

“המדע היסודי”*

מ א ת

בן-ציון רפפורט

פילוסופיה מהי?

יודעים אנו, שעל שאלה זו באו במשך אלפי שנות-קיומה של הפילוסופיה, מימי תאלס היווני עד ימינו, תשובות שונות. כל אחד מן הפילוסופים הגדולים והמקוריים השקיף על תעודת החקירה הפילוסופית מנקודת-מבט מיוחדת, באופן שלא רק הפתרונים והתשובות על השאלות הפילוסופיות הכלליות משתנים מאדם לאדם ומדור לדור, לפי המצב של ההתפתחות וההשכלה, אלא גם הצעות הפרובלמות עצמן משתנה מפילוסוף לפילוסוף והיא תלויה הרבה באישיותו ומקוריותו של כל אחד מהוגי-הדעות הגדולים. ברם, אפשר לומר, שהכל מודים, שתעודתה של הפילוסופיה היא — להמציא למטפלים בה השקפת עולם ותפיסת-חיים מקיפות וכוללות. ולפיכך אנו מוצאים הרבה סופרים פילוסופיים, שהגיעו לידי מסקנה, שאין הפילוסופיה עלולה להיות מדעית בהחלט. המדע המדויק אינו עלול לבסס השקפת עולם, מפני שזו משמשת ביטוי להרבה נטיות אישיות ותכונות סובייקטיביות, שאין למדע הראציונאלי עסק בהן. ולפיכך — הם אומרים — מדע לחוד ופילוסופיה לחוד. המדע נשען על עובדות אובייקטיביות ומוסכמות לפל, והפילוסופיה מטפלת בשאיפות הכמוסות ביותר, האינטימיות ביותר

* לפני עשרים שנה (בשנת 1910) הוסיע ספרו הגדול של יוחנן רימקה: “הפילוסופיה בתור מדע יסודי”. המחבר, שהיה אז כבן ששים והיה ידוע על-פי ספריו ומאמריו כאחד מראשי “הפילוסופיה האימאננטית”, כותב על ספרו החדש, שיש כאן “פילוסופיה חדשה, שמתנגדת לפילוסופיה המקובלת בכל צורותיה”. בשנת 1918 נדפסה המהדורה הראשונה של הספר היסודי השני, שהוא משמש המשך ל“מדע היסודי” ונקרא בשם: “לוגיקה או פילוסופיה בתור תורת-הידיעה”. רק לאט-לאט נתפרסמה “פילוסופיה חדשה” זו בקהל. משנת 1920 ואילך מוציאה קבוצה של תלמידי-רימקה קובץ מוקדש למדע היסודי, ומאז מתפרסמת פילוסופית-רימקה יותר ויותר. כאן אנו מוכרחים להסתפק בהסברתם של אחדים מן הרעיונות העמוקים, שפילוסופיה זו עשירה בהם, בצירוף קצת הערות של בקורת.

של הנפש האנושית, ובכן היא דומה יותר לאמנות. שאף היא מבעת את געגועי-הנפש וסתריה. שהם חבויים "מתחת למפתן-ההכרה". ויש מציעים "פשרה": הם משתדלים לבסס השקפת-עולם ותפיסת-חיים, שהן עלולות להספיק את הצורך המיטאפואסי" שבנפש האנושית על "יסודות מדעיים", זאת אומרת, פותחים בעובדות נסיוניות ומסיימים בהשערות מיטאפואסיות. בהשקפה זו משמשות ראציונאליות ואי-ראציונאליות בערבוביה.

לכל הזרמים והנטיות הללו מתנגד יוחנן רימקה ניגוד גמור. הוא "כולו ראציונאלי". הוא מציע את הדרישה המוחלטת, שהפילוסופיה תהא כולה מדעית, כלומר, כולה ברורה ובהירה בלא משהו של מסתורין. לפיכך פרש מחבריו ועמד ויצר את "המדע היסודי".

הדרישה הראשונה של המדע היסודי היא: להעמיד את הפילוסופיה על ההכרה הברורה והודאית בהחלט, ולהרחיק ממנה כל מיני ההשערות, שנוסדו על "אמונה" אישית או על צרכי-הרגש. הפילוסופיה צריכה להגיע למסקנותיה בדרכה של המיתודה המדעית ולא בדרכם של הרגש ו"האינטואיציה". אין הפילוסופיה לא דת, לא פיוט ואמנות, אלא מדע.

ברם, מה זה מדע ומה פירושו של הביטוי "מיתודה מדעית"?

