

## מבוא לתורת המטפיסיקה

אם נבוא להשוות זו עם זו את ההגדרות הרבות, שהפילוסופים השונים נוהגים למטפיסיקה ולמושג המוחלט, נמצא, שאף-על-פי שהחכמים נראים כחולקים, יש דעה אחת, שכולם מודים בה, היינו: שידיעת העצם נקנית בשתי דרכים שונות, הנבדלות זו מזו הבדל עיקרי. בדרך האחת אנו הולכים סתור סחור מסביב לעצם ונשארים מחוצה לו; בדרך השניה אנו נכנסים לתוך תוכו של העצם, אנו חודרים לפנימיותו. הדרך הראשונה תלויה בנקודת ההשקפה, שממנה נצא להביט על העצם, ובסוג הסימבולים, שבהם נבטא את ידיעתנו. הדרך השניה איננה וקוה לשום נקודת השקפה ואיננה מתבטאת על פי שום סימבול חיצוני. על אופן החקירה הראשונה יש לומר שהיא מסתפקת בידיעה יחוסית. הדרך השניה – במקום שהיא בגדר האפשרות – נותנת לנו ידיעה מוחלטה.

נקח, למשל, את תנועת הגוף בחוך החלל. תנועה זו אני יכול לתפוס באופנים שונים, וצורתה משתנית לנגד עיני לפי אותה הנקודה בחלל, שממנה אני מסתכל בה. אם הנקודה, שממנה אני מסתכל, מקומה קבוע בחלל, אז תגלה לפני התנועה בצורה אחת; אם נקודה זו מתנועת בעצמה ומשנה את מקומה, אז תראה לי התנועה אחרת לגמרי. יכול אני לסמן תנועה זו באופנים שונים. דבר זה תלוי בנקודת המוצא, שאליהן אני מיחס תנועה זו, כלומר, בקבוץ צירי הקואורדינטות, שעל סיהן אציין אותה, כלומר, יכול אני לבחור לי כתפצי את הסמלים, שעל פיהם אני, מתרגם ומציין את התנועה. משני הנמוקים האלה (השתנות ידיעתי עם השתנות נקודת מבטי וסוג הסמלים המציינים אותה) אני חושב את התנועה לתנועה יחוסית. כי בין כך ובין כך אני בעצמי נשאר מחוץ לגוף המתנווע. לא כן כשאני בא לדבר על תנועה מוחלטה; אז אני מיחס לגוף איזו פנימיות, כאילו איזו נפש שוכנת בו. בכח הסימפטיה שלי אני מעמיד עצמי במקומו ואני כאילו עובר בכח דמינוי לתוך הגוף הזה וחודר אל קרבו, אל עצמיותו. אז הרגשתי תשתנה בהתאמה לזה: לפי מה שמקום הגוף יהיה קרוע או לפי מה שישנה את מקומו ויתנווע הרגשתי תשתנה גם כן לפי השתנות אופן התנועה. אותה ההרגשה, שאני מרגיש אז.

ושהוא כובש את כל הנפש ומושל בה בלי מצרים. ובכל זאת אף הכרת רגש זה אי אפשר לה שתשאר כמות שהיא אפילו במשך שני רגעים החולפים זה אחר זה. כי כל רגע מכיל את זכר הרגע העבר, שנשאר אחריו, שכמובן לא היה נמצא עוד ברגע העבר; הכרת־נפש, שבה אפשר היה למצוא שני רגעים שונים לגמרי, יכולה להיות רק הכרה נעדרת זכרון. הכרה כזו היתה בכל רגע אובדת כולה ושבה לאסס ובכל רגע היתה חוזרת לחיה, ציור כזה יש לנו בהכרח בנוגע לכל מה שמתחולל בנפש בלי הכרה.

נמצא לנו ציור אחר. נצייר לנו ספקטרום בכל רבבות גוניו; המעברים שבו בין גון לגון אטיים הם ובלתי נפרים. נצייר לנו, שזרם הרגשתנו שוטף דרך ספקטרום זה, באופן שהוא קולט לתוכו בזה אחר זה כל גון מגויו; כהרגשה זו היו מתחוללים בזה אחר זה, בהדרגה, כל אותם השנויים הנמצאים בגוני הספקטרום. באופן שהרגשת כל גון היתה מסכמת את שנויי הגון הקודם לה ובה היה טמון הגון העתיד לבוא אחריה. אבל גם ציור זה איננו מספיק. הגונים של הספקטרום המתחלפים נמצאים זה מחוץ לזה. הם עומדים רצופים בטטח. אבל בשטף הזמן לכשעצמו, בהמשכה לכשעצמה, אי אפשר לצייר לנו כל מציאות של זה בצד זה. בה אין דבר נמצא מחוץ להכרו, ובכלל כל מציאות בחלל מן הנמנע בה.

או נמצא לנו ציור אחר. נדמה נו גומי קטן עד בלי תכלית, שצמצמו אותו — אם אפשר הדבר — עד לירי נקודה הנדסית. נחזור עכשו לפשט אותו מעט מעט. אז תפשט הנקודה ותהיה לקו, הקו יתמתח וילך הלוך וארוך. נשים לבנו לא לקו זה, כי אם לפעולתנו המולידה אותו; נחשוב שפעולתנו זו, אף־על־פי שהיא נמשכת בזמן, היא כולה אקט שלם אחד, שאינו נתון לחלק לחלקים; נאמר, שפעולה זו נעשית בלי הרף. אם אירע אחת הפסק במעשנו, או הפסקה זו תחלק את פעולתנו לשתי פעולות בסני עצמן, שכל אחת מהן גם כן שלמה ומוצקה. נניח, שמתחלקת לא הפעולה, כִּי־אם הקו הנולד על ידה. קו זה הוא הרושם, שחרמה הפעולה בחלל. נעלים עינינו מן השטח, שבו מצטבצמת התנועה, נתחשב כך עם התנועה עצמה, כלומר עם פעולתנו הכותחת ומפשטת — עם התנועה לכשעצמה. תמונה זו תהיה תמונה יותר נכונה של התגלות ה־אני שלנו בתוך ההמשכיות.

אבל גם תמונה זו אינה עוד שלמה כל צרכה. כל השואה לא תספיק לנו. כי התגלות ההמשכיות יש בה אחדות ורבוי כאחד. מצד אחד יש בה אחדות של תנועה מתפתחת, ומן הצד השני יש בה רבוי הגונים המתגלים לעינינו. שום משל אין בכחו למסור לנו את שתי הצורות הסותרות האלה כאחד. אם יבליט את צדה האחד של מטבע זו, יעלים עיניו בהכרח מצדה השני. אם אצייר לי את הספקטרום ברבבות גוניו, הרי לפנינו דבר מסוים ועומד, אבל ההמשכיות אינה גמורה ומסוימת, אלא היא הולכת ונוצרת בכל רגע. אם אני חושב על הגומי המתפשט, על הקפיץ הנמתח ומתכוץ, או מוכרה אני להעלים עיני משפעת הגונים, שהיא אופית בשביל ההמשכיות המתפתחת. אני רואה אז רק תנועה פשיטה, רק את הדרך,

במובן זה, ורק במובן זה, מושג המוחלט הוא שם נרדף עם מושג השלם בתכלית השלמות. אם נצלם לנו איוו עיר מרבבות נקודות מבט שונות, ואחר כך נאסף יהדו את כל התמונות שיצאו לנו, אז תהינה התמונות הללו ממלאות בתאור המקום אחת אחר הברתה, כל תמונה תוסיף איוה ציור וקו חדש, שלא נבלט בתמונה השנית, אבל כולן יהדו לא יוכלו לשמש לנו במקום אכטמפלר אחד – במקום המקור, במקום אותה העיר, שבין בניניה אנו מטיילים לפעמים. אם נתרגם איוו פואימה לשפות שונות, אז כל תרגום ותרגום יבליט בה איוו גונים הדשים, ואם נשוה את כל התרגומים זה עם זה, אז יחפן לנו כל אחד את הנטיות מן המקור הנמצאות במשנהו, כל תרגום כאילו יטשטש את הגונים המיתורים, שנולדו בתרגום השני ביחסו אל המקור, באופן זה יתנו לי כולם יחדו תמונה פחות או יותר שלמה של הפואימה המקורית. אבל כל התרגומים יחד לא ימסרו לי לעולם את מהותו הפנימית של המקור כמות שהיא. תמונת הגוף שנצלם מנקודות מבט שונות, תרגום שנעשה על ידי סימבולים ידועים – כולם בהכרח ישארו פגומים לעולם, בלתי שלמים בהשואתם עם הגוף המקורי, אשר את תמונתו אנו מציירים ואת תוכו אנו מציינים בסימבולים שונים. לא כן המוחלט. המוחלט הוא שלם בכל פרטיו, הוא כולו מה שהוא, זה הוא במלוא המובן, אהיה אשר אהיה.

בלי כל ספק יש תושבים, מפני אותה הסבה עצמה, שמושג המוחלט ומושג ה"אין-סוף" אחד הוא. אם אחפון לספר למי-שהוא, שאינו שומע יונת, אותו הרושם הפשוט, שעושים עלי שירי הומירוס, ובשביל זה אתרגם את השירים לפניו, ואחר כך אפרש את תרגומי, ועוד אוסיף לתת פירוש לפירושי ובאור ספורט, אז מדי הוסיפי לבאר אותו אוכל להתקרב אל המקור קירוב גדול, אבל לעולם לא יעלה בידי למסור את הרושם של המקור בשלמותו. אם אתה מרים למעלה את ירך, אתה מוציא אל הפועל חנועה פשוטה, המשאירה בקרבך רושם פשוט. אבל אני, העומד מן הצד ומסתכל באותה חנועה, אני רואה, כי ירך שנתה את מקומה מעט מעט, כי בדרך הליכה עבדה נקודה אחת בחלל ואחר כך נקודה שניה; אבל בין הנקודות האלה אני מוצא עוד המון נקודות אחרות, ואת כולן עברה ירך בדרכה; אם אתהיל למנות אותן – אין הן נתונות להספר, כי אין להן מספר. ובכן אם אני צופה במוחלט מבפנים, מתוכו, אז יראה לי כעצם פשוט, אבל אם אביט עליו מבחוץ, כלומר ביחס לעצמים אחרים, אז יהפך ביחס אל הסימבולים המבטאים אותו למטבע של זהב המתפרסת לכמה פרוטות, ואת הפרוטות יש לחזור ולפרוט וכן עוד ועוד. יש כאן לפנינו דבר, שמצד אחד אנו תופסים אותו כמות שהוא בשלמותו, כדבר שלם שאינו נתון להתחלק, ומן הצד השני יש לגלות בו תכונות עד אין קץ, קיום אלו הבאים יחד אופיים הם בשביל עצם אין-סופי.

מכאן יוצא לנו, שהעצם המוחלט יודע לנו רק על ידי צפייה פנימית, על ידי "אינטואיציה". להפך, כל היחסי מתגלה לנו בדרך אנליזה, מה זאת אינטואיציה? בשם אינטואיציה קוראים אנו למין סימפטיה שכלית, שעל ידיה נוכל לצייר אותנו בדמיונו עומדים במקום הגוף ובתוכו ונוכל להתמזג עמו כליל

כמות שהוא עם כל מה שיש בו מיוחד במינו ועם מה שאין לו דומה, וממילא אין לו גם בטיי. להסך, האנליזה היא תחבולה, שעל ידיה אנו מגלים בכל דבר יסודות ידועים לנו מכבר, כלומר, אנו מוצאים בו אותם הצדדים, שבהם הוא דומה לעצמים אחרים. כדי לחקור איזה עצם בדרך האנליזה, עלינו לציין אותו בתור דבר תלוי בעצם זולתו. כל אנליזה אינה על פי מהותה אלא תרגום, זהו כסויו של העצם על-ידי סימנים, זהו המון ציורים, שאנו מציירים את העצם מנקודות מבט שונות ומגלים בו את נקודות המגע בינו ובין עצמים אחרים הידועים לנו מכבר. לסיכך האנליזה היא שאיפה נצחית, שלעולם לא תמצא ספוק לה, צמאון לתפוס את כל העצם, להקיף אותו מכל צדדיו, שלעולם לא נוכל לרוות אותו. אבל האנליזה בעל כרחה הוטל עליה ללכת אך סחור סוור, מחוצה לעצם, להרבות בנקודות מבט עליו עד אין קץ, כדי להשלים אח תמונתו בקיום חדשים, ובכליאות התמונה נשארת בלתי-שלמה. היא מגבבת סימבולים על סימבולים, כדי לשכלל את תרגומה עד קצו, אבל התרגום נשאר פגום. כך היא מוסיפה לעשות עד בלי תכלית. האינטואיציה, להסך, היא תחבולה פשוטה.

אחרי שבררנו כל זה, נקל להבין, שמטרת המדע החיובי היא האנליזה לפיכך עוסק המדע קודם לכל בסימבולים. אף המדעים היותר מוחשיים בין מדעי הטבע, אותם העוסקים בתורת בעלי החיים דנים על הצורה החיצונה של גופות החיים, על האורגנים שלהם ועל יסודותיהם האנטומיים, מדמים צורה לצורה, ובצורות המורכבות ביותר משתדלות הן למצוא יסודות יותר פשוטים. במלה אחת: גם בחיזיונות החיים הם חוקרים רק את הסימבול הנראה לעינים שלהם. אבל אם יש בירינו אמצעי לתפוס את המציאות באופן מוחלט, תחת לחקור אותה באופן יחסי; אם אפשר להכנס ולחדור אל תוכה, תחת להסתכל בה מן הצד, מנקודות מבט שונות; אם יש להביט בה באופן של אינטואיציה, תחת להפריד ולנתח אותה בדרך האנליזה; כלומר, אם יצויר הדבר, שנקיף את כולה כמות שהיא, מבלי לציין אותה על-ידי כסוי חיצוני, על-ידי תרגום או סימבול, — או התורה המלמדת אותנו דרך זו תהיה מספיקה. ובכן: המטפיסיקה (בנגוד למדעים החיוביים) זהו מדע, המשתדל להטעם מן הסימבולים.

יש לכל-הפחות מציאות אחת בעולם, שידיעתה באה לנו מתוכה, בדרך הבטה של אינטואיציה, ולא בדרך אנליזה. זוהי האישיות שלנו כמו שהיא שוטפת בומן, זהו האני' שלנו, כשהוא נמשך והולך. אפשר הדבר, שבלעזיו לא תהיה כל סימפטיה שכלית לשום דבר מחוצה לנו, אבל בנוגע לנו לעצמנו רגש כזה בודאי ישנו בלב כל אחד ממנו.

בשעה שאני מעיף מבט סנימי אל תוך נשמתי ובא להסתכל באישיותי שלי, או ראשית לכל — נניח שאישיותי נמצאת במצב של מנוחה ואינה טועלת — מבטי נתקל באותם הרשמים הנכנסים לתוך נשמתי מן העולם החיצוני; רשמים אלו מונחים מלמעלה, על-סני הנשמה, בשכבתה העליונה, כגלד קופא ומוצק. רשמים אלו בהירים הם ובלטיס; מסתדרים הם רצופים זה בצד זה

או לכל־הפחות אפשר לצייר אותם כעומדים רצופים. הרשמים הא"ה מתקבצים יחד והיו רגופים שונים. אחר כך, כשאוסף להכיס לתוך פנימיותי, אמצא שם המון זכרונות, שיש להם איזה קשר וסמיכות עם אותם הרשמים; וזכרונות אלו משמשים לנו כדי לבאר ולהבין את הרשמים; נדמה, שזכרונות אלו זה עתה פרשו וצפו מתוך עומק אישיותי, כאילו הרשמים הנוכחים הדומים להם משכו ודלו אותם מתוך נבכי הנפש. אבל גם הרשמים וגם הזכרונות האלה אינם עוד ה"אני שלי. הם כסו את ה"אני שלי אך מלמעלה בשכבה דקה. לבסוף אני מרגיש, איך בכל רגע מתגלות בי רבבות שאיפות, הרגלים ישנים, הרגלים של תנועות ושל מעשים ידועים, המון פעולות, שגם להם יש קשר פחות או יותר אמיץ עם רשמי ועם זכרונותי אלה. כל יסודות הנפש האלה צורתיהם בולטות ומסוימות, ובאותה המדה שהם נבדלים ושונים זה מזה, הם נדמים לי נבדלים ונפרדים מעצם ה"אני שלי. הם יוצאים מפנימיות החוצה, ומצורפם ביחד. מתהווה ההיקף החיצוני של הכדור (אם נצייר את ה"אני שלי בדמות כדור), השואף תמיד רק להפשט ולהתרחב, ובשטחיותו הוא מתמזג ואובד בעולם החיצוני. אבל אם אשנה את מגמתי ואלך מן ההיקף אל המרכז, אם אבוא להתעמק בקרבי ולבקש את הגרעין הפנימי של ה"אני, את התוך המוצק שלי הקיים ובלתי־משתנה, אמצא תמונה אחרת לגמרי.

