

מן הטבע אל ההיסטוריה

מאה שנה למותו של פרידריך שלינג

ש. ה. ברגמן

לברוך פליכט ולטש, ליום השיבה

לינה שלגל, אשתו של אוגוסט וילהלם שלגל, שהיתה תחילה ידידתו של שלינג ואחר כך אשתו והשפיעה השפעה מכרעת עליו בעשר השנים הפוריות ביותר של געוריו. בשנת 1801 בא גם הגל ליינה כמורה לפילור סופיה, תחילה ידידו הקרוב של שלינג (שניהם היו ילידי דרום-גרמניה), אך הידידות הפכה אחר-כך לשנאה, בייחוד כשהגל נעשה מפורסם יותר, ושלינג האשים אותו, שהוא „גנב” ממנו את העקרון היסודי של שיטתו.

בשלושת הספרים הראשונים של שלינג „על האפשרות של צורת הפילוסופיה בכלל” (1795), „על האני כעקרון הפילוסופיה” (1795), „מכתבים פילוסופיים על הדוגמטיון והקריטיציזם” (1796) הוא מופיע כתלמידו של פליכט. שלושת הספרים האלה נכתבו בקריבה כל כך קרובה לרוחו של פליכט, עד שניתן לקסירר בזמננו לציין אותם כביאור אידיאלי ל„תורת המדע” של פליכט. שלינג מדגיש בספרים אלה את האני המוחלט כמרכזה של הפילוסופיה. הניגוד בין הסובייקט והאובייקט, שבתוכו אנו נמצאים, מניח כמצע שלו אני מוחלט, שאינו מותנה על ידי שום אובייקט, אלא מכיל את האובייקט בתוכו. שלינג מסתמך על השורש של המלה הגרמנית *bedingen* (התנות). הפועל הזה מכיל בתוכו את השורש „דינג”, כלומר, דבר, עצם. על ידי שמשוה „מותנה”, הוא הופך לדבר, לאובייקט מה. זה סימנו של הדבר באשר הוא דבר, שהוא מותנה מן החוץ. ואילו הסובייקט איננו מותנה, הוא איננו דבר. הניגוד הזה בין הסובייקט והאובייקט, בין האני והדבר, המתנה והמותנה, הוא הניגוד היסודי בפילור סופיה. בעייתה של הפילוסופיה היא למצוא משהו שאינו יכול להיחשב בשום פנים ואופן כ„דבר”. והו האני המוחלט, הבלתי מותנה. כאן אנו חיים את הפעולה הטהורה, שהיא פעילות ולא יותר, ושלא כרוך בה שום מצע-מת, דבריי. את האני המוחלט הזה מחויבים אנו לחשוב, כשם שחשב שפינוזה את העצם שלו: יסוד העולם. אלא שהעצם של שפינוזה הוא דבר, הוא לא-אני, הוא הלא-אני המוחלט. שלינג רוצה לבנות בפילוסופיה שלו שיטה שתהיה מקבילה לשיטתו של שפינוזה ומנגדת לה גם יחד. „לשפינוזה היה העולם

כל האומר, שאין אנו אלא מעבירים את מושגינר אנו על הטבע, אין לו מושג מה הוא הטבע ומה הוא צריך להיות לנו. אין אנו רוצים, שהטבע בעצמו יהיה, בהכרח ומראשיתו, מבטא את החוקים של רוחנו ויממש אותם בעצמו, ושהטבע יהיה טבע וייקרא טבע רק באשר הוא עושה זאת. הטבע צריך להיות הרוח הנראה לעין, כשם שהרוח הוא הטבע הבלתי-נראה”.

מלים אלו של שלינג מבטאות את תכניתו של ההוגה, שהוא הכוכב השני בתוך המול המשולש של האידיאליזם בשמי הפילוסופיה בתחלת המאה ה־19: פליכט, שלינג, הגל.

פרידריך וילהלם יוסף שלינג נולד בשנת 1775 בוירטמברג בגרמניה הדרומית, בעיירה ליונברג, שהיתה גם עיר מולדתו של קפלר. כלייבניץ היה גם שלינג בכור-גאון. יש ענין בגילם של שלושת הפילוסופים בשעה שיצרו את יצירתם שהטביעה את הותמה על כל פעולתם: קאנט היה בן המשים ושבע כשהוציא את „ביקורת התבונה הטהורה”; פליכט — בן שלושים ושתיים כשפירסם את „תורת המדע”; שלינג היה, והוא בן עשרים, נציגה של הפילוסופיה של קאנט ופליכט, ובן עשרים ושתיים כבר הלך בדרך העצמאית ויצר את הפילוסופיה שלו. הוא היה בן שלושים וארבע, כשחדל, בשנת 1809, לפרסם, ופרש לבדידות, אשר פמנה יצא רק לעת זקנה ובידו מישנה אחרת לגמרי, המציינת את תורת-הזוקונים שלו. כאן אנו דנים רק על אתקופה הראשונה של יצירתו, תקופת „הפילוסופיה של הטבע”.

שלינג למד בטייבנינג פילוסופיה ותיאולוגיה גם יחד. בן שבע-עשרה קיבל תואר „מאגיסטר לפילור סופיה” על סמך עבודה על ראשית הרע של האדם, כלומר, על הפרק השלישי בספר בראשית. בהיותו בן עשרים סיים את לימודיו בתיאולוגיה בעבודה על היחס של הגנוסטיקן מארקיון אל פאולוס. גיתה הזמין אותו בשנת 1798 כפרופסור ליינה, שהיתה אז הערה ביותר בין האוניברסיטאות הגרמניות. לכיוון הרומאני-טי שבמחשבה הגרמנית היו אז שני מרכזים: ברלין ויינה, ובשניהם שימשה אשה וביתה מרכז לתנועה הרוחנית: בברלין רהל לוקיוֹרְנֶה־אָגֶן, וביינה קארור

האבן יכולה להיות ויכולה גם לא להיות. ואילו האני ישנו רק באשר הוא נחשב, והוא נחשב רק באשר הוא ישנו. המושג של האני וישותו של האני חודרים זה אל זה. האני יכול רק להיחשב על ידי עצמו. הוא נחשב באשר הוא כבר ישנו. הוא ישנו רק באשר הוא חושב את עצמו. בשפתו של שפינוזה היינו אומר רים: האני הוא סיבת עצמו.

הפעולה הזאת של התעוררות ויקיצה היא רציה מוחלטת. "מקורה של התודעה העצמית היא הרציה. ברציה המוחלטת מודע הרוח את עצמו. יש לו הסתכלות שכלית של עצמו. החירות ניכרת רק על-ידי החירות, הפעולה נתפשת רק על ידי הפעולה". בצדק העיר קונו פִּיֶּשֶׁר, ההיסטוריון של הפילוסופיה, על הקירבה הרבה שישנה כאן בין שופנהואר ובין שלינג.

האני הסופי מממש את הקפיצה הזאת לתוך "ההסתכלות השכלית" ורק על ידי כך יכולה להתחיל כל התפלספות. בהסתכלות השכלית מתמזגת הישות עם החשיבה. אצל פִּיֶּכְטָה הופיע האני המוחלט כצו מוסרי, כצו המצווה על האני הסופי להתגבר על כל המכשולים; עניינה של הפילוסופיה הוא המימוש של האני בתוך כל התנאים ונגדם. הלהט של פִּיֶּכְטָה הוא להט מוסרי; פעולת ראשית של הפילוסוף היא פעולת ההתגברות, במאבק תמידי, על הנטיות החושניות. בנצחון זה על המכשולים מתממש לו לפִּיֶּכְטָה האני המוחלט. לשון אחרת: האדם מתרומם, נופל וקם, נכשל ומתרומם שוב לקראת האלוהים ובזה הוא חי את האלוהי שבקרבו מתוך מלחמה שלא תיפסק. לא כן שלינג; להטו אינו מוסרי, אלא עיוני-ספקולאטיבי. בפילוסופיה של פִּיֶּכְטָה האלוהים הוא המטרה למוזיגת סובייקט ואובייקט, כאותה אחדות, שהיא המגמה של כל הסינתיות. ואילו אצל שלינג אלוהים הוא האחדות הקודמת לכל שניות ולכל סינתזה. כאן בולטת לעין קירבתו של שלינג לשפיר נווה.

בעזרת "ההסתכלות השכלית" קופץ שלינג, כביכול ישר וללא מאבק לתוך האלוהי ומזדהה. באשר הוא אדם יוצר, עם בורא העולמות. הלהט המוסרי של פִּיֶּכְטָה היה ירושתו של קאנט, של הצו הקטגורי בתורת המידות שלו. אצל שלינג נשמעת מלכתחילה, עוד בהיותו מפרשו של פִּיֶּכְטָה, נעימה אחרת. האידיאליזם הספקולאטיבי שלו הוא מעבר לשאיפה המוסרית השואפת לקראת האלוהות. שלינג כפילוסוף מזדהה, כביכול, עם האלוהות במידה כזאת, עד שהוא יכול לכתוב: "העולם האינסופי אינו אלא הרוח היוצר שלנו ויצירות חוזרות עד האינסוף".

הכל, ואילו לי האני הוא הכל". על האני חלות כל אותן התביעות אשר שפינוזה רצה לייחסן לעצם המוחלט שלו ולא הצליח. האני המוחלט הוא איך סופי, וכל המציאות הסופית אפשרית רק על ידי האני ובהנחת האני. האני המוחלט אינו ניתן לחלוקה, אינו ניתן לשינוי והוא קבוע רק על ידי עצמו. אך כל זאת נוכל לממש ולחיות רק מתוך ובתוך אי-האמצעות הטהורה של הפעולה, באקט הטהור של הפעילות. הדוגמאטיזם של שפינוזה יוצא מן המציאות, ואילו שלינג כמבאר ומפרש את פִּיֶּכְטָה יוצא מן הליך החי כראשית כל התפלספות. את הראשית הזאת של ההתפלספות אין אתה יכול ל"הוכיח", עליך להיות אותה ולממש אותה. הפילוסופיה אינה רשאית להתחיל בעיקר מופשט, אלא בפעולה חפשית, באקט של חירות. ה"אני" ישנו רק במידה שהוא מממש את עצמו בלי הרף מתוך ההתגברות על המכשולים, מתוך הנצחון של ישותו הנחה, המתה, האינרטיה, של הדבר, של האובייקט. הפילוסופיה מתחילה בדרישה העליונה אל המתפלסף: היה!

מי שאינו מצוי אצל הפילוסופיה האידיאליסטית ואורח חשיבתה, ישאל: מה פירושה של דרישה כזאת? הלא גם האבן ישנה. ומה דורש הפילוסוף מאתנו כשהוא פונה אלינו ואומר: היו! אולם בפיו של פִּיֶּכְטָה ושל שלינג ישנה משמעות גדולה לציווי הזה, כלומר: היה בלתי מותנה, התגבר על כל התנאים אשר העולם, הלא-אני, רוצה להגביל אותך בתוכם. אצל פִּיֶּכְטָה פונה צו זה אל האני המוגבל ומשמעותו דרישה מוסרית: היה בלתי-מותנה, שחרר את עצמך מכל תלות באנשים ובמסובות. שלינג, כפרשנו של פִּיֶּכְטָה, מסיט את נקודת-הכובד ואת ההדגשה מן המוסר אל המיטאפיסיקה על ידי שהוא מטעים את הניגוד בין האני הסופי והאני האינסופי, האלוהי. וניתן לנו, כדי לשבר את האוזן, לנסח דרישה זו כך: היה כאלוהים! שלינג מסתמך על שפינוזה ועל דרגת ההכרה העליונה שעליה מדבר שפינוזה, היינו על "הדעת שמתוך ההסתכלות". במשנתו של שפינוזה זוהי צורת החשיבה האלוהית, כלומר, חשיבה החודרת באופן בלתי אמצעי מן הכללי ביותר אל הפרטי ביותר ומקיפה את הכללי ואת הפרטי במחשבה אחת. לצורת ההכרה העליונה הזאת קורא שלינג בשם "ההסתכלות השכלית". בפעולה של ההסתכלות השכלית בורא האני את עצמו בפעולה של התעוררות, של יקיצה. שהרי האני אינו כמו האבן, כמו האובייקט, אשר נברא על-ידי בורא מן החוץ. האני יכול לברוא רק את עצמו. רק אני יכול לומר לעצמי: "אני". אצל האבן הישות היא משהו מקרי, תוספת הניתנת לו מן החוץ, כי

ב

עם כל השוני בהדגשה נכתבו כתביו הראשונים של שלינג לגמרי ברוחו של פיכטה. את משנתו העצמאית מצא שלינג בהגדרו מחדש את מצבו של הטבע בתוך השיטה. במשנתו של פיכטה לא היתה קיימת עמדה מיוחדת של הטבע, מכיוון שפיכטה ראה את הטבע רק כדבר-מה שלילי, רק כמעצור ומכשול אשר עליו מהויבת החירות להתגבר. הטבע היה בעיניו חומר גרידא, חומר אדיש כשלעצמו, אשר כנגדו ובו מתמ' משת האידיאה של הירות האדם. להכיר את הטבע פירושו אצל פיכטה, להכיר שאין שום ממשות עצמאית לטבע הזה. כל נסיון להנחיל לטבע ממשות בלתי תלויה באדם וחיים עצמאיים נראה היה לפיכטה כהזיה ושרירות.

נגד המושג השלילי הזה של הטבע מעמיד שלינג תפיסה חיובית. לטבע נודע ערך רוחני עצמאי, בטבע שוכן כוח יוצר משלו הקרוב לכוח יוצר המתגלה לנו באני. שלינג רואה בטבע, כמו שהוא נראה לנו ראשונה, רק את הביטוי ואת קלסטר-הפנים של הטבע האמיתי. כשם שנשמתו של אדם משתקפת בפניו, ואנו חודרים דרך קלסטר-הפנים של האדם אל נשמתו המתבטאת בפניו, כך שומה על הפילוסוף לעורר בתוכו כוחות הכרה כאלה שיאפשרו לו להכיר את הרוח בטבע המתגלה בו. הערכה חדשה זו של הטבע באה לידי ביטוי בפעם הראשונה בשנת 1797 בספרו של שלינג, "סקיר' רה כללית על הספרות הפילוסופית החדשה", ולאחר כך נכתבו במשך שלוש השנים הספרים והמאמרים "אידיאות לפילוסופיה של הטבע", "על נשמתו של העולם", "תכנית ראשונה לשיטה של הפילוסופיה של הטבע", "מבוא לתכנית של שיטה של פילוסופיה של הטבע או על המושג של פסיקה ספקולאטיבית", "דדוקציה כללית של התהליך הדינאמי" ולבסוף — "השיטה של האידיאליזם הטראנסצנדנטאלי" משנת 1800, לפי הערכתו של קאסירר, הספר הבשל ביותר, השלם ביותר והשיטתי בין כתביו של שלינג.

ספריו הראשונים הדגישו, בעקבותיו של פיכטה, את הניגוד בין האני הבלתי מותנה והדבר המותנה, בין הסובייקט ובין האובייקט, בין החירות לבין הגמ' צאות. הכתבים של התקופה הפילוסופית-הטבעית, שבה אנו עוסקים עתה, משתדלים לשים במקום הניגוד את הנסיון לתווך, למצוא מעבר, נסיון שלא היה יכול להיעשות בכתביו הראשונים. שלינג רואה עתה את האובייקט לא כניגוד לסובייקט, אלא כחדור על-ידי הסובייקט, והוא מנסה להתחקות על עקבות הרוח בתוך הטבע.

ג

עלינו לומר כאן דברים אחרים על ההשפעה שהש" פיעה על שלינג הצעיר, "בקורת כוח-השיפוט" של קאנט אשר הופיע ב-1790. שם שאל קאנט כיצד נוכל להבין שהאורגניזם בנוי באופן תכליתי, והוא ענה שאמנם אין לנו הרשות להניח באופן ישיר שאיפה תכליתית בטבע וכי שומה עלינו להבין את הטבע באופן מיכני-סיבתי ללא כל תכליתיות. אולם, הוסיף קאנט, מגמה זו לא נשיגה לעולם, לעולם לא יקום לנו "ניוטון" כזה אשר יסביר לנו הסברה מיכנית אפילו פעולות עלה עשב אחד. אנו נאלצים איפוא להסתכל בטבע לפי עניות שכלנו באופן כזה כאילו היו קיימות בו מגמות תכליתיות, כאילו היה הטבע נוצר על-ידי רוח דומה לרוחנו. ואם נהיה זהירים למדי, אם נזכור תמיד את המלה "כאילו" הרי מותר לנו להש" תמש שימוש ארעי בקטגוריה של התכליתיות ולראות את הטבע כיצירה וכהשלכה (פרוייקציה) של שכל אשר יצר אותו באופן תכליתי. שימוש זה ב"כאילו" יביא לנו את היתרונות המיתודיים הגדולים ביותר, כי הוא יעזור לנו להתגבר על השניות של הסיבתיות ושל התכלי- תיות. אנו מחזיקים בהסברה סיבתית כקטגוריה יחידה, שהיא גניטימית, אך מפני קוצר שכלנו אנו משלימים את החקירה הסיבתית על-ידי חקירה תכלי- תית כאמצעי ארעי מבלי לייחס ברצינות לטבע שאיפות תכליתיות.

כאן מצא לו שלינג נקודת-אחיזה. הוא נסתלק מזהירות של קאנט, והעזי להבין ממש את הטבע כפריו של רוח הפועל בתכליתיות. הוא העזי לראות את הטבע כהתגלמות חושנית, כהתגלות מוחשית, של הרוח, ולבנות באופן כזה, כלשונו, פסיקה ספקולאטיבית.