כל מדע מטפל באיזה מקצוע מן המקצועות של חזיונות-הטבע וחי-הרוח. המיכאניקה, למשל, עסוקה בביאורם של חזיונות המנוחה והתנועה וחוקיהן, הפואסיקה משתדלת למצוא את הסבות של השינויים החיצונים של הגופים, החימיה מתאמצת לגלות את חוקי ההרכבה הפנימית, "החימית", הפסוכולוגיה קובעת את החוקים של התקשרות-האידיאות, וכיוצא בזה. בכל המקצועות הללו מוצא המדע מן המוכן השקפות שונות, המוניות, השקפות "שמלפני המדע" (vorwissenschaftliche) על אותם הענינים, אלא שהמדע אינו מסתפק בביאורים ההמוניים לחזיונות של המקצוע שלו, והוא בוחן ובודק אותם, עד כמה הם מתאימים אל העובדות המתגלות באותו מקצוע; הוא חוקר את העובדות הללו ומשתדל לבוא לידי הכרה ברורה, שהיא נוסדת לא על מסורת ידועה אלא על העובדות עצמן וחוקיהן, או, בלשונו של רימקה, כל מדע מתייחס מתחילה לחזיונות של המקצוע שלו ואל ההשקפות המקובלות ביחס לחזיונות הללו בשאלה, וכל זמן שחזיון ידוע עדיין לא הוגבל כראוי, כל זמן שיש עדיין מקום, ביחס לאותו חזיון, לשאלה כל-שהיא, עדיין לא השיג המדע את תעודתו. תעודתו של כל מדע היא - להגביל את תופעות מקצועו הגבולה שלמה ומוחלטת, באופן שלא תהא עוד שום אפשרות להוסיף ולשאל: מה טיבו של אותו "דבר" או של אותו חזיון, או אפילו, מה טיבו של פרט ידוע מפרטיו של אותו דבר או אותו חזיון; המדע שואף "לבהירות, שאינה מנחת מקום לשום

שאלה (fraglose Klarheit)¹ כל אי-בהירות וחוסר הגבלה וקביעות מעוררים בנו אירצון², שמתבטא בשאלה: מה זה? למה? מדוע? — וכדומה. ולפיכך אנו רוצים, שהחזיונות והענינים הנתונים לנו יהיו מוגבלים מכל צדדיהם, וכל זמן שיש מקום לאחת מן השאלות המנויות כאן או הדומות להן, לא השיג המדע את תעודתו. המדע מתחיל בשאלה וגומר — כשהשיג את מטרתו — בבהירות ובהגבלה.

אמנם, מאחר שלכל מדע יש נקודת-מוצא, שממנה הוא מתחיל את שאלותיו וחקירותיו, — שהרי שום מדע אינו יכול להתחיל ב"אפס" מוחלט — בהכרח יש גם לשאלותיו ופקפוקיו גבול ידוע. מכיון שלכל מדע יש "ענין" מיוחד, שבו הוא מטפל ואת חזיונותיו הוא רוצה לבאר, הרי יוצא מזה, שמציאותו של אותו "ענין" עצמו, או "היותו נתון"³ הוא "למעלה מכל ספק". מכאן, ששום מדע אינו חפשי "מהנחות קדומות". האריתמטיקה, למשל, מטפלת בטבע-המספרים וחקי-התקשרותם. ברם, ה"מספר" עצמו, או יותר נכון, ההנחה, ש"נתון" ידוע הוא בכלל "מספר", משמשת "הנחה קדומה" למדע זה, שממנה הוא יוצא. אמנם, אנו מוצאים במתימטיקה חקירות על טיב המספרים ומהותם; ואולם חקירות אלו שייכות "לפילוסופיה של המתימטיקה" ולא למתימטיקה עצמה. אילו היתה המתימטיקה מטפלת בשאלות כאלו, היתה בהכרח מונחת את תעודתה שלה, זאת אומרת, את הגילוי של חוקי התקשרות-המספרים (אריתמטיקה) וחקי-יצירתן של הצורות המקומיות (גיאומטריה). וכך הפוסיקה, שמשתדלת לגלות את החוקים החלים על ה"דברים" ושנוייהם, אילו היתה מכנסת לגבול-חקירותיה גם את השאלה: מה זה "דבר" ומה זה "שינוי"? — לא היתה מגעת לעיקר-מטרתה שלה. וכך אף המדע העוסק בחוקי התנועה והמנוחה (מיכאניקה) אינו מרבה לטפל במהותה של התנועה עצמה ועד כמה היא אפשרית. אמנם, מוצאים

(1) כאן סתם רימקה ולא פירש מה הם תנאיה של אותה בהירות וכיצד תושג. לפי ההשקפה הרצויה אצל חוקי-הטבע, תלויה בהירות זו בחוקיותם של החזיונות והעובדות. כל עובדה, שעלה בדיעו להכניסה לתוך מסגרת של חוק קבוע ובלתי-משתנה, באופן שאנו יכולים לקבוע מראש את אפני-התגלותה, הריהי בכלל "מבוארת". במקום שיש מקריות ופתאומיות, שם אנו מוצאים גם את הספק והתקפוק, אבל במקום ששולט חוק קבוע, הכל "מובן" ומבואר. אפשר, שאף רימקה מתכוון לכך, אלא שהוא חושב את הענין "מובן מאליו".

(2) יש כאן השטעה מצד ה"ביולוגיסמוס" של אבינאריוס, מאך, ועוד. למרות מה שרימקה מטעים את "המדעיות" של השקפתו, הרי אף הוא יוצא מתוך צורך פסוכולוגי, שמתבסס על הרגש.

(3) מהותו של ה"נתון" והבדלו מן "המצוי" יתבארו להלן.

אנו חקירות כאלה מימי האליאטיס עד אינשטיין, אבל החקירות הללו שייכות באמת לפילוסופיה ולא למיכאניקה במובנה המצומצם.

