

התודעה ההלכתית

(The Halakhic Mind)

מאמר על המסורת היהודית והמחשבה המודרנית
מאת הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק (Soloveitchik)

חובר ב - 1944, ויצא לאור לראשונה - ללא תיקונים או תוספות - ב - 1986, בהוצאת Seth

תרגם מאנגלית: גיורא בית יעקב

giorabe@gmail.com

תוכן הענייניםⁱ

התודעה ההלכתית

חלק ראשון

- א. עימות בין מדע ופילוסופיה
- ב. הסתמכותה ההיסטורית של הפילוסופיה על המדע
- ג. עצמאות הכרתית כאפשרות ממשית
- ד. עלייתו של הפלורליזם המטאפיסי

חלק שני

- א. שחרור המחשבה המדעית
- ב. ריבוי המערכות נכנע למוניזם במדע
- ג. הופעתה של מטאפיסיקה הומניסטית

חלק שלישי

- א. ידע דתי וידע על העולם
- ב. הצורך בקטגוריות דתיות חדשות
- ג. עיצוב אפיסטמולוגיה דתית
- ד. הזרימה שבין הסובייקטיבי לאובייקטיבי בפילוסופיה הדתית
- ה. מתודת השחזור

חלק רביעי

- א. הלכה ואובייקטיפיקציה
- ב. התודעה ההלכתית
- ג. שני יסודות בהגותו של הרמב"ם
- ד. הלכה וייסודה של השקפת עולם חדשה

בכל ההיסטוריה של הפילוסופיה, קשה להבחין בתקופה הנענית יותר לאיש הדת ¹(*homo religiosus*) ההוגה מאשר כיום. הסיבה לכך היא אי - ההתאמה השוררת כעת בין המתודולוגיות המדעית - מתימטית והפילוסופית. נוצר פער עצום בין המדען והפילוסוף, בין נקודת הראות המקומית של האמפיריציסט והמבט הכולל של המטאפיסיקאי. המתודה המדעית, המעדיפה את הידיעה המיקרוסקופית והבונה את המציאות מן האלמנטים הפשוטים ביותר, מתנגשת עם השקפת העולם המטאפיסית, החותרת לעבר כוליות אונטולוגית חסרת גבולות. כתוצאה מעימות זה נפתחים בפני איש הדת אופקים חדשים.

מאז ומתמיד, בעת שנותצה זיהותם של היחיד והקהילה, נפגש האדם עם האלוהים (לדוגמא אדם הראשון לאחר חטאו; משה לאחר מעשה עגל הזהב). החוויה הדתית נולדת מתוך משבר. ה"מסע" הטרנסצנדנטי – "התעלותו של היחיד אל היחיד" – מועצם ע"י היאוש. בהיתקל האדם בסתירה ובאבסורד שבחייו, נגלה בפניו חזיון האל הנסתר – *deus absconditus*. בהצגתן את החוויה הנעלית, נסמכות התיאולוגיה המודרנית והפילוסופיה של הדת תמיד על תפישת הדיאלקטיקה ההגליאנית - הרקליטיאנית.² אם "האמונה היא טירוף אלוהי" והדת היא ה"פרדוקס" הגדול של המשבר (קירקגאארד (Kierkegaard), ברת (Barth), ברנר (Brunner), אוטו (Otto)), אזי העימות הפרדוקסלי הנוכחי שבין מדע ופילוסופיה והמשבר של זו האחרונה אפשר שיולידו השקפת עולם דתית חדשה. כאשר המדען והפילוסוף מסכימים, איש הדת עומד בפני ברירות קשות. הוא מוכרח או לפתח פילוסופיה אפולוגטית, או להודות בחוסר יכולתו להבין את מיסתורין הבריאה, או להתקומם נגד שלטון התבונה. כאשר איש הדת נעשה אפולוגטי נולדת הרציונליזציה של הדת (סכולסטיקה). כאשר הוא מודה בבורותו נעשה הוא אגנוסטי, ואמירות כמו *quedo quia absurdum* (אמונה מתוך אבסורד) מאפיינות את השקפת עולמו הדתית. וכאשר הוא מתקומם נגד התבונה, קמה המיסטיקה לתחייה. ואולם לא שאננות רציונליסטית, לא יאוש אגנוסטי ואף לא אקסטזה מיסטית יפתרו את בעייתו הדתית של האדם המודרני. איש הדת מבקש את דרכו, במתינות אך בעיקשות, להכרה מלאה של העולם. הוא טוען לחירות המתודולוגיה; מאמין הוא ביכולתו לחולל את הנס של הבנת העולם; ועל אף הופעתו הא - סימטרית של ה *mysterium tremendum* (המסתורין המוחלט), נמנע הוא ממתודות לא רציונליות כאמצעים למימוש מטרותיו.

אמנם רק בתקופות של מאבק בין המדעים המתימטיים והפילוסופיה יכולה הדת לסגל לעצמה עמדה עצמאית. ואכן תודות לגורמים רבים (שחלקם יתוארו בהמשך), גבר כבר לפני עשורים רבים המתח בין המדע והפילוסופיה. כתוצאה מעימות זה על המבנה הכולל של פילוסופיית הדת - המתודולוגיה, היקף האובייקט שלה, מערכת הקטיגוריות וההיבטים ההכרתיים של המעשה הדתי - להיבחן מחדש. מבחינת איש הדת נכון יהיה לראות בהתפתחות עניינים זו התקדמות בכיוון הראוי.

בדברנו על עימות הקיים בין הפילוסופיה והמדע, אין הכוונה למחלוקת הנוגעת לנתונים מדעיים שהפילוסופיה מפרשת בדרך הזרה למדע. הפילוסופיה המודרנית אינה מעמידה פני יודעת - כל ואף אינה עושה עצמה כמפקפקת לפחות בתוקפם של ההיגדים המדעיים. היא אינה נוטה לחזור על השגיאות הפטאליות של האסכולה ההגליאנית אשר ניסתה להתריס כנגד האמפריציסט. הפילוסופיה מודעת היטב לכך שבלתי אפשרי לגזור נתונים מדעיים מתהליך א - פריורי של הכרה. נושא המחלוקת בין הפילוסופיה והמדע הוא אף לא הבעיה האם המדען רשאי לפרש את התופעות מתוך עליונות של עמדה ומתודה. הבעיה היא, כך נראה, האם על פרשנותו של המדען להיות בלעדית, שוללת כל גישה הכרתית אחרת אל המציאות. לשון אחר: האם על הפרשנות המדעית לשמש כנקודת מוצא לפילוסוף, אשר האובייקט שלו במקרה זה יהיה כלל שנוצר באופן

מדעי, או שיש לו זכות הגישה אל המציאות מנקודת מבטו שלו?

הבה ננתח מחלוקת זו לאור ההיסטוריה של הפילוסופיה. השיטות הפילוסופיות הגדולות מעולם לא נוצרו בואקום מדעי, אלא באו על פי רוב בעקבות עיצוב והשלמת תפישת עולם מדעית. בקדימות זו של הידע המדעי לפרשנות הפילוסופית ניתן להבחין פעמיים בהיסטוריה של הפילוסופיה: ראשית במדעי הטבע והמטאפיסיקה האריסטוטליים ששלטו בהגות המערבית בעת העתיקה ובימי הביניים, ושנית בפיסיקה המתמטית הגלילאית - ניוטונית ממנה צמחו מדעי הטבע המודרניים. המטאפיסיקה האריסטוטלית וכל שאר הפילוסופיות הקרובות לה שיקפו את הגישה המדעית החותרת אל המציאות.³ בדומה לכך הפילוסופיה המודרנית, מדקארט ועד הפוזיטיביזם המדעי והניאו - קאנטיאניזם (אסכולת מרבורג), אינה אלא הד לפיסיקה המכניסטית אשר הגיעה למרום פיסגתה בפרשנות המציאות הגלילאית - ניוטונית.⁴ המטאפיסיקה האריסטוטלית והסכולסטית מחד גיסא, והביקורת הפילוסופית המודרנית, הפוזיטיביזם המדעי והריאליזם מאידך גיסא, על אף אופוזיציה נגדית, קיבלו עיקרון זהה. כולם אימצו עולם שנוצר ע"י המדע כנושא הדיון של מחקריהם. התחום היחיד של המציאות אשר נותרת לפילוסוף גישה אליו הוא, עבורם, היקום המתואר מדעית.

הפילוסופיה נותרה לוויינו של המדע עד לתחילת המאה העשרים. בעקבות כך היא הבחינה בין שתי תפישות עולם, הקדם - הנחתית (postulated) וה"נאיבית", מפארת את הראשונה ומזלזלת באחרונה. תפישת העולם הנאיבית או ה"פרטית", המתעקשת על נתוני החושים האיכותיים, נחשבה כמחוץ לגבולות הפילוסופיה. היא נתפשה כחסרת ערך למאמציו של הפילוסוף היות ומהותה האונטולוגית הוכחשה. הפילוסופים של האסכולות האפלטונית והאריסטוטלית⁵ הזעיפו פנים לנוכח התופעת והפרטיקולרי, הגילויים היחידים הנגשים לתפישת חושנו; שניהם גם יחד נתפשו כחסרי ערך נואטי. הפעולה הנואטית יכולה לתפוס רק את הקבוע והפנימי - המהות המושגית המופשטת מהמגוון המידי, החושי והאיכותי. באופן דומה, הביקורת הפילוסופית המודרנית (האסכולות הקאנטיאנית והניאו - קאנטיאנית גם יחד) והפוזיטיביזם הביטו גם הם בחשדנות בעולם האיכותי. כך העולם המכיל את סך כל תודעתנו, עולם החושים בו

מתמזגת הווייתנו, נדחה על ידי שיטות פילוסופיות אלו כיחסי, סובייקטיבי ובר - חלוף. סביבתנו הרב - גונית על השטף האיכותי שבה שועבדה למושגים מופשטים ולמבנים של יחסים בין סמלים. הן הפילוסוף והן המדען חיים בעולם של קשרים כמותיים ויחסי גומלין מתימטיים. היקום הקדם - הנחתי הופך לביתו של הפילוסוף, אשר בחוקרו את נתיביו המדודים, האחידים, האינסופיים, מבקש הוא לשרטטם. החלוקה של לוק (Locke) לאיכויות ראשוניות ומשניות (המנוסחת בהתאם לפיסיקה של ניוטון) הינחתה פילוסופים קלאסיים בהערכתם את המציאות. מעשה כניעה זה מצידו של הפילוסוף לכל - יכולתו של המדע לא היה ייחודי לאיזושהי אסכולה בודדה או הגות זניחה. הריאליסט והאידיאליסט,⁶ הספיריטואליסט המטאפיזי⁷ והמטריאליסט גם יחד, הפגינו נאמנות לאמפיריציסט ובחנו את המציאות על סמך הנחות היסוד המדעיות.⁸

למען האמת חשוב להעיר שהאידיאליסט המסיק על המציאות מן הדעת מסור בדבקות לעולם המבוסס באופן מדעי על הנחות יסוד יותר מאשר הריאליסט. הגם שהאחרון, תחת השפעת נטיות פוזיטיביסטיות, פיתח דוקטרינה של כביכול ריאליזם מדעי, בכל זאת יכול היה לסטות מהצו המדעי הסמכותי היות והאמין בקיומה של מציאות מוחלטת שאינה תואמת שום תבנית של ידע. כך שבעוד הריאליסט תופש את המציאות מנקודות מבט הן מדעית "ציבורית" והן נאיבית "פרטית" גם יחד ויכול היה לבצע את המעשה ה"נורא" של פיצול, האידיאליסט אולץ לקבל את ההווה המוניסטית הזוהה לידע. הראשון יכול היה להרשות לעצמו את המותרות של הערכת המציאות התופעתית האיכותית ללא הפרת סדר ההווה הבלתי - חדירה לחלוטין הנותרת מעבר לגבול הפעולה ההכרתית. לאחרון, לעומת זאת, שהכחיש את קיום המוחלט והחזיק בזהותה של המציאות עם ה"לוגוס", קשה לקבל ייחוס מאפיינים אונטולוגיים לעולם האיכותי. אם המציאות היא יצירה של הידע, כפי שהיא עבור הפילוסופיה האידיאליסטית, אזי על הסטנדרטים המדעיים להיות קנה המידה הבלעדי שלה. לכן הפילוסופיה האידיאליסטית מפגינה בזו מוצהר לחוויה החושית הפרטית ומקדישה עצמה לפיתוח תמונת עולם מושגית מופשטת בלבד.

בראשית המאה הופרה ההרמוניה שבין הפילוסוף והמדען. הדיסוננס נוצר מן הגילוי שהנתון המדעי המוצג ע"י הפסיכולוגיה והביולוגיה אינו מתיישב עם התבניות שנוצקו ע"י המדעים המתימטיים ושומצו ע"י הפילוסופים כמודל לידע. ברגסון (Bergson) היה הראשון להיות מודע לסתירות הגוברות בין בעיות החיים והתודעה ובין המתודות הפילוסופיות הבסיסיות השזורות במושגים מתימטיים ופיסיקליים. התופעות הנפשיות והביולוגיות שסירבו אז (ועדיין) להסבר מכניסטי טהור ברוח הפיסיקה והכימיה בישרו תפישה מחודשת של היחס המסורתי שהתקיים בין המדע והפילוסופיה. בדיונו

ב"הפסיכופיסיקה ההקבלתית והמטאפיסיקה הפוזיטיבית" *Le Parallelisme*⁹ (*Psychophysique et la Metaphysique Positive*) מטעים ברגסון את העובדה שקאנט ב"ביקורת התבונה הטהורה" לא ביקר את התבונה כפי שהיא אלא את התבונה שעוצבה ע"פ הרגלי וצרכי המכניזם הקרטזיאני או הפיסיקה הניוטונית. "הבה נשאל", ממשיך ברגסון, "האם המטאפיזיקה שלנו אינה יכולה להשלים עם המדע פשוט מפני שהיא מפגרת אחר המדע, מפני היותה מטאפיסיקה של מדע קשיח עם קטגוריות מתימטיות לחלוטין, ובקיצור, של המדע ששגשג מאז דקארט ועד קאנט... בעוד שנראה שהמדע של המאה התשע - עשרה שאף לצורה מעודנת הרבה יותר, שלא תמיד רואה במתימטיקה את המודל שלה".

ברגסון לא רק גילה¹⁰ את הפער המפריד בין הפילוסופיה והביולוגיה אלא אף קיבל על עצמו לגשר עליו. ואולם בהתלהבותו ליצור את "ביקורת הביולוגיה הטהורה" לא חשד שמספר שנים לאחר מכן הפילוסופיה לא רק תפגר אחר הביולוגיה, אלא באופן אירוני למדי אף אחר מורת הדרך שלה עצמה, הפיסיקה. למעשה, מסע הצלב הביולוגי של ברגסון כנגד הפילוסופיות שעוצבו ע"י הפיסיקה, על אף נבואיותו ומהפכנותו, נדחה אף ע"י ביולוגים אשר בהערצתם הגוברת את הדוקטרינות המכניסטיות לא מצאו סתירה בין התחום הפיסיקלי - כימי ותחום החיים. אל הפילוסופיה של ברגסון התייחסו כאל שטף נלהב של תודעה האובססיבית לאוטונומיה של החיים. אפילו היום אוטונומיה ביולוגית זו היא עדיין בעייתית, ובתחילת המאה, כאשר המדע והפילוסופיה עדיין היו מתואמים, בוודאי לא היה בסיס ממשי לשום פילוסופיה מתימטית לחשוש מאתגר של דוקטרינות נואו - ויטליסטיות. האיום על הפילוסופיה המתימטית הקלאסית לא הופיע מתחום החיים, כפי שסבר ברגסון, אלא באופן פרדוקסלי למדי מהפיסיקה המתימטית המודרנית, כאשר היבטים חדשים כמו גיאומטריה לא - אוקלידית, יחסות ומכניקת הקוונטים שינו בקיצוניות את כל צורת החשיבה המדעית.

מתימטיקאים ופיסיקאים החלו לפתח "כפירות" החותרות תחת העקרונות המקובלים של המתימטיקה והפיסיקה הקלאסית. הנחות יסוד ותיאוריות בעלות ערך מוכח שהוכנסו לקנון ע"י המדע והפילוסופיה גם יחד, חויבו עתה להיבחן ולהתפרש מחדש. כאן נחלקו הקדימה המדעית והשמרנות הפילוסופית. בעוד המדע קיבל את החידושים המהפכניים והחל לבחון מחדש את הסבריו השיטתיים את המציאות, הפילוסופיה מצאה עצמה במבוכה. המבנים המדעיים החדשים לא תאמו את המתודולוגיה הפילוסופית. הם לא יכולים היו להיטמע בפילוסופיה המודרנית ואף לא להתאים

למסגרת הפילוסופית המסורתית. הפילוסופיה לא יכולה היתה לעמוד בקצב המואץ של התקדמות המחקר המדעי. למעשה, הפילוסופיה גם עתה אינה מודעת באופן מלא לפרספקטיבות החדשות שנחשפו בשדות השונים של המתמטיקה והפיסיקה, פרספקטיבות שפרצו את תחומי האמפירי והגיעו אל הספקולטיבי והמטאפיסי, בעוד המושגים הבסיסיים של הפילוסופיה התיאורטית, כפי שנוצרו ע"י דקארט, קאנט והאסכולות האחרות בכריעתם לפני המדע המודרני, הם חסרי שפה משותפת (incommensurable) לחלוטין עם המבנים המדעיים. המושגים הקלאסיים של זמן, מרחב, סיבתיות, כמותיות, עצם וכו' אינם מתאימים לפרש את האופקים החדשים שנפתחו ע"י המדעים המתמטיים.¹¹

המאפיין ה"פרדוקסלי" של פילוג זה של האמפיריציזם המדעי והעיון הפילוסופי מנוגד לתופעות דומות בהיסטוריה של הידע, ומקורו בפילוסוף ולא בפיסיקאי.

היחס שבין הפיסיקאי והפילוסוף שונה היום מזה שהיה בתקופת המכניזם הקלאסי. המכניסט הקדום נוטה היה מעת לעת לנטוש את המושגים הפילוסופיים והמתודות האפיסטמולוגיות ולטעון שהיקום הפיסיקלי ניתן להסבר בעזרת נוסחאות פשוטות יותר. הוא תמה על חוסר השימושיות של המחשבה הפילוסופית אשר יותר מאשר להבהיר, ערפלה את רעיונותיה. למעשה הסקפטיציזם והפרגמטיזם המודרניים (מאך (Mach), אוונריוס (Avenarius), ג'יימס (James), פירס (Pierce), שילר (Schiller), ויינגר (Vaihinger) ואחרים) שהם אקטים של ביטול - עצמי בתחום הפילוסופיה, הינם במידה רבה תוצאה של המכניקה הקלאסית.

אעפ"כ הפיסיקאי המודרני אינו מתעלם ממתודות פילוסופיות. כיום הזיקה שבין הפיסיקה התיאