

# ”הַמְדַע הַיְסוּדִי”

מ א ת

## בן-ציון רפפורט

(סוף)

ברם, מהי מהות ”המציאות” וכיצד אפשר להבחין בינה ובין ”הדמיון”? רגילים לבאר את המושג של המציאות והממשיות מתוך אי-הזקיקות לתודעה. הנמצא והממשי באמת — כך אומרים — אינו זקוק לתודעתנו ואינו תלוי בה, הוא נמצא מחוץ לה. רִימְקָה מאריך בנתוחו של המושג לשם הוכחת ביטולו. אנו מרמזים רק על פרט קטן אחד. אם אנו אומרים: מציאות וממשיות אמתיות יש לִיְהִס רק לְמָה שאינו תלוי בתודעה, יש מקום לשאול: ותודעתנו עצמה, כלום אינה בכלל המציאות והממשיות? <sup>1</sup>. ומצד אחר, אם אני מדבר, למשל, על איזה עיגול בלתי-ממשי, שאינו במציאות כלל, אין אני יכול לומר, לדעתו של רִימְקָה, שאותו העיגול הוא בתודעתי, שהרי אותו העיגול ”המצויר” תופס מקום ידוע, כלומר, אני מוצא בו את תכונתה של המקומיות, ובתודעתי אין ”מקום” למקומיות פְּלִשְׁהִי. וכן התמונה המתגלה בראי אינה בתודעתנו, שהרי היא נראית לנו במקום אחר לגמרי, ואף-על-פי-כן אינה בכלל המציאות <sup>2</sup>. בְּרִק לִי סובר, ”שמציאות” פירושה היות מוחש (*esse percipi*). ברם, כלום אין אנו מְיַחֲסִים מציאות להרבה דברים, שאי-אפשר לחוש אותם? — אנו מדברים על הנמצא במעמקי-האדמה, על תקופות גיאולוגיות, שקדמו ליצירתו של האדם. תאמרו: כוונת-הדברים היא: אילו נגלו אותם הדברים לחושינו, היה המראה שלהם כך וכך, אבל מה טיבם של אותם

---

(1) לפי דרכנו אפשר, שאין כאן ”קושיה” חמורה כל-כך. מציאותה של תודעתנו הריהי מורגשת וידועה לנו; ברם אותם ”הדברים”, שאנו דנים עליהם, שאנו ”מתכוונים” להם, על אלה אנו אומרים, שמציאותם תלויה במה שאינם זקוקים לתודעה, שגם מחוץ לתודעה הם ”קיימים” באיזה אופן שהוא.

(2) עיין לינקה ב-Festschrift ליובל-השמונים של רִימְקָה, שנת 1928, עמ' 271. רימקה רגיל לאמור בקצת לעג: ”ערדלי-האושר” באגדתו של אַנְדֶרְסֶן אינם בכלל-המציאות, ואף-על-פי-כן אינם בנו.

הדברים עכשיו. כשעדיין לא נגלו לפני חושינו ומהי מציאותם של אלו? — זוהי, כידוע, אחת מן השאלות הקשות ביותר במיטאפזיקה. הפינמינאליסטים משיבים: אין אנו יודעים; המציאות שמחוץ להכרתנו היא בכלל הנעלמות, בגדר של X. רימקה מרבה לבקר דעה זו. הוא מכנה אותה בשם "המשפט-הקדום של השניות" (Zweierlei-Vorurteil). לפי דעה זו, יש להבדיל בין ציורו של הדבר המוכר שבתודעתנו ובין הדבר המוכר עצמו שמחוץ לתודעה. אבל מכיון שאין פנים וחץ בנפש הרחוקה בהחלט מכל מיני תפיסת-המקום, לפיכך "אין עולם אלא אחד". הנפש מכרת ויודעת את האובייקט, אבל אין היא מכנסת אותו לתוכה. המציאות אינה מתבססת. איפוא, על ההויה מחוץ לנפש, אלא על הפעולה וקבלת-הפעולה. כל דבר וכל ענין, שאנו דנים עליו ומטפלים בו, הריהו, כמבואר למעלה, בגדר של "הידוע" הנתון לנפש היודעת ומכרת. ברם לא כל "ידוע" הוא גם "נמצא". רק הידוע, שהוא קשור בידוע אחר בקשר של פעולה וקבלת-פעולה, נחשב ל"ממשי" והוא בכלל המציאות האמתית, אבל כל ידוע ונתון, שאין בינו ובין נתון אחר שום קשר של פעולה, אינו בכלל המציאות. ההבדל בין הנתון בלבד ובין המצוי, אינו, איפוא, לדעתו של רימקה, מהותי כלל. אין המציאות מוסיפה על ה"תוכן" של הנתון כלום, ואין ה"נמצא" שונה מן ה"נתון" באפיו וטיבו, אלא ביחסו לנתון אחר.<sup>1</sup>

מתוך האמור תתברר לנו השקפתו של רימקה ב"שאלת-הממשיות". מתוך העובדה, ששני בני-אדם, למשל, מכניסים את ידיהם לתוך מים פושרים, ומהם האחד (זה שהוציא את ידו ממים קרים) מרגיש חום, והשני (זה שהוציא את ידו ממים חמים) מרגיש קור, רצו הספקנים להוציא מסקנה, שגם הקור וגם החום אינם ממשיים ו"אובייקטיביים". שניהם אינם במים, אלא בנפש המרגשת. ואחרים הוסיפו, כמבואר למעלה, שגם שאר תכונות-המים אינן "אובייקטיביות", ומזה כמעט, יוצא, שגם המים בכלל אינם מחוצה לנו, אלא בנו. ברם, חוץ מן האבסורדום הגלוי שבדעה זו, כבר נתבאר, שאין "מקום" בנפש ל"דברים" חמריים תופסי-מקום, ואם הדברים החמריים מתגלים לפנינו, הרי אינם יכולים להמצא בנפש, אלא במקומם הטבעי. הנפש יכולה רק לדעת אותם, אבל לא לשמש להם מקום. אמנם יש להודות, שיש דברים, שתכונותיהם המתגלות לפנינו תלויות בדברים אחרים; אבל וכי בשביל זה יש לנו הזכות לשלול מהם את הממשיות והמציאות? — אדרבה, הרי הוכחנו, שעיקר-מהותה של המציאות מתבטא בפעולה ובקבלת-פעולה

(1) קצת דומה לזה אנו מוצאים גם אצל קאנט בבקורת של "המופת האונטולוגי", שאין המציאות מוספת על התוכן של המושג כלום... "בין המושג של מאה שקלים ובין מאה שקלים נמצאים בפועל אין הבדל בנוגע לשלמות-המושג" (ב. צ. רפפורט, "הכרה ומציאות", עמ' 52).