שונה מן המדעים המיוחדים היא הפילוסופיה. אמנם אף לה יש נקודת-מוצא, אף היא אינה מתחלת ב"אין", אבל מכיון שנקודת-מוצאה הוא ה"נתון" בכלל, הריהי יכולה להסתפק במינימום גמור של "הנחות קדומות": מספקת ההנחה, שיש כאן איזה "נתון", ולכל השאר, כלומר, להגבלתו של אותו נתון, היא יכולה להתיחס, בתחילת-עבודתה, בספקנות מוחלטת. היא אינה מקבלת לא מן האמונה ההמונית ולא משום מדע אחר שום הנחה ביחס להגבלתו של הנתון, שבו היא מטפלת. היא, אמנם, מתחלת בנתון, אבל הוא נחשב כבלתי-מוגבל לגמרו, ורק היא, מתוך החקירה הפילוסופית, מגלה את הגבלתו¹.

ומתוך כך מתבררים לנו שלשת ההבדלים היסודיים שבין הפילוסופיה בתור "מדע יסודי" ובין המדעים המיוחדים ה"מקצועיים" (Fachwissenschaften). (א) כל מדע "מקצועי" מטפל רק ב"בענין" מיוחד, במקצוע מיוחד שבחיי-הטבע או בחיי-האדם, בעוד שהפילוסופיה מטפלת בנתון בכלל. כל מדע שואף להגיע אל הבהירות המוחלטת רק ביחס לחזיונות של מקצוע ידוע, ואילו הפילוסופיה מבקשת את הבהירות הגמורה ביחס לכל החזיונות האפשריים².

(1) את הדברים הללו אין להבין באופן שיש כאן יצירתה של מציאות באמצעות החקירה הפילוסופית. גם הרמאן כהן ותלמידיו מדברים על הנעלם, הבלתי מוגבל בהחלט, שמקבל את הגבלתו מן העבודה המדעית ובתוכה. ברם הקאנטינים החדשים מיחסים למדע את האפשרות של יצירת מציאות מוגבלת. רימקה מתנגד לדעה זו ניגוד גמור ומוחלט. לפי דעתו, אין המדע יוצר כלום, הוא רק מגלה את ההגבלה (Bestimmung) הנמצאת כבר בנתון, אלא שאין למדע לקבל את האמונה במציאותו של הדבר והגבלתו מן ההשקפה ההמונית. רק המדע עצמו מתוך המיתודה שלו – הכרה ברורה ובהירה, "משוללת כל ספק" – צריך לגלות את הגבלתו של הנתון או המצוי.

(2) במדעים עצמם מחלק רימקה בין "מדעים כלליים" (Allgemeinwissenschaften), שמטפלים בביאור של התכונות הכלליות, כלומר, של אותן התכונות, שמתגלות לפנינו "פעמים הרבה" והן משותפות "לדברים" שונים, ובין "מדעים היסטוריים" (Geschichtswissenschaften), שמטפלים ב"יחידים" (Einzig, Einzelwesen). למשל, הפוסטולוגיה, האנתרופולוגיה, הפסכולוגיה מטפלות בתכונות משותפות לכל בני-האדם בכלל, אבל ההיסטוריה מספרת לנו את מעשיו של "היחיד", של נפוליאון הראשון או השלישי. אחרים (ווינדלבאנד, ריקרט) רואים כאן את ההבדל בין מדעי-הטבע, שמבקשים את החוק, את הכלל (במובן זה – גם הפסכולוגיה בכלל), ובין "מדעי-התרבות", שמבקשים את המקוריות ואת האינדיווידואליות.

ב) ומתוך הבדל ראשון זה יוצא הבדל שני. כל מדע מקצועי, מאחר שהוא מטפל רק במקצוע מיוחד, הריהו יוצא בהכרח מתוך ההנחה, שחזיונות ידועים שייכים לאותו מקצוע מיוחד, זאת אומרת, שום מדע מקצועי אינו חפשי מהנחות קדומות. כל מדע מקצועי מקבל עוד בתחילת-עבודתו ממדע אחר, או אפילו מן ההשקפה ההמונית, הנחות ידועות על טיבם של חזיונות וענינים ידועים ושייכותם לאותו מקצוע, שהוא עסוק בו. אמנם, כל מדע משתדל ל ב ס ס את הנחותיו בנוגע לעניניו של אותו מקצוע, שהוא עסוק בו, על החקירה המדעית, על ההתבוננות בעובדות וחזיונות שייכים למקצועו; ברם להשתחרר לגמרו מכל הנחה קדומה אין שום מדע מסוגל. אין שום מדע יכול להתיחס ב ל י ל ה או ב ס פ ק נ ו ת אל נקודת-המוצא שלו; ומכיון שנקודת-המוצא של כל המדעים המקצועיים כוללת הנחות ומשפטים ידועים על טיבם של ענינים ידועים, מוכרח המדע המקצועי לקבל את ההנחות הללו ב ל א ב ח י נ ה. לא כן "המדע היסודי". נקודת-היציאה של זה אינה אלא ההנחה, שכל מה, שאנו דנים עליו, מוכרח להיות "נתון" לנו, אבל שום משפט ושום הנחה בנוגע ל ט י ב ו של אותו נתון ו ה ג ב ל ת ו א י נ המדע היסודי מקבל "ממקום אחר", ולפיכך הרי זה המדע הנקי לגמרו מכל "משפט קדום" ותעודתו היא ב ח י נ ת אותן ההנחות, שהן משמשות יסוד ונקודת-יציאה לכל שאר מדעי המקצוע, או להשקפה ההמונית, ומפני-כן הוא מסומן בשם "המדע היסודי".

