקוי חלש של תודעה כזו."

בהקשר לדברים אלה אומר דו בואה-ריימונד:

"כפי שאסטרונום מנבא את היום שבו כוכב שביט יעלה שוב מן המעמקים של מרחבי העולם לאחר שנים של שהות ברקיע השמים, כך תודעה זו תבטא בחישוב שלה את היום שבו הצלב היווני יזרח ממסגד חג'יה סופיה ואת היום שבו אנגליה תכלה את הפחם שלה."

אין ספק שאפילו הידיעה המתמטית המושלמת ביותר של תהליך תנועה לא תאיר את עיניי ביחס לשאלה: מדוע תנועה זו מופיעה בפניי כצבע אדום? כאשר כדור אחד פוגע באחר, אנו יכולים להסביר את כיוונו של הכדור השני, אך איננו יכולים להגדיר בדרך זו כיצד תנועה מסוימת מפיקה צבע אדום. כל מה שביכולתנו לומר הוא שכאשר תנועה מסוימת נתונה, גם צבע מסוים נתון. כאשר ביכולתנו להסביר, לכאורה, בניגוד ליכולת התיאור בלבד, מה שיכול להיות מוגדר על-ידי חישוב, איננו יכולים לצאת מעבר לתיאור גרידא בכל דבר אשר קורא תיגר על חישובים.

וידוי חשוב התוודה **גוסטב רוברט קירכהוף**⁵² כאשר הוא הגדיר, בשנת 1874, את משימתה של המכניקה: "היא נועדה לתאר את התנועות המתרחשות בטבע בדרך השלמה והפשוטה ביותר." המכניקה מיישמת מתמטיקה. קירכהוף מתוודה שבעזרת המתמטיקה לא ניתן לקבל יותר מאשר תיאור שלם ופשוט של תהליכי הטבע.

לאותן אישיות הדורשות שהסבר ימסור משהו יסודי יותר מאשר תיאור גרידא על-פי נקודות-מבט מסוימות, הווידוי של קירכהוף היה יכול לשמש כאישור לאמונתם שקיימים "גבולות לידיעה שלנו על הטבע". ביחס לקירכהוף, דו בואה-ריימונד משבח את ההסתייגות החכמה של המורה אשר מאפיין את משימת המכניקה כתיאור תנועות הגופים ומציב זאת אל מול ארנסט הקל אשר "מדבר על נפשות של אטומים".

*

ניסיון חשוב לבסס את תפיסת-העולם שלו על הרעיון שכל הרשמים שלנו הם רק תוצאה של המבנה שלנו, נעשה על-ידי פרידריך אלברט לנגה עם יצירתו *ההיסטוריה של המטריאליזם* (1864). היו לו אומץ

⁵² Gustav Robert Kirchhoff, 1824-1887.

ועקביות של חשיבה שאינה מאפשרת לעצמה להיחסם על-ידי מכשול כלשהו, אך עוקבת אחר התפיסה היסודית שלה עד מסקנתה הסופית. כוחו של לנגה טמון באופי חזק אשר בוטא בכיוונים רבים. הוא היה אישיות המסוגלת לקחת על עצמה דברים רבים ולהוציאם אל הפועל.

יוזמה אחת חשובה שלו הייתה חידוש התפיסה של קאנט שעם תמיכת מדעי הטבע המודרניים אנו קולטים דברים לא כפי שהם דורשים, אלא כפי שהמבנה שלנו דורש זאת. לנגה לא באמת הפיק תפיסות חדשות כלשהן, אלא שפך אור על עולמות מחשבה נתונים שלא היו בהירים. המבנה שלנו, המוח שלנו, בהקשר עם החושים שלנו, יוצרים את עולם התחושות. אני רואה 'כחול' או אני חש 'מוצקות', מפני שאני בנוי בדרך מסוימת זאת. אני משלב את התחושות לכדי אובייקטים. על-ידי שילוב התחושות של 'לבן', 'רך' וכן הלאה, אני יוצר, למשל, את תפיסת השעווה. כאשר אני עוקב אחר תחושותיי עם מחשבותיי, אינני נע בעולם החיצוני. האינטלקט שלי יוצר קשרים בתוך עולם התחושות שלי על-פי חוקי תבונתי. כאשר ראיתי שהתכונות שאני קולט בגוף מניחות מראש חומר עם חוקי תנועה, גם אז אינני יוצא אל מחוץ לעצמי. אני מגלה שאני נאליץ, דרך המבנה שלי, להוסיף לתחושותיי את המחשבות על תהליכי תנועה.

אותו מנגנון המפיק את התחושות שלנו, מפיק גם את תפיסת החומר שלנו. באותה מידה, חומר הוא רק תוצר של המבנה שלי, בדיוק כמו צבע וקול. גם כאשר אנו מדברים על הדברים לכשעצמם, עלינו להיות מודעים היטב לעובדה שאיננו יכולים לצאת אל מחוץ לתחום שלנו. אנו בנויים כך שאיננו יכולים לצאת מחוץ לעצמנו. גם מה שנמצא מעבר לתחום שלנו יכול להיות מוצג לנו רק דרך התפיסה שלנו. אנו נעשים מודעים לגבול שיש לעולם שלנו. אנו טוענים שמוכרח להיות משהו מעבר לגבול היוצר תחושות בתוכנו. אך, אנו יכולים להרחיק רק עד אותו גבול, אפילו הגבול שאנו מציבים לעצמנו משום שאיננו יכולים להרחיק יותר. "דג יכול לשחות במים בבריכה, לא על האדמה, אבל הוא יכול להתנגש עם ראשו בקרקעית ובדפנות הבריכה." באותה דרך, אנו חיים בתחום התפיסות והתחושות שלנו, אך לא בדברים החיצוניים. ברם, אנו נתקלים בגבול שאותו איננו יכולים לעבור, שעליו עלינו לומר לא יותר מאשר שמה שנמצא מעבר לו הוא לא-ידוע. כל התפיסות שאנו יוצרים ביחס ללא-ידוע זה אינן מוצדקות מפני שאיננו יכולים לעשות דבר מלבד לייחס את התפיסות שרכשנו בתוכנו ללא-ידוע. אילו רצינו לעשות זאת, היה עלינו להיות לא יותר חכמים מאשר דג שהיה אומר: "מכאן אינני יכול להתקדם עוד. לכן, ברצוני לעבור אל סוג אחר של מים שבהם אנסה לשחות בדרך אחרת." אך, עובדה היא שהדג יכול לשחות רק במים ולא בשום מקום אחר.

לזה מתווספת מחשבה נוספת המשתייכת לשורה הראשונה של התבונה. לנגה, כרוח של תשוקה בלתי-משתנה לעקביות, קשר אותן יחד. באיזה מצב נמצא אני בהתבונני בעצמי? האם איני כפוף לחוקים של המבנה שלי כמו במצב שבו אני חושב על משהו אחר? עיני מתבוננת באובייקט. עתה, אני מפנה את התבוננותי אל עיני עצמה. האם יכול אני לעשות זאת בדרך אחרת מלבד בעזרת האיברים שלי? האם אין התפיסה שאני מקבל מעצמי, פשוט רעיון שלי? עולם החושים הוא תוצר של המבנה שלנו. האיברים

הגלויים שלנו הם כמו כל החלקים האחרים של עולם התופעות, רק תמונות של אובייקט לא-ידוע. לכן, המבנה הממשי שלנו נשאר לא-ידוע עבורנו כמו האובייקטים של העולם החיצוני. מה שעומד לפנינו הוא רק תוצר של שניהם. בהיותנו מושפעים מעולם לא-ידוע דרך אגו לא-ידוע, אנו יוצרים עולם של תפיסות והוא כל מה שעומד לרשותנו.

לנגה שואל את עצמו: לאן מוביל מטריאליזם עקבי? הבה ניתן למסקנות המנטליות ורשמי החושים שלנו להיווצר על-ידי פעילות המוח, הכבול לתנאים חומריים, ואיברי החושים שלנו, שגם הם חומריים. אז, אנו עומדים אל מול הצורך לחקור את האורגניזם שלנו כדי לראות איך הוא פועל, אבל ביכולתנו לעשות זאת רק באמצעות האיברים שלנו. אין צבע בלי עין, אך גם אין עין בלי עין.

"ההשקפה המטריאליסטית העקבית הופכת מיד לאידיאליסטית. אין להניח שיש הפסקות בטבע שלנו. אל לנו לייחס תפקודים מסוימים של ישותנו לטבע פיסי ותפקודים אחרים לטבע רוחי, אך מוצדק שנניח תנאים פיסיים עבור כל דבר, כולל מנגנון החשיבה שלנו, ואל לנו לנוח עד שנגלה אותם. אך, מוצדק באותה מידה אם נחשוב לא רק על העולם החיצוני כפי שהוא מופיע בפנינו, אלא גם על האיברים שעמם אנו מבינים את העולם הזה, כתמונות גרידא של העולם הקיים באמת. העין, שעמה אנו מאמינים שאנו רואים, היא בעצמה רק תוצר של הדמיון שלנו. כאשר אנו מגלים שהתמונות הויזואליות שלנו מופקות על-ידי המבנה והתפקוד של העין, אל לנו לשכוח לעולם שהעין עם כל חלקיה המיוחדים – עצב הראייה וגם המוח והמבנים שאנו עשויים לגלות בה כגורמים לחשיבה שלנו – הם רק רעיונות שבאמת יוצרים עולם שהינו עקבי ומשולב בתוך עצמו, אבל רק עולם המצביע מעבר לעצמו. החושים מספקים לנו, כפי שהלמהולץ טוען, את השפעותיהם של הדברים, לא תמונות מהימנות ולבטח לא דברים לכשעצמם. בין ההשפעות האלה, ישנם החושים עצמם וכן המוח והתנועות המולקולריות אשר עשויות להיות בו."⁵³

לכן, לנגה מניח שמעבר לעולמנו קיים עולם העשוי להיות מורכב מהדברים לכשעצמם או אפילו עשוי להיות לא-קשור ל'דבר לכשעצמו' זה, היות שאפילו מושג זה, שאנו יוצרים בגבול התחום שלנו, משתייך אך ורק לעולם האידיאות שלנו.

תפיסת-העולם של לנגה, אם כן, מובילה לדעה שיש לנו רק עולם של אידיאות. ברם, עולם זה כופה עלינו להודות בכך שיש משהו מעבר לספירה שלו. הוא גם לא-מסוגל לגמרי למסור משהו על דבר זה. זוהי תפיסת-העולם של בערות מוחלטת, של אגנוסטיות.

⁵³ מתוך היסטוריית המטריאליזם, 1887.

ההכרה של לנגה היא שכל מאמץ מדעי שאינו מגביל את עצמו לעדות של החושים והאינטלקט הלוגי המשלב את היסודות האלה של עדות, מוכרח להישאר עקר. ברם, שהחושים והאינטלקט יחד לא מוסרים לנו דבר מלבד תוצאה של המבנה שלנו, הוא מקבל כנובע בבירור מהניתוח שלו את מקור הידיעה. מיסודו, העולם מהווה עבורו תוצר של המצאה של החושים והאינטלקט שלנו. בשל דעה זו, הוא לא שואל את שאלת האמת ביחס לאידיאות. אמת שהייתה יכולה להאיר את עינינו ביחס למהות העולם, אינה זוכה להכרתו של לנגה. הוא מאמין שהוא זכה במרחב פתוח עבור האידיאות והאידיאלים אשר נוצרים על-ידי התודעה האנושית והוא הגשים זאת דרך העובדה שהוא אינו חש עוד בצורך לייחס אמת כלשהי לידיעת החושים והאינטלקט. בלי היסוס, הוא התייחס לכל דבר שחרג מעבר להתבוננות חושית ושילוב הגיוני כהמצאה גרידא. לא חשוב מה חשבו הפילוסופים האידיאליסטים על טבע העובדות, עבורו זה השתייך לתחומה של המצאה פואטית.

דרך תפנית זו שלנגה נתן למטריאליזם, עלתה שם בהכרח השאלה הבאה: מדוע שהיצירות האימגינטיביות הנעלות יותר לא יהיו תקפות גם אם החושים יצירתיים? מהו ההבדל בין שני סוגים אלה של יצירה? לפילוסוף החושב כך מוכרחה להיות סיבה לקבל תפיסות מסוימות, סיבה אשר שונה למדי מהסיבה המשפיעה על הוגה המקבל תפיסה כלשהי כי הוא חושב שהיא נכונה. עבור לנגה, סיבה זו נתונה מהעובדה שלתפיסה יש ערך עבור החיים. עבורו, השאלה אינה האם תפיסה נכונה או לא, אלא האם יש לה ערך עבור האדם. ברם, יש להבין בבירור דבר אחד: שאני רואה את השושנה אדומה, שאני קושר את התוצאה לסיבה, הוא משהו שיש לי במשותף עם כל היצורים בעלי כושר תפיסה וחשיבה. החושים והתבונה שלי אינם יכולים ליצור ערכים נוספים, אך אם אצא אל מעבר לתוצר הדמיוני של החושים והתבונה, אז לא אהיה כבול עוד למבנה המין האנושי כולו. שילר, הגל וכל טום, דיק והארי, רואים פרח באותה דרך. אבל, כפי שטום, דיק והארי שוגים כאשר הם חושבים שהפרח הוא מהות הקיימת באופן חיצוני, כך שילר והגל היו שוגים אילו היו מתייחסים לאידיאות שלהם כמשהו שהוא יותר מהמצאה פואטית אשר סיפקה את צורכיהם הרוחניים. מה שנוצר בלשון פיוטית באמצעות החושים והאינטלקט משתייך לגזע האנושי כולו ובהיבט זה איש אינו שונה מאחרים. מה שיוצא אל מעבר למה שהחושים והתבונה יוצרים, זוהי דאגתו של האינדיבידואל. אף-על-פי-כן, יצירת דמיון זו של האינדיבידואל מוערכת על-ידי לנגה עבור הגזע האנושי כולו, בהינתן שהבורא האינדיבידואלי "אשר יוצר אותה הוא נורמלי, מחונן מאוד וטיפוסי באופן החשיבה שלו ובאמצעות כוח הרוח שלו, מוסמך להיות מנהיג."

בדרך זו, לנגה מאמין שהוא יכול לשמור על ערכו של העולם האידיאלי על-ידי כך שהוא טוען שגם העולם המכונה ממשי הינו תוצר של בריאה פואטית. לכל מקום שאליו יפנה מבטו, לנגה רואה רק המצאות, החל בשלב הנמוך ביותר של תפיסה חושית שבו "האינדיבידואל עדיין מופיע כשהוא כפוף למאפיינים הכלליים של המין האנושי ומגיע לשיא עם הכוח היוצר בשירה."

"את פעילויות החושים והאינטלקט המשלב, היוצרות את מה שמהווה עבורנו מציאות, אפשר לכנות פעילות נחותה אם משווים אותן להתרוממות מרקיעת השחקים של הרוח באמנויות היצירתיות. אבל, באופן כללי ובכוליותו, פעילויות אלה אינן יכולות להיות מסווגות כפעילויות שונות של התודעה. בה במידה שהמציאות שלנו מהווה מציאות על-פי תשוקת לבנו, היא, אף-על-פי-כן, היסוד המוצק של הוויית-הקיום הרוחנית שלנו כולה. האינדיבידואל מתפתח מתוך קרקע המינים, והתהליך הכללי וההכרחי של הידיעה יוצר את היסוד הבטוח היחיד עבור התרוממותו של האינדיבידואל לתפיסה אסתטית של העולם." ⁵⁴

מה שלנגה חושב שהינו הטעות של תפיסת-העולם האידיאליסטית, אינו שהיא יוצאת עם האידיאות שלה אל מחוץ לעולם החושים והאינטלקט, אלא שהיא מאמינה שהיא מחזיקה באידיאות אלה יותר מאשר הדמיון הפואטי של ההוגה האינדיבידואלי. אדם צריך לבנות לעצמו עולם אידיאלי, אך עליו להיות מודע לכך שעולם אידיאלי זה הוא לא יותר מאשר דמיון פואטי. אם אידיאליזם זה חושב שהוא יותר מזה, הרי שהמטריאליזם יטען שוב ושוב את הטענה: האמת בידי; האידיאליזם הוא פיוטיות. אם זה כך, אומר לנגה: האידיאליזם הוא פיוטיות, אבל גם המטריאליזם הוא פיוטיות. באידיאליזם, האינדיבידואל הוא הבורא, במטריאליזם – המין. אם שניהם מודעים לטבעם, הרי שהכול נמצא במקומו הנכון: מדע החושים והאינטלקט המספק הוכחות למין כולו, וכן הפיוטיות של האידיאות על כל תפיסותיה אשר נוצרות על-ידי האינדיבידואל ועדיין שומרות על ערכן עבור הגזע.

"דבר אחד ודאי: האדם זקוק לעולם אידיאלי אשר ייווצר על ידו כמשלים את המציאות, והתפקודים העילאיים והאצילים ביותר של רוחו ישתלבו באופן פעיל ביצירות מסוג זה. אך, האם פעילות חופשית זו של הרוח תוכל לקבל שוב ושוב את הצורה המטעה של מדע המבסס הוכחה? אם כך, המטריאליזם יעלה שוב ושוב כדי להרוס את ההשערות הנועזות יותר ולנסות לספק את דרישת התבונה לאחדות עם התרוממות מזערית מעל למציאותי והניתן להוכחה." ⁵⁵

בחשיבה של לנגה, אידיאליזם מושלם משתלב עם כניעה מוחלטת של האמת עצמה. עבורו, העולם הוא פיוטיות, אך פיוטיות שהוא אינו מעריך פחות מאשר אילו היה יכול להכיר בה כמציאות.

כך, בהתפתחות תפיסות-העולם המודרניות אפשר להבחין בשני זרמים בעלי אופי מדעי-טבעי בולט כמתנגדים זה לזה באופן בוטה: הזרם המוניסטי בו נעה תפיסת-העולם של הקל והזרם האידיאליסטי שהמגן החזק והעקבי ביותר שלו היה פרידריך אלברט לנגה. המוניזם מתייחס לעולם שהאדם יכול לראות כמציאות אמיתית ואינו מפקפק בכך שתהליך חשיבה התלוי בהתבוננות יכול גם לקבל ידיעה בעלת משמעות יסודית

⁵⁴ מתוך ההיסטוריה של המטריאליזם.
⁵⁵ מתוך ההיסטוריה של המטריאליזם.

ביחס למציאות זו. המוניזם אינו מדמיין לעצמו שאפשר למצות את הטבע היסודי של העולם עם ניסוחים ספורים שנהגו בהעזה. הוא מתקדם היות שהוא עוקב אחר העובדות ויוצר אידיאות חדשות ביחס לקשרים בין עובדות אלה. ברם, הוא משוכנע שהאידיאות האלה מספקות ידיעה של מציאות אמיתית. התפיסה הדואליסטית של לנגה מחלקת את העולם לשניים: חלק ידוע וחלק לא-ידוע. הוא מתייחס לחלק הראשון באותו אופן כמו המוניזם, בעקבו אחר הובלת ההתבוננות והחשיבה המעמיקה, אך הוא מאמין שכלל לא ניתן לדעת משהו ביחס לגרעין היסודי והאמיתי של העולם דרך התבוננות וחשיבה אלה. המוניזם מאמין באמת של הממשי ורואה את עולם האידיאות האנושי נתמך בצורה הטובה ביותר כאשר הוא מתבסס על עולם ההתבוננויות. באידיאות ובאידיאלים שהמוניסט מפיק מהוויית-הקיום הטבעית, הוא רואה משהו מספק לגמרי עבור הרגש והצורך המוסרי שלו. בטבע הוא מוצא את הוויית-הקיום העילאית ביותר, שאותה הוא אינו רוצה רק לחדור עם חשיבתו כדי לרכוש ידיעה, אלא שלה הוא מתמסר עם הידיעה שלו כולה ועם אהבתו כולה.

בדואליזם של לנגה, הטבע נתפס כלא-מתאים לספק את צרכיה העילאיים ביותר של הרוח. לנגה מוכרח להניח עולם מיוחד של פיוטיות נעלה יותר עבור רוח זו המובילה אל מעבר לתוצאות של התבוננות וחשיבה התואמת לה. עבור המוניזם, ידיעה אמיתית מייצגת ערך רוחי עליון, אשר מפאת אמיתותה, מעניקה לאדם גם את הפאטוס המוסרי והדתי הטהור ביותר. עבור הדואליזם, הידיעה אינה יכולה להציג סיפוק כזה. הדואליזם מוכרח לאמוד את ערך החיים באמצעות דברים אחרים, לא על-ידי האמת שהוא עשוי להניב. האידיאות אינן בעלות ערך משום שיש להן חלק באמת. הן בעלות ערך מפני שהן משרתות את החיים בצורותיהם העילאיות ביותר. החיים אינם מוערכים על-ידי האידיאות, אלא האידיאות מוערכות בשל פוריותן עבור החיים. האדם אינו שואף אל ידיעה אמיתית, אלא אל מחשבות בעלות ערך.

*

בזיהוי אופן החשיבה של מדעי הטבע, פרידריך אלברט לנגה מסכים עם המוניזם כל עוד הוא מונע שימושים של כל המקורות האחרים להכרת המציאות, אבל הוא גם מונע מאופן זה של חשיבה כל אפשרות לחדור אל תוך מהות הדברים. כדי לוודא שהוא עצמו נע על קרקע מוצקה, הוא מקצר את כנפיו של הדמיון האנושי. מה שלנגה עושה באופן נוקב שכזה, תואם לנטיית מחשבה המושרשת עמוק בהתפתחות תפיסת-העולם המודרנית. דבר זה מוצג בבהירות מושלמת גם בספירה אחרת של החשיבה מהמאה התשע-עשרה. חשיבה זו פיתחה, דרך שלבים שונים, נקודות-מבט שמהן החל הרברט ספנסר⁵⁶ כאשר הניח את היסודות לדואליזם באנגליה. הדואליזם של ספנסר הופיע בערך באותו זמן שבו הדואליזם של לנגה הופיע בגרמניה ושואף אל ידיעה מדעית טבעית של העולם מצד אחד ומצד שני הודה באגנוסטיות בה במידה

שזה נוגע למהות הדברים. כאשר דרווין הוציא לאור את יצירתו, *מקור המינים*, הוא היה יכול לשבח את אופן החשיבה המדעי-טבעי של ספנסר:

"מר הרברט ספנסר, במאמר (1852), משווה בין תורות הבריאה וההתפתחות של ישויות אורגניות במיומנות ועוצמה ראויות לציון. הוא מביא טענות מהאנלוגיה של ייצור מקומי, מהשינויים שעוברים של מינים רבים עוברים, מהקושי להבדיל בין מינים ושונות ומהעיקרון של דרגה כללית שהמינים שינו; והוא מייחס את השינוי לנסיבות שהשתנו. המחבר (1855) גם התייחס לפסיכולוגיה על-פי העיקרון של דרישה הכרחית של כל כוח וכוח מנטליים לפי דרגה." ⁵⁷

כמו-כן, הוגים אחרים אשר עקבו אחר שיטת מדעי הטבע, חשו נמשכים אל ספנסר מפני שהוא ניסה להסביר את המציאות כולה מהלא-אורגני עד לפסיכולוגי באופן המבוטא בדבריו של דרווין לעיל. אבל, ספנסר גם תומך באגנוסטיקנים, כך שלנגה צודק באמרו: "הרברט ספנסר, שהפילוסופיה שלו קרובה לפילוסופיה שלנו, מאמין במטריאליזם של עולם התופעות, שהצדקתו היחסית, בתחומם של מדעי הטבע, מוצאת את גבולה במחשבה על מוחלט הנשגב מבינתנו."

קרוב לוודאי שספנסר הגיע אל ההשקפה שלו מתוך הנחות דומות לאלה של לנגה. באנגליה, קדמו לו הוגים שהונחו על-פי עניין כפול. הם רצו להגדיר מהו הדבר הנמצא ברשותו של האדם עם הידיעה שלו, אך הם גם גמרו אומר לא להרוס על-ידי ספק או תבונה את המהות היסודית של העולם. הם נשלטו, פחות או יותר, על-ידי הרגש שקאנט תיאר באמרו: "היה עליי להשעות את הידיעה כדי לפנות מקום לאמונה." ⁵⁸

תחילת התפתחותה של תפיסת-העולם של המאה התשע-עשרה באנגליה מצוינת על-ידי דמותו של **תומס רייד**. ⁵⁹ את ההכרה היסודית של אדם זה אפשר לבטא עם דבריו של גיתה בתארו את פעילותו שלו כמדען, כלא-עיונית:

"בניתוח האחרון נראה לי ששיטתי מבוססת אך ורק על פעולות מעשיות המתקנות-את-עצמן של הגיון בריא המעז לפעול בספירה עילאית יותר." ⁶⁰

הגיון בריא זה בשום אופן אינו מטיל ספק בכך שהוא מתמודד עם דברים ותהליכים יסודיים וממשיים בעודו מתבונן בעולם. רייד מאמין שתפיסת-עולם היא ברת-קיימא רק אם היא שומרת על השקפה בסיסית זו של הגיון בריא. גם אם מקבלים את האפשרות שהתבוננות שלנו הייתה יכולה להיות מטעה והטבע האמיתי של הדברים היה יכול להיות שונה מהתמונה המסופקת לנו על-ידי החושים והאינטלקט שלנו, הרי

⁵⁶ Herbert Spencer, 1820-1903.

⁵⁷ מתוך *מקור המינים*, מתווה היסטורי.

⁵⁸ השווה עם הכרך הראשון של ספר זה.

⁵⁹ Thomas Reid, 1719-1796.

⁶⁰ השווה עם *יצירתו של גיתה*, כרך 38, עמ' 595 מאת קירשנר.

שלא היה צורך להקדיש איזושהי תשומת-לב לאפשרות כזו. אנו מפלסים את דרכנו בחיים רק כאשר אנו מאמינים בהתבוננות שלנו; כל דבר מעבר לזה אינו ענייננו.

באמצע את נקודת-המבט הזאת, רייד משוכנע שביכולתו להגיע לאמיתות מספקות באמת. הוא אינו מנסה להשיג תפיסה של דברים באמצעות פעולות מחשבתיות מורכבות, אלא רוצה להגשים את מטרתו על-ידי חזרה לעקרונות הבסיסיים שהנפש מניחה באופן אינסטינקטיבי. באופן אינסטינקטיבי, באופן לא-מודע, הנפש מחזיקה במה שהינו נכון, לפני שנעשה ניסיון להאיר את טבעה של הנפש עצמה באור התודעה. היא יודעת באופן אינסטינקטיבי מה לחשוב ביחס לתכונות ולתהליכים של העולם הפיסי, והיא מחוננת באופן אינסטינקטיבי בכיוונה של התנהגות מוסרית, של שיפוט ביחס לטוב ורע. דרך התייחסותו לכך שהאמיתות טבועות ב'הגיון הבריא', רייד מכוון את תשומת-לב המחשבה אל התבוננות בנפש. נטייה זו אל התבוננות פסיכולוגית, הופכת לתכונה נצחית ואופיינית בהתפתחות תפיסת-העולם האנגלית.

אישויות בולטות בהתפתחות זאת הן: **ויליאם המילטון**,⁶¹ **הנרי מנזל**,⁶² **ויליאם יואל**,⁶³ **ג'ון הרשל**,⁶⁴ **ג'יימס מיל**,⁶⁵ **ג'ון סטיוארט מיל**,⁶⁶ **אלכסנדר ביין**,⁶⁷ ו-**הרברט ספנסר**.⁶⁸ כולם מציבים את הפסיכולוגיה במרכז תפיסת-העולם שלהם.

ויליאם המילטון מכיר כאמת את מה שהנפש נוטה, מן ההתחלה, לקבל כאמת. ביחס לאמיתות יסודיות, הוכחות והבנה אינן רלוונטיות. כל מה שאדם יכול לעשות הוא להבחין בהופעתן בקו האופק של התודעה שלנו. במובן זה, הן בלתי-מובנות. אבל, אחת ההתגלויות היסודיות של תודעתנו היא גם שכל דבר בעולם זה תלוי במשהו שאינו ידוע לנו. אנו מגלים בעולם זה שבו אנו חיים רק דברים תלויים, בהחלט לא בלתי-תלויים. ברם, דברים בלתי-תלויים כאלה מוכרחים להתקיים. כאשר מתגלה דבר תלוי, מניחים את קיומו של דבר בלתי-תלוי. עם החשיבה שלנו, איננו חודרים את המהות הבלתי-תלויה. הידיעה האנושית נועדה לתלותי והיא מתחילה לעסוק בסתירות אם מחשבותיה, המותאמות היטב לתלותי, מיושמות על הבלתי-תלוי. לכן, הידיעה מוכרחה להיסוג עם התקרבותנו לכניסה אל תוך הבלתי-תלוי. אמונה דתית מוצאת כאן את מקומה. רק מעצם קבלתו שהוא אינו יכול לדעת דבר כלשהו על הגרעין היסודי של העולם, שהאדם יכול להיות ישות מוסרית. הוא יכול לקבל אֶל המחולל סדר מוסרי בעולם. ברגע שהובן שהלוגיקה כולה קשורה אך ורק בתלותי, לא בבלתי-תלוי, אין לוגיקה היכולה להרוס אמונה זו באֶל אינסופי.

⁶¹ 1856-1788, William Hamilton

⁶² 1871-1820, Henry Mansel

⁶³ 1866-1794, William Whewell

⁶⁴ 1871-1792, John Herschel

⁶⁵ 1836-1773, James Mill

⁶⁶ 1873-1806, John Stuart Mill

⁶⁷ 1903-1818, Alexander Bain

⁶⁸ 1903-1820, Herbert Spencer

הנרי מנזל היה תלמיד וחסיד של המילטון, אבל הוא ביטא את השקפתו של המילטון בצורות קיצוניות יותר. לא נרחיק לכת אם נאמר שמנזל היה סנגור האמונה אשר לא הבחין עוד ללא משוא-פנים בין דת וידיעה, אלא הגן על דוגמה דתית עם משוא-פנים. הוא דגל בדעה שאמיתות הדת שהתגלו, העסיקו בהכרח את הידיעה שלנו בסתירות. זו אינה אמורה להיות טעות של האמיתות שהתגלו, אך מקורה הוא בגבולות התודעה האנושית, אשר לא תוכל לחדור לעולם אל תוך התחומים שמהם עולות טענות על התגלות.

ויליאם יואל האמין שהיה יכול לרכוש תפיסה ביחס למשמעותה, למקורה ולערכה של הידיעה האנושית על-ידי חקירת השיטה שבאמצעותה אנשים מובילים במדע הגיעו לתובנות שלהם. בספרו *ההיסטוריה של המדעים האינדוקטיביים* (1840), הוא החל לנתח את הפסיכולוגיה של מחקר מדעי. כך, על-ידי חקירתן של תגליות מדעיות בולטות, הוא קיווה לגלות כמה מההישגים האלה נזקפים לעולם החיצוני וכמה לאדם עצמו. יואל מגלה שהתודעה האנושית תמיד משלימה את התבוננויותיה המדעיות. קפלו, למשל, הגה את רעיון האליפסה לפני שגילה שכוכבי-הלכת נעים במסלולים אליפטיים. כך, המדעים לא נוצרים רק על-ידי קליטה מבחוץ, אלא על-ידי השתתפות פעילה של התודעה האנושית המטביעה את חוקיה על היסודות הנתונים. מדעים אלה אינם מגיעים עד למהויות האחרונות של הדברים. הם אינם עוסקים בפרטי העולם. למשל, כפי שמניחים שלכל דבר יש גורם, הרי שיש להניח מראש גורם כזה ביחס לעולם כולו. היות שהידיעה מכשילה אותנו ביחס לאותו גורם, הדוגמה של הדת מוכרחה להיכנס כמשלימה. הרשל, כמו יואל, גם ניסה לרכוש תובנה על ראשית הידיעה בתודעה האנושית דרך התבוננות בדוגמאות רבות. יצירתו חיבור *מקדים על חקר הפילוסופיה הטבעית* יצאה לאור בשנת 1831.

ג'ון סטיוארט מיל נמנה בין אותם הוגים החדורים עמוקות בהכרה שאדם אינו יכול להיות זהיר מספיק בהגדרת הדברים הוודאיים והלא-וודאיים בידעה האנושית. העובדה שהוא נחשף לענפי ידיעה מגוונים ביותר בנערותו, העניקה, קרוב לוודאי, לתודעתו את נטייתה האופיינית. כילד בן שלוש, הוא קיבל הוראות בשפה היוונית וזמן קצר לאחר מכן הוא למד חשבון. הוא נחשף לתחומים נוספים של הוראה בגיל מוקדם יחסית. חשיבות גדולה הרבה יותר הייתה לשיטת ההוראה של אביו, ג'יימס מיל, שבעצמו היה הוגה חשוב. דרכו, לוגיקה נמרצת נעשתה לטבע שני אצל ג'ון סטיוארט. מתוך האוטוביוגרפיה שלו אנו למדים: "כל דבר שהיה יכול להתגלות על-ידי החשיבה מעולם לא נאמר לי, אלא רק לאחר שמיציתי את מאמציי לגלותו בכוחות עצמי." הדברים המעסיקים את החשיבה של אדם כזה, מוכרחים להיעשות לגורלו במובן הנכון של המילה. "מעולם לא הייתי ילד, מעולם לא שיחקתי קריקט. ככלות הכול, עדיף לתת לטבע לעשות את שלו", אומר ג'ון סטיוארט מיל כאדם שגורלו היה באופן ייחודי כל-כך לחיות כמעט אך ורק בחשיבה. בגלל התפתחותו, היה עליו לחוות עד תום את השאלות הנוגעות במשמעותה של הידיעה. כיצד יכולה הידיעה, שעבורו היוותה חיים, להוביל גם אל מקור התופעות של העולם? הכיוון שבו חשיבתו של מיל התפתחה כדי לרכוש בהירות ביחס לשאלות אלה, נקבע, קרוב לוודאי, על-ידי אביו. ג'יימס מיל התקדם

כאשר נקודת-המוצא שלו הייתה התנסות פסיכולוגית. הוא בחן את התהליך שזרכו אידיאה קשורה לאידיאה בתודעתו של האדם. על-ידי חיבור אידיאה מוחשית אחת לאחרת, אנו רוכשים את הידיעה שלנו על העולם. אז עלינו לשאול את עצמנו: מהו הקשר בין הסדר שבו האידיאות קשורות זו לזו ובין סדר הדברים בעולם? דרך אופן כזה של תפיסה, החשיבה שלנו מתחילה לפקפק בכוחה שלה משום שהאדם יכול לחבר אידיאות באופן שהינו שונה לגמרי מחיבור הדברים בעולם החיצוני. אי-אמון זה הוא בסיס הלוגיקה של ג'ון סטיוארט מיל, אשר יצאה לאור בשנת 1843 כיצירתו המרכזית בשם מערכת של לוגיקה.

בנושאים של תפיסת-עולם, בקושי אפשר לחשוב על ניגוד בולט יותר מזה שבין הלוגיקה של מיל ו-מדע הלוגיקה של הגל, אשר יצא לאור עשרים ושבע שנים קודם לכן. בהגל, אנו מגלים את האמון החזק ביותר בחשיבה, את הביטחון המלא שאיננו יכולים להיות מרומים על-ידי מה שאנו חווים בתוכנו. הגל חווה את עצמו כחלק, כאיבר של העולם, ומה שהוא חווה בתוכו מוכרח גם להשתייך לעולם. היות שיש לו ידיעה ישירה ביותר על עצמו, הוא מאמין בתוכן הידיעה שלו ושופט את שארית העולם בהתאם. הוא טוען: "כאשר אני קולט דבר חיצוני, יתכן שהדבר מראה לי רק את פני השטח שלו ומהותו נשארת נסתרת. במקרה שלי, דבר זה בלתי-אפשרי. אני מבין את ישותי שלי. ביכולתי להשוות בין הדברים החיצוניים וישותי שלי. אם הם מגלים איזשהו יסוד של מהותי שלי על-פני השטח שלהם, אצדק אם אייחס להם משהו מטבעי שלי." זוהי הסיבה לכך שהגל מצפה בביטחון לגלות בחוץ בטבע את הרוח ואת הקשרים המחשבתיים שהוא מגלה בתוך עצמו.

ברם, מיל חווה את עצמו לא כחלק מהעולם, אלא כצופה. עבורו, הדברים החיצוניים הם יסוד לא-ידוע והמחשבות שהאדם יוצר ביחס אליהם זוכות לחוסר-אמון מצד מיל. אחד מתבונן בבני-אדם ולומד מהתבוננויותיו שכל בני-האדם מתים. אחד יוצר שיפוט שכל בני-האדם בני-תמותה. הדוכס מוולינגטון הוא בן-אדם; לכן, הדוכס מוולינגטון בן-תמותה. זוהי המסקנה שהצופה מגיע אליה. מה נותן לו את הזכות לעשות זאת? זוהי השאלה שג'ון סטיוארט מיל שואל. אם ישות אנושית אחת תוכיח שהיא אלמותית, השיפוט כולו ישתבש. האם צודקים אנו בכך שאנו מניחים, מפני שעד כה כל בני-האדם מתו, שהם ימשיכו לעשות זאת בעתיד? כל ידיעה אינה ודאית משום שאנו מסיקים מסקנות מהתבוננויות שביצענו ומשליכים אותן על דברים שאיננו יכולים לדעת עליהם דבר, היות שלא התבוננו בהם ישירות. מה יהיה למישהו החושב כמו הגל לומר על תפיסה כזו? אין זה קשה לדמיין את התשובה. אנו יודעים ממושגים מוגדרים שבכל מעגל כל הקטרים שווים. אם נמצא מעגל בעולם הממשי, נחשוב שכל הקטרים שלו שווים. אם נתבונן בו רבע שעה מאוחר יותר ונגלה שהקטרים שלו אינם שווים, לא נחליט שבנסיונות מסוימות קוטרו של מעגל יכול להשתנות. אלא, נאמר שמה שקודם היה מעגל, הוארך, מסיבה כלשהי, לכדי אליפסה.

אם נחשוב כמו הגל, זוהי הגישה שאנו נוקטים בה כלפי השיפוט 'כל בני-האדם בני-תמותה'. אין זה דרך התבוננות, אלא דרך התנסות חשיבתית פנימית שאנו יוצרים את המושג 'אדם'. ביחס למושג 'אדם',

התמותה יסודית באותה מידה כמו שוויון הקטרים ביחס למושג 'מעגל'. אם נמצא בעולם הממשי ישות בעלת כל המאפיינים האחרים של האדם, נסיק שישות זו מוכרחה להיות ברת-מוות, באותה דרך שבה כל התכונות האחרות של המעגל מאפשרות לנו להסיק שיש לו גם את התכונה של שוויון כל הקטרים. אילו הגל היה נתקל בישות שלא מתה, הוא היה יכול רק לומר: "זה אינו בן-אדם". הוא לא היה יכול לומר: "בן-אדם יכול להיות גם אלמותי". הגל מניח שהמושגים בתוכנו לא נוצרים באופן שרירותי, אלא מקורם במהות העולם, כפי שאנו עצמנו משתייכים אל מהות זו. ברגע בו המושג אדם נוצר בתוכנו, ברור שמקורו במהות הדברים ונצדק לגמרי ביישומו על מהות זו. מדוע מושג זה של אדם בן-תמותה נוצר בתוכנו? לבטח רק משום שמקורו בטבע הדברים. אדם המאמין שהאדם ניצב לגמרי מחוץ לסדר הדברים ויוצר את שיפוטיו כזר יכול לטעון שעד כה ראינו בני-אדם מתים ולכן אנו יוצרים את מושגו של צופה: בני-אדם בני-תמותה. הוגה המודע לכך שהוא עצמו משתייך לסדר הדברים והם אלה אשר מתגלים במחשבותיו, יוצר את השיפוט שעד כה כל בני-האדם מתו; למות, אם כן, הוא משהו המשתייך לטבעם ואם מישהו לא מת, הרי שהוא אינו אדם אלא משהו אחר. הלוגיקה של הגל נעשתה ללוגיקה של דברים. עבור הגל, התגלות הלוגיקה היא תוצאה של מהות העולם; היא אינה משהו שהתודעה האנושית הוסיפה למהות זו ממקור חיצוני. הלוגיקה של מיל היא לוגיקה של מתבונן מן הצד, של צופה בלבד, המתחיל מניתוק החוט שדרכו הוא מחובר לעולם.

מיל מצביע על כך שהמחשבות, שבגיל מסוים נראות כהתנסויות פנימיות מסוימות, מתהפכות מאוחר יותר. בימי-הביניים, למשל, האמינו שאוסטרליה וניו-זילנד אינן יכולות להיות קיימות ועל הכוכבים יהיה ליפול מהשמים אם לא ייצמדו לספירות קבועות. לכן, האדם יוכל לפתח את הגישה הנכונה כלפי הידיעה שלו אם הוא, על אף מודעותו לכך שלוגיקת העולם מבוטאת בידיעה זו, יוצר בכל מקרה אינדיבידואלי את שיפוטו דרך בחינה שיטתית זהירה של קשריו המושגיים המונחים על-ידי התבוננות, שיפוט שתמיד דורש תיקון.

זו שיטת ההתבוננות שג'ון סטיוארט מיל מנסה להגדיר תוך ניתוק וחישוב קרים. הבה ניקח דוגמה. נניח שתופעה התרחשה תמיד בתנאים מסוימים. במקרה נתון, חלק מהתנאים האלה הופיע שוב וחלקם חסר. התופעה הנדונה אינה מתרחשת. אנו נאלצים להסיק שהתנאים שלא הופיעו והתופעה שלא התרחשה עומדים בקשר נסיבתי. אם שני חומרים תמיד שולבו כדי ליצור תרכובת כימית ותוצאה זו אינה מושגת במקרה נתון, הרי שיש צורך לחקור מהו התנאי, שתמיד התקיים קודם, שאינו מתקיים במקרה נתון זה. באמצעות שיטה מסוג זה אנו מגיעים לתפיסות ביחס לקשרים בין עובדות שבצדק אפשר להתייחס אליהן כמושרשות בטבע הדברים. בניתוח שלו, מיל רוצה לעקוב אחר שיטות ההתבוננות. הלוגיקה שקאנט סבר שלא התקדמה אפילו לא שלב אחד מאז ימי אריסטו, מהווה אמצעי להתמצאות בתוך החשיבה שלנו עצמה. היא מראה כיצד יש להתקדם ממחשבה נכונה אחת לאחרת. הלוגיקה של מיל מהווה אמצעי להתמצאות בעולם העובדות. בכוונתה להראות כיצד אדם משיג, על-ידי התבוננות, שיפוטם תקפים על דברים. הוא

אפילו לא מקבל את המתמטיקה כיוצאת מן הכלל. גם המתמטיקה מוכרחה להפיק את התובנות הבסיסיות שלה מהתבוננות. למשל, בכל המקרים הנתונים להתבוננות ראינו ששני קווים ישרים החוצים זה את זה, נפרדים ולא יחצו זה את זה שוב. לכן, אנו מסיקים שהם לא יחצו זה את זה שוב לעולם, אבל אין לנו הוכחה מושלמת לטענה זו. לפיכך, עבור ג'ון סטיוארט מיל, העולם מהווה יסוד זר. האדם מתבונן בתופעות שלו ומסדר אותן על-פי מה שהן מודיעות לחייו המושגיים. הוא קולט אי-סדירויות בתופעות ובאמצעות חקירות לוגיות שיטתיות של אי-סדירויות אלה הוא מגיע לחוקי הטבע. אבל, אין משהו המוביל אותו אל עיקרון הדברים לכשעצמם. אפשר בהחלט לדמיין שהעולם היה יכול להיות גם שונה לגמרי. מיל משוכנע שלכל מי שרגיל להפשטה ולניתוח ואשר משתמש ביכולותיו ברצינות, לא יהיה קושי, לאחר תרגול מספיק של הדמיון שלו, עם הרעיון שתיתכן מערכת כוכבים נוספת שבה לא ימצא דבר מן החוקים הישימים על מערכת הכוכבים שלנו.

מיל עקבי בעמדת הצופה שהוא מאמץ בהשקפת-העולם שלו, כאשר הוא מרחיב אותה לאגו של האדם. תמונות מנטליות באות והולכות, משתלבות ונפרדות בתוך חייו הפנימיים; זה מה שהאדם מתבונן בו. הוא אינו מתבונן בישות הנשארת זהה לעצמה כ'אגו' בתוך הזרם הקבוע של אידיאות. הוא הבחין בכך שתמונות מנטליות עולות בתוכו והוא מניח שזה ימשיך להיות המקרה. מתוך אפשרות זו, כלומר שעולם של רשמים יכול להתקבץ סביב מרכז, עולה התפיסה של 'אגו'. כך, האדם הוא צופה גם ביחס ל'אגו' שלו. התפיסות שלו מוסרות לו את אשר ביכולתו לדעת על עצמו. מיל חושב על העובדות של זיכרון וציפייה. אם כל מה שאני יודע על עצמי אמור להיות מורכב מהצגות מושגיות, הרי שאיני יכול לומר: **אני זוכר תפיסה** שהייתה לי בעבר או אני מצפה להתרחשותה של התנסות מסוימת, אלא עליי לומר: **תפיסה עכשווית זוכרת את עצמה** או מצפה להתרחשותה בעתיד. אם נדבר על התודעה, כך טוען מיל, כסדרה של התרשמויות, הרי שעלינו לדבר גם על סדרה של התרשמויות המודעת לעצמה כמתהווה וחולפת. כתוצאה מכך, אנו מוצאים את עצמנו בדילמה שעלינו לומר אחד משני הדברים הבאים: שה'אגו' או התודעה הוא משהו שיש להבדילו מההתרשמויות או אחרת עלינו לתמוך בסתירה שרק לסדרה של התרשמויות יכולה להיות מודעות לעבר ולעתיד שלה. מיל לא מתגבר על דילמה זו. עבורו, היא מהווה תעלומה בלתי-פתירה. עובדה היא שהוא קרע את הקשר בינו, הצופה, והעולם, והוא אינו מסוגל לשקם את הקשר הזה. עבורו, העולם נשאר דבר לא-ידוע מעבר לעצמו, המפיק רשמים ומטביע אותם באדם. כל מה שהאדם יודע על לא-ידוע נעלה זה הוא שביכולתו להפיק רשמים ולהטביע אותם בו. במקום שתהיה לו אפשרות לדעת דברים ממשיים מחוץ לעצמו, הוא יכול רק לומר, בסופו של דבר, שישנן הזדמנויות לקליטת רשמים. מי שמדבר על דברים לכשעצמם משתמש במילים ריקות. אנו נעים על קרקע מוצקה של עובדות רק כל עוד אנו מדברים על האפשרות המתמשכת של התרחשותם של תחושות, רשמים ותפיסות.