מתחת לגבישים המאובנים האלה, בעלי הצורות הבולטות, תחת שכבה שטחית זו, מוצא אני איזה שטף נובע בלי הרף, שאין למצוא לו דוגמתו בכל מה שערב לפני עד כה. מצבים שונים מתחלפים כאן זה אחר זה. כל אחד מהם, כשהוא בא, הוא מכיל את אלה שקדמו לו והוא נושא בקרבו את המצב העתידי, שיבוא אחריו. כאמת צריך לומר, כי את הד בו י אני מוצא במצבים אלה רק אחר שכבר עברתי מהם להלן, ואני מביט מאחרי, אל העבר שלי, ומתקה על עקבותיהם. אז, באותו הרגע שהרגשתי אותם, היו מאורגנים כל כך ונלכדים זה בזה, נשבה בהם רוח אחת חיה כל־כך, שאז בשום אופן לא הייתי יכול להגיד איספה נגמר בנפשי מצב אחד ואיספה מתחיל השני באמת. למצבי הנפש האלה אין ראשית ואחרית, אין התחלה וסוף, כל אחד מהם הוא ההמשך של חברו, והלה מוסיף לחיות בקרבו.

אם תרצו, הרי כאן מגלה נפתחת ומגוללה לפניכם; כי אין לנו בעל־חיים שלא ירגיש, שמגלת חייו הולכת ומגוללה אל קצה. כי החיים – הם הזדקנות אטית. אבל כמו כן יש לומר, שזו היא כריכה, כאותו החוט שכורכים על־גבי הארג. כי בדרך חיינו העבר שלנו הולך כצל אחרינו; על חשבון ההוה האבד הולך וגדל, הולך ומתפתח העבר, העבר כאילו מאסף בדרכו אל קרבו את חללי ההוה. והלא כל הכרה אינה באמת אלא זכרון.

אבל על צד האמת אין כאן לא כריכה ולא גלילה. שתי התמונות האלה מעוררות בקרבנו ציור של קיום או של שפחים שחלקיהם דומים זה לזה, ויש לשום קטע אחד של הקו על הקטע השני, עד שיתמזגו לגמרי. לא כן בחיי הנפש; בנפש החי בעל ההכרה אין שני רגעים שוים, קחו אמילו את הרגש הפשוט בתכלית הפשטות, ציירו לכם, שרגש זה שולט בנפש בתמידות

בשעה שאני בעצמי נמצא כביכול בתוך הגוף המתנועע, אינה חלויה עוד בנקודת ההשקפה, במקום שממנו אני מסתכל בתנועה, שהרי כאן עומד אני בתוך הגוף עצמו. מעתה אין אני זקוק עוד לסמלים, כדי לבאר ולסמן על ידיהם תנועה זו; כי מכיון שיש בידי המקור — התנועה עצמה כמות שהיא — כל תרגום ופירוש מיותרים הם לי (כי כל סמל אינו אלא תרגום התזוין), נאמר בקצור: אני תופס עתה את התנועה לא מחוצה לה, כִּי־אִם אני בא אליה מתוכה, אני משיג אותה כמות שהיא, ממנה ובה. אז יש לי אודותיה ידיעה מוחלטת, ידיעה אבסולוטית.

אז נתן דוגמא אחרת: נקח איוה גבור של רומן, שהמחבר ספר לנו את הרפתקאותיו ופרטי חייו. הרומניסטן יכול להרבות בהרצאת תכונותיו של הגבור, בתאור אפיו ומדותיו הנפשיות; יכול הוא כחפצו לשום דברים במי גבורו ולתת לו לפעול פעולות עד אין קץ. ובכל־זאת — כל היגיעות, שיגע המחבר כדי לתת לנו תאור שלם של גבורו, אינן שוות למוֹלֵ אותו הרגש הפשוט והחמים, שהיה נולד בנשמתו, אילו יכולתי להתמוג עם הגבור, לעמוד במקומו, ולו לרגע אחד. במקרה כזה היה נדמה לי, שפעולותיו של הגבור, שיתותיו ותנועותיו, נובעות מתוכו באופן טבעי, כאילו יוצאות הן ממקור נשמתו. אז לא היו כל מעשיו ותנועותיו אלא כפרטים מקריים, המצטרפים ונוספים על אותו הציור של אוסי הגבור, שאני עושה לי בדמיוני; פרטים אלו לא היו אז פרטים המעשירים את ציור דמיוני, המוסיפים לו עתרת גונים חדשים, ויחד עם זה לא היה בכחם לעשות את תמונתו שלמה ומוצקת — מעור אחד. להפך, אילו נתנו לי את הגבור כמות שהוא, בשלמותו, אז היה נדמה לי, שכל רבבות העובדות, שבהן מגלה המחבר את אפיו של גבורו ותכונותיו, אינן מוסיפות כלום על שלמות הציור ואינן נותנות שום גוניס חדשים לתמונתו; העובדות הללו נובעות מאליהן מתכונתו, הן נאצלות מעצמותו, מבלי שמהותו או אישיותו תתמעט או תופתת על־ידי זה (כאותו המאור, שממנו נאצל האור ואיננו סוחת כלום). אבל עכשו, כל התאורים שהמחבר מתאר בהם את גבורו, כל מה שהוא מספר עלי — הוא נותן לנו על־ידי זה נקודות מבט שונות עליו. כשמצייירים את הגבור בשפע קוים ושרטוטים, אין זה אלא שמדמים אותו לאנשים או לעצמים וולתו היוצעים לי מכבר. ובכן אין הם אלא סימנים שבהם מציינים את אישיותו ומבטאים אותה באופן סתות או יותר סימבולי. כל הסימבולים ונקודות ההשקפה השונות משאירים אותי מחוץ לאישיות; סוף סוף הם מסגרים לי רק על אותם הצדדים השונים בה ובאנשים אחרים, אבל אינם מגלים לי מה שיש בה משלה, את עצם מהותה. אותו עצם המהות של האישיות, אותו הסייחוד במינו, שעד עולם לא יחזור ולא ישנה, כל מה ששייך אל האישיות לעצמה — את כל זה אי אפשר לראות מן החוץ, כי על־פי המוסג עצמו יש כאן לפנינו פנימיותה של האישיות ותוכה, ועצמיות זו אי אפשר שתחבטא בסימבולים וסימנים, שהרי אין להשוות מדתה ושיעורה עם גופים אחרים, כל התאורים והספורים, כל החקירה האנליטית משאירה אותי בגבולות הידיעה היחוסית. רק התמונתו עם עצם האישיות הייתה נותנת לנו ידיעה מוחלטת.

שההכרה עוברת בה מגיל אחד למשנהו. אבל בחיינו הפנימיים כל זה מתגשם ביחד. שם נמצא גם את עשרם של הגונים וגם את אחדותה של המגמה, ביחד עם ההתפתחות הרצופה בלי מעצור, אין שום ציור, שיוכל למסור דבר זה, אין שום דמות, שתהלים אותו כראוי

אבל עוד יותר קשה יהיה לתאר אותו על-ידי מושגים, כלומר על-ידי מושכלים מופשטים, בין שנשתמש במושכלים כלליים ובין שנקח לנו לעזרתנו מושכלים ספציפיים. בלי ספק אין שום תמונה יכולה למסור לי בשלמות אותו הרגש המיוחד במינו, שמעורר בי שטף ה"אני" שלי במקורי עצמי. אבל באמת אין מן הנחוץ כלל למסור לזולתו אותו הרגש. מי שאינו מוכשר אעצמו להסתכל באותו שטף של ההמשכיות, אשר בה מהות עצמיותי וברעינה הפנימי - לזה לא יגלה אותה שום דבר שבעולם ושום מושג לא יועיל לו וכל ציור לא יסכון לו. המטרה היחידה של הפילוסוף היא לעורר את האדם לעבודת נפש ידועה, שהרגליה-שכל, המביאים לו תועלת בחיים הממשיים, משימים על פי רוב כבלים עליהם. אבל לציור יש יתרון אחד על המושג: הוא אינו מוציא אותנו מן העולם המוחשי, שום ציור לא יוכל לשמש לנו במקום ההסתכלות עצמה לתוך שטף ה"אני", לתוך ההמשכיות; אבל המון ציורים שונים, השאולים מעצמים שונים, יש בכחם, על-ידי מה שהם מרכיבים פעולתם למול נקודה אחת, להטות את הכרתנו אל אותה הנקודה, שבה תתגלה לפנינו בבת-אחת האינטואיציה. אם נבחר לנו ציורים שאין להם קשר זה לזה ונקח אותם ממקצועות שונים, אז נמנע בעד כל אחד מהם לרשת שלא בצדק את מקומה של האינטואיציה עצמה; כי כל ציור יהא נדחה מפני אחיו. אם נביא אותם לידי כך, שכולם, למרות כל אשנויים שיש בצורה החיצונה שלהם, ידרשו מרוחנו ליחד את שימת-לבנו ולרכזה לנקודה אחת, מעין מדרגה אחת של התאמצות. אז נוכל להרגיל מעט מעט את הכרתנו למצב מיוחד במינו, למצב מסוים ידוע, לאותו אמצב שבו צריכה ההכרה להחזיק, כדי שתתגלה פתאם לעצמה בכל מהותה, מבלי כל צעף. אבל בשביל זה מן הצורך הוא, שהכרתנו תסכים להתרכזות זו של כחותיה, כי בלי כך לא תתגלה לעצמה. אנחנו מביאים אותה לידי אותו מצב, שהיא צריכה לתפוס, בכדי שבעצמה תפנה למטרתה את כל זמניה כחה ותגיע לידי אינטואיציה. משום זה לא יצלחו כאן מושגים פשוטים, שהרי אלו אינם במציאות באמת אלא הם רק סימבולים, הבאים במקום העצמים, שהם מסמנים, ולכן אינם דורשים מרוחנו כל התעוררות מיוחדת. אם נסתכל בהם בשימת-לב, אז נמצא, שכל אחד מהם מפשט ונוסף לו מן העצם אך אותם הצדדים השווים בו ובעצמים אחרים. אנו רואים, שכל מושג על פי מהותו אינו אלא בנין אב והשוואה בין עצם זה ובין עצמים הדומים לו, הרבה יותר משיש שווי כזה בציור. אבל מכיון שבנין-אב זה גילה לנו איזה דמיון, מכיון שהתדמות זו היא תכונת העצם, וכל תכונה אינה אלא חלק בעצם ההוא, אפשר להוכיח בלי כל עמל, שאם נצרף יחד את המושגים ונסדר אותם כשהם רצופים, אז נוכל להרכיב את העצם השלם מחלקיו הבודדים ואז יצא לנו מהם הערך הדומה השכלי שלו. זהו הטעם שאנו חושבים,

כי בהכרנו יחד את המושגים של האחדות, הרבוי, הרציפות וההתחלקות עד תחום ידוע או עד בלי תכלית, או נעשה לנו מתוך צרום ציור נכון של ההמשכיות. אבל באמת נשקפת לנו מכאן הסכנה, באותה המדה, שהמושכלים המופשטים מביאים תועלת לאנליזה, כלומר לחקירה המדעית של העצם ביחוסו לעצמים אחרים, באותה מדה עצמה אין בכחם לשמש לנו במקום האינסואיציה, כלומר במקום החקירה המטפיסית של הגוף, המבקשת בו כל מה ששייך לו לעצמו, בפנימיות מהותו. מצד אחד, כל המושגים האלה בהצטרפם יחד יתנו לנו רק דמות מלאכותית של העצם; הם יסמנו לנו כאופן סימבולי את צדדיו הכלליים, שהם כאילו מחוסרים כל צורה עצמית וכל אינדיבידואליות, ולשוא היינו מקוים לתפוס על ידם את המציאות; באמת הם מסתפקים בזה, שהם נותנים לנו רק את צלה של חמיאיות. אבל מן הצד השני, ביחד עם שגיאת־הדמיון הזאת כרוכה כאן גם סכנה גדולה. המושג לא רק שהוא מפשיט את התכונות, אלא שהוא גם מכיל אותן. כשהמושג מסמל איזו תכונה פרטית, אין זאת אלא שהוא משתף בה המון עצמים אין מספר. הוא נותן להם פירוש חפשי, ובאופן זה הוא מסרס אותם ומשנה בו פחות או יותר. כשאנו נותנים את התכונה לתוך העצם המטפיסי, שהיא שייכת לו, או התכונה והעצם מתמוגים יחד. התכונה. לובשת צורה לפי מדתו (של העצם) ומקבלת את שרטוטיו. אבל כשאנו מוציאים אותה מתוך העצם המטפיסי ומגבשים אותה במושג, או התכונה מתפשטת עד בלי תכלית, יוצאת היא מן התחומים הצרים של העצם, בית־קבולה מתרחב, והיא מוכשרת להכיל או עצמים אחרים. לפיכך המושגים השונים, שאנו בוראים לנו בדבר תכונת העצם, מסמנים מסביב לו כמו עגולים רחבים המקיפים אותו מבחוץ, עגולים שקטרם רחב יותר מקוטר העצם, עד שאינם הולמים אותו וריוח ישאר ביניהם. והרי בתור עצם היו התכונות מתמוגות גם זו בזו. לפיכך נחוץ לנו למצוא איזו תחבולה מלאכותית, כדי לשוב ולמצוא התמוגות זו. לצורך זה בוחרים אנו אחד מן המושגים ומשתדלים לצרף על ידו את כל האחרים. אבל צירוף זה ישנה לפי סוג אותו המושג שנבחר לנו בתור נקודת־מוצא. למשל, את המושג, אחדות שברבוי יש לדרוש לפני פנים, הכל לפי נקודת־המוצא שנבחר לנו. יכולים אנו לצאת מנקודת האחדות או מנקודת הרבוי. הכל יהיה תלוי במשקל שניחס למושג זה או אחר; יכול נוכח להפחית או להותיר בשומת ערכו, הכל לפי רצוננו; כי המושג שנפשט מן העצם אין לו משקל בפני עצמו והוא אינו אלא צלו של העצם. ובכן עולות ומתיצבות פה לנגדנו שיטות שונות, ומספרן כמספר נקודות־המבט השונות, שמהן נצא להסתכל במציאות שלפנינו, או כמספר העגולים ההולכים ומתרחבים עד בלי תכלית, שלתוכם אנו מכניסים אותה. לפיכך הלקוי הספמי, שיש בכל המושגים השוטמים, הוא לא רק בזה, שהם מנתחים את האחדות המוחשית, החיה והתמימה של העצם, להמון בטויים סימבוליים, שמספרם מקביל למספר המושגים, אלא שיש בזה עוד מגרעת אחרת: המושגים האלה גורמים לפירוד דעות בסיילוסוסיה ועל ידם היא מתחלקת לכני כחות יגונות; כל אחת מן הכחות בוחרת לה נקודת־מבט אחת, אוחות בה ואינה



מסתלקת ממנה, בודה לה ציונים וסמלים מיוחדים ומתחרה בכל השיטות החולקות עליה התחרות שאין לה תכלית. אחת משתי אלה: או שהמספיקה אינה אלא משחק ברעיונות, סלפול הגיוני בעלמא, או שהוה מקצוע עמוק וסריוזי שנתן לרוח האדם לענות בו. אם מדע אמתי הוא, ולא התעמלות המוח בלבד, אז בהכרח עליה לצאת מגדר המושגים ולעבור לתחום האינטואיציה. כמובן, אי אפשר לה להמנע מן המושגים, אחרי שכל יתר המדעים דרכם לספל במושגים; והמספיקה הן לא תוכל להתקיים בלי המדעים האחרים. אבל מהותה האמתית והעצמית של המספיקה תתגלה לפנינו רק באותה השעה, שהיא יוצאת מחוץ לתחום המושג, או לכל הפחות כשהיא משתחררת מן המושגים המסוימים והמאובנים ויוצרת לה במקומם מושגים חדשים, מושגים שאינם דומים כלל לאותם, שאנו רגילים להשתמש בהם; כלומר, היא יוצרת לה אז ציורים גמישים, שכולם תנועה ושטף, ציורים כמעט נוזליים, המסוגלים ללבוש את הצורות המשתנות והחולפות, המתחמקות ממבטנו, הצורות השוטטות של האינטואיציה. אל הענין החשוב הזה עוד נחזור בהמשך דברינו. כאן די היה לנו להוכיח, כי את ההמשכיות שלנו אפשר לתפוס באופן בלתי אמצעי על-ידי האינטואיציה; באופן כלתי ישר, בדרך עקיפים, יש להעירה ולעוררה בנפש על-ידי תמונות ורמיונות, אבל כשום אופן אי אפשר לכלוא אותה בהחום צר של ציור, המתבסא במושגים, אם נשאיר למושג את מובנו הרגיל והאמתי.

ננסהנא לצייר לנו לרגע את ההמשכיות בתור רבוי. באופן זה יהיה עלינו להוסיף ולבאר עוד, שהחוליות של הרבוי הזה אינן נפרדות ונבדלות זו מזו, כמו שנבדלות חוליות של רבוי אחר, אלא נלכדות אחת באחת ומתמזגות יחד. אמנם בכח דמיונונו נוכל ליחס גבולים מוצקים וקביעות להמשכיות שחלפה, שמקומה כבר בתחום העבר; אנו יכולים להפרידה לגורים המסודרים זה בצד זה, ואחרי כן למנות את מספר החלקים הבודדים; אבל באמת אין אנו מפרידים מה כלל את ההמשכיות עצמה, כי אם את הזכר הקופא, שהשאירה זו בעבר, את הרושם הקבוע שחרתה ההמשכיות השוטפת בדרך הלוכה. לפיכך צריכים אנו להודות, שאם רבוי יש כאן, הרי זה רבוי מיוחד במינו, שאין לנו כיוצא בו. אבל אם כך, האם אין לנו זכות לאמר, שהמשכיות יש בה אחדות? אמנם אותה הרציפות, אותו העדר ההפסק והריות בין היסודות השונים, המוסיפים לחיות איש באחיו וכל אחד מהם הוא ההמשך של חברו – הלא בכל זה יש אחדות ידועה, כשם שיש בכל זה גם רבוי; אבל אחדות זו היא אחדות נעה, המתחלפת ומשתנית בלי-הרף, אחדות חיה מנוונת, שאינה דומה כלל לאותה האחדות המופשטה, הקבועה והריקנית, שנתגבשה במושג, האחדות המחלטה. האמנם לא נחלים על סי זה, שההמשכיות יש בה רבוי ואחדות כאחד? אבל נפלא הדבר: כמה שאעסוק במושגים אלו, כמה שאשתדל למצוא ולדעת באיזו מתכונת ובאיזו כמות נכנס כל אחד מהם לתוך ההמשכיות, כמה שאבקש תחבולות חדשות כדי לצרפם ולהרכיבם, כמה שאשתמש באמצעים דקים מן הדקים של מין כימיה של השכל – לא יעלה

בידי אחרי כל אלה למצוא איזה דבר הרומה אף במקצת לאינטואיציה הפשוטה של המשכיות, לאותה ההסתכלות החיה בקרבי מאל"ה, ואני צופה בה באופן בלתי אמצעי, ורק אחרי שבכח ההסתכלות אכנס לתוך המשכיות, או אבין מיד, איך תוכל המשכיות להיות אחדות רבוי גם יחד, ואז אגלה בה עוד המון צדדים אחרים. ובכן כל המושגים השונים לא היו אלא נקודות ההשקפה מן החוץ, שמהן הסתכלו בהמשכיות; גם כל מושג ומושג לבדו, גם צירוף כל המושגים יחדו לא הועילו לנו לחדור אל עצם המשכיות.

אבל בכל זאת אנו חודרים לתוכה, חודרים רק על-ידי אינטואיציה. במובן זה אפשרית היא ידיעה מוחלטת, ידיעה תמימה סנימית בנוגע לשטף ה"אני" שלי ולהמשכיות אישיותי. אבל אם המספיקה יש לה צורך ורשות להשתמש באינטואיציה, הנה המדע מצדו יש לו צורך לא פחות מזה באנליזה. רק כשמערבבים ומחליפים זה בזה את שני התפקידים של האנליזה והאינטואיציה השונים זה מזה שנוי גמור, רק על-ידי בלבול זה של הדרכים השונות בולדות כל המחלוקות בין השיטות השונות, כל המדגים והמשאזומתן בין הכחות.

ואמנם משתמשת הפסיכולוגיה בנחות האנליטי, כמו שמשתמש בו כל מדע אחר. את ה"אני", שנמן לנו בראשונה בדרך הסתכלות פשוטה, מפרידה היא ליסודות, מבחינה בו הרגשות, דמיונות, ציורים, ואת כל תכונה ותכונה היא חוקרת לכשעצמה. באופן זה היא נותנת במקום ה"אני" השלם - המון יסודות נפרדים, אותם הקרואים "עובדות פסיכולוגיות" בודדות. אבל האם היסודות האלה יהיו ל"ק"י? כאן טאון עצם גרעין השאלה, ורק משום שעד כה לא היו נוגעים בה, לכן יש שהיו מעמידים את שאלת האישיות על בסיס שלא יצויר לה כל פתרון. אין להטיל ספק בדבר, שבכל מצב נפשי של האישיות, מכיון שמצב זה שייך לה ולא לזולתה, נשקפת כל הנפש בשלמותה כמו שהיא. אין לנו מצב נפשי, ואפילו אם יהיה פשוט בתכלית הפשטות, שלא יכיל את כל ההוה והעבר של האישיות שחוללה אותו; בכלל אי אפשר לרגש להיות מובדל מתוך האישיות ולהיות למצב בודד בפני עצמו אלא אם כן ניחס לו בכח ההפשטה והאנליזה קיום עצמי. אבל כסו כן אין כל ספק, שאזלמלא ההפשטה והאנליזה, לא היתה אפשרית כלל התפתחות המדע והתקדמותו. ואם כך הוא, איזו היא התחבולה שעל ידה מבחין הפסיכולוג את המצב הנפשי הבודד ובאיוה אופן הוא מיחס לו מהות עצמית ובלתי תלויה בדבר? ראשית כל הוא מעלים עיניו מן הגון המיוחד של האישיות, אותו הגון שאין למצוא לו כלל בטוי במלים כוללות השגורות בפינו. באופן זה תתיצב האישיות לפנינו פשוטה יותר משהיא באמת; אחר כך הוא מבחין בין כל גוניה, עומד על שרסוט ירוע שהוא מתענין בו, מציג אותו לבדו ועוסק בחקירתו. נאמר, למשל: הוא נגש לחקור איוו נטיה של הנפש. או יעלים עיניו מן הגון המיוחד לאותה נטיה, אותו הגון, שאיננו מתבטא במלים, שעל פיו משתנה אותה נטיה שלי מכל נטיה של נפש זולתי. את כל שימת לבו הוא מפנה אל עצם התנועה, אל מעוף השאיפה, שבו תתנשא הנפש למור איוו מטרה; באופן זה מפריד הוא מצב מיוחד של הנפש ומציג אותו לבד

והנה לצד המיוחד הזה באופי הנפש, לנקודת מבט בודדה זו, שממנה הוא יוצא להסתכל בחיינו הפנימיים, ל"סכימה" מופשטה זו של הנטיה החיה הממשית, מיחס הוא קיום מיוחד של עובדה פסיכולוגית בפני עצמה. תחבולה זו, שמשמשת בה החוקר, דומה לעבודת האמן, שבדרך מסעיו בהיותו בפאריו בא לצייר אינה מגדל ממגדלי היכל נוטרדום, המגדלים האלה מהוברים הם עם כל הבניין ואינם נפרדים ממנה; והבנין מחובר לקרקע ועומד רצוף לבתים אחרים; הבתים מצדם אינם אלא חלק העיר פאריו. לתכלית זו עלינו קורם כל להבדיל את המגדל שלנו ולהפלותו מיתר הבנינים; משום זה בוחרים אנו מכל החזון השלם רק צד אחד בודד, רק מראה אחד ידוע – את המגדל היחיד של נוטרדום. ואחר כך – המגדל בנוי כולו אבנים שלמות, שנסתדרו רצופות זו בצד זו; עליידי אופן סדרן המיוחד לובש הוא את צורתו העצמית; אבל האמן אין לו עסק באבנים, הוא מציין רק את תבניתו הכללית של המגדל. באופן זה, במקום הסדר הפנימי המאורגן של העצם כמו שהוא במציאות, עושה האמן רק שרטוט חיצוני וכולל, שרטוט של סכימה, לאמתו של דבר אין הציור שלו מקביל אלא לנקודת מבט אחת, שממנה נביט על העצם, אינו פתאים אלא עם תחבולה אחת, שבחרנו לנו מבין המון תחבולות ודרכים אחרות. כל דברינו אלה יאמתו גם ביחס לאותה התחבולה, שעל ידה מפשיט ומבדיל החוקר הפסיכולוגי את המצב הנפשי המיוחד מתוך שטף האישיות השלמה. המצב הפסיכולוגי אינו אלא רשימה, קצת נסיון להקים את העצם ולציירו באופן מלאכותי. זהו העצם השלם, שמסתכלים בו מתוך אספקלריא מיוחדת, נקודת מבט פשוטה, שמצאנו בה ענין מיוחד, ומשום זה בחרנו אותה על כל האספקלריות האחרות. ובכך – לא חלק של הנפש לפנינו, כי אם יסוד נפשי, לא על ידי הפרדה קבלנו אותה, כי אם עליידי הבחנה, עליידי אנליזה.

עוד משל: התייר שבא לפאריו ועשה לעצמו המון ציורים ותמונות של העיר, יכתוב בלי ספק תחת כל אחד את השם, פאריו, כדי לעזור לזכרונו. ומכיון שראה את העיר הזאת באמת ובלבו שמורה האינטואיציה השלמה שלה, יכול הוא להשען על זאת ולקבוע את מקומו הנכון של כל ציור וציור ולסדרם כהוגן; יכול הוא באופן זה למצוא את הקשר ביניהם. אבל אי אפשר כלל ללכת בדרך זו להפך – לדון מפרטי הציורים על כלל העיר. גם כשיהרבה מספר הציורים השונים שבידנו עד בלי תכלית, גם כשהיו נאמנים ומכוונים למקור בתכלית הדיוק, גם כשנכתוב מתחתם את שם העיר פאריו לאות שהם טעונים צירוף וחבור יחד – גם אז לא יעלה בידנו להתרומם עד לידי אינטואיציה, מכיון שהאינטואיציה לא נמצאת בנפשנו מתחלה; אי אפשר לנו כלל להקים בדמיונו על פיהם את הרושם השלם של העיר פאריו. מאחר שלא ראינו את המקור – את העיר עצמה. סבת הדבר – שהציורים הללו אינם כלל חלקי העיר, כי אם רשימות והעקבות שעשינו לנו מן המקור השלם. נקח לנו משל יותר בולט, שבו תגלה לעינינו הסימבוליות של הציונים באופן בהיר ביותר. נאמר, שלפנינו ערבבו בלי כל כור אותיותיה של איזו פואימה, שתכנה נעלם מכנו. אילו היו האותיות הללו חלקי הפואימה, או הייתי יכול לנסות להקים את

הפואימה, לבנותה מחלקיה; מצרף הייתי את האותיות למלים באופנים שונים, עד שסוף סוף תקום לפנינו מתוך צרופי האותיות הפואימה כמו שהיא, כשם שהילד מצרף את גורי התמונה אחר לאחד ומקים מהם את התמונה השלמה. אבל הרעיון לנסות כחי בדרך זו לא יעלה כלל על דעתי, אף לא לרנע אחד. לפנינו פה לא חלקי הגוף עצמו, כי אם קטעי הסימבולים שלו, בטויים חלקיים, וזהו ענין אחר לגמרי. לפיכך אם יורע אני מבתחלה את הפואימה, אז אוכל להציג כל אות ואות על מקומו הראוי לו, ובלי כל עמל אצרף את האותיות למלים, אח המלים למבטאים וכן הלאה, אבל להפוך את הסדר — לבנות את הפואימה לתחלה מאותיותיה, אי אפשר אפילו אם אנסה לעשות כן ולהציג את האותיות זו אחר זו, גם אז יש לי תקוה להצליח בדרכי רק אם אצייר לי בראשונה בדמיוני איזה תוכן פנימי של פואימה זו; באופן זה אני יוצר לי מתחלה בהשערתי אינטואיציה. ואחרי שהתנשאתי בדמיוני למדרגת האינטואיציה, שוב יורד אני לתחום הסימבולים הפשוטים, המשמשים לה לבטוי, הרעיון המזוה, שעל פיו יכול אני להקים ולבנות מתוך היסודות הסימבוליים לבדם את העצם כמו שהוא — רעיון זה הוא תפל כל-כך עד שלא היה עולה כלל על דעתנו, אלמלא היינו מבררים לעצמנו מתחלה כהוגן, שלא בקטעי העצם אנו עוסקים כאן, אלא בקטעי הסימבול החיצוני.

והלא בדרך מוטעית זו הולכים אותם הפילוסופים, המשתדלים לצרף את האישיות ולבנותה סתוך מצבי הנפש הבודדים. יש שהם מסתפקים לתכלית זו במצבי הנפש לבדם, ויש שהם מוסיפים עליהם עוד איזה חוט של קשר מפרי דמיונם, שעליו הם חוזרים את המצבים הבודדים ומאגדים אותם יחד. גם האמפיריים גם הרציונליים בשגיאה אחת נכשלו. אלה ואלה חושבים את הכטויים החלקיים לחלקים ממשיים של העצם. לפיכך הם מערבבים את נקודת ההשקפה האנליטית בנקודת ההשקפה של האינטואיציה, את המדע במספטיקה.

הראשונים (האמפיריים) צדקו בזה שהם מחליטים, כי הנתוח הפסיכולוגי אינו מנלה לנו כלום במהות האישיות, מלבד מצבי הנפש השונים, ובאמת זהו תפקידה האמתי של האנליזה, כמו שנובע לנו מעצם הגדרתה. בשביל החוקר הפסיכולוגי לא ישאר אלא להפריד את האישיות, כלומר לציין את מצבי נפשה. לכל היותר יש שהחוקר מצרף את כל מצבי הנפש השונים לסך-הכל אחד, שהוא מציין בסמל ה"אני", כאותו האמן הרושם תחת כל תמונה מתמונותיו את המלה "פאריז". על אותו הבסיס, שעליו נשען הפסיכולוג ושעליו הוא מחויב להיות נשען, אין ה"אני" אלא סמל המזכיר לנו את האינטואיציה הקדומה — האינטואיציה שאמנם מכוסה היא עתה בערפל — שהיא המציאה לפסיכולוגיה את הנושא שלה; אבל ה"אני" אינו אלא מלה בעלמא, וטעות גדולה תהיה, אם נחשוב, שבעוד אנו עומדים על בסיס זה, נוכל לבקש מבעד למלה זו איזה עצם ממשי. בטעות זו נכשלו אותם הפילוסופים, שלא השלימו עם הרעיון, כי במדע הנפשי עליהם להשאר אך פסיכולוגים בלבד, ולא יותר כמו, למשל, קן וסטיוארט מיל. על פי התחבולה שבה היו משתמשים, היו החוקרים האלה פסיכולוגים, אבל על פי המטרות, שהציבו לעצמם, נשארנו מטפטיים, הם

שאפו לידיעה שלמה, לאינטואיציה, אבל על פי איזו עקמומית משונה של דיוק אמרו להשיג אינטואיציה זו בדרך האנליזה, שהיא אינה באמת אלא שלילה גמורה של כל אינטואיציה. הם מבקשים את ה„אני“ בתוך מצבי הנפש הבודדיסן; אבל הלא אותו רבוי הצדדים שבנפש אינו יוצא לנו אלא אחר שנתייב מחוץ ל„אני“ ונרשום לנו המון ציורים שונים של האישיות, שפעת תאורים סימבוליים, שיש בהם פחות או יותר מן הסכימה, מן ההפשטה. לפיכך גם אם נרבה לצרף את מצבי הנפש השונים זה עם זה, אם נגדיל את הסמיכות ביניהם, אם נחקור את הרוחים שבין מצב למצב – ה„אני“ עצמו חומק ומשתמט מהם ולא ימצאוהו, וסוף סוף הם רואים בו אך צל עובר. על פי אותו הנימוק עצמו אפשר היה להחליט, שה„איליאס“ מחוסרת כל טעם, שהרי כל השתדלותנו למצוא תוכן והגיון בריוח שבין אותיותיה הלא היתה לשוא. ובכן, שיטת האמפיריות הפילוסופית נולדת על-ידי ערבוב נקודת-המבט של האינטואיציה בנקודת-המבט של האנליזה. שיטה זו לפי תכנה ומהותה מבקשת את המקור בתוך התרגום, במקום, שכמובן, לא ימצא. אחרי שעמלה יהיה לשוא, כופרת היא במציאות המקור מאותו הטעם, שהרי חפשונו בתרגום ולא מצאנוהו. דעה זו מביאה אותנו בהכרח לידי שלילה גמורה; אבל אם נסתכל בה ביתר עיון, נראה שדעה זו מבטאה רק אמת גלויה ונראית לעינים: היא אומרת לנו, שהאנליזה והאינטואיציה – הם שני דברים שונים. מן האינטואיציה הראשונה המעורפלה, הממציאה למדע את הנושא של חקירתו, עובר המדע מיד, בלי כל הדרגה, אל האנליזה, המרבה בנקודות מבט בלי הכליית על העצם שלנו. חיש קל הוא מדמה לו, שבכח האנליזה יעלה בידו להקים ולבנות על-ידי צירוף נקודות-המבט השונות את הגוף עצמו כמו שהוא. היפלא בעינינו שסוף סוף הוא רואה את העצם, והנה הוא חומק ועובר ממנו, כמו שיארע בילד, הרוצה להקים לו שעשוע מוצק משרטוטי הצללים המתרקמים על-גבי הכותל?

