

רודולף שטיינר

תורת ההכרה המשתמעת מתפיסת העולם של גיתה

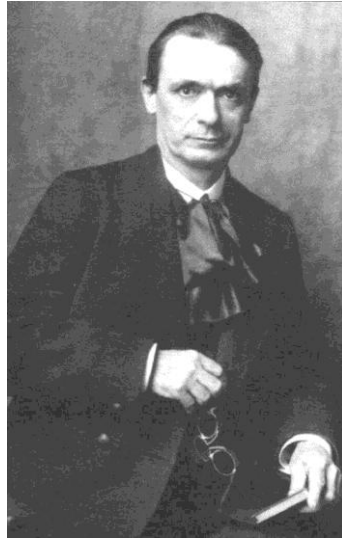
מדע ההכרה

[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.



"...הפילוסופיה שלנו מהווה באופן מובהק פילוסופיה של פעילות רוחית. בהתחלה, היא מראה באופן תיאורטי כיצד כל הכוחות וכן הלאה שכביכול מכווינים את העולם מבחוץ, מוכרחים להיעלם; אז, האדם נעשה לאדון על עצמו במובן הטוב ביותר של המילה. כאשר אדם פועל באופן מוסרי, אין זו, בעינינו, הגשמתה של חובה, אלא דווקא ההתגלות של טבעו החופשי לגמרי. האדם אינו פועל מפני שהוא מוכרח, אלא מפני שהוא רוצה..."

מתוך: תורת ההכרה המשתמעת מתפיסת-העולם של גיטה, GA-2, פרק 19.

– רודולף שטיינר –

THE THEORY OF KNOWLEDGE IMPLICIT IN GOETHE'S WORLD CONCEPTION

By Rudolf Steiner

GA-2

1886

תרגום מאנגלית ועריכה: מוריס איטח

מהדורה ראשונה 2023

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 2023 לבדולח הוצאה לאור

ת.ד. 558 פתח-תקווה 4910402

email: bdolah.books@gmail.com



תוכן עניינים

[הקדמה למהדורה החדשה, 1924](#)

[מבוא למהדורה הראשונה](#)

שאלות מקדימות

[פרק 1. נקודת-המוצא](#)

[פרק 2. המדע של גיתה על-פי תפיסתו של שילר](#)

[פרק 3. תפקידו של המדע](#)

התנסות

[פרק 4. הגדרת המושג 'התנסות'](#)

[פרק 5. התוויה ביחס לתוכן ההתנסות](#)

[פרק 6. תיקון תפיסה שגויה של ההתנסות כמכלול](#)

[פרק 7. פנייה להתנסות של כל קורא אינדיבידואלי](#)

חשיבה

[פרק 8. חשיבה כהתנסות עילאית יותר במסגרת ההתנסות](#)

[פרק 9. חשיבה ותודעה](#)

[פרק 10. טבעה הפנימי של החשיבה](#)

מדע

[פרק 11. חשיבה והתרשמות](#)

[פרק 12. אינטלקט ותבונה](#)

[פרק 13. פעילות ההכרה](#)

[פרק 14. בסיס הדברים ופעילות ההכרה](#)

הפעילות של הכרת הטבע

[פרק 15. הטבע הלא-אורגני](#)

[פרק 16. הטבע האורגני](#)

מדעי הרוח

[פרק 17. הקדמה: רוח וטבע](#)

[פרק 18. פעילות הכרה פסיכולוגית](#)

[פרק 19. פעילות רוחית אנושית \(חירות\)](#)

[פרק 20. אופטימיזם ופסימיזם](#)

סוף דבר

[פרק 21. פעילות ההכרה ויצירתיות אמנותית](#)

[הערות למהדורה החדשה, 1924](#)

הקדמה למהדורה החדשה, 1924

את תורת ההכרה הזאת של השקפת-העולם הגיתהאנית כתבתי באמצע שנות השמונים של המאה התשע-עשרה. באותו זמן, שני קווי חשיבה חיו בנפשי. אחד פנה לעבודתו היצירתית של גיטה ושארף לעצב את השקפות העולם והחיים העולות ככוח המניע בעבודה יצירתית זו. נראה לי שמהו אנושי שלם וטהור שלט בכל מה שגיטה נתן לעולם בעודו יוצר, חושב וחי. נראה לי שבשום מקום בזמנים האחרונים לא התקיימו באופן מלא ודאות פנימית, שלמות הרמונית וחוש למציאות ביחס לעולם, כפי שבאו לידי ביטוי בגיטה. ממחשבה זו עלתה ההכרה שהדרך בה גיטה התנהל בפעילות ההכרה היא גם הדרך אשר עולה מן המהות היסודית של האדם והעולם.

מצד שני, מחשבותיי חיו במסגרת ההשקפות הפילוסופיות אשר היו נפוצות באותו זמן ביחס למהותה היסודית של ההכרה. בהשקפות הללו, פעילות ההכרה איימה להסתגר בתוך ישות האדם עצמו. אוטו לייבמן, הפילוסוף המחונן, טען שהתודעה האנושית אינה יכולה להרחיק אל מעבר לעצמה. היא מוכרחה להישאר בתוך עצמה. לא חשוב מה נמצא, כמציאות אמיתית, מעבר לעולם שהתודעה מעצבת בתוכה, על כך היא אינה יכולה לדעת דבר. בכתבים מבריקים, אוטו לייבן פיתח את המחשבה הזאת בהקשר לתחומים המגוונים ביותר של עולם ההתנסות של האדם. יוהנס פולקלט כתב את ספריו העשירים במחשבות על תורת ההכרה של קאנט ועל התנסות וחשיבה. בעולם הנתון לאדם, הוא ראה רק מערכת של תמונות מנטליות אשר עולות דרך הקשר של האדם לעולם שלכשעצמו אינו ידוע. למעשה, הוא הודה שבתוך התנסות החשיבה, מתגלה כורח כאשר החשיבה מגיעה אל עולם התמונות המנטליות. בדרך מסוימת, אדם חש כאילו הוא פורץ מבעד לעולם התמונות המנטליות אל תוך המציאות כאשר החשיבה נעשית פעילה. אך, מה התועלת בכך? בזה, אדם יכול לחוש שמוצדק ליצור שיפוטים בחשיבה האומרים משהו על העולם הממשי; אבל, עם שיפוטים כאלה, האדם עדיין ניצב לגמרי בתוך חייו הפנימיים; דבר מן המהות היסודית של העולם אינו חודר לתוכו.

בשאלות אפיסטמולוגיות, אדוארד פון הרטמן, שהפילוסופיה שלו הייתה שימושית מאוד עבורי גם כאשר לא יכולתי לקבל את הנחותיה או מסקנותיה הבסיסיות, אימץ את אותה נקודת-מבט בדיוק שפולקלט הציג אז בפרוטרוט.

בכל מקום, מקובל שהאדם, בפעילות ההכרה שלו, נתקל בגבולות מסוימים שדרכם הוא אינו יכול לחדור אל תוך תחום המציאות האמיתית.

בהתמודדות עם כל הדברים הללו, ניצבה בפניי העובדה – אשר נחוותה באופן פנימי וידועה בהתנסות – שהאדם עם חשיבתו, אם הוא מעמיק בה במידה מספקת, חי בתוך מציאות העולם כמו בתוך מציאות

רוחית. האמנתי שהייתה ברשותי הידיעה הזאת כמי שיכול להתייצב בתודעה אנושית עם אותה בהירות פנימית כמו זו אשר מתגלה במתמטיקה. לנוכח ידיעה זו, בלתי-אפשרי לדגול בדעה שישנם גבולות להכרה כמו אלה אשר נוסדו על-פי קו החשיבה אשר תואר לעיל.

בכל הדברים הללו, ניצבה העובדה שמחשבותיי נמשכו אל תורת האבולוציה, שהייתה אז בשיא פריחתה. בהקל, היא קיבלה צורה שלא אפשרה לקחת בחשבון את מהותה ופעילותה העצמאיות של הרוח. המוזכרת אחרונה, המושלמת יותר, הייתה אמורה להופיע במהלך הזמן מתוך המוקדמת יותר, המפותחת פחות. יכולתי לראות שזה היה כך כל עוד שהדבר נגע למציאות החיצונית הנתונה לתפיסה חושית. אף-על-פי-כן, הייתי בקי מאוד ברוחניות העצמאית שאינה תלויה במה שנתון לתפיסה חושית ומבוסס בתוכה כדי לקבל שעולם התופעות החיצוני והנתון לתפיסה חושית היה נכון בהיבט זה. תחת זאת, היה מדובר בבניית גשר בין עולם זה של החושים ועולם הרוח. במהלך הזמן, כפי שחשבו במונחים של רשמי חושים, נראה שהרוחי האנושי התפתח מתוך הלא-רוחי אשר בא לפניו.

עם זאת, הנתון לתפיסה חושית, אם הוא מובן כהלכה, מציג בכל מקום שהוא ההתגלות של הרוחי. לנוכח ידיעה נכונה זו של הנתון לתפיסה חושית, היה לי ברור ש'גבולות ההכרה', כפי שנקבעו אז, היו יכולים להתקבל רק על-ידי מי שנתקל בתחום זה הנתון לתפיסה חושית ואז מתייחס אליו בדרך שבה אדם היה מתייחס לדף מודפס אם הוא פשוט הסתכל רק בצורות של האותיות, ובלוי לדעת דבר על קריאה היה מכריז שבלתי-אפשרי לדעת מה משמעות הצורות הללו.

בדרך זו, תשומת-לבי נמשכה אל הנתיב המוביל מהתבוננות חושית אל הרוחי, שעבורי היווה עובדה אשר התבססה באמצעות התנסות הכרתית פנימית. לא שאפתי אל עולמות לא-רוחיים של אטומים מאחורי התופעות הנתונות לתפיסה חושית; שאפתי אל הרוחי שלכאורה מתגלה בחיים הפנימיים של הישות האנושית, אך בממשות משתייך לדברים ולתהליכים עצמם של עולם החושים. בשל הדרך בה האדם מוציא אל הפועל את פעילות ההכרה שלו, יכול להיראות כאילו המחשבות על הדברים נמצאות בתוך האדם, בעוד שבמציאות הן מתקיימות בתוך הדברים. מן ההכרח שעל האדם, בהתנסות זו של מה שנראה המקרה, להפריד את המחשבות על הדברים מהדברים עצמם; בהתנסות אמיתית של הכרה, הוא מחזיר אותן חזרה לדברים עצמם.

אם כן, את האבולוציה של העולם יש להבין בדרך כזו שהקודם הלא-רוחי, שממנו הרוחניות של האדם התפתחה מאוחר יותר, כולל משהו רוחי מעל ומעבר לו. ההתרשמות החושית המאוחרת יותר אשר עברה ספיריטואליזציה, בה האדם מופיע כך, עולה מעצם העובדה שהאב-הקדמון הרוחי של האדם מתאחד עם הצורות הלא-מושלמות והלא-רוחיות, וכאשר מבוצעת בהן ספיריטואליזציה, אז הן מופיעות בצורה הנתונה לתפיסה חושית.

ביכולתי בהחלט להיזכר היום במאבקים הפנימיים באותה תקופה. לא הקלתי על עצמי בכך שלא התנתקתי מקווי החשיבה הפילוסופיים אשר היו נפוצים אז. אבל, הכוכב המנחה שלי תמיד היה להכיר בעובדה, אשר נוצרה לגמרי מעצמה, שהאדם יכול לראות את עצמו באופן פנימי כרוח בלתי-תלויה בגוף, הניצבת בעולם רוחי טהור.

עוד לפני עבודותיי על הכתבים המדעיים-טבעיים של גיתה ולפני תורת הכרה זו, כתבתי מאמר קצר על אטומיזם שמעולם לא יצא לאור. הוא דגל בכיוון שציינתי עתה. מוכרח אני להזכיר את האושר שעלה בי כאשר פרידריך תיאודור פיישר, אליו שלחתי את המאמר, הגיב בהערות חיוביות ספורות.

אך עתה, מתוך מחקריי על גיתה, התברר לי כיצד מחשבותיי הובילו אותי לראיית המהות היסודית של ההכרה אשר עולה בכל מקום בפעילותו היוצרת של גיתה ובעמדתו כלפי העולם. גיליתי שנקודות-ההשקפה שלי סיפקו לי תורת הכרה שהינה תורת ההכרה של השקפת-העולם הגיתהאנית.

בשנות השמונים של המאה התשע-עשרה, קרל יוליוס שרואר, מורי וידידי האבהי לו אני חב רבות, המליץ לי לכתוב את ההקדמות לכתביו המדעיים-טבעיים של גיתה עבור הספרות הלאומית של קירשנר ולנהל את ההוצאה לאור של הכתבים הללו. במהלכה של עבודה זו, עקבתי אחר חיי ההכרה של גיתה בכל התחומים בהם היה פעיל. התברר לי, במידה הולכת וגוברת, עד לפרטים הקטנים, שהשקפתי שלי הובילה אותי אל תורת ההכרה המשתמעת מהשקפת-העולם הגיתהאנית. וכך, כתבתי את תורת ההכרה הזאת במהלך עבודתי על כתביו המדעיים-טבעיים של גיתה.

כאשר אני בוחן אותה שוב כיום, נראה לי גם שהיא היסוד וההצדקה האפיסטמולוגיים של כל מה שאמרתי והוצאתי לאור מאוחר יותר. היא מדברת על המהות היסודית של פעילות ההכרה אשר מפלסת את הדרך מן העולם הנתון לתפיסה חושית אל תוך העולם הרוחי.

עלול להיראות מוזר שיצירה זו מתקופת נעוריי, מלפני כארבעים שנה, צריכה להופיע כיום בלי שינויים ולהיות מורחבת אך ורק בהערות ספורות. באופן הצגתה, היא נושאת סימן-היכר של חשיבה אשר חייתה בפילוסופיה מלפני ארבעים שנה. אילו הייתה נכתבת כיום, הייתי מציין דברים רבים בצורה שונה. אך, לא יכולתי להציג איזשהו דבר באופן שונה מן המהות היסודית של ההכרה. עם זאת, מה שהייתי כותב היום לא היה מסוגל לשאת בתוכו, בצורה כה מהימנה, את הנבט של השקפת-העולם שעליה עמדתי ונמצאת תואמת לרוח. אדם יכול לכתוב בדרך נבטית כזאת רק בתחילת חייו ההכרתיים. זה אולי מצדיק את הפקתה של מהדורה חדשה של יצירה מתקופת נעורים בצורתה המקורית. תורות ההכרה אשר היו קיימות בתקופת

כתיבתה, מצאו את המשכן בתורות הכרה מאוחרות יותר. מה שהיה לי לומר עליהן, כתבתי בספרי *חידות הפילוסופיה*.¹ ספר זה מופיע עתה במהדורה חדשה באותה הוצאה.
מה שהצגתי לפני שנים רבות בספרון זה כתורת ההכרה המשתמעת מהשקפת-עולמו של גיתה, נראה לי נחוץ, באותה מידה, לומר היום כפי שנאמר לפני ארבעים שנה.

רודולף שטיינר

נובמבר 1923,

הגיתהאנום, דורנאך

¹ GA-18, בשני כרכים, הוצאת בדולח.

מבוא למהדורה הראשונה

כאשר פרופסור קירשנר העניק לי את המשימה של הוצאתם לאור של כתביו המדעיים-טבעיים של גיתה עבור הספרות הלאומית הגרמנית, הייתי מודע היטב לקשיים אשר עמדו לפניי במשימה מן הסוג הזה. היה עליי להתמודד עם השקפה אשר הייתה נפוצה כמעט בעולם כולו.

בעוד שההכרה שיצירותיו הספרותיות של גיתה הן יסוד חיי התרבות שלנו בכללותם נעשית נפוצה יותר ויותר, הרי שמאמציו המדעיים נתפסים – אפילו על-ידי אלה המרחיקים הכי רחוק בהערכתם כלפיהם – כלא יותר מאשר רמזים שהיו לו על האמיתות אשר תוקפו במלואן במהלכו של מחקר מדעי. עין גאוניותו השיגה רמזים על חוקי טבע שאז, באופן בלתי-תלוי בו, נתגלו מחדש עם שיטותיו הקפדניות של המדע. במה שמעניקים ליתר פעילותו של גיתה – כלומר שכל אדם משכיל מוכרח להבינה – לא מכירים בו ביחס להשקפתו המדעית. אין מכירים כלל בכך שיצירותיו המדעיות של המשורר אינן מספקות דבר שהמדע, אפילו בלעדיו, לא היה מוסר כיום.

כאשר התוודעתי להשקפת-העולם של גיתה דרך ק. י. שרואר, מורי האהוב, חשיבתי כבר תפסה כיוון שאפשר לי להסתכל אל מעבר לתגליותיו האינדיבידואליות של המשורר בנקודה העיקרית: בדרך בה גיתה שילב כל תגלית אינדיבידואלית בכוליות תפיסתו את הטבע, בדרך בה הוא העריך אותה כדי לרכוש תובנה על הקשר של ישויות טבע או כפי שביטא זאת בעצמו בכישרון (במאמר *כוח השיפוט בראייה*), כדי לקחת חלק מבחינה רוחנית בתוצריו של הטבע. במהרה, נוכחתי לדעת שההישגים שהמדע המודרני כן מייחס לגיתה אינם העיקריים, בעוד שהוא מתעלם דווקא מן ההישגים המשמעותיים. התגליות האינדיבידואליות היו מתגלות באמת גם בלי מחקרו של גיתה; אך, מן המדע תישלל תפיסת-הטבע המופלאה שלו כל עוד הוא לא יפיק אותה ישירות ממנו. הבנה זו התוותה את הכיוון שההקדמות למהדורה שלי לכתביו המדעיים של גיתה היו צריכות לקחת. הן היו צריכות להראות שכל השקפה בודדת המבוססת על-ידי גיתה, מקורה בכוליות גאוניותו.

העקרונות שעל-פיהם יש לבצע זאת, הם נושאו של ספרון זה. הוא לוקח על עצמו להראות שמה שאנו קובעים כהשקפותיו המדעיות של גיתה, אפשר לבססו על היסוד העצמאי שלו.

נראה לי שהקדמה זו תספיק עבור המחקר הבא. נשארה לי חובה נעימה אחת – להביע תודה עמוקה לפרופסור קירשנר, אשר נתן לי את עזרתו החברית עם ספרון זה באותה אדיבות יוצאת מן הכלל שהוא תמיד רחש כלפי מאמצי המדעיים.

רודולף שטיינר, אפריל 1886

שאלות מקדימות

נקודת-המוצא

כאשר אנו עוקבים לאחור אחר כל אחד מן הזרמים המרכזיים של החיים הרוחיים בימינו עד למקורותיו, אנו תמיד נתקלים באחת הרוחות של התקופה הקלאסית שלנו. גיתה או שילר, הרדר או לסינג, נתנו אימפולס וממנו תנועה רוחית זו או אחרת החלה את דרכה ועדיין ממשיכה בה כיום. חיי התרבות הגרמניים מבוססים במלואם על הסופרים הקלאסיים שלנו שבני-אדם רבים חושבים שהם מקוריים לגמרי, למעשה אינם מגשימים דבר מלבד לבטא את מה שגיתה או שילר ציינו לפני זמן רב. חיינו בעולם שהם יצרו בצורה מלאה כל-כך שמי שנוטש את הנתיב שעליו הם הצביעו יכול בקושי לצפות שנבין אותו. דרך הסתכלותנו בעולם ובחיים מושפעת מהם כל-כך שאיש לא יוכל לעורר את התעניינותנו בלי שיחפש אחר נקודת-ייחוס בעולם זה.

ישנו רק ענף אחד בחיינו התרבותיים-רוחיים שעדיין לא מצא, עלינו להודות, שום נקודת-ייחוס כזו. זהו אותו ענף של מדע המרחיק אל מעבר לאיסוף התבוננויות, מעבר לאיסוף מידע על תופעות אינדיבידואליות, על-מנת לספק סקירה כללית של העולם והחיים. זהו הענף שאנו בדרך-כלל מכנים פילוסופיה. עבור הפילוסופיה, תקופתנו הקלאסית נראית כלא קיימת כלל. היא שואפת אל גאולתה בפרישות מלאכותית והתבודדות אצילית מיתר חיי הרוח. טענה זו אינה מופרכת על-ידי העובדה שמספר ניכר של פילוסופים ומדעני טבע מבוגרים יותר וצעירים יותר, עסקו בגיתה ובשילר. כי, הם לא הגיעו אל נקודת-מבטם המדעית על-ידי הפריית הזרעים הכלולים בהישגים המדעיים של אותם גיבורים של הרוח. הם הגיעו אל נקודת-מבטם המדעית מחוץ להשקפת-העולם אשר הותוותה על-ידי שילר וגיתה ולאחר מכן השוו בין השתיים. הם לא ערכו את ההשוואה הזאת כדי להרוויח משהו לתועלתם מתוך ההשקפות המדעיות של ההוגים הקלאסיים, אלא דווקא כדי לבחון את ההוגים הללו ולראות היכן הם ניצבו לאור מטרםם. נחזור לזה בצורה מפורטת יותר. אך, תחילה, ברצוננו רק לציין את תוצאותיו של תחום זה של מדע העולות מתוך העמדה שהוא תופס כלפי הרמה הגבוהה ביותר של התפתחות תרבותית בזמנים המודרניים.

כיום, קוראים מלומדים רבים ידחו על הסף ספר מדעי או ספרותי בלי שקראו אותו, בטענה שהוא פילוסופי. נדירים הזמנים בהם הפילוסופיה זכתה לפחות אהדה מאשר בימינו. בהניחנו בצד את כתביהם של שופנהאואר ושל אדוארד פון הרטמן, אשר עוסקים בשאלות הנוגעות בחיים ובעולם, שאלות מעניינות ביותר ולכן נקראו בחוגים רחבים מאוד, איננו מפריזים באמרנו שיצירות פילוסופיות נקראות כיום רק על-ידי בני-אדם העוסקים בתחום. איש מלבדם אינו טורח. לאדם מלומד שאינו עוסק במקצוע, יש תחושה

מעורפלת: ספרות זו⁽¹⁾ אינה כוללת דבר היכול לספק את צרכי הרוחיים; הדברים בהם עוסקים שם, אינם מעניינים אותי; הם אינם קשורים, בשום דרך, למה שנחוצך כדי לספק את רוחי. רק העובדה שציינו יכולה לשאת באשמה של חוסר עניין בפילוסופיה כולה, כי בניגוד לחוסר עניין זה, ניצב צורך הגדל בהתמדה להשקפה מספקת של העולם והחיים. מה שבמשך זמן רב היווה תחליף לבני-אדם רבים כל-כך, כלומר דוגמה דתית, מאבד יותר ויותר מכוח השכנוע שלו. כל הזמן גובר הדחף להגשים עם עבודת החשיבה את מה שפעם ייחסו לאמונה בהתגלות: סיפוק הרוח. לכן, מעורבותם של בני-אדם משכילים לא הייתה יכולה שלא להתקיים, אילו תחום המדע שעליו אנו מדברים היה צועד באמת יד ביד עם ההתפתחות כולה של התרבות, אילו נציגיה נקטו עמדה בשאלות הגדולות המניעות את האנושות.

מוכרחים תמיד לשים לב לעובדה שהיא לעולם אינה יכולה להיות שאלה של יצירה מלאכותית של צורך רוחי, אלא בחיפוש אחר הצורך שהינו קיים ובסיפוקו. תפקידו של המדע אינו לשאול שאלות, אלא דווקא להתייחס אליהן בקפדנות כאשר הן נשאלות על-ידי הטבע האנושי ועל-פי הרמה המיוחדת של התרבות,⁽²⁾ ואז לענות עליהן. ההוגים המודרניים שלנו קובעים לעצמם משימות שאינן בשום פנים ואופן תוצאה טבעית של רמת התרבות בה אנו נמצאים; לכן, איש אינו מתעניין בממצאיהם. אך, המדע הזה פוסח על השאלות שהתרבות שלנו מוכרחה לשאול מתוך נקודת התצפית שההוגים הקלאסיים שלנו התעלו אליה. לכן, יש לנו מדע שאיש אינו מתעניין בו, וצורך מדעי שאיש אינו ממלא.

המדע המרכזי שלנו – המדע אשר אמור לפתור עבורנו את חידות העולם הממשיות אינו יכול להיות חריג בין כל הענפים האחרים של חיי הרוח. הוא מוכרח למצוא את מקורותיו, היכן שהם מצאו את שלהם. אל לו פשוט להגיע להבנה עם ההוגים הקלאסיים שלנו; עליו לחפש בהם את זרעי התפתחותו שלו; אותו אימפולס מוכרח לפעול בו כמו בכל יתר ענפי התרבות שלנו. צורך זה קיים בעצם טבעו של הנושא. כמו-כן, צורך זה הוא הסיבה לכך שמדענים מודרניים עסקו בהוגים הקלאסיים בדרך אשר כבר תוארה לעיל. אך, זה לא מציין דבר מלבד שהייתה להם תחושה עמומה של **האיסור** להתעלם מן התובנות של ההוגים הללו ופשוט להמשיך בסדר היום הקיים. אך, זה גם מראה שהם לא הצליחו באמת לפתח הלאה את השקפותיהם. הדרך בה ניגשו ללסינג, הרדר, גיתה ושילר, מוכיחה זאת. על אף המצוינות כולה של רבים מן הספרים אשר נכתבו על ההוגים הללו, מוכרחים לומר, ביחס לכל דבר כמעט שנכתב על הכתבים המדעיים של גיתה ושילר, שהוא לא צמח באופן אורגני מתוך השקפותיהם אלא דווקא נקשר אליהם לאחר מכן. אין משהו המציג זאת בצורה טובה יותר מאשר העובדה שהתורות המדעיות המנוגדות ביותר התייחסו לגיתה כהוגה שהיו לו 'מושגים קלושים' מוקדמים על השקפותיהם. השקפות-עולם שבהחלט אין ביניהן דבר במשותף מצביעות על גיתה לכאורה במידה שווה של הצדקה כאשר הן חשות את הצורך לראות את נקודות-מבטן ככאלה הנמצאות בפסגת ההתפתחות האנושית. בלתי-אפשרי להעלות על הדעת ניגוד גדול יותר מזה שבין תורותיהם של הגל ושופנהאואר. המוזכר אחרון מכנה את הגל שרלטן ואת הפילוסופיה שלו הבלים תפלים,

שטויות מוחלטות, צירופים גסים של מילים. לשני האנשים האלה אין בהחלט דבר במשותף מלבד הערצה בלתי-מוגבלת לגיתה והאמונה שהוא דבק בהשקפת-העולם שלהם.

והמצב אינו שונה עם תורות מדעיות מאוחרות יותר. הקל, אשר טיפח את הדרוויניזם באופן מבריק ובהתמדת ברזל, ואליו מוכרחים אנו להתייחס במידה רבה כחסיד המשמעותי ביותר של המדען האנגלי, רואה את השקפתו שלו נחזית מראש בהשקפה הגיתהאנית. מדען טבע אחר בן זמננו, ס. פ. ו. ייסן, כותב על תורתו של דרווין: "ההתרגשות שתורה זו עוררה אצל מומחים והדיוטות רבים – אשר הוצגה מוקדם יותר ולעתים קרובות הופרכה על-ידי מחקר יסודי, אך נתמכת עתה על-ידי הוכחות לכאורה – מראה, למרבה הצער, כמה מעט בני-אדם יודעים ומבינים את תוצאותיו של מחקר מדעי-טבעי." אותו חוקר אומר על גיתה שהוא "התעלה למחקרים מקיפים על הטבע הלא-אורגני והאורגני גם יחד" על-ידי מציאת, "באמצעות התבוננות נבונה וחודרת עמוקות, את החוק הבסיסי של כל עיצובי הצמחים." כל אחד מן החוקרים הללו יכול להביא מספרים מדהימים לגמרי של הוכחות להסכמה בין תורתו המדעית ו-"ההתבוננויות הנבונות של גיתה." אילו שתי נקודות-המבט הללו היו יכולות לציינה, בצדק, כסמכות שלהן, הדבר היה מציב את אחדות חשיבתו של גיתה באור מפוקפק מאוד. ברם, הסיבה לתופעה זו טמונה בדיוק בעובדה שאף לא אחת מן ההשקפות הללו, ככלות הכול, צמחה באמת מתוך השקפת-העולם הגיתהאנית, אלא המקור של כל אחת מהן נמצא דווקא מחוצה לה. הסיבה לכך טמונה בעובדה שמחפשים אחר התאמה חיצונית בין השקפה אחת ופרטים אשר נעקרו מתוך שלמות החשיבה של גיתה, ובכך מאבדים את משמעותם; איש אינו רוצה לייחס לשלמות זו עצמה את הערך הפנימי בייסוד כיוון מדעי. השקפותיו של גיתה מעולם לא היו נקודת-המוצא של מחקרים מדעיים, אלא תמיד רק בסיס להשוואה. אלה אשר עסקו בו היו לעתים נדירות סטודנטים אשר התמסרו לאידיאות שלו בלי דעות מוקדמות, אלא דווקא מותחי ביקורת ששפטו אותו.

למעשה, אומרים שגיתה התמצא מעט מאוד במדע; שהיה פילוסוף גרוע ומשורר מעולה. לכן, יהיה בלתי-אפשרי לייחס לו נקודת-מבט מדעית. זוהי תפיסה מוטעית לגמרי של טבעו של גיתה. לבטח, גיתה לא היה פילוסוף במובן הרגיל של המילה; אך, אין לשכוח שההרמוניה המופלאה של אישיותו הניעה את שילר לומר: "המשורר הוא הישות האנושית האמיתית היחידה." מי ששילר התכוון אליו כאן באמירה "ישות אנושית אמיתית", הוא גיתה. באישיותו, לא היה חסר שום יסוד המשתייך לביטוי הנעלה ביותר של האנושי האוניברסלי. אך, כל היסודות הללו התאחדו בו לכדי כוליות הפועלת ככזו. כך קרה שחוש פילוסופי עמוק מונח ביסוד השקפותיו על הטבע, גם אם חוש פילוסופי זה אינו עולה בו לתודעה בצורה של עקרונות מדעיים מוגדרים. מי שנכנס עמוק יותר אל תוך אותה כוליות, יהיה מסוגל, אם יביא עמו זיקה פילוסופית, לבדל את אותו חוש פילוסופי ולהציגה כמדע גיתהאני. אבל, עליו להתחיל מגיתה ולא לגשת אליו עם השקפה אשר נקבעה מראש. כוחותיו הרוחניים של גיתה פועלים תמיד בדרך אשר תואמת לפילוסופיה הקפדנית ביותר, גם אם הוא לא השאיר שום הצגה שיטתית שלהם.

השקפת-העולם של גיתה היא הרבגונית ביותר שאפשר להעלות על הדעת. היא נובעת ממרכז הנמצא בטבע האחדותי של המשורר, והיא תמיד פונה אל מחוץ לצד התואם לטבע האובייקט הנתון להתייחסות. אחדות הכוחות הרוחיים המופעלים טמונה בטבעו של גיתה; הדרך שבה כוחות אלה מופעלים בכל רגע נתון מוגדרת על-ידי האובייקט הנתון להתייחסות. גיתה בוחר את דרך הסתכלותו בדברים מן העולם החיצוני והוא אינו כופה עליהם איזושהי דרך מיוחדת. אגב, בימים אלה החשיבה של בני-אדם רבים פעילה בדרך אחת מסוימת בלבד; היא שימושית רק בקטגוריה אחת של אובייקטים; היא איננה, כמו זו של גיתה, **אחדותית**; היא **קבועה**. הבה נבטא זאת בצורה מדויקת יותר: ישנם בני-אדם שהאינטלקט שלהם מסוגל לחשוב במיוחד על תלויות הדדיות והשפעות מכניות טהורות; הם מדמים לעצמם את היקום כולו כמנגנון מכני. לבני-אדם אחרים יש דחף לתפוס בכל מקום את היסוד המיסטי המסתורי שבעולם החיצוני; הם נעשים חסידים של מיסטיקה. טעויות מופיעות כאשר דרך חשיבה כמו זו, שהינה תקפה עבור קטגוריה אחת של אובייקטים, נתפסת כאוניברסלית. בדרך זו מוסבר הקונפליקט בין השקפות-העולם הרבות. אם תפיסה חד-צדדית כזו הייתה ניגשת לתפיסה הגיתהאנית, שאינה מוגבלת – מפני שהיא אינה קובעת, בשום פנים ואופן, את דרכה להסתכלות בדברים מתוך רוחו של המתבונן, אלא דווקא מתוך טבעו של מה שנתון להתבוננות – אז, מובן שהתפיסה החד-צדדית תדבק באותם יסודות של חשיבה בתפיסה הגיתהאנית אשר תואמים לה. השקפת-העולם של גיתה מקיפה כיווני חשיבה רבים במובן אשר צוין ולמעשה אינה יכולה להתמלא בתפיסה חד-צדדית יחידה.

לחוש הפילוסופי שהינו יסוד חיוני באורגניזם של גאוניותו של גיתה, יש משמעות גם ביחס לכתביו הספרותיים. אף על פי שזה היה רחוק מדרכו של גיתה להציג בצורה ברורה מבחינה מושגית את אשר חוש זה מסר לו, מה ששילר כן היה יכול לעשות, אף-על-פי-כן הוא היה גורם אשר תרם לעבודתו היצירתית, כפי שהיה עם שילר. בתוצרים הספרותיים של גיתה ושילר בלתי-אפשרי להגות בלי השקפת-העולם הניצבת ברקע. עם שילר, זה מבוטא יותר בעקרונות הבסיסיים שהוא למעשה ניסח; עם גיתה – יותר בדרך בה הסתכל בדברים. עם זאת, העובדה שהמשוררים הגדולים של הלאום שלנו, בפסגת עבודתם היצירתית, לא היו יכולים להסתדר בלי אותו יסוד פילוסופי, מוכיחה יותר מכל דבר אחר שיסוד זה מהווה חלק חיוני בהיסטוריה של התפתחות האנושות. בדיוק תלות זו בגיתה ושילר תאפשר למשוך את המדע המרכזי שלנו מתוך הבידוד האקדמי שלו ולשלבם בשאר התפתחות התרבות. התובנות המדעיות של ההוגים הקלאסיים שלנו קשורות באלפי חוטים לשאיפותיהם האחרות ומהוות סוג כזה אשר נדרש על-יד תקופת התרבות אשר יצרה אותן.

