

טיוילים

למקת המחשבה המקורית

א

עפ"י-הוספה שוליים או שוליים במסגרת את ופציאופו של כל העולם המוחשי
לפני-היום, במציאותם של המקום והזמן, שני משגים ריקים, שאינם מפילים
במובן שום פן במשי. העני-בל-זה יש שלבנו בוטת להאמין, כי הפילוסוף קרוב
יותר אל האמת העליונה מאשר חוקר-טבע, המרדף רק במחשבי לבד.

הקוש, מתחת לסף החכמה יש בו פנים לבאן ולכאן. במי היקלוסוף והיא
אומר: ומה שחא במעלה למל מרוב בעוד אשר בעלי החסר פניחים בו כוח
של בשולי: דבר שאין לנו אסק בו, באשר אינו נכנס בגוד: תפיסת שכלנו, או
דבר הנמצא עדין בחוג של-אין המונחמי-גסט, במסירה שלמשה בן השכל, וכדי
להבדיל בין הצדדים השונים של קשג זה, צריך היה להוסיף על המבטאים:
מתחת לסף ההכחה ו-מתוך לתחומי החכמה גם את המבטא: ממעל למשקוף
החכמה. קשג זה היה מגביל לתורה את מקומה המגיע לה בעולם נרחב.

האמטיקן אומר: עולמנו הוא המוב בכל העולמות, ומסנן כוח לתמיד:
הכל טוב בעולם זה שאלו טוב. נקטיקן אומר: עולמנו הוא הדיע בכל העולמות,
ואך אין פסימיות זו בראש עדין כלל, מפני שמודה הוא באפשרות עולמות
אחרים שהטוב שולט בהם. אבל משבא אחרון שבקטימנים ואומר: עולמנו הוא
הטוב בכל העולמות— זהו פסימיות שאין למעלה ממנה. זה אופרי: אין מילט
מפני הרע, בהיותו טבוע בעצם הבריאה, ועולם וטוב הם שני קשגים המוציאים
זה את זה.

כמה מאשרים הם הקטימנים, המאמינים, שיש בכתנו לשלול את המציאות,
מפני שאין מציאות מתוך לאדם. (במלל או בפרט) המכיר בה. אם כחו של

האדם גדול הוא כל-כך עד שיכול הוא ליצור עולמו ולהחריבו — איזה מקום יש לפסימיותו עתידה אפוא האגדה לספר: „כל מקום שהסיוח ממנו עינם — מיד נשרף“. אלא שפסימנים אלה אינם יכולים לשלול אפילו את הכאב הגופני היותר-קל. בעולם המוחשי שולט הנסיון בתקפו-ושניות זו, שהפילוסופים מודים בה, אינה נותנת לבטל אפילו את היתוש הקטן ביותר בשעת עקיצה. ומתוך שאנו הננו בוראי-העולם, יוצא מזה, כי עקיצה זו הנה רק פרי יצירתנו. ואם יתוש זה הוא נמצא בהחלט או הנהו רק פרי נסיונו הפסקטיבי — לחיינו אין בזה כל תבדל, מאחר שהכפירה במציאות הנחלטת אין לה כל שליטה בעולם-הנסיון שלנו, ואין ביכלתה לענות את הרע היותר קטן של חיינו, שלטיקה, אמנם, יוצריו אנו, אלא שלבטלו אין בכחנו כלל וכלל.

הנרמה המוסרית והצווי המחלט אינם אלא נאדות ריקים, שכל דור ודור ופילוסופיו ממלאים אותם יין או מים, — הכל לפי-הדור והאדם. ויש שהמים הם ישנים והיין חדש, ולפרקים מוטב לו לנאד כי ישאר ריק משיתמלא. את צמאנו לאמת לא רינינו עדי-היום.

הפילוסופיה — ביחוד האידיאליסטית — לאחדות גמורה היא שואפת, ודוקא היא היא המכרחה להודות בשניות שבמחשבה: עולם המחלט לחוד ועולם הנסיון לחוד. והאחדות מה תהי עליה מי שכופר בחמר ומקציע לו רק פנה קטנה: את עולם הנסיון — הרי הוא עושה מעשה רבי יוסף דילה-רינה עם השטן. החמר מתנקם בשולליו, וכשמוציאים אותו דרך הדלת — מקרחים להכניסו דרך החלון. אלא שכך גם דרכם של בעלי-החמר — ברוח. והנצרות מימי פולוס עד היום לא הספיקה עוד להשתחרר מכבלי הרבוי, והיהדות והאיסלם שומרים על האחדות העלובה על-ידי פלפולים נאמרות שאינם אומרים כלום, ובצקר על-ידי ההתרחקות מן הספקנות והמחשבות. יהודי שאינו מאמין גמור היהוה כופר גמור ודי לו. לא צריך לחשב, והאחדות ומנות-הגפש נשמרות ונשארות בתקפן.

פילוסופיה חיובית, פרושה: מתיבת היא רק את הפנה הקטנה של המוחשי, ובצקר רק את חלקה המגיע לידי הכרה. המוחשי, שאין ההכרה שולטת בו, והמקור, שאין החושבים תופסים אותו, שכיחם לעולם-הדמיון, למיטפסיסיקה, שאמנם אין אנו כופרים בו, אלא שאיננו יודעים אותו וגם כמעט אין חפצים לדעתו. ואם תאמר: כמה עלוב חיוב זה המגבל והמגביל — הרי יש לאמר, כי בכל-זאת יש בו יותר חיוב מאשר בפילוסופיה האידיאליסטית, האמרת: „החיים-חלום“, ומרחיקה את המחלט שלה מחוץ למציאות; ובוה הרי יכולים אנו לכפור מקל-וחמר: ומה אם המציאות רק מקרה, מה שמחצה לה על-אחת כמה וכמהו

מי שמתחבט בשאלות-העולם ואומר לפתור את הכל רק בעזרת השכל לבד, סופו שיבוא לידי מיסטיקה גמורה: כי השרשרת של המחשבה והספקיות — סופה להנתק בשביל השגתנו והכרתנו, המגבלות, וחוליה אחת קרובה או רחוקה

עלינו למלא על-ידי עשה מן הצד, אם לא על-ידי העלאת אבק בעינים ופלטול ריק שאין לו אחיזה. והמיסטיקה אורבת תמיד בפנה ונכונה בכל-רגע לבוא לעזרת הנכשלים הזקוקים לה.

אתרא דארעא ורקיעא נשקי אהדדי — את המקום הזה, המשלים בין הנגודים, מחפשים כל החוקרים מימי הרטמי-מצרים, נביאי-ישראל, חכמי-יוון ונזירי-הדו עז-היום. רק רבה בר-ברחנה יכול היה להאמין לטיעא מפני שהיה, כנראה, פילוסוף גמור. הגל גם-כן האמין, שהפילוסופיה שלו היא הסינתזה האחרונה, וכך האמין גם קרקס: „הממלכה תמות“, אומר הוא. אבל הפילוסופיה לא חדלה והמלכות לא מתה. והספרים של הגל ומרקס מנחים בקרן-זווית וטופם להפנס לארכיון, כספרי אלה שקדמום. ובאפק שאנו רואים בכל יום, ביחוד בשעת שקיעה וזריחה — אין מקום כזה. השיטה ההקליוֹגְנֵטֵרית בטלה את האילוֹזִיָה הזאת, והראשון, שסבב את הארץ, נתן את מכת-המות היותר-גדולה לשאיפה זו.

הפילוסוף, שאינו חפץ בשום-אופן להודות באמת כפולה, כלומר, בדבר שהמדע שוללה והאמונה תתקבהו — הוא המתאמץ להנצל מן השניות של הקחלט והיחסי, של העולם כשהוא לעצמו והעולם של הנסיון והמוחשי, ומכרח למצא סוף-סוף פשרה לא-מספיקה עם תוליה חסרה, כדרך בעלי-המחשבה. ולא עוד, אלא שמכרח הוא להודות, כי אמנם אין התבונה דורשת מאתנו את מציאותו של האלהים, אבל מתוך שהאידיאלים המוסריים דורשים מאתנו את מציאותו, ולזה יש זכיות לא-פחות מאשר לחקי התבונה, לכן אנו יכולים להודות במציאותו. ומובן הדבר, מוסיף הפילוסוף, שהאמונה זקוקה להתאמה גמורה עם המדע, ומכרחת לשנות את תכנה לפי-דרישות המדע שבכל דור ודור. וכך באו במקום אמת כפולה שתי אמתיות, אחת גבירה ואחת שפחה — קתוליות חדשה, מהפכת. ואין בכך כלום: לאלהים ימצא תמיד מקום, כל-זמן שלא תפלא החוליה החסרה.

בעל-מדע אמריקני אומר בספרו: כל אותה האמונה החדשה ברוחות, שענינו וחשינו אינם תופסים אותם, — היא רק הויה, מכיון שהמיקרוסקופ ומכונות רנטגן וכדומה — שכח ראייתם עולה אלפי פעמים על העין ושהם שולטים בכל מה שאין העין שולטת — אינם רואים אותם. ואין בעל-מדע זה מרגיש, שאין הוא עדין כופר קחלט. חסרה לו רק מכוונה יותר-שקטה ולא יותר.

רבים מחוקרי הטבע חושבים, שהמפלט האחרון של האלהים הוא הויטליזם. ולכשיגמור אקמיל קישר את בריאת הפרוטופלזמה באמצעים כימיים, לא ישאר שוב מקום לאלהים, כלומר, לא יהיה לנו צורך במציאותו. לעת-עתה אין הסכנה עוד גדולה כל-כך. מבריאת פרוטופלזמה עד עשית אדם באמצעים כימיים עוד הדרך רחוקה מאד, ומבריאת אדם-גלם עד ליצור את הגאון אולי הדרך עוד יותר רחוקה. גלם ברא, כידוע, גם מהריל מפנג, אך למדרגת

אביו, שהוליד אותו, את הגאון, לא הגיע הוא, יוצר הגלם, עוד. וכשיתרבו מקלט הניטליסמוס, ישאר לאלהים מקלט אחד: הגאון.

מקור הספקנות שלנו מנח בצורך הפנימי ב,איסכא מסתברא. כשאין לנו מתנגדים מן החוץ — בוראים אנו לנו בעצמנו מתנגד, סותר. אוהבים אנו את ה,ויתרדצור. הניצור בורא את הניצור שכנגדו. האלהים ברא את השטן, או כדברי סיכקה: ,האני בורא את הלא-אני. ופיכטה הבין את הענין יותר מחכמי ישראל. האני והלא-אני יכולים עוד באיזה אופן להתמוזג, אבל האלהים לא ישחוט את השטן לעולם; השמים ימלאו שעמוס יותר מדי. ואפשר שמשום-זה נתן יוסף דילה-רינה לשטן להריח את הבשמים שלו. ואפשר כי גם לא הפסיד בזה כלום: כשגסט השטן, ראה רבי יוסף עצמו במדבר, וכשהחיהו שוב — חזר לארץ-הישוב, והשדים היו מביאים לו את בתו היפה של ראש-העיר ענל לצפת. (כדרכו של מפיתקל עם פויסט תמיד). האני היהודי התפטר או התמוזג קצת עם הלא-אני הנכרי. אמנם המשיח לא בא, אבל מי אומר לנו, כי הסינתזה האחרונה מכרחה לבוא? את המשיח כבר אכלו בימי חזקיהו, זה שאמר: ,הלא אם שלום ואמת יהיה בימי, ובימי הניצור-השקט לאי היד בצרפת, זה שהיטיב עוד להביע רעיון זה: ,אחרי-המבול; ורק הגל ומרקס לא התיאשו מן המשיח.

הסופר הרוסי-יהודי שקטוב יש-לו sub specie aeternitatis שלו, רואה הוא את הדברים sub specie של דוסטויבסקי. במטה סדומית של זה מכנים הוא את שקספיר וטולסטוי, את ניטשה ואבסן. אמנם אלה מתקוממים, אך היהודי קוצץ קצת בקומתם ומשכיבם על-כרחם. במצוה זאת התמחו יהודים עוד מימי אברהם אבינו. שסטוב שולל את הכל, אבל אחרי, האפואתיאזה של הסר-הקסיטי בא עוד ספר: ,העקבים הגדולים (ערבים מעין, ערב-שבת, ערב יום-טובי וכדומה). טולסטוי, אבסן, ניטשה, שוֹנְהוֹלְר, ויִלְיָם גֵ'מס (זה שכתב את ,רבי דגונים של הנסיון הדתי) ואפילו דוסטויבסקי בעצמו — אינם אלא ערבים ליום הגדול, האחרון שיבוא אחריהם, אינם אלא מעין יוחנן המטביל או אליהו של המשיח. מזה שסטוב בעצמו? רק מפרש של הגדולים, ערב כמוהם או אפשר יותר מהם — לא מרש. העקר הוא, שעוד בספריו הראשונים של שקטוב הציץ כבר מבין השיטין בחיוץ ערמומי, כאורב — הזיב. אלא שמסתפינא: הבסיס של שסטוב, אולי, אינו לא האלהים ולא השטן, לא השלייה ולא האי-נורמלי, לא היסורים וגם לא המיסטיקה, אלא-הפרדוקסון.

שליית הקולטורה והכפירה בה מסקנה היא מאד. באים לכאורה אליה בתביעת עלבונן של המוסר: הכל בעולם מתפתח — והדרישות המוסריות נשארן אותן שהיו, בלי שום התפתחות. אלא שעל-פי-רב שליית הקולטורה מובילה לשליית ההזמניות. אמנם טולסטוי נכנס ויצא בשלום, אבסן הסתיר את פרצופו האמתי מתחת מסנה, ניטשה נשתגע, ודוסטויבסקי — אֶשְׁרִיזו שמת: מן השלייה שברומניו אל החיוב שב,יומך-הסוקר — ודרך יותר רחוקה מאשר מזה האחרון

אל הקולטוס של השוט, שהגיעו אליו מקיבים רוסים שונים אחריו. אין בני-אדם כשרים, כנראה, אלא אם אמונה מוכנה וקנחת בבית-גגיהם. ומתלוצץ הוא הגורל לפרקים בבני-אדם. הגמר של שלייה גדולה ענקית הוא לפרקים רק חיוב דל ועלוב.

כשנגשים בתולדות הפילוסופיה לפרשת בקרלי, לפליקסיסמוס שלו, וכשמגיעים עמו עד לידי הרעיון, שאפשר מאד, כי באותו הזמן שאני יוצא מן החדר—הוא, הקרד, וכל החפצים שבו הוללים מהיות ובמקומם באה ניקות גמורה, ושכלל-המחות אין שום הוכחה שתכריחני להאמין במציאותו של החדר ורהיטיו בשעה שאין אני רואה אותו, ושהאחר הנמצא באותו זמן בחדר אולי רואה לפניו לא את מה שראיתי אני—והמסקנה מזה, כי „קרצנו מחקר החלומות“, זכי החיים—חלום, כי הכל רק משתקף בנו, מבלי שתהיה לשום דבר איזו הנגה אמיתית, ממשית מחצה לי, לאני הפרטי שלי, יוצר הדברים ומאפסם; וכשאתה רואה אחר-כך, איך אותו הבישוף, מפיץ הנצרות בין המראים, בא לידי החלטה, שבעולם הקמעות הנסיונית שולטים בתקופת החק המיכני הקצוני והנסיון המדעי—זנך מבין את הפקפוק של רבים, אם באמת ובתמים חשב תבישוף מה שכתב, או כי כל הקירותיו בתורת התכרה אינן אלא לגלוג גאוני על הפילוסופיה והקטסיטיקה, ושקלן לא באו אלא כדי לבסס את הקריסטל של המדע הנסיוני וההשקפה המיכנית. שזנחתי, ששלל גם-כן את המציאות המוחשית, הוסיף בכל-זה, כי מי שעומד על נקדת הסוליסטיסמוס—מקומו בבית-המשגעים. אלא שבכל-זה אינך מבין: למה רגשו כל האנשים הטובים האלה מי שחפץ לבנות לו את עולמו רק על-פי ההגיון הנקי, הרי אפשר שיגיע באמת לידי מחשבות אלה. אם אין הוכחה הגיונית מספיקה לזה, שחושינו אינם מרמים אותנו, ואם חדלים אנו מהאמין לחושינו לא רק בפרטים, כי-אם גם בכלל, בעקר המציאות—הרי מן ההכרח שנבוא לדייכך, שנכפור במציאות הקרד והרהיטים אפילו בשעה שאנו רואים אותם. בין הראיה שבהקיץ לבין זו שבחלום אנו מבדילים על-ידי בלבול המקום והזמן בחלום, אלה שני השליטים האי-קבילים של המציאות, ועל-ידי היסודות המתנגדים לנסיון ולמציאות שבו. אבל מי יעיד לנו על אמתותן וחיובן ההגיוני של הכרות אלה וכך ההגיון הקצוני מגיע עד אבסורדום שלו, ואין פה לא תמימות ולא צביעות ורק עקביות קגלזנית. „חי התגיון ויתרב העולם! וההגיון באמת החריב את העולם, אלא שהעולם אחרי אשר גרש אותו הבישוף דרך דלת ההגיון, נכנס שוב בחלקו הנסיון. לאנגלי, ואפילו לבישוף, בלי אקמיריסמוס אי-אפשר.

נפלא הדבר, עד-כמה הפילוסופים בעל-ההגיון אינם הגיוניים. כשכופרים במציאות המוחשית וחושבים את כל הנמצא ליציר דמיון האדם, רצונו וכדומה, הרי צריך להוסיף: אותם הרעיונות הפילוסופיים בכלל-אפן אינם פחות יצירי-דמיונו, רצונו או הגיונו מאשר העולם המוחשי, ואם אין העולם המוחשי יכול להעיד על מציאות עצמו מפאת היותו רק דבר שבדמיונו, מי יאמין

אפוא לאותו הדמיון והרצון ששיטה פילוסופית יוצרה אותם בלי שום הזכחת הגיונית מספיקה, בשעה ששיטה פילוסופית זו היא שוב רק פרי הדמיון והרצון הדברים הנזכרים חלילה: הדמיון והרצון שוללים עולם ומסכימים עליי כחפצם ויוצרים פילוסופיות, והפילוסופיה מגבילה את כחות הדמיון והרצון או קשליטה אותם בצל כחפצה, וההגיון שולט בהם בשעה שהם יוצרים אותם. ואיפה היא אמת הדמיון החיים — חלום, אך מיזה יבוא להקים את החלום לשוטט על החיים?

ב

בהיותי ילד, שאפתי תמיד לראות את הדברים שלא מעלמא נהין, — אלה שפחדתי מהם כל-כך, טובבתי על בית-כנסת סגור, שכנהוג באו המתים להתפלל בו בכל לילה, טקלי בבצות ועל-יד בתי-קברות וכדומה. אמנם נתקלתי בבני-אדם שבטלו אצלם הגבולים בין החלום והמציאות, שחלומותיהם היו כעין ראית-הנוגד, שאיזה סוד עמק שלט בהם וגורלם היה מגלה להם את מסך-העתיד בלי-לות. אבל נסים לא נעשו, וכל זה היה מחוץ לנפשי. רק פעם אחרי יסורי-נפש קשים במשך ימים רבים נראו לי טבעות-אש מפוזות על הקיר מפעל לי-ונבהלתי. הבלגתי על עצבי, נפשי נזהה בי ושוב לא ראיתי כל דבר מן הדברים האלה. ההיה תזיון זה רק תלוצינציה גרידה, תעית, החושים-או אפשר היה זה מעין התחלה, רמז להתגשמות תקותי ובעגועי לעולם הנסתר והפלאז אם כה ואם כה: האדם הנורמלי שבי נגן על עצמו בעוד-מועד וגרש את האי-נורמלי מגבולו. הטוב עשהו מי יודעז אפשר היה צריך להיות כך, ונצלתי באמת מסכנה; ואפשר החניק האדם הקטן בפעל שבי את האדם האחר שבכח. בכל-אפן — הנסיון הפרטי שלי — נסיוני הנפשי — לא יצא מעולם מחוג ההכרה הרגילה. ההרגשות-הקדומות, כמו חלומותי, לא יצאו מן הכח אל הפעל. הנסיון היחידי שלי, — אם לא לחשב את קר-השגני של הגורל העובר דרך חיי, כמו דרך חיי כל-איש, והנאמן תמיד לעצמו גם מחוץ לכל חלומות ורמזים — זהו נסיוני בדברי שירה. כאן יש שאתה רואה את עצמך באמת כאלו מען טמיר שבך, נסתר במעמקיך, זורק את מימיו החוצה, מבלי אשר ישתתפו בזה שכלך וכחותיך הרגילים. ואין אני בא לדון על טיבם של מים אלה. בכל-אפן ודבר אחד ברור: כחותי הרגילים, הכרתי ושכלי אינם מספיקים לאחדים מהדברים הפיוטיים שכתבתי. אלא, כמדמני, גם פה יש לי מעין אותו הפחד מפני הטבעות האדמות. החיים יוצרים את השירה, ומי שמפחד מפני הטבעות האדמות של החיים — עליו להשאר גם כאן בחצי-הדרך. ופה גם רמז לטיב המים שבמעיך-כתיבתי.

איני זוכר מי שאמר זאת; כמדמני, סטרינדברג. השירה האירונית הגדולה נבראה בין אנד-אלפנהול ובתוך אטמוספירה של חיי-פריצות לא-

נורמליים. מה שהולידו כחות הקדשה — קשה לנו לדעת. הקדושים, שהשאירו אחריהם יצירות של רוח, היו בעלי-תשובה על-פירב, והיו ביניהם גם חוטאים בחשאי, בעלי תאוות גדולות ובעלי סגופים, שהיה בהם מן ההנאה המשנה שבחטא. אלו היינו יכולים להוציא את כחות השמאה ולהציל את גיצוי-הקדשה שביצירות אלה — היינו רוכשים לנו נסיון גדול בענין כוון היצירה של הקדשה. אבל זהו אי-אפשר. הנביאים ספלו לפרקים ברשימת הפרטים, כמו הרומניסטים המורליסטים בפרטי נפילתה של האשה, כמעט בתענוג אסתטי. יש לנו רק נסיון גדול בענין היצירה של כחות השמאה, אלא שגם פה קשה להביא את הכחות לידי גלגים המחור, בלי תערובת של גיצוי קדשה או של יצירה עליונה שתם מחוץ לכל קדשה ושמאה. בכל-אופן, כחה של השמאה גדול מאד. ואפשר שסבת אי-יכולתנו אנו, היהודים, בספירליזנו שלנו עד-עתה, קננות בהעדרם של כחות-השמאה או במציאותם במדה אי-מספיקת. בלי שמאה אין צער וכאב אמתי, אין יאוש גמור, אין הקצרה ואין גאולה. היצירה שלנו, של קלנו (חוץ מאחדים שכחות-השמאה שלהם מבצבצים ועולים) היא יצירה נורמלית-שכלית או, לכל-הפחות, קרובה אל השכל (כמובן, רק באופן יחסי; בהחלט יש גם ביצירתנו קצת מהשתתפות כחות עליונים), יצירה בלי טבעות-האש, בלי סקסטרליות, בלי אדם נדם. טבעות-האש, כנראה, יסודן היותר עמק הוא בטמאה. ואשר לקדשה — בדורותינו אין אצלנו יודעים כלום על זה. תסיסות דתיות אינן אצלנו במציאות, ובלי תאוות עמקות אין גם מקום לקדשה, ליצירות-קדשה. החסידים הרגישו בזה, ואך החסידות מתה מתוך חסר-דם ואין לנו דבר שימלא את חסרונה, חוץ מכחות-השמאה, שרבים אצלנו הרוכשים אותם על-ידי התבוללות גמורה, או, לכל-הפחות, על-ידי שאיפה להתבוללות כזו. ולכן יש לפרקים לאלה משלנו שם בחוץ ועזווי-יצירת, ועזועים כאלה שבפנים אינם בנמצא עדין, אם לא בתור יוצאים מן הכלל.

עינתי בשירי האקזו הפרסי. צדק שוב סטרינדברג. הוא כתב ספר קטן, מעין מאמר, על הרצון בעל-ההכרה בדברי הימים. רואה הוא רצון מועל בהכרה בהיסטוריה של האנושיות. והראיה, שכמעט תמיד בתקופה אחת מתעוררות תנועות דומות בקצוות רחוקות של העולם, מבלי שהיה ביניהן איזה קשר. בוקצ'י באיטליה (ועמנאל הרומי שלנו), נ'קטר פון דר פוג'לינדה באשכנז והאקזו בפרס הרחוקה — כמה הם דומים זה לזה. קורא אתה בשיריו ונוכר כל-רגע בנקזה. כמה קבל זה מהכרסי הגדול! באים האשכנזים ומתהדרים ב'ין, אשה, זמרה (Wein, Weib, Gesang) שלהם — וקדקה אתה רגע: משלהם באו להם אלה, ואינך אלא טועה: הפרסי, הגאון-השירי משירו, קדמם בהשקפת עולמו. איך האבע מיינע וועלט אויף גיכטס געשטעלטי (העמדת עולמי על אש) שר גקה שלהם, ושוב הרי זה של הפרסי. ואותה הבהירות הנפלאה ואותה שמחת החיים — הכל כבר היה אצלו. ויחד עם-זה החוט הנסתר של הפחד מפני החיים, ישתה וישכח — פה ושם מצלצל הנגון הטמיר הזה באזנינו. ואותו הפרסי מראה לאהובתו את המלאכים והם שרים את שיריו, שירי האקזו. בועט הוא

באדרת הנזירים, בספרים הקדושים, במסור, בבתי-התפילה, בתפילות ובכל תשמישי-קדשה ויוצר לו פולחן שלו: פולחן היין, האהבה והומרה. ומי-הוא—נזיר-הדת. מלגלג הוא גם לפילוסופיה, למדע. העקר הם—החיים, העליות וכ"זה לעת זקנה. פויסט היה ונברא ולא משל היה: — הא קי זו. הנפלא הדבר: לכאורה הרי פעלו גם בו כחות-הקמאה, ואינך מרגיש בהם. לפניך זקן-צעיר, טמא-קדוש, והחיים החיהו וטהרוהו (הפרסים אומרים: שירתו רק משל היא — מין שיר-השירים) והכל כה קל ומשוט. "Ich singe wie der Vogel singt", (כשורר הצפור שר אני) — שם נקח בפי השיר שלו — ושכ נדמה לך, כי השיר הזקן שמאס בשרשרת-הזהב, מתנת המלך, ובקש במקומה כוס-יין—האפיו הוא. כי מה היא שרשרתו חוליה אחת אי-אפשר שלא תחסר — ומי שאינו זקוק לפיסיקה, מכרח למלאותה בכוס-יין. אמרתי שלום לפיסיקה ונשבעתי לכוס-היין — אומר האפיו. אותו הנגון הנצחי: ישחה וישכח, כי הכל הבל ורעות-רוח, על אפס העמדותי עולמי. והאפיו מוסיף לשיר: השמים אינם שוים מאום, ובכך ויקה להיות אדם. המורח מושיט יד למערב, וימי-הבינים האחרונים לעת היותר-חדשה. ולך ונבר על-דבר ערכם הנחלט של מקום וזמן.

ג

האדם העליון אינו רק פרי פנטסיה ריקה, אינו רק קפריז רצונו של יחיד — כי אם הכרח גמור והגיוני של המחשבה האנושית בזמננו. השאלה בדבר סופיותם או אי-סופיותם של הדברים והעולם עוד לא נפתרה. שקלנו נלכד בנגודיו, לא יוכל לתאר לו את הסוף, כמו שאינו יכול לתאר לו את האין-סוף. העובדות הנסיוניות סותרות זו את זו. אלא שבכל-זאת כבר הסכם בחוגי בעלי-המחשבה, שלגבול הסופיות עדין לא הגענו. מה שנראה היום — על-פי מקרה של עובדה נסיונית — לסוף מתפרץ מחר מגבולותיו והסוף מתרחק שוב מעינינו. יש כבר צבעים ידועים לנו מימין ומשמאל לסקטורום, מחוץ לעולם ולפיזיקה, צבעים שאין העין שלנו שולטת בהם, וכדומה. וכן גם בענין ההתחלקות: העצמים מחלקים לחלקים ורבה יותר קטנים מאשר חשבו עליהם קדם, מבלי אשר תאבד מהם סגולתם העקרית, העושה אותם למה שהם. השרשרת שולטת בכל: שרשרת של צבעים מתרחבת ימינה ושכאלה לסקטורום, שרשרת של התחלקות לגדל ולקטן, שרשרת של סבות ותוצאות ושרשרת של התפתחות בכל, וביחוד בעולם-המינים. מתחת — השרשרת היא ארבה מאד. מן האדם עד אותו החי שהוא ספק חי ספק צומח, ומן זה עד לספק צומח וספק דומם שרשרת ארבה בעלת מאות אלפי חוליות, מה שאין כן למעלה: מה האדם הוא לעת-עתה הגומר. התיאולוגיה, המטפיסיקה ואמונת-העם הפשוטה, שלא ידעו עוד כלום מתורת דרוין — הרגישו איזה צורך אינסטינקטיבי למלא את המקום הריק. את השמים מלא האלהים, זה שהוא גם עתה החוליה הראשונה והאחרונה לשרשרת, לכל שרשרת. ובין זה והאדם, בין החוליה העליונה

שבשמים ובין הדוקה לה שבארץ, מלאו את האויר עד לרקיע העליון יצורים שמקומם היה בין האדם ובין האלהים: מלאכים ונשמות, שטנים, שדים ורוחות וכדומה. זה היה מצין מעבר מן האדם, שנשמתו כלאה ענין בגוף עכור, דרך יצורים שנשמותיהם נתונות בגופים קלים, שקופים ואוירים פחות או יותר, עד האלהים שקלו רוח, נשמה. ובין האדם הפשוט ובין אלה היצורים, בני-המעבר, עמדו היחידים הגדולים: נביאים וכהנים, מלכים וגבורים, פילוסופים וחכמים, צדיקים ונזירים, ואפילו מכשפים וחרקמים — חוטאים גדולים. מלאכים ושָׁמַן, נשמות טהורות ושדים, רוחות הקדשה ורוחות השמאה — אלה היו שני הצדדים של חליות-המעבר, חליות-האור וחליות-הצל. גם על המטפיסיקה המודרנית, תורת ההתפתחות, היה למלא את הריקות. ומתוך שזו היא חיובית וריאלית, לא יכלה לצאת מתחום המציאות והסתפקה לעת-עתה רק באדם העליון לבד. ולא רק זאת, אלא שהצורך בנפלאות לא יכול היה למצא ספוקו בטפוס העליון שישנו; האדם היותר-גדול הרי יש גבול לחושי, ובפעל (עד-כמה שחושינו והכרתנו מגיעים; ולא בפעל העליון: לגבי-זה הכל אפשר) הרי נגמרת השרשרת, ולכן אם אין זו נמשכת מעצמה הלאה, צריך להמשיך אותה. האדם העליון יבוא, הוא מכרח לבוא. אנו מכרחים להנצח, לצאת מעצמנו, לפסוע על פגרי עצמנו, בסגנון המשורר. הצורך באיך-סוף בהתפשרו עם עם הריאליות מכרח לברא אדם חדש, עליון. המכונה פתחה לנו עולמות רחבים למטה ומן הצד, כלפי המיקרוסקופ, קני רנטגן, כבשה לנו את הארץ, את הים, את האויר, את המרחק ואת עמק הארץ (בצורת טלגרף אלחוטי), עתה צריך שישקפה עוד צעד, שיכיל בקרבו את כל הצדדים שיעבור אותם. צריך שהחושים ימלאו לנו את מקום המכונה, וצריך שיברא לנו עוד חוש ששי, או איזה חושים חדשים. ואם אפשר היה, שאותה הבריה שילדה את הקוף תפתח ותהיה לאדם, מדוע לא יתהוו האדם לאדם-עליון? וזה אינו עוד הסוף. הפרספקטיבה המדעית היא צנועה וזהירה, יראה היא להביע את מחשבותיה בגלוי, ולפרקים היא גם יראה מפני החוליה האחרונה של חקפיצה המחשבתית. הצעד התגיוני האחרון יכול לקלקל, ואפשר לו לסגום את השקפת-העולם שלנו. לברא פרוטו-מלומת — זה מתאים, זה גומר, זה כמעט הגג של הבנין. האדם העליון פותח קצת גם אפק בלתי-רצוי. אי-אפשר לדעת לען זה מוביל, ולכן העולם הוא כאן אי-שיטתי ולא-עקבי כל-כך. דוקא הסידי דרוין פחדו מפני ניטשה, מפני המסקנה הקגיונית ביותר של תורת דרוין. ולכן אלה עד-היום אווזים בקרנות המזבח וצועקים: זוהי שירה מדעית ולא יותר. אינגורבימוס (איננו יודעים) — זוהי תשובה על הכל. חו מבטיחה לנו, כמו האמונה והכפירה ליהודי, את המנוחה ושלנת-הנפש ושומרת עלינו מהסכנה של הריסת השקפת-עולמנו הריאלית, הקבנית והנסיונית.

אבל אינה הדרך יברא האדם העליון תשובתו של ניטשה אינה מספיקה כלל וכלל. ותיה הצהבה מאהורינו היא ולא מלפנינו. ההתנפלות על חלשת הרוח, על הרוח הנדכאה, אינה עוד מבטלת את הרוח הכבירה, הגאה, ופה היה אפשר

לענות: נשמה בריאה בגוף בריא, אלא לניטשה אין זו תשובה. פחות מכל
הרי האמין הוא בהרמוניה, בסיתיוה. האדם העליון הרי צריך לשגר את
הקלפה ולהתפרץ ממנה. אמנם אפשר כי החיה הצהבה תשמש אנטייתיה,
אמצעי וסתירה זמנית, אבל הרי מסכנה היא זו. וכי אין היא יכולה להשיבנו
בחזרה אל הקוף? הרי יש גם ירדות בהתפתחות, וגם חזרות לאחור. ובאים אחרים
ומרמזים: האי-נורמלי. נאמר פשוט: הנגוד לחיה הצהבה. כלומר, האדם העליון
יבא על-ידי ההשתחררות מן החמר, על-ידי ההתפרצות מחוץ לגבולים, על-ידי
שלטון מתחזק, קצוני, של תרות. החיה הצהבה אינה אי-נורמלית, היא יכולה
באופן היותר-טוב להיות הגבול היותר-קצוני של הנורמליות. כי האי-נורמליות
גבראת על-ידי הדקות והיתרה החולנית. דרכה היא דרך ההלוצינציה,
האקזיפסיה, היסורים הגופניים והנפשיים, השגעון וכדומה. החיה היתרה מובילה
לטמטום ולא לראייה עליונה. ההרמוניה מובילה לבהירות, וזו רק מגדילה,
ושום קסם אינה מרימה. לא ההרמוניה יצרה את ניטשה, כי אם השגעון, זה
שיצר את דוסטויבסקי, אבל דרך זו אינה הדרך של קיום המין. אנו הנורמליים
מכרחים להאמין לדוסטויבסקי ולניטשה, נסיונם איננו נסיונו, ולכן אין אנו
יכולים להיות משיכיהם. לחולניות ולשגעון יש גבול: האפס, ואך היצירה
פוסקת עוד בדרך לגבול זה. ובכן מי יבא לנו את האדם העליון? ואם תאמר:
עתידיה רחוקות קצונית זו לסגל לה את החמר והגוף; אנו הרי מרגישים כבר
עתה, גם בלי שום חולניות, הרגשות ותופסים דברים והכרות, שלדורות
הקודמים או לשדרות אנושיות יותר-נמוכות אינם אפשריים מחוץ לשגעון. בזה
יש הרבה מן האמת, אבל פה מתחיל הספק. אותו הגבול של השגעון, העושה
את היצירה לאי-אפשרית, לא רחוק כעת יותר מאשר היה, למשל, בימי קצת
הנצרות. וכדומה. מעשי-מרכבה, אפוקליפטיס ותורות-הסתר של הודו נבראו גם-כן
על-ידי שגעונות, וכמעט שאין אנו מרגישים פה בכל שנויים עקריים שחלו
במשך אלפים שנה, לערך. כל מי שיכול לחשב, כי הברייה שלמעלה מאתנו
שיכת כבר לחוליה כזו שאין לחושינו ולהכרתנו שליטה בה, כמחשבת
המטפיסיקה, התיאולוגיה ואמונות-העם — לזה יש מוצא. כל מי שאין לו צורך
בקצוניות המחשבה והגיונית ומי שהוא בגדר מסתפק ביהם לחושי ולחברתו —
אשריהו; אבל אלה שאינם מסתפקים ואינם מאמינים והם מחפשים מוצא — גם
האדם העליון לא יתן להם כלום, את השרשרת מכרחים הם למלא או להמשיך
ויהי מה, והאדם שלנו אינו רואה מעבר לקצה השרשרת, שתפיסתנו שולטת
בה, והאדם העליון דרך-יצירתו סתומה, והרצון בלבד לא יבראהו. המכונה
עדין אינה מספיקה, ומובילה היא לכל-היותר אל הפרוטופלזמה; הספיריטיוזמס
וכדומה, עד-כמה שאינם רמאות פשוטה — הנה רק רמאות שאדם מרמה את
עצמו, הן רחשי לבנו, פונגורף הפולט רק מה שהוא בולע. הנסיון עני,
והפילוסופיה — ההגיון שלה יוצר את-הרצון והרצון את ההגיון — ואינה גם-כן
יותר מאשר הן; העובדה המדעית, הנסיונית — אינה אומרת כלום, וההפותיוה
מתחלפת תמיד ואינה יותר מפילוסופיה. ואי המוצא? ולמרות כל הפילוסופיה
האידיאליסטית מקחים אנו יותר מדי. עולם חדש אין בכתנו לבנות, ועולם זה

אינו חפץ להחריב, להבטל ולהאקס אפילו בשביל הקאפסטים עצמם. בזה כלם מודים. הנקודה היא רק שאיפה אידיאלית, ורק שאיפה, שיקיה היא כיפי כל שאיפה — בזה שלא תשג. ואנו לא נדע מה-נעשה ואין לנו לזון ולמי לשאת עין. ובנו בעצמנו מאמינים אנו פחות מאשר במי ובמה-שזוא.