אבל! באותה שגיאה של ראייה עצמה נכשלת גם השיטה החולקת עליה, שיטת הרציונליות. גם היא מכניסה תיכף לכתחלה בנקודת המוצא שלה אותו ערבוב התחומים, שבו שוגה האמפיריות, ולכן גם היא קצר כחה להשיג את מהות האישיות. גם היא חושבת את מצבי הנפש השונים לקטעים, שנבדלו מתוך ה„אני“ המאחד ומחבר אותם. גם היא כמו האמפיריות שואפת לאתח את הקרעים כדי לחזור ולהקים מהם את אחדותה של האישיות. גם היא רואה סוף סוף, שאחדות ה„אני“ משהמסת ונעלמת ממנה כצל, למרות כל היגיעות שהרציונליות מתיגעת בלייהרף לרדוף אחריה ולחפסה. אבל אם האמפיריות סוף סוף תיעף מן ההתנגדות, שהיא פוגשת על דרכה, ואז מתיאשת היא מתחלתה ומחליטה, שבנפש אין כלום, מלבד רבוי המצבים השונים, הנה הרציונליות עומדת על דעתה ומוסיפה לחייב את אחדות האישיות. אמנם מבקשת היא אחדות זו בתחומם של מצבי הנפש השונים; ולא עוד אלא שאת כל התכונות וההגדרות, שהיא מוצאת בדרך האנליזה, מוכרחת היא ליחס למצבי הנפש השונים (שהרי האנליזה, על פי עצם המובן, נותנת לנו רק את מצבי הנפש בלבד). באופן זה, אחרי שמצבי הנפש נטלו להם את כל התאורים, לא נשאר

לאישיות כלום, מלבד איזה מובן שלילי המחוסר כל הגדרה. מצבי הנפש השונים נטלו להם באנליזה זו כל כה שיש בו אפילו צל קל של ממשיות; הם קפחו את „אחדות האישיות“ והעמידוה ריקה, והיא נשארה כצורה בלי חומר. על מצבי הנפש האלה – אחרי שנבדלו ועמדו בפני עצמם – על שפעת צללי ה„אני“ האלה, שבהם רואה בעל הנסיון האמפירי את ערכו הדומה של ה„אני“, באה הרציונליות ומוסיפה עוד מובן אחד משלה, כדי להקים ולבנות את האישיות – איזה דבר בלתי ריאלי עוד יותר, חלל ריק שבו מתנועעים ונוודים הצללים הללו, היא יוצרת בדמיונה, אם אפשר לומר כך, מקום משכן לצללים האלה, אבל איך חוכל „צורה“ זו, המחוסרת כל צורה, להגדיר ולבטא את האישיות החיה, הפועלת, המוחשית, ולהבחין בין ראובן ובין שמעון? היש להתפלא שהפילוסופים, שהבדילו צורה זו מתוך האישיות, באים סוף סוף לידי הוכחה, שגם היא קצר כחה להגדיר את האישיות? הן הם מוכרחים להרחיב מעט מעט את ה„אני“ הריקן הזה להיות לבית־קבר ענקי, שאין לו קרקעות, החדל להתיחס דוק לראובן או דוק לשמעון; הוא מכיל כל מה שנשים בו; יש להכניס לתוכו גם את האנושיות וגם את האלהים וגם את המציאות כולה. רואה אני, שאין בין האמפיריות והרציונליות כאן אלא דבר אחד בלבד: האמפיריות מבקשת את אחדות ה„אני“, אם אפשר לומר כך, בתוך הדבקים שבין מצבי הנפש השונים; את הדבקים הריקים האלה היא חוזרת וממלאה במצבי נפש אחרים, וכן הלאה עד בלי תכלית; באופן זה הולך ה„אני“ ומצטמצם בדבקים הפותחים והולכים; במדה שתמשיך האנליזה את עבודתה, במדה שתמלא את הדבקים במצבי נפש חדשים, במדה זו יקצר המקום הפנוי שנשאר בשביל ה„אני“, עד שיתקרב אל האפס הגמור. הרציונליות, להפך, חושבת את ה„אני“ למקום משכן, לבית־קבר בשביל המצבים השונים ובאופן זה היא מוצאת לפניו חלל ריק, שאין לנו כל יסוד להציב לו תחומים ולכלוא אותו בגבולות ידועים. החלל הנה מתערך בעד כל גבול שנציג לו, הולך והתרחב, עד שהוא שואף להתמוג ולהבטל – לא באס, כי אם באין־סוף.

באופן כזה אין ההבדל שבין האמפיריות המדומה, כאותה של טן, ובין השקפות העולם הטרוסצדנטליות ביותר, כאותן של הפנתיאיסטים האשכנזים, גדול כל כך, כפי שרגילים לחשוב. אלו ואלו משתמשות במתודות דומות. עיקר תכנון הוא זה, שהן נושאות ונותנות ביסודות הסימבוליים של התרגום כאילו היו לפנין קסעי המקור. אבל לא כך היא הדרך של האמפיריות האמתית. היא מציבה לה למטרה להתקרב ככל האפשר אל עצם המקור, לחדור לתוך שטף חייו ולהרגיש ולתפוס כמו בכח הקשבה שכלית את פרפורי נשמתו; זאת היא האמפיריות האמתית, והיא גם המספסיקה האמתית. אמנם בדרך זו עומדים לפנינו הרבה מכשולים ועכובים, שהרי כאן כל מושג מן המוכן, שבו משתמש השכל לתכלית עבודתו שבכל יום, לא יועיל לנו כלום. הן אין דבר קל מלומר שה„אני“ זה רבוי, או שה„אני“ הוא אחדות, או שהוא סינתיזה של אחדות ורבוי כאחד. האחדות והרבוי הם כאן ציורים מוכנים, שאין אנו צריכים לגזור אותם ולסגלם לפי מדתו הפרטית של הנושא, כדי

שהיהו הולמים אותו בדיוק; הם מוכנים ומוגמרים זה כבר, ועלינו רק לברר אותם מעל גבי הגל; משפטם כמשפט בנד, שקונים מן המוכן, והוא מקביל גם לראובן וגם לשמעון, מפני שלכתחלה לא נגזר לפי מדתו הפרטית של היחיד ואינו מבליט את תבניתו כל צרכה. לא כן האמפיריות האמתית, הראויה לשם זה; היא מתחשבת עם מדת הגוף הפרטית ומוצאת חובה לעצמה לחדש את גיעותיה כשבביל כל עצם ועצם שהיא באה לחקור אותו ביהוד. בבביל כל עצם היא גוזרת ומכינה לה מושג מיוחד, המסוגל להלום יפה יפה רק אותו, ולא איזה עצם זולתו. אמנם קשה בכלל לקרוא אותו בשם מושג, שהרי כל עיקרו אינו מקביל אלא לעצם יחידי. האמפיריות הונאת אינה עושה צרופים מן המושכלים, שיש להם מהלכים בתוכנו, כמו מושכלי האחדות והרבות. להפך — אותו הציור, שהיא מביאה אותנו אליו, תמים ופשוט כולו. אמת, אחרי שכבר נתרקם ציור זה, יכולים אנו להבין, מדוע זה אפשר להכניסו גם לגדר האחדות וגם לגדר הרבות, וכן עוד, אף-על-פי שמושגים אלה רחבים ומקיפים הרבה יותר ממנו. בקיצור, פילוסופיה כזו לא תבחר לה אחד מן המושגים המוכנים ולא תלוה אל אחת מן השיטות הקיימות. היא תבקש לה רק את האינטואיציה המאוחדת, ומאחר שהיא מעמידה את עצמה ממעל לפירוד השיטות השונות, לפיכך יש בידה בנקל לרדת ממרום גבהה וללון בעומקם של המושגים השונים.

כי האישיות יש בה אחדות — דבר זה ידוע מכבר. אבל משפט זה אינו מלמד אותי כלום בדבר הטבע המיוחד והעצמי, שאין לו ביוצא בו, כלומר בדבר אחדות זו שהיא אחדות האישיות. כי ה"אני" יש בו רבוי — גם בזה אני מודה. אבל צריך אני להכיר, שרבוי זה אין לו חבר ואין לו דומה כלל בין כל סוגי הרבוי שבעולם. בבביל הפילוסופיה חשוב לרעת, אי זו אחדות ואי זה רבוי ואי זו מציאות, מציאות המתנשאת ממעל לאחד וממעל למרובה המופשטים, היא נעשית לאחדות מרובה של האישיות? ולידי ידיעה והבאה זו תוכל הפילוסופיה לבוא רק אחרי שתזכה באינטואיציה הבלתי-אמצעית, האינטואיציה הפשוטה, שבה מסתכל ה"אני" לתוך עצמו ורוכש לו את ידיעותיו. מכאן תוכל האינטואיציה לבוא אל האחדות, או אל הרבוי, לפי אותו צלע ההר, שבו תרד מטרם פסגתה; כמו כן תוכל להגיע לאיזה מושג אחר שיהיה, בכדי להגדיר ולסיים בו את חיי האישיות השוטפים. אבל נחזור על דברינו: כל תערובה ובלילה, שנעשה לנו מן המושגים, לא תתן לנו שום דבר דומה לאישיות הנמשכת בזמן.

אם תתנו לי גליל מוצק, או נקל יהיה לראות, שמבטיסו עד פסגתו הוא מהקצר והולך והוא שואף להצטמצם בנקודה הנדסית אחת, וכן מפסגתו עד בסיסו הוא הולך ומתרחב והיה לעיגול ההולך ומתפשט עד בלי תכלית. אבל גם נקודת הפסגה וגם הבסיס לכשעצמם, ואפילו אם נשים את שניהם יחד על גבי שטח, לא יתנו לנו שום ציור אמתי של מהות הגליל עצמו. כך הוא גם בנוגע לרבוי ואחדות של חיי הנפש; וכך הוא בנוגע לאפס, שבו הולכת האמפיריות ומצמצמת את חיי הנפש, ובנוגע לאותו איך-סוף, שעד אליו מרהיבה אותם הרציונליות.

המושגים, כמו שנראה במקום אחר, נולדים תמיד תאומים; מושג מושג ותמורתו נוצרים יחד; אין לנו מציאות מוחשית בעולם, שאי אפשר יהיה להכיר עליה בבת-אחת משהי נקודות מבט, שכל אחת מהן היא ההפך הגמור של הברחה, והיוצא מזה הוא, שנקודת-מבט אלו מתגבשות במושגים, שהם הפכים זה לזה, מכאן באה התיזה והאנטייתזה. לשוא נשתדל להשלים ביניהם בדרך ההגיון; כל עמלנו יהיה לשוא, מפני אותה הסבה הפשוטה, שבכלל אי אפשר ליצור כלום מנקודת-מבט ומתוך מושגים. רק כן העצם, כמו שהוא נתפס בדרך האינטואיציה, נוכל למצוא הרבה פעמים בלי כל עמל מיוחד מעבר אל המושגים הסותרים; כאופן זה אפשר לראות, איך נובעות מתוך המציאות עצמה התיזה והאנטייתזה. ובכן אפשר יהיה להבין, כמה חולקות הן התיזה והאנטייתזה שלנו ובמה הן שוות.

אמנם לתכלית מסרתנו זו צריך יהיה לשנות לגמרי את המהלך הרגיל של עבודת שכלנו. 'לחשוב' – פירוש הדבר כמובן הרגיל: לדון מן המושגים על העצם, ולא מן העצם על המושגים, כיצד נקנית ידיעת המציאות כמובן הרגיל? לוקחים אנו מושגים מסוימים מן המוכן, נחננים אותם לשעורים ומצרפים במתכונות שונות, עד שיצא לנו במקום העצם המציאותי איוה ערך דומה לו, המשמש לנו תמורתו במעשה. אבל לא נשכח, שעבודת שכלנו הרגילה אינה מחשבה לשמה. בכלל שואפים אנו אל הדעת לא לשם הדעת עצמה, אלא בכדי להשיק מידיעתנו איוה תועלת או למצוא ולרעת איוה הדרך שנבור לנו בחיינו המעשיים; בקיצור: מבקשים אנו תכלית לשם איוה ענין חיוני. חוקרים אנו לרעת אם העצם שלנו מתחס לסוג זה או לסוג אחר. אם שייך הוא למין זה או למין אחר מן הסינים הידועים לנו מכבר, וכן כאיוה תחבולה עלינו לבחור ומה הוא המצב שנתפס בו. הפעולות והמצבים האפשריים האלה אינם אלא מגמות, שמושגים אלה תופסים במחשבתנו, מגמות שאנו מגדירים פעם אחת, וידיעה זו מספיקה לנו בשביל כל המקרים הבאים; לנו נשאר רק ללכת אחריהם ולבלי סור מהם. באופן זה מביאים אנו את תורת המושגים לידי מעשה, משתמשים אנו בהם בנוגע לעצמים. כשאנו מודדים את העצם בקנה-המדה של המושג פירוש הדבר כך הוא: אנו שואלים את העצם, מה לעשות בו, ואיך יפעל הוא עלינו? כשאנו מדביקים לעצם פתק של איוה מושג או מציינים אנו בבטויים מדויקים וברורים את סוג הפעולה, שעלינו לאחוז בה בנוגע לעצם, או שאנו לומדים ממנו, באיוה מצב עלינו לתפוס, לפיכך כל ידיעה כמובן העצמי של המלה בוחרת לה תמיד רק מגמה אחת והיא נובעת רק מנקודת-מבט מסוימת. אמנם יש שהתענינות שלנו מורכבת לפעמים מאד, יש שהיא יוצאת משאיפות שונות, ולפיכך יש שבכדי לרכוש לנו את ידיעות הדבר אנו בוחרים מגמות אחדות ומחליפים אותן זו אחר זו וכן אנו מחליטים את נקודות השקפתנו וכרכים במספרן. רגילים אנו לקרוא לזה ידיעה, רחבה' ומקפת' של העצם. ואז אין אנו מצמצמים את העצם במושג אחד בלבד אלא מיחסים אותו למושגים אחדים, שיש לו שייכות אליהם לפי רעתנו. איך יוכל עצם אחד להתיחס בעת ובעונה אחת לתחומים של מושגים



שונים? שאלה זו אינה מתעוררת בקרבנו, ובאמת אין לה כל ערך מעשי. לפיכך טכעי הוא ומובן מאד, שבחינו המעשיים משחמשים אנו במושגים, מצרפים אותם ומשנים מתכונתם, וכל קושי וכל סתירה פילוסופית לא יצאו לנו מזה – על פי הסכם כללי אנו נמנעים אז מן ההתפלספות. אבל ללכת בדרך זו, שיש לה זכות של קיום בעולם המעשה, להכניסה גם לתחום הפילוסופיה, לדון גם שם מן המושג על העצם, שם, שלגד עינינו רק מטרה אחת, להשיג את העצם כמות שהוא, בו ובתוכו, וכל כונתנו לשמה – אם גם שם נשתמש באותן התחבולות, שנבעו רק מתוך שאיפות מעשיות ידועות, ונוסיף ללכת באותן הדרכים, שעל פי מובנן אינן אלא נקודות השקפה חיצונית על העצם – או רק בוגדים אנו במטרתנו ומביאים את הפילוסופיה לקרבן לכל המחלוקת שבין השיטות השונות. באופן זה אנו מכניסים לכתחלה את הסתירה והקרע לתוך לבו של הנושא שלנו ולתוך המתודה עצמה. אחת משתי אלה: או שבכלל אין פילוסופיה במציאות, ואת העצמים עלינו לדעת רק ידיעה מעשית המשמשת לנו רק כדי להפיק מהם תועלת, או שהפילוסופיה כל עיקרה אינו בא אלא להכנס בכח האינסואיציה לפנימיותו של העצם ולתוך חוכו.

אבל בכדי להכין אינסואיציה זו מה סיבה, בכדי להגיד בדיוק איה נגמרת האינסואיציה, ואיה מתחילה האנליזה, עלינו לחזור על הדברים שאמרנו למעלה על שטף ההמשכיות.

וכשנחזור יתברר לנו, שהמושגים והסכימות השונות, שאינם אלא תולדות האנליזה, כולם מצטיינים בתכונה אופית אחת: כל זמן שנסתכל בהם, הם עומדים קבועים לפנינו, בלי כל תנועה ושנוי; מתוך שלימות החיים הפנימיים הבלתי לי איוו מהות זסיכולוגית, ואקרא לה הרגשה פשוטה. אני חושב, שכל אותה השעה שאני עוסק בחקירתה, היא נשארה כמות שהיא, ואילו מצאתי, שבמשך אותו הזמן התחולל בה איזה שנוי, הייתי מחליט, שלפנינו כאן לא הרגשה אחת, אלא הרגשות אחדות, שבאו זו אחר זו; לכל אחת מן ההרגשות המתחלפות הללו הייתי מיחס שוב אותה הקביעות ואותו הקפאון, שיחסתי תחלה להרגשה השלמה. אם אוסיף להעמיק את האנליזה שלי, או אוסיף להפריד ליסודות יותר פשוטים את יסודות הנפש שאמצא, ואז אפריד גם אותם שוב, וסוף סוף אניע או לידי יסודות, שלפי ראות עיני אינם עשויים עוד להשתנות. בהם, ורק בהם, אמצא את היסוד, את הבסיס הקבוע, שעלי אשען בכל חקירתי, הנחוצה להתפתחות המדע. אבל לאמתו של דבר אין לנו מצב נפשי, ואפילו אם יהיה פשוט בתכלית הפשטות, שלא ישתנה ויתחלף כל רגע, מפני שאין הכרח מבלי זכרום ואין מצב נפשי הולך ונמשך, שלא יספח בו על הרגש הנוכחי גם זכרון, של רגעים שעברו. הלא זהו כל תכנה של המשכיות. המשכיות הפנימית – זוהי חיים שאינם פוסקים של הזכרון, הנמשך והולך גם בתור ההוה, בין שההוה יכיל ציור בהיר, ציור בולט של העבר ההולך וגדל ונמתח בלי-הרף, ובין שההשתנות שאינה פוסקת של ההוה תעיד לנו, שההוה נושא על שכמו סבל כבד, משא ההולך ורב, הלא הוא סבל העבר; סבל זה הולך וגדל כל עת שנפשונו הולכת

ומדקנת. אלמלא השארת העבר בתוך ההווה לא היתה מן האפשר שום המשכיות. בלעדיה יש לנו רק חיי רגע, חיים לסרוגין. אמנם יכול אני לזכות עצמי מאשמה זו, שמטילים עלי, כי מיד שאני מבחין ומפריד את המצב הנפשי, אני מוציא אותו על-ידי זה מתוך זרם ההפשיות. יכול אני להשיב על זה כך: כל מצב נפשי בודד, יסודי, שאליו אני מניע בדרך האנליזה שלי, גם הוא עודנו תופס איזה ומן. האנליזה שלי, אומר, מפרידה את חיי הפנימיים למצבים שונים; כל אחד מהם בן מינו של השני הוא; אבל מכיון ששיוון המין הזה משתרע רק לרגעי מספר, לפיכך אפשר לומר, שהמצב הנפשי הזה לא חדל להיות נמשך בזמן, אף-על-פי שכל שנוי אינו מתחולל בו. אבל מי זה לא יראה, שמספר הרגעים המסוים, שאני מיחס למצב נפשי האלמנטרי, אינו אלא סמל, אלא ציון, שכל מטרתו היא להזכיר ולומר לי, שאף-על-פי שאני חושב מצב נפשי זה לכן מין דומה, מכל מקום על פי האמת גם הוא הנו מצב הולך ומשתנה, הולך ושוטף בלי-הרף. כל מצב, אם אתבונן בו כשהוא לעצמו, אינו אלא "התהוות" נצחית. מתוך "התהוות" זו, מתוך שנוי בלי-הרף זה, בחרתי לי אינו דרך פשרה, איזה, שביל זהב" ממוצע בין הקציות, ומשער אני שממוצע זה הוא קבוע ובדתי משתנה; באופן זה יצרתי לי מצב מוצק, וממילא אינו אלא מין סכימה, יליד ההפשטה שלי. מן הצד השני: הפשטתי מן המושג את תכונת ה"התהוות" שלו ותחת התהוותו ותמורתו המיוהדת יצרתי לי "התהוות" בכלל, מבלי כל יחס לאיזה עצם פרטי; ל"התהוות" זו קרא אני, ומן, ואני אומר, שמצבי תופס זמן ידוע. אילו הסתכלתי בו ביתר עיון, או הייתי מוצא, ש"זמן" מופשט זה הוא מוצק וקבוע בשבילי, כמו שקבוע הוא אותו המצב הנפשי, שאני נוהן לתוכו; מוצא הייתי אז, ששטף הזמן אפשרי הוא רק בצורת השתנות איכותית הורמת בלי הפוגה; אבל מבלעדי האיכות ישאר הזמן רק כבימת-חיון, שעליה מתחוללים השנויים; הוא יתגבש לאיזו סכיבה קופאת ומוצקה. אז יכול הייתי להוכח, שהשערה זו, שבניתי לי בדבר זמן בן ערך דומה, לכתחלה לא נוצרה אלא כדי להקל מעלי את עבודת הרמיון וההסוואה בין המשכיות מוחשיות שונות; היא מרשה לנו למנות את הנאורעות המתחוללים בבח"אחת ולהשוות מדתו של שטף-המשכיות אחד למדתו של שטף אחר זולתו. סוף סוף הייתי מבין, שבשעה שאני מציף אל המצב הנפשי הפשוט את מספר הרגעים, שתפס בזמן, לא באתי אלא להזכיר בזה, שאת המצב הזה הפרדתי והבדלתי מתוך ה"אני" השוטף בזמן; באופן זה מציין אני את גבוליו וקבוע לו תחומים, כדי שאוכל להבא לחזור ולהביא אותו לידי תנועה, לשוב ולהפכו מסכימה פשוטה, שבה נתאבן עתה לפני, לצורה חיה ומוחשית, שהיה לובש מבחחלה. אבל מכל זה אני מעלים עיני, מפני שבאנליזה אין לנו ענין מעשי בכל זה.

פירוש הדבר – האנליזה כל עסקיה במוצק ובבדתי משתנה. האינטואיציה, להפך, מכניסה עצמה לתוך זרם התנועה עצמה, או, בלשון אחרת, לתוך המשכיות, כאן עובר לפנינו הקו המגביל בין האינטואיציה ובין האנליזה. העצם הריאלי, המוחשי, יש להכירו על פי סימן זה; כולו הוא שטף והתחלפות. ולהפך,

את היסוד יש להכיר על פי זה, שהוא קבוע ובלתי משתנה, כמו שנובע מתוך הגדרתו עצמו, שהרי אינו אלא סכימה, מין חיקוי שעשינו לנו כדי להקל עלינו את הבנתו של המקור; לפעמים אינו אלא סמל וציון בלבד, אבל בכל אופן אינו אלא כתמונה פטוגרפית של המציאות השוטפת. טעות יהיה לחשוב, שמסכימות אלו נובל לחזור ולהקים את המציאות כמות שהיא. לעולם לא יהיה מיותר לשנן לנו כלל זה: מן המציאות אל האנליזה אפשר למצוא מעבר, אבל בשום אופן אין ללכת מן האנליזה אל האינטואיציה.

מן ה„התחלפות“ השוטפת אוכל לשאוב לי בטת וכמה ציורים שונים, כמה תכונות ושנויי גונים ככל העולה על לבי; כל אלה יהיו רק ציורים קבועים, תמונות קופאות, שעשתה לה האנליזה מן המציאות השוטפת, הנתונה לנו על פי האינטואיציה, אבל כל הציורים השונים האלה גם יחד לא יתנו לנו שום דבר, שיהיה דומה ל„התחלפות“ עצמה, מפני שהם כולם אינם תלקי ההתחלפות, כי-אם יסודותיה הפשוטים, וזהו ענין אחר לגמרי.

נקח, למשל, אותה ה„התחלפות“, הקרובה ביותר לתולדה אחת – את התנועה בתוך הלל. יכול אני לצייר לי תחנות ונקודות עמידה בדרך התנועה, שבהן יוכל להתעכב הגוף הנע. להן קורא אני בשם „מצבים שונים“ של הגוף הנע או „נקודות“, שהוא עובר עליהם בדרכו. אבל מצירוף המצבים האלה, ואפילו אם יתרבה מספרם עד בלי תכלית, לא אוכל לחזור ולהקים את התנועה. המצבים האלה אינם תלקים של התנועה, אלא העתקות וציורים של התנועה. אפשר לומר, שאינם אלא השערות שאני משער ליי מניח אני, שבהם יתעכב הגוף בדרך תנועתו. אבל באמת לא ימצא הגוף הנע לעולם בשום נקודה מן הנקודות הללו; לכל היותר יש לומר, שהוא עובר בדרך; אבל עבירת הגוף בדרך הנקודות, שאינה אלא תנועה, אין לה שום שיכות להתעכבותו, שאינה אלא מצב מנוחה. את התנועה אי אפשר לשים לתוך חקביעות והמנוחה, שאם לא כך, הרי נמצא, שהתנועה היתה מתמוגת עם המנוחה, ובוהו הלא יש סתירה פנימית. הנקודות אינן נמצאות בתוך התנועה בתור תלקים; אין הן עומדות אפילו מתחת לתנועה בתור מקומות משכן של הגוף הנע. באמת אינן אלא מצע, פרואקציה, שאני מציע תחת התנועה; מקומות הן, שבהם היה נמצא הגוף הנע, אילו היה מתעכב בדרכו ונח בהם. ובכן לאמתו של דבר אין הן מצבים, אלא השערות, השקפות שכלנו או נקודות המבט שלנו. אבל האם אפשר לבנות עצם מצירוף נקודות-מבט?

ובכל-זאת בכל פעם שאנו באים לדון על התנועה ועל הזמן, שהתנועה משמשת לו בתור ציור דמיוני, משתדלים אנו לעשות כך. מתוך אותה שגיאת הראיה, שנשתרשה עמוק בקרב תבונתנו, שעל פיה אנו רואים בהכרח באנליזה את הערך הדומה של האינטואיציה, אנו מבחינים קודם כל בדרך התנועה מספר ידוע של תחנות, של מקומות עמידה, שבהם יוכל הגוף לנוח, וסוף סוף מוכרחים אנו לראות בהם תלקי התנועה. אחרי שידגו קצרה לחזור ולהקים מתוך הנקודות את התנועה כמות שהיא, שמים אנו בריות שבין הנקודות עוד המון נקודות אחרות, ובאופן זה חושבים אנו להתקרב בכל הקירוב האפשרי

אל השטפיות, אל עצם התנועה. אבל אחרי שהשטפיות משתמטת ממנו עם כל זאת ואין היא נמצאת לנו, נותנים לנו תחת המספר המסויים של נקודות – מספר, ההולך ורב עד בלי תכלית. כך משתדלים לנו בכח רעיונו, המגבב נקודות על נקודות עד בלי תכלית, לתקות ולזייף את ההנועה התמימה והמציאותית של העצם הנע. אך כל עמלנו הוא לשוא. סוף סוף מחליטים לנו, שאמנם מתווה התנועה מתוך צירוף הנקודות, אבל מלבד הנקודות הללו כוללת היא בהכרח עוד איזה מעבר מסתורי ובלתי מובן ממצב אחד למצב שני הבא אחריו. נמצא הדבר, שאי-הבנה זו אינה נובעת מאותה הסבה לבדה, כמו שאנו רגילים לחשוב, שהעמידה בכלל מובנת לנו יותר מן התנועה, שבמחשבתנו לנו המנוחה קדמה לתנועה. נרמה הדבר, שמסתוריות ההופעה נובעת מזה, שאנו יוצאים מתחלה מן העכובים והתחנות ועל-ידי צירופם רוצים לנו לעבור אל התנועה, זהו דבר שאי אפשר, אבל הוא נקל היה ללכת בדרך אחרת – מן התנועה אל הקביעות בתור מעבר אטי, על-ידי מה שצריך לנו, שמהירות התנועה הריכת ופוחתת, עד שהיא מתקרבת אל המנוחה, עלינו להתרגל לראות דוקא את התנועה כהופעה הפשוטה ובהירה ביותר; כי העמידה אינה אלא הגבול הקיצוני, התחום האחרון, שאליה שואפת התנועה, בשעה שהיא הולכת ומתעכבת, תחום שיש לנו לצייר בדמיונו, אך מעולם לא יתגשם בשלמותו בטבע. את מובן הפואימה ותכנה בקסנו בצורת אותיותיה; חשבנו, שאם נרבה לתקור את האותיות הללו במספר עצים, אז נגיע עד הבנתה; אבל הבנתה מחמקה ועלמת ממנו, ואחרי שהתיאשנו מתוחלתנו, אחרי שאנו רואים כי אך לשוא נבקש את הקטעים של תוכן הפואימה באותיות הבודדות, אז משערים לנו, שאת החלקים של תכנה הכמוס יש למצוא בריוח שבין האותיות. אבל – נחזור עוד הפעם על דברינו שלמעלה – האותיות אינן חלקי העצם; הן אינן אלא יסודות הסימבול לבדם. המצעים השונים של הגוף הנע אינם חלקי התנועה; אין הם אלא נקודות בחלל, שבו מצטמצמת התנועה למי השערתנו, חלל קופא וריקן זה מעולם איננו נתפס כמו שהוא, וידיעתו נקנית לנו רק על-ידי התבונה, וגם הוא כאמת אינו אלא סימבול. אבל איך תוכלו, מתוך שתשתמשו כל העת בסימבולים, ליצור „יש מאין“ – לברוא לכם את המציאות?

ואולם סימבול זה מקביל להרגלי המחשבה שלנו היותר קדומים, הנוטעים עמוק בנו. אנו רגילים להעמיד עצמנו במקום קבוע, שבו אנו מוצאים נקודת סמך לעבודתנו המעשית; והנה מתוך קביעות וקפאון זה הפצים אנו לברוא לנו את השטפיות. באופן כזה עולה בידנו לקבל אך הקוי בלתי-מוצלח, זיוף של התנועה המציאותית; אלא שבחיים המעשיים הקוי זה מביא לנו תועלת יותר משהיתה נותנת לנו ההסתכלות האינטואיטיבית בעצם הגוף. שכלנו יש לו נטיה כבירה לחשוב אותו הרעיון. שבו הוא מרבה להשתמש, לכהיר ומובן ביותר. לסיכך נדמית הקביעות לשכלנו לדבר מובן יותר מן השטפיות, המנוחה לפי דעתו קדמה לתנועה.

מכאן נובעות כל השאלות החמורות בהכנת התנועה, שהתחבטו בהן החכמים עוד בימים קדמונים. שאלות אלו נולדות תמיד מתוך אותה הסבה,

שאנו באים לדון מן החלל על התנועה, לעבור מן הקו, שהגוף הנע חרת בדרכו בתור רושם תנועתו, אל עצם התנועה, ממצבי המנוחה והקפאון – אל השטפיות, ומעבר זה בין המנוחה והתנועה אומרים אנו להשיג על-ידי צירוף המצבים הבודדים, אבל באמת קודמת התנועה למנוחה, היחס של מצבי הגוף השונים אל התנועה אינו יחס של חלקי העצם לעצם השלם, כיראם יחס של המון נקודות-מבט שונות על העצם – לחמימות העצם השלם, כמות שהוא במציאות. טעות זו היא שגררה אחריה עוד המון פרובלימות ארורות. אותו התפקיד, שיש לנקודות הקבועות ביחס אל התנועה של העצם הנע, יש גם למושגים של חכונות העצם השונות ביחס אל השתנות האיכות שלו, באופן זה, אחרי שהפרדתי את שנויי העצם למושגים שונים, נמצא, שהם היו לכחזות קבועים וקופאים, שפרשו מן המציאות הנוזלת והמתחלפת. "לחשוב" איזה עצם – מירוש הדבר פמובן הרגיל הוא: לצלם לנו מתוך שטפיות המונה קבועה אחת או ציורים אחרים. כלומר: באמת אנו שואלים מזמן לזמן אם עצמנו, באיזה מצב נמצא הגוף, כדי לדעת, איוו תועלת יש להפיק ממנו. אופן מעשינו אלה הוא טבעי מאד ויש לו זכות קיום גמורה באותה המדה שאנו עוסקים בחקירת המציאות לשם צרכינו המעשיים. עד ככה שהידעה מכוונת לשם מעשה, די לה לכנות את המצבים היותר חשובים, שתופס העצם ביחס אלינו, וכמו כן לדעת את המצבים השונים בנוגע לעצם שאנו צריכים להתייב בהם. זה הוא תפקידם הרגיל של המושגים המוכנים ועומדים; הם ציונים ו"היכרים", שבהם אנו כציינים את דרכה של ההתהוות. אבל אם נבקש לחדור על ידם לתוך הטבע הפנימי של העצמים, אז אנו באים להשתמש גם בנוגע לטטף המציאות באותה התחבולה, שנוצרה מתחלה רק בכדי לתת לנו נקודות-מבט קבועות וקופאות עליה. אז אנו שוכחים, שאם המטפיסיקה אפשרית היא בכלל, אז אין זאת אלא שאנו צריכים להתאמץ בכל כחותינו, והתאמצות זו נקנית רק בעמל רב ולפעמים גם פיסורים רבים, וכל כונתה – להתגבר על הנטייה הטבעית של שכלנו, כדי להכנס בבת-אחת, כמו על-ידי איוו התפשטות השכל, אל תוך העצם הנחקר; בקצרה – כדי ללכת מן המציאות אל המושגים. ולא מן המושגים אל המציאות. היפלא הדבר, שהפילוסופים רואים לפעמים קרובות, והנה העצם, שהם שואפים לתפוס, משתמט ונעלם מהם, כמו שמשתמט העשן מיד הילדים, האומרים לכלוא אותו בכאם הקמוצה? כך במשך דורות הולך לו המשאימתן והמהלוקת בין השיטות, וכל אחת מהן מאשימה את כל השיטות האחרות, באמרה, שהן העלימו עיניהן מן המציאות.