ג) רוב המדעים משתדלים לגלות את החוקים השולטים בדברים ובחזיונות של נמצאים מציאות ממשית. הקימיה למשל, אינה מטפלת באיזה "גוף" פיקטיבי והרכבתו הפנימית. אלא היא משתדלת לגלות את חוקי ההרכבה הפנימית של הגופים הנמצאים באמת. רוב המדעים אינם מטפלים בציורי-הדמיון, אלא בעובדות ובמעשים נמצאים בפועל. ההיסטוריה מספרת "מעשים שהיו", והפסו'כולוגיה מתארת את חיי-הנפש הממשיים. ה"אידיאה" – זהו ענין לאמנות, אבל המדע ברובו מטפל ב"מצוי" הממשי ובחוקיו. אמנם יש לפיקציה תפקיד גדול בעבודת המדע * ; אבל תפקיד זה אינו אלא מיתודי. המדע מגיע לפעמים בעזרתה של פיקציה ידועה לידי הגבלתן של העובדות הממשיות, אבל אין הפיקציה משמשת או בייקט למדע, כלומר, אין המדע (חוץ מן המיתודולוגיה) שואף להגיע לידי הכרתם של הפיקציה וחוקיה, הוא רק משתמש בפיקציה בתור אמצעי לתכליתו העיקרית, שהיא הכרת המציאות הממשית.

שונה מרוב המדעים בנידון זה הוא המדע היסודי: הוא מטפל לא רק במצוי הממשי, אלא גם בנתון בכלל. כל דבר, שאנו מדברים עליו, כל ענין, שאנו דנים עליו, בין אם הוא מתגלה במציאות הממשית ובין אם אינו אלא "ציור דמיוני", הריהו ענין למדע היסודי. אם, למשל, המדע היסודי מבדיל בין

(*) עיין בספרו של פֶּהִינְגֶר: "הפילוסופיה של כאילו".

כללי ובין פרטי, בין המתגלה "פעמים הרבה" ובין המתגלה רק "פעם אחת", כמו שיתבאר להלן, אין הוא דן על הבדל ממשי דוקה, אלא על הבדל מונח בטבעו של ה"נתון", כלומר, אפילו "דבר", שאינו נמצא במציאות הממשית אלא "פעם אחת", אם הוא רק יכול להתגלות יותר מפעם אחת, אם רק אפשר לדבר עליו כעל "נתון" כללי, הריהו בגדר-הכללי מנקודת-המבט של המדע היסודי. אדרבה, אותו ההבדל, שאנו רגילים להבדיל בין "נמצא באמת" ובין "בלתי-נמצא", צריך בתחילה להבחן ולהתאמת מתוך חקירותיו של המדע היסודי, כדי להוכח עד כמה הוא נכון. ההשקפה ההמונית רגילה להבדיל בין מצוי ממשי ובין בלתי-ממשי, אבל רק המדע היסודי הוא המכריע, עד כמה הבדל זה נכון ומה הם הסימנים, שעל פיהם אנו מבחינים בין נמצא לבלתי-נמצא. מכאן, שהמדע היסודי אינו מטפל ב"מצוי" בלבד, אלא בכל "דבר", שאנו מדברים עליו, כלומר, "בנתון" בכלל, והוא המלמד אותנו להכיר, איזה נתון הוא גם מצוי ממשי ואיזה "חזיון" אינו אלא נתון בלבד. בענין זה דומות המתמטיקה והלוגיקה אל המדע היסודי. אם המתמטיקה דנה על המשולש או על המרובע, אין היא מתכוונת למשולש ומרובע ממשי דוקה, אלא היא מגלה את החוקים של המשולש, המרובע, וכו', בכלל, בין של המשולשים הנמצאים ובין של הבלתי-נמצאים. בעלי-הפינומינולוגיה יאמרו על-פי דרכם, שאין המתמטיקה עסוקה ב"מציאות", אלא במהות¹. וכך הוא אף ההגיון: בשעה שהוא מדבר על משפטים נכונים ובלתי-נכונים, אין הוא מדבר על משפטים נמצאים באמת במוחם או בתודעתם של בני-אדם ידועים. משפט פלוני הוא נכון אפילו אם שום בן-אדם עדיין לא תפס ולא הבין אותו, באופן שאין לאותו משפט שום "מציאות" ממשית בשום תודעה אנושית, ומשפט אלמוני הוא בלתי-נכון אפילו אם הכל מאמינים בו². אף כאן יאמרו הפינומינולוגים, שההגיון מטפל לא במציאות הריאלית, אלא במהות האידיאלית, אבל רימקה מביע רעיון זה על-פי דרכו כשהוא מטעים, שההגיון מטפל לא במצוי, אלא בנתון, כמו המתמטיקה והמדע היסודי.

אמנם, עדיין יש מקום לטעון, שאין כאן "חופש" גמור מכל הנחה קדומה, שהרי ה"נתון", שמשמש נקודת-מוצא לחקירותיו של המדע היסודי, אינו מובן אם לא נניח את מציאותו של איזה סובייקט פכיר, של פניו הוא נתון. הרבה מן הפילוסופים הידועים חושבים לכלל מוסכם את ההנחה, שאין אובייקט בלא סובייקט. אם אנו מדברים על איזה ענין ומסמנים אותו בביטוי "ידוע"

(1) ענין זה מבואר במאמרי. על אָדמונד הוּסרל (מאזנים, ש"ב, גליונות י"ג-י"ז).

(2) הבאנו את המשל האחרון רק כדי "לשבר את האוזן", שהרי רימקה מנקודת-מבטו אינו

מאמין כלל באפשרותו של "משפט בלתי-נכון".

או "מוכר", הרי זאת אומרת, שיש כאן תודעה, שמכרת ויודעת אותו. ואף הביטוי "נתון" מסמן לכאורה: נתון לאיזו תודעה או "נפש", שהיא משגת ותופסת אותו, ולפי זה אנו מגיעים שוב אל אותה "שניות", שרימקה משתדל להשתחרר ממנה, כמו שיתבאר להלן: שוב לפנינו, מצד אחד, "הדבר" או האובייקט המושג, ומצד שני, התודעה או הסובייקט המשיג אותו, ואין כאן, איפוא, אותה ה"אחדות" של נקודת-המוצא. ואולם לדעתו של רימקה, אין שניות זו מוכרחת כלל, ואפשר לסתור אותה בהחלט מתוך העובדה, שאנו קוראים לה: ידיעת- עצמנו. אם הנפש או התודעה יכולה להכיר ולדעת את עצמה, אם-כן אין אותה השניות של אובייקט וסובייקט, משיג ומושג תנאי מוכרח לכל הכרה וידיעה, שהרי אין אנו יכולים לחלק את התודעה לאובייקט מוכר ולסובייקט מכיר.

ובאמת התקשו הרבה מפילוסופי-ההווה (למשל, ריקרט) בפרובלימה זו. מתוך הכלל, שאין הכרה בלא אובייקט. מוכר וסובייקט מכיר, קשה לבאר את העובדה של הכרת-עצמנו. בשעה שאנו מכירים את עצמנו, הרי כל "התוכן של תודעתנו" והתודעה עצמה הם בכלל ה"דבר" המוכר, או בלשונו של רימקה, בכלל ה"נתון". והיכן הוא, איפוא, הסובייקט המכיר? – אם אנו מסתכלים באיזה דבר או ענין, הרי אותו דבר או ענין הוא בבחינת-אובייקט ו"אנו", כלומר, תודעתנו המסתכלת היא בבחינת-סובייקט. ברם אם אני מסתכל בהסתכלותי עצמה, כלומר, אם אני עושה את התודעה המְכֶרֶת עצמה אובייקט של הכרתי וידיעתי, היכן הוא, איפוא, הסובייקט המכיר? – שאלה קשה זו הכריחה את ריקרט* להמציא מין סובייקט חדש "בלתי-ממשי", שהוא מכנה אותו בשם: "סובייקט מיסודה של תורת-ההכרה" (Erkenntnistheoretisches Subjekt). ברם רימקה מסיק מעובדה זו, שאותו כלל, שמעמיד את ההכרה על כפילות של משיג ומושג, אינו נכון. אין לו, לרימקה, אלא המושג, או בסגנונו שלו, הנתון. שהרי אף התודעה היודעת ומשגת, בזמן שאני דן עליה ורוצה לעשות אותה נקודת-מוצא של החקירה וההסתכלות, היא נעשית "נתונה" או "ידועה", ולפיכך אין כאן שניות. אלא יש כאן אחדות – אחדותו של הנתון. ומאחר שרימקה מטעים אחדות זו, הוא מתנגד לאותן ההשקפות, שתופסות את ההכרה והידיעה כחס בין המוכר והמכיר, בין היודע והידוע. כל יחס מתבסס על הרבוי, ובהכרה אין רבוי אלא אחדות**.

* עיין בספרו: Gegenstand der Erkenntnis, הוצאה שלישית, עמ' 45 ואילך. ועיין גם-כן:

בן-ציון רטפורט, "הכרה ומציאות", ברלין-וינה תרפ"ד, עמ' 115 ואילך.

** רימקה מביע רעיון זה במשפט קצר, שקשה לתרגמו לעברית בלתי-מגומגמת: Wissen-

beziehungsloses Haben, וכוונתו: שהידיעה דומה במדה ידועה למין "קנין" (Besitz), ואף-על-

פי-כן אין כאן יחס בין היודע והידוע, כמו שיש יחס של קנין בין "הדבר" ובין בעל-הדבר, מפני שהדבר ובעליו הם שנים, והיודע והידוע פעמים שהם אחד, כמו במקרה של ידיעת-עצמנו.