ד

יש עוד שאלה: מהו היחס בין האדם של עכשו ובין האדם העליון הבא אנו, הרי שמים אנו תקותנו ביציר החדש הזה, העתיד להמשיך את השרשרת שנפסקה, העתיד להעבירנו דרך הגבול הסגור בפנינו. תקוה זו היא לבן-הדור החושב והמרגיש מצין, עולם הבאי למאמין. ומתעוררת השאלה: מהו הקשר בינינו ובין אותו האדם העליון שיבא? אם לא יהיה הוא אינו בריה חדשה לגמרי, איזה מין חדש, אשר תקשר בינו ובין האדם לא יגדל מזה שבין האדם ובין הקוף. אשר לגזעי האדם השונים — אין תהום עמקה ביותר ביניהם. כשם שאנו מרגישים בקשר שבין הילד בעל ההכרה והזכרון (להבדיל בין חתינוק שלא הגיע עוד להכרה ולזכרון, ושהקשר בין מאורעות חייו בשנים אלה ובין הכרתו אחר-כך אינו סביקטיבי, כי אם אביקטיבי, מאחר שהאדם ואפילו הילד אינו מציר לו את חייו בשנים אלה על-פי הגסיון שלו, שנמחק מזכרונו לגמרי, אלא על-פי נסיונם של אחרים, על-פי מה שהוא רואה אצל תינוקות אחרים, או על-פי מה שמספרים לו אחרים על-דבר חייו הוא בימי הילדות) ובין האדם שנתבגר, כשם שהאדם הקולטורי אינו אלא המשכו של האדם הקולטורי למחצה או הפרא למחצה ולגמרי, כשם שיש קשר בין בני עמים שונים, דתות שונות וכדומה — כך יש קשר גם בין בני הגזעים השונים. למרות מה שהקשר בין מיני אדם שונים אינו במובן ההכרתי-האביקטיבי יותר גדול מאשר בין הפרא הגמור לבין הקוף הכי-מפתח, בכל-זאת אומרת לנו הכרתנו האנושית, כי כל בני-האדם שייכים למין אחד, שבינו ובין הקוף כאלו נפסקה השרשרת לגמרי. אבל כשירודים אנו בקלם ההתפתחות, הן לצד העבר שבמעיי-אמו, הן לצד הקוף שהוא ביחס למינו בבחינת עבר — אז מרגישים אנו, כי להזכרתנו אין לה לכל תורת דרוין כל ערך ממשי. אותו רגש האחריות והשתוף השולט בלבנו גם ביחס לבני-האדם היותר-פראים וביחס לחינוק חסר כל הכרה, אותו רגש נפסק אצלנו ביחס לעבר מצד אחד (רגש השתוף ביחס לזה; רגש האחריות שולט גם פה במדה ידועה) וביחס לקוף מצד שני. ועוד יותר: משג-התרועלת משפיע על הכרתנו המוסרית ועל רגש האחריות שבנו, עד שחיות-הבית שלנו והכלב שבתצורנו חביבים עלינו וקרובים לנו הרבה יותר מהקוף היערי. ואם למרות ההפתיחה הדרוינית אין אנו כלל משיכיו של הקוף ויורשיו, ואם אין אנו, המתגאים כל-כך בעליתנו ובהתפתחותנו מן האדם הפרא עד האדם הקולטורי — אם אין אנו יודעים כל רגש אשר והתרוממות-הרות, בשעה שאנו רואים את אקוף לפנינו — מי יאמר לנו, כי האדם העליון תבא ידע את הקשר שבינו

ובינינו והרי אפשר כי גם זה יתיחס אל קרבתו אלינו רק כאל המרחיק גרידאנו
 אנו יודעים את הקרבה המינית רק על-פי הזכרון, הפרטי או הכללי, על-פי
 הנסיון והחברתי, או על-פי סוגסטיה של שתוף. ואם יהיה תאדם העליון רק
 אדם בעל הכרה יותר מסתתה—הרי השרשרת נמסקת בדרכה למעלה; ואם יהיה
 האדם העליון יציר חדש—איפה היא הערבה, שהקשר בינו ובינינו יתקדם
 ימי הינקות שלנו אין להם שום ערך סגיסטיבי בשבילנו, מאחר שהזכרון אינו
 שולט בהם, ומי יאמר לנו, שישאר עוד קו זכרונני בינינו ובין האדם העליון
 ומה יתן ומה יוסיף דבר זה לקוף, שהאדם הוא מין קוף עליון, מאחר שבלבו
 אין הכרה זו, וגם אין לו שום אפשרות להיות לאדם? והרי גם באפן הגיוני
 עלינו להמשיך את השרשרת הלאה: אחרי האדם העליון יבוא עוד מינים יותר
 עליונים, והאדם אפילו חיות-מפתח ישאר בשרשרת כחוליה בעלת חשיפה
 קבוצים נרגיש או בכל אפשרות, אם רק תהא הכרתו שליטה ביצורים העליונים
 הנוכל לחשיגם. הענין מסבך מאוד. ועולם בא זה אינו מבטיח יותר מכל עולם
 הבא אחר. גם פה וגם שם אנו מגששים כענפים קיר ואין מוצא.

כי כך הוא הדבר גם בחיי העולם הבא, בתחית-המתים ובהשארת-הנפש;
 אלו היתה, למשל, תחית-המתים דבר שבמצאיות ובאפשרות, אז היתה מתעוררת
 בלבנו שאלה כזאת: ממה-נמשך! יהיו החיים הבאים יותר-טובים ויותר-יפים—
 הרי מן ההכרה שהאדם המקיף לתחית יהיה כבר אדם אחר ויחיה בעולם אחר,
 מאחרי שהרע סוף-סוף טבוע וקנח גם בעולם שלנו וגם באדם. וכך הוא גם
 בענין השארית-הנפש. ואם—כן איפה היא הערבה לשתוף ההכרה של חיינו פה
 עכשו וחיינו שם בעתיד? ובלי שתוף הכרה הרי אין לא שכר ולא ענש; אלו
 היו אמרים לי שיתנוני באיזה שכר או יעשונני על מעשי עכשו פה, אלא
 שישקוני איזה קלף של שכחה ויהמכו אותי במובן ההכרה והזכרון ללוח הקלף—
 היכן הוא שכרי וענשי? ואם יהיו החיים הבאים תקלים ורעים כאלה של עולמנו—
 פה בצע בעולם-הבא, בתחית-המתים ובחשארית-הנפש? אלה שהאמינו בגלגול-
 נפשות, הרי אין גם-כן שום ערך לאמונתם זו, מאחר שבין הגלגולים השונים
 אין שום קשר של הכרה, וצריך להיות שרוי בסוגסטיה של פקיר הדי, כדי
 לחשב את שתוף הגלגולים וההכרה לעובדה ולהתחשב עמה. ובמובן האפשרות,
 המציאות והענין אין יותר זכות-קיום לעולם-הבא בכל הופעותיו מאשר לגלגול-
 נפשות. וכך אנו נפגשים גם פה עם אותו החזיון ואותם הספקות. העקר הוא,
 כי הכרתנו יש לה ראשית ואחרית, כי מתחילה היא עם גיל ידוע וגומרת
 בגיל ידוע, מתחילה בזה החוליה, ועל-פי הנסיון של כל החוליות שקדמונו צריך
 לשער שהיא גם נגמרת בזה החוליה. ואם-כן אין לסנינו ואין לאתרינו כלום.
 אין הכרתנו יכולה לבטל אף את העקיצה היותר-חלשה של יתוש קטן, אבל אין
 גם שום עולם בשבילנו מוהך להכרתנו. ברנעי ענה ועלפון נמסקת שרשרת
 הכרתנו, כמו בשנות הינקות, הוקנה הקצונה השגוער, ומה-גם לפני דתנו
 ואחרי מתקנתנו. ביחס לחיים כשהם לעצמם אין לנו דון. אפשר שהם נמשכים

מחוץ להכרתנו תמיד, לנצח, אבל בחיים שבחכרתנו יש תקסס. ואיי-אמשר
לבלתי ותחשב עם תוצאותיו ההציוניות של המסס זה.

ואיזו הדרך תבוא ההתרוממות והציאה מתחומנו לתחום האדם העליון
אם קנח פה הכל בגדר הבחירה הטבעית, ומותר האדם מן הקוף קין — אז כל
תקסס אך למותר היא. אבל אין אנו חפצים ויכולים להאמין בזה. אנו חושבים,
כי הולכים אנו ועוברים על-ידי הכרתנו, מקלכות החכרה אל ממלכת תולשס,
כי במקום הפעלות הטכניות תבאנה פעלות של הכרה ורצון, כי במקום להיות
נפעלים נהיה לפועלים, על פגרינו אנחנו אנו פוסעים ועולים, אומר המשורר,
אנו סבשים את האדם שבנו ומכריחים אותו להסתגל לדרישת השרשרת, להציג
פתוח את התוליה תבאה, שכאלו גנוזה בו. וכאן באה ההתאמצות המלאכותית
במקום ותכרה הטבעי. אותה הבחירה המלאכותית שאנו משתמשים בה ביצירת
קנים מרבים של מיני חיות וצמחים שונים — אותה הבחירה המלאכותית תביאנו
גם לידי יצירת קן חדש של קדם. ומניחים אנו את השאלת: אם אפשרות
יצירתו של קן חדש קנחת היא בדרך ליצירת מין חדש — והי שאלה מיוחדת
לחוקרי הטבע, שעליה יוכל רק נסיון הרבה דורות לענות. לעת-עתה צריך לשער,
כי כמו שאין עדין ביכלתנו ליצור מין חיה או צמח חדש, רק גנים חדשים
בלבד, כך ורא גם ביחס לאדם. גם פה תוכל הבחירה המלאכותית לברא על-ידי
תרצון איזה קן או גנים חדשים של בני-אדם. ופה, אם באמת יצליחו לברא
קן יותר קצלה מזה שלנו, לא יתק גם השתוף שבחכרה. ופה אנו מודיע
בקנימט של ותתאמצות הבחירה המלאכותית. אנו עוברים לצד הקיוב של
האקטיביות בחיים. החקש צריך להתגבר על ההכרה. אין לנו להשאר מה שהגנו,
כי אם להיות לאחרים, לאשר ראוי ורא שגויה. ופה אנו עוברים לשאלה מוסרית
הקסיטית חשובה, לשאלת האמת שבחיים, שאלה שאינה קלת-ערך כלל וכלל.

ה

הדבר היותר-יפה, נוטים אנו לחאמין, הוא גם היותר-אמתי; ולהפך, היפי
הגנלי, השקני, הצעקני יכול להיות או גם קכרה להיות מן. אבל היפי האמתי,
העלס — זהו הדבר כמו שהוא, בצביונו, בטבעו. שום יפי מלאכותי, עשוי
בידים — אינו מסגל להחליף ולמלא לנו את מקום הטבעי. היפי העשוי ברות,
בכשרון, בגאוניות, אותו היפי המשתמש במה שקנח בטבע עצמו ומוציא
מתוכו את האפשריות היותר-יפות הקנחות בו, — יפי זה סוף-סוף גם-ווא
אמתי הוא; אלא שקשה לפרקים למצא את קמת הקנח של יפי זה, כדי לדעת
להבדיל בינו ובין זיוף הטבע. כשאנו עוברים לאדם ולחיי המוסריים והאסטיטיים,
או מתעוררת שוב שאלה זו: מהו היפה והמוסרי שבאדם? היש איזה אידיאל,
דרישה מוסרית מחוץ לאדם, שהוא, האדם, מתיב לשעבד עצמו להם, להרים
עצמו לגבה דרישותיהם, או אפשר האדם קדם-כל משעבד לטבעו ולקפיו שלו,

כלומר, צריך הוא להכיר בעצמו, להיות נאמן לעצמו ולקמת אשר בנפשו, מבלי שים לב אל כל גורמת חיצוניתו המוסרית החברתית מודה בגורמה, לו גם בגורמה של תועלת-החברה, בעוד אשר ההכרה האישית אינה הפצה לקבל שום קרות מחוצה לה, ומתחשבת רק עם עצמה. לפי הגורמה צריך אדם ומקובל לכבש את יצרו, לבטל את רצונו מפני רצון אחרים, מפני רצון החברה, הנהגה השלטונית האלהים וכדומה. לפי השיטה האישית צריך האדם, להפך, להגן על רצונו, לפתחו, להגבירו ולהיות נאמן רק לקמת הפנימית שלו, של עצמו. מעט מעט הִרְגֵלְנוּ עם הרעיון, כי האדם היתר-יפה הוא זה שמופיע לנו בצורתו האמתית, האישית, הטבעית, בלי רשם של זיוף ומלאכותיות. מובן, שאין אנו נוגעים פה לא בשאלות המודה ולא בענין של שנים מלאכותיות, למשל; מדברים פה רק על הצד הרוחני גרידא. ההתאמצות היא קשורה ללב — או כמעט תמיד — במלאכותיות ולפרקים גם בזיוף. ויש שאדם בעל מדות לא טובות ולא-יפות מוצא חן בעיניו בצורתו הטבעית יותר מאדם שקלו טוב ויפה. אלא שחלק מטובו ומיפיו הם מלאכותיים, מבלי לדבר עוד במקרה שכל הטוב והיפה שבו הם רק מלאכותיים. מה שנוגע להתאמצות — אמנם רצוי בעל-התשובה בעינינו מנקדה מוסרית, אבל ראשית-כל, הרי אפשר לפרקים כי החטא שבו היה פרי הקרי גרידא והתכחשות לעצמו; ושנית: איפה הגבול בין תשובה וצביעות? ויש עוד קו אחד ראוי לשימת-לב: חושבים לפרקים, ביחוד בחוגי בני-אדם בגללים, כי האישיות היא פרי התאמצות להגדל מכלי להתרומם על כל. אבל אנו רואים דוקא לרב, כי אלה הבורחים מן ההמון — ההמוניות רודפת אחריהם. הנזירות המצוה, ההתרוממות המלאכותית אינן אלא זיוף והתנפחות גרידא. המן, אומר פילוסוף מודרני אחד, אינה באה אלא להיות לעצור לאדם המפלא, לכסות על עצמיותו ופנימיותו. האדם המפלא ענו וצנוע הוא בטבעו (מובן, שאינו מתגנדר גם בצניעותו, כשם שאינו מכריז על גדלותו; הפרסום כמו ההתגנדרות משני הצדדים שנואים עליו) ונפשו סולדת לדעת, כי עין זרה תחדור לקדשי-קדשיה. ובוהו שהוא משתנה לכל על-ידי המן, השיחה הקלה וכדומה — שומר הוא על עצמיותו. מספר אחד מראה גם-כן, עד-כמה אין האינדיבידואליות האמתית מכירה את עצמה. דוקא הנפש האישית שואפת לדבק עם הצבור, להיות ככל האדם, לבלתי הגדל בשום דבר מהאחרים, אלא שאין היא נקלטת בקרקע הצבור. הקהל אינו קולט אותה, והיא נשארת תועה וערטילאית בחייה ובעולמה, למרות רצונה. השקפות אלה, כמובן, עומדות על בסיס האמת הפנימית שבנפש.

וזהו גם לענין הַקְנָה והמעשה. היהדות וכן הקתוליות מעמידות את העולם על המעשה, בעוד אשר הפרוטסטנטיות (ובמובן ידוע גם החסידות) מעמידה את הכל על הַקְנָה. אמנם כאן אין הענין די-ברור. המעשה יכול להיות גם פרי התאמצות, ולכאורה, הרי דוקא זו צריכה להיות חשובה מנקדה דתית, המעמידה את הכל על יסוד: „וכבש את יצרך!“, אבל גם הַקְנָה יכולה להיות רק פרי התאמצות. מחשבה טובה מתאמצת ומכניעה את המחשבה הרעה הטבועה בנפש, לפי הנהגה, ויוצרת הַקְנָה הטובה. אבל, לכשתרצה לאמר, יש

פה צד יותר עמק: יש מעשה ויש מעשה: יש מעשים שהגם פרי מחשבת, קנה, התאמצות ולפרקים רק פרי פסיכיות, אינרציה והרגל; אבל יש מעשים אחרים, מעשים המתפרצים מעמק הנפש, בשעה שזו משתחררת רגע מכל השכבות המלאכותיות שלה, בשעה שאברי-הגוף נשמעים רק לתביון-הנפש, לקול המתהלך בעמק עמקה, לזה החבר והטמון מתחת לסף כל הכרה (או ממעל למשקוף החכרה); לפרקים אין הבדל בין אלה לאלה: תהומות ורקיעים נשקף; מעשה כזה הריחו מחוץ לכל קנה, לכאורה מתחת לה, אבל אפשר גם ממעל לה, ואנו עכשו דוקא נוטים לחשב את המעשים תאלה — שפונתם אינה מחוץ להם, כי אם בהם, בתוכם, בפנימיותם, נפשם ונשמתם — למבחרים שבמעשים. ושוב חזרת קשיה למקומה: מקומן של התאמצות, של בחירה מלאכותית בעולם המוסר והיפי — איפה הוא האפשר למוג את שני ההפכים — את האמת הפנימית ואת הבחירה המלאכותית — או, לכל-הפחות, לפרש ביניהם? ובאיזו דרך? ונפלטת קדם למעלה אקרה אחת: היפי העשוי ברוח, בכשרון, בגאונות, אותו היפי המשתמש במה שקנה בטבע עצמו ומוציא מתוכו את האפשריות היותר-יפות הנבחות בו — יפי זה אמתי הוא. ושוב שאלה: איפה היא אקמת-המדה של יפי זה? ומה יעשו אלה שאין להם די-רוח או כשרון ואינם מקגלים להתעמק ולהבחין, אלא שיש להם צורך להקטר ולהתעלות, והם נכונים לכל התאמצות? הנבוא ונאסור עליהם את ההתאמצות? ואם לא — מי יציילנו מכל הכעור והזיוף והצביעות שבהתאמצות ובבחירה? ושוב אין אנו יודעים איך לצאת מנככי המחשבה ומכבליה.

והאסון הוא ביחסיות של כל משפט וערך. הכח השופט, קורא הפילוסוף לחוש האסתטי שלנו, והנפצים אתם, וזרי באמת הכל תלוי במשפט ובהערכה. סופר אחד בארצות-הצפון מציר לנו גן: העצים עמדו ירקים טובלים בשמעת דשא רענן ופרחים לבנים, שכסו את הקרקע. והסופר בארץ דרומית מציר לנו את האביב: השקדים עמדו ירקים. הכרם חרוש היה תלמים תלמים, ואף עקב-בר אחד לא בצבץ מן הקרקע. ואין סלא: קשג התועלת הרי משפיע על היפי ומשעבדו. הצורך בשמירת הרטיבות בארצות-הנגב גורם, שגם קשגי היפי נעשים אחרים, וקרקע חשוף בין עצים נחשב למעלה יתרה. וכי נבוא להרבות במשלים? הצבע האפור, האהוב כל-כך על הצפון, שנוא על הדרום, ועוד. ובאים אנו ומבקשים אמת-מדה אחת ליפי ולמדות. אבן, אבן, איקה ואיקה — זוהי תורת היקסות. אלא, לצערם של בעלי המוסר, פרינציפ זה שורך גם במחצתם, ואין בכחו של שום תגיון שבעולם לשנות את פני הדברים.

7

וענין היחסות יש לו מקום ביוחד בהצרכת משגים מסוריים ואנטי-מסוריים, כמלחמת, צער-בעלי-חיים ועוד. לכאורה, הרי הכל כל-כך פשוט: בני-אדם באים, הורגים איש רעהו, שופכים דם, על-מה? על איזה ענינים דינסטיים, לאומיים, מדיניים, מסחריים וכדומה. וחרי זוהי נבלה שאין דוגמתה, נקמת דם ליד קקן עוד לא נבא השקן, — או, כדברי דוסטויבסקי: כל העולם אינו כדאי דמעת ליד קסן. עם-כל-זה, הרי אותם בעלי המוסר — ששפכת דמים היא כל-כך שגואה עליהם — מעריכים את שפיכת-הדם באפן אחר, בשעה שמצאים הם לה איזו הצטדקות, ומעריצים אותה בשעה שהדם הולך ונשפך לשם האידיאה שלהם. דמו של זכריה הנביא לא שכך גם אחרי ששפכו עליו דם ששים רבוא בני-אדם, אנשים, נשים וטף, ושכך רק אחרי שפגו אליו בשם האידיאה: וכי פה אתה רוצה, שלא יסארו מורעו של ישראל שריד ופליטו, המשיח, נביא האהבה, החסד והרחמים, שדמו בא לכפר על בני-האדם, שהקריב את נפשו עליהם — כמה נחרי-נחלי דם כבר נששכו לשמו, וכמה נשפכים עוד לשם הפצת-תורתו בין הפראים. והאנטי-מיליטריסטים היותר-קצוניים נכונים בכל-דבוע לשפוך דמי מאות אלפי בני-אדם לשם איזו מהמכה מדינית או חברתית, לשם החפש והסוציאליות. ואלה הנלחמים לבטל את משפטי-המות לגבי כל פרשעים שבעולם — אלה בעצמם יש שהם עוסקים בטרור מדיני. העקר, כפי שהנכם רואים, אינו הדם, כי אם האידיאה הצווי, לא תרצחו! אינו קחלט, כי אם יחסי. ואפילו טולסטוי, נביא אי-ההתנגדות לדע, לא יצא במתנה עזה כל-כך בשעה שהרגו, למשל, את הנסיך קרגי או את פלינה, כשם שמחה בזמן שיסרו אכרים בשוטים. הוא התמרמר על הריבולוציה בכלל, מפני שהיא מתנגדת לשיטתו, אבל לא על עובדה זו או אחרת שלה, שהיתה מובנה באפן זה או אחר לנפשו. חשדו גם-כן את חוקן, למשל, בשוין-נפש לטורגומים. זה היה, גאמר, קפרו. הפוגרומים הרי היו גם-כן נגד שיטתו, עוד יותר מדרי-בולוציה, אבל הצעקה הגדולה "סאמאדס, (קרקשה!) לא נשמעה, ואמת נשפכים של רוסיה לא נודעו. (אפשר גם מפני שלא הרגיש שום מחאה נגדם בנפש האגר תרוסי, שהיא היתה המקור של שיטתו, ואפשר גם לא בעמקי נפשו.) אפילו לזה, ששפיכת-דמים אסורה בעיניו בהחלט, יש מדרגות בעברה זו. יש דם כזה שהוא סומק טפי. ומכיון שכך הוא — הרי שפיכת-דמים אינה דבר שבוחלט גמור, כי אם ענין פחות או יותר יחסי. ומובן מאליי, שאם כך הוא הדבר, הרי המלחמה וצער-בעלי-החיים הם בגדר היחסיות. מלחמה היא מלחמה בכל-אפן, בין אם היא מלחמת עם אחד בעם אחר, מלחמת אצילים באקרים, או מלחמת נושאי-הציביליזציה בפראים. מנקדת הצווי הקחלט של, לא תרצחו (לא כמו שזעא בתורה; בזו הוא, מובן מאליי, רק יחסי, לא תחיה כל-נשמה" וארבע מיתות בית-דין באות וצווחות נגדו. כל תהלתו של דוד המלך היתה זו, שהוא