המדע של גיתה על-פי תפיסתו של שילר

בדברים דלעיל קבענו את הכיוון בו נבצע את המחקרים הבאים. הם אמורים לפתח את אשר מתגלה בגיתה כחוש מדעי ולפרש את דרך הסתכלותו בעולם.

אפשר להביע התנגדות לכך שזו אינה הדרך להציג השקפה באופן מדעי. השקפה מדעית אינה צריכה להתבסס, בשום פנים ואופן, על סמכות; היא תמיד מוכרחה להתבסס על עקרונות. הבה נשלול מיד את ההתנגדות הזאת. אנו מתייחסים להשקפה המבוססת בתפיסת-העולם הגיתהאנית כאמיתית, לא מפני שאפשר למצוא את מקורותיה בתפיסת-עולם זו, אלא מפני שאנו מאמינים שאנו יכולים לבסס את השקפת-העולם הגיתהאנית על עקרונות שקולים ובסיסיים, ולהציגה ככזו המבוססת היטב בתוך עצמה. העובדה שאנו מתייחסים לגיתה כנקודת-המוצא שלנו, אינה צריכה למנוע מאתנו מלהיות רציניים ביחס לביסוס ההשקפות שאנו מציגים כפי שהיריבים של איזשהו מדע חופשיים כנראה מכל הנחה מראש. אנו מציגים את השקפת-העולם הגיתהאנית, אבל אנו מצליחים לבססה בהתאמה עם דרישותיו של המדע.

שילר כבר הצביע על כיוון הנתיב בו מחקרים כאלה צריכים להתבצע. איש לא קלט את היקף גאוניותו של גיתה בצורה ברורה יותר משילר. במכתביו אל גיתה, שילר הציב בפניו תמונת ראי של טבעו של גיתה; במכתביו על *החינוך האסתטי של האדם*, הוא עוקב לאחור אחר האמן האידיאלי שלו עד לדרך בה הוא זיהה אותו בגיתה; ובמאמר שלו על *שירה תמימה ורגשית*, הוא מתאר את הווייתה של האמנות האמיתית בצורה בה הוא גילה אותה בשירתו של גיתה. באותו זמן, זה מצדיק את הטענה שהתייחסויותינו בנויות על יסוד השקפות-העולם של גיתה ושילר. ברצוני להסתכל בחשיבה המדעית של גיתה באותה שיטה ששילר סיפק את הדגם שלה. מבטו של גיתה מופנה לטבע ולחיים ודרך הסתכלותו בדברים תהיה נושא הדיון שלנו; מבטו של שילר מופנה אל רוחו של גיתה, ודרך הסתכלותו בדברים תהיה האידיאל של שיטתנו.

בדרך זו, אנו מאמינים שהשאיפות המדעיות של גיתה ושילר תנבנה פירות גם עבור התקופה הנוכחית.

בהתאמה עם טרמינולוגיה מדעית עכשווית, מן ההכרח להתייחס לעבודתנו כ**תורת הכרה**. לבטח, השאלות בהן היא עוסקת תהיינה, בדרכים רבות, בעלות טבע שונה מאלה שהמדע שואל בדרך-כלל. ראינו מדוע זה כך. בכל מקום בו מחקרים דומים מבוצעים כיום, הם מתחילים כמעט תמיד מקאנט. בחוגים מדעיים התעלמו לגמרי מן העובדה שנוסף למדע ההכרה אשר נוסד על-ידי ההוגה הגדול מקוניגסברג, ישנו כיוון נוסף, לכל הפחות באופן פוטנציאלי, שאפשר להעמיק בו, לא פחות מן הכיוון הקנטיאני, באופן אובייקטיבי.

בשנות השמונים המוקדמות של המאה התשע-עשרה, אוטו לייבמן טען שאנו מוכרחים לחזור אל קאנט, אם ברצוננו להגיע להשקפת-עולם נטולת סתירות. זוהי הסיבה לכך שבימינו קיימת ספרות עצומה על קאנט, שכמעט בלתי-אפשרי להקיפה.

אלא שנתב קנטיאני זה לא יעזור למדע הפילוסופיה. הפילוסופיה תמלא שוב תפקיד בחיי התרבות רק כאשר, במקום לחזור לאחור אל קאנט, היא תשתקע בתפיסות המדעיות של גיתה ושילר. ועתה, הבה ניגש לשאלות הבסיסיות של מדע ההכרה התואמות להערות מקדימות אלה.

תפקידו של המדע

בסופו של דבר, מה שגיתה ביטא בכישרון רב במילים: "לכשעצמה ולמען עצמה, לתורה אין שום ערך מלבד שהיא מניעה אותנו להאמין ביחסים ההדדיים בין התופעות", תקף ביחס לכל מדע. באמצעות המדע, אנו תמיד קושרים בין עובדות נפרדות של התנסותנו. בטבע הלא-אורגני, אנו רואים סיבות ותוצאות כנפרדות אלה מאלה, ואנו מחפשים אחר יחסיהן במדעים התואמים. בעולם האורגני, אנו קולטים מינים וסוגים של אורגניזמים ומנסים להגדיר את יחסיהם ההדדיים. בהיסטוריה, אנו מתמודדים עם תקופות התרבות השונות של האנושות; אנו מנסים להבין את התלות הפנימית של שלב אחד של התפתחות בשלב אחר. כך, כל מדע צריך לפעול במסגרת תחום מסוים של תופעות במובנו של העיקרון הגיתהאני אשר צוין לעיל.

לכל מדע יש תחום בו הוא מחפש אחר היחסים ההדדיים בין תופעות. אבל, עדיין נשאר קיטוב גדול במאמצינו המדעיים: מצד אחד, עולם האידיאות שהמדעים הגשימו, ומצד שני, האובייקטים המונחים ביסודו. מוכרח להיות מדע שיבהיר גם את היחסים ההדדיים המוזכרים כאן. עולם האידיאות והעולם המוחשי, הקיטוב בין אידיאה ומציאות, אלו הנושאים של מדע כזה. את הניגודים האלה מוכרחים להבין גם ביחסיהם ההדדיים.

מטרת הדיון הבא היא לגלות את היחסים ההדדיים הללו. מוכרחים להגיע ליחס הדדי בין קיומו של מדע מצד אחד, וטבע והיסטוריה מצד שני. מה משמעות השתקפותו של העולם החיצוני בתודעת האדם? מהו הקשר שקיים בין החשיבה שלנו על אובייקטים של המציאות ואובייקטים אלה עצמם?

התנסות

הגדרת המושג 'התנסות'

שני תחומים עומדים זה מול זה: חשיבתנו והאובייקטים בהם החשיבה עוסקת. בה במידה שאובייקטים אלה נגישים להתבוננותנו, מכנים אותם **תוכן ההתנסות**. לעת עתה, הבה נניח בצד את השאלה: האם, מחוץ לשדה התבוננותנו, קיימים אובייקטים נוספים של חשיבה ומהו טבעם?

משימתנו המיידית תהיה לקבוע בבירור את גבולות שני התחומים שצוינו: התנסות וחשיבה. תחילה, מן ההכרח שתהיה לנו התנסות בהתייצבותה המיוחדת לפנינו ורק אז נחקור את טבעה של החשיבה. הבה נתחיל במשימה הראשונה.

מהי התנסות? כל אדם מודע לעובדה שחשיבתו מתעוררת תוך כדי התמודדות עם המציאות. האובייקטים במרחב ובזמן מופיעים לפנינו; אנו קולטים עולם חיצוני רבגוני ביותר המורכב מחלקים רבים מאוד, ואנו חווים עולם פנימי, מפותח פחות או יותר, במידה רבה. הצורה הראשונה שבה כל זה מופיע לפנינו, ניצבת כאשר היא מוגמרת. איננו ממלאים שום תפקיד בהיווצרותה. בהתחלה, המציאות מתייצבת בפני התפיסה החושית והרוחית שלנו כאילו שהיא נובעת מאיזשהו מקום הנמצא מעבר לעולמנו והינו בלתי-ידוע לנו. בהתחלה, ביכולתנו רק לתת למבטנו לסרוק את רבגוניות הדברים הניצבים לפנינו.

פעילות ראשונה זו שלנו תופסת באמת את המציאות עם החושים שלנו. מוכרחים אנו להיצמד למה שהיא מציגה בפנינו. כי, רק את ההתנסות הזאת יכולים אנו לכנות **התנסות טהורה**.⁽³⁾

אנו חשים בצורך לחזור מיד, עם האינטלקט המארגן והמסדר, אל תוך הרבגוניות האינסופית של צורות, כוחות, צבעים, קולות וכן הלאה, המופיעים בפנינו. אנו מנסים להיות בהירים ביחס לתלויות ההדדיות של כל המהויות הבודדות הניצבות מולנו. כאשר אנו נתקלים בבעל-חיים באזור מסוים, אנו מבקשים לדעת את השפעתו של אזור זה על חיי בעל-החיים; כאשר אנו רואים אבן מתגלגלת, אנו רוצים לגלות את המאורעות האחרים שאליהם היא קשורה. אך, מה שנובע משאילת שאלות וממחקרים כאלה, אינו עוד התנסות טהורה. יש לו כבר מקור כפול: התנסות וחשיבה.

התנסות טהורה היא צורה של מציאות המופיעה בפנינו כאשר אנו מתמודדים עמה עד להרחקה מלאה של מה שאנו עצמנו מביאים אליה.

המילים שגיתה השתמש בהן במאמרו טבע⁽⁴⁾ חלות על צורה זו של מציאות: "אנו מוקפים ועטופים על ידה. היא נושאת אותנו, בלי שנתבקשנו ובלי שהוזהרנו, אל תוך ריקודה."

עם אובייקטים של העולם החושי-חיצוני, הדבר בולט בצורה ברורה כל-כך שבקושי מישוהו ירצה להתכחש לו. גוף מופיע לפנינו בהתחלה כריבוי רשמים של צורות, צבעים, חום ואור, הניצבים לפתע לפנינו כאילו צצו מתוך איזשהו מקור בראשיתי בלתי-ידוע לנו.

העמדה בפסיכולוגיה שעולם החושים, כפי שהוא מופיע בפנינו, אינו מהווה דבר לכשעצמו, אלא הינו תוצר של **פעולה הדדית** של עולם חיצוני לא-ידוע של מולקולות והאורגניזם שלנו, לא סותרת את טענתנו. גם אם באמת היה נכון שצבע, חום וכן הלאה, אינם מהווים דבר מלבד הדרך שבה האורגניזם שלנו מושפע מן העולם החיצוני, עדיין התהליך אשר משנה את ההתרחשות בעולם החיצוני לכדי צבע, חום וכן הלאה, נמצא לגמרי מחוץ לתודעה. לא חשוב מהו התפקיד שהאורגניזם שלנו ממלא בזה, אלה לא תהליכים מלוקולריים הניצבים לפני חשיבתנו כצורה המוגמרת בה המציאות מטביעה בנו את רשמיה(התנסות); דווקא אלה הצבעים, הקולות וכן הלאה.

הנושא אינו ברור כל-כך ביחס לחיינו הפנימיים. אך, התייחסות קרובה יותר תסלק כל ספק ביחס לעובדה שהמצבים הפנימיים שלנו גם מופיעים באופן תודעתנו באותה צורה כמו הדברים והעובדות של העולם החיצוני. רגש פועל עליו באותה דרך בה עושה זאת רושם של אור. העובדה שאני קושר אותו קשר קרוב עם אישיותי, היא חסרת-משמעות בהיבט זה. אנו מוכרחים להתקדם הלאה. אפילו החשיבה עצמה מופיעה בהתחלה בפנינו כאובייקט של התנסות. כבר בגישתנו לחשיבה שלנו בדרך של **מחקר**, אנו מציבים אותה בפנינו; אנו מדמיינים לעצמנו את צורתה הראשונה ככזו שבאה ממהו שאינו ידוע לנו.

זה אינו יכול להיות אחרת. חשיבתנו, במיוחד אם מתייחסים לצורה שהיא תופסת כפעילות אינדיבידואלית בתוך תודעתנו, היא התבוננות; כלומר, היא מפנה את מבטה כלפי חוץ לעבר משהו העומד מולה. בזה היא נשארת בהתחלה פעילות גרידא. היא הייתה בוהה בריק, באינות, אלמלא משהו ניצב מולה.

כל דבר העומד להפוך לאובייקט ההכרה שלנו, מוכרח להסתגל לצורה זו של הצגת דברים בפנינו. אין באפשרותנו להתעלות אל מעל לצורה זו. אם ברצוננו לרכוש אמצעי לחדירה מעמיקה יותר בעולם, אז החשיבה עצמה מוכרחה להפוך תחילה להתנסות. עלינו לחפש אחר החשיבה בין עובדות ההתנסות ממש כמו עובדה.

רק בדרך הזאת שלהשקפת-העולם שלנו תהיה אחידות פנימית. היא הייתה מאבדת מיד את האחידות הזאת, אילו רצינו להכניס לתוכה יסוד זר. אנו מתמודדים עם התנסות טהורה ופשוטה ומחפשים בה את היסוד אשר ישפוך אור עליה ועל שאר המציאות.

התוויה ביחס לתוכן ההתנסות

עתה, הבה נתבונן בהתנסות טהורה. מה יש בה בעודה מבצעת סריקה לרוחב תודעתנו, בלי שנערב בה את חשיבתנו? היא מהווה רק סמיכות במרחב ורציפות בזמן; אוסף של פרטים המנותקים לגמרי זה מזה. לאף לא אחד מן האובייקטים הנכנסים ויוצאים יש איזשהו קשר לאובייקט כלשהו אחר. בשלב זה, לעובדות שאנו קולטים, שאנו חווים באופן פנימי, אין כל השפעה הדדית. עולם זה הוא ריבוי של דברים בעלי ערך זהה. אף לא דבר או מאורע אחד יכול לטעון שבתפקוד העולם הוא ממלא תפקיד חשוב יותר מאשר כל חלק אחר של עולם ההתנסות. כדי שנבין שלעובדה זו או אחרת יש משמעות גדולה יותר מאשר לעובדה אחרת, מן ההכרח שלא רק נתבונן בדברים, אלא נביא אותם לכדי קשרים מחשבתיים. איבר מנוון של בעל-חיים, שאולי יש לו חשיבות מועטה ביותר בתפקוד האורגני, הינו עבור ההתנסות בעל אותו ערך בדיוק כמו האיבר החיוני ביותר של גופו של בעל-חיים. למעשה, החשיבות הגדולה או פחותה יותר תתברר לנו כאשר נתחיל לחשוב על הקשרים של החלקים הנבדלים של ההתבוננות, כלומר כאשר אנו נעבד את ההתנסות.

עבור **ההתנסות**, החילזון, הניצב ברמה נמוכה של מבנה, הינו שווה-ערך לבעל-חיים המפותח ביותר. ההבדל בשלמות המבנה מופיע בפנינו רק כאשר אנו תופסים את הריבוי הנתון לנו באופן מושגי ומעבדים אותו. בהיבט זה, תרבות האסקימואי שוות-ערך לזו של אירופאי משכיל; משמעותו של יוליוס קיסר להתפתחות ההיסטורית של האנושות מופיעה בפני התנסות גרידא לא כגדולה יותר מזו של אחד מחייליו. בהיסטוריה של הספרות, גיתה אינו עומד ברמה גבוהה יותר מזו של גוטשד, כל עוד מדובר בעובדות **ברות-התנסות** בלבד.

עבורנו, ברמה זו של התבוננות, לעולם יש פני שטח חלקים לחלוטין ביחס לחשיבה. אין שום חלק של פני שטח אלה אשר עומד גבוה יותר מחלק אחר; אף לא אחד מפגין איזשהו סוג של הבדל מושגי מאשר חלק אחר. רק כאשר ניצוץ החשיבה פוגע בפני שטח אלה שמופיעים גבהים ומעמקים, שדבר אחד נראה בולט פחות או יותר מדבר אחר, שהכול לובש צורה בדרך ברורה, שחוטים נארגים בין תצורה אחת לאחרת, שהכול נעשה להרמוניה מושלמת בתוך עצמה.

אנו מאמינים כי דוגמאות אלה מספיקות כדי להראות את כוונתנו במשמעות הגדולה או הפחותה יותר של האובייקטים הנתונים להתרשמות (כאן הם נתפסים כבעלי משמעות נרדפת לדברים של ההתנסות), ואת כוונתנו באותה פעילות הכרתית המופיעה לראשונה כאשר אנו מתבוננים באובייקטים הללו בקשריהם

ההדדיים. באותו זמן, אנו מאמינים שבזה מופרכת ההתנגדות שעולם התנסותנו מצביע למעשה על אינספור הבדלים באובייקטים שלו, אף לפני שהחשיבה ניגשת אליו. ככלות הכול, משטח אדום שונה ממשטח ירוק גם אם איננו חושבים עליהם כלל. ברם, אם מישהו היה רוצה לסתור אותנו בזה, הוא היה מבין שלא כהלכה את טענתנו כולה. והרי זוהי בדיוק טענתנו: שההתנסות מציגה בפנינו אינספור פרטים. כמובן, פרטים אלה מוכרחים להיות שונים זה מזה; אחרת, הם לא היו ניצבים בפנינו כריבוי אינסופי של פרטים חסרי-קשרים. אין מדובר כלל בכך שדברים נקלטים כנבדלים, אלא דווקא בחוסר-הקשר המוחלט ביניהם ובמשמעות המוחלטת של העובדות הנפרדות הנתונות לתפיסה חושית עבור הכוליות של תמונת המציאות שלנו. בדיוק מפני שאנו מכירים בהבדלה איכותית אינסופית זו שאנו מונעים אל מסקנותינו.

אילו ניצבה לפנינו אחדות המסתמכת על עצמה ומאורגנת באופן הרמוני, אז לא היינו יכולים לומר שלחלקים הנפרדים של אחדות זו אין משמעות הדדית.

אם, מסיבה זו, אדם אינו מוצא את ההשוואה שהשתמשנו בה לעיל הולמת, הרי שהוא לא תפס אותה בנקודה המעשית של ההשוואה. כמובן, יהיה זה שגוי מצדנו לרצות להשוות בין עולם ההתרשמויות, על כל תצורתו המגוונת והסופית, והסדירות האחדותית של משטח. אבל, המשטח שלנו אינו אמור להציג את עולם התופעות הרבגוני, אלא דווקא את התמונה האחידה הכוללת שיש לנו על עולם זה כל עוד החשיבה לא ניגשה אליה. לאחר הפעלת החשיבה שלנו, כל פרט בתמונה כוללת זו אינו מופיע עוד בדרך שבה חושינו מוסרים אותו, אלא כבר עם המשמעות שיש לו ביחס למציאות כולה. אז, הוא מופיע עם מאפיינים אשר חסרים לו לגמרי בצורת ההתנסות.

להערכתנו, יוהנס פולקלט הצליח בדרך נהדרת לשרטט את הקווים הברורים של מה שאנו יכולים לכנות, בצדק, **התנסות טהורה**. הוא כבר אפיין באותה בצורה טובה לפני חמש שנים בספרו *תורת ההכרה של קאנט*, ואז המשיך לפתח הלאה את הנושא ביצירתו האחרונה, *התנסות וחשיבה*. עתה, הוא עשה זאת, לבטח, בתמיכתה של השקפה שהינה שונה לגמרי מהשקפתנו שלנו, ולמען מטרה השונה מיסודה מזו שלנו לעת עתה. אך, דבר זה אינו אמור למנוע מאתנו להציג כאן את האפיון המעולה שלו של התנסות טהורה. הוא מציג בפנינו, בפשטות, את התמונות שבפרק זמן מוגבל, חולפות לפני תודעתנו בדרך חסרת-קשר לחלוטין. פולקלט אומר:

"עתה, למשל, לתודעתי יש, כתוכן שלה, תמונה מנטלית של העבודה הקשה שביצעתי היום; מיד מתחבר לזה תוכן התמונה המנטלית של אפשרותי לצאת, במצפון נקי, לטיול רגלי; אך, לפתע מופיעה תמונת ההתרשמות של דלת נפתחת וכניסתו של הדוור; הדוור מופיע, מושיט עתה את ידו, פותח עתה את פיו, עושה זאת עתה בסדר הפוך; באותו זמן, מתחברים לתוכן זה של התרשמות של הפה אשר נפתח, סוגים שונים של רשמים קוליים, שמהם עולה הרושם שבחוץ מתחיל לרדת גשם. הדוור נעלם מתודעתי ולתמונות המנטליות העולות עתה יש כתוכן שלהן, את הסדרה הבאה: נטילת מספריים,

פתיחת המעטפה, הטחת ביקורת על כתב לא-קריא, תמונות גלויות של דמויות מגוונות ביותר, דמויות ומחשבות מגוונים הקשורים עמן; כאשר סדרה זו מגיעה בקושי לסופה, שוב מופיעים התמונה המנטלית של עבודה קשה והרושם המלווה במצב-רוח רע, של הגשם אשר ממשיך לרדת; אך, שניהם נעלמים מתודעתי ושם עולה תמונה מנטלית עם התוכן שקושי מסוים אשר נראה פתור במהלך עבודת היום, למעשה לא נפתר; באותו זמן, נכנסות התמונות המנטליות הבאות: חירות הרצון, כורח אמפירי, אחריות, ערכה של מידה טובה, יד המקרה, חוסר-הבנה וכן הלאה; כל אלה מתחברים יחד בדרך רבגונית ומורכבת ביותר; וכך זה ממשיך."

כאן תארנו, בפרק זמן מסוים מוגבל, את אשר באמת חווינו, צורה של מציאות שבה החשיבה אינה ממלאת שום תפקיד.

עתה, אין להאמין שאדם היה מגיע לתוצאה שונה אם, במקום התנסות זו של היומיום, הוא היה מתאר, הבה נאמר, את ההתנסות שיש לנו מניסוי מדעי או מתופעת טבע מסוימת. כאן, כמו שם, אלה תמונות חסרות-קשר נבדלות אשר חולפות בפני תודעתנו. החשיבה יוצרת תחילה את הקשרים.

עלינו גם להכיר בשירות שהספרון של ריצ'רד ווהלה, *מוח ותודעה*² עשה, בהציגו בפנינו בקווים ברורים את מה שלמעשה נמסר על-ידי התנסות המרוקנת מכל דבר שהינו בעל טבע של מחשבה, עם הסתייגות אחת: מה שווהלה מציג כמאפיינים הישימים בהחלט על תופעות העולם החיצוני והפנימי, למעשה ישים רק לשלב הראשון של ההתבוננות בעולם שאותה אפיינו. על-פי ווהלה, אנו יודעים רק סמיכות במרחב ורציפות בזמן. עבורו, לא תיתכן כלל שום שאלה על הקשר בין הדברים המתקיימים בסמיכות ורציפות אלה. למשל, יתכן בסופו של דבר קשר פנימי היכן-שהוא בין קרני השמש החמות והתחממותה של אבן; אבל, איננו יודעים דבר על איזשהו קשר סיבתי; כל מה שמתברר לנו הוא שעובדה שנייה באה לאחר הראשונה. יתכן גם שהיכן-שהוא, בעולם בלתי-נגיש לנו, קיים קשר פנימי בין מנגנון המוח והפעילות הרוחית שלנו; אנו רק יודעים שהשניים הינם מאורעות המתנהלים במקביל; אין שום הצדקה לכך, למשל, שנניח קיומו של קשר סיבתי בין שתי התופעות הללו.

כמובן, כאשר ווהלה מציג את הטענה הזאת כאמת מדעית מוחלטת, מן ההכרח שנדון ביישום רחב יותר זה; ברם, טענתו תקפה לגמרי ביחס לצורה הראשונה שבה אנו נעשים מודעים למציאות.

² וינה, 1884.

אלה לא רק הדברים של העולם החיצוני והתהליכים של העולם הפנימי אשר ניצבים שם, בשלב זה של ההכרה שלנו, בלי קשרים הדדיים; אישיותנו מהווה גם מהות מבודדת ביחס לשאר העולם. אנו מוצאים את עצמנו כאחד מאינספור הרשמים בלי קשר לאובייקטים המקיפים אותנו.

תיקון תפיסה שגויה של ההתנסות כמכלול

בנקודה זו, עלינו להצביע על דעה מוקדמת, הקיימת מאז קאנט, שכבר השתרשה עמוק כל-כך בחוגים מסוימים שהיא נתפסת כאקסיומה. אם מישהו היה מטיל בה ספק, הוא היה נתפס כחובבן, כמי שלא התעלה אל מעל למושגים היסודיים ביותר של המדע המודרני. הדעה המוקדמת שאני מתכוון אליה היא ההשקפה הבאה: כבר נקבע, מן ההתחלה, שעולם ההתרשמויות כולו, רבגוניות אינסופית זו של צבעים וצורות, של קולות והבדלי חום וכן הלאה, אינו מהווה דבר מלבד עולמנו הסובייקטיבי של תמונות מנטליות, המתקיים רק כל עוד אנו שומרים על חושינו פתוחים בפני מה שמופעל עליהם מעולם בלתי-ידוע לנו. השקפה זו טוענת שעולם התופעות כולו הוא תמונה מנטלית בתוך תודעתנו האינדיבידואלית, ועל בסיסה של הנחה מראש זו, מעלים טענות נוספות על אודות טבעה של פעילות ההכרה שלנו. אפילו פולקלט דבק בהשקפה זו וייסד עליה את תורת ההכרה שלו, שהינה יצירת מופת ביחס לפיתוחה המדעי. גם כך, דעה מוקדמת זו אינה אמת יסודית והיא אינה מוכשרת לעמוד בחזית מדע ההכרה. אך, אל תבינו אותנו שלא כהלכה. איננו רוצים להעלות את מה שלבטח תהיה מחאה חסרת-תועלת נגד ההישגים הפיסיולוגיים בימינו. אך, מה שמוצדק לחלוטין מבחינה פיסיולוגית עדיין רחוק מלהיות כשיר על אותו בסיס כדי שיוצב על שעריה של תורת הכרה. אפשר להתייחס לזה כאמת פיסיולוגית שאין להפריכה, שרק על-ידי השתתפות האורגניזם שלנו מופיעה מערכת התחושות והרשמים, אותה כינינו התנסות. אבל, אף-על-פי-כן, עומדת בעינה העובדה שכל ידיעה כזאת יכולה להיות אך ורק תוצאה של התייחסויות ומחקרים רבים. אפיון זה – שלעולם התופעות שלנו יש, במובן פיסיולוגי, טבע סובייקטיבי – הוא כבר מה שהחשיבה מגדירה, ולכן אין לו שום קשר להופעה הראשונית של עולם זה. אפיון זה כבר מניח מראש שהחשיבה יושמה על ההתנסות. לכן, בחינת הקשר בין שני הגורמים הללו של פעילות ההכרה, מוכרחה לבוא לפני אפיון זה.

עם ההשקפה הזאת, בני-האדם האמינו שהם מרוממים מעל ל'נאיביות' הקדם-קנטיאנית אשר התייחסה לדברים במרחב ובזמן, בדיוק כפי שאדם נאיבי חסר השכלה מדעית עדיין מתייחס כיום לדברים.

פולקלט טוען:

"כל הפעולות המתיימרות להוות פעילות אובייקטיבית של הכרה, ככולות באופן שאינו ניתן להפרדה לתודעה אינדיבידואלית בעלת הכרה; כל הפעולות מן הסוג הזה מתרחשות באופן מיידי וישיר רק בתודעתו של האינדיבידואל; והן לגמרי לא-מסוגלות לצאת אל מעבר לתחום של האדם האינדיבידואלי ולתפוס את או להיכנס אל תוך תחום המציאות הקיים מחוצה לו."

אף-על-פי-כן, זהו עדיין המקרה שחשיבה בלתי-משוחדת כלל לא הייתה יכולה לגלות מה יש בצורת המציאות אשר מתקרבת אלינו באופן ישיר (התנסות) שהיה יכול באיזושהי דרך להצדיק שנאפיין אותו כתמונה מנטלית גרידא.

מחשבה פשוטה זו – שהאדם הנאיבי אינו מבחין כלל במשהו על אודות הדברים שהיה יכול להביאו אל ההשקפה זאת – מראה לנו שבאובייקטים עצמם לא קיימת סיבה משכנעת להנחה זו. מה יש בעץ או בשולחן עצמם שהיה יכול להובילני להתייחס לזה כתצורה גרידא של תמונות מנטליות? לכן, לכל הפחות, הוא אינו יכול להיות מוצג כאמת ברורה.

על-ידי הצגתה כאמת ברורה, פולקלט מסתבך בסתירה עם עקרונותיו הבסיסיים. לפי השקפתנו, היה עליו להיות לא-נאמן לאמת שאושרה על ידו – שההתנסות אינה כוללת דבר מלבד כאוס חסר-קשר של תמונות בלי שום אפיון מושגי – כדי להיות מסוגל לקבוע את הטבע הסובייקטיבי של אותה התנסות. אחרת, היה עליו לראות שסובייקט פעילות ההכרה, המתבונן, ניצב חסר-קשר בתוך עולם ההתנסויות כמו כל אובייקט אחר בו. אך, אם מחילים על העולם הנקלט את הנשוא 'סובייקטיבי', או אז זהו אפיון מושגי באותה מידה כמו כאשר מתייחסים לאבן נופלת כסיבה להופעת שקע באדמה. אבל, פולקלט עצמו, ככלות הכול, אינו רוצה לקבל קיומו של קשר כלשהו בין הדברים של ההתנסות. בזה תמונה הסתירה בהשקפתנו; זהו המקום בו הוא נעשה לא-נאמן לעיקרון שהוא קבע ביחס להתנסות טהורה. בעשותו זאת, הוא מסתגר בתוך האינדיבידואליות שלו והוא אינו מסוגל עוד לצאת ממנה. אכן, הוא מקבל זאת בלי שום הסתייגות. לגביו, כל דבר הקיים מעבר לתמונות חסרות-הקשר של רשמינו, נשאר מוטל בספק. לפי השקפתו, החשיבה שלנו אכן נאבקת כדי להסיק מסקנות מעולם זה של תמונות מנטליות על מציאות אובייקטיבית; פשוט מדובר בכך שיציאה אל מעבר לעולם זה, אינה יכולה להוביל לאמיתות מהימנות באמת. לפי פולקלט, כל ידיעה שאנו משיגים באמצעות החשיבה אינה מוגנת מפני הספק. במונחים של ודאות, בלתי-אפשרי להשוותה כלל להתנסות ישירה. רק התנסות ישירה יכולה לספק ידיעה שאינה מוטלת בספק. אך, ראינו עד כמה ידיעה זו פגומה.

אבל, כל זה נובע אך ורק מן העובדה שפולקלט מחיל על המציאות הנתונה לתפיסה חושית (התנסות) מאפיין שאינו יכול להיות קשור אליה בשום דרך, ואז הוא מבסס את הנחותיו הנוספות על הנחה זו מראש. היה עלינו להקדיש תשומת-לב מיוחדת לספרו של פולקלט מפני שהוא ההישג המשמעותי ביותר בתקופתנו בתחום זה, וכן מפני שהוא יכול להיתפס כאבטיפוס עבור כל המאמצים האפיסטמולוגיים שבעיקרון ניצבים בכיוון הפוך לכיוון שאנו מציגים על בסיסה של השקפת-העולם הגיית האנטי.

פנייה להתנסות של כל קורא אינדיבידואלי

ברצוננו להימנע מהטעות של ייחוס מראש של מאפיין כלשהו למה ש'נתון' באופן ישיר, לצורה הראשונית בה מופיעים העולם החיצוני והעולם הפנימי, ובכך להציג את טענתנו על בסיסה של איזושהי הנחה מראש. למעשה, אנו מאפיינים התנסות בדיוק כדבר שחשיבתנו אינה ממלאת בו שום תפקיד. לכן, בתחילת דיוננו לא תיתכן שום שאלה על טעות כלשהי בחשיבה.

הטעות הבסיסית של מאמצים מדעיים רבים, במיוחד אלה בזמנים הנוכחיים, כרוכה בדיוק בעובדה שהם מאמינים שהם מציגים התנסות טהורה, בעוד שלמעשה הם רק אוספים שוב את המושגים שהם הכניסו לתוכה בעצמם. אדם היה יכול להביע התנגדות באומרו שייחסנו מספר מאפיינים להתנסות טהורה. כינינו אותה רבגוניות אינסופית, אוסף פרטים חסרי-קשר, וכן הלאה. האם אין אלה גם מאפיינים מושגיים? במובן בו אנו משתמשים בהם, ודאי שלא. השתמשנו במושגים הללו רק כדי להכווין את עינו של הקורא למציאות נטולת-מחשבות. איננו רוצים לשייך את המושגים הללו להתנסות; אנו משתמשים בהם רק כדי להפנות את תשומת-הלב אל אותה צורה של מציאות שהינה נטולת-מושגים.