בין ה"נתונים" השונים; ובכן אין אותה ה"זקיקות", שאיזה דבר זקוק לחברו כדי להגלות לפנינו בצבע ידוע. למשל, שוללת את ממשיותו ומציאותו. הבדל זה בין "איכויות ראשיות" ובין "איכויות שניות", שהדגיש לוק, מקבל גם רימק, שהרי הוא מתבסס על עובדות, שנתבררו בפויסיקה ובפויסילוגיה, אלא שהוא מנסח אותו באופן אחר קצת. לדעתו של רימק, יש להבדיל בין סימני הדבר שהם מיוחדים ומגבילים אותו (Bestimmtheiten) ובין תכונותיו (Eigenschaften) של הדבר. הסימנים המגבילים מתגלים בדבר בפני עצמו. בלא שום יחס ושייכות לשום דבר אחר, אבל ה"תכונות" מתגלות ב"דבר" רק ביחסו לאיזה דבר אחר. שיצורו ותבניתו של איזה דבר וכן תפיסת-המקום, או בקצרה, "מקומיותו", משמשת סימן עצמי ויסודי לאותו דבר בלא שום שייכות לשום דבר אחר; אבל טעמו של הפרי וצבעו מתגלים בפרי רק ביחסו אל הלשון והעינים. ברם, לפי מה שבארנו למעלה, שמציאות פירושה: קשר של פעולה וקבלת-פעולה בין "הענינים" השונים, שאנו דנים עליהם, — בין ה"נתונים" השונים, — יוצא כמעט ההפך ממה שרגילים להחליט. ה"תכונות", מאחר שהן תוצאות של ה"פעולות", שהדברים "פועלים" על איברי-גופנו השונים, אינן נתפסות אלא בתור נמצאות מציאות ממשית<sup>1</sup>; בעוד שה"סימנים" המגבילים מובנים גם בתור "נתונים" בלבד ובלתי-נמצאים, מפני שאין כאן הכרח של קשר-פעולה בין הדברים, שהרי ה"סימנים" מתגלים בכל דבר גם בפני עצמו. איך שיהיה, העיקר הוא, שאין הזקיקות לגופנו פוגמת כלל את המציאות והממשיות; אדרבה, כדי שתתגלנה לפנינו ה"תכונות", שהן, כאמור, פרי-הפעולה של הדברים זה על זה, או תוצאת פעולתם של הדברים על איברי-גופנו, מוכרחים אותם הדברים ה"חיצונים", וגם גופנו, להיות בכלל הנמצאים מציאות ממשית; שהרי כשם שאנו אומרים: אין "מציאות" בלא פעולה וקבלת-פעולה, כך אין פעולה בלא מציאות; ומזה יוצא, שאין ה"תכונות" בגדר של ה"מצוי" הממשי אם לא קדמה להן מציאות הדברים בפני עצמם, שהם גורמים בפעולתם זה על זה, או על איברי גופנו, להתגלותן של ה"תכונות" בתור מצוי ממש.

ומכאן, שכל עמלם של הפוזיטיביסטים להעמיד את מציאותם של הדברים החיצונים על ההרגשות ה"פנימיות" אינו עלול להצליח כלל, מפני שבאמת אין ההרגשות, או ה"איכויות השניות", אפשריות בלא מציאותם הממשית של הדברים בצירוף סימניהם המגבילים ופעולותיהם זה על זה או על גופנו. במשפט המביע, שתכונה פלוגנית, למשל המתיקות, אינה נמצאת בדבר אלמוני, — הסוכר, — אלא

(1) כמובן, אין זאת אומרת, שאי-אפשר לדבר על איזה "דבר" סיקטיבי, שגם צבעו וריחו וכו'.

סיקטיביים הם.

"בנו", מתבטאת, לדעתו של רימקה, רק העובדה הפשוטה, שמתיקותו של הסוכר אינה מתגלית לפנינו בתור תכונתו של הסוכר כשהוא לעצמו, אלא ביחסו לעצם חמרי אחר; ואותו העצם החמרי האחר הוא גופנו. וכי בשביל כך יש להחליט, שהמתיקות אינה ממשית מפני שאינה תכונתו של הסוכר כשהוא לעצמו, אלא תכונתו של הסוכר ביחסו אל הלשון הטועמת? – מן העובדה, שמאכל אחד הוא מתוק בפי זה ומר בפי האחר, אין להוציא מסקנה, שגם המרירות וגם המתיקות אינן ממשיות, מפני שבאמת אין כאן שום סתירה, שהרי גם המתיקות גם המרירות אינן בבחינת סימנים מיחדים ומגבילים את המאכל כשהוא לעצמו בלא שום יחס לדבר אחר, אלא "תכונות", שמתגלות באותו המאכל רק ביחסו לדבר אחר – אל הלשון הטועמת, כאמור; ולפיכך, אילו היה המאכל מתוק ומר בבת אחת ביחסו לאותו הדבר עצמו, הָיִינו יכולים לראות כאן סתירה; אבל מכיון שהמתיקות מתגלית ביחס של המאכל אל א' והמרירות מתגלית ביחסו אל ב', אין כאן שום סתירה. אין המתיקות נמצאת בפלוני ולא המרירות באלמוני, אלא המתיקות נמצאת במאכל כל ביחסו ללשונו של פלוני והמרירות נמצאת במאכל כל ביחסו ללשונו של אלמוני. אין כאן "תוכן-תודעה" לא של א' ולא של ב', שהרי אין התודעה בכלל "דבר" חמרי ואין בה "מקום" לא למתיקות ולא למרירות; אלא, כאמור, נפשו של א' מוצאת את המתיקות במאכל כל ביחסו לדבר ידוע, כלומר, לגופו (ללשונו) של א', ונפשו של ב' מוצאת את המרירות במאכל כל שוב ביחסו לדבר אחר, זאת אומרת, לגופו (ללשונו) של ב'.

וכך מתוך הדואליסמוס בנוגע למהות, זאת אומרת, הטעמת הנגוד המוחלט בין "החומר" ובין ה"רוח", הגיע רימקה לידי מוסימוס בנוגע להכרה. בנוגע למהות הגתון או המצוי הוא מבדיל הבדל גמור ומוחלט בין "שני מיני הגתון", בין הנפש והגוף. אין הנפש נמצאת בגוף ואין לה "מושב" בתוכו. הגוף הוא בכלל ה"ידוע" של הנפש (Das Gewusste der Seele), שהיא קשורה בו בקשר של פעולה וקבלת פעולה.

רימקה מנתח בכלל את מהות ה"אדם" ומשתדל להוכיח, שאין כאן הויה פרטית אחת בעלת אופי חמרי ואופי רוחני, אלא שתי הויות פרטיות שונות זו מזו בהחלט, שנמצאות ביחס של פעולה הדדית. הגוף הוא בבחינת "דבר", שתופס מקום והוא בעל שיעור (חמרי) ידוע, והנפש היא בבחינת "תודעה", שיודעת את עצמה ואת "הגתון" לה. חוץ מן הפעולה וקבלת הפעולה אין שום סימן משותף לנפש ולגוף ואין כל אחדות ביניהם. בנוגע להכרה אין רימקה מבדיל בין ה"תוכן של התודעה" – ציורו של האובייקט המוכר, שנמצא, לפי הדעה הרגילה. בתודעה – ובין האובייקט עצמו שמחוץ לתודעה. אין כאן אלא אובייקט אחד, שהוא-גתון" וידוע לנפש; ובגתון זה יש

להבדיל בין נמצא (wirklich) ובלתי-נמצא (nicht-wirklich). הבדל זה אינו מתבלט מתוך הניגוד שבין "חוץ" "לפנים" ביחס לתודעתנו. אלא מתוך הפעולה וקבלת-הפעולה, כאמור. — סימנה של ה"מציאות" הוא קשר של פעולה וקבלת-פעולה בין ה"נתונים" השונים. — גם במקרה של דמיון כוזב וטעות החושים אין לנו רשות, לדעתו של רימקה, להחליט שאותה התמונה הדמיונית אינה מחוצה לנו, אלא "בנו". גם הנתון, שאינו בכלל המציאות הממשית, כמו "ערדלי-האושר" או התמונה שבמראה, אינו בתוכנו אלא מחוץ לגופנו, כמבואר למעלה. אני מתקרב, למשל, אל העיר, ומגדל העיר מתגלה לפני כמגדל קטן ועגול, בעוד שבאמת הוא רבוע וגדול. גם במקרה זה אין אני יכול להחליט, שההבדל בין שני המגדלים, האמתי והדמיוני, מונח במה שהאמתי נמצא מחוץ לתודעתי, בעוד שהדמיוני הוא בתוך תודעתי, שהרי אין מקום בתודעה הרוחנית בהחלט לאותו המגדל הקטן והעגול, שמתגלה כחמרי ותופס מקום. המגדל הקטן והעגול, אף שאינו בבחינת מצוי ממשי, "הוא" אף-על-פי-כן מחוץ לגופי במקומו, בשוק-העיר, ואם תשאל: כיצד אפשר, שבמקום אחד "היו" שני מגדלים שונים זה מזה? — על זה משיב רימקה: אמנם, בעונה אחת אי-אפשר שיתגלו במקום אחד שני מגדלים שונים זה מזה תכלית שינוי; אבל מכיון שאין שני המגדלים מתגלים לפני בבת אחת, המגדל הקטן "נתון" לי כשאני עדיין רחוק מן העיר והגדול כשאני קרוב אל העיר, אין כאן סתירה כלל, ובפרט כשהאחד "מצוי", כלומר נמצא באמת, והשני רק "נתון" בלבד ובלתי מצוי. ואם תוסיף לשאול: ומה אם שני בני-אדם רואים את המגדל בעת ובעונה אחת, האחד רחוק מן העיר ולפניו מגדל קטן ועגול, והשני קרוב אל העיר ולפניו מגדל גדול ורבוע? — ברם גם במקרה זה אין רימקה רואה סתירה, ובשביל כך הכרח להכניס את המגדל הקטן והעגול לתוך תודעתו של הרחוק מן העיר, ולהשאיר את המגדל הגדול והרבוע במקומו, בשוק-העיר, כדי להפטר בזה מן הסתירה הכרוכה בשני מגדלים שונים במקום אחד, מאחר שמגדל אחד "מצוי" והשני רק "נתון", כמבואר למעלה, ולפיכך אין כאן סתירה. לדעתו של רימקה, וכל הטורח הזה לא בא אלא כדי להעמיד את העיקר הגדול, שקבע לו: אין לתודעה "תוכן" ואין הידוע והמוכר לנו נמצא "בתוך" תודעתנו. אין כאן שנים: הדבר החיצוני וצירו או מושגו הפנימי, אלא הדבר וצירו אחד. העובדה, שאיזה "דבר" הוא "ידוע" לנו בזמן ידוע, אינה מכרחת אותנו להוסיף עליו איזה "ציר", שאינו בתוכו אלא בתוכנו.

ומתוך הניגוד המוחלט לכל מין השקפה דואליסטית על ההכרה האנושית, וכן לכל נסיון להבדיל בין האובייקט המוכר שמחוץ לתודעה ובין צירו של אותו האובייקט, שנמצא בתודעה, מגיע רימקה להשקפה מקורית על מהותו של

המושג. ההשקפה הרגילה מבארת את המושג כציור כללי. שאין לו מציאות ממשית מחוץ לתודעה. המושג. לפי ההשקפה הרגילה, הוא מן יצירה שכלית חדשה. ש"מקומה" בתודעתנו ולא בעולם החיצוני. בעולם החיצוני אנו מוצאים רק דברים וחזיונות פרטיים, שהם, אמנם, דומים זה לזה בבחינות הרבה: יש הרבה תכונות כלליות משותפות לכל הפרטים; אבל בצדן של התכונות הכלליות הללו, מצטיין כל פרט ופרט בסימנים מיוחדים הרבה, שמבדילים בינו ובין שאר בני-מינו. השכל שלנו מזניח את הסימנים האינדיווידואליים ותופס רק את התכונות הכלליות, שמתגלות בכל הפרטים, והוא מסמן אותן בשם ידוע, וזהו המושג. ולפיכך אין המושג ענין ל"הבטה" החושית, אלא להשגה השכלית. החושים תופסים את הפרט כמו שהוא עם כל תכונותיו וסימניו, הכלליים והמיוחדים. רק השכל הוא המשווה את החזיונות או את רשמי-החושים, ומתוך השוואה זו הוא יוצר לו מין הרכבה חדשה, שאינה במציאות. מין "ציור" מופשט, שאין בו אלא האופי הכללי בלבד.

ענין זה שימש בתולדות הפילוסופיה נושא לשאלות קשות ומסובכות מאד; אנו מזכירים רק את המחלוקת האסכולסטית בין הריאליסמוס והנומינאליסמוס. הריאליסמוס האסכולסטי לא הסתפק באותו הציור הכללי, שנמצא בתודעה האנושית, אלא יקס למושגים (universalia) מציאות ממשית מחוץ לתודעה, אבל לא מציאות חושנית פשוטה, שהרי אין החושים מסוגלים לתפוס את הכללי מופשט מן התכונות הפרטיות, אלא מציאות מיטאפוסית לא-חושנית, "קודם הדברים" (ante rem). הנומינאליסמוס חושב את המושגים המופשטים לשמות ומלים בלבד, שאינם מסמנים שום "דבר" נמצא בפני עצמו. הנומינאליסמוס האסכולסטי קם לתחיה בחקירות הפוסט-כולוגיות העמוקות של ברק ליי. לדעתו של ברק ליי, לא רק אין "הציור הכללי" מסמן שום "דבר" או חזיון, שמתגלה בחיי הטבע והרוח, אלא שהוא בלתי-אפשרי אפילו בתור רעיון וציור שכלי. אין שום שכל אנושי יכול לצייר לו, למשל, מין סוס "כללי", שאינו לא שחור ולא לבן, לא צעיר ולא זקן, לא גדול ולא קטן, וכן הלאה. הציור הנמצא בתודעה האנושית הוא. לדעתו של ברק ליי, ציור פרטי ידוע. בין המושג ובין התחושה הפרטית אין הבדל יסודי, מפני שגם המושג אינו מסמן ציור כללי "מופשט" מן הפרטים, שהרי ציור כזה, לדעתו של ברק ליי, הוא בלתי-אפשרי: המושג – או שאין הוא אלא מלה ריקה, או שהוא מסמן איזה פרט ידוע. ההבדל בינו ובין התחושה הפרטית הוא במה שהתחושה הפרטית יש לה עסק בפרט אחד, שאיני יכול להחליפו באחר, שהרי רק פרט זה מתגלה עכשיו לחושי, אבל "המושג", מכיון שהוא ציור דמיוני, יכול אני להחליפו: יכול אני לצייר ליי, למשל, במקום הסוס הלבן הזה, סוס אחר, שהוא שחור. ולפיכך, אם אני מדבר על "הסוס בכללי", הוא יכול להיות או לבן או שחור

וכו', אבל תמיד מצטייר במוחי מין סוס פרטי, אלא שאותו הציור אינו מוכרח; במקומו יכול לבוא ציור פרטי אחר, אבל לא מין "ציור כללי" בלתי-מוגבל בשום תכונה פרטית.

עמדתו של רימקה בענין זה תתברר לנו מתוך הרצאתנו עד כאן. מן האמור יודעים אנו, שרימקה מתנגד ניגוד גמור לכל מיני שניות בהכרתנו. אין להבדיל בין האובייקט המוכר "שמחוץ לשכל" ובין ציורו בתודעתנו; אין כאן שנים, אלא אחד, והוא האובייקט הנתון לנו. ממילא אי-אפשר להחליט, שהאובייקט הממשי "שמחוץ לתודעה" הוא פרטי ומוגבל בסימנים אינדיווידואליים, בעוד שה"ציור" או ה"אידיאה" שבתודעה היא כללית וכוללת רק את התכונות הכלליות. שהן משותפות לכל החזיונות. שהרי אין כאן אלא אובייקט אחד. אובייקט זה בוודאי, שאין "מקומו" בתודעה, שהרי אין לנפשנו ותודעתנו שום שייכות אל הענין של תפיסת-המקום. ואין בתודעה שום "תוכן" פנימי. יש כאן רק ידיעה והכרה, אבל אין ידיעה זו מחלקת את האובייקט לפנימי וחיצוני.

בכלל, אין רימקה מִיַּחַס לשכל ולמחשבה שום יצירה כל-שהיא. אין המחשבה שלנו יוצרת כלום, היא רק יודעת ומכרת את הנתון. אין כוונת הבטוי "מחשבה" צירוף של רשמים חושניים בודדים לציור אחדותי, כהשקפה המקובלת בפילוסופיה, ביחוד באסכולה הקאנטית ובשיטות הדומות לה, אלא פירוש המלה "מחשבה" הוא: ידיעה, הכרת הנתון בבהירות. ברם בידיעה זו אין שום יצירה ופעולה; אין כאן "סו'נתיסה" מצד "שכלנו", אלא התגלותו של נתון ידוע בבהירות, שאינה מנחת מקום לשאלות ופקפוקים. אם הנתון ידוע ומוכר לתודעתנו בבהירות גמורה אנו אומרים, שיש כאן הכרה או מחשבה, אבל אין מחשבתנו יוצרת, לדעתו של רימקה, את האחדות. בכל מקום שהאחדות מתגלית לפנינו אין היא פרי "עבודתה" של מחשבתנו, אלא היא כלולה בנתון עצמו. תודעתנו רק יודעת ומכרת אחדות זו, ואם יש כאן הכרה ברורה, ידיעתו של הנתון באחדותו ורבוי בבהירות גמורה, אנו מכנים אותה בשם "מחשבה". וכך אין מחשבתנו יוצרת את הכללי או את הפרטי: כל זה צריך להמצא בנתון או במצוי עצמו. ובאמת אם אנו מתבוננים בנתון אנו מוצאים בו את התכונות הכלליות. אין אנו צריכים לְיַחַס לכללי מציאות "אידיאלית", כדעתם של האסכולסטיקנים והפינומינולוגים בזמננו; וכן אין אנו אומרים, שאין הכללי אלא מלה ריקה, כדעתם של הנומינאליסטים, אלא אנו אומרים, שהכללי ישנו בנתון או במצוי עצמו. אמנם, הכללי שבנתון עצמו אינו מתגלה אלא בקשר עם איזו תכונה פרטית, שהיא מִיַּחַדָּת אֶתוֹ וּמְבַדֶּלֶת בינו ובין כללי אחר מאותו המין, שמתגלה בנתון אחר; אבל מה בכך? וכי בשביל כך יש לנו רשות להחליט, שאין הכללי אלא "המצאת-מוחנו" או מלה ריקה, כדעתם של הנומינאליסטים? —

בכלל, יש לו, לרימקה, השקפה מקורית קצת בענין זה. את ההבדל בין הכללי ובין הפרטי הוא מנסח כך: כל נתון, שאינו מתגלה אלא פעם אחת, הריהו בבחינת "יחיד" (Einziges). למשל, הבית, שאני יושב בו, השלחן, שעליו אני כותב, העט והקסת, שאני משתמש בהם, וכיוצא בזה, הם "יחידים" בעולם, כלומר, אין אנו מוצאים לא במצוי ולא בנתון עוד "בית זה", וכו'. משל קלאסי להבנת מהותו של "היחיד" הרי "אני" בעצמי; "אני" הנני "יחיד בעולם". אמנם, יש עוד בני-אדם, יש להם ולי תכונות משותפות, יש "כללי" משותף, שמתגלה בי ובהם, אבל אין "בעולם", כלומר, לא בנתון ולא במצוי, עוד "אני" כזה. וכן "אתה" הנך "יחיד" לגמרי, מאחר "שאינ כמוך" עוד. יש עוד בני-אדם "דומים" לך, כלומר, בעלי תכונות כלליות ידועות, שהן משותפות לך ולהם, אבל "אתה" או "אני" אחר אֵין. חוץ מן "היחיד" אנו מוצאים, בנתון או במצוי, גם את "הכללי". כללי הוא מה שאינו "יחיד", שהוא נתון או נמצא פעמים הרבה. תכונת-העיוגוליות שבכדור הוא. לדעתו של רימקה, אותה העיוגוליות עצמה שבתפוח, ולפיכך הוא בגדר של "הכללי". או משל אחר: הנייר הלבן שלפני הוא בבחינת "יחיד", כי "נייר לבן" זה נתון רק פעם אחת, כלומר, יכול אני לדבר על אותו הנייר הלבן פעמים הרבה, אבל תמיד אני מתכוין לנייר לבן "אחד", כמובן, בזמן שאני מדבר על נייר לבן זה ולא על נייר לבן בכלל. אי-אפשר לנו ל"צייר", כלומר, אין בנתון "נייר לבן זה" יותר מאחד. בניגוד לזה, הלוּבן שבנייר לבן זה הוא, לדעתו של רימקה, כללי מפני שהוא בעצמו מתגלה בנייר לבן אחר. אפילו אם נאמר, שבמציאות שונה הלוּבן שבנייר לבן זה מן הלוּבן שבנייר לבן אחר, מכיון שאפשר לנו ל"צייר", שאותו הלוּבן עצמו נמצא בנייר לבן אחר, הרי זאת אומרת, שבנתון אנו מוצאים את הלוּבן הזה פעמים הרבה, וזה מספיק לו, לרימקה, שה"מדע היסודי" שלו אינו מטפל ב"מצוי" אלא ב"נתון". וכך גם בחיי הנפש. "הנפש" היא בבחינת "הויה פרטית", שהרי נפש זו יחידה היא, אבל השמחה, למשל, שהיא מורגשת לנפש זו, היא, לפי רימקה, כללית, שהרי אותה השמחה מורגשת גם לנפש אחרת. לכל הפחות, אנו יכולים ל"צייר" לנו שמחה זו גם בנפש אחרת. וכוונת הדברים היא, כאמור, שאפילו אם נאמר, שב"מצוי" אין אותה השמחה נמצאת רק פעם אחת, אנו מוצאים אותה ב"נתון" פעמים הרבה, וזה מספיק לו, לרימקה, לסמנה בשם "כללית".