פובש ארצות; מיסוד של נתן הנביא אינו אלא אמיזודה בספרים שהולקים
 כבוד לשופכי-דמים אחרים) אין הבדל בין מלחמה לבין ריבולוציה וטיהור. אם
 בא איזה מעמד ומצדיק את הדין על חרבנו של מעמד אחר, ודורש לשנות לו
 את המקום בשם המרוגס, ואם לא — ישפך דם. או מנקיטת הקהל הצדק שלו
 הוא אותו הצדק שיש, למשל, לאמריקני לגבי הכושי והולדי, לצורי לגבי
 הקפרי ולאנגלי לגבי המרי (ולנו לגבי הכנעני הקדמוני או בארץ). לכל חוק
 ארי יש האידיאה שלו, שבשמה הוא בא ויורש, וגם שופך דם בשעת הצורך.
 ואין זה עוד הכל. באמת בעמקי לבנו אין אנו כלל נגד המלחמה. מי
 יאמר לנו: איפה היתה האמת של טולסטוי, בספרי-המסר שלו או ברומן
 „המלחמה והשלום“? שופך-הדם נפוליון רוצח הוא, אבל קטווחוב וההייל קרשייב
 הם ענין אחר לגמרי. (ואגב: אכן ואכן זו באה לטולסטוי בירשה מנוגול אביו,
 המלמד זכות על הקוזקים הרוצחים האכזרים וחובה על המילנים שלא הגיעו
 באכזריותם לאלה. אל יענקיל המוזג אין רחמים ואין השתתפות אנושית בצערו.
 עין „טס בזק“.) ונאמר: טולסטוי סופו בא ומבטל את תחלתו. כל אותה
 האסתיטיקה של הקשקש-בחרבות ב„רשימות סיבסטופול“, ב„קוזקים“, במלחמת
 „שלום“, — בטלה לצמת תורת-המסר של הזקנה שלו. אבל מוסר-זקנה הרי
 בכלל הוא מוסר מוטל בספק. וכידוע, מגלה לפרקים הלב מה שהשכל מכסה.
 ודוקא האקמן בטולסטוי אינו נשמע תמיד לתיאוריה המוסרית-שכלית שלו. והנה
 דוסטויבסקי, למשל, היה אדם שזקנתו לא ביקשה את ילדותו. אור וחשך גרו
 אצלו בכפיפה, ויחד עם הקולטוס של „דמעת-הילד“ היה אצלו עוד פולחן של
 „כבוש גיצנטקה“, מלוא התעודה הסלנית, ולגבי זו כל דמעות-הילדים שבעולם
 אין להן ערך. ואם אצל בעלי-המוסר הגדולים כן — אנו בני-האדם הרגילים עלי
 אחת כמה וכמה. אין דברי: ההיסטוריה תכתב גם להבא בנוסחה הרגילה שלה.
 הגבורים יהיו לאיליים, ופולחן הגבורה ישאר גם להבא לצרפת — נפוליון גדול,
 לרוסיה ופרוסיה — קטווחוב ובליכר קטנים. הרזיליסט יבכה את מות לואי הסי, אשתו
 זבנו, והמהפכן יקלל את הריאקציה. הינדנבורג ישאר לזכרון-עולם, בשעה שגרטה
 פון זוטנר ומיקסר קסד ישכחו. העולם אוהב את הדם ואת שפיכת-הדם בשעה
 שזו באה לשם האידיאה הנצרכה. צער-בעלי-חיים בא רק לשם חיות-הבית
 החלשות; לגבי חיות-ההר, הארי, הזאב והנחש, לגבי זבובים, יתושים ובצילים אין
 רחמים וצער. גם פה יש אידיאה, אמת-מדה: אם לא הנאתו של האדם, לכל-
 הפחות שמירת-קיומו; זו חשובה מכל, ומי שמסכן בשביל האדם אין לו תקנה
 ואין לו מקום בעולם. יכול להמצא, למשל, טקיר זדי, שהוא שואף כל-כך
 לגירנת, מתדבק ברעיון זה, עד שאינו מוצא לאפשר להרוג אמילו את בעל-
 החי היותר-קטן לטובת עצמו, אבל אז הוא עובר על צער-בעלי-חיים ביחס
 לעצמו. והגודים מכרחים להתפשר, ובכל מקום שיש פשרה אין קהלם. עם כל
 השנאה לשפיכת-דם, יש בלבנו רגש של כבוד לגבורה, למסירת-נפש, למפקירי-
 חייהם, להבטה שְׁלֵנָה בפני המות וכדומה, וכל בעלי-מוסר שבעולם לא יזיחו
 מעמדתנו זו. האנטי-מיליטריות היהודית אינה אלא פרי דלות וגלות. אם שומר
 יהודי מסקיר את חייו על גו של אָבֵר אָנָא וְשׁוֹנָא — פִּלְנו מעריצים אותו.

ברגע שיש רכוש וקנין עצמי או לאמי — בא צדך ההגנה, והנשק והתורב מתחבבים. ורק שלילת-החיים הגמורה מובילה לאנטי-מיליטריות. ברגע של סכנה לקיום האדם שכח גוססב הקנה את כל תורתו, ורק ה"פונד" נשאר נאמן לעצמו, אנטי-מיליטריסטי, כמובן, עם קצת שוביניות רוסית והערצה סלקית בלב. האידיאליסטות היהודיות ברוסיה הצטערו על שסגרו בעצן את שערי הרחמים של הספר בפצועים. וגם פה יש יותר התבטלות בפני הפולחן של המלחמה מאשר רחמים ומוסר. היחסיות שורדת בכל, בכל עשרת הדברות, ולא תרצה אינו יוצא מן הכלל.

ז

הקצוות מתנגשים — כלל זה, דומה, יש לו נגיעה עמקה אל היחסיות. שבכל אין אנו מקבלים שום דבר בלי נתוח. מפרידים אנו כל רעיון ורעיון לחלקיו וליסודותיו, מבדילים בין העקר והטפל, בין המכרח והמקרי וכדומה, והכל לפי ההערכה שהיא תמיד קביקטיבית, ומומן לזמן — או אפשר מפני-זה — גם מקרית ועלולה להשתנות. ואותם הדברים שהנם בגדר קצוות לפי הערכה אחת — ודי הם קרובים ודומים זה לזה לפי הערכה אחרת. אלא שבאור זה כללי הוא יותר מדי, ומקיף הוא לא רק את הקצוות בלבד, כי אם את כל הנגודים וגם את כל הדברים שלכאורה הם חסרי יחס לגמרי. אסוציאציה מסתחת יותר יש בכחה למצא את החברים והיחסים היותר-רחוקים ובלתי-נראים, והערכה חדשה, קלטיסיקציה לפי יסוד חדש עלולה לקרב את הרחוקים. אבל סוף-סוף הסבה הפרטית של התנגשות הקצוות מנחת גם-היא על-פני שטח זה. אותו הנגוד לבינוני, לשביל-הזהב, המשתף לשני הקצוות, אינו גם-כן אלא מין הערכה, רק שזו היא שלילית בעקרה, ובעוד שצריכים אנו לחפש אחרי יסוד חדש של הערכה חיובית, כדי לקרב דברים רחוקים וזרים זה לזה, הנה אחרי היסוד השלישי אין לנו לחפש כלל: הוא נמצא תמיד ברשותנו, או, לכל-הפחות, בקרבתנו.

אין ההערכה החברתית יודעת שני קצוות יותר רחוקים, לכאורה, מאשר תומס הובס האנגלי, נביא האבסולוטיסמוס בראשית העת החדשה, ופטר קרופוטקין, נביא האנרכיה בזמננו. ועם-כל-זה הרי יש חוקא צדדים המקרבים את שני אלה. ההשקפה של מלחמת הכל נגד הכל, זו שיצרה את תורת האבסולוטיסמוס של הובס, יצרה גם את תורת הכלכלית של מלתוס ואת התורה הביאולוגית של דרנין האנגליים, אלא שקרופוטקין קרוב יותר להובס משני אלה. מלתוס ודרנין אמרים: "מי שאינו יכול להסתגל — ימות"; תבחיירה הטבעית הרי אינה תלויה ברצוננו, והמלאכותית אינה אלא הסתגלות להכרח ברצון ובהכרח, וכך היא גם מסקנתו של מלתוס: צריך להמעיט את סכום

האכלים, כך דורש הטבע ואין להתנגד, בעוד אשר הזבס וקרופוטקין מוצאים עוד דרך אחת ביחס לבני-האדם: אורגניזציה ועזרה עצמית, שבעזרתן יתגבר האדם על הטבע וישעבדו לו ולצרכיו. מה שהזבס רואה את האבסולוטיסמוס כמסדר עזרה זו מלמעלה, ומה שקרופוטקין הוא יותר הגיוני ושיטתי (אפשר דוקא לא-מעשי; המעשיות אין בה לפרקים לא הגיון ולא שיקה) ומשתף את כל נצרכי-העזרה בעבודה ומעמיד את יסוד ההסתדרות במקום המסדר — זהו רק פרט קטן, מנקדת היסוד של העזרה העצמית וההסתדרות, או מנקדת ההתגברות על הטבע (במקום ההסתגלות). כידוע, הנקט הוא בעיני קרופוטקין רק אמצעי, מעבר לבנין, לסדור החפשי של החברה העתידה בהכרתה וברצונה הטוב. וספרו: „העזרה העצמית בעולם החי“ הוא הקודקס תאמתי של האנרכיזמוס, כי בעיני קרופוטקין התכלית היא העקר והתנועה אינה יותר מאמצעי לזה.

ושוב לענין הקצוות. בחוגי המחשבה השטחית נתקבלה — בתור משכל שאינו צריך לראיה — ההשקפה, כי הפילוסופיה האידיאליסטית היא היא המסייעת לדתיות, בעוד אשר הספקניות והתורה החמרית הן מתנגדות לזו בתכלית הנגוד. ההיסטוריה של הפילוסופיה דוקא מורה על הרבה יוצאים מן הכלל בענין זה. קדם-כל וזרי יש בכלל נגוד עצום בין הפילוסופיה והתיאולוגיה. את הפילוסופיה של ימיה-הבינים מבטלים בשם „אסכולסטיקה“, רק מפני שלא היתה די אוטונומיות, ובמקום לשעבד את המחשבה לעצמה, לעקרין ולכללים שלה, רצתה להתפטר עם הדת ולקבל עליה את מרותה של זו, או, לפחות, לחלק עמה את המלוכה על-ידי התמוגות או על-ידי תיאוריה של „שתי אמתיות“. פילוסופיה הגיונית ושיטתית אינה יכולה להתפטר. היא אומרת: „הכל שלי“, ואינה נותנת בשום אופן להגביל את עצמה ואת חוג שרבתה. מנקדה זו הרי הפילוסופיה הספקנית, המגבילה ומצמצמת את חוג ידיעתו של האדם, מרחיבה את גבולות האמונה במדה מרבה מאד. אי-ידיעה אינה משיעה ואינה נותנת ספוק לנפש, ואם אין הפילוסופיה נותנת תשובה על השאלות, אז קוראים לעזרה את האמונה המיסטיקה. השיטה החמרית הרי גם-היא מסתפקת באי-ידיעה, בכל-אופן אין היא מגיעה בכח הזכחותיה מעבר לפרלליקסמוס. ברורה היא רק הקבלתן של התנועות הגופניות והפחיתות, — או הנפשיות, ביחס לבעלי-חיים, — מעבר לזה אין שום נראיות. ואם התורה החמרית אומרת לאחרות: תקאנה ראינו הרי קאאת גם אלה אלקית בדרישה זו. המטריאליסט מכריז על עצמו: אני מסתפק במה שאני יודע, ויותר לא צריך! ממש כספקני, אלא שהאחרון מותר באגס ובעל-החמר ברצון. מי שיכול לתור ולמצא ספוק — מוטב, ומי שאינו יכול — על-כרחו יבקש לו מפלט בחיק פילוסופיה אידיאליסטית או שוב בחיק הדת המיסטיקה; אלא בעוד אשר אלהי הפילוסופיה האידיאליסטית (או של הפנתאי-איסמוס, הדיאיסמוס וכדומה) הוא דק כל-כך וקאורי, עד שקשה לחדד לו משגים גסים ומגשמים, וקשה להכניסו בברית כנסיה דתית חיובית, הגה האלהים של הספקנים ובעלי-ההקר הוא נמצא מחוץ לבקרת (קונטרול) ואפשר ביחס לו כל מה שרוצים. האידיאליסטמוס הכי-קצוני שולל מאת המחשבי את

מציאותו. והזיים—הלוסי וממילא יש לפל רק ערך יחסי. ואם באלי ההל אפסוי
 להסתפק ביחסיות, כי ורי יש בהם מקום למעשים ולעבודה. למלחמות ולמלחמות.
 לנסיון ולחקירה נסיונית, אבל בעולם הדת, שאין בו מקום ליחסיות, כי אם
 לקהלם — איזה ערך יש בו למעשים ולמנתגים? המוחשי ורי אין שום מציאות
 אמיתית, הכלי הוא רק אחיות-עינים, ואת האלהים לא נרמה. ובאופן כזה יש
 בתחום פילוסופיה אידיאליסטית מקום רק לאמונה נאצלה או למיסטיקה עליזות.
 בשול המציאות מכרח להביא באופן תגיוני גם לבטול כל הגשמה ביחס לאלהים
 ולמלכות-השמים, ולבטול כל הקטלים, שביחס לקהלם הרוחני אינם אלא יסוד
 של רמאות שאדם מכמה את עצמו ומעשה אחיות-עינים ולא יתור.