למעשה, את כל המחקרים המדעיים מוכרחים לנהל באמצעות שפה והיא יכולה לבטא רק מושגים. אבל, בסופו של דבר, קיים הבדל יסודי בין שימוש במילים מסוימות כדי לייחס מאפיין זה או אחר ישירות לדבר כלשהו ושימוש במילים רק כדי להפנות את תשומת-לבו של הקורא או המאזין לאיזושהו אובייקט. לשם השוואה, היינו יכולים לומר: זהו דבר אחד שא' אומר לב', "התבונן באדם זה בחוג משפחתו ותקבל עליו רושם שונה מזה שהיית מקבל אילו היית מתוודע אליו רק מן הדרך שבה הוא מתנהג במקום עבודתו"; וזהו דבר אחר אם א' אומר "האדם הזה הוא אב מצוין". במקרה הראשון, תשומת-לבו של ב' מכוונת במובן מסוים; הוא נקרא לשפוט אישיות אחת בנסיבות מסוימות. במקרה השני, מאפיין מסוים פשוט מיוחס לאישיות זו; שם, הטענה נקבעה מראש. כפי שהמקרה הראשון מתייחס לשני, כך אנו מאמינים שנקודת-המוצא של ספרנו מתייחסת לנקודת-המוצא של ספרים אחרים בנושא זה. אם הנושא נראה בכל נקודה ונקודה, מחמת דרישות הסגנון או קשיים במציאת ביטויים הולמים, שונה מזה, הבה נטען כאן במפורש שלדיונים שלנו יש רק את הכוונה אשר תוארה עתה והם רחוקים מכל דרישה להציג דבר כלשהו המיוחס לדברים עצמם.

עתה, אילו רצינו לתת שם לצורה הראשונית בה אנו רואים את המציאות, אנו מאמינים שהביטוי אשר תואם לנושא בצורה הטובה ביותר הוא: התגלות בפני החושים.⁽⁵⁾ במונח 'חוש', איננו מתכוונים אך ורק

לחושים החיצוניים, המתווכים של העולם החיצוני, אלא דווקא לאיברים גופניים ורוחיים כלשהם אשר חשים את ההתרשמות של עובדות בלתי-אמצעיות. אכן, בפסיכולוגיה מקובל למדי להשתמש בביטוי 'חוש פנימי' כדי לתאר את היכולת לקלוט התנסויות פנימיות.

ברם, הבה נשתמש במילה 'התגלות' פשוט כדי לתאר דבר שהינו בר-תפיסה על ידנו או תהליך בר-תפיסה, כל עוד אלה מופיעים במרחב או בזמן.

כאן, מוכרחים אנו לשאול שאלה אשר אמורה להובילנו אל הגורם השני שלקחנו בחשבון ביחס למדע ההכרה – החשיבה.

האם מוכרחים אנו להתייחס לצורת ההתנסות שתיארנו עד כה כמה שהדברים מהווים למעשה? האם זהו אפיון של המציאות? הרבה מאוד תלוי במענה לשאלה זו. אם צורה זו של התנסות מהווה אפיון יסודי של אובייקטים של התנסות, אם זה משהו שבמובן האמיתי ביותר של המילה משתייך להם מעצם טבעם, אז בלתי-אפשרי לדמיין כיצד ניתן בכלל להתעלות אל מעל לשלב זה של הכרה. אדם היה פשוט משתמש ברישום כל דבר שאנו קולטים, ברישומים חסרי-קשר, והמדע שלנו היה מהווה אוסף של רישומים כאלה. כי, מה תהיה התכלית של מחקר כלשהו על הקשר ההדדי בין דברים, אילו הבידוד השלם שאנו מייחסים להם בצורה של התנסות היה באמת אופייני להם?

המצב היה שונה לחלוטין,⁽⁶⁾ אילו, בצורה זו של מציאות, היינו עוסקים לא במהות החיונית של המציאות, אלא רק בהיבט החיצוני הלא-חיוני, אם ניצבת לפנינו רק מעטפת של ההוויה האמיתית של העולם, אשר מסתירה את ההוויה הזאת ומאתגרת אותנו להמשיך ולחפשה. אז, היה עלינו לשאוף לחדור את המעטפת הזאת. היה עלינו לקבוע את נקודת-המוצא שלנו מצורה ראשונית זו של העולם, כדי להבין את מאפייניו האמיתיים (ההכרחיים). אז, היה עלינו להתגבר על התגלותו בפני החושים, כדי לפתח ממנו צורה עילאית יותר של התגלות.

התשובה לשאלה זו ניתנת במחקרים הבאים.

חשיבה

החשיבה כהתנסות עילאית במסגרת ההתנסות

בתוך הכאוס חסר-הקשר של ההתנסות, ואכן בהתחלה גם כעובדה של התנסות, אנו מוצאים יסוד אשר מוציא אותנו אל מחוץ ל**חוסר-קשר**. זהו יסוד החשיבה. גם כעובדה של התנסות במסגרת ההתנסות, החשיבה תופסת עמדה יוצאת-דופן.

עם שאר עולם ההתנסויות, אם אני נשאר עם מה שמוצב ישירות בפני חושיי, איני יכול להתקדם אל מעבר לפרטים. הניחו שיש בידי נוזל שברצוני להרתיח. בהתחלה, המים עומדים ולאחר מכן אני רואה אותם מבעבעים; הנוזל נכנס לתנועה ולבסוף עובר למצב צבירה של אדים. אלו הם הרשמים הנפרדים העוקבים. ביכולתי להפוך את הדבר ככל העולה על רוחי: אם אשאר עם מה שהחושים מוסרים, לא אמצא שום קשר בין העובדות. אין זה המקרה עם החשיבה. אם, למשל, אני תופס את המחשבה 'סיבה', היא מובילה אותי מעצם תוכנה שלה למחשבה 'תוצאה'. עליי רק להחזיק במחשבות בצורה שהן מופיעות בהתנסות ישירה והן כבר תתגלנה כאפיונים תקפים.

עבור יתר ההתנסויות, מה שמוכרח להגיע ממקום אחר – אם הוא בכלל ישים להתנסות, כלומר קשר הדדי תקף – כבר מתקיים בחשיבה בהופעתה הראשונה. עם שאר ההתנסויות, הדבר כולו אינו מתבטא במה שמופיע כהתגלות בפני תודעתי; עם החשיבה, הדבר כולו עולה ללא הסתייגות במה שנתון לי. עם יתר ההתנסויות, מוכרח אני לחזור את המעטפת כדי להגיע לגרעין; עם החשיבה, המעטפת והגרעין מהווים אחדות שלמה. רק עקב מגבלה אנושית כללית שהחשיבה מופיעה בפנינו בהתחלה כאשר היא דומה לגמרי לשאר ההתנסויות. עם החשיבה, עלינו רק להתגבר על המגבלה שלנו. עם יתר ההתנסויות, אנו מוכרחים לפתור קושי מסוים הטבוע **בדבר** עצמו.

בחשיבה, מה שאנו מוכרחים לחפש ביתר ההתנסויות, נעשה בעצמו להתנסות ישירה.

בזה ניתן הפתרון לקושי שכמעט בלתי-אפשרי לפותרו בכל דרך אחרת. המדע דורש, בצדק, שנדבק בהתנסות. לא פחותה מכך היא הדרישה שנחפש אחר תקפותה הפנימית של ההתנסות. לכן, מהות פנימית זו בעצמה מוכרחה להופיע במקום מסוים בהתנסות כהתנסות. בדרך זו, מעמיקים בהתנסות בעזרת ההתנסות עצמה. תורת ההכרה שלנו מציבה את הדרישה של התנסות בצורתה העילאית ביותר; היא דוחה כל ניסיון להביא משהו אל תוך ההתנסות מחוצה לה. תורת ההכרה שלנו מוצאת, במסגרת ההתנסות, גם את המאפיינים שהחשיבה יוצרת. הדרך בה החשיבה מתגלה זהה לזו של יתר עולם ההתנסויות.

עיקרון ההתנסות, על כל השלכותיו ומשמעותו המעשית, מובן בדרך-כלל שלא כהלכה. בצורתו הבסיסית ביותר, זוהי הדרישה שנשאיר את האובייקטים של המציאות בצורה הראשונית בה הם מופיעים ורק בדרך זו נעשה מהם אובייקטים של מדע. זהו עיקרון מתודולוגי טהור. הוא בהחלט אינו מבטא דבר על התוכן של מה שנחוה. אילו מישוהו היה רוצה לטעון, כפי שהמטריאליזם טוען, שרק רשמים של החושים יכולים להיות אובייקטים של המדע, אז הוא לא היה יכול להתבסס על עיקרון זה. עיקרון זה אינו שופט בדרך כלשהי אם התוכן הוא תוכן נתון לתפיסה חושית או אידיאל. אבל, אם במקרה מסוים עיקרון זה אמור להיות ישים בצורה הבסיסית ביותר אשר הוזכרה עתה, אז הוא לבטח מניח הנחה מראש. כי, הוא דורש שלאובייקטים, כפי שהם נחווים, תהיה כבר צורה אשר מספיקה למאמץ מדעי. כפי שראינו, אין זה המקרה ביחס להתנסות של החושים החיצוניים. זה קורה רק ביחס לחשיבה.

רק ביחס לחשיבה שאפשר ליישם את עיקרון ההתנסות במשמעותו הקיצונית ביותר.

אין זה מונע מאתנו את הרחבת עיקרון ההתנסות על-פני שאר העולם. למעשה, יש לו צורות אחרות מלבד הקיצונית ביותר. אם איננו יכולים להשאיר, לשם הסבר מדעי, אובייקט בצורה בה הוא נקלט באופן ישיר, אז הסבר זה יכול להינתן, אף-על-פי-כן, בדרך כזו שהאמצעים שהוא דורש יובאו מתחומים אחרים של עולם ההתנסויות. בעשותנו זאת, עדיין לא יצאנו אל מחוץ לתחום 'ההתנסות באופן כללי'.

מדע הכרה אשר נוסד במובנה של השקפת-העולם הגיתהאנית שם את הדגש המרכזי שלו על העובדה שהוא נשאר נאמן לגמרי לעיקרון ההתנסות. איש לא זיהה בצורה טובה יותר מגיתה את תקפותו הכוללת של עיקרון זה. בסך הכול, הוא דבק בעיקרון באותה מידה של קפדנות שדרשנו מוקדם יותר. כל ההשקפות הנעלות יותר על הטבע לא היו צריכות להופיע בפניו בשום צורה מלבד ההתנסות. הן היו צריכות להיות 'טבע עילאי בתוך הטבע'.

במאמרו טבע, גיתה אומר שאיננו מסוגלים לצאת אל מחוץ לטבע. לכן, אם ברצוננו להסביר לעצמנו את הטבע במובנו שלו, עלינו למצוא את האמצעים לעשות זאת בתוך הטבע.

אבל, כיצד אפשר לבסס מדע הכרה על עיקרון ההתנסות, אם בהתנסות עצמה לא מצאנו בשום נקודה את היסוד הבסיסי של מה שהינו מדעי: חוקיות של אידיאות? עלינו רק להשתמש ביסוד הזה, כפי שראינו; עלינו רק להתעמק ביסוד הזה. כי, יש למוצאו אותו בתוך ההתנסות.

עתה, האם החשיבה פוגשת אותנו באמת בדרך כזו? האם האינדיבידואליות שלנו נעשית מודעת לו בדרך כזו, שאנו לגמרי יכולים לייחס לו את המאפיינים אשר הוזכרו לעיל? מי שמכווין את תשומת-לבו אל נקודה זו, יגלה שקיים הבדל יסודי בין הדרך בה נעשים מודעים להתגלות חיצונית של מציאות הנתונה לתפיסה חושית – כן, אפילו הדרך בה נעשים מודעים לכל תהליך אחר של חיינו הרוחיים – והדרך בה אנו נעשים מודעים לחשיבתנו. במקרה הראשון, אנו בהחלט מודעים לכך שאנו עומדים מול דבר מוגמר; מוגמר, כלומר בה במידה שהוא מתגלה בלי שהשפענו על התהוותו בדרך כלשהי. הדבר שונה ביחס לחשיבה. רק

במבט ראשון שהחשיבה נראית כמו יתר ההתנסויות. כאשר אנו תופסים מחשבה כלשהי, אנו יודעים, מן המיידיות הכוללת שעמה היא נכנסת אל תוך תודעתנו, שאנו קשורים באופן פנימי ביותר לדרך שבה היא מופיעה. גם כאשר מחשבה עולה בי בפתאומיות, שהופעתה נראית במובן מסוים לגמרי כמו זו של מאורע חיצוני שענייני ואוזניי מוכרחות לתווך תחילה עבורי, אני יודע, אף-על-פי-כן, שהשדה בו מחשבה זו עומדת להתגלות הוא שדה תודעתי; מן ההכרח, אני יודע שיש לפנות תחילה לפעילותי כדי שהמחשבה הפתאומית תיווצר. עם כל אובייקט חיצוני, אני משוכנע שבהתחלה האובייקט פונה אליי באותו זמן שהוא כל מה שנכנס אל תוך תודעתי ככוליות שלמה בתוך עצמה. הכוחות המניעים החיצוניים שאנו מוכרחים תמיד להניח מראש עם אובייקטים הנתונים לתפיסה חושית, אינם קיימים עם מחשבה. אכן, אלה אותם כוחות חיצוניים שמוכרחים אנו לייחס לעובדה שתופעות חושיות אלה ניצבות לפנינו כמשהו מוגמר; מוכרחים אנו לזקוף לזכות הכוחות החיצוניים הללו את התהוות התופעות. עם מחשבה, ברור לי שהתהוותה אינה אפשרית בלי פעילותי שלי. מוכרח אני לעבד את המחשבה לפני ולפנים, מוכרח אני ליצור מחדש את תוכנה, מוכרח אני לחוות אותה באופן פנימי עד לחלקיה הקטנים ביותר, כדי שתהיה לה בכלל משמעות כלשהי עבורי.

עד כה, הגענו לאמיתות הבאות. בשלב הראשון של התבוננותנו בעולם, המציאות כולה ניצבת לפנינו כאוסף חסר-קשרים של דברים; החשיבה כלולה בתוך הכאוס הזה. אם נסתובב בתוך רבגוניות זו, נגלה בה חלק אחד שבו, כבר בצורה של הופעתו הראשונה, יש את המאפיין שהחלקים האחרים עדיין צריכים לרכוש לעצמם. חלק זה הוא החשיבה. מה שיש להתגבר עליו עם יתר ההתנסויות, כלומר ההופעה המיידית, היא בדיוק מה שאנו מוכרחים לדבוק בו עם החשיבה. בתוך תודעתנו אנו מגלים את הגורם הזה של המציאות, החשיבה שלנו, אותה יש להשאיר בצורתה המקורית, ואנו כבולים אליה במידה כזו שפעילות רוחנו מהווה באותו זמן את התגלותו של גורם זה. הדבר זהה, כאשר מסתכלים משני כיוונים. דבר זה הוא התוכן המחשבתי של העולם. מצד אחד, הוא מתגלה כפעילות תודעתנו, ומצד שני, כהתגלות ישירה של חוקיות שלמה בתוך עצמה כתוכן אידיאי בעל הגדרה עצמית. מיד נראה מהו ההיבט שהינו בעל חשיבות גדולה יותר.

עתה, היות שאנו עומדים בתוך תוכן-מחשבתי זה, היות שאנו חודרים אותו בכל מרכיביו, אנו מסוגלים לדעת באמת את טבעו היסודי ביותר. הדרך בה הוא פוגש אותנו הינה ערובה לעובדה שהמאפיינים שייחסנו לו קודם לכן באמת שייכים לו. לכן, הוא בהחלט יכול לשמש כנקודת-מוצא עבור כל סוג נוסף של התבוננות בעולם. מתוך תוכן-מחשבתי זה עצמו, ביכולתנו להסיק מהו מאפיין יסודי זה; אך, אם נרצה להגדיר את המאפיין היסודי של כל דבר אחר, יהיה עלינו להתחיל את המחקר שלנו עם תוכן-מחשבתי זה. הבה נתבטא בצורה ברורה יותר. היות שאנו חווים חוקיות ממשית, **הגדרה** אידיאית, רק בחשיבה, הרי שחוקיות שאר העולם, אותה איננו חווים מתוך עולם זה עצמו, מוכרחה להימצא כבר כלולה בחשיבה.

במילים אחרות: בהתנסות, ההתגלות בפני החושים והחשיבה עומדות זו מול זו. ברם, הראשונה אינה מוסרת לנו שום תובנה על הווייתה היסודית; האחרונה מוסרת לנו תובנה על עצמה ועל ההווייה היסודית של ההתגלות בפני החושים.

חשיבה ותודעה

ברם, עתה נראה כאילו אנו עצמנו מכניסים לכאן את היסוד הסובייקטיבי שרצינו להשאיר באופן מוחלט מחוץ לתורת ההכרה שלנו. אף על פי שיתר עולם הרשמים אינו בעל אופי סובייקטיבי – כפי שאפשר היה להסיק מדיונינו – מחשבות כן בעלות אופי כזה, גם על-פי השקפתנו.

טיעון זה מבוסס על בלבול בין שני דברים: השלב בו מחשבותינו מופיעות והיסוד אשר מגדיר את תוכנו, ממנו הן מקבלות את חוקיותן הפנימית. בוודאות, איננו יוצרים תוכן-מחשבתי כאילו בתהליך יצירתו אנחנו היינו אלה שהגדרנו את הקשרים שמחשבותינו עומדות ליצור. אנו רק יכולים לספק את האפשרות שהתוכן-המחשבתי יתגלה בהתאמה עם טבעו שלו. אנו תופסים מחשבה א' ומחשבה ב' ואנו נותנים להן את האפשרות לקיים קשר בעל חוקיות על-ידי כך שאנו מביאים אותן לכדי אינטראקציה הדדית. אין זה המבנה הסובייקטיבי שלנו אשר מגדיר את הקשר המסוים הזה בין מחשבה א' ומחשבה ב' בדיוק בדרך אחת מסוימת ולא בדרך אחרת. הרוח האנושית יוצרת את החיבורים בין מחשבות רבות רק בהתאמה עם תוכנו. לכן, בחשיבה אנו מגשימים את עיקרון ההתנסות בצורתו הבסיסית ביותר.

דברים אלה סותרים את ההשקפות של קאנט, של שופנהאואר ובמובן רחב יותר גם זו של פיקטה, אשר טוענות שהחוקים שאנו מניחים לשם הסבר העולם, הם רק תוצאה של המבנה הרוחי שלנו ואנו מציבים אותם בעולם רק דרך האינדיבידואליות שלנו.

מנקודת-מבט **סובייקטיבית**, אפשר לטעון טיעון נוסף. גם אם החיבור בעל-החוקיות בין מחשבות רבות לא נוצר על ידנו בהתאמה עם המבנה שלנו, אלא דווקא תלוי בתוכנו, עדיין, תוכן זה עצמו עשוי להיות תוצר סובייקטיבי טהור, תכונה גרידא של רוחנו; כך, היינו רק מאחדים יסודות שאנו עצמנו יצרנו. אז, התוכן-המחשבתי שלנו יהיה לא פחות מחזות סובייקטיבית. ברם, קל מאוד לעמוד בטיעון זה. אילו היה לו בסיס כלשהו, אז היינו מחברים את תוכן חשיבתנו על-פי חוקים שמקורם אינו ידוע לנו באמת. אם החוקים הללו אינם נובעים מן הסובייקטיביות שלנו – וסובייקטיביות זו היא ההשקפה בה דננו מוקדם יותר ועתה יכולים להתייחס אליה כמופרכת – אז, מה יכול לספק לנו חוקים שבאמצעותם נחבר בין תכנים שאנו עצמנו יצרנו?

לכן, עולם-המחשבות שלנו מהווה מהות המבוססת לגמרי על עצמה; הוא מהווה כוליות המסתמכת על עצמה, מושלמת ושלמה לכשעצמה. כאן אנו רואים איזה מבין שני ההיבטים של עולם-המחשבות הוא המהותי ביותר: ההיבט האובייקטיבי של תוכנו ולא ההיבט הסובייקטיבי של הדרך בה הוא מופיע.

תובנה זו על תקפותה ושלמותה של החשיבה מופיעה בצורה ברורה ביותר בעבודתו המדעית של הגל. איש לא זקף לחשיבה, ברמה בה הוא עשה זאת, כוח שלם עד כדי כך שהיא הייתה יכולה לייסד השקפת-עולם מתוך עצמה. להגל היה ביטחון מוחלט בחשיבה; למעשה, זהו הגורם היחיד של המציאות בו הוא בטח במובן האמיתי של המילה. אך, לא חשוב כמה נכונה השקפתו באופן כללי, הוא עדיין בדיוק האחד אשר ערער לגמרי את הביטחון בחשיבה על-ידי הצורה הקיצונית מדי שבה הוא הגן עליה. יש לתלות את האשמה בדרך בה הוא הציג את השקפתו בבלבול חסר-התקנה אשר נכנס אל תוך 'החשיבה על אודות החשיבה' שלנו. הוא רצה להפוך את משמעותן של מחשבות, של אידיאות, לגלויה באמת על-ידי כך שהכריז שהכורח בחשיבה הינו באותו זמן הכורח בעולם העובדות. לכן, הוא גרם לכך שתופיע הטעות שהאפיונים שהחשיבה מגדירה אינם אידיאות טהורות, אלא דווקא אפיונים עובדתיים. תוך זמן קצר, הוא הציג את השקפתו כך שישתמע שהוא חיפש, בעולם המציאות הנתונה לתפיסה חושית, אחר מחשבות כאילו היו אובייקטים. הוא מעולם לא ניסה להבהיר זאת באמת. אכן, מוכרחים באמת להבין ששדה המחשבות הוא התודעה האנושית לבדה. אז, מן ההכרח להציג שעולם-המחשבות אינו מאבד מן האובייקטיביות שלו מעצם עובדה זו. הגל הציג רק את הצד האובייקטיבי של המחשבות, אך רוב בני-האדם רואים רק את הצד הסובייקטיבי, כי זה קל יותר; ונראה להם שהוא התייחס למשהו אידיאי טהור כאילו היה אובייקט, שהוא הפך אותו למשהו מיסטי. גם על מלומדים מודרניים רבים בלתי-אפשרי לומר שהם חפים מטעות זו. הם מאשימים את הגל בפגם שלא היה לו, אך לבטח שאפשר היה לייחס לו מפני שהוא לא הבהיר את הנושא במידה מספקת.

אנו מודים שלכוח השיפוט שלנו יש כאן קושי. אך, אנו מאמינים שעל הקושי הזה אפשר להתגבר באמצעות חשיבה נמרצת. עלינו לדמיין לעצמנו שני דברים: תחילה, אנו מביאים באופן פעיל את עולם האידיאות לכדי התגלות, ובאותו זמן מה שאנו מביאים לכדי קיום, מתבסס על החוקים שלו.

עתה, יש להודות בכך שאנו רגילים לדמיין לעצמנו תופעה בדרך כזו שאנו צריכים רק לגשת אליה ולהתבונן בה באופן סביל. ברם, זו אינה דרישה מוחלטת. לא חשוב כמה לא-רגיל עשוי להיות עבורנו לדמיין שאנו עצמנו מביאים באופן פעיל משהו אובייקטיבי לכדי התגלות – שאיננו רק קולטים תופעה, במילים אחרות, אלא יוצרים אותה באותו זמן – אין זה בלתי-קביל עבורנו לעשות זאת.

עלינו פשוט לוותר על הדעה הרווחת שקיימים עולמות-מחשבה רבים כמספר האינדיבידואלים האנושיים. בכל מקרה, דעה זו אינה מהווה דבר מלבד דעה מוקדמת מן העבר. בכל מקום מניחים בשתיקה, בלי שבני-אדם יבינו שקיימת לפחות השקפה אחת אחרת אפשרית באותה מידה, ואת הסיבות יש לשקול תחילה ביחס לתקפותן. במקום דעה זו, הבה נתייחס לדעה הבאה: קיים תוכן-מחשבתי אחד בלבד וחשיבתנו הנפרדת, אינה יותר מעצמיותנו, מאישיותנו האינדיבידואלית, המפלסת את דרכה אל מרכז-המחשבות של העולם. אין זה המקום לחקור אם השקפה זו נכונה או לא, אבל היא אפשרית, ואנו הגשמו את אשר רצינו;

הראינו שאת מה שהצגנו כאובייקטיביות נחוצה של החשיבה, אפשר בקלות להראות שהוא אינו סותר את עצמו אפילו בהקשר אחר.

ביחס לאובייקטיביות, את עבודתו של ההוגה אפשר בהחלט להשוות לעבודתו של מכונאי. כפי שמכונאי מביא את כוחות הטבע לכדי פעילות הדדית ובכך יוצר פעילות תכליתית והפעלה של כוחות, כך ההוגה מאפשר למחשבות רבות ליצור אינטראקציה חיה ביניהן וכך להתפתח לכדי מערכות-מחשבה המרכיבות את המדעים שלנו.

אין דרך השופכת יותר אור על השקפה מאשר חשיפת הטעויות העומדות בדרכה. הבה נשתמש שוב בשיטה זו כשיטה שהשתמשנו בה לעתים קרובות בהצלחה.

בדרך-כלל, מניחים שמשלבים מושגים מסוימים במבנים מורכבים גדולים יותר של מחשבות או חושבים באופן כללי בדרך מסוימת, מפני שאנו חשים כורח פנימי (הגיוני) לפעול כך. אפילו פולקלט דבק בהשקפה זו. אך, כיצד עולה השקפה זו בקנה אחד עם הבהירות הצלולה בה עולם-המחשבות שלנו כולו קיים בתודעתנו? אין דבר בעולם שאנו מכירים בצורה מדויקת יותר ממחשבותינו. עתה, האם אפשר באמת להניח שקשר מסוים נוסד על בסיסו של כורח פנימי, היכן שהכול ברור כל-כך? מדוע זקוק אני לכורח, אם אני מכיר את טבעו של מה שיש לחבר, מכיר לפני ולפנים ולכן יכול להנחות את עצמי לפיו? כל פעולות-החשיבה שלנו הן תהליכים המתרחשים על בסיס טובנה על מהויות המחשבות ולא מתוך כורח. כל כורח כזה סותר את טבעה של החשיבה.

בכל זאת, יתכן שטבע החשיבה הוא שצריך להטביע את תוכנה בהתגלותה באותה זמן, וכתוצאה של מבנה הרוח שלנו, איננו מסוגלים, אף-על-פי-כן, לקלוט את התוכן הזה ישירות. אך, אין זה המקרה. הדרך בה תוכן-מחשבתי פוגש אותנו היא ערובה לכך שכאן ניצבת לפנינו המהות היסודית של הדבר. אכן, אנו מודעים לעובדה שאנו מלווים ברוחנו כל תהליך בעולם-המחשבות. אף-על-פי-כן, אפשר לחשוב על צורת ההתגלות כמוגדרת אך ורק על-ידי המהות היסודית של הדבר. כיצד יכולנו לשחזר את צורת ההתגלות אלמלא ידענו את המהות היסודית של הדבר? אפשר בהחלט לחשוב שצורת ההתגלות ניצבת לפנינו ככוליות מוגמרת ואז אנו מחפשים אחר הגרעין שלה. אבל, בלתי-אפשרי להחזיק בדעה שאנו פועלים-שותפים ביצירה זו של התופעה בלי להשפיע על יצירה זו מתוך הגרעין עצמו.

טבעה הפנימי של החשיבה

הבה נתקדם צעד נוסף לעבר החשיבה. עד לנקודה זו, רק התבוננו בעמדה שהחשיבה תופסת כלפי שאר עולם ההתנסויות. הגענו להשקפה שהיא תופסת עמדה מיוחסת מאוד בעולם זה וממלאת בו תפקיד מרכזי. עתה, הבה נתעלם מזה. הבה נגביל את עצמנו כאן לטבעה הפנימי של החשיבה. הבה נחקור את אופיו של עולם-המחשבות, כדי לחוות כיצד מחשבה אחת תלויה באחרת וכיצד המחשבות קשורות זו לזו. רק עם אמצעי זה שנהיה מסוגלים לרכוש הבנה ביחס לשאלה: **מהי פעילות ההכרה?** או, במילים אחרות, מה משמעות הדבר שאדם יוצר לעצמו מחשבות על המציאות? מה משמעות הדבר לרצות להבין את העולם באמצעות החשיבה?

אנו מוכרחים להשתחרר מכל דעה אשר נהגתה מראש. ברם, זו תהיה רק דעה קדומה כזאת, אם היא אמורה להניח מראש שהמושג (מחשבה) הוא תמונה בתוך תודעתנו, שבאמצעותה אנו רוכשים הבנה על אובייקט המצוי מחוץ לתודעתנו. איננו עוסקים כאן בהנחה מראש זו ובדומות לה. אנו לוקחים מחשבות כפי שאנו מוצאים אותן. בין אם יש להן קשר לדבר זה או אחר, ומהו טיבו של קשר זה, אלה בדיוק הדברים שברצוננו לחקור. לכן, אל לנו להציב את השאלות הללו כאן כנקודת-מוצא. בדיוק ההשקפה אשר הוזכרה לעיל, על הקשר בין מושג ואובייקט, היא השקפה נפוצה מאוד. למעשה, לעתים קרובות מגדירים את המושג כתמונה הרוחית של דברים, המספקת לנו תמונה מהימנה שלו. כאשר מדברים על חשיבה, לעתים קרובות חושבים רק על קשר שהונח מראש זה. בקושי שואפים לסרוק את תחום המחשבות בתחומו שלו, כדי לראות את מה שאפשר לגלות שם.

הבה נחקור את התחום הזה כאילו לא היה דבר כלשהו מחוץ לגבולותיו, כאילו שהחשיבה הייתה המציאות כולה. נתעלם לזמן מה מכל יתר העולם.

העובדה שכשלו לעשות זאת במחקרים האפיסטמולוגיים המתבססים על קאנט הייתה הרסנית עבור המדע. כישלון זה נתן דחיפה למדע זה בכיוון מנוגד לגמרי לכיוון שלנו. מעצם טבעו, מגמה זו במדע לא תוכל לעולם להבין את גיתה. במובן האמיתי ביותר של המילה, זה בלתי-גיתהאני עבור אדם לקבוע את נקודת-המוצא שלו מתורה שהוא אינו מגלה אותה בהתבוננות, אלא שהוא עצמו מכניס אל תוך מה שנתון להתבוננות. ברם, זה קורה אם מציבים בחזית הקדמית של מדע את ההשקפה שבין חשיבה ומציאות, בין אידיאה ועולם, שם מתקיים הקשר אשר צוין עתה. אדם פועל כפי שגיתה היה פועל רק אם הוא נכנס עמוק

אל תוך טבעה של החשיבה ואז מתבונן בקשר שנוצר כאשר חשיבה זו, הידועה בהווייתה שלה, מובאת אז לידי קשר עם ההתנסות.

בכל מקום, גיתה עולה על נתיב ההתנסות במובן המחמיר ביותר. בהתחלה, הוא מקבל את האובייקטים כפי שהם והוא שואף לחדור את טבען, תוך כדי כך שהוא מרחיק את כל הדעות הסובייקטיביות; לאחר מכן, הוא קובע את התנאים שעל-פיהם יכולים האובייקטים ליצור אינטראקציה הדדית וממתין לראות מה תהיינה התוצאות. גיתה רוצה לתת לטבע את האפשרות, במיוחד מצבים אופייניים שהוא יוצר, להביא את החוקיות שלו לידי פעולה, לבטא את החוקים שלו, כביכול.

כיצד מתגלה חשיבתנו בפנינו כאשר אנו מתבוננים בה בפני עצמה? היא מהווה ריבוי של מחשבות ארוגות יחד וקשורות באופן אורגני בדרכים המגוונות ביותר. אבל, לאחר שחדרנו במידה מספקת את הריבוי הזה מכל הכיוונים, הוא פשוט שוב מהווה אחדות, הרמוניה. כל חלקיו קשורים זה לזה, קיימים האחד עבור השני; חלק אחד משנה את השני, מגביל אותו, וכן הלאה. ברגע בו רוחנו רואה שתי מחשבות תואמות, היא מיד שמה לב לכך שהן למעשה זורמות יחד ומתמזגות לאחת. תחום-המחשבות של רוחנו מגלה בכל מקום יסודות המשתייכים לו; מושג אחד מתחבר למושג שני; מושג שלישי מסביר את הרביעי או תומך בו, וכן הלאה. כך, למשל, אנו מגלים בתודעתנו את התוכן-החשיבתי 'אורגניזם'; כאשר אנו סורקים את עולם התמונות המנטליות שלנו, אנו נתקלים בתוכן-מחשבתי שני: 'התפתחות, צמיחה, בעלת חוקיות'. בבת אחת, מתברר לנו ששני התכנים-המחשבתיים הללו משתייכים זה לזה, שהם רק מייצגים שני צדדים של אותו דבר אחד ויחיד. אך, כך הדבר עם מערכת המחשבות שלנו כולה. כל המחשבות הנפרדות מהוות חלקים של כוליות גדולה שאנו מכנים **עולם המושגים** שלנו.

אם מחשבה בודדת כלשהי עולה בתודעתנו, אינני מרוצה כל עוד היא לא הובאה לידי הרמוניה עם יתר מחשבותיי. מושג נפרד כמו זה, המנותק משאר עולמי הרוחי, בלתי-נסבל לגמרי עבורי. אכן, אני מודע לעובדה שקיימת הרמוניה המבוססת באופן פנימי בין כל המחשבות, שעולם-המחשבות הוא עולם אחדותי. לכן, כל מושג מבודד כזה הוא לא-טבעי, לא-נכון.

אם פילסנו את דרכנו אל הנקודה שבה עולם-המחשבות שלנו כולו נושא אופי של הרמוניה פנימית מלאה, אז באמצעותה אנו משיגים את הסיפוק שרוחנו שואפת אליו. אז, אנו חשים את עצמנו אווזים באמת. כתוצאה מזה שאנו רואים את האמת כהרמוניה המוחלטת של כל המושגים הנמצאים ברשותנו, נכפית עלינו השאלה הבאה: כן, אבל האם לחשיבה יש איזשהו תוכן אם אתם מתעלמים מכל המציאות הגלויה-לעין, אם אתם מתעלמים מעולם התופעות הנתון לתפיסה חושית? האם לא נשאר שם ריק מוחלט, פרי-דמיון בלבד, כאשר אנו מסלקים את כלל התוכן הנתון לתפיסה חושית?

שזהו אכן המקרה יכול בהחלט להיות דעה נפוצה, לכן מוכרחים אנו לבחון זאת קצת יותר מקרוב. כפי שציינו לעיל, בני-אדם רבים חושבים על מערכת המושגים כולה כתמונה בלבד של העולם החיצוני. הם אכן דוגלים בעובדה שההכרה שלנו מתפתחת בצורה של חשיבה, אך אף-על-פי-כן דורשים ש'מדע אובייקטיבי קפדן' שואב את התוכן שלו אך ורק מבחוץ. על-פיהם, העולם החיצוני מוכרח לספק את המהות הזורמת אל תוך המושגים שלנו. בלי העולם החיצוני, הם סבורים, מושגים אלה מהווים תרשים ריק בלבד, חסר תוכן לחלוטין. אילו עולם חיצוני זה היה נעלם, למושגים ולאידאות לא הייתה עוד שום משמעות, כי הם קיימים שם למען העולם החיצוני. את ההשקפה הזאת אפשר לכנות 'ביטול המושג'. כי אז, למושג אין עוד שום משמעות עבור העולם האובייקטיבי. הוא משהו אשר מתוסף למוזכר אחרון. העולם היה עומד שם בשלמותו גם אם לא היו כלל מושגים. כי, למעשה הם אינם מביאים דבר חדש לעולם. הם אינם כוללים דבר שלא היה מתקיים שם בלעדיהם. הם קיימים שם רק מפני שהסובייקט בעל הכרה רוצה להשתמש בהם כדי שיהיה לו, בצורה ההולמת לסובייקט זה, מה שאחרת כבר קיים שם. עבור סובייקט זה, הם רק מתווכים של תוכן שהינו חסר אופי של מושג. זוהי ההשקפה אשר הוצגה.

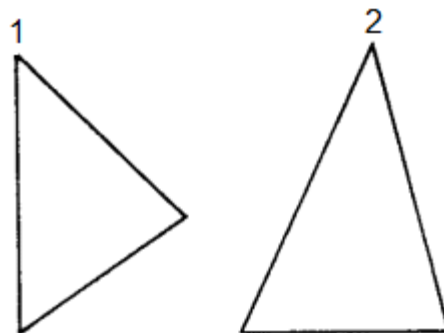
אילו הייתה מבוססת, אחת משלוש ההנחות מראש הבאות מוכרחה להיות נכונה.

(1) עולם המושגים קשור לעולם החיצוני כך שהוא רק יוצר מחדש את התוכן כולו של עולם זה בצורה שונה. כאן, במונח 'עולם חיצוני' הכוונה היא לעולם החושים. אילו זה היה המקרה, באמת בלתי-אפשרי היה לראות מדוע בכלל יש צורך להתעלות אל מעל לעולם החושים. בסופו של דבר, כל **הסיבות והגורמים של פעילות ההכרה, כבר נמסרו יחד עם עולם החושים.**

(2) עולם המושגים תופס, כתוכן שלו, רק חלק מ'מה שמתגלה לחושים'. דמו לעצמכם את הנושא בערך כך. אנו עורכים סדרה של התבוננויות. אנו נתקלים שם באובייקטים מגוונים ביותר. בעשותנו זאת, אנו מבחינים בכך שמאפיינים מסוימים שאנו מגלים באובייקט, כבר נצפו על ידנו קודם לכן. עינינו סורקות סדרה של אובייקטים: "א", "ב", "ג", "ד" וכן הלאה. לאובייקט "א" יש את המאפיינים 'ע', 'פ', 'א', 'צ'; לאובייקט "ב" – 'ל', 'מ', 'ב', 'נ'; לאובייקט "ג" – 'כ', 'ח', 'ג', 'ז'; ולאובייקט "ד" – 'ע', 'ש', 'א', 'ת'. באובייקט "ד", אנו נתקלים שוב במאפיינים 'א' ו-'ע' בהם כבר נתקלנו באובייקט "א". אנו מציינים את המאפיינים הללו כהכרחיים. וכל עוד לאובייקט "א" ולאובייקט "ד" יש אותם מאפיינים הכרחיים, נאמר שהם מאותו סוג. כך, אנו מאחדים את אובייקטים "א" ו-"ד" על-ידי כך שבחשיבה אנו נאחזים במאפייניהם ההכרחיים. שם, יש לנו חשיבה שאינה עולה לגמרי בקנה אחד עם עולם החושים, חשיבה שבלתי-אפשרי לומר עליה שהיא שטחית כמו במקרה של ההנחה מראש הראשונה אשר צוינה לעיל; אף-על-פי-כן, היא עדיין רחוקה מלהביא משהו חדש לעולם החושים. אך, מישהו יכול להתנגד ולומר שכדי לזהות אלו מאפיינים של דבר הם מאפיינים הכרחיים, מוכרחה כבר להיות אמת-מידה מסוימת שתאפשר להבדיל בין ההכרחי ומה שהינו לא-הכרחי. אמת-מידה זו אינה יכולה להתקיים באובייקט, כי למעשה האובייקט כולל

הן מה שהיננו הכרחי והן מה שהיננו לא-הכרחי באחדות שלמה. לכן, אמת-מידה זו מוכרחה להיות, ככלות הכול, תוכן החשיבה עצמו.

ברם, התנגדות זו אינה מבטלת לגמרי את ההשקפה הזאת. אפשר לומר שזוהי הנחה לא-מוצדקת להכריז שדבר זה או אחר הכרחי יותר או פחות. איננו עוסקים בזה. מדובר רק בעניין של היתקלותנו במאפיינים מסוימים שהינם זהים בדברים ספורים ובאמירתנו שכל הדברים הללו הינם מאותו סוג. אין מדובר כלל בשאלה אם המאפיינים הללו, שהינם זהים, הם גם הכרחיים. אך, השקפה זו מניחה מראש משהו שבהחלט אינו תואם לעובדות. לשני דברים מאותו סוג אין באמת משהו במשותף אם האדם נשאר רק במסגרתה של ההתנסות החושית. דוגמה תבהיר זאת. הדוגמה הפשוטה ביותר היא הטובה ביותר, מפני שהיא **מובנת** מאוד. הבה נתבונן בשני המשולשים הבאים.



אם אנו נשארים בתחום ההתנסות החושית, מה באמת זהה בהם? שום דבר. מה שיש להם במשותף – כלומר החוקיות שלפיה הם נוצרו ואשר קובעת בשני המשולשים משתייכים למושג 'משולש' – אנו יכולים להשיגו רק אם נצא אל מעבר לתחומה של ההתנסות החושית. המושג 'משולש' כולל את כל המשולשים. איננו מגיעים אליו רק על-ידי הסתכלות בכל המשולשים האינדיבידואליים. עבורי, מושג זה נשאר תמיד אותו דבר, לא חשוב כיצד אדמה אותו לעצמי, הואיל והסיכוי קלוש שאראה את אותו 'משולש' פעמיים. מה שהופך משולש אינדיבידואלי למשולש מסוים 'זה' ולא אחר, אינו קשור בשום דרך למושג. משולש מסוים הוא משולש מסוים 'זה' לא מעצם העובדה שהוא תואם לאותו מושג, אלא דווקא בגלל יסודות הנמצאים לגמרי מחוץ למושג: אורך צלעותיו, גודל זוויותיו, מיקומו וכן הלאה. אך, ככלות הכול, בלתי-קביל לגמרי לדבוק בכך שתוכנו אינו מופיע כלל באיזושהי תופעה הנתונה לתפיסה חושית.

(3) עתה, קיימת אפשרות שלישית. למעשה, המושג היה יכול להיות המתווך לתפיסת מהויות שאינן נתונות לתפיסה חושית, אלא עדיין יש להן אופי המתקיים בכוחות עצמו. אז, אופי זה היה התוכן הלא-מושגי של הצורה המושגית של חשיבתנו. מי שמניח את קיומן של מהויות כאלה, המתקיימות מעבר להתנסות, וזוקף לזכותנו את האפשרות להכיר אותן, מוכרח אז לראות את המושג כמפרש ההכרה הזאת.

את הליקוי בהשקפה זו נציג בצורה מפורשת יותר בהמשך. כאן, ברצוננו רק לציין שהיא, בכל מקרה, אינה מדברת נגד העובדה שלעולם המושגים יש תוכן. כי, אם האובייקטים שעליהם אדם חושב מצויים מעבר לכל התנסות ומעבר לחשיבה, אז החשיבה תצטרך שיהיה בתוכה התוכן בו היא מוצאת את תמיכתה. ככלות הכול, היא לא הייתה יכולה לחשוב על אובייקטים שאין להם כל סימן בעולם המחשבות. לכן, בכל מקרה ברור שהחשיבה אינה כלי ריק; דווקא, כאשר היא נתפסת אך ורק לכשעצמה, היא מלאת תוכן; והתוכן שלה אינו עולה בקנה אחד עם כל צורה אחרת של התגלות.

מדע

חשיבה והתרשמות

המדע ממלא את המציאות הנקלטת במושגים אשר נתפסו ועובדו על-ידי חשיבתנו. מה שרוחנו, כתוצאה מפעילותה, העלתה מתוך החשיכה של אפשרות בלבד אל תוך אור המציאות, משלים המדע ומעמיק במה שנקלט באופן סביל. זה מניח מראש שאת ההתרשמות צריכה הרוח להשלים, שזה אינו כלל משהו מוחלט, סופי, שלם.

הטעות היסודית של המדע המודרני היא שהוא מתייחס לרשמי חושים כמשהו שלם ומוגמר. לכן, הוא קובע לעצמו את המשימה של צילום הוויית-קיום זו שהינה שלמה לכשעצמה. לבטח, רק הפוזיטיביזם, שפשוט דוחה כל אפשרות של יציאה אל מעבר להתרשמות, עקבי בהיבט זה. עם זאת, כיום רואים כמעט בכל המדעים את המאמץ להתייחס לזה כנקודת-המבט הנכונה. במובן האמיתי של המילה, דרישה זו תושלם רק על-ידי מדע שפשוט מונה ומתאר דברים כפי שהם מופיעים זה לצד זה במרחב, ומאורעות כפי שהם באים זה אחר זה בזמן. הסגנון הישן של ההיסטוריה של הטבע עדיין הקרוב ביותר להשלמתה של דרישה זו. מדעי הטבע המודרניים באמת דורשים את אותו דבר עצמו, כאשר הם בונים תורה שלמה על התנסות כדי להורסה מיד עם הצעד הראשון שהיא עושה במדע ממשי.

היה עלינו לוותר על חשיבתנו כולה, אילו רצינו להישאר בתחומה של התנסות טהורה. זהו זלזול בחשיבה אם לוקחים ממנה את האפשרות לקלוט בתוכה מהויות שאינן נגישות לחושים. מלבד דברים הנתונים לתפיסה חושית, מוכרח להיות במציאות גורם נוסף אשר נתפס על-ידי החשיבה. החשיבה היא איבר של הישות האנושית אשר מתבקש להתבונן במשהו נעלה יותר ממה שהחושים מספקים. צד המציאות הנגיש לחשיבה הוא כזה שישות חושית גרידא לעולם לא תחוה דבר כלשהו. החשיבה אינה קיימת שם כדי לשחזר את הנתון לתפיסה חושית, אלא דווקא כדי לחדור את מה שנסתר מן החושים. תפיסה חושית מספקת רק צד אחד של המציאות. הצד השני הוא תפיסת העולם על-ידי החשיבה. עתה, החשיבה ניצבת לפנינו בהתחלה כמשהו שהינו זר לחלוטין להתרשמות. ההתרשמות כופה את עצמה עלינו מבחוץ; החשיבה מתפתחת מתוך פנים ישותנו כלפי חוץ. תוכנה של חשיבה זו מופיע בפנינו כאורגניזם שלם לכשעצמו, באופן פנימי; הכול נמצא בקשר הדדי קפדני ביותר. החלקים הנפרדים של מערכת-החשיבה מגדירים זה את זה; בסופו של דבר, שורשיו של כל מושג יחיד מצויים בכליות מבנה המחשבות שלנו.

במבט ראשון, נראה כאילו העקביות הפנימית של החשיבה ועצמאותה, הופכות כל מעבר להתרשמות לבלתי-אפשרי. אילו אמירותיה של החשיבה היו כאלה שאפשר להגשימן בדרך אחת בלבד, אז החשיבה

הייתה באמת מבודדת בתוך עצמה; לא היינו מסוגלים לצאת ממנה. אך, אין זה המקרה. אמירותיה של החשיבה הן כאלה שאפשר להגשימן בדרכים מגוונות. פשוט, בלתי-אפשרי למצוא את היסוד אשר יוצר את הרבגוניות הזאת בתוך החשיבה. אם ניקח את אחת מאמירותיה של החשיבה, כלומר שהאדמה מושכת אליה גופים, מיד נבחין בכך שהחשיבה משאירה פתוחה את האפשרות למימוש בדרכים מגוונות. יסוד זה הוא ההתרשמות החושית. ההתרשמות מספקת סוג של ייחודיות של האמירות המבוטאות באמצעות מחשבות, אפשרות אשר נשארת פתוחה על-ידי אמירות אלה עצמן.

בייחודיות זו שהעולם ניצב לפנינו כאשר אנו משתמשים רק בהתנסות. מבחינה פסיכולוגית, אותו יסוד מופיע ראשון, כאשר לאמיתו של דבר הוא נגזר ממנו.

בכל עיבוד הכרתי של המציאות, התהליך הוא כדלקמן. אנו נתקלים ברושם ממשי. הוא ניצב לפנינו כחידה. בתוכנו מורגש דחף לחקור את מהותו היסודית של הרושם, שהרושם עצמו אינו מבטא. דחף זה אינו מהווה דבר מלבד מושג המפלס את דרכו אל מחוץ לחשכת תודעתנו. אז, אנו נאחזים במושג זה בעוד שההתרשמות החושית מתקדמת במקביל לתהליך מחשבתי זה. הרושם האילם מדבר פתאום בשפה מובנת לנו; אנו מזהים שהמושג שתפסנו הוא הדבר שחיפשנו כמהות היסודית של ההתרשמות.

מה שנוצר כאן הוא שיפוט. הוא שונה מצורת השיפוט המחברת שני מושגים, בלי לקחת כלל בחשבון את ההתרשמות. כאשר אני אומר שחירות פנימית היא ההגדרה העצמית של ישות, מתוך עצמה, גם יצרתי שיפוט. חלקיו של שיפוט זה הם מושגים שלא נמסרו לי בהתרשמות. האחידות הפנימית של חשיבתנו, בה עסקנו בפרק הקודם, מתבססת על שיפוטים כגון אלה.

לשיפוט שאליו אנו מתייחסים כאן יש רושם כסובייקט שלו ומושג כנשוא שלו. 'בעל-החיים המסוים העומד לפניי הוא כלב.' בסוג זה של שיפוט, מוכנס רושם אל תוך מערכת החשיבה שלי במקום מסוים. הבה נכנה שיפוט כזה, שיפוט-רושם.

באמצעות שיפוט-רושם, מבינים שאובייקט מסוים הנתון לתפיסה חושית, בהתאמה עם מהותו, משתלב עם מושג מסוים.

לכן, אם ברצוננו לתפוס את אשר אנו קולטים, מוכרחים אנו לדמיין מראש בתוכנו את ההתרשמות כמושג ברור. אובייקט שלגביו אין מושג, אינו מובן לנו.

ההוכחה הטובה ביותר שכך הדבר ניתנת על-ידי העובדה שבני-אדם המנהלים חיים רוחיים עשירים חודרים אל תוך עולם ההתנסות עמוק יותר מאחרים שעבורם אין זה המקרה. הרבה ממה שעובר על הסוג

השני של בני-אדם בלי להשאיר סימן, עושה רושם עמוק על הסוג הראשון.³ כן, מישהו יאמר, אבל בחיים האם איננו נתקלים לעד בדברים רבים שקודם לכן לא היה לנו לגביהם מושג קלוש ביותר והאם איננו יוצרים עליהם בו במקום מושגים? כמובן. אך האם סך כל המושגים האפשריים זהה לסך כל המושגים אשר יצרתי עד עתה בחיי? האם מערכת המושגים שלי אינה יכולה להתפתח? האם איני יכול, לנוכח מציאות שאינה מובנת לי, להביא מיד את חשיבתי לידי פעולה כך שלמעשה היא גם תפתח בו במקום את המושג שאני צריך לחבר לאובייקט? היכולת היחידה אשר תועיל לי היא זו המאפשרת למושג מוגדר לעלות מתוך המלאי של עולם המחשבות. הנקודה אינה שמחשבה מסוימת כבר נעשתה מודעת לי במהלך חיי, אלא דווקא שמחשבה זו נותנת לעצמה להילקח מתוך עולם המחשבות אשר נגיש לי. אכן, היכן ומתי תפסתי אותה, אין לכך שום חשיבות ביחס לתוכנה. למעשה, אני מפיק את כל האפיונים של מחשבות מתוך עולם המחשבות. למעשה, דבר לא זורם מן האובייקט החושי אל תוך תוכן זה. אני רק מזהה שוב, בתוך האובייקט החושי, את המחשבה שהפקתי מתוך הוויית הפנימית. למעשה, האובייקט מניע אותי ברגע מסוים ליצור בדיוק את התוכן-המחשבתי הזה מתוך אחדות כל המחשבות האפשריות, אך הוא אינו מספק לי, בשום דרך, את אבני-הבניין עבור המחשבות הללו. מוכרח אני להפיקן מתוכי.

רק כאשר אנו מאפשרים לחשיבתנו לפעול, המציאות מקבלת אפיון אמיתי. המציאות, שקודם לכן הייתה אילמת, מדברת עתה בשפה ברורה.

חשיבתנו היא המתרגם אשר מפרש לנו את מחוותיה של ההתנסות.

אנו כה רגילים לראות את עולם המושגים כמשהו ריק וחסר-תוכן, וכה רגילים להשוותו לרושם כמשהו מלא תוכן ומוגדר לגמרי, שיהיה קשה לבסס עבור עולם המושגים את העמדה לה הוא ראוי בהקשר האמיתי של הדברים. אנו מפספסים את העובדה כולה שהסתכלות לבדה היא הדבר הריק ביותר שאפשר להעלות על הדעת, ורק מהחשיבה שהיא בכלל מקבלת איזשהו תוכן. הדבר היחיד שנכון בהשקפה דלעיל הוא שההסתכלות אוחזת במחשבה הזורמת-לעד בצורה אחת מסוימת, בלי לדאוג באופן פעיל לאחיזה זו. העובדה שאדם בעל חיי-נפש עשירים רואה אלפי דברים שהינם חלל ריק עבור אדם דל מבחינה רוחית, מוכיחה, באופן ברור כשמש, שתוכן המציאות מהווה רק תמונת-ראי של תוכן רוחנו ואנו מקבלים מבחוץ רק את הצורה הריקה. לבטח, מן ההכרח שיהיה לנו הכוח להבין את עצמנו כיוצרים של תוכן זה; אחרת, נראה רק את תמונת-הראי ולעולם לא את רוחנו אשר משוקפת לנו. גם אדם הרואה את עצמו בראי ממשי מוכרח למעשה לדעת את עצמו כאישיות כדי לדעת את עצמו שוב בתמונה זו.

³ "אלמלא לעין היה טבע דמוי-שמש, היא לעולם לא הייתה מסוגלת לראות את השמש." מאת גיתה.

בסופו של דבר, כל התרשמות חושית, ככל שהדבר נוגע למהותה היסודית, מתפרקת לכדי תוכן אידיאי. רק אז היא מופיעה בפנינו צלולה וברורה. עבור המדעים ברובם, מודעות כלשהי כלפי האמת הזאת, אפילו לא החלה לחלחל. מתייחסים לאפיונים אשר ניתנו על-ידי החשיבה כמאפיינים של אובייקטים, כמו צבע, ריח וכן הלאה. לכן, סבורים שהאפיון הבא הוא תכונה של כלל הגופים: שהם נשארים במצב של תנועה או מנוחה בהם הם מוצאים את עצמם עד שהשפעה חיצונית משנה את המצב הזה. אך, מצב העניינים האמיתי שונה לחלוטין. המחשבה 'גוף' קיימת במערכת המושגים שלי בשוניות רבות. אחת מהן היא המחשבה של דבר, שמעצמו יכול להביא את עצמו למצב מנוחה או תנועה; מושג אחר הוא המושג של גוף אשר משנה את מצבו רק כתוצאה מהשפעה חיצונית. אני מכנה את הסוג המוזכר אחרון 'לא-אורגני'. כך, אם עומד מולי גוף מסוים המשקף לי בהתרשמות את האפיון המושגי השני הזה, אז אני מכנה אותו 'לא-אורגני' וקושר אותו לכלל האפיונים אשר נובעים מן המושג של גוף לא-אורגני.

כל המדעים צריכים להיות חדורים בהכרה שתוכנם הוא תוכן-מחשבתי טהור ואין להם שום קשר אחר להתרשמות מלבד מה שהם רואים באובייקט ההתרשמות, צורה מסוימת של המושג.

אינטלקט ותבונה

לחשיבתנו תפקיד כפול: ראשית, ליצור מושגים בקווי-מתאר חדים וברורים; שנית, לחבר את המושגים הנפרדים אשר נוצרו לכדי כוליות אחדותית. במקרה הראשון, אנו עוסקים בפעילות של הפרדה; במקרה השני, בפעילות של חיבור. שתי נטיות רוחיות אלה אינן זוכות בשום אופן לאותו טיפוח במדעים. מספרם של בני-האדם בעלי אינטלקט שנון אשר נכנס לפרטים הקטנים ביותר בהפרידם דברים, גדול לאין שיעור ממספר בני-האדם בעלי הכוח המחבר של החשיבה אשר חודר לעומקם של דברים.

במשך זמן רב, ראו כמשימה היחידה של המדע – לערוך הבחנות מדויקות בין דברים. עלינו רק להיזכר במצב העניינים בהם גיתה מצא את מדעי הטבע. על-ידי לינאוס, נקבע האידיאל לחפש את ההבדלים המדויקים בין צמחים נפרדים כדי להיות מסוגלים, בדרך זו, להשתמש במאפיינים הלא-משמעותיים ביותר להגדרת מינים ותת-מינים. שני סוגים של בעלי-חיים או צמחים שהיו שונים רק בדברים לא-משמעותיים, שויכו מיד למינים שונים. אם סטייה לא צפויה מהמאפיין אשר נקבע באופן שרירותי של המינים התגלה ביצור זה או אחר שעד אז יוחסה למין זה או אחר, הרי שאז לא חשבו כיצד יש להסביר סטייה כזו מתוך מאפיין זה עצמו; פשוט קבעו מין חדש.

לערוך הבדלות כאלה, הוא תפקידו של האינטלקט. עליו רק להפריד בין מושגים ולדבוק בהם בהפרדה זו. זהו שלב ראשוני נחוץ בכל עבודה מדעית גבוהה. למעשה, אנו זקוקים, מעל לכול, למושגים מבוססים היטב ומוגדרים בבירור, לפני שנוכל למצוא את ההרמוניה ביניהם. אבל, אל לנו להישאר בתחומה של הפרדה זו. עבור האינטלקט, דברים שלאנושות יש צורך חיוני לראותם באחדות הרמונית, נפרדים. עבור האינטלקט, נשארים נפרדים: סיבה ותוצאה, מנגנון ואורגניזם, חירות וכורח, אידיאה ומציאות, רוח וטבע, וכן הלאה. כל ההבדלות הללו, נוצרות על-ידי האינטלקט, הן מוכרחות להיווצר, מפני שאחרת העולם יופיע לפנינו ככאוס מעורפל וחשוך שהיה יוצר אחדות רק מפני שהוא היה לגמרי לא-מוגדר עבורנו.

האינטלקט עצמו אינו בעמדה לצאת אל מעבר להפרדה זו. הוא אוהז בחזקה בחלקים הנפרדים. לצאת אל מעבר לזה, הוא תפקידה של התבונה. עליה לאפשר למושגים אשר נוצרו על-ידי האינטלקט לזרום האחד אל תוך השני. עליה להראות שמה שהאינטלקט שומר עליו בקפדנות בהיותו נפרד, הינו למעשה אחדות פנימית. ההפרדה היא משהו אשר נוצר באופן מלאכותי, שלב-ביניים נחוץ לפעילות ההכרה שלנו, לא תוצאה סופית. אדם אשר תופס את המציאות בדרך אינטלקטואלית גרידא, מרחיק את עצמו ממנה.

במקום המציאות, הוא מציב – היות שלאמיתו של דבר זוהי אחדות – ריבוי מלאכותי, רבגוניות שאין לה שום קשר למהותה היסודית של המציאות.

הריחוק אשר נוצר בין מדע המונע באופן אינטלקטואלי והלב האנושי, נובע מזה. בני-אדם רבים שחשיבתם עדיין אינה מפותחת במידה מספקת עבורם כדי שיוכלו להגיע להשקפת-עולם אחדותית אשר נתפסה בבהירות מושגית מלאה, הינם, אף-על-פי-כן, בהחלט מסוגלים לחדור אל תוך ההרמוניה הפנימית של היקום עם הרגש שלהם. לבם נותן להם את מה שהתבונה מציעה לאדם מפותח מבחינה מדעית.

כאשר בני-אדם כאלה נתקלים בהשקפה האינטלקטואלית של העולם, הם דוחים בכוז את הריבוי האינסופי ונאחזים באחדות שאותה הם אינם יודעים, אבל חשים בה פחות או יותר בעוצמה. הם רואים היטב שהאינטלקט נסוג מן הטבע, שהוא מתרחק מן הקשר הרוחי המאחד את חלקיה של המציאות.

התבונה מחזירה אותנו חזרה אל המציאות. האחדות של ההוויה כולה, שקודם לכן הורגשה או שלאדם היו רק רמזים מעורפלים שלה, חדורה בתבונה ונצפית בבירור. את ההשקפה האינטלקטואלית מוכרחים להעמיק על-ידי ראייתה של התבונה.

אם הקודמת נתפסת כשלב סופי לכשעצמו במקום כשלב-ביניים הכרחי, אז היא אינה יוצרת מציאות, אלא דווקא תמונה מעוותת שלה.

לעתים, מתעוררים קשיים בשילוב המחשבות שהאינטלקט יצר. ההיסטוריה של המדע מספקת לנו הוכחות רבות לכך. לעתים קרובות, אנו רואים את הרוח האנושית נאבקת כדי לגשר בין ההבדלים שהאינטלקט יוצר.

לפי השקפת-העולם התבונתית, הישות האנושית מתמזגת עם העולם באחדות שלמה, בלתי-ניתנת לחלוקה.

קאנט כבר הצביע על ההבדל שבין האינטלקט והתבונה. הוא ציין את התבונה כיכולת לקלוט אידיאות; האינטלקט, לעומת זאת, מוגבל אך ורק לראיית העולם **בהתחלקותו**, בנפרדות שלו.

עתה, למעשה, התבונה היא היכולת לקלוט אידיאות. כאן, מוכרחים אנו להגדיר את ההבדל בין **מושג** ו-**אידיאה**, שעד כה כלל לא הקדשנו לו תשומת-לב. למטרותינו, עד כה דובר רק בעניין של מציאת אותן תכונות של יסוד החשיבה אשר מופיעות במושג ובאידיאה. **המושג** הוא המחשבה הבודדת כפי שהיא נתפסת על-ידי האינטלקט ומוחזקת על ידו. אם אני מביא מחשבות בודדות ספורות כאלה לידי זרימה חיה בדרך כזו שהן מתחברות אחת לשנייה, נקשרות זו לזו, אז מופיעות תצורות-מחשבה שהינן קיימות רק בעיני התבונה, שהאינטלקט אינו יכול להגיע אליהן. עבור התבונה, היצירות של האינטלקט מוותרות על **קיומן** הנפרד ומתקיימות אך ורק כחלק מכוליות. את התצורות הללו שהתבונה יצרה, נכנה **אידיאות**.

גם קאנט ציין את העובדה שהאידיאה מובילה את ריבוי המושגים אשר נוצרו על-ידי האינטלקט חזרה לאחדות. אבל, הוא הציג את התצורות אשר מתגלות על-ידי התבונה כתמונות מוליכות שולל בלבד, כאשליות שהרוח האנושית מעלה לעד מפני שהיא שואפת לעד למצוא איזושהי אחדות בהתנסות, שבלתי-אפשרי למוצאה. על-פי קאנט, האחדויות אשר נוצרות באידיאות אינן מתבססות על נסיבות אובייקטיביות; הן אינן נובעות מן הדברים עצמם; הן דווקא כללים סובייקטיביים בלבד שעל-פיהם אנו מכניסים סדר בהכרה שלנו. לכן, קאנט אינו מאפיין אידיאות כעקרונות של חוקים, שהיו צריכים להיות הכרחיים לדברים, אלא דווקא כעקרונות מסדרים וממיינים, שהינם בעלי משמעות וחשיבות רק לסיווג השיטתי של ההכרה שלנו.

ברם, אם מסתכלים בדרך בה אידיאות נוצרות, השקפה זו מתגלה מיד כשגויה. אכן, נכון שהתבונה הסובייקטיבית זקוקה לאחדות. אך, צורך זה חסר-תוכן לחלוטין; זוהי שאיפה ריקה לאחדות. אם משהו עומד מול מה שחסר לגמרי בכל טבע אחדותי, הרי שהוא אינו יכול להפיק בעצמו ומעצמו את האחדות הזאת. לעומת זאת, אם עומד מולו ריבוי המאפשר לעצמו להיות מובל חזרה אל תוך הרמוניה פנימית, אז הוא יוצר את ההרמוניה הזאת. עולם המושגים אשר נוצר על-ידי האינטלקט הוא בדיוק ריבוי כזה.

התבונה אינה מניחה מראש איזושהי אחדות מסוימת, אלא דווקא את הצורה הריקה של איחוד; התבונה היא היכולת להוציא את ההרמוניה לאור, כאשר ההרמוניה טמונה באובייקט עצמו. במסגרת התבונה, המושגים עצמם משתלבים לכדי אידיאות. התבונה מוציאה לאור את האחדות הנעלה יותר של המושגים של האינטלקט, אחדות שיש כמובן לאינטלקט בתצורותיו, אך הוא אינו מסוגל לראותה. העובדה שמתעלמים ממנה היא הבסיס לאי-הבנות רבות ביחס ליישומה של התבונה במדעים השונים.

במידה מועטה, כל מדע, גם בנקודת-המוצא שלו – כן, אפילו חשיבתנו היומיומית – זקוק לתבונה. אם, בשיפוט שלכל גוף יש מסה, אנו מחברים את מושג הנושא למושג המושא, בזה כבר טמון איחוד של שני מושגים ולכן מופיעה הפעילות הפשוטה ביותר של התבונה.

האחדות שהתבונה לוקחת כאובייקט שלה, היא ודאית לפני איזושהי חשיבה, לפני שימוש כלשהו בתבונה; אבל, היא נסתרת, היא נוכחת רק כאפשרות ואינה מתגלה כעובדה בזכות עצמה. אז, הרוח האנושית יוצרת הפרדה כדי שנראה, על-ידי איחוד החלקים הנפרדים על-ידי התבונה, את המציאות בשלמותה.

מי שאינו מניח זאת מראש, מוכרח או להתייחס לכל חיבור של מחשבות כפעילות שרירותית של הרוח הסובייקטיבית או להניח שהאחדות ניצבת מאחורי העולם אשר נחוה על ידנו וכופה עלינו, באיזושהי דרך שאינה ידועה לנו, להחזיר את הרבגוניות חזרה לאחדות. באותו מקרה, אנו מחברים מחשבות בלי תובנה על הבסיס האמיתי של הקשר שאנו יוצרים ביניהן. הבה נכנה כל מדע אשר קובע את נקודת-המוצא שלו מהנחה מראש זו, מדע דוגמטי. עוד נשוב לדון בזה.

כל השקפה מדעית מסוג זה תיתקל בקושי כאשר יהיה עליה לציין סיבות לכך שאנו יוצרים חיבור זה או אחר בין מחשבות. יהיה עליה לחפש מסביב אחר בסיס סובייקטיבי לצירופם של אובייקטים שהקשר האובייקטיבי ביניהם נשאר נסתר עבורנו. מדוע יוצר אני שיפוט, אם לדבר אשר דורש שמושג הנושא ומושג המושא ישתייכו זה לזה, אין שום קשר ליצירת שיפוט זה?

קאנט קבע את השאלה הזאת לנקודת-המוצא של עבודתו הביקורתית. בתחילת ספרו *ביקורת התבונה הטהורה*, אנו מוצאים את השאלה הבאה: כיצד אפשריים שיפוטים סינתטיים מראש? – כלומר, כיצד מתאפשר לי לחבר שני מושגים (נושא ומושא), אם תוכנו של האחד אינו כלול כבר בשני, ואם השיפוט אינו רק שיפוט של התרשמות, כלומר ביסוסה של עובדה יחידה? קאנט סבור ששיפוטים כאלה אפשריים רק אם ההתנסות יכולה להתקיים רק תחת ההנחה של תקפותם. לכן, אפשרות ההתנסות היא הגורם הקובע עבורנו, אם עלינו ליצור שיפוט מסוג זה. אם יכול אני לומר לעצמי שההתנסות אפשרית רק אם שיפוט סינתטי זה או אחר נכון מראש, רק אז שהשיפוט תקף. אך, זה אינו ישים לאידיאות עצמן. עבור קאנט, אין להן אפילו את הדרגה הזאת של אובייקטיביות.

קאנט מוצא שעקרונות המתמטיקה ומדעי הטבע הטהורים הינם עקרונות סינתטיים תקפים מראש כאלה. הוא לוקח, למשל, את העיקרון ש- $7+5=12$. ב-7 וב-5, הסיכום 12 אינו כלול בשום דרך, קובע קאנט. מוכרח אני לצאת אל מעבר ל-7 ול-5 ולהפעיל את האינטואיציה שלי; אז, אני מגלה את המושג 12. האינטואיציה שלי מכריחה אותי לדמות לעצמי ש- $7+5=12$. אך, האובייקטים של התנסותי מוכרחים להגיע אליי דרך התווך של האינטואיציה שלי, מוכרחים להיות כפופים לחוקים של האינטואיציה שלי. כדי שההתנסות תתאפשר, עקרונות כאלה מוכרחים להיות נכונים.

מבנה מחשבתי מלאכותי זה כולו של קאנט אינו עומד במבחן אובייקטיבי. בלתי-אפשרי שאין לי שום נקודת ייחוס במושג הנושא אשר תוביל אותי אל מושג הנשוא. כי, שני המושגים נרכשו על-ידי האינטלקט שלי והם נרכשו ממשוהו שהינו אחדותי לכשעצמו. הבה לא נרמה את עצמנו כאן. היחידה המתמטית הטמונה ביסוד המספר אינה העיקר. מה שעיקרי זה הגודל שהינו חזרות רבות של היחידה. כאשר אני מדבר על יחידה, מוכרח אני להניח מראש גודל. היחידה היא מהות של האינטלקט שלנו אשר הופרדה על-ידי האינטלקט מכוליות, באותה דרך שהוא מבדיל בין סיבה ותוצאה, חומר ותכונותיו, וכן הלאה. עתה, כאשר אני חושב $7+5$, אני למעשה תופס 12 יחידות מתמטיות במחשבה, אך לא כולן בבת אחת, אלא דווקא בשני חלקים. אם אני חושב על סך כל היחידות המתמטיות הללו בפעם אחת, אז מתקבלת אותה תוצאה. ואני מבטא את הזהות הזאת בשיפוט $7+5=12$. זהו בדיוק אותו הדבר עם הדוגמה הגיאומטרית שקאנט מציג. קו ישר מוגבל בין הקצוות א' וב', הוא יחידה שאינה נתונה לחלוקה. האינטלקט שלי יכול ליצור שני מושגים שלו. מצד אחד, הוא יכול להתייחס לקו הישר ככיוון, מצד שני כמרחק בין שתי הנקודות א' וב'. מזה נובע השיפוט שקו ישר הוא המרחק הקצר ביותר בין שתי נקודות.

כל שיפוט, בה במידה שהחלקים המוכנסים לתוכו הם מושגים, אינו יותר מאשר איחוד מחדש של מה שהאינטלקט הפריד. הקשר מתגלה בבת אחת כאשר נכנסים אל תוך תוכן המושגים שהאינטלקט מספק.

פעילות ההכרה

המציאות חילקה את עצמה עבורנו לשני תחומים: התנסות וחשיבה. ההתנסות נלקחת בחשבון בדרך כפולה. ראשית, בה במידה שלמציאות כולה מלבד החשיבה יש צורה של התגלות אשר מוכרחה להופיע בצורה של התנסות; ושנית, בה במידה שהיא טמונה בטבע רוחנו – שמהותה כרוכה ככלות הכול בהתבוננות, כלומר בפעילות המוכוונת כלפי חוץ – הרי שהאובייקטים שיש להתבונן בהם, מוכרחים להיכנס אל שדה ראייתה, רוצה לומר שהם יימסרו להתנסות. עתה, יתכן שצורה זו של 'הנתון' אינה כוללת את המהות היסודית של הדבר, שבמקרה כזה הדבר עצמו דורש שהוא יתגלה תחילה להתרשמות (התנסות) כדי לגלות מאוחר יותר את מהותו היסודית בפני פעילות רוחנו היוצאת אל מעבר להתרשמות. אפשרות נוספת היא שהמהות היסודית כבר נוכחת במה ש'נתון' באופן ישיר, וזה נובע רק מן העובדה השנייה – שעבור רוחנו הכול מוכרח להופיע לפנייה כהתנסות – שאיננו נעשים מיד מודעים למהות יסודית זו. האחרון הוא המקרה עם החשיבה; הראשון הוא המקרה עם יתר המציאות. עם החשיבה, עלינו להתגבר על מגבלותינו הסובייקטיביות כדי לתפוס את הגרעין שלה. מה שעם יתר המציאות מבוסס מבחינה עובדתית בהתרשמות האובייקטיבית – כלומר שמוכרחים להתגבר על צורת הופעתה הישירה כדי להסבירה – זה טמון, עם החשיבה, בייחודיות רוחנו. עם שאר המציאות, הדבר עצמו הוא שנותן לעצמו את צורת התנסות; עם החשיבה, זהו מבנה רוחנו. עם יתר המציאות, אין לנו את הדבר כולו כאשר אנו קולטים התנסות; עם החשיבה יש לנו אותו.

בזה טמון הבסיס של הדואליזם שהמדע – פעילות החשיבה של ההכרה – צריך להתגבר עליו. האדם מוצא את עצמו מתמודד עם שני עולמות שאת הקשר ביניהם עליו ליצור. אחד מהם הוא ההתנסות, עליה הוא יודע שהיא כוללת רק חצי מן המציאות; השני הוא החשיבה שהינה שלמה בפני עצמה ולתוכה מוכרחה לזרום המציאות החיצונית הנתונה לתפיסה חושית כדי שתתקבל השקפת-עולם מספקת. אילו העולם היה מאוכלס אך ורק בישויות חושיות, מהותו היסודית (תוכנו האידיאי) הייתה נשארת נסתרת לעד; חוקים היו אכן שולטים בתהליכי העולם, אך חוקים אלה לא היו מגיעים לכדי התגלות. כדי שהחוקים הללו יתגלו, ישות הייתה צריכה להכניס את עצמה בין הצורה החושית והחוק, ישות שברשותה גם איברים שבאמצעותם היא מסוגלת לקלוט את הצורה הנתונה לתפיסה חושית של המציאות אשר תלויה בחוקים הללו – וכן את החוקיות עצמה. עולם החושים מוכרח לגשת, מצד אחד, אל ישות כזאת ואל המהות היסודית האידיאית של

עולם החושים, מצד שני; ומהות כזאת מוכרחה, בפעילותה שלה, לאחד את שני הגורמים הללו של המציאות.

כאן רואים היטב ובבירור שאין להתייחס לרוחנו ככלי קיבול של עולם האידיאות, אשר כוללות מחשבות בתוכן, אלא דווקא כאיבר הקולט את המחשבות הללו.

זהו איבר תפיסה בדיוק כמו עיניים ואוזניים. המחשבה מתייחסת אל רוחנו בדיוק כפי שהאור מתייחס לעין והקול לאוזן. לבטח, לא היה עולה בדעתו של איש להתייחס לצבע כמשהו המטביע את עצמו בעין ונשאר דבוק, כביכול, לעין. אך, ביחס לרוח, השקפה זו היא למעשה השולטת. מחשבה על כל דבר מתעצבת כנראה בתודעה, ומחשבה זו נשארת אז בתודעתו של האדם, כדי שתועלה שוב בהתאם לצורך. על זה התבססה תורה שלמה, בטענה שמחשבות שאיננו מודעים להן לעת עתה נאגרות למעשה בתוך רוחנו, אך שוכנות מתחת לסף התודעה.

השקפות לא-הגיוניות אלה נעלמות מיד כאשר חושבים שעולם האידיאות מוגדר, ככלות הכול, מתוך עצמו. כיצד קשור תוכן זה המוגדר מעצמו לריבוי שבתודעה? בוודאי, לא נניח שתוכן זה מגדיר את עצמו בריבוי לא-מוגדר בדרך כזו שכל תוכן חלקי תלוי בתוכן אחר! אכן, הנושא ברור לגמרי. התוכן-המחשבתי הוא כזה שבהחלט כל מה שנחוץ לו כדי להתגלות, הוא איבר רוחי, אך מספר הישיות המחוונות באיבר זה, בטל בשישים. לכן, כל מספר של אינדיבידואלים המחווננים ברוח יכול להתמודד עם תוכן המחשבות. לכן, הרוח האנושית קולטת את התוכן-המחשבתי של העולם כאיבר תפיסה. קיים רק תוכן-מחשבתי אחד של העולם. תודעתנו אינה היכולת להפיק מחשבות ולאגור אותן, כפי שרבים סבורים, אלא דווקא היכולת לקלוט מחשבות (אידיאות). גיתה ביטא זאת בכישרון רב במילים הבאות:

"האידיאה נצחית ויחידה; אין זה הולם להשתמש בצורת הריבוי. כל הדברים שאנו נעשים מודעים להם ועליהם אנו מסוגלים לדבר הם רק התגלויות של האידיאה; המושגים הם מה שאנו מבטאים, ובמובן זה האידיאה עצמה היא מושג."

כאזרח של שני עולמות – של עולם החושים ושל עולם המחשבות, כאשר האחד זורם אליו מלמטה והשני קורן מלמעלה – האדם משתלט על מדע שבאמצעותו הוא מחבר את השניים לכדי אחדות בלתי-ניתנת לחלוקה. מצד אחד, הצורה החיצונית מאותתת לנו, מצד שני, המהות היסודית הפנימית; עלינו לאחד את השניים. עם זאת, תורת ההכרה שלנו התעלתה אל מעל לנקודת-המבט שמחקרים דומים בדרך-כלל מאמצים כזאת שאינה יוצאת אל מעבר להיצמדות לכללים. אומרים ש"פעילות ההכרה היא עיבוד ההתנסות", בלי לציין מהו הדבר אשר מעובד לכדי התנסות; נקבעה ההגדרה ש"בפעילות ההכרה, ההתרשמות זורמת אל תוך החשיבה או שהחשיבה, מתוך דחף פנימי מן ההתנסות, חודרת אל המהות היסודית שמאחורי ההתנסות." אך, זו רק היצמדות לכללים. מדע הכרה השואף לתפוס את פעילות ההכרה בתפקידה החשוב מבחינה אוניברסלית מוכרחה, ראשית כל, לציין את תכליתו האידיאית. תכלית זו כרוכה

בלהביא את ההתנסות הלא-שלמה לכדי שלמות על-ידי חשיפת הגרעין שלה. שנית, הוא מוכרח להגדיר מהו גרעין זה ביחס לתוכנו. גרעין זה הוא מחשבה, אידיאה. שלישית, הוא מוכרח להראות כיצד חשיפה זו מתבצעת. פרק 11, *חשיבה והתרשמות*, מציג זאת. תורת ההכרה שלנו מובילה למסקנה המפורשת שהחשיבה היא המהות היסודית של העולם והחשיבה האנושית האינדיבידואלית היא צורת ההתגלות האינדיבידואלית של מהות יסודית זו. מדע הכרה הדבק בכללים, אינו יכול לעשות זאת; הוא נשאר עקר לעד. אין לו שום ראייה של טבע הקשר הקיים בין מה שהמדע רוכש והמהות היסודית והתהליכים של העולם. עם זאת, בדיוק בתורת הכרה זו שמוכרחים למצוא את הקשר הזה. מדע זה מוכרח להראות לנו, ככלות הכול, להיכן אנו מגיעים דרך פעילות ההכרה שלנו ולהיכן מוביל אותנו כל מדע אחר.

אין שום נתיב אחר, מלבד נתיב של תורת הכרה, שבעזרתו האדם יכול להגיע לראייה שהחשיבה היא גרעין העולם. כי, היא מראה לנו את הקשר של החשיבה ליתר המציאות. אבל, מתוך מה היה עלינו להיות מודעים לקשר בין החשיבה וההתנסות, אם לא מתוך המדע שמטרתו המיידית היא לחקור את הקשר הזה? יתר על כן, כיצד היינו יודעים שישות רוחית או ישות הנתונה לתפיסה חושית כלשהי היא הכוח הבראשיתי של העולם, אם לא היינו חוקרים את הקשר שלו למציאות? לכן, אם נעסוק אי פעם בגילוי המהות היסודית של משהו, גילוי זה יהיה כרוך תמיד בחזרה אל התוכן האידיאי של העולם. אל לנו לצאת אל מחוץ לתחומו של תוכן זה, אם ברצוננו להישאר עם הגדרות ברורות ולא לגשש באפלה. החשיבה היא כוליות בתוך עצמה, נתמכת בעצמה, שאינה יכולה לחרוג מעבר לעצמה בלי להגיע לריק. במילים אחרות, כדי להסביר משהו, החשיבה אינה יכולה למצוא מחסה בדברים שהיא אינה מוצאת בתוכה. דבר שאינו נמצא בתחומה של החשיבה, אינו מהווה דבר כלשהו. בסופו של דבר, הכול מתמזג עם החשיבה; הכול מוצא את מקומו בחשיבה.

מבוטא במונחים של תודעתנו האינדיבידואלית, משמעות הדבר היא שכדי לבסס דבר כלשהו מבחינה מדעית, עלינו להישאר בקפדנות בתוך מה שנתון לנו בתודעה; איננו יכולים לצאת מחוץ לתחום זה. עתה, אם מבינים לגמרי שאיננו יכולים לדלג מעל לתודעתנו בלי להגיע לאי-הווייה, אך באותו זמן לא מבינים שאת המהות היסודית של הדברים יש למצוא בתודעתנו בהתרשמות של אידיאות, אז מופיעות השקפות שגויות אשר מדברות על גבול להכרה. אך, אם איננו יכולים לצאת אל מחוץ לתודעתנו, ואם המהות היסודית של המציאות לא נמצאת בתוכה, אז לא נוכל להגיע אל המהות היסודית.

חשיבתנו ככולה למה שקיים כאן והיא אינה יודעת דבר על מה שנמצא מעבר.

לפי השקפתנו, הדעה שיש גבול להכרה, אינה מהווה דבר מלבד חשיבה שאינה מבינה את עצמה. גבול להכרה היה יכול להיות אפשרי רק אם ההתנסות החיצונית לכשעצמה, הייתה כופה עלינו לחקור את מהותה היסודית, אם היא ניסחה את השאלות שיש להעלות בנוכחותה. אך, אין זה המקרה. עבור החשיבה, עולה הצורך לדבוק, לקראת ההתנסות לה היא נעשית מודעת, במהות היסודית של ההתנסות. ככלות הכול,

לחשיבה יכולה להיות רק הנטייה לראות את החוקיות הטבועה בה בשאר העולם, אך לא דבר זה או אחר שלה עצמה אין שום מידע.

כאן, מן ההכרח לתקן טעות נוספת: בכך שהחשיבה אינה מתאימה לייסוד את העולם, איזושהו גורם אחר (כוח, רצון וכן הלאה) מוכרח להתחבר לתוכן-המחשבתי הזה כדי לאפשר את קיומו של העולם.

ברם, בבחינה מדוקדקת יותר, רואים מיד שכל הגורמים מן הסוג הזה מתגלים כמופשטויות בלבד מעולם הרשמים, שבעצמם ממתינים להסבר של החשיבה. כל מרכיב אחר של מהות העולם מלבד החשיבה גם דורש לאלתר סוג של הבנה, דרך של התוודעות השונה מזו של החשיבה. יהיה עלינו להגיע אל אותו מרכיב בדרך שונה מזו של החשיבה. כי, ככלות הכול, החשיבה מפיקה אך ורק מחשבות. אבל, אדם כבר סותר את עצמו כאשר הוא מנסה להסביר את החלק שאותו מרכיב שני ממלא בתהליכי העולם, ונעזרים במושגים כדי לבצע זאת. יתר על כן, לא נתון לנו יסוד שלישי נוסף להתרשמות חושית ולחשיבה. ואיננו יכולים לקבל חלק כלשהו של התרשמות חושית כגרעין העולם, כי, בבדיקה קפדנית, כל מרכיביו מראים שהם לכשעצמם אינם כוללים את מהותם היסודית. לכן, את המהות היסודית אפשר למצוא אך ורק בחשיבה.

בסיס הדברים ופעילות ההכרה

קאנט, בכך שהחזיר את הישות האנושית חזרה לעצמה, התקדם צעד גדול בפילוסופיה. על האדם לחפש אחר יסודות הוודאות של עקרונותיו במה שנתון לו בכשריו הרוחיים ולא באמיתות אשר נכפות עליו מבחוץ. הכרה מדעית רק על-ידי האדם עצמו – זוהי הסיסמה של הפילוסופיה הקנטיאנית. לכן, הוא מכנה אותה, מעל לכול, פילוסופיה ביקורתית בניגוד לפילוסופיה דוגמטית המקבלת את עקרונותיה הקבועים מהמסורת ולאחר מכן מחפשת להם הוכחות. בזה ניתנת האנטייתזה של שני כיוונים מדעיים; אך, אנטייתזה זו לא עובדה היטב על-ידי קאנט בצורה הנוקבת שהייתה יכולה להיות.

הבה נתבונן בצורה מדויקת יותר בדרך שבה מופיע עיקרון-יסוד מדעי. עיקרון-יסוד מחבר שני דברים: או מושג עם רושם, או שני מושגים. עיקרון-יסוד מן הסוג המוזכר אחרון הוא, למשל: אין תוצאה בלי סיבה. עתה, הסיבות העובדתיות לכך ששני מושגים זורמים יחד, יכולות להימצא מעבר למה שהם עצמם כוללים ולכן מעבר למה שנתון לי. יתכן שתהיינה לי גם סיבות צורניות (עקביות לוגית, הנחות-יסוד מסוימות) להגעה לשילוב מסוים של מחשבות. אך, לאלה אין שום השפעה על הדבר עצמו. עיקרון-היסוד מתבסס על משהו שלעולם לא אשיג מבחינה עובדתית. לכן, תובנה ממשית על הדבר אינה אפשרית עבורי; רק עיקרון-היסוד קיים בעולמי שלי. זהו טבעה של דוגמה. קיימים שני סוגים של דוגמות: דוגמה של ההתגלות ודוגמה של ההתנסות. הסוג הראשון מוסר לאדם, בדרך זו אחרת, אמיתות על דברים שאינם קיימים בשדה ראיתו. אין לו שום תובנה על העולם שממנו עקרונות-היסוד נובעים. הוא מוכרח להאמין באמיתותם; אין לו שום גישה למקורותיהם. המצב עם דוגמה של ההתנסות דומה למדי. אדם אשר מאמין שעליו לדבוק בהתנסות גלויה, טהורה וביכולתו להתבונן רק בשינוייה בלי לחזור את כוחותיה הסיבתיים, גם קובע עקרונות-יסוד על עולם שבסיסו אינו נגיש לו. גם כאן האמת אינה מושגת על-ידי תובנה על הפעילויות הפנימיות של הדברים, אלא דווקא נכפית על-ידי משהו שהינו חיצוני לדבר עצמו. בעוד שדוגמה של ההתנסות שלטה במדע המוקדם יותר, המדע בימינו סובל מדוגמה של ההתנסות.

השקפתנו הראתה שכל הנחה על איזשהו בסיס של הווייה הקיים מחוץ לאידיאה היא שטות. הבסיס כולו של ההווייה נמזג בעולם והשתלב עמו. בחשיבה, בסיס ההווייה מציג את עצמו בצורה המושלמת ביותר, כפי שהיא, בתוך עצמה ולכשעצמה.

לכן, אם החשיבה יוצרת חיבור, יוצרת שיפוט, זהו עצם תוכנו של בסיס העולם עצמו, שזרם אל תוך החשיבה, ואשר התחבר. בחשיבה, לא ניתנים לנו עקרונות-יסוד על בסיס מסוים של העולם בתחום

שמעבר; אלא דווקא בסיס העולם במהותו שלו עצמו, הוא אשר זרם אל תוך החשיבה. יש לנו תובנה ישירה על הסיבות העובדתיות, לא רק הסיבות הצורניות לכך שנוצר שיפוט. השיפוט אינו מגדיר דבר כלשהו על משהו שהינו זר לו, אלא רק על תוכנו שלו. לכן, השקפתנו מבססת הכרה אמיתית. תורת ההכרה שלנו ביקורתית באמת. על-פי השקפתנו, אין לקבל דבר, ביחס להתגלות, שאין לו בסיס עובדתי בחשיבה; אך, גם בהתנסות יש להכיר לא רק מהיבט התגלותה, אלא גם בתוך החשיבה, כמשהו מסבב. באמצעות חשיבתנו, אנו מתעלים מראיית המציאות כתוצר, לראייתה כמשהו יוצר.

כך, מהותו היסודית של דבר נחשפת כאשר הדבר מובא לידי קשר עם הישות האנושית. כי, רק בתוך הישות האנושית שהמהות היסודית של כל דבר, מתגלה. כך, מתבססת היחסיות כהשקפת-עולם, כלומר הכיוון בחשיבה אשר מניח שאנו רואים את כל הדברים אשר מוארים על-ידי ישויות אנושיות עצמן. השקפה זו מכונה גם אנתרופומורפיזם. יש לה חסידים רבים. ברם, רובם מאמינם שמאפיין זה של פעילות ההכרה שלנו מרחיק אותנו מן האובייקטיביות, היות שהיא מתבססת על עצמה ובתוך עצמה. אנו קולטים הכול, כך הם סבורים, מבעד למשקפיים של סובייקטיביות. השקפתנו מראה לנו את הניגוד המדויק של סברה זו. אנו מוכרחים להסתכל בדברים דרך המשקפיים הללו, אם ברצוננו להגיע אל מהותם היסודית. העולם אינו ידוע לנו רק בדרך בה הוא מתגלה לנו, אלא דווקא בדרך בה הוא מתגלה כפי שהוא, אם כי רק להתבוננות חושבת. צורת המציאות שהאדם מפיק במדע, היא הצורה האמיתית והסופית של המציאות.

עתה, משימתנו היא להרחיב את דרך ההכרה שזיהינו כנכונה, כלומר זו אשר מובילה אל המהות היסודית של המציאות, אל תוך התחומים האינדיבידואליים של המציאות. עתה, נראה כיצד יש לחפש, בצורות האינדיבידואליות של ההתנסות, אחר מהותן היסודית.

הפעילות של הכרת הטבע

הטבע הלא-אורגני

דרך הפעולה הפשוטה ביותר של הטבע נראית לנו כאותה פעילות שבה נוצר תהליך שלם על-ידי גורמים העומדים זה מול זה באופן חיצוני. כאן, מאורע או קשר בין שני אובייקטים אינו מוגדר על-ידי מהות אשר מביעה את עצמה בצורות חיצוניות של התגלות, על-ידי אינדיבידואליות אשר מציגה את כשריה ואופייה הפנימיים כלפי חוץ. המאורע או הקשר נגרמו אך ורק מעצם העובדה שדבר אחד, בפעילותו, השפיע השפעה מסוימת על דבר אחר, בהעבירו את תנאיו לדבר אחר. אז, תנאיו של דבר אחד מתגלים כתוצאה של תנאיו של הדבר האחר. מערכת התהליכים אשר מתרחשים בדרך הזאת – היכן שעובדה אחת היא תמיד תוצאתו של דבר אחר – מכונה טבע לא-אורגני.

כאן, מהלכו של תהליך או מה שהינו אופייני לקשר, תלוי בקבועים חיצוניים; לעובדות יש תכונות הנובעות מאותם קבועים. אם הדרך שבה גורמים חיצוניים אלה פועלים הדדית, משתנה, אז כמובן שהתוצאה של הפעולה ההדדית שלהם גם תשתנה; כך, משתנה התופעה אשר נוצרה בדרך הזאת.

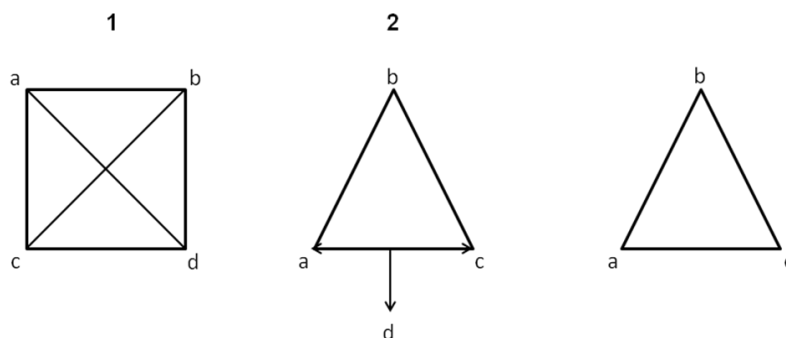
עתה, כמו מה נראית פעולה הדדית זו במקרה של טבע לא-אורגני, בהיכנסה ישירות אל תוך שדה התבוננותנו? כולה נושאת את המאפיין שתיארנו לעיל כמו המאפיין של התנסות ישירה. כאן, פשוט עלינו לעסוק במקרה מיוחד של אותה 'התנסות כללית'. כאן מדובר בחיבור עובדות הנתונות לתפיסה חושית. ברם, קשרים אלה הם בדיוק מה שמגלה אותן בפנינו בהתנסות **בצורה לא ברורה, בצורה לא בהירה** כל-כך. לפנינו ניצבת עובדה א' אחת, אך באותו זמן גם רבות אחרות. כאשר אנו נותנים למבטנו לסרוק את הרבגוניות המוצגת כאן, אנו שוהים לגמרי בחשיכה ביחס לעובדות האחרות שלהן קשר קרוב יותר או רחוק יותר לעובדה א' זו. עשויות להימצא עובדות מסוימות, שבלעדיהן המאורע אינו יכול להתרחש כלל, ונמצאות אחרות שרק יכולות לשנותו; בלעדיהן, המאורע היה יכול להתרחש, אבל אז, בנסיבות שונות, היה מקבל צורה שונה.

דברים אלה מצביעים על הנתיב שפעילות ההכרה צריכה לצעוד בו בתחום זה. אם שילוב העובדות בהתנסות ישירה אינו מספיק לנו, אז מוכרחים אנו להמשיך עם שילוב שונה אשר יספק את צורכנו להסבר. עלינו ליצור את התנאים כך שתהליך יופיע בפנינו בבהירות ברורה כתוצאה ההכרחית של תנאים אלה.

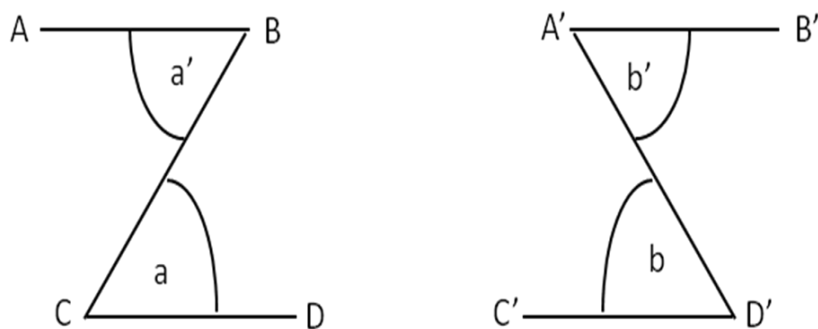
הבה ניזכר מדוע למעשה החשיבה כבר כוללת, בהתנסות ישירה, את מהותה היסודית. זה מפני שאנו ניצבים בתוך התהליך, לא מחוצה לו, אשר יוצר קשרים מחשבתיים בין יסודות-מחשבה נפרדים. בכך, ניתן לנו לא רק התהליך אשר הושלם, מה שבוצע, אלא גם מה שנמצא בפעולה. זוהי הנקודה: בכל התרחשות

של העולם החיצוני העומד לפנינו, לראות תחילה את כל הכוחות המניעים המביאים את ההתרחשות הזאת ממרכז העולם כולו אל ההיקף. על הקהות ואי-הבהירות של תופעה או קשר בעולם החושים נוכל להתגבר רק אם נראה, בדיוקנות מוחלטת, מה שהינו תוצאה של צירוף ברור של עובדות. עלינו לדעת שהתהליך שאנו רואים עתה מופיע מתוך הפעילות המשותפת של יסוד זה ואותו יסוד של העולם החושי. אז, הדרך בה יסודות אלה פועלים הדדית מוכרחה להיות חזרה לחלוטין על-ידי האינטלקט שלנו. הקשר שאליו מובאות העובדות מוכרח להיות קשר אידיאי, בהתאמה עם רוחנו. כמובן, בתוך הקשרים שאליהם הן מובאות על-ידי האינטלקט, הדברים יתנהגו בהתאם לטבעם.

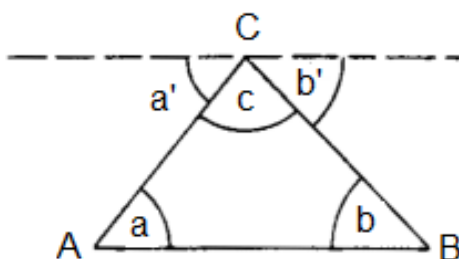
אנו רואים מיד את אשר הושג בכך. כאשר אני מסתכל באופן אקראי בעולם החושים, אני רואה תהליכים אשר נוצרו על-ידי הפעילות ההדדית של גורמים רבים כך שבלתי-אפשרי עבורי לראות באופן ישיר את אשר ניצב למעשה כיסוד המשפיע שמאחורי ההשפעות הללו. אני רואה תהליך ובאותו זמן את עובדות a, b, c ו-d. כיצד יודע אני מיד אלו מבין העובדות הללו תופסות חלק גדול יותר בתהליך זה ואלו חלק קטן יותר? הנושא מתבהר כאשר אני חוקר תחילה אלו מבין ארבע העובדות נחוצות באופן מוחלט כדי שהתהליך בכלל יתרחש. אני מוצא, למשל, ש-a ו-c נחוצות באופן מוחלט.



לאחר מכן, אני מוצא שבלי d, התהליך אמנם מתרחש, אך עם שינוי משמעותי, בעוד שאני רואה של-b אין משמעות חיונית ואפשר להחליפה במשהו אחר. בתרשים שלמעלה, 1 מייצג באופן סמלי את הקבצת היסודות להתרשמות חושית גרידא ו-2 מייצג את ההקבצה הזאת לרוח. לכן, רוחנו מקבצת את העובדות של העולם הלא-אורגני בדרך כזו שהיא רואה מאורע או קשר כתוצאה של הקשרים ההדדיים בין העובדות. כך, רוחנו מכניסה כורח אל תוך מה שהינו מקרי. הבה נבהיר זאת באמצעות דוגמאות פשוטות. אם עומד מולי משולש ABC, אני בוודאות לא רואה במבט ראשון שסכומן של שלוש הזוויות שווה תמיד לסכומן של שתי זוויות ישרות. הדבר מתבהר מיד כאשר אני מקבץ את העובדות בדרך הבאה.

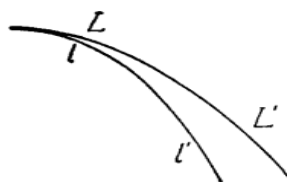


משני התרשימים שלמעלה נובע שזווית a' שווה לזווית a ; זווית b' שווה לזווית b . (מקביל AB)
 ל- CD ; $A'B'$ מקביל ל- $C'D'$). עתה, אם עומד לפניי משולש ואני משרטט קו ישר מקביל ל- AB דרך
 הקודקוד C , אני מוצא, על-ידי שימוש בשני התרשימים שלהלן, שזווית a' שווה לזווית a ; זווית b' שווה
 לזווית b . היות ש- c שווה לעצמה, סכום שלוש הזוויות של המשולש מוכרח להשתוות לסכומן של שתי
 זוויות ישרות.



כאן הסברתי שילוב מורכב של עובדות על-ידי פירוקן לעובדות פשוטות שדרכן, מתוך הקשר הנתון
 לרוח האנושית, הקשר התואם נובע בהכרח מתוך טבעם של הדברים הנתונים.

להלן דוגמה נוספת. אני זורק אבן בכיוון אופקי. היא עוברת מסלול שסימננו כעקומה II'. כאשר אני
 מתייחס לכוחות המניעים הנלקחים כאן בחשבון, אני מוצא: (1) את הכוח המניע שאני מפעיל, (2) את כוח
 המשיכה שהאדמה מפעילה על האבן, (3) את כוח ההתנגדות של האוויר.



בבחינה נוספת, אני מוצא ששני הכוחות הראשונים אשר קובעים את טבעו המסוים של המסלול,
 הכרחיים, בעוד שהכוח השלישי – משני. אילו רק השניים הראשונים היו בפעולה, האבן הייתה עוברת
 במסלול LL' . אני מוצא את אותו מסלול כאשר אני מתעלם לחלוטין מהכוח השלישי וקושר בין השניים
 הראשונים. לבצע זאת באופן מעשי, בלתי-אפשרי ואף לא הכרחי. אינני יכול לשלול כל התנגדות. אבל, אני

צריך רק לתפוס בחשיבה את טבעם של שני הכוחות הראשונים ואז להביאם לקשר הכרחי וכן רק בחשיבה, ואז המסלול 'LL יהיה המסלול שהיה בהכרח מתקבל אילו רק שני הכוחות הראשונים היו פועלים יחד.

בדרך זו, רוחו של האדם מצמצמת את כל התופעות בטבע הלא-אורגני לסוג של תופעות בהן

התוצאה מופיעה בהכרח בפניה מתוך מה שיוצר את התוצאה.

אם, לאחר הגדרת חוק תנועת האבן הנובע משני הכוחות הראשונים, לוקחים בחשבון גם את הכוח השלישי, אז מתקבל מסלול 'II. גורמים אחרים היו יכולים לסבך יותר ויותר את העניין. כל תהליך מורכב של העולם החושי מתגלה כמארג של עובדות יסודיות כאלה שאותן רוח האדם חדרה ויכולה לצמצמו.

עתה, תופעה כזו שבה אופיו של התהליך נובע ישירות ובדרך בהירה ושקופה לחלוטין מתוך טבע

הגורמים המתאימים, מכונה **תופעת אבטיפוס או עובדה בסיסית.**

תופעת אבטיפוס זו זהה לחוק טבע אובייקטיבי. כי בה מבוטא לא רק שהתרחש תהליך בתנאים

מסוימים, אלא גם שהיה עליו להתרחש. בהינתן הטבע של מה שנלקח שם בחשבון, מבינים שהתהליך היה מוכרח להתרחש. כיום, האמפיריציזם נדרש כל-כך מפני שמאמינים שעם כל הנחה אשר יוצאת אל מעבר לנתון מבחינה אמפירית, מגששים באפלה. אנו רואים שאנו יכולים להישאר לגמרי בתוך התופעה ובכל זאת להגיע אל מה שהינו הכרחי. השיטה האינדוקטיבית שכיום דבקים בה כל-כך, לא תוכל להגיע לזה לעולם. ביסודו של דבר, היא פועלת בדרך הבאה. היא רואה תופעה אשר מתרחשת בדרך מסוימת בתנאים דומים. מזה היא מסיקה שקיים חוק כללי שעל-פיו מאורע זה מוכרח לקרות, והיא מנסחת כך את החוק הזה. שיטה כזו נשארת לגמרי מחוץ לתופעה. היא לא חוזרת אל תוך המעמקים. חוקיה הם הכללות של עובדות נפרדות. היא מוכרחה תמיד להמתין לקבלת אישור של הכלל מן העובדות הנפרדות. שיטתנו יודעת שחוקיה הם פשוט עובדות אשר נמשכו מתוך בלבול של יד המקרה והפכו לעובדות הכרחיות. אנו יודעים שאם הגורמים a ו-b קיימים שם, מוכרחה להתקבל תוצאה מסוימת. איננו יוצאים אל מחוץ לעולם התופעות. תוכן המדע, כפי שאנו חושבים עליו, אינו מהווה דבר מלבד התרחשות אובייקטיבית. רק הצורה שעל-פיה משולבות העובדות, משתנה.

אבל, בכך חדרנו למעשה אל תוך האובייקטיביות צעד אחד עמוק יותר מזה שההתנסות מאפשרת. אנו

משלבים עובדות בדרך כזו שהן פועלות בהתאמה עם טבען, ורק בהתאמה עמן; ופעילות זו לא משתנה על-ידי נסיבה זו או אחרת.

אנו מייחסים חשיבות גדולה ביותר לעובדה שהטענות הללו יכולות להיבדק, לא חשוב היכן מסתכלים

בתפקוד האמיתי של המדע. סותרות אותן רק השקפות שגויות ביחס להיקפם וטבעם של עקרונות מדעיים. בעוד שרבים מבני-דורנו סותרים את תורותיהם שלהם כאשר הם נכנסים לתחומו של מחקר מעשי, אפשר להראות בקלות עם התייחסויותינו את ההרמוניה של כל מחקר אמיתי בכל מקרה אינדיבידואלי.

תורתנו דורשת צורה ברורה לכל חוק טבע. היא מניחה מראש מערכת של עובדות ומגדירה שכאשר מערכת זו מתקיימת היכן-שהוא במציאות, הרי שתהליך מוגדר מוכרח להתרחש.

לכן, לכל חוק טבע יש את הצורה הבאה: כאשר עובדה מסוימת פועלת הדדית עם עובדה אחרת, אז תרחש תופעה מסוימת. יהיה קל להראות שזוהי הצורה של כל חוקי הטבע. כאשר שני גופים בעלי טמפרטורות שונות נוגעים זה בזה, אז זורם חום מן הגוף החם יותר אל הקר יותר, עד שהטמפרטורות של שני הגופים משתוות. כאשר יש מים כלי-קיבול הקשורים זה לזה, מפלס המים בשני כלי-הקיבול יהיה זהה. כאשר אובייקט אחד עומד בין מקור אור ואובייקט אחר, הוא יטיל צל על האובייקט האחר. כל מה שאינו תיאור גרידא במתמטיקה, פיסיקה ומכניקה, מוכרח להיות תופעת אבטיפוס.

כל התקדמות במדע תלויה במודעות לתופעות אבטיפוס. כאשר מצליחים להוציא תהליך מתוך קשריו עם תהליכים אחרים ומסבירים זאת אך ורק כתוצאה של יסודות מוגדרים של התנסות, אז חוזרים צעד אחד עמוק יותר אל תוך פעילותו של העולם.

ראינו שתודעת אבטיפוס מופיעה אך ורק במחשבות, כאשר בחשיבה קושרים את הגורמים הרלוונטיים בהתאמה עם מהותם היסודית. אך, אפשר גם לקבוע באופן מלאכותי את התנאים ההכרחיים. זה קורה בניסויים מדעיים. כאן יש לנו את התרחשותן של עובדות מסוימות תחת שליטתנו. כמובן, איננו יכולים להתעלם מכל היסודות הנסיבתיים. אך, ישנה דרך לעקוף אותם. מפיקים תופעה עם שינויים שונים. מאפשרים קודם לאלה לפעול ולאחר מכן לאותם יסודות נסיבתיים. אז, מוצאים כי גורם קבוע אחד נשאר בכל השינויים הללו. למעשה, מוכרחים לשמור את מה שהינו חיוני בכל השילובים השונים. מגלים שבכל ההתנסויות הנפרדות הללו, מרכיב אחד נשאר קבוע. מרכיב זה הוא התנסות עילאית יותר במסגרת ההתנסות. זוהי עובדה בסיסית או תופעת אבטיפוס.

הניסוי נועד להבטיח לנו שאין משהו אשר משפיע על תהליך מסוים מלבד מה שלקחנו בחשבון. אנו מחברים גורמים קובעים מסוימים שאת טבעם אנו יודעים וממתינים לראות את התוצאות.

כאן, יש לנו תופעה אובייקטיבית על בסיסה של בריאה סובייקטיבית. יש לנו משהו אובייקטיבי שבאותו זמן הינו סובייקטיבי לפני ולפנים. לכן, במדע לא-אורגני, הניסוי הוא המתווך האמיתי בין סובייקט ואובייקט.⁽⁷⁾

את נבט ההשקפה שפיתחנו כאן אפשר למצוא בהתכתבות של גיתה עם שילר. המכתבים בין גיתה ושילר מתחילת שנת 1798 עוסקים בזה. הם מכנים את השיטה הזאת אמפיריציזם רציונלי, מפני שהיא אינה לוקחת שום דבר אחר מלבד תהליכים אובייקטיביים כתוכן עבור המדע; ברם, תהליכים אובייקטיביים אלה מוחזקים יחד במארג מושגים (חוקים) שרוחנו מגלה בהם. תהליכים הנתונים לתפיסה חושית הקשורים זה לזה ואשר יכולים להיתפס אך ורק על-ידי החשיבה – זהו אמפיריציזם רציונלי. אם משווים את אותם

מכתבים למאמר מאת גיתה הניסוי כמתווך בין סובייקט ואובייקט, אז רואים שהתורה אשר הוזכרה לעיל נובעת מהם באופן עקבי.

לכן, הקשר הכללי שייסדנו בין התנסות ומדע ישים כולו לטבע לא-אורגני. ההתנסות הרגילה מהווה רק חצי המציאות. עבור החושים, רק החצי הזה קיים. החצי השני קיים רק עבור כוחות ההבנה הרוחיים שלנו. רוחנו מעלה את ההתנסות מ-'התגלות לחושים' להתגלות לרוח עצמה. הראינו כיצד מתאפשר בתחום זה להעלות את עצמנו מן התוצר למה שהינו יוצר. רוחו של האדם מוצאת את המוזכר אחרון כאשר היא נתקלת במוזכר ראשון.

נזכה לסיפוק מדעי מהשקפה רק כאשר השקפה זו תוביל אותנו לכוליות שלמה בתוך עצמה. ברם, עתה, עולם החושים בהיבט הלא-אורגני שלו לא נראה באיזושהי נקודה שלם בתוך עצמו; בשום מקום לא מופיעה שלמות אינדיבידואלית. תהליך אחד תמיד מוביל אותנו לתהליך אחר, בו הוא תלוי; תהליך זה מוביל אותנו לתהליך שלישי, וכן הלאה. היכן מופיעה שלמות כלשהי? בהיבט הלא-אורגני שלו, עולם החושים אינו מגיע לאינדיבידואליות. רק בכוליותו שהוא שלם בתוך עצמו. לכן, על-מנת להגיע לשלמות, עלינו לשאוף לתפוס את הלא-אורגני בכללותו כמערכת אחת ויחידה. מערכת כזו היא הקוסמוס.

הבנה חדה של הקוסמוס היא התכלית והאידיאל של מדע לא-אורגני. כל שאיפה מדעית שאינה מרחיקה עד כאן, הינה הכנה בלבד; היא חלק מן הכוליות, לא הכוליות עצמה.

הטבע האורגני

במשך זמן רב נמנע המדע מלהיכנס אל התחום האורגני. הוא התייחס לשיטותיו כשיטות שאינן מספיקות להבנת החיים והתגלויותיהם. למעשה, הוא האמין לגמרי בכך שכל חוקיות כמו זו הנמצאת בפעולה בטבע הלא-אורגני, חדלה להתקיים כאן. מה שהתקבל כמקרה בעולם הלא-אורגני – שתופעה נעשית מובנת לנו כאשר אנו יודעים את תנאיה המוקדמים והטבעיים – פשוט הופרך כאן. אורגניזם חי נתפס כמשהו שנבנה בצורה תכליתית בהתאם לתכנון מיוחד של הבורא. כל שימוש באיבר כנראה הוגדר מראש; כל השאלות כאן היו יכולות להתייחס אך ורק למה שעשויה להיות התכלית של איבר זה או אחר, לסיבה לכך שדבר זה או אחר קיים. בעוד שבעולם הלא-אורגני פנו לתנאיו המוקדמים של דבר, התייחסו אליהם כחסרי-חשיבות עבור עובדות החיים, וקבעו את הערך הראשוני לתכליתו של דבר. ביחס לתהליכים המלווים את החיים, לא שאלו, כמו במקרה של תופעות פיסיות, מהן הסיבות הטבעיות, אלא דווקא האמינו שהיה עליהם לייחס את התהליכים הללו לכוח-חיים מיוחד. חשבו שמה שמקבל צורה שם באורגניזם, הינו תוצר של כוח זה שפשוט מתעלם מחוקי הטבע האחרים. עד לתחילת המאה התשע-עשרה, המדע לא ידע כיצד להתייחס לאורגניזמים. הוא הוגבל אך ורק לתחומו של העולם הלא-אורגני.

בה במידה שחיפשו את חוקיות האורגני, לא בטבע האובייקטים, אלא דווקא במחשבה שהבורא נוהג לפיה בבוראו אותם, הרי שיכולים גם לחסל כל אפשרות להסבר. כיצד אוכל להתוודע לאותה מחשבה? ככלות הכול, אני מוגבל למה שעומד לפניי. אם זה לא מגלה לי את חוקיו במסגרת חשיבתו, אז פעילותו המדעית מגיעה כאן לקיצה. בלתי-אפשרי, במובן מדעי, לנחש את תוכניותיה של ישות הנמצאת מחוץ לדבר. בשלהי המאה השמונה-עשרה, ההשקפה הנפוצה מבחינה אוניברסלית הייתה שלא היה שום מדע שהיה יכול להסביר את תופעות החיים במובן בו הפיסיקה, למשל, היא מדע אשר מסביר דברים. למעשה, קאנט ניסה לייסד בסיס פילוסופי עבור השקפה זו. הוא התייחס לאינטלקט שלנו ככזה שהיה יכול לצאת אך ורק מן הפרט אל הכלל. הפרטים, הדברים הנפרדים, נתונים לו, ומהם הוא מפשט את חוקיו הכלליים. קאנט מכנה את סוג החשיבה הזו, **חשיבה העוברת מנושא לנושא**, והוא מתייחס אליה כחשיבה היחידה אשר ניתנה לאדם. כך, להשקפתו, קיים מדע רק עבור סוגי הדברים בהם הפרט, הנקלט בתוך עצמו ולמען עצמו, קיים כולו בלי מושג והוא כלול אך ורק במושג מופשט. במקרה של אורגניזמים, קאנט לא מצא שתנאי זה מתקיים. כאן, התופעה הבודדת אינה עומדת בסידור תכליתי, כלומר סידור מושגי. הפרט נושא בתוכו עקבות של מושג. אבל, על-פי הפילוסוף מקוניגסברג, אין לנו איזושהי יכולת להבין ישויות כאלה. ההבנה

אפשרית עבורנו רק במקרה בו מושג ודבר אחד נפרדים, בו המושג מייצג משהו כללי, והדבר האחד מייצג פרט. לכן, נשאר לנו רק לבסס את התבוננויותינו באורגניזמים על האידיאה של תכליתיות: להתייחס לישויות חיות כאילו מערכת של כוונות מונחת ביסוד התגלותן. כך, קאנט כביכול ייסד כאן את הלא-מדעי באופן מדעי.

עתה, גיתה מחה באופן נמרץ נגד התנהלות לא-מדעית. הוא לא היה יכול לראות, לעולם, מדוע שחשיבתנו לא תהיה מסוגלת לשאול מהו מקורו של איבר של ישות חיה, במקום לשאול מהי תכליתו. משהו בטבעו תמיד הניע אותו לראות כל ישות בשלמותה הפנימית. נראה לו שזו דרך לא-מדעית להסתכל בדברים, אם מתעניינים רק בתכליתיות החיצונית של איבר, כלומר בשימוש בו עבור משהו אחר ולא עצמו. מהו הקשר שיש לכך למהות הפנימית של דבר? עבורו, הנקודה אינה לעולם מהי התכלית שיש למשהו, אלא תמיד כיצד הוא מתפתח. הוא אינו רוצה להתייחס לאובייקט כדבר שלם בפני עצמו, אלא דווקא להתהוותו, כך שיוכל להתוודע למקורותיו. הוא נמשך במיוחד לשפינוזה מעצם העובדה ששפינוזה לא זקף לזכותם של איברים ואורגניזמים **תכליתיות** חיצונית. עבור הפעילות של הכרת העולם האורגני, גיתה דרש שיטה שהייתה מדעית בדיוק באותו מובן של השיטה שאנו מיישמים בעולם הלא-אורגני. אף על פי שלא בגאונות רבה כמו זו של גיתה, עם זאת בדחיפות לא פחותה, שוב ושוב עלה הצורך בשיטה כזאת במדעי הטבע. כיום, רק חלק קטן מאוד של מדענים מטיל ספק באפשרות קיומה של שיטה זו. האם הניסיונות שנעשו פה ושם להצגתה של שיטה כזו היו מוצלחים או לא, זו ללא ספק שאלה אחרת.

מעל לכול, נעשתה טעות רצינית בעניין זה. האמינו שאת שיטת המדע הלא-אורגני אפשר פשוט להעתיק אל תוך תחום האורגניזמים. התייחסו לשיטה אשר יושמה כאן כשיטה המדעית היחידה, וחשבו שכדי ש'האורגני' יתאפשר מבחינה מדעית, עליו להיות בדיוק באותו מובן של הפיסיקה, למשל. ברם, נשכחה האפשרות שאולי המושג של מה שהינו מדעי רחב הרבה יותר מ'הסבר העולם על-פי חוקי העולם הפיסי'. גם כיום, עדיין לא העמיקו בידיעה זו. במקום לחקור מהו הדבר אשר הופך את המדעים הלא-אורגניים למדעיים, ולחפש שיטה שאפשר יהיה ליישמה על עולם הדברים החיים בעוד שדברים בדרישות הנובעות ממחקר זה, פשוט מכריזים שהחוקים אשר נרכשו ברמה נמוכה זו של הוויית-קיום, הם חוקים אוניברסליים.

ברם, מעל לכול, יש לחקור מהו הבסיס של חשיבה מדעית מכל סוג שהוא. עשינו זאת במחקר שלנו. בפרק הקודם, הכרנו בכך שהחוקיות הלא-אורגנית אינה היחידה אשר קיימת, אלא היא רק מקרה מיוחד של דרך מדעית כללית של מחקר שבה טבעם של האובייקטים הרלוונטיים והתחום שמדע זה משרת, נלקחים בחשבון. אם שיטה זו מורחבת אל האורגני, הרי שמוחקים את הטבע המיוחד של האורגני. במקום לחקור את האורגני על-פי טבעו, כופים עליו חוקיות שהינה זרה לו. ברם, בדרך זו, על-ידי התכחשות לאורגני, לעולם לא יצליחו להכירו. התנהגות מדעית כזו פשוט חוזרת, ברמה גבוהה יותר, על מה שהיא רכשה ברמה

נמוכה יותר; ואף על פי שהיא מאמינה שהיא מביאה צורה נעלה יותר של קיום תחת חוקים אשר נחקקו במקום אחר, צורה זו חומקת ממנה במאמצי מחקרה, מפני שהתנהגות מדעית כזאת אינה יודעת כיצד לתפוס צורה זו באופייה המיוחד ולהתמודד עמה.

כל זה נובע מן ההשקפה השגויה ששיטתו של המדע היא חיצונית לאובייקטים של המחקר שלה, שהיא אינה מוגדרת על-פי האובייקטים הללו, אלא דווקא על-פי טבענו שלנו. מאמינים שאדם מוכרח לחשוב על אובייקטים בדרך מסוימת, שאדם אכן מוכרח לחשוב על כל האובייקטים – ברחבי היקום כולו – באותה דרך. נערכים מחקרים אשר אמורים להראות כי, בגלל טבעה של רוחנו, אנו יכולים לחשוב אך ורק בדרך אינדוקטיבית או דדוקטיבית, וכן הלאה.

ברם, כאשר זה נעשה, מתעלמים מן העובדה שהאובייקטים אולי לא ישלימו עם דרך ההסתכלות בהם שאנו רוצים ליישם עליהם.

הסתכלות בהשקפותיו של הקל שהינו, ללא ספק, התיאורטיקן המדעי-טבעי החשוב ביותר בימינו, מראה לנו שההתנגדות שאנו מעלים נגד מדעי הטבע האורגניים של תקופתנו, מוצדקת לחלוטין: כלומר, שהיא אינה מעבירה אל תוך הטבע האורגני את עיקרון ההתבוננות המדעית במובן מוחלט, אלא רק את עיקרון הטבע הלא-אורגני.

כאשר הקל דורש מכל מאמץ מדעי ש"הקשרים ההדדיים הסיבתיים של תופעות יוכר בכל מקום", כאשר הוא אומר "אילו המכניקה של הנפש לא הייתה מורכבת כל-כך, אלמלא היינו גם מסוגלים להחזיק בסקירה מלאה על ההתפתחות ההיסטורית של תפקודים נפשיים, אז היינו מסוגלים להכניסם אל תוך נוסחה נפשית מתמטית", אז מזה אפשר לראות בבירור את אשר הוא רוצה: להתייחס לעולם כולו על-פי סטריאוטיפ של שיטת המדעים הפיסיקליים.

ברם, דרישה זו אינה מונחת ביסוד הדרוויניזם בצורתו המקורית, אלא רק בפירושו העכשווי. ראינו שמתן הסבר לתהליך בטבע הלא-אורגני, משמעו להראות את הופעתו החוקית מתוך ממשויות הנתונות לתפיסה חושית אחרות, לחקור את מקורו עד לאובייקטים, שכמוהו, משתייכים לעולם החושים. אך, כיצד משתמש המדע האורגני המודרני בעקרונות ההסתגלות והמאבק לקיום (ששניהם, ואיננו מטילים ספק בכך, מהווים ביטוי של עובדות)? מאמינים כי אפשר לעקוב ישירות אחר המאפיין של מין מסוים חזרה לתנאים החיצוניים בהם הוא חי, איכשהו באותה דרך שבה עוקבים אחר חימום של אובייקט חזרה אל קרני השמש אשר נפלו עליו. שוכחים לגמרי שבלתי-אפשרי להראות מאפיין של מין, עם כל תכונותיו שהינן מלאות תוכן, כתוצאה של התנאים הללו. לתנאים יכולה להיות השפעה מכרעת, אבל הם אינם מהווים סיבה יוצרת. אנו בהחלט יכולים לומר שתחת השפעתן של נסיבות מסוימות, מין היה צריך להתפתח בדרך כזו שאיבר זה או אחר ייעשה מפותח במיוחד; ברם, מה שקיים שם כתוכן, במיוחד האורגני, אינו יכול להיות להיווצר מתנאים חיצוניים. הבה נאמר שלמהות האורגנית יש מאפיינים חיוניים א-ב-ג; אז, תחת ההשפעה של תנאים

חיצוניים מסוימים, היא התפתחה. על-ידי כך, מאפייניה קיבלו את הצורה הייחודית א'-ב'-ג'. אם ניקח בחשבון את ההשפעות הללו, נבין ש-א התפתח לצורה א', ב התפתח לצורה ב' ו-ג התפתח לצורה ג'. אך, הטבע המיוחד של א-ב-ג לעולם לא יופיע כתוצאתם של תנאים חיצוניים.

מעל לכול, מוכרחים למקד את החשיבה בשאלה הבאה: ממה שואבים אנו את תוכנו של אותו 'משהו' כללי שלו אנו מייחסים את המהות האורגנית הנפרדת כמקרה מיוחד? אנו יודעים היטב שההסתגלות באה מהשפעות חיצוניות. אך, מוכרחים אנו לעקוב אחר הצורה המיוחדת עצמה חזרה לעיקרון פנימי. אנו רוכשים הבנה ביחס לסיבה שבגינה דווקא צורה מיוחדת זו התפתחה כאשר אנו חוקרים את סביבתה של ישות. אך, ככלות הכול, צורה מיוחדת זו היא משהו בתוך עצמו ושל עצמו; אנו רואים שיש לו מאפיינים מסוימים. אנו רואים מה חיוני. תוכן, שתצורתו בתוכו, עומד מול עולם התופעות החיצוני, ותוכן זה מספק לנו את אשר אנו זקוקים לו במעקב אחר אותם מאפיינים חזרה למקורם. בטבע הלא-אורגני, אנו קולטים עובדה ומחפשים עובדה שנייה ושלישית וכן הלאה כדי להסבירה; והתוצאה היא שהעובדה הראשונה מופיעה לפנינו כתוצאה ההכרחית של האחרות. בעולם האורגני, אין זה כך. שם, חוץ מהעובדות, אנו זקוקים לגורם נוסף. מוכרחים אנו לבדוק מה נכנס מנסיבות חיצוניות כעומד מול משהו שאינו מאפשר לעצמו להיקבע באופן סביל על ידן, אלא דווקא מגדיר את עצמו, באופן פעיל, מתוך עצמו, תחת השפעתן של הנסיבות החיצוניות.

אך, מהו אותו גורם בסיסי? ככלות הכול, הוא אינו יכול להיות דבר מלבד מה שמתגלה בפרט בצורתו של הכללי. ברם, בפרט תמיד מתגלה אורגניזם מוגדר. לכן, אותו גורם בסיסי הוא אורגניזם בצורתו של הכללי: תמונה כללית של האורגניזם, אשר כולל בתוכו את כלל הצורות הייחודיות של אורגניזמים.

על-פי הדוגמה של גיתה, הבה נכנה את האורגניזם הכללי הזה, **טיפוס**. לא חשוב מה משמעות המילה טיפוס מבחינה אטימולוגית, אנו משתמשים בה במונח גיתהאני זה ואיננו מתכוונים לשום דבר אחר מלבד מה שציינו. טיפוס זה אינו מפותח בשלמותו באורגניזם בודד כלשהו. רק חשיבתנו, בהתאמה עם התבונה, מסוגלת לאחוז בו, על-ידי גזירתו, כתמונה כללית, מתופעות. בכך, הטיפוס הוא האידיאה של האורגניזם: החייתיות שבבעל-החיים, הצמח הכללי שבצמח המסוים.

אין לדמיין את הטיפוס הזה כמשהו קשיח. אין לו שום קשר למה שלואי אגאסי, יריבו המר ביותר של דרווין, כינה "התגלמותה של מחשבה יוצרת של האל". הטיפוס הוא משהו גמיש לגמרי, ממנו יכולים להיגזר כל המינים והסוגים המיוחדים, שאליהם אפשר להתייחס כתת-סוגים או סוגים מיוחדים. הטיפוס אינו מונע את תורת האבולוציה; הוא אינו סותר את העובדה שצורות אורגניות מתפתחות האחת מן השנייה. זוהי רק מחאתה של התבונה נגד ההשקפה שהתפתחות אורגנית כרוכה אך ורק בצורות עוקבות ועובדתיות (נתונות לתפיסה חושית). הוא זה אשר מונח ביסודה של התפתחות זו בכללותה. הוא זה אשר יוצר את כל

הקשרים ההדדיים ברבגוניות אינסופית זו כולה. הוא ההיבט הפנימי של מה שאנו חווים כצורות החיצוניות של דברים חיים. התורה הדרויניסטית מניחה מראש את קיומו של הטיפוס.

הטיפוס הוא האורגניזם האבטיפוס האמיתי; בהתאם לדרך שבה הוא נעשה ייחודי מבחינה אידיאלית, הוא או אבטיפוס של צמח או אבטיפוס של בעל-חיים. הוא אינו יכול להיות ישות חיה ממשית ומוחשית כלשהי. מה שהקל או חוקרי טבע אחרים מתייחסים אליו כצורת האבטיפוס, כבר מהווה צורה ייחודית; למעשה, זוהי הצורה הפשוטה ביותר של הטיפוס. העובדה שבזמן שהטיפוס מופיע תחילה בצורתו הפשוטה ביותר, אינה הופכת בהכרח את כל הצורות אשר תופענה מאוחר יותר כתוצאות של אלה אשר קדמו להן בזמן. כל הצורות הן תוצאות של הטיפוס; הראשונה וגם האחרונה הן התגלויות שלו. מוכרחים אנו להתייחס אליו כבסיסו של מדע אורגני אמיתי ולא סתם כך לגזור, האחד מן השני, את מיני בעלי-החיים והצמחים הנפרדים. הטיפוס עובר כחוט-השני לאורך כל השלבים ההתפתחותיים של העולם האורגני. מוכרחים אנו לאחוז בו ואז לעבור עמו דרך תחום עצום זה של צורות רבות. אז, תחום זה יהיה מובן לנו. אחרת, הוא יתפרק לפנינו, בדיוק כמו שאר עולם ההתנסויות, להמון פרטים לא-קשורים. למעשה, גם כאשר אנו מאמינים שאנו מובילים את המאוחר יותר, המסובך יותר, המורכב יותר, חזרה לצורה קודמת פשוטה יותר ובאחרונה יש לנו משהו מקורי, גם אז אנו מרמים את עצמנו, כי רק גזרנו צורה מסוימת אחת מצורה מסוימת אחרת.

פרידריך תיאודור פיישר אמר פעם על התורה הדרויניסטית שהיא מצריכה עיון מחדש במושג הזמן שלנו. עתה, הגענו לנקודה המבהירה לנו באיזה מובן צריך עיון מחדש כזה להתרחש. יהיה עליו להראות שגזירת משהו מאוחר יותר ממהו מוקדם יותר אינו מהווה הסבר לכך שמה שהינו ראשון בזמן אינו בהכרח ראשון בעיקרון. כל נגזרת צריכה לעסוק בעקרונות, ולכל היותר אפשר להראות אלו גורמים היו בפעולה כך שמין אחד של ישויות התפתח בזמן לפני מין אחר.

הטיפוס ממלא אותו תפקיד בעולם האורגני כמו חוק טבע בעולם הלא-אורגני. כפי שחוק טבע מספק לנו את האפשרות לראות כל התרחשות בודדת כחלק מכוליות גדולה, כך הטיפוס מציב אותנו בעמדה שנתייחס לאורגניזם האינדיבידואלי כצורה מסוימת של צורת האבטיפוס.

כבר צייננו שהטיפוס אינו צורה מושגית קפואה לגמרי, אלא שהוא גמיש, שהוא יכול לקבל תצורות מגוונות ביותר. מספרן של תצורות אלה הוא אינסופי, מפני שמה שדרכו צורת האבטיפוס הפכה לצורה ייחודית בודדת, אין לו שום משמעות עבור צורת האבטיפוס עצמה. זו בדיוק אותה דרך שבה חוק טבע אחד שולט באינספור תופעות בודדות, מפני שלתנאים המסוימים אשר עולים במקרה בודד אין שום קשר לחוק.

אף-על-פי-כן, כאן אנו עוסקים במשהו שונה ביסודו מהטבע הלא-אורגני. שם היה מדובר בלהראות שעובדה מסוימת הנתונה לתפיסה חושית יכולה להתרחש כך ולא בשום דרך אחרת, מפני שחוק טבע זה או אחר קיים. העובדה והחוק עומדים זה מול זה כשני גורמים נפרדים, ושום עבודה רוחית נוספת אינה נחוצה,

כאשר אנו נעשים מודעים לעובדה, מלבד לזכור את החוק אשר ישים כאן. הדבר שונה במקרה של ישות חיה והתגלויותיה. כאן מדובר בפיתוח, מתוך הטיפוס שבהכרח תפסנו, הצורה הבודדת העולה בהתנסותנו. עלינו לעבור תהליך רוחי מסוג שונה מיסודו. איננו יכולים לקבוע סתם כך שהטיפוס הינו משהו מוגמר בדרך שבה חוק הטבע מוגמר אל מול התופעות הבודדות.

העובדה שכל אובייקט, אם אינו מופרע על-ידי נסיבות מקריות, נופל על האדמה בדרך כזו שבה המרחקים שהוא עובר במרווחי זמן עוקבים, עומדים ביחס 1:3:5:7 וכן הלאה, הוא חוק מוגדר אשר נקבע פעם אחת ולתמיד. זוהי תופעת אבטיפוס אשר מתרחשת כאשר שני גופים (האדמה ואובייקט שעליה) נמצאים בקשר הדדי. עתה, אם מקרה מסוים נכנס אל תוך שדה התבוננותנו שבו חוק זה ישים, אז עלינו רק לבדוק את העובדות שחויינו יכולים להתבונן בהן, בקשר שאותו החוק מספק לנו, ונקבל אישור לחוק זה. אנו מובילים את המקרה האינדיבידואלי חזרה אל החוק. חוק הטבע מבטא את הקשר בין העובדות שהינן נפרדות בעולם החושים; אך, הוא ממשיך להתקיים לכשעצמו אל מול תופעות נפרדות. עם הטיפוס, מוכרחים אנו לפתח את המקרה המסוים המופיע לפנינו מתוך צורת האבטיפוס. איננו יכולים להציב את הטיפוס אל מול הצורה האינדיבידואלית כדי לראות כיצד היא שולטת באחרונה; עלינו לאפשר לצורה האינדיבידואלית לצאת מתוך הטיפוס. חוק שולט בתופעה כמשהו אשר ניצב מעליה; הטיפוס זורם אל תוך הישות החיה האינדיבידואלית; הוא מזדהה עמה.

אם מדע אורגני רוצה להיות מדע במובן של המכניקה או הפיסיקה, עליו לדעת שהטיפוס הוא הצורה הכללית ביותר ואז עליו להראותו בצורות מגוונות, אידיאליות ונפרדות. המכניקה היא אכן אוסף של חוקי טבע מגוונים, בהם מונחים היפותטית הקבועים הממשיים. זה אינו יכול להיות שונה במדע אורגני. גם כאן, אם ברצוננו להגיע למדע הגיוני, עלינו להניח צורות המוגדרות באופן היפותטי בהן הטיפוס מתפתח. אז, יהיה עלינו להראות כיצד תצורות היפותטיות אלה יכולות תמיד להיכנס אל תוך צורה מוגדרת הנתונה להתבוננותנו.

כפי שבלא-אורגני אנו מובילים תופעה חזרה לחוק, כך כאן אנו מפתחים צורה מסוימת מתוך צורת האבטיפוס. המדע האורגני אינו מתקיים על-ידי כך שהוא מעמיד באופן חיצוני את הכללי מול הפרט, אלא דווקא על-ידי פיתוחה של צורה אחת מאחרת.

כפי שהמכניקה היא מערכת של חוקי טבע, כך המדע האורגני נועד להיות סדרה של צורות התפתחותיות של הטיפוס. אלא שבמכניקה עלינו לחבר יחד חוקים בודדים ולסדרם ככוליות, בעוד שכאן מוכרחים אנו לאפשר לצורות הבודדות לזרום זו אל תוך זו בדרך חיה.

כאן, אפשר להעלות התנגדות מסוימת: אם הצורה הטיפוסית היא משהו גמיש לגמרי, כיצד בכלל מתאפשר להציב שרשרת של סוגים עוקבים מסוימים כתוכנו של מדע אורגני? אפשר בהחלט לדמיין שבכל

מקרה מסוים שמתבוננים בו, מזהים צורה מסוימת של הטיפוס, אבל בלתי-אפשרי, ככלות הכול, למטרותיו של המדע, רק לאסוף מקרים ממשיים כאלה הנתונים להתבוננות.

ברם, אפשר לעשות משהו אחר. אפשר לתת לטיפוס לעבור את סדרת האפשרויות שלו ואז תמיד (באופן היפותטי) לדבוק בצורה זו או אחרת. בדרך זו, מגיעים לסדרה של צורות, אשר נגזרות מן הטיפוס במחשבה, כתוכנו של מדע אורגני הגיוני.

אפשר שמדע אורגני יהיה מדויק, כמו המכניקה, אלא ששיטת ההוכחה שלו תהיה שונה. במכניקה, השיטה היא להוכיח דברים. כל הוכחה מבוססת על עיקרון מסוים. שם תמיד מתקיימת הנחה מראש מסוימת (כלומר, תנאים שאפשר להתנסות בהם באופן פוטנציאלי), ואז מוגדר מה קורה כאשר הנחות מראש אלה מתקיימות. או אז, אנו מבינים את התופעה הבודדת על-ידי יישום החוק המונח ביסודה. אנו חושבים על זה כך: תחת התנאים הללו, מתרחשת תופעה; התנאים קיימים שם, לכן התופעה מוכרחה להתרחש. אנו משתמשים בתהליך החשיבה שלנו כאשר אנו ניגשים למאורע בעולם הלא-אורגני על-מנת להסבירו. זוהי שיטה אשר מוכיחה דברים. היא מדעית מפני שהיא ממלאת לגמרי את התופעה במושג, כי באמצעותו ההתרשמות והחשיבה מתלכדות.

אך, איננו יכולים לעשות דבר עם שיטת הוכחה זו במדע האורגני. למעשה, הטיפוס אינו גורם לכך שבתנאים מסוימים תתרחש תופעה מסוימת; הוא אינו מגדיר דבר על הקשר בין החלקים הזרים זה לזה, אשר עומדים זה מול זה באופן חיצוני. הוא מגדיר רק את החוקיות של כל חלקיו. הוא אינו מצביע, כמו חוק טבע, מעבר לעצמו. לכן, הצורות האורגניות המסוימות יכולות להתפתח רק מתוך צורת הטיפוס הכללית, והישויות האורגניות אשר עולות בהתנסות מוכרחות להיות חופפות לצורה נגזרת כזו של הטיפוס. שיטת ההתפתחות מוכרחה לתפוס כאן את מקומה של שיטת ההוכחה. כאן, לא קובעים שתנאים חיצוניים משפיעים זה על זה בדרך מסוימת ועל-ידי כך מגיעים לתוצאה מוגדרת, אלא דווקא שבנסיבות חיצוניות מוגדרות, צורה מסוימת התפתחה מתוך הטיפוס. זהו ההבדל מרחיק-הלכת בין מדע לא-אורגני ומדע אורגני. הבדל זה אינו מונח ביסודה של גישת מחקר כלשהי באופן עקבי כמו בגישת המחקר של גיתה. איש לא זיהה בצורה טובה יותר מגיתה שמדע אורגני, בלי שום מיסטיקה מעורפלת, בלי טלאולוגיה, בלי להניח מחשבות יוצרות מיוחדות, מוכרח להיות אפשרי. וכן, איש לא דחה בצורה נמרצת יותר את הציפייה הלא-מוצדקת של היות מסוגל להגשים כאן דבר כלשהו עם שיטותיו של מדע לא-אורגני.⁽⁸⁾ הטיפוס, כפי שראינו, הוא צורה מדעית מלאה יותר מאשר תופעת אבטיפוס. היא גם מניחה מראש פעילות נמרצת יותר של רוחנו מאשר פעילותה של תופעת אבטיפוס. כאשר אנו חושבים על הדברים של טבע לא-אורגני, ההתרשמות החושית מספקת לנו את התוכן. המבנה החושי שלנו כבר סיפק לנו את מה שבתחום האורגני אנו מקבלים אך ורק דרך רוחנו. כדי שנקלוט מתיקות, חמיצות, חום, קור, אור, צבע וכן הלאה, אנו זקוקים לחושים בריאים. עלינו רק למצוא, בחשיבה, את צורת החומר. ברם, בטיפוס, תוכן וצורה קשורים זה לזה באופן

הדוק. לכן, הטיפוס אינו מגדיר את התוכן באופן צורני טהור בדרך בה עושה זאת החוק, אלא דווקא ממלא את התוכן באופן חי, מבפנים כלפי חוץ, כשייך לו.

רוחנו מתמודדת עם המשימה של השתתפות פורה ביצירת התוכן לצד היסוד הצורני.

סוג החשיבה בה התוכן מופיע בקשר ישיר עם היסוד הצורני, כונה תמיד **אינטואיטיבי**. האינטואיציה מופיעה שוב ושוב כעיקרון מדעי. הפילוסוף האנגלי רייד מכנה אותה אינטואיציה אם, מתוך התרשמותנו מתופעות חיצוניות (רשמים חושיים), היה עלינו לרכוש באותו זמן את ההכרה שהם באמת קיימים. יעקובי חשב כי בהרגשתנו את האל, ניתן לנו לא רק רגש זה עצמו, אלא באותו זמן הוכחת קיומו של האל. גם שיפוט זה מכונה אינטואיטיבי. כפי שניתן לראות, מה שאופייני לאינטואיציה הוא שתמיד ניתן בה משהו יותר מתוכן זה עצמו; מתוודעים לאפיון חשיבתי אך ורק על-ידי הכרה ישירה, בלי הוכחה. סבורים שאין צורך להוכיח את האפיונים החשיבתיים של האדם ('קיום ממשי' וכן הלאה) ביחס לחומר של הרשמים; למעשה, האדם מחזיק בהם באחדות **בלתי-נפרדת** עם התוכן.

עם הטיפוס, זהו באמת המקרה. לכן, הוא אינו יכול לספק שום אמצעי להוכחה, אלא רק את האפשרות של פיתוח כל צורה מסוימת מתוך עצמה. כתוצאה מכך, רוחנו מוכרחה לפעול בצורה נמרצת יותר בתפיסת הטיפוס מאשר בתפיסתו של חוק טבע. היא מוכרחה ליצור את התוכן לצד הצורה. היא מוכרחה לקחת על עצמה את הפעילות שהחושים מבצעים במדע לא-אורגני ואותה אנו מכנים **התבוננות**. לכן, ברמה גבוהה יותר זו, הרוח עצמה מוכרחה להיות מסוגלת להתבונן. כוח השיפוט שלנו מוכרח להיות **התבוננות חושבת** ו-**חשיבה מתבוננת**. בכך, גיתה גילה ברוח האנושית צורה הכרחית של הבנה שאותה קאנט רצה להראות כמשהו שלא ניתן לישות האנושית במבנה שלה כולו.

כפי שבטבע אורגני הטיפוס תופס את מקומו של חוק הטבע (תופעות אבטיפוס) שמטבעו לא-אורגני, כך האינטואיציה (כוח השיפוט בהתבוננות) תופסת את מקומו של כוח השיפוט (החושב) שבהוכחה. כפי שאדם סבר שהוא היה יכול להחיל על הטבע האורגני את אותם חוקים השולטים בשלב נמוך יותר של הכרה, כך הוא גם הניח שאותן שיטות תקפות הן לכאן והן לשם. שתיהן שגויות.

במדע, לעתים קרובות התייחסו לאינטואיציה בדרך מזלזלת. התייחסו אליה כפגם ברוחו של גיתה על כך שרצה להגיע לאמיתות מדעיות באמצעות אינטואיציה. מה שמושג בדרך אינטואיטיבית נתפס, למעשה, על-ידי רבים כחשוב למדי כאשר מדובר בתגלית מדעית. שם אומרים, השראה מובילה לעתים קרובות רחוק יותר מאשר חשיבה אשר עברה התאמנות שיטתית. למעשה, לעתים קרובות מכנים אותה אינטואיציה, כאשר מיישגו מגיע במקרה למשהו נכון שהחוקר מוכרח קודם להשתכנע בדבר אמיתותו באמצעים עקיפים. אך, תמיד מכחישים שהאינטואיציה עצמה הייתה יכולה להיות עיקרון מדעי. מה שקורה לאינטואיציה, מצריך אחר-כך הוכחה – כך סבורים – כדי שיהיה לו איזשהו ערך מדעי.

כך, גם הישגיו המדעיים של גיתה נתפסו כהשראות מבריקות שרק מאוחר יותר אומתו על-ידי מדע קפדני.

אך, ביחס למדע האורגני, האינטואיציה היא השיטה הנכונה. מהתייחסויותינו נובע בבירור, כך אנו סבורים, שרוחו של גיתה מצאה את הנתיב הנכון בתחום האורגני בדיוק מפני שהייתה לו נטייה אינטואיטיבית. השיטה המתאימה לתחום האורגני עלתה בקנה אחד עם מבנה רוחו. בשל כך, נעשה לו מובן ההיקף שבו שיטה זו שונה משיטת המדע הלא-אורגני. האחת התבררה לו דרך השנייה. לכן, הוא גם היה יכול לתאר את טבע הלא-אורגני בתיאורים ברורים.

הדרך המזלזלת בה מתייחסים לאינטואיציה נובעת, במידה לא מועטה, מן העובדה שסבורים שבלתי-אפשרי לייחס אותה רמה של אמינות להישגיה כמו לאלו של המדעים ברי-ההוכחה. לעתים קרובות, מכנים ידע רק מה שהוכח וכל דבר אחר **אמונה**.

מוכרחים לזכור שמשמעותה של אינטואיציה היא משהו שונה לגמרי בכיוון המדעי שלנו – המשוכנע שבחשיבה אנו תופסים את גרעין העולם במהותו היסודית – מאשר בכיוון שמזיז את הגרעין שלו אל איזשהו מעבר שאין ביכולתנו לחקור. אדם הרואה בעולם הפרוש לפנינו – בה במידה שאנו או חווים אותו או חודרים אותו עם חשיבתנו – לא יותר ממחשבה (תמונה של איזשהו עיקרון גשמי, לא-ידוע, פעיל, הנשאר נסתר מאחורי גרעין זה, לא רק ממבט ראשון, אלא גם לכל מחקר מדעי) – שאדם בהחלט יכול להתייחס לשיטת ההוכחה כתחליף בלבד לתובנה אשר חסרה לנו במהות היסודית של הדברים. מאחר שהוא אינו דבק בהשקפה שקשר מחשבתי נוצר ישירות דרך התוכן היסודי הנתון במחשבה, כלומר דרך הדבר לכשעצמו, הוא מאמין שהוא מסוגל לתמוך בקשר מחשבתי זה רק מעצם העובדה שהוא נמצא בהרמוניה עם שכנועים (אקסיומות) בסיסיים ספורים פשוטים כל-כך שהם אינם ברי-הוכחה ואינם זקוקים לה. אם לאדם כזה מציגים טענה מדעית בלי הוכחה, טענה שמעצם טבעה מסלקת את שיטת ההוכחה, אז נראה לו שהיא נכפתה מבחוץ. מופיעה בפניו אמת בלי שידע מהו הבסיס לתקפותה. הוא מאמין שאין בידיו שום ידע, שום תובנה, בנושא; הוא מאמין שהוא יכול רק להתמסר לאמונה שחוץ מכוחות החשיבה שלו, קיים בסיס זה או אחר לתקפותה.

השקפת העולם שלנו אינה חשופה לסכנה שעליה להתייחס לגבולותיה של שיטת ההוכחה כגבולותיה של ההכרה המדעית. היא הובילה אותנו אל ההשקפה שגרעין העולם זורם אל תוך חשיבתנו, שאיננו חושבים על המהות היסודית של העולם, אלא דווקא שהחשיבה היא התמזגות עם המהות היסודית של המציאות. עם אינטואיציה, לא נכפית עלינו אמת מבחוץ, מפני שמנקודת-מבטנו, אין פנימי וחיצוני במובן שמניחים באותו כיוון מדעי אשר אופיין עתה, המנוגד לזה שלנו. עבורנו, האינטואיציה היא הימצאות ישירה בדבר, חדירה אל תוך האמת הנותנת לנו כל מה שקשור אליה בכלל. היא מתמזגת לגמרי עם מה שנמסר לנו בשיפוט האינטואיטיבי שלנו. המאפיין היסודי של האמונה אינו קיים כאן, רק האמת המוגמרת נמסרת לנו

ולא בסיסה ונשללת מאתנו אותה תובנה חודרת בנושא הנדון. התובנה אשר נרכשת על נתיב האינטואיציה היא מדעית בדיוק כמו תובנה אשר נרכשת בשיטת ההוכחה.

כל אורגניזם בודד מהווה התפתחות של הטיפוס לכדי צורה מסוימת. כל אורגניזם הוא אינדיבידואליות אשר שולטת ומגדירה את עצמה מתוך מרכז. זוהי כוליות **הסגורה בתוך עצמה**, שבטבע הלא-אורגני תופסת רק לגבי הקוסמוס.

האידיאל של מדע לא-אורגני הוא לתפוס את כוליות התופעות כולן כמערכת אחידה, כך שנוכל לבדוק כל תופעה עם המודעות לכך שהיא מהווה חלק מן הקוסמוס. לעומת זאת, במדע האורגני האידיאל מוכרח להיות, בטיפוס ובצורות התגלויותיו, שיהיה לנו, בשלמות הגדולה ביותר האפשרית, מה שאנו רואים מתפתח בסדרה של ישויות בודדות. הובלת הטיפוס דרך כל התופעות, היא הדבר החשוב כאן. במדע הלא-אורגני, זוהי המערכת; במדע האורגני, זוהי ההשוואה (של כל צורה בודדת לטיפוס).

ניתוח ספקטרלי ושכלול האסטרונומיה מרחיבים ביקום את האמיתות אשר נרכשו בתחום המוגבל של האדמה. על-ידי כך, הם מתקרבים אל האידיאל הראשון. האידיאל השני יתגשם כאשר שיטת ההשוואה שגיתה השתמש בה, תוכר עם כל השלכותיה.

מדעי הרוח

הקדמה: רוח וטבע

עד עתה עסקנו בתחום ידיעת הטבע. המדע האורגני הוא המדע העילאי ביותר מבין מדעי הטבע. מדעי הרוח הם אלה אשר מרחיקים מעבר לו. אלה דורשים מהרוח האנושית גישה שונה מיסודה כלפי מושא מחקרה מזו של מדעי הטבע. באחרונים, הרוח האנושית הייתה צריכה למלא תפקיד אוניברסלי. נפלה בחלקה של הרוח האנושית המשימה להביא את תהליך-העולם עצמו לקו סיום, כביכול. מה שהיה קיים שם בלי הרוח האנושית היה רק מחצית המציאות, היה לא-גמור, היה מעשה טלאים בכל מקום. משימתה של הרוח האנושית שם היא להביא לקיום גלוי-לעין את המניעים הפנימיים ביותר של המציאות שהיו פעילים, ללא ספק, גם בלי התערבותה הסובייקטיבית. אילו האדם היה ישות חושית בלבד, בלי תפיסה רוחית, הטבע הלא-אורגני בוודאי היה תלוי לא פחות בחוקי טבע, אבל אלה, לכשעצמם, לא היו מתהווים לעולם. אכן, אז היו מתקיימות ישויות אשר היו קולטות את אשר נוצר (עולם החושים), אך לא את מה שיוצר (החוקיות הפנימית). זו באמת הצורה האמינה ואכן האמיתית ביותר של הטבע אשר מתגלה בתוך הרוח האנושית, בעוד שעבור ישות חושית גרידא קיים רק הצד החיצוני של הטבע. למדע יש כאן תפקיד בעל משמעות אוניברסלית. הוא התוצאה של עבודת הבריאה. ההשלמה של הטבע עם עצמו היא הממלאת תפקיד בתודעתו של האדם. החשיבה היא החלק האחרון בסדרת התהליכים אשר מרכיבים את הטבע.

אין זה כך עם מדעי הרוח. כאן, התודעה שלנו קשורה לתוכן הרוחי עצמו: לרוח האנושית האינדיבידואלית, ליצירות של תרבות, של ספרות, לשכנועים מדעיים רצופים, ליצירות אמנות. הרוחי נתפס על-ידי הרוח. כאן, המציאות כבר מחזיקה בתוכה את היסוד האידיאלי, את החוקיות, שאחרת עולה רק בהכרה רוחית. מה שבמדעי הטבע מהווה רק תוצר של חשיבה על האובייקטים, טבוע כאן בהם. המדע ממלא כאן תפקיד שונה. המהות היסודית הייתה קיימת באובייקט גם בלי עבודתו של המדע. כאן, עלינו לעסוק במעשים, יצירות ואידיאות אנושיים. זוהי השלמת האדם עם עצמו ועם הגזע שלו. המשימה שעל המדע להגשים כאן שונה מזו ביחס לטבע. שוב, משימה זו מופיעה קודם כל כמעשה אנושי. כפי שהכורה של מציאת האידיאה של הטבע התואמת למציאות של הטבע מופיעה בהתחלה כצורך של רוחנו, כך המשימה של מדעי הרוח מופיעה קודם כל כדחף אנושי. שוב, זוהי עובדה אובייקטיבית בלבד המתגלה כצורך סובייקטיבי.

האדם, שלא כמו ישות בעלת טבע אורגני, אינו צריך לפעול על ישות אחרת בהתאמה עם נורמות חיצוניות, בהתאמה עם חוקיות השולטת בו; כמו-כן, הוא אינו צריך להיות רק הצורה הנפרדת של טיפוס

כללי; דווקא, הוא עצמו צריך לקבוע את התכלית, את המטרה, של קיומו, של פעילותו. אם מעשיו הם תוצאות של חוקים, אז חוקים אלה מוכרחים להיות כאלה שהוא קובע לעצמו. מה שהוא מהווה בפני עצמו, מה שהוא מהווה בקרב המין שלו, במדינה ובהיסטוריה, אינו צריך להיות על-פי גורמים קובעים חיצוניים. עליו להיות כזה מתוך עצמו. הדרך בה הוא משלב את עצמו במבנה העולם, תלויה אך ורק בו. עליו למצוא את הנקודה בה הוא יוכל לקחת חלק בפעילות העולם. כאן, מדעי הרוח מקבלים את משימתם. האדם מוכרח להכיר את העולם הרוחי כדי שיוכל להגדיר את חלקו בו על-פי הכרה זו. המשימה שהפסיכולוגיה, האתנולוגיה⁴ וההיסטוריה צריכות להגשים, מתחילה מזה.

טבוע במהותו של הטבע שהחוק והפעילות נפרדים זה מזה, כדי שהאחרונה תתגלה כנשלטת על-ידי הראשון; לעומת זאת, טבוע במהותה של הפעילות הרוחית (חירות) שלנו שהחוק והפעילות יתמזגו, כדי שמה שפועל יופיע ישירות במה שמתגלם וכדי שמה שמתגלם ישלוט בעצמו.

לכן, מדעי הרוח הם, באופן מובהק, מדעים של פעילותנו הרוחית (חירות). האידיאה של הפעילות הרוחית מוכרחה להיות הנקודה המרכזית שלהם, האידיאה אשר שולטת בהם. זוהי הסיבה לכך שלמכתבים האסתטיים של שילר יש מעמד כה רם, מפני שהם רוצים לגלות את המהות היסודית של היופי באידיאה של הפעילות הרוחית, כי הפעילות הרוחית היא העיקרון אשר ממלא אותם.

הרוח האנושית מסוגלת לתפוס רק את אותו מקום בכלליות העולם, בכליות הקוסמית, שהיא תופסת כרוח אינדיבידואלית. בעוד שבמדע האורגני הכללי, האידיאה של הטיפוס מוכרחה להיות תמיד בטווח ראייה, הרי שבמדעי הרוח האידיאה של האישיות מוכרחה להישמר. מה שחשוב כאן אינו האידיאה כפי שהיא מופיעה בצורה כללית (טיפוס), אלא דווקא האידיאה כפי שהיא מופיעה בישות הבודדת (אינדיבידואל). כמובן, הדבר החשוב אינו האישיות הארעית, היחידה, לא אישיות זו או אחרת, אלא דווקא אישיות לכשעצמה; לא אישיות כפי שהיא מתפתחת מתוך עצמה לכדי צורות מסוימות ואז מגיעה קודם בדרך הזאת לקיום הנתון לתפיסה חושית, אלא דווקא אישיות המסתמכת על עצמה, שלמה בתוך עצמה, המוצאת בתוכה את היסודות הקובעים שלה.

ביחס לטיפוס, מוגדר שביכולתו להבין את עצמו אך ורק בישות האינדיבידואלית. ביחס לאדם, מוגדר שביכולתו להגיע להוויית-קיום שבאמת מסתמכת על עצמה. לדבר על אנושות כללית שונה לגמרי מלדבר על חוקיות כללית של הטבע.

⁴ חקר היסטורי של הגזעים.

עם האחרונה, הפרט מוגדר על-ידי הכלל; עם האידיאה של האנושות, הכלליות מוגדרת על-ידי הפרט. אם ביכולתנו להבחין בחוקים כלליים בהיסטוריה, הרי שהם חוקים כאלה שרק אישיות היסטוריות הציבו לעצמם כמטרות, כאידיאלים. זוהי האנטיתזה הפנימית של הטבע והרוח האנושית. הטבע דורש מדע אשר מתעלה ממה שנתון ישירות, כמה שנוצר, אל מה שהרוח האנושית יכולה לתפוס, כמה שיוצר; הרוח האנושית דורשת מדע המתקדם ממה שנתון, כמה שיוצר, אל מה שנוצר. מה שמאפיין את מדעי הרוח הוא שהפרט קובע את החוקים; מה שמאפיין את מדעי הטבע הוא שתפקיד זה שייך לכללי.

מבחינתנו, מה שיש לו ערך במדעי הטבע כנקודת-מעבר בלבד – הפרט – רק הוא מעניין אותנו במדעי הרוח. מה שאנו מחפשים במדעי הטבע – הכללי – נלקח כאן בחשבון רק במידה בה הוא מבהיר לנו את הפרט.

יהיה זה מנוגד לרוח המדע, אם, ביחס לטבע, ניעצר בהתנסות הישירה של הפרט. אך, יהיה זה גם מוות בטוח של הרוח אם נרצה להקיף את ההיסטוריה היוונית, למשל, בתיאור מושגי כללי. במקרה הראשון, תשומת-לבנו הדבקה בתופעות, לא הייתה מגשימה מדע; במקרה השני, רוחנו, אשר מתקדמת בהתאמה עם סטריאוטיפ כללי, הייתה מאבדת כל מובן של מה שהינו אינדיבידואלי.

פעילות הכרה פסיכולוגית

המדע הראשון בו הרוח האנושית צריכה לעסוק בעצמה הוא פסיכולוגיה. הרוח האנושית מתמודדת עם עצמה מתבוננת.

פיכטה מייחס לאדם קיום רק בה במידה שהוא עצמו מניח את הקיום הזה בתוכו. במילים אחרות, לאישיות האנושית יש רק את אותם תכונות, מאפיינים, יכולות וכן הלאה, שהיא מייחסת לעצמה באמצעות תבונה על מהותה היסודית. אדם לא היה מזהה, כשלו, כושר אנושי שעליו הוא אינו יודע דבר; הוא היה מייחס אותו למשהו שהינו זר לו. כאשר פיכטה הניח שביכולתו לייסד את מדע היקום כולו על אמת זו, הוא שגה. אך, היא התאימה להיות העיקרון הנעלה ביותר של הפסיכולוגיה. היא מגדירה את שיטתה של הפסיכולוגיה. אם לרוח האנושית יש תכונה רק בה במידה שרוח זו מייחסת אותה לעצמה, אז השיטה הפסיכולוגית היא הדירת הרוח האנושית אל תוך פעילותה שלה. לכן, כאן השיטה היא תפיסה-עצמית.

כמובן, איננו מגבילים את הפסיכולוגיה בכך שתהיה מדע של מאפיינים אקראיים של אינדיבידואל אנושי כלשהו. אנו מרחיקים את הרוח האינדיבידואלית ממגבלותיה האקראיות, מתכונותיה המשניות, ושואפים לרומם את עצמנו אל ההתבוננות באינדיבידואל האנושי לכשעצמו.

למעשה, להתבונן באינדיבידואל המקרי לחלוטין, אינו הדבר החשוב, אלא דווקא להיות ברור ביחס לאינדיבידואל עצמו, אשר מגדיר את עצמו מתוך עצמו. אם מישהו היה אומר בתגובה לכך שגם כאן איננו עוסקים בדבר כלשהו מלבד הטיפוס של המין האנושי, הרי שהוא היה מבלבל בין טיפוס ומושג כללי. חיוני לטיפוס שיעמוד כמשהו כללי אל מול צורותיו הנפרדות. אין זה חיוני עבור המושג של אינדיבידואל אנושי. כאן, הכללי פעיל ישירות בישות האינדיבידואלית, אך פעילות זו באה לידי ביטוי בדרכים שונות על-פי האובייקטים שבהם היא מתמקדת. הטיפוס מציג את עצמו בצורות נפרדות ובהן הוא יוצר אינטראקציה עם העולם החיצוני. לרוח האנושית יש צורה אחת בלבד. אך, בסיטואציה אחת, אובייקטים מסוימים מעוררים את רגשותיה, באחרת אידיאל מעורר בה השראה לפעול, וכן הלאה. איננו עוסקים בצורה מסוימת של הרוח האנושית, אלא תמיד בישות האנושית השלמה והמלאה. אם ברצוננו להבינה, מוכרחים אנו להפרידה מסביבתה. אם אדם רוצה להגיע לטיפוס, אז הוא מוכרח להתעלות מן הצורה הבודדת אל צורת האבטיפוס; אם אדם רוצה להגיע לרוח האנושית, עליו להתעלם מן ההתגלויות החיצוניות שדרכן היא מבטאת את עצמה, להתעלם מן הפעולות המסוימות שהיא מבצעת, ולהתבונן בה בתוך עצמה ולמען עצמה. מוכרחים אנו להתבונן בה כדי לראות כיצד היא פועלת באופן כללי, לא כיצד היא פעלה בסיטואציה זו או אחרת. בטיפוס,

מוכרחים אנו להפריד את הצורה הכללית באמצעות השוואה מהצורות הנפרדות; בפסיכולוגיה, מוכרחים אנו להפריד את הצורה הנפרדת מסביבתה.

בפסיכולוגיה, אין זה עוד המקרה, כמו במדע אורגני, שאנו מזהים במהות המסוימת תצורה של הכללי, של צורת האבטיפוס; אנו דווקא מזהים את תפיסת הפרט כצורת אבטיפוס זו עצמה. מהותה של הרוח האנושית אינה תצורה אחת של האידיאה שלה, אלא דווקא היא היא התצורה של האידיאה שלה. כאשר יעקובי סבור שבאותו זמן בו אנו רוכשים התרשמות של חיינו הפנימיים אנו מגיעים להכרה שמהות אחדותית טמונה ביסודה (תפיסה-עצמית אינטואיטיבית), הוא שוגה מפני שלמעשה אנו קולטים את המהות האחדותית הזאת עצמה. מה שאחרת הוא אינטואיציה, הופך כאן למעשה להתבוננות-עצמית. ביחס לצורת הקיום העילאית ביותר, גם זה מהווה כורח אובייקטיבי. מה שהרוח האנושית יכולה לאסוף מן התופעות, הוא צורת התוכן הנעלה ביותר שביכולתה בכלל להשיג. אם הרוח האנושית תתבונן אז בעצמה, היא תהיה מוכרחה לזהות את עצמה כהתגלות הישירה של צורה נעלה זו, כנושאת הצורה הנעלה הזאת. מה שהרוח האנושית מוצאת כאחדות במציאות רבגונית, מוכרחה היא למצוא ביחידותה של הרוח האנושית כקיום ישיר. מה שהיא מציבה, כמשהו כללי, אל מול הפרט, מוכרחה היא לייחס לאינדיבידואליות שלה כמהות היסודית של אינדיבידואליות זו עצמה.

מכל הנאמר אפשר לראות שפסיכולוגיה אמיתית מושגת רק אם חוקרים את טבעה של הרוח האנושית כמהות פעילה. בזמננו רצו להחליף את השיטה הזאת בשיטה אחרת המתייחסת למושא המחקר של הפסיכולוגיה כתופעה שבה הרוח האנושית מציגה את עצמה במקום רוח זו עצמה. מאמינים שאת הביטויים הנפרדים של הרוח האנושית אפשר להביא לידי קשרים חיצוניים בה במידה שעובדות הטבע הלא-אורגני יכולות לעשות זאת. בדרך זו, רוצים למצוא "תורה של הנפש בלי שום נפש". ברם, המחקר שלנו מראה שעם שיטה זו האדם מוציא את עצם הדבר החשוב משדה ראיתו. על האדם להפריד את הרוח האנושית מביטוייה השונים ולחזור אל רוח זו עצמה כמי שיצרה אותם. בדרך-כלל, אנו מגבילים את עצמנו לביטויים הללו ושוכחים מן הרוח. כאן, אפשרנו לעצמנו להיות מולכים שולל כדי להיכנע לאותה נקודת-מבט שגויה הרוצה ליישם על כל המדעים את השיטות של המכניקה, הפיסיקה וכן הלאה.

הנפש האחדותית ניתנת לנו בדרך של התנסות בדיוק כמו פעולותיה הנפרדות. כל אחד מודע לעובדה שהחשיבה, הרגש והרצון שלו נובעים מן ה'אני' שלו. כל פעילות של אישיותנו קשורה למרכז זה של ישותנו. אם מתעלמים מן הקשר הזה לאישיות בפעולה, אז הפעולה חדלה בכלל להיות ביטוי של הנפש. היא משתייכת למושג של טבע לא-אורגני או אורגני. אם שני כדורים מונחים על שולחן ואני מגלגל אחד לעבר השני, אז, אם מתעלמים מכוונתי ומרצוני, הכול מצטמצם לתהליכים פיסיים או פיסיולוגיים. הדבר העיקרי עם כל התגלויותיה של הרוח האנושית – חשיבה, רגש ורצון – הוא לזהותן במהותן היסודית כביטויים של האישיות. הפסיכולוגיה מתבססת על כך.

אבל, הישות האנושית אינה שייכת אך ורק לעצמה; היא שייכת גם לחברה. מה שחי ומתגלה באדם אינו רק האינדיבידואליות שלו, אלא גם זו של הלאום אליו הוא משתייך. מה שהוא מגשים נובע מכוחו המלא של העם שלו, כפי שהוא נובע מכוחו שלו. עם משימתו, הוא מגשים גם חלק מן המשימה של הקהילה הרחבה יותר של עמו. הנקודה היא שמקומו בתוך עמו יהיה כזה שיוכל לבטא במלואו את כוחה של האינדיבידואליות שלו. הדבר אפשרי רק אם האורגניזם החברתי הוא כזה שהאינדיבידואל מסוגל למצוא את המקום בו יוכל להתחיל לפעול. את מציאת המקום הזה, אין להשאיר ליד המקרה.

זוהי משימתם של האתנולוגיה ומדע המדינה לחקור כיצד האינדיבידואל חי ופועל בקהילה חברתית. האינדיבידואליות של העמים היא מושאו של מדעים אלה. עליהם להראות את הצורה שאורגניזם המדינה צריך ללבוש כדי שהאינדיבידואליות של עם תבוא בו לידי ביטוי. החוקה שעם נותן לעצמו מוכרחה להתפתח מתוך מהותו הפנימית ביותר של העם. גם בתחום זה, נעשות שגיאות בהיקף לא מבוטל. אין מתייחסים למדע המדינה כמדע ניסיוני. מאמינים שכל העמים יכולים להרכיב חוקה כלשהי על-פי דגם מסוים.

ברם, חוקתו של עם אינה אלא אופיו האינדיבידואלי אשר מבטא עם צורה מוגדרת של חוקים. אדם הרוצה להגדיר מראש את כיוונה של פעילות מסוימת שעם צריך לקחת, מוכרח שלא יכפה עליו דבר כלשהו מבחוץ; הוא פשוט מוכרח לבטא את אשר קיים באופן לא-מודע באופיו של עמו. "לא האדם הנבון הוא השולט, אלא דווקא התבונה; לא האדם ההגיוני, אלא דווקא ההיגיון", אומר גיטה.

לתפוס את האינדיבידואליות של עם כהגיונית, זו שיטה של האתנולוגיה. הישות האנושית משתייכת לכוליות, שטבעה הוא מבנה של היגיון. כאן, שוב, אנו יכולים לצטט טענה מאת גיטה: "יש להתייחס לעולם ההגיוני כאינדיבידואל אלמותי כביר אשר יוצר ללא הרף את ההכרחי, ועל-ידי כך הופך את עצמו לשליט על יד המקרה." כפי שהפסיכולוגיה צריכה לחקור את טבעו של האינדיבידואל היחיד, כך האתנולוגיה צריכה לחקור את אותו 'אינדיבידואל אלמותי'.

פעילות רוחית אנושית

השקפתנו על מקורות פעילות ההכרה שלנו אינה יכולה לעזור, אלא להשפיע על הדרך בה אנו רואים את ההתנהלות המעשית שלנו. האדם אכן פועל בהתאמה עם קבועים מחשבתיים השוכנים בתוכו. מה שהוא עושה מונחה על-ידי הכוונות והמטרות שהוא קבע לעצמו. אבל, ברור לחלוטין שמטרות, כוונות, אידיאלים וכן הלאה אלה יישאו את אותו אופי של יתר העולם המחשבתי של האדם. לכן, מדע דוגמטי יציג אמת להתנהלות אנושית בעלת אופי שונה מיסודו מזה הנובע מתורת ההכרה שלנו. אם האמיתות שהאדם מגיע אליהן במדע מוגדרות על-ידי כורח עובדתי שמקום מושבו מחוץ לחשיבה, אז האידיאלים שעליהם הוא מבסס את פעולותיו גם יוגדרו באותה דרך. אז, האדם פועל בהתאמה עם חוקים שאין ביכולתו לאמתם באופן אובייקטיבי: הוא מדמיין לעצמו נורמה מסוימת אשר נקבעה מראש מבחוץ עבור פעולותיו. אך, טבעו של כל ציווי הוא שהאדם צריך לציית לו. דוגמה, כעיקרון של התנהלות, היא ציווי מוסרי.

עם תורת ההכרה שלנו כבסיס, העניין שונה לגמרי. תורת ההכרה שלנו אינה מכירה שום בסיס אחר לאמיתות מלבד התוכן המחשבתי הטמון בהן. לכן, כאשר עולה אידיאל מוסרי, הכוח הפנימי הטמון בתוכנו של אידיאל זה הוא אשר מנחה את פעולותינו. אין זה מפני שאידיאל ניתן לנו כחוק שנפעל על-פיו, אלא דווקא מפני שהאידיאל, באמצעות תוכנו, פעיל בתוכנו, מוביל אותנו. הכוח המניע לפעולה אינו שוכן מחוצה לנו; הוא שוכן בתוכנו. במקרה של ציווי של חובה, היינו חשים את עצמנו כפופים לו; היה עלינו לפעול בדרך מסוימת מפני שהוא ציווי עלינו לפעול כך. שם, 'צריך' מופיע ראשון ואחריו 'רוצה', המוכרח להתמסר ל-'צריך'. על-פי השקפתנו, אין זה המקרה. רצונו של האדם הוא ריבון. הוא מבצע רק מה ששוכן כתוכן-מחשבתי בתוך האישיות האנושית. האדם אינו מאפשר לעצמו לקבל חוקים מאיזשהו כוח חיצוני; הוא המחוקק של עצמו.

ועל-פי השקפת-העולם שלנו, מי אם כן צריך למסור לו אותם? בסיס העולם מזג עצמו כולו בתוך העולם; הוא לא נסוג מן העולם כדי להנחותו מבחוץ; הוא מניע את העולם מבפנים; הוא אינו מונע עצמו מן העולם. הצורה העילאית ביותר שבה הוא עולה בתוך המציאות של החיים הרגילים היא החשיבה ולצדה, האישיות האנושית. לכן, אם לבסיס העולם יש מטרות, הרי שהן זהות למטרות שהאדם מציב לעצמו בחייו ובמה שהוא עושה. לא על-ידי בחינת ציווי זה או אחר של הכוח המנחה של העולם שהוא פועל בהתאמה עם כוונותיו, אלא דווקא על-ידי כך שהוא פועל בהתאמה עם תובנותיו שלו. כי, בתובנות הללו חי אותו כוח מנחה של העולם. הוא אינו חי כרצון היכן-שהוא מחוץ לאדם; הוא ויתר על כל רצון משלו כדי להפוך הכול

תלוי ברצונו של האדם. כדי שהאדם יהיה מסוגל להיות המחקק שלו עצמו, מוכרח הוא לוותר על כל המחשבות על דברים כמו כוחות קובעים חוץ-אנושיים של העולם וכן הלאה.

הבה ננצל את ההזדמנות הזאת להפנות את תשומת-הלב למאמר המעולה מאת קריינבוהל ב-*ירחון הפילוסופיה*, כרך 18, מס' 3, 1882. הוא מסביר בצורה נכונה כיצד כללי ההתנהגות של פעולותינו נובעים בסך-הכול מן ההחלטות של אישיותנו; כיצד כל דבר שהינו גדול מבחינה אתית לא נכפה על-ידי כוחו של חוק מוסרי, אלא דווקא מתבצע על-פי דחף ישיר של אידיאה אינדיבידואלית.

רק עם השקפה זו שפעילות רוחית אמיתית אפשרית עבור האדם. אם האדם אינו נושא בתוכו את הבסיס לפעולותיו, אלא דווקא מוכרח להתנהל על-פי ציוויים, אז הוא פועל תחת כפייה, הוא כפוף לכורח, כמעט כמו ישות טבע גרידא.

לכן, הפילוסופיה שלנו מהווה באופן מובהק פילוסופיה של פעילות רוחית.⁽⁹⁾ בהתחלה, היא מראה באופן תיאורטי כיצד כל הכוחות וכן הלאה שכביכול מכווינים את העולם מבחוץ, מוכרחים להיעלם; אז, האדם נעשה לאדון על עצמו במובן הטוב ביותר של המילה. כאשר אדם פועל באופן מוסרי, אין זו, בעינינו, הגשמתה של חובה, אלא דווקא ההתגלות של טבעו החופשי לגמרי. האדם אינו פועל מפני שהוא מוכרח, אלא מפני שהוא רוצה. גיתה ראה את ההשקפה הזאת בעיני רוחו כאשר אמר: "לסינג, שלמורת רוחו חש מגבלות רבות, מביא אחת מדמויותיו לומר, 'איש אינו מוכרח להיות חייב'. אדם שנון ועליז אמר, 'מי שרוצה, מוכרח'. דמות שלישית, יש להודות אדם תרבותי, הוסיף, 'אדם נבון, גם רוצה'. כך, אין שום כוח מניע לפעולותינו מלבד תבונתנו. בלי ההתערבות של סוג של כפייה, האדם החופשי פועל על-פי תבונתו, בהתאמה עם ציוויים שהוא נותן לעצמו.

המחלוקת המוכרת היטב בין קאנט ושילר נסבה סביב האמיתות הללו. קאנט דגל בנקודת-המבט של ציוויי חובה. הוא האמין שלעשותה תלויה בסובייקטיביות האנושית, זו השפלה לחוק המוסרי.

בעינינו, האדם פועל באופן מוסרי רק כאשר הוא מוותר על כל הדחפים הסובייקטיביים בפעולותיו ומרכין את ראשו אך ורק לתפארתה של החובה. שילר התייחס להשקפה זו כהשפלת הטבע האנושי. האם הטבע האנושי באמת רע כל-כך שהוא מוכרח לשים בצד את דחפיו שלו בדרך הזאת, כשברצונו להיות מוסרי? השקפת-העולם של שילר וגיתה יכולה רק להיות בהתאמה עם ההשקפה שהצגנו. את מקור פעולותיו של האדם יש למצוא בו עצמו.

לכן, בהיסטוריה, שנושאה הוא, ככלות הכול, האדם, אין לדבר על השפעות חיצוניות, על פעולותיו, על אידיאות אשר מתקיימות בתקופה מסוימת, וכן הלאה, ופחות מכל על תוכנית המונחת ביסוד ההיסטוריה. ההיסטוריה אינה אלא ההתפתחות של הפעולות, ההשקפות וכן הלאה של האדם. "בכל העידנים, רק אינדיבידואלים פעלו למען המדע, לא העידן עצמו. העידן הוא אשר המית את סוקרטס ברעל; העידן הוא שהעלה אותו על המוקד; "העידנים נשארו תמיד אותו דבר", אומר גיתה. כל התוכניות הנרקמות מראש

שלכאורה מונחות ביסוד ההיסטוריה מנוגדות לשיטתה של ההיסטוריה הנובעת מטבעה של ההיסטוריה. מטרתה של שיטה זו היא להיעשות מודע למה שישויות אנוש תרמו להתקדמות הגזע שלהם, להתנסות במטרות שאישיות מסוימת קבעה לעצמה, הכיוון שהוא התווה לעידן שלו. ההיסטוריה כולה צריכה להתבסס על טבעו של האדם. יש להבין את רצונו, את נטיותיו. מדע ההכרה שלנו מוציא לגמרי את האפשרות להכניס אל תוך ההיסטוריה תכלית כמו, למשל, שישויות אנוש נמשכות מעלה מרמה נמוכה לרמה גבוהה יותר של שלמות, וכן הלאה. באותה דרך, להשקפתנו, יהיה זה שגוי להציג מאורעות היסטוריים ברצף של סיבות ותוצאות כעובדות של טבע, כפי שעושה הרדר בספרו *אידיאות עבור פילוסופיה של היסטוריית המין האנושי*. למעשה, חוקי ההיסטוריה הם מטבע עילאי הרבה יותר. עובדה בפיסיקה מוגדרת על-ידי עובדה אחרת בדרך כזו שהחוק שולט מעל לתופעה. עובדה היסטורית, כמשהו אידיאי, מוגדרת על-ידי משהו אידיאי. שם, ככלות הכול, אפשר לדבר על סיבה ותוצאה רק אם מסתמכים לגמרי על החיצוני. מי יכול לחשוב שהוא מוסר תמונה מדויקת כאשר הוא מכנה את לותר, 'הגורם לרפורמציה'? ההיסטוריה במהותה היא מדע של אידיאלים. המציאות שלה מורכבת, ככלות הכול, מאידיאות. לכן, התמסרות לאובייקט היא השיטה היחידה הנכונה. כל יציאה אל מעבר לאובייקט, אינה היסטוריה.

פסיכולוגיה, אתנולוגיה והיסטוריה⁽¹⁰⁾ הן הצורות העיקריות של מדעי הרוח. שיטותיהן, כפי שראינו, מבוססות על הכרה ישירה של מציאות האידיאות. מושא מחקרן הוא האידיאה, הרוחי, כפי שחוק טבע היה מושאו של מדע לא-אורגני, והטיפוס מושאו של מדע אורגני.

אופטימיזם ופסימיזם

נמצא שהאדם הוא המרכז של סדר העולם. כרוח הוא מגיע אל צורת הקיום העילאית ביותר ובחשיבה הוא מבצע את התהליך המושלם ביותר של העולם. רק בדרך שהוא מאיר דברים שהם נעשים ממשיים. זוהי השקפה שממנה נובע שהאדם מחזיק בתוכו את הבסיס, את המטרה ואת גרעין קיומו. השקפה זו הופכת את האדם לישות המסתמכת על עצמה. הוא מוכרח למצוא בתוך עצמו את התמיכה לכל דבר על אודות עצמו ולכן גם עבור אושרו. אם האושר הוא מנת חלקו, הרי שהוא חב אותו אך ורק לעצמו. כל כוח שמעניק לו אושר מבחוץ, גוזר עליו נרפות רוחית. דבר אינו יכול לתת לאדם סיפוק בלי שנתן לו קודם את היכולת לעשות זאת. אם משהו מסב לנו הנאה, אנו עצמנו מוכרחים קודם לתת לו תחילה את הכוח לעשות זאת. במובן עילאי יותר, הנאה וסבל קיימים עבור האדם רק כל עוד הוא מתנסה בהם לכשעצמם. בכך, כל ההשקפות של אופטימיזם ופסימיזם קורסות.

האופטימיזם מניח שהעולם הוא כזה שכל דבר בו טוב, שהוא מוביל את האדם לסיפוק הגדול ביותר. אבל, אם זהו המקרה, הוא עצמו מוכרח קודם לרכוש משהו שהוא רוצה מן האובייקטים של העולם; משמעות הדבר היא שהוא אינו יכול להיות מאושר דרך העולם, אלא דרך עצמו.

הפסימיזם, לעומת זאת, מאמין שהעולם בנוי בדרך כזאת שהוא משאיר את האדם לעד בלתי-מסופק, שהוא אינו יכול להיות לעולם מאושר. ההתנגדות דלעיל תקפה כמובן גם כאן. העולם החיצוני לכשעצמו אינו טוב או רע; הוא נעשה כזה מתוך ראיית האדם. על האדם להפוך עצמו תחילה לבלתי-מאושר כדי שלפסימיזם יהיה בסיס כלשהו. עליו לשאת בתוכו את התשוקה לאומללות. אך, סיפוק תשוקתו יהיה כרוך בדיוק באושרו שלו. לשם העקביות, הפסימיסט צריך להניח שהאדם רואה את האושר שלו באומללות. אך אז, בסופו של דבר, השקפתו תקרוס. מארג זה של מחשבות מראה מספיק בבירור את הטבע השגוי של הפסימיזם.

סוף דבר

פעילות ההכרה ויצירתיות אמנותית

תורת ההכרה שלנו סילקה מן ההכרה האנושית את האופי הסביל אשר יוחס לה לעתים קרובות ותפסה אותו כפעילותה של הרוח האנושית. האדם בדרך-כלל מניח שתוכן המדע נלקח מבחון; למעשה, מאמינים שככל שרוח האדם נמנעת יותר מהשתתפות כלשהי של האדם עצמו במה שנלקח, כך הוא יהיה מסוגל יותר להחזיק ברמה גבוהה של אובייקטיביות במדע. התייחסויותינו הראו שהתוכן האמיתי של המדע אינו כלל החומר החיצוני אשר נקלט, אלא דווקא האידיאה אשר נתפסה ברוח, המובילה אותנו עמוק יותר אל תוך פעילות העולם מאשר ניתוחים והתבוננויות כלשהם בעולם החיצוני כהתנסות גרידא. האידיאה היא תוכנו של המדע. בניגוד להתרשמות אשר נקלטת באופן סביל, המדע הוא תוצר פעילותה של הרוח האנושית.

בכך קירבנו את פעילות ההכרה ליצירתיות האמנותית, שהינה גם פעילות אנושית יוצרת. באותו זמן, הצגנו את הצורך בהבהרת הקשר ההדדי שביניהן.

הן פעילות ההכרה והן הפעילות האמנותית מבוססות על העובדה שהאדם מתעלה ממצייאות כתוצר למציאות כיוצר; שהוא מתעלה מהנוצר ליוצר, מהתרחשות מקרית לכורח. היות שהמציאות החיצונית תמיד מראה לנו רק יצירה של טבע יוצר, אנו מרוממים את עצמנו ברוח אל אחדות הטבע המתגלה לנו כיוצר. כל אובייקט של המציאות מציג בפנינו אחת מאינסוף האפשרויות אשר טמונות נסתרות בחיקו של הטבע היוצר. רוחנו מתעלה אל ההתבוננות באותו מקור בו כל האפשרויות הללו קיימות. עתה, מדע ואמנות הם האובייקטים שבהם האדם מטביע את אשר התבוננות זו מציעה לו. במדע, הדבר קורה רק בצורה של אידיאה, כלומר בתווך רוחי בלתי-אמצעי; באמנות, הדבר קורה באובייקט הנתון לתפיסה חושית או נקלט באופן רוחי. במדע, הטבע מתגלה בדרך אידיאית טהורה כ-"מה שמקיף כל פרט נפרד"; באמנות, אובייקט של העולם החיצוני מופיע כמתאר את מה שמקיף כל פרט נפרד. אותו יסוד אינסופי שהמדע מחפש בתחומו של הסופי ושואף להציגו באידיאה, הוא הדבר שהאמנות מטביעה באיזשהו תווך אשר נלקח מן העולם הממשי. מה שמופיע במדע כאידיאה הוא תמונה באמנות. אותו יסוד אינסופי הוא האובייקט של המדע והאמנות יחד, אלא שהוא מופיע באחד בצורה שונה מאשר באחר. אופן ההופעה שונה. גיתה ביקר את העובדה שדיברו על האידיאה של היפה כאילו היפה אינו פשוט ההשתקפות הנתונה לתפיסה חושית של האידיאה.

כאן, אנו יכולים לראות כיצד אמן אמיתי מוכרח לשאוב ישירות מן המקור הראשוני של הוויית-הקיום כולה, כיצד הוא מטביע ביצירותיו את הכורח שאנו מחפשים במדע בצורה של אידיאה בטבע וברוח. המדע מחפש את החוקיות שבטבע; האמנות לא פחות מזה, אלא שהיא שותלת את החוקיות הזאת בחומר גס. תוצר של אמנות אינו פחות טבעי מאשר תוצר של הטבע, אלא שחוקיות הטבע כבר נמזגה בתוצר האמנות בדרך בה חוקיות זו הופיעה בפני הרוח האנושית. יצירות האמנות הגדולות שגיתה ראה באיטליה הופיעו בפניו כהעתק ישיר של הכורח שהאדם נעשה מודע לו בטבע. לכן, עבורו האמנות היא גם התגלות החוקים הנסתרים של הטבע.

ביצירת אמנות, הכול תלוי ברמה שבה האמן שתל את האידיאה אל תוך התווך שלו. הדבר העיקרי אינו מה נושא היצירה שלו, אלא דווקא הדרך בה הוא עושה זאת. אם במדע החומר אשר נקלט באופן חיצוני צריך להיעלם לגמרי כדי שרק המהות היסודית, האידיאה, תישאר, כך בתוצר של אמנות חומר זה צריך להישאר – אבל, הטיפול האמנותי צריך להתגבר לגמרי על כל דבר בעל טבע מיוחד או מקרי. האובייקט מוכרח להיות מורם לגמרי אל מחוץ לתחומה של המקריות ומועבר אל תחומו של הכורח. לא צריך להישאר דבר ביפה מבחינה אמנותית שבו האמן לא הטביע את רוחו. את ה-'מה', מוכרח לכבוש ה'איך'.

ההתגברות על הנתון לתפיסה חושית על-ידי הרוח היא מטרתם של האמנות והמדע. המדע מתגבר על הנתון לתפיסה חושית על-ידי המסתו המלאה לכדי רוח; האמנות עושה זאת על-ידי שתילת רוח בנתון לתפיסה חושית. טענה של גיתה אשר מבטאת את האמיתות הללו בדך מקיפה, יכולה להביא את התייחסויותינו לקו סיום: "אני חושב שיש לכנות את המדע **ידיעת הכללי**, ידיעה מופשטת; לעומת זאת, האמנות היא מדע שהפך לפעולה; המדע הוא התבונה, והאמנות – המנגנון שלה; לכן, אפשר גם לכנותה **מדע מעשי**. וכך, בסופו של דבר, את המדע אפשר לכנות **טענה** ואת האמנות – **שאלה**."

הערות למהדורה החדשה, 1924

הערה (1), פרק 1, "ספרות זו...":

הגישה המונחת מאחורי הערכה זו של טבע הספרות הפילוסופית ושל ההתעניינות אשר הוצגה, עלתה מתוך הגישה האינטלקטואלית של מאמץ מדעי בערך באמצע שנות השמונים של המאה התשע-עשרה. מאז, התגלו תופעות אשר גרמו לכך שעל פניו הערכה זו לא נראית עוד תקפה. צריך רק לחשוב על התובנות המבריקות שמחשבותיו ורגשותיו של ניטשה הכניסו אל תוך תחומים נרחבים של החיים. ובמאבקים אשר התרחשו ועדיין מתרחשים כיום בין מוניסטים החושבים בדרך מטריאליסטית והמצדדים בהשקפת-עולם הנוטה אל הרוחי, שם מתקיימות הן שאיפה של חשיבה פילוסופית לתוכן מלא חיים והן התעניינות כללית עמוקה בחידות הקיום. נתיבים של חשיבה, כמו אלה של איינשטיין אשר נובעים מהשקפת-העולם של הפיסיקה, הפכו כמעט לנושא של שיח וביטוי ספרותי כלל-עולמיים.

אך, למרות זאת, המניעים שמהם הערכה זו בוצעה, עדיין תקפים כיום. אילו היינו מבטאים הערכה זו במילים של היום, היא הייתה מנוסחת אחרת. היות שהיא מופיעה שוב כיום כמעט כמשהו קדום, מן הראוי לומר עד כמה הערכה זו עדיין תקפה.

השקפת-העולם של גיתה, שאת תורת ההכרה שלו מציג ספר זה, קובעת את נקודת-המוצא שלה ממה שמתנסה בו הישות האנושית בכללותה. ביחס להתנסות זו, התבוננות חושבת בעולם מהווה רק צד אחד. מתוך המלאות של הוויית-הקיום האנושית, תצורות-מחשבה עולות, כביכול, אל פני השטח של חיי הנפש. חלק אחד מתמונות-מחשבה אלה היווה תשובה לשאלה: מהי פעילות ההכרה של האדם? ותשובה זו מתגלה ככזו שבה רואים: הוויית-הקיום האנושית מגיעה אל הפוטנציאל שלה רק כאשר היא נעשית פעילה בהכרה. חיי נפש בלי הכרה יהיו כמו אורגניזם אנושי בלי ראש; כלומר, הם לא יתקיימו כלל. בתוך החיים הפנימיים של הנפש מתעורר תוכן הדורש רושם חיצוני, בדיוק כפי שאורגניזם רעב דורש מזון; ובעולם החיצוני קיים תוכן של רושם שאינו נושא את מהותו היסודית בתוכו, אלא מגלה תחילה את המהות היסודית הזאת כאשר התהליך ההכרתי מחבר את תוכן הרושם הזה לתוכן הנפש. בדרך זו, התהליך ההכרתי לוקח חלק בעיצוב המציאות של העולם. האדם פועל באופן יוצר לצד מציאות זו של העולם דרך פעילות ההכרה שלו. ואם בלתי-אפשרי לחשוב על שורשו של צמח בלי ההתגשמות של הפוטנציאל שלו בפרי, אז גם האדם והעולם עצמו לא היו שלמים אלא אם כן התרחשה פעילות ההכרה. בפעילות ההכרה שלו, האדם אינו עושה משהו אך ורק לעצמו; הוא דווקא פועל לצד העולם בגילוי של הקיום הממשי. מה שקיים באדם הוא חזות אידיאית; מה שקיים בעולם הרשמים הוא חזות חושית; הפעילות המשולבת של השניים בפעילות ההכרה יוצרת את המציאות.

בהסתכלות כזאת, תורת ההכרה הופכת לחלק מהחיים. ויש לראותה בדרך הזאת כאשר היא מתאחדת עם מרחב החיים של התנסות נפשית גיתאנית. אבל, אפילו החשיבה והרגש של ניטשה לא מתחברים למרחב חיים זה. ולעוד פחות הגיעו אלה שאחרת היו עולות כהשקפות חיים ועולם בעלות נטייה פילוסופית מאז כתיבת מה שאופיין בספר זה כ-'נקודת-מוצא'. כל ההשקפות הללו, ככלות הכול, מניחות מראש שהמציאות נוכחת היכן-שהוא מחוץ לפעילות ההכרה ופעילות ההכרה אמור להתקבל או אולי לא יכול להתקבל דימוי אנושי מועתק של מציאות זו. העובדה שאת המציאות הזאת בלתי-אפשרי לגלות באמצעות פעילות ההכרה – מפני שהיא הופכת תחילה למציאות בפעילות ההכרה – כמעט שלא נחוות במקום כלשהו. אלה החושבים באופן פילוסופי מחפשים אחר חיים וקיום-ממשי מחוץ לפעילות ההכרה; גיתה ניצב בתוך חיים יוצרים ובתוך הוויית-קיום ממשית על-ידי כך שהוא עוסק בפעילות ההכרה. לכן, אפילו הניסיונות האחרונים להגיע להשקפת-עולם עומדים מחוץ ליצירה גיתאנית של אידיאות. תורת ההכרה שלנו רוצה להתייצב בתוכה, מפני שעל-ידי כך הפילוסופיה הופכת לתוכן חיים וההתעניינות בפילוסופיה נעשית נחוצה למען החיים.

הערה (2), פרק 1, "תפקידו של המדע אינו לשאול שאלות..."

שאלות על פעילות ההכרה עולות במבנה הנפש האנושית דרך התבוננות בעולם החיצוני. בתוך הדחק הנפשי של השאלה טמון הכוח להתעמק בהתבוננות בדרך כזו שהתבוננות זו, יחד עם פעילות הנפש, תגלנה את ממשות הדבר שבו מתבוננים.

הערה (3), פרק 4, "פעילות ראשונה זו שלנו... יכולים אנו לכנות התנסות טהורה."

ברור מכיוונה של תורת הכרה זו שהנקודה העיקרית של הסבריה היא לקבל תשובה לשאלה: מהי הכרה? כדי להגיע למטרה זו התבוננו, בהתחלה, בעולם רשמי החושים, מצד אחד, ובחזירתו עם מחשבה, מצד שני. מוצג שבחדירה ההדדית של השניים, מתגלה המציאות האמיתית של הוויית-הקיום החושית. על-ידי כך, השאלה **מהי פעילות ההכרה?** מקבלת תשובה עקרונית. תשובה זו לא משתנה כאשר השאלה מורחבת להתבוננות ברוחי. לכן, מה שנאמר בספר זה על אודות טבע ההכרה תקף גם לגבי הפעילות של הכרת העולמות העילאיים, שאליהם מתייחסים ספריי המאוחרים יותר. העולם החושי, בהתגלותו להתבוננות אנושית, אינו מהווה ממשות. הוא מגיע לממשותו כאשר הוא מתחבר למה שמתגלה על אודות העולם החושי באדם כאשר הוא חושב. מחשבות משתייכות למציאות של מה שהחושים קולטים; אך, היסוד המחשבתי בתוך הוויית-קיום חושית אינו מתגלה באופן חיצוני בהוויית-קיום חושית, אלא דווקא בפנימיות האדם. עם זאת, חשיבה ותפיסה חושית מהווים הוויה **אחת**. בה במידה שהאדם בא לעולם וצופה בו עם

חושיו, הוא מוציא את החשיבה מן המציאות; אלא שאז החשיבה מופיעה במקום אחר: בתוך הנפש. הפרדת התפיסה החושית מהחשיבה הינה חסרת-משמעות לחלוטין עבור העולם האובייקטיבי; הפרדה זו מתרחשת רק מפני שהאדם מציב את עצמו בתוך הוויית-הקיום. על-ידי כך, עולה בו האשליה כי החשיבה והתפיסה החושית מהוות דואליות. אין זה שונה לגבי התבוננות רוחית. כאשר זו מופיעה – דרך תהליכי-נפש שתיארתי בספרי המאוחר יותר *ידיעת העולמות העילאיים והדרכים לרכישתה*⁵ – היא שוב מהווה רק צד אחד של הוויית-הקיום הרוחית; המחשבות התואמות של הרוח הן הצד השני. מופיע הבדל רק בכך שהתפיסה החושית מגיעה להגשמתה לכדי מציאות, באמצעות מחשבות **כלפי מעלה**, בדרך מסוימת, לעבר המקום שבו הרוחי מתחיל, בעוד שהתבוננות רוחית נחווית בהווייתה האמיתית מנקודת-מוצא זו כלפי מטה. העובדה שההתנסות של התבוננות רוחית מתבצעת באמצעות איברי תפיסה רוחיים אשר מפותחים קודם בדרך נפשית, אינה מהווה הבדל **עקרוני**.

נכון לומר שבכל ספריי המאוחרים יותר לא סטייתי מן האידיאה של פעילות ההכרה שפיתחתי בספר זה; דווקא יישמתי את האידיאה הזאת על התנסות רוחית.

הערה (4), פרק 4:

ביחס למאמר *טבע*: בכתביי, בהקשר עם *החברה הגיתהאנית*, ניסיתי להראות שמקורו של מאמר זה הוא בעובדה שטובלר – שהיה בקשר עם גיתה בווימאר בתקופה בה מאמר זה נכתב – רשם רעיונות לאחר שיחה עם גיתה, אשר התקיימו בגיתה ככאלה שהוא העלה. מה שהוא רשם אז הופיע בכתב-העת *טיפורט*, שבאותו זמן הופץ רק ככתב-יד. בין כתביו של גיתה מוצאים מאמר מאוחר יותר על כתב-היד המוקדם הזה. שם, גיתה מציין במפורש שהוא אינו זוכר אם המאמר היה שלו, אלא שהוא כולל רעיונות שהיו שלו בזמן הופעתו. בדיון שלי על הכתבים של *החברה הגיתהאנית*, ניסיתי להראות שהרעיונות הללו, בהמשך התפתחותם, זרמו אל תוך השקפת-הטבע הגיתהאנית כולה. כתוצאה מכך פורסמו טענות המעניקות לטובלר את זכות היוצרים המלאה על מאמר זה *טבע*. אינני רוצה להיכנס למחלוקת בשאלה זו. גם אם זוקפים לזכותו של טובלר את מקוריותו המלאה במאמר זה, עומדת בעינה העובדה שהרעיונות הללו חיו בגיתה בתחילת שנות השמונים של המאה השמונה-עשרה והוא הגה בהם בדרך כזו שהם הפכו להיות – אפילו על-פי הודאתו שלו – נקודת-המוצא של השקפת-הטבע המקיפה שלו. אישית, אין לי שום סיבה לנטוש את השקפתי בהיבט זה, כלומר שהרעיונות עלו בגיתה. אך, גם אם הם לא עלו בו, הם חוו ברוחו קיום שנעשה

⁵ GA-10, הוצאת בדולח.

פורה ללא גבול. למתבונן בהשקפת-העולם הגיתהאנית, לרעיונות לכשעצמם אין משמעות, אלא דווקא למה שצמח מהם.

הערה (5), פרק 7, "התגלות בפני החושים":

בדיון זה יש כבר רמז להתבוננות ברוחי, שעליו מספרים כתביי המאוחרים יותר, במובן הנאמר בהערה (3) דלעיל.

הערה (6), פרק 7, "המצב היה שונה לחלוטין":

דיון זה אינו סותר התבוננות ברוחי; הוא דווקא מצביע על העובדה שביחס לתפיסה החושית, אפשר להגיע אל מהותה היסודית, כביכול, לא על-ידי חדירת הרושם והגעה לקיום שמאחוריו, אלא דווקא על-ידי חזרה ליסוד המחשבתי המתגלה באדם.

הערה (7), פרק 15, "הניסוי הוא המתווך האמיתי בין סובייקט ואובייקט":

מעניין לדעת שגיתה כתב מאמר נוסף בו הוא המשיך לפתח את מחשבותיו מהמאמר הראשון על ניסויים. אנו יכולים לאתר את המאמר השני הזה במכתבו של שילר מ-19 בינואר 1798. שם, גיתה מחלק את שיטות המדע כדלקמן: אמפיריציזם משותף, הנשאר עם התופעה החיצונית אשר מועברת לחושים; רציונליזם, אשר בונה מערכות של מחשבות על-פי התבוננות בלתי-מספקת, ולכן במקום לקבץ עובדות בהתאמה עם טבען, הוא פותר קודם קשרים מסוימים באופן מלאכותי, ואז בדרך דמיונית מביא מהם משהו אל תוך העולם העובדתי; ולבסוף, אמפיריציזם רציונלי שלא נעצר בהתנסות משותפת, אלא דווקא יוצר תנאים שבהם ההתנסות מגלה את מהותה היסודית. [הערה זו הייתה למהדורה הראשונה. לזה, רודולף שטיינר הוסיף את ההערה הבאה במהדורה השנייה כדי להראות שהמאמר שהוא "הניח כאן באופן היפותטי, נתגלה למעשה מאוחר יותר בארכיוני גיתה-שילר והוא הוכנס למהדורת ווימאר של יצירותיו של גיתה."]

הערה (8), פרק 16, "הבדל זה אינו מונח ביסודה... עם שיטותיו של מדע לא-אורגני":

בכתביי, אפשר לראות שדיברתי בדרכים שונות על **גישה מיסטית** ו-**מיסטיקה**. אפשר לראות בכל מקרה ומקרה, מתוך הקשר הדברים, שאין שום סתירה בין הדרכים השונות, כאשר ניסו לדמיין זאת שם. אפשר ליצור מושג כללי על מיסטיקה. על-פי המושג הזה, המיסטיקה כוללת את כל מה שאדם יכול לחוות על העולם, דרך התנסות נפשית פנימית. ראשית, בלתי-אפשרי להתנגד למושג זה, כי התנסות כזאת קיימת.

והוא מגלה לא רק משהו על אודות ישותו הפנמית של האדם, אלא גם משהו על אודות העולם. מוכרחות להיות עיניים שבהן תהליכים מסוימים מתרחשים, כדי לחוות משהו מעולם הצבעים. אך, על-ידי כך האדם חווה לא רק משהו על העין, אלא גם על העולם. לאדם מוכרח להיות איבר נפשי פנימי כדי שיוכל לחוות דברים מסוימים ביחס לעולם.

אבל, יש להכניס את הבהירות המלאה של מושגים אל תוך ההתנסויות של האיבר המיסטי, כדי שהידיעה תופיע. ברם, ישנם בני-אדם הרוצים למצוא מחסה במה שהינו 'פנימי', כדי להימלט מבהירות המושגים. מיסטיקה הם מכנים את מה שרוצה להוביל את הידיעה אל מחוץ לאור האידיאות אל תוך חשכת עולם הרגש – עולם הרגש אינו מואר על-ידי אידיאות. כתבי מדברים בכל מקום **נגד** מיסטיקה זו; ברם, כל עמוד בספריי נכתב **למען** המיסטיקה הדבקה בבהירות האידיאות בחשיבה והופכת לאיבר תפיסה נפשי את אותו חוש מיסטי הפעיל באותו אזור של הישות האדם שבלעדיו רגשות עמומים שולטים. החוש הזה הוא לרוחי לגמרי כמו העין או האוזן לפיסי.

הערה (9), פרק 16, "פילוסופיה של פעילות רוחית":

האידיאות של הפילוסופיה הזאת פותחו הלאה בספרי המאוחר יותר *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי* – *פילוסופיה של חירות*⁶ כפילוסופיה של פעילות רוחית.

הערה (10), פרק 16, "פסיכולוגיה, אתנולוגיה והיסטוריה...":

לאחר שפיתחתי תחומים שונים של מה שאני מכנה **אנתרופוסופיה**, היה עליי להוסיף להם את האנתרופוסופיה אילו הייתי כותב את הספרון הזה היום. לפני ארבעים שנה, כאשר כתבתי, היא עמדה בעיני רוחי כ-'פסיכולוגיה' – לבטח במובן לא-רגיל של המילה – משהו שכלל בתוכו את ההתבוננות ב-**עולם הרוח** כולו (פניאומטוסופיה). אך, אין להסיק מזה שרציתי להרחיק עולם רוח זה מידיעתו של האדם אז.

*

⁶ GA-4, הוצאת בדולח.



רשימת ספרים בהוצאת בדולח

רשימת הספרים בהוצאת בדולח מופיעה באתר:

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