אבל אם המטפיסיקה בהכרח עליה להשתמש באינטואיציה, אם נושא האינטואיציה אינו אלא טטף ההמשכיות, ואם ההמשכיות עצמה יש לה מהות פסיכולוגית – האם לא יצא לנו מזה, שהפילוסוף מוכרח יהיה להכליל רק בתוך חוג הסתכלות פנימית – לתוך גפשו עצמו? האם לא יהיה אז כל תוכן הפילוסופיה ותפקידה – להסתכל בחיים, כמו שמשתכל הרועה המחנכים במים השוטפים לפניו אם כך נאמר, אז נכשל באותה השניאה, שלא חרלנו מהזהיר עליה עוד בתחלה הסקירה שלנו. אז נכפור בטבע המיוחד של ההמשכיות, באפיה

האקטיבי, הפועל, ובכח הכפיה, אם אפשר לומר כך, שיש לאינטואיציה המטפיסית. אז כאילו נעלים עיננו מזה, שרק המיתודה שהראינו למעלה מרשה לנו לצאת מגדר האידיאליות, וכמו כן מתחום הריאליות; היא מרשה לנו לחייב את מציאות העצמים העומדים במדרגה גבוהה או נמוכה ממנו, אף-על-פי שבמדה ידועה הם נמצאים בקרבנו; היא מרשה לחשוב, שעצמים אלה קיימים יחד, ורק על ידה יש להפיץ את עב הערפלי, שבו הליטה האנליוזה את כל השאלות העומדות ברובו של עולם. מפלי לגעת פה בחקירתם של כל העצמים השונים האלה, די לנו להראות, שאינטואיציה זו אינה מעשה פשוט ובודד, אלא המון מעשים בלי קץ; כולם מתיחסים למין אחד, ויחד עם זה כל אחד יש לו גון מיוחד בפני עצמו; נראה, איך רבוי-הגונים של האקטים הללו מקביל בדיוק למדרגות השונות של ההויה.

אם רוצה אני לחקור את ההמשכיות בדרך האנליוזה, כלומר — להפרידה למושגים קבועים ומוצקים, אז על פי הטבע של המושג והאנליוזה מוכרח אהיה לגשת אליה משתי נקודות מבט מתנגדות זו לזו תכלית נגוד; מתוכן אשתדל אחר כך לשוב וליצור אותה. צירוף זה יש בו באמת דבר פלא, כי לא יובן כלל, איך זה יצטרפו יחד דבר והפכו? צירוף זה אין בכחו לתאר לנו לא את רבוי המדרגות ולא את התחלופות הצורות; כמו בכל הפלאות, יש לנו או להאמין בו אמונה עורת או לפסוד בו ולמסוך ידינו ממנו. אומר אני, למשל, שמצד אחד נמצא רבוי מצביי ההכרה המתחלפים זה אחר זה, ומן הצד השני ישנה אחדות המצרפת אותם יחד. ההמשכיות היא סינתזה של האחדות והרבוי הזה, היא מהלך מסתורי, המתחולל באופל ואינו מרשה להבהין בו גונים ומדרגות שונות. לפי השערה זו ישנה — ובהכרח שתהיה — רק המשכיות אחת, זו היא אותה ההמשכיות שבה רגילה לעסוק הכרתנו. אם בכדי למצוא אשור וחוק לעיוננו זה נתאר לנו את ההמשכיות בתור תנועה המתחוללת בשטח, את התנועה עצמה נראה כבא-כח הזמן והחגשמות, ונשתדל לצמצם אותן במושגים, אז יצא לנו מצד אחד מספר רב של נקודות על-גבי שביל התנועה, שנוכל להרבותו כחפצנו, ומן הצד השני — אחדות מופשטה המצרפת אותן, כאותו החוט שנמתחה עליו מחרוזת של פנינים. צירוף זה של הרבוי המופשט עם האחדות המופשטה — אם נניח, שהוא בכלל בגדר האפשרות — הוא דבר מיוחד במינו, שאין למצוא בו שום גונים בחבור המספרים באריתמטיקה. אבל אם חתת מה שנשאף להפריד על-פי אנליוזה את ההמשכיות ופאכת אין זה אלא יצירת סינתיוזה של המושגים, נחרור אליה קודם כל בכח האינטואיציה, או יולד בנו איוה רגש מיוחד ומסוים של התאמצות הנפש, שעל פי מהותה והגדרתה אינה אלא בהירה הפשית בין המון המשכיות כונות. אז נוכח, שיש לנו עסק פה עם כמה וכמה המשכיות השונות זו מזו, אף-על-פי שכל אחת מהן, אם נצמצם אותה במושג, כלומר, אם נסחכל בה כן וחוץ משתי נקודות המבט המתנגדות זו לזו, נמצא בה הכרה כמוסה של רבוי ואחדות.

נבטא את רעיוננו זה ביחר דיוק. אם אביס על ההמשכיות כעל רבוי של רגעים המתלכדים זה אל זה על-ידי אחדות המבריחה אותם מן הקצה אל

הקצה וחורות אותם כחוט החורז את הפנינים, אז, גם אם ההמשכיות האמורה תהיה קצרה מאד, הלא גם אז ירבה מספר הרגעים עד בלי תכלית, ואני אוכל לקרב את הרגעים האלה זה אל זה קרוב גדול כחפצי; אבל תמיד יכנסו אל בין הנקודות ההנדסיות הללו עוד נקודות הנרסיות חדשות, וכן הלאה עד בלי קץ; באופן זה, אם אסתכל בהמשכיות מנקודת הרבוי, אז בהכרח תלך ותעלם ותאבד מנגד עיני, תורה לאבק דק של רגעים, שכל אחד מהם אינו נמשך בזמן, כי כולו חולף; ומן הצד השני, אם אביט על האחדות המצרפת את הרגעים האלה יחד, אז אמצא שגם היא מן הנמנע היא שתמשך, שהרי, על פי השערתי, כל מה שיש בהמשכיות מן העשוי להשתנות ונתן לתמורה ולהתחלפות, כל מה שמסוגל להמשך במלוא מובן המלה, אותו יחסנו לרבוי הרגעים. אחדות זו, כל מה שאוסיף להתעמק במהותה, תתגלה לפני כמצע מוצק וקופא של המתנועע; כמהות הזמן משוללת היא זמן ולה יקרא „נצח“ – היא נצח של המות; כי הלא אינה אלא תנועה מחוסרת כל שטפיות, שבה – גרעינה ונשמת אפה של התנועה. אם נתעמק בחקירת השיטות השונות העוסקות בשאלת ההמשכיות, אז נראה שאין ביניהן אלא דבר אחד בלבד: אחדות מהן כוחרות להן משני המושגים האלה מושג אחד ומיחסות לו ערך יסודי, ואחדות מבכרות עליו את משנהו – יש מהן שעומדות על נקודת המבט של הרבוי; מנשאים הם למדרגה של מציאות מוחשית את הרגעים הנוזלים של הזמן, שהוא כאילו נטחן על ידם ונתפרר לחלקים דקים; את אחדותה של ההמשכיות, המוסיפה לזרות את הגרעינים האלה לאבק דק, חושבים הם למובן מלאכותי יותר הרבה; האחרים, להפך, מקימים להם למציאות את אחדותה של ההמשכיות. מכניסים הם את עצמם לתוך הנצח. אבל מכיון שהנצח שלהם נשאר עם כל זה מופשט, שהרי הוא ריק ריקנות גמורה – כי כאן לפנינו נצחיות המושג, השולל לפי השערה זו את המושג המתנגד לו – לסיכך אין להבין איך יוכל להיות ולהתקיים בתוך הנצח הזה הרבוי בלי קץ של הרגעים המתחלפים. לפי ההשערה הראשונה תלוי העולם על בליטה בהכרח הוא שבכל רגע יאבד ויחזור לתוהו ובכל רגע ישוב מתוכו לתחיה. על פי ההשערה השנייה יש במציאות רק האינסופיות של הנצח המופשט. כאן נשאר לנו כמו כן בליימובן, איך זה האינסופיות אינה כלואה וסגורה לעצמה ואיך זה תרשה לכל העצמים השונים להתקיים במחיצתה? אבל אם כך ואם כך – על איוו נקודה שנציג את המורה של שענונו, הזמן ישאר לנו רק כתערובה של שני מושגים מופשטים, ששום מדרגות וגונים שונים אי אפשר למצוא בהם. גם בשיטה האחת וגם בשנייה נמצא רק המשכיות אחת השוטפת וכוחפת את הכל. זהו נהר שאין לו חופים ואין לו קרקע, הזורם מאליו, מבלי כח ניכר, ומגמתו נעלמה ממנו ולא נוכל לדעתה. גם תמונה זו – שהמשכיות היא נהר, נהר זורם ושוטף – באה לנו מתוך אותה הסבה, ששתי השיטות מביאות לפעמים קרבן למציאות, המשתמשת בפוזר המחשבות שבה לפעמים בהגיון. אבל מכיון שהן חוזרות ונכנסות לתוך תחומן, מיד הן מקפאות את זרם הנהר או עושות אותו לגלד מוצק אחד בלי סוף או מפזרות אותו להמון גבישים דקים עד אין קץ; אבל תמיד הן מהפכות אותו

ל עצם שיש לו בהכרח איזו שייכות לקצאון ולקביעות של איזו נקודת השקפה שתהיה.

שונה לגמרי תהיה התמונה, אם בכח האינטואיציה שלנו נעמיד את עצמנו בכתיאחת לתוך הזרם המוחשי של ההמשכיות. אז, כמובן, לא נמצא כל פעם הגיוני בהנהגה, המשערת המון המשכיות מרובות הצדדים ועסירות הגונים. על צד האמת היא אפשר לנו לצייר בדמיונו, שלא תהיה בעולם שום המשכיות אחרת מלבד זו שבנפשנו אנו, כמו שאפשר לנו לצייר, שלא יהיה בעולם שום צבע אחר מלבד, למשל, הצבע המוזהב. אבל כשם שהכרת הגון בכלל, אילו היתה קשורה כולה בקשר פנימי עם הגון המוזהב ולא היתה תופסת אותו באופן חיצוני, היתה מרגישה את מקומו האמתי בין האדום והשוקף, ולא עוד אלא שבמחשבתה היתה צופיה מבעד לגון זה את כל עתרת גוני הספקטרום בשלמותו – שהרי שנוי רצוף זה ההולך מן האדום אל השוקף נמשך והולך גם בכל גוני הספקטרום – כמו כן גם האינטואיציה של ההמשכיות שלנו אינה משאירה אותנו תלויים על בלימה, כמו שמשאירה האנליזה השלמה, אינטואיציה זו מביאה אותנו לידי מגע בלתי-אמצעי עם כל המון ההמשכיות ברציפותן; כסולם השנויים האלה נובל אז לעלות או לרדת כחפצנו: בשני האופנים גם יחד יש בידינו להרחיב את גבולות נפשנו על ידי התאכצות גדולה וכבירה, שיש בה מעין כפיה והתגברות על נטיחתו הטבעית; בשני האופנים גם יחד אנו יוצאים מבעד לתחום האני' שלנו. באופן הראשון פונים אנו אל ההמשכיות ההולכת ומתפורת, הולכת ומתפשטת; דפיקותיה ופרפוריה הם יותר תכופים ומהירים מטרפורי נפשנו; לפיכך הם מפרידים את הרגשתנו הפשוטה, הם ממוגים ומבטלים את האיות שלה בתוך פזור הכמות; וכשנגיע לאיזה גבול קיצוני, נמצא סוף סוף אז השויון הדומה השלם, את ההכפלה השלמה, שבהם אנו רגילים לראות את החומריות. אם נבחר לנו את הדרך השניה, אז נלך ונתקרב אל ההמשכיות ההולכת ומצטמצמת, הולכת ומתרכות, נעשית אינטנסיבית יותר ויותר; הגבול הקיצוני שבבילה יהיה הנצח. כאן לפנינו לא הנצחיות של המושג, שאינה אלא הנצח של המות, כאן לפנינו נצחיות חיה, וממילא נצחיות נעה וסוטפת; ההמשכיות שלנו תתראה ביחס אליה כרעידת גלי-האור בעינינו אנו; זה יהיה צמצומה של כל המשכיות, כמו שהחומר הוא פיזור. בין שני התחומים האלה נתונה האינטואיציה, והיא נתנועעת לכאן ולכאן תנועה זו היא המספיקה עצמה.

להעביר פה לעינינו את כל המדרגות השונות שבדרך תנועה זו – זה אינו בגדר האפשרות. אבל אחרי שתארנו פה את המתודה בדרטוטיה הכללית ונסינו בפעם הראשונה להשתמש בה, אפשר לא יהיה למותר לסמן בבטויים מדויקים בכל הדיוק האפשרי את הכללים, שעליהם היא נשענת. רוב הכללים שנביא להלן, כבר מסרנו את ראשי הפרקים שלהם במאמרנו זה בהנחיות ובראיות הכעידות על אמתותם. אנו מקוים לתת להם אישור יותר שלם ומשוכלל, כשנעבור אל יתר השאלות.



א. יש במציאות ממשות חיצונית, הגם שנתנה לרוחנו באופן בלתי-אמצעי, השכל הישר של האדם צדק בנדון זה, בשעה שהוא מתנגד לדעות האידיאליות והריאליות של הפילוסופים. ב. ריאלייות זו היא שטפיות. אין בעולם עצמים מוכנים ומוצקים; יש רק עצמים הולכים ומתהוים. אין מצבים קיימים ומשתמרים כמו שהם; יש רק מצבים משתנים. המנוחה היא תמיד מדומה, או יותר נכון, יתוסיח. ההכרה שיש לנו בנוגע לאישיותנו, בהיותה שוטפת בלי-הרף, מכניסה אותנו אל פנימיותה של המציאות. בדמותה ובצלמה של זו מצירים אנו לנו כל מציאות אחרת. ולפיכך כל ריאליות היא טנדנציה, אם נסכים לקרוא בשם טנדנציה לשוני המגמה בשעת התהוותה.

ג. התפקיד הראשי בשטף החיים המעשיים שהושם על שכלנו, המבקש לו נקודות-סמך מוצקות, זהו, לצייר לו את המצבים והעצמים. מזמן לזמן הוא מצלם לו את השטפיות השלמה של הריאליות שאינה מתחלקת ועושה לו ממנה תמונות, כמעט צלמי-רגע. באופן זה מקבל הוא הרגשות ומושכלים. באופן זה הוא גותן במקום הזורם בלי-הפסק את השוטף לסרוגין, תמורת השטפיות הוא מעמיד את הקביעות, ותחת הטנדנציה במהלך השני הוא קובע המון נקודות קבועות, המציינות את המגמה של השני ושל הטנדנציה. תמורה זו נחוצה בשביל לשון בני-אדם, בשביל ההבנה בחיי יום יום, ובמדה ידועה ומסוימת, שאת גבולותיה נגדיר עוד בהמשך דברינו, בשביל החיים המעשיים וגם בשביל המדע ההיוכי. שכלנו נשמע כאן לקול נסיתו הטבעית, ולפיכך הוא משתמש מצד אחד ברשמים קבועים ומן הצד השני במושגים מוצקים. הוא יוצא לכתחלה מן הקבוע והמאובן, ואת התנועה עצמה הוא משיג בתור פינוקציה של הטוּק, הוא מכניס עצמו לתוך מושגים מוכנים ועומדים, וכל שאיפתיו הן – לפרוש את רשתם לתוך זרם המציאות השוטפת, כדי להעלות ולרוג ממנה איזה שלל, ככל אשר יעלה בחכה; בלי שום ספק אין כוונתו לרכוש בשבילנו ידיעה פנימית ומטפיסית של המציאות, כי אם להפיק ממנה תועלת. כי כל מושג (וכמו כן כל הרגשה) אינו אלא שאילה, שאנו שואלים בחיינו המעשיים את המציאות ודורשים ממנה תשובה קצרה. הן' או לאו', כיאות לנו בחיים המעשיים. אבל על ידי זה מעלים שכלנו עינינו מן המהות האמתית והעצמית של המציאות.

ד. המעצורים הנמצאים על דרך המטפיסיקה, האנטינומיות שהיא מעוררת, הסתירות הפנימיות שהיא נכשלת בהן, התפרדותה לשיטות שונות הצוררות זו לזו והנגודים בין הסיסטמות השונות שאין להשלימן – על-פירוב ממקר אחד נובעים כולם. כדי לקנות לנו ידיעה לשמה של המציאות, אנו אוהזים באוהן התחבולות, שבהן השתמשנו בחיי יום יום על-מנת להפיק ממנה איזו תועלת מעשית. הסתירות הללו באות מאותה הסבה, שאנו קובעים לנו מקום בתוך הקבוע ובלתי-נע, ומשם אנו אוהזים למתנועע ומבקשים לתפסו בשעה שיעבור לפנינו, תחת אשר יותר פשוט היה, שנתיצב בתוך המתנועע עצמו ונעבור אתו יחד את כל המצבים הקבועים. השגיאות נובעות מתוך זה שאנו באים

להקים ולבנות את המציאות, שכולה שאיפה וממילא כולה שטפיות, על-ידי מושגים וכללים, שכל עיקרם לא באו אלא לשלול ממנה שטפיות ותנועה זו. מצירוף העכובים והתחנות בדרך תנועה, אפילו אם נרבה מספרם עד בלי תכלית, אי אפשר ליצור את התנועה; להפך אם נקח את התנועה, או אפשר להוליד ממנה כמה וכמה תחנות ועמידות, עד שתתעכב ותהיה אסית יותר יותר. בלשון אחרת: מובן מאלי, שבכח דמיוננו אפשר להוציא את המושגים הקבועים מתוך המציאות השוטפת, אבל אי אפשר כלל לחזור ולהקים את שטף המציאות מתוך המושגים הקופאים. ובכל זאת הן רואים אנו כי הדוגמטיות, באותה מדה שהיתה כונה שיטות, היתה עושה דבר שכוה.

