

# רודולף שטיינר

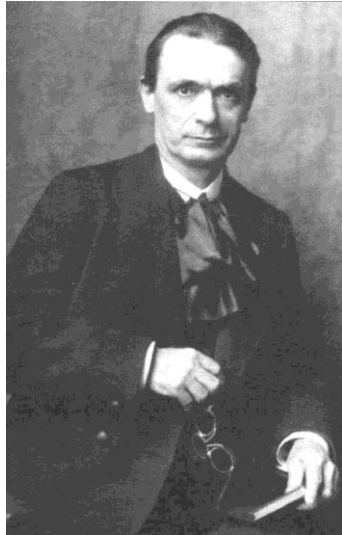
## גאולת החשיבה

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

אפשר להעבירו הלאה, ללא תמורה.

פניות באימייל לכתובת [bdolah.books@gmail.com](mailto:bdolah.books@gmail.com)

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



"...האינדיבידואליזם האתי מופיע בדרך הזאת, כפי שהראיתי בחלק השני של ספרי חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי – פילוסופיה של חירות. אינדיבידואליזם זה מבוסס על אימפולס הכריסטוס, גם אם לא אמרתי זאת במפורש בספרי, והוא מבוסס על מה שהאדם רוכש לעצמו כחירות בעודו מבצע טרנספורמציה בחשיבה הרגילה ומשנה אותה למה שבספרי כינתי **חשיבה טהורה**, המתעלה אל עולם הרוח וקולטת את האימפולסים של פעולות מוסריות, כאשר משהו, שאחרת כבול לגוף הפיסי האנושי, כלומר **אימפולס האהבה**, עובר ספיריטואליזציה. כאשר האידיאלים המוסריים מועברים מהעולם הרוחי על-ידי אימגינציה מוסרית, הם נעשים לכוח של **אהבה רוחית**..."

מתוך: גאולת החשיבה, GA-74, הרצאה 3.

– רודולף שטיינר –

# THE REDEMPTION OF THINKING

By Rudolf Steiner

GA-74

24-22 במאי 1920, דורנאך

תרגום מאנגלית ועריכה: מוריס איטח

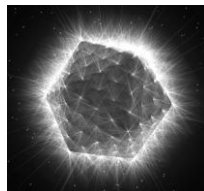
מהדורה ראשונה 2023

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 מהמו"ל.

© כל הזכויות למהדורה העברית שמורות 2023 לבדולח הוצאה לאור

ת.ד. 558 פתח-תקווה 4910402

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



# תוכן עניינים

[הרצאה 1.](#) 22 במאי 1920

[הרצאה 2.](#) 23 במאי 1920

[הרצאה 3.](#) 24 במאי 1920

# הרצאה 1

דורנאך, 22 במאי 1920

במהלך שלושת הימים הבאים ארצה לדבר על נושא שבדרך-כלל מתייחסים אליו מהיבט חיצוני יותר, ואשר מתוך תכניו מתייחסים לכך שעמדת השקפת-העולם הפילוסופית כלפי הכריסטיאניות נקבעה, כביכול, על-ידי התנועה הפילוסופית הבסיסית של ימי-הביניים. היות שהיבט זה לבדו של הנושא קיבל לאחרונה רענון מפני שהאפיפיור ליאו השלושה-עשר ביקש מאנשי הכמורה שלו לקבוע את התומיזם כפילוסופיה הרשמית של הכנסייה הקתולית, הרי שלנושא הנוכחי שלנו יש משמעות מסוימת מכיוון זה.

ברם, הייתי רוצה להסתכל לא רק מהיבט חיצוני זה בנושא הקשור כפילוסופיה של ימי-הביניים לדמויות המרכזיות של אלברטוס מגנוס (1193-1280) ותומס אקווינס (1225-1274), אבל במהלך שלושת הימים הבאים הייתי רוצה להציג את הרקע ההיסטורי העמוק יותר שממנו צמחה תנועה פילוסופית זו, שתקופתנו מעריכה הערכת-חסר. אפשר לומר שתומס אקווינס, במאה השלוש-עשרה, ניסה לתפוס את שאלת ההכרה של השקפת-העולם השלמה בדרך פיקחית למדי, בדרך שקשה להבינה עם חשיבתנו כיום, בגלל תנאים המהווים חלק מן החשיבה, שבני-אדם בימינו בקושי עומדים בהם, גם אם הם פילוסופים. נחוץ שתקרינו במלואן את מחשבותיכם בדרך החשיבה של תומס אקווינס, של אלה אשר קדמו לו וכן של אלה אשר באו אחריו; שתדעו כיצד יש להבין את המושגים אשר חיו בנפשות בני-האדם הללו מימי-הביניים, עליהם ההיסטוריה של הפילוסופיה מספרת באופן חיצוני למדי.

אם תתבוננו עכשיו בנושא המרכזי של התייחסותנו, תומס אקווינס, הרי שהוא אישיות אשר נעלמה, בהשוואה לזרם המרכזי של הפילוסופיה הכריסטיאנית בימי-הביניים, כאישיות שהינה לכאורה רק פרשן של מה שחי בראיית-עולם רחבה ומבטא אוניברסליות מסוימת. כך שהתומיזם הוא משהו לא-אישי בצורה יוצאת דופן, משהו אשר מתגלה רק על-ידי אישיותו של תומס אקווינס. מולה, מיד תזהו שאתם מתבוננים באישיות שלמה ומלאה, אם תיקחו בחשבון את אוגוסטינוס (354-430) שהינו קודמו החשוב ביותר של התומיזם. עם אוגוסטינוס, אנו עוסקים באדם המצוי במאבק עם תומס אקווינס, עם הכנסייה בימי-הביניים אשר קובעת את עמדתה ביחס לשמים, לאדמה, לישויות אנוש וכן הלאה. היא מבטאת את עצמה – אכן, עם הגבלות מסוימות – ככנסייה על-ידי הפילוסופיה של תומס אקווינס.

מאורע משמעותי מתרחש בין השניים, ובלי להתייחס למאורע הזה, בלתי-אפשרי להגדיר את עמדתם של השניים, האחד כלפי השני. מאורע זה התרחש בשנת 553 כשהקיסר יוטיניאנוס הראשון (527-565) הוקיע את אוריגנוס ככופר (185-254). הגוון כולו של השקפת-העולם של אוגוסטינוס תהיה ברורה יותר רק אם תתייחסו לרקע ההיסטורי שממנו יצא אוגוסטינוס לדרכו. ברם, הרקע ההיסטורי משתנה כי אותה

השפעה חזקה על המערב שמקורה במדרשות היווניות באתונה ובמקומות אחרים, פסקה. השפעה זו נמשכה עד למאה השישית ואז היא פחתה, כך שמהו נשאר בזרם המערב שהיה שונה למדי מזה שאוגוסטינוס עדיין חי בו.

מבקש אני מכם לקחת בחשבון שברצוני לתת היום הקדמה ומחר אתייחס למהותו האמיתית של התומיזם ותכלית דבריי תתגלה במלואה רק מחרתיים. היות שאני נמצא במצב מיוחד, גם ביחס לפילוסופיה הכריסטיאנית של ימי-הביניים ובמיוחד לתומיזם – סלחו לי על הערה אישית זו. פעמים רבות הדגשתי את אשר חוויתי פעם כאשר סיפרתי לקהל ממעמד הפועלים את אשר עליי לראות כאמת במהלך ההיסטוריה של המערב. ברם, הדברים גרמו לכך שהמאזינים התייחסו באהדה לכך שמנהיגי תנועת מעמד הפועלים האמינו שזה לא היה מרקסיזם אמיתי. אף על פי שביקשתי את חופש ההוראה, אדם אחד אמר לי בפגישה המכרעת שמפלגה זו אינה יודעת מהו חופש הוראה, אלא רק כפייה סבירה! לפיכך, היה עליי לסיים את השיעור שלי, אף על פי שהיו לי תלמידים רבים ממעמד הפועלים אשר תמכו בי.

בפעם אחרת, לפני עשרים שנה, חוויתי משהו דומה ביחס למה שרציתי לומר על אודות התומיזם והפילוסופיה מימי-הביניים. באותו זמן, המוניזם המטריאליסטי היה בשיאו. למען השקפת-עולם עצמאית וחופשית, אך רק למען מוניזם מטריאליסטי זה, נוסדה *אגודת ג'ורדנו ברוננו* בגרמניה באותם ימים. היות שהיה בלתי-אפשרי עבורי לקחת חלק בכל הרכילויות והביטויים הריקים אשר הופיעו כמוניזם בעולם, הרציתי על תומיזם בסניף *אגודת ג'ורדנו ברוננו* בברלין. בהרצאה זו, ניסיתי להוכיח שהתומיזם הוא מוניזם רוחי, אשר מתגלה על-ידי חשיבה נבונה שעליה לפילוסופיה המודרנית – בהיותה מושפעת מקאנט ומהפרוטסטנטיות – אין שום מושג או אין שום כוח לעסוק בה. כך, נכשלתי גם עם המוניזם! כיום, קשה בצורה יוצאת דופן לדבר על הדברים בדרך כזו שהנאמר יעלה מתוך הדבר הממשי ולא ישרת צד כלשהו. לפיכך, ברצוני לדבר שוב על התופעה, אותה ציינתי, במהלך שלושה ימים אלה.

אוגוסטינוס מציב את עצמו כאישיות הנתונה למאבק במאות הרביעית והחמישית, כפי שכבר אמרתי. הדרך בה אוגוסטינוס נאבק עושה רושם עמוק, אם מסוגלים לחדור את הטבע המיוחד של מאבק זה. בנפשו של אוגוסטינוס עולות שתי שאלות שלאחת מהן אין כיום שום מושג היכן השאלות ההכרתיות והפסיכולוגיות הממשיות דעכו למעשה. השאלה הראשונה היא זו שאפשר אולי לאפיין כאשר אומרים שאוגוסטינוס נאבק למען המהות של מה שהאדם יכול לקבל, למעשה, כאמת הממלאת את נפשו. השאלה השנייה היא: כיצד אפשר להסביר את הרוע בעולם שיש לו, אף-על-פי-כן, משמעות רק אם לפחות מטרתו של עולם זה עוסקת בטוב? כיצד אפשר להסביר שקולו של הרוע בטבע האנושי אינו מושקת לעולם, גם אם האדם שואף אל הטוב בכנות וביושר?

אינני מאמין שבאמת מבינים את אוגוסטינוס, אם מפרשים את שתי השאלות הללו בדרך בה האדם הממוצע בהווה היה רוצה להבינן. יש לחפש אחר הגוון המיוחד שיש לשאלות הללו על אדם זה מן המאות

הרביעית והחמישית. אוגוסטינוס חווה בהתחלה חיים קיצוניים, מעוררים באופן פנימי. ברם, בחיים אלה שתי השאלות עולות בו שוב ושוב. הוא נמצא במאבק פנימי. אביו היה עובד אלילים; אימו – נוצרייה אדוקה. האם עשתה את מיטבה כדי למשוך את בנה לנצרות. בהתחלה, הבן מגיע לרצינות מסוימת בחיים ופונה למניכאיזם. מאוחר יותר, נבחן את השקפת-העולם שאוגוסטינוס התוודע לה כאשר הוא שינה את חייו מחיי הוללות לחיים רציניים. ברם, הוא חש אז דחוי יותר ויותר – אכן, רק לאחר שנים – על-ידי המניכאיזם, וספקנות מסוימת משכה אותו מן המגמה כולה של חיי הפילוסופיה שבהם, בזמן מסוים, הפילוסופיה היוונית הגיעה לקיצה ואשר שרדה עד לתקופתו של אוגוסטינוס.

ברם, עתה הספקנות נסוגה יותר ויותר. הספקנות מהווה עבור אוגוסטינוס משהו המחבר אותו לפילוסופיה היוונית. ספקנות זו הובילה אותו למה שהשפיע השפעה עמוקה לבטח על הסובייקטיביות שלו ביחס לעמדתו כולה במשך זמן מה. הספקנות הובילה אותו אל כיוון שונה למדי, ניאו-אפלטוניות. הניאו-אפלטוניות השפיעה על אוגוסטינוס יותר ממה שבדרך-כלל חושבים. אפשר להבין את אישיותו כולה ואת מאבקו רק אם מבינים כמה היה עסוק בהשקפת-העולם הניאו-אפלטוניות. אם חוקרים באופן אובייקטיבי את התפתחותו, בקושי רב מגלים שהמשבר, אשר התרחש באישיותו עם המעבר ממניכאיזם לניאו-אפלטוניות או לאפלטוניות, חזר על עצמו באותה עוצמה, כאשר אוגוסטינוס עבר מניאו-אפלטוניות לכריסטיאניות. מאז אפשר למעשה לומר שאוגוסטינוס נשאר ניאו-אפלטוני ברמה מסוימת. זוהי הסיבה לכך שגורלו גרם לו להתוודע לכריסטיאניות. למעשה, זו אינה קפיצה גדולה, אלא התפתחות טבעית מהניאו-אפלטוניות לכריסטיאניות. בלתי-אפשרי לשפוט את הכריסטיאניות של אוגוסטינוס, אם לא בוחנים את המניכאיזם, דרך ייחודית להתגבר על השקפת-העולם הפגאנית העתיקה ובמקביל גם על הברית-הישנה והיהדות.

באותו זמן, המניכאיזם התפשט לעבר צפון-אפריקה, היכן שאוגוסטינוס גדל, היכן שבני-אדם רבים מן המערב כבר חיו. במאה השלישית, המניכאיזם נוסד על-ידי מאני הפרסי (216-277). ההיסטוריה מוסרת מעט מאוד על כך. אם רוצים לאפיין את המניכאיזם, מוכרחים לומר שהוא תלוי יותר בהשקפת-עולם זו מאשר בתכנים המילוליים.

מעל לכול, אופייני למניכאיזם שפיצול ההתנסות האנושית לרוחי ולחומרי עדיין לא מובן. למילים או לאידיאות 'רוח' ו-'חומר' אין משמעות עבור המניכאיזם. המניכאיזם רואה במה שמופיע בפני החושים משהו רוחי והוא אינו מתנשא מעל למה שמתייצב בפני החושים כאשר הוא מדבר על הרוחי. הדבר נכון הרבה יותר מכפי שחושבים בדרך-כלל שהוא אכן מניח תופעות רוחיות, עובדות רוחיות, בכוכבים ובמסלוליהם כך שהוא מניח שעם המיסטריה של השמש מתרחש באותו זמן משהו רוחי כאן על האדמה. משהו חומרי מתגלה כמשהו רוחי באותו זמן ולהיפך. לפיכך, ביחס למניכאיזם זוהי עובדה נתונה שהוא מדבר על תופעות אסטרונומיות, על תופעות העולם, באותה דרך בה הוא מדבר על מוסריות ומאורעות באבולוציה האנושית.

כך, הניגוד בין אור וחשיכה שעליו המניכאיזם מורה – בהעתיקו את השקפת-העולם הפרסית העתיקה, הוא באופן טבעי ובאותו זמן משהו רוחי, יותר מכפי שחושבים. המניכאיזם עדיין מדבר על מה שנע שם לכאורה כשמש בשמים, כעל משהו הנוגע גם במהויות ובאימפולסים מוסריים באבולוציה האנושית. הוא מדבר על קשריו של פסי-מוסרי זה, הקיים שם בשמים, לסימני גלגל-המזלות, כמו על שתיים-עשרה ישויות שבאמצעותן הישות הראשונית, ישות האור הראשונית של העולם, מגדירה את פעילויותיה.

ברם, קיים דבר נוסף שהינו ייחודי למניכאיזם. הוא מתייחס לישות האנושית לא כפי שהיא מופיעה בפנינו כיום. הישות האנושית מופיעה בפנינו כסוג של נזר הבריאה של האדמה. המניכאיזם אינו מודה בזה. למעשה, הוא מתייחס לישות האנושית רק כשריד זעום של מה שהייתה צריך להיות ישות אנושית על האדמה על-ידי ישות האור האלוהית. משהו אחר היה צריך להיפך לישות אנושית מאשר מה שמתהלך עתה כישות אנושית על-פני האדמה. מה שמתהלך עתה כישות אנושית על-פני האדמה נוצר מפני שהישות האנושית המקורית, שאותה בראה ישות האור כדי לתמוך בה במאבקה נגד דמוני החשיכה, הפסידה במאבק הזה נגד הדמונים הללו והועברה על-ידי הכוחות הטובים אל השמש. ברם, הדמונים בכל זאת הצליחו לחטוף חלק מישות אנושית מקורית זו כביכול מן הישות האנושית הממשית אשר ברחה אל השמש וליצור ממנו את הגזע האנושי הארצי, אשר מסתובב על האדמה כמו תוצאה גרועה של מה שלא היה יכול להיות כאן על האדמה מפני שהיה עליו לעבור אל השמש במהלכו של מאבק רוחי גדול. ישות הכריסטוס הופיעה כדי להוביל את הישות האנושית אשר הייתה כמו תוצאה גרועה של גורלה המקורי על האדמה, ופעילותה אמורה לסלק את השפעתם של הדמונים מן האדמה.

אני מודע היטב לכך שלא כל דבר שאדם יכול לנסח במילים על השקפת-עולם זו בשימוש המילולי שלנו, מספיק; כי, כל זה עולה מתוך המעמקים של חיי-הנפש שהינם שונים במידה ניכרת מאלה העכשוויים. ברם, הדברים העיקריים הם אלה שכבר הדגשתי. כי, עד כמה שהדבר יראה דמיוני, מה שאני מספר לכם על התקדמות האדמה במובנו של המניכאיזם, הוא מדמה לא כדבר שאפשר לראותו רק באופן רוחי, אלא שתופעה הנתונה לתפיסה חושית מתרחשת בו-זמנית גם כמשהו רוחי.

זהו הדבר הראשון אשר פעל בעוצמה רבה על אוגוסטינוס. למעשה, אנו מבינים את הבעיות הקשורות לאישיותו של אוגוסטינוס אפילו מעצם העובדה שרואים את ההשפעה העצומה הזאת של המניכאיזם, את העיקרון הרוחי-חומרי שלו. אדם מוכרח לשאול את עצמו: מדוע אוגוסטינוס לא היה שבע-רצון מן המניכאיזם? לאמיתו של דבר, לא בגלל תכניו המיסטיים, אלא בגלל הגישה כולה של המניכאיזם.

ראשית, אוגוסטינוס קלט את הציוריות החושית, החיות של השקפה זו, בדרך מסוימת. ברם, לאחר מכן, התעורר בו משהו שלא היה יכול להיות תוכן רק עם החיות בה התייחסו לחומרי ולרוחי כחומרי. אדם לא מטפל בזה באמת בצורה שונה, כאילו הוא עובר ממה שיש לו לעתים קרובות רק כהתייחסות צורנית למציאות, אם לוקחים בחשבון את העובדה שאוגוסטינוס היה פשוט אדם אשר דמה

מאוד לבני-אדם מימי-הביניים ואולי גם לבני-אדם בתקופה המודרנית יותר מאשר לאותם בני-אדם שהיו נושאו הטבעיים של המניכאיזם. באוגוסטינוס היה כבר משהו מחידוש החיים הנפשיים.

בתקופה האינטלקטואלית שלנו הנוטה אל המופשט, מתייחסים למה שמתקדם מבחינה היסטורית במאה כלשהי כתוצאה של המאה הקודמת לה, וכן הלאה. זוהי שטות מוחלטת, אם מציינים שמה שקרה, למשל, בשנה השמונה-עשרה לחייה של ישות אנושית הוא רק תוצאה של מה שקרה בשנים השלוש-עשרה והארבע-עשרה. כי, ביניהן מתרחש משהו המפלס את דרכו ממעמקי הטבע האנושי כלפי מעלה, שאינו רק תוצאה של השנים הקדומות במובן בו מדברים, בצדק, על תוצאה וסיבה, אלא הינו הבשלות המינית שבדיוק עלתה מתוך טבעה של האנושות. יש להכיר בקפיצות כאלה בזמנים אחרים בהתפתחות האנושית האינדיבידואלית, כאשר משהו מפלס את דרכו כלפי מעלה מן המעמקים אל פני-השטח; כך שבלתי-אפשרי לומר: מה שקורה עכשיו הינו תוצאה ישירה של מה שקדם לו.

קפיצות כאלה מתרחשות גם באבולוציה של האנושות, ועליכם להניח שהמצב הרוחי של המניכאיזם התקיים לפני קפיצה כזאת ואוגוסטינוס חי לאחר הקפיצה. הוא לא היה יכול להימנע מלהתעלות ממה שהמניכאיזם התייחס אליו כחומרי-רוחי אל הרוחי הטהור. לפיכך, היה עליו להתרחק מהשקפת-העולם החיה של המניכאיזם. זה היה הדבר הראשון שהוא חווה בנפשו באופן נמרץ, ואנו קוראים מתוך דבריו:

"העובדה שהיה עליי לדמיין לעצמי גופים גשמיים כאשר רציתי למודט על האל והאמנתי שדבר אינו יכול להתקיים מלבד משהו מסוגו – זו הייתה הסיבה המהותית ביותר וכמעט היחידה לטעות שממנה לא יכולתי להימנע."

לכן, הוא מצביע לאחור על אותם זמנים שבהם המניכאיזם חי בנפשו; ולכן, הוא מאפיין את תקופת-החיים הזאת כטעות. הוא רצה משהו שאליו היה יכול לשאת את עיניו כדבר היוצר את בסיסה של הישות האנושית. הוא היה זקוק למשהו שבלתי-אפשרי לראותו ישירות כמשהו חומרי-רוחי ביקום החושי כפי שרואים את עקרונות המניכאיזם. היות שכל דבר עלה אל פני-השטח של נפשו תוך מאבק רציני וחזק בצורה נמרצת, כך גם ביחס לדברים הבאים:

"שאלתי את האדמה והיא השיבה: 'אינני הדבר.' ומה שקיים עליה, התוודה באותה דרך."

מה מחפש אוגוסטינוס? הוא מחפש אחר האלוהי הממשי. – המניכאיזם היה עונה לו: "אני הדבר כאדמה, בה במידה שהאלוהי מבטא את עצמו דרך עבודה ארצית." – אוגוסטינוס ממשיך: "שאלתי את הים והתהומות ומה שהם מצריכים בחיים: איננו האל שלך, חפש אותו מעלינו. – שאלתי את משבי-הרוח הנושבים ואת האטמוספירה כולה על כל יושביה: הפילוסופים אשר ראו בנו את מהות הדברים, שגו, איננו האל." אף לא הים ולא האטמוספירה, ואף לא כל דבר שביכולתך לקלוט עם החושים. "שאלתי את השמש, את הירח ואת הכוכבים. הם אמרו: איננו האל שאתה מחפש."

כך, הוא השתחרר מהמניכאיזם, רק מיסוד המניכאיזם שיש לאפיין, לאמיתו של דבר, כמשמעותי ביותר. אוגוסטינוס מחפש אחר משהו רוחי שהינו חופשי מכל דבר הנתון לתפיסה חושית. הוא חי בדיוק בתקופת התפתחותה של הנפש שבה הנפש הייתה צריכה להימנע מלהתייחס לנתון לתפיסה חושית כמשהו רוחי, לרוחי כמשהו הנתון לתפיסה חושית; היות שבני-אדם טועים לחלוטין בהערכתם את הפילוסופיה היוונית בהיבט זה. לפיכך, לבני-אדם קשה להבין את ההתחלה של ספרי *חידות הפילוסופיה*,<sup>1</sup> מפני שניסיתי לאפיין את הפילוסופיה היוונית כפי שאכן הייתה.

כאשר יוני מדבר על אידיאות, מושגים, בני-האדם בימינו מאמינים שבאידיאות שלו הוא מתכוון למה שאנו מכנים היום מחשבות או אידיאות. אין זה כך, אלא שהיווני דיבר על אידיאות כעל משהו שהוא קולט בעולם החיצוני כמו צבעים וקולות.

מה שהופיע במניכאיזם עם ניואנס מזרחי, קיים בהשקפת-העולם היוונית בכללותה. היווני רואה את האידיאה שלו כמו שהוא רואה צבע. עדיין יש לו התנסות של החושי-רוחי והרוחי-חוש, אותה התנסות נפשית שאינה מתעלה כלל אל מה שאנו יודעים כמשהו רוחי שהינו חופשי מכל דבר הנתון לתפיסה חושית, כפי שאנו מבינים אותו עתה – בין אם כמופשטות גרידא ובין אם כתכנים ממשיים של נפשנו, עדיין איננו רוצים להחליט ברגע זה. ההתנסות הנפשית שהינה חופשית מכל דבר הנתון לתפיסה חושית, אינה עדיין משהו שהיווני רואה. הוא אינו מבדיל בין חשיבה והתרשמות חושית.

למעשה, היה עלינו לתקן את התפיסה כולה של הפילוסופיה האפלטונית מנקודת-מבט זו, מפני שרק אז היא תופיע באור הנכון. כך שאפשר לומר שהמניכאיזם הוא רק עיבוד אחר-כריסטיאני של מה שהיה בהלניזם. כמו-כן, לא מבינים את אריסטו, הפילוסוף הדגול אשר חתם את הפילוסופיה היוונית, אם לא יודעים – כאשר הוא עדיין מדבר על מושגים – שהוא אכן כבר עמד איתן על גבול ההבנה המופשטת שהוא בכל זאת עדיין דיבר במובנה של המסורת בראותו את המושגים קרובים לרשמי חושים.

אוגוסטינוס פשוט נאלץ על-ידי ההשקפה שבני-אדם מתקופתו הגיעו אליה דרך תהליכים ממשיים אשר התרחשו בהם, שבקרוב אוגוסטינוס היה אישיות יוצאת-דופן – לא לחוות עוד בנפש כפי שיווני חווה. הוא נאלץ להפעיל חשיבה שעדיין שמרה על תכניה, גם אם אין ביכולתה לדבר על אדמה, אוויר, מים, כוכבים, שמש וירח, שאין לה תכנים חיים. עליו לפלס את דרכו אל אל שצריכים להיות לו תכנים מופשטים כאלה. למעשה, דיברו אליו רק השקפות-עולם מן הסוג הזה, השקפות אשר נבעו מנקודת-מבט אחרת שאפיינתי עתה, כמו זו של החושי-על-חוש. אין פלא שהנפשות הללו הגיעו לספקנות, מפני שהן שאפו בדרך לא-בטוחה למשהו שעדיין לא היה שם ומפני שהן היו יכולות למצוא רק את מה שהן לא יכלו לעסוק בו.

<sup>1</sup> GA-18 בשני כרכים. הוצאת בדולח

ברם, מצד שני, התחושה לעמוד על בסיס מוצק של אמת ולקבל הסבר על שאלת מקור הרוע, הייתה חזקה כל-כך באוגוסטינוס, שהניאו-אפלטוניות, אף-על-פי-כן, השפיעה עליו באותה מידה ניכרת. הניאו-אפלטוניות, או הפלוטיניזם במיוחד, חותמים את הפילוסופיה היוונית. פלוטינוס (204-270) מראה – מה שבמובן הצר של הדברים לא יכלו הדיאלוגים של אפלטון ולכל הפחות הפילוסופיה האריסטוטלית להראות – כיצד חיי-הנפש בכללותם מתקדמים כאשר הם מחפשים אחר הפנמה מסוימת. לאמיתו של דבר, פלוטינוס מופיע בפני הישות האנושית המודרנית כחולם בהקיץ.

פלוטינוס מופיע רק בפני אלה אשר לקחו בחשבון פחות או יותר את הסכולסטיקה של ימי-הביניים, כרומנטיקן גרוע, אפילו כרומנטיקן מסוכן. חויתי זאת שוב ושוב. ידידי הוותיק, וינסנץ קנאוואר (-1894) נזיר בנדיקטיני אשר כתב על ההיסטוריה של הפילוסופיה וספר על השאלות המרכזיות של הפילוסופיה מתאלס ועד המרלינג, היה התגלמות האצילות. אדם זה, מעולם לא דיבר רעה כאשר דנו בפילוסופיה של הניאו-אפלטוניות, במיוחד זו של פלוטינוס. שם, הוא כעס מאוד על פלוטינוס, כאילו היה רומנטיקן מסוכן. פרנץ ברנטנו (1838-1917), אריסטוטלי, אמפיריקן ונציג מבריק של הפילוסופיה מימי-הביניים, כתב ספרון בשם *האם פילוסוף יוצר לפעמים תקופות* (1876). הוא כעס על פלוטינוס, מפני שפלוטינוס הוא הפילוסוף שהיה יוצר-תקופה כרומנטיקן מסוכן, בסופו של עידן יוון הקדומה. לפילוסוף מודרני קשה מאוד להבין את פלוטינוס.

על פילוסוף זה מהמאה השלישית, אנו יכולים לומר כדבר ראשון שמה שאנו חווים כתכני תודעתנו, כסך כל המושגים שאנו יוצרים על העולם, אינו מהווה כלל וכלל את אשר הוא מהווה עבורנו. ברצוני לומר, אם רשאי אני להתבטא באופן ציורי: אנו מבינים את העולם עם התרשמות חושית; לאחר מכן, מרשמי החושים אנו מתמצתים מושגים ונעצרים במושגים. יש לנו את המושגים כהתנסות נפשית פנימית ואנו מודעים פחות או יותר לכך שיש לנו מופשטויות. הדבר העיקרי הוא שאנו נעצרים שם; אנו מפנים את תשומת-לבנו להתנסות החושית ונעצרים היכן שאנו יוצרים את סך כל המושגים שלנו, האידיאות שלנו.

זו לא הייתה דרכו של פלוטינוס. לגבי פלוטינוס, עולם זה כולו של רשמי חושים היה בקושי קיים בהתחלה. ברם, מה שהיווה עבורו משהו שעליו דיבר כפי שאנו מדברים על צמחים, מינרלים, בעלי-חיים וישויות אנוש פיסיות, היה דבר שהוא ראה מעל למושגים, היה עולם רוחי, ולגביו לעולם רוחי זה היה גבול תחתון. את הגבול התחתון הזה היוו המושגים. אנו מקבלים את המושגים בכך שאנו פונים לדברים חושיים, מפשטים ויוצרים את המושגים ואומרים: המושגים הם הסיכומים, התמציות, של הטבע האידיאי מתוך רשמי החושים. פלוטינוס, שבהתחלה התייחס מעט לרשמי החושים, אמר שאנו כישויות אנוש חיים בעולם רוחי ומה שעולם רוחי זה מגלה כדבר אחרון עבורנו, שאנו רואים כגבול התחתון שלו, אלה המושגים.

עבורנו, העולם החושי קיים מתחת למושגים; עבור פלוטינוס, עולם רוחי, עולם אינטלקטואלי ממשי, קיים מעל למושגים. יכולתי להשתמש בתמונה הבאה: אנו מדמיינים לעצמנו שאנו צוללים בים ומסתכלים

לכיוון פני-השטח של הים, אז פני-השטח של הים הם הגבול העליון. אילו חיינו במים, פשוט הייתה לנו התחושה הבאה: גבול זה מקיף את היסוד בו אנו חיים.

עבור פלוטינוס, זה היה שונה. הוא לא התייחס לים הזה שמסביבו. ברם, עבורו גבול זה, אותו ראה כגבול של עולם המושגים שבו נפשו חיה, הוא הגבול התחתון של מה שהיה מעליו; כפי שהיינו תופסים את גבול הים כגבול עם האטמוספירה. עבור פלוטינוס, אשר סבר שהוא ממשיך את ההשקפה האמיתית של אפלטון, מה שקיים מעל למושגים היה באותו זמן מה שאפלטון מכנה **עולם האידיאות**. עולם זה של אידיאות הוא בהחלט משהו שעליו מדברים כעולם במובנו של הפלוטיניזם.

לא עולה בדעתכם, גם אם אתם חסידים של הפילוסופיה הסובייקטיבית המודרנית, אם אתם מסתכלים בכר מרעה, לומר: יש לי את כר המרעה שלי, לך יש את כר המרעה שלך, לשלישי יש את כר המרעה שלו, גם אם אתם משוכנעים שלכולכם יש תמונה מנטלית של כר מרעה, האין זה כך? אתם מדברים על כר מרעה אחד הקיים בחוץ; באותה דרך, פלוטינוס מדבר על עולם אחד של אידיאות, לא על עולם אידיאות בראש הראשון או בראש השני או בראש השלישי. הנפש לוקחת חלק בעולם זה של אידיאות. לכן, ביכולתנו לומר: הנפש מתפתחת כביכול מעולם האידיאות, בחוותה את עולם האידיאות הזה. כפי שעולם האידיאות יוצר את הנפש, כך הנפש מצדה יוצרת את החומר בו היא מתגלמת. לפיכך, מה שהנפש לוקחת ממנו את גופה, מהווה אפוא יצירה של הנפש הזאת.

ברם, שם קיים מקור האינדיבידואציה, שם הנפש מתחלקת, שאחרת לוקחת חלק בעולם האחדותי של האידיאות, בתוך גוף א', בתוך גוף ב' וכן הלאה, ועל-ידי כך נוצרות הנפשות הבודדות. הנפשות האינדיבידואליות נובעות מן העובדה שהנפש משולבת כביכול בגופים החומרניים הנפרדים. לכן, במובנו של הפלוטיניזם, הישות האנושית יכולה לראות את עצמה בהתחלה ככלי-קיבול. ברם, רק כך שהנפש מתגלה ונעשית אינדיבידואלית. אז, על הישות האנושית לחוות את נפשה המתעלה אל עולם האידיאות. לאחר מכן, יש סוג נעלה יותר של התנסות. הדיבור על מושגים מופשטים לא היה הגיוני בעיני הפלוטיניסט; היות שפלוטיניסט היה אומר: מה צריכות להיות מופשטיות? מושגים אינם יכולים להיות מופשטים, אינם יכולים להיות במצב של אי-ודאות, הם מוכרחים להיות התגלויות ממשיות של הרוח. אדם שוגה אם הוא מפרש בדרך הזאת שאידיאות הן מופשטיות. זהו ביטוי של עולם אינטלקטואלי, עולם של רוחניות. זה קיים גם בהתנסות הרגילה עם אותם בני-אדם שמהם יצאו פלוטינוס וחסידיו. עבורם, דיבור כזה על מושגים לא היה הגיוני באופן כללי, מפני שלגביהם העולם הרוחי הוצג בתוך נפשם. בגבול של הצגה זו, הופיע עולם זה של מושגים. ברם, רק אם אדם היה מרותק מתוך עניין, אם הוא פיתח הלאה את הנפש, התקבל מה שהישות האנושית הרגילה לא הייתה יכולה לדעת שבדיוק נחוה על-ידי מישהו אשר התעלה אל התנסות עילאית יותר. לאחר מכן, הוא חווה את מה שעדיין היה מעל לעולם האידיאות שהיה ה-**אחד**, אם ברצונכם לכנותו בדרך הזאת. כך הוא חווה את האחד שעבור פלוטינוס היה מה ששום מושג לא הגיע אליו, אם אדם ניסה

להתעמק בו בלי מושגים בפנימיות, ואשר מכנים מבחינה רוחית-מדעית, **אימגינציה**. אתם יכולים לקרוא על כך בספרי *ידיעת העולמות העילאיים והדרכים לרכישתה*.<sup>2</sup> מה שכינתי אימגינציה מתקיים, על-פי פלוטינוס, במה שנמצא מעל לעולם האידיאות.

כל הכרה על הנפש האנושית עלתה גם בפלוטינוס מתוך השקפת-עולם זו. היא כבר כלולה בה. אדם יכול להיות אינדיבידואל רק במובנו של פלוטינוס, כאשר הוא מהווה באותו זמן ישות אנושית אשר מבינה שישות אנושית מתעלה אל משהו הנמצא מעל לכל אינדיבידואליות אשר מתעלה אל משהו רוחי בו היא מתרוממת כביכול כלפי מעלה, בעוד שאנו רגילים יותר כיום להשתקע בחושי. ברם, כל דבר שהינו ביטוי למשהו שסכולסטיקן אמיתי מתייחס אליו כחלום בהקיץ, עבור פלוטינוס אינו מהווה דבר דמיוני, אינו היפותטי. לגבי פלוטינוס, זו הייתה התרשמות ודאית עד ל-**אחד** שאפשר לחוותו רק במקרים מיוחדים, כפי שמינרלים, צמחים ובעלי-חיים, הם רשמים עבורנו. הוא דיבר רק במובנו של משהו שהנפש חוותה מיד כאשר דיבר על הנפש, על הלוגוס אשר נוטל חלק ב-nous, בעולם האידיאות וב-**אחד**.

עבור פלוטינוס, העולם כולו היה כביכול הוויה רוחית; שוב, זהו ניואנס של השקפת-עולם שונה מזו של המניכאיזם ומזו של אוגוסטינוס. המניכאיזם ראה חושי-על-חושי; לגביו, המילים והמושגים 'חומר' ו-'רוח' עדיין אינם הגיוניים. מתוך ראייתו החושית, אוגוסטינוס שואף להגיע להתנסות רוחית חופשית מהנתון לתפיסה חושית. עבור פלוטינוס, העולם כולו הוא רוחי, עבורו דברים חושיים אינם קיימים. כי, מה שנראה חומרי מהווה רק את ההתגלות הנמוכה ביותר של הרוח. הכול רוח, ואם נחזור עמוק מספיק אל תוך הדברים, יתגלה הכול כרוח.

זהו דבר שאתו אוגוסטינוס לא היה יכול להסתדר לגמרי. מדוע? מפני שהוא לא דגל בהשקפה הזאת. היות שאוגוסטינוס חי כבר כמבשר בתקופתו – כפי שברצוני לכנות את פלוטינוס מאחר-להופיע, אוגוסטינוס היה המבשר של אותן ישויות אנוש שאינן חשות עוד שבעולם האידיאות מתגלה עולם רוחי. הוא לא ראה את העולם הזה. הוא היה יכול ללמוד עליו רק מאחרים. הוא היה יכול לגלות רק את אשר אמרו לו והוא עדיין היה יכול לפתח תחושה מהעובדה שמשהו מדרך אנושית אל האמת כלול בה. זו הייתה הסתירה שבה אוגוסטינוס התייצב מול הפלוטיניזם. ברם, לאמיתו של דבר, הוא מעולם לא היה לגמרי עוין להבנה פנימית של הפלוטיניזם, גם אם הוא לא היה יכול לראות. הוא רק חשד שבעולם זה מוכרח להיות משהו שהוא לא היה יכול להגיע אליו.

בהלך-נפש זה, אוגוסטינוס נסוג לבדידות, בה הוא התוודע לכתבי-הקודש ולכריסטיאניות ומאוחר יותר לדרשותיו של אורליוס אמברוזיוס (340-397) ולאגרות פאולוס. לבסוף, הלך-נפש זה הביא אותו לומר: כל מה שפלוטינוס חיפש כישות העולם בישות עולם האידיאות, ב-nous או ב-**אחד** שאליהם מגיעים

<sup>2</sup> GA-10, הוצאת בדולח.

רק במצבים מיוחדים ומועדפים של הנפש, הופיע על האדמה בדמותו של כריסטוס ישוע. דבר זה עלה בתוכו כהכרה מתוך כתבי-הקודש: אינך צריך לחזור אל תוך ה-**אחד**; עליך רק להסתכל במסורת ההיסטורית של כריסטוס ישוע. כאן, ה-**אחד** ירד והיה לישות אנושית.

אוגוסטינוס מחליף את הפילוסופיה של פלוטינוס בכנסייה. הוא מכריז על כך בבירור באומרו:

"מי יכול היה להיות כה עיוור לומר שהכנסייה של השליחים אינה ראויה לשום אמונה נאמנה והיא נתמכת על-ידי הסכמתם של אחים רבים כל-כך, שהיא העבירה את כתבי-הקודש שלה באופן מצפוני מטה לצאצאים, שהיא גם שמרה על כיסאותיהם עד לבישופים הנוכחיים עם מורשת של האפיפיור." אוגוסטינוס מייחס עתה ערך רב לעובדה שאפשר להוכיח, בסופו של דבר, – אם רק חוזרים לאחור לאורך מאות שנים – ששם חיו ישויות אנושיות שעדיין הכירו את חסידי האדון, וקיימת מסורת מתמשכת מסוג הגיוני אשר הופיעה על האדמה ואותה פלוטינוס ניסה לרכוש בדרך אשר הוזכרה לעיל.

אוגוסטינוס היה להוט לשנות את הפלוטיניזם, בה במידה שהוא היה יכול לחזור אותו עד להבנה של מה שנעשה נגיש לרגש שלו על-ידי הכריסטיאניות. הוא באמת יישם את אשר קיבל מהפלוטיניזם כדי להבין את הכריסטיאניות ואת תכניה. כך, הוא שינה, למשל, את מושג ה-**אחד**. לגבי פלוטינוס, **אחד** זה היה התנסות; לגבי אוגוסטינוס שלא היה יכול לחזור את ההתנסות הזאת, ה-**אחד** הפך למשהו שהוא כינה במונח המופשט 'ישות'; עולם האידיאות היה משהו שהוא כינה במונח המופשט 'מהות'; את הפסיכה, משהו שהוא כינה במונח המופשט 'חיים' או גם במושג 'אהבה'. העובדה שאוגוסטינוס התקדם בדרך הזאת, מציינת בצורה הטובה ביותר שהוא ניסה לתפוס את העולם הרוחי ממנו בא כריסטוס ישוע עם ניאו-אפלטוניות, עם פלוטיניזם. הוא חשב שמעל לישויות אנוש קיים עולם רוחי ממנו בא הכריסטוס. החלוקה לשלוש הייתה משהו שהיה ברור לאוגוסטינוס מתוך הפלוטיניזם. שלוש ישויות השילוש – האב, הבן ורוח הקודש – נעשו ברורות לאוגוסטינוס מתוך הפלוטיניזם.

אם שואלים: מה מילא את נפשו של אוגוסטינוס כאשר הוא דיבר על שלוש הדמויות הללו? יש להשיב: מילא אותו מה שהוא למד מפלוטינוס. הוא אף הביא את אשר למד מפלוטינוס אל תוך הבנתו את כתבי-הקודש. אפשר להבין כיצד המשיך הדבר, מפני ששילוש זה מתעורר שוב לחיים, למשל, עם סקוטוס אריגנה (815-877) אשר חי בחצרו של קרל הקירח במאה התשיעית. הוא כתב ספר על חלוקת הטבע, בו אנו עדיין מוצאים שילוש דומה. הכריסטיאניות מפרשת את תכניה בעזרת הפלוטיניזם.

אוגוסטינוס שמר על העיקרים הבסיסיים של הפלוטיניזם. דמינו לעצמכם שהישות האנושית היא אינדיבידואל ארצי בלבד, מפני שהפסיכה ירדה מטה אל תוך החומרי, כמו אל תוך כלי-קיבול. אם נתעלה מעט אל העיקר הגבוה יותר, הרי שנתעלה מהאנושי אל האלוהי או הרוחי, היכן שבסיסו של השילוש נמצא, אז לא נעסוק עוד בישויות אנושיות נפרדות, אלא במינים, באנושות בכללותה.

איננו מכווינים עוד את האידיאות שלנו באופן נמרץ כל-כך לעבר האנושות כולה מתוך מושגינו, כפי שאוגוסטינוס עשה מהפלוטיניזם. ברצוני לומר שכאשר ישויות אנוש נראות מלמטה, הן מופיעות כאינדיבידואלים; בראייה מלמעלה – אם אפשר לומר זאת באופן היפותטי – האנושות כולה מופיעה כאחדות. עבור פלוטינוס, מתוך נקודת-מבט זו, האנושות כולה צמחה כאחד, בראייה מלפנים, ב-אדם. אדם היה האנושות כולה. בעוד ש-אדם יצא מעולם הרוח, הוא היה ישות, הקשורה לאדמה, בעלת רצון חופשי, והוא לא היה מסוגל לחטוא מפני שבו חי מה שעדיין נמצא שם למעלה – לא מה שנבע מסטייתו של החומר. הישות האנושית ש-אדם היה בהתחלה לא הייתה יכולה לחטוא, לא הייתה יכולה להיות לא-חופשית, ועמה, הוא לא היה יכול למות. שם באה ההשפעה של מה שאוגוסטינוס חש כרוח-נגדית, כ-שטן. הוא פיתה את הישות האנושית אשר הפכה לחומרית ועמה את האנושות בכללותה.

אתם מבינים שבהיבט זה אוגוסטינוס חי עם ההכרה שלו לגמרי בתוך הפלוטיניזם. עבורו, האנושות כולה היא אחד. הישות האנושית היחידה לא חוטאת; עם אדם, האנושות כולה חוטאת. אם משתקעים במה שחי לעתים קרובות בין הקווים של כתביו של אוגוסטינוס, במיוחד האחרונים, אז מבינים כמה קשה, בצורה יוצאת דופן, היה לאוגוסטינוס להתייחס לאנושות בכללותה כחוטאת. בו חייתה הישות האנושית האינדיבידואלית שהייתה לה תחושה מהעובדה שהישות האנושית הנפרדת נעשית אחראית יותר ויותר על מה שהיא עושה ולומדת. ברגעים מסוימים, לאוגוסטינוס נראה כמעט בלתי-אפשרי לחוש שהישות האנושית הנפרדת מהווה רק איבר של האנושות בכללותה. ברם, הניאו-אפלטוניות, הפלוטיניזם היה נטוע בו בחוזקה כזו שהוא היה יכול להסתכל באנושות כולה. כך, מצב זה של הישויות האנושיות כולן – מצב החטא והמוות – השתנו לכדי מצב של אי-יכולת להיות חופשי ואלמותי.

האנושות כולה נפלה עם מצב זה והתרחקה ממקורה. עתה, האל, אילו היה רק הוגן, היה פשוט דוחה את האנושות. ברם, הוא אינו רק הוגן, הוא גם רחמן. כך הרגיש אוגוסטינוס. לפיכך, האל החליט להציל חלק מן האנושות – שימו לב בבקשה: להציל חלק מן האנושות – האל החליט שחלק מן האנושות יקבל את חסדו, שבאמצעותו חלק זה של האנושות יוכל חזרה למצב של חירות ואלמותיות, שאפשר להגשימו במלואו רק לאחר המוות. החלק השני של האנושות – שלא נבחר – נשאר במצב של חטא. לכן, האנושות מתחלקת לשניים: אלה אשר נבחרו ואלה אשר נדחו. אם מתבוננים באנושות במובנו של אוגוסטינוס, הרי שהיא פשוט מתחלקת לשני החלקים הללו: אלה אשר נועדו לאושר בלי כל מאמץ מצדם רק מפני שהתוכנית האלוהית סידרה זאת כך בחכמה, ולא לה שאינם יכולים לקבל את חסד האל, לא חשוב מה הם יעשו, דינם נחרץ. השקפה זו, שמכנים אותה גם תורת הגורל אשר נחרץ מראש, עלתה באוגוסטינוס מתוך השקפתו על האנושות בכללותה. אם האנושות כולה חטאה, הרי שהאנושות כולה ראויה להרשעה.

אלו מאבקים רוחיים נוראים נבעו מתורה זו של גורל אשר נחרץ מראש? מחר ארצה לדבר על הדרך בה פלגיניזם, פלגיניזם-למחצה, צמחו ממנה. ברם, היום ברצוני להוסיף משהו בסופה של הרצאה זו: אנו

מבינים עתה כיצד אוגוסטינוס כאישיות לוחמת בצורה נמרצת, ניצב בין אותה השקפה המתעלה אל הרוחי, שלגביה האנושות מופיעה כ-אחת. הוא מפרש זאת לעצמו במובנה של תורת הגורל אשר נחרץ מראש. ברם, הוא חש שנכפה עליו להתעלות מן האינדיבידואליות האנושית למשהו רוחי שהינו חופשי מכל דבר הנתון לתפיסה חושית ויכול להתעלות שוב רק מתוך האינדיבידואליות. התכונה האופיינית של העידן שהמבשר שלו היה אוגוסטינוס, היא שעידן זה נעשה מודע למה שבימי-קדם הישות האנושית לא הייתה מודעת לו: ההתנסות האינדיבידואלית.

כיום, מתייחסים לדברים רבים כפראזות. קלופשטוק (1724-1803) היה אדם רציני והוא לא השתמש בפראזות נדושות, כאשר הוא פתח את המשנת שלו במילים: "נפש אלמותית, שירי על גאולת החוטאים." – הומרוס פתח בכנות וביושר במילים: "הו אלה, שירי לי על הזעם..." – או – "הו מוזה, שירי לי על האדם, אודיסיאוס הנווד." – בני-אדם אלה לא דיברו על מה שחי באינדיבידואליות; הם דיברו על מה שדובר דרכם כאנושות כללית, כנפש אבטיפוס, כפסיכה. אין שום פראזה נדושה אם הומרוס מאפשר למוזה לשיר במקומו. העובדה שאדם יכול להתייחס לעצמו כאינדיבידואליות עולה רק בהדרגה. אוגוסטינוס הוא אחד הראשונים לחוש את הקיום האינדיבידואלי של הישות האנושית עם אחריות אינדיבידואלית. לכן, הוא חי בתוך הניגוד הזה. ברם, שם נוצרה בהתנסותו שלו, השאיפה האינדיבידואלית אל הרוחי הלא-חופשי. בתוכו התקיים מאבק אישי סובייקטיבי.

בתקופה אשר באה לאחר מכן, נעלמה אותה הבנה שעדיין הייתה לאוגוסטינוס על הפלוטיניזם. לאחר הפילוסופים היווניים, אפלטון ופלוטינוס המאחרים-להופיע, היו צריכים להגר לפרס, לאחר שפילוסופים אחרונים אלה מצאו את ממשיכיהם באקדמיה של גונדישהפור, במערב, ראייה זו ברוחי נעלמה, ונותר רק מה שאריסטו מסר כפילוסופיה יוונית מסוננת עבור הדורות הבאים, אלא גם בקטעים נפרדים. זו התפשטה והגיעה דרך תושבי מדינות ערב לאירופה. לא הייתה לה שום תודעה לעולם האידיאות הממשי. כך נותרה השאלה הגדולה; האדם צריך לברוא מתוכו את הרוח. הוא מוכרח לשאת בתוכו את הרוחי כמופשטות. כאשר הוא רואה אריות, הוא חושב על המושג 'אריה'; כאשר הוא רואה זאבים, הוא חושב על המושג 'זאב'; כאשר הוא רואה ישות אנושית, הוא חושב על המושג 'ישות אנושית'; מושגים אלה חיים רק בו, הם עולים מתוך האינדיבידואליות.

לשאלה כולה לא הייתה עדיין משמעות כלשהי לגבי פלוטינוס; עתה, שאלה זו מקבלת משמעות שונה ועמוקה יותר. אוגוסטינוס היה יכול לתפוס את המיסטריה של כריסטוס ישוע עם מה שקרן מתוך הפלוטיניזם שבנפשו. הפלוטיניזם נקבר; עם סגירת האקדמיה הניאו-אפלטונית באתונה על-ידי הקיסר יוסטיניאן בשנת 529, העקביות החיה עם השקפות כאלה הגיעה לקיצה. בני-אדם שונים חשו עמוקות את משמעות הדבר: כתבי-הקודש והמסורת מוסרים לנו תיאור של עולם רוחי, אנו חווים מושגים על-חושיים

מתוך האינדיבידואליות שלנו, מושגים מתמצתים מהחושי. כיצד מתייחסים אנו לקיום עם המושגים הללו?  
האם המושגים שלנו חיים רק כמשהו אקראי בנו או האם יש להם בכלל קשר כלשהו לעולם החיצוני?  
בצורה זו, הופיעו השאלות במופשטות קיצונית, אך במופשטות שמתוך שאלות רציניות אנושיות  
וכנסייתיות של ימי-הביניים. במופשטות זו, בקרבה עמוקה זו, עלו השאלות באלברטוס מגנוס ובתומס  
אקווינס. אז, פרץ הויכוח בין הריאליסטים והנומינליסטים. כיצד מתייחסים לעולם שאותו מתארים אותם  
מושגים היכולים להיווצר אך ורק בתוכנו על-ידי האינדיבידואליות שלנו? הסכולסטיקנים של ימי-הביניים  
הציבו את השאלה הגדולה הזאת. אם תחשבו מהי הצורה שהפלוטיניזם לבש בתורת הגורל אשר נחרץ  
מראש, אז תוכלו לחוש את מלוא עומקה של שאלה סכולסטית זו: רק חלק מהאנושות היה יכול להתברך  
בחסד האלוהי, היה יכול להגיע לגאולה; על החלק השני נגזר מראש נידוי נצחי, לא חשוב מה יעשה. ברם,  
מה שהאדם היה יכול לרכוש כדיעה שלו, לא עלה סתם למה שאוגוסטינוס לא היה יכול לשנות את המושג  
הנורא של גורל אשר נחרץ מראש; הוא עלה מתוך האינדיבידואליות האנושית. לגבי אוגוסטינוס, האנושות  
הייתה כוליות; לגבי תומס, כל ישות אנושית נפרדת הייתה אינדיבידואליות.

כיצד קשור תהליך עולמי גדול זה של גורל אשר נחרץ מראש למה שהאדם היחיד חווה? כיצד הוא  
קשור למה שאוגוסטינוס הזניח לגמרי, למה שהישות האנושית הנפרדת יכולה לרכוש לעצמה? דמיינו  
לעצמכם שאוגוסטינוס קיבל את תורת הגורל אשר נחרץ מראש מפני שלא רצה לתת תוקף  
לאינדיבידואליות האנושית אלא לחסלה למען האנושות; תומס אקווינס עמד בפני הישות האנושית הנפרדת  
עם חיפוש אחר ידיעה. במה שאוגוסטינוס הוציא מתוך התייחסותו לאנושות, תומס היה צריך לחפש אחר  
ההכרה האנושית והקשר שלה לעולם.

אין זה מספיק להציב שאלה כזאת בצורה מופשטת מבחינה אינטלקטואלית ושכלתנית. יש צורך  
שתתפסו שאלה כזאת בכל לבכם, עם אישיותכם כולה. אז, תוכלו להעריך כיצד שאלה זו הכבידה על אותם  
בני-אדם שהיו נושאים במאה השלוש-עשרה.

## הרצאה 2

דורנאך, 23 במאי 1920

מה שניסיתי להדגיש במיוחד אתמול היה שבאותה התפתחות רוחית של המערב, אשר מצאה את ביטויה בסכולסטיקה, פעל לא רק מה שאפשר לתפוס במופשטויות ואשר התרחש בפיתוחן של מופשטויות, אלא שמאחוריו קיימת התפתחות ממשית של האימפולסים של האנושות המערבית. אני חושב שאפשר להסתכל בזה בהתחלה, כפי שעושים לרוב בהיסטוריה של הפילוסופיה, שאותה מוצאים בפילוסופים האינדיבידואליים. אפשר לעקוב אחר הדרך בה האידיאות שאדם מגלה באישיות מן המאות השישית, השביעית, השמינית או התשיעית, ממשיכות להתפתח באישויות מן המאות העשירית, האחרת-עשרה, השתים-עשרה והשלוש-עשרה, ומהתייחסות כזאת אפשר לקבל את הרושם שהוגה אחד השתלט על אידיאות מסוימות של הוגה אחר ובכך מתקיימת אבולוציה מסוימת של אידיאות.

עלינו לזנוח בהדרגה את ההתייחסות ההיסטורית הזאת של החיים הרוחיים. שכן מה שמתגלה מתוך נפשות אנושיות נפרדות, אלה תסמינים בלבד של מאורעות גדולים יותר העומדים מאחורי זירת התהליכים החיצוניים. מאורעות אלה אשר קרו מאות ספורות לפני היווסדות הכריסטיאניות עד לתקופת הסכולסטיקה, מהווים תהליך אורגני למדי בהתפתחותה של האנושות המערבית. בלי להתבונן בתהליך זה, בלתי-אפשרי באותה מידה לקבל מידע על אותה התפתחות, נאמר מהשנה השתים-עשרה ועד השנה העשרים לחייה של ישות אנושית, אלא אם כן מתייחסים להשפעה החשובה בגיל זה הקשורה לבשלות המינית ולכלל הכוחות המפלסים את דרכם כלפי מעלה מתוך רבדיה העמוקים של הישות האנושית. כך, משהו עלה כלפי מעלה מתוך מעמקיו של אורגניזם גדול זה של האנושות האירופית שאפשר לאפיין באמירה: בכנות וביושר דיברו אותם משוררים קדומים אשר פתחו את שירי העלילה שלהם כפי שהומרוס עשה: שירי לי, אלה, על הזעם של פלייד אכילס – או, שירי לי, מוזה, על מעשיו של האדם הנווד. – בני-אדם אלה לא רצו לדבר בפראזות, הם חשו כעובדה פנימית תודעתם שאף לא אגו אינדיבידואלי אחד רצה להתבטא שם, אלא משהו רוחי-נפשי עילאי יותר המתערב במצבה הרגיל של התודעה האנושית.

שוב – כבר אמרתי זאת אתמול – קלופשטוק היה אדם רציני והבין את העובדה הזאת בדרך מסוימת, גם אם אולי רק באופן אינסטינקטיבי, כאשר הוא פתח ביצירה *משיח* שלו; עתה לא ב-: שירי, מוזה, או: שירי, אלה, על גאולתן של ישויות אנוש, אלא ב-: שירי, נפש אלמותית, כלומר: שירי, ישות אינדיבידואלית אשר חיה באדם יחיד כאינדיבידואליות. – כאשר קלופשטוק כתב את *משיח*, רגש אינדיבידואלי זה התקדם כבר כברת דרך בנפשות הנפרדות. ברם, התשוקה הפנימית הזאת – להדגיש את האינדיבידואליות – מקורה במיוחד בעידן בו נוסדה הכריסטיאניות עד לסכולסטיקה גבוהה. במה שחשבו הפילוסופים שאפשר להבחין

בעילאי ביותר, המתעלה אל פני-השטח החיצוניים של המתרחש במעמקי האנושות: האינדיבידואליזציה של התודעה האירופית. רגע מכריע בהתפשטות הכריסטיאניות במאות הללו הוא העובדה שהמיסיונרים היו צריכים לדבר לבני-אדם אשר שאפו יותר ויותר לחוש את האינדיבידואליות הפנימית.

רק מנקודת-מבט זו תוכלו להבין את המאבקים אשר התרחשו בנפשות של בני-אדם כאלה אשר מצד אחד רצו לעסוק בכריסטיאניות ומצד שני בפילוסופיה כפי שעשו אלברטוס מגנוס ותומס אקווינס. כיום, ההיסטוריות המשותפות של הפילוסופיה ממעיטות בתיאור מאבקי הנפש, אשר הגיעו לקיצם באלברטוס ותומס. דברים רבים התערבו בחיי הנפש של אלברטוס ותומס.

בראייה מבחוץ, נראה כאילו אלברטוס מגנוס שחי מהמאה השתים-עשרה עד למאה השלוש-עשרה ותומס שחי במאה השלוש-עשרה רצו לשלב אוגוסטיניזם ואריסטוטליות רק מבחינה דיאלקטית, מצד אחד. הראשון נשא אידיאות כנסייתיות; השני נשא אידיאות פילוסופיות מפותחות. ביכולתכם לראות את חיפושם אחר ההרמוניה של שתי ההשקפות בכל מקום בכתביהם. אף-על-פי-כן, בכל מה שהינו קבוע שם במחשבות, אינסוף דברים חיים לא עברו אל אותו עידן המתפשט מאמצע המאה החמש-עשרה עד לימינו, ומהם אנו שואבים את האידיאות המשותפות שלנו עבור כל המדעים וכן עבור החיים הציבוריים בכללותם.

למעשה, לאדם המודרני הדבר נראה רק כסתירה: העובדה שאוגוסטינוס חשב באמת שחלק מבני-האדם נועד מן ההתחלה לקבל את החסד האלוהי בלי להיות ראוי לכך – כי כולם היו צריכים להישמד כתוצאה מהחטא הקדמון – ולהינצל מבחינה רוחית-נפשית, לא חשוב מה יעשה. – לאדם המודרני זה נראה כפרדוקס, אולי אפילו חסר-תכלית. מי שמסוגל לגלות אמפטיה בעידן של אוגוסטינוס בו הוא קיבל את אותן אידיאות ותחושות שאפיינתי אתמול, יחוש אחרת. הוא יחוש שאפשר להבין שאוגוסטינוס עדיין רצה לדבוק באידיאות ועדיין לא דאג לאדם היחיד אשר דאג לאנושי-הכללי המושפע מאידיאות כמו אלה של הפלוטיניזם. ברם, מצד שני, הדחף לאינדיבידואליות בחש בנפשו של אוגוסטינוס. לפיכך, האידיאות הללו מקבלות צורה מתמצתת כזו; לכן, הן מתגשמות עם התנסות אנושית ובכך אוגוסטינוס עושה רושם עמוק, אם מסתכלים לאחור במאות השנים אשר קדמו לסכולסטיקה.

מעבר לאוגוסטינוס אשר נשאר עבור בני-אדם רבים מה שהאדם הנפרד של המערב גיבש ככריסטיאני עם הכנסייה שלו – אך רק באידיאות של אוגוסטינוס. ברם, האידיאות הללו פשוט לא תאמו לאנושות המערבית אשר לא סבלה את הרעיון להתייחס לאנושות כולה ככוליות ולחוש בה כמו איבר, שקרוב לוודאי משתייך לאותו חלק של האנושות שדינו נגזר. לפיכך, הכנסייה נזקקה למוצא.

אוגוסטינוס עדיין נאבק בפלאגיוס (360-418), אותו אדם אשר היה חדור לחלוטין באימפולס האינדיבידואליות. הוא היה בן-דורו של אוגוסטינוס; האינדיבידואליזם מופיע בו כפי שהוא מופיע בדרך-כלל רק בישויות אנוש של המאות המאוחרות יותר. לכן, הוא לא היה יכול אלא לומר, אין שום אפשרות לדבר על כך שהאדם מוכרח להישאר סביל בקבלת גורלו בעולם החושי. מתוך האינדיבידואליות

האנושית, צריך להופיע גם הכוח שעמו הנפש תמצא את הקשר למה שמרומם אותה מכבלי החושיות אל התחומים הרוחיים הטהורים בהם היא תוכל למצוא את גאולתה ולשוב לחירות ולאלמותיות. – יריביו של אוגוסטינוס טענו שהישות האנושית הנפרדת מוכרחה למצוא את הכוח להתגבר על החטא הקדמון.

הכנסייה ניצבה בין שני יריבים, והיא חיפשה מוצא. לעתים קרובות, מוצא זה עלה לדיון. דיברו כביכול הלוך ושוב והחליטו על האמצע. אשאר לכם את ההחלטה אם מדובר בכלל זהב. אמצע זה היה פלגיניזם-למחצה. גילו נוסחה אשר טענה: אכן, זה היה בדרך שבה אוגוסטינוס אמר זאת; זה לא לגמרי בדרך שבה פלאגיוס אמר זאת, אך מובן מסוים בדרך שבה אמר זאת. כך, אפשר לומר שאכן, לא על-ידי החלטה חכמה נצחית של האל, אחדים נועדו לחטא ואחרים לחסד; אבל, הנושא היה בדרך כזו בה אין שום החלטה מראש אלוהית, אלא ידיעה מוקדמת אלוהית. האל יודע מראש אם אדם הוא חוטא או מלא חסד.

מלבד זאת, איננו לוקחים בחשבון שהדוגמה הזאת הייתה נפוצה וכלל לא עסקה בידיעה מוקדמת, אלא בנקיטת עמדה פשוטה אם הישות האנושית האינדיבידואלית הנפרדת יכולה להשתלב עם הכוחות בחיי-הנפש האינדיבידואליים שלה היכולים לבטל את הפרדתה מההוויה האלוהית-רוחית. כך, לגבי הדוגמטיזם, השאלה נשארה לא-פתורה וברצוני לומר: על אלברטוס ותומס נכפה מצד אחד להסתכל בתכני הדוגמות של הכנסייה, ברם, מצד שני, הם היו מלאים בהערצה העמוקה ביותר לגדולתו של אוגוסטינוס. הם עמדו מול מה שהייתה ההתפתחות הרוחית המערבית בתוך הזרם הכריסטיאני. אף-על-פי-כן, משהו מזמנים קדומים עדיין מילא תפקיד מסוים. הוא המשיך להתקיים בדרך כזו שרואים אותו פעיל במעמקי נפשם, אך גם מבינים שהם אינם מודעים לכך שיש לו השפעה כזו במחשבותיהם שהם אינם יכולים לנסח בצורה מדויקת.

יש להביא זאת בחשבון ביחס לתקופת הסכולסטיקה הגבוהה של אלברטוס ותומס יותר ממה שהיו מתייחסים לתופעה דומה בתקופתנו למשל. כבר הדגשתי את ה-'מדוע' וה-'לשם מה' בספרי השקפות-עולם וגישות-חיים במאה התשע-עשרה. ברצוני רק לציין שספר זה הורחב והופיע כ-חידות הפילוסופיה,<sup>3</sup> בו בלתי-אפשרי היה לחזור על הקטע הרלוונטי משום שייעודו של הספר השתנה. אנו חווים שממאבק זה של אינדיבידואליות, ההוגים אשר פיתחו את המאבק הזה של אינדיבידואליות מבחינה פילוסופית, מגיעים לפסגת כושר השיפוט הלוגי.

אפשר למחות נגד הסכולסטיקה מנקודת-מבט זו או אחרת – כל המחאות הללו מועלות ככלל במומחיות לא-גדולה. שכן, מי שיש לו חוש לדרך שבה פיקחות המחשבות נוצרת עם משהו אשר מוסבר מבחינה מדעית או אחרת, שיש לו חוש להבין כיצד קשרים משתלבים מבחינה אינטלקטואלית, אשר

<sup>3</sup> GA-18, בשני כרכים, הוצאת בדולח.

מוכרחים להשתלב מבחינה אינטלקטואלית כדי שהחיים יקבלו משמעות – מי שיש לו חוש לכל זה ולדברים אחרים מסוימים, כבר מבין זאת בצורה מדויקת כל-כך, בצורה מצפונית כל-כך מבחינה לוגית שאדם מעולם לא חשב שתהיה לפני הסכולסטיקה הגבוהה ואחריה. רק אלה הם העיקרים שהחשיבה הטהורה מתקדמת בהם, עם ביטחון מתמטי, מאידיאה לאידיאה, משיפוט לשיפוט, ממסקנה למסקנה, בדרך כזו שהוגים אלה נתנו לעצמם דין וחשבון על כל צעד, ולו הקטן ביותר.

יש רק לזכור שחשיבה זו פעלה בתאי-נזירים שקטים או רחוק מפעילויות העולם. חשיבה זו עדיין הצליחה לפתח את הטכניקה הטהורה של החשיבה בנסיבות אחרות. כיום, קשה לפתח חשיבה טהורה זו. כי, אם מנסים איכשהו להציג פעילות כזאת בפני הקהל הרחב שאינו רוצה דבר מלבד לקשור יחד מחשבות, אז באים בני-האדם המשוחזדים, בני-האדם הלא-הגיוניים, העוסקים בסוגים שונים של דברים ומציגים את דעותיהם המשוחזדות והגסות. היות שאדם הוא אדם בקרב בני-אדם אחרים, עליו להתמודד עם הדברים הללו שלעתים קרובות אינם קשורים, לאמיתו של דבר, לדבר שאליו מתייחסים. מהר מאוד מאבדים את אותה שלוה פנימית שאליה יכלו להתמסר הוגים מן המאות השתים-עשרה והשלוש-עשרה אשר לא חשבו רבות על הניגודים של בני-אדם לא-מוכנים בחייהם החברתיים.

דבר זה ודברים נוספים גרמו לכך שאותה פעילות חשיבה שהייתה מצד אחד פלסטית באופן מופלא, אך גם בעלת קווי-מתאר חדים וברורים שהינם אופייניים לסכולסטיקה ואליה כיוונו באופן מודע אלברטוס ותומס בצורה יוצאת דופן.

ברם, נא זכרו שבחיים קיימות דרישות המופיעות, מצד אחד, כדוגמות אשר היו מעורפלות באופן דומה במקרים רבים כמו הפלגיאניזם-למחצה אשר אופיין לעיל, ורצו לשמור על דוגמות הכנסייה בחשיבה פיקחית ביותר. דמיינו לעצמכם מה המשמעות לכך שמתייחסים לאוגוסטיניזם בחשיבה פיקחית ביותר. יש להתבונן בפנימיותה של השאיפה הסכולסטית ולא רק לאפיין את ההשתלשלות מאבות-הכנסייה עד לסכולסטיקנים עם המושגים שאדם אסף לעצמו.

לדברים מודעים-למחצה רבים הייתה השפעה על הרוחות הללו של הסכולסטיקה הגבוהה. תוכלו להתמודד עמה אם תסתכלו אל מעבר למה שאפייןתי כבר אתמול ואם אתם עדיין רואים דמות כזאת אשר נכנסה באופן מסתורי, בשם דיוניסוס האראופג, אל תוך חיי הרוח האירופיים מן המאה השישית ואילך. היום, אין ביכולתי להתייחס לכל הויכוחים על השאלה אם כתביו חוברו במאה השישית או אם ההשקפה השנייה צודקת ולפחות מובילה חזרה את מקור הכתבים הללו אל תקופות מוקדמות יותר. כל זה אינו חשוב, אך זוהי הנקודה שההוגים של המאות השביעית והשמינית, וכן אלה כמו תומס אקווינס, חקרו את השקפותיו של דיוניסוס האראופג, וכתבים אלה כללו בצורה מיוחדת את אשר אפייןתי אתמול כפלוטיניזם, אך בהחלט עם ניואנס כריסטיאני. להוגים הכריסטיאניים עד הסכולסטיקה הגבוהה, נעשתה משמעותית הדרך בה מחברם של כתבי דיוניסוס התייחס להתעלותה של הנפש האנושית לראיית האלוהות.

בדרך-כלל טוענים שלדיוניסוס היו שתי דרכים אל האלוהי. כן, היו לו שתיים. בדרך האחת הוא אומר: אם האדם רוצה להתעלות מהדברים החיצוניים אל האלוהי, מוכרח הוא לגלות את עיקרי כל הדברים הקיימים שם, עליו לנסות לחזור לאחור אל המושלמים ביותר, הוא מוכרח להיות מסוגל לתת שם למושלם ביותר כך שיהיה לו תוכן עבור האל המושלם ביותר היכול עתה למזוג את עצמו כביכול שוב וליצור את הדברים הנפרדים של העולם על-ידי אינדיבידואציה והבדלה. – לפיכך, אפשר לומר שהאל מהווה עבור דיוניסוס ישות שמוכרחים לכנותה בשמות רבים, לתת לה נשואים ייחודיים ביותר שאפשר למצוא בכל המושלמויות של העולם. קחו כל מושלמות אשר מהממת אתכם בדברים של העולם, וקראו לאל בשם הזה, אז תקבלו מושג על האל. – זוהי דרך אחת שדיוניסוס מציע.

על הדרך השנייה הוא אומר: לעולם לא תגיעו לאל אם תתנו לו שם אחד בלבד מפני שהמאמץ שלכם למצוא מושלמות בדברים, בעיקרי הדברים, הוא לסכמם ועמם לאפיין את האל. עליכם להשתחרר מכל דבר שזיהיתם בדברים. עליכם לטהר לגמרי את תודעתכם מכל דבר שגיליתם בדברים. אל לכם לדעת דבר על מה שהעולם אומר לכם: עליכם לשכוח את כל השמות שנתתם לדברים ועליכם להכניס את עצמכם למצב נפשי בו אינכם יודעים דבר על העולם כולו. אם תוכלו לחוות זאת, תחוו את האחד חסר-שם, שמיד יוערך שלא כראוי אם תתנו לו איזשהו שם; אז, תזהו את האל, את אל-עליון בהדרו העילאי. ברם, כבר השמות הללו עלולים להפריע. הם יכולים לשמש אך ורק לעשותכם מודעים למה שעליכם לחוות כחסר-שם.

כיצד מתמודדים עם אישיות שאינה נותנת תיאולוגיה אחת אלא שתיים, חיובית ושלילית, רציונליסטית ומיסטית? מי שיכול להקריין את מחשבותיו ברוחניות של התקופות מאז היווסדות הכריסטיאניות, יכול להתמודד עמה בצורה טובה למדי. ברם, אם מתארים את מהלך ההתפתחות האנושית במאות הראשונות לכריסטיאניות בדרך בה עושים זאת מטריאליסטים מודרניים, אז הכתבים של האראופג נראים פחות או יותר כשטויות. אז, ככלל, פשוט דוחים אותם. ברם, אם תוכלו להשליך את מחשבותיכם על מה שבני-אדם חוו והרגישו באותם זמנים, אז תבינו מה רצה אדם כמו האראופג לבטא, למעשה, מה שאינספור בני-אדם שאפו אליו. עבורם, האל היה ישות שבלתי-אפשרי לזהותה כלל אם צועדים לעברה בדרך אחת בלבד. עבור האראופג, האל היה ישות שהיה צורך לגשת אליה בדרך רציונלית על-ידי מתן שמות ומציאת שמות. ברם, אם תצעדו בדרך הזאת בלבד, תאבדו את הנתיב, ואז תאבדו את עצמכם בחלל הקוסמי המרוקן מן האל. אז, לא תמצאו את דרככם אל האל. אף-על-פי-כן, מוכרחים ללכת בדרך הזאת, כי בלי ללכת בה, לא תוכלו להגיע אל האל. ברם, מוכרחים ללכת בדרך שנייה. זוהי בדיוק הדרך אשר שואפת אל חסר-השם. ברם, אם תלכו בדרך אחת בלבד, לא תגלו את האל; אם תלכו בשתייהן, הן תצטלבנה ובנקודת ההצטלבות תגלו את האל. אין זה מספיק לטעון אם דרך זו או אחרת נכונה. שתיהן נכונות; אך כל אחת מהן, בפני עצמה, אינה מובילה לדבר. יש לצעוד בשתי הדרכים ואז הנפש האנושית תגלה בנקודת ההצטלבות את אשר היא שואפת אליו.

אני יכול להבין שבני-אדם מסוימים בהווה נרתעים ממה שהאראופג דורש כאן. ברם, זה חי באנשים שהיו המורים הרוחיים במאות הראשונות לכריסטיאניות, ואז זה חי באופן מסורתי בזרם הכריסטיאני-פילוסופי הנוכחי של המערב, והמשיך להתקיים עד אלברטוס מגנוס ותומס אקווינס. זה חי, למשל, באותה אישיות שכבר הזכרתי אתמול, סקוטוס אריגנה. כפי שאמרתי אתמול, וינסנץ קנאוואר ופרנץ ברנטנו שבדרך-כלל היו ענווים, היו נתקפים זעם אילו פלוטינוס היה עולה לדיון. אלה שהינם פחות או יותר רציונליסטים, גם אם פיקחים ושנונים, החלו כבר להתמרמר כאשר הם באו במגע עם מה שנבע מהאראופג, שהתגלותו המשמעותית האחרונה הייתה אריגנה.

אגדה מספרת שאריגנה, בשנותיו האחרונות, היה בנדיקטיני באנגליה. ברם, נזיריו דקרו אותו שוב ושוב במחטים שלהם – אינני אומר שסיפור זה נכון מילולית, אבל אם הוא אינו נכון לגמרי, הרי שהוא נכון בקירוב – עד שהוא מת מפני שהביא את הפלוטיניזם אל המאה התשיעית.

ברם, האידיאות שלו אשר המשיכו להתפתח באותם זמנים עזרו לו לשרוד. כתביו נעלמו פחות או יותר; אף-על-פי-כן, הם נמסרו לדורות הבאים. במאה השתים-עשרה, התייחסו לסקוטוס אריגנה ככופר. אולם, לא הייתה לכך משמעות כמו בתקופה מאוחרת יותר וכמו היום. אף-על-פי-כן, האידיאות של סקוטוס אריגנה השפיעו עמוקות על אלברטוס מגנוס ותומס אקווינס.

אם ברצוננו לדבר על טבע התומיזם, עלינו לראות את הירושה הזאת מתקופות קודמות במעמקי הנפשות. יש לקחת בחשבון דבר נוסף. בפלוטיניזם, אתם יכולים לראות מאפיין משמעותי מאוד אשר עלה מתוך ראייה חושית-על-חושית של הישות האנושית. למעשה, רוחשים כבוד רב לדברים הללו כאשר מגלים אותם שוב מבחינה רוחית-מדעית. שם, היו רוצים להודות בדברים הבאים. שם אומרים, אם קוראים בלי הכנה דבר-מה כמו כתבי פלוטינוס או מה שנמסר על ידו, אז זה נראה כאוטי למדי. ברם, אם מגלים שוב את האמיתות התואמות, השקפות אלה מקבלות גוון שונה גם אם הן בוטאו בצורה שונה באותם זמנים. כך, בפלוטינוס אתם יכולים למצוא השקפה שברצוני לאפיין אולי בדרך הבאה.

פלוטינוס מסתכל בישות האנושית עם תכונותיה הגופניות-נפשיות-רוחיות, בהתחלה משתי נקודות-מבט. הוא מסתכל בהן מנקודת-המבט של עבודת הנפש על הגוף. אילו רציתי לדבר בדרך מודרנית, היה עליי לומר את הדברים הבאים: תחילה, פלוטינוס אומר לעצמו, אם מסתכלים בילד גדל, אז רואים שעדיין מתפתח מה שמתפתח מתוך הרוח-נפשי כגוף אנושי.

לגבי פלוטינוס, כל מה שמופיע בצורה חומרית במיוחד בישות האנושית – אל נא תתרגזו מהביטויים – הוא כביכול הפרשה מהרוח-נפשי, קרום של הרוח-נפשי. אנו יכולים לפרש כל דבר גופני כקרום של הרוח-נפשי. ברם, לאחר שהאדם גדל והגיע לרמה מסוימת, הכוחות הרוחיים-נפשיים מפסיקים לפעול על הגופני.

כדבר ראשון, אפשר לומר שבהתחלה עלינו לעסוק בפעילות זו של הרוחי-נפשי בגופני, שגופני זה מעוצב מתוך הרוחי-נפשי. הרוחי-נפשי מעבד את המבנה האנושי. אם משהו בפעילות האורגנית מגיע לרמה מסוימת של בשלות, אנו אומרים, למשל, עבור אותה פעילות שלמענה נעשה שימוש בכוחות המופיעים מאוחר יותר ככוחות זיכרון, בדיוק הכוחות הללו אשר פעלו פעם על הגוף, מופיעים במטמורפוזה רוחית-נפשית. מה שפעל בהתחלה באופן חומרי מתוך הרוחי-נפשי, משתחרר ממנו כאשר עבודתו הסתיימה, ומופיע כישות עצמאית, כראי נפשי אם רוצים לדבר במובנו של פלוטינוס.

קשה באופן חריג לאפיין את הדברים הללו עם המושגים שלנו. מתקרבים אליהם אם מדמיינים את הדבר הבא. האדם יכול לזכור כאשר זיכרונו מגיע לרמה מסוימת של בשלות. כילד קטן, אין ביכולתו לעשות זאת. היכן נמצאים הכוחות שעמם הוא זוכר? בהתחלה, הם מפתחים את האורגניזם. לאחר שהם מסיימים את עבודתם על האורגניזם, הם משתחררים וממשיכים לפעול על האורגניזם כמשהו רוחי-נפשי. אז, בדרך תמונתית יוצאת דופן, פעילות כפולה זו של הנפש, חלוקה זו של הנפש לחלק פעיל אשר בונה, למעשה, את הגוף ולחלק סביל, מתוארת על-ידי אותה השקפת-עולם עתיקה. היא מצאה את ביטוייה האחרון בפלוטינוס ולאחר מכן הועברה לאוגוסטינוס ולבאים אחריו.

באריסטו, אנו מוצאים את ההשקפה הזאת מנומקת במושגים פסיים יותר. ברם, אריסטו קיבל את ההשקפה הזאת מאפלטון וממה שאפלטון הסתמך עליו. כאשר קוראים את אריסטו, הרי זה כאילו עליכם לומר שאריסטו עצמו שואף להמשיג את כל ההשקפות העתיקות באופן מופשט. כך, אנו מזהים בשיטה האריסטוטלית שגם המשיכה את הצורה המנומקת של מה שפלוטינוס מסר בצורה אחרת, אנו מזהים באריסטוטליות מיסטיקה מנומקת אשר נמשכה עד לזמננו של אלברטוס ותומס אקווינס, תיאור מנומק של הסוד הרוחי של הישות האנושית.

אלברטוס ותומס ידעו שאריסטו הוריד עם מופשטויות את מה שאחרים ראו בחזיונות. לכן, הם כלל לא התמודדו עם אריסטו בדרך בה פילוסופים ופילולוגים מודרניים עושים זאת כאשר הם מתנצחים על שני מושגים אשר באו מאריסטו. ברם, היות שהכתבים האריסטוטליים לא הגיעו במלואם לדורות הבאים, מגלים את המושגים או האידיאות הללו בלי שיהיה ביניהם קשר. אריסטו התייחס לישות האנושית כאחדות אשר עוטפת את העיקרון הצמחי הנמוך יותר ואת העיקרון הגבוה יותר, ה- nous – הסכולסטיקנים מכנים אותו האינטלקט הפעיל, intellectus agens. ברם, אריסטו מבדיל בין ה- nous poietikos וה- nous pathetikos, שכל אנושי פעיל וסביל. למה הוא מתכוון?

לא תבינו את כוונתו, אם לא תחזרו לאחור למקורם של המושגים הללו. אפילו כמו כוחות-הנפש האחרים, שני סוגים אלה של שכל אנושי פעילים בבניית הנפש האנושית: אך, השכל, בה במידה שהוא עדיין פעיל בבניית הישות האנושית, בנייה שלא נעצרת כמו זיכרון ומשתחררת מזיכרון, פעיל לאורך החיים בכללותם. זהו ה- nous poietikos. הוא בונה את הגוף ומבצע בו אינדיבידואציה מתוך היקום למען עצמו

במובנו של אריסטו. הדבר זהה לנפש הבונה את הגוף האנושי של פלוטינוס. מה שמשחרר את עצמו, מה שנועד רק לקלוט את העולם החיצוני ולעבד את רשמי העולם החיצוני באופן דיאלקטי, הוא ה- *nous poietikos*, ה- *intellectus possibilis*, השכל הפעיל. מה שניצב לפנינו כדיאלקטיקה פקחית, כהיגיון מדויק בסכולסטיקה, חוזר לאחור אל מסורות עתיקות אלה. לא תוכלו להתמודד עם מה שקרה בנפשות של הסכולסטיקנים, אם לא תיקחו בחשבון את ההשפעה הזאת של מסורות עתיקות.

היות שלכל זה הייתה השפעה על הסכולסטיקנים, עלתה בהם השאלה הגדולה שבדרך-כלל מתייחסים אליה כשאלה האמיתית של הסכולסטיקה. באותה תקופה, כאשר לאנושות עדיין הייתה ראייה אשר הפיקה דברים כמו אפלטוניות או הזיקוק הרציונליסטי שלה, האריסטוטליות, שבה כל עוד הרגש האינדיבידואלי לא הגיע לשיא, השאלות הסכולסטיות עדיין לא היו שם. היות שמה שאנו מכנים אינטלקט, שמקורו במינוח הסכולסטי, נובע מהישות האנושית האינדיבידואלית. אם כולנו חושבים באותה דרך זה רק מפני שכולנו בנויים בצורה אחידה והשכל קשור לאינדיבידואל שהינו אותו אינדיבידואל בין כלל בני-האדם. הם חושבים בצורה שונה, בה במידה שהם נפרדים. ברם, לניואנסים הללו אין שום קשר להיגיון ממשי. החשיבה הלוגית והדיאלקטית הממשית מהווה זרימה החוצה של המבנה האנושי הכללי, אך היא נפרדת באופן אינדיבידואלי.

כך, האדם ניצב שם כאינדיבידואליות והוא אומר לעצמו: בי עולות המחשבות שבאמצעותן העולם החיצוני מוצג באופן פנימי; כאן, המחשבות אשר צריכות לספק תמונה של העולם, מסודרות מבפנים. מצד אחד, פועלות תמונות מנטליות בתוך הישות האנושית, הקשורות לדברים אינדיבידואליים נפרדים, כמו לזאב יחיד או לישות אנושית יחידה, אנו אומרים לאוגוסטינוס. ברם, אז הישות האנושית מגיעה להתנסויות פנימיות אחרות, כמו חלומות שלהם היא אינה מוצאת בהתחלה ייצוג חיצוני. כאן, האדם מגיע אל אותן התנסויות שהוא יוצר לעצמו, שהינן מפלצות אגדיות כפי שהקנטאור היה מפלצת עבור הסכולסטיקה.

ברם, בצד השני קיימים אותם מושגים ואידיאות אשר נוצצים בפני שני הצדדים: האנושות, המין או הסוג של האריה, המין או הסוג של הזאב וכן הלאה. הסכולסטיקנים כינו את המושגים הכלליים הללו, **אוניברסלים**. כאשר בני-האדם עדיין התעלו אל האוניברסלים הללו בדרך שתיארתי אתמול, הם חשו אותם כגבול התחתון של עולם הרוח. כדי לחוות באופן הזה, היה נחוץ שלא יהיה אותו רגש אינדיבידואלי אשר שלט אז במהלך מאות השנים המאוחרות יותר. עם רגש אשר עבר אינדיבידואליזציה, אדם אמר לעצמו: אתה מתעלה מהדברים החושיים עד לאותו גבול בו הדברים המופשטים פחות או יותר, אך שאפשר לחוותם, הם האוניברסלים של האנושות, האריה, הזאב וכן הלאה.

הסכולסטיקה הבינה היטב שאדם אינו יכול לומר סתם כך שאלה רק סיכומים של העולם החיצוני, אלא זו הפכה להיות שאלה עמה היה עליו להתמודד. עלינו לפתח מושגים כלליים כאלה, מושגים אוניברסליים כאלה, מתוך האינדיבידואליות שלנו. ברם, אם נשקיף על העולם, לא נראה אנושות, אלא ישויות אנושיות נפרדות, לא את מין הזאב, אלא זאבים נפרדים. ברם, מצד שני, איננו יכולים להתייחס למה

שאנו חוקרים כמין הזאב או כמין הכבש, כחומרי הכלול בסיכומים הללו, כדבר הממשי היחידי. איננו יכולים לקבל זאת סתם כך, מפני שאז יהיה עלינו להניח שזאב יהפוך לכבש אם יזינו אותו כבש זמן ארוך מספיק. החומר לא עושה זאת; הזאב נשאר זאב. אף-על-פי-כן, מין הזאב הוא משהו שבלתי-אפשרי להשוותו סתם כך לחומר.

כיום, זוהי לעתים קרובות שאלה שבני-אדם אינם מתייחסים אליה כלל ברצינות. הסכולסטיקה מתמודדת באופן נמרץ עם השאלה הזאת, בדיוק בשיא פריחתה. שאלה זו הייתה קשורה ישירות לאינטרסים של הכנסייה. אנו יכולים לקבל עליה מושג אם נתייחס לדברים הבאים.

לפני שאלברטוס מגנוס ותומס אקווינס הופיעו עם העיבוד המיוחד שלהם על פילוסופיה, כבר הופיעו אנשים מסוימים כמו רוסלינוס (1050-1120), אשר טען ודגל לגמרי בדעה שמושגים כלליים אלה, אוניברסלים אלה, אינם מהווים דבר מלבד מה שאנו מסכמים מהדברים האינדיבידואליים החיצוניים. למעשה, הם רק מילים, רק שמות. – נומינליזם זה התייחס לדברים הכלליים, לאוניברסלים, כמילים בלבד. ברם, רוסלינוס היה רציני באופן דוגמטי ביחס לנומינליזם, החיל אותו על השילוש, ואמר, אם – מה שהוא סבר כנכון – סיכום זה הוא רק מילה, השילוש הוא רק מילה, והאינדיבידואלים הם הממשי היחיד: האב, הבן ורוח-הקודש. אז, השכל האנושי מסכם את השלושה הללו: האב, הבן ורוח-הקודש עם שם אחד בלבד. – נפשות מימי-הביניים הרחיבו את הדברים הללו עד לתוצאות האחרונות. הכנסייה נאלצה להכריז במועצת גדולי הכנסייה של סואסון על השקפה זו של רוסלינוס כפוליתאיזם חלקי וכפירה. כך, בני-האדם היו בבעיה מסוימת בהשוואה לנומינליזם. התעניינות דוגמטית התערבבה עם התעניינות פילוסופית.

בניגוד לימינו, בני-אדם חשו אותה כמשהו ממשי מאוד באותם זמנים, ורק בקשר בין האוניברסלים והדברים האינדיבידואליים שתומס ואלברטוס נאבקו מבחינה רוחית; עבורם, זוהי הבעיה החשובה ביותר. כל דבר אחר הינו תוצאה בלבד בה במידה שכל דבר אחר קיבל ניואנס מסוים בדרך בה הם התייצבו בפני שאלה זו. ברם, רק בדרך בה התייצבו אלברטוס ותומס בפני שאלה זו, מעורבים כל הכוחות אשר נשאו כמסורת של האראופג, פלוטינוס, אוגוסטינוס, אריגנה ורבים אחרים. עדיין היה ידוע שהיו בני-אדם אשר ראו, מעבר למושגים, את עולם הרוח, את העולם האינטלקטואלי, את אותו עולם שעליו גם תומס מדבר כעל מציאות בה הוא מכיר את הישויות האינטלקטואליות החופשיות מחומר, אותן הוא מכנה **מלאכים**. אלה אינן מופשטויות גרידא, אלא ישויות ממשיות חסרות-גוף. תומס מיקם את הישויות הללו בספירה העשירית. בעודו מדמיין לעצמו את האדמה מוקפת על-ידי ספירת ירח, לאחר מכן מרקורי, ונוס, שמש וכן הלאה, הוא מגיע דרך הספירות השמינית והתשיעית לרקיע, לספירה העשירית. הוא מדמיין כל מה שמשובץ לגמרי באינטליגנציות, והאינטליגנציות שאליהן הוא התייחס בהתחלה מורידות את אשר יש ברשותן כגבול התחתון ביותר שלהן, כביכול בדרך כזו שהנפש האנושית יכולה לחוות. ברם, בדרך כמו זו שציינתי עכשיו, בצורה זו המבוססת יותר על פלוטיניזם, לא נראה מהרגש האינדיבידואלי בלבד, שאליו הסכולסטיקה

הביאה את עצמה, אך נשארה אמונה באלברטוס ותומס, שקיימת התגלות מעבר למופשטויות הללו. עבורם, עלתה השאלה: מהי המציאות שיש למופשטויות הללו?

לאלברטוס ולתומס היה עדיין מושג על עבודת הרוחי-נפשי על הגופני וההשתקפות אשר באה לאחר מכן, אם פעל על הגופני במידה מספקת. היו להם תמונות מנטליות על כל הדברים הללו. היו להם תמונות מנטליות גם על מה שהאדם הופך להיות במחזור חייו האינדיבידואליים הנפרדים, מה שהוא קולט כרשמים על העולם החיצוני ומעבד אותו באמצעותם. כך, התפתחה לה האידיאה שיש לנו עולם מסביבנו, אך עולם זה הוא התגלותו של הרוחי. בעודנו מסתכלים בעולם, בעודנו רואים את המינרלים, הצמחים ובעלי-החיים הנפרדים, אנו חשים שמאחוריהם מתקיים מה שמתגלה מעולמות רוحيים עילאיים.

אם נחקור את ממלכות הטבע בעזרת פירוק לוגי והכושר הנפשי הגדול ביותר האפשרי, נגיע למה שעולם הרוח הכניס אל תוך ממלכות הטבע. ברם, אז עלינו להבין את העובדה שאנו קשורים לעולם דרך חושינו. אז, אנו מתרחקים מהעולם. אנו שומרים בזיכרון את אשר קלטנו מהעולם. אנו מסתכלים לאחור, נזכרים בדברים. שם, רק האוניברסלי כמו 'אנושות' מופיע בפנינו בצורתו המושגית הפנימית. כך, אלברטוס ותומס אומרים: כאשר אתם מסתכלים לאחור, כאשר נפשכם משקפת לכם את מה שהיא חוותה בעולם החיצוני, אז האוניברסלים חיים בנפשכם. אז, יש לכם אוניברסלים. אתם מפתחים מכל בני-האדם שנתקלתם בהם את מושג האנושות. באופן כללי, יכולתם לחיות רק בשמות ארציים, אילו זכרתם רק דברים נפרדים. היות שאינכם חיים כלל רק בשמות ארציים, הרי שמוכרחים אתם לחוות אוניברסלים. כאן יש לכם אוניברסלים שלאחר-מעשה, אוניברסלים אשר חיים בנפש על-פי הדברים. כאשר האדם מפנה את נפשו אל הדברים, אין לו בנפשו את אותו הדבר שיש לו כאשר הוא נזכר בו, אלא הוא קשור לדברים. הוא חווה את הרוחי שבדברים; הוא מתרגם אותם לעצמו בצורה של האוניברסלים שלאחר-מעשה בלבד.

בעוד שאלברטוס ותומס מניחים שהאדם קשור למשהו ממשי בהיותו קשור לסביבתו על-ידי כושרו האינטלקטואלי, כלומר לא רק למה שהזאב מהווה כי העין רואה אותו, האוזן שומעת אותו וכן הלאה, אלא מפני שהאדם יכול לחשוב עליו, שהמין 'זאב' מתפתח. הוא חווה משהו שהוא תופס באופן אינטלקטואלי מופשט בדברים שלא נקלט לגמרי במהויות החושיות. הוא חווה את האוניברסלים כחידת ציורים, האוניברסלים שבדברים.

בלתי-אפשרי להבחין בזה בקלות מפני שבדרך-כלל חושבים שמה שיש לאדם בנפשו כהשתקפות הוא אותו הדבר שיש בדברים. לא, זה לא אותו דבר במובנו של תומס אקווינס. מה שהאדם חווה כאידיאה בנפשו ומסביר אותו לעצמו עם שכלו, הוא הדבר שהוא חווה כדבר ממשי, כאוניברסלי, כך שצורת האוניברסלים **לאחר** הדברים שונה מזו של האוניברסלים **בתוך** הדברים, אשר נשארים לאחר מכן בנפש; אך, באופן פנימי הם אותו דבר עצמו.

הרי לפניכם אחד המושגים הסכולסטיים שבדרך-כלל לא שמים לב לכהירותם. האוניברסלים בתוך הדברים והאוניברסלים לאחר הדברים בנפש זהים ביחס לתוכנם, הם שונים רק ביחס לצורתם. אלא שאז מתווסף משהו אחר. מה שחי בדברים אשר עברו אינדיבידואליזציה, מצביע שוב על העולם האינטלקטואלי. התכנים זהים, אלה שבתוך הדברים ואלה שלאחר הדברים בנפש האנושית, אך יש להם צורה שונה. שוב בצורה אחרת, אך עם אותם תכנים: אלה האוניברסלים לפני הדברים. אלו הם האוניברסלים כפי שהם כלולים בתודעה האלוהית ובתודעת משרתי האלוהות, המלאכים.

כך, הפכה הראייה הרוחית-חושית-על-חושית הישירה מזמנים קדומים להשקפות אשר תוארו רק בתמונות חושיות מפני שבלתי-אפשרי לתת שם למה שרואים בדרך על-חושית כמו האראופג, אם רוצים לעסוק בו בצורתו האמיתית. אפשר רק להצביע עליו ולומר: הוא אינו כל מה שמהווים הדברים החיצוניים. – לכן, מה שהתייצב כמציאות בעולם הרוח בפני הקדמונים הופך עבור הסכולסטיקה למשהו שעליו בדיוק אותה פיקחות של חשיבה צריכה להחליט. השאלה אשר נפתרה פעם על-ידי ראייה, הורדה אל תוך ספירת החשיבה, ספירת הרציונל. זהו טבעה של השקפתם של תומס ואלברטוס על סכולסטיקה גבוהה. מעל לכל, היא מבינה שבתקופתה רגש האינדיבידואליות האנושית מגיע לשיאו. היא רואה את כל השאלות בצורתן הלוגית-רציונלית.

החשיבה הסכולסטית נאבקת בצורה זו של שאלות על העולם. עם המאבק הזה והחשיבה, הסכולסטיקה ניצבת באמצע החיים הכנסייתיים. מצד אחד, היא זו שאדם היה יכול להאמין בה במאות השלוש-עשרה והשתיים-עשרה, שאפשר להגיע אליה באמצעות החשיבה, באמצעות לוגיקה חדה; מצד שני, היו הדוגמות הכנסייתיות, התכנים הדתיים.

הבה ניקח דוגמה של הדרך בה תומס אקווינס קושר בין שני הדברים הללו. שם, הוא שואל: האם יכול משהו להוכיח את קיומו של האל באמצעות לוגיקה? כן, אפשר לעשות זאת. – הוא נותן סדרת הוכחות. באחת מהן, למשל, הוא אומר: בהתחלה, אנו יכולים לרכוש ידע רק כאשר אנו ניגשים לאוניברסלים בחידת הציורים ומסתכלים בדברים. איננו יכולים לחדור על-ידי ראייה אל תוך עולם הרוח – זוהי פשוט התנסות אישית של התקופה. כך, אנו יכולים לחדור עם כוחות אנושיים אל תוך עולם הרוח רק כאשר אנו משתקעים בדברים, יוצאים מתוך האוניברסלים שבחידת הציורים. אז, אפשר להסיק על האוניברסלים הללו שלפני הדברים, הוא אומר, אנו רואים את העולם בתנועה; דבר אחד תמיד מניע דבר אחר מפני שהוא עצמו נמצא בתנועה. כך, אנו עוברים מדבר אחד בתנועה לדבר אחר בתנועה. מהלכים אלה אינם יכולים להימשך לעד, אך אנו מוכרחים להגיע לכוח המניע הראשוני. ברם, אם הוא הוכנס לתנועה, הרי שהיה עלינו לחפש אחר כוח מניע ראשוני אחר. מוכרחים אנו להגיע לכוח מניע ראשוני שלא הוכנס לתנועה. עמו, תומס הגיע – ואלברטוס הסיק באותה דרך – לכוח המניע האריסטוטלי שלא הוכנס לתנועה,

הגורם הראשוני. החשיבה הלוגית מסוגלת לקבל באופן בלתי-נמנע את האל כישות ראשונית, ככוח המניע הראשוני שבאופן בלתי-נמנע לא הוכנס לתנועה.

אין קו חשיבה כזה המוביל לשילוש. ברם, הוא הועבר במסורת. עם החשיבה האנושית, האדם יכול להרחיק עד שהוא רוצה לבדוק אם השילוש מנוגד להיגיון. שם, הוא מגלה: הוא אינו מנוגד להיגיון, אך בלתי-אפשרי להוכיח את קיומו, מוכרחים להאמין בו, מוכרחים לקבלו כתכנים אליהם האינטלקטואליות האנושית אינה יכולה להתעלות.

כך, הסכולסטיקה מתמודדת עם השאלה החשובה כל-כך באותה תקופה: כמה רחוק יכול אדם להרחיק עם האינטלקט האנושי? ברם, על-ידי התפתחות הזמן, היא הוצבה בדרך מיוחדת למדי בשאלה זו, כי באו הוגים אחרים. הם קיבלו, לכאורה, משהו אבסורדי למדי. הם אמרו: משהו היה יכול להיות נכון מבחינה תיאולוגית ושגוי מבחינה פילוסופית. אפשר לומר בצורה פסקנית, בהחלט יתכן שדברים הועברו באופן דוגמטי, כמו למשל השילוש; אם משתקעים אז באותה שאלה, מגיעים לתוצאה מנוגדת. יתכן שהאינטלקט מוביל למסקנות אחרות מאלה של תכנים דתיים. – זוהי הבעיה האחרת שהסכולסטיקנים ניצבו מולה: תורת האמת הכפולה. שני ההוגים, אלברטוס ותומס, הדגישו את הבאת התכנים הדתיים והתכנים האינטלקטואליים לכדי הרמוניה, בחפשמ אחר חוסר-סתירה בין מה שהאינטלקט יכול אכן לחשוב עליו, עד לגבול מסוים, והתכנים הדתיים. ברם, מה שהאינטלקט יכול לחשוב עליו מוכרח שלא לסתור את התכנים הדתיים; התכנים הדתיים מוכרחים שלא לסתור את האינטלקט.

באותם ימים זה היה קיצוני מפני שרוב הסמכויות המובילות של הכנסייה דבקו בתורת האמת הכפולה: מצד אחד, שהאדם מוכרח פשוט לחשוב על משהו הגיוני ביחס לתוכן בצורה אחת והתכנים הדתיים יכולים למסור לו אותה בצורה אחרת. עליו להיות עם שתי הצורות הללו של אמת. – אני מאמין שאדם היה יכול לחוש התפתחות היסטורית אם חשב שבני-אדם עסקו, עם כל כוחות-הנפש שלהם, בשאלות כאלה לפני מאות ספורות של שנים. מאז, דברים אלה עדיין מהדהדים בתקופתנו. אנו עדיין חיים עם השאלות הללו. מחר, נרצה לדון בדרך בה אנו חיים בשאלות הללו. היום, ברצוני לאפיין את טבע התומיזם באופן כללי בדרך בה הוא חי באותם זמנים. השאלה העיקרית אשר ניצבה בפני אלברטוס ותומס הייתה: כיצד מתייחסים התכנים האינטלקטואליים של הישות האנושית לתכנים הדתיים? ראשית, כיצד יכול אדם להבין את מה שהכנסייה מגדירה כאמונה; שנית, כיצד יכול לאדם להגן עליה מפני מה שמתנגד לה? אלברטוס ותומס עסקו בהן רבות. שכן, מה שאפיינתי לא התקיים באירופה באופן בלעדי, אלא היו השקפות אחרות. עם התפשטות האסלאם, הופיעו השקפות אחרות באירופה. משהו מן ההשקפות המניכאיסטיות נשאר באירופה.

ברם, הייתה גם תורתו של אבן-רושד (1126-1198) בה אמר: מה שהאדם חושב עליו עם האינטלקט הטהור שלו אינו שייך לו במיוחד; הוא שייך לאנושות כולה. – אבן-רושד אומר: אין לנו את האינטלקט

למען עצמנו; יש לנו גוף למען עצמנו, אך לא לכל אחד יש אינטלקט למען עצמו. לאדם א' יש גוף למען עצמו, אך האינטלקט שלו הוא באותו זמן האינטלקט של אדם ב' וכן של אדם ג'. – אפשר לומר שלגבי אבן-רושד קיימת אינטליגנציה אחדותית של האנושות, בה משתקעים כל האינדיבידואלים. הם חיים בה, כביכול, עם ראשיהם. במותם, הגוף נסוג מתוך אינטליגנציה אוניברסלית זו. אלמותיות אינה קיימת במובנה של הוויית-קיום אינדיבידואלית נצחית לאחר המוות. מה שממשיך להתקיים שם זוהי רק האינטליגנציה האוניברסלית, רק היא משותפת לכלל בני-האדם.

תומס היה צריך לסמוך על אוניברסליות זו של האינטלקט. ברם, היה עליו לאמץ את נקודת-המבט האומרת שהאינטלקט האוניברסלי לא רק משתלב באופן אינטימי עם הזיכרון האינדיבידואלי בישות האנושית הנפרדת, אלא מה שבמהלך החיים משתלב גם עם הכוחות הגופניים והם יוצרים כוליות שבה הכוחות המעצבים, הצמחיים והחייתיים בכללותם וכוחות הזיכרון, נמשכים על-ידי האינטלקט האוניברסלי. תומס מדמה לעצמו שהאדם מושך אליו את האוניברסלי ואז מביא אותו אל עולם הרוח. לפיכך, לגבי תומס ואלברטוס, לא תיתכן הוויית-קיום מוקדמת, אלא הוויית-קיום מאוחרת, כפי שאריסטו הניח. בהיבט זה, הוגים אלה ממשיכים גם את האריסטוטליות.

כך, השאלות הלוגיות הגדולות משתלבות עם השאלות העוסקות בגורל העולם של ישויות אנוש נפרדות. בסופו של דבר, לטבע הלוגי הכללי של התומיזם הייתה השפעה על כל זאת – גם אילו רציתי לאפיין את הקוסמולוגיה של תומס ואת ההיסטוריה רחבת-ההיקף של הטבע של אלברטוס. טבע לוגי זה היה מורכב מן הדברים הבאים: ביכולתנו לחדור כל דבר עם לוגיקה ודיאלקט חדים עד לגבול מסוים, ואז מוכרחים אנו לחדור את התכנים הדתיים. כך, שני ההוגים התמודדו עם שני הדברים הללו בלי להגיע לסתירה: מה שאנו תופסים עם האינטלקט שלנו ומה שמתגלה מהתכנים הדתיים, יכולים להתקיים זה לצד זה.

מה היה, למעשה, טבעו של התומיזם בהיסטוריה? עבור תומס, אופייני וחשוב להוכיח את קיומו של האל, בעודו מאמץ את האינטלקט ובאותו זמן עליו להודות שמגיעים לאידיאה של האל כפי שהיא מופיעה, בצדק, באל יהוה שבברית-הישנה. – כלומר, הוא מגיע אל אותו אל אחדותי שהברית-הישנה מכנה האל יהוה. אם רוצים להגיע לכריסטוס, מוכרחים לעבור לתכנים הדתיים; בלתי-אפשרי להגיע אליו באמצעות מה שהנפש האנושית חווה כרוחי שלה עצמה.

משהו עמוק יותר היה קיים בהשקפות של האמת הכפולה שהסכולסטיקה הגבוהה הייתה פשוט צריכה להתנגד לה מתוך רוח הזמן, שאדם לא היה יכול לסרוק בעידן בו האדם היה מוקף בכל מקום ברדיפה אחר הרציונליזם, אחר הלוגיקה. העובדה הבאה עמדה מאחור: אלה אשר דיברו על אמת כפולה לא אימצו את הראייה שמה שהתאולוגיה מגלה ומה שהאינטלקט יכול להגיע אליו, הם שני דברים שונים, אך מהווים באופן זמני שתי אמיתות, והאדם מגיע אליהם מפני שלקח חלק בנפילת האדם אל גרעין נפשו.

השאלה הבאה חיה, כביכול, במעמקי הנפשות עד אלברטוס ותומס: האם לא הכנסנו את החטא הקדמון גם אל תוך חשיבתנו? האם האינטלקט מוביל אותנו להאמין בתכני אמיתות אחרים במקום באמת הממשית, מפני שהאינטלקט נפל מן הרוחניות? – אם נקלוט את הכריסטוס באינטלקט שלנו, אם נקלוט משהו באינטלקט שלנו אשר מבצע טרנספורמציה באינטלקט הזה, רק אז שהוא יתחבר לאמת עם התכנים הדתיים. ההוגים לפני תומס רצו להתייחס ברצינות לתורת החטא הקדמון ולתורת הגאולה. עדיין לא היה ברשותם כוח החשיבה הלוגי לשם כך, אבל הם רצו לעשות זאת באופן רציני. הם הציגו לעצמם את השאלה: כיצד משחרר הכריסטוס את האמת של האינטלקט העומדת בסתירה לאמת המתגלה בתוכנו באופן רוחי? כיצד נעשים אנו כריסטיאניים עד מעמקי ישותנו? היות שהחטא הקדמון חי באינטלקט שלנו, האינטלקט סותר את האמת הדתית הטהורה.

אז, אלברטוס ותומס הופיעו והניחו שאין זה נכון לשקוע בחטא של העולם אם מתעמקים באופן לוגי טהור באוניברסלים בחידת ציורים, אם אנו קולטים את מה שהינו ממשי בדברים. האינטלקט הרגיל מוכרח לא להיות כרוך בחטא. שאלת הכריסטולוגיה כלולה בשאלה זו על סכולסטיקה גבוהה. הסכולסטיקה הגבוהה לא הייתה יכולה לפתור את השאלה: כיצד יכולה החשיבה האנושית להיעשות כריסטיאנית? כיצד מוביל הכריסטוס את החשיבה האנושית אל התחום שבו היא תוכל לצמוח יחד עם התכנים הרוחיים-דתיים? השאלה טלטלה את נפשם של הסכולסטיקנים. לפיכך – אף על פי שהטכניקה הלוגית המושלמת ביותר שולטת בסכולסטיקה – חשוב מעל לכל לא לקבל את תוצאותיה של הסכולסטיקה, אלא לראות באמצעות התשובה את השאלות הגדולות אשר הוצבו באותו זמן. האדם עדיין לא התקדם רחוק מספיק בכריסטולוגיה שהוא היה יכול לעקוב אחר הגאולה מהחטא הקדמון עד לחשיבה האנושית. לכן, אלברטוס ותומס היו מוכרחים לשלול מהאינטלקט את הזכות לעבור את השלבים שדרכם הוא יוכל להיכנס אל תוך עולם הרוח. הסכולסטיקה הגבוהה השאירה מאחור את השאלה: כיצד מתפתחת החשיבה האנושית לכדי ראייה בעולם הרוח?

אפילו התוצאה החשובה ביותר של הסכולסטיקה הגבוהה מהווה שאלה: כיצד מכניסים את הכריסטולוגיה אל תוך החשיבה? כיצד נעשית החשיבה כריסטיאנית? – עד מותו בשנת 1274, תומס אקווינס היה יכול להציב את עצמו מול השאלה הזאת. אפשר היה לענות עליה רק במרומו בדרך כזו שנאמר: הישות האנושית חודרת אל תוך הטבע הרוחי של הדברים עד רמה מסוימת. ברם, אז מוכרחים התכנים הדתיים להופיע. השניים מוכרחים שלא לסתור זה את זה; הם מוכרחים להיות בהתאמה הדדית. אולם, האינטלקט הרגיל אינו יכול להבין מעצמו את התכנים של הדברים הנעלים, כמו למשל, השילוש, התגשמות הכריסטוס באדם ישוע וכן הלאה. האינטלקט יכול להבין בה במידה שהוא יכול לומר: יתכן שהעולם נוצר בזמן, אבל הוא גם יכול להתקיים לעד. ברם, ההתגלות אומרת: הוא נוצר בזמן. אם תשאלו שוב את האינטלקט, תגלו את הסיבות לכך שההיווצרות בזמן הגיונית יותר.

יותר מבן-אדם אחד מאמינים שבמדעים המודרניים עדיין מתקיים, בחיים הציבוריים בכללותם, מה שאכן נשאר מן הסכולסטיקה, בצורה מיוחדת. מחר, נרצה לדבר על המידה בה הסכולסטיקה עדיין קיימת בתוכנו ועל ההשקפה המודרנית שעל האדם לאמץ לעצמו מתוך מה ששרד כסכולסטיקה.

## הרצאה 3

דורנאך, 24 במאי 1920

אתמול, בסוף ההתייחסויות שלנו על הסכולסטיקה הגבוהה, ניסיתי להצביע על כך שהדבר החיוני ביותר בזרם חשיבה מופיע בשאלות אשר התעוררו בישות האנושית בדרך מיוחדת. הן הגיעו לשיאן בכמיהה מסוימת להבין: כיצד משיגה הישות האנושית את אותה ידיעה הנחוצה לחיים וכיצד משתלבת ידיעה זו עם מה ששלט בנפשות באותם ימים בהיבט חברתי? כיצד משתלבת הידיעה בתכנים הדתיים של הכנסייה המערבית?

בהתחלה, הסכולסטיקנים עסקו באינדיבידואליות האנושית אשר לא הייתה מסוגלת עוד לרומם את החיים האינטלקטואליים לתכנים רוחיים ממשיים, כפי שהם עדיין קרנו מתוך שרידי הניאו-אפלטוניות, מהאראופג ומסקוטוס אריגנה. כמו-כן, הצבעתי כבר על העובדה שהאימפולסים של הסכולסטיקה הגבוהה המשיכו להתקיים בדרך מסוימת. ברם, הם המשיכו להתקיים בדרך כזו שאפשר לומר, השאלות עצמן גדולות ועצומות, ולדרך בה מציבים אותן יש השפעה מתמשכת. אלה התכנים של התייחסותנו היום – השאלה הגדולה ביותר, הקשר של הישות האנושית לממשויות החושיות והרוחיות, ממשיכה להשפיע גם אם בצורה מתודית אשר עברה שינוי וגם אם לא מבחינים בה, גם אם היא קיבלה, לכאורה, צורה שונה למדי. כל זה עדיין כלול בפעילויות האינטלקטואליות בהווה, אך בשינוי צורה באופן ניכר במה שאישויות חשובות תרמו בזמן אשר חלף להתפתחות האירופית בשדה הפילוסופיה.

אנו גם מבינים אם נתייחס לנזיר הפרנציסקני דנס סקוטוס (1266-1308) אשר לימד בתחילת המאה הארבע-עשרה בפריס ומאוחר יותר בקלן, שהשאלה נעשית לכאורה גדולה מדי גם עבור הטכניקה האינטלקטואלית המצוינת של הסכולסטיקה.

דנס סקוטוס התמודד עם השאלה הבאה: כיצד חיה הנפש האנושית בגוף-אנושי? תומס אקווינס עדיין דימה לעצמו שהנפש פעלה על כוליותו של הגופני. כך שהישות האנושית אכן מצוידת, רק אם היא נכנסת אל תוך הוויית-קיום חושית-פיסית, בתורשה הפיסית-גופנית עם הכוחות הצמחיים, עם הכוחות המינרליים ועם הכוחות של תפיסה חושית, שבלי הוויית-קיום מוקדמת, האינטלקט הממשי משתלב בישות האנושית שאריסטו מכנה *nous poietikos*. עתה, *nous poietikos* זה סופג כביכול את הנפשי כולו – הנפשי הצמחי והנפשי החייתי – ומשתבץ בגופני רק כדי לבצע בו טרנספורמציה במובנו שלו על-מנת לקיים חיים אלמותיים עם מה שקיבל – לאחר שנכנס אל תוך הישות האנושית ממרומים נצחיים, אך בלי הוויית-קיום מוקדמת – מגוף אנושי זה.

דנס סקוטוס אינו יכול לדמיין לעצמו שהאינטלקט הפעיל סופג את מערכת הכוחות האנושית כולה. הוא רק יכול לדמות לעצמו שהגופניות האנושית היא משהו גמור שבדרך עצמאית מסוימת, העקרונות הצמחיים והחייתיים נשארים לאורך החיים בכללותם, ואז במוות הוא מסולק ולמעשה רק העיקרון הרוחי, ה- *intellectus agens*, נכנס למצב של אלמותיות. סקוטוס אינו יכול לדמיין לעצמו, כמו תומס אקווינס, שהגוף כולו משתבץ עם נפש ורוח, כי עבורו השכל האנושי נעשה משהו מופשט, משהו שלא הציג עוד את עולם הרוח, אלא נראה לו שאפשר לרוכשו רק מתוך שיקול דעת, מתפיסה חושית. הוא לא היה יכול עוד לדמיין לעצמו שרק באוניברסלים, באידיאות, ימצא מה שיוכיח את המציאות. הוא התמכר לנומינליזם – כפי שמאוחר יותר, היה ויליאם אוקאם (1288-1347), חסידו – להשקפה שאידיאות, כמו מושגים כלליים בישות האנושית, נהגות מתוך הסביבה החושית, שהינה למעשה רק משהו אשר חי כשמות, כמילים, בשכל האנושי, אפשר לומר, למען הכללה נוחה של הוויית-הקיום. בקיצור, הוא חזר לנומינליזם.

זוהי עובדה רבת-משמעות, שכן מבינים שהנומינליזם, כפי שהופיע, למשל, אצל רוסלינוס מקומפיין – לגביו אפילו השילוש התפרק בגלל הנומינליזם שלו, מופרע רק על-ידי עבודת החשיבה הנמרצת של אלברטוס מגנוס ותומס אקווינס ואחרים. אז, האנושות האירופית נופלת שוב אל תוך הנומינליזם שאינו מסוגל לתפוס את מה שיש לו כאידיאות, כממשות רוחית, כמשהו שחי בישות האנושית ובדרך מסוימת בדברים. האידיאות הופכות מיד מממשויות לשמות, מופשטויות ריקות גרידא.

מבינים את הקשיים ההולכים וגוברים של החשיבה האירופית כאשר היא הציבה את שאלת הידיעה. כי, אנו כישויות אנוש מוכרחים לרכוש ידיעה מתוך אידיאות – לפחות בתחילת תהליך ההכרה. השאלה הגדולה מוכרחה לעלות שוב ושוב: כיצד מציגות לנו האידיאות את המציאות? ברם, אין שום אפשרות להשיב על כך אם האידיאות מופיעות אך ורק כשמות חסרי-קשר למציאות. האידיאות שהיו ההתגלויות האחרונות של עולם רוחי ממשי היורדות מלמעלה אל היוונים המתקדשים הקדומים, נעשו מופשטות יותר ויותר. כאשר אנו עוקבים אחר התפתחות החשיבה המערבית, אנו רואים את התהליך הזה של הפשטה, של השוואת האידיאות למילים, הולך וגובר.

אישויות מסוימות בולטות מאוחר יותר, כמו למשל לייבניץ (1646-1716), שאינו עוסק בשאלה: 'כיצד מכירים באמצעות אידיאות?', כי הוא עדיין דוגל, באופן מסורתי, בהשקפה רוחית מסוימת ומוביל הכול חזרה למונדות האינדיבידואליות, שהינן למעשה רוחיות. לייבניץ מתעלה אל מעל לאחרים, כאשר עדיין יש לו אומץ לדמות לעצמו את העולם כעולם רוחי. כן, לגביו העולם רוחי; הוא אינו מורכב מדבר, מלבד ישויות רוחיות. ברם, ברצוני לומר מה שהיה בזמנים קדומים אינדיבידואלים רוחיים נבדלים, מהווה עבור לייבניץ, פחות או יותר, נקודות, מונדות, רוחיות נבדלות. האינדיבידואליות הרוחית מתקבלת, אך היא מתקבלת רק בצורה של מונדה, בצורה של ישות נקודתית רוחית.

אם מתעלמים מלייבניץ, אנו אכן רואים שאיפה חזקה לוודאות היסודות הבראשיתיים של הוויית-הקיום, אך באותו זמן אי-יכולת לפתור את שאלת הנומינליזם. הדבר מתברר עם ההוגה המוצב, בצדק, בנקודת-המוצא של הפילוסופיה המודרנית, דקארט (1596-1650) שחי בתחילת המאה השבע-עשרה או במחצית הראשונה שלה. בכל מקום בהיסטוריה של הפילוסופיה, מתוודעים לאבן-היסוד האמיתית של הפילוסופיה שלו בעיקרון: 'אני חושב, משמע אני קיים', *cogito ergo sum*. – בעיקרון זה, אפשר להבחין במשהו משאיפתו של אוגוסטינוס. שכן אוגוסטינוס נאבק מתוך אותו ספק שעליו דיברתי בהרצאה הראשונה, בעודו אומר לעצמו: אני יכול להטיל ספק בכל דבר, אבל העובדה של הטלת הספק קיימת ואף-על-פי-כן אני חי, בעודי מטיל ספק. אני יכול להטיל ספק בכך שדברים חושיים נמצאים סביבי, אני יכול להטיל ספק בכך שהאל קיים, שעננים וכוכבים קיימים, אך אם אני מטיל ספק, הרי שהספק קיים שם. אינני יכול להטיל ספק במתרחש בתוך נפשי. כאן אפשר לתפוס נקודת-מוצא בטוחה. – דקארט ממשיך את המחשבה הזאת: 'אני חושב, משמע אני קיים'.

כמובן, עם דברים מן הסוג הזה אתם נחשפים לאי-הבנות רציניות, אם נכפה עליכם להציב משהו פשוט אל מול משהו הזוכה לכבוד מבחינה היסטורית. הדבר בכל זאת נחוץ. דקארט ורבים מחסידיו חושבים: אם תודעתי מחזיקה בתכנים נפשיים, אם אני חושב, אז בלתי-אפשרי להכחיש את העובדה שאני חושב; לכן, אני קיים; לכן, חשיבתי מאשרת את הוויית-קיומי. אני מושרש כביכול בהוויית-העולם כאשר חשיבתי מאשרת את עצם הוויית-קיומי.

הפילוסופיה המודרנית מתחילה עמה כאינטלקטואליזם, כרציונליזם, הרוצה לפעול לגמרי מתוך החשיבה ובהיבט זה היא מהווה רק הד של הסכולסטיקה. עם דקארט, מבינים שני דברים. ראשית, יש להביע בפניו התנגדות פשוטה: האם מבין אני את הווייתי מפני שאני חושב? בכל לילה, השינה מוכיחה את ההיפך. – זוהי בדיוק אותה התנגדות פשוטה שיש להביע: אנו יודעים בכל בוקר, עם התעוררותנו, שהתקיימנו מן הערב עד הבוקר, אך לא ביצענו פעילות כלשהי של חשיבה. כך, העיקרון, 'אני חושב, משמע אני קיים' מופרך. יש להעלות התנגדות פשוטה זו, שהינה כמו ביצת קולומבוס, לעיקרון מוסכם אשר מצא תומכים רבים.

ברם, השאלה השנייה היא: לאן מכוון דקארט מבחינה פילוסופית? הוא אינו מכוון עוד לראייה, הוא אינו שואף עוד לקלוט סוד-עולם עבור התודעה, והוא נוטה לדרך האינטלקטואליזם. הוא שואל: כיצד משיג אני ודאות? כיצד יוצא אני מן הספק? כיצד מגלה אני שדברים קיימים ואני עצמי קיים? – זו אינה עוד שאלה חומרית, שאלה על התוצאה הקשורה לתכנים של התבוננות בעולם; זוהי שאלה על ודאות ההכרה.

שאלה זו עולה מן הנומינליזם של הסכולסטיקנים, שרק אלברטוס ותומס התגברו עליו לזמן מסוים, אשר מופיע שוב מיד אחריהם. כך, לבני-האדם מוצג מה שהם מחזיקים בנפשם ולו הם יכולים לייחס שם

רק כדי לגלות היכן-שהוא בנפש נקודה שממנה הם אינם מגלים השקפת-עולם, אלא ודאות שלא הכול אשליה – כאשר מסתכלים בעולם רואים משהו ממש, כאשר מסתכלים בנפש רואים מציאות.

בכל מה שאדם יכול לקלוט באופן ברור, עליו הצבעתי לקראת סוף ההרצאה אתמול, כלומר שהאינדיבידואליות האנושית הגיעה לאינטלקטואליזם, אך עדיין לא חשה את שאלת הכריסטוס באינטלקטואליזם. יתכן ששאלת הכריסטוס מופיעה בפני אוגוסטינוס, בעודו מסתכל באנושות בכללותה. הכריסטוס מופיע, ברצוני לומר, במיסטיקנים הכריסטיאניים של ימי-הביניים; אך, הוא אינו מופיע באלה אשר רצו למוצאו עם החשיבה בלבד שהינה כה נחוצה לאינדיבידואליות המתפתחת או עם מה שהיה עשוי לעלות בחשיבה זו. חשיבה זו מופיעה במצבה המקורי בדרך כזו שהיא עולה מתוך הנפש האנושית, שהיא דוחה את מה שצריך להיות היסוד הכריסטיאני או הגרעין של הישות האנושית, שהיא דוחה את מה שצריך להיות כריסטיאני או הגרעין של הישות האנושית. היא דוחה את המטמורפוזה הפנימית; היא מסרבת להתייבב מול החיים ההכרתיים כך שאדם יאמר לעצמו: כן, אני חושב, אני חושב קודם כל על העולם ועל עצמי. ברם, חשיבה זו עדיין לא התפתחה. זוהי החשיבה שלאחר נפילת האדם. היא צריכה להתעלות מעל עצמה. עליה להשתנות; עליה להתעלות אל ספירה עילאית יותר.

למעשה, כורח זה הופיע רק פעם אחת באופן ברור בהוגה, ממשיכו של דקארט, שפינוזה (-1677 1632). בצדק, שפינוזה עשה רושם עמוק על בני-אדם כמו הרדר וגיתה. היות ששפינוזה מבין את האינטלקטואליזם הזה בדרך כזו שהישות האנושית מגיעה בסופו של דבר לאמת – הקיימת לגבי שפינוזה בסוג של אינטואיציה, בעודו משנה את היסוד האינטלקטואלי, הוא לא נעצר במה שקיים שם בחיי היומיום ובחיי המדע הרגילים. שפינוזה רק אומר לעצמו: על-ידי פיתוח החשיבה, חשיבה זו מתמלאת שוב בתכנים רוחיים. – בפלוטיניזם, התוודענו לכך שהעולם הרוחי יעלה שוב כביכול בחשיבה, אם חשיבה זו תשאף לרוח. הרוח ממלאת שוב את חשיבתנו כאינטואיציה.

מעניין מאוד שדווקא שפינוזה אומר: אנו סוקרים את הוויית-הקיום של העולם בהתקדמותה ברוח במהותה הנעלה ביותר בעודנו קולטים את הרוח הזאת בנפש, בעודנו מתעלים עם חשיבתנו לאינטואיציה, בעודנו אינטלקטואלים כל-כך, מצד אחד, שאנו מוכיחים דברים כמו שמוכיחים באופן מתמטי, אך מתפתחים בהוכחותינו באותו זמן ומתעלים, כך שהרוח תוכל לבוא לקראתנו. –

אם נתעלה בדרך הזאת, נבין גם מנקודת-המבט הזאת את ההתפתחות ההיסטורית של מה שכולל בהתפתחות האנושות. מוזר לגלות את המשפט הבא אצל שפינוזה היהודי: ההתגלות הנעלה ביותר של המהות האלוהית קיימת בכריסטוס. בכריסטוס, האינטואיציה הפכה להתגלות האל לאדם, ההתגשמות של האל. קולו של הכריסטוס הוא קולו של האל והדרך לגאולה. – שפינוזה היהודי חושב שהאדם יכול להתפתח מתוך האינטלקטואליזם שלו בדרך כזו שהרוח תבוא לקראתו. אם ביכולתו לפנות לאחר מכן למיסטריית גולגתא, ההתגשמות עם הרוח הופכת לא רק לאינטואיציה, שהינה הופעת הרוח דרך החשיבה,

אלא היא הופכת את האינטואיציה להתגלות האל באדם, להופעת האל עצמו. האדם ניצב מול האל מבחינה רוחית. אפשר לומר, שפינוזה לא נעצר במה שהוא הבין לפתע, מפני שציטוט זה מוכיח שהוא התמלא כמו בהלך-נפש במה שגילה מתוך התפתחות האנושות בדרך הזאת; הוא התמלא ב-אתיקה שלו.

שוב, היא עוברת לאדם פתוח. לכן, אפשר להבין שעבור מישהו כמו גיתה, שקרוב לוודאי היה יכול לקרוא בין השורות של הספר *אתיקה*, ספר זה הפך להיות עיקרי. אף-על-פי-כן, הדברים הללו דורשים שלא יתייחסו אליהם רק באופן מופשט כפי שבדרך-כלל עושים בהיסטוריה של הפילוסופיה; הם דורשים שיתייחסו אליהם מנקודת-מבט אנושית ומוכרחים להסתכל במה שקורן מתוך תורתו של שפינוזה אל תוך נפשו של גיתה. ברם, מה שקורן שם רק בין השורות של שפינוזה הוא משהו שלא נעשה בסופו של דבר שליט בזמן, אלא חוסר-היכולת לצאת אל מעבר לנומינליזם.

הנומינליזם מתפתח בהתחלה בדרך כזו שבני-אדם היו רוצים לומר שהאדם הסתבך יותר ויותר בחשיבה: אני חי במשהו שאינו יכול לתפוס את העולם החיצוני, במשהו שאינו מסוגל לצאת מתוכי כדי להתעמק בעולם החיצוני ולקלוט משהו מטבעו של העולם החיצוני. זוהי הסיבה לכך שהלך-נפש זה – שהאדם בודד כל-כך בתוך עצמו, שהוא אינו יכול לצאת מחוץ לעצמו ואינו קולט דבר מן העולם החיצוני – מופיע כבר אצל לוק (1612-1704) במאה השבע-עשרה. הוא אומר: מה שאנו קולטים כצבעים, כקולות, בעולם החיצוני אינו עוד משהו המוביל אותנו אל המציאות של העולם החיצוני; זוהי רק השפעת העולם החיצוני על חושינו, זה משהו שאנו מסתבכים בו גם בסובייקטיביות שלנו. – זהו צד אחד של העניין.

הצד השני של העניין הוא שעם רוחות כמו פרנסיס בייקון (1561-1626) הנומינליזם נעשה להשקפת-עולם נפוצה למדי במאות השש-עשרה והשבע-עשרה. כי, הוא אומר: מוכרחים להיפטר מן האמונה התפלה שמתייחסים רק למה שהינו שם כמציאות. המציאות קיימת רק כאשר אנו מתבוננים בעולם החושים. החושים מעבירים רק ממשויות בהכרה האמפירית. – אותן ממשויות אינן ממלאות עוד תפקיד מדעי שעבורן אלברטוס ותומס ייסדו את תורת ההכרה שלהם. לגבי בייקון, עולם הרוח נעלם והפך למשהו שאינו יכול לעלות בוודאות מדעית מתוך פנימיותה של הישות האנושית. רק תכנים דתיים הופכים למה שהינו עולם רוחי, אליו יש לגשת שלא באמצעות ההכרה. מנגד, אין לרכוש ידיעה אך ורק מתוך התבוננות חיצונית ועריכת ניסויים.

הדברים ממשיכים בדרך הזאת עד יום (1711-1776) במאה השמונה-עשרה שלגביו גם הקוהרנטיות של סיבה-תוצאה היא משהו אשר קיים רק בסובייקטיביות האנושית שהאדם מוסיף לדברים רק מתוך הרגל. מבינים שהנומינליזם, מורשת הסכולסטיקה, מכביד על בני-האדם כמו חלום-בלהות.

הסימן החשוב ביותר של התפתחות זו הוא שהסכולסטיקה עם פיקחותה ניצבת שם כאשר מקורה בזמן בו מה שנגיש לאינטלקט עליו להיות מופרד מן האמיתות של עולם רוחי. לסכולסטיקן הייתה המשימה, מצד אחד, להתבונן באמיתות של עולם רוחי, שהתכנים הדתיים כמוכן מוסרים, תכני ההתגלות של

הכנסייה. מצד שני, היה עליו להתבונן במה שיכול לעלות מעצם כוחה של ההכרה האנושית. נקודת-המבט של הסכולסטיקנים שכחה לשנות את אותו גבול שהתפתחות הזמן הייתה פשוט דורשת. כאשר תומס ואלברטוס היו צריכים לפתח את הפילוסופיה שלהם, השקפת-עולם מדעית עדיין לא הייתה קיימת. גלילאו, ג'ורדנו ברוננו, קופרניקוס וקפלר עדיין לא פעלו; ההשקפה האינטלקטואלית של האדם על הטבע החיצוני עדיין לא הייתה קיימת. אז, האדם לא היה צריך לעסוק במה שהאינטלקט האנושי יכול למצוא במעמקי נפשו ואותו רוכשים מהעולם החושי-חיצוני. על האדם היה לעסוק רק במה שעליו למצוא עם האינטלקט מתוך מעמקי הנפש ביחס לאמיתות הרוחיות שהכנסייה מסרה, כפי שהן ניצבו בפני בני-האדם שעדיין לא היו יכולים להתעלות באמצעות התפתחות רוחית פנימית לחכמה ממשית, שאותה הבינו בצורה שהכנסייה מסרה אותה, פשוט כמסורת, כתכנים של כתבי-הקודש וכן הלאה.

האם לא עולה אז השאלה: כיצד מתייחסים התכנים האינטלקטואליים – מה שאלברטוס ותומס פיתחו כתורת הכרה – לתכניה של השקפת-עולם מדעית? אפשר היה לומר שזהו מאבק לא-מודע עד למאה התשע-עשרה. אז, אנו נתקלים במשהו מוזר מאוד. אנו מסתכלים לאחור במאה השלוש-עשרה ורואים את אלברטוס ותומס מלמדים את האנושות על גבולות ההכרה האינטלקטואלית בהשוואה לאמונה, עם תכני ההתגלות. הם מראים בזה אחר זה: תכני ההתגלות קיימים, אבל הם עולים רק עד חלק מסוים של ההכרה האינטלקטואלית האנושית, הם נשארים מעבר להכרה אינטלקטואלית זו, שם נשארת חידת-עולם ביחס להכרה זו. – ביכולתנו למנות את חידות-העולם הללו: ההתגשמות, קיומה של הרוח בפולחן הקרבן וכן הלאה – הן נמצאות מעבר לגבול ההכרה האנושית. לאלברטוס ולתומס הדברים נראו ככאלה שהאדם נמצא בצד אחד, גבול ההכרה מקיף אותו כביכול והוא אינו יכול לראות בעולם הרוח. אלה הדברים שהופיעו במאה השלוש-עשרה.

עתה, אנו מסתכלים במאה התשע-עשרה. גם שם, אנו רואים עובדה מוזרה: במהלך שנות השבעים, בכנס מפורסם של נטורליסטים בלייפציג, אמיל ריימונד דו-בואה (1818-1896) נשא נאום מרשים על גבולותיה של הכרת הטבע וזמן קצר אחר-כך על שבע חידות-עולם. למה הפכה שם השאלה? (ראה תרשים). כאן, האדם; כאן, גבול ההכרה; ברם, העולם החומרי נמצא מעבר לגבול זה; שם, האטומים; שם נמצא מה שריימונד דו-בואה אומר עליו: אין יודעים מה מופיע כחומר במרחב. – בצד זה של הגבול נמצא מה שמתפתח בנפש האנושית.

|                   |                   |
|-------------------|-------------------|
| עולם רוחי         | עולם חומרי        |
| <u>גבול ההכרה</u> | <u>גבול ההכרה</u> |

אדם

גם אם – בהשוואה לעבודה המפוארת של הסכולסטיקה – דבר פעוט עומד מולנו שם, זהו המקביל האמיתי: שם, השאלה של חידות עולם הרוח; כאן, השאלה של חידות העולם החומרי; כאן, הגבול בין האדם ובין האטומים; שם, הגבול בין האדם ובין המלאכים והאל. עלינו להתבונן בתקופה זו, אם ברצוננו להבין במה הסכולסטיקה כרוכה. כאן, מופיעה הפילוסופיה של קאנט, מושפעת מיום, אשר משפיעה על פילוסופים, אפילו בימינו. לאחר שהפילוסופיה של קאנט ירדה מהבמה, הפילוסופים הגרמניים הרימו בשנות השישים את הסלוגן, חזרה לקאנט! מאז, אינספור ספרים על קאנט יצאו לאור, וכן הופיעו הוגים קנטיאניים רבים כמו יוהנס פולקלט (1848-1930) והרמן כוהן (1842-1918).

כמובן, היום אנו יכולים לאפיין את קאנט בקווים כלליים בלבד. ברצוננו להצביע על עיקרי הדברים. אני מאמין שמי שחוקר את קאנט באמת יכול להבינו באותה דרך בה ניסיתי להבינו בספרון שלי *אמת וידע*<sup>4</sup>. קאנט מתמודד לא עם שאלה על תכני השקפת-העולם במלוא עוצמתה בשלהי שנות השישים ובשחר שנות השבעים של המאה השמונה-עשרה, לא בכל דבר המופיע לפניו בצורות, תמונות, מושגים ואידיאות מסוימים על הדברים, אלא הוא עומד בפני השאלה החיצונית של ההכרה: כיצד מגיעים אנו לוודאות על משהו בעולם החיצוני, על קיום כלשהו בעולם החיצוני? – השאלה על ודאות ההכרה מייסרת את קאנט יותר מכל תוכן של הכרה. אני מתכוון לכך שאפשר לחוש זאת גם אם עוסקים בביקורת של קאנט שאלה אינם תכנים של הכרה, אלא שקאנט שואף לעיקרון של ודאות ההכרה. אף-על-פי-כן, קראו את *ביקורת התבונה הטהורה*, *ביקורת התבונה המעשית* ותיווכחו לדעת – לאחר הפרק הקלאסי על מרחב וזמן – עד כמה הוא עוסק בקטגוריות, אפשר לומר עד כמה הוא מונה אותן בצורה פדנטית טהורה כדי להגיע לשלמות מסוימת. באמת, *ביקורת התבונה הטהורה* לא מתקדמת בדרך כזו כמו עם מישהו הכותב מדם לבו משפט אחר משפט.

לגבי קאנט, השאלה: 'כיצד קשורים המושגים למציאות חיצונית?' חשובה יותר מאשר תכני ההכרה עצמם. הוא כביכול מחבר יחד קטעי תכנים מכל מה שמועבר לו באופן פילוסופי. הוא מארגן לפי תוכנית, עורך לפי שיטה. ברם, בכל מקום עולה השאלה: כיצד מגיעים לוודאות כזאת, כמו זו הקיימת במתמטיקה? הוא מגיע לוודאות כזו בדרך שאינה מהווה דבר מלבד נומינליזם שעבר טרנספורמציה ובנוסף הינו נסתר ומוסווה בצורה יוצאת דופן, שאותו הוא מרחיב גם לצורות חושיות, למרחב וזמן חוץ מהאידיאות, האוניברסלים. הוא אומר:

"מה שאנו מפתחים בנפשנו כתכני הכרה, אינו עוסק כלל במשהו שאנו מוציאים מן הדברים. אנו שמים אותו בתוך הדברים. אנו מוציאים את הצורה כולה של הכרתנו מתוך עצמנו. אם נאמר שא'

<sup>4</sup> GA-3, הוצאת בדולח.

קשור לב' על-פי עיקרון הסיבתיות, הרי שעיקרון זה של סיבתיות קיים רק בתוכנו. אנו שמים על א' וב' תכנים של התנסות. אנו מכניסים את הסיבתיות אל תוך הדברים."

במילים אחרות, עד כמה שהדבר עשוי להישמע פרדוקסלי, יש לומר, אף-על-פי-כן, על הפרדוקסים הללו, שקאנט מחפש עיקרון ודאות בעודו בדרך-כלל מכחיש שאנו לוקחים את התכנים של הכרתנו מתוך הדברים ומציין שאנו לוקחים אותם מתוך עצמנו ומכניסים אותם אל תוך הדברים. זה היה במילים אחרות, וזהו בדיוק הפרדוקס: יש לנו אמת מפני שאנו עצמנו יוצרים אותה; יש לנו אמת בסובייקט מפני שאנו עצמנו יוצרים אותה. אנו מביאים אמת רק אל תוך הדברים.

הרי לכם התוצאה הסופית של הנומינליזם. הסכולסטיקה נאבקה עם האוניברסלים בשאלה: 'כיצד מה שחי בחוץ בעולם, נקלט על ידנו באידיאות?' היא לא יכלה באמת למצוא פתרון לשאלה באופן מספק לגמרי. ובכן, קאנט אומר:

"האידיאות הן שמות גרידא. אנו יוצרים אותן בתוכנו, אבל אנו מלבישים אותן כשמות על הדברים; בכך, הן הופכות למציאות. הן עשויות שלא להיות מציאות לאורך זמן, אך בעודי עומד מול הדברים, אני הופך את השם להתנסות והופך את האידיאות לממשויות, כי ההתנסות מוכרחה להיות כפי שאני מכתוב אותה באמצעות השם."

הפילוסופיה הקנטיאנית הינה, בדרך מסוימת השקיעה הקיצונית של הנומינליזם, בדרך מסוימת השקיעה הקיצונית של הפילוסופיה המערבית, פשיטת הרגל המוחלטת של האדם ביחס לשאיפתו אל האמת, ההתייאושות מקבלת האמת איכשהו מתוך הדברים. לכן, התכתיבים: אמת יכולה להתקיים רק אם אנו מביאים אותה אל תוך הדברים. קאנט הרס כל אובייקטיביות, כל אפשרות שהישות האנושית תשתקע במציאות של הדברים. קאנט הרס כל הכרה אפשרית, כל שאיפה אפשרית לאמת, מפני שהאמת אינה יכולה להתקיים כאשר היא נוצרת רק בסובייקט.

זוהי תוצאה של הסכולסטיקה משום שלא היה ביכולתה לעבור לצד השני בו הופיע הגבול השני שעליו הייתה צריכה להתגבר. היות שעידן מדעי הטבע עלה והסכולסטיקה לא שינתה את עמדתה ואימצה את מדעי הטבע, הופיעה הפילוסופיה הקנטיאנית אשר התייחסה לסובייקטיביות כנקודת-מוצא והעלתה את אלה המכונים עקרונות-יסוד: חירות, אלמותיות והאידיאה של האל. עלינו לעשות את הטוב, למלא את הציווי הקטגורי, ואז מן ההכרח שנעשה זאת. כלומר, מוכרחים אנו להיות חופשיים, אך איננו מסוגלים לעשות זאת, בעודנו חיים כאן בגוף פיסי. אנו מגיעים לשלמות רק אם אנו נמצאים מחוץ לגוף, כך שנוכל למלא את הצו הקטגורי במלואו. זוהי הסיבה לכך שהאלמותיות מוכרחה להתקיים. ברם, כישויות אנוש, איננו יכולים עדיין להגשים זאת. אלוהות צריכה ליצור שלמות ממה שהינו תכני מעשינו בעולם – אם נתאמץ לעשות את אשר עלינו לעשות. זוהי הסיבה לכך שאלוהות מוכרחה להתקיים.

שלושה עקרונות-יסוד דתיים שבלתי-אפשרי לדעת כיצד הם מושרשים במציאות, מהווים את מה שקאנט חילץ לאחר ההערה שלו: היה עליי לסלק את הידיעה, כדי לפנות מקום לאמונה. – קאנט לא משאיר מקום לתכנים דתיים במובנו של תומס אקווינס, לתכנים דתיים מסורתיים, אלא לתכנים דתיים מופשטים העולים בישות האנושית האינדיבידואלית אשר מכתובה אמת, כלומר חזות.

בכך, קאנט הופך למוציא לפועל של הנומינליזם. הוא הופך לפילוסוף השולל מן הישות האנושית כל דבר שישות אנושית זו הייתה יכולה להשתקע בו במציאות כלשהי. לפיכך, פיכטה, שלינג ולאחר מכן הגל, הביעו מיד את התנגדותם לקאנט. כך, פיכטה רצה להשיג כל דבר שקאנט הגדיר כעולם אשלייתי או עולם של חזות מתוך ה'אני' היוצר הממשי שהוא דימה לעצמו מושרש בהוויית העולם. פיכטה דורבן לשאוף להתנסות נמרצת יותר, להתנסות מיסטית יותר ויותר, של הנפש כדי לעבור אל מעבר לפילוסופיה הקנטיאנית. הוא כלל לא היה יכול להאמין שקאנט התכוון למה שכלול ב-ביקורות שלו. בהתחלה, עם תמימות פילוסופית מסוימת, הוא האמין שהוא הסיק את התוצאה הסופית של הפילוסופיה הקנטיאנית. פיכטה חשב שאם לא מסיקים את התוצאות הסופיות הללו, על האדם יהיה להאמין שצירוף מקרים מוזר ביותר חיבר את הפילוסופיה הזאת ולא ראש אנושי חושב.

כל זה נמצא מעבר למה שמתקרב עם הופעת מדעי הטבע אשר נראים כמו תגובה באמצע המאה התשע-עשרה שבאמת אינם מבינים דבר על פילוסופיה, אשר התדרדרה, אצל הוגים רבים, לכדי מטריאליזם גס. כך, אנו נוכחים לדעת כיצד הפילוסופיה מתפתחת בשליש האחרון של המאה התשע-עשרה. אנו רואים את השאיפה הפילוסופית הזאת מגיעה כולה לאפסות, ואז אנו נוכחים לדעת – מכל דבר שאפשר לקשור לפילוסופיה הקנטיאנית וכדומה – כיצד מנסים להבין את עקרונות-היסוד של העולם. השקפת-העולם הגיתהאנית שהייתה יכולה להיות משמעותית כל-כך אילו קלטו אותה, אבדה לגמרי כהשקפת-עולם של המאה התשע-עשרה, עם היוצא מן הכלל של אותן רוחות אשר הלכו בעקבות שלינג, הגל ופיכטה. שכן, בהשקפת-עולם גיתהאנית זו קיימת ההתחלה של מה שמוכרח לנבוע מן התומיזם, אך רק בלי התפנית אל מדעי הטבע.

תומס יכול היה לציין רק באופן מופשט שהרוחי-נפשי פועל באמת עד אל תוך הפעילויות האחרונות של האיברים האנושיים. תומס אקווינס טען באופן מופשט שכל דבר חי בגוף האנושי, מוכוון על-ידי הנפשי ומוכרחים להכירו באמצעות הנפשי. גיתה התחיל עם התפנית והניח את היסוד הראשון ל-תורת הצבעים שלו, אותה בני-אדם אינם מבינים כלל, ול-'מורפולוגיה' שלו. ברם, ההגשמה המלאה של הגיתהאניזם מובטחת אך ורק אם ישנו מדע רוחי המבהיר בכוחות עצמו את העובדות המדעיות.

לפני שבועות ספורים, ניסיתי להסביר כאן כיצד מדע הרוח שלנו יכול להיות גורם מתקן של מדעי הטבע, למשל תפקוד הלב. ההשקפה המטריאליסטית-מכנית מתייחסת ללב כמשאבה אשר מפזרת את הדם בגוף האנושי. ברם, זה בדיוק ההיפך. זרימת הדם היא משהו חי – האמבריולוגיה יכולה להוכיח זאת במדויק

– והיא מוכנסת לפעולה על-ידי הדם הנמצא בתנועה. הלב מכניס את פעילות הדם אל תוך האינדיבידואליות האנושית כולה. פעילות הלב הינה תוצאה של פעילות הדם, ולא ההיפך. כך, אפשר להראות, ביחס לאיברים הנפרדים של הגוף, כיצד הבנת הישות האנושית כישות רוחית רק מסבירה את הוויית-הקיום החומרית שלה. אפשר לעשות משהו ממשי בדרך שהייתה לתומיזם בצורה מופשטת אשר אמרה: הרוחי-נפשי חודר כל דבר גופני. זוהי ידיעה ממשית. הפילוסופיה התומיסטית חיה בהווה רק כמדע רוחי.

ברצוני לתאר כאן התנסות אישית. כאשר דיברתי באגודת גיתה הוינאית על הנושא *גיתה כאביה של אסתטיקה חדשה*, בקהל המאזינים היה כומר מתוחכם מאוד מהמסדר הציסטרציאני. הסברתי כיצד יש לדמות את האידיאה של גיתה על האמנות, וכומר ציסטרציאני זה, האב וילהלם נוימן (1837-1919), פרופסור בפקולטה לתיאולוגיה באוניברסיטת וינה, אמר משהו מוזר: אתה יכול למצוא את מקורותיו של נאומך בתומס אקווינס. – אף-על-פי-כן, היה מעניין עבורי לשמוע ממנו, בהיותו בקי מאוד בתומיזם, שהוא חש שהתומיזם הוא של מקור למה שהיה עליי לומר על תוצאתה של השקפת-העולם הגיתהאנית ביחס לאסתטיקה.

יש לומר שהדברים, כאשר מתייחסים אליהם על-פי האמת, מופיעים שונים לגמרי מכפי שהם מוצגים בהיסטוריה של הפילוסופיה תחת השפעתה של השקפת-עולם נומינליסטית לא-מודעת, אשר מרחיקה לאחור לקאנט ולפיסיוולוגיה המודרנית. כך, תגלו דברים רבים אם תפנו למדע הרוח. קראו בספרי *חידות הנפש*<sup>5</sup>, אשר הופיע לפני שנים ספורות, כיצד ניסיתי לחלק את הישות האנושית, על בסיס מחקרים שנמשכו שלושים שנה, לשלוש מערכות: כיצד מערכת אחת של הגוף הפיסי האנושי קשורה לתפיסה חושית ולחשיבה; כיצד המערכת הריתמית, פעילות הנשימה והלב, קשורה לרגש; כיצד המערכת המטבולית קשורה לרצון. בכל מקום, ניסיתי למצוא את הרוחי-נפשי בפעילותו בפיסי. כלומר, כלומר ביצעתי ברצינות תפנית אל מדעי הטבע. נעשה ניסיון לחדור אל תוך תחום הקיום הטבעי לאחר עידן הסכולסטיקה – נוכחנו לדעת זאת עם האראופג ועם פלוטינוס – לחדור מהידיעה האנושית אל תוך תחום הרוח. מתייחסים לעיקרון הכריסטוס ברצינות כפי שלוקחים אותו ברצינות כאשר אומרים שהחשיבה האנושית יכולה לעבור טרנספורמציה כך שתוכל לחדור, אם היא תשליך את החטא הקדמון מגבולות הידיעה ואם היא תתעלה באמצעות חשיבה חופשית מחושיות אל תוך עולם הרוח – לאחר התפנית. מה שמתגלה כטבע, אותו אפשר לחדור כמסך של הוויית-קיום פיסית. חודרים אל מעבר לגבולות הידיעה שאת קיומם הדואליזם מניח, כפי שהסכולסטיקנים הציבו את הגבול בצד השני. חודרים אל תוך עולם חומרי זה ומגלים שלמעשה זהו עולם רוחי שמאחורי המסך של הטבע, בו קיימים באמת לא אטומים חומריים, אלא ישויות רוחיות.

<sup>5</sup> GA-21. הוצאת בדולח.

דברים אלה מראים כיצד חושבים באופן פרוגרסיבי על המשך התפתחותו של התומיזם. חפשו אחר המחשבות הפסיכולוגיות החשובות ביותר של אלברטוס ותומס במופשטות שלהן. ברם, הם לא חדרו אל תוך האנושי-גופני, כך שהם אמרו כיצד הרוח או הנפש פעלו על האיברים, אבל הם כבר הצביעו על העובדה שיש לדמות את הגוף האנושי בכללותו כנובע מן הרוח-נפשי.

המשכה של מחשבה זו הוא במעקב אחר הרוח-נפשי עד לפרטי פרטיו של הגופני. לא הפילוסופיה ולא מדעי הטבע עושים זאת; רק מדע הרוח יעשה זאת, בלי להירתע מיישום המחשבות הגדולות כמו אלה של הסכולסטיקה הגבוהה על השקפות הטבע בתקופתנו. ברם, לשם כך, עיסוק בפילוסופיה הקנטיאנית היה בלתי-נמנע כדי שהדבר יתבסס מבחינה מדעית.

בהתחלה, ניסיתי את העיסוק הזה בפילוסופיה הקנטיאנית בכתבי: *אמת וידע*<sup>6</sup> ו-*תורת הכרה המשתמעת מהשקפתו של גיתה*<sup>7</sup> ולבסוף בספרי *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי – פילוסופיה של חירות*<sup>8</sup>. ברצוני להתעכב על הרעיון הבסיסי של הספרים הללו.

כתבים אלה קובעים את נקודת-המוצא שלהם מן העובדה שבלתי-אפשרי למצוא אמת באופן ישיר בעולם של תפיסה חושית. מבינים בדרך בה הנומינליזם רוכש אחיזה בנפש האנושית, כיצד הוא יכול לקבל את המסקנה השגויה של הפילוסופיה הקנטיאנית, וכיצד קאנט לא תפס את אשר יש לקחת ברצינות בספרים הללו. הדבר הוא שהתייחסות לעולם הרשמים מובילה – אם עושים זאת באופן אובייקטיבי ויסודי למדי – למסקנה: עולם הרשמים אינו כוליות, הוא משהו שאנו עושים ממנו מציאות.

באיזו דרך הופיע הקושי של הנומינליזם? מהיכן נובעת הפילוסופיה הקנטיאנית בכללותה? כי, קולטים את עולם הרשמים ואז הנפש מלבישה עליו את עולם האידיאות. עתה, חושבים כאילו עולם האידיאות צריך לתאר את הרושם החיצוני. ברם, עולם האידיאות נמצא בפנים. מה עולם פנימי זה של אידיאות עושה עם מה שנמצא שם בחוץ? קאנט השיב על השאלה הזאת רק באומרו: "כאשר אנו מציבים את עולם הרשמים על עולם האידיאות, אנו מקבלים את האמת."

הדבר אינו כך. הדבר הוא כזה – אם נסתכל באופן בלתי-משוחד ברושם – שהוא אינו שלם, בכל מקום הוא אינו גמור. ניסיתי להוכיח זאת בקפדנות תחילה בספרי *אמת וידע* ולאחר מכן בספרי *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי – פילוסופיה של חירות*. הרושם קיים בכל מקום בדרך כזו שהוא מופיע כמשהו לא-שלם. ברגע בו אנו נולדים בעולם, אנו מפצלים אותו. הדבר הוא שיש לנו כאן את תכני העולם (רודולף שטיינר מצייר על הלוח). כאשר אנו מציבים את עצמנו בעולם כישויות אנושיות, אנו מפרידים את תכני

<sup>6</sup> GA-3. הוצאת בדולח.

<sup>7</sup> GA-2. הוצאת בדולח.

<sup>8</sup> GA-4. הוצאת בדולח.

העולם לעולם של רשמים המופיעים בפנינו מבחוץ ולעולם של אידיאות המופיעות בפנינו בתוך נפשנו. מי שמתייחס לפיצול הזה כמחלט, מי שאומר בפשטות: 'שם נמצא העולם', כאן אני, אינו יכול לעבור עם עולם האידיאות שלו אל עולם הרשמים. ברם, העניין הוא כך: אני מסתכל בעולם הרשמים; בכל מקום, הוא אינו שלם בתוך עצמו; בכל מקום, חסר משהו. ברם, אני עצמי באתי עם ישותי כולה מן העולם שאליו גם עולם הרשמים משתייך. כאן, אני מסתכל בתוך עצמי: מה שאני רואה בתוך עצמי הוא בדיוק מה שאין לעולם הרשמים. עליי לאחד את אשר נפרד לשני חלקים מעצם הוויית-קיומי. אני יוצר מציאות.

בכך שאני נולד, מתהווה חזות, בעוד מה שהינו אחד, מתפצל לעולם של רשמים ולעולם של אידיאות. בכך שאני חי, אני מחבר את שני הזרמים של המציאות. בהתנסות ההכרתית שלי, אני מפלס את דרכי אל תוך המציאות. לעולם לא הייתי מגיע לתודעה, אלמלא הפרדתי, עם כניסתי לעולם, את עולם האידיאות מעולם הרשמים. ברם, לעולם לא הייתי מוצא את הגשר אל העולם, אלמלא שילבתי את עולם האידיאות שהפרדתי במה שאינו מהווה מציאות בלי עולם האידיאות.

קאנט מחפש אחר המציאות רק ברושם החיצוני ולא עולה בדעתו שהחצי השני של המציאות קיים במה שאנו נושאים בתוכנו. לקחנו את אשר אנו נושאים בתוכנו כעולם של אידיאות רק מהמציאות החיצונית. עתה, פתרנו את שאלת הנומינליזם, כי איננו מלבישים מרחב, זמן ואידיאות, שהינם שמות גרידא, על הרושם החיצוני, אלא אנו מחזירים לרושם את אשר לקחנו ממנו כאשר נכנסנו אל תוך הוויית-קיום חושית.

כך, יש לנו את הקשר של הישות האנושית עם עולם הרוח, בהתחלה בצורה פילוסופית טהורה. מתגברים על הפילוסופיה הקנטיאנית כאשר מאמצים את הרעיון הבסיסי הזה של ספרי חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי – פילוסופיה של חירות, שכותרת המאמר אמת וידע כבר מבטאת: העובדה שמדע אמיתי משלב בין עולם הרשמים ועולם האידיאות ולשילוב זה מתייחסים כתהליך ממשי. ברם, בזה רק מתמודדים עם השאלה שניסח הנומינליזם, אשר עמד מול הפיצול לעולם של רשמים ולעולם של אידיאות בחוסר-אונים.

אל שאלה זו של האינדיבידואליות ניגשים במישור האתי. לכן, ספרי חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי – פילוסופיה של חירות, הפך לפילוסופיה של המציאות. בעוד ההכרה אינה רק פעולה צורנית, אלא גם תהליך של המציאות, הפעולה המוסרית מופיעה כזרימה שהאינדיבידואל חווה כאינטואיציה באמצעות אימגינציה מוסרית. האינדיבידואליזם האתי מופיע בדרך הזאת, כפי שהראיתי בחלק השני של ספרי חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי – פילוסופיה של חירות. אינדיבידואליזם זה מבוסס על אימפולס הכריסטוס, גם אם לא אמרתי זאת במפורש בספרי חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי – פילוסופיה של חירות. הוא מבוסס על מה שהאדם רוכש לעצמו כחירות בעודו מבצע טרנספורמציה בחשיבה הרגילה ומשנה אותה למה שבספרי חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי – פילוסופיה של חירות כיניתי חשיבה טהורה, המתעלה אל עולם

הרוח וקולטת את האימפולסים של פעולות מוסריות, כאשר משהו, שאחרת כבול לגוף הפיסי האנושי, כלומר **אימפולס האהבה**, עובר ספיריטואליזציה. כאשר האידיאלים המוסריים מועברים מהעולם הרוחי על-ידי אימגינציה מוסרית, הם נעשים לכוח של **אהבה רוחית**.

לפיכך, ספרי *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי* – פילוסופיה של חירות היה צריך להגיב על העיקרון הגס של קאנט – "חובה! את השם הנישא הגדול, ששום דבר שבשרירות המביא עמו התבשמות מעצמנו, לא תכילי בקרבך, כי אם כניעה תדרשי..."<sup>9</sup> עם ה'אני' אשר עבר טרנספורמציה, המתפתח עד אל תוך ספירת הרוחניות ומתחיל שם את המידה הטובה של אהבה ולכן הוא מפעיל אותה מפני שהוא אוהב אותה מתוך האינדיבידואליות.

כך, מה שנותר לגבי קאנט כתכנים דתיים גרידא התגלה כתכני עולם ממשיים. היות שלגבי קאנט ההכרה היא משהו צורני, לגבי ספרי *חשיבה אינטואיטיבית כנתיב רוחי* – פילוסופיה של חירות משהו ממשי. תהליך ממשי מתרחש. לכן, המוסריות הנעלה גם קשורה עמו למציאות, שאליה כלל לא מגיעים פילוסופים חשובים כמו וינדלבנד (1845-1915) ורייקרט (1863-1936). שכן, הם אינם פותרים לעצמם כיצד מה שהינו בעל ערך מבחינה מוסרית, מושרש בעולם. כמובן, אותם בני-אדם שאינם מתייחסים לתהליך ההכרה כתהליך ממשי, אינם מגיעים לשתילת המוסריות בעולם המציאות; בדרך-כלל, הם אינם מגיעים לשום פילוסופיה של המציאות.

למעשה, מדע הרוח הוצא מתוך ההתפתחות הפילוסופית של הפילוסופיה המערבית. היום, ניסיתי להראות שאותו אב ציסטרציאני שמע בדיוק רב למדי שבאמת נעשה ניסיון להציב את היסודות המציאותיים של הסכולסטיקה הגבוהה עם מדע הרוח בעידן המדעי שלנו, כדי להראות שהייתה התייחסות רצינית לטרנספורמציה של הנפש האנושית ולהראות את התמלאות הנפש האנושית באימפולס הכריסטוס גם בחיים האינטלקטואליים. ההכרה נעשית לגורם ממשי באבולוציה של העולם המתרחשת רק בזירת התודעה האנושית כפי שהסברתי בספרי *השקפת-העולם של גיטה*<sup>10</sup>. ברם, המאורעות הללו בעולם מקדמים בו בזמן את העולם ואותנו בתוך העולם.

כאן, שאלה ההכרה לובשת צורה אחרת. מה שאנו חווים משתנה בתוכנו מבחינה רוחית-נפשית לכדי גורם ממשי של התפתחות. כאן, אנו עצמנו מהווים מה שעולה מתוך ההכרה. כפי שהמגנטיות פועלת על סידור סיגי ברזל, כך פועל בתוכנו מה שמתקף בנו כידיעה. באותו זמן, כאשר הוא פועל כעיקרון העיצוב שלנו, אנו מזהים את האלמותי, הנצחי, בתוכנו ואיננו מעלים עוד את שאלת ההכרה רק באופן צורני.

<sup>9</sup> מתוך ביקורת התבונה המעשית, חלק ראשון – תורת היסודות של התבונה המעשית הטהורה, ספר ראשון – האנליטיקה של התבונה המעשית הטהורה, פרשה שלישית – על המניעים הממריצים של התבונה הטהורה. הוצאת האוניברסיטה העברית ירושלים בשותפות עם מוסד ביאליק; תרגומם של שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך. (תוספת המתרגם לעברית) GA-6<sup>10</sup>.

שאלת ההכרה הועלתה תמיד תוך התייחסות לקאנט בדרך כזו שאדם אמר לעצמו: 'כיצד מצליח האדם לחמוק מלהתייחס לעולם הפנימי כתמונה של העולם החיצוני?' – ברם, ההכרה כלל לא קיימת שם בהתחלה כדי ליצור תמונות של העולם החיצוני, אלא כדי לפתח אותנו, וזהו תהליך משני שאנו מתארים את העולם החיצוני. אנו נותנים לזה לזרום בעולם החיצוני בתהליך משני, שאותו פיצלנו עם לידתנו. זהו בדיוק אותו הדבר עם הידיעה המודרנית, כאילו שמישהו היה חוקר את ערכה התזונתי של החיטה כדי לחקור את עיקרון הגדילה שלה. אכן, אדם יכול להיות מהנדס מזון, אבל הנדסת מזון אינה מכירה במה שפועל מן השיבולת דרך השורש, הגבעול והעלים, עד לפרח ולפרי. היא מסבירה משהו רק על מה שנוסף להתפתחות הרגילה של צמח החיטה.

כך, בתוכנו קיים זרם התפתחותי של חיים רוחיים, הנוגע לישותנו במידה מסוימת, כפי שהצמח מתפתח מן השורש דרך הגבעול והעלים עד לפרח ולפרי, ומשם שוב לזרע ולשורש. כפי שמה שאנו אוכלים אינו צריך למלא שום תפקיד במתן הסבר על צמיחת הצמח, כך שאלת הערך האפיסטמולוגי של מה שחי בתוכנו כאימפולס של התפתחות מן ההכרה שלא תהיה בסיסה של תורת הכרה, אלא צריך להיות ברור שההכרה היא תופעת-לוואי של פעולת האידיאלי בטבענו האנושי. כאן, אנו מגיעים לממשותו של מה שהינו אידיאלי. הוא פועל בתוכנו. הנומינליזם השגוי, הפילוסופיה הקנטיאנית, נולד רק מפני שמציבים את שאלת ההכרה באותה דרך בה הנדסת מזון הייתה מציבה את שאלת טבעה של החיטה.

לפיכך אפשר לומר, לא לפני שנגלה מה יכול להיות התומיזם למען ההווה, שאנו רואים אותו מופיע במדע הרוח בצורתו המתאימה למאה העשרים, ואז הוא מופיע שוב כמדע הרוח. אז, מתבהרת השאלה: 'כיצד זה מופיע כאשר אדם בא ואומר, בהשוואה לפילוסופיה העכשווית, שיש לחזור אל תומס אקווינס וללמוד אותו, לכל היותר עם הסברים ביקורתיים ספורים ועם דברים אחרים שהוא כתב במאה השלוש-עשרה?' – כאן, אנו מבינים מה משמעות הדבר להציג את מחשבותינו בדרך כנה וישרה בזרם ההתפתחות שהסכולסטיקה הגבוהה מאמצת כנקודת-מוצא, ומה משמעות הדבר לשאת את רוחנו חזרה אל המאה השלוש-עשרה תוך סקירת ההתפתחות האירופית בכללותה, החל מהמאה השלוש-עשרה. זה נבע מקול קורא של האב הנצחי, Aeterni patris, משנת 1879 המבקש מאנשי הכמורה הקתוליים להתייחס לפילוסופיה של תומס אקווינס כפילוסופיה הרשמית של הכנסייה הקתולית. אינני רוצה לדון כאן בשאלה: 'היכן התומיזם?' כי אז, יצטרכו לדון בשאלה: 'האם מסתכל אני בצורה טובה יותר בשושנה הניצבת כאן מולי, אם אני מתעלם מן הפרח וחופר באדמה כדי להתבונן בשורשים ולבדוק שמא משהו כבר יצא מן השורש.'

עתה, ביכולתכם לדמות כל זאת. אנו חווים את מה שמופיע בפנינו כחידוש של אותו תומיזם, כפי שהיה קיים במאה השלוש-עשרה, מלבד מה שרוצה לקחת חלק בכנות בהתפתחותה של אירופה המערבית. מצד שני, אנו יכולים לשאול: 'היכן מתקיים התומיזם בהווה?' עליכם רק לשאול את השאלה: 'כיצד התייחס

תומס אקווינס עצמו לתכני ההתגלות? הוא ניסה לפתח קשר עמם. מן ההכרח שניצור קשר עם תכני ההתגלות הפיסית. איננו יכולים לעצור בדוגמטיקה. עלינו להתגבר על 'דוגמת ההתנסות' היות שבצד השני יש להתגבר על דוגמת ההתגלות. כאן, עלינו להיעזר באמת בעולם האידיאות אשר קולט את עיקרון הכריסטוס אשר עבר טרנספורמציה כדי למצוא שוב את עולם האידיאות שלנו, את עולם הרוח עם הכריסטוס בתוכנו. האם עולם האידיאות צריך להישאר נפרד? האם עולם האידיאות אינו צריך לקחת חלק בגאולה?

במאה השלוש-עשרה עדיין בלתי-אפשרי היה לגלות את עיקרון הגאולה הכריסטיאני בעולם האידיאות; לכן, מציבים אותו לעומת עולם ההתגלות. התקדמות האנושות עבור העתיד מוכרחה להיות לא רק שעיקרון הגאולה יימצא עבור העולם החיצוני, אלא גם עבור האינטלקט האנושי. התבונה האנושית שלא נגאלה לא הייתה יכולה להתעלות אל עולם הרוח. האינטלקט האנושי אשר נגאל, שיש לו קשר ממשי לכריסטוס, חודר אל תוך עולם הרוח.

מנקודת-מבט זו, הכריסטיאניות של המאה העשרים חוזרת אל תוך עולם הרוח, כך שהיא חוזרת עמוק אל תוך החשיבה, אל תוך חיי-הנפש. אין זה פנתיאיזם, זוהי כריסטיאניות שמתייחסים אליה ברצינות. אולי, מישהו עשוי ללמוד דווקא מהתייחסות זו לפילוסופיה של תומס אקווינס – גם אם הלך לאיבוד בתחומים מופשטים – שמדע הרוח מתייחס בכובד-ראש לשאלות של המערב בכך שהוא תמיד רוצה לעמוד על קרקע המציאות בהווה.

אני יודע כמה דברי סרק נאמרים עכשיו. הייתי יכול גם לדמיין לעצמי ששוב יאמרו: "כן, לעתים קרובות הוא הפך את עורו; הוא פונה עכשיו לתומיזם מפני שהדברים מסתבכים." – אכן, בזמנים קדומים, את הכמרים ממסדרים מסוימים כינו, נחשים. נחשים משילים את עורם. גם היריבים מבינים כיום פשיטת עור, זהו שקר. היות שהראיתי לכם היום כיצד יכולים אתם למצוא בכתבי הראשונים את הבסיס המצפוני מבחינה פילוסופית של מדע הרוח.

עתה, אצביע על שתי עובדות. בשנת 1908, הרציתי בשטוטגרט על ההתפתחות הפילוסופית של המערב. בהרצאה זו, לא חשתי שעליי היה להצביע על העובדה שיתכן שהדיון שלי על התומיזם לא מצא חן בעיני אנשי הכמורה הקתוליים, מפני שהייתי הוגן כלפי התומיזם, הדגשתי את ערכיו אפילו בדברים ברורים הרבה יותר מהדברים שהניאו-תומיסטים, קלוטגן או אחרים, אמרו. לכן, באותם ימים לא חשבתי שהשבחים שלי על התומיזם היו יכולים להילקח בצורה שגויה על-ידי אנשי הכמורה הקתוליים, ואמרתי, אם מדברים על הסכולסטיקה בזלזול, הרי שהם לא מסומנים ככופרים על-ידי אלה המכונים רוחות חופשיות. ברם, אם מישהו מדבר באופן אובייקטיבי על כך, הרי שבקלות הוא יובן שלא כהלכה, כי לעתים קרובות הוא מתבסס מבחינה פילוסופית על תומיזם שלא הובן כהלכה בתוך תנועת הכנסייה המעשית והלא-סובלנית ביותר. לא

פחדתי כלל שמא אותקף בגלל השבחים שלי על התומיזם על-ידי אנשי הכמורה הקתוליים, אלא על-ידי אלה המכונים רוחות חופשיות. זה היה אחרת, ובני-אדם יאמרו, אנו הראשונים שבהם פגע.

בימים אלה, הפניתי גם לספריי שכתבתי סביב מפנה המאות התשע-עשרה והעשרים, וביניהם גם לספר שהקדשתי לארנסט הקל, השקפות-עולם והשקפות-חיים במאה התשע-עשרה. שם, הצבעתי על העובדה שהחשיבה המודרנית אינה פיקחית והגיונית; והניאו-סכולסטיקה ניסתה להתבסס על ההיגיון הקפדני של התומיזם. כתבתי: "ההוגים הללו יכלו באמת לנוע בעולם האידיאות בלי שידמו לעצמם את העולם הזה בצורה חושית-גופנית לא-מעודנת." דיברתי על הסכולסטיקנים בדרך הזאת, ואז בכל זאת דיברתי על ההוגים הקתוליים אשר לקחו על עצמם שוב את חקר הסכולסטיקה: "ההוגים הקתוליים המנסים כיום לחדש את אמנות החשיבה הזאת ראויים בהחלט להתייחסות בהיבט זה. תמיד יהיה תוקף למה שאחד מהם, האב הישועי ג'וזף קלוטגן (1811-1889), אומר בספרו התנצלות של הפילוסופיה של העבר: שני משפטים יוצרים את הבסיס של תורות הכרה שונות, שבדיוק חזרנו עליהם: הראשון, שהתבונה שלנו... " וכן הלאה. אתם מבינים, אם הישועי ג'וזף קלוטגן עשה משהו מסתורי, אני מאשר זאת בספרי. ברם, התוצאה הייתה שבאותם ימים אמרו עליו שאני ישועי בתחפושת. באותם זמנים, הייתי ישועי בתחפושת; עתה, אתם קוראים בכתבים רבים שאני יהודי.

כל שרציתי היה להזכיר זאת בסוף ההרצאה. מכל מקום, אינני מאמין שמישהו יכול להסיק מן ההתייחסות הזאת שהמעטתי בערכו של התומיזם.

התייחסויות אלה צריכות להראות שהסכולסטיקה הגבוהה של המאה השלוש-עשרה הייתה שיאה של ההתפתחות האינטלקטואלית האירופית, ולעת הנוכחית יש סיבה טובה להתעמק בה. אנו יכולים ללמוד הרבה מאוד לשם העמקת חיי-החשיבה שלנו כדי להתגבר על הנומינליזם, כדי שנמצא שוב את הכריסטיאניות על-ידי הפיכת האידיאות לכריסטיאניות, אידיאות החודרות אל תוך ההוויה הרוחית שממנה מוכרחה הייתה לצאת הישות האנושית, כי רק תודעה של מקור רוחי יכולה להעניק לה סיפוק.

\*



# רשימת ספרים בהוצאת בדולח

רשימת הספרים בהוצאת בדולח מופיעה באתר:

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