

תּוֹכֵן וְצוּרָה

...ואנע מיר טויער, טויער מאלע:
אללעס גיעבט זיך רייכליך אינד גערע. -
נאטור האט וועדער קערנע
נאך שאלע. -
אללעס איזט זיך מיט איינעם מאלע.
דיך פריפע דו נור, אללערמיסט,
אכ די קעהרען אדער שאלע זייסט.
גאטע.

פ ת י ח ה

תּוֹכֵן וְצוּרָה שני מושגים הם. וכל אחד משני המושגים האלה מסמן סהות ידועה, המרית או רוחנית, מוחשית או מופשטת. והגת מאז התחילו בחירי האנושות לחקור במופלא טהם, געשו נסיונות להשלים בין שני המושגים האמורים וגם לאחדם אחוד גמור, אלא שגדול כח הדעה הקדומה היודעת לתפוס רק את הקליטה או את הלבוש של המושג, ולא את נשמתו ועצמותו, וגבר הריאליסמוס התמים והפריד בין אחים, והמושגים תּוֹכֵן וְצוּרָה לא רק שלא נתאחדו אחוד גמור, אלא שהיו גם לשני הסכים בעיני רבים.
ותּוֹכֵן וְצוּרָה נתונים לא רק לעצמים מוחשיים, כי־אם גם לכל מושג מופשט. ואף כי כאן, בהנחה זו, הוא עקב־אכילס של החוקר הריאלי התמים, והיה לו להכוות מהכלה של ההנחה האמורה: אם גם בכל מושג מופשט רואים אנו תּוֹכֵן וְצוּרָה (המושג, בצאתו מגבול אבסטרקציה סהורה ובהתגלמו ב מ ל ה - וזהו חוק ולא יעבור) - הרי הסלה קובעת לו מובן עצם הכרתי, ובעצם הרי התּוֹכֵן משמש בטיסה של הצורה, אין לכאורה כאן מקום ל ס י ר ו ד, ואם אין תּוֹכֵן, צורה מנין אלא

שהריאליסמוס התמים * אינו חודר לנבכי החקירה ותופס הוא את ההנחה בלי הגיונה העמוק ומוסיף הוא להבריל בין תוכן וצורה ולהקביל את התוכן לצורה. ובאופן זה חדרה לעולם המחשבה אותה הצורה המפרידה בין שני המושגים, הבוראה בעולם המושגים מיני בריות של פלג גופא: תוכן בלי צורה או צורה בלי תוכן. מטשטשת תורה זו צד אחד של המטבע ומסחפת במטבע בעלת צד אחד. אולם חרט מעלים בידם בעלי שטה זו צד מטושטש הוא גם כן צד, אם גם נראה כמטושטש, והמטבע נשאר אמןם בעלת שני צדדים.

* * *

דעות חדשות מצאו להן מקום בזמן האחרון בפובליציסטיקה הישראלית על בטולו של התוכן הלאומי הישראלי והערצת הצורה הלאומית הישראלית ולהפך, בטולה של הצורה והעמדת היהדות על התוכן גרידא. ואם ההשקפה האחרונה נראית רק כחדשה, כי יש לה יסוד בהיסטוריה הישראלית (קליטת זרים לתוך היהדות, אם קבלו עליהם עול תורה ומצוות) לפחות בהשקפה ראשונה (ובאמת, יחד עם תכני היהדות קבלו עליהם בהכרח הגרים גם את הצורה: את היהדות ההיסטורית שבעבר והשתוף בתקות שלעתיד לבוא), הנה ההשקפה הראשונה, הערצת הצורה וההתנגדות לתוכן, היא דעה חדשה בהחלט אצלנו, שלא היתה כמותה בימי קורותינו, וכדאי הוא לעטור עליה.