וכל זה נוגע לא רק ל"כללי", אלא גם ל"כללי ביותר" (Allgemeinstes). גם היותר-כללי, כמו הצבע בכלל, אינו מסמן יצירה מחשבתית, שבאה מתוך הפשטה והזנחת התכונות המיוחדות, אלא גם הוא מתגלה בנתון או במצוי עצמו, אלא שאין הכללי ביותר מתגלה בפני עצמו אלא בצירוף של תכונה יותר



פרטית, שהיא מיחדת אותו ומבדלת בינו ובין כללי אחר בן-מינו. הצבע בכלל, למשל, אינו מתגלה לפנינו לכאורה, אין אנו מוצאים שום נתון, שמצטיין בצבע כללי, שאינו לא לבן ולא שחור, וכו'. כל נתון מתקחד, בנוגע לצבעו, בצבע ידוע: אדום או שחור, וכו', זאת אומרת, לפי רימקה, שבאמת הצבע הכללי כלול בנתון או במצוי, אלא שיש כאן מין "הרכבה". אל הצבע הכללי, שמתגלה בכל דבר צבוע, מצטרפת איזו תכונה פרטית יותר, שהיא המְשַׁנָּה את הצבע הכללי ועוֹשֶׂה אותו צבע מיוחד: שחור או לבן, וכדומה. אבל אין זאת אומרת, שאין הצבע הכללי במציאות כלל ואינו אלא הפשטה מן הצבעים הפרטיים, שהרי זה מתנגד אל הכלל, שקבע לו רימקה, שאין המחשבה יוצרת לא מציאות ולא "אידיאות", ובכלל אינה מחדשת כלום. וחוף מזה נהא מוכרחים לומר, שאותו הציור המופשט אינו במציאות אלא במחשבה, ובוה אנו שבים אל הדואליסמוס, שמבדיל בין המציאות שמחוצה לנו ובין "ציורה" של אותה המציאות בתודעתנו. כל זה מכריח את רימקה להאמין, שגם הכללי ביותר מתגלה בנתון או במצוי עצמו, אלא שהוא מצטרף אל תכונה פרטית, שהיא מיחדת אותו. המראה הכללי, למשל, אינו "ציור מופשט", שנמצא בתודעה ולא מחוצה לה, וגם אינו מלה ריקה בלבד, אלא הוא מתחבר עם תכונה פרטית, שהיא מגבלת ומיַחֶדֶת אותו; וכך הוא מתגלה לפנינו בנתון לא בתור כללי, אלא בתור מראה פלוני או אלמוני.

ואותה התכונה הפרטית המיחדת את הכללי ביותר היא "בת בלי שם". אין לשוננו — לשונם של בני-אדם — מספיקה להגבילה ולסמנה בשם מיוחד. שהרי המלה "אדום", למשל, מסמנת את הצבע הכללי ביותר כשהוא מתחבר עם ההוספה העושה אותו לצבע "אדום". אין המלה "אדום" מסמנת רק את ה"אדום" בלבד,

---

(1) באמת אפשר לומר להפך, שהמסקנות הללו מוכיחות אח ביטולן של ההנחות, שמהן הן יוצאות בהכרח. שהרי אין בנתון שום זכר וסימן לאיזו הרכבה. בצבע האדום אין אנו מוצאים שום הרכבה בין "הצבע בכלל" ובין איזו התיחדות; יש כאן רק תחושה פשוטה, מכאן ש"הצבע בכלל" אינו אלא מושג, שהוא באמת פרי עבודת-המחשבה. אמנם, רימקה מזהיר שלא לפרש את דבריו, כאילו באמת יש כאן "סוֹנְתִיסָה" והרכבה בין שני ענינים נפרדים; רק הנתוח מגלה את הכללי ואת ההתיחדות; אבל אלה לא היו "נפרדים" ואחר-כך הורכבו. ברם אי-אפשר ל"פסוח על שתי סעיפים". אם אין כאן אלא נתון פשוט בלתי-מורכב, הרי אין אנו מוצאים בו את הצבע בכלל, אלא צבע ידוע, וה"צבע בכלל" אינו אלא "מושג", כאמור. להלן נרמז על זה בקצרה; כאן אנו עוסקים בהרצאת-השיטה ולא בבקורת.

שהרי אין ה"אודם" מתגלה, לפי רימקה, בפני עצמו, אלא בצירוף הצבע הכללי ביותר. המלה "אודם" מסמנת את ה"הרכבה" של הצבע היותר כללי עם ההוספה המיוחדת, ובעוד שאַת הכללי ביותר אנו מסמנים בשם "צבע" בכלל, אין לנו בשביל אותה ההוספה שום ביטוי מיוחד. וכן הכללי (לא הכללי ביותר) מתגלה לפנינו בצירוף של "הוספה" מיוחדת, שהיא מבדלת בינו ובין שאר בני-מינו. ה"אודם" של התפוח נבדל מן ה"אודם" של הדובדבן; ואף כאן "סבתה" של תופעה זו היא, לדעתו של רימקה, אותה ה"הרכבה" של האודם בכלל עם ההוספה המיוחדת. — האודם בכלל מתגלה גם בתפוח וגם בדובדבן, אלא שבתפוח מצטרפת אליו "הוספה" ידועה ועושה אותו ל"אודם שבתפוח", ובדובדבן מצטרפת אליו הוספה אחרת, שעושה אותו ל"אודם שבדובדבן". וגם בשביל "הוספה" זו אין בלשון של בני-אדם סימן ושם מיוחד, שהרי המלה "אודם" מסמנת גם את הכללי וגם את ההוספה.