לג'ון סטיוארט מיל יש התנגדות עזה לכל המחשבות אשר נרכשות בכל דרך אחרת מלבד דרך השוואה בין עובדות, התבוננות ביסודות הדומים, המקבילים וההומוגניים בכל התופעות. הוא דוגל בדעה שההתנהגות האנושית בחיים יכולה להיפגע רק אם ניכנע לאמונה שביכולתנו להגיע לכל אמת בכל דרך מלבד התבוננות. אי-נכונות זו של מיל מצביעה על הססנותו לקשור עצמו בשאיפתו לידיעה לדברים של המציאות בכל דרך אחרת מלבד בגישה פסיבית. הדברים אמורים להכתיב לאדם את אשר עליו לחשוב אודותם. אם האדם יוצא מעבר למצב זה של קליטה כדי לומר משהו מתוך עצמיותו שלו על הדברים, הרי שחסר לו הביטחון שתוצר זה של פעילותו קשור איכשהו לדברים. לבסוף, מה שהינו החלטי בפילוסופיה זו הוא העובדה שההוגה התומך בה אינו מסוגל לחשוב על החשיבה הספונטנית שלו כמשתייכת לעולם. עצם העובדה שהוא עצמו פעיל בחשיבתו עושה אותו חשדן ומטעה אותו. יותר מכול, הוא היה רוצה לבטל לחלוטין את עצמיותו שלו, להיות בטוח לגמרי שלא ישתלב שום יסוד שגוי בטענות האובייקטיביות של התופעות. הוא אינו מעריך במידה מספקת את העובדה שחשיבתו מהווה חלק מן הטבע באותה מידה כמו עלה של צמח. ברור שעל האדם לבחון גם את חשיבתו הספונטנית, אם ברצונו לגלות משהו אודותיה.

כיצד יכול האדם, אם להשתמש בטענתו של גיתה, להתוודע ליחס שלו כלפי עצמו וכלפי העולם החיצוני, אם ברצונו לבטל עצמו לגמרי בתהליך ההכרתי? גדולות ככל שהן מעלותיו של מיל למציאת שיטות שבאמצעותן יוכל אדם ללמוד את אותם דברים שאינם תלויים בו, לא ניתן להגיע להשקפה על יחס האדם כלפי עצמו ועל הקשר שלו לעולם החיצוני באמצעות שיטותיו. כל השיטות האלה תקפות רק עבור המדעים המיוחדים, לא עבור תפיסת-עולם מקיפה. שום התבוננות אינה יכולה ללמד חשיבה ספונטנית מהי; רק החשיבה יכולה להתנסות בזה בתוך עצמה. היות שחשיבה זו יכולה רק לקבל מידע על טבעה באמצעות כוחה שלה, היא גם המקור היחיד היכול לשפוך אור על הקשר בינה והעולם החיצוני. שיטת המחקר של מיל מוציאה את האפשרות להשגת תפיסת-עולם מפני שאפשר לרכוש תפיסת-עולם רק באמצעות **חשיבה** המתרכזת בעצמה ועל-ידי כך להצליח לרכוש תובנה על הקשר שלה לעולם החיצוני. העובדה שלג'ון סטיוארט מיל הייתה התנגדות לסוג זה של חשיבה התומכת את עצמה יכולה להיות מובנת מתוך אופיו. גלדסטון אמר במכתב⁶⁹ שבשיחות הוא נהג לכנות את מיל 'הקדוש של הרציונליזם'. אדם המפעיל את החשיבה בדרך זו מציב דרישות חמורות בפני החשיבה ומחפש אחר אמצעי-הזהירות הגדולים ביותר האפשריים כך שלא תוכל להוליך אותו שולל. על-ידי כך הוא נעשה חשדני ביחס לחשיבה עצמה. הוא מאמין שהוא יתייצב במהרה על קרקע לא-בטוחה אם יאבד אחיזה בנקודות תמיכה חיצוניות. אי-ודאות ביחס לכל השאלות המרחיקות אל מעבר לידיעה מתוך התבוננות קפדנית, מהווה מאפיין יסודי באישיותו

⁶⁹ השווה עם גומפרץ: ג'ון סטיוארט מיל, זינה, 1899.

של מיל. בקריאת ספריו, בכל מקום אנו רואים שמיל מתייחס לשאלות כאלה כשאלות פתוחות שביחס אליהן הוא אינו מסתכן בשיפוט ודאי.

*

האמונה שהטבע האמיתי של הדברים נשגב מבינתנו, נתמכת גם על-ידי הרברט ספנסר. הוא מתחיל מהשאלה: כיצד משיג אני את אשר אני מכנה אמיתות ביחס לעולם? אני מבצע התבוננויות מסוימות ביחס לדברים ויוצר שיפוטם אודותם. אני מבחין בכך שמימן וחמצן בתנאים מסוימים משתלבים ויוצרים מים. אני יוצר שיפוט ביחס להתבוננות זו. זוהי אמת המתפשטת רק על-פני מעגל קטן של דברים. לאחר מכן, אני מתבונן באותן נסיבות שבהן חומרים אחרים משתלבים. אני משווה בין ההתבוננויות האינדיבידואליות ועל-ידי כך מגיע לאמיתות כלליות ומקיפות יותר ביחס לתהליך שבו חומרים, באופן כללי, יוצרים תרכובות כימיות. כל ידיעה כרוכה בדבר הבא: אנו מתקדמים מאמיתות מסוימות לאמיתות מקיפות יותר. לבסוף, אנו מגיעים לאמת העילאית ביותר שבלתי-אפשרי להכפיפה לאמת אחרת ולכן עלינו לקבלה בלי הסבר נוסף. ברם, בתהליך זה של ידיעה אין לנו שום אמצעי לחדירת המהות המוחלטת של העולם, כי החשיבה, על-פי דעה זו, לא עושה יותר מאשר להשוות בין הדברים השונים ולנסח אמיתות כלליות ביחס ליסוד ההומוגני שבהם. אך, הטבע המוחלט של העולם אינו בר-השוואה, בשל ייחודיותו, לדבר כלשהו אחר. זוהי הסיבה לכך שהחשיבה נכשלת ביחס לטבע המוחלט. היא אינה יכולה להגיע אליו.

באופני תפיסה כאלה, אנו תמיד חשים, כנימה, את החשיבה אשר התפתחה מבסיס הפיסיולוגיה של החושים.⁷⁰ אצל הוגים רבים, מחשבה זו נכנסה אל תוך חייהם האינטלקטואליים עמוק עד כדי כך שהם מתייחסים אליה כמחשבה הוודאית ביותר האפשרית. הם טוענים: אדם יכול לדעת דברים רק בהיותו מודע להם. לאחר מכן, הם משנים מחשבה זו, פחות או יותר באופן לא-מודע למחשבה הבאה: אדם יכול לדעת רק את אותם דברים החודרים אל תוך תודעתנו, אבל מצב הדברים לפני חדירתם אל תוך תודעתנו, נשאר לא-ידוע. זוהי הסיבה לכך שמתייחסים לרשמי חושים כאילו היו בתוך תודעתנו, כי דוגלים בדעה שתחילה היה עליהם לחדור אל תוך תודעתנו ולהיות חלק ממנה בצורה של תפיסות, כדי להיות מודעים להם.

כמו-כן, ספנסר דבק בהשקפה שהאפשרות של תהליך הידיעה תלויה בנו כישויות אנוש. לכן, עלינו להניח את קיומו של יסוד הנשגב מבינתנו, מעבר למה שיכול להיות מועבר אלינו על-ידי החושים והחשיבה שלנו. יש לנו תודעה בהירה לכל הקיים בנפשנו. אך, תודעה לא-ברורה מתחברת למודעות בהירה זו הטוענת שכל אשר אנו מתבוננים בו וחושבים עליו, יש לו כבסיס משהו שאיננו יכולים להתבונן בו ולחשוב עליו. אנו יודעים שאנו עוסקים בהופעות גרידא ולא בממשויות שלמות המתקיימות בעצמן באופן עצמאי.

⁷⁰ השווה עם החלק הראשון של פרק זה.

אבל, זה פשוט מפני שאנו יודעים באופן ברור שעולמנו הוא רק הופעה, שאנו גם יודעים שעולם ממשי שאין להעלותו בדמיון, הוא הבסיס שלו. באמצעות קווי חשיבה כאלה, ספנסר מאמין שאפשר ליישב באופן מלא בין דת וידיעה. ישנו משהו שהדת יכולה לתפוס באמונה, באמונה שאינה יכולה להתערער על-ידי ידיעה חסרת-אונים.

ברם, התחום שספנסר חושב עליו כנגיש לידיעה, מוכרח, עבורו, לקבל את הצורה של תפיסות מדעיות. כאשר ספנסר עצמו מעז להסביר, הוא עושה זאת במובנם של מדעי הטבע.

ספנסר משתמש בשיטת מדעי הטבע בחשבו על תהליך ההכרה. כל איבר של ישות חיה התהווה מעצם העובדה שישות זו התאימה עצמה לתנאים שבהם היא חיה. שהאדם מפלס את דרכו בעולם באמצעות החשיבה, הינו אחד מתנאי החיים של האדם. איבר ההכרה שלו מתפתח דרך התאמת חייו המושגיים לתנאי חייו החיצוניים. על-ידי קביעת טענות ביחס לדברים ולתהליכים, האדם מתאים את עצמו לעולם המקיף אותו. כל האמיתות התהוו דרך תהליך זה של התאמה ומה שנרכש בדרך זו יכול להיות מועבר דרך תורשה לצאצאים. אלה החושבים שהאדם, דרך טבעו, מחזיק אחת ולתמיד נטייה מסוימת לאמיתות כלליות, שוגים. מה שנראה כנטייה כזו לא היה קיים בשלב מוקדם יותר אצל אבותיו הקדמונים של האדם, אלא נרכש על-ידי התאמה והועבר לצאצאים. כאשר פילוסופים מסוימים מדברים על אמיתות שהאדם אינו צריך להפיק מהתנסותו האינדיבידואלית אך נתונות אפריורי במבנה שלו, צודקים במובן מסוים. בעוד ברור שאמיתות כאלה נרכשות, יש להדגיש שהן אינן נרכשות על-ידי האדם כאינדיבידואל אלא כמין. האינדיבידואל ירש את התוצר הגמור של יכולת אשר נרכשה בשלב מוקדם יותר.

פעם, גיתה אמר שהוא נטל חלק בשיחות רבות על ביקורת התבונה הטהורה מאת קאנט והוא הבחין כיצד באותן הזדמנויות חודשה השאלה הבסיסית הקדומה: "כמה תורמת העצמיות הפנימית שלנו להוויית-קיומנו הרוחית, כמה תורם העולם החיצוני?" וגיתה המשיך ואמר: "מעולם לא הפרדתי בין השניים; כאשר הגיתי בדרכי שלי על דברים, עשיתי זאת בתמימות לא-מודעת והייתי באמת משוכנע שראיתי במו עיניי את דעתי מוצבת לפניי."

ספנסר בוחן 'שאלה בסיסית קדומה' זו מנקודת המבט של מדעי הטבע. הוא האמין שהוא היה יכול להראות שהישות האנושית המפותחת תרמה גם להוויית-הקיום הרוחית שלו דרך עצמיותו שלו. גם עצמיות זו מורכבת מן התכונות המורשות אשר נרכשו על-ידי אבותינו הקדמונים במאבקם עם העולם החיצוני. כיום, אם אנו מאמינים שאנו רואים עם עינינו את דעותינו מוצבות לפנינו. עלינו לזכור שלא תמיד הן היו הדעות שלנו, אבל פעם הן היו התבוננויות אשר בוצעו באמת על-ידי עינינו בעולם החיצוני. לכן, דרך החשיבה של ספנסר דומה לזו של ג'ון סטיוארט מיל, דרך חשיבה הנובעת מפסיכולוגיה. אבל מיל אינו מרחיק אל מעבר לפסיכולוגיה של האינדיבידואל. ספנסר יוצא מן האינדיבידואל חזרה אל אבותיו הקדמונים. הפסיכולוגיה של האינדיבידואל נמצאת באותו מצב כמו האונטוגנזה של הזואולוגיה. תופעות

מסוימות של ההיסטוריה של האינדיבידואל יכולות להיות מוסברות רק אם מייחסים אותן להיסטוריה של המינים. באותה דרך, העובדות של תודעת האינדיבידואל אינן יכולות להיות מובנות אם בוחנים אותן בפני עצמן. עלינו לחזור אל המינים. אכן, עלינו לחזור אל מעבר למינים האנושיים אל רכישות של ידיעה אשר הושגו על-ידי האבות הקדמונים החייתיים של האדם. ספנסר משתמש בחריפות שכלו כדי לתמוך בהיסטוריה אבולוציונית זו של תהליך ההכרה. הוא מראה באיזו דרך הפעילויות המנטליות התפתחו בהדרגה משלבים נמוכים בהתחלה, דרך התאמות מדויקות יותר של התודעה האנושית לעולם החיצוני ודרך תורשה של התאמות אלה. כל תובנה שהישות האנושית האינדיבידואלית משיגה דרך חשיבה טהורה ובלי התנסות בדברים, הושגה על-ידי האנושות או אבותיה הקדמונים דרך התבוננות או התנסות. לייבניץ חשב שהוא היה יכול להסביר את התאמת חייו הפנימיים של האדם לעולם החיצוני על-ידי כך שהניח קיומה של הרמוניה ביניהם אשר נוסדה קודם על-ידי הבורא. ספנסר מסביר התאמה זו על-פי מדעי הטבע. ההרמוניה לא נוסדה מראש, אלא התפתחה בהדרגה. כאן אנו מוצאים את המשכיות החשיבה המדעית-טבעית אל ההיבטים הנעלים ביותר של הוויית-הקיום האנושית. לינאוס טען שכל תצורה אורגנית חיה הייתה קיימת משום שהבורא ברא אותה כפי שהיא. דרווין סבר שהיא כפי שהיא מפני שהיא התפתחה בהדרגה דרך התאמה ותורשה. לייבניץ טען שהחשיבה היא הסכמה עם העולם החיצוני, מפני שהבורא ביסס את ההסכמה הזאת. ספנסר סבר שהסכמה זו קיימת משום שהיא התפתחה בהדרגה דרך התאמות ותורשה של עולם החשיבה.

חשיבתו של ספנסר הונעה על-ידי הצורך בהסבר נטורליסטי על תופעות רוחיות. הוא מצא את הכיוון הכללי להסבר כזה בגיאולוגיה של לייל.⁷¹ בגיאולוגיה זו, כמובן, הרעיון שתצורות אורגניות התפתחו בהדרגה אחת מן השנייה, עדיין נדחה. אף-על-פי-כן, היא מקבלת תמיכה חזקה מעצם העובדה שהתצורות הלא-אורגניות (גיאולוגיות) של פני שטח האדמה מוסברות דרך התפתחות הדרגתית כזו ודרך אסונות גדולים. ספנסר, שקיבל חינוך מדעי-טבעי ובמשך זמן מה היה פעיל כמהנדס אזרחי, זיהה מיד את היקפו המלא של רעיון האבולוציה והוא יישם אותו על אף התנגדותו של לייל. הוא יישם רעיון זה גם על תהליכים רוחיים. כבר בשנת 1850, הוא תיאר, בספרו *סטטיסטיקה חברתית*, אבולוציה חברתית בהקבלה עם אבולוציה אורגנית. הוא גם התוודע למחקריהם של הרווי ו-וולף על התפתחות עוברית⁷² והוא התעמק בעבודותיו של קרל ארנסט פון באאר,⁷³ אשר הראו לו שהאבולוציה נבעה מהתפתחותו של מצב הומוגני ואחיד למצב של רבגוניות, מגוון ושפע. בשלבים המוקדמים של ההתפתחות העוברית, האורגניזמים

⁷¹ השווה עם פרק 1, כרך שני.

⁷² השווה עם פרק 9, כרך ראשון.

⁷³ השווה עם פרק 2, כרך שני.

מאוד זה לזה; בהמשך, הם נעשים שונים זה מזה.⁷⁴ מחשבה אבולוציונית זו אושרה לחלוטין על-ידי דרווין. מתוך תצורות אורגניות מקוריות ספורות, התפתח השפע כולו של עולם רבגוני ביותר של תצורות.

מתוך רעיון האבולוציה, ספנסר רצה להתקדם אל האמיתות הכלליות ביותר, שלדעתו מהוות את התכלית של כל שאיפה אנושית לידיעה. הוא האמין שהאדם יכול לגלות התגלויות של מחשבה אבולוציונית זו בתופעות הפשוטות ביותר. כאשר ענן נוצר בשמים מתוך חלקיקי מים מפוזרים, כאשר ערימת חול נוצרת מתוך גרגרי חול מפוזרים, ספנסר ראה את תחילתו של תהליך אבולוציוני. חומר מפוזר מתכווץ ומתרכז לכדי שלמות. בדיוק תהליך זה מוצג בפנינו בהיפותזה של קאנט-לפלס על אבולוציית העולם. חלקים מפוזרים של ערפילית עולם כאוטית, התכווצו. האורגניזם נוצר בדיוק בדרך זו. יסודות מפוזרים מתרכזים ברקמות. פסיכולוג יכול להבחין בכך שהאדם מכווץ התבוננויות מפוזרות לכדי אמיתות כלליות. בתוך כוליות מרוכזת זו, מתרחשים הפרדה ובידול. המסה ההומוגנית המקורית מופרדת לגופים השמימיים האינדיבידואליים של מערכת השמש; האורגניזם מבדל את עצמו באיברים השונים.

התרכוזות מתחלפת עם התפוררות. כאשר תהליך של אבולוציה מגיע לשיא מסוים, נוצר שיווי-משקל. האדם, למשל, מתפתח עד שהוא מגיע להרמוניזציה מרבית של יכולותיו הפנימיות עם הטבע החיצוני. ברם, מצב כזה של שיווי-משקל אינו יכול להימשך; כוחות חיצוניים ישפיעו עליו באופן הרסני. לאחר התהליך האבולוציוני, מוכרח לבוא תהליך התפוררות; מה שנעשה מרוכז, מתפזר שוב; הקוסמי נעשה שוב כאוטי. התהליך האבולוציוני יכול להתחיל מחדש. כך רואה ספנסר את תהליך העולם כמשחק ריתמי של תנועה. זו לבטח אינה התבוננות לא-מעניינת עבור ההיסטוריה ההשוואתית של האבולוציה של תפיסות-העולם שספנסר, מתוך ההתבוננות בראשית תופעות העולם, מגיע כאן למסקנה זהה לזו שגיתה ביטא בהקשר לאידיאות המתייחסות לתחילת החיים. גיתה מתאר את צמיחת הצמח בדרך הבאה:

"הצמח עשוי לנבוט, לפרוח או להניב פרי – זה תמיד על-ידי אותם איברים שהוראת הטבע מיושמת בתפקודים שונים ותחת תצורות המשתנות לעתים קרובות. אותו איבר, שבגבעול מתרחב כעלה ומקבל תצורה נבדלת מאוד, מתכווץ עתה בגביע הפרח, מתפשט בעלה-הכותרת, מתגלם באיברי הרבייה ולבסוף שוב גודל כפרי."

אם חושבים על תפיסה זו כמועברת אל תהליך העולם כולו, מגיעים להתכווצות ולהתפוררות של חומר של ספנסר.

*

⁷⁴ השווה עם פרק 2, כרך שני.

לספנסר ולמיל הייתה השפעה גדולה על התפתחותן של תפיסות-עולם במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה. הדגש הקפדני על התבוננות והפיתוח החד-צדדי של שיטות ההכרה המתבוננת של מיל, יחד עם יישום התפיסות של מדעי הטבע על ההיקף כולו של הידיעה האנושית על-ידי ספנסר, לא היו יכולים שלא להיתקל באישורו של עידן אשר לא ראה דבר בתפיסות-העולם האידיאליסטיות של פייכטה, שלינג והגל מלבד התנוונותה של החשיבה האנושית. זה היה עידן שהייתה לו הערכה רק להצלחת עבודת המחקר של מדעי הטבע. חוסר האחדות בקרב ההוגים האידיאליסטים ומה שנראה בעיני רבים בשלות מלאה של חשיבה אשר הייתה מרוכזת לחלוטין ושקועה בעצמה, היו צריכים לעורר חשד מושרש עמוק נגד אידיאליזם. אפשר לומר שהשקפה רווחת של ארבעת העשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה מבוטאת בבירור בדבריו של רודולף וירכו בפנייתו ייסוד אוניברסיטת ברלין והמעבר מעידן הפילוסופיה אל עידן מדעי הטבע (1893): "מאז שהאמונה בנוסחאות מאגיות הוחדרה אל תוך החוגים הנחשלים ביותר של בני-האדם, הנוסחאות של הוגה הטבע קיבלו מעט הכרה." ואחד ההוגים המשמעותיים ביותר של המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, אדוארד פון-הרטמן, מסכם את אופייה של תפיסת-העולם שלו במוטו שהציב בתחילת ספרו הפילוסופיה של הלא-מודע: תוצאות עיוניות אשר הושגו בשיטת האינדוקציה של מדעי הטבע. הוא סבור שיש צורך להכיר ב"גדולת ההתקדמות אשר הושגה על-ידי מיל, שבעזרתה כל הניסיונות של שיטה פילוסופית דדוקטיבית הופרכו ונעשו מיושנים לתמיד." ⁷⁵

ההכרה בגבולות מסוימים של ידיעה אנושית אשר הוצגה על-ידי נטורליסטים רבים, התקבלה גם על-ידי נפשות רבות שהיו מוכוונות לדת. הם טענו: המדענים הנטורליסטים מתבוננים בעובדות האורגניות והלא-אורגניות של הטבע והם מנסים לגלות חוקים כלליים על-ידי שילוב התופעות האינדיבידואליות. באמצעות חוקים אלה אפשר להסביר תהליכים ואפילו אפשר להגדיר מראש את המהלך הסדיר של תופעות עתידיות. תפיסת-עולם מקיפה צריכה להתקדם באותה דרך; עליה להגביל את עצמה לעובדות, לבסס אמיתות כלליות במסגרת גבולות מתונים ולא לשאוף לחדור אל תוך תחום 'הלא-מודע'. ספנסר, עם הפרדה המוחלטת שלו בין 'הידוע' ו-'הלא-ידוע', ענה במידה רבה לדרישה לצרכים דתיים כאלה. מצד שני, אופן החשיבה האידיאליסטי נתפס על-ידי רוחות בעלות נטייה לדת, כשיבוש מוזר. בעיקרון, אופן התפיסה האידיאליסטי אינו יכול לזהות את 'הלא-ידוע', כי עליו לתמוך בהכרה שדרך החזירה המרוכזת אל תוך החיים הפנימיים של האדם אפשר לרכוש ידיעה המכסה לא רק את פני שטח העולם, אלא גם את הגרעין הממשי שלו.

חיי החשיבה של נטורליסטים בעלי השפעה מסוימים, כמו תומס הנרי הקסלי, נעו לגמרי בכיוון של רוחות בעלות נטייה דתית כאלה. הקסלי האמין באגנוסטיות מלאה ביחס למהות העולם. הוא טען שמוניזם,

⁷⁵ השווה אדוארד פון-הרטמן, ההיסטוריה של המטפיסיקה, חלק 2, עמ' 479.

הנמצא בהתאמה כללית עם תוצאותיו של דרווין, ישים אך ורק לטבע החיצוני. הקסלי היה בין הראשונים שהגנו על התפיסות הדרוויניסטיות, אך באותו זמן הוא נמנה בין הנציגים הבולטים ביותר של אותם הוגים אשר האמינו במגבלה של אותו אופן תפיסה. השקפה דומה יש לפיסיקאי **יוהן טינדל**,⁷⁶ אשר התייחס לתהליך העולם כאנרגיה שאינה נגישה כלל לאינטלקט האנושי. לדעתו, זוהי בדיוק ההנחה שכל דבר בעולם מתהווה על-ידי אבולוציה טבעית שאינה מאפשרת לקבל את המחשבה שחומר, שהינו ככלות הכול נושא האבולוציה כולה, צריך להיות לא יותר מאשר מה שהאינטלקט שלנו מסוגל להבין ממנו.

*

תופעה אופיינית של תקופתו היא האישיות של המדינאי האנגלי **ג'יימס בלפור**.⁷⁷ בשנת 1879, בספרו *הגנה על ספק פילוסופי*, מאמר על *יסודותיה של אמונה*, הוא ביטא אני-מאמין הדומה, ואין בכך ספק, לאני-מאמין הנתפס על-ידי הוגים רבים אחרים. ביחס לכל דבר שהאדם מסוגל להסביר, הוא ניצב לגמרי על קרקע החשיבה של מדעי הטבע. עבורו, אין שום ידיעה אחרת מלבד מדעי הטבע, אבל באותו זמן הוא סבור שידע זה של מדעי הטבע מובנת כהלכה רק אם ברור שהצרכים של נפש האדם ותבונתו, אינם יכולים להיות מסופקים על ידה. צריך רק להבין שבניתוח האחרון אפילו במדעי הטבע, הכול תלוי באמונה באמיתות המוחלטות, להן אין הוכחה נוספת. אך, לא נגרם נזק בכך שמגמה זו של החשיבה מובילה אותנו רק לאמונה, כי אמונה זו מהווה מדריך בטוח לפעילותנו בחיי היומיום. אנו מאמינים בחוקי הטבע ואנו שולטים בהם באמצעות אמונה זו. על-ידי כך אנו מאלצים את הטבע לשרת אותנו להגשמת מטרותינו. אמונה דתית אמורה ליצור התאמה בין פעולות האדם ובין צרכיו העילאיים יותר שמעבר לחייו היומיומיים.

תפיסות-העולם אשר נדונו תחת הכותרת *העולם כאשליה*, מראות שיש להן כבסיס, כמיהה לקשר משביע-רצון בין האגו המודע-לעצמו והתמונה הכללית של העולם. חשוב במיוחד שהן אינן מתייחסות באופן מודע לחיפוש זה כתכלית הפילוסופית שלהן ולכן אינן מפנות במפורש את חקירתן אל אותה תכלית. באופן אינסטינקטיבי כביכול, הן מאפשרות לחשיבה שלהן להיות מושפעת על-ידי הכיוון המוגדר על-ידי חיפוש לא-מודע זה. הצורה שחיפוש זה לובש, מוגדרת על-ידי התפיסות של מדעי הטבע המודרניים. נתקרב לאופי היסודי של תפיסות אלה, אם נפנה את תשומת-לבנו למושג 'תודעה'. מושג זה הוכנס לחיי הפילוסופיה המודרנית על-ידי דקארט. לפניו, נהוג היה להיות תלוי יותר במושג 'נפש' לכשעצמו. תשומת-לב מועטה הופנתה לעובדה שרק חלק מחיי הנפש מוקדש לתופעות מודעות. במהלך השינה, הנפש אינה חיה במודעות. בהשוואה לחיים המודעים, טבע הנפש מוכרח להיות מורכב מכוחות עמוקים יותר, שבמצב של ערות מורמים אל התודעה. ככל שאדם שאל את השאלה על ההצדקה והערך של הידיעה לאורן של אידיאות

⁷⁶ 1893-1820, Johaan Tyndall

⁷⁷ 1930-1840, James Balfour

ברורות ובהירות, כך הורגש יותר שהנפש מוצאת את היסודות הבטוחים ביותר של הידיעה כאשר היא אינה יוצאת אל מעבר לגבולותיה שלה וכאשר היא אינה מתעמקת בתוך עצמה יותר מטווח התודעה. הייתה רווחת הדעה שכל דבר אחר עשוי להיות לא-ודאי, אך מה שתודעתי מהווה, על כל פנים, הוא ודאי לכשעצמו. יתכן שגם הבית שעל פניו אני חולף אינו קיים בלעדיו; שתמונת בית זה נמצאת עתה בתודעתי: אני עשוי לדגול בזה. אך, ברגע בו אנו מפנים את תשומת-לבנו אל תודעה זו, עם המושג תודעה עולה המושג אגו באופן בלתי-נמנע. לא חשוב מהו סוג הישות שבו האגו עשוי להיות מחוץ לתודעה, תחום האגו יכול להיתפס כמתפשט באותה מידה כמו תחום התודעה. אין שום אפשרות להכחיש שתמונת העולם החושי, שהנפש חווה באופן מודע, התהוותה מתוך הרושם שהעולם עושה על האדם. אך ברגע בו אדם נאחז בטענה זאת, נעשה קשה להיפטר ממנה, כי ישנה נטייה לרמוז על השיפוט שתהליכי העולם הם הגורמים ותוכן תודעתנו הוא התוצאה. היות שחושבים שהתודעה כוללת רק את התוצאה, מאמינים שהגורם מוכרח להיות בתוך עולם הקיים מחוץ לאדם כ'דבר לכשעצמו' שאינו ניתן לתפיסה. ההצגה שהובאה לעיל מראה כיצד תוצאות המחקר הפיסיולוגי המודרני מובילות לאישור דעה זאת. רק דרך דעה זו שהאגו מוצא את עצמו עטוף בהתנסויותיו הסובייקטיביות במסגרת גבולותיו שלו. אשליה אינטלקטואלית אשר הופקה בעדינות, ברגע שנוצרה, לא ניתן להרסה כל עוד האגו אינו מוצא בתוך עצמו שום רמזים, עליהם הוא יודע שהם מתייחסים לישות שמחוץ לתודעה הסובייקטיבית, אף על פי שהם מתוארים בתוך אותה תודעה. האגו מוכרח, מחוץ לתודעה החושית, לחוש קשר לישויות המבטיחות את הוויית-קיומן על ידן ודרכן. הוא מוכרח למצוא משהו בתוכו אשר יובילו אל מחוץ לעצמו. נאמר כאן שלמחשבות הניעורות לחיים יכולה להיות תוצאה זו. כל עוד האגו חווה את המחשבה רק בתוך עצמו, הוא חש עצמו כלוא עמה בתוך גבולותיו שלו. כאשר המחשבה ניעורה לחיים, היא משחררת את האגו מהוויית-קיום סובייקטיבית גרידא. מתרחש תהליך אשר נחוה לבטח על-ידי האגו באופן סובייקטיבי, אך מעצם טבעו הוא תהליך אובייקטיבי. דבר זה משחרר את האגו מכל דבר שביכולתו לחוש כסובייקטיבי בלבד.

כך אנו רואים שגם התפיסות שעבורן העולם הוא אשליה, נעות לעבר נקודה המושגת כאשר תמונת-העולם של הגל משתנה כך שהמחשבה שלה מתעוררת לחיים. תפיסות אלה לובשות את הצורה הנחוצה עבור תמונת-עולם המונעת באופן לא-מודע על-ידי דחף באותו כיוון. אך, בהן, לחשיבה עדיין חסר הכוח לפלס את דרכה לקראת מטרה זו. ברם, גם באי-השלמות שלהן, תפיסות אלה מקבלות את אופיין הכללי ממטרה זו, והאידיאות אשר מופיעות הן התסמינים החיצוניים של כוחות פעילים הנשארים נסתרים.

הדים מהתפיסה הקנטיאנית

במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה רק אישיות ספורות ניסו למצוא יסוד מוצק לקשר שבין תפיסת אגו המודע-לעצמו ותמונת העולם הכללית על-ידי התעמקות באופן החשיבה של הגל. אחד ההוגים הטובים ביותר בקרב הוגים אלה היה **פול אסמוס**,⁷⁸ אשר מת בגיל צעיר. בשנת 1873, הוא הוציא לאור ספר שכותרתו *האגו והדבר לכשעצמו*. בספר זה הוא מראה כיצד אפשר, באמצעות גישתו של הגל לחשיבה ולעולם האידיאות, להפיק את הקשר של האדם אל מהות הדברים. הוא מסביר בדרך מבריקה שבחשיבתו של האדם קיים יסוד שבו עלינו רק להתרכז כדי להגיע אל מהותה של הוויית-הקיום. בדרך מאירת-עיניים ביותר, הוא מתאר את מהלך האבולוציה של תפיסות-העולם שהחל עם קאנט אשר ראה ב'דבר לכשעצמו' יסוד זר ובלתי-נגיש לאדם, והוביל אל הגל, אשר סבר שהמחשבה מורכבת לא רק מעצמה כמהות אידיאלית, אלא גם מן 'הדבר לכשעצמו'. קולות כאלה כמעט שלא מצאו אוזן קשבת. דבר זה התבהר באופן מרגש בסיסמה 'בחזרה אל קאנט', אשר נעשתה נפוצה בזרם מסוים של החיים הפילוסופיים לאחר נאומו של אדוארד זלר באוניברסיטת היידלברג, על משמעותה של תורת הכרה ומשימתה.

התפיסות, שחלקן מודעות וחלקן לא-מודעות, אשר הובילו אל סיסמה זו, הן בערך כדלקמן. מדעי הטבע ערערו את הביטחון בחשיבה ספונטנית המתכוונת להתעמק בכוחות עצמה בשאלות הנעלות ביותר של הוויית-הקיום, אבל איננו יכולים להיות שבעי-רצון רק מתוצאות מדעי הטבע, כי הן אינן מובילות אל מעבר לראייה חיצונית של הדברים. מוכרחים להיות יסודות של הוויית-קיום אשר מסתתרים מאחורי היבט חיצוני זה. אפילו מדעי הטבע עצמם הראו שעולם הצבעים, הקולות וכן הלאה, המקיף אותנו אינו מהווה ממשות בעולם האובייקטיבי, אלא מופק באמצעות תפקוד החושים והמוח שלנו.⁷⁹ זוהי הסיבה לכך שיש לשאול את השאלות הבאות: באיזה מובן מצביעות תוצאות מדעי הטבע אל מעבר לגבולותיהן, לעבר שאלות עילאיות יותר? מהו טבע הידיעה שלנו? האם יכולה ידיעה זו להוביל לפתרונה של אותה משימה עילאית? קאנט שאל שאלות מסוג זה בהדגשה יתרה. כדי שאדם יגלה את עמדתו שלו, עליו לרצות לחקור כיצד הוא ניגש אליהן. האדם רצה להגות עם הדיוק הרב ביותר האפשרי בקו החשיבה של קאנט, בנסותו להימנע משגיאותיו ולמצוא בהמשכיות האידיאות שלו דרך אשר תוביל החוצה מהבלבול הכללי.

⁷⁸ Paul Asmus, 1876-1842.

⁷⁹ השווה עם פרק 3, כרך שני.

הוגים ספורים שאפו להגיע אל מטרה אפשרית, בהתחילם מנקודות-המוצא הקנטיאניות. ההוגים החשובים ביותר ביניהם היו: הרמן כהן,⁸⁰ אוטו ליבמן,⁸¹ וילהלם וינדלבנד,⁸² יוהנס פולקט⁸³ ו-בנו ארדמן.⁸⁴ אפשר למצוא פיקחות רבה בכתביהם. הושקעה עבודה רבה בחקירת הטבע וטווח השגתו של כושר ההכרה האנושית. יוהנס פולקט, שחי לגמרי בתוך זרם זה כל עוד היה פעיל כאפיסטמולוג, גם תרם יצירה רצינית על תורת ההכרה של קאנט (1879) שבה נדונות כל השאלות אשר אפיינו מגמה זו של חשיבה. בשנת 1884, הוא מסר את דברי ההשבעה לפרופסורה שלו בבאזל, בהם טען שלכל חשיבה היוצאת אל מעבר לתוצאות המדעים האמפיריים המיוחדים של עובדות, מוכרח להיות "המאפיין חסר-המנוחה של חיפוש ומחקר, של ניסוי זהיר, הסתייגות מתגוננת וקבלה אטית ושקולה." זו צריכה להיות "התקדמות שבה האדם מוכרח לסגת באופן חלקי, תפוקה שבה אדם נאחז ברמה מסוימת."⁸⁵

ניסיון חדש זה להתחיל מקאנט מופיע באור מיוחד אצל אוטו ליבמן. כתביו, *תרומות לניתוח המציאות* (1876), *מחשבות ועובדות* (1882), *שיא של תורות* (1884), מהווים דגמים אמיתיים של ביקורת פילוסופית. כאן, תודעה עוקצנית מגלה באופן תמים סתירות בעולמות החשיבה, מגלה כחצאי-אמיתות מה שמופיע כשיפוטים מוצדקים, ומראה אלו יסודות בלתי-מספקים כוללים המדעים האינדיבידואליים כאשר תוצאותיהם מופיעים בפני בתי-הדין הגבוהים ביותר של החשיבה. ליבמן מונה את הסתירות של הדרוויניזם. הוא חושף את ההנחות שאינן מבוססות במידה מספקת ואת הקשרים המחשבתיים הפגומים שלהן, בסברו שנדרש משהו אשר ישלים את הפערים כדי לתמוך בהנחות. בהזדמנות אחת, הוא מסיים הרצאה שהוא נתן על טבע האורגניזמים החיים במילים הבאות:

"זרעים של צמח לא מאבדים את יכולתם לנבוט לאחר שהונחו יבשים במשך זמן רב וזרעי חיטה אשר נמצאו בארונות של מומיות מצריות, לאחר שנאטמו באופן הרמטי ונקברו במשך אלפי שנים, צמחו באופן מוצלח כאשר נזרעו באדמה לחה. חיידקים טבעתיים ואינפוזוריות אחרות שנאספו מיובשים לחלוטין מתוך תעלות ביבים, מתעוררים לחיים על-ידי מי גשמים. אפילו קרפדות ודגים אשר נעשו לגושי קרח במים קפואים, מתעוררים לחיים כאשר מפשירים אותם בזהירות. את כל העובדות הללו אפשר לפרש בצורה הפוכה לגמרי... בקיצור, כל צורה של הכחשה קטגורית בנושא זה תהיה דוגמטיזם גס. לכן, נפסיק את הדיון שלנו."

⁸⁰ Hermann Cohen, 1842-1916.

⁸¹ Otto Liebmann, 1840-1912.

⁸² Wilhelm Windelband, 1848-1916.

⁸³ Johannes Volkelt, 1842-1930.

⁸⁴ Benno Erdmann, 1851-1921.

⁸⁵ על האפשרות של מטפיסיקה, המבורג ולייפציג, 1884.

האמירה, "נפסיק את הדיון שלנו", מבטאת באמת, גם אם היא לא עושה זאת באופן מילולי, כל מחשבה סופית בהגותו של ליבמן. אכן, זוהי המסקנה הסופית של חסידים ומפתחים רבים של הקנטיאניות. הם אינם מצליחים לעשות יותר מאשר להדגיש שהם קולטים את הדברים בתודעתם. לכן, כל דבר שהם רואים, שומעים וכן הלאה, לא נמצא בחוץ בעולם, אלא בתוך תוכם והם אינם מסוגלים לקבל שום החלטה ביחס לחיצוני. שולחן ניצב לפניי, טוען הניאו-קנטיאני, אבל, באמת, זו רק מראית-עין. רק אדם העוסק בתמימות בשאלות הפילוסופיה יכול לומר: "מחוצה לי קיים שולחן." אדם אשר התגבר על תמימות זו אומר: "דבר מה לא-ידוע מפיק רושם בתוך עיני; עין זו ומוחי יוצרים מתוך הרושם את התחושה 'חום'. היות שיש לי את התחושה 'חום' לא רק בנקודה מבודדת, אלא ביכולתי לתת לעיני לסרוק משטח וארבעה עמודים, כך החום תופס את הצורה של אובייקט שהינו שולחן זה. כאשר אני נוגע בשולחן זה, הוא יוצר התנגדות. הוא משאיר רושם על חוש המגע שלי, אותו אני מבטא על-ידי כך שאני מייחס קשיות לתמונה אשר נוצרה על-ידי העין. עם ההצעה של 'דבר לכשעצמו', אותו איני יודע, יצרתי את השולחן הזה מתוך תוכי. השולחן הוא התוכן המנטלי שלי. הוא קיים רק בתודעתי."

פולקט מבטא את ההשקפה הזאת בתחילת ספרו על תורת ההכרה של קאנט:

"התנאי היסודי הראשון שפילוסוף מוכרח להבין בבהירות הוא התובנה שמלכתחילה הידיעה שלנו מרחיקה לא יותר מאשר התפיסות שלנו. התפיסות שלנו הן הדברים היחידים שאנו חווים מיד ובאופן בלתי-אמצעי, ורק מסיבה זו שאנו חווים אותם ישירות, כאשר גם הספק הקיצוני ביותר אינו יכול למנוע מאתנו את הידיעה עליהם. אבל, הידיעה היוצאת אל מעבר לכושר התפיסה שלי, אינה מוגנת מפני ספק. (כאן אני משתמש בביטוי זה תמיד במובן המקיף ביותר כך שכל המאורעות הפיסיים כלולים במונח זה.) לכן, כל ידיעה אשר יוצאת אל מעבר לתפיסות מוכרחה להיות מסומנת, עם תחילתה של הגות פילוסופית, כמוטלת בספק."

גם אוטו ליבמן משתמש במחשבה זו כדי להגן על הטענה: אדם יכול לדעת שהדברים שהוא תופס אינם הווים, לא יותר מכך שהוא יכול לדעת בהחלט שהם הווים. "מעצם העובדה שאין סובייקט בעל תפיסה היכול לחמוק מתחום הדמיון הסובייקטיבי שלו, היות שהוא אינו יכול לתפוס ולהבחין במה שעשוי להתקיים או לא להתקיים מחוץ לסובייקטיביות שלו, הוא מדלג על-ידי כך מעל לתודעתו שלו ומשחרר אותה מעצמה. זוהי הסיבה לכך שיהיה זה אבסורד לדגול בכך שהאובייקט אינו קיים מחוץ לתפיסה הסובייקטיבית."⁸⁶

⁸⁶ מתוך תרומות לניתוח המציאות מאת אוטו ליבמן.

אף-על-פי-כן, הן פולקט והן ליבמן שואפים להוכיח שהאדם מוצא משהו בעולם התפיסות שלו שאינו רק נתון להתבוננות או לתפיסה, אלא מתווסף להתרשמות על-ידי המחשבה – משהו שלפחות מצביע על מהות הדברים. פולקט דוגל בדעה שישנה עובדה בתוך החיים המושגיים אשר מצביעה על משהו הטמון מחוץ לחיי התפיסה. עובדה זו כלולה בכורח הלוגי שעמו תפיסות מסוימות מתייצבות בפני האדם. בספרו *מקורות הוודאות האנושית* אשר יצא לאור בשנת 1906, אנו קוראים את השקפתו של פולקט:

"אם אדם יחפש אחר בסיס הוודאות של הידיעה שלנו, הוא ימצא שתי נקודות-מוצא, שני מקורות של ודאות. גם אם נדרש שיתוף-פעולה הדוק בין שני מקורות הוודאות כדי להגיע לידיעה ממשית, אף-על-פי-כן, בלתי-אפשרי לצמצם מקור אחד לעומת השני. מקור אחד של ודאות הוא הביטחון-העצמי של התודעה, המודעות לעובדות של תודעתי. העובדה שאני מודע, נכונה באותה מידה כמו העובדה שתודעתי מעידה על קיומם של תהליכים ומצבים מסוימים, תכנים ותצורות מסוימים. בלי מקור זה של ודאות, לא היה מתקיים תהליך הכרתי כלשהו; הוא מספק את החומר שעל-ידי עיבודו מופקת הידיעה כולה. המקור השני של ודאות הוא כורח החשיבה, הוודאות של הכורח הלוגי, התודעה האובייקטיבית של הכורח. עמה, נמסר משהו חדש לחלוטין שאינו יכול להיות מופק, בשום אופן, מן הוודאות של המודעות-העצמית שלנו בתודעה."

ביחס למקור זה של ודאות, פולקט מתבטא, בספרו המוזכר לעיל, בדרך הבאה:

"ההתנסות המיידית מאפשרת לנו להיות מודעים לעובדה ששילובים מסוימים של מושגים מציגים צורה ייחודית של כורח שתהיה טבועה בהם ושונה מיסודה מכל הסוגים האחרים של כורח הקשורים לתפיסות. כורח זה מאלץ אותנו לחשוב מושגים מסוימים כמשתייכים זה לזה, לא רק בתהליך המודע שבו אנו נעשים מודעים להם, אלא גם בקשר הדדי אובייקטיבי תואם, שהינו בלתי-תלוי בתפיסות המודעות. יתר על כן, כורח זה אינו מאלץ אותנו בצורה כזו שתכפה עלינו לוותר על הסיפוק המוסרי שלנו או השמחה הפנימית שלנו, הגאולה שלנו וכן הלאה, אלא הוא כולל את ההצעה שיהיה על הממשות האובייקטיבית להשמיד את עצמה בתוך עצמה, יהיה עליה לאבד את האפשרות שלה לקיום אם ההיפך ממה שהיא מורה עליו ככורח יתקיים. אם כן, מה שמבדיל את הכורח הזה הוא שעצם המחשבה על ההיפך של אותו כורח הכופה עצמו עלינו, היה נחוה כקריאה שעל המציאות למחות על תנאי קיומה. כורח ייחודי זה, אשר נחוה באופן מיידני, מכונה בדרך-כלל כורח לוגי או כורח מחשבתי. הכורח הלוגי מתגלה ישירות כהכרזה של האובייקט עצמו. זוהי החשיבות המשמעותית

והייחודית, ההארה המונחית על-ידי התבונה, אשר כלולה בכל דבר לוגי, המעיד עם עדות מיידית על התקפות האובייקטיבית והממשית של הקשרים הלוגיים של מושגים.⁸⁷

אוטו ליבמן מתוודה בסוף המאמר שלו, שיא של תיאוריות, שלדעתו המבנה החשיבתי כולו של הידיעה האנושית, מקומת הקרקע של מדע ההתבוננות עד לתחומים המעורפלים ביותר של ההיפותזות הנעלות ביותר של תפיסות-העולם, חזור מחשבות המצביעות אל מעבר להתרשמות. "לחלקי הרשמים מוכרחה להתווסף כמות יוצאת-דופן של יסודות שאינם נתונים להתרשמות, המחזורים יחד וקשורים בסדר מוגדר על-פי פעולות מסוימות של התודעה." אבל, כיצד יכול אדם להתכחש לכך שלחשיבה האנושית יש היכולת להראות משהו דרך פעילותה שלה, כל עוד יש צורך להשתמש בפעילות זו גם אם הוא רק רוצה להכניס סדר בעובדות של הרשמים הנתונים להתבוננות? הניאו-קנטיאניות נמצאת במצב מוזר. היא הייתה רוצה להגביל את עצמה במסגרת גבולות התודעה וחיי התפיסה, אך היא נאלצת להתוודות שבלתי-אפשרי לצעוד צעד אחד 'בתוך' גבולות אלה שלא יוביל בכל הכיוונים אל מעבר לאותם גבולות. אוטו ליבמן מסיים את הספרון השני שלו *חשיבה ועובדות* כדלקמן:

"אם, מצד אחד, מנקודת-המבט של מדעי הטבע, האדם לא היה מהווה דבר מלבד אבק מפוזר, אז, מצד שני, כפי שהוא מופיע במרחב ובזמן, כאשר הוא נראה מנקודת-המבט היחידה אשר נגישה ונתונה לנו באופן מידי, הוא מהווה תופעה אנתרופוצנטרית."

רבים דוגלים בהשקפה שעולם ההתבוננות מהווה רק תפיסה אנושית חרף העובדה שעליה להעלים את עצמה כאשר היא מובנת כהלכה. הדבר חוזר על עצמו במהלך העשורים האחרונים בשונות רבות. **ארנסט לאס**⁸⁸ הגן בעוצמה על ההשקפה שרק עובדות ברורות של התרשמות צריכות להיות מעובדות לכדי ידיעה. **אלואה ריהל**⁸⁹, בייצאו מאותה השקפה יסודית, טוען שלא תיתכן כלל שום תפיסת-עולם כללית, וכל מה שיוצא אל מעבר למדעים המיוחדים השונים, צריך להיות רק ביקורת על הידיעה. הידיעה מושגת רק במדעים המיוחדים; תפקידה של הפילוסופיה הוא להראות כיצד ידיעה זו נוצרת ולדאוג לכך שהחשיבה לא תוסיף יסוד כלשהו שאינו יכול לקבל צידוק על-ידי העובדות. **ריצ'רד ווהלה**⁹⁰ בספרו *הפילוסופיה כולה וסופה* (1894), שולל לאחר בדיקה מדוקדקת כל דבר שהתודעה הוסיפה ל'התרחשויות' של העולם עד שלבסוף התודעה ניצבת בים ההתרחשויות הזורמות, בראותה את עצמה בתוך ים זה כאחת ההתרחשויות, כאשר אין ביכולתה למצוא, בשום מקום, נקודה היכולה לספק הארה ברת-משמעות ביחס אליהן. תודעה זו הייתה צריכה להפעיל את כוחה שלה כדי ליצור סדר בהתרחשויות. אלא שאז זו הייתה התודעה עצמה

⁸⁷ מתוך *תורת ההכרה של קאנט*, עמ' 208.

⁸⁸ Ernst Laas, 1885-1837.

⁸⁹ Alois Riehl, 1924-1849.

⁹⁰ Richard Wahle, 1935-1857.

שהייתה מכניסה את אותו סדר בטבע. אם התודעה טוענת טענה על אודות מהות ההתרחשויות, היא מפיקה זאת לא מתוך הדברים, אלא מתוך עצמה. היא הייתה יכולה לעשות זאת רק אם הייתה מקבלת שבפעילותה שלה משהו חיוני היה יכול להתקיים. היה צריך להניח ששיפוט התודעה היה יכול להיות בר-משמעות גם עבור הדברים. אך, על-פי שיפוטה שלה, ביטחון זה הוא משהו שעל-פי תפיסת-העולם של ווהלה, התודעה אינה זכאית לו. עליה לשבת בחיבוק ידיים ולראות את מה שחולף, סביבה ובתוכה, והיא הייתה מוסיפה להטעיה שלה את עצמה אילו הייתה נותנת אמון בתפיסה שהיא עצמה יצרה על אודות ההתרחשויות.

"איזו תשובה סופית יכולה למצוא תודעה המתבוננת במבנה העולם, הופכת בתוכה מצד לצד שאלות ביחס לטבעם של מאורעות ולתכליתם? היות שהיא נראתה תופסת עמדה איתנה אל מול העולם שמסביב, היה עליה לחוות שהיא התמוססה בתוך זרם של התרחשויות וזרמה עם התרחשויות אחרות. התודעה לא 'ידעה' עוד את העולם. היה עליה להודות בדבר הבא: איני בטוחה שקיימים אנשים 'יודעים', אלא פשוט ישנן התרחשויות. הן לבטח מופיעות באופן כזה שמושג הידיעה היה יכול לעלות בטרם עת ובלי הצדקה... ו-'מושגים' הופיעו וחלפו כדי להאיר את ההתרחשויות, אך הם היו אשליות, רוחות רפאים של משאלות לב, הנחות אומללות שלא העידו על דבר, תצורות ריקות של ידיעה. גורמים לא-ידועים מוכרחים לשלוט בשינוי. חשיכה שררה בטבע, התרחשויות הן כסות האמת..."⁹¹

ווהלה מסיים את ספרו, האמור לייצג את 'תשורות' הפילוסופיה למדעים האינדיבידואליים, תיאולוגיה, פיסולוגיה, אתיקה וחינוך עירוני, במילים הבאות: "מי ייתן שיחל עידן שבו בני-אדם יאמרו: 'פעם הייתה פילוסופיה!'."

בספרו של ווהלה אשר הוזכר לעיל, וכן בספריו האחרים, סקירה היסטורית של התפתחות הפילוסופיה (1895) ו-על מנגנון החיים המנטליים (1906), יש לנו את אחד התסמינים המשמעותיים ביותר של אבולוציית תפיסות-העולם במאה התשע-עשרה. חוסר האמון ביחס לידיעה מתחיל בקאנט ומוביל, לבסוף, כפי שהופיע אצל ווהלה, לחוסר אמון מוחלט בתפיסות-עולם פילוסופיות בכלל.

⁹¹ מתוך הפילוסופיה כולה וסופה.

תפיסות-עולם של אמיתות מדעיות

במהלך המאה התשע-עשרה **אוגוסט קונט**⁹² ניסה להפיק השקפת-עולם והשקפת-חיים כלליות מתוך הבסיס של מדע קפדני. יוזמה זו, אשר הוצגה כתמונת-עולם מקיפה ביצירתו *שיעורים בפילוסופיה עובדתית*,⁹³ הייתה מנוגדת בחריפות להשקפות האידיאליסטיות של פייכטה, שלינג והגל מהמחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה. היא הייתה גם מנוגדת, אם כי לא באותה דרגה, לכל אותן תצורות מחשבתיות אשר הופקו מאידיאות האבולוציה על-פי המתווים של למארק ודרווין. מה שתפס את העמדה המרכזית של כל תפיסות-העולם אצל הגל – ההתבוננות ברוחו של האדם והבנתה – נדחה לגמרי על-ידי קונט. הוא טוען: אילו הרוח האנושית הייתה רוצה להתבונן בעצמה, היה עליה למעשה להתפצל לשתי אישיותות; היה עליה לצאת מתוך עצמה ולהתייצב אל מול ישותה שלה. גם פסיכולוגיה שאינה מגבילה את עצמה להשקפה פיסיוולוגית אלא מתכוונת לשמר את תהליכי התודעה בעצמם, אינה זוכה להכרתו של קונט. כל דבר האמור להיות אובייקט של ידיעה, מוכרח להשתייך לקשרים ההדדיים האובייקטיביים של עובדות, מוכרח להיות מוצג באופן אובייקטיבי כחוקי המדעים המתמטיים. מעמדה זו נובעת התנגדותו של קונט לניסיונותיהם של ספנסר והוגים אחרים שתמונות-העולם שלהם עקבו אחר הגישה של חשיבה מדעית אשר אומצה על-ידי למארק ודרווין. ככל שהדבר נוגע לקונט, המין האנושי נתון כעובדה קבועה, בלתי-ניתנת לשינוי; הוא מסרב להסב תשומת-לב כלשהי לתורתו של למארק. חוקי טבע פשוטים ושקופים כאלה שהפיסיקה משתמשת בהם עבור תופעותיה, מהווים עבורו אידיאלים של ידיעה. כל עוד המדע אינו עובד עם חוקים פשוטים כאלה, כידועה, היא אינה משביעת-רצון עבור קונט. יש לו נטייה למתמטיקה. אם לא ניתן להתייחס אליה באופן ברור ופשוט כבעיה מתמטית, הרי שהוא מתייחס אליה כלא-מוכנה עבור המדע. לקונט אין שום הבנה של העובדה שאדם זקוק לאידיאות הנעשות במידה הולכת וגוברת רוויות-חיים, כאשר אדם מתעלה מתהליכים מכניים ופיסיים טהורים אל עיצובים נעלים של הטבע והאדם. תפיסת-העולם שלו חבה לעובדה זו תכונה מסוימת של חוסר-חיים ואי-גמישות. העולם כולו מופיע בפניו כמו מכניקה של מכונה. מה שחומק מקונט בכל מקום, הוא יסוד החיים; הוא מסלק חיים ורוח מתוך הדברים ורק מסביר את אשר הינו מכני ודמוי-מכונה. החיים ההיסטוריים הממשיים של האדם מופיעים בדבריו כתמונה מושגית, שהאסטרונום משרטט, של תנועות הגופים השמימיים. קונט בנה סולם דרגות של המדעים. המתמטיקה מייצגת את השלב

⁹² 1857-1798, Auguste Comte.

הנמוך ביותר; מעליה הפיסיקה והכימיה ומעליהן מדע האורגניזמים; המדע האחרון והמסכם בסולם זה, הוא הסוציולוגיה, ידע החברה האנושית. קונט שואף לפשט את כל המדעים הללו כמו המתמטיקה. התופעות שבהם המדעים האינדיבידואליים עוסקים אמורות להיות שונות בכל מקרה ומקרה, אך יש להתייחס לחוקים תמיד כזהים מיסודם.

*

אפשר להבחין בבירור בהדהוד המחשבות של אולבאק, קונדיאק ואחרים בהרצאות על הקשר בין נפש וגוף, קשרים בין הפיסי והמוסרי באדם, שפייר ז'אן ג'ורג' קבניס⁹⁴ נתן בשנים 1797 ו-1798 בבית-הספר לרפואה אשר נוסד על-ידי הוועידה הלאומית בפריס. אף-על-פי-כן, את ההרצאות האלה אפשר לכנות תחילת התפתחותן של תפיסות-העולם במאה התשע-עשרה בצרפת. הן מבטאות מודעות ברורה לעובדה שאופן התפיסה של קונדיאק של תופעות חיי הנפש עוצב במידה רבה על-פי תפיסת התהליכים המכניים של הטבע הלא-אורגני ופעולתם. קבניס חוקר את השפעת הגיל, המין, אורח-החיים והמזג על המבנה האינטלקטואלי והרגשי של האדם. הוא מפתח תפיסה שהפיסי והרוחי אינם מהווים שתי מהויות נפרדות שאין להן דבר במשותף, אלא שהם מרכיבים כוליות בלתי-ניתנת להפרדה. מה שמבדיל אותו מקודמיו אינו השקפתו היסודית, אלא הדרך שבה הוא מפתח אותה. קודמיו פשוט נושאים אל תוך הרוחי את ההשקפות שהם הפיקו מתוך העולם הלא-אורגני. קבניס משוכנע בכך שאם יתקדם להתבוננות בעולם הרוח באותה מידה של פתיחות שבה אנו מתבוננים בלא-אורגני, הרי שהוא יגלה את הקשר שלו ליתר תופעות הטבע.

דסטוט דה טראטי⁹⁵ התקדם בדרך דומה. גם הוא רצה להתבונן תחילה בתהליכי הרוח בלי דעה משוחדת כפי שהם מופיעים כאשר אנו ניגשים אליהם בלי דעה קדומה פילוסופית או מדעית. על-פי הוגה זה, אדם שוגה אם הוא תופס את הנפש כמנגנון מכני, כפי שקונדיאק ואחרים תפסו. לא ניתן לתמוך עוד באופי מכניסטי זה אם אדם מתבונן בכנות בעצמו. איננו מוצאים בתוכנו רובוט, ישות המוכוונת מבחוץ. אנו תמיד מוצאים בתוכנו פעילות ספונטנית ועצמית פנימית. למעשה, לא היינו צריכים לדעת דבר על השפעות העולם החיצוני אלמלא חווינו הפרעה בחיינו הפנימיים אשר נגרמה כתוצאה מהתנגשות עם העולם החיצוני. אנו חווים את ישותנו שלנו. אנו מפתחים את הפעילות שלנו מתוך עצמנו, אך בעודנו עושים זאת אנו נתקלים בהתנגדות. אנו נוכחים לדעת לא רק את הוויית-הקיום שלנו, אלא גם את העולם החיצוני המתנגד לנו.

⁹³ שישה כרכים, 1842-1830.
⁹⁴ 1808-1757, Pierre Jean Georges Cabanis.
⁹⁵ 1836-1754, Destutt de Tracy.

על אף שהם החלו מדה טראסי, שני הוגים – מיין דה בירן⁹⁶ ו- אנדרה-מרי אמפר⁹⁷ – הובלו על-ידי ההתבוננות העצמית של הנפש בכיוונים שונים לחלוטין. בירן הוא מתבונן עדין ברוח האנושית. מה שנראה ברוסו כאופן חשיבה כאוטי המונע על-ידי הלך-נפש אקראי, אנו מוצאים בבירן בצורה של חשיבה ברורה וממשית. שני גורמים בחייו הפנימיים של האדם נעשים לאובייקטים של התבוננות על-ידי בירן, שהינו פסיכולוג מעמיק: מה שאדם מהווה דרך טבע ישותו – המזג שלו, ומה שהוא עושה מעצמו דרך עבודה פעילה – אופיו שלו. הוא עוקב אחר ההסתעפויות והשינויים של החיים הפנימיים והוא מגלה את מקור הידיעה בחייו הפנימיים של האדם. הכוחות שעליהם אנו לומדים דרך התבוננות פנימית ידועים בחיינו, ואנו לומדים על העולם החיצוני בה במידה שהוא מציג עצמו כזהה ודומה, פחות או יותר, לעולמנו הפנימי. מה היינו יודעים על כוחות בחוץ בטבע אלמלא חוינו בתוך נפשנו הפעילה באופן עצמאי כוח דומה וכתוצאה מכך היינו יכולים להשוותו לתואם לו בעולם החיצוני? זוהי הסיבה לכך שבירן בלתי-נלאה בחיפושו אחר התהליכים בנפש האדם. הוא מפנה תשומת-לב מיוחדת ליסוד הלא-רצוני והלא-מודע בתהליכי החיים הפנימיים הקיימים זמן רב לפני שאור התודעה מופיע בנפש. חיפושו של בירן אחר החכמה בתוך הנפש, הוביל אותו בשנים מאוחרות יותר אל צורה מיוחדת של מיסטיקה. בתהליך הפקת החכמה העמוקה ביותר מתוך הנפש, אנו מגיעים הכי קרוב ליסוד הוויית-הקיום כאשר אנו מעמיקים בתוך ישותנו שלנו. אם כן, ההתנסות בתהליכי הנפש העמוקים ביותר מהווה השתקעות במקורה של הוויית-הקיום, באֵל שבתוכנו.

כוח המשיכה של חכמתו של בירן טמון בדרך האינטימית שבה הוא מציג אותה. הוא לא היה יכול למצוא צורת הצגה הולמת יותר מאשר זו של יומן. כתביו של בירן המאפשרים את התובנה העמוקה ביותר על עולם המחשבות שלו, הוצאו לאור, לאחר מותו, על-ידי א. נביל.⁹⁸ כאנשים מבוגרים, קבניס ודסטוט דה טראסי השתייכו אל חוג קטן של הוגים; בירן נמנה בין החברים הצעירים יותר. אמפר היה בין אלה שהכירו את השקפותיו של בירן. כמדען טבע, הוא התפרסם על-ידי הרחבת ההתבוננות של אורסטד בקשר בין חשמל ומגנטיות.⁹⁹ אופן התפיסה של בירן אינטימי יותר, זה של אמפר שיטתי-מדעי יותר. אמפר עוקב בעניין אחר הקשר ההדדי של תחושות ותפיסות בנפש, וכן אחר התהליך שבאמצעותו הרוח מגיעה למדע של תופעות העולם בעזרת החשיבה.

הדבר המשמעותי בזרם זה של תפיסת-עולם המייצגת מבחינה כרונולוגית את המשך התורות של קונדיאק, הוא הנסיבה שחיי הנפש עצמם מודגשים בבירור, שהפעילות העצמית של האישיות הפנימית של הישות האנושית מובאת אל מקום בולט במחקר, וכל ההוגים האלה שואפים, אף-על-פי-כן, לידיעה במובן

⁹⁶ 1824-1766, Maine de Biran

⁹⁷ 1826-1775, André-Marie Ampère

⁹⁸ השווה עם ספרו של נביל, מיין דה בירן, חייו ומחשבותיו, 1857.

⁹⁹ השווה לעיל פרק 1, כרך שני.

הקפדני של מדעי הטבע. בהתחלה, הם חוקרים את הרוח בשיטות של מדעי הטבע, אבל הם אינם רוצים לטפל בתופעותיה כהומוגניות עם התהליכים האחרים של הטבע. מהתחלות מטריאליסטיות יותר אלה, עולה לבסוף נטייה אל תפיסת-עולם המוכוונת בבירור אל הרוח.

ויקטור קוזין¹⁰⁰ נסע ברחבי גרמניה פעמים ספורות וכך התוודע באופן אישי לרוחות המובילות של תקופת האידיאליזם. את הרושם העמוק ביותר עשו עליו הגל וגיתה. הוא הביא את האידיאליזם שלהם לצרפת. כפרופסור ב- École normale (1814) ומאוחר יותר בסורבון, הוא היה מסוגל לעשות רבות עבור אידיאליזם זה באמצעות כושר ביטוי עוצמתי ומרתק שתמיד השאיר רושם עמוק. קוזין קיבל מן החיים האידיאליים של הרוח את ההכרה שאין זה דרך ההתבוננות בעולם החיצוני אלא דרך ההתבוננות ברוח האנושית שאפשר לרכוש השקפה מספקת עבור תפיסת-עולם. הוא ביסס את אשר רצה לומר על ההתבוננות העצמית של הנפש. הוא אימץ את ההשקפה של הגל שרוח, אידיאה ומחשבה לא רק שולטות בחייו הפנימיים של האדם, אלא גם בחוץ בטבע ובהתקדמות החיים ההיסטוריים, והתבונה כלולה במציאות. קוזין חשב שאופיו של עם עתיק אינו מושפע רק מהתרחשויות אקראיות, החלטות שרירותיות של אינדיבידואלים אנושיים, אלא שאידיאה ממשית מתגלה בהם ואדם דגול מופיע בעולם רק כשליח של אידיאה כבירה, כדי להגשימה במהלך ההיסטוריה. דבר זה עשה רושם עמוק על הקהל הצרפתי של קוזין, שבהיסטוריה הקרובה ביותר שלו היה עליו להבין תהפוכות היסטוריות עולמיות בלי תקדים, כאשר הוא שמע נואם מזהיר כזה מסביר את התפקיד שהתבונה מילאה באבולוציה ההיסטורית בהתאמה עם אידיאות כבירות ויסודיות מסוימות.

קונט, במרץ ובנחישות, מצא את מקומו בהתפתחות הפילוסופיה הצרפתית עם העיקרון שלו: רק בשיטתו של המדע, הנובעת מאמיתות מתמטיות קפדניות אשר נצפו באופן בלתי-עקיף כמו בפיסיקה ובכימיה, יכולה להימצא נקודת-מוצא לתפיסת-עולם. הגישה היחידה שראתה כבשלה הייתה זו אשר פילסה את דרכה אל השקפה זו. כדי להגיע אל שלב זה, האנושות הייתה צריכה לעבור דרך שני שלבים של חוסר-בשלות – שלב אחד שבו היא האמינה באלים וכתוצאה מכך שלב שני שבו היא התמסרה אל אידיאות מופשטות. קונט רואה את אבולוציית המין האנושי בהתקדמות מחשיבה תיאולוגית לחשיבה אידיאליסטית, ומשם לתפיסת-עולם מדעית. בשלב הראשון, חשיבת האדם השליכה אלים אנתרופומורפיים על תהליכי הטבע, המפיקים את התהליכים האלה באותו אופן שרירותי שבו האדם מתקדם בפעולותיו. מאוחר יותר, הוא מחליף את האלים באידיאות מופשטות כמו למשל כוח-חיים, תבונת-עולם כללית, תכלית-עולם וכן הלאה. אך, שלב זה של התפתחות מוכרח לפנות מקום לשלב נעלה יותר שבו יש להבין שהסבר תופעות העולם יכול להימצא אך ורק בשיטת ההתבוננות ובטיפול מתמטי ולוגי קפדני בעובדות. עבור תפיסת-עולם,

¹⁰⁰ Victor Cousin, 1867-1792.

החשיבה מוכרחה רק לשלב את מה שהפיסיקה, הכימיה ומדע האורגניזמים החיים מקבלים דרך חקירתם. החשיבה מוכרחה לא להוסיף דבר לתוצאות המדעים האינדיבידואליים כפי שהתיאולוגיה עשתה עם הישיות האלוהיות שלה והפילוסופיה האידיאליסטית עם המחשבות המופשטות שלה. כמו-כן, התפיסות הקשורות למהלך האבולוציה של המין האנושי, החיים החברתיים של בני-האדם במדינה, בחברה וכן הלאה, יתבהרו רק כאשר ייעשה ניסיון לגלות בהם חוקים כמו אלה אשר נמצאו במדעי הטבע המדויקים. הגורמים המביאים משפחות, ארגונים, השקפות משפטיות ומוסדות מדינה לידי הוויית-קיום, מוכרחים להיחקר באותה דרך שבה נחקרים הגורמים לנפילת גופים על האדמה ומאפשרים לאיברי העיכול לפעול. לכן, המדע של חיי החברה האנושיים, של התפתחות אנושית, סוציולוגיה, מהווה מה שקונט עוסק בו במיוחד, והוא מנסה לתת לו את הדיוק שהמדעים האחרים רכשו בהדרגה.

במובן זה, קדם לו **קלוד-הנרי דה סן-סימון**.¹⁰¹ סן-סימון הציג את ההשקפה שהאדם ילמד להנחות את גורלו בשלמות לאחר שהגה בחייו במדינה, בחברה ובמהלך ההיסטוריה במובן מדעי קפדני ולאחר שסידר אותו כמו תהליך העוקב אחר חוק טבע. למשך זמן מה, קונט היה ביחסים קרובים עם סן-סימון. הוא התרחק ממנו כאשר נראה לו שהשקפותיו של סן-סימון נעשו לסוגים שונים של חלומות ואוטופיות חסרי-יסוד. קונט המשיך לעבוד בלהט נדיר בכיוונו המקורי. *שיעורים בפילוסופיה עובדתית* שלו מהווה ניסיון לפתח בסגנון של התנכרות לרוח, את ההישגים המדעיים בתקופתו לכדי תפיסת-עולם על-ידי הצגתם בסקירה שיטתית ועל-ידי פיתוח סוציולוגיה באותה דרך בלי עזרתן של מחשבות תיאולוגיות ואידיאליסטיות. קונט לא ראה שום משימה אחרת עבור הפילוסוף מלבד ביצוע סקירה שיטתית. הפילוסוף לא יוסיף דבר משלו לתמונה שהמדעים הציגו כקישוריות של עובדות. על-ידי כך, קונט ביטא, באופן מתריס ביותר, את השקפתו שרק למדעים, עם שיטותיהם להתבוננות במציאות, יכול להיות חלק בניסוחה של תפיסת-עולם.

*

בחיי הרוח הגרמניים, **יוגן דירינג**¹⁰² הופיע כדוגל תקיף בחשיבתו של קונט. דבר זה בוטא בשנת 1865 ביצירתו, *דיאלקטיקה טבעית*. כהצגה נוספת, הוא הסביר את השקפותיו בספרו *מהלך הפילוסופיה כתפיסת-עולם מדעית קפדנית ואמנות החיים* (1875) ובכתבים רבים אחרים בתחומי המתמטיקה, מדעי הטבע, הפילוסופיה, ההיסטוריה של המדעים וכלכלה חברתית. עבודתו של דירינג כולה נובעת, במובן הקפדני ביותר של המילה, מאופן חשיבה מתמטי ומכניסטי. דירינג בולט בשאיפתו לנתח את התבוננויותיו בטבע בהתאמה עם חוק מתמטי, אך היכן שסוג זה של חשיבה אינו מספיק, הוא מאבד כל אפשרות למציאת

¹⁰¹ 1825-1760, Claude-Henri de Saint-Simon
¹⁰² 1921-1833, Eugen Dühring

דרכו בחיים. מתוך מאפיין זה של רוחו שיש להסביר את השרירותיות והסטייה שעמן שופט דירינג דברים רבים כל-כך. היכן שנחוץ לשפוט את הסתירות בחיים בהתאמה עם אידיאות נעלות יותר, אין לו שום קריטריון אחר מלבד הסימפטיות והאנטיפיות שלו אשר עלו בתוכו בנסיבות אישיות מקריות. אדם זה, עם רוחו האובייקטיבית מבחינה מתמטית, נעשה שרירותי לגמרי כאשר הוא לקח על עצמו לחקור את ההישגים האנושיים של העבר ההיסטורי או של ההווה. אופן התפיסה המתמטי ולא-אימגינטיבי שלו הוביל אותו לגנות אישיות כמו הגל כרוח הלא-מדעית ביותר בזמנים המודרניים, שחשיבותו כולה הייתה כרוכה, לדעתו של דירינג, בהישגים ספרותיים ספורים. בלתי-אפשרי לחלוף על-פני דירינג בהערכת-החסר שלו של כל דבר הנמצא מעבר למציאות חדגונית כפי שהוא עושה בספרו *דגשים בספרות המודרנית*. על אף חד-צדדיות זו, דירינג הוא אחת הדמויות הממריצות ביותר בהתפתחותה של תפיסת-העולם המודרנית. מי שהתעמק בספריו אינו יכול שלא להתוודות שהוא הושפע מהם עמוקות.

דירינג משתמש בשפה גסה ביחס לכל תפיסות-העולם שאינן נובעות מהשקפות מדעיות בסיסיות. כל אופני החשיבה הלא-מדעיים מסוג זה "מצאו את עצמם במצב של חוסר-בשלות ילדתי או עוויתות קדחתניות, או בהתנוונות של סניליות, לא חשוב אם הם חודרים עידנים שלמים וחלקים של האנושות בנסיבות האלה או רק יסודות אינדיבידואליים או שכבות נחשלות בחברה, הם תמיד משתייכים לקטגוריה של לא-מפותח, פתולוגי או בשלות-יתר שכבר התפרקה כתוצאה מריקבון," (מתוך *מהלך הפילוסופיה*. מה שקאנט, פיכטה, שלינג והגל הגשימו, מגנה דירינג כחכמה של פרופסור של רמאים; אידיאליזם כתפיסת-עולם מהווה עבורו תורה של אי-שפיות. הוא מתכוון ליצור פילוסופיה של מציאות שרק היא תואמת לטבע כי "היא מחסלת את כל הבדיונות המלאכותיים ולא-טבעיים, ובפעם הראשונה הופכת את מושג המציאות למדד של כל התפיסות האידיאליות"; המציאות נתפסת בפילוסופיה שלו "באופן כזה שמוציא את כל הנטיות לתפיסת-עולם דמוית-חלום ומוגבלת מבחינה סובייקטיבית." (מתוך *מהלך הפילוסופיה*)

אדם צריך לחשוב כמו מומחה אמיתי במכניקה, כמו פיסיקאי המתמסר לתוצאותיהם של התרשמות חושית, שילובים לוגיים של האינטלקט ופעולות חישוביות. כל דבר החורג מדברים אלה מהווה משחק סרק עם מושגים ריקים. זהו השיפוט של דירינג. ברם, דירינג מתכוון לרומם צורה זו של חשיבה אל מיקומה המוצדק. כל אדם התלוי באופן בלעדי באותה צורת חשיבה יכול להיות בטוח שהיא תספק לו תובנה ביחס למציאות. כל הרהור בשאלה אם אנו חודרים למעשה אל תוך המסתורין של תהליך העולם, כל מחקר כמו זה של קאנט הרוצה להגביל את כושר ההכרה, נגרמים כתוצאה מעיוות לוגי. אל לו לאדם להיכנע לפיתוי של התכחשות עצמית מתוך הקרבה עצמית של התודעה שאינה מעזה לטעון טענה ברורה על אודות העולם. מה שאנו יכולים לדעת הוא הצגה ממשית ולא מעומעמת של הממשי.

"לכוליות הדברים יש סדר שיטתי ומבנה פנימי ועקבי מבחינה לוגית. לטבע ולהיסטוריה יש מבנה והתפתחות התואמים במידה רבה לקשרים הלוגיים הכלליים של כלל המושגים. התכונות והקשרים הכלליים של מושגי החשיבה שבהם עוסקת הלוגיקה, מוכרחים להיות תקפים גם עבור המקרה המיוחד, שהאובייקט שלו הוא כוליות ההוויה, יחד עם צורותיה הראשיות. היות שהחשיבה הכללית ביותר מחליטה במידה רבה מה יכול להתקיים וכיצד הוא יכול להתקיים, העקרונות הנעלים ביותר והצורות העיקריות של הלוגיקה מוכרחים לקבוע תקן עבור המציאות כולה וצורתיה." (מתוך מהלך הפילוסופיה)

המציאות יצרה לעצמה איבר בחשיבה האנושית שבו היא יכולה ליצור את עצמה מחדש באופן מנטלי בצורה של מחשבה בתמונה אידיאלית. בכל מקום, הטבע נשלט על-ידי חוק חודר-כל הנושא את צידוקו בתוך עצמו ואינו נתון לביקורת. כיצד יכולה להיות איזושהי משמעות בניסיון לבקר את רלוונטיות החשיבה, האיבר של הטבע? זוהי טיפשות גרידא להניח שהטבע היה יוצר איבר שבאמצעותו הוא היה משקף את עצמו רק באופן לא-מושלם או לא-שלם. לכן, סדר וחוק בעולם זה מוכרחים להתאים לסדר ולחוק הלוגיים שבחשיבה האנושית. "המערכת האידיאלית של החשיבה שלנו היא תמונה של המערכת הממשית של מציאות אובייקטיבית; לידיעה השלמה יש, בצורת מחשבות, אותו מבנה שיש לדברים בצורה של קיום ממשי."

על אף הסכמה כללית זו בין החשיבה והמציאות, קיימת לחשיבה אפשרות להרחיק אל מעבר למציאות. ביסוד האידיאה, החשיבה ממשיכה את הפעולות שהמציאות מציבה בפניה. במציאות, כל הגופים נתונים לחלוקה, אבל עד לגבול מסוים. החשיבה אינה עוצרת בגבול זה, אלא ממשיכה להתחלק בתחום האידיאות. החשיבה מתפשטת אל מעבר למציאות; עבור החשיבה, הגוף נתון לחלוקה עד אינסוף. בהתאם לכך, עבור החשיבה הגוף מורכב מאינסוף חלקיקים קטנים. במציאות, גוף זה מורכב רק ממספר מוגדר של חלקים קטנים, אך לא אינסוף חלקים קטנים. בדרך זו, כל המושגים של אינסופיות המתעלים מעל למציאות, מקבלים הוויית-קיום. מכל מאורע, אנו מתקדמים אל מאורע אחר שהינו הגורם שלו; מגורם זה אנו ממשיכים שוב אל הגורם של אותו גורם וכך הלאה. ברגע בו חשיבתנו נוטשת את הקרקע המוצקה של המציאות, היא מתפשטת לאינסוף מעורפל. היא מדמינת לעצמה שלכל גורם יש לחפש גורם כך שלעולם לא תהיה התחלה בזמן. בשיוך חומר למרחב, החשיבה מתקדמת בדרך דומה. בחלוף על-פני השמים, היא תמיד מוצאת, מעבר לכוכבים המרוחקים ביותר, כוכבים נוספים; היא מרחיקה אל מעבר לעובדה ממשית זו ומדמינת לעצמה את החלל כאינסופי ומלא באינספור גופים שמימיים. על-פי דירינג, אדם צריך להבין שלכל התפיסות של אינסופיות כאלה אין שום קשר למציאות. הן מתרחשות אך ורק מעצם העובדה שהחשיבה, עם השיטות אשר הולמות באופן מושלם בתחום המציאות, מתעלה אל מעל לתחום זה ועל-ידי כך הולכת לאיבוד בלא-מוגדר.

ברם, אם בחשיבה שלנו אנו נשארים מודעים להפרדה זו מן המציאות, איננו צריכים עוד להימנע מיישום המושגים שלנו, אשר הושאלו מן הפעולה האנושית, על הטבע. דירינג, בעודו מתקדם מהנחות-מראש כאלה, אינו מהסס לייחס לטבע בהיווצרותו דמיון, יותר מאשר לאדם ביצירתו. "הדמיון מתפשט... אל תוך הטבע עצמו; שורשיו נמצאים, כמו החשיבה כולה באופן כללי, בתהליכים הקודמים לתודעה המפותחת, אך אינם מפיקים יסודות כלשהם של רגשות סובייקטיביים" (מתוך *מהלך הפילוסופיה*). המחשבה הנתמכת על-ידי קונט, שכל תפיסת-עולם צריכה להיות מוגבלת אך ורק לסידור מחדש של העובדתי הטהור, שולטת בדירינג באופן מושלם כך שהוא משליך את כושר הדמיון על העולם החיצוני, כי הוא מאמין שפשוט יהיה עליו לדחותו אם יתרחש רק בתודעה האנושית. בהמשיכו מתפיסות אלה, הוא מגיע אל השלכות נוספות של מושגים כאלה כפי שהם מופקים מפעילויות אנושיות. למשל, הוא סבור שלא רק האדם יכול, בפעולותיו, לקחת על עצמו ניסיונות עקרים, עליהם הוא מוותר משום שהם אינם מובילים אל המטרה, אך ניסיונות כאלה אפשר לראות גם בטבע.

"האופי של הטנטטיבי בעיצובים של הטבע אינו זר כלל למציאות עצמה ואדם אינו יכול לראות מדוע יש לאפשר רק חצי אחד של ההקבלה בין הטבע שמחוץ לאדם והטבע שבאדם, רק כדי לרצות פילוסופיה רדודה. אם טעות סובייקטיבית של חשיבה ודמיון נובעת מן ההפרדה ואי-התלות היחסיות בספירה זו, מדוע לא יכולה להיות טעות מעשית או שגיאה גסה של הטבע האובייקטיבי הלא-חושב, תוצאה של הפרדה יחסית והתנכרות הדדית של חלקיה והכוחות המניעים השונים שלה? פילוסופיה אמיתית שאינה כפופה לדעות קדומות רווחות, תזהה בסופו של דבר את ההקבלה המושלמת ואת האחדות החודרת-כל של המבנה בשני הכיוונים." (מתוך *מהלך הפילוסופיה*)

דירינג אינו כלל ביישן כאשר מדובר ביישום המושגים על מציאות שהחשיבה יוצרת בתוכה. אבל, היות שיש לו, בגלל המבנה שלו, רק חוש לתפיסות מתמטיות, הרי שלתמונת העולם שהוא מצייר יש אופי מתמטי-סכמטי. הוא דוחה את אופן החשיבה אשר פותח על-ידי דרווין והקל והוא אינו מבין מה מניע אותם לחפש אחר סיבה להסביר מדוע ישות אחת מתפתחת מתוך ישות אחרת. המתמטיקאי מציב את הצורות של משולש, מרובע, מעגל ואלפסה אחת ליד השנייה; מדוע שאדם לא יהיה שבע-רצון עם תיאום סכמטי דומה גם בטבע? דירינג אינו שואף אל ראשית התהוות הטבע, אלא אל העיצובים הקבועים שהטבע יוצר דרך שילובים של האנרגיות שלו, כפי שמתמטיקאי חוקר את הצורות הברורות בעלות קווי-מתאר חדים של המרחב. הוא אינו מוצא דבר לא-מתאים בייחוס שאיפה תכליתית אל עיצובים מוגדרים כאלה. דירינג אינו מפרש נטייה תכליתית זו של הטבע כפעילות מודעת המתפתחת באדם, אלא הוא מניח שהיא מתגלה בכירור כפי שהיא מתגלה בפעילות הטבע כמו כל התגלות טבעית אחרת. לכן, בהיבט זה השקפתו של דירינג היא הקוטב הנגדי של זו הנתמכת על-ידי פרידריך אלברט לנגה. לנגה מדבר על מושגים נעלים, במיוחד כל אלה שבהם לדמיון יש חלק, פרי-דמיון פיוטי שאפשר להצדיקו. דירינג דוחה כל דמיון פיוטי במושגים; אבל הוא

מייחס מציאות ממשית לאידיאות עילאיות מסוימות שהינן חיוניות עבורו. כך, נראה עקבי למדי עבור לנגה להפריד לחלוטין את יסוד חיי המוסר מכל האידיאות המושרשות במציאות.¹⁰³ הדבר עקבי גם אם דירינג רוצה להחיל את האידיאות שהוא רואה כתקפות בתחום המוסריות גם על הטבע. הוא משוכנע לחלוטין שמה שקורה באדם ודרך האדם משתייך למאורעות הטבעיים באותה מידה כמו התהליכים הדוממים. מה שנכון בחיים האנושיים אינו יכול להיות שגוי בטבע.

התייחסויות כאלה תרמו לכך שדירינג נעשה מתנגד נמרץ לתורתו של דרווין על מאבק הקיום. אילו המאבק של הכול בכול היה התנאי לשלמות בטבע, הדבר היה צריך להיות זהה עבור חיי האדם:

"תפיסה כזו הטוענת להיות מדעית היא הדבר הלא-מוסרי ביותר שאפשר להעלות על הדעת. אופיו של הטבע נהגה בדרך זו במובן אנטי-מוסרי. אין זה חסר-חשיבות עבור מוסריות טובה יותר של האדם, אלא למעשה היא נמצאת בהתאמה ובאיחוד עם העקרונות המוסריים הרעים אשר מאומצים על-ידי נוכלים." (מתוך מהלך הפילוסופיה)

על-פי תפיסת-החיים של דירינג, מה שהאדם חש כדחפים מוסריים, מקורו מוכרח להיות בטבע. אפשר להבחין שלטבע יש נטייה למוסריות. כפי שהטבע מפיק כוחות מסוימים המשתלבים בהחלטיות לכדי עיצובים יציבים, כך הוא גם שותל באדם אינסטינקטים של סימפטיה. באמצעותם הוא מאפשר לעצמו להיות מוגדר בחייו החברתיים עם בני-אדם אחרים. באדם, פעילות הטבע ממשיכה ברמה גבוהה יותר. דירינג מייחס את הכושר להפיק תחושות באופן אוטומטי מתוך עצמן לכוחות מכניים דוממים.

"הסיבתיות המכנית של כוחות הטבע נעשית, כביכול, מוכפפת לתחושה היסודית. העובדה של תהליך יסודי זה של הכפפה אינה מסוגלת לספק הסבר נוסף, כי היכן-שהוא ובתנאים מסוימים המנגנון הלא-מודע של העולם מוכרח לפתח רגש משלו." (מתוך מהלך הפילוסופיה)

אך, כאשר העולם מגיע אל שלב זה, אין זה אומר שמתחיל חוק חדש, תחום של הרוח, אלא מתרחשת המשכיות של מה שכבר היה קיים במנגנון הלא-מודע. מנגנון זה, כמובן, הוא לא-מודע, אך אף-על-פי-כן חכם, כי "האדמה עם כל מה שהיא מפיקה, וכן גורמים לשמירת החיים הנמצאים בחוץ, במיוחד בשמש וכל ההשפעות הבאות מן העולם המקיף כולו באופן כללי – יש לחשוב על מבנה וסידור אלה בכללותם כמופקים מיסודם עבור האדם, כלומר, בהתאמה עם רווחתו." (מתוך מהלך הפילוסופיה)

*

דירינג מייחס לטבע חשיבה ואפילו מטרות ונטיות מוסריות, בלי להודות בכך שהוא מציג את הטבע כאידיאלי. אבל, כדי להסביר את הטבע, נחוצות אידיאות נעלות יותר המתעלות אל מעל למציאותי. ברם,

¹⁰³ השווה לעיל עם פרק 3, כרך שני.

על-פי דירינג, אין דבר כזה; לכן, הוא משנה את משמעותן תוך כדי פירושן כעובדות. דבר דומה קרה בתפיסת-העולם של יוליוס הרמן פון קירשמן,¹⁰⁴ אשר הוציא לאור את פילוסופיה של ידיעה שלו בשנת 1864, בערך באותו זמן ש-דיאלקטיקה טבעית של דירינג יצאה לאור. קירשמן יצא מן ההנחה שרק מה שנקלט, ממש. האדם קשור למציאות דרך כושר הקליטה שלו. כל דבר שהוא אינו מפיק מהתרשמות, עליו לסלקו מידיעת המציאות שלו. הוא יצליח בכך אם הוא ידחה כל מה שעומד בסתירה. "הסתירה אינה הווה", זהו העיקרון השני של קירשמן, שבא בעקבות העיקרון הראשון שלו, "מה שנקלט, הווה".

קירשמן מקבל רק רגשות ותשוקות כמצבים של נפש האדם שיש להם הוויית-קיום של עצמם.

"הידיעה יוצרת ניגוד לשני המצבים האחרים, רגש ותשוקה... יתכן שבידיעה יש משהו המונח ביסודה, אולי משהו הדומה ללחץ ומתח, אבל אם הוא נהגה בדרך זו, בלתי-אפשרי לתפסו במהותו שלו. כידיעה, ורק לכשעצמה שהיא נחקרת כאן, היא רק הופכת את עצמה לראי של ישות אחרת. אין משל טוב יותר לכך מאשר הראי. כפי שהראי מושלם יותר ככל שהוא מראה פחות מעצמו וככל שהוא משקף יותר ישות אחרת, כך הוא הדבר גם עם הידיעה. מהותה היא ההשתקפות הטהורה של ישות שאינה היא עצמה, בלי להתערבב עם מצב ההווה שלה." (מתוך פילוסופיה של ידיעה, 1864)

בלתי-אפשרי לדמיון ניגוד גדול יותר לאופן התפיסה של הגל מאשר השקפה זו של ידיעה. בעוד שעם הגל מהות הדבר מופיעה בחשיבה, ביסוד שהנפש מוסיפה לרושם בפעילות ספונטנית, הרי שאידיאל הידיעה של קירשמן מורכב מתמונת ראי של רשמים שמהם סולקו כל התוספות של הנפש עצמה.

כדי לשפוט באופן נכון את עמדתו של קירשמן בחיים האינטלקטואליים, יש לקחת בחשבון את הקושי העצום שאדם, בעל רצון לייסד מבנה בלתי-תלוי של תפיסת-עולם, נתקל בו בתקופתו. תוצאות מדעי הטבע, אשר היו אמורות להשפיע עמוקות על התפתחותן של תפיסות-עולם, היו עדיין צעירות. הן רק הספיקו לערער את האמונה בתפיסת-העולם הקלסית-אידיאליסטית אשר הייתה צריכה להקים את המבנה המרשים שלה בלי עזרת מדעי הטבע המודרניים. לנוכח עושר רב של ידיעה מפורטת, נעשה קשה לבנות מחדש מחשבות פילוסופיות בסיסיות. החוט שהוביל מידיעה מדעית של עובדות אל תפיסת-עולם כוללת ומספקת אבד בהדרגה בתודעה הכללית. בלבול מסוים אחז ברבים. בקושי אפשר היה למצוא הבנה של זרם החשיבה הנעלה אשר העניק השראה לתפיסת-העולם של הגל.

¹⁰⁴ Julius Hermann von Kirchmann, 1884-1802.

תפיסות-עולם אידיאליסטיות מודרניות

במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, אופן התפיסה של מדעי הטבע התערבב עם המסורות האידיאליסטיות מהמחצית הראשונה, תוך הפקת שלוש תפיסות-עולם המציגות פיסיוגנומיה אינדיבידואלית ברורה. שלושת ההוגים האחראים לכך היו רודולף הרמן לויץ,¹⁰⁵ גוסטב תיאודור פכנר¹⁰⁶ ו-אדוארד פון הרטמן.¹⁰⁷

ביצירתו, *החיים וכוח-החיים*, אשר יצאה לאור בשנת 1842 ב- מילון לפיסיולוגיה מאת וגנר, התנגד לויץ לאמונה שבישויות חיות יש כוח מיוחד, כוח-חיים, והגן על המחשבה שיש להסביר את תופעות החיים אך ורק באמצעות תהליכים מורכבים מאותו סוג המתקיימים בטבע הדומם. בהיבט זה, הוא תמך לגמרי באופן התפיסה של מדעי הטבע המודרניים, אשר ניסו לגשר על-פני החלל בין הדומם והחי. גישה זו משתקפת בספריו העוסקים בנושאים של מדעי הטבע, *פתולוגיה כללית ותרפיה כמדעים מכניים* (1842) ו- *פיסיולוגיה כללית של החיים הפיסיים* (1851). עם יצירותיו יסודות הפסיכופיסיקה (1860) ו- *מבוא לאסתטיקה* (1876), תרם פכנר עבודות המציגות את הרוח של אופן תפיסה מדעי-טבעי קפדני. זה נעשה בתחומים שלפניו טופלו כמעט בלי יוצא מן הכלל במובנו של אופן חשיבה אידיאליסטי. אבל, לויץ ופכנר חשו שהם צריכים לבנות לעצמם עולם מחשבות אידיאליסטי היוצא אל מעבר להשקפת מדעי הטבע. לויץ נאלץ לצעוד בכיוון זה בשל התכונה של נטייתו הפנימית. הדבר דרש ממנו לא רק התבוננות אינטלקטואלית בחוקי הטבע בעולם, אלא אתגר אותו לחפש אחר חיים ופנימיות מהסוג שהאדם חש בתוך עצמו בכל הדברים והתהליכים. הוא רצה "להיירר" ללא הרף נגד התפיסות המקבלות רק חצי אחד של העולם, ונגד הפחות חשובה, רק גילוי העובדות לכדי עובדות חדשות, של צורות לכדי צורות חדשות, אך לא שינוי מחדש של כל אותן השפעות חיצוניות לכדי יסודות של רלוונטיות פנימית, לכדי מה שיש לו ערך ואמת בעולם, לכדי אושר עילאי וייאוש, הערצה ושאט נפש, אהבה ושנאה, לכדי ביטחון משמח וכמיהה ספקנית, לכדי כל הצורות עלומות-השם של מתח ופחד שבהם מתקיימים החיים, שרק הם ראויים להיקרא חיים."

לויץ, כמו רבים אחרים, חש שהתמונה האנושית של הטבע תהיה קרה וחזונית אם לא נמלא אותה בתפיסות הנלקחות מהנפש האנושית. מה שאצל לויץ נגרם על-ידי הנטייה הרגשית הפנימית שלו, מופיע

¹⁰⁵ 1881-1817, Rudolf Hermann Lotze

¹⁰⁶ 1887-1801, Gustav Theodor Fechner

¹⁰⁷ 1906-1842, Eduard von Hartmann

אצל פכנר כתוצאה של דמיון מפותח ביותר אשר משפיע תמיד בהובלה מהבנה לוגית של דברים לפרשנות פואטית שלהם. כהוגה מדעי-טבעי, הוא אינו יכול רק לחפש אחר התנאים להתהוות האדם ואחר החוקים אשר יגרמו למותו. עבורו, לידה ומוות נהיים אירועים המושכים את דמיונו אל חיים לפני הלידה ולחיים לאחר המוות. פכנר כותב ב-ספרו על החיים לאחר המוות שלו:

"האדם חי על האדמה לא פעם אחת, אלא שלוש פעמים. השלב הראשון שלו בחיים הוא שינה מתמשכת; השני, התחלפות לסירוגין בין שינה וערות; השלישי, ערות נצחית. בשלב הראשון, האדם חי בבדידות ובחשיכה; בשני, הוא חי בחברות וכישות נפרדת לצד ובקרב ישויות אחרות באור המשקף עבורו את פני השטח; בשלב השלישי, חייו נארגים עם חייהם של רוחות אחרות לכדי חיים נעלים יותר ברוח העילאית ביותר, וראייתו חודרת את מהות הדברים המוגבלים. בשלב הראשון, הגוף מתפתח מן הזרע שלו ויוצר את האיברים עבור השלב השני; בשלב השני, הרוח מתפתחת מתוך הנבט שלה ויוצרת את האיבר עבור השלב השלישי; ובשלב השלישי, מתפתח הנבט האלוהי הטמון ברוחה של כל ישות אנושית. אפשר לחוש באופן עמום ומובן באופן אינסטינקטיבי שגאון מצביע על תחום שמעבר, שהינו חשוך עבורנו אבל זוהר כאור היום עבור הרוח של השלב השלישי. המעבר מהשלב הראשון של החיים אל השלב השני, מכונה 'לידה'; המעבר מהשלב השני אל השלישי, מכונה 'מוות'."