I

הגדרה והערכה

הגדרה והערכה. במושגי השמוש האלה בטיתודולוגיה משתמשת בפילוסופיה הטרנסצנדנטלית שיטת ההכרה האימננטית-טרנסצנדנטית, כלומר: שיטת ההכרה המורכבת מהמטיכולוגיה הטרנסצנדנטלית והלוגיקה הטרנסצנדנטלית. התוכן הוא הערכה, הצורה היא הגדרה. השיטה האמורה כופרת במטפיסיקה הטהורה, השוללת מעצם ההכרה את היסוד הפסיכולוגי בהחלט ומכירה את מהות העצם האימננטית, ומפני שהאימננטיות חשודה היא על פסיכולוגיסמוס אמפירי סגושם, המגלה בעצם ההכרה פנים שלא כהלכה, פנים אנטרופומורפיסטים

* בהשקפה ראשונה נדמה, שרוקא הריאליסמוס התמים, שאין לו אלא מה שעניו ראוות ואין כחו יפה בהשטה, בבקורת ובנחוח מהותם העצמית של האובייקטים שמחוצה לנו, אינו מכיר על פי מהותו בין תוכן וצורה ועליו לקבל את העצם כמות שהוא משחקן לעיניו. אולם באמת אין כחו של הריאליסמוס התמים יפה לא רק בהסרת מהותם העצמית של העצמים וטרנסצנדנטיותם, כי אם גם בהרבתם; ואם העצם או תמונתו היתה מנות ועומד — ולו גם בחור אבסטרקציה — אין כחו של הריאליסמוס התמים יפה להרכיבו ולהעמידו על מהותו השלמה.

וריאליסמוס תמים, נזקקת שיטה זו גם למטפיסיקה שליש ולרביע ומדה בטרנסצנדנטיות של עצם ההכרה גם כמשפטנו העסיכולוגי. היסוד האימננטי שבפסיכולוגיה הטרנסצנדנטלית מבליט את תוכן העצם ותנאי הנושא שלו, מעריך אותו (והערכה עוסקת ב"מצוי", כלומר בתוכן, ועל פי טבע ברייתה היא אימננטית ופסיכולוגית), אולם אינו מגריר; היסוד הטרנסצנדנטי שבלוגיקה הטרנסצנדנטלית מבליט את הצורה ותנאי הנושא של העצם ומגרירו (ההגדרה עוסקת ב"ראוי", כלומר בצורה, ועל פי טבע ברייתת היא טרנסצנדנטית ולוגית). והואיל שהעצם אינו יכול לבוא לפני משפט ההכרה ערטילאי בחור צורה בלי תוכן, משתפת שיטה זו את הפסיכולוגיה הטרנסצנדנטלית עם הלוגיקה הטרנסצנדנטלית ומכירה שכח השופט תופס את עצם ההכרה כשהוא מורכב ועומד בתוכן ובתנאי הנושא שלו ובצורה ובתנאי הנושא שלו.

רשומם של מושגי השמוש המיתודולוגיים הללו היו ניכרים בפובליציסטיקה הישראלית בתקופה האחרונה, שנסו להשתמש בהם כנחות המהות הלאומית של עם ישראל ולהוכיח, שהתוכן, כיון שהוא מותנה בתנאי נושא ("מצוי"), הוא בגדר הערכה ואינו בכלל הגדרה. מה שאין כן הצורה. הצורה מותנה בתנאי נושא. היא באה בעקיפין ובהטלת חובה ("ראוי") על נושאה והיא מגדירתה. לדעת אחרים, המוצא הגזעני, ולדעת אחרים, הלשון, הארץ, השתוף או הרצון להשתתף בהיסטוריה — המה תנאי נושא, שיש בהם בכדי "לקלוט ולפלוט" את הפרט, המה המלט האוחז את הלאום, אם גם יתנדף ויתרוקן התוכן, הלכך הנוע, השתוף או הרצון להשתתף בהיסטוריה, הדבור העברי, הישיבה בארץ ישראל, אם גם אינם מבוססים על שום בחינה דתית או רוחנית, הרי הם עיקר גדול ובסיס בטוח לשמירת היהדות מכליון והתנונות.

אולם נסיונות אלה בפובליציסטיקה הישראלית מופרכים הם גם מצד המיתודולוגיה וגם מצד ההיסטוריה.