ח

תורת-האידיאות האפלטנית נראית, לכאורה, לבן-זורנו כל-כך דוח
 ודחוקה, עד שרבים נוטים להעמיד אותה במדרגה אחת עם תורת הסוליסטיסטים
 (שלילת המציאות ביחס ליחידים), שעל מאמיניה אמר שופנהוואר, כי מקומם
 בבית-המשגעים. אנו מקבלים את תורתנו מפי הנסיון, ופסיכולוגית-הילד
 ותולדות-הקולטורה הן בעינינו המפתח לפתרון כל השאלות. אלא שלצעדנו לא
 זכינו עוד לדאות ילד מחוץ לעולם הגדולים ופרא שאין לו שום קשגים. וכך
 חסר לנו שוב הקהלם, וכל תורת אלה הן עוד יחסיות ולא מחלשות. ומכיון
 שכך הוא הדבר — ורי יש רשות לאדם לטיל קצת גם בגנים אחרים מחוץ
 לגן-העדן היחיד של המדע הנסיוני. אנו בטלנו את הטוב והרע, אלה הם
 כמובן, רק יחסיים. אלא שמה השטחיות שלנו מחליפה שוב את הנאד בין;
 בטלנו את היין וחושבים אנו שבטל הנאד. נכון הדבר, שאין המסור הולכי דומת
 למסור האסלאמי או היהודי, ומסור הבורגני למסורו של האנרכיסט, אבל העקר
 לא בטל: הקשג, מקרי ותתכלית שלו: הטוב (מבלי לדבר על-דבר תכנו של
 הטוב) לא בטל. חכמי המוסר הם מציאותיים, נסיוניים, אבל ק שג הטוב ורי
 אינו כלל נסיוני. הטוב בתור קשג ורי מחלט הוא, ואיפה ראייתם את הטוב
 המחלט מי קצר לכם את הקשגים והעיוניים: יותר ופחות, רבי ומעוט, אחדות
 וכלליות וכדומה נסרנא לשאל את עצמכם: מאן בא הקשג קשגים? איפה יש
 קשגים בעולם? ורי אין הטבע יודע שני עצמים דומים זה לזה, כשם שאינו יודע
 קו ישר מחלט! ונאמר: אנו אומרים קשגים ביחס לדברים שברב סגילותיהם דומים
 הם זה לזה. ובכן יש לנו פה כבר ענין עם שלש אידיאות: א) הקדמי (בחוב
 ובשלילה), ב) הסגלה, כלומר — אותו הדבר שבו הם דומים, ג) הרבי, כלומר —
 היתרון הכמותי של הסגלות המאחדות על המפרידות. ונאמר: אין לגשון צורך
 כלל ברבי, שדי לו לאדם הפרימיטיבי המחלט או לילד המחלט (כלומר—מחוץ
 לכל התחלת קולטורה ולכל חברה של גדולים; שוב קשג, אידיאות, דבר שאינו
 נמצא) לתפוס איזה סימן מאחד ולחבר על-ידו שני דברים מיוחדים לקשג
 קשגים — והרי שוב נשארות האידיאות של הדמוי, של החבור ושל הסגלה; או

של היחס, אם הסגלה היא עצם ולא תאר. וכך בכל פנה שנפנה אין לנו כמעט שום אפשרות להבדל מן הקריפט של האידיאות. אם יש אידיאות שנוצרו על-ידי תרכבה או על-ידי אאציאציה של אידיאות קודמות להן, הרי יש סוף-סוף אידיאות ראשונות, קדומות, שבלעדיהן אי-אפשר לאדם לבטא את המשפט היותר אלמנטרי והיותר-פרימיטיבי. כשהילד צוחק, הרי יש לו כבר מעין איזו אידיאה. ופה היא התחלת המילוסופיה האמפלטוגית.

אידיאה — זוהי תג בלתי חצולם הינוי ראה בהגבלה, בצמצום את התחלת היצירה וטופה, את תכליתות יצירה — זוהי נתינת צורת וצורה קרושה — הגבלה תמידית מתוך החמר העכור. ספרידים חלק מן השלם ועושים על-ידי-כך את החלק הנפרד, שהוא גם-כן חמר עכור הסר-שלמות — קשלים. נגוד מניה ובית הזמר בכלל, אותו הזמר האיך-סוף של העולם, היה בעיני הקונים חמר עכור חסר כל צורה ושלמות. היצירה היא הכנסת אידיאה לגלם; צורה זוהי בעקר והדבר יצירה. העת החדשה היא במקצוע זה יהודית, נוצרית יותר מאשר ינזית. אמנם גם היא חושבת את ההגבלה והצמצום ליסוד היצירה האנושית, אמנם גם בעיניה היצירה האפית, הקלסית, זו של המצחית השלמה והתחנך הגמור בין התקן והצורה, בין החמר והאידיאה, היא היצירה העליונה, אבל העת החדשה חושבת דוקא את האיך-סוף ליסוד היותר עליון. ומתוך-כך נתנה מקום ליצירה רומנטית, — שאמנם אין בה אף רמז לשלמות האיך-סופית, ורק שאיפה והתפרצות — על-יד היצירה הקלסית. שלמות האיך-סוף אינה בגדר היכלית האמנותית ואפשר גם לא בגדר החשבה של זו, ולכן קרואות האמנות והיצירה להסתפק רק בשלמות קבולת, סופית, בהרטוגיה שביכלת, או לתור על השלמות ולהסתפק בשאיפה גרידא אל האיך-סוף. ועל-פי המסורה היוגית, שאמנם בטלה סבתה לגבנו ונשארה לנו רק בבחינת נאד בלי יין, יש עוד לאירופה משיכה אל הקלסיציסמוס, אל השלם הקבול. והגבלה לגבנו אינה עוד האידיאה, מתוך שלדינו האידיאה היא האיך-סוף, אבל קאיך-סוף יש להתרומם על-ידי הזמן אידיאות קודמות לו. בעולם הרגיל, בהתחלת האידיאה קרושה והגבלה. נצננה אידיאה במוח ותכף באה איוו הבדלה, הגבלה עמה. אין הגבלה באה אלא בתקף איזה רעיון, איזה ערך. אם אין דעה — הבדלה מנזק ודעה זוהי הבדלה. לאו דוקא זו שבין טוב לרע, כי אם כל הבדלה שהיא. המעשה האינסטינקטיבי, זה שנעשה בלי שום השתתפות של מחשבה, זהו עוד מעשה של אדם-היה, או יותר טוב, של אדם-צמח. אבל מכיון שבא איזה מעשה על-ידי הניצוץ היותר קטן של הכרה, לו גם הכרה של דברים מוחשיים גרידא, הרי יש פה כבר הבדלה. איזה דבר נבדל מבין האחרים, איזה מעשה נעשה בקהצם לאיוו שאיפה, ומובן מאליו כי יש כבר הבדל בעיני המכיר והעושה בין הדבר הקצר והמעשה הנעשה ובין יתר הדברים והמעשים. ושוב קודמת פה ההערכה להכרה ולמעשה. בלי האידיאה — החמר הוא קת, והחמר אינו מסגל להכניס אידיאה, במובן היותר-טוב מסגל הוא לעורר רק שאיפה לאידיאה. אותה אי-השלמות שאנו רואים בפל, מעוררת בנו את הצורך בשלמות והשאיפה

הצמאון אליה. אבל מי העיר בנו את מציאות האידיאה בכלל? הנה ניצוץ זרעיון הוא שֶׁלֵם. בין הטוב המחלט והחלקי יש הבדל כמותי או אפילו איכותי, אבל הַמְשֵׁג, טובי הוא כְּרִיָה קחלטת מחוץ לכל נתוח פנימי. מֶשֶׁג האידיאה קודם לְשאיפה אליה. מן החלקי שואפים אנו אל הַשֶּׁלֵם, אבל החלקי הוא בתוך המציאות, וְשֶׁלֵם — אנו רק שואפים; בעוד אשר הַמְשֵׁג של האידיאה — שבו כלולים גם החלקי וגם השֶׁלֵם, או יותר נכון, שהוא מחוץ לשני אלה יחד, מאחר שאת הַשֶּׁלֵם אנו יוצרים על-פי הדוגמא של החלקי (ואת החלקי על-פי האידיאה של השֶׁלֵם, כמובן) — הַמְשֵׁג של האידיאה הוא קודם לכל-נמצא, יען כי כל-נמצא נמדד ביחס אליו. אלא שבאמת יש גם נגוד במחשבה של דרגנו. החמר האיך-סופי לפני ההתבדלות וקדם ליצירת העולמות הוא על-פי זקרי-הטבע חמר עכור פחות או יותר. השאיפה לאחדות חלקים או להתבדלות, אם שהיא מנחת בו בתחלה, ובכן אין כל זרות במשג האידיאה, אם שאינה בו, ואז יוצא כי החמר העכור הוא קודם לכל התבדלות, לכל אידיאה. האידיאה נולדה ברגע ההתבדלות, או יותר נכון, ברגע התעוררות ניצוץ-ההכרה הראשון אצל המבדיל, יהי מי שיהיה, מבדיל בפעל או מבדיל בהכרה, ברעיון גרידא. ואם תמצא לאמר: האידיאה באה רק כדי להעריך את הנבדל, אחריו ולא קדם להתבדלה. — יש להשב קדם-כל: מי הכניס את הצורך של ההערכה כפציר ובמבדיל, אם לא היה טבוע בו מתחלתו; ושנית: מי הכניס את עצם ההתבדלות לתוך החמר העכור? מה היא הנשמה שבגוף זה? ופה יש זכות קיום להאידיאות האפלטוניות לא-פחות מאשר לכל תיאוריה אחרת, חמרית, טרנזיסטית או ספקנית. כאלה כן אלה אינן מגלות את המסך האחרון מעל-פני הדברים, אלה ואלה הן רק שירת-המחשבה, ולא יותר.