מתוך ההקדמות הללו נגש רימקה לנתוח של הנתון הכללי. ומתוך כך הוא מגיע לידי מסקנות מעניינות מחמת חידושן. אי-אפשר לנו כאן ללכת בעקבותיו ולדבר על הכל. רק שנים שלשה עניינים יסודיים אני רוצה להרצות כאן, בשינוי צורה ותוספת הקדמה קצרה לשם הסברה.

מן העובדה הידועה בשם: טעות-החושים או טעות-השכל, הוציאו פילוסופים ידועים מסקנות ספקניות. מאחר שאנו מודים, שחוישינו – או גם שכלנו – מסוגלים לטעות במקרים ידועים, מנין אנו יודעים – כך אפשר לשאול – שאינם טועים תמיד? מנין אנו יודעים, שהשגתנו החושנית או השכלית מתאימה אל המציאות? – שאלה ספקנית זו נשאלה, כידוע, הרבה פעמים. דיקארט הגיע לידי מסקנה, שבאמת אפשר להטיל ספק בכל דבר וחזיון חוץ מ במציאותו של ה"אני" החושב. כל המתגלה לפני חושי אפשר לו להיות רק דמיון. כוזב, אבל אי-אפשר לי להטיל ספק במציאותי שלי, שהרי בזמן שאני מסופק אני חושב, שהרי הספק אינו אלא אחד ממיני המחשבה, אם – כן אני נמצא. לא נתברר עדיין לגמרו, אם מציאותו של ה"אני" היא, לדעתו של דיקארט, דבר הלימד בהיקש הגיוני או הכרה אינטואיטיבית וודאית, וכן עדיין הענין מוטל בספק, אם אפשר להוציא מתוך העובדה של המחשבה את מציאותו של ה"אני" בחור עצם רוחני קיים וקבוע. אפשר, שהעובדה של המחשבה לא באה אלא ללמד על עצמה; שיש כאן עכשיו מחשבה ידועה, או סכום של הרגשות ושאיפות ידועות ולא "עצם חושב", כלומר, מצוי רוחני, שהמחשבה והרצון וכיוצא בזה אינם אלא תכונותיו ואפיו. אפשר, שהצדק עם ליכטנברג, שאומר, שאין לנו רשות אלא להחליט *Es denkt* ולא *Jeh denke*, העיקר הוא, – וזה אנו רוצים להטעים, – שהסקנות מתבססת על אמונה מיטאפוטית ידועה. ההחלטה, שהכרתנו החושנית והשכלית אינה וודאית, ואפשר, שאין כאן אלא טעות-החושים או טעות-השכל, אינה מובנת אלא אם נחזיק בהשקפה דואליסטית ונאמין במציאות מיטאפוטית מחוץ להשגתם של חוישינו ושכלנו. כי רק אם אנו מאמינים באיזו מציאות שמחוץ לחוישינו ושכלנו אפשר לטעון: מנין אנו יודעים, שהכרתנו מתאמת אל אותה המציאות שמחוץ לה? – אם אנו תופסים את אמתותה של ההכרה כהתאמה בינה ובין מציאות שמחוץ לה יש מקום לשאלה הידועה: כיצד אפשר לה להתאמה זו להגלות לפנינו? – הרי המציאות שמחוץ להכרה אינה מסוגלת להגלות לפנינו, – שהרי כל "מציאות", שנתגלתה לחוישינו או לשכלנו, כבר נכנסה "לתוך" ההכרה, – ואם-כן מנין אנו יודעים, שאין כאן טעות, ובאמת אין הכרתנו מתאמת אל המציאות כל עיקר? – ברם אם נחזיק באותה ההשקפה המוניסטית מיסודו של הפוזיטיביסמוס – אחת היא, אם נכונה היא או בלתי-נכונה מטעמים

אחרים, – שעל-פיה אין מציאות אלא אחת, והיא זו שמתגלית לפני חושינו, אין מקום לפקפק בהכרתנו החושית, שמא אינה אלא דמיון וטעות. אם חושינו טועים תמיד, הרי טעות זו בכלל הכרה אמיתית היא, שהרי מציאות אחרת אין. אפשר לומר, שהחושים טועים לפרקים, כלומר, שהשגה חושנית ידועה אינה מתאמת אל ההכרה החושנית בכללה, אבל אי-אפשר להחליט, שההשגה החושנית בכלל אינה אלא טעות ודמיון, שהרי היא היא עיקר-המציאות, וקנה-מדה אחר להבחין בין אמת לשקר אין. אפשר, למשל, לטעות ולחשוב את הקנה הטבול במים כשבור בעוד שבאמת הוא שלם (משל ידוע). כלומר, ההרגשה של שבר-הקנה בשעה שהוא טבול במים, שמתגלה לפני חוש-הראיה, אינה מתאמת אל "המציאות", זאת אומרת, אל כל שאר ההרגשות של קנה שבור "באמת". אין כאן הרגשת-מישוש של קנה שבור, וגם הרגשת-ראיה של קנה כזה אינה מתגלית לפני אלא זמן קצר, זמן שהיתו במים, וכשאני מוציא אותו מן המים תחלוף מיד; אבל אי-אפשר לומר, שההרגשה של שבר-הקנה שבמים אינה מתאמת לאיזו מציאות שמחוץ להרגשות החושניות, מאחר ש"מציאות" כזו, לפי השקפתם של הפוזיטיביסטים, אין¹. זוהי מעלתו וערכו של הפוזיטיביסמוס, שגרמו להרבה הוגי-דעות וחוקרי-טבע להחזיק בו למרות החסרונות והטעויות שבו. אותה האחדות, שמתבטאת בו, מסוגלת במדה ידועה לשחרר את רוח-האדם מן המועקה של הספקנות. כי, כאמור, אם אין אנו מִיְחָסִים מציאות אלא למה שמתגלה בנסיון החושני, אין מקום לחוש: שמא אין הכרתנו מתאמת למציאות שמחוצה לה².