ד

ברור שהערכה זו של הטבע, והנסיון לחפש בטבע את עקבות הרוח, עמדו בניגוד גמור אל פיכטה, אשר ראה בטבע מכשול חומרי בלבד שאין לייחס לו כשלעצמו ערך כלשהו. ההתרחקות מפיכטה באה לשלינג לאט-לאט ושלא מדעת עצמו. הכתבים הראשונים הדגישו את ההבדל בין הסובייקט והאוב' ייקט. כתבי התקופה שאנו עומדים בה החזיקו תחילה בניגוד הזה, אלא ששלינג השתדל להראות שהטבע במובנו העליון אינו אובייקט, אינו "דינג" כלל וכלל. רק המושג המופשט רואה את הטבע כעצם מת, מוצק ובלתי משתנה. ההסתכלות השכלית פורצת את המח' סום הזה ורואה את הטבע כסמל החירות, לא עוד כתוצר אלא כיצירה. כוונתו של שלינג היתה איפוא להראות:

האישים, היה אל-אינדיוידואלי — ועל-אינדיוידואלי. מכאן מוסבר, מדוע אנו בטוחים כל כך, שכולנו חיים בתוך עולם אחד, שדימויינו מסכימים עם הדימויים של כל זולת, שהרי תודעתנו היא בשרשה תודעה אחת מקפת את כולנו.

כשעמד לייבניץ לפני בעיה דומה — ההתאמה ההדדית של כל המונאות — לא ראה מוצא אחר אלא להסתמך על ההרמוניה הקבועה מראש בין כל הנשמות על ידי אלוהים. במקום זה מסתמך שלינג על המקור המשותף של כל האניים מתוך אני על-אינדיוידואלי אחד.

האני שהגיע כבר לאינדיוידואליות שלו ואומר על עצמו „אני נמצא“ איננו זוכר עוד את הדרך שמאחוריו. שהרי התודעה היא סופה וסיומה של דרך ההתפתחות, ואילו הדרך עד התודעה העצמית היא בלתי מודעת. על-ידי כך מסתברת הסמיות וההכרחיות של דימויינו. באופן כזה מסביר איפוא אותו העקרון האחד גם את ההסכמה ההדדית של האניים בינם לבין עצמם וגם את ההכרחיות שבה מופיע לפנייהם העולם החיצוני, אף-על-פי שלאמיתו של דבר הוא יצירה של האני עצמו. האני האינדיוידואלי, המודע, מצא בתודעתו רק את הציגנים, כביכול, של אותה דרך, ולא את הדרך עצמה. עניינו של המדע הוא להוליך את האני הזה חזרה אל עצמו, אל זכירת דרכו. מבחינה זו אין הפילוסופיה אלא זכירה של מה שעשה וסבל האני בהוויתו הכוללת, הטרומ-אינדיוידואלית. כאן קרוב שלינג לתורת הזכירה של אפלטון. הפילוסופיה היא דברי-ימיה של התודעה העצמית. ההתפתחות מתחילה בתחושה האלמנטארית ביותר, כלומר, בהגבלה הראשונה שבה נתקל האני, היא מסתיימת בתודעה המלאה של האני המודע. הרוח היא עיצוב פני עצמו, פרודוקציה של עצמו, תכלית המגשימה את עצמה ללא תודעה. את כל הטבע יש להבין כאירגון הולך ומתקדם, והמטרה האחרונה היא החירות המלאה של האני המודע. שלינג כותב:

„מהלך הטבע הרציף והיציב לקראת האירגון מגלה בעליל את היצר הער הנאבק, כביכול, עם החומר הגס, יתים מנצח ועתים מנוצה, עתים מתפרץ בצורות העשיות יותר ועתים בצורות מצומצמות. זהו הרוח הכללי של הטבע המסגל לעצמו מעט-מעט את החומר הגס. החל ממישור הטחב שבו תגלה בקושי את עקבות האירגון, ועד הרמות הנאצלת של האדם אשר ניערה מעליה כביכול את כל כבלי החומר, שולט אותו היצר המשתדל לפעול לפי אידיאל אחד ויחיד של התכליתיות, ומשתדל לבטא ולחזור ולבטא עד אינסוף אותה דמות-בראשית, את הצורה הטהורה של רוחו. לא יתואר אירגון ללא כוח יוצר. הייתי חפץ

(א) שהטבע אינו עולם של דברים מתים, של אובייקטים דוממים, הניתנים לנו ואין אנו יודעים מניין הם ניתנים. הוא רוצה להראות שהטבע הוא יצירתו של הרוח. תורות-הבריאה שבדתות השונות, לפי התפירה המקובלת, מלמדות שאלוהים ברא דברים, מים, שמש, ירח וכו'. שלינג רצה להראות, שהיצירה כולה היא, שהיא נושאת את הרוח בתוכה, או נישאת על ידו. הרוח שלנו בהסתכלו בטבע מסתכל בתמונת עצמו.

(ב) אך הפילוסופיה איננה יכולה להתכחש לכך, שהטבע הזה מופיע לו לאדם ראשונה כמשהו נתון מן החוץ. הפילוסוף, גם האידיאליסטי, נאלץ להודות בכך, שהאדם מרגיש את עצמו כתלוי בטבע ושהוא אינו רואה את הטבע כמעשהו.

(ג) את הסתירה הזאת יסלק הפילוסוף אם יניח, שהטבע הוא פרי יצירה עיוורת, יצירה בלתי-מודעת של הרוח.

(ד) אך המטרה של התהליך-יצירה עיוור זה, של הפעולות הממושכות של הרוח היוצר הבלתי מודע, היא בכך שהרוח יגיע בתוך הטבע ועל ידי הטבע עצמו לידי תודעה עצמית. וזה נעשה באדם כפרי עליון של הטבע.

זוהי איפוא תכניתו של שלינג. כדי שתוכל הפילוסופיה לתאר את התהליך הזה, צריכה היא לעגון בנקודה מעבר לתודעה, כשהעולם האובייקטיבי עדיין איננו קיים, ולפרש, כיצד העולם והרוח-השקוע-בעולם נוצרים גם יחד כיצירה של הרוח המוחלט האלוהי המכיל את שניהם. התפתחות זאת צריכה להראות, כי-צד הרוח מוצא את עצמו יותר ויותר בתוך הטבע, „ומגיע אל עצמו“ ונעשה מודע לעצמו. פיתוח הפעור לוח ההכרחיות האלה, כלומר, ההיסטוריה של הטבע, יהיה עם זאת גם ההיסטוריה של התודעה העצמית. שלינג כותב: „מה שהגשמה מסתכלת בו אינו אלא הטבע שלה המתפתחת. הגשמה מציינת על ידי תוצירה-היא את הדרך, אשר בו הגיעה מעט-מעט אל התודעה העצמית. הדרך הזאת אינה נראית לעינים הרגילות, אך לעיני הפילוסוף היא ברורה וקבועה. ספר העולם מונח פתוח לפנינו, כדי שנוכל למצוא ולחזור ולמצוא בו את ההיסטוריה של תודעתנו העצמית“.

הנושא של הפילוסופיה של שלינג יהיה איפוא: להבין את הטבע כהיסטוריה של הרוח, כהתפתחותו הבלתי מודעת של ה„אני“. האני אשר מעבר לתודעה לא היה אינדיוידואלי, האני של פלוני אלמוני, שהרי הוא נעשה אינדיוידואלי רק על ידי שהוא נעשה מודע לעצמו. לפני ההתהוותה התודעה העצמית היה האני-שמעבר-לתודעה אני אחד לגבי כל

לעצמו כולו שקוף משיג הטבע רק בריפלקסיה העליונה והאחרונה, שהוא האדם. על ידו חוזר הטבע בשלימותו אל עצמו ועל ידו מתגלה, שהטבע בשרשו זהה עם מה שמתגלה בתוכו כשכל ותודעה".

פילוסופית הטבע של שלינג רוצה להראות, כיצד נעשה הטבע לרוח. לשם כך יוצא שלינג מן התורה העתיקה, שלפיה החומר נושא בחובו מראשיתו את הנשמה, תורת ה"הילוצואיזם", שאנו מוצאים אותה כבר אצל ראשון הפילוסופים, אצל תאלס. אמנם קאנט נלחם בתורה הזאת וקרא לה "מותה של כל פילוסופית הטבע", אך שלינג חוזר מקאנט אל לייבניץ והוא מוצא שתורתו מסכימה בנקודה הזאת גם עם שפינוזה: "שפינוזה היה ראשון אשר ראה מתוך תודעה מלאה את הרוח ואת החומר, את החשיבה ואת ההתפשטות, כדבר אחד, כמודיפיקציה של עקרון אחד". שגיאתו של שפינוזה היתה, לדעתו של שלינג, בכך, שהוא ניסה להבין את החשיבה ואת ההתפשטות כתארים של משהו הנמצא מחוץ לה. הוא היה צריך לרדת אל עמקי תודעתו העצמית, לשים את עצמו במקומו של העצם האינסופי. שהרי אין אנו מבינים כיצד מתאחדים החשיבה וההתפשטות במשהו אשר מחוצה לנו. אך בתוכנו אנו מכירים היטב את ההתאחדות ההכרחית של האידיאלי והריאלי, של הפעיל המוחלט והסביל המוחלט, שהרי זהות זו היא טבעו. במלים אחרות: שאיפתו של שלינג היא לכתוב מחדש את "תורת המידות" של שפינוזה, אך מנקודת מבט שנתאפשרה רק אחרי קאנט, מנקודת המבט הטראנסצנדנטאלית.

התפקיד הזה של הבנת אחדות החומר והרוח בכל צורותיה והתגלמותיה השונות דורש קודם כל לגלות את האחדות של הכוחות הפיסיקליים בטבע הבלתי אורגאני, בעובדות הפיסיקליות והכימיות גם יחד, כדי שיוכלו לשמש אחר-כך אבני בנין לשיטה כולה. את זאת עשה שלינג בכתביו משנת 1797. בחיבור "על נפש העולם" של שנת 1798 מנסה הוא להכניס גם את התחום הביולוגי לתוך תורתו. בטבע האורגאני מחויב שלינג להראות, כיצד הניגוד בין הצמח והחיה, והניגודים בין המינים השונים שבעולם הצמחים והחיות מהווים התפתחות אחת מתקדמת והולכת. הרי שלינג היה הראשון אשר ביטא מתוך יסודותיו הפילוסופיים את העקרון של ההתפתחות האורגאנית. שלינג מניח שבכל תופעה שבטבע נמצאים חומר ורוח גם יחד וכל ההבדל הוא במידה שבה מעורבים שני היסודות האלה בכל תופעה ותופעה. באופן כזה ניתן לו לסדר את ההדרגה מן הטבע אל הרוח ולהיפך. החומר אינו אלא רוח שכבה וכל הפעולות והאסטריות של התודעה העצמית אפשר להבחין בהן

לדעת, כיצד נכנס כוח יוצר כזה אל החומר, אילו היה החומר דבר-כשהוא לעצמו נטול רוח. ישנו כוח יוצר בתוך הדברים אשר מחוצה לנו, אך כוח זה יכול להיות רק כוחו של רוח. הדברים אינם דברים כשהם לעצמם, אינם ממשיים על ידי עצמם. הם יכולים להיות רק יצירות, רק תוצר של רוח. ההדרגתיות של הארגונים והמעבר מן הטבע הדומם אל הטבע החי מגלים בעליל כוח יוצר המתפתח רק לאט-לאט לקראת החירות הגמורה".

זהו התרשים של פילוסופית הטבע של שלינג: הטבע כמערכת אחת בהתפתחותו והרוח כסיבה המניעה והיוצרת אותה מבפנים. וכל פילוסופיה אמיתית אינה יכולה להיות אלא חזרה על ההתפתחות הזאת, חזרה בתוך התודעה, רקונסטרוקציה של הטבע בתוך הרוח. הפילוסופיה תהיה איפוא פילוסופיה התהוותית, יצירה-חזרת רוחנית של העולם, הכרת ההיסטוריה של הטבע כהיסטוריה של התודעה העצמית.

ה

והנה יש שתי אפשרויות לתאר את המהות העולמית והאחת, שהיא רוח וטבע גם יחד. האפשרות האחת היא להראות את חוקי הטבע הפועלים בממשות. והאפשרות השניה היא, להראות כיצד מגיע הרוח אל ידיעת החוקים הללו. זוהי אותה הדרך בשני כיוונים מהופכים, הדרך הראשונה היא זו של פילוסופית הטבע, הדרך השניה היא דרכה של פילוסופית הרוח. שלינג מתאר את שתי הדרכים הללו באופן כזה: "המגמה ההכרחית של כל מדע-טבע היא להגיע מן הטבע אל השכל. זהו היסוד של כל שאיפה, הרוצה להכניס תיאוריה לתוך תופעות הטבע. ההשתלמות העליונה של מדע-הטבע תהיה הבאת כל חוקי הטבע אל חוקי ההסתכלות והחשיבה. החמרי שבתופעות צריך להסתלק כליל ורק החוקי, הצורני, צריך להישאר. כל כמה שפורצת ומתגלה החוקיות שבטבע, נעלם יותר ויותר המעטה החמרי, התופעות נעשות יותר ויותר רוחניות. הרי התופעות האופטיות אינן אלא גיאומטריה, אשר קוויה נמתחים על ידי האור, והאור ספק גדול אם יש בו עוד מן החמריות. בתופעות של המאנגטיום נעלמים כל עקבות החומר, והתופעות של כוח הגרצ'ויטציה אינן אלא החוק, אשר המכאניזם של התנועות בשמים הוא הגשמתו. התיאוריה המושלמת ביותר של הטבע תהיה אותה תורה אשר תהפוך את הטבע כולו לאינטיגנציה. התוצרים המתים ונטולי התודעה של הטבע אינם אלא נסיונות שלא הצליחו, נסיונות של הטבע לשקף את עצמו, והטבע הנקרא דומם אינו אלא שכל בלתי בשל, ולכן משתקף בתופעותיו אופי שהוא עדיין בלתי מודע, אך בכל זאת הוא כבר שכלי. את מגמתו האחרונה להיות

רשויות בלתי תלויות זו בזו, אלא התפלגותו של האחד לשניים. באופן זה אין המנוגדים זרים זה לזה, אלא הם משתייכים יחד, נזקקים זה לזה ושואפים לקראת איחוד והשלמה. הפילוג שלהם הוא התפלגות עצמית, הוא קטביות זו שולטת בטבע כולו ומשנה רק את צורות הופעתה. החוק העליון של הקטביות הוא: הוזה מתפלג לשניים, והשניים שואפים שוב לקראת האיחוד וההזדהות. קטביות זו היא חוק עולמי, והקטביות בפיסיקה היא רק ביטוי של עקרון אוניברסאלי.

(שלינג לא ידע כי משנתו זו קרובה ביותר לפילוסופיה הסינית, שגם היא בנויה על קטביות של שני ניגודים, ין ויאנג, המתבטאים בכל: בנקבה וזכר, קיץ וחורף, חיים ומוות, שמים וארץ, אור וחושך, טוב ורע, שמאל וימין, פנים ואחור, בצורת ושטפון וכ'').

ראינו, כי שלינג מצא את השניות הזאת כבר בחומר, שהוא לפי השקפתו מסקנה של שני כוחות, ההתפשטות והמשיכה. תורה זו מקורה בקאנט, אשר לימד בספרו „התחלות מטפיסיות של מדע הטבע“ (1786), שאסור להבין את החומר כמשהו מת, אינרטי, אלא יש להבינו כמסקנה של שני כוחות, הדיחיפה והמשיכה. ואין החומר בעל הכוחות, שהרי אם תיטול מן החומר את הכוחות האלה, מה יישאר? וכיצד נבאר שמשוהו מת ודומם לחלוטין יקנה לו כוחות? אלא — החומר הוא בתוך-תוכו דינאמי, מסקנה של שני כוחות מנוגדים. את ההבדלים של מיני החומר השונים צריך להעמיד, לפי קאנט, על יחסים שונים בין שני כוחות-ראשית אלה ולא על האַטומים. את התורה הזאת קיבל שלינג מקאנט, אלא שאצל קאנט עמדה תפישה דינאמית זו של החומר מבודדת וללא קשר עם המשנה הקאנטית כולה, ואילו שלינג השתדל להכניס את התורה הזאת אל זיקה אורגאנית עם התורה של קאנט כולה, הבנויה על האני.

היינו, שני הכוחות הבונים את החומר הם לאמיתו של דבר גורמי ההסתכלות. הדינאמיקה היוצרת את החומר מוצבת באופן זה על כוחות האני. ההסתכלות נוצרת על ידי פעולת-ראשית בלתי-מנוגבלת הנעצרת על ידי מעצור וחזרת אל עצמה. האני הוא כולו פעילות, ועלינו להבין גם את התחושות החושניות ה„גיתנות“ לו, כביכול כפרי הפעילות. ההסתכלות נוצרת על ידי פעולת ההתפשטות וההצטמצמות הרוחנית. החלל והזמן אינם, כמו שאנו רגילים להבין אותם, כלי קיבול סבילים ריקים, שהחומר כביכול שט בתוכם, אלא הם פעילויות של הרוח, האחת חיובית, מתפשטת, והאחרת שלילית, מצמצמת. נמצא

בצורה עמומה כבר בתוך הכוחות והדמויות של החומר. על הנסיונות הרבים שנעשו לפניו כדי לאחד את הטבע והרוח, הוסיף שלינג את הנסיון החדש שלו, להראות שהחומר והרוח נמצאים בכל תופעה ותופעה. על ידי כך הוא מתגבר על הקרעים שבמציאות. כל התופעות שבטבע נערכות באופן כזה בטור אחד, אשר נקודות-הסיום שלו, כלומר, החומר הטהור מכאן והרוח הטהור מכאן אינן אלא נקודות-סיום אידיאליות. האחדות של כל תופעה פרטית, של כל צמח או כל חיה שבטבע, מתבטאת בכך שהיא נמצאת בנקודה מסוימת של הטור הזה.

אמנם הפילוסופיה של הטבע של שלינג שוב אינה הולמת את מעמדם של מדעי הטבע היום — את מדעי הטבע של זמנו הכיר שלינג היטב — אך בכל זאת נודעת גם היום חשיבות מרובה לנסיונו להבין את הטבע כולו, החל בדוממים וכלה באדם, כגרם מעלות רצוף אחד, המוליך מן החומר הדומם שכל טבעו התפשטות בחלל, דרך התהליך הכימי, החשמל, המאגנטים, אל החיים האורגניים ועד האדם. באופן כזה ממלא שלינג את התפקיד אשר שם לפניו, והוא להראות כיצד הטבע מגיע עד החירות.

שלינג מקדים מצד אחד את תורת ההתפתחות, ומן הצד האחר הוא עובר על גבולותיה, כי תורת ההתפתחות עוסקת רק בחיים האורגניים. שלינג מרחיב את מושג ההתפתחות על ידי כך, שהוא כולל בו את התופעות הבלתי-אורגניות. כאן היא נקודת הקירבה בין ברגסון ושלינג, שהרי גם ברגסון יצר במושג „תנופת החיים“ שלו מושג של חיים אשר כלל את החומר. שלינג חיפש מושג כזה של התפתחות, שיהיה נעלה על הניגוד בין החומר ובין החיים.

שלינג שואף איפוא לקראת הסברה אחידה, מוניס-טית, של כל תופעות הטבע מן הדומם ועד החי ועד האדם. אך מהו העקרון המשותף לכל התופעות האלה, לחומר, לחשמל, למאגנטים, לתהליך הכימי, לחיים, לרוח? שלינג עונה: העקרון המשותף השולט בכל הוא, שהפעולה נקבעת בכל מקום על ידי שני כוחות מנוגדים, המתחייסים זה אל זה כחיובי אל השלילי. כך נקבע החומר עצמו על ידי ניגוד כוחות ההתפשטות והמשיכה, המאגנטים על ידי ניגוד שני הקטבים, החשמל על ידי הניגוד של החשמל החיובי והשלילי; את התהליך הכימי אפשר להעמיד על הניגוד בין הבסיסים והחומצות, את החיים — על הניגוד בין החושיות (סנסיביליות) והגריות (איריטאביליות), את הרוח — על הניגוד בין הסובייקטיבי והאובייקטיבי. בכל תופעותיו אלה פועל הטבע על ידי ניגוד, אך הניגוד אינו מבטל את אחדות הטבע, אדרבה: הטבע קיים על ידי איחוד השניים המנוגדים. אין כאן שתי

החיים הכוללים. החיים הם אוניברסאליים. הם חודרים את הבריאה כולה, הם „הנשימה המשותפת של הטבע“. והיצירות השונות של הטבע, סוגים, מינים ואישים אינם אלא יצירה אחת על דרגותיה השונות.

ז

מכיון שכל היצורים הם איברים של אורגניזם מקיף אחד, הרי מאפשרת „נשמת העולם“ את ההזדקקות ההדדית של כל הדברים. הזיקה ההדדית הזאת של כל חלקי עולם מתגלה באהדה ובאיבה, בניחושי עתיד, בטלפאטיה, בנבואה. גם את הפעולות של האינסטינקט בחיות, כגון מיבנה הכוורת על ידי הדבורה מסביר שלינג בעזרת נשמת העולם. מיבנה הכוורת הוא מלאכת מחשבת מפליאה, אך אין להסביר אותו מתוך „תבונת“ הדבורים. החיות הן ביטוי ומכשיר של התבונה הכוללת, האחת, מבלי להיות לעצמן בעלות תבונה מודעת, סובייקטיבית. לפעולת האינסטינקט נודעת תכליתיות אובייקטיבית ללא תודעה סובייקטיבית, הן תבונות בהכרח ולא מתוך תודעה חפשית. ודווקא השלמות המפליאה של מלאכת המחשבת בחיה מגלה שהפעולה אינה פרי שכל אינדיבידואלי, כי השכל האינדיבידואלי יכול לשנות, והדבורה אינה שונה. עם ההתפתחות וההתבחנות של כלי החושים עולה היכולת החושנית והשכלית, אך במידה שהכלים נעשים רב־רגוניים יותר, מתרבה גם אפשרות הטעות והפעולה נעשית שלמה פחות, דווקא מפני שהיא חפשית יותר ונעלה יותר. תכליתיותו של הטבע היא פעולה תכליתית ללא תודעה. העולם האורגני כולו הוא במובן זה תוצר תכליתי, אך תוצר שנוצר ללא מגמה מודעת.

ח

מתוך הדברים שנאמרו יוצא שאפשר לראות את שלינג כאתר מאבות תורת ההתפתחות. אך עלינו להבהיר עוד את הצורה המיוחדת שנתן לרעיון ההתפתחות ושהיא שונה מן השגורה כיום אצלנו. נעשה זאת בעקבות הרצאותיו של גיאורג זימל. מושג ההתפתחות השגור כיום אצלנו שרשו בדארווין ולאמארק. עקרונו הוא, שתופעה אורגאנית אחת מולידה מתוכה את התופעה האחרת המתפתחת מתוכה. באופן זה מזיקה תורת ההתפתחות החדשה את התופעות הבודדות באורח פילוגנטי. אחר הוא מושג ההתפתחות אצל הגל ואחר הוא אצל שלינג. הגל עומד על אחדות ההוויה וכל תופעה בודדת היא בעיניו דרגת ההתפתחות של ההוויה האחת המוחלטת. כשם שגוף אורגני אחד, כגון אדם בודד, יכול להראות בדרגות התפתחותו האישית אספקטים שונים לגמרי, והוא כביכול מכלול התופעות השונות

שהחומר אינו אלא ההסתכלות, וההסתכלות אינה אלא פרי משחק של שני כוחות קטביים בתוך האני. והאני הזה הוא, כמו שראינו קודם, אני על־אינדיבידואלי, ואנו בני האדם הפרטיים, רק האורגנים שלו, העינים, כביכול, שבעדן מסתכל האני האינסופי הזה בעצמו. לשכלנו מופיע החומר כעצם קיים בפני עצמו ובלתי תלוי בנו.

כמו קאנט מורה גם שלינג, שיש להבין את כל האיכויות של החומר על ידי היחסים השונים והמורדרים של שני הכוחות היוצרים את החומר. הוא תובע איפוא כימיה דינאמית. והמעבר בין התופעות הגבוהות מהן אף הוא דינאמי. בתופעות הכימיות שורר שיווי־משקל הכוחות, המופרע והחוזר, מופרע וחוזר. ואילו בגופים החיים אין שיווי־משקל המופרע חוזר, המאבק בין הכוחות הוא מתמיד, וחזרת שיווי־המשקל נמנעת ללא הפסק. תהליך החיים מתגשם דווקא על ידי שהחיים מונעים השגת אותו שיווי־המשקל שאליו שואף התהליך הכימי. עקרון החיים חוזר ומלבה מדי פעם בפעם את התנגשות הכוחות המנוגדים. מתוך ההפרעה הבלתי־פוסקת של התהליך הכימי מקבל החי התמדה אחרת מזו של החומר, את התבנית (גשטאלט) שבה מתנה הכוליות את החלקים, וכל חלק הוא סיבה ותולדה גם יחד בתוך הכלל. אך למרות ההבדלים בין התחומים השונים של הטבע שולט עקרון אחד בעולם כולו: הקטביות של כוח דוחף וכוח עוצר. בעולם שולט עקרון מארגן א.ח.ד. לעקרון הזה השולט בעולם קורא שלינג „נשמת העולם“ (וכן נקרא גם ספרו). הטבע לא היה יכול ליצור את החיים אלמלא היו החיים טמונים מראש במהותו. שלינג מתנגד לאותה הדרך אשר נעשתה לאחר מכן קו מדרוך של תורת ההתפתחות ושל מדעי הטבע במאה ה־י"ט. אלה ביקשו להסביר את הגבוה יותר בטבע מתוך הנמוך יותר, את החיים מתוך הדומם, את הרוח מתוך החיים וכו' וחשבו שהתוצר האחרון בזמן יהיה תמיד התוצר הגבוה ביותר. שלינג — כמו פלוטינוס וכל האפלטוניים החדשים לפניו — התנגד להסברת הגבוה מן הנמוך; אין החיים נוצרים מתוך החומר הדומם. נהפוך הוא: הגופים הדוממים הם חיים אשר כבו. גם כאן קירבה רבה בין ברגסון לשלינג.

שלינג קורא לנשמת העולם המופיעה עתים כחומר פסיקלי, עתים כחומר כימי, עתים כחיים ועתים כתודעה בשם „הפכפכן“ („פרוטאון“) של הטבע החוזר בתופעות אינספור כשהוא פושט צורה ולובש צורה. הטבע כולו חי, החיים אינם זכיון של תחום מצומצם בטבע. נהפוך הוא: הטבע כולו הוא אורגאניזם חי, והדברים הבודדים הם רק ביטויים מצומצמים של

השוואת הצילומים מתאפשר סידור כזה כאילו היתה כאן היסטוריה תולדתית ממש.

לא כן אצל הגל. שם אין המוחלט מעבר לתופעות אלא הוא חי ממש בתוך התופעות הפרטיות וטור התופעות הפרטיות מהווה את החיים של המוחלט. אצל הגל התהליך ההיסטורי הוא תהליך ההתפתחות וההתגשמות של העצם המוחלט עצמו.

אצל שלינג נשארת גשמת-העולם מחוץ לתהליך, אך היא מכוונת את התהליך באופן שהוא שואף לקראת הודעות שלמה יותר ויותר של האובייקט עם הסובייקט. התוצרים הדוממים של הטבע אינם אלא נסיונות-כשל של הטבע להיות מודע לעצמו, והטבע הדומם כולו הוא שכליות נטולת-תודעה. המטרה העליונה של התהליך היתה מושגת אילו היה הטבע כולו חוזר אל עצמו ברפלקסיה. אז היה מתגלה שהטבע זהה עם מה שמתבטא בתוכו כתודעה וכתבונה. החוק אשר לפיו מתעלה הטבע מרמה לרמה, או כמו שאומר שלינג, מפותנציה לפוטנציה, הוא תמיד אותו החוק, המעבר הקטבי מן ההתפשטות אל הצמצום, מן האובייקטיבי אל הסובייקטיבי, מן הבלתי-מודע אל המודע, פיתוח בפועל של מה שהיה נמצא קודם כהנה בכוח.

ט

כפי שרמזנו, חשב שלינג תחילה שמשנתו אינה אלא המשך והשלמה לקודמו, פייכטה. אבל יותר ויותר התבלט הניגוד ביניהם: אצל פייכטה הטבע הוא רק מושא של התודעה, ורק לתודעה נודעת מציאות מוחלטת. הפילוסופיה של שלינג רואה את הטבע כממשות הקודמת לתודעה והותרת לקראת התודעה. אמנם הפילוסוף התודעה היא נקודת-מוצא שלו, אך לא להתפתחות עצמה. בטבע עצמו התודעה היא הטבע בפוטנציה העליונה, היא הנימוק מן הטבע. אמנם ניתוק זה, שחרור זה של האני המודע מתוך הטבע, הייתה המגמה הכמוסה של ההתפתחות, אך עם כל זה נודעת לטבע ממשות עצמאית, והפילוסופיה היא זכירה, כביכול, של המצב שבו לא התרחש עדיין אותו ניתוק ואנו היינו עדיין זהים עם הטבע ונמצאנו בו רק בכוח ולא בפועל. האידיאליזם הסובייקטיבי של פייכטה אינו מכיר באבטונומיה זו של הטבע, ואילו שלינג, בראותו בטבע „שכליות קפואה“ שעדיין לא גשתחררה מכבליה, מיחס לטבע ממשות עצמאית. הטבע הוא סובייקטיביות בפוטנציה-יירושה. ואילו על אותה רמה, בה מנתק האני את כבליו ונעשה מודע לעצמו, נעשה לו הטבע למשהו דומם, אובייקטיבי-גרדיא. באופן כזה מצליח שלינג לגזור מתוך התהליך עצמו את האובייקטיביות (המדומה), נטולת-תודעה, של הטבע כפי שהוא מופיע לנו: מתוך הנחת הטבע כסובייקטיבי-אובייקטיבי

האלה ובכל זאת הוא אחד, כך גם לגבי הגל ההווה כולה היא אחת על כל דרגות התפתחותה. בניגוד לתורת ההתפתחות החדישה, רואה את דרגות ההתפתחות פתחות כבודות, רואה הגל את ההתפתחות כדרכה של הווה אחת העוברת את הריבוי של הדרגות, ודרגות אלה קשורות ביניהן על ידי כך, שהן דרגות התפתחות של כוליות אחת. קשר הגיוני מטאפיסי אחד קושר את דרגות ההתפתחות מראש לידי יחידה אחת. ואילו בתורת ההתפתחות של דארווין מהוות התופעות הבודדות, הדרגות השונות של ההתפתחות, שלשלת אחת, ולא נאמר בזה שהשלשלת הזאת מהווה אחדות מטאפיסית אחת.

אצל שלינג אנו פוגשים מושג התפתחות השונה גם מזה של הגל וגם מזה של דארווין. אמנם החומר הדומם, התהליך הכימי, החשמל, המאגנטיות, האורגאניזם, האדם מהווים טור אחד עולה, אך שלינג אינו סובר שחוליה אחת בשלשלת הזאת מוליכה את התוליה האחרת. לאמיתו של דבר אין כאן תולדה, אלא רק התפתחות אידיאלית. אין אנו אומרים שדרגה אחת יצרה מתוכה את האחרת, אלא תופעות העולם הן כאלה, שהרוח מסתכל בהם יכול לסדר אותם בסידור מסוים המוביל מקוטב אחד אל הקוטב האחר. מה שעובר כאן את כל התופעות ומזיק אותן זו לזו, אינה האחדות של התהליך מטאפיסי אחד, כמו אצל הגל, אלא רק אפשרות של סידור מושגי על-ידי הרוח המסתכל. שלינג סובר שתהיה זו אי-הבנה אם נגיה, שהאיברים השונים בשלשלת ההתפתחות נוצרו ממש זה מזה. האידיאה של זיקתם ההדדית טבועה רק בתבונה המשווה.

את האופי ההתפתחותי-הדרגתי של הטבע אין לחפש בקשר התולדתי, אלא בקשר התכליתי המראה שדרגות השונות של ההתפתחות מתקרבות יותר ויותר לאידיאל אשר לקראתו שואף כל תהליך הטבע. אולם האידיאל הזה לא יושג לעולם, כי אין קץ לתהליך היצירה שבטבע, ולכן אי-אפשר לחוקר-ההתפתחות להצביע על האידיאל המוגשם ולקבוע על ידו את הקירבה או את הריחוק של המינים השונים לגבי מטרותם המשותפת. אך יש אפשרות להשוות את המינים השונים בינם לבין עצמם ולקבוע על ידי כך את ההתקדמות בתפקוד על ידי הפיסיולוגיה המשווה. באופן כזה יתרומם תאור-הטבע לדרגת שיטת-הטבע. גשמת-העולם עצמה אינה לוקחת חלק בתהליך זה; ההתפתחות אינה התפתחותה של גשמת-העולם (בניגוד להגל), אך גשמת-העולם מדריכה וחודרת את כל התהליך הזה. כיום אפשר להדגים את האופן בו תופס שלינג את ההתפתחות על-ידי הראינוע. גם שם אין הצילום האחד מוליד את השני, אבל על ידי

מיוחדת אשר על ידה נפרד המושא מן המושג. את הפעולה הזאת קורא שלינג בשם הפשטה טראנס-צנדנטאלית או הפשטה מוחלטת. על-ידי ההפשטה הזאת נותק עולם המושגים מעולם המושאים. מה שאנו מכירים כהפשטה נסיונית בחיינו, יצירת המושג, מתאפשר רק על ידי אותה ההפשטה המוחלטת שקדמה. על ידה מתנתק המושג בכללו מן האובייקט שהיה שקוע בו קודם. ההשתקעות הראשונית של המושג בתוצרו נשכחה, והמושג הוא עתה מוגבל על ידי העולם האובייקטיבי, שאתו היה זהה לפני הפירוד שבוצע על ידי ההפשטה המוחלטת.

וכאן עולה אותה הבעיה המדריכה את מנחתו של כל פילוסוף: ההסכמה בין המושג והמושא. שלינג מתרץ את השאלה כדרכו: המושא נוצר — בלא יודעים — על ידי התודעה עצמה. המושג אינו אלא הדימוי המופשט של אותה פעולה בלתי-מודעת. המושג עצמו הוא מודע ויחסו אל המושא הוא יחסה של הרפלקסיה המאוחרת אל ההסתכלות הקדומה. ההבדל בין המושא והמושג הוא ההבדל בין היצירה הבלתי-מודעת ובין היצירה המודעת. המושגים הם מצד אחד פעולות הכרחיות של השכליות ולכן הם אפריורי, ומן הצד האחר הם פעולות בלתי-מודעות ולכן מופיעים הם לנו כנתונים על ידי המושאים, היינו אפוסטריורי.

קאנט הפריד בין הגורמים האפריוריים של הכרתנו המיוסדים בנו, ובין הגורמים האפוסטריוריים, הניתנים לנו — אין אנו יודעים כיצד — על-ידי הדבר כשהוא לעצמו. שלינג דוחה את השניות הזאת. שהרי שניות זו לא תסביר לעולם, כיצד החומר הנתון לנו ממקורות בלתי-יודעים מסתגל לצורות-השכל וגיתן להתפס על ידן. (את הקושי הזה הבליט שלמה מימון בכתביו הביקורתיים נגד קאנט, ויחסו של שלינג אל מימון היה יחס של כבוד רב). הכל הוא אפריורי ואפוסטריורי גם יחד. דהיינו: מבחינה זו שהאני יוצר את הכל מתוך עצמו, הרי הכל קבוע על ידו, הכל אפריורי. ומבחינה זו, שאין האני מודע את יצירתו, אין שום דבר אפריורי והכל אפוסטריורי. כדי שנדע שהכרתנו היא אפריורית היינו צריכים להיות מודעים את פעולת היצירה בנפרד מן המושא הנוצר. אך בפעולת-הפרדה זו אנו מפסידים, לרגלי „ההפשטה המוחלטת“, את המושא, תוצרו של המושג, והאופי האפריורי-יוצר של המושג אובד לנו. עלינו להתרומם איפוא מעל הניגוד של האפריורי והאפוסטריורי.

יא

ההפשטה המוחלטת קובעת נקודת-מיפנה בתהליך התפתחותו של הטבע. ונשאלת השאלה, כיצד נוצרת הפשטה זו, כיצד קמה הפעולה, אשר על ידה מנתק

טיכי נגור באופן זה כיצד נוצרת התודעה אשר לה מופיע הטבע כמושא מת ודומם.

שלינג עצמו סיכם, כעשר שנים לאחר כך, בנאומו על יחס האמניות היוצרות אל הטבע (1807), את משנתו כך: אותו הרוח הפועל באדם, פועל כבר בתוך הטבע. הטבע, כשהאדם, החוקר, נפגש בו, כבר עוצב על-ידי הרוח. וכל חקירת הטבע שואפת לגלות את המדע הטמון בטבע מלכתחילה. „שהרי מִי שאינו שכלי, אינו יכול לשמש מושא לשכל. המחוסר-הכרה אינו יכול להיות מוכר. אמנם המדע הפועל בתוך הטבע, אינו דומה למדע של האדם, המלווה רפלקסיה על עצמו; ואילו במדע הפועל ללא-תודעה בטבע אין המושג שונה מן המעשה, והתכנית אינה שונה מן הביצוע. לפיכך שואף החומר הגס כאילו באופן עיוור לצורה המשוכללת ובלי יודעים לובש הוא צורות סטריאומטריות (הכוונה לגבישים) המשתייכות למערכת המושגים והן משהו רוחני בתוך התמרי. ובמזלות השמים טבועה באופן חי מלאכת המספר והמדידה הנעלה ביותר והם מגשימים אותה בתנועותיהם ללא מושג עליה. ההכרה החיה מופיעה באופן ברור יותר בחיות, אף-על-פי שאין להן השגה עליה; ואנו רואים כיצד החיות, אף-על-פי שהן מתהלכות ללא הכרה, עושות פעולות לאין ספור: הציפור השונה במוסיקה והמפליגה על עצמה במנגינות מלאות-נשימה, והיצור הקטון (הדבר רח) המתונן באמנות המביצע ללא אימון וללא לימוד מפעלי-אדריכליות. כולם מדרכים הם על ידי רוח עצום-ביטור, המבריק תחילה הברקות בודדות של ההכרה, אך מפציע ועולה כשמש במלואה בתוך האדם.

במצב הקודם להתהוותה של התודעה העצמית של האדם שקועים, כביכול, המושא וההסתכלות זה בתוך זו כליל. שלינג ממשיך את המצב לשינה. השניות של המושא והתודעה אינה קיימת בשביל היצור עצמו. הנבט שבביצה, למשל, מתפתח להיות אפרוח, הוא מתפתח בסמיות, כאילו לפי תכנית, אך התכנית אינה מודעת לו אלא רק לחוקר המסתכל בו. החוקר רואה את ההבדל של הטמון בפנים והמתפתח החוצה. לא כן הנבט; בשביל התודעה הרדומה של נבט אין הבדל בין הוץ ופנים. אילו היינו אנו נמצאים במצב זה, לא היינו רואים את העצמים מחוצה לנו.

כיצד יקרה שאנו רואים את העצמים בחוץ? מדוע אין העולם החיצוני כולו מופיע לנו כהופיע לנו גופנו, כלומר כחלק מאתנו? העצמים מנתקים מן הגשמה וכאילו מסתדרים בתוך חלל מחוצה לנו על ידי כך שהאובייקטיבי מתפרד מן הסובייקטיבי, התוצר מן המושג. מן ההכרח להניח כאן פעולה

הזאת, מתרץ איפוא את הבעיה, אשר לדברי שלינג, שום שיטה פילוסופית אחרת אינה יודעת לתרצה. אך עם שהאדם מגשים את חירותו בעולם, אין הוא מדע את הזהות הזאת. האדם, באשר הוא מרגיש ופועל כעצם עומד-ברשות-עצמו, ניתק על ידי חירותו את הקשרים הקושרים כל דבר בעולם בשרשו המוחלט. האדם שהשתחרר והתעלה מעל הטבע מרגיש לא את זהותו עם האלוהי, אלא רק את ההכרח שהוא משועבד לו, וההכרח הזה מופיע לו כחוק, כנוצצין. נוצר הניגוד בין ההכרח והחירות ומתוך כך מתחיל תהליך חדש: תהליך דברי הימים. האדם מכיר מעל לחירותו רוח משגיה, שהוא נכנע לו ונעשה מכשירו. הוא רואה את הרוח הזה מחוצה לו, כעצמה זויצונית, זרה. עדיין אין האדם רואה את האמת, כלומר, שהוא חלק מן העצמה הזאת, שהמוחלט אינו נפרד ממנו, אלא חי גם בתוכו. את הזהות הזאת אין האדם רואה, אך היא קיימת לעולם. הרוח האינסופי פועל בתוך האדם ודרך האדם.

האדם באשר הוא חפשי, רואה את הכוח הזה כמשהו מחוצה לו. האופי היסודי של ההיסטוריה הוא חירות הפרט בתוך הכרחיות של הכלל, ולהיפך, הכרח בתוך החירות, הכרח וחירות מתייחסים זה לזה כמו הפעולה מחוקרת התודעה אל הפעולה המודעת. בקרב פעולותינו החפשיות שורר הכרח נסתר, גורל, השגחה. הכרח נסתר זה גורם שההיסטוריה מגשימה בלי יודעים דבר-מה אשר פעיל-ההיסטוריה עצמם לא העלו במחשבתם ובתכניהם ושהוא פעמים הרבה היפוכו הגמור. כל האמנות הטראגית בנויה על ההנחה הזאת של הכרח נסתר, אך גם הפעולה עצמה של האדם בתולדותיו מבוססת על אמונה זו בכוח נעלם השורר מעל לחירותו. אמנם האדם הוא חפשי, אך המסקנה הסופית של פעולותיו תלויה בהכרח. „כשאני דורש משהו שיבטיח את הצלחת פעולתי לשם המטרה העליונה ואשר יהיה ערב, כביכול, להצלחה זו ללא תלות בחירותי, הרי אני רואה הכרח לעצמי להניח חוקיות לא-מודעת השוררת בתוך פעולת-האדם — שהיא עצמה שרירותית, ולכן נטולת-חוקים — והמב-טיחה שכל פעולותינו תתאחדנה בסופן לידי מטרה משותפת.“ הוה אומר: הרמוניה קבועה-מראש בין הבלתי-מודע והמודע בהיסטוריה על-ידי רשות עליונה השולטת על שניהם. הרשות העליונה הזאת היא כאילו השמש בממלכת הרוחות, המסתתרת כביכול, מאחורי אורה הבהיר-בתכלית. היא סיבת החוקיות בתוך החירות והחירות בתוך החוקיות. המוחלט הזה לעולם אינו יכול להתגלות לחלוטין בהיסטוריה, כי אילו היה מתגלה היה האדם רואה שמעשיו החפשיים היו בכל זאת הנרחיים לשם השגת מטרת ההיסטוריה ועליידי כך

הרוח את עצמו מן המושאים ומתרומם מעל האובייקטיבי. לשאלה זו עונה שלינג: כאן מתחילה מערכת חדשה, שאינה יכולה להיגזר מן המערכת הקודמת שבה היתה ההסתכלות שקועה במושאה. אין להסביר את ההתחלה החדשה הזאת אלא כפעולת-רוח ראשונית, כרציה ראשיתית.

כתחילה מערכת היצירות המודעות, הפעולות המודעות לעצמן של האדם. מתוך היצירה הבלתי-מודעת נבע הטבע, מתוך היצירה המודעת נובע עולם חדש, עולם-המוסר. בפעולה נטולת-התודעה קדמה ההשכלה של המושאים לרפלקסיה עליהם, כאן קודמת הרפלקסיה והפעולה באה אחריה. המושג קודם למושא ומתגשם בו.

אבי-הרעיון בפילוסופית-הטבע של שלינג ובמתודה שלה היה הבטחון, שאותו היסוד בתוכנו המכיר את הטבע, זהה עם הטבע המוכר. „אלמלא היתה העין ממין השמש, כיצד היתה יכולה להביט בשמש? — אמר גיטה.“ אצל שלינג מופיע הרעיון הזה בגלגולו האובייקטיבי: מושא-התודעה מן ההכרח שיהיה תודעתי, כדי שהתודעה תוכל להכירו. הטבע מגלה לנו את תולדות האני שנעשה לאובייקט, לעצם, אך מכל התגשמות הוא מתרומם כמנצה עליה. הטבע כולו, יחד עם ההיסטוריה של האדם, הוא משך אחד, כמו אחד, שבו מכריעה מעבר מזה האובייקטיביות, ומעבר מזה הסובייקטיביות; והאובייקטיביות הנמצאת גם מצד הסובייקטיבי נעלמת יותר ויותר, בדומה לחמירות בגוף השקוף, שלא נעלמה, אך התבהרה.

כשם שאי-אפשר להבין את התהוות החיים מתוך החומר הבלתי-אורגאני, אלא אם כן נניח מראש גורם חי ותכליתי בטבע הדומם, כך לא נבין את יכלתו של האדם לפעול בטבע ועל הטבע ולבנות ממלכת התרבות האנושית בתוך הטבע, אלא אם נניח קירבה שרשית בין האדם לבין הטבע. שהרי כיצד יכול האני לממש את מגמותיו בתוך העולם? אילו היה העולם בלתי תלוי באני, אי-אפשר היה לתרץ את הקושיה; המעבר מן האני אל העולם היה בלתי-מובן. אולם אין הדבר כך, שהרי העולם אינו אלא האני עצמו ביצירתו הבלתי-מודעת. זהות זו של האני היוצר ללא-תודעה והאני הפועל מתוך תודעה פותרת את השאלה. האידיאליזם והטראנסצנדנטאלי, הקובע את הזהות

* י. קלוזנר, פילוסופים והוגי-דעות, כרך א' ע' 151. מביא את החרוז הזה, כדי להקבילו לדבריו של בן-גבירול: „לא היה אפשר שצורת-השכל תדע את צורות כל הדברים שמחוצה לה, אילמלא היו הן — היא“.

העיור הורס את האנושות האצילה ביותר (יוון). התקרר פה השניה מתחילה עם התפשטות הריפובליקה הרומית אית: החירות של עושי ההיסטוריה משתעבדת לתכנית הטבע, דברי הימים מגלים התקדמות, העמים מתקרבים זה לזה, נוצר חברימים ומדינה אוניברסלית (הדברים נכתבו ב־1800!). התקופה השלישית תהיה בעצם מעבר להיסטוריה, כי בה התגלה אלהים. „אין אנו יודעים, מתי תהיה תקופה זו, אך כשתהיה יהיה גם אלהים.“ — ואנו, כנפרדים ממנו, לא נהיה עוד. „אחרי ככלות הכל, לבדו ימלוך נורא“.

בתפיסה זו של ההיסטוריה בספר „שיטת האידיאליזם הטראנסצנדנטאלי“ משנת 1800 נפגשות שתי שאיפות של סוף המאה הי"ח: השאיפה לראות את דברי-הימים של האנושות כמגשימים אידיאל פוליטי כל-אנושי, והשאיפה לרפא את הקרע בין הטבע והרוח. טבע ורוח, הבלתי-מודע והמודע, הם ביסודם אחד, לימד שלינג, ההיסטוריה מגלה — ומגלה יותר ויותר בהתקדמותה — את האחדות הזאת בין החירות המודעת של האדם וההשגחה הבלתי-מודעת השולטת בתולדות. אך, כמו שאמרנו: בתוך ההיסטוריה אין התגלות שלמה של ההתאמה הזאת יכולה להתממש.

יב

אך שלינג עוד מכיר עוד אפשרות אחת של איחוד הבלתי-מודע והמודע, והיא האמנות. ב„ביקורת כוח השיפוט“ הראה קאנט, אשר קדם, יחד עם פרידריך שילר, לשלינג בשאיפה זו להשלים בין הטבע והרוח — שהאמנות מתרוממת מעל הניגוד בין הכרח וחירות, יצירה בלתי-מודעת ויצירה מודעת. שלינג חוזר אל החקירות האלה ואל עמדתו של קאנט, ומכניסה לתוך משנתו כגולת-הכותרת של האידיאליזם הטראנסצנדנטי טאלי. האידיאליזם הזה מלמד, שהטבע הוא תוצר בלתי-מודע של התודעה. והנה האמנות היא ההודמנות לאני להראות כיצד מתאחדת יצירה מודעת ובלתי-מודעת באותה תופעה. האמנות היא האיחוד העילאי של חירות והכרח, של מודע ובלתי-מודע. ביופי מתאחדים הטבע והרוח. מעשה-האמן הוא טבע, אשר נוצר על ידי הרוח. יצירת האמן היא פיסגה לאותה התפתחות הרוח אשר יצרה ראשונה ללא-תודעה את ההסתכלות הראשונה שנית שבה עדיין לא חלה ההתפלגות בין סובייקט ואובייקט והמגיעה כאן לידי דרגה של שיתוף-פעולה בין המודע והבלתי-מודע כאילו בידועים. האמן יוצר עולם חדש שהוטר מנו גגע הניגוד בין הממשי והאידיאלי, האובייקטיבי והסובייקטיבי. באותם אישים נדירים, שהם אמנים במלוא מובן המלה, מסירה, כבי כול, אותה הוזהות הנושאת את כל ההווייה, את הלוט, שבו היא מתכסה ביתר הדברים. מעשה-האמנות הוא פרי הטכניקה מצד האחד, שאותה אפשר ללמוד וללמד

היתה מתבטלת תופעת החירות. לכן יהיה הניגוד בין המעשה המודע והמעשה הבלתי-מודע קיים לאיך סוף, ואין אנו יכולים לתאר לנו זמן, שבו התגלה הסינתטיה המוחלטת הזאת לחלוטין. במלים אחרות: תכניתה של ההשגחה תשאר לעולם חתומה וסגורה בפנינו.

שלינג מסביר את עמדתו במשל: ההיסטוריה דומה למחזה, שבו כל אחד מן המשחקים משחק את תפקידו באופן חפשי ובשרירות. כיצד יבוא מישחק מעורבב כזה בכל זאת לידי התפתחות תבונית? רק אז, כשרוח אחד מדבר מגרונם של כל המשחקים ואלה אינם אלא כליו של המשורר האחד, אשר התאים את המישחק החפשי של כל אחד מהם בהרמוניה כזאת, שכל המישחק יביא לידי מסקנה אובייקטיבית נבונה. אך אילו היה המשורר בלתי תלוי במחזה שלו, כי אז היינו אנחנו אך כליו. משחקים-מבצעים רק את מה שהוא חיבר. מאידך גיסא: אם הוא אינו בלתי-תלוי בנו, אלא מתגלה לנו בכל פרק זמן על-ידי המישחק שאנו שיחקנו דרך חירות, באופן שבלי חירותנו לא היה גם הוא בנמצא, אז יש גם לנו חלק בחיבור המחזה כולו ואנו בעצמנו ממציאים את התפקיד שאותו אנו משחקים. אילו היתה מתגלית לנו סיבת-הסיבות להרמוניה בין החירות לבין החוקיות, אז היתה חירותנו בטלה. יש כאן השפעה הדדית בין „המחבר“ ובין „המשחקים“.

נמצא, ההיסטוריה היא התגלות המוחלט, אך ההתגלות נעשית לסירוגים, קימעה-קימעה ולעולם לא נוכל להראות באצבע על מקום אחד בהיסטוריה ולומר: כאן נראה אלוהים ממש. לעולם אין אלוהים בעולם האובייקטיבי ממש, כי אילו היה הוא, לא היינו אנחנו. אך אלוהים מתגלה והולך בלא הפסק. ההיסטוריה היא מופת למציאות אלהים, אך רק עם סיומה של ההיסטוריה, היה מסתיים המופת. אלוהים כאילו התפלג למען התודעה, למען התופעה של החירות, לשני היסודות, המודע והבלתי-מודע, האדם והגורל, אך הוא עצמו מסתתר בתוך האור שבו הוא שוכן ואנו איננו זוכים לחדור לתוכו, הוא הזהות הנצחית של שני היסודות וההרמוניה השוררת ביניהם.

בשפת המדע של היום היינו יכולים לומר: מכיון שאין אנו משיגים את הזהות הטהורה, לא נשאר לנו אלא להחזיק בשני קטבים: בחירותו של האדם ובגורליותה של ההיסטוריה גם יחד באופן „קומפלמנטי טארי“, שני הניגודים משלימים ומתקנים זה את זה. הוא שאמרנו חכמינו: הכל צפוי והרשות נתונה.

שלינג מבחין שלוש תקופות בתולדות-האדם: תקופת הגורל העיורי, תקופת הטבע, תקופת ההשגחה שנתגלתה. התקופה הראשונה היא הטראגית. הגורל

האמנות ה"גאוניות". "האמן עם כל המגמתיות שבפועל לתו, עומד, במסקנה האובייקטיבית של יצירתו, תחת השפעתו של כוח המבדיל בינו ובין יתר בני-האדם ומכריחו לומר ולגלם דברים, שאינם שקופים לו לעצמו ואשר משמעותם היא אינסופית". היצירה הבלתי-מודעת של האני העליון יצרה את הטבע. היצירה המודעת של האדם יוצרת את ההיסטוריה. אך האמנות היא "קודש-קדשים, אשר בו נתבאר בהתאחדות ראשיתית, כאילו בתוך להבה אחת, מה שנפרד בטבע ובהיסטוריה, מה שנפרד לעולם בחיים ובפעולה, כמו במחשבה, הפרדה ניצחת". מלים אלה, בסוף הספר על האידיאליזם הטראנסצנדנטאלי, מסייגות את תקופתו הראשונה של הפילוסוף.

ביודעים, ופרי היצירה הפיוטית מן הצד האחר הטבועה באמן מלידתו. "פיוט" זה, כמו שקורא לו שלינג, הוא בלתי-מודע ועל ידו מגיע היוצר למעמקים שהוא עצמו, בתודעתו, אינו יודע למצותם ודור אחר דור מגלה בהם נסתרות. היוצר עצמו מרגיש שהוא יצר יותר ממה שרצה ליצור ביודעים, הוא מרגיש, שאותה סתירה בין המודע והבלתי-מודע אשר דחפה אותו לקראת היצירה, נפתרה על-ידי יצירתו בסייעתא דשמיא, ולבו הומה על המלאכה המוגמרת.

ראינו כיצד פועל בהיסטוריה הגורל או ההשגחה, ומכוון כביכול נגד החירות או כמשלים את החירות, את מעשי פעילי ההיסטוריה לקראת מטרה שהם לא ראו אותה. להשגחה זו שבהיסטוריה מתאמת בתחום