ה. מובן מאלי כי לא הצליחה. את חוסר הכשרון שלה לעבודת יצירה אנו מכירים בכל השיטות השונות שלה, בשיטות הסקפטיות, האיריאטיות, הקריטיות; בכלל בכל התורות הכופרות בכח השכל ובכשרונו להשיג את המוחלט. אבל מזה, שאי אפשר לנו לבנות את המציאות החיה והשטפה על-ידי מושגים חסרים כל גמישות, מזה אין עוד שום דאיה, שגם בדרך אחרת לא יעלה בידנו לתפוס את המציאות. כל הראיות, שאנו מביאים, כדי להוכיח, שהידיעה שלנו נשארה יחוסית בהכרח, כולן לקויות הן מתחלת ברייתן. מיוסדות הן גם הן, כמו מיוסדה הדוגמטיות שעליה הן מתנפלות, עלזה, שכל ידיעה יוצאת בעל-כרח מנקודת-המבט של מושגים אשר קויהם ברורים ושרטוטיהם מוצקים ועל ידיהם עלינו לנסות את המציאות השוטפת.

ו. אבל האמת היא, ששכלנו יכול ללכת להפך — מן המציאות אל המושגים יכול הוא להתייב בתוך המציאות השוטפת ולזרום אתה יחד בכל נפתולי דרכה המשתנה בלי-הרף; בקיצור: יש בידו לתפסה על-ידי סימפטיה שכלית, שקוראים לה אינטואיציה. אמנם דרך זו יש בה הרבה מכשולים ומניעות. מן הצורך הוא שהשכל שלנו יתגבר על עצמו, שיטה את זרם מחשבותיו מדרך המלך, מן הדרך הכבושה; מן הצורך הוא שיהתך בכל רגע את הסוגים שלו וישוב לצקת אותם מחדש. רק בדרך זו יגיע אל המושגים המוכשרים ללכת שלוביזרוע עם המציאות בכל נפתוליה ומעקשיה ולתפוס את תנועת החיים הפנימיים של העצמים. רק בדרך זו תברא טילוסופיה מתקרמת, שתהיה חפשית מכל המחלוקות שבהן שקועות כל השיטות השונות. רק היא יכולה לפתור לנו את כל השאלות באופן טבעי. להתפלסף — פירוש דבר זה הוא: להטות את מסללתנו לאחור ולתת למחשבותינו מגמה הפוכה משהיתה להן עד כה.

ז. אבל הטיה זו לא התחוללה מעולם באופן מסודר, מתוך כונה תחלה; ואולם ההיסטוריה העמוקה של המחשבה האנושית מעידה לנו, כי רק להטיה זו אנו חייבים תודה על כל דבר גדול שיש לנו במקצוע המדע ועל כל דבר תיוני שיש לנו במקצוע המטפיסיקה, התחבולה היותר גאונית לחקירת העצמים מכל

מה שנמצא בבית גנזיו של השכל האנושי — זאת היא האנליזה של הערכים הקטנים עד בלי תכלית; וגם היא נולדה על-ידי נטיה כזו של השכל מן המסלה הישנה. ההנדסה של זמננו היא כולה שאיפת-השכל, המתאכזר לשום תחם המוצק את ההולך ונוצר, כדי שנוכל לתפוס את התהוות הערכים. כדי שנשיג את התנועה לא מחוצה לה ולא בתוצאותיה, כי אם מתוכה, מתוך נטיה להשחנות; בקיצור — כדי להשיג את הרציפות השוטפת של שרטוטי העצמים, אמח הוא, שכל עסקיה רק בשרטוטים, שהרי אינה אלא תורת הערכים לבר. אמח היא גם כן, שכל התוצאות המזהירות באו לה רק על-ידי זה, שהיא המציאה בשבילם סימבולים ידועים, ואם בשעת לידתה של ההמצאה הגדולה, כשהיא עולה במהוה של הגאון, טמונה האינטואיציה, הנה כשבאים להשתמש בה במעשה, מתגלה אלינו הסימבול החיצוני לבר. אבל הטמטיקה — לגוד עיניה אין שום תועלת מעשית, ולכן על-פירוב עליה להמנע מלבש את האינטואיציה שלה בסמל. אין היא מוכרחה לשאוף לתוצאות שיש להן ערך מעשי, ולכן יכולה היא להרחיב עד בלי תכלית את גבולות חקירתה כהפצה. מה שתפסיד ביחס אל הדיוק והתועלת, כשנשוה אותה אל המדע, את זה תרויח בערכה וברוחב היקפה. אם ההנדסה היא תורת הערכים, אם התחבולות ההנדסיות יש להשתמש בהן רק בנוגע לערכים, אין לשכות, שהכמות שונה שנוי תכלית מן האיות בשעת התרוממות; אפשר לומר, שהיא — התחום האחרון של האיות. לפיכך טבעי הוא הדבר, שהטמטיקה נוטלת לה את הרעיון המפריה מן ההנדסה, כדי להרחיב את חוג פעולתה על כל התכונות — על המציאות כולה. אין זאת אומרת כלל, שהטמטיקה מחויבת לתת לנו הנדסה אוניברסלית — זה הדמיון המתעה של הפילוסופיה שבדורנו. להפך, כל מה שתוסיף הטמטיקה לצעוד קרימה, כן תפגוש בדרכה עצמים שאין להם תרגום ובטוי כסימבולים, אבל לכל הפחות תחלת משאה ומתנה ברציפות ובשטפיות של המציאות תהיה במקום שבו, שמגע קסמים זה יחולל לנו שם תוצאות נפלאות ביותר. היא תסתכל בעצמה בראי, שיראה לה את תמונתה עצמה; התמונה תהיה תמונה מצומצמה מאד, ומשום זה גם בהירה מאד. היא תראה באופן ברור, שהתחבולות ההנדסיות שאולות הן מן המציאות המוחשית, ולכן תוסיף ללכת בדרכה ומגמת פניה — אל המציאות המוחשית, ולא בדרך התחבולות ההנדסיות. לפיכך, כדי לרכך את הרבר לכתחלה, נאמר מיד, שאפשר נמצא בבטוי יירות יותר מדי ויהד עם זה גם עונה יתירה: נושא הטמטיקה — היא דיפרנציאלית ואינטגרציה איכותית.

ה. בשביל מה העלימו החוקרים עיניהם עד כה מן הדרך הזה והמדע בעצמו טועה היה ולא ידע את מוצאן ובקורן האמתי של התחבולות הללו? דבר זה מתבאר לנו בזה, שהאינטואיציה, אחרי שתפסנה פעם אחת, מוכרחת היתה לבקש לה אופן כטוי שמושי, המסתגל להרגלי-המחשבותינו הישנים; כלומר, היא היתה מיכרחת להתגבש במושגים מסוימים וקבועים, לתת לנו באופן זה נקודות סמן מוצקות, שהיו נחוצות לנו כל-כך. מכאן נולד לנו כל מה שאנו קוראים מדיוק או מכון, מכאן באה הרחבת חוג פעולתה של המיתודה הכללית על כל

המקרים הפרטיים, אבל הרחבה זו ועבודה זו של שכלול המיחודה ההגיוני יש שהיא מחוללת במשך דורות שלמים, בשעה שהאקט, שהוליד את המיתודה, היה נמשך רק רגע. משום זה נוטים אנו הרבה פעמים לראות במכשירים ההגיוניים של המדע את המדע עצמו\*, ושוכחים לגמרי את האינטואיציה המטפיסית, שחוללה והולידה את כל אלה.

רק על-ידי מה ששכחו את מציאותה של האינטואיציה באו לנו כל אותם הטענות והפלוסופים, שהרצו לפנינו עד-עתה הפילוסופים והחוקרים השונים על דבר, היחוסיות שבהכרה המרעית, יחוסית היא רק אותה הידיעה, הנקנית על-ידי מושגים קיימים מכבר, ההולכת מן הקבוע והמוצק אל הנע והשוטף; אבל יחוסית אינה הידיעה האינטואיטיבית המעמידה את עצמה בתוך המתנועע עצמו, ובאופן זה היא שוטפת יחד עם זרם חיי העצמים. אינטואיציה כזו תופסת את המוחלם.

באופן זה מתאחדים המדע והמטפיסיקה בנוגע לאינטואיציה, אילו היתה לנו פילוסופיה אינטואיטיבית במלוא מובן המלה, היתה מביאה לידי התגשמות את התמונות המטפיסיקה עם המדע, שאליה אנו שואפים כל-כך זה כבר, אם היינו מצליחים לברוא מטפיסיקה בתור מדע חיובי – רוצה אני לומר: מטפיסיקה העלויה להתפתח ולהשתלט השתלמות באין סוף – או היתה מטפיסיקה זו מעוררת את המדעים החיובים להכיר את ערכם האמתי, שהוא גדול והשוב הרבה יותר משהם מדמים בעצמם. הפילוסופיה היתה מכניסה מדע יותר הרבה לתוך המטפיסיקה ומטפיסיקה יותר הרבה לתוך המדע. תחוצאה הישרה מעבודה זו היתה הקמת קשר ותבור בין האינטואיציות של המדעים החיוביים השונים, שהן עולות מהם במשך ההיסטוריה שלהם רק מומן לזמן, וגם זה רק בכחו של הגאון.

ס. כי אין שני אופנים שונים להשיג על ידם את כהות הדברים וכי שרשם של כל המדעים השונים צפון במטפיסיקה – כך בכלל היו חושבים הפילוסופים הקדמונים, אבל לא זה היה עיקר טעוהם. טעותם היתה בזה, שכולם היו מאמינים אמונה שלמה, אמונה שהיא טבעית כל-כך בשביל השכל האנושי, כי השנוי אינו אלא בטויה והתפתחותה של הקביעות. מכאן היה יוצא, שהפעולה היא הסתכלות במדרגה קלושה, שההמשכיות היא דמיון מתעה ותמונה מתנועעת של הנצח שאינו מתנועע והנשמה היא ירדתה ונפילתה של האדיאה. כל הפילוסופיה הזאת, המתחילה מאפלטון ומביאה אותנו אל פלוטין, אינה אלא התפתחות כלל אחד, שאפשר לבטאו באופן זה: העצם הנה כולל יותר ממה שיש בנע; מן המוצג מגיעים אל המתנועע על-ידי הקטנה פשוטה\*. אבל האמת מעידה לנו דוקא ההפך.

(\*) בנוגע לענין זה ועוד לשאלות אחרות הנזכרות במאמר זה עיי' במאמריהם המצוינים של לירוא ורויסנש ושל וויילבוא בעתון, רוור די סטטיק.

המדע של זמננו נולד באותו יום, כשהעלו את התנועה למדרגה של מציאות קיימת בפני עצמה. תחלת יצירתו היתה באותו יום, שגילי, בגילו כדור על-גבי שטח משופע, החליט לחקור את התנועה, הירידה מלמעלה למטה, כמו שהיא לכשעצמה, מבלי לבקש את באורה במושגים החיצוניים, במושגים, מעלה או, מטה, - שני מושגים קבועים, שאריסטו חשבם למספיקים בכדי לבאר על ידם את כל חזיונותיה של התנועה. ועובדא זו אינה בודדת בקורות המדע האנושי. חושבים אנו, שרוב החדושים הגדולים, אותם החדושים ששנו לגמרי את המדעים החיוביים או בראו מהם מדעים חדשים - כולם דומים לאותו המשקיע את האנך שלו למעמקיה של ההמשכיות השלמה. במדה שהמציאות הנחקרת היתה חיה יותר, במדה זו הוסיף האנך שלנו לחדור למעמקיה.

אבל האנך השוקע לתוך נבכי הים, דולה משם חומר נזול. השמש מיבשת במהרה את החומר, ולפנינו נשאר אך משקע גרעיני חול מוצקים ונדללים זה מזה. גם האינטואיציה של זהמשכיות, הדולה ממעמקי נבכי ההויה, בנפול עליה קרני השכל, מיד היא קופאת ומתגבשת במושגים מאובנים, נפרדים וקבועים. בתוך השטפויות החיה של העצמים מבקש שכלנו אותן הנקודות, שבהן מתעכבת התנועה או שבהן אפשר לה שתתעכב; הוא מציין את רגעי יציאתה ואת ביאתה; זהו כל מה שיש בו ערך בשביל השכל האנושי, עד כמה שהוא רק שכל אנושי. לחפוס את מה שמתחולל בריוח שבין הרגעים האלה - זהו כבר למעלה מכחות אנוש. אבל הפילוסופיה אינה בכללה אלא התאמצות לצאת מתחומי המצב האנושי.

החוקרים אהבו ביחוד להסתכל ולהתעמק באותם המושגים המציניים כמו ציוני-דרך את שביל האינטואיציה, במדה שהוסיפו לחקור את המשקעים האלה של הפקטים הללו של האינטואיציה שנתגבשו בסימבולים, במדה זו הוסיפו ליהס לכל המדע שלהם רק אופי סימבולי, וכן הוסיפו להדגיש סימבוליות זו ולהגשימה בתוך המציאות. במהרה חדלו בכלל להבחין במדע החיובי בין המלאכותי ובין הטבעי, בין התוצאות שנתנה לנו האינטואיציה הבלתי-אמצעית ובין עבודת האנליזה הגדולה והכבירה, שגבבה התבונה שלנו מסביב לאינטואיציה. ככה סללו את הדרכים והכשירו אותן בשביל התורה החושבת את כל ידיעותינו ליתוסיות.

אבל גם המספטיקה מצדה עמלה הרבה בשביל מטרה זו.

איך אפשר היה, שאבות הפילוסופיה של זמננו, שהיו בעצמם גם מספטיים וגם מחדשי המדע החיובי ומפלסי נתיבות, איך אפשר היה שיחסר להם הרגש של התנועה הרצופה של המציאות? איך אפשר היה שיעמדו מן ההוץ ולא יכנסו לתוך זה שאנו קוראים לו זרם הפעולה המוחשית? על צד האמת היו גם הם אינטואיטיביים הרבה יותר משהשבו בעצמם. בכל אופן הרבה יותר משהוודו להם בעצמם. אם נשתדל למתוח קו נמשך ובלתי נפסק בין האינטואיציות השונות, שמסביב להן התארגנו השיטות השונות, נראה, שיהד עם קוים רבים הנפגשים זה עם זה והוזורים ונפרדים אחר כך, יש ככולן מגמה אחת

של הרעיון והרגש, מגמה ידועה ומסוימת. איזה הוא הרעיון הכמוס הזה? איך גבטא את הרגע ההוא? אם נקח לנו עוד הפעם מאת האפלטוניים את אופן הבטוי שלהם, אחרי שנשחרר את המלים ממובנם העצמי, הפסיכולוגי, ונקרא בהם אידיאה לערבוין ידוע של קלות ההשגה ובשם נשמה לאיזה כליון נפש הומה, או נוכל לומר כך: איזה זרם פנימי, זרם כמוס מכריח את הפילוסופיה החדשה לבכר את הנשמה על האידיאה. משום זה שואפת גם היא, כמו המדע שבדורנו, ואולי עוד יותר ממנו, לסור מן הדרך שהלכה בה המחשבה העתיקה, ומבקשת לה מסלות חדשות, המתנגדות תכלית נגוד לישנות.

אבל המטפיסיקה של דורנו, כמו גם המדע של דורנו, פרשה מסביב לחיינו הפנימיים רשת עשויה רקמת סימבולים באין מספר, ושוכחת היא לפעמים, שאם יש לו למדע צורך בסימבולים בשביל התפתחותו האנליטית, הנה בשביל קיום המטפיסיקה נחוץ לנו לפרוש ולהתרחק לגמרי מן הסימבולים. גם כאן כבר מלא הטכני את תפקידו, את עבודת ההתכצרות והבסוס, עבודת ההבדלה וההבחנה או עבודת החדש הבנין, אלא שהליכוי את עבודתו צורה מיוחדת. לא נחשב כאן הרבה על ענין זה, כי הושבים אנו להרחיבו ולפתחו במקום אחר. נסתפק בהערה זו: שכלנו, שעיקר תפקידו הוא לעסוק ביסודות מוצקים, יכול לבקש מוצקות זו או בעצמים או ביחוסים שבין העצמים. באותה מדה שהוא עוסק במושגי היחס, הוא בא לידי סימבוליות מדעית; באותה מדה שהוא עוסק במושגי העצמים, הוא בא לידי סימבוליות מטפיסית, אבל בשני האופנים גם יחד נובע סדורם של הדברים מתוכו. בכל מאדו היה חייב עצמו להפשיי ובלתי-חלוי בשום דבר, תחת שיודה לנו בגלוי, כי עליו להכיר טובה לאינטואיציה העמוקה של המציאות, היא מכסה את מעשהו, עד שלעינינו לא יחגלה כלום, מלבד הסדור המלאכותי של הסימבולים. לפיכך אם נאהז כמובן החיצוני, הפשוט, של דברי המטפיסיים והוקרי המדע ואם נחשב על המהות הממשית של מעשיהם, אז אפשר לחשוב, שהמטפיסיים חפרו מחתה למציאות העלה עמוקה ואנשי המדע גשרו אותה בגשר יפה מלמעלה, והזרם עצמו, השוטף וסוחף את העצמים; עובר בקוץ בין שני מעשייהושב אלה ואינו נוגע בהם אף כחוט השערה. אחת התחבולות העיקריות, שאהב קנט להשתמש בה בקורת שלו, היתה זו: חפס את המטפיסי ואת איש המדע בדבריהם, חצא בהם סתירות והביא את הסימבוליות של המדע והמטפיסיקה עד התחום יחד קיצוני, שאילו היו יכולות דרך אגב להגיע ולבוא מאליהן, אם רק יתחיל השכל לדרוש לו חופש בלי ניצרים המסוכן כליכך בשבילו. מכיון שהיה הכירו אז בקשר הקיים בין המטפיסיקה ובין האינטואיציה השכלית, לא קשה היה לקנט להוכיח, שהמדע שלנו — כולו יחסי הוא והמטפיסיקה — כולה מלאכותית. מכיון שבשני האופנים גם יחד הביא את חופש השכל עד להכלית הקיצונה, מכיון שהסיר מעליו את משא האינטואיציה השכלית — אוחו המשא המשמש לו כנטל פנימי המכיא את הספינה לידי שווי-משקל — מיד נראה לו המדע ביחוסיו השונים כלבוש חיצוני של הצורה והנטל-סיקה עם עצמיה ב.בוש

של התומר. היש להתפלא אחר זה, שהמדע נדמה לו כמסגרת בתוך מסגרת - והמטפיסיקה — כצל רודף אחר צל?