לוח פירש את תופעות העולם תוך שמירה על צורכי נטייתו הפנימית בעבודותיו: מיקרוקוסמוס (1864-1858), שלושה ספרים על לוגיקה (1874) ו-שלושה ספרים על מטפיסיקה (1879). רישומים מההרצאות שהוא נתן על התחומים השונים של פילוסופיה גם יצאו לאור. הוא מתקדם על-ידי כך שהוא עוקב אחר המהלך המוגדר על-פי חוק וטבעי באופן קפדני של העולם ועל-ידי פירוש סדירות זו במובן של סדר ופעילות אידיאליים, הרמוניים וחדורי-נפש של בסיס העולם. אנו רואים שלדבר אחד יש השפעה על דבר אחר, אך הראשון לא היה יכול ליצור את ההשפעה על השני אלמלא שררו ביניהם קרבה ואחדות בסיסיות. הדבר השני היה נשאר אדיש לפעילות של הדבר הראשון אלמלא הייתה לו היכולת להתנהג בהתאמה עם פעולתו של הראשון ולארגן את פעילותו בהתאם. כדור יכול להתחיל לנוע כתוצאה מכך שכדור אחר פגע בו רק אם הוא פוגש את הכדור האחר בהבנה מסוימת, כביכול, אם הוא מוצא בתוך עצמו את אותה הבנה של תנועה כפי שקיימת בכדור הראשון. היכולת לנוע היא משהו הקיים בכדור הראשון וגם בשני, כתכונה משותפת לשניהם. לכל הדברים והתהליכים מוכרחים להיות יסודות משותפים כאלה. זה שאנו קולטים אותם כדברים ומאורעות, נובע מן העובדה שאנו מתוודעים, בהתבוננות שלנו, רק אל פני השטח שלהם. אילו היינו מסוגלים לראות את טבעם הפנימי, היינו רואים לא את המפריד ביניהם, אלא את המחבר ביניהם כדי ליצור כוליות עולמית עצומה. ישנה רק ישות אחת בהתנסות שלנו שיש לנו עליה ידיעה לא רק מבחוץ אלא גם מבפנים, שאיננו יכולים רק להסתכל עליה, אלא גם בתוכה, שאותה הראייה שלנו

יכולה לחדור. זוהי הנפש שלנו, הכוליות של האישיות הרוחית שלנו. אך, היות שלכל הדברים מוכרח להיות יסוד משותף במהותם הפנימית, כך מוכרח להיות להם במשותף עם הנפש שלנו היסוד המרכיב את הגרעין הפנימי של נפשנו. לכן, אנו יכולים לחשוב על טבעם הפנימי של הדברים כזהה לתכונת הנפש שלנו. איננו יכולים לחשוב על בסיס העולם אשר שולט כיסוד המשותף של כל הדברים בשום דרך אחרת מלבד כאישיות הניתנת להבנה על-פי תמונת האישיות שלנו.

"התשוקה הנלהבת של לבנו לתפוס את הנעלה ביותר שהוא יכול לנחש, אינה יכולה להיות מסופקת על-ידי שום צורה של קיום מלבד זו של האישיות; שום צורה אחרת אינה יכולה באמת להילקח בחשבון. שאיפה זו של לבנו מכוונת כל-כך על-ידי ההכרה שהצורה החיה בעלת קיום והנאה עצמיים של האגו, מהווה תנאי מוקדם שאין לגביו ספק והמשכן היחיד של כל הטוב וכלל הערכים. הוא מלא כל-כך בבוז חרישי כלפי הוויית-הקיום כולה הנראית חסרת-חיים, שאנו תמיד מוצאים את השלבים המוקדמים של דת, כאשר היא נתונה ליצירת מיתוסים, עסוקה בניסיון לשנות את המציאות הטבעית לכדי מציאות רוחית. ברם, הוא מעולם לא חש צורך לצמצם משהו שהינו חי מבחינה רוחית לכדי מציאות עיוורת כיסוד המוצק שלו."

לויץ מבטא את הרגש שלו ביחס לדברים של הטבע בדרך הבאה:

"אינני יודע אותן, מסות מתות אלה שעליהן אתה מדבר; עבורי, הכול מהווה חיים ודריכות פנימית; מנוחה ומוות אינם מהווים דבר מלבד הופעה חולפת של אריגה פנימית הפעילה לעד."

אם תהליכים טבעיים, כפי שהם מופיעים בהתבוננות, מהווים רק צלליות חולפות עמומות, אז בלתי-אפשרי לצפות למצוא את מהותם העמוקה ביותר בסדירות המציגה עצמה להתבוננות, אלא ב"אריגה הפעילה לעד" של כל השראה, כל אישיות הניתנת להבנה, מטרותיה ותכליותיה. לכן, לויץ מדמיין לעצמו שבכל פעילות טבעית, מתגלה תכלית מוסרית של האישיות שאליה העולם שואף. חוקי הטבע הם ההתגלות החיצונית של סדר אתי החודר-כל של העולם. פירוש אתי זה של העולם נמצא בהרמוניה מושלמת עם מה שלויץ אומר ביחס לחיים המתמשכים של הנפש לאחר המוות:

"אין ברשותנו שום מחשבה אחרת מלבד ההכרה האידיאליסטית הכללית שכל דבר או ישות אשר נבראו יישארו בקיום שהמשכיותו חיונית עבור משמעות העולם. כל דבר המשמש רק בשלב חולף של מהלך העולם יפסיק, בזמן מסוים, להתקיים. אין צורך להזכיר שעיקרון זה אינו מצדיק יישומים פיזיים מסוימים. לבטח, איננו יודעים את ההוקרה שיהיה ראוי לזכות בה בתביעה להוויית-קיום חיצונית עבור ישות אחת, ואף לא את הפגמים שהיו שוללים אותה עבור אחרים." (מתוך שלושת הספרים של מטפיסיקה)

בנקודה שבה מחשבותיו של לויץ נוגעות בתחום החידות הגדולות של הפילוסופיה, הן מציגות אופי חסר-בטחון ומהוסס. אפשר להבחין בכך שהוא אינו מצליח להבטיח עבור שני מקורות הידיעה שלו, מדעי

הטבע והתבוננות עצמית פסיכולוגית, תפיסה אמינה ביחס לקשר של האדם עם מהלך העולם. הכוח הפנימי של התבוננות עצמית אינו חודר אל תוך חשיבה שהייתה יכולה להצדיק שהאגו יחוש עצמו כמהות מוגדרת בתוך כוליות העולם. בהרצאותיו הפילוסופיה של הדת, אנו קוראים:

"לאמונה באלמותיות אין שום בסיס בטוח אחר מלבד הצורך בדת. זוהי הסיבה לכך שבלתי-אפשרי לטעון דבר מעבר לטענה מטפיסית פשוטה ביחס לטבע של הוויית-קיום מתמשכת. טענה כזו תהיה: היות שאנו מתייחסים לכל מהות רק כיצור של האל, ביסודו של דבר אין שום זכות תקפה שנפש אינדיבידואלית יכולה לתבוע לעצמה, למשל, כחומר, לדרוש הוויית-קיום אינדיבידואלית נצחית. אנו רק יכולים לדגול בכך שכל ישות נשמרת על-ידי האל כל עוד להוויית-הקיום שלה יש משמעות בעלת-ערך עבור הכוליות של תוכנית העולם שלו..."

האופי הלא-מוגדר של עקרונות כאלה מבטא את המידה שבה האידיאות של לויץ יכולות לחדור אל תוך תחום השאלות הפילוסופיות הגדולות.

*

בספרון שלו, החיים לאחר המוות, מדבר פכנר על הקשר של האדם לעולם:

"מה רואה אנטומיסט בהתבוננו במוחו של אדם? סבך של סיבים לבנים שאת משמעותם אין ביכולתו לפענח. מה רואה הוא בתוך עצמו? עולם של אורות, קולות, מחשבות, זיכרונות, דמיונות, רגשות של אהבה ושנאה. בדרך זו, עליכם לדמיין לעצמכם את הקשר של צד העולם שאתם רואים בהיותכם ניצבים מולו באופן חיצוני, למה שעולם זה רואה בעצמו ואל לכם לדרוש שהפנים והחוץ של העולם יראו זהות גדולה יותר מאשר בתוכם, שהינו רק חלק ממנו. רק העובדה שאתם מהווים חלק מעולם זה מאפשרת לכם לראות בתוכם חלק ממה שהעולם מתנסה בו באופן פנימי."

פכנר מדמה לעצמו שרוח העולם קשורה לעולם החומר באותו קשר שבו קשורה הרוח האנושית לגוף האנושי. הוא טוען: האדם מדבר על עצמו כאשר הוא מדבר על גופו, אך הוא מדבר על עצמו גם כאשר הוא עוסק ברוחו שלו. האנטומיסט החוקר את סבך סיבי המוח המתים, ניצב אל מול איבר שפעם היה מקור המחשבות והדמיונות. כאשר האדם, שאת מוחו בוחן האנטומיסט, היה עדיין חי, לא היו לו בעיני רוחו הסיבים של מוחו ותפקודם הפיסי, אלא עולם של תכנים מנטליים. מה השתנה, אם כן, כאשר במקום אדם החווה את התוכן הנפשי הפנימי שלו, האנטומיסט בוחן את המוח, האיבר הפיסי של אותה נפש? האם, בשני המקרים, לא נבחנת אותה ישות, לא נבחן אותו אדם? פכנר סבור שהאובייקט הוא אותו אובייקט ורק נקודת-המבט של המתבונן השתנתה. הדבר הוא כאילו אדם מסתכל במעגל בהתחלה מבחוץ ולאחר מכן מבפנים. במקרה הראשון, הוא מופיע קמור, בשני – קעור. כך הדבר גם עם האדם. אם הוא מסתכל על עצמו מבפנים, הוא רוח; אם מדען הטבע מסתכל עליו מבחוץ, הוא גוף, חומר.

על-פי אופן התפיסה של פכנר, אין תועלת בלחשוב כיצד גוף ורוח משפיעים זה על זה, כי הם כלל אינם מהווים שתי ישויות; שניהם מהווים את אותו דבר, אחד ויחיד. הם מופיעים בפנינו שונים רק כאשר אנו מתבוננים בהם משתי נקודות-מבט שונות. פכנר רואה באדם גוף שבו-זמנית הוא גם רוח. מנקודת-מבט זו, מתאפשר לפכנר לדמות לעצמו את הטבע כולו כרוחי, חי. ביחס לישותו שלו, האדם ניצב בעמדה לבחינת הפיסי מבפנים ועל-ידי כך להכרת הפנים ישירות כרוחי. האם אין החשיבה מציעה אז שכל דבר פיסי, אילו היה יכול להיבחן מבפנים, היה מופיע כרוחי? אנו יכולים לראות את הצמח רק מבחוץ, אך האם אין זה אפשרי שגם הוא, אם ייבחן מבפנים, יוכיח שהוא נפש? דעה זו התפתחה בדמיונו של פכנר לכדי ההכרה שכל דבר פיסי הוא באותו זמן רוחי. החלקיק החומרי הקטן ביותר מקבל חיים ושילוב חלקיקים ליצירת גופים חומריים מושלמים יותר, הינו רק תהליך הנצפה מבחוץ. ישנו תהליך פנימי תואם שהיה מציג עצמו, אילו אדם התבונן בו, כשילוב של נפשות אינדיבידואליות לכדי נפשות מקיפות. אילו למישהו הייתה היכולת להתבונן מבפנים בתהליכים הפיסיים של אדמתנו עם הצמחים, בעלי-החיים ובני-האדם עליה, הכוליות הייתה מופיעה בפניו כנפש האדמה. כך היה גם עם מערכת השמש ואפילו עם העולם כולו. היקום הנראה מבחוץ הוא הקוסמוס הפיסי; כאשר הוא נראה מבפנים, זוהי הרוח החובקת-כל, האישיות המושלמת ביותר, האל.

הוגה הרוצה להגיע אל תפיסת-עולם מוכרח לצאת אל מעבר לעובדות המתייצבות לפניו בלי פעילותו שלו. אך מה שמושג על-ידי יציאה זו אל מעבר לתוצאות ההתבוננות הישירה מהווה שאלה שלגביה ישנן השקפות מגוונות ביותר. קירכהוף ביטא את השקפתו¹⁰⁸ באמרו שגם באמצעות המדע הקפדני ביותר לא ניתן להשיג דבר מלבד תיאור שלם ופשוט של המאורעות הממשיים. פכנר יוצא מתוך השקפה מנוגדת. לדעתו, זוהי "אמנות גדולה להסיק מסקנות מעולם זה לעולם הבא, לא מסיבות שאיננו יודעים ואף לא מהנחות-מראש שאנו מקבלים, אלא מעובדות שאנו מכירים, אל העובדות הנעלות והעילאיות יותר של העולם שמעבר, ועל-ידי כך לחזק ולתמוך מלמטה באמונה התלויה בהשקפות נעלות יותר ולייסד עבודה קשר חי לחיים".¹⁰⁹ על-פי דעה זו, פכנר לא רק מחפש אחר קשר בין התופעות הפיסיים הנתונות להתבוננות חיצונית והתהליכים הרוחיים הנחווים באופן פנימי, אלא הוא מוסיף לתופעות הנפשיות הנתונות להתבוננות תופעות אחרות: רוח-האדמה, רוח-כוכבי-הלכת, רוח-העולם.

פכנר אינו מאפשר לידיעה שלו על מדעי הטבע, המבוססת על יסוד מוצק, למנוע ממנו לרומם את מחשבותיו מעולם החושים אל תוך התחומים שבהם הם חווים ישויות עולמיות ותהליכים עולמיים, שאם הם קיימים, הם מוכרחים להימצא מעבר לתחום השגתה של התרשמות חושית. הוא חש מומרץ להתעלות כזו

¹⁰⁸ השווה לעיל עם פרק 3, כרך שני.
¹⁰⁹ מתוך ספרו על החיים שלאחר המוות.

באמצעות ההתבוננות האינטימית שלו בעולם החושים, המגלה לחשיבתו יותר ממה שההתרשמות החושית לבדה הייתה מסוגלת למסור. הוא חש נטייה להשתמש ב'תוכן נוסף' זה בדמיינו ישויות על-חושיות. בדרכו שלו, הוא שואף לתאר עולם שלתוכו הוא מבטיח להכניס מחשבות אשר ניעורו לחיים. אך, התעלות כזו שמעבר לגבולות חושיים לא מנעה מפכנר מלהתקדם על-פי השיטה הקפדנית ביותר של מדעי הטבע, גם בתחום הגובל עם תחום הנפש. הוא האדם אשר ייסד את השיטות המדעיות עבור תחום זה.

היצירה *יסודות הפסיכופיסיקה* (1860) של פכנר היא היצירה הבסיסית בתחום זה. החוק היסודי שעליו הוא ביסס את הפסיכופיסיקה טוען שהגברת התחושה הנגרמת באדם דרך עלייה ברשמים חיצוניים, מתקדמת באופן פרופורציוני לאט יותר מאשר התעצמות הרשמים המגרים. ככל שעוצמת הגירוי גדולה יותר בהתחלה, כך התחושה תתעצם פחות. כאשר מתקדמים ממחשבה זו, אפשר לקבל יחס מדוד בין הגירוי החיצוני (למשל, עוצמת האור הפיסי) והתחושה (למשל, עוצמת תחושת האור). המשכיותה של שיטה זו, שאותה ייסד פכנר, הסתיימה בפיתוחה של תורת הפסיכופיסיקה כמדע חדש לגמרי, העוסק בקשר בין גירויים ותחושות, כלומר בין הפיסי והנפשי.

וילהלם וונדט, אשר המשיך לפעול בתחום זה על-פי רוחו של פכנר, מאפיין את מייסד מדע הפסיכופיסיקה בתיאור מצוין:

"קרוב לוודאי שאף לא אחד מהישגיו המדעיים האחרים מראה בדרך מרהיבה כזו את השילוב הנדיר של תשורות שהיו ברשותו של פכנר כמו עבודותיו על פסיכופיסיקה. כדי להפיק יצירה כמו היצירה שלו *יסודות הפסיכופיסיקה*, היה צורך להכיר באופן אינטימי את עקרונות השיטה המדויקת של פיסיקה מתמטית ובאותו זמן להיות בעל נטייה לחקור את השאלות העמוקות ביותר של ההוויה, שילוב שהתגשם רק בו. לשם כך, הוא היה זקוק למקוריות החשיבה אשר אפשרה לו לאמץ באופן חופשי את שיטות המחקר אשר עברו בירושה כך שתתאמנה לצרכיו, והאומץ לעולם לא להראות שום היסוס להתקדם בנתיבים חדשים שלא צעדו בהם. ההתבוננויות של ובר, שהיו ראויות להערצה בשל פשטותן המבריקה אך מוגבלות בהיקפן, השיטות הניסוייות והתוצאות הבודדות שהיו לעתים קרובות שרירותיות יותר מאשר עובדות של פיסולוגים אחרים – אלה יצרו את מעט החומר שממנו הוא ייסד מדע חדש."

תובנות חשובות על הקשר ההדדי בין גוף ונפש נבעו מן השיטה הניסויית אשר הוצעה על-ידי פכנר. וונדט מאפיין את המדע החדש הזה ב-*הרצאות על הנפש האנושית ונפש בעלי-החיים* (1863) שלו, כדלקמן:

"בהצגת-הדברים הבאה אראה שהכלי העיקרי בפסיכולוגיה הוא הניסוי. הוא מוביל אותנו מעובדות התודעה אל אותם תהליכים המכנימים את החיים המודעים ברקע החשוך של הנפש. התבוננות-עצמית מספקת, כפי שעושה התבוננות באופן כללי, רק את התופעות המורכבות. רק באמצעות ניסוי שאנו משחררים את התופעה מכל הנסיבות המקריות שאליהן היא כפופה בטבע. באמצעות הניסוי, אנו

יוצרים את התופעה באופן סינטטי מתוך התנאים שאנו עצמנו מבקרים. שנה את התנאים האלה ובכך אנו גם משנים, בדרך מדודה, את התופעה עצמה. בדרך זו, הניסוי תמיד מוביל אותנו אל חוקי הטבע משום שרק בניסוי אנו יכולים להתבונן, באופן סימולטני, בגורמים ובתוצאות."

אין ספק שרק בתחום שעל קו הגבול עם שדה הפסיכולוגיה שהניסוי פורה באמת, כלומר בתחום שבו התהליכים המודעים מובילים אל הרקע של חיי הנפש, היכן שאין עוד תהליכים מודעים, אלא חומריים. התופעות הנפשיות במובן הנכון של המילה יכולות, ככלות הכול, להיות מושגות רק באמצעות התבוננות רוחית טהורה. אף-על-פי-כן, א. קרפלין, פסיכופיסיקאי, צודק לגמרי באמרו "שהמדע הצעיר יהיה תמיד מסוגל לתמוך בעמדתו העצמאית לצד הענפים האחרים של מדעי הטבע ובמיוחד מדע הפיסיולוגיה."¹¹⁰

*

כאשר **אדוארד פון הרטמן** הוציא לאור את *הפילוסופיה של הלא-מודע* שלו בשנת 1869, לא הייתה לו כל-כך ברוחו תפיסת-עולם המבוססת על תוצאות מדעי הטבע המודרניים, אלא תפיסת-עולם אשר רוממה אל רמה גבוהה יותר את האידיאות של התורות האידיאליסטיות של המחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה, היות שהן נראו לו בלתי-מספקות בנקודות רבות. כוונתו הייתה לשחרר את האידיאות האלה מן הסתירות שלהן ולפתחן במלואן. נראה לו שהמחשבות של הגל, שלינג ושופנהאואר כללו אמיתות פוטנציאליות שהיה רק צורך לפתח במלואן. אדם אינו יכול להסתפק רק בהתבוננות בעובדות, אם בכוונתו לדעת דברים ותהליכים של העולם. עליו להתקדם מעובדות לאידיאות. אין להתייחס לאידיאות אלה כיסוד שחשיבתנו מוסיפה באופן שרירותי לעובדות. מוכרח להיות בהן משהו התואם לדברים ולמאורעות. יסוד תואם זה אינו יכול להיות יסוד האידיאות המודעות, כי הן נוצרות רק על-ידי התהליכים החומריים של המוח האנושי. בלי מוח, אין תודעה. לכן, עלינו להניח שיסוד לא-מודע של אידיאה במציאות תואם לאידיאות המודעות של התודעה האנושית.

הרטמן, כמו הגל, מתייחס לאידיאה כיסוד הממשי בדברים הכלול בהם מעבר לנתון להתרשמות, כלומר מעבר למה שנגיש להתבוננות חושית. אבל, תוכן האידיאות לעולם לא יוכל ליצור בתוכן תהליך ממשי. האידיאה של כדור אינה יכולה להתנגש באידיאה של כדור אחר. האידיאה של שולחן אינה יכולה ליצור רושם על העין האנושית. תהליך ממשי דורש כוח ממשי. על-מנת לרכוש תפיסה של כוח כזה, הרטמן לוקח משהו משופנהאואר. האדם מוצא בנפשו כוח שבאמצעותו הוא מקנה ממשות למחשבותיו ולהחלטותיו. כוח זה הוא הרצון. בצורה שבה הוא מתגלה בנפש האנושית, הרצון מניח מראש קיומו של האורגניזם האנושי. על-ידי האורגניזם, זהו רצון מודע. אם ברצוננו לחשוב על כוח כקיים בדברים, אנו יכולים לחשוב

¹¹⁰ מתוך *עבודות פסיכולוגיות מאת א. קרפלין*, כרך 1, חלק 1, עמ' 4.

עליו רק כדומה לרצון, האנרגיה היחידה שלה אנו מיד מתוודעים. ברם, עלינו לחשוב על רצון זה כמשהו בלי תודעה. כך, מחוץ לאדם שולט רצון לא-מודע בדברים אשר מעניק להם אפשרות להיות ממשיים. תוכן העולם של אידיאה ורצון בשילובם, מרכיב את הבסיס הלא-מודע שלו.

אף על פי שהעולם מציג, ללא ספק, מבנה לוגי בגלל תוכן האידיאות שלו, הוא אף-על-פי-כן חב את קיומו הממשי לרצון שהינו חסר לוגיקה ותבונה לחלוטין. התוכן שלו חדור תבונה; שתוכן זה מהווה **ממשות**, נגרם על-ידי חוסר היגיון. הכלל של חוסר ההיגיון מתגלה בקיומו של כאב שכל הישויות מתענות בו. הכאב עולה במשקלו על ההנאה בעולם. את העובדה הזאת, שיש להסביר באופן פילוסופי מיסוד הרצון הלא-לוגי, מנסה אדוארד פון הרטמן לייסד באמצעות חקירות זהירות של הקשר בין הנאה ואי-שביעות-רצון בעולם. מי שאינו שוקע באשליות, אלא מתבונן ברוע העולם באופן אובייקטיבי אינו מגיע לתוצאה אחרת מלבד שיש הרבה יותר אי-שביעות-רצון בעולם מאשר הנאה. מזה עלינו להסיק שאי-קיום עדיף על-פני קיום. ברם, אי-קיום יכול להיות מוגשם רק כאשר אידיאה לוגית-הגיונית משמידה את הקיום. לכן, הרטמן מתייחס אל תהליך העולם כהרס הדרגתי של הרצון הלא-הגיוני על-ידי העולם ההגיוני של האידיאות. לתרום לניצחון זה של הרצון – זו מוכרחה להיות המשימה המוסרית הנעלה ביותר של האדם. התקדמות תרבותית מוכרחה לכוון אל ניצחון סופי זה. האדם טוב מבחינה מוסרית אם הוא לוקח חלק בהתקדמות התרבות, אם הוא אינו דורש דבר לעצמו, אלא מתמסר בחוסר-אנוכיות לעבודה העצומה של השתחררות מהוויית-הקיום. הוא יעשה זאת, ללא ספק, אם ירכוש את התבונה שכאב מוכרח תמיד להיות גדול יותר מהנאה וזוהי הסיבה לכך שהשמחה בלתי-אפשרית. רק מי שמאמין שהשמחה אפשרית יכול לתמוך בהשתוקקות אנוכית אליה. רק בכניעה לתהליך העולם יכול האינדיבידואל למצוא את גאולתו. פסימיסט אמיתי מובל לפעול באופן לא-אנוכי.

ברם, מה שאדם עושה באופן מודע הוא רק הלא-מודע אשר הועלה אל התודעה. לתרום **המודעת** של הפעולה האנושית להתקדמות התרבות, תואם תהליך כללי **לא-מודע** הכרוך בשחרור פרוגרסיבי של החומר הבראשיתי של העולם מהרצון. ראשית העולם הייתה מוכרחה לשרת מטרה זו. החומר הבראשיתי היה צריך לברוא עולם כדי לשחרר את עצמו באופן הדרגתי בעזרת האידיאה מכוחו של הרצון.

"הוויית-קיום ממשית היא התגשמות האלוהות. תהליך העולם הוא ההיסטוריה של תשוקת האל שהתגשם ובאותו זמן הנתיב לגאולת האל אשר נצלב בבשרו. המוסריות היא העבודה המשותפת לקיצור נתיב זה של תשוקה וגאולה."¹¹¹

¹¹¹ מתוך פנומנולוגיה של התודעה המוסרית מאת אדוארד פון הרטמן, 1879, עמ' 871.

הרטמן פיתח את תפיסת-העולם שלו בסדרה של עבודות מקיפות ובמספר רב של מונוגרפים ומאמרים. כתבים אלה כוללים אוצרות אינטלקטואליים בעלי משמעות יוצאת-דופן. זהו במיוחד המקרה משום שהרטמן ידע כיצד להימנע מלהישלט על-ידי מחשבותיו הבסיסיות בטיפול בשאלות המיוחדות של המדע והחיים, ולדגול בגישה בלתי-משוחדת בהתבוננות בדברים. הדבר נכון ברמה גבוהה במיוחד ביצירתו פנומנולוגיה של התודעה המוסרית, שבה הוא מציג את הסוגים השונים של תורות מוסר אנושיות בסדר לוגי. הוא נותן סוג של 'היסטוריה טבעית' של ההשקפות המוסריות השונות, מהמרדף האנוכי אחר אושר דרך שלבי-ביניים רבים עד לכניעה חסרת-אנוכיות לתהליך העולם הכללי שדרכו החומר הבראשיתי האלוהי משתחרר משעבוד הוויית-הקיום.

היות שהרטמן מקבל את האידיאה של תכלית עבור תפיסת-העולם שלו, מובן שאופן החשיבה של מדעי הטבע המתבסס על דרוויניזם, מופיע בפניו כזרם חד-צדדי של אידיאות. עבור הרטמן, האידיאה נוטה בתהליך העולם כולו אל המטרה של אי-קיום, והתוכן האידיאי תכליתי עבורו בכל שלב ושלב. באבולוציה של האורגניזם, הרטמן רואה תכלית במימוש עצמי. המאבק לקיום עם תהליך הבחירה הטבעית, מהווים עבורו רק תפקודים מסייעים של הכלל התכליתי של אידיאות.¹¹²

*

חיי החשיבה של המאה התשע-עשרה מובילים, מכיוונים שונים, אל תפיסת-עולם המאופיינת באי-ודאות של החשיבה ובחוסר-תקווה פנימי. ריצ'רד ווהלה טוען שהחשיבה אינה מסוגלת לתרום דבר לפתרון השאלות 'הנעלות' או השאלות העילאיות ביותר, ואדוארד פון הרטמן אינו רואה דבר בכל הפעילות התרבותית מלבד מעקף לכיוון ההשגה המוחלטת של התכלית הסופית – שחרור מלא מהוויית-הקיום. נגד הזרמים של אידיאות כאלה, הבלשן הגרמני, וילהלם ווקרנגל, כתב בשנת 1843 טענה יפה בספרו על הוראה בשפת אם. ווקרנגל אומר שספק אינו יכול לספק בסיס לתפיסת-עולם; הוא מתייחס אליו דווקא כ'פגיעה' אשר פוגעת לא רק באדם הרוצה לדעת משהו, אלא גם בדברים שיש לגלות. "ידיעה", הוא אומר, "מתחילה בביטחון".

ביטחון כזה באידיאות התלויות בשיטות מחקר של מדעי הטבע, נוצר בזמנים המודרניים, אך לא בידיעה המפיקה את כוח האמת שלה מאגו מודע-לעצמו. הדחפים הטמונים במעמקי התפתחות החיים הרוחניים, דורשים רצון חזק כזה לאמת. נפשו המחפשת של האדם חשה באופן אינסטינקטיבי שביכולתה למצוא סיפוק רק באמצעות כוח כזה. המאמץ הפילוסופי שואף לכוח כזה, אבל הוא אינו יכול למצוא במחשבות שהוא יכול לפתח עבור תפיסת-עולם. בתוך נפשו, אדם אינו מוצא את הכוח שהיה מבטיח את

¹¹² מתוך פילוסופיה של הלא-מודע, כרך III, עמ' 403.

אותה ודאות. אדם היה רוצה שיהיו לו אמיתות ביחס לעולם הרוחי, ביחס לגורל הנפש והקשר שלה לעולם, אשר נרכשות באותה דרך כמו תפיסות של מדעי הטבע.

הוגה אשר הפיק את מחשבותיו מן החשיבה הפילוסופית של העבר באותה מידה כמו מחדירתו את אופן החשיבה של מדעי הטבע היה **פרנץ ברנטנו**.¹¹³ הוא דרש מהפילוסופיה שתגיע לתוצאותיה באותו אופן כמו מדעי הטבע. בגלל חיקוי זה של שיטות מדעי הטבע, הוא קיווה, למשל, שהפסיכולוגיה לא תצטרך לוותר על ניסיונותיה לרכוש תובנה על השאלה החשובה ביותר של חיי הנפש.

"אבל, כדי שתקוותיהם של אפלטון ואריסטו תרכושנה ידיעה בטוחה ביחס להמשכיות החיים של החלק הטוב יותר שלנו לאחר התפרקות גופנו, חוקי ההתחברות של אידיאות, ההתפתחות של אמונות ודעות והמקור וההתפתחות של הנאה ואהבה לא יהוו דבר מלבד פיצוי אמיתי. אם שיטה מדעית-טבעית חדשה זו של החשיבה תביא באמת לחיסול שאלת האלמותיות, ייחשב הדבר כמשמעותי עבור הפסיכולוגיה."¹¹⁴

סימפטומטית לחולשת הפסיכולוגיה המתכוונת לעקוב אחר שיטת מדעי הטבע בכללותה, היא העובדה שמחפש רציני כזה אחר האמת כמו פרנץ ברנטנו, לא כתב כרך שני לפסיכולוגיה שלו אשר היה עוסק באמת בשאלות העילאיות ביותר, לאחר הכרך הראשון אשר עסק רק בשאלות שהיה צורך להתייחס אליהן כ"לא מהוות דבר מלבד פיצוי עבור שאלות נעלות אלה של חיי הנפש." להוגים באותה תקופה היו חסרים הכוח הפנימי וגמישות התודעה שהיו עושים צדק לדרישת הזמנים המודרניים. החשיבה היוונית שלטה בתפיסת הטבע ובתפיסת חיי הנפש בדרך כזו שאפשרה לשתייה להשתלב לכדי תמונה אחת כוללת. כתוצאה מכך, חיי החשיבה האנושית התפתחו באופן עצמאי ונפרד מן הטבע. מעובדה זו עלה הצורך למצוא תפיסה של חיי הנפש בתוך האגו המודע-לעצמו אשר היה מוכיח בצורה חזקה מספיק לדגול בתפיסה משלו בשילוב עם תמונת הטבע בתמונת-עולם כללית. לשם כך, יש צורך למצוא נקודת תמיכה בתוך הנפש עצמה אשר תישא את התוצאות של מחקר מדעי-טבעי. שפינוזה האמין שהוא מצא אותה על-ידי עיצוב תפיסת-העולם שלו בעקבות השיטה המתמטית; קאנט זנח את ידיעת עולם הדברים-לכשעצמם וניסה לרכוש אידיאות שהיו אמורות לספק, דרך משקלם המוסרי, לא ידיעה, אלא אמונה מסוימת.

כך אנו רואים בפילוסופים מחפשים אלה שאיפה לעגן את חיי הנפש במבנה כולל של העולם. אבל, מה שעדיין חסר אלה הכוח וגמישות החשיבה שהיו יוצרים את התפיסות ביחס לחיי הנפש בדרך כזו שתבטיח פתרון לשאלות של הנפש. אי-ודאות ביחס למשמעות האמיתית של התנסויות הנפש של האדם עולה בכל מקום. מדעי הטבע במובנו של הקל עוקבים אחר התהליכים הטבעיים הנתונים לתפיסה על-ידי

¹¹³ Franz Brentano, 1828-1912.

¹¹⁴ דבריו של ברנטנו מתוך יצירתו פסיכולוגיה מנקודת-מבט אמפירית (1870, עמ' 20).

החושים ורואים את חיי הנפש רק כשלב גבוה יותר של תהליכים טבעיים אלה. הוגים אחרים מוצאים שיש בכל דבר שהנפש קולטת רק השפעות של תהליכים על-אנושיים ששניהם אינם ידועים ולא ניתן לדעתם. עבור הוגים אלה, העולם נעשה 'אשליה', אם כי אשליה הנוצרת על-ידי כורח טבעי דרך מבנה האדם.

"כל עוד אמנות ההסתכלות מעבר לפינות לא הומצאה, כלומר להגות בלי תפיסות, ההגבלות העצמיות של קאנט שאנו יכולים לדעת על המציאות רק שהיא הווה, ולא מה היא מהווה, תצטרכנה לקבל אישור כהחלטה הסופית."

זהו השיפוט של רוברט צימרמן, פילוסוף מן המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה. עבור תפיסת-עולם כזו, הנפש האנושית, שלא יכולה להיות לה שום ידיעה משלה על הטבע של "מה שהיא מהווה", מפליגה בים של תפיסות בלי להיות מודעת ליכולתה למצוא משהו בים עצום זה אשר היה יכול להרחיב אופקים על טבע ההווה. הגל דגל בדעה שהוא קלט בחשיבה עצמה את כוח-החיים הפנימי המוביל את האגו של האדם אל הממשות. בזמן שבא לאחר מכן, "חשיבה גרידא" הפכה למרקם ארוג קמעא של דמיונות שאינם כוללים דבר מן הטבע של הווה אמיתית. בחיפוש אחר האמת, כאשר דעה מעזה לשים דגש על החשיבה, למחשבות המוצעות יש צליל של אי-ודאות פנימית, כפי שאפשר לראות בטענה הבאה מאת גדעון ספיקר: "שהחשיבה לכשעצמה נכונה, לעולם לא נוכל לדעת לבטח, לא באופן אמפירי ולא באופן לוגי..."¹¹⁵

בצורה משכנעת ביותר, פיליפ מיינלנדר¹¹⁶ ביטא חוסר ביטחון זה בהווה בספרו פילוסופיה של גאולה. מיינלנדר רואה עצמו ניצב מול תמונת-העולם שאליה מדעי הטבע המודרניים שואפים כל-כך. אך, לשווא הוא שואף אחר אפשרות לעגן את האגו המודע-לעצמו בעולם רוחי. אין ביכולתו להגשים באמצעות אגו מודע-לעצמו זה את אשר הוגשם על-ידי גיתה, כלומר לחוש בנפש את התחייה של ממשות פנימית חיה החווה את עצמה חיה באופן רוחי ביסוד רוחי חי מאחורי טבע חיצוני גרידא. זוהי הסיבה לכך שהעולם מופיע בפני מיינלנדר בלי רוח. היות שביכולתו לחשוב על העולם רק כנובע מן הרוח, עליו להתייחס אליו כשארית של חיים רוחיים קודמים. טענות מהסוג הבא מהממות:

"עתה, יש לנו את הזכות להעניק לישות זו את השם המוכר אשר תמיד מציין מה ששום כוח דמיון, שום מעוף בדמיון נועז, שום חשיבה מופשטת, עמוקה ככל שתהיה, שום לב אדוק ומרוכז, שום רוח החשה עונג עילאי ונרגשת מאוד, יוכלו אי-פעם להשיג: אַל. אך, יחידות פשוטה זו שייכת לעבר; היא אינה הווה עוד. בטרנספורמציה של טבעה שלה, היא התפזרה בעולם של רבגוניות."¹¹⁷

¹¹⁵ מתוך השקפות-עולם מאת לסינג, 1883, עמ' 5.

¹¹⁶ Philipp Mainländer, 1876-1841.

¹¹⁷ השווה עם מאמרו של מקס סילינג, מיינלנדר.

בעולם הקיים, אם אנו מוצאים רק מציאות בלי ערכים או הריסות של ערכים, אז מטרת העולם יכולה להיות ההרס שלו בלבד. האדם יכול לראות את משימתו רק בתרומה להרס זה. (מיינלנדר סיים את חייו בהתאבדות). על-פי מיינלנדר, האל ברא את העולם רק כדי לשחרר את עצמו מהעינוי של הוויית-קיומו. "העולם הוא האמצעי להשגת אי-קיום, וזהו האמצעי היחיד להגשמת מטרה זו. האל ידע שהוא היה יכול להשתנות ממצב של ממשות-על לכדי אי-קיום רק דרך פיתוחו של עולם ממשי של ריבוי תצורות." ¹¹⁸

להשקפה זו, הנובעת מחוסר-אמון בעולם, התנגד נמרצות המשורר **רוברט המרלינג** ¹¹⁹ בעבודתו הפילוסופית אשר יצאה לאור לאחר מותו, *האטומיזם של הרצון*. הוא דוחה חקירות לוגיות ביחס לערך או חוסר-הערך של העולם ומתחיל מהתנסות פנימית מקורית:

"כמעט כל בני-האדם, עם חריגים ספורים, רוצים לחיות בכל מחיר, לא חשוב אם הם שמחים או לא-שמחים. הדבר העיקרי אינו אם הם צודקים ברצותם זאת, אלא שהם רוצים זאת; פשוט, לא ניתן להכחיש זאת. יחד עם זאת, הפסימיסטים אינם מתייחסים לעובדה פסקנית זו. הם רק מאזנים, בחשיבה מלומדת, הנאה וכאב כפי שהחיים מביאים אותם במקרים המיוחדים שלהם. היות שהנאה וכאב מהווים נושאים רגשיים, הרגש ולא האינטלקט הוא המכריע בקביעת האיזון בין הנאה וכאב. את האיזון הזה אפשר למעשה למצוא באנושות כולה, אפשר גם לומר בכל דבר שיש בו חיים והוא לטובת ההנאה של הוויית-הקיום. שכל דבר חי רוצה לחיות ורוצה זאת בכל הנסיבות, רוצה לחיות בכל מחיר – זוהי העובדה הגדולה שמולה כל שיח של דוקטרינה הינו חסר-כוח."

המרלינג משתקע אז במחשבה הבאה: במעמקי הנפש קיים משהו האוחז בהוויית-הקיום, בבטאו את טבע הנפש עם יותר אמת מאשר שיפוטים אשר מועמסים על-ידי אופן התפיסה של מדעי הטבע המודרניים בעודם מדברים על ערך החיים. אפשר לומר שהמרלינג חש נקודה רוחנית של תמיכה במעמקי הנפש המעגנת את האגו המודע-לעצמו בעולם החי הנמצא בתנועה. לכן, הוא נוטה לראות באגו זה משהו המבטיח את הוויית-קיומו יותר מאשר התצורות המחשבתיות של הפילוסופים. הוא מוצא פגם עיקרי בתפיסת-העולם המודרנית בדעה "שיש פלפלנות יתר בפילוסופיה החדשה ביותר המוכוונת נגד האגו", והוא היה רוצה להסביר זאת "מתוך הפחד של הנפש, של ישות-נפשית מיוחדת או אפילו תפיסה דמוית-עצם של הנפש." המרלינג מצביע במידה רבה על השאלה החשובה באמת: "האידיאות של האגו שזורות ביסודות של רגש... מה שהרוח לא חוותה, היא גם לא מסוגלת לחשוב עליו..." עבור המרלינג, כל תפיסת-עולם עילאית יותר תלויה בכורח של חישת פעולת החשיבה עצמה, של התנסות בה באופן פנימי. האפשרות של חדירה אל תוך אותם מעמקי-נפש שבהם יכולות להיות מושגות התפיסות החיות המובילות אל ידיעה של מהות הנפש

¹¹⁸ מתוך פילוסופיה של גאולה.
¹¹⁹ Robert Hamerling, 1889-1830.

באמצעות הכוח הפנימי של האגו המודע-לעצמו, על-פי המרלינג, חסומה על-ידי רובד של מושגים שמקורם במהלך התפתחות תפיסת-העולם המודרנית ומשנים את תמונת-העולם לכדי ים של אידיאות. לכן, הוא מציג את הפילוסופיה שלו במילים הבאות:

"גירויים מסוימים מפיקים ריחות בתוך חוש הריח שלנו. לכן, לשישנה אין ריח אם אין מי שיריח אותו. רטטים מסוימים באוויר מפיקים קולות באוזן. בלי אוזן, הקול אינו קיים. יריית אקדח לא הייתה מהדהדת אם איש לא היה שומע אותה."

תפיסות כאלה במהלך התפתחות החשיבה המודרנית נעשות באופן ברור כל-כך לחלק מן החשיבה שהמרלינג הוסיף לדברים המצוטטים:

"קורא יקר, אם דברים אלה לא נראים סבירים בעיניך, אם תודעתך בוחשת כמו סוס ביישן כאשר היא מתייצבת אל מול עובדה זו, אל תטרח לקרוא שורה נוספת; הנח את הספר הזה ואת כל הספרים האחרים העוסקים בדברים פילוסופיים, כי חסרה לך היכולת הנחוצה למטרה זו, כלומר להבין עובדה בלי שום משוא פנים ולדבוק בה במחשבותיך." (מתוך *אטומיזם של הרצון*)

המאמץ הפיזי האחרון של המרלינג היה *הומונקולוס* שלו. ביצירה זו הוא התכוון להציג ביקורת על התרבות המודרנית. הוא מתאר בדרך קיצונית בסדרת תמונות את מה שהאנושות מתדרדרת אליו שנעשה חסר-נפש ומאמין רק בכוחם של חוקי טבע חיצוניים. כמשורר של *הומונקולוס*, הוא אינו מגביל את הביקורת שלו על כל דבר בתרבות זו הנגרם על-ידי אמונה כוזבת זו. ברם, כהוגה, המרלינג נכנע במובן המלא של המילה לאופן התפיסה המתואר בספר זה בפרק *העולם כאשליה*. הוא אינו מהסס להשתמש במילים הבאות:

"העולם הגופני המרחבי לכשעצמו קיים רק כל עוד אנו תופסים אותו. מי שדבק בעיקרון זה יבין שזו שגיאה תמימה להאמין שנוסף לרושם שאנו מכנים 'סוס', קיים סוס נוסף שהוא למעשה הסוס הממשי והרושם הפנימי שלנו של סוס זה הוא רק סוג של העתק. מחוץ לי, נאמר זאת שוב, קיים רק סך כל אותם תנאים המפיקים בתוך חושיי אידיאה שאותה אני מכנה 'סוס'."

ביחס לחיי הנפש, המרלינג חש כאילו דבר מטבע העולם עצמו לא היה יכול לחדור אי-פעם אל תוך ים התמונות המחשבתיות שלו. אבל, הוא חש את התהליך המתרחש במעמקי התפתחות הנפש המודרנית. הוא חש שידיעת האדם המודרני מוכרחה להאיר בעוצמה עם כוח-האמת שלה בתוך האגו המודע-לעצמו, כפי שהתגלתה בחשיבה של היוונים. שוב ושוב, הוא בוחן את דרכו אל הנקודה שבה האגו המודע-לעצמו חש עצמו חדור בכוחה של ישותו האמיתית המודעת באותו זמן להתייצבותה בתוך החיים הרוחניים של העולם. אך, הוא רק חש זאת ולכן הוא אינו מצליח להגיע להתגלויות נוספות. כך, הוא נצמד לרגש הקיום הפועם בתוך נפשו ואשר נראה לו חומרי יותר, רווי יותר בממשות מאשר התפיסות גרידא של האגו, החשיבה גרידא של האגו. "מהמודעות או מהרגש של **ישותנו שלנו** אנו רוכשים מושג של הישות המרחיקה

אל מעבר למעמד להיות אובייקט של חשיבה בלבד. אנו רוכשים את המושג של ישות שהיא אינה מחשבה, אלא חושבת."

בהתחילו מאגו זה התופס את עצמו בתחושת הקיום שלו, המרלינג מנסה לרכוש תמונת-עולם. מה שהאגו חווה בתחושת הקיום שלו הינו, לדעתו, "תחושת-האטום בתוכנו". האגו יודע על עצמו והוא יודע את עצמו כ"אטום" בהשוואה לעולם. עליו לדמות לעצמו ישויות אחרות כפי שהוא מוצא את עצמו בתוך עצמו; כמו אטומים החווים וחשים את עצמם. עבור המרלינג, דבר זה נראה זהה לאטומים של רצון, למונדות חדורות-רצון. עבור אטומים של רצון של המרלינג, העולם נעשה ריבוי של מונדות חדורות-רצון, והנפש האנושית היא אחת ממונדות הרצון. הוגה של תמונת-עולם כזו מביט סביבו ורואה את העולם כרוחי, לבטח, אך כל מה שביכולתו לגלות על הרוח הוא התגלות הרצון. הוא אינו יכול לומר דבר נוסף על כך. תמונת-עולם זו אינה מגלה דבר שיפתור את השאלות הנוגעות בעמדתה של הנפש האנושית בתהליך האבולוציוני של העולם, כי בין אם אדם מתייחס לנפש כמה שמופיע בפני כל חשיבה פילוסופית ובין אם אדם מאפיין אותה על-פי חשיבה זו כמונדה של רצון, יש צורך להעלות את אותן חידות ביחס לשתי תפיסות-הנפש. אילו אדם היה חושב כמו ברנטנו, הוא היה יכול לומר: "כדי שתקוותיהם של אפלטון ואריסטו תשגנה ידיעה ודאית ביחס לחיים המתמשכים של החלק הטוב יותר שלנו לאחר התפרקות גופנו, הידיעה שהנפש היא מונדה של רצון בין מונדות אחרות של רצון אינה מהווה דבר מלבד פיצוי אמיתי."

בזרמים רבים של החיים הפילוסופיים המודרניים, אדם מבחין בנטייה אינסטינקטיבית (חיים בתת-מודע של ההוגים) למצוא באגו המודע-לעצמו כוח שאינו כמו הכוח של שפינוזה, קאנט, לייבניץ ואחרים. אדם מחפש אחר כוח שבאמצעותו אגו זה, גרעין הנפש האנושית, יוכל להיתפס כך שתתגלה עמדת האדם במהלך האבולוציה של העולם. באותו זמן, זרמים פילוסופיים אלה מציגים שלאמצעי שנעשה בו שימוש כדי למצוא כוח כזה אין עוצמה מספקת כדי להגשים "את תקוותיהם של אפלטון ואריסטו" (במובנו של ברנטנו) כך שיעשה צדק לדרישות המודרניות של הנפש. אדם מצליח לפתח דעות, למשל, ביחס לקשר האפשרי של הרשמים שלנו לדברים שבחוץ או ביחס לפיתוחן ולקישורן של אידיאות, של ראשית הזיכרון, ושל הקשר של רגש ורצון לדמיון ולהתרשמות. אבל, באמצעות אופן התפיסה של האדם, הוא נועל את השערים לשאלות העוסקות ב"תקוותיהם של אפלטון ואריסטו". מאמינים שבאמצעות כל דבר שאפשר לחשוב אותו ביחס ל"תקוות" אלה, הדרישות של תהליך מדעי קפדני תיפגענה מכך שהן נקבעו כתקן על-ידי אופן החשיבה של מדעי הטבע.