ט

החיים הם גם-כן, כנראה, רק דבר יחסי. החיים—חלום? או אפשר החלום הוא חיים? מי יסיר לנו את המסך מעל שאלה זת כחיים כחלום שניהם נמצאים בחוג המקום הזמן, אלא שהחיים נמצאים בחוג הזקנים ההגיוניים של המקום הזמן, בעוד אשר החלום הוא מחוץ לחקים הגיוניים אלה, שאינם שולטים בו. החיים הם התאמה ידועה בין תרצון והמעשה, בעוד אשר החלום הוא רצון גרידא (התנועות הבודדות שבחלום אין להן ערך גדול). החלום הוא רק ראוי של החיים, אבל ראוי פמינו של הדמיון. המראה לנו יותר משיש בחיים, אלא בפחות בהירות (לפרקים דוקא ביתר פלסטיות) מאשר בדמיון, אבל גבולותיו הם יותר רחבים. החלום הוא פחות מן החיים ביחס למוחשי, למציאות, אבל עולה עליהם במיסטיות, בסוד שבו. מי מאתנו לא הכיר בני-אדם שהחלומות מודיעים להם את חזון העתיד? יש לכל-אחד מאתנו הרשות להשתמש בנסיון זה כמו בכל נסיון מוחשי, מעשי או יציקתי, ולחשב אותו לעובדה. לכותב הטורים האלה היתה, למשל, הזדמנות לראות במשך שנים

שלמות בני-אדם עם נסיון כזה, אף כי לו לעצמו אין נסיון פרטי שלו, ביחס לנפשו. אבל כשם שיש רשות לאדם שאינו גאון, למראה בני-אדם גאונים, להרדות במציאותם, אף כי בנפשו הוא אין רמו לגאוניות, כשם שאין בעל-מום צריך לחשב את כל האחרים לבעלי-מומים, רק מפני שהוא חסר כשרונות ידועים, כך אין לנו רשות, למראה נסיון כזה אצל אחרים, לבוא ולכפור באמתיותו רק מפני שלחלום שלנו אין אותו הערך שלחלום האחרים. הרי מאמינים אנו לקנה-יגו, אף שאין אנו קנים במחלה זו כלל וכלל, ויהי-נא חזיון זה מה-שיהיה, יהיו חיי-חלום עשירים בנבואה ובהרגשת-העתיד יתרון או מחלה, — העקר הוא כי הם נמצאים, מחוץ לכל הערכה של עובדה זו. אבל יש עוד צד הראוי לשימת-לב: נסיונם של רבים (ופה יש לי רשות לדבר גם על-דבר נסיון עצמי) מראה לנו, כי חוץ מאלה החלומות השונים שאינם אלא השתקפות חיינו, בבואת דמיוננו, התגשמות אָנְרִירִית של הרהורי לבנו, או במקרים יוצאים מן הכלל — גם רמזים ונבואות לעתיד, הנה יש עוד מין חלומות שהם כמעט פְּרֶזֶלְיִסְמֻס של חיינו, או, לכל-הפחות, של צד ידוע שלהם. עוברות לפנינו בקנה שלמה של מחזות, חתיכות שלמות של חיים מקבוצות על-ידי אידיאה כללית ידועה, ואלה החלומות באים וחוזרים אצלנו מזמן לזמן, לפרקים אפילו בהפסקות ארוכות של כמה שנים, ובבלבול גמור של זמנים ומקומות, וביחס לפרטים שונים יש שמופיעים לפנינו מתים בתור חיים ולהפך. אבל הצד הכללי שבהם הוא, שעוברים לפנינו אנשים שונים ומאורעות שונים וגם נוסים שונים. וכשאנו חפצים לזכור, איפה ראינו את האנשים האלה ומי הם, איזה הם המאורעות שאותם הם ממשיכים, ואיפה ראינו לפנינו נוסים אלה בראשונה (שאמנם מופיעים בתור חלק של מקום ידוע לנו, אבל מעולם לא היו במציאות לא במקום זה ולא בשום מקום אחר שראינו בחיינו). — אז אחרי התאמצות מרבה אנו נזכרים, כי אמנם ראינו את-כל-אלה, אלא שלא במציאות, כי אם בחלום, ושדרך שורה שלמה של חלומות עובר לפנינו חזיון של חיים שהתחילו באיזה חלום רחוק בילדותנו, ושהולך הוא וגמשך עד-עכשו בחלומותינו. ואם נשאר לנו עוד זכרון ברור מתקופת ילדותנו — אז נזכור, שגם אז שאלנו את עצמנו: איפה ראינו את אלה (שלפרקים הם הולכים וגדלים, מתפתחים ומשתנים, ולפרקים גם קמים לעינינו, ולפרקים מופיעים הם אלינו פעמים אחדות בצורת-עמידה בלי שנוי). וגם אז החלטנו, שרק בחלום ראינום ובשום-אופן לא במציאות, אלא שעתה כְּרִי לֵנו אָקִים החלומי, ועברם החלומי אצלנו גם-כן נדאי הוא לנו. אז היינו בטוחים רק בהעדר מציאותם המוחשית, אבל לא במציאותם החלומית. אלא שְׁעֵדֵן שְׁאֵלָה היא: אפשר שהרגשה ילדותית זו על-דבר השנות החלום הַנֶּה רק תרגשה שבדמיון גרידא; אפשר גם-כן שאמנם כבר בא חלום זה באותן השנים שהזכרון טרם שולט בהן, ונשארה רק תרגשה עוממת מאז במקום זכרון נדאי; אפשר שזוהי מין פְּטָה-מורגנה של מציאות זרות ורחוקות, המגיעות אלינו בדרכים אַפְלוֹת, שְׁעֵדֵן לא גָּלָה אותן שכלנו; אולי חלומות אלה הם אפשריות אחרות של חיינו, שלא התגשמו בנו ושהן חוצות ערטילאיות, מתדפקות בדלתי נשמתנו ומחפשות להן דרך אל

מציאותנו, ולו גם לתוך מציאות כוזבת; אבל אפשר גם-כן, כי הרגשה זו היא פאנתו סוג ההרגשות המצויות אצלנו בזמנים שונים גם בילדותנו, גם בבגרותנו וגם בשנות העמידה, אותה ההרגשה, שבמקרים בלתי-רגילים של חיינו היא כאלו שומדת ולוחשת לנו: זה כבר היה עמנו פעם באיזה מקום ובאיזה זמן — אנתה הרגשת-המסתורין שיש לה יחס קרוב כל-כך אל האמונה בגלגל-נשמות, המעוררת בנו את הרעיון, שלא בפעם הראשונה אנו חיים בעולם, ומורגשת זו לתורת האידיאות של אפלטון רק צעד. לא להגם קשורה זו אצלו כל-כך בתורת גלגל-הנפש.

בין החלום והחיים שבמציאות אין באמת שנויים עקריים. לעצמת הערפלות שבחלום יש לנו הערפלות שבחיים, אותה הערפלות המצויה אצלנו בשעות לא-רגילות, והמראה לנו את הדברים לא במצבם הרגיל. לעצמת המציאות הפשוטה יש לנו החלום הפלסטי, ולעצמת החלום המתפרץ מחוץ לחוקי המקום, הזמן והמציאות יש לנו הדמיון, ההנחה והאגדה, ולחלק מבני-אדם גם מצבי שקרן, אפילפסיה וקלוצינציות בין עולם ההכרה ובין העולם שמחוץ להכרה, שלפניה (או לאחריה) אין תהום מפרידה ואין שטח ריק. מדרגות מדרגות אנו עולים ויורדים בקלם ההכרה. בדבר האינטואיציה לא תחלט עדין, אם נמוכה היא מן ההכרה או עולה עליה. באופן הראשון גם היא מדרגה בקלם, ובאופן השני טבעת זו ממשיכה הלאה את השדרות. ואותו הדבר הוא במצב-נפש ידועים לא-ברורים, וגם ביחס לחלום, כמו ביתר מצב-הנפש האי-רגילים יש גם באלה צדדים שהם למטה מן ההכרה, ויש צדדים שהם בגדר פלוגתא: לגבי הרציונליות הקצונית הם בגדר פתולוגיה, ולגבי התשקפה הנסיינית הרחבה, לגבי ריאליסמוס רחב ומקיף של כל חזיונות החיים, או לגבי אידיאליסמוס — אלה הצדדים נחשבים למדרגה יותר עליונה, לנעלים על הכרתנו. בין כך ובין כך — דבר אחד הוא ברור: אפשר כי נכיר את הדברים, אבל גם אפשר כי נרגישם. אם יוצרים אנו בהכרה או באופן אינסטינקטיבי, — או אם אנו רק עושים איות מעשה, בחורים באיזה דבר, מביעים איזה יחס אפילו באופן היתר-עמום — אבל מלאכת התבדלה נעשית גם כאן. ומכיון שאנו מבדילים — אנו מעריכים, והערכה יש לה כבר יסוד, פרינציפ, ואפילו אם קדמה זו להכרה. כשם שאפשר שתהיה לנו גטיה בלתי-קנרה, סתומה, כך אפשר שתהיה לנו גם הערכה, והערכת היא אידיאה. כשאנו מוציאים משפט מוסרי, הגיוני או מתמטי — קלם הם בגדר הערכה. טוב או רע, אחד או שנים, קו ישר או עקום, אחדות או רבוי, שחי או הבדל — כל המשפטים האלה ערכים הם. וכשם שאין לתאר לנו משפט של הכרה בלי תגבלה קודמת לו, כשם שכדי להכיר דבר צריך שנבדיל אותו בחלק איזה פרינציפ, אידיאה, — כך הוא הדבר גם בנוגע להרגשה. אנו יוצרים, מבדילים ומעריכים גם בחלום, והאידיאות פועלות גם מתחת לסף-ההכרה ואין צריך לאמר כי גם למעלה מן המשקוף של ה. אנתן התיאוריות וסקדימות את הדברים לאידיאות בהוכחה, שהדברים מרגשים עוד בטרם שהאדם מתחיל להכירם — אינן משיגות כלום על-ידי כך. כשם שמעשה שנעשה

בלי הכרה, ורק באינסטינקט גרידא, אינו מפסיד על-ידי-זה כלום ממוחשיותו, כך גם האידיאה: בזה שעוד לא הגיעה לידי גלוי — היא אינה מפסידה על-ידי-כך כלום. בכל-אפן אין שום הוכחה מספיקה מצד זה נגד מציאותן של האידיאות. קצתן באו האידיאותו איך קטבעו בנפשנו האפשר לנו לקבל פה את התשובה האפלטונית? אפשר. אותם החיים המיוחדים ההולכים ונמשכים בחלומנו — אלה, שכמו ההרגשות-בהקיץ שלנו עד מציאותנו קדם לעולם זה, אותו חטרה-גבול הגמור והקחלט בין מצבי-הנפש הסתומים להברורים ובין החלום למצבי-היקיצה — כל אלה אומרים לנו שקיינו, כנראה, לא התחילו רק עם ימיה-זכרון וההכרה. ואם נאמר, שתאידיאות בנפשנו קדמו לזכרון ולהכרה וכי האידיאה היא כבר קטקצה גם באינסטינקט שלנו ומחכה לגלוייה, — מי יוכל אז לבוא ולקצוב לנו בדיוק את שעת לדת האידיאות בנפשנו הנולדו אלה עם הועזעים הראשונים של הגוף, הבאו לנו בירשה (מתחת לסף-ההכרה, כמובן) מאבותינו, או אפשר כבר נמצאות האידיאות גם בממלכת החי והצומח (אפשר גם בדומם) — מי יוכל לפתור לנו את החידה? מי יוכל לספר לנו את אפני ההרגשה של ממלכות אלה? או באים שוב לידי אותו מצב של אי-הידיעה, שבו אנו נמצאים ביחס לכל. גם ביחס לקדמות האידיאות אין לנו הוכחות מספיקות לא בעד ולא כנגד. וכך אין אנו יודעים גם את מהות-הנפש: ההולכת היא בד בבד עם הגוף, או שהיא בלתי-משתנה, עומדת תמיד בעינה, אלא שלפי הגופים היא נמצאת לפרקים בכלא אפל ולפרקים — בכלא מואר קצתו. וכמרכן אין שום איש מאתנו יכול לדעת את שרש נשמתו. שאלות כן-החיים, מציאות-הנפש, השארתה, גלגוליה ועוד הן קשורות בשאלת קדמות-האידיאות, וזו שוב קשורה בשאלות אלה. כמרכן אין אנו יודעים, אם רעיון והתפתחות קחלט הוא, אם יחסי, המתרבה סכום ההכרה בעולם, או רק מתחלף ומשתנה, ואם אין סכום זה מתרבה על חשבון שטוש-האינטואיציה וכדומה. בכל אלה הדברים אנו שוב יכולים להגיד בברור רק אחת: אינו יודעים. ולכן יש פה חפש ורשות גמורה להרגשתנו ולכן יצירתנו. שאלות-פילוסופיה אלה הן ככל השאלות שלה שירת-המחשבה, לא פוזות ולא יותר. מי שמסתפק — ישאר-נא לעמוד בגבול הנסיון הקגבל, ומי שאינו מסתפק — ישתדל-נא להרחיב את גבולות-נסיונו, או יתן-נא חפש להרגשותיו, לדמיונו ולכחות היצירה שבו. השאיפה לאיך-סוף גם היא מובילה ליצירה, וזו, אמילו אם אינה שלמה, אין לה להתגיש כלל וכלל בפני הנסיון הממשי הקגבל. גם זה, כידוע, אינו יכול להתקיים בלי חקים והפתיות, ואלה מובילות סוף-סוף גם הן אל עולם-תאידיאות.

תרעה — תרעו.