הפצעים והמכות שהוכו המדע והמטפיסיקה על-ידי בקורתו של קנט היו נאמנים וגדולים כלי-כך, עד שגם היום לא התרפאו עדיין מהם. שכלנו ישלים ברצון עם ההכרח לראות בכדע רק ידיעה יחוסית ובמטפיסיקה רק פלפול גרידא. גם עכשו עוד נדמה לנו, שבקורתו של קנט נכונה היא בנוגע לכל מדע ולכל מטפיסיקה: אבל באמת אינה מכוונת אלא כלפי המטפיסיקה של הקדמונים, וכמו כן כלפי הצורה העתיקה שבה הורגלו הפילוסופים שבזמנו להלביש אותה, וכות גמורה יש לנו להשתמש בה נגד כל מטפיסיקה, המתמרמת לתת לנו סיסטימה אחת ומסוימה של כל העצמים, ונגד המדע, האומר לתת לנו סיסטימה אחת ושלמה של יחוסים — כלומר, נגד כל מדע ומטפיסיקה הבא ל באותה הפשטות היתירה, שהיא אופית בשביל הארכיטקטורה של מושכלי אפלטון או של היכל יוני. אם המטפיסיקה אומרת להבנות מן המושגים הקיימים מקודם, אם אינה באה אלא לסדר כאופן מלאכותי את המושכלים שהיו לנו מכבר ושהם אנו משתמשים, כמו שמשתמשים בחומר ובלבנים כדי לבנות איזה בית; — בקצרה: אם היא דבר לכשעצמו גם מלבד מה שהיא מרחיבה בלי-הרף את גבולות רוחנו ומלבד מה שהיא מתאמצת לצאת בלי השך אל מחוץ לתחומי המושכלים הפועלים שלנו ואפשר גם מחוץ לתחומי הגיונונו הפשוט, — אז ברור הוא ביותר, שתהא נעשית מלאכותית, ככל היצירות של השכל השלם. ואם המדע וולו יהפך להיות האנליזה או ליצור ציור מופשט, אם הנסיון לא יהיה אלא בכדי להוכיח בפועל את אמתותן של האידיאות הבהירות, אם תחת שנצא לכתחלה מחוץ רבוי האינסואיציות החודרות לפנימיותה של ההנועה העצמית של כל מציאות, ורק שאינן מהמזגות ונכנסות זו בזו — אם תחת כל זאת ישאף המדע להיות להנדסה כללית כאין סוף ולסיטימה שלמה אחת של יחוסים הפורשת רשתה על כל המציאות ואוחזת אותה במצודתה, — אז מדע זה יהפך וולו ויהיה יחסי ותלוי בשכל האנושי. כשנתעמק בקריאתה של בקורת השכל הצרופי, נדאה, שהמדע היה בעיני קנט מין הנדסה כללית כו, והמטפיסיקה היתה מין אפלטוניות במהדורה חדשה. על צד האמת הלא החלום על דבר ההנדסה הכללית הוא הוא אותו עולם האידיאה, ורק שהאידיאה אונה עוד עצם אלא יחס או חוק. קנט חשב את החלום הזה, שחלמו אחרים מפילוסופי זמנו, לדבר שאינו מן הנמנע (c). ועוד יותר מזה: הוא חשב, שכל ידיעה מדעית אינה אלא קטע בודד, או יותר נכון, אינה אלא חוליא מן ההנדסה האוניברסלית. למן העת ההיא שמה לה הבקורת למטרה, להקים בסיס בשביל הנדסה זו, כלומר, להגדיר, מה יהיה אפיו של השכל ומה יהיה טיבו של העצם, כדי שההנדסה הרצופה תוכל לגשור ביניהם גשר. ואם כל נסיון שיהיה יכול להכנס ולעצמם כחוך המסגרת הקבועה של שכלנו הרי יוצא כזה ואם לא נניח, שיש במציאות איוו הרמוניה

(\* עיין בנוגע לזה במאמרו החשוב מאד של ראדולסקי-מיטרי, להחפתחות היתרו של קנט על דבר יחסי הסבה הטבעית בחבורות למודים פוליטוביים של וואונדט (הלק ס).

שנוצרה בכחשבה תחלה), שהשכל שלנו הוא המארגן את הטבע ורואה את עצמו בו כמו באספקלריה. ככאן יוצא שהמדע הוא אפשרי, שהרי כל כחו אינו אלא ביחוסיות זו, והמטפיסיקה אינה אפשרית, שהרי לא נשאר לה כלום, אלא לשוב ולהקות באופן של פרודיה את העבודה החשובה של סידור המושגים, שכבר כלא המדע באופן סריוזי בנוגע ליהוסים, ולהרחיבו על צללי העצמים. נאמר בקיצור: כל הבקורת של השכל הצרוף סוף סוף אינו אלא באה לידי מסקנא שאם האפלטוניות אין לה זכות קיום, בשעה שהיא חושבת את האידיאות שלה לעצמים, חוזרת היא ומקבלת זכות זו, בטעה שהיא עושה את האידיאות שלה ליהוסים, ובאופן זה נעשית האידיאה המסוימת ועומדת, אחרי שהורידה משמים לארץ, לבסיס כצלי להמחשבה ולהטבע, כמו שחפץ אפלטון בעצמו. אבל כל הבקורת של השכל הצרוף בעצמה נשענת לכתחלה על הנחה זו, ששכלנו מוכשר רק לאפלטוניות, כלומר, מוכשר רק לצקת את הנסיון שלנו לתוך רפוסים קבועים ולהליטו צורות שקדמו לו במציאות.

כאן מונח עצם גרעין השאלה. אם היריעה המדעית היא בעלת צורה זו, שאמר קנט לתת לה, אז הלא יש לנו מדע פשוט הקבוע זה מכבר ולא עוד אלא שהטבע בעצמו קבעו מכבר, כמו ששיער עוד אריסטו; כל החדושים וההמצאות הגדולות אינם באים אלא להעלות אור, ניצוץ אחר ניצוץ, על פני השטח של אותו ההגיון, הטבוע לכתחלה בעצמים, כמו שמדליקים בלי של תג כחרוזה פנסיגזו מסביב לפסל, כדי להאיר ולהבליט את כל שרטוטיו. ואם הידיעה המטפיסית היא באמת הידיעה באותה צורה, שחפץ קנט לתת לה, אז סוף סוף תגיע לאותה האפשרות השווה של שני מצבים סותרים זה את זה, אשר יש לו להשכל בכל הכרובלימות הגדולות; ידיעה זו תהיה תמיד מקרית, תמיד ארעית, תמיד תהיה עליה לבחור בין שתי החלטות הקבועות ועומדות בכח בתוך הנצחיות: הסתירות תהיינה נוחות לה את החיים ואת המות. אבל לאמתו של דבר הלא אין כלל במדע שבוכננו אותה הפשטות של הקו הישר ואין כלל במטפיסיקה שבזמננו אותה העקביות הקיצונה של שני הפכים הסותרים זה את זה.

המדע שבזמננו אין בו לא אחדות ולא פישטות. מסכים אני, שהמדע שלנו נשען על מושכלים הנראים לנו סוף סוף ברורים ובהירים, אבל הם נעשו ברורים ובהירים רק אחרי שהשמוש התמידי, שהשתמשנו בהם, הגיה עליהם מעט מעט את אורו. על החלק הגדול של זיום חייבים הם תודה לאותו האור, שנאצל עליהם מתוך העובדות הסיגנות ועל-ידי השמוש המעשי בהם; כי בהירות המושג אינה בעצם אלא בטחון נאמן, שבא לנו בהמשך הזמן, אשר יכיל נוכח להשתמש באותו מושג לתועלתנו.

הרבה מן המושגים האלה היו נראים בלי כל ספק בתחלת ברייתם מעורפלים ובלתי ברורים, שהרי קשה היה להקייל אותם יפה יפה אל המושגים הישנים, שהיו מקובלים במקצוע המדע זה מכבר; אפשר גם כן שנראו לנו בתחלתם



מופרכים כמעט או גם כדברים שאין להם שחר. מזה יוצא לנו, שאין תפקידו של המדע לסדר את המושגים יפה יפה, לשלב אותם יחד עד שיעמדו רצופים זה בצד זה ויהלמו זה את זה בדיוק. כל אידיאה אמיתית ופוריה אינה אלא מגע בלתי-אמצעי בורם השוטף והי של המציאות, אבל אין מן ההכרח כלל, שהורמים כולם יהיו מכוונים כלפי נקודה אחת, אמנם לאתר שהמושגים מתחככים יחד זה בזה, עד שקצותיהם הבולטות מתעגלות, סופם ממילא להשלים זה עם זה.

מן הצד השני גם המטפיסיקה שבומננו אינה בנויה החלטות קיצוניות כל כך, עד שלא תהיה אפשריות להשלים בין הסתירות שבהן. בודאי ובודאי שכך היה הדבר נעשה, אילו אפשר היה לקבל בעת ובעונה אחת ובאותו המקצוע עצמו את התיזה והאנטיתיזה של האנטינומיה. אבל להתפלסף – הלא פירושו של זה הוא: להתיצב בכח האינטואיציה אל תוך המציאות המוחשית, אותה המציאות שהבקורת מסתכלת בה משתי נקודות מבט המתנגדות זו לזו, נקודות מן החוק: התיזה והאנטיתיזה. אם לא ראיתי מעולם את הגון האפור, לא אוכל בשום אופן לצייר לי, איך יכל זה להדור לתוך הגון הלכן והשחור. אבל מכיון שראיתי את האפור, אבין על נקלה, כיצד אפשר להביט על האפור מנקודת-מבט כפולה – נקודת השחור והלבן. השיטות המיוסדות על האינטואיציה מתהמקות מכל בקורתו של קנט ומשתמטות מכל טענותיה, באותה מזה שהן אינטואיטיביות באמת; והשיטות האלה הלא הן כל המטפיסיקה כולה – אם רק כונתנו אל המטפיסיקה החיה של הפילוסופים ולא המטפיסיקה שקפאה ונתאבנה והיתה לתיזות, אמנם יש הבדל גדול בין השיטות השונות. אבל לאמתו של דבר אין זה אלא הבדל בין כתות התלמידים, שנתקבצו מסביב לדגלם של מורים גדולים אחדים. אבל האם גדול וכולט כל-כך ההבדל גם בין המורים עצמם? יש איוה דבר העומד מעל לכל חיקי הדעות שבין השיטות, איוה דבר פחות וברור, כשקיעת האנך היורד לתוך עומק גדול או קטן של היב; אף-על-פי שהתמרים, שהוא דולה ממעמקי, שונים הם, אבל תמיד נוגע היא בקרקעיתו של אותו אוקינוס עצמו, בחמרים השונים האלה רגילים לעסוק התלמידים; זה הוא תפקידה של האנליזה. גם המורה בעצמו, באותה מדה שהוא מבטא ומבאר ומתרגם ללשון מושכלים מופשטים את אשר גלה רוחו, במובן ידוע איננו אלא תלמיד לעצמו. אבל אותו המעשה הפשוט – אותו הרגע של התחלקות הרעיון, זה שהסיע ממקומה את האנליזה והוא מתחבא מבעד לאנליזה – אותו המעשה נובע מתוך כשרון אחר לגמרי, השונה ניכשרון ההפרדה וההבחנה. על פי הגדרתנו, זאת היא האינטואיציה.

נסכסגא את דברינו: כשרון זה אין בו שום דבר מסתורי. אין בינינו אף אחד, שבשעה ידועה לא התגלה בו כשרון זה. כל מי שחבר, למשל, איוה חבור ספרותי, יודע, שאהרי כל החקירה שחקר במשך זמן רב על דבר הנושא, אחרי שאסף את כל החומר הדרוש, אחרי שעשה לו את כל הציונים הנחוצים לו, דרוש לו עוד דבר אחד, גדול הרבה יותר, בכדי שיוכל לגשת אל עבודת היצירה: דרושים לו מאמצי כח מרובים הנקנים לפעמים בעמל רב, כדי לעבור

בבת-אחת אל תוך העצם הנחקר, כדי לשוב ממעמקים אותה הדחיפה הנפשית, שעלינו להתמכר לה לגמרי כדי עבודתנו. מכיון שרוחנו קבל דחיפה זו, הרי הוא עומד כבר בדרך נכונה: הוא חוזר ומוצא שם את כל הידיעות שאסף מתחלה ועוד אלפי פרטים אחרים; דחיפה זו הולכת ומתפתחת ומסהעפת להמון בטויים באין קץ; במדה שנוטיף ללכת אחריה, כן נוטיף לגלות אחס, ולעולם לא נגיע לאותה המדרגה שאמר, כי הכל כבר גלוי לנו והכל כבר הוגר עד תומו; והלא אם נפן פתאם להחבונן אל הדחיפה שהרגשנו מאחרינו ונבקש לתפסה בכף, תתחזק מכנו ולא נמצאנה; כי לא היתה זאת עצם ממשי אלא מגמה של תנועה, ואם אמנם מוכשרת דחיפה זו להתפתח ולהתרחב עד בלי תכלית, ואולם יחד עם זה היא פשוטה בתכלית הפשטות. גם האינטואיציה המטפיסית היא ממין זה. כאן יש לנו, במקום החומר בשביל היצירה הספרותית, סכום של הסתכלויות ונסיגות, שנצברו על-ידי המדע החיובי. כי אי אפשר לקבל בן המציאות אינטואיציה שכלית, כלומר, טימפטיה וקורבה נפשית לכל החבוי והכסו בה; לעולם לא נמצא את הנתיב אל מצפוניה, אם לא נתקן את עצמנו לקראתה ולא נקנה לנו אמון בעיניה על-ידי מה שנשקיע את עצמנו בהויגותיה וגלוייה החיצוניים לזמן רב. לא די לנו לקנות את ידיעת הצובדות היותר חשובות; עלינו לאסוף אותן במספר רב ועצום, להתיך אותן, לצרפן, עד שכל הסיגים, כל המחשבות שלא נתבשלו, כל המשפטים הקדומים והמוטעים, שהחוקרים מכניסים אותם מבלי דעת לתוך הקירטם, ישביחו איש את אחיו במצרף שלנו, ויבטלו זה את זה. רק בדרך זו תתגלה לנו הממשיות הגסה של העובדות. אפילו בנוגע לאותו האופן הפשוט, המסוגל ביחוד להסתכלותנו, אפילו כשהאני שוקע במעמקי נפשי, גם אז מאמצי הכח של האינטואיציה הבהירה אינם מן האפשר, אם לא שנצרף תחלה מספר רב של אנליזות פסיכולוגיות ונדמה אותן זו לזו. אבות הפילוסופיה החדשה ויוצריה כולם היו אנשים, שרכשו להם את ידיעת החומר המדעי של זמנם במלוא כל היקפו. ומה שבמשך יובל שלם ראינו קצת, ליקוי במטפיטיקה, מה שנתכסחו בענן ונתערפלה — יתבאר לנו על-ידי אותה הסבה, שבזמננו קשה מאד, וכמעט מן הנמנע הוא לפילוסוף, לבוא במגע ומשא עם כל המדע בשלמותו, מפני שיותר מדי הסתעף עתה המדע ונתפזר מאד. אבל אף-על-פי סאי אפשר להגיע אל האינטואיציה המטפיסית אלא מתוך רכישת ידיעות חיוביות, גשכיות, בכל-זאת אין היא כלל סך-הכל פשוט או סינתיוזה של הידיעות הללו. נחזור על דברינו: היא שונה ונבדלת מהן, כמו שהדחיפה, הגוררת אחריה תנועה, שונה מן הדרך שעבר בו העצם המתנועע; כמו שההתמחות של הנוצה בתוך השעון נבדלת מן התנועות הנראות לעין במיכניסמוס של השעון. כמובן זה אין המטפיטיקה באה כלל לכייל ולסכם את הנסיון, ועם כל זה אי אפשר להגדירה אלא בתור יון שלם בשני עצמו.

תרנס י. ה. ייכוי