האידיאות של תמונת-המחשבה הפילוסופית של **וילהלם וונדט**¹²⁰ אינן מכוונות גבוה יותר ממה שהבסיס המדעי-טבעי שלהן מאפשר. עבור וונדט, הפילוסופיה היא "הידיעה הכללית אשר הופקה על-ידי המדעים המיוחדים".¹²¹ באמצעות השיטות של פילוסופיה כזו, אפשר רק להמשיך את קווי החשיבה אשר נוצרו על-ידי המדעים המיוחדים, לשלב ביניהם ולהכניסם לסדר ברור ומוגדר. וונדט עושה זאת ועל-ידי כך הוא מאפשר לצורה הכללית של האידיאות שלו להיות תלויה לגמרי בהרגלי התפיסה המתפתחים בהוגה המכיר את המדעים המיוחדים כמו וונדט, כלומר אדם אשר היה פעיל בתחום מסוים של הידיעה כמו ההיבט הפסיכו-פיסיקלי של הפסיכולוגיה. וונדט מתבונן בתמונת-העולם שהנפש האנושית מפיקה על-ידי התנסות חושית ובתפיסות אשר נחוות בנפש תחת השפעתה של תמונת-עולם זו. השיטה המדעית לוקחת בחשבון רשמים חושיים כתוצאות של תהליכים מחוץ לאדם. עבור וונדט, אופן זה של תפיסה הוא, במובן מסוים, נושא שאין עליו עוררין. לכן, הוא מתייחס למה שמוסק באופן מושגי על בסיסן של התרשמויות חושיות כמציאות חיצונית. מציאות חיצונית זו לכשעצמה לא נחוות באופן פנימי; הנפש מניחה באותה דרך שבה מניחים שמחוץ לאדם מתקיים תהליך המשפיע על העין, בגורמו לה, דרך פעילותו, לתחושת אור. בניגוד לתהליך זה, התהליכים בנפש נחווים **מיידית**. כאן, הידיעה שלנו אינה זקוקה למסקנות אלא רק **להתבוננויות** ביחס לעיצוב ולקשר של האידיאות שלנו והקשר שלהן לרגשות ולדחפי הרצון שלנו. בהתבוננויות אלו, אנו עוסקים רק בפעילויות נפשיות אשר ברורות בזרם התודעה, ואין לנו זכות לדבר על נפש מיוחדת המתגלה בזרם זה של התודעה. מוצדק להניח שחומר הוא הבסיס לתופעות הטבעיות, כי מרשמים חושיים יש להסיק, באמצעות מושגים, שתהליכים חומריים קיימים. בלתי-אפשרי, באותו מובן, להסיק קיומה של נפש מתהליכים נפשיים.

"מושג העזר של חומר... כבול לטבע העקיף או המושגי של כל מדעי הטבע. בלתי-אפשרי לתפוס כיצד ההתנסות הפנימית הישירה והאינטואיטיבית צריכה לדרוש גם מושג עזר כזה."¹²²

בדרך זו, שאלת טבע הנפש מהווה, עבור וונדט, שאלה שבניתוח האחרון לא יכולות להוביל אליה לא ההתבוננות בהתנסות הפנימית ולא מסקנות כלשהן מהתנסויות אלה. וונדט אינו מתבונן בנפש; הוא קולט רק פעילות נפשית. הפעילות הנפשית מתגלה כך שבכל פעם שהיא מופיעה, מתרחש באותו זמן תהליך פיסי מקביל. שתי התופעות, הפעילות הנפשית והתהליך הפיסי, מהוות חלקים של מציאות אחת: בניתוח האחרון הן מהוות את אותו הדבר עצמו; רק האדם מפריד ביניהם בהתבוננות שלו. וונדט דוגל בדעה שהתנסות מדעית יכולה להכיר רק תהליכים רוחיים כאלה הקשורים לתהליכים פיסיים. עבורו, האגו המודע-לעצמו

¹²⁰ Wilhelm Wundt, 1832-1920.
¹²¹ מתוך מערכת של פילוסופיה מאת וונדט.
¹²² מתוך מערכת של פילוסופיה מאת וונדט.

מתמוסס באורגניזם הפיסי של התהליכים הרוחיים שעבורו זהים הם לתהליכים הפיסיים, מלבד העובדה שאלה מופיעים כרוחיים-נפשיים כאשר הם נצפים מבפנים.

אך, אם האגו ינסה למצוא את מה שהוא חושב עליו כאופייני לטבעו שלו, הוא יגלה את פעילות-הרצון שלו. רק באמצעות הרצון שלו הוא מבדיל את עצמו כישות עצמאית מיתר העולם. כך, האגו רואה עצמו נאלץ לקבל ברצון את האופי היסודי של ההוויה. בהתחשב בטבעו שלו, האגו מקבל שהוא יכול להניח שפעילות-הרצון היא מקור העולם. הטבע הפנימי של הדברים שהאדם בוחן בעולם החיצוני, נשאר נסתר מאחורי ההתבוננות. בישותו שלו הוא מזהה את הרצון כמהות וביכולתו להסיק שמה שפוגש את הרצון שלו מהעולם החיצוני הינו בעל טבע הומוגני עם הרצון שלו. כאשר פעילויות הרצון של העולם פוגשות זו את זו ומשפיעות זו על זו, הן מפיקות האחת באחרת אידיאות, חיים פנימיים של יחידות של רצון. כל זה מוביל להצגת הדרך שבה וונדט מונע על-ידי האימפולס היסודי של האגו המודע-לעצמו. הוא יורד מטה אל תוך ישותו של האדם עד שהוא נתקל באגו המתגלה כרצון ובתפסו עמדה בתוך ישות-הרצון של האגו, הוא חש צורך לייחס לעולם כולו את אותה ישות שהנפש מתנסה בה בתוך עצמה. גם בעולם זה של רצון, אין משהו אשר פותר את "תקוותיהם של אפלטון ואריסטו".

המרלינג ניגש אל חידות העולם והנפש כאדם מן המאה התשע-עשרה שמבנה תודעתו נייעור לחיים על-ידי האימפולסים הרוחיים הנמצאים בפעולה בתקופתו. הוא חש את האימפולסים הרוחיים האלה בישותו החופשית והאנושית באופן עמוק, שאליה טבעי להפנות שאלות ביחס לחידת הוויית-הקיום האנושית, בדיוק כפי שטבעי עבור אדם רגיל לחוש רעב וצמא. ביחס לקשר שלו לפילוסופיה, הוא אומר:

"חשתי את עצמי מעל לכול כישות אנושית, כישות אנושית שלמה ומלאה, וכך היה שהשאלות הגדולות של הוויית-הקיום והחיים היוו את ההתעניינות הרוחית האינטימית ביותר שלי. לא פניתי באופן פתאומי לפילוסופיה. לא פיתחתי באופן מקרי נטייה באותו כיוון, וגם לא משום שרציתי להתנסות בתחום חדש. עסקתי בשאלות הגדולות של הידיעה האנושית מתקופת הנעורים המוקדמת שלי דרך נטייה טבעית שאין לעמוד בפניה, המניעה את האדם באופן כללי אל חקירת האמת ואל פתרון חידות הוויית-הקיום. לא יכולתי להתייחס לפילוסופיה כמדע מיוחד, שאפשר היה לאמץ או להזניח, כמו עם סטיסטיקה או יערנות. אך, תמיד התייחסתי אליה כחקירת השאלות האינטימיות, החשובות והמעניינות ביותר להתעניינות האנושית."¹²³

ככיוון שמחקריו הפילוסופיים תופסים, המרלינג מושפע מכוחות החשיבה אשר מנעו מן הידיעה, אצל קאנט, את הכוח לחדור אל תוך שורש הוויית-הקיום ואשר הובילו במהלך המאה התשע-עשרה לדעה

¹²³ מתוך האטומיזם של הרצון.

שהעולם הוא אשליה של תודעתנו. המרלינג לא נכנע בלי תנאי להשפעה זו, אך היא הכבידה על השקפתו. בתוך האגו המודע-לעצמו הוא חיפש אחר נקודת תמיכה שממנה אפשר לחוות את המציאות והוא האמין שהוא מצא את הנקודה הזאת ברצון. החשיבה לא הורגשה על-ידי המרלינג כפי שהיא נחוותה על-ידי הגל. המרלינג ראה אותה כ"חשיבה גרידא" שהינה חסרת-כוח כדי לאחוז במציאות. בדרך זו, המרלינג העריך את הרצון שבו האמין שהוא חווה את כוח ההוויה. מחוזק על-ידי הרצון הנתפס באגו ככוח ממשי, הוא התכוון לצלול אל תוך עולם של מונדות-רצון.

המרלינג מתחיל מהתנסות בחידות העולם, אותן הוא חש **באופן חי וישיר** כמו רעב של הנפש. וונדט מובל אל השאלות האלה על-ידי התוצאות שיש למצוא בתחום הרחב של המדעים המיוחדים של הזמנים המודרניים. באופן שבו הוא מעלה את השאלות שלו על בסיס המדעים האלה, אנו חשים את הכוח המסוים והנטייה האינטלקטואלית של המדעים האלה. תשובותיו לשאלות אלה מושפעות במידה רבה, כמו אצל המרלינג, מהכוחות המכוונים של החשיבה המודרנית אשר מונעים מצורה זו של חשיבה את האפשרות לחוש את עצמה בתוך המעיין הנובע של הממשות. זוהי הסיבה לכך שתמונת-העולם של וונדט נעשית "סקירה אידיאלית גרידא" של תמונת הטבע של אופן התפיסה המודרני. גם עבור וונדט, רק **הרצון** בנפש האנושית מוכיח שהוא היסוד שאינו יכול להישלל מכל הוויה דרך חוסר-האונים של החשיבה. כך, הרצון דוחף את עצמו אל תוך תפיסת-העולם כשנראה שהוא מגלה את חוסר-האונים שלו בהיקף הוויית-הקיום כולה.

במהלך התפתחותה של הפילוסופיה, עולות בהמרלינג ו-וונדט שתי אישיות אשר מונעות על-ידי כוחות המנסים לשלוט באמצעות החשיבה בחידות העולם שעמן הנפש האנושית מוצאת את עצמה מתמודדת דרך התנסותה שלה וכן דרך תוצאות המדע. אך, בשתי האישיות, כוחות אלה אינם מוצאים בתוכם דבר שהיה מאפשר לאגו המודע-לעצמו לחוש את עצמו בתוך מקורה של הממשות. דווקא, כוחות אלה מגיעים לנקודה שבה הם אינם יכולים עוד לתמוך בקשר עם החידות הגדולות של היקום. מה שהם דבקים בו הוא הרצון, אך מתוך עולם זה של רצון לא ניתן ללמוד דבר שהיה מביח לנו את "המשכיות החיים של החלק הטוב יותר שלנו לאחר התפרקות הגוף" או שאפילו היה נוגע בחידות הנפש והעולם. מקורן של תפיסות-עולם כאלה מן הנטייה הטבעית שאין לרסנה "המניעה את האדם באופן כללי אל חקירת האמת ואל פתרון החידות של הוויית-הקיום". היות שהן משתמשות באמצעים אשר מופיעים, לדעתן של נטיות מודרניות מסוימות, כמוצדקים הבלעדיים, הן מגיעות לאופן תפיסה שאינו כולל שום יסודות של התנסות כדי להגיע לפתרון.

ברור שהאדם רואה את עצמו בזמן נתון מתמודד עם שאלות העולם בצורה מוגדרת; הוא חש באופן אינסטינקטיבי מה עליו לעשות. זוהי אחריותו לגלות את האמצעים למציאת תשובה. בשימוש באמצעים אלה, הוא עשוי לא להשתוות לאתגר היוצא ממעמקי האבולוציה הרוחנית. פילוסופיות הפועלות בתנאים

כאלה מייצגות **מאבק** עבור מטרה שלה הם אינם מודעים. תכלית האבולוציה של תפיסת-העולם המודרנית היא לחוות משהו בתוך האגו המודע-לעצמו המעניק הוויית-קיום וממשות לאידיאות של תמונת-העולם. הנטיות הפילוסופיות המאופיינות מוכיחות עצמן כחסרות-אונים כדי להגיע לחיים ולממשות כאלה. החשיבה אינה נותנת עוד לאגו או לנפש המודעת-לעצמה את התמיכה הפנימית המבטיחה הוויית-קיום. אגו זה התרחק יתר על המידה מקרקע הטבע כדי להאמין בביטחון כזה כפי שהיה אפשרי ביוון העתיקה. הוא עדיין לא עורר לחיים בתוך עצמו את מה שקרקע זו של הטבע סיפקה פעם בלי לדרוש יצירתיות ספונטנית של הנפש.

האדם המודרני ותפיסת-העולם שלו

ההוגה האוסטרי, **ברתולומאוס קרנרי**¹²⁴ ניסה להרחיב פרספקטיבות של תפיסות-עולם ואתיקה על בסיס הדרוויניזם. אחת-עשרה שנה לאחר הופעת *מקור המינים* מאת דרווין, הוא הוציא לאור את יצירתו *מוסריות ודרוויניזם* (1871), שבה הוא השתמש בעולם האידיאות החדש כבסיס לתפיסת-עולם אתית בדרך מקיפה.¹²⁵ קרנרי מנסה למצוא בתמונת הטבע את היסודות שבאמצעותם האגו המודע-לעצמו יהיה בר-תפיסה בתוך תמונה זו. הוא היה רוצה לחשוב שתמונת-עולם זו רחבה ומקיפה עד כדי כך שהיא תכלול את הנפש האנושית בתחומה. מטרתו היא איחוד-מחדש של האגו עם אימא-אדמה של הטבע, ממנה נפרד. בתפיסת-העולם שלו הוא מייצג את הנטייה המנוגדת לפילוסופיה שעבורה העולם נעשה אשליה של הדמיון ואשר מוותרת, מסיבה זו, על כל קשר עם ממשות העולם ככל שהדבר נוגע לידיעה.

קרנרי דוחה כל פילוסופיה מוסרית שבכוונתה להכריז בפני האדם על צווים מוסריים שונים מאלה הנובעים מטבעו שלו. עלינו לזכור שיש להבין את האדם כישות מיוחדת לצד כל הדברים האחרים של הטבע, אך שהוא ישות אשר התפתחה בהדרגה מתוך מהויות נחותות על-פי חוקי טבע טהורים. קרנרי משוכנע שהחיים בכללותם הם כמו תהליך כימי. "העיכול באדם הוא תהליך הדומה לתזונה של הצמח." באותו זמן, הוא מדגיש שהתהליך הכימי מוכרח להינשא אל צורה עילאית יותר של אבולוציה, אם הוא אמור להיות לצמח או בעל-חיים.

"החיים הם תהליך כימי מסוג מיוחד; זהו תהליך כימי אשר עבר אינדיבידואליזציה, כי התהליך הכימי יכול להגיע לנקודה שבה הוא י' 'תמוך את עצמו בלי תנאים מסוימים... להם הוא הזדקק קודם." ברור שקרנרי מבחין בכך שתהליכים נחותים עוברים טרנספורמציה לכדי תהליכים עילאיים יותר, שהחומר לובש צורות עילאיות יותר של הוויית-קיום דרך שכלול הפונקציות שלו.

"אנו תופסים את החומר כל עוד התכונות הנובעות מחלוקתו ותנועתו משפיעות על החושים שלנו מבחינה פיסית, כלומר כמסה. אם חלוקה או בידול אלה מרחיקים עד כדי הפקת תופעות שאינן נתונות עוד לתפיסה חושית, אלא רק לחשיבתנו, נאמר שהשפעת החומר היא רוחית."

¹²⁴ Bartholomaeus Carneri, 1871-1909.

¹²⁵ השווה עם ספריו: *יסודות האתיקה*, 1881; *האדם כתכלית שלו עצמו*, 1878; ו-*האדם המודרני, מאמרים על ניהול החיים*, 1891.

כמו-כן, המוסריות אינו קיימת כצורה מיוחדת של ממשות; היא מהווה תהליך טבעי ברמה גבוהה יותר. לכן, לא ניתן לשאול: מה על האדם לעשות כדי לציית לאיזשהו צו מוסרי מיוחד שהינו תקף עבורו? אנו יכולים לשאול: מה מופיע כמוסריות כאשר התהליכים הנחותים יותר מתפתחים לכדי תהליכים רוחיים עילאיים יותר?

"בעוד שפילוסופיה מוסרית מכריזה על חוקי מוסר מסוימים ומצווה לשמור עליהם כך שהאדם יוכל להיות מה שעליו להיות, האתיקה שלנו מפתחת את האדם כפי שהוא. היא אינה רוצה לעשות יותר מלהראות לו מה הוא עשוי להיות באיזשהו זמן. בעוד הפילוסופיה הקודמת שהטיפה מוסר יודעת על החובות שיש לכפות על-ידי עונשים, האתיקה שלנו תומכת באידיאל שממנו כל כפייה רק תסיח את הדעת, משום שאפשר לגשת אליו רק בנתיב הידיעה והחירות."

כפי שהתהליך הכימי מייחד עצמו בישות חיה ברמה גבוהה יותר, כך ברמה עוד יותר גבוהה החיים משתנים לתודעה-עצמית. המהות אשר נעשתה מודעת-לעצמה אינה מסתכלת עוד רק החוצה בטבע; היא מסתכלת פנימה, אל תוך עצמה.

"התודעה-העצמית אשר התעוררה הייתה כרוכה, אם נתפסה באופן דואליסטי, בהתנתקות מן הטבע, והאדם חש את עצמו מופרד מן הטבע. קרע זה היה קיים רק עבורו, אך עבורו הוא היה שלם. הוא לא התפתח באופן פתאומי כמתואר בספר בראשית, כפי שאין להתייחס לימי הבריאה באופן מילולי כימים. אבל, עם השלמת התודעה-העצמית, הקרע היה לעובדה ועם תחושת בדידות אינסופית שהשתלטה על האדם במצב זה, החלה התפתחותו האתית."

הטבע מוביל את החיים עד לנקודה מסוימת. בנקודה זו, בה מופיעה תודעה-עצמית, האדם מקבל הוויית-קיום. "המשך התפתחותו הוא עבודתו שלו ומה ששומר עליו במהלך ההתקדמות הוא הכוח וההתבהרות ההדרגתית של שאיפותיו." הטבע דואג לכל הישגיות האחרות, אך לאדם הוא מעניק תשוקות ומצפה ממנו לדאוג להגשמתן. האדם נושא בתוכו את האימפולס לארגן את הוויית-קיומו בהתאמה עם שאיפותיו. דחף זה הוא תשוקתו לאושר:

"דחף זה אינו מוכר לבעל-החיים. הוא מכיר רק את האינסטינקט לשימור עצמי; כדי לפתח את אותו אינסטינקט לכדי תשוקה לאושר, התודעה-העצמית האנושית נחוצה כתנאי יסודי."

השאיפה לאושר היא הבסיס לכל פעולה:

"קדוש מעונה המקריב את חייו, בין אם למען הכרה מדעית שלו ובין אם למען אמונתו באֵל, אינו מכוון לדבר כלשהו מלבד לאושר שלו. הוא מוצא אותו בנאמנות ההכרה שלו במקרה הראשון ובמקרה השני הוא מצפה לו בעולם טוב יותר. עבור כל אדם, האושר הוא המטרה האחרונה ולא

חשוב כמה שונה התמונה שיש לאינדיבידואל על אושר זה, הוא מהווה עבור כל ישות חושית חיה ההתחלה והסוף של החשיבה והרגש שלה בכללותם."

היות שהטבע מעניק לאדם רק את הצורך לאושר, מקורה של תמונה זו של אושר מוכרח להיות בתוך האדם עצמו. האדם יוצר לעצמו את התמונות של אושר זה. הן נובעות מן הדמיון האתי שלו. קרנרי מוצא בדמיון זה את המושג החדש המורה לחשיבה שלנו על שימוש באידיאלים של הפעולה שלנו. עבור קרנרי, "הטוב זהה לאבולוציה המתקדמת והיות שהאבולוציה היא הנאה... האושר אינו כרוך רק במטרה, אלא גם ביסוד הנע המניע אותו לקראת אותה מטרה."

קרנרי ניסה למצוא את הדרך המובילה מהסדר הטבעי אל מקורות המוסריות. הוא האמין שהוא מצא את הכוח האידיאלי המניע את סדר העולם האתי באותו אופן ספונטני ממאורע מוסרי אחד לבא אחריו, כפי שהכוחות החומרניים ברמה הפיסית מפתחים עיצוב אחר עיצוב ועובדה אחר עובדה.

אופן התפיסה של קרנרי נמצא בהתאמה מלאה עם האידיאה של האבולוציה שאינה מאפשרת את הציון ששלב התפתחות מאוחר יותר כבר מעוצב מראש בשלב מוקדם יותר, אלא מתייחס אליו כעיצוב חדש באמת. התהליך הכימי אינו כולל רק חיים של בעלי-חיים, ואושר מתפתח כיסוד חדש לגמרי על הקרקע של אינסטינקט בעל-החיים לשימור עצמי. הקושי הטמון במחשבה זו גרם להוגה מעמיק, וו. ה. רולף, לפתח את דרך החשיבה שהוא כתב בספרו *שאלות ביולוגיות, ניסיון לפיתוח אתיקה רציונלית* (1884). רולף שואל את עצמו: "מהי הסיבה לכך שצורת חיים לא נשארת בשלב מסוים, אלא מתפתחת ונעשית מושלמת יותר?" שאלה זו אינה מציבה שום קושי בפני הוגה הדוגל בכך שהצורה המאוחרת יותר כלולה כבר במרומו בצורה הקודמת. עבורו, ברור למדי שהקיים בהתחלה במרומו, יתברר בזמן מסוים. אך, רולף לא רצה לקבל את התשובה הזאת. ברם, מצד שני, הוא גם לא היה שבע-רצון מן "המאבק למען הקיום" כפתרון לשאלה. אם ישות חיה נאבקת רק למען סיפוק צרכיה הנחוצים, היא לבטח תכניע את מתחריה החלשים יותר, אך היא עצמה תישאר כפי שהיא. אם אדם אינו רוצה לייחס לישות זאת נטייה לשלמות מסתורית, מיסטית, עליו לחפש אחר הגורם לשלמות זו בנסיבות חיצוניות טבעיות. רולף מנסה לספק הסבר באמרו שבמידת האפשר כל ישות מספקת את צרכיה במידה רבה יותר מאשר נחוץ.

"רק על-ידי הצגת האידיאה של חוסר-שובע שעיקרון השלמות הדרוויניסטי במאבק למען החיים מתקבל על הדעת, כי רק כך יש לנו הסבר לעובדה שהיצור רוכש, כאשר ביכולתו לעשות זאת, יותר ממה שהוא צריך כדי לשמור על הסטטוס-קוו שלו והוא מתפתח יתר על המידה בכל פעם שקיימת ההזדמנות לכך." ¹²⁶

¹²⁶ מתוך *שאלות ביולוגיות*.

מה שמתרחש בתחום זה של ישויות חיות, אינו מהווה, לדעת רולף, מאבק למען רכישת האמצעים הנחוצים לחיים, אלא "מאבק למען רכישה עודפת". "בעוד שדרוויניסט אינו מכיר בשום מאבק למען החיים כל עוד הוויית-הקיום של היצור אינה בסכנה, אני מתייחס למאבק כקיים לעד. בעיקרו, זהו מאבק למען החיים, מאבק למען העצמת החיים, לא מאבק למען הקיום". מהנחות מראש מדעיות-טבעיות אלה, מסיק רולף מסקנות עבור האתיקה שלו:

"הרחבת החיים, לא רק שימורם, מאבק למען יתרון, לא למען הקיום, הם זעקה קנטרנית. רכישה גרידא של צורכי המחיה ותנאיהם של החיים אינה מספקת; מה שיש לרכוש נוסף על כך הוא נוחות, אם לא עושר, עוצמה והשפעה. החיפוש והשאיפה לשיפור מתמיד של תנאי החיים הם הדחף האופייני של בעל-החיים והאדם."¹²⁷

מחשבותיו של רולף הניעו את פרידריך ניטשה¹²⁸ להפיק את האידיאות שלו על האבולוציה לאחר שעבר דרך שלבים אחרים של חיי הנפש שלו. בתחילת הקריירה שלו כסופר, רעיון האבולוציה ומדעי הטבע באופן כללי היה רחוק ממחשבותיו. בהתחלה, הוא התרשם עמוקות מהפילוסופיה של ארתור שופנהאואר, וממנו הוא אימץ את תפיסת הכאב כמונחת בבסיסה של הוויית-הקיום כולה. שלא כמו שופנהאואר ואדוארד פון הרטמן, ניטשה לא חיפש אחר הגאולה מכאב זה בהגשמתן של משימות מוסריות. הוא דווקא האמין בכך שהטרנספורמציה של החיים לכדי יצירת אמנות מובילה אל מעבר לכאב של הוויית-הקיום. כך, היוונים יצרו עולם של יופי והופעה כדי לעשות את הקיום הכואב הזה לנסבל. הוא האמין שהוא מצא בדרמה המוסיקלית של ריצ'רד וגנר עולם שבו היופי נושא את האדם אל מעבר לכאב. במובן מסוים, זה היה עולם של אשליה שניטשה חיפש באופן מודע למדי כדי להתגבר על הסבל בעולם. הוא דגל בדעה שבבסיס התרבות היוונית הקדומה הרצון של האדם היה קיים כדי לשכוח את העולם הממשי דרך מצב של שכרות.

"בשירה ובריקוד מתגלה האדם כאיבר של קהילה נעלה יותר. הוא שכח ללכת ולדבר, ובריקוד שלו הוא עומד להתעופף באוויר."¹²⁹

במילים אלה מתאר ומסביר ניטשה את כת הסוגדים הקדומים לדיוניסוס, בה הוא ראה את שורש האמנות כולה. ניטשה סבר שסוקרטס הכניע את הדחף הזה של דיוניסוס בהציבו את התבונה כשופטת אותו. משמעות הטענה "המידה הטובה ברת-למידה" הייתה סופה של תרבות מקיפה ואימפולסיבית ותחילתו של שלב חלש הרבה יותר הנשלט על-ידי החשיבה. אידיאה כזו עלתה אצל ניטשה תחת השפעתו של

¹²⁷ כנ"ל.

¹²⁸ Friedrich Nietzsche, 1844-1900.

¹²⁹ מתוך הולדת הטרגדיה, 1872.

שופנהאואר, אשר הציב את הרצון הלא-מאולף וחסר-המנוחה גבוה יותר מאשר חיי החשיבה הערוכים לפי שיטה ותחת השפעתו של ריצ'רד וגנר אשר, הן כאדם והן כאמן, הלך בדרכו של שופנהאואר. אך, ניטשה היה, על-פי נטייתו שלו, גם בעל טבע מתבונן. לאחר שנכנע לזמן מה לרעיון גאולת העולם באמצעות יופי כהופעה גרידא, הוא חש שתפיסה זו מהווה יסוד זר בטבעו שלו, משהו שהושתל בתוכו דרך ההשפעה של ריצ'רד וגנר, עמו היה בקשר ידידות. ניטשה ניסה להשתחרר ממגמה זו של אידיאות ולהגיע להבנה עם תפיסה של ממשות שהייתה קרובה יותר לטבעו שלו. המאפיין היסודי של אופיו אילץ אותו לחוות את האידיאות והדחפים של התפתחותה של תפיסת-עולם כגורל אישי ישיר. הוגים אחרים יצרו תמונות של תפיסת-עולם והתהליך של תיאור מעצב זה הרכיב את הפעילות הפילוסופית שלהם. ניטשה מתמודד עם תפיסות-העולם של המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה ונופל בגורלו לחוות באופן אישי את העונג כולו, וכן הצער כולו, שתפיסות-עולם אלו יכולות לגרום אם הן משפיעות על מהותה של הנפש האנושית. לא רק באופן תיאורטי, אלא כאשר האינדיבידואליות שלו כולה מוטלת על כף המאזניים, החיים הפילוסופיים של ניטשה מתפתחים בדרך כזו שתפיסות-עולם מייצגות של הזמנים המודרניים אוחזות בו לגמרי, באלצן אותו לגבש את הפתרונות שלו בהתנסויות האישיות ביותר של החיים.

כיצד יכול אדם לחיות אם עליו לחשוב שהעולם הוא כפי ששופנהאואר וריצ'רד וגנר מדמיינים אותו? שאלה זו הייתה לחידה מטרידה עבורו. ברם, זו לא הייתה חידה שלה הוא חיפש פתרון באמצעות חשיבה וידיעה. היה עליו לחוות את הפתרון לשאלה זו בכל סיב של טבעו. אחרים **חושבים** פילוסופיה; ניטשה רצה **לחיות** פילוסופיה. החיים המודרניים של תפיסות-עולם נעשו לגמרי אישיים אצל ניטשה. כאשר אדם מתבונן פוגש את הפילוסופיות של הוגים אחרים, הוא נוטה לשפוט; זה חד-צדדי, כלומר שגוי וכן הלאה. עם ניטשה, אדם מתבונן כזה מוצא עצמו מתמודד עם תפיסת-עולם בתוך חייה של ישות אנושית והוא רואה שאידיאה אחת עושה את הישות האנושית הזאת בריאה בעוד שאחרת עושה אותה חולה. זוהי הסיבה לכך שניטשה נעשה יותר ויותר למשורר בעודו מציג את תמונת העולם והחיים שלו. גם מסיבה זו שקורא אשר אינו יכול להסכים עם הצגתו של ניטשה, ככל שהדבר נוגע לפילוסופיה שלו, עדיין יכול להעריצה בשל כוחה הפיוטי.

איזה קול שונה לחלוטין נכנס אל תוך ההיסטוריה המודרנית של הפילוסופיה דרך ניטשה בהשוואה עם המרלינג, וונדט ואפילו שופנהאואר! הוגים אלה מחפשים בדרך של התבוננות חושבת אחר יסודות הוויית-הקיום והם מגיעים לרצון, אותו הם מוצאים במעמקי הנפש האנושית. אצל ניטשה, רצון זה חי. הוא סופג את האידיאות הפילוסופיות, מצית אותן עם טבע-הרצון הנלהב שלו ואז עושה מהן משהו לגמרי חדש: חיים שבהם אידיאות בהשראת-רצון ורצון מואר-אידיאה, פועמים. דבר זה קורה בתקופה היוצרת הראשונה של ניטשה, אשר החלה עם הופעת *הולדת הטרגדיה* (1870) שלו וקיבל את ביטויו המלא בארבע מדיטציות בטרם עת: *דייוויד שטראוס, כומר וידוי וסופר; על הדרך בה ההיסטוריה מועילה ומזיקה לחיים; שופנהאואר*

כמחנך; ריצ'רד וגנר בביירות. בשלב השני של חייו, היה זה גורלו של ניטשה לחוות עמוקות מה תפיסת חיים ועולם המבוססת באופן בלעדי על הרגלי החשיבה של מדעי הטבע יכולה להיות עבור הנפש האנושית. תקופה זו מבוטאת ביצירותיו: *אנושי, אנושי מדי* (1878), *דמדומי שחר* (1881) ו-*המדע העליז* (1882).

האידיאלים אשר היוו השראה לניטשה בתקופתו הראשונה דעכו; הם מופיעים בפניו כבועות של מחשבות. עתה, נפשו רוצה לאגור כוח, להתחזק ברגש שלה על-ידי 'ממשות' התוכן אשר יכול להיות מופק מאופן התפיסה של מדעי הטבע. אך, נפשו של ניטשה מלאת חיים; המרץ של חיים פנימיים אלה שואף אל כל דבר שהיא הייתה יכולה להיות חייבת להתבוננות חושבת בטבע. ההתבוננות בטבע מראה שבעל-החיים נעשה אדם. כאשר הנפש חשה את כוח-החיים הפנימי שלה, מופיעה התפיסה: בעל-החיים נשא את האדם בתוכו; האם אין האדם חייב לשאת בתוכו ישות עילאית יותר, **על-אדם**? נפשו של ניטשה חווה בתוכה את על-האדם נאבק ומשתחרר מן האדם. נפשו מתענגת מנשיאת האידיאה המודרנית על האבולוציה אשר הייתה מבוססת על עולם החושים אל התחום שאותו החושים אינם קולטים, תחום אשר מורגש כאשר הנפש חווה את משמעות האבולוציה בתוך עצמה. "רכישת הצרכים ותנאי המחיה של החיים אינה מספקת; מה שיש לרכוש נוסף על כך הוא נוחות, אם לא עושר, עוצמה והשפעה. החיפוש והשאיפה לשיפור מתמיד של תנאי החיים הם הדחף האופייני של בעל-החיים והאדם." הכרה זו, שאצל רולף הייתה תוצאה של התבוננות חושבת, נעשית אצל ניטשה התנסות פנימית, המבוטאת במזמור הלל רב-רושם של ראייה פילוסופית. הידיעה המייצגת את העולם החיצוני אינה מספיקה עבורו; עליה להיעשות באופן פנימי ובהדרגה מועילה. התבוננות-עצמית היא דלות. בריאתם של חיים פנימיים חדשים אשר מאפילים על כל דבר בקיום, כל דבר שהאדם הינו כבר, עולה בנפשו של ניטשה. באדם, על-אדם נולד בפעם הראשונה כאמצעי לקיום. הידיעה עצמה גדלה מעבר למה שהיא הייתה קודם; היא נעשית כוח יוצר. כאשר אדם יוצר, הוא תופס מקום בתוך משמעות החיים. בלהט והתלהבות, מבטא ניטשה ביצירתו *זרמוסטרא* (1884) את האושר שנפשו חוותה ביצירת 'על-אדם' מתוך האדם. ידיעה החשה עצמה כיוצרת, קולטת באגו של האדם יותר ממה שאפשר לעבור במהלך חיים אחד; היא כוללת יותר ממה שיכול להיות ממוצה במחזור חיים אחד כזה. שוב ושוב, זה יחזור לחיים חדשים. בדרך זו, האידיאה של 'הופעה חוזרת-ונשנית נצחית' של הנפש האנושית כופה על ניטשה שיחבור אל הרעיון שלו של 'על-אדם'.

הרעיון של רולף של 'שיפור החיים' מתפתח אצל ניטשה לכדי תפיסה של "רצון לעוצמה", אותה הוא מייחס לכל ההווה והחיים בעולם בעלי-החיים והאדם. "הרצון לעוצמה" הזה רואה בחיים "הפרשה, הפרה, השתלטות של הישות הזרה והחלשה יותר, סיפוחה או לפחות, במקרה הקל ביותר, ניצולה." בספרו, *כה אמר זרמוסטרא*, שר ניטשה את מזמור ההלל שלו למען אמונתו בממשות האדם ובהתפתחותו לכדי 'על-אדם'. ביצירתו שלא הושלמה, *הרצון לעוצמה*, ניסיון להעריך מחדש את כלל הערכים, הוא רצה לעצב מחדש את כל התפיסות מנקודת-המבט שאין רצון אחר באדם אשר שלט גבוה יותר מאשר הרצון לעוצמה.

השאיפה לידיעה נעשית אצל ניטשה כוח ממשי המתעורר לחיים בנפשו של האדם. היות שניטשה חש את ההתעוררות הזאת בתוך עצמו, החיים מקבלים בו חשיבות כזו שהוא מציב אותם מעל לכל ידיעה ואמת אשר לא התמזגו בחיים. דבר זה הובילו שוב לוותר על כל אמת ולחפש ברצון לעוצמה אחר תחליף לרצון לאמת. הוא אינו שואל עוד: "האם מה שאנו יודעים אמיתי?", אלא "האם זה תומך ומקדם את החיים?"

מה שחשוב בכל התפלפלות פילוסופית אינו אף לא פעם 'האמת', אלא משהו שונה לגמרי; הבה נכנה זאת בריאות, עתיד, עוצמה, חיים... "מה שהאדם שואף אליו באמת הוא תמיד עוצמה; הוא רק התענג באשליה שהוא רצה 'אמת'. הוא בלבד בין האמצעי והתוצאה. האמת היא רק אמצעי להגשמת התכלית. "העובדה ששיפוט הינו שגוי, אינה מהווה התנגדות לו." מה שחשוב אינו אם השיפוט נכון או לא, אלא "השאלה באיזו מידה הוא מקדם את החיים ושומר עליהם, שומר על גזע, אולי אפילו מגדל גזע." "רוב החשיבה של פילוסוף נעשית בסתר על-ידי האינסטינקטים שלו וכך נכפה עליו לפנות אל ערוצים מסוימים." תפיסת-העולם של ניטשה היא ביטוי לרגש אישי כהתנסות וגורל אינדיבידואליים.

אצל גיתה, האימפולס העמוק של החיים הפילוסופיים המודרניים מתבהר; הוא חש שהאידיאה מתעוררת לחיים בתוך האגו המודע-לעצמו כך שעם אידיאה זו אשר ניעורה לחיים, אגו זה יכול לדעת את עצמו בתוך גרעין העולם. אצל ניטשה, קיימת תשוקה לאפשר לאדם לפתח את חייו מעבר לעצמו; הוא חש שמשמעות החיים מוכרחה להתגלות במה שהינו ישות אשר נבראה באופן עצמי ופנימי, אבל הוא אינו חודר אל תוך מה שהאדם יוצר מעבר לעצמו כמשמעות החיים. הוא שר מזמור הלל רב-רושם המשבח את על-האדם, אך הוא אינו יוצר את תמונתו; הוא חש את ממשותו ההולכת וגדלה, אך הוא אינו רואה אותו. ניטשה מדבר על "הופעה חוזרת-ונשנית נצחית", אבל הוא אינו מתאר מהו הדבר אשר חוזר על עצמו. הוא מדבר על לרומם את צורת החיים באמצעות הרצון לעוצמה, אך היכן נמצא התיאור של צורת החיים המרוממת? ניטשה מדבר על משהו המוכרח להיות קיים בתחום הלא-ידוע, אבל הוא אינו מצליח להתקדם יותר מאשר להצביע על הלא-ידוע. הכוחות המתגלים באגו המודע-לעצמו אינם חזקים במידה מספקת אצל ניטשה כדי שיוכל לתאר באופן ברור ממשות עליה הוא יודע שהיא אורגת ונושמת בתוך הטבע האנושי.

יש לנו ניגוד לתפיסת-העולם של ניטשה בתפיסה המטריאליסטית של ההיסטוריה והחיים אשר קיבלה את הביטוי טעון המשמעויות ביותר **מקרה מרקס**.¹³⁰ מרקס התכחש לכך שלאידאה היה חלק כלשהו באבולוציה ההיסטורית. עבורו, הגורמים הממשיים של החיים היו את הבסיס המעשי של אבולוציה זו, ומהם מופקות דעות ביחס לעולם שבני-האדם היו מסוגלים ליצור על-פי המצבים השונים של החיים שבהם הם מצאו את עצמם. לאדם העובד באופן פיסית ותחת סמכותו של אדם אחר יש תפיסת-עולם השונה מזו של עובד אינטלקטואלי. עידן המחליף צורה כלכלית ישנה באחרת חדשה, מעלה גם תפיסות-חיים שונות אל פני

¹³⁰ Karl Marx, 1818-1883.

השטח של ההיסטוריה. אם אדם רוצה להבין עידן היסטורי, עליו לחזור, למען ההסבר שלו, אל התנאים החברתיים והתהליכים הכלכליים שלו. ביסודם, הם מהווים תוצאות אידיאליות של עובדות ממשיות, אך אין להם שום חלק באותן עובדות. לכן, לתפיסת-עולם הנוצרת על-ידי גורמים אידיאליים לא יכול להיות שום חלק באבולוציה המתקדמת של ניהול החיים הנוכחיים שלנו. משימתנו היא לקחת את הסתירות הממשיות של החיים מהנקודה שאליה הן הגיעו ולהמשיך את התפתחותן באותו כיוון.

תפיסה זו צמחה מתוך היפוך מטריאליסטי של ההגליאניזם. אצל הגל, האידיאות נמצאות בהתקדמות מתמשכת של אבולוציה ותוצאות האבולוציה הן המאורעות הממשיים של החיים. מה שאוגוסט קונט הפיק מתפיסות מדעיות-טבעיות כתפיסה של חברה המבוססת על המאורעות המעשיים של החיים, קרל מרקס רוצה להשיג מההתבוננות הישירה באבולוציה הכלכלית. המרקסיזם הוא הצורה הנועזת ביותר של זרם אינטלקטואלי המתחיל מתופעות היסטוריות עם הופעתן בפני התבוננות חיצונית, כדי להבין את החיים הרוחניים וההתפתחות התרבותית כולה של האדם. זוהי 'סוציולוגיה' מודרנית. היא אינה מקבלת, בשום אופן, את האדם כאינדיבידואל, אלא דווקא כאיבר של האבולוציה החברתית. התפיסות, הידיעה, הפעולה והרגש של האדם, אל כולם מתייחסים כתוצאה של כוחות חברתיים שהאינדיבידואל ניצב תחת השפעתם.

היפוליט טייין¹³¹ מכנה את סך כל הכוחות המגדירים כל מאורע תרבותי, 'סביבה חברתית'. כל יצירת אמנות, כל מוסד, כל פעולה, צריכים להיות מוסברים מנסיבות קודמות אשר התקיימו בו-זמנית. אם אנו יודעים את הגזע, הסביבה החברתית והרגע שדרכם ובהם מתהווה הישג אנושי, הרי שהסברנו את היצירה הזאת. **פרדיננד לסאל**¹³², ביצירתו *תורה של זכויות נרכשות* (1861), הראה כיצד התנאים של זכויות וחוקים, כגון נכסים, חוזים, משפחות, ירושות וכן הלאה, מופיעים ומתפתחים. אופן התפיסה של הרומאים יצר סוג של חוק אשר היה שונה מזה של הגרמנים. באף לא אחת ממחשבות אלה נשאלת השאלה: מה עולה באינדיבידואל האנושי, מה הוא מפיק באמצעות טבעו הפנימי? השאלה אשר נשאלת תמיד היא: מהם הגורמים בתנאים החברתיים הכלליים עבור חיי האינדיבידואל? במגמה מחשבתית זו אפשר לראות נטייה נגדית לזו אשר שלטה בתחילת המאה התשע-עשרה ביחס לשאלת הקשר של האדם לעולם. אז היה נהוג לשאול: אלו זכויות יכול אדם לדרוש עם טבעו שלו (זכויות טבעיות) או באיזו דרך מקבל הוא ידיעה בהתאמה עם כוח התבונה שלו כאינדיבידואל? ברם, המגמה הסוציולוגית של החשיבה שואלת: מהם המושגים המשפטיים והאינטלקטואליים שההתקבצויות החברתיות השונות גורמות להם להופיע באינדיבידואל?

¹³¹ Hippolyte Taine, 1893-1828.
¹³² Ferdinand Lassalle, 1865-1825.

העובדה שאני יוצר תפיסות מסוימות ביחס לדברים אינה תלויה בכוח התבונה שלי, אלא מהווה תוצאה של ההתפתחות ההיסטורית אשר הפיקה אותי. במרקסיזם, האגו המודע-לעצמו נשלל לגמרי מטבעו שלו; הוא מוצא את עצמו נסחף בים של עובדות. עובדות אלה מתפתחות על-פי החוקים של מדעי הטבע ושל התנאים החברתיים. בתפיסת-עולם זו, **חוסר-האונים** של הפילוסופיה המודרנית מתקרב לשיא. ה'אגו', הנפש האנושית המודעת-לעצמה, רוצה למצוא בתוכו את המהות שבאמצעותה הוא יוכל לקבוע את משמעותו בתוך הוויית-הקיום של העולם, אך הוא אינו רוצה לצלול אל תוך המעמקים שלו. הוא פוחד שמא לא ימצא במעמקיו שלו את התמיכה להוויית-קיומו ולמהותו. הוא רוצה להפיק את ישותו שלו מתוך מהות השוכנת מחוץ לתחומו שלו. כדי לעשות זאת, האגו עוקב אחר הרגלי החשיבה אשר התפתחו בזמנים המודרניים תחת ההשפעה של מדעי הטבע, ופונה או לעולם המאורעות החומריים או לעולם האבולוציה החברתית. הוא מאמין שהוא יבין את טבעו שלו בכליות החיים אם יוכל לומר לעצמו: "בדרך מסוימת, אני תלוי במאורעות אלה, באבולוציה זו".

נטיות פילוסופיות כאלה מראות שבנפשות ישנם כוחות בפעולה שלהם הן מודעות במעומעם, שבהתחלה אינן יכולות להיות שבעות-רצון מהרגלי החשיבה והמחקר המודרניים. בהיותם נסתרים מן התודעה, החיים הרוחיים פועלים בנפשות אנוש. הם מניעים את הנפשות האלה שתתעמקנה באגו המודע-לעצמו עד כדי כך שאגו זה ימצא במעמקיו את אשר מוביל אל מקור הוויית-הקיום של העולם. במקור זה, הנפש האנושית חשה קרבה למהות עולמית שאינה מתגלה בתופעות הטבע ובמהויותיו. ביחס לתופעות ומהויות אלה, הזמנים המודרניים הגיעו לאידיאל של מחקר שעמו המדען חש ביטחון במאמץ שלו. אדם היה רוצה גם לחוש ביטחון זה בחקירת טבעה של הנפש האנושית. הוצג לעיל שאצל הוגים מובילים, השאיפה לביטחון כזה הסתיימה בתמונות-עולם שאינן כוללות עוד יסודות כלשהם שמהם אפשר היה להפיק תפיסות מספקות של הנפש האנושית. נעשה ניסיון לטפל בפילוסופיה על-פי שיטת מדעי הטבע, אך בתהליך זה של טיפול אובדת משמעותה של השאלה הפילוסופית. המשימה המוטלת על הנפש האנושית ממעמקי טבעה שלה מרחיקה אל מעבר לכל דבר שההוגים רוצים להכיר כשיטות בטוחות של מחקר על-פי הרגלי החשיבה המודרניים.

בהערכת מצב התפתחותה של תפיסת-העולם המודרנית אשר אופיינה, מוצאים כתכונה הבולטת ביותר את הלחץ שאופן החשיבה של מדעי הטבע הפעיל על רוחם של בני-אדם מאז שהגיע למלוא מעמדו. מזהים את הפוריות והיעילות של אופן זה של חשיבה כסיבה ללחץ זה. אישור לכך אפשר למצוא בעבודתו של מדען הטבע תומס הנרי הקסלי.¹³³ הוא אינו מאמין שאפשר למצוא דבר כלשהו בידיעה של מדעי הטבע שיפתור את השאלות האחרונות ביחס לנפש האנושית. אבל, הוא משוכנע שהחיפוש שלנו אחר ידיעה

¹³³ 1895-1825, Thomas Henry Huxley

מוכרח להגביל את עצמו אל גבולות אופן התפיסה של מדעי הטבע ואנו מוכרחים לקבל שלאדם אין שום אמצעים לרכישת ידיעה של הטמון מאחורי הטבע. תוצאתה של דעה זו היא שמדעי הטבע אינם כוללים שום תובנה ביחס לתקוות הנעלות ביותר של האדם לידיעה, אך היא מאפשרת לו לחוש שבאופן זה של תפיסה, המחקר מוצב על קרקע בטוחה. לכן, יש לזנוח כל דאגה לכל דבר שאינו נמצא בתחומו של מדעי הטבע או שיש להתייחס אליו כעניין של אמונה.