וכך מתבררת לנו השקפתו של רימקה על המושג. אין המושג "ציור מופשט", תוצאת "פעולתו" של השכל, וכן אין המושג מין "עצם" מטאפזיסי כה"אידיאות" של אפלטון. המושג—זהו הכללי או הכללי ביותר, שמתגלה בנתון או במצוי. כללי ומושג—זהו דבר אחד, אלא שבביטוי "מושג" אנו מסמנים את הכללי בזמן שאנו משתמשים בו במשפט לשם הגבלתו של איזה נתון או ידוע. למשל: כשאנו מביעים את המשפט "התפוח הוא אודם", "אודם" זוהי אחת מן התכונות הכלליות של התפוח, אבל כאן אנו משתמשים בו לשם הגבלתו של התפוח במשפט, כלומר, לשם הכרתו של התפוח בתור "מוגבל" — שהרי, לדעתו של רימקה, שכבר הסברנו אותה, אין בהכרה שום "פעולה" מצדנו, ואין אנו מגבילים את התפוח, — ולפיכך אנו מכנים אותה בשם "מושג".

מימיו של סוקראטס ואילך מקובלת בפילוסופיה הדעה, שהחושים אינם מסוגלים לתפוס אלא את הפרטי המוגבל, ורק השכל או "המחשבה" היא התופסת את הכללי הבלתי-מוגבל, שהיא משגת אותו בדרך ההפשטה מן החזיונות החושיים המוגבלים, כאמור. קאנט רואה את ההבדל שבין התפיסה החושנית ובין ההשגה השכלית כניגוד בין ה"הסתכלות" (Anschauung) ובין ה"מושג" (Begriff). הוא משתדל, למשל, להוכיח, שאין הזמן בכלל-המושגים, מתוך העובדה, שאין הזמן מתגלה לפנינו באמצעותה של ההפשטה מן זמנים פרטיים הרבה ככל המושגים, שבאים מתוך ההפשטה, אלא הזמן נתון לנו כחזיון "יחיד". אין בכלל אלא זמן אחד, וה"זמנים" המרובים, שאנו מדברים עליהם, אינם אלא חלקיו של אותו הזמן היחיד. מכאן מסיק קאנט, שאין הזמן בכלל המושגים אלא הוא "הסתכלות"; והוא הדין

ב"מקום". הרי שלדעתו של קאנט אין ה"יחיד" (Einzig) ענין להשגתם של השכל או המחשבה ואין הכללי ענין להחשתם של החושים. ברם, לדעתו של רימקס, אין כאן ניגוד כל עיקר. מצד אחד, הרי ראינו, שאין השגתו של הכללי מיוחדת לשכל בלבד, אלא גם החושים תופסים אותו. שהרי אמרנו, שאין הכללי יצירה חדשה, שאינה בנתון. אלא יש כאן רק תפיסת ה"יש" והמתגלה בנתון או במצוי. אמנם, אין הכללי מתגלה בפני עצמו אלא מתוך התייחדות ידועה, בצירוף של איזו הוספה מיוחדת ומגבלת, כאמור. ברם, אין זאת אומרת, שהכללי אינו כלל בנתון ואינו מסוגל להופיע לפני חושינו. ומצד אחר, אין הכללי משולל ההגבלה וההתייחדות לגמרו; ולפיכך אין כאן ניגוד מוחלט אל "החזיון החושני" הפרטי והמוגבל. הצבע הירוק, למשל, הוא בבחינת כללי, שהרי הוא מתגלה לפנינו בנתון או במצוי "פעמים הרבה". אנו מוצאים אותו אצל העשב הירוק ואצל התפוח הירוק, וכו', — כמובן, אצל כל אחד בצירוף של הוספה מיוחדת ומבדלת בינו ובין שאר בני-מינו, כאמור, — ואף-על-פי-כן אין אנו יכולים לומר, שהוא בלתי-מוגבל לגמרו, שהרי הבדל גדול יש בינו ובין כללי אחר, למשל, האדום או הלבן, וכו'. אילו היה הכללי משולל-ההגבלה לגמרו, לא היינו יכולים לסמן אותו בשום שם וכינוי, ולא היינו יכולים להבדיל בינו ובין כללי אחר. מכאן שהנגוד שבין הכללי והפרטי אינו מסתמן כהבדל בין התחושה (Wahrnehmung) החושנית ובין המושג השכלי: שניהם, גם הפרטי וגם הכללי, עלולים להתפס בחושים ושניהם אינם מחוסרי-הגבלה (Bestimmung) לגמרו, וההבדל הוא רק באופן התגלותם בנתון. אם "פעם אחת" או "פעמים רבות", כמבואר למעלה, או, יותר נכון, ההבדל שבין הפרטי והכללי אינו מונח בהם, אלא ביחסם אל התודעה האנושית; אין הבדל זה מהותי, אלא יחסי. — מה שמסוגל להגלות לפני התודעה האנושית פעמים הרבה נקרא בשם "כללי", ומה שאינו עלול להגלות אלא פעם אחת, אנו מסמנים אותו בשם פרטי. יוחנן הידה (Heyde), תלמידו המובהק של רימקס, אומר בקצת לעג, שחלוקתו של הנתון ל"הסתכלות" ו"מושג" דומה לחלוקתם של בני-האדם לפושעים ולחולים. כי כשם שאפשר לאדם להיות גם פושע וגם חולה, ולפיכך אין טעם לחלוקה משונה כזו, כך אפשר לו לנתון להיות בעונה אחת בכלל הסתכלות ובכלל מושג, כלומר, יכול הנתון להתגלות מתוך ההחשה ולהיות כללי.

מתוך הרצאתנו יוצא, כי שלש הן מגמותיו הראשיות של "המדע היסודי": (א) הדואליסמוס המהותי (Wesensdualismus): הטעמת הנגוד הגמור בין גוף ונפש, בין "עצם" ו"תודעה". אין שום "עצם", בין נתון ובין מצוי, בלא תכונת-המקומיות, כשם שאין עצם, שאין לו "שעור" ידוע ותבנית ידועה. בניגוד לזה אין לתודעה שום שייכות אל התכונות הללו, ולפיכך אין שום אפשרות, שיהא

איזה סימן משותף לגוף ולנפש ביחד. יש כאן רק אפשרות של פעולה הדדית, אבל אי-אפשר שתהא איזו תכונה משותפת, שהיא עלולה לאחד אותם באיזה אופן שיהיה. אין כאן "עצם פרטי" (Einzelwesen) אחד – האדם – , שהוא בעל "תכונות" שונות, או שהוא מתגלה באופנים שונים, כדעתם של מיטאפואסיקנים ידועים, אלא יש כאן "שניות" מוחלטת; שני "עצמים פרטיים", שנמצאים בקשר תמידי של פעולה וקבלת-פעולה. לדעה זו יש להסכים, שהרי כל ההשקפות ה"מוניסטיות" על הגוף והנפש נתקלות בקשיים מרובים. ההבדל בין "החומר" ובין "הרוח" גדול יותר מכדי האפשרות להטשטש ולהמחות, או להשתקע במעמקים של "העצם האינסופי". אם יש לחשוב את האדם ל"עצם פרטי" אחד, או שיש כאן שני "עצמים פרטיים" פועלים זה על זה ונפעלים זה מזה, כדעתו של רימקה, זוהי, כמדומה לי, שאלה בלתי-חשובה כל-כך. זהו מין "ריב-לשונות", וויכוח על "שמות", שאינו יסודי כל-כך. העיקר הוא – הטעמתו של הנגוד המוחלט בין החמריות ובין הרוחניות.

ברם, כאן מתעוררות שוב כל אותן השאלות הקשות על היחס בין הגוף והנפש, שהן ידועות לנו מתוך תולדות-הפילוסופיה. אם אין שום קשר פנימי בין שני "העצמים" הללו, כיצד אפשרית הפעולה ההדדית ביניהם? ובעיקר, כיצד יכול הגוף, שהוא בלא הנפש "דומם" ומחוסר-חיים לגמרו, "לפעול" על מי-שהוא? – מכאן ששוב אנו זקוקים להשערות מיטאפואסיות שונות, שרואות גם ב"חומר" מין "חיוניות" פנימית, וכדומה. ושוב אנו משתקעים במסתורין. הרי שלא הצליח רימקה להוציא אותנו מן "המבוכה" ולבסס את הפילוסופיה על יסודות "ראציונליים" גמורים.

ב) המוניסמוס של ההכרה או הידיעה (Wissens-monismus) המבואר למעלה זהו הניגוד הגמור לפינומינאליסמוס, שמבדיל בין "העצם כשהוא לעצמו" ובין התופעות המתגלות לפנינו. זוהי השאיפה להוציא מתוך הכרתנו את ה"שניות" ולהעמידה על אחדות גמורה. מגמה זו חשובה מאד. ברם, אף כאן יש לשאול, אם יש אפשרות להשיג אידיאל זה לגמרו. אפשר להטיל ספק בדבר זה וקשה להחליט, שה"ידוע" לנו זהו "הכל". רימקה, אמנם, קבע את הכלל: "הבלתי-נתון איננו" (Nicht-Gegebenes gibt es nicht). ברם אין כל הכרח לשלול את ה"הויה" מן הבלתי-ידוע לנו. וחוק מזה, מוכרחים אנו, כנראה, להבדיל בין ה"מושג או ה"ציר" שבתודעה ובין העצם, או האובייקט המצויר, שמחוצה לה. אמנם, רימקה מוחה נגד השקפה זו בכל תוקף, כמבואר למעלה; אבל כיצד הוא משיג את מטרתו? מתוך מה שהוא מוצא את ה"כללי" באובייקט עצמו ולא

בתודעה, כמבואר למעלה. אבל כלום באמת אפשר לומר, בזמן שאנו דנים, למשל, על תנועה ידועה, שיש כאן הרכבה בין "תנועה בכלל" ובין התייחודות ידועה? – התנועה הידועה שלפנינו זהו פרוצס אחדותי בלתי מורכב, שאינו ניתן להנתח כלל; זוהי תנועה בעלת מהירות ידועה ובכיוון ידוע, ממזרח למערב או להפך, ואין היא "כוללת בתוכה" כלל את "התנועה בכלל". אבל מהי התנועה בכלל? זהו מושג, ואף-על-פי שעדיין לא נפתרו כל אותן השאלות הקשות על מהות המושגים, יודעים אנו בכל אופן, שאין כאן "תחושה" מופעת לפני חושינו, אלא פרי עבודה שכלית מרובה. כמה דחוקה ההנחה, שלמשל, הרבוע שבשולחן הוא אותו הרבוע שבלוח, אלא שכאן הוא "מצטרף" עם התייחודות (Besonderheit) ידועה! והוא הדין בנוגע ל"נתונים" אחרים. נקח, למשל, רגש שמחה ידועה. הרי ברור, שאין כאן "הרכבה" כלל. ה"שמחה" נתונה או מורגשת לי בתור אקט פשוט, שאי אפשר לחלקו ל"שמחה בכלל" ולהוספה מיוחדת. ואף-על-פי-כן אפשר לדבר על השמחה בכלל, לא רק על המורגשת לי ברגע זה. מכאן שיש להבדיל בין המושג והאובייקט: המושג הוא בתודעה והאובייקט הוא "מחוזה" לה. בכלל, אין להפריז בשלילתה של המקומיות מן התודעה. ודאי, שאין התודעה מין "דבר" חמרי, אבל עם כל זה היא מוכשרת לצייר תמונה "מקומית", שאינה במציאות כלל מחוץ ל"נפש" 1.

ג) אין בהכרח שום "פעולה", זאת אומרת, אין הכרתנו מחדשת ויוצרת כלום. "ידיעה" זהו מין "קניין" (Haben). ידיעת-דבר-מה אין פירושה עבודתו של השכל היוצר לו מרשמי החושים הארעיים והעוברים איזה "דבר" או מושג קבוע וקיים, כדעה המקובלת בתורת-ההכרה מימיקאנט ואילך, אלא פירושה ש"דבר" פלוני נתון לי, הוא ידוע לי, לא שנוצר באמצעות "עבודתה" של מחשבתי. וזה יוצא מן ההנחה הקודמת. אם אין בתודעה שום "מושג" ושום "ציור" ויש כאן רק ידיעת הדבר שמחוץ לגופנו (במקרה הכרת הדברים החיצוניים), ודאי, שאין הכרתנו יכולה ליצור את הדבר החיצוני ולא לשנות אותו או לחדש בו כלום. (וגם במקרה הכרת תופעה רוחנית אין ההכרה יוצרת את האובייקט). ברם, לפי

1) גם בענין ה"נתון" יש להעיר, שמה שמסומן אצל רימקה בבטוי זה אינו סוף-סוף אלא הפיטה מן התחושה הנתונה. לסומא מלידה, למשל, אין הצבע יכול להיות בבחינת "נתון", וכן אין החרש מלידה יכול לדון על הקול. יכולים אנו להרכיב את התחושות באפנים שונים, אבל אין דמיונו יכול להמציא תוכן חדש, שלא נתגלה מעולם בהחשתנו. מכאן, שאין הנתון אלא "ציור" ורושם, שנשאר בתודעה מן התחושות הממשיות.

מה שרמזנו, שיש הכרח להבדיל בין המושג ובין האובייקט עצמו, נראה, שאין כאן, מצד תודעתנו, מין קליטה פאסיבית פשוטה, של אובייקטים "שלמים" מכבר, אלא יש כאן עבודה מרובה של השוואה, הבחנה בין הדמיון והממש, קשורי רעיונות, נתוחים, וכו', ולפיכך אין לדבר על הנתון, אלא, במדה ידועה, על הנוצר בתוך עבודת-השכל. רימקה ותלמידיו יאמרו, שזהו פסו'כולוגיסמוס, שמחליף את ההכרה עצמה בדרכים המביאות לידי הכרה; אבל באמת אי-אפשר להפריד לגמרה את ההכרה מן הסבות הפסו'כולוגיות המהוות אותה, וגם אם אנו מבדילים ביניהן, יש כאן רק הבדל הגיוני, "אידיאלי", ולא ממשי.

גם בנוגע לענין הממשיות והמציאות אין השקפתו של רימקה נכונה לגמרה. אי-אפשר להעמיד את כל עיקרה של המציאות על הפעולה וקבלת-הפעולה. ודאי, שאין מקום לפעולה הודית רק בין "דברים" וחזיונות נמצאים באמת, אבל אי-אפשר להחליט להפך, שאין מקום למציאות בלא פעולה או קבלת-פעולה: אפשר לנו להשיג מין "מצוי", שאינו פועל כלום. אדרבה, כדי שאיזה דבר יוכל לפעול הוא מוכרח בתחילה להיות מצוי, מכאן שהמציאות קודמת לפעולה. אם אנו שוללים את המציאות מאיזה "ציור דמיוני", הרי אין זה מפני שאין כאן פעולה או קבלת-פעולה, אלא בפשיטות, מפני שאין אנו חשים אותו. ודאי, שאין ההחשה תנאי מוכרח למציאות, כדעתו של ברקלי, שהרי אנו מיחסים "מציאות" גם לבלתי-מוחש; אבל גם הפעולה ההדדית אינה תנאי הכרחי. אמנם, אין פעולה ממשית בלא מציאות ממשית וגם אפשר, שהמציאות מתגלית לנו מתוך הפעולה; אבל אפשר לה, למציאות, בלא הפעולה.

כבר בארתי במקומות אחדים<sup>1</sup> את ההבדל, שהבדיל קאנט בין "משפטים אנאלוטיים" ובין "משפטים סונטיטיים". משפטים אנאלוטיים נקראים אותם המשפטים, שאין הנושא מוסיף בהם על הנושא שום תואר חדש, שאינו כלול כבר במושגו של זה, למשל: "כל משולש הוא בעל שלש זוויות ושלוש צלעות". יש כאן רק נתוח וביאורו של המושג "משולש", אבל אין כאן שום הרחבת ידיעותינו מן המשולש. ולפיכך מכנה קאנט את המשפטים הללו גם בשם משפטי-ביאור (Erläuterungs-urteile). בשם "משפטים סונטיטיים" מסמן קאנט את המשפטים, שיש בהם לא רק נתוח של מושג הנושא, אלא גם הוספת תואר חדש, שאינו כלול עוד במושגו. במשפטים כאלה הנושא מרחיב את המושג של הנושא ומוסיף עליו קנים חדשים, שלא היינו רגילים לראותם עד עכשיו בתמונה של הנושא.

(1) עיין ספרי: "הכרה ומציאות", עמ' 30 ואילך.

ולפיכך מכנה אותם קאנט בשם משפטי-הרחבה (Erweiterungsurteile). למשל, המשפט: המים מתנדפים במעלת-חום ידועה. ההנדפות אינה כלולה כלל במושג של המים, עובדה זו מתגלית לנו מתוך הנסיון, ועל-כן יש כאן הרחבת ידיעותינו על תכונת-המים, כלומר, הנשוא מגלה לנו תכונה חדשה, שאינה כלולה במושג של המים. המשפטים האנאלוטיים כוללים בתוכם הכרחיות מוחלטת, שהרי, אם הנשוא כלול במושג של הנשוא, אי-אפשר לי להניח את הנשוא ולשלול ממנו את הנשוא בלא להסתבך בסתירה גלויה; אי-אפשר להחליט, ש"דבר" ידוע הוא "משולש", ואף-על-פי-כן אין בו שלש זויות ושלש צלעות, מאחר ששלש הזויות והצלעות כלולות במושג של המשולש. ולפיכך אנו אומרים, שכל המשפטים האנאלוטיים הם "אפריוריים", כלומר, ודאיים בהחלט עוד "קודם הנסיון" ואין אנו צריכים להמתין עד שיתאמתו מן הנסיון והמציאות. לא כן המשפטים הסובנטיטיים: אמתותם של אלו אינה מתבררת מתוך נתוח המושג של הנשוא בלבד. אנו יכולים להתנגד להם בלא להכשל בסתירה, ולפיכך אנו צריכים לבקש יסוד אחר לאמתותם וערכם: הם מתבססים לא על ההגיון הפורמלי, כאמור, אלא, על-פי רוב, על הנסיון.

כאן אין אנו מתכוונים לנגוע בכל אותן הפרובלימות הכרוכות בענין זה, וכן אין אנו דנים, אם יש מקום גם ל-משפטים סובנטיטיים אפריוריים כדעתו של קאנט. ענין זה מבואר במקום אחר<sup>1</sup>. כאן עיקר כוונתנו לרמז על המיתודה הנתוחית של רימק. מתוך ההנחה, שאין "המדע היסודי" מטפל במצוי, אלא ב"נתון", יוצא, שאין כאן משפטים סובנטיטיים, אלא אנאלוטיים; זהו הנסיון לנתח את הנתון או את "הציר" – לפי הביטוי המקובל בפילוסופיה – ולהכניס בו "בהירות". את ההסתכלות ב"מצוי", כלומר, את חקירת העובדות של הנסיון, משאיר רימקה ל"מדעים המקצועיים"; ולפיכך יש להסתפק אם יש כאן מדע אמתי ראוי לשם זה. אמנם, גם עבודת ה"ביאור" והנתוח היא עבודה חשובה מאד; אבל הרחבת חוג הכרתנו אין כאן. וזוהי הסבה, שהרבה מהנחותיו וכלליו של רימקה, למשל, על ה"שינוי" ומהות ה"פעולה", ועוד, עושים רושם כפלפול אסכולסטי, שאין בו אלא נתוחים של "מושגים" או "נתונים" ולא הכרתה של המציאות הממשית. זו מתגלית לנו רק מתוך ה"נסיון", כלומר, מתוך חקירתן של העובדות עצמן ולא מתוך הסתכלות ב"נתון", ויש שאיזו הנחה, שנחשבה עד עכשיו ל"אכסיומה" ודאית בהחלט – על יסוד "הנתוח" – נסתרת מתוך איזו "תגלית" חדשה, כלומר, מתוך

(1) עיין „הכרה ומציאות“, שם.

התגלותה של איזו עובדה חדשה, שהיתה בלתי-ידועה עד עכשיו. הטפול ב"נתון", כלומר, נתוחו של איזה "ציור", אינו מסוגל אלא לברר את ה"ידוע" לנו ולא לגלות הכרה חדשה. הכרה כזו "סו'נטיטית" היא בהכרח. אם היא עלולה להיות גם מוכרחת וודאית בהחלט, כלומר "אפריורית", כדעתו של קאנט, זוהי שאלה אחרת. בכל אופן אין הנתוח כשהוא לעצמו מספיק אלא להכניס בהירות לתוך מה שכבר הספקנו ל"הכיר", אבל לא ללמדנו דעת את המציאות וחוקיה. אמנם, גם הפינומינולוגיה החדשה מיסודו של הוֹסֶרֶל אינה עסוקה בחקירת-המציאות אלא ב"צפית" המהות; אינה שואלת, אם חזיונות ידועים ישנם, אלא מה הם וכיצד הם מתגלים, ומתוך כך היא מאמנת, שתגיע לידי מסקנות ודאיות "אפריוריות". ברם, כאמור, ספק גדול הוא אם אפשר להגיע בדרך זו לידי הכרה ממשית.