מושג השמוש, הגדרה והמושג, צורה, שהושאלו לנחותה ולהגדרתה של המהות הלאומית, אין כהם יפה אלא בהפשטה טהורה, כאידיאות האפלטוניות ובמחמטיקה העוסקת במספרים מופשטים, כשאין העצם לפני משפט ההכרה וכשההכרה היא משוללת כל יסוד של הויה. ובנידן הגדרת המהות הלאומית, כיון שעצם ההכרה עומד בתקפו ומכריז על הויתו, אינו יכול לבוא לפני משפט ההכרה מופשט וערטילאי בחור צורה בלי תוכן, נשוא בלי נושא.

ואצל אותם המנסחים מוצא גזעני הרי עומדת עוד פירכא אחרת בצד, כהי שמירה או, השתמרות? לאומית? המושג שמירה אינו מושג מוחלט, שאינו תלוי ביחוסים מצב. הגדרת השם לבד אינה מסמנה את המושג שמירה בכל מלואו. המושג שמירה תלוייה בתנאי מצב וביחוסים מאורעות, והריהו יחוסים. כיון שאנו סגדירים את הענין במלה, שמירה או, השתמרות, עלינו להשיב על השאלה ההגיונית המתגלית מאליה: שמירה ממה והתשובה באה: מן

(*) כמובן, אין למושגים "מצוי" ו"ראוי" בפילוסופיה הטרנסצנדנטלית אותו הסובן המקובל כמדע הנורמטיבי. ה"ראוי" שבנינו כא להעמיר את עצם ההכרה על ישות האמתית ולנאול אותו מ"חוקרו" האמטירית ולא. לכרוא חרשה" ישות וצורה חרשה, ככנורמטיביות.

הופעות היסטוריות שיש בהן כדי לטשטש את הצורה הלאומית או את ה"אני" הלאומי; ואם הבחינה הלאומית מגבילה את יהדותו של הפרט בעל כרחו ומתוך כסיה או הטלת חובה טבעית הכרחית, הלא אין כאן מקום ל"שמירה", שהשם מר"ו ת"ז המוצא הגזעי, הלא אינו צריך לשום הגנה? ה"אני" הלאומי מסתמר מאילו ושום טשטוש אינו יכול לשלוט בו?

II

היסטוריסמוס

והרי ההיסטוריה, יש אמנם כופרים בהיסטוריה. גם הכפירה בהיסטוריה שיטה היא, אולם גם צריכה להיות מיתודולוגית ולא ליהפך לפוטוריסמוס היסטורי. ההופעות ההיסטוריות, לגבי הכופרים הללו, אינן בגדר החיוב וההכרח לשעתן, ולפיכך אינן גם סימן לבנים. אולם ענין אחד הוא ההופעות בתור אובייקטים מוגבלים, שמקריים הם ואינם בגדר ההכרח לגבי האישיות ההיסטורית וענין אחד לגמרי הוא — הנושאים ההיסטוריים ושאפותיהם ההיסטוריות, בתור סובייקטים מגבילים. כי אם נכפור גם בנושאים היסטוריים, לא יהא לנו בתור אישים פרטיים ובתור קבוצים לאומיים כל עבר והיינו חיים רק על ההווה והעתיד, ואם כן, היכן הוא הקריטריון של ההגדרה הלאומית והצורה הלאומית בכלל?

וההיסטוריה מוכיחה, כי לא הלשון ולא הארץ ולא המוצא הגזעי, ואינו דין שלא השתוף בהיסטוריה, היו לישראל גם בתקופת הנביאים וגם בשאר התקופות הגורמים העיקריים להגדרת הלאומיות הישראלית. כל תוכחות הנביאים היו מוסבות כלפי דלדול התוכן ולא טשטוש הצורה, בזמן שבני ישראל ישבו על אדמתם, דברו בלשונם והשתוף היסטורי לא נפגם בלי ספק. הצורה* (במובן השטחי הרגיל) לא נפגמה כלל וכלל.

וההיסטוריה, כלומר, העבר, אם גם לא נודה בהופעות ומאורעות תכליתיים וברצון היסטורי תילאולוגי, הוא עיקר גדול לאישים פרטיים ולקבוצים לאומיים. העבר הריהו חוט חיים שאינו פוסק הנמחה מהעתיד הראשון, כלומר: מרגע ההויה הראשון של הנושא, שלא נתגלם עדיין במושגי העבר וההווה, והלכך יש לו לעבר ערך הווה ועתיד בשביל נושאו היחיד או הצבור, הפרט או הכלל.

(*) רואה אני כאן צורך להעיר, שאחרים מהמובלציסטים הישראלים מחלטים במאמריהם בשחי המשמעות של המושג צורה: במובן הפילוסופי, האריסטוטלי, המשמשת הגדרה, וגם כמובן השטחי הרגיל: "צורה" בתור לבוש וקליטה, שיכולה לשמש גשוא לא במובן הלינגוויסטי, כי אם כמובן הדקדוקי, שהיא — הצורה — מקריית לגבי הנושא הנדון ואינה יכולה לשמש ליבה הגדרת. וערוכ פרישות זה מורגש גם אצל המעורלים שבמובלציסטיים שנתקלים, לפעמים, בכאבר אחד בשני המובנים. והוא: שמאמרי זה מוסב כלפי המובלציסטיקה המערכנת את שני המובנים של הצורה, מתוכן אני להוכיח בו את בטולה של הצורה לבני הגזרת המהות הלאומית בשני המובנים בו יחד.

ורואים אנו אמנם עד כמה מוקירה האנושות, ולפעמים, גם מבלי הרגש את הנמוק הנכון, כייאם על פי אינטואיציה את קורותיה וכל אומה יאומה העומדת על בסיס לאומיותה מעריצה את דברי ימיה מפני שברור הדבר, שאם אין עתיד, אין גם הווה ועבר, ואם אין עבר והווה, שאיפה לעתיד מניין? וכל כבוד לאומי ושמירה לאומית עצמית ומלחמה בעד קיום לאומי שאנו רואים בהוה וקוראים בהיסטוריה, מה הם כל אלה אם לא הרגשה כמוסה, ערפלית, אינטואיטיבית, של הבריאה הנמשכת מימי בראשיתו של הנושא והעבר הרחוק והקרוב שלו, שנפרד כתוס ארוך מהפקעת הגדולה והארוכה באין קץ, שאנו קוראים לה עתיד?

ואם העבר עומד אצור בגנוכי האנושות, וכמה שיתאחדו הכופרים בהיסטוריה להלחם נגד ההיסטוריה, יתנוססו בכל-זאת לתלפיות בתי סוזיאום והאנושיות לא תסתפק בתקופות הרחוקות של העבר הידועות לה, ועוד תחפור בעבי האדמה, לגלות עקבות הזמנים, שנטבעו בתהום נשיה, ולא תתקרב דעתה עד שתגיע אל נקודת החיים הראשונה, אם כל אלה יוסיפו להמשך עוד, אז מוכרחים אנו להודות, כי לא הצורה לחוד שמשה לעיקר ויסוד לגבי עם ישראל.

III

הבדל מיני והבדל סוגי

בצורה, באותו המובן האריסטוטלי – ולא השטחי הרגיל – המשמשת הגדרה אישית לפרט ולקבוצה, ראוי להכיר אותם המצבים הסובייקטיביים שבנושא הנבדלים לא רק הבדל סוגי המצבם את ההיקף של המושג, כייאם גם הבדל מיני (המצבים הסוגיים המקובל בלוגיקה בנוגע להגדרת העצם כל-עיקרו אינו בא אלא משום שהכללה המינית אינה מבליטה את ההבדל הסוגי של העצם, ואדרבא, ההכללה המינית תופסת רק את הצד השווה הכללי שבסוגים, המטשטש את ההבדלים הסוגיים. וההבדל המיני – מרחיב את היקפו של העצם או המושג). והבדל מיני אפשר למצוא – בהגדרה לאומית – רק בפסיכולוגיה של לאום זה או אחר ולא בתוצאה של אותם המצבים הפסיכולוגיים כהלשון. לא די לנו שאנו מגדירים את הלשון הגדרת צורה. על כרחנו אנו צריכים להגיע אל אותם יסודות התוכן, שהכשירו את הקרקע בשביל הצורה. הלשון הנוצרת על-ידי התעשרותם של אותם יסודות התוכן והתפתחותם, שהרוח הלאומי או הנשמה היוצרת של האומה, ובנידן דידן, הרוח הישראלי או הנשמה הישראלית, יצרום במנהגיו של הלאום ובמדותיו, ואנו מגיעים בעל כרחנו אל הבסיס העקרי אל התוכן. ומלבד זה, הלשון אינה יכולה לשמש צורה באופן מוחלט. הלשון משמשת אורה, בשעה שאנו מדברים על הלשון באופן מופשט, לשון בני האדם, החיים והמות ביד הלשון, הלשון כתור אמצע למדרגת המדברים, אולם

לא כשאנו מדברים באופן מוחשי על לשון עם זה או אחר. בנידון דידן משמשת הלשון תוכן, ולהפך, כל מה שנקרא מתוך השקפת ראשונה תוכן, כהמוסר, הצדק או האלטרואיסמוס, המה נכנסים אל גדר הצורה. מפני שברעיון המוסרי מתבלטת הצורה האישיית של הלאום ובן, ברעיון, יש לא רק הבדל סוגי, כִּי־אם גם הבדל מיני.

ביתר ביאור: בשעה שאנו מדברים על הלשון בכלל, מרגישים אנו כמושג זה אטריבוס של צורה. הלשון בתור קטגוריה מסמנת מדרגה ביאולוגית שלמה, שאנו קוראים לה בשם "מדברים", ובוה אנו מביעים את ההבדל המיני, האוניברסלי והמוחלט, שבין המדרגות הביאולוגיות. הלשון בנידון זה מבטט את הצורה האישיית של האדם בכלל, של מדרגת המדברים בכל היקפה. בהגדרה זו, כלשון, אנו נותנים צורה שלמה מסוימה של הנושא האדם, המין, שאנו דנים עליו, מה שאין כן אם אנו דנים על הלשון באופן מוחשי, לשון עם זה או אחר. ההבדל בין לשון ולשון הוא יחוסי, הבדל סוגי, ואין בו כדי לסמן צורה והגדרה, כִּי־אם תוכן והערכה. ומטעם זה, הארץ, ההבדל האתנוגרפי, אינה יכולה גם כן לשמש הגדרה צורתית, מפני שהבדל זה הוא גם כן הבדל סוני ויחוסי ולא מיני ומוחלט. ומעליותא יש לרעיון המוסרי, שיש בו כדי להגדיר הגדרה של צורה, והבדל הרעיון הוא הבדל מיני ומוחלט.

בנידון עם ישראל אפשר לומר, כי עם ישראל הצטיין בשאיפתו אל מוסר הצדק ואל מסקנתו ההגיונית, אל האלטרואיסמוס, ובוה נבדל עם ישראל הבדל מיני וגמור משאר העמים. שאר העמים יכולים אמנם גם כן לקלוט באיזו מדה מרוח היהדות, ואינם מסוגלים ליצור, כִּי־אם לקבל את המוסר מן המוכן. עד כמה עולה יפה להן, לאומות העולם, קבלת המוסר מכלים זרים, זוהי שאלה אחרת. אולם אפשר לנו להעריך את הערכים של הבחינה הרוחנית כתאריה של הצורה הישראלית.

IV

ערך המוסר

כדי לסתור את הנחתה הקודמת על דבר חלופי השטה בגדר התוכן והצורה, אפשר לשאול: כלום רגש המוסר יש בו כדי להגדיר צורה לאומית? ומהו הרגש המוסרי הנטוע בלב המין האנושי בכלל, שעליו מדברת הפסיכולוגיה ומהו השכל המעשי והמוסר האוטונומי האוניברסלי, שלהם הקדיש קנט את שיטתו המוסרית? ובכלל, אי־אפשר להכחיש את מציאותו של רגש המוסר בקרב לבות כל בני האדם? ועוד יש לשאול: אם גם נניח, שהשאיפה אל המוסר נוצרה בקרב היהדות, הלא רואים אנו, שהמוסר נעשה סוף סוף לקנין כל האנושות, ואם רואים אנו בזה נצחון רוח היהדות, הלא נצחון הרוח נבנה מחורבנה של האומה? כל מה שרוח היהדות מתפשטת יותר מחוץ לגבולות ישראל, מטשטשים יותר

גבולות האומה? בנוגע לשאלות הראשונות, אפשר להשיב: שום שיטות עיוניות אין בכחן לבטל ול הכחיש מציאות היסטורית. עובדא היא, שכל השיטות בדבר רגש המוסר הנטוע בלבות בני-האדם, וגם אותה השיטה המוסרית של קנט הבועטת בגלוי כמוטר ישראל ועושה אותו פלסטר (*), כל השיטות הללו הלא הן פרי התנך, שחנך המוסר הישראלי את האנושות אלפי שנים, ועוד לא בטלה תעודת ישראל בנידן זה. ולפיכך, בכל מקום שאנו רואים את נצחון המוסר והצדק, רואים אנו בו את נצחון רוח ישראל, ויש בו, כמוסר הישראלי, כדי לסמן צורה לאומית ולהגיד כי הבחינה הרוחנית (וגם הבחינה הדתית, כי יש בכלל מאתים מנה, כלומר: בבחינה הדתית אצורה מתחלת ברייתה גם הבחינה הרוחנית) היא גורלו ונחלתו של עם ישראל. לא בחיל ולא בכח, כי אם כרות! והכח והבחינה המדינית הם נחלת שאר העמים (*): על חרבך תחיה. לחרב היה חפקיד ידוע גם בקורות עם ישראל, אולם חפקיד זה היה טפל לגביה. בכל אופן לא היתה החרב טפוסית בשביל עם ישראל, מגן אם יראה ורומח... אתה בא אליי בחרב ובחנית וכיודין – ואני בא אלייך בשם ה' צבאות... וידעו כל הקהל הזה, כי לא פחרב ובחנית – האטריבוטים של המדיניות – יהושיע ה'... כל הכתובים האלה טפוסיים הם בשביל עם ישראל, וכמו כן אין המוסר טפוסית לשאר העמים. אפשר לשאר העמים להרגיו את יצרם הטוב על יצרם הרע ולקבל את המוסר העברי – כמו שעשו אמנם רוב העמים הקולטוריים, אולם תמיד יזכיר להם המוסר את עוונם ותמיד יהא להם המוסר כעין אבסטרקציה מונח בספר ובארון ולא יתפוס אצלם עולמית מקום מכריע, מלבד אצל יחידי סגולה מחסידי אומות העולם, היוצאים מן הכלל. ובתשובה זו כרוכה גם התשובה על השאלה: שהמוסר נעשה לקנין כל האנושות ונצחון רוח היהדות נבנה מחורבנה של האומה על-ידי טשטוש הגבולות הלאומיים, בהתפשט רוח היהדות מחוץ לגבול ישראל. לא, תעודת ישראל לא חבטל עולמיתו תמיד יהא אופי המוסר בשביל עם ישראל וצביון זר ומשונה יקבל המוסר הישראלי אצל שאר הלאומים.

ח ת י מ ה

אי אפשר לבטל את ערך הלשון והארץ גם בשביל עם ישראל, אולם אין הגורמים הללו, לא מצד המיתודולוגיה ולא מתוך נקודת-ראות היסטורית, עקרים יחידים ומיוחדים בשביל עם ישראל.

(*) עיין ספרו של קנט: "דיע רעליגיאן אינגערהאלב דער גרענצען" וכו', הוצאת קירכאך, עמוד 135-134 ולהלן.

(**) כוונת הדברים כאן היא, שהבחינה המדינית אינה משמשת כחור הנדחה צורחית לעם ישראל, אולם ערכה גדול כחור קנין ערך ויכוח הקיום של כל לאום יסוד הוא לכל.

ובאמת, בהגיונו של דבר, אי אפשר לבחון כל עצם, בין במוחש ובין במופשט, לחלקי תוכן וצורה. אמת הוא, שהתוכן בורא לו מישומו ערכים, שהם בגדר צורה (במובן לבוש וקליפה) הנבדלים הבדל סוגי ממולידים התוכן, ואומרים אנו, כי יש לתוכן צורה, אולם גם צורה זו ננוגה היא מאוצר החיים של התוכן ואינה מוחלטת. היא משמשת צורה באופן יחסי, בהתאמה אל התוכן יוצרה, אולם מחי מכאן את התוכן מחוללה והנה הצורה, שהוצגה לפניך קודם לכן ערומה מחגלית לפניך בבסיס תוכן ותוכן אחר, ובאמת אין צורה בלי תוכן, כמו שאין גם תוכן בלי צורה. צורה אינה בכלל ערטילאית. צורה הגיונית ערומה וערטילאית אינה במציאות. כיון שאנו נותנים לצורה הגדרת מושג, סימון השם, הרי קדם כבר התוכן, שהוא באמת בסיסה של הצורה. על צורה ערומה ולוגית אפשר רק לחלום לראות בדמיון ובהויה, וצורה זו הולכת ומתמזמת אם אינה נעקרת מגבול הויה ואינה מוגדרת הגדרת מושג ואינה מקבלת אחיזה בתוכן. הנריק ריקרט*, שאם איני טועה, גדלה השפעתו בנוגע למתוד על מעולי הפובליציסטים שלנו (ביחוד על ידי ה. פילוסופיה של ההיסטוריה** שלו) מוכיח, שגם במתמטיקה, העוסקת רק במספרים מופשטים אין צורה בלי תוכן ואינו מודה גם במהות הלוגית הטהורה של המספר.

ומהו התוכן הלאומי? התוכן הוא הנשמה המחיה את האומה. התוכן נוצר על פי אותם תאי החיים ההיוליים של היצירה הקודמת, שהתפצלו והסתעפו לכמה תאי חיים חדשים – וזהו סוד התפתחותה (***) של האומה – ושכולם, כל תאי החיים החדשים, היו כעוברים בנרעין בתא החיים הראשון בכח, בתחלת היצירה של הנושא, ואותן הנטיות הטבעיות האישיות של תא החיים הראשון, הפרוטופלסמה של האומה, גורמות ויוצרות את התוכן העובר בירושה מדור לדור, עד סוף כל הדורות, והתוכן הזה הוא עיקר גדול בנוכח הנושא הלאומי ומשמש לו צורה.

יש שאנו מדברים על התוכן: על המוסר, על הרוח הלאומי, על השקפת העולם הלאומית – כולם המה בגדר תוכן בהתאמה אל שאר הערכים, כהגזע והלשון, שהם בגדר הצורה (במובן קליפה ולבוש), אולם כל בחינה באנפי נפשה, בחינת התוכן ובחינת הצורה, בלי התאמה, מורכבות הן כל אחת לחוד גם כן מתוכן וצורה. הצורה באה מאליה בכל מקום שיש תוכן. כיון שהיסוד הראשון של התוכן נוצר או התגלה – הרי תיכף מקבל הוא צורה ידועה. אלא שיש שאנו לוקחים את התוכן ומפרידים אותו מהצורה (ההפרדה היא רק במחשבה ולא בפועל; בפועל אינם נפרדים)

* במאמרו: איינהייט אונד איינס, "לוגוס".

** במאסף הפילוסופי, שהוקדש ליוכל השמונים של קינו פירט: ריע פילאזאפיע אים בענין דעס צוואנציגסטען יאהרהונדערטס. המ"ט: וו. ווינגדעלכאנד – היידעלברג.

*** ההתפתחות מעשירה את הסובייקט, אולם אינה משפשת את צורתו ואת היסוד הפרמגנטי של אישיותו. (אם אין הסובייקט רוצה לבוא לידי טרנספורמיסוס גמור, שהוא אבוד עצבו לדעת לגביה).

זמשויס איתו לאיוו צורה שנתרוקנה מתוכנה נכמחשבה ולא בפו ע'ל, וגם הצורה וגם התוכן נראים לנו כשני מושגים.

המושג יש לו היקף ידוע. המושג יהדות כילל ומקיף את כל ערכי התוכן והצורה גם יחד. ואם אנו מביי ליס את ערכי הצורה של היהדות מערכי התוכן, מגביי ליס אנו את המושג יהדות ומקטינים את היקפו, ובסימונו המושג העיקר לנו ההכללה וההיקף השלם.