התוצאה של לחץ זה אשר נגרם על-ידי שיטת מדעי הטבע מבוטאת בבהירות בזרם חשיבה המכונה **פרגמטיזם** אשר הופיע בתחילת המאה והתכוון להציב כל שאיפה לאמת על קרקע בטוחה. המונח 'פרגמטיזם' חוזר אחורה למאמר שצ'רלס פירס הוציא לאור בכתב-העת *Popular Science* בשנת 1878. הנציגים המשפיעים ביותר של אופן זה של תפיסה הם **ויליאם ג'יימס**¹³⁴ באמריקה ו-**פרידריך כריסטוף שילר**¹³⁵ באנגליה אשר משתמש במונח 'הומניזם'. אפשר לראות בפרגמטיזם חוסר-אמונה בכוח החשיבה. הוא מכחיש שהחשיבה שהייתה נשאת בתחומה שלה, מסוגלת להפיק כל דבר שאפשר להוכיחו כאמת וידיעה המוצדקת מעצמה. האדם עומד מול תהליכים של העולם ועליו לפעול. כדי להגשים זאת, החשיבה משרתת אותו כמסייעת. היא מסכמת את העובדות של העולם החיצוני לכדי אידיאות ומשלבת ביניהן. האידיאות הטובות ביותר הן אלה העוזרות לו להגשים את הסוג הנכון של פעולה כך שיוכל להגשים את מטרותיו בהתאמה עם העובדות של העולם. את האידיאות האלה מזהה האדם כאמת שלו. הרצון שולט ביחסו של האדם לעולם, לא החשיבה. ג'יימס עוסק בנושא זה בספרו *הרצון להאמין*. הרצון מגדיר את החיים. זוהי זכותו שאין לגביה ספק. לכן, הרצון מוצדק גם בהשפעתו על החשיבה. כמובן, הוא אינו אמור להפעיל את השפעתו בקביעת העובדות במקרה מסוים; כאן, האינטלקט אמור לעקוב אחר העובדות עצמן. אך, הוא ישפיע על ההבנה והפרשנות של המציאות ככוליות. "אילו הידיעה המדעית שלנו הייתה מתפשטת רחוק עד לסופם של דברים, היינו מסוגלים לחיות על-פי המדע לבדו. אך, היות שהוא מאיר באופן עמום את קצוות היבשת החשוכה שאנו מכנים יקום, והיות שעלינו לעצב, על אחריותנו, סוג מסוים של חשיבה על יקום זה שאליו אנו משתייכים עם חיינו, נצדק אם נעצב מחשבות כאלה בהתאמה עם הטבע שלנו – מחשבות אשר יאפשרו לנו לפעול, לקוות ולחיות."

על-פי תפיסה זו, לחשיבתנו אין חיים שהיו יכולים להתרכז ולהעמיק בתוך עצמה, ובמובנו של הגל, לדוגמה, לחדור אל תוך מקור הוויית-הקיום. היא רק עולה בנפש האנושית כדי לשרת את האגו כאשר הוא לוקח חלק פעיל בעולם עם כל הרצון והחיים שלו. הפרגמטיזם שולל מן החשיבה את הכוח שהיה ברשותה מאז הופעת תפיסת-העולם היוונית. הידיעה נעשית לתוצר של הרצון האנושי. בנייתו האחרון, היא אינה

¹³⁴ 1910-1842, William James
¹³⁵ 1937-1864, Friedrich Christoph Schiller

יכולה עוד להיות היסוד שבו האדם משתקע כדי למצוא את עצמו בטבעו האמיתי. האגו המודע-לעצמו אינו חודר עוד עם כוח חשיבתו אל תוך המהות שלו. הוא מאבד את עצמו בתוך נבכי הרצון שבהם החשיבה אינה מפיצה שום אור מלבד על מטרות החיים. אך אלה, לכשעצמן, אינן נובעות מן החשיבה. הכוח שהעובדות החיצוניות מפעילות על האדם התחזק במידה רבה מאוד. היכולת המודעת למצוא אור בחיים הפנימיים של החשיבה שהיה יכול להאיר את השאלות האחרונות על הוויית-הקיום הגיעו לנקודת האפס. בפרגמטיזם, התפתחותה של הפילוסופיה המודרנית חסרה את מה שרוחה של התפתחות זאת דורשת באמת: שהאדם ימצא את עצמו כאגו חושב ומודע-לעצמו במעמקי העולם שבו אגו זה חש את עצמו מחובר עמוקות למקור הוויית-הקיום באותה מידה שבה מחפש-האמת היווני עשה זאת עם המחשבה שקלט. שהרוח של הזמנים המודרניים דורשת זאת מתברר במיוחד דרך הפרגמטיזם. הוא מציב את האדם בנקודת המוקד של תמונת-העולם שלו. **באדם**, היה צריך להראות כיצד הממשות שולטת בהוויית-הקיום. כך, השאלה המרכזית כוונה אל היסוד שבו תלוי האגו המודע-לעצמו. אבל, כוח החשיבה לא הספיק כדי לשאת אור אל תוך יסוד זה. החשיבה נשארה מאחור בשכבות העליונות של הנפש כאשר האגו רצה לעלות על הנתיב אל תוך מעמקיו שלו.

בגרמניה, **הנס וייהינגר**¹³⁶ פיתח את הפילוסופיה של הכאילו שלו לאורך אותם קווים של פרגמטיזם. פילוסוף זה מתייחס לאידיאות המובילות שהאדם יוצר על אודות תופעות העולם לא כתמונות-מחשבה שדרכן, הנפש מציבה את עצמה, בתהליך ההכרתי, בממשות רוחית, אלא כבדיות המובילות אותו למציאת דרכו בעולם. 'האטום', למשל, אינו נתון לתפיסה. האדם יוצר את המחשבה 'אטום'. הוא אינו יכול ליצור אותה כדי לדעת משהו על המציאות, אלא רק 'כאילו' תופעות הטבע החיצוניות עברו דרך פעולות מורכבות של אטומים. אם אדם ידמה לעצמו שאטומים קיימים, יהיה סדר בכאוס של תופעות הטבע הנקלטות. הדבר זהה עם כל האידיאות המובילות. מניחים שהן קיימות, לא כדי לתאר עובדות הנתונות אך ורק דרך התרשמות. ממצויאם אותן ואז המציאות מפורשת 'כאילו' תוכן המושגים האלה אשר מדמיינים אותם מהווים באמת את הבסיס למציאות. לכן, חוסר-האונים של המחשבה נעשית באופן מודע למרכז הפילוסופיה שלו. כוח העובדות החיצוניות מטביע חותמו על רוחו של ההוגה בצורה מהממת כל-כך, שהוא אינו מעז לחדור עם 'החשיבה שלו גרידא' אל תוך אותם תחומים שמהם נובעת המציאות החיצונית. אבל, היות שאנו יכולים רק לקוות לרכוש תובנה על טבע האדם אם יש לנו אמצעים רוחיים לחדור אל תוך התחומים המאופיינים, לא תיתכן אפשרות להתקרב אל החידות העילאיות של היקום דרך 'הפילוסופיה של הכאילו'.

עתה, עלינו להבין שהן 'הפרגמטיזם' והן 'הפילוסופיה של הכאילו' צמחו מתוך הרגל החשיבה של העידן הנשלט על-ידי שיטת מדעי הטבע. מדעי הטבע יכולים לעסוק רק בחקירת הקשר בין עובדות

¹³⁶ Hans Vaihinger, 1852-1933.

חיצוניות, עובדות שאפשר להתבונן בהן בשדה התפיסה החושית. במדעי הטבע, לא תיתכן שאלה של הפיכת הקשרים עצמם, שאליהם חקירתם מכוונת, לנתונים לתפיסה חושית, אלא אך ורק של ייסוד הקשרים האלה בתחום אשר צוין. על-ידי מעקב אחר עיקרון בסיסי זה, מדעי הטבע המודרניים נעשו דגם עבור כל הכרה מדעית ובהתקרבות לתקופה הנוכחית, הם נמשכו בהדרגה אל הרגל חשיבה הפועל במובנם של 'הפרגמטיזם' ו-'הפילוסופיה של הכאילו'. דרוויניזם, למשל, הונע בהתחלה להצהיר על קו אבולוציה של ישויות חיות, מהבלתי-מושלמות ביותר אל המושלמות ביותר ועל-ידי כך לתפוס את האדם כצורה עילאית יותר באבולוציה של הקופים דמויי-האדם. אך, האנטומיסט, קרל גגנבאואר, הצביע כבר בשנת 1870 על כך ששיטת המחקר המיושמת על אידיאה כזו של האבולוציה, היא זו הכוללת את החלק הפורה שלה. השימוש בשיטת מחקר זו נמשך עד לזמנים האחרונים ומוצדק לומר שבעודה נשארת נאמנה לעיקרון המקורי שלה, היא הובילה אל מעבר להשקפות שאליהן הייתה קשורה בהתחלה. המחקר התקדם 'כאילו' שהאדם היה צריך להימצא בקו התורשה של הקופים דמויי-האדם. בתקופה הנוכחית, איננו רחוקים מלהבין שהדבר אינו יכול להיות כך, אבל הייתה מוכרחת להיות קיימת ישות בזמנים קדומים שאת צאצאיה האמיתיים יש למצוא באדם, בעוד שהקופים דמויי-האדם התפתחו מתוך ישות זאת לכדי מינים מושלמים פחות. בדרך זו, הרעיון המודרני המקורי של האבולוציה נמצא כשלב מסייע בלבד בתהליך המחקר.

בעוד שיישום כזה של החשיבה שולט במדעי הטבע, נראה מוצדק למדי שמדעי הטבע יתכחשו לכך שכדי לפתור את חידות העולם, ישנו ערך הכרתי מדעי כלשהו במחקר של חשיבה טהורה המבוצעת באמצעות התבוננות מחשבתית באגו המודע-לעצמו. מדען הטבע חש שהוא עומד על קרקע בטוחה כאשר הוא מתייחס לחשיבה רק כאמצעי המבטיח את התמצאותו בעולם העובדות החיצוניות. ההישגים הגדולים שעליהם מדעי הטבע יכולים להצביע בתחילת המאה העשרים עולים בקנה אחד עם יישום כזה של חשיבה. למעשה, בשיטת המחקר של מדעי הטבע, נמצאים בפעולה 'הפרגמטיזם' ו-'הפילוסופיה של הכאילו'. אם אופנים אלה של תפיסה מופיעים עתה כנטיות מחשבתיות פילוסופיות מיוחדות, בעובדה זו אנו רואים שהפילוסופיה המודרנית לבשה ביסודו של דבר את צורתם של מדעי הטבע.

זוהי הסיבה לכך שהוגים שבאופן אינסטינקטיבי חשים כיצד דרישת הרוח של תפיסת-העולם המודרנית הנמצאת בפעולה באופן סמוי, תיאלץ להתמודד בצורה מובנת למדי עם השאלה: כיצד יכולים אנו לתמוך בתפיסה של האגו המודע-לעצמו לנוכח שלמותה של שיטת מדעי הטבע? אפשר לומר שמדעי הטבע אמורים להפיק תמונת-עולם שבה האגו המודע-לעצמו אינו מוצא מקום, כי מה שמדעי הטבע יכולים למסור כתמונה של האדם החיצוני כולל את הנפש המודעת-לעצמה רק באופן שבו מגנט מחזיק באנרגיה שלו. עתה, ישנן שתי אפשרויות. או שאנו משלים את עצמנו באמונה שאנו טוענים טענה רצינית באמרנו 'מוחנו חושב' ואז מקבלים את השיפוט ש'האדם הרוחי' מהווה רק ביטוי של פני-השטח של מציאות חומרית, או שאנו רואים ב'אדם רוחי' זה ממשות יסודית ועצמאית וכך אנו מונעים עם הידיעה שלנו על האדם אל מחוץ

לתחומם של מדעי הטבע. הפילוסופים הצרפתיים, אמיל בוטרו¹³⁷ ו-הנרי ברגסון¹³⁸, הם הוגים המקבלים את האפשרות השנייה.

בוטרו יוצא מביקורת על אופן התפיסה המודרני המתכוון לצמצם את כל תהליכי העולם לכדי חוקים של מדעי הטבע. נבין את מהלכה של מחשבה זו אם ניקח בחשבון, למשל, שצמח כולל תהליכים המווסתים כמובן על-ידי חוקים הישימים גם בעולם המינרלים, אך בלתי-אפשרי לדמיין שחוקים מינרליים אלה עצמם יוצרים את חיי הצמח הזה מעצם תוכם. אם ברצוננו להבין שחיי הצמח מתפתחים על בסיס של פעילות מינרלית, עלינו להניח מראש שמדובר באדישות של הכוחות המינרליים אם חיי הצמח מתפתחים מבסיס זה או לא. מוכרח להיות יסוד יוצר באופן ספונטני המתווסף למתווכים המינרליים כדי שחיי הצמח יופקו. לכן, בכל מקום בטבע קיים יסוד יוצר. תחום המינרלים קיים שם, אך יסוד יוצר עומד מאחוריו. האחרון מפיק את חיי הצמח בהתבסס על התשתית של עולם המינרלים. כך הדבר בכל הספירות של הסדר הטבעי עד לנפש האנושית המודעת, כולל כל התהליכים החברתיים. הנפש האנושית אינה נובעת מחוקים ביולוגיים גרידא, אלא ישירות מהיסוד היוצר הבסיסי והיא מטמיעה את התהליכים והחוקים הביולוגיים בתוך מהותה שלה. היסוד היוצר הבסיסי נמצא בפעולה גם בתחום הסוציולוגי. דבר זה מביא את נפשות בני-האדם לקשרים מתאימים ולתלות הדדית. כך, בספרו של בוטרו, על עיקרון חוקי הטבע במדע ובפילוסופיה בימינו (1895), אנו קוראים:

"המדע מראה לנו היררכיה של חוקים, שלבטח ביכולתנו לחברם יחד במידה גוברת והולכת, אך לא נוכל למזגם לכדי חוק אחד בודד. יתר על כן, הוא מראה לנו, מלבד שוני יחסי זה בין החוקים, השפעה הדדית בין חוקים אלה. החוקים הפיסיים משפיעים על הישות החיה, אך באותו זמן החוקים הביולוגיים נמצאים בפעולה."

בוטרו מפנה את תשומת-לבו מחוקי הטבע המיוצגים בחשיבה של מדעי הטבע, אל התהליך היוצר שמאחורי חוקים אלה. המהויות הממלאות את העולם, עולות ישירות מתוך תהליך זה. את התנהגותן של מהויות אלה זו כלפי זו, את ההשפעה ההדדית בינן לבין עצמן, אפשר לבטא בחוקים היכולים להיתפס על-ידי החשיבה. מה שנתפס כך נעשה, כביכול, לבסיס של חוקי הטבע עבור אופן תפיסה זה. המהויות ממשיות ומגלות את טבען על-פי חוקים. סך כל החוקים האלה, שבניתוח האחרון מהווים את הלא-ממשי וקשורים להוויית-קיום הנתפסת באופן אינטלקטואלי, מהווה חומר. כך, בוטרו יכול לומר:

"תנועה (כוונתו היא סך כל המתרחש בין מהויות על-פי חוקי טבע) היא, לכשעצמה, מופשטות באותה מידה כמו החשיבה עצמה. למעשה, ישנן רק מהויות חיות, שטבען מצוי באמצע הדרך בין המושגים

¹³⁷ Emile Boutroux, 1845-1921.
¹³⁸ Henri Bergson, 1859-1941.

הטהורים של חשיבה ותנועה. מהויות חיות אלה יוצרות היררכיה ופעילות זורמת בהן מלמעלה כלפי מטה ומלמטה כלפי מעלה. הרוח אינה מניעה את החומר לא באופן ישיר ולא באופן עקיף, כי אין שום חומר גולמי ומה שמהווה את טבע החומר קשור באופן הדוק למה שמהווה את טבע הרוח.

אך, אם חוקי טבע מהווים רק סך כל הקשרים ההדדיים בין מהויות, אז גם הנפש האנושית לא ניצבת בעולם ככוליות בדרך כזו שהייתה יכולה להיות מוסברת על-ידי חוקי טבע; מתוך טבעה שלה היא מוסיפה את התגלויותיה לחוקים האחרים. עם שלב זה, החירות, ההתגלות-העצמית הספונטנית, מובטחת לנפש. באופן חשיבה פילוסופי זה, אפשר לראות ניסיון לרכוש בהירות ביחס למהות האמיתית של הטבע, כדי לרכוש תובנה על הקשר של הנפש האנושית אליה. בוטרו מגיע אל תפיסה של הנפש האנושית, היכולה לנבוע רק מהתגלותה-העצמית. על-פי בוטרו, בזמנים קדומים אדם ראה בהשפעות ההדדיות של המהויות, התגלות "הקפריזיות והשרירותיות" של ישויות רוחיות. החשיבה המודרנית השתחררה מאמונה זו על-ידי ידיעת חוקי הטבע. היות שחוקים אלה קיימים רק בתהליכים המשותפים של המהויות, הם אינם יכולים לכלול דבר אשר יגדיר את המהויות.

"חוקי הטבע המכניים אשר התגלו על-ידי המדע המודרני מהווים, למעשה, קשר בין העולם החיצוני והתחום הפנימי. רחוקים מלהיות כורח, הם המשחררים שלנו; הם מאפשרים לנו להוסיף להתבוננות שהקדמונים היו נעולים בה, **מדע של פעולה**."

דברים אלה מצביעים על דרישת הרוח של תפיסת-העולם המודרנית אשר הוזכרה שוב ושוב בספר זה. הקדמונים היו מוגבלים להתבוננות. עבורם, הנפש הייתה ביסוד של טבעה האמיתי כאשר עסקה בהתבוננות מחשבתית. ההתפתחות המודרנית דורשת "מדע של פעולה". ברם, מדע זה היה יכול להתהוות רק אם הנפש הייתה יכולה לאחוז, בחשיבה, בטבעה שלה באגו המודע-לעצמו, והייתה יכולה להגיע, דרך התנסות רוחית, לפעילויות פנימיות של העצמיות שעמן הייתה יכולה לראות את עצמה כמרותקת בתוך מהותה שלה.

הנרי ברגסון מנסה לחדור את טבע האגו המודע-לעצמו בדרך שונה כך שאופן התפיסה של מדעי הטבע לא יהווה מכשול בתהליך זה. **טבע החשיבה** עצמו נעשה חידת עולם דרך התפתחות תפיסות-העולם מתקופת היוונים ועד ימינו. החשיבה רוממה את הנפש האנושית מתוך העולם ככוליות. כך, הנפש חיה עם יסוד החשיבה והיא מוכרחה להפנות לחשיבה את השאלה הבאה: כיצד תובילי אותי שוב אל יסוד שבו אוכל לחוש את עצמי באמת מוגנת בעולם ככוליות? ברגסון מתייחס לחשיבה המדעית. הוא אינו מוצא בה את הכוח שבאמצעותו היא תניע את עצמה אל תוך ממשות אמיתית. הנפש החושבת עומדת אל מול המציאות ורוכשת ממנה תמונות-מחשבה. היא משלבת בין התמונות האלה, אך מה שהנפש רוכשת באופן זה אינו מושרש בתוך המציאות; הוא ניצב מחוץ למציאות. ברגסון מדבר על החשיבה בדרך הבאה:

"מובן שבאמצעות מחשבותינו אפשר להפיק מושגים קבועים מהמציאות הניידת, אבל אין שום אמצעי לבנות מחדש את ניידות הממשי עם קיבעון המושגים." ¹³⁹

כאשר הוא יוצא ממחשבות מסוג זה, ברגסון מוצא שכל הניסיונות לחדור את המציאות באמצעות החשיבה היו צריכים להיכשל מפני שהם לקחו על עצמם משהו שהחשיבה, כפי שהיא מתרחשת בחיים ובמדע, אינה מסוגלת לחדור אל תוך ממשות אמיתית. בדרך זו, אם ברגסון מאמין שהוא מבין את חוסר-האונים של החשיבה, הוא אינו מתכוון לומר שאין שום דרך שבה הסוג הנכון של התנסות באגו המודע-לעצמו עשוי להגיע אל ממשות אמיתית. עבור האגו, ישנה דרך מחוץ לחשיבה – דרך של התנסות ישירה, של אינטואיציה.

"להתפלסף משמעו להפוך את הכיוון הנורמלי של פעילות החשיבה... הידיעה הסמלית היא יחסית דרך מושגים קיימים מראש, אשר תקפה מהקבוע לנייד, אך לא כך עם ידיעה אינטואיטיבית, המבססת את עצמה בממשות הניידת ומאמצת את החיים עצמם של הדברים." ¹⁴⁰

ברגסון מאמין שטרנספורמציה של אופן החשיבה הרגיל שלנו אפשרית כך שהנפש, דרך טרנספורמציה זו, תחווה את עצמה בתוך פעילות, בתפיסה אינטואיטיבית, שבה היא מתאחדת עם ממשות שהינה עמוקה יותר מזו אשר נתפסת בידיעה רגילה. בתפיסה אינטואיטיבית כזו, הנפש חווה את עצמה כמהות שאינה תלויה בתהליכים פיסיים היוצרים תחושה ותנועה. כאשר אדם קולט דרך חושיו, וכאשר הוא מניע את גפיו, מהות גופנית נמצאת בפעולה בתוכו, אך ברגע בו הוא נזכר במשהו, מתרחש תהליך נפשי-רוחי טהור שאינו תלוי בתהליכים פיסיים תואמים. כך, חייה הפנימיים של הנפש בכללותם, הם חיים מסוימים בעלי טבע נפשי-רוחי המתרחשים בגוף ובהקשר עמו, אך לא על-ידי הגוף. ברגסון חקר בפרוטרוט את אותן תוצאות של מדעי הטבע אשר נראו מנוגדות להשקפתו. אכן, נראתה מוצדקת המחשבה שהתפקודים הפיסיים שלנו מושרשים בתהליכים גופניים כאשר אדם נזכר, למשל, כיצד מחלה של חלק מהמוח גורמת לפגם בדיבור. אפשר למנות עובדות רבות מסוג זה. ברגסון דן בהן בספרו *זומר וזיכרון*, והוא קובע שכל העובדות הללו אינן מהוות הוכחה כלשהי נגד ההשקפה של חיים רוחיים-נפשיים עצמאיים ונפרדים.

בדרך זו, נראה שהפילוסופיה המודרנית לוקחת על עצמה, דרך ברגסון, את המשימה הנדרשת על-ידי הזמן הנוכחי, משימה של התרכזות בהתנסות של האגו המודע-לעצמו, אך היא מגשימה שלב זה על-ידי כך שהיא מכריזה על חוסר-האונים של החשיבה. היכן שהאגו אמור לחוות את עצמו בטבעו שלו, הוא אינו יכול להשתמש בכוח החשיבה. אותו דבר נכון לגבי ברגסון, כל עוד הדבר נוגע לחקירת החיים. מה שמוכרח

¹³⁹ מתוך הקדמה למטפיסיקה.
¹⁴⁰ כ"ל.

להילקח בחשבון כיסוד המניע באבולוציה של הישות החיה, מה שמציב את הישויות האלה בעולם בסדרה, מהבלתי-מושלמות למושלמות, איננו יכולים לדעת באמצעות התבוננות מחשבתית בצורות השונות של הישויות החיות. אבל, אם האדם חווה את עצמו בתוך עצמו כחיים נפשיים, הרי שהוא ניצב ביסוד החיים החי באותן ישויות ויודע את עצמו בתוכו. תחילה, יסוד זה של חיים היה צריך למזוג את עצמו באינסוף צורות כדי להתכונן למה שהוא יעשה מאוחר יותר באדם. שטף החיים, המתעורר לכדי ישות חושבת באדם, מתגלה כבר במהות חיה פשוטה. בבריאת כל הישויות החיות, היא הקדישה עצמה כך שהיא שומרת רק על חלק מטבעה כולה, כמובן החלק המתגלה כפרי של כל הבריאות הקודמות של החיים. בדרך זו, מהות האדם הייתה קיימת לפני כל הישויות החיות האחרות, אך היא תוכל לחיות את חייה כאדם רק לאחר שתסלק את כל צורות החיים האחרות שהאדם יכול לראות מבחוץ כצורה אחת מני רבות אחרות. באמצעות הידיעה האינטואיטיבית שלו, ברגסון רצה להפיח חיים בתוצאות מדעי הטבע כך שהיה יכול לומר:

"הדבר הוא כאילו ישות מעורפלת וחסרת-צורה, אותה אנו יכולים לכנות, כרצוננו, **אדם** או **על-אדם**, שאפה להתגשם והצליחה לעשות זאת רק על-ידי נטישת חלק מעצמה בדרך. האבדות מיוצגות על-ידי יתר עולם החי ואפילו עולם הצומח, לפחות במה שיש להן שהינו ברור ומעבר לתקלות של האבולוציה."¹⁴¹

מתוך מחשבות ארוגות מעט ונגישות בקלות כמו אלה, ברגסון הגה רעיון של אבולוציה אשר בוטא קודם באופן חשיבה מעמיק על-ידי פראוס¹⁴² בספרו *רוח וחומר* (1882). פראוס אף דגל בכך שהאדם לא התפתח מתוך ישויות הטבע האחרות, אלא הינו, מן ההתחלה, המהות היסודית שהייתה צריכה להשליך את שלביה הראשונים על הישויות החיות האחרות, בטרם תוכל לתת לעצמה את הצורה ההולמת לה על האדמה. בספר שהוזכר לעיל אנו קוראים:

"הזמן היה צריך להגיע... לייסד תורה של מקור המינים האורגניים, שאינה מבוססת אך ורק על הנחות חד-צדדיות מתוך מדעי הטבע התיאוריים, אלא גם בהתאמה עם חוקי הטבע האחרים שהינם באותו זמן חוקי החשיבה האנושית. נחוצה תורה שתהייה **חופשית מכל קביעת הנחות** ומתבססת אך ורק על מסקנות קפדניות מתוך **התבוננויות** מדעיות-טבעיות במובן הרחב ביותר של המילה; תורה השומרת על מושג המינים על-פי האפשרות המעשית, אך באותו זמן מיישמת את מושג האבולוציה של דרווין על תחומה שלה ומנסה לעשותו פורה. המוקד של תורה חדשה זו הוא האדם, המין **הייחודי על כוכב-הלכת שלנו: הומו ספיאנס**. מוזר שהמתבוננים הקדומים החלו עם האובייקטים של הטבע ולאחר מכן הלכו לאיבוד במידה כזאת שהם לא מצאו את הדרך המובילה אל הישות האנושית. מטרה

¹⁴¹ מתוך אבולוציה יוצרת.
¹⁴² W. H. Preuss

זו הושגה על-ידי דרווין רק בדרך לא-מספקת ולא-משביעת-רצון בשאפו אל האב-הקדמון של אָל הבריאה בקרב בעלי-החיים, בעוד שהנטורליסט צריך להתחיל עם עצמו כישות אנושית **כדי להתקדם דרך התחום כולו של הוויית-הקיום והחשיבה ולשוב לבסוף אל האנושות...** זה לא היה מקרי שהטבע האנושי נבע מן האבולוציה הארצית כולה, אלא מתוך כורח. האדם הוא המטרה של התהליכים הטלוריים וכל צורה אחרת חוץ ממנו, שאלה את מאפייניה ממנו. האדם הוא הישות אשר נולדה ראשונה בקוסמוס כולו... כאשר מצבו הנבטי (האדם בפוטנציאל שלו) התהווה, לחומר האורגני שנשאר לא היה עוד הכוח להפיק אפשרויות אנושיות נוספות. מה שהתפתח לאחר מכן, נעשה בעל-חיים או צמח..."

השקפה כזו מנסה להכיר את האדם כמוצב על אדמתו על-ידי פיתוח תפיסת-עולם מודרנית, כלומר מחוץ לטבע, כדי למצוא משהו בידיעה כזו על האדם, השופך אור על העולם שמסביבו. בהוגה מאלספט המוכר מעט, פראוס, עולה שאיפה נלהבת לרכוש **ידיעה על העולם** בבת-אחת דרך **תובנה על האדם**. הרעיונות המשכנעים והמשמעותיים מכוונים ישירות אל הישות האנושית. הוא רואה כיצד ישות זו נאבקת בדרכה אל הוויית-קיום. מה שהיא מוכרחה להשאיר מאחור בדרכה, מה שעליה להשיל, נשאר כטבע על כל מהויותיו בשלב נמוך יותר של אבולוציה ומקיף את האדם כסביבתו שלו. הדרך אל חידות העולם בפילוסופיה המודרנית מוכרחה לעבור דרך חקירת המהות האנושית המתגלה באגו המודע-לעצמו. הדבר מתברר דרך התפתחותה של פילוסופיה זו. ככל שאדם ינסה להעמיק בשאיפתו ובמחקרו, כך הוא ייעשה מודע לעובדה שחיפוש זה מכוון אל התנסויות כאלה בנפש האנושית אשר לא רק מפיקות תובנה על הנפש האנושית עצמה, אלא גם מציתה אור שבאמצעותו ידיעה מסוימת על העולם שמחוץ לאדם יכולה להירכש. בבחינת השקפותיו של הגל והוגים קרובים, פילוסופים חדשים פקפקו בקיומו של כוח **בחי החשיבה** אשר מפיץ את אורו אל מעבר לתחום הנפש עצמה. יסוד החשיבה נראה לא חזק דיו כדי לחולל פעילות שהייתה יכולה להסביר את הוויית העולם ומשמעותו. בניגוד לכך, אופן התפיסה המדעי-טבעי דרש חדירה אל תוך גרעין הנפש אשר התבסס על קרקע מוצקה יותר מזו שהחשיבה יכולה לספק.

במסגרת מחקר ושאיפה אלה, ניסיונותיו של **וילהלם דילתי**¹⁴³ תופסים מקום חשוב. בכתביו כמו *הקדמה למדעים התרבותיים* והמסה לאקדמיית ברלין, *תרומות לפתרון השאלה של אמונתנו בממשות העולם החיצוני ונכונותה* (1890), הוא מסר דברים אשר מלאים בכל החידות הפילוסופיות המכבידות על התפתחותה המודרנית של תפיסת-עולם. כמובן, צורת ההצגה שלו, הנתונה בטרמינולוגיה המודרנית שבשימוש של מלומדים, מונעת רושם כללי יותר היכול להיווצר על-ידי מה שיש לו לומר. זוהי השקפתו של דילתי שדרך המחשבות והאימגינציות המופיעות בנפשו, האדם אינו יכול להגיע לוודאות שרשמי

¹⁴³ Wilhelm Dilthey, 1833-1911.

החושים תואמים למציאות אשר בלתי-תלויה באדם. כל דבר שהינו בעל טבע של חשיבה, המשגה והתרשמות חושית, הוא תמונה. העולם המקיף את האדם היה יכול להיות חלום בלי מציאות אשר בלתי-תלויה בו, אילו היה תלוי באופן בלעדי בתמונות כאלה במודעותו לעולם הממשי. אבל, לא רק תמונות אלה מתייצבות בתוך הנפש. בתהליך החיים, הנפש מתמלאת רצון, פעילות ורגש, הזורמים ממנה ומזוהים כהתנסות ישירה ולא באופן אינטלקטואלי. ברצון וברגש, הנפש חווה את עצמה כממשות, אך אם היא חווה את עצמה רק באופן זה, עליה להאמין שממשותה שלה היא היחידה בעולם. הנחה זו הייתה יכולה להיות מוצדקת רק אם הרצון היה יכול לקרון בכל הכיוונים בלי להיתקל בהתנגדות כלשהי. אבל, אין זה המקרה. הכוונות של הרצון אינן יכולות לגלות את חייהן באותה דרך. יש משהו הכופה את עצמו בנתיב שלהן שהן לא הפיקו, אך, אף-על-פי-כן, מוכרח להתקבל על ידן.

ל'הגיון הבריא', התפתחות מחשבתית כזו של פילוסוף יכולה להיתפס כהתפלפלות. התיאור ההיסטורי אינו צריך להיות מוסט על-ידי שיפוט כזה. חשוב לרכוש תובנה על הקושי שהפילוסופיה המודרנית הייתה צריכה ליצור לעצמה ביחס לשאלה הנראית ל'הגיון הבריא' פשוטה כל-כך ולמעשה מיותרת, כלומר אם העולם שהאדם רואה, שומע וכן הלאה, יכול להיקרא בצדק **ממשי**. ה'אגו' אשר הפריד את עצמו מן העולם, כפי שהוצג לעיל בתיאור ההיסטורי שלנו של התפתחות חידות העולם הפילוסופיות, שואף למצוא את דרכו חזרה אל העולם מתוך המופיע בתודעתו שלו כמצב של בדידות. זוהי דעתו של דילתיי שאת הדרך הזאת לא ניתן למצוא שוב בעולם מעצם האמירה שהנפש חווה תמונות (מחשבות, אידיאות, תחושות) והיות שתמונות אלה מופיעות בתודעתנו, הגורם שלהן מוכרח להימצא בעולם חיצוני ממשי. מסקנה מסוג זה לא ניתן לנו, לדעת דילתיי, את הזכות לדבר על עולם חיצוני ממשי, כי מסקנה כזו מתקבלת **בתוך הנפש** על-פי צרכיה של נפש זו, ואין שום ביטחון שבעולם החיצוני באמת קיים מה שהנפש **מאמינה** בו בלכתה אחר צרכיה שלה. לכן, הנפש אינה יכולה **להסיק** קיומו של עולם חיצוני; היא תחשוף את עצמה לסכנה שלמסקנתה ייתכנו חיים רק בתוך הנפש, אך בלי משמעות כלשהי לעולם חיצוני. ודאות ביחס לעולם חיצוני יכולה להירכש על-ידי הנפש רק אם עולם חיצוני זה יחדור אל תוך החיים הפנימיים של ה'אגו', כך שבתוך 'אגו' זה, לא רק ה'אגו' אלא גם העולם החיצוני עצמו מגלה את חייו. דבר זה קורה, לדעת דילתיי, כאשר הנפש חווה **ברצון** וברגש שלה משהו שאינו נובע מבפנים. דילתיי מנסה להסיק מן העובדות המובנות-מאליהן ביותר שאלה המהווה עבורו בעיה יסודית של כל תפיסת-עולם. הקטע הבא עשוי לתאר זאת:

"כאשר ילד מניח את ידו על כיסא כדי להזיזו, הוא אומד את כוחו לנוכח ההתנגדות; חייו שלו והאובייקט נחווים יחד. אך, עתה, תנו לילד להיות נעול בחדרו. הוא לשווא יקיש בדלת; עתה, הרצון הנרגש שלו כולו נעשה מודע לכפייתו של עולם חיצוני חזק ומוחץ אשר מפריע לו- ומגביל, כביכול, את חייו העיקשים. לאחר התשוקה להימלט מאי-שביעות-הרצון ולספק את דחפיו, מופיעה תודעה של הפרעה, חוסר-הנאה ואי-שביעות-רצון. מה שהילד חווה כך, מלווה אותו לאורך חייו הבוגרים

בכללותם. ההתנגדות משתנה ללחץ. נראה לנו שאנו מוקפים מכל עבר בחומות של עובדות ממשיות שאותן איננו יכולים לפרוץ. הרשמים נשארים, לא חשוב כמה היינו רוצים לשנותם; הם נעלמים אף על פי שאנו שואפים לדבוק בהם; בעקבות דחפי תנועה המוכוונים על-ידי המחשבה להימנע ממה שהגורם כאב, תמיד באות, בנסיבות מסוימות, אמוציות המחזיקות אותנו בתחומו של הכאב. כך, ממשות העולם החיצוני נעשית, כביכול, צפופה יותר ויותר סביבנו."

מדוע התפתח הרהור כזה, הנראה לא-חשוב בעיני רבים, בהקשר עם השאלות הנעלות ביותר של הפילוסופיה? נראה חסר-תקווה לרכוש תובנה על מיקומו של האדם בעולם ככוליות מנקודות-מוצא כאלה. ברם, הדבר החיוני הוא העובדה שהפילוסופיה הגיעה להרהורים מסוג זה בדרכה, אם נשתמש שוב בדבריו של ברנטנו, "כדי שתקוותיהם של אפלטון ואריסטו תשגנה ידיעה ודאית ביחס לחיים המתמשכים של החלק הטוב יותר שלנו לאחר התפרקות גופנו". נראה שלהשיג ידיעה ודאית מסוג זה, נעשה קשה יותר ויותר, עם התקדמותה של ההתפתחות האינטלקטואלית. 'האגו המודע-לעצמו' חש את עצמו מרוחק יותר ויותר מן העולם; נראה שפחות ופחות הוא מוצא בתוכו את היסודות המחברים אותו לעולם בדרך שונה מזו של 'גופנו' הנתון להתפרקות. בעוד ש'אגו מודע-לעצמו' זה חיפש אחר ידיעה מסוימת ביחס לקשר שלו עם עולם חיצוני של הרוח, הוא איבד את הוודאות של תובנה על הקשר שלו לעולם כפי שמתגלה דרך התרשמות החושים. בדיון שלנו על תפיסת-העולם של גיטה, הוצג כיצד גיטה חיפש אחר התנסויות כאלה של הנפש הנושאות אותה אל תוך ממשות המונחת מאחורי ההתרשמות החושית כעולם רוחי. בתפיסת-עולם זו, נעשה ניסיון לחוות משהו בתוך הנפש שדרכו היא לא חיה עוד באופן בלעדי במסגרת גבולותיה שלה חרף העובדה שהיא חשה את התוכן הנחוה כשלה. הנפש מחפשת אחר התנסויות עולם בתוכה, דרכן היא נוטלת חלק עם התנסותה ביסוד שאותו היא איננה יכולה להשיג דרך תיוכם של האיברים הפיסיים בלבד. אף על פי שאופן החשיבה של דילתי עשוי להיראות לא נחוץ למדי, יש להתייחס למאמציו כמשתייכים לאותו זרם של התפתחות פילוסופית. בכוונתו למצוא יסוד בתוך הנפש שאינו נובע מן הנפש, אלא משתייך לתחום בלתי-תלוי. הוא רצה להוכיח שהעולם חודר את התנסותה של הנפש. דילתי אינו מאמין שחדירה זו יכולה להתגשם על-ידי יסוד החשיבה. עבורו, הנפש יכולה להטמיע בתוך תוכן חייה כולו, ברצון, שאיפה ורגש, משהו שאינו רק נפש, אלא חלק מן העולם החיצוני הממשי. אנו מזהים ישות אנושית בנפשנו כממשית, לא על-ידי יצירת תמונת-מחשבה מייצגת של האדם שאנו רואים עומד לפנינו, אלא על-ידי כך שאנו מאפשרים לרצון ולרגש שלו לחדור את הרצון והרגש שלנו. כך, לדעת דילתי, נפש אנושית מאשרת את קיומו של עולם חיצוני ממשי, לא משום שעולם חיצוני זה מוסר את ממשותו דרך יסוד החשיבה, אלא משום שהנפש כאגו המודע-לעצמו, חווה באופן פנימי בתוכה את העולם החיצוני. באופן זה, הוא מובל לאשר את קיומם של חיים רוחיים כמשהו בעל משמעות נעלה יותר מאשר הוויית-הקיום הטבעית. עם השקפתו, הוא יוצר משקל-נגד לאופן התפיסה המדעי-טבעי והוא אפילו חושב שהטבע כעולם חיצוני ממשי יכול לקבל אישור

רק מפני שהוא יכול להיחזות על-ידי החלק הרוחי של נפשנו. ההתנסות של הטבעי מהווה חלוקת-משנה של התנסות הנפש הכללית שלנו, שהינה בעלת טבע רוחי, ובאופן רוחי נפשנו מהווה חלק מהתפתחות רוחית כללית על האדמה. אורגניזם רוחי עצום מתפתח ומתגלה במערכות תרבות בהתנסות הרוחית וההישג היוצר של העמים והעידנים השונים. מה שמפתח את כוחותיו באורגניזם רוחי זה, ממלא את הנפשות האנושיות האינדיבידואליות. הן משובצות באורגניזם הרוחי. מה שהן חוות, מגשימות ומפיקות, מקבל את דחפיו לא מגירוי של הטבע, אלא מהחיים הרוחיים הכוללים. אופן התפיסה של דילתי מלא הבנה למדעי הטבע. לעתים קרובות, הוא מדבר בדיוניו על התוצאות של מדעני הטבע, אבל, כמשקל-נגד להכרתו את ההתפתחות הטבעית, הוא מתעקש על קיום עצמאי נפרד של עולם רוחי. דילתי מוצא את תוכנו של מדע רוחי בהתבוננות בתרבויות של עמים ועידנים שונים.

רודולף אויקן¹⁴⁴ מגיע להכרה דומה של עולם רוחי עצמאי נפרד. הוא מוצא שאופן החשיבה המדעי-טבעי סותר את עצמו אם בכוונתו להיות יותר מאשר גישה **חז-צדדית** למציאות, אם ברצונו לטעון שמה שהוא מוצא בתפיסה האפשרית של הידיעה שלו כמציאות היחידה. אילו אדם היה רק מתבונן בטבע כפי שהוא מציג את עצמו בפני החושים, הוא לעולם לא היה מקבל תפיסה מקיפה שלו. על-מנת להסביר את הטבע, האדם מוכרח להסתמך על מה שהרוח יכולה לחוות רק מתוך עצמה, מה שהיא אינה יכולה להסיק מהתבוננות חיצונית. אויקן מתחיל מן הרגש החי שיש לנפש כלפי העבודה והיצירה הספונטניות שלה בהיותה עסוקה בהתבוננות בטבע החיצוני. הוא מצליח לזהות את הדרך שבה הנפש תלויה במה שהיא תופסת דרך איברי החושים שלה וכיצד הדבר מוגדר דרך כל דבר שבסיסו הטבעי בגוף. אך, הוא מכוון את תשומת-לבו אל הפעילות המווסתת באופן עצמאי ומעוררת חיים של הנפש הבלתי-תלויה בגוף. הנפש נותנת כיוון וקשר מכריע לעולם התחושות וההתרשמויות. היא לא מוגדרת אך ורק על-ידי הגירויים המופקים מן העולם הפיסי, אלא היא חווה בתוכה אימפולסים רוחיים טהורים. דרך אימפולסים אלה, הנפש מודעת לכך שמהותה שלה נמצאת בעולם רוחי ממשי. אל תוך ההתנסויות והיצירות שלה זורמים כוחות מן העולם הרוחי אליו היא משתייכת. עולם רוחי זה נחוה באופן ישיר כממשי בנפש היודעת את עצמה כאחת עם אותו עולם. בדרך זו, הנפש רואה את עצמה, לדעת אויקן, נתמכת על-ידי עולם רוחי חי ויוצר. הוא סבור שיסוד החשיבה, הכוח האינטלקטואלי, אינו חזק דיו כדי להבין את המעמקים של עולם רוחי זה. מה שזורם מן העולם הרוחי אל תוך האדם, מוזג את עצמו אל תוך חיי הנפש הכוללים שלו, לא רק אל תוך האינטלקט שלו. עולם זה של הרוח מחונן באופייה של אישיות בעלת טבע מהותי. הוא גם ממלא את יסוד החשיבה, אך הוא אינו מוגבל על ידו. הנפש כולה עשויה לחוש את עצמה בקשר רוחי מהותי.

¹⁴⁴ Rudolf Eucken, 1864-1926.

אויקן, בכתביו הרבים, יודע כיצד לתאר בדרך נעלה ומודגשת את העולם הרוחי הזה כפי שהוא אורג ובהתאם להווייתו: *המאבק לתוכן רוחי של החיים* (1896), *תוכן האמת של הדת* (1901), *קווים בסיסיים של תפיסת-חיים חדשה*, *זרמים רוחיים בתקופה הנוכחית*, *תפיסות-חיים של ההוגים הגדולים ו-ידיעה וחיים*. בספרים אלה, הוא מנסה להראות מנקודות-מבט שונות כיצד הנפש האנושית, בעודה חווה את עצמה ובעודה מבינה את עצמה בהתנסות זו, מודעת לכך שהיא חדורה ומונעת על-ידי המהות הרוחית החיה והיוצרת שהיא חלק ממנה ומהווה איבר שלה. כמו דילתיי, אויקן מתאר, כתוכן החיים הרוחיים העצמאיים והנפרדים, מה שמתגלה בתרבויות האנושות ביצירות המוסריות, הטכניות, החברתיות והאומנותיות של העמים והעידנים השונים.

בהצגה היסטורית, כפי שמנסים להציג כאן, אין מקום למתיחת ביקורת על תפיסות-העולם המתוארות. אך, זו אינה ביקורת להצביע על הדרך שבה תפיסת-עולם מפתחת שאלות חדשות דרך אופייה שלה, כי כך היא נעשית חלק מן ההתפתחות ההיסטורית. דילתיי ואויקן מדברים על עולם רוחי עצמאי ונפרד שבו הנפש האנושית משתלבת. ברם, התורה שלהם על עולם רוחי זה, משאירה את השאלות הבאות פתוחות: מהו עולם רוחי זה ובאיזו דרך משתייכת הנפש האנושית אליו? האם נעלמת הנפש האנושית עם התפרקות הגוף לאחר שהשתתפה בתוך אותו גוף בפיתוח החיים הרוחיים המתגלים ביצירות התרבות של העמים והעידנים השונים? כמובן, אפשר לענות על שאלות אלה מנקודות-המבט של דילתיי ואויקן באמירה שמה שהנפש האנושית יכולה לדעת על חייה שלה אינו מוביל לתוצאות ביחס לשאלות אלה. אך, זה בדיוק מה שיכול להיאמר כדי לאפיין תפיסות-עולם כאלה שהן מובילות, אופן התפיסה שלהן, **לשום** אמצעי של הכרה שהיה יכול להנחות את הנפש או את האגו המודע-לעצמו מעבר למה שיכול להיחוות בהקשר לגוף. על אף העוצמה שבה אויקן מדגיש את עצמאותו של העולם הרוחי וממשותו, מה שהנפש חווה על-פי תפיסת-העולם שלו מעולם רוחי זה, ובהקשר אליו, נחווה דרך הגוף. תקוותיהם של אפלטון ואריסטו, אליהן התייחסנו פעמים רבות בספר זה, ביחס לטבע הנפש והקשר העצמאי שלה אל עולם הרוח אינם מוזכרים על-ידי תפיסת-עולם כזו. לא מוצג יותר מזה שהנפש, כל עוד היא מופיעה בתוך הגוף, לוקחת חלק בעולם רוחי המכונה, די בצדק, ממש. מה שהינו בעולם הרוח מהות רוחית עצמאית ונפרדת, בלתי-אפשרי לדון בו במסגרת פילוסופיה זו. אופייני לאופני תפיסה אלה שהם מגיעים להכרה בעולם רוחי וכן לטבע הרוחי של הנפש האנושית. אך, לא נובעת שום ידיעה מהכרה זו ביחס למיקומה של הנפש, האגו המודע-לעצמו, בממשותו של העולם, מלבד העובדה שהיא רוכשת תודעה על העולם הרוחי דרך חיי הגוף.

המיקום ההיסטורי של אופני תפיסה אלה בהתפתחותה של הפילוסופיה, מופיע באורו הנכון אם מכירים בכך שהם מפיקים שאלות שהם אינם יכולים להשיב עליהן באמצעים העומדים לרשותם. הם דוגלים באופן מודגש בכך שהנפש נעשית מעצמה מודעת לעולם רוחי שהינו עצמאי ונפרד. אך, כיצד נרכשת תודעה זאת? רק עם אמצעי ההכרה שיש לנפש בתוך קיומה ודרכו, בגוף. **בתוך צורה זו של קיום**,

עולה ודאות של עולם רוחי ממשי. אבל, הנפש אינה מוצאת דרך לחוות את מהותה המתקיימת בעצמה ברוח **שמחוץ לגוף**. מה שהנפש מגלה, מעוררת ויוצרת **בתוך הנפש** נתפס על ידה בה במידה שהוויית-הקיום הפיסית מאפשרת לה לעשות זאת. מה שהינו **כמו רוח** בעולם הרוח ולמעשה, בין אם היא מהות נפרדת ובין אם לאו בתוך אותו עולם, הינה שאלה שאינה יכולה להיפתר רק על-ידי הכרת העובדה שהנפש **שבתוך הגוף** יכולה להיות מודעת לקשר שלה עם עולם רוחי חי ויוצר. כדי לקבל תשובה מסוג זה, יהיה הכרחי שהנפש האנושית המודעת-לעצמה, בעודה מתקדמת אל ידיעה של עולם הרוח, תיעשה מודעת לאופן החיים שלה עצמה בעולם הרוח, באופן בלתי-תלוי בתנאי הוויית-הקיום הגופנית שלה. העולם הרוחי לא רק יצטרך לאפשר למהות הנפשית להכיר בממשותה, אלא יהיה עליה למסור משהו מטבעה שלה לנפש. יהיה עליה לגלות לנפש באיזו דרך היא שונה מעולם החושים ובאיזה אופן היא מאפשרת למהות הנפשית לקחת חלק באופן שונה זה של הוויית-קיום.

רגש כלפי שאלה זו חי אצל אותם פילוסופים הרוצים להתבונן בעולם הרוח על-ידי הכוונת תשומת-לבם אל משהו שאינו יכול, לדעתם, להימצא בהתבוננות גרידא בטבע. אפשר להראות שיש משהו שביחס אליו אופן התפיסה המדעי-טבעי יימצא חסר-אונים, אז דבר זה יבטיח את הצדקת ההנחה לקיומו של עולם רוחי. אופן חשיבה מסוג זה צוין כבר על-ידי לוינ¹⁴⁵. מאוחר יותר, הוא מצא נציגים תקיפים ב-**וילהלם וינדלבנד**,¹⁴⁶ **היינריך ריקרט**¹⁴⁷ ואחרים. הוגים אלה דוגלים בכך שישנו יסוד הנכנס אל תוך תפיסת-העולם שאינו נגיש לאופן החשיבה המדעי-טבעי. הם רואים ביסוד זה את 'הערכים' שהינם בעלי חשיבות מכרעת בחיי האדם. העולם אינו חלום אלא ממשות אם אפשר להראות שהתנסויות מסוימות של הנפש כוללות משהו שהינו בלתי-תלוי בנפש זו. הפעולות, המאמצים ודחפי הרצון של הנפש אינם עוד ניצוצות אשר מאירים ונעלמים במרחבי הוויית-הקיום, אם אדם מוכרח להבין שיש משהו המעניק להם **ערכים** שהינם בלתי-תלויים בנפש. ברם, הנפש מוכרחה לקבל **ערכים** כאלה עבור דחפי הרצון והפעולות שלה, כפי שעליה להבין שההתרשמויות שלה לא מופקות רק ממאמציה שלה. פעולות ודחפי רצון של האדם אינם מתרחשים כמו עובדות של הטבע; יש להתייחס אליהם מנקודת-מבט של **ערך** משפטי, מוסרי, חברתי, אסתטי או מדעי. נכון למדי לעמוד על כך שבמהלך האבולוציה של התרבויות בעידנים שונים ושל עמים שונים, השקפותיו של האדם ביחס לערכים של צדק, מוסריות, יופי ואמת, עברו שינויים. אילו ניטשה היה יכול לדבר על "הערכה מחדש של כלל הערכים", יש לקבל שהערך של פעולות, מחשבות וכוונות-רצון, מוגדר מבחוץ בדרך דומה לדרך שבה המשגה תפיסתית מקבלת את אופייה של המציאות מבחוץ. במובנה של 'פילוסופיית הערכים', אפשר לומר: כפי שלחץ או התנגדות של עולם הטבע החיצוני עושה הבדל בין

¹⁴⁵ השווה עם פרק 6, כרך שני.

¹⁴⁶ 1915-1848, Wilhelm Windelband

¹⁴⁷ 1936-1863, Heinrich Rickert

האידיאה שהינה תמונה גרידא של דמיון או תמונה המייצגת את המציאות, כך האור וההסכמה הנופלים על חיי הנפש מעולם רוחי חיצוני, קובעים אם לדחף של רצון, לפעולה ולמאמץ מחשבתי, יש ערך בעולם ככוליות או שהם רק תוצרים שרירותיים של הנפש. כזרם של ערכים, העולם הרוחי זורם דרך חיהם של בני-אדם במהלך ההיסטוריה. בעוד שהנפש האנושית חשה את עצמה חיה בעולם המוגדר על-ידי ערכים, היא חווה את עצמה בתוך יסוד רוחי. אילו אופן זה של תפיסה היה מיושם ברצינות, כל הטענות שהאדם היה יכול לטעון ביחס לעולם הרוח, היו צריכות לקבל צורה של שיפוטים ערכיים. הדבר היחיד שאדם היה יכול אז לומר אודות כל דבר שלא התגלה בטבע ולכן אין לדעתו באמצעות אופן התפיסה המדעי-טבעי, הוא באיזו דרך ובאיזה היבט היה ברשותו ערך בלתי-תלוי בכוליות העולם. אז הייתה עולה השאלה: אם אדם מתעלם מכל דבר בנפש האנושית שלמדעי הטבע יש מה לומר עליו, האם יש לה ערך כאיבר של עולם הרוח, והאם יש לה ערך חשוב ובלתי-תלוי? האם יכולות חידות הפילוסופיה ביחס לנפש להיפתר, אם איננו יכולים לדבר על הוויית-קיומה, אלא רק על ערכה? האם תיאלץ תמיד הפילוסופיה של הערכים לאמץ שפה הדומה לזו של לויץ כאשר הוא מדבר על המשכיות הנפש?

"היות שאנו מתייחסים לכל ישות רק כיצור של האל, אין שום זכות תקפה מיסודה שעליה נפש אינדיבידואלית, למשל כ'חומר', הייתה יכולה לבסס את טענתה כדי לדרוש הוויית-קיום נצחית, אינדיבידואלית ונמשכת. אולי ביכולתנו רק לתמוך בכך שכל ישות תישמר על-ידי האל כל עוד הוויית-הקיום שלה בעלת משמעות רבת-ערך עבור תוכנית העולם שלו כולה..."

כאן מדברים על 'ערך' הנפש כמאפיין המכריע שלה. ברם, תשומת-לב מסוימת מופנית גם אל השאלה כיצד ערך זה יכול להיות קשור לשימור הקיום. אפשר להבין את עמדת הפילוסופיה של הערך במהלך התפתחות הפילוסופיה, אם לוקחים בחשבון שאופן התפיסה המדעי-טבעי נוטה לדרוש את כל הידיעה על הוויית-הקיום לעצמו. אם זה מובן, הפילוסופיה אינה יכולה לעשות דבר מלבד להשלים עם החקירה של דבר אחר ו-'דבר אחר' זה נראה ב'ערכים' אלה. את השאלה הבאה, כבעיה לא-פתורה, אפשר למצוא בטענתו של לויץ: האם בכלל אפשר שלא להתקדם מעבר להגדרת הערכים ואפיונם ולוותר על כל הידיעה על צורת הקיום של הערכים?

*

רבות מן האסכולות החדשות ביותר מראות שהן מהוות ניסיונות לחפש בתוך האגו המודע-לעצמו, שבמהלך ההתפתחות הפילוסופית חש את עצמו יותר ויותר נפרד מן העולם, אחר יסוד המוביל חזרה לאיחוד מחדש עם העולם. התפיסות של דילתיי, אויקן, וינדלבנד, ריקרט ואחרים, הן ניסיונות כאלה. הן רוצות לעשות צדק הן עם דרישות מדעי הטבע והן עם התבוננות בהתנסות הנפש, כך שמדע רוח יופיע

כאפשרות, לצד מדעי הטבע. אותן מטרות מוצבות על-ידי הנטיות המחשבתיות של הרמן כהן,¹⁴⁸ פול נטורפ,¹⁴⁹ אוגוסט סטדלר,¹⁵⁰ ארנסט קסירר,¹⁵¹ וולטר קינקל¹⁵² ואחרים אשר חולקים את ההכרות הפילוסופיות שלהם. בהכוונת תשומת-לבם אל תהליכי החשיבה עצמה, הם מאמינים שבפעילות נעלה ביותר זו של האגו המודע-לעצמו, הנפש תופסת חזקה על נכס פנימי המאפשר לה לחדור את הממשות. הם מפנים את תשומת-לבם אל אשר מופיע בפניהם כפרי העילאי ביותר של החשיבה. דוגמה פשוטה לכך תהיה חשיבה על מעגל שבה תמונות-מחשבה מייצגות מסוימות של מעגל כלשהו לא נלקחות כלל בחשבון. מה שיכול להיתפס בדרך זו על-ידי חשיבה טהורה, יכול להיתפס על-ידי כוח נפשנו שבאמצעותו אנו יכולים לחדור את הממשות. כי, מה שאנו יכולים לחשוב בדרך זו, מגלה את טבעו שלו דרך החשיבה בתודעה של האדם. המדעים שואפים להגיע, באמצעות ההתבוננויות, הניסויים והשיטות שלהם, לתוצאות כאלה ביחס לעולם כפי שיכולות להיתפס בחשיבה טהורה. יהיה עליהם להשאיר את הגשמתה של משימה זו לעתיד רחוק, אך, אף-על-פי-כן, אפשר לומר שכל עוד הם ישאפו לרכוש חשיבה טהורה, הם גם ישאפו למסור את מהותם האמיתית של הדברים לרשות האגו המודע-לעצמו. כאשר אדם עורך התבוננות בעולם החושי החיצוני או במהלך החיים ההיסטוריים, לא ניצבת בפניו, על-פי תפיסה זו, שום ממשות אמיתית. מה שהתבוננות החושים מציעה הוא רק אתגר לחפש אחר ממשות, לא ממשות לכשעצמה. רק כאשר, דרך פעילות הנפש, מופיעה מחשבה, כביכול, כדי להתגלות באותו מקום שבו בוצעה ההתבוננות, הווה הממשות החיה של האובייקט הנתון להתבוננות משולבת עם ידיעה ממשית. הידיעה המתפתחת בהדרגה מחליפה את אשר היה נתון להתבוננות בעולם, במחשבה. מה שהתבוננות הראתה בהתחלה היה שלם רק משום שהאדם עם חושיו, עם הדמיון היומיומי שלו, מבין בהתחלה את טבע הדברים בדרכו המוגבלת. למה שעומד לרשותו בדרך זו, יש משמעות רק לו עצמו. מה שהוא מחליף כמחשבה לעומת ההתבוננות, אינו מוטרד עוד מן המגבלה שלו. זוהי המחשבה, כי המחשבה מגדירה את טבעה שלה ומתגלה על-פי אופייה שלה באגו המודע-לעצמו. המחשבה אינה מאפשרת לאגו להגדיר את אופייה בשום דרך.

בתפיסת-עולם זו, חי רגש עדין להתפתחות חיי החשיבה מאז הפריחה הפילוסופית הראשונה בחיים האינטלקטואליים של היוונים. ההתנסות בחשיבה היא זו אשר העניקה לאגו המודע-לעצמו את הכוח להיות מודע באופן נמרץ למהותו העצמאית והנפרדת. בעידן הנוכחי, כוח זה של החשיבה יכול להיחוות בנפש כדחף שבהיתפסו בתוך האגו המודע-לעצמו, מעניק לאגו זה את המודעות לכך שהוא אינו רק מתבונן חיצוני בדברים, אלא חי מיסודו בקשר אינטימי עם ממשותם. זה בחשיבה עצמה שהנפש יכולה לחוש שיש לה

¹⁴⁸ Hermann Cohen, 1842-1918. השווה עם פרק 4, כרך שני.
¹⁴⁹ Paul Natorp, 1854-1924.
¹⁵⁰ August Stadler, 1850-1910.
¹⁵¹ Ernst Cassirer, 1874-1945.
¹⁵² Walter Kinkel, נולד בשנת 1871.

ממשות אמיתית, עצמאית ונפרדת. היות שהנפש חשה את עצמה ארוגה עם החשיבה כתוכן חיים הנושם ממשות, היא יכולה לחוות שוב את הכוח התומך של יסוד החשיבה כפי שנחוה בפילוסופיה היוונית. הוא יכול להיחווה שוב באותה עוצמה שבה הוא הורגש בפילוסופיה אשר התייחסה לחשיבה כהתרשמות. נכון שבתפיסת-העולם של כהן ורוחות קרובות אליו, בלתי-אפשרי להתייחס לחשיבה כהתרשמות במובנה של הפילוסופיה היוונית. אך, בתפיסה זו, החדירה הפנימית של האגו בעולם החשיבה, שהאגו רכש דרך עבודתו שלו, היא כזו שהתנסות זאת כוללת, באותו זמן, מודעות לממשותו.

הקשר עם הפילוסופיה היוונית מודגש על-ידי הוגים אלה. כהן מתבטא בנקודה זו בדרך הבאה: "הקשר שפרמנידס יצר כזהות של חשיבה והווייה, מוכרח להמשיך להתקיים." הוגה אחר שגם מקבל את התפיסה הזאת, וולטר קינקל, משוכנע בכך ש"רק החשיבה יכולה לדעת הווייה, כי הן החשיבה והן ההווייה, בהיותן מובנות מיסודן, הן אותו הדבר." דרך דוקטרינה זו שפרמנידס נעשה ליוצר האמיתי של האידיאליזם המדעי. (אידיאליזם וריאליזם)

כמו-כן, ברור מדבריהם של הוגים אלה **פיצד** ניסוח מחשבותיהם מניח מראש את ההשפעה ארוכת-הטווח של אבולוציית החשיבה מאז ימי התרבות היוונית. למרות העובדה שהוגים אלה מתחילים מקאנט, שאולי טיפח בהם את הדעה שהחשיבה חיה רק בתוך הנפש, מחוץ לממשות האמיתית, הכוח התומך של החשיבה פועל בהם. חשיבה זו חורגת אל מעבר למגבלה הקנטיאנית והיא כופה על הוגים אלה המתבוננים בטבעה להשתכנע שהחשיבה עצמה היא ממשות והיא תוביל אל הממשות אם תרכוש את היסוד הזה בצורה נכונה בעבודה פנימית, ובהיותה מצוידת בו, תפלוס את דרכה אל תוך העולם החיצוני. באופן חשיבה פילוסופי זה, החשיבה מוכיחה שהיא קשורה באופן אינטימי להתבוננות האגו המודע-לעצמו בעולם. הדחף היסודי של נטייה מחשבתית זו מופיע כתגלית השירות האפשרי שיסוד החשיבה יכול להגשים עבור האגו. בחסידים של פילוסופיה זו, אנו מוצאים השקפות מן הסוג הבא: "רק החשיבה עצמה יכולה להפיק את אשר עשוי להתקבל כהווייה." "ההווייה היא הוויית החשיבה." (כהן)

עתה עולה השאלה: האם יכולים פילוסופים אלה לצפות מההתנסות המחשבתית שלהם, המופקת דרך העבודה המודעת באגו המודע-לעצמו, את מה שהפילוסוף היווני ציפה לו כאשר קלט מחשבה כרושם? אם אדם מאמין שהוא קולט מחשבה, הוא יכול לדגול בדעה שזהו העולם הממשי המגלה אותה. היות שהנפש חשה את עצמה קשורה למחשבה כהתרשמות, היא יכולה לראות את עצמה משתייכת ליסוד העולם שהינו מחשבה, מחשבה שבלתי-אפשרי להשמידה, בעוד שההתרשמות החושית מגלה רק מהויות שאפשר להשמיד. אם כן, אפשר להניח שהחלק של הישות האנושית הנתון לתפיסת החושים מתכלה, אבל מה שעולה בנפש האנושית כמחשבה, נראה כמו איבר של הממשות הרוחנית האמיתית. אפשר היה להשיג זאת עם תפיסת-עולם מודרנית רק אם הייתה יכולה להראות שההתנסות המחשבתית לא רק מובילה את **הידיעה** לממשות אמיתית, אלא גם מפתחת את הכוח לשחרר את הנפש מעולם החושים ולהציבה בתוך ממשות

אמיתית. הספקות אשר עולים ביחס לשאלה זו אינם יכולים להיות מנוטרלים על-ידי התובנה על ממשות יסוד המחשבה, אם הוא נתפס כנרכש על-ידי התרשמות אשר הופקה באופן פעיל דרך עבודת הנפש. כי, ממה אפשר היה להסיק את הוודאות שמה שהנפש מפיקה באופן פעיל בעולם החושים, יכול גם להעניק לה משמעות ממשית בעולם שאינו נתון לתפיסה חושית? יתכן שהנפש הייתה יכולה להשיג ידיעה של הממשות דרך מחשבותיה אשר הופקו באופן פעיל, אך, שאף-על-פי-כן הנפש עצמה לא הייתה מושרשת בממשות זו. כמו-כן, תפיסת-עולם זו רק מצביעה על חיים רוחיים, אך היא אינה יכולה למנוע ממתבונן לא-משוחד למצוא חידות פילוסופיות הדורשות פתרונות ולחפש אחר התנסויות נפשיות שלהן פילוסופיה זו אינה מספקת יסודות. היא יכולה להגיע להכרה שהמחשבה ממשית, אך היא אינה יכולה למצוא באמצעות המחשבה ערובה לממשותה של הנפש.

*

החשיבה הפילוסופית שאליה הגיעו **לקלר**,¹⁵³ **וילהלם שופה**,¹⁵⁴ **יוהנס רמקה**,¹⁵⁵ **פון שוברט-סולדרן**¹⁵⁶ ואחרים, מראה כיצד מחקר פילוסופי יכול להישאר מוגבלת במעגל הצר של האגו המודע-לעצמו בלי למצוא אפשרות לעבור מתחום זה אל עולם שבו אגו זה יוכל לקשור את הוויית-קיומו לממשות העולם. קיימים הבדלים מסוימים בין הפילוסופיות הללו, אך מה שאופייני לכולן הוא שהן מדגישות שכל דבר שהאדם יכול לקחת בחשבון כמשתייך לעולמו שלו, מוכרח להתגלות בתחום **תודעתו שלו**. על בסיס הפילוסופיה שלהם, בלתי-אפשרי להגות את המחשבה שהייתה מניחה מראש דבר כלשהו על תחום של העולם, אם הנפש הייתה רוצה להתעלות עם תפיסותיה אל מעבר לתחום התודעה. היות שה'אגו' מוכרח לכלול כל דבר שאליו הידיעה שלו משגת במסגרת נכחי תודעתה, כי היא מחזיקה בו בתוך התודעה ולכן נראה שנחוץ להשקפה זאת שהעולם כולו **יימצא בגבולותיה של מודעות זו**. שהנפש צריכה לשאול את עצמה: כיצד עומדת אני כשברשותי תודעה בעולם שהינו בלתי-תלוי בתודעה זו, אינו מהווה אפשרות עבור פילוסופיה זו. מנקודת-מבט זו, אדם יצטרך להחליט לוותר על שאלות מן הסוג הזה. יהיה עליו להיות עיוור לעובדה **שישנם** שידולים בתוך תחומם של חיי הנפש המודעים להסתכל אל מעבר לאותו תחום, כפי שבקריאה לא מחפשים אחר משמעות **בצורות** הנראות על הנייר, אלא אחר המשמעות המבוטאת **באמצעותן**. כפי שבקריאה אין מדובר בחקירת **צורות** האותיות כי אין שום חשיבות למשמעות הנמסרת לקחת בחשבון את טבען של הצורות הללו, כך היה יכול להיות לא-רלוונטי עבור תובנה על הממשות האמיתית שבתוך הספירה של ה'אגו' לכל דבר שיכולה להיות לגבי ידיעה, היה אופי של תודעה.

¹⁵³ A. v. Leclair, נולד בשנת 1848.

¹⁵⁴ Wilhelm Schuppe, 1836-1913.

¹⁵⁵ Johannes Rehmke, 1848-1930.

¹⁵⁶ von Schubert-Soldern, נולד בשנת 1852.

הפילוסופיה של **קרל דו פרל**¹⁵⁷ ניצבת כקוטב נגדי להשקפה פילוסופית זו. הוא אחד מהרוחות אשר חשו לעומק שהדעה אשר רואה באופן התפיסה המדעי-טבעי, שאליו התרגלו בני-אדם רבים כל כך, כצורה האפשרית היחידה להסבר העולם, אינה מספיקה. הוא מצביע על כך שאופן תפיסה זה חוטא באופן לא-מודע לטענותיו, כי מדעי הטבע מוכרחים לקבל על בסיס תוצאותיהם

"שאיננו קולטים כלל את תהליכי הטבע האובייקטיביים, אלא דווקא את השפעתם עלינו, לא רטטים של אתר אלא אור, לא תנודות אוויר אלא קולות. יש לנו, כביכול, תמונת-עולם מסולפת באופן סובייקטיבי, אך זה לא מפריע להתמצאותנו המעשית משום שסילוף זה אינו מצביע על הבדלים אינדיבידואליים כלשהם ומתקדם באופן קבוע ועל-פי חוק... המטריאליזם עצמו הוכיח דרך מדעי הטבע שהעולם מתעלה אל מעבר לחושים שלנו. הוא המעיט בערך היסוד שלו והוא כרת את הענף שעליו ישב. ברם, כפילוסופיה הוא ממשיך לשבת על אותו ענף. לכן, למטריאליזם אין שום זכות לכנות את עצמו 'פילוסופיה'... מוצדק שיכונה 'ענף של ידיעה'; יתר על כן, העולם, אובייקט המחקר שלו, הוא עולם של הופעה בלבד. לנסות לבנות תפיסת-עולם על יסוד זה מהווה סתירה עצמית מובנת מאליה. העולם הממשי שונה לחלוטין, הן באופן איכותי והן באופן כמותי, מזה הידוע למטריאליזם, ורק העולם הממשי יכול להיות אובייקט של פילוסופיה." ¹⁵⁸

התנגדויות כאלה נגרמות בהכרח על-ידי אופן החשיבה הצבוע באופן מטריאליסטי של מדעי הטבע. חולשתו מובחנת על-ידי בני-אדם רבים אשר חולקים את השקפתו של דו פרל. אפשר להתייחס אליו כנציג המגמה הבולטת של הפילוסופיה המודרנית. מה שמאפיין את המגמה הזאת הוא הדרך שבה היא מנסה לחדור אל תוך תחומו של העולם **הממשי**. דרך זו עדיין מראה את תופעת הלוואי המאוחרת של אופן התפיסה המדעי-טבעי, גם אם באותו זמן נמתחת עליו ביקורת חריפה. מדעי הטבע מתחילים מן העובדות הנגישות לתודעה החושית. הם מוצאים את עצמם נאלצים להתייחס אל יסוד על-חושי, כי רק האור נתון לתפיסה חושית, לא הרטטים של האתר. הרטטים משתייכים, אם כן, לתחום שהינו על-חושי מטבעו. אך, האם יש למדעי הטבע זכות לדבר על יסוד על-חושי? משמעות הדבר היא **להגביל** את חקירותיהם לתחום הרשמים החושיים בלבד. האם יכול אדם כלשהו לדבר על יסודות על-חושיים אשר מגבילים את מאמציו המדעיים לתוצאות התודעה אשר כבולה לחושים ולכן לגוף?

דו פרל רוצה להעניק את הזכות הזאת של חקירת העל-חושי רק להוגה המחפש אחר טבע הנפש האנושית מחוץ לתחום החושים. מה שהוא מתייחס אליו כדרישה המרכזית בכיוון זה, הוא הכורח להציג התגלויות של הנפש המוכיחות שהנפש פעילה גם כאשר היא אינה כבולה לגוף. דרך הגוף, הנפש מפתחת

¹⁵⁷ Carl du Prel, 1839-1899.
¹⁵⁸ מתוך *חידת האדם* מאת קרל דו פרל.

את **התודעה החושית** שלה. בתופעות של היפנוזה וסחרוריות, מתברר שהנפש פעילה כאשר התודעה החושית כבויה. לכן, חיי הנפש מתפשטים יותר מאשר תחום התודעה. זו פרל מגיע כאן למצב המקוטב לזה של הפילוסופים שאופיינו של התודעה החובקת-כל המאמינים שגבולות התודעה קובעים באותו זמן את תחומה כולו של הפילוסופיה. עבורו פרל, את טבע הנפש יש לחפש **מחוץ** לחוג תודעה זו. לדעתו, אם נתבונן בנפש כאשר היא פעילה בלי האמצעים הרגילים של החושים, תהיה לנו הוכחה שהיא בעלת טבע על-חושית.

בין האמצעים שעמם אפשר לבצע זאת, מונים זו פרל ורבים אחרים, מלבד ההתבוננות בתופעות הנפשיות 'הלא-רגילות' אשר הוזכרו לעיל, גם התבוננות בתופעות של ספיריטואליזם. אין צורך לחשוב רבות על דעתו של פרל ביחס לתחום זה, כי מה שמרכיב את המניע העיקרי של השקפתו מתברר גם אם מתייחסים רק לגישתו להיפנוזה ולסחרוריות. מי שרוצה להוכיח את טבעה הרוחי של הנפש האנושית אינו יכול להגביל את עצמו ולהראות שהנפש צריכה להתייחס אל עולם על-חושית בתהליך ההכרתי שלה. כי מדעי הטבע היו יכולים להשיב שהם אינם תומכים בכך שהנפש עצמה **מושרשת** בתחום העל-חושית משום שיש לה **ידיעה** על עולם רוחי. בהחלט יתכן שידיעת העל-חושית הייתה יכולה להיות תלויה בפעילות הגוף וכך להיות **משמעותית** רק עבור נפש הכבולה לגוף. זוהי הסיבה לכך שדו פרל חש צורך להראות שהנפש לא רק **יודעת** את העל-חושית בעודה כבולה לגוף, אלא **חווה** את העל-חושית בעודה שוהה מחוץ לגוף. עם השקפה זו, הוא גם מחמש את עצמו נגד התנגדויות העלולות לעלות מן ההשקפה של אופן החשיבה המדעי-טבעי נגד התפיסות של אוימן, דילתיי, כהן, קינקל ומגנים אחרים על ידיעה של עולם רוחי. ברם, היא אינה מוגנת מפני ספקות המוכרחים לעלות נגד התהליך שלה.

אף על פי שנכון שהנפש יכולה למצוא גישה אל העל-חושית רק אם היא יכולה להראות כיצד היא עצמה פעילה **מחוץ** לתחום החושית, השתחררות הנפש מן העולם החושית אינה מובטחת על-ידי תופעות של היפנוזה וסחרוריות, ואף לא על-ידי תהליכים אחרים כלשהם שאליהם זו פרל מתייחס למטרה זו. ביחס לכל התופעות הללו, אפשר לומר שפילוסוף הרוצה להסביר אותן עדיין מתקדם רק באמצעות תודעתו הרגילה. אם תודעה זו אמורה להיות חסרת-תועלת עבור הסבר ממשי של העולם, כיצד יכולים ההסברים שלה, המיושמים על תופעות **על-פי מצביה של תודעה זו**, להיות בעלי משמעות מכרעת עבור תופעות אלה? הדבר המיוחד בדו פרל הוא העובדה שהוא מכוון את תשומת-לבו לעובדות מסוימות המצביעות על יסוד על-חושית, אך שהוא, אף-על-פי-כן, רוצה להישאר לגמרי על קרקע אופן החשיבה המדעי-טבעי כאשר הוא מסביר את אותן עובדות. אבל, האם לא נחוץ שהנפש תיכנס אל תוך העל-חושית **באופן החשיבה** שלה כאשר העל-חושית נעשה **אובייקט** המעניין אותה? זו פרל מסתכל בעל-חושית, אך **כמתבונן** הוא נשאר בתחומו של העולם החושית. אלמלא רצה לעשות זאת, היה עליו לדרוש שרק אדם מהופנט יאמר את הדברים הנכונים ביחס להתנסויותיו תחת היפנוזה, שרק במצב של סחרוריות הייתה יכולה להירכש ידיעה ביחס

לעל-חושי ולמה שאדם לא-מהופנט ולא-סהרורי מוכרח לחשוב ביחס לתופעות אלה אין שום תוקף. אם נעקוב אחר מחשבה זו באופן עקבי, נגיע לאי-היתכנות. אם אדם מדבר על העתקת הנפש אל מחוץ לתחום החושים לצורה אחרת של הוויית-קיום, עליו להתכוון לרכוש את הידיעה של קיום זה **בתוך** אותו תחום אחר. זו פרל מצביע על נתיב שיש לעלות עליו כדי לרכוש גישה אל העל-חושי. אבל, הוא משאיר פתוחה את השאלה ביחס לאמצעים שיש להשתמש בהם על נתיב זה.

*

זרם חשיבה חדש הומרץ על-ידי הטרונספורמציה של מושגים פסיקליים יסודיים ונוסה על-ידי **אלברט איינשטיין**.¹⁵⁹ הניסיון הינו בעל חשיבות גם עבור התפתחות הפילוסופיה. לפני כן, הפסיקה עקבה אחר התופעות הנתונות לה על-ידי כך שחשבה עליהן כפרושות בחלל תלת-ממדי ריק ובזמן חד-ממדי. מרחב וזמן היו אמורים להתקיים מחוץ לדברים ולמאורעות. הם היו, כביכול, גדלים עצמאיים, קשיחים. עבור דברים, מרחקים נמדדו במרחב. עבור מאורעות, משכם הוגדר על-ידי זמן. מרחק ומשך זמן משתייכים, על-פי תפיסה זו, למרחב וזמן, לא לדברים ולמאורעות. לתפיסה זו מתנגדת תורת היחסות אשר הוצגה על-ידי איינשטיין. עבור תורה זו, המרחק בין שני דברים הוא משהו המשתייך לאותם דברים עצמם. היות שלדבר יש תכונות אחרות, יש לו גם תכונה להימצא במרחק מסוים מדבר אחר. מלבד קשרים אלה הנתונים על-ידי טבע הדברים, אין דבר כזה המכונה מרחב. ההנחה של מרחב יוצרת גיאומטריה אשר נהגית עבור מרחב זה, אך אותה גיאומטריה יכולה להיות מיושמת על עולם הדברים. היא עולה רק בעולם של מחשבות. דברים צריכים לציית לחוקיה של גיאומטריה זו. אפשר לומר שהמאורעות והמצבים של העולם מוכרחים לעקוב אחר החוקים אשר נוסדים **לפני** ההתבוננות בדברים. גיאומטריה זו מודחת על-ידי תורת היחסות. מה שקיים, אלה רק דברים ויש ביניהם קשרים הדדיים, המציגים את עצמם באופן גיאומטרי. כך, הגיאומטריה מוכרחה להיות חלק מהפסיקה, אבל אז לא ניתן עוד לדגול בכך שחוקיהם יכולים להיוסד **לפני** ההתבוננות בדברים. לדבר עצמו אין שום **מקום** במרחב, אלא רק מרחקים יחסיים מדברים אחרים.

את אותו הדבר מניחים גם ביחס לזמן. אין תהליך המתרחש בזמן מוגדר; הוא קורה במרחק-זמן באופן יחסי למאורע אחר. בדרך זו, מרחקי זמן בקשר בין דברים ומרחקים מרחביים, נעשים הומוגניים והם זורמים יחד. הזמן נהיה ממד רביעי בעל טבע זהה לזה של שלושת ממדי המרחב. תהליך בדבר כלשהו יכול להיות מוגדר רק כמשהו המתרחש במרחק של זמן ומרחב באופן יחסי למאורעות אחרים. תנועתו של עצם נעשית משהו שאפשר לחשוב עליו רק ביחס לעצמים אחרים.

¹⁵⁹ 1955-1879, Albert Einstein

עתה, קיימת ציפייה שרק תפיסה זו תפיק הסברים שלא מעוררים התנגדות של תהליכים פסיים מסוימים בעוד שתהליכים כאלה מובילים למחשבות סותרות, אם מניחים את קיומם של מרחב עצמאי ונפרד וזמן עצמאי ונפרד.

אם לוקחים בחשבון שעבור הוגים רבים שבעבר התייחסו למדע טבע כמשהו שאפשר להציגו באופן מתמטי, אז מוצאים בתורת היחסות לא פחות מאשר ניסיון להצהיר שכל מדעי הטבע בטלים ומבוטלים. כי רק את הדבר הבא ראו כמדע טבע של מתמטיקה, שהוא היה יכול לקבוע את חוקי המרחב והזמן בלי התייחסות להתבוננות בטבע. בניגוד להשקפה זאת, סבורים עתה שהדברים והתהליכים עצמם של הטבע קובעים את היחסים של מרחב וזמן. הם אמורים לספק את היסוד המתמטי. היסוד הוודאי היחיד נכנע לאי-הוודאות של התבוננויות של מרחב וזמן.

על-פי השקפה זו, כל מחשבה על ממשות יסודית המגלה את טבעה בקיום אינה מתאפשרת. כל דבר נמצא רק בקשר יחסי לדבר אחר.

כל עוד האדם רואה את עצמו בתוך עולם הדברים והמאורעות הטבעיים, הוא יגלה שבלתי-אפשרי להימנע מן המסקנות של תורת יחסות זו. אבל, אם אין ברצונו ללכת לאיבוד ביחסות גרידא, במה שאפשר לכנות חוסר-אונים של חייו הפנימיים, אם ברצונו לחוות את מהותו שלו, אל לו לחפש את מה שהינו 'מהותי לכשעצמו' בתחום הטבע, אלא בטבע נעלה, בתחום הרוח.

יהיה בלתי-אפשרי להעלים את תורת היחסות מן העולם הפיסי, אך בדיוק עובדה זו תניע אותנו אל ידיעת הרוח. הדבר המשמעותי בתורת היחסות הוא העובדה שהיא מוכיחה את הכורח במדע רוחי שאליו יש לשאוף בדרכים רוחיות, באופן בלתי-תלוי בהתבוננות בטבע. העובדה שתורת היחסות כופה עלינו לחשוב בדרך זו, מצביעה על ערכה בתוך התפתחות תפיסות-העולם.

*

הכוונה בספר זה הייתה לתאר את ההתפתחות של מה שאפשר לכנות פעילות פילוסופית, במובן הנכון של המילה. זוהי הסיבה לכך שהמאמץ של רוחות כמו ריצ'רד וגנר, ליאו טולסטוי ואחרים היה צריך להישאר ללא התייחסות, היות שדיון על תרומתם מוכרח להופיע כאשר מדובר בללכת בעקבות הזרמים המובילים מפילוסופיה אל התרבות הרוחית הכללית שלנו.

סקירה קצרה על הגישה לאנתרופוסופיה

אם מתבוננים בדרך בה תפיסות-העולם הפילוסופיות, עד לתקופה הנוכחית, לובשות צורה, אפשר לראות זרמים נסתרים בחיפוש ובמאמץ של ההוגים השונים, להם הם עצמם לא מודעים, אך שעל ידם הם מונעים באופן אינסטינקטיבי. בזרמים אלה קיימים כוחות בפעולה הנותנים כיוון, ולעתים קרובות צורה מסוימת, לאידיאות המבוטאות על-ידי הוגים אלה. אף על פי שהם אינם רוצים למקד באופן ישיר את תשומת-לבם בכוחות, מה שיש להם לומר מופיע לעתים קרובות כאילו הונע על-ידי כוחות נסתרים, שאת קיומם הם אינם מוכנים לאשר ומהם הם נרתעים. כוחות מסוג זה חיים בעולמות המחשבות של דילתיי, אויקן וכהן. הם מובלים על-ידי כוחות הכרתיים שעל ידם הם נשלטים באופן לא-מודע, אך אינם מוצאים התפתחות מודעת בתוך המבנים המחשבתיים שלהם.

ביטחון וודאות של ידיעה נחקרים בתורות פילוסופיות רבות, ורעיונותיו של קאנט נלקחים, פחות או יותר, כנקודת-המוצא שלהן. ההשקפה של מדעי הטבע מגדירה, באופן מודע או לא-מודע, את תהליך עיצובה של מחשבה. אך, מורגש במעומעם על-ידי רבים שמקור הידיעה של העולם החיצוני מוכרח להימצא בנפש המודעת-לעצמה. כמעט כל ההוגים האלה נשלטים על-ידי השאלה: כיצד יכולה הנפש המודעת-לעצמה להיות מובלת כך שתראה את התנסויותיה הפנימיות כהתגלות אמיתית של הממשות? העולם הרגיל של תפיסה חושית נהיה 'אשליה' כי האגו המודע-לעצמו מצא את עצמו, במהלכה של ההתפתחות הפילוסופית, מבודד יותר ויותר עם התנסויותיו הסובייקטיביות. הוא הגיע לנקודה שבה הוא רואה גם תחושה חושית רק כהתנסות פנימית שאין לה הכוח להבטיח להן הוויה ותמידות בעולם הממשות. מורגש עד כמה הדבר תלוי במציאת נקודת תמיכה בתוך האגו המודע-לעצמו. אבל, מחקר המומרץ על-ידי רגש זה מוביל רק אל תפיסות שאינן מספקות אמצעי להשתקעות עם האגו בעולם הנותן תמיכה מספקת עבור הוויית-הקיום.

כדי להסביר עובדה זו, יש לבחון את הגישה כלפי ממשותו של העולם החיצוני אשר ננקטת על-ידי נפש שהתנתקה מאותה ממשות במהלך התפתחותה הפילוסופית. נפש זו חשה מופקת על-ידי עולם שלו היא נעשית מודעת בהתחלה דרך החושים. אבל, לאחר מכן, היא נעשית מודעת גם לפעילותה שלה, להתנסותה הפנימית היוצרת. הנפש חשה, כאמת שאין להפריכה, ששום אור, שום צבע, לא יוכלו להתגלות בלי רגישות העין לאור ולצבע. כך, היא נעשית מודעת למשהו יוצר בפעילות זו של העין. אך, אם העין מפיקה את הצבע על-ידי יצירתה הספונטנית, כפי שמוכרחים להניח בפילוסופיה כזו, עולה השאלה הבאה: היכן

אמצא משהו המתקיים בתוך עצמו, שאינו חב את קיומו לכוח היוצר שלי? אם גם התגלויות החושים אינן מהוות דבר מלבד תוצאות פעילותה של הנפש, האם אין הדבר נכון, אפילו בדרגה גבוהה יותר, עם חשיבתנו, שבאמצעותה אנו שואפים לתפיסות של ממשות אמיתית? האם לא נגזר על חשיבה זו להפיק תמונות הנובעות מאופיים של חיי הנפש, אך אינה יכולה כלל לספק גישה בטוחה אל מקורות הוויית-הקיום? שאלות מסוג זה עולות בכל מקום בהתפתחות הפילוסופיה המודרנית.

יהיה בלתי-אפשרי למצוא את הדרך מתוך הבלבול הנובע משאלות אלה כל עוד קיימת אמונה שהעולם המתגלה על-ידי החושים כולל ממשות שלמה, מוגמרת ועצמאית, אותה יש לחקור כדי לדעת את טבעה הפנימי. הנפש האנושית יכולה להגיע לתובנותיה רק באמצעות פעילות פנימית ספונטנית. הכרה זו תוארה בפרק קודם של ספר זה, *העולם כאשליה*, ובהקשר עם הצגת מחשבותיו של המרלינג. עם רכישת הכרה זו, קשה להתגבר על מבוי סתום מסוים של ידיעה כל עוד חושבים שעולם החושים כולל את הבסיס הממשי של הוויית-קיומו **בתוך עצמו** ולכן יש להעתיק עם הפעילות הפנימית של הנפש את אשר קיים בחוץ.

על מבוי סתום זה אפשר יהיה להתגבר רק על-ידי קבלת העובדה שמעצם טבעה תפיסה חושית אינה מציגה מציאות גמורה התלויה בעצמה, אלא מציאות לא-גמורה, לא-שלמה, או מציאות-למחצה, כביכול. ברגע בו מניחים שמציאות מלאה נרכשת באמצעות רשמים של העולם החושי, נהיה מנועים לעד מלמצוא תשובה לשאלה: מה יש לנפש היוצרת להוסיף למציאות זו בפעולת ההכרה? נצטרך בהכרח לקבל את האופציה הקנטיאנית: האדם מוכרח להתייחס לידיעה שלו כתוצר פנימי של נפשו שלו; הוא אינו יכול להתייחס אליה כשהליך היכול לגלות מציאות אמיתית. אם המציאות שוכנת **מחוץ** לנפש, אז הנפש אינה יכולה להפיק דבר כלשהו התואם למציאות זו, והתוצאה מהווה תוצר גרידא של מבנה הנפש.

המצב משתנה לגמרי ברגע בו מבינים שהנפש האנושית לא חורגת מן המציאות במאמץ היוצר שלה לרכישת ידיעה, אלא לפני פעילות הכרתית כלשהי הנפש שולפת עולם שאינו ממשי. כך, האדם מוצב בעולם שעל-ידי טבע ישותו הוא משנה דברים ממה שהם באמת. המרלינג צודק באופן חלקי באמרו:

"גירוים מסוימים מפיקים ריחות בתוך חוש הריח שלנו. לכן, לשושנה אין ריח אם אין מי שיריח אותה... קורא יקר, אם זה לא נראה סביר בעיניך, אם תודעתך בוחשת כמו סוס ביישן כאשר היא מתייצבת אל מול עובדה זו, אל תטרח לקרוא שורה נוספת; הנח את הספר הזה ואת כל הספרים האחרים העוסקים בדברים פילוסופיים, כי חסרה לך היכולת הנחוצה למטרה זו, כלומר להבין עובדה בלי משוא פנים ולדבוק בה במחשבותיך." ¹⁶⁰

¹⁶⁰ מתוך *אטומיזם של הרצון*.

כיצד העולם החושי מופיע כאשר האדם מתייצב מולו, תלוי בלי ספק בטבעה של הנפש. האם לא נובע מכך שהופעה זו של העולם היא תוצר של נפש האדם? ברם, התבוננות בלתי-משוחדת מראה שהאופי הלא-ממשי של העולם החושי החיצוני נגרם על-ידי העובדה שכאשר אדם מתמודד ישירות עם הדברים של העולם, הוא מדכא משהו השייך אליהם באמת. כאשר הוא מפתח חיים פנימיים יוצרים השואבים ממעמקי נפשו את הכוחות הרדומים בהם, הוא מוסיף משהו לחלק הנקלט על-ידי החושים ועל-ידי כך משנה מציאות-למחצה למציאות מלאה. בשל טבעה של הנפש, בקשר הראשון שלה לדברים, שהיא מהסלת משהו השייך להם. זוהי הסיבה לכך שדברים מופיעים בפני החושים לא כפי שהם במציאות, אלא כפי שהם מוגבלים על-ידי הנפש. האופי המשלה שלהם (או ההופעה שלהם גרידא) נגרם על-ידי העובדה שהנפש מנעה מהם משהו השייך להם באמת.

בה במידה שהאדם לא רק מתבונן בדברים, הוא מוסיף להם משהו בתהליך הידיעה המגלה את ממשותם המלאה. התודעה אינה מוסיפה דבר לדברים בתהליך ההכרה שהיה צורך להתייחס אליו כיסוד לא-ממשי, אך לפני תהליך הידיעה היא מנעה מן הדברים האלה משהו השייך לממשותם המלאה. זו תהיה משימתה של הפילוסופיה להבין שהעולם הנגיש לאדם הוא 'אשליה' לפני שניגשים אליו בתהליך הכרתי. ברם, תהליך זה מוביל את הדרך לקראת הבנה מלאה של המציאות. הידיעה שהאדם יוצר במהלכו של תהליך הכרתי, נראית התגלות פנימית של הנפש רק משום שהוא מוכרח לדחות, לפני פעולת ההכרה, את מה שבא מטבע הדברים. בהתחלה, הוא אינו יכול לראות את הטבע הממשי של הדברים כאשר הוא נתקל בהם בהתבוננות גרידא. בתהליך ההכרתי, הוא חושף את מה שהיה נסתר בהתחלה. אם הוא יתייחס למה שהוא קלט בהתחלה כממשות, הוא יבין שהוא הוסיף את תוצאות פעילותו ההכרתית לממשות. ברגע בו הוא יבין שמה שהופק לכאורה על ידו, היה צריך לחפשו בדברים עצמם, שהוא נכשל לראותו קודם, הוא יגלה שהתהליך ההכרתי הינו תהליך ממשי שדרכו הנפש מתאחדת בהדרגה עם ממשות העולם. דרכו, היא מרחיבה את ההתנסות הפנימית המבודדת שלה להתנסות של העולם.

ביצירה קצרה, אמת וידע,¹⁶¹ אשר יצאה לאור בשנת 1892, מחבר ספר זה עשה ניסיון ראשון להוכיח באופן פילוסופי את אשר תואר בקצרה. בספר זה מובאות פרספקטיבות הנחוצות לפילוסופיה של העידן הנוכחי, אם היא אמורה להתגבר על המכשולים שהיא נתקלת בהם במהלך התפתחותה המודרנית. השקפה פילוסופית מתוארת במאמר אמת וידע במילים הבאות:

"הצורה האמיתית אינה הצורה המיידית בה המציאות מופיעה בפני האגו, אלא הצורה שהאגו מעניק לה. למעשה, לאותה צורה ראשונה אין חשיבות עבור העולם האובייקטיבי; היא משמעותית רק

¹⁶¹ GA-3, יצא לאור בהוצאת בדולח.

כבסיס לתהליך ההכרה. לכן, זו אינה אותה צורה שתורת ההכרה נותנת לעולם שהינה סובייקטיבית; הצורה הסובייקטיבית היא זו בה האגו נתקל לראשונה.¹⁶²

הצגה נוספת של השקפה זו ניתנת ביצירה פילוסופית מאוחרת יותר של המחבר, *החשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי – פילוסופיה של חירות* (1894).¹⁶³ שם, נעשה ניסיון למסור את היסודות הפילוסופיים לתפיסה אשר תוארה במאמר *אמת וידע*.

"האובייקטים נתונים לנו מלכתחילה בלי המושגים המתאימים לא בגלל האובייקטים, אלא בגלל המבנה הרוחני שלנו. ישותנו כולה מתפקדת בצורה כזו שעבור כל דבר במציאות, היסודות זורמים אלינו משני צדדים – צד *ההתרשמות* וצד *החשיבה*. אין שום קשר בין האופן בו אני בנוי להבין דברים וטבעם של הדברים."¹⁶⁴

בהמשך נאמר:

"רשמים הם אותו חלק של המציאות הנתון באופן אובייקטיבי; המושגים הם אותו חלק הנתון באופן סובייקטיבי, על-ידי אינטואיציה. המבנה המנטלי שלנו קורע את המציאות לשני גורמים אלה. גורם אחד גלוי להתרשמות; האחר לאינטואיציה. רק איחודם של השניים – הרושם המשתלב על-פי חוקיות ביקום – הוא המציאות במלואה. אם נתייחס רק להתרשמות לבדה, לא תהיה בפנינו מציאות, אלא כאוס חסר קשרים; לעומת זאת, אם נתייחס רק לחוקיות הרשמים, הרי שנמצא את עצמנו עוסקים אך ורק במושגים מופשטים. מושגים מופשטים אינם מציגים מציאות. המציאות טמונה בהתבוננות חושבת שאינה בוחנת באופן חד-צדדי או מושגים או רשמים בפני עצמם, אלא דווקא לוקחת בחשבון את איחודם של השניים."¹⁶⁵

על-ידי קבלת השקפה זו, אנו יכולים לחשוב על החיים המנטליים ועל המציאות כמאוחדים באגו המודע-לעצמו. זוהי התפיסה שאליה נטתה ההתפתחות הפילוסופית מאז התקופה היוונית והשאיירה את סימניה, שאפשר היה לזהות בבירור, בתפיסת-העולם של גיתא. עולה המודעות לכך שאגו זה המודע-לעצמו אינו חווה את עצמו מבודד ומנותק מן העולם האובייקטיבי, אלא התנתקותו מעולם זה נחווית רק כאשליה של תודעתו. האדם יוכל להתגבר על בידוד זה אם ירכוש את התובנה שבשלב מסוים של התפתחותו, יהיה עליו להעניק צורה זמנית לאגו שלו כדי להעלים מתודעתו את הכוחות המאחדים אותו עם העולם. אילו כוחות אלה היו מפעילים את השפעתם בתודעתו בלי הפרעה, הוא לא היה מפתח תודעה-עצמית חזקה ועצמאית. הוא לא היה מסוגל לחוות את עצמו כאגו מודע-לעצמו. לכן, התפתחותה של תודעה-עצמית תלויה

¹⁶² מתוך *אמת וידע*, פרק 6, תורת הכרה נטולת הנחות ותורת הידע של פיכטה.

¹⁶³ GA-4, *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי – פילוסופיה של חירות*. הוצאת בדולח.

¹⁶⁴ מתוך *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי – פילוסופיה של חירות*, פרק 5, הכרת העולם.

¹⁶⁵ מתוך *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי – פילוסופיה של חירות*, פרק מסקנות המוניזם.

למעשה בעובדה שניתנת לנפש הזדמנות לקלוט את העולם בלי אותו חלק של המציאות אשר **מסולק** על-ידי האגו המודע-לעצמו לפני פעולת הכרה.

כוחות העולם המשתייכים לחלק זה של המציאות, נסוגים אל תוך חשיכה כדי לאפשר לאגו המודע-לעצמו לקרון במלוא כוחו. האגו מוכרח להבין שהוא חב את הידיעה-העצמית שלו לעובדה אשר פורשת מסך מעל ידיעת העולם. מזה נובע שכל דבר הממריץ את הנפש להתנסות חזקה ונמרצת של האגו, מסתיר באותו זמן את היסודות העמוקים יותר שבהם האגו מושרש. כל ידיעה אשר נרכשת על-ידי התודעה הרגילה, נוטה לחזק את האגו המודע-לעצמו. האדם חש את עצמו כאגו מודע-לעצמו מעצם העובדה שהוא קולט את העולם החיצוני דרך החושים שלו, שהוא חווה את עצמו מתקיים מחוץ לעולם חיצוני זה ובשלב מסוים של מחקר מדעי הוא חש את עצמו בקשר עם עולם חיצוני זה בדרך כזו שהוא מופיע בפניו כ'אשליה'. אלמלא היה הדבר כך, האגו המודע-לעצמו לא היה מופיע. לכן, אם בפעולת ידיעה אדם מנסה רק להעתיק את אשר מתבוננים בו לפני שמתחילה ידיעה, הוא לא יגיע להתנסות אמיתית של **המציאות המלאה**, אלא רק לתמונה של **'מציאות-למחצה'**.

ברגע בו מקבלים שזהו המצב, בלתי-אפשרי עוד לחפש אחר תשובה לחידות הפילוסופיה בתוך התנסויות הנפש המופיעות ברמה של תודעה רגילה. תפקידה של תודעה זו הוא לחזק את האגו המודע-לעצמו. כדי להגשים זאת, עליה להסיר את המסך הפרוש מעל הקשר של האגו לעולם האובייקטיבי ולכן היא אינה יכולה להראות כיצד הנפש קשורה לעולם האמיתי. זה מסביר מדוע שיטת הכרה המיישמת את האמצעים של אופני תפיסה מדעיים-טבעיים או דומים, מוכרחה תמיד להגיע לנקודה שבה מאמציה פוסקים. כישלון זה של הוגים מודרניים רבים צוין כבר בספר זה, כי, בנייתו האחרון, כל מאמץ מדעי מפעיל את אותו אופן תפיסה המשמש לניתוק האגו המודע-לעצמו מן הממשות האמיתית. העוצמה והגדולה של המדעים המודרניים, במיוחד של מדעי הטבע, מבוססות על יישום בלתי-מרוסן של שיטה זו.

פילוסופים ספורים כמו דילתיי, אויקן ואחרים, מכוונים מחקר פילוסופי אל ההתבוננות-העצמית של הנפש. אך, מה שהם מתבוננים בו, אלה אותן התנסויות-נפש היוצרות בסיס עבור האגו המודע-לעצמו. כך, הם אינם חודרים את המקורות שמהם נובעות התנסויות הנפש. את המקורות האלה לא ניתן למצוא היכן שהנפש מתבוננת קודם בעצמה ברמה של תודעה רגילה. כדי שהנפש תגיע אל המקורות האלה, עליה לצאת אל מעבר לתודעה רגילה זו. עליה לחוות משהו בתוכה שתודעה רגילה אינה יכולה להעניק לה. עבור החשיבה הרגילה, התנסות כזאת נראית בהתחלה שטות מוחלטת. הנפש צריכה לחוות את עצמה **באופן מודע** בתוך יסוד, בלי לשאת את תודעתה אל תוך אותו יסוד. על האדם להתעלות מעל לתודעה ועם זאת להיות מודע! אך, אף-על-פי-כן, עלינו או להמשיך בהתקדמות לשום מקום או לפתוח היבטים חדשים אשר יגלו את 'האבסורד' אשר הוזכר לעיל להיות כך לכאורה היות שזה מציין באמת את הכיוון שבו עלינו לחפש אחר עזרה כדי לפתור את חידות הפילוסופיה.

על האדם להבין שהנתיב אל תוך 'התחום הפנימי של הנפש' מוכרח להיות שונה לגמרי מזה אשר נלקח על-ידי פילוסופיות רבות מהזמנים המודרניים. כל עוד התנסויות הנפש עלו על הנתיב שהן מציגות את עצמן לתודעה הרגילה, האדם לא יגיע אל מעמקי הנפש. הוא יישאר רק עם מה שמעמקים אלה משחררים. זהו המקרה עם תפיסת-העולם של אויקן. צריך לחדור אל מתחת לפני השטח של הנפש. ברם, דבר אינו אפשרי עם ההתנסויות הרגילות. הכוח של אלה נמצא בדיוק בעובדה שהן נשארות בתחומה של התודעה הרגילה. את האמצעים הנחוצים לחדירה עמוקה יותר בתוך הנפש אפשר למצוא, אם מכוונים את תשומת-הלב למשהו שגם נמצא בפעולה בתודעה הרגילה, אך אינו חודר אותה בעודה פעילה.

כאשר האדם חושב, תודעתו מתמקדת במחשבותיו. הוא רוצה להגות במשהו באמצעות מחשבות אלה; הוא רוצה לחשוב באופן נכון במובן הרגיל של המילה. ברם, הוא יכול גם לכוון את תשומת-לבו אל משהו אחר. הוא יכול לרכז את תשומת-לבו בפעילות החשיבה עצמה. למשל, הוא יכול להציב במרכז תודעתו מחשבה אשר אינה מתייחסת לדבר חיצוני, מחשבה הנהגית כמו סמל שאין לו שום קשר למשהו חיצוני. עתה, אפשר להחזיק במחשבה כזאת לפרק זמן מסוים. הוא יכול להיות שקוע כולו בהתרכזות במחשבה זו. הדבר החשוב עם תרגיל זה אינו שהאדם חי במחשבות, אלא שהוא חווה את פעילות החשיבה. בדרך זו, הנפש מתנתקת מן הפעילות שבה היא עסוקה בחשיבה הרגילה.

אם מתמידים בתרגיל פנימי כזה זמן ארוך מספיק, יתברר לנפש בהדרגה שהיא נעשתה עסוקה בהתנסויות אשר יפרידו אותה מכל אותם תהליכים של חשיבה והמשגה הכבולים לאיברים הפיסיים. תוצאה דומה אפשר להשיג מפעילויות רגש ורצון ואפילו של תחושה, התרשמות מדברים חיצוניים. אפשר להצליח בגישה זו רק אם לא חוששים להודות בכך שידיעה-עצמית אינה יכולה להירכש רק על-ידי בחינה-עצמית, אלא על-ידי התרכזות בחיים הפנימיים אשר יכולים להתגלות רק באמצעות תרגילים אלה. על-ידי תרגול מתמשך של הנפש, כלומר על-ידי מיקוד תשומת-הלב בפעילות הפנימית של החשיבה, הרגש והרצון, אפשר ש'התנסויות' אלה תהיינה 'מעובות'. במצב זה של 'התעבות', הן תגלנה את טבען הפנימי, אשר אינו יכול להיקלט על-ידי התודעה הרגילה. באמצעות תרגילים מסוג זה מגלים כיצד כוחות הנפש שלנו מוכרחים להיות 'מוחלשים' בהפקת הצורה הרגילה של תודעתנו, כך שהם יהיו בלתי-ניתנים לתפיסה במצב זה של 'החלשה'. תרגילי הנפש אליהם התייחסנו, כרוכים בהגברה בלתי-מוגבלת של כשרים המוכרים גם לתודעה הרגילה, אך מעולם לא הגיעו למצב כזה של התרכזות. הכשרים הם **תשומת-לב ו-אהבת ההתמסרות לתוכן ההתנסות של הנפש**. כדי להגיע למטרה הזאת, כשרים אלה מוכרחים להיות מוגברים לרמה כזאת שהם יתפקדו ככוחות נפש חדשים לחלוטין.

אם מתקדמים באופן זה, מגיעים להתנסות פנימית ממשית שמעצם טבעה בלתי-תלויה בתנאים גופניים. אלה הם חיי רוח שאין לבלבל אותם עם מה שדילתיי ואויקן מכנים 'עולם רוחי'. כי מה שהם מכנים

עולם רוחי, ככלות הכול, נחוה על-ידי האדם בהיותו תלוי באיבריו הפיסיים. חיי הרוח אשר מתייחסים אליהם כאן, אינם קיימים עבור נפש הכבולה לגוף.

אחת ההתנסויות הראשונות המופיעה לאחר השגתם של חיי רוח חדשים אלה היא תובנה אמיתית על טבעם של חיים מנטליים רגילים. למעשה, היא לא מופקת על-ידי הגוף, אלא נובעת מחוץ לגוף. כאשר אני רואה צבע, כאשר אני שומע קול, אני חווה את הצבע והקול לא כתוצאה של גופי, אלא אני קשור לצבע, לקול, כאגו המודע-לעצמו, מחוץ לגופי. משימתו של גופי היא לתפקד בדרך שאפשר להשוותה לפעולתו של ראי. אם בתודעתי הרגילה יש לי רק קשר מנטלי לצבע, אינני יכול לקלוט אותו בגלל טבעה של תודעה זו, כפי שאינני יכול לראות את פניי בהסתכלי במרחב. אבל, אם אסתכל בראי, אקלוט את הפנים האלה כחלק מגופי. **אני** הגוף ואני חווה את עצמי ככזה, אלא אם כן אני ניצב אל מול ראי. אותו דבר תקף גם ביחס לרשמי החושים שלנו, אף על פי שאנו מוכרחים, כמובן, להיות מודעים לאי-שלמותה של האנלוגיה. אני חי עם צבע **מחוץ** לגופי; דרך פעילות גופי, כלומר עיני ומערכת העצבים שלי, צבע זה משתנה עבורי לכדי התרשמות מודעת. הגוף האנושי אינו מפיק ההתרשמויות והחיים המנטליים באופן כללי, אלא התקן משקף של תהליכים נפשיים ורוחיים המתרחשים מחוץ לגוף.

השקפה כזו מציבה את תורת ההכרה על בסיס מבטיח. בהרצאה שכותרתה *היסודות הפסיכולוגיים והעמדה האפיסטמולוגית של מדע הרוח*, אשר ניתנה לפני הקונגרס לפילוסופיה בבולוניה ב-18 באפריל 1911, מחבר ספר זה מסר את התיאור הבא על השקפה שנרקמה אז ברוחו.

"על בסיס האפיסטמולוגיה, אפשר להגיע לתפיסת האגו, רק אם לא חושבים שהוא נמצא בתוך המבנה הגופני וקולט רשמים 'מבחוץ'. יש לחשוב על 'אגו' זה ככזה שישותו נמצאת **בתוך** הסדר הכללי של הדברים עצמם ולהתייחס למבנה הגוף רק כסוג של ראי, דרכו התהליכים האורגניים של הגוף משקפים חזרה לאגו את מה שאגו זה קלט מחוץ לגוף הפיסי בעודו חי ואורג בתוך המהות האמיתית של העולם."

במהלך השינה, הקשר דמוי-הראי בין הגוף והנפש מופסק; ה'אגו' חי רק בספירת הרוח. ברם, עבור התודעה הרגילה, החיים המנטליים אינם קיימים כל עוד הגוף אינו משקף את ההתנסויות. לכן, השינה מהווה תהליך לא-מודע. התרגילים אשר הוזכרו לעיל ודומים אחרים יוצרים תודעה שונה מהתודעה הרגילה. בדרך זו, מתפתח הכושר לא רק לחוות התנסויות רוחיות טהורות, אלא גם הכושר **לחזק** את ההתנסויות האלה לרמה כזאת שהן נתפסות באופן רוחי בלי עזרת הגוף, והן משתקפות בתוך עצמן. רק בהתנסויות מסוג זה שהנפש יכולה להשיג ידיעה-עצמית אמיתית ולהיות, באופן מודע, מודעת להווייתה שלה. התנסויות ממשיות שאינן משתייכות לעולם החושי אלא לעולם שבו הנפש אורגת והווה, עולות עתה באופן שבו הזיכרון מעלה התנסויות מן העבר. טבעי למדי שהחסידיים של פילוסופיות מודרניות רבות יאמינו שהעולם העולה כך, משתייך לתחומי הטעות, האשליה, ההזיה, האוטוסוגסטיה וכן הלאה. על

התנגדות זו אפשר רק לומר שמאמץ רוחי רציני, הפועל בדרך שצוינה, יחנך את הנפש לנקודה שבה היא תבדיל בבירור בין אשליה וממשות רוחית, כפי שנפש **בריאה** יכולה להבדיל בין תוצר של דמיון והתרשמות ממשית. יהיה זה חסר-תועלת לחפש אחר הוכחות תיאורטיות בדבר קיומו של עולם רוחי זה, אך הוכחות כאלה אינן קיימות עבור ממשותו של עולם הרשמים. בשני המקרים, **התנסות** ממשית היא השופט האמיתי היחיד.

על-פי השקפה זו, מה שמונע מבני-אדם רבים לקחת על עצמם את השלב היחיד אשר יכול לפתור את חידות הפילוסופיה, הוא הפחד שהם עשויים להיות מובלים על-ידי כך אל תחום של מיסטיקה מעורפלת. מלבד המקרה שלאדם יש מן ההתחלה נטייה אל מיסטיקה מעורפלת, הרי שבלכתו בנתיב המתואר, הוא ירכוש גישה לעולם של התנסויות רוחיות שהינן צלולות כמו תצורות של אידיאות מתמטיות. ברם, אם אדם נוטה לחפש אחר הרוחי ב-'לא-ידוע החשוך' או ב-'מה שאין לו הסבר', הוא לא יגיע לאיזושהו מקום, בין אם כחסיד ובין אם כיריב של ההשקפות אשר תוארו כאן.

אפשר בקלות להבין מדוע השקפות אלה תידחינה על-ידי אישיויות המתייחסות לשיטות שמדעי הטבע משתמשים בהן לרכישת ידיעה על עולם החושים כאמיתיות היחידות. אך, מי שמתגבר על חד-צדדיות כזאת, יהיה מסוגל להבין שדרך החשיבה המדעית באמת מהווה את הבסיס הממשי לשיטה המתוארת כאן. האידיאות של השיטה המדעית המודרנית אשר הוצגו בספר זה, מהוות נושא לתרגילים מנטליים שבהם הנפש יכולה להשתקע ובהם היא יכולה להתרכז כדי להשתחרר מן הקשר שלה לגוף. מי שישתמש באידיאות המדעיות-טבעיות באופן אשר תואר כאן, יגלה שהמחשבות שבהתחלה נראות מתארות תהליכים טבעיים בלבד, תשחררנה באמת את הנפש מן הגוף. לכן, את מדע הרוח שאליו מתייחסים כאן יש לראות כהמשכיות דרך החשיבה המדעית בהינתן שהיא נחווית באופן פנימי בדרך הנכונה.

*

הטבע האמיתי של הנפש האנושית יכול **להיחוות באופן בלתי-אמצעי** אם האדם יחפש אחריו בדרך אשר אופיינה לעיל. בתקופה היוונית, התפתחותה של ההשקפה הפילוסופית הובילה להולדת החשיבה. התפתחות מאוחרת יותר הובילה דרך ההתנסות בחשיבה אל ההתנסות של האגו המודע-לעצמו. גיתה שאף להתנסויות של האגו המודע-לעצמו, שאף על פי שהופקו באופן פעיל על-ידי הנפש האנושית, הציבו באותו זמן את הנפש הזאת בתחום הממשות שהינו בלתי-נגיש לחושים. גיתה עומד על קרקע זאת, כאשר הוא שואף לאידיאה של הצמח שאינה יכולה להיקלט על-ידי החושים, אך כוללת את הטבע העל-חושי של כלל הצמחים, באפשרו, בעזרתה של אידיאה זו, להמציא צמחים חדשים בעלי חיים משלהם.

הגל התייחס להתנסות בחשיבה כ"עומדת בתוך המהות האמיתית של העולם"; עבורו, עולם המחשבות נעשה למהות הפנימית של העולם. התבוננות בלתי-משוחדת בהתפתחות הפילוסופית מראה שההתנסות בחשיבה הייתה, לבטח, היסוד שדרכו האגו המודע-לעצמו היה אמור להיות ממוקם על יסודותיו

שלו. אך, היא גם מראה שיש צורך להרחיק אל מעבר לחיים במחשבות גרידא כדי להגיע אל צורה של התנסות פנימית המובילה אל מעבר לתודעה הרגילה. כי, ההתנסות בחשיבה של הגל עדיין תופסת מקום בתחומה של תודעה רגילה זו.

בדרך זו, נפתחת בפני הנפש השקפה של מציאות שאינה נגישה לחושים. מה שנחוה בנפש דרך החדירה אל תוך מציאות זו, מופיע כמהות האמיתית של הנפש. כיצד זה קשור לעולם החיצוני אשר נחוה באמצעות הגוף? הנפש אשר השתחררה מגופה, חשה את עצמה אורגת בתוך יסוד של נפש ורוח. היא יודעת שגם בחייה הרגילים, היא נמצאת מחוץ לאותו גוף, אשר רק פועל כמו ראי בעשותו את התנסויותיה ברות-תפיסה. דרך התנסות זו, ההתנסות הרוחית של הנפש מרוממת לנקודה שבה ממשות של יסוד חדש מתגלה לנפש.

עבור דילתי ואויקן, העולם הרוחי מהווה סך כל ההתנסויות התרבותיות של האנושות. אם עולם זה נראה כעולם הרוחי הנגיש היחיד, הרי שהאדם אינו ניצב על קרקע מוצקה דיה כדי להשוותה לשיטת מדעי הטבע. עבור תפיסת מדעי הטבע, העולם מאורגן כך שהישות האנושית הפיסית בהוויית-הקיום האינדיבידואלית שלה מופיעה כיחידה שעליה כל התהליכים והישויות של הטבע מצביעים. עולם התרבות הוא הדבר שישות אנושית זו יוצרת. ברם, אותו עולם אינו מהווה מהות אינדיבידואלית מטבע נעלה יותר מאשר האינדיבידואליות של הישות האנושית.

מדע הרוח שיש למחבר ספר זה בעיני רוחו, מצביע על צורת התנסות אשר יכולה להיות לנפש באופן בלתי-תלוי בגוף, ובהתנסות זו מתגלה מהות אינדיבידואלית. היא עולה כמו טבע אנושי עילאי יותר שעבורו האדם הפיסי מהווה כלי. הישות אשר חשה את עצמה משוחררת, באמצעות התנסות רוחית, מן הגוף הפיסי, היא מהות אנושית רוחית המרגישה שייכת לעולם רוחי כמו הגוף הפיסי בעולם הפיסי. כפי שהנפש חווה את טבעה הרוחי, כך היא גם מודעת לעובדה שהיא ניצבת בקשר מסוים לגוף. מצד אחד, הגוף מופיע כהשלכה של המהות הרוחית; אפשר להשוותו לקונכייה של חילזון שהינה כמו תמונה-נגדית של צורת החילזון. מצד שני, המהות הרוחית-נפשית מופיעה בגוף כמו סך כל הכוחות בצמח, שלאחר שצמח, הצמיח עלים ופרח, מתכווצים בתוך זרע כדי להכין צמח חדש. בלתי-אפשרי לחוות את האדם הרוחי הפנימי בלי לדעת שהוא כולל משהו אשר יתפתח לכדי אדם פיסי חדש. ישות אנושית חדשה זו, בעודה חיה בתוך האורגניזם הפיסי אספה כוחות דרך התנסות וניסיון שלא היו יכולים להתגלות כל עוד הם היו כלואים בתוך אותו אורגניזם. גוף זה אפשר לנפש לחוות התנסויות בהקשר עם העולם החיצוני העושות את האדם הרוחי הפנימי שונה ממה שהיה לפני שהחל את חייו בגוף הפיסי. אבל, גוף זה מאורגן, כביכול, באופן קשיח מדי כדי שיעבור שינוי על-ידי האדם הרוחי הפנימי על-פי תבנית ההתנסויות החדשות. כך, נשארת נסתרת בקונכייה של האדם ישות רוחית הכוללת את מבנהו של אדם חדש.

מחשבות מסוג זה אפשר לציין כאן רק בקצרה. הן מצביעות על מדע רוח הבנוי מיסודו על-פי הדגם של מדעי הטבע. לשם טיפוחו של מדע רוח זה, האדם יצטרך להתקדם פחות או יותר כמו בוטנאי המתבונן בצמח, בעיצוב שורשיו, בצמיחת הגבעול והעלים שלו ובהתפתחותו לכדי פריחה ופרי. בפרי הוא מגלה את זרע חי-הצמח החדשים. בעודו עוקב אחר התפתחותו של צמח, הוא מחפש אחר מקורו בזרע אשר נוצר על-ידי הצמח הקודם. חוקר מדע הרוח יעקוב אחר התהליך שבו חי אדם, מלבד התגלותם החיצונית, מפתחים גם ישות פנימית. הוא יגלה שהתנסויות חיצוניות נכחדות בזו אחר זו כמו העלים והפרחים של הצמח. ברם, בתוך הישות הפנימית הוא יגלה גרעין רוחי, המסתיר בתוכו את הפוטנציאל של חיים חדשים. בתינוק הנכנס אל תוך החיים דרך הלידה הוא יראה את חזרתה של נפש אשר עזבה לפני כן את העולם דרך שער המוות. הוא ילמד להבחין בכך שמה שמועבר מטה דרך תורשה לאדם האינדיבידואלי מאבותיו הקדמונים הוא רק חומר שהאדם הרוחי פעל עליו כדי להביא אל תוך הוויית-הקיום הפיסית את אשר הוכן קודם כמו זרע בחיים קודמים.

בהסתכלות מנקודת-המבט של תפיסת-עולם זו, עובדות רבות של הפסיכולוגיה תופענה באור חדש. אפשר היה להזכיר כאן מספר רב של דוגמאות; יספיק להצביע רק על אחת מהן. אפשר להתבונן בדרך שבה הנפש האנושית עוברת טרנספורמציה על-ידי התנסויות המייצגות, במובן מסוים, חזרות על התנסויות קודמות. אם מישהו קרא ספר חשוב בהיותו בן עשרים והוא יקרא אותו שוב בהיותו בן ארבעים, הוא ירגיש כאילו היה אדם שונה. אם הוא יחקור באופן לא-משוחד את הסיבה לעובדה זו, הוא יגלה שמה שהוא למד מקריאתו לפני עשרים שנה, המשיך לחיות בתוכו ונעשה לחלק מטבעו. שוכנים בו הכוחות החיים שבספר והוא יגלה אותם שוב בקוראו פעם נוספת את הספר בהיותו בן ארבעים. אותו הדבר נכון גם ביחס להתנסויות החיים שלנו. הן נעשות לחלק מן האדם עצמו. הן חיות ב'אגו'. אך, ברור גם שבתוך הגבולות של מחזור אחד של חיים, חיזוק פנימי זה של האדם העילאי יותר מוכרח להישאר בתחומו של הטבע הרוחי והנפשי שלו. עם זאת, אדם יכול גם לגלות שישות אנושית עילאית זו שואפת להיות חזקה מספיק כדי שתבוא לידי ביטוי בטבע הפיסי שלו. נוקשות הגוף מונעת מדבר זה שיקרה בתוך מחזור אחד של חיים. אך בגרעין המרכזי של האדם חיה הנטייה הפוטנציאלית שיחד עם הפירות של מחזור חיים אחד, להיווצרות חי אנוש חדשים באותה דרך שבה זרע של צמח חדש חי בצמח.

יתר על כן, יש להבין שבעקבות כניסת הנפש אל תוך עולם רוחי עצמאי, התוצאות של עולם זה מועלות אל תוך התודעה באותה דרך שבה העבר עולה בזיכרון. אבל, ממשויות אלה נראות מתפשטות מעבר למחזור אחד של חיים אינדיבידואליים. תוכן תודעתי הנוכחית מייצג את תוצאות התנסויותי הפיסיות הקודמות; כך, נפש אשר עברה את התרגילים אשר צוינו לעיל, ניצבת אל מול ההתנסות הפיסית והתצורה המיוחדת של גופה בכללותן כנובעות מן הטבע הרוחי-נפשי, שהוויית-קיומו קדמה לזו של הגוף. הוויית-קיום זו מופיעה כחיים בעולם רוחי טהור שבו הנפש חייתה לפני שהייתה יכולה לפתח את הכשרים

הנבטיים של מחזור קודם של חיים למחזור חדש של חיים. רק על-ידי חסימת התודעה לאפשרות הברורה שהכשרים של הנפש האנושית יכולים להתפתח, יכול אדם לסרב להכיר באמיתות עדותו של אדם המראה שכתוצאה מעבודה פנימית אפשר באמת לדעת עולם רוחי מעבר לתחום התודעה הרגילה. ידיעה זו מובילה אל הבנה רוחית של עולם שדרכו מתברר שהישות האמיתית של הנפש קיימת מאחורי התנסויות רגילות. כמו-כן, מתברר שישות נפשית זו נשארת בחיים לאחר המוות כפי שזרע הצמח שורד את ריקבון הצמח. נרכשת התבונה שהנפש האנושית עוברת דרך מחזורי חיים חוזרים-ונשנים על-פני האדמה ובין המחזורים האלה של חיים ארציים היא שוהה בהוויית-קיום רוחית טהורה.

השקפה זו מביאה ממשות להנחה שקיים עולם רוחי. הנפשות האנושיות עצמן נושאות אל תקופת תרבות מאוחרת יותר את אשר הן רכשו בתקופה קודמת. אפשר להבחין מיד בדרך שבה הנטיות הפנימיות של הנפש מתפתחות, אם נמנעים משיוך שרירותי של התפתחות זו רק לחוקי התורשה הפיסית. בעולם הרוחי, שעליו אוימן ודילתי מדברים, השלבים המאוחרים יותר של מאורעות נובעים תמיד מאלה הסמוכים והקודמים להם. אל תוך סדרה זו של מאורעות מוצבות נפשות אנוש המביאות עמן את פירות חייהן הקודמים בצורה של נטייה נפשית פנימית. ברם, הן מוכרחות לרכוש בתהליך למידה את אשר התפתח בעולם התרבות הארצי כאשר הן היו במצב של הוויית-קיום רוחית טהורה.

תיאור היסטורי אינו יכול לעשות צדק מלא למחשבות המוצגות כאן. אני מפנה כל אדם המחפש אחר מידע נוסף לכתבי על מדע הרוח. כתבים אלה מנסים למסור, באופן כללי, את תפיסת-העולם המתוארת בקווים כלליים בספר זה. אף-על-פי-כן, אני מאמין שאפשר להבין מהם שתפיסת-עולם זו מתבססת על יסוד פילוסופי רציני. על בסיס זה, היא שואפת לרכוש גישה לעולם הנפתח בפני התבוננות שאינה תלויה בחושים הנרכשת על-ידי עבודה פנימית.

אחד המורים של תפיסת-עולם זו הוא ההיסטוריה של הפילוסופיה עצמה. היא מראה שמהלך החשיבה הפילוסופית נוטה אל תפיסה שאינה יכולה להירכש במצב של תודעה רגילה. התיאורים של הוגים מייצגים רבים מראים כיצד הם מנסים להבין בדרכים שונות את האגו המודע-לעצמו בעזרת התודעה הרגילה. הצגה תיאורטית של הסיבה לכך שהאמצעים של תודעה רגילה זו מוכרחים להוביל לתוצאות שאינן משביעות רצון, אינה שייכת לתיאור היסטורי. אך, העובדות ההיסטוריות מראות בבירור שהתודעה הרגילה, בכל דרך שנסתכל עליה, אינה יכולה לפתור את השאלות שהיא, אף-על-פי-כן, מוכרחה לשאול. פרק אחרון זה נכתב כדי להראות מדוע התודעה הרגילה והחשיבה המדעית הרגילה חסרות את האמצעים לפתרון שאלות מסוג זה. פרק זה אמור לתאר את מה שתפיסות-העולם אשר אופיינו שאפו אליו באופן לא-מודע. מנקודת-מבט מסוימת, פרק אחרון זה אינו שייך עוד להיסטוריה של הפילוסופיה, אך מנקודת-מבט אחרת, הצדקתו ברורה למדי. המסר של פרק זה הוא שתפיסת-עולם המבוססת על מדע רוחי נדרשת למעשה על-ידי הפילוסופיה המודרנית כתשובה לשאלות שהיא מעלה.

על-מנת להיות מודע לכך, על האדם להתייחס למקרים מסוימים בהתפתחות פילוסופית זו. פרנץ ברנטנו בספרו פסיכולוגיה מצביע על הדרך שבה הפילוסופיה הוסטה מן הטיפול בחידות העמוקות יותר של הנפש. הוא כותב: "גלוי לעין כמו הכורח להגביל את שדה המחקר בכיוון זה, הינו אולי לא יותר מאשר גלוי לעין." דיוויד יום התנגד בצורה תקיפה ביותר למטפיסיקאים אשר סברו שהם מצאו בתוכם משהו הנושא את כל המצבים הנפשיים. הוא אומר:

"מצדי, כאשר אני נכנס באופן אינטימי ביותר אל תוך מה שאני מכנה 'עצמי', אני תמיד מועד בגלל התרשמות זו או אחרת, של חום או קור, אור או צל, אהבה או שנאה, כאב או הנאה. אינני יכול לתפוס את עצמי בזמן כלשהו בלי התרשמות ואינני יכול להבחין בדבר כלשהו מלבד התרשמויות. כאשר ההתרשמויות שלי מסולקות באיזשהו זמן, כמו בשינה עמוקה, אינני מודע לעצמי ואפשר באמת לומר שאינני קיים." ¹⁶⁶

יום יודע רק את סוג ההתבוננות הפסיכולוגית אשר מתקרבת לנפש בלי כל מאמץ פנימי. התבוננות מסוג זה איננה יכולה לחדור את טבע הנפש. ברנטנו דן בטענתו של יום ואומר: "אדם זה בעצמו, יום, מבחין בכך שלכל ההוכחות לאלמותיות של הנפש יש אותו כוח שכנוע כמו ההשקפות המסורתיות המנוגדות." אבל, כאן עלינו להוסיף שרק אמונה, ולא ידיעה, יכולה לתמוך בהשקפתו של יום שהנפש אינה כוללת דבר מלבד מה שהוא מוצא שם. כי, כיצד הייתה יכולה המשכיות כלשהי להיות מובטחת עבור מה שיום מוצא כתוכן הנפש? ברנטנו ממשיך באמרו:

"אף על פי שברור שהתכחות למהות נפשית מחסלת את האפשרות לדבר על אלמותיות במובן ההולם של המילה, זה עדיין לא נכון ששאלת האלמותיות מאבדת כל משמעות אם מתכחשים למהות תומכת עבור פעילות נפשית."

הדבר מתברר מיד אם לוקחים בחשבון שעם או בלי מהות תומכת, בלתי-אפשרי להתכחש לכך שלחיים הנפשיים כאן על האדמה יש המשכיות מסוימת. אם אדם דוחה את הרעיון של מהות נפשית, יש לו זכות להניח שהמשכיות זו אינה תלויה במהות תומכת. השאלה אם חיי הנפש שלנו ימשיכו או לא ימשיכו לאחר התפוררות גופנו, תהיה לא פחות משמעותית עבור הוגה כזה מאשר להוגים אחרים. יהיה זה באמת לא-עקבי אם הוגים מאסכולה זו ידחו את השאלה היסודית של האלמותיות כחסרת-משמעות גם במובן חשוב זה על בסיס התבונה אשר הוזכרה לעיל. ברם, יש להתייחס אליה כאלמותיות החיים ולא כאלמותיות הנפש. ¹⁶⁷

¹⁶⁶ מתוך חיבור על הטבע האנושי, חלק IV, פרק 6.

¹⁶⁷ מתוך פסיכולוגיה מנקודת-מבט אמפירית, מאת פרנץ ברנטנו, כרך I, פרק 1.

ברם, דעה זו של ברנטנו הינה נטולת תמיכה אם תפיסת-העולם אשר תוארה לעיל, נדחית. כי, היכן יכולים אנו למצוא בסיס להישרדות התופעות הנפשיות לאחר התפוררות הגוף, אם ברצוננו להגביל את עצמנו לתודעה הרגילה? תודעה זו יכולה להימשך רק כל עוד המשקף שלה, כלומר הגוף הפיסי, קיים. מה שיכול לשרוד את אובדן הגוף אינו יכול להיקרא מהות; הוא מוכרח להיות צורה **אחרת** של תודעה. אך, תודעה אחרת זו יכולה להתגלות רק על-ידי פעילות פנימית המשחררת את הנפש מן הגוף. דבר זה מראה לנו שהנפש יכולה לחוות תודעה גם בלי תיווכו של הגוף. דרך פעילות מסוג זה ובעזרתה של **תפיסה על-חושית**, הנפש תחוה את המצב של אובדן מוחלט של הגוף. היא מגלה שהיה זה הגוף, עצמו, אשר החשיך את אותה תודעה עילאית יותר. כאשר הנפש נמצאת בהתגשמות, לגוף יש השפעה חזקה כל-כך על הנפש שתודעה אחרת זו אינה יכולה להיות פעילה. זה הופך לעניין של התנסות ישירה כאשר תרגילי הנפש שהוזכרו בפרק זה מבוצעים בהצלחה. הנפש מוכרחה לדכא באופן מודע את הכוחות שמקורם בגוף ומסלקים את התודעה שאינה תלויה בגוף. סילוק זה אינו יכול עוד להתבצע לאחר התפוררות הגוף. לכן, זוהי התודעה האחרת העוברת דרך מחזורים עוקבים של חיים ודרך קיום רוחי טהור בין מוות ולידה מחדש. מנקודת-מבט זו, ישנה התייחסות למהות נפשית מעורפלת. במונחים שאפשר להשוות לאידיאות של מדעי הטבע, מוצג לנפש כיצד היא ממשיכה את קיומה משום שבמחזור אחד של חיים מוכן הזרע של מחזור החיים הבא, כפי שזרע מוכן בצמח. מחזור החיים הנוכחי מוצג כסיבה של חיים עתידיים, ומתגלה המהות האמיתית של מה שממשיך לאחר שהמוות פורר את הגוף.

מדע הרוח כפי שהוא מתואר כאן אינו סותר בשום מקום את שיטות מדעי הטבע המודרניים. אך, על המדע להודות בכך שעם שיטותיו אדם אינו יכול לרכוש תובנה על תחומה של הרוח. ברגע בו מכירים בקיומה של תודעה שונה מזו הרגילה, מגלים שעל ידה האדם מובל אל תפיסות ביחס לעולם הרוחי אשר יעניקו לו לכידות דומה לזו שמדעי הטבע מעניקים לעולם הפיסי.

תהיה חשיבות לסילוק הרושם שמדע רוחי זה שאל את תובנותיו מאיזושהי צורה עתיקה יותר של דת. אפשר בקלות להיות מובל בטעות אל השקפה זו, כי התפיסה של התגשמות חוזרת-ונשנית, למשל, היא עיקרון של אמונות מסוימות. הוא יגלה שההתמסרות לתרגילים אשר תוארו לעיל יובילו לתודעה החודרת את עולם הרוח. כתוצאה מתודעה זו, הוא ילמד שהנפש ניצבת בעולם הרוח בדרך אשר תוארה קודם.

חקר ההיסטוריה של הפילוסופיה, המתחיל מהתעוררות החשיבה בתרבות היוונית, מציין את הדרך אשר מובילה להכרה שהמהות האמיתית של הנפש יכולה להימצא מתחת לפני השטח של ההתנסות הרגילה. החשיבה הוכיחה את עצמה כמחנכת הנפש על-ידי כך שהיא מובילה אותה לנקודה שבה היא לבד עם עצמה. התנסות זו של בדידות מחזקת את הנפש שבאמצעותה היא מסוגלת לשכון לא רק בתוך מהותה שלה, אלא גם להגיע אל הממשויות העמוקות יותר של העולם. מדע הרוח המתואר בפרק זה אינו מנסה להוביל אל מאחורי עולם החושים על-ידי שימוש באמצעים של תודעה רגילה, כמו להגות תיאוריות. היא מבינה

שהעולם הרוחי מוכרח להישאר נסתר מאותה תודעה והנפש מוכרחה להתעלות, דרך טרנספורמציה פנימית שלה, אל תוך העולם העל-חושי לפני שתוכל להיות מודעת לו.

בדרך זו, נרכשת גם התובנה שמקור האימפולסים המוסריים נמצא בעולם שהנפש קולטת בהיותה משוחררת מן הגוף. משם עולים גם הכוחות המניעים שאינם נובעים מן הטבע הפיסי של האדם, אלא אמורים להגדיר את פעולותיו באופן בלתי-תלוי בטבע זה.

כאשר אדם מתוודע לעובדה שה'אגו', עם העולם הרוחי שלו, חי מחוץ לגוף ולכן הוא נושא את התנסויות העולם החיצוני אל הגוף הפיסי, הוא יגלה את דרכו שלו אל הבנה רוחית אמיתית של חידת הגורל האנושי. חייו הפנימיים של האדם קשורים עמוקות אל התנסויות הגורל שלו. פשוט חיטבו על מצבו של אדם בגיל שלושים. התוכן הממשי של ישותו הפנימית היה שונה לחלוטין אילו חי סוג שונה של חיים בשנותיו הקודמות. ה'אגו' שלו בלתי נתפס בלי ההתנסויות של שנים אלה. גם אם מכות גורל קשות פגעו בו, דרכן הוא נעשה למי שהוא. הן משתייכות לכוחות הפעילים ב'אגו' שלו. הן לא רק מכות אותו מבחוץ. כפי שהאדם חי בנפש וברוח עם צבע הנתון לתפיסה רק באמצעות אפקט הראי של הגוף, כך הוא חי באיחוד עם גורלו. עם צבע, הוא מאוחד בחיי הנפש שלו, אך הוא יכול לקלוט אותו רק כאשר הגוף משקף אותו. באופן דומה, הוא מתאחד עם התוצאה של מכת גורל הנובעת ממחזורים קודמים של חיים ארציים, אבל הוא חווה את המכה הזאת רק בה במידה שהנפש משתקעת באופן לא-מודע במאורעות הנובעים מגורמים אלה. בתודעתו הרגילה, האדם אינו יודע שהרצון שלו כבול לגורלו. בתודעתו החדשה המשוחררת מן הגוף, האדם מגלה שהייתה נמנעת ממנו כל יוזמה אלמלא אותו חלק של נפשו אשר חי בעולם הרוח רצה את גורלו כולו, עד לפרטיו הקטנים ביותר. אנו רואים שחידות הגורל האנושי אינן יכולות להיפתר רק על-ידי טוויית תיאוריות עליהן, אלא רק על-ידי כך שלומדים להבין את הדרך שבה הנפש מתפתחת יחד עם גורלה בהתנסות המתקדמת אל מעבר לתודעה הרגילה. כך, אדם יבין בהדרגה שאת הגורמים למכת גורל זו או אחרת במחזור החיים הנוכחי יש להפיש במחזורים קודמים של חיים ארציים. לתודעה הרגילה, גורלנו אינו מופיע בצורתו האמיתית. הוא מתנהל כתוצאה של מחזורים קודמים של חיים ארציים אשר נסתרים מן התודעה הרגילה. להבין את הקשר העמוק למאורעות של מחזורים קודמים של חיים ארציים, משמעו שבאותו זמן האדם משלים עם גורלו. לכיסוי מלא יותר של חידות פילוסופיות מסוג זה, המחבר מוכרח להתייחס אל עבודותיו האחרות על מדע הרוח. אנו יכולים רק להזכיר את התוצאות החשובות יותר של מדע זה, אך לא את הדרכים והאמצעים המסוימים שבאמצעותם הוא יכול להיות משכנע.

הפילוסופיה מובילה בנתיביה אל התובנה שעליה לעבור מחקר העולם להתנסות שלו, כי הגות גרידא אינה יכולה להביא פתרון מספק לכל חידות החיים. את השיטה הזאת של הכרה אפשר להשוות לזרע של צמח. הזרע יכול לפעול בדרך כפולה בהיעשותו בשל. הוא יכול לשמש כמזון אנושי או כזרע עבור צמח

חדש. אם הוא נבחן ביחס לתועלתו, יש להתבונן בו בדרך שונה מן ההתבוננות העוקבת אחר המחזור של יצירת צמח חדש.

באופן דומה, ההתנסויות הרוחיות של האדם יכולות לבחור באחד משני נתיבים. מצד אחד, הן משמשות להתבוננות בעולם החיצוני. בבחינה מנקודת-מבט זו, לאדם תהיה נטייה לפתח תפיסת-עולם השואלת מעל לכול: כיצד חודרת הידיעה שלנו אל תוך טבע הדברים? לשאול את השאלות הללו דומה לחקירת ערכו התזונתי של זרע. אך, אפשר גם למקד את תשומת-הלב בהתנסויות-נפש שאינן מוכוונות על-ידי התרשמויות חיצוניות, אלא מובילות את הנפש מרמה אחת של הוויה לאחרת. התנסויות אלה נראות ככוח מניע אשר הושטל, שבו מזהים אדם עילאי יותר המשתמש במחזור חיים נוכחי להכנת המחזור הבאים של חיים. מגיעים לתובנה שזהו האימפולס היסודי של כל התנסות נפשית אנושית וידיעה קשורה אליו כמו שהשימוש בזרע של צמח כמזון בר-השוואה להתפתחותו של גרעין לכדי צמח חדש. אם לא נבין עובדה זאת, נחיה באשליה שאנו יכולים לגלות את טבע הידיעה רק על-ידי התבוננות בהתנסויות הנפש. תהליך זה שגוי באותה מידה לביצוע ניתוח כימי של זרע ביחס לערכו התזונתי ולהעמדת פנים שניתוח זה מציג את מהותו הממשית. מדע הרוח, כפי שמתכוונים אליו כאן, מנסה להימנע משגיאה זו על-ידי חשיפת הטבע הפנימי של התנסות הנפש ועל-ידי הצגת היכולת לשמש את תהליך הידיעה, גם אם טבעה האמיתי אינו כרוך בידיעה מתבוננת.

אין לבלבל בין 'תודעת הנפש המשוחררת מן הגוף' המתוארת כאן ואותם מצבים מנטליים מוגברים שאינם נרכשים באמצעות התרגילים אשר אופיינו לעיל, אלא נובעים ממצבים של תודעה נמוכה יותר כמו ראייה רוחית מעורפלת, היפנוזה וכדומה. במצבים אלה בלתי-אפשרי להשיג תודעה משוחררת מן הגוף, אלא רק קשר חריג בין גוף ונפש השונה מזה של החיים הרגילים. מדע רוחי ממשי יכול להירכש רק כאשר הנפש מגלה, במהלך עבודתה המדיטיטיבית והממושמת, את המעבר מתודעה רגילה לתודעה שעמה היא מתעוררת ונעשית באופן בלתי-אמצעי מודעת לעולם הרוח. עבודה פנימית זו כרוכה בחיזוק (רוממות) התודעה הרגילה ולא בהחלשתה (הנמכתה).

דרך עבודה פנימית מן הסוג הזה, הנפש האנושית יכולה להגיע אל מה שהפילוסופיה מכוונת אליו. אין להמעיט בערכה של הפילוסופיה בגלל שלא הגשימה את מטרתה בנתיבים שעליהם היא בדרך-כלל עולה. חשובים הרבה יותר מהתוצאות הפילוסופיות הם כוחות הנפש אשר יכולים להתפתח במהלכה של עבודה פילוסופית. בסופו של דבר, כוחות אלה מוכרחים להוביל אל הנקודה שבה מתאפשר לזהות 'התנסות נפשית משוחררת מן הגוף'. אז, פילוסופים יבינו שאין להתייחס אל 'חידות העולם' רק באופן מדעי, אלא הן צריכות להיחיות על-ידי הנפש האנושית. אך, הנפש מוכרחה להגיע תחילה אל המצבים שבהם התנסות כזאת אפשרית.

דברים אלה מעלים שאלה מובנת מאליה: האם צריכה ידיעה רגילה ומדעית להתכחש לטבעה שלה ולזהות כתפיסת-עולם רק מה שמוצע מתוך תחום הנמצא מחוץ לתחומה שלה? כפי שזה, ההתנסויות של התודעה שאופיינה משכנעות גם עבור תודעה רגילה זו כל עוד האחרונה אינה **מתעקשת** על כך שתנעל את עצמה בין קירותיה שלה. האמיתות העל-חושיות יכולות להימצא רק על-ידי נפש החודרת את העל-חושית. ברם, ברגע בו הן מתגלות, הן יכולות להיות מובנות במלואן על-ידי תודעה רגילה. כי הן נמצאות בהתאמה מלאה והכרחית עם הידיעה היכולה להירכש על עולם החושים.

לא ניתן להתכחש לכך שבמהלך ההיסטוריה של הפילוסופיה, שוב ושוב פותחו השקפות זהות לאלה המתוארות בפרק אחרון זה. אך, בעידנים קודמים, נטיות אלה הופיעו רק כמו **דרכים צדדיות** של מחקר פילוסופי. משימתה הראשונה הייתה לפלס את דרכה דרך כל דבר שאפשר היה להתייחס אליו כהמשכיות של התנסות החשיבה המעוררת של היוונים. אז, היה ביכולתה להצביע על הדרך אל תודעה על-חושית, על הכוח של יוזמתה שלה ובמודעות למה שהיא יכולה ואינה יכולה להגשים. בעבר, תודעה זו התקבלה, כביכול, בלי הצדקה פילוסופית. היא לא נדרשה על-ידי הפילוסופיה עצמה. אבל, הפילוסופיה המודרנית דורשת זאת בתגובה למה שהיא הגשימה כבר **בלי** סיועה של תודעה זו. בלי עזרה זאת, היא הצליחה להוביל את המחקר הרוחי אל כיוונים אשר יובילו, אם תפותח כהלכה, להכרתה של תודעה על-חושית. זוהי הסיבה לכך שפרק אחרון זה לא פתח בתיאור הדרך שבה הנפש מדברת על העל-חושית בהיותה ניצבת בתחומו שלו. להיפך, נעשה ניסיון לתאר באופן פילוסופי את הנטיות הנובעות מתפיסות-העולם המודרניות וכיצד עיסוק **בנטיות פנימיות אלה** מוביל את הנפש אל ההכרה בטבעה העל-חושית.

*



רשימת ספרים בהוצאת בדולח

רשימת הספרים בהוצאת בדולח מופיעה באתר:

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