גם רימקה משתדל לפתור את "הפרובלימה של הממשיות" מתוך השקפה מוניסטית, אבל המוניסמוס שלו שונה הוא מזה של הפוזיטיביסטים, וכדי להבינו צריכים אנו להסביר את השאלה עצמה.

ידוע אותו הבדל, שהבדילו פילוסופים הרבה (דימוקריטוס, גלילאו, ועוד, וביחוד לוק) בין האיכות ובין הכמות. את התכונות הכמותיות הם מִיְחָסִים לגופים החיצונים כשהם לעצמם, בעוד שהתכונות האיכותיות אינן נמצאות, לפי דעתם, "בדברים", אלא בנו. למשל, התכונה של תפיסת-המקום, התנועה, וכיוצא בהן, אינן תלויות כלל ביחסם של הדברים אל ה"אני" המשיג אותם.

(1) בספרי הנזכר: "הכרה ומציאות", עמ' 172, ביארתי את הענין יותר.

(2) הפוזיטיביסמוס מבואר באריכות בספרי "הכרה ומציאות", עמ' 64 ואילך. אם אפשר לנו באמת להסתפק באותה "מציאות", שהיא נתונה בנסיון; אם באמת אין הכרח להאמין במציאות, שאינה עלולה להתגלות לפני חושינו, זוהי שאלה אחרת, שאין כאן מקומה. כאן הבאנו דעה זו רק בתור הקדמה להבנתו של המוניסמוס של רימקה, שיתבאר להלן.

ה"דבר" נמצא במקום ידוע או מתנועע במהירות ידועה ובכיוון ידוע גם בזמן שאין הוא מתגלה לפני חושינו. אבל אי-אפשר לנו להחליט, שהסוכר, למשל, הוא מתוק גם בזמן שאין לשוננו טועמת אותו, שהרי תחושת-המתיקות אינה אלא מצב ידוע של לשוננו בזמן שהיא נוגעת בדברים ידועים, ויש שמאכל אחד הוא מר בפיו של האחד ומתוק בפיו של השני. וכן החמימות או הקרירות אינן תכונותיהם של הדברים ה"חמים" או ה"קרים", אלא הרגשה ידועה, שאנו מרגישים בזמן שגופנו נוגע בדברים ידועים ובשעה ידועה. יש שדבר אחד מעורר בפלוני את הרגשת-החמימות ובאלמוני – את הרגשת-הקרירות. שני בני-אדם מכניסים את ידיהם במים פושרים, האחד – זה שהוציא את ידו מתוך מים קרים ביותר – מרגיש את "החמימות" שבמים, והשני – זה שהוציא את ידו מתוך מים חמים ביותר – מרגיש "קרירות" בפושרים שלפניו*. וכן הקול, שאיזה דבר משמיע, אינו נמצא מחוץ לאזנו של השומע. הדברים אינם "בעלי-קול", אלא הם מעוררים תנועה ידועה, שבזמן שהיא מתפשטת ומגיעת עד "לעור-התוף" שבאזנינו, היא מולידה בנו את הרגשת הקול. וכך מבארת הפוסיקה גם את התהוותם של הצבעים מתוך תנועות ידועות. גם הריח אינו תכונת הגוף "הנותן ריח", אלא תחושה פנימית, שמתעוררת בנו לרגלי גירויים ידועים באבר-ההרחה. מימי לוק ואילך רגילים לכנות את התכונות הכמותיות, שהן נמצאות באובייקטים כשהם לעצמם, בשם "איכויות ראשיות" (primäre Qualitäten) ואת התכונות האיכותיות – בשם "איכויות שניות" (sekundäre Qualitäten). תכונות אלו אינן מגלות לפנינו אלא את טבעו של הסובייקט המשיג, כלומר, הן נמצאות, לפי הדעה הרגילה, לא באובייקט, אלא בנו. ברם אין הבדל זה מוסכם לגמרו. ברקלי, למשל, סובר, שאין כאן הבדל יסודי. אף האיכויות הראשיות, כלומר הכמות, אינן לדעתו של ברקלי אלא "אידיאות" נתונות לסובייקט המכיר, ואין יסוד להאמין במציאותן של אלו מחוץ לסובייקט המשיג אותן. כל "העולם" החיצוני אינו, איפוא, לפי השקפה אידיאליסטית זו, אלא סכום של הרגשות ותחושות נמצאות בנפש. שופינהויאָר קבל תורה זו מברקלי. המשפט: "העולם הוא הציור שלי" (Die Welt ist meine Vorstellung), כולל בתוכו, לדעתו של שופינהויאָר, הכרחיות ונדאיות מוחלטות כהאכסיומות הגיאומטריות של אָבֶקְלִיֶדֶס. מי שהבין משפט זה מוכרח לפי שופינהויאָר, להודות

* משלים אלה, ועוד הרבה כאלה, מובאים בספרי-הלמוד לתורת-ההכרה או לפסו'כולוגיה.

בדוחק אפשר לומר, שיש כאן מדה של חמימות או קרירות "אובייקטיבית", שהיא שווה בהרגשתם של שניהם, אלא שזה מכנה אותה בשם "חום" והלה – בשם "קור". ברם אין ספק בדבר. שאין הקור או החום המורגש לנו נמצא במים, אלא בהרגשתנו.

באמתותו. ואולם הזרות והסתירה הכרוכות בהנחה זו בולטות וגלויות. העולם הוא הציור שלי. אבל "היכן הוא אני" ? — הרי אי-אפשר להכחיש את העובדה הגלויה, ש"אני" מצוי בתוך העולם. ובאמת גם כוונתו של שופינהויאָר אינה לומר, שהעולם נמצא בי במובנה הגשמי של מלה זו, שהרי אף הגוף אינו אלא "ציור", אידיאה כשאר חלקי-העולם: אף גופנו מורכב מאותן התכונות הכמותיות והאיכותיות, שאינן, לדעת-האידיאליסטים, אלא הרגשות ותחושות, בקיצור — "אידיאות", שאין להן מציאות מחוץ לסובייקט המכיר. מזה יוצא, שכיוונתם של האידיאליסטים כשהם אומרים, ש"העולם הוא בנו", היא—שכלל-החזיונות. ובתוכם גם גופנו שלנו, אינו אלא קבוצת הרגשות שונות, שהן נמצאות בתוך הנפש המרגשת והמכרת. וכאן מתחילות טענותיו ותפיסותיו של רימקה. שהרי מאחר שהנפש אינה תופסת מקום כלל וכלל, לפיכך כשם שאי-אפשר לה להמצא במקום ידוע, כך אי-אפשר להן, להרגשות ולתחושות, להמצא בתוך הנפש. הנפש, כעצם רוחני מוחלט, אינה נמצאת בשום מקום ואין לה שום שייכות אל הענין של תפיסת-המקום. היא יכולה, אמנם, להתקשר בגוף קשר של פעולה וקבלת-פעולה, אבל אינה עלולה ל"התקומם" (לתפוס מקום, בלשונם של בעלי-האסופות בימי-הביניים) כלל. והילכך אין טעם להנחה: העולם הוא בנפש. הנפש יכולה להכיר את העולם, להרגישו או לתפסו, בקיצור, לדעת אותו, אבל אין היא יכולה לכלול אותו בתוכה. מתוך השלילה המוחלטת של כל מיני "מקומיות" ביחס לנפש הגיע רימקה, שיצא מתוך האסכולה של הפילוסופיה הפוזיטיביסטית והאימאָנטיית, לידי התנגדות גמורה לפילוסופיה זו. רימקה ותלמידיו מטעימים וחוזרים ומטעימים, שאין לנפש שום שייכות אל הענין של תפיסת-המקום, ועל-כן אי-אפשר לבקש את "מקומה" בגוף; וכן אי-אפשר "לפנות מקום" בנפש לכל מיני ציורים, מושגים ותחושות, ועוד. כל אלה אינם נמצאים "בתוך" הנפש ואינם משמשים לה "תוכן של תודעה". הנפש משגת ומכרת ענינים ודברים שונים, אבל אין אותם הדברים נכנסים לתוכה ואינם נעשים ל"תוכן של התודעה שלה". באמת, גם המשתמשים במליצה "התוכן של התודעה" אינם מתכוונים להביע בה יחס מקומי, גשמי. ברם, לדעתו של רימקה, מסבך ביטוי זה את בעליו בטעויות שונות וגורם לפרובלימות מדומת ופתרונים בלתי-נכונים.

ואחת מאותן הפרובלימות המדומות היא שאלת ממשיותו של העולם הציורי. ראשית, אין מקום "לחיצון" או ל"פנימי" אלא בעולם של ה"דברים" (Dinge) החמריים בעלי התכונה של תפיסת-המקום, אבל לא ביחס לנפש משוללת-המקומיות בהחלט. "העולם", כלומר, כלל האובייקטים הגשמיים, הוא חיצוני רק ביחס לגופנו ולא ביחס אל הנפש. ומכיון שלא הגוף

משיג ומכיר את המציאות, אלא הנפש, ממילא מובן, שאין טעם לשאלה, אם ממשי הוא העולם ה"חיצוני" או לא. ה"עולם", כלומר, כלל-העצמים הנמצאים, אינו לא חיצוני לנפש ולא פנימי לה, מפני שבכלל אין לנפש שייכות אל ה"מקום". העולם יכול להיות מוכר ו"ידוע" לנפש, אבל לא "נמצא בתוכה". בוודאי, שבענינים ה"ידועים" לנפש יש הבדל בין נמצאים באמת (Wirkliche) ובין בלתי-נמצאים; אבל, לדעתו של רימקה, אין הבדל זה מתבטא באמצעותם של הבטויים: "בתוך" הנפש או "מחוץ" לה.

(סוף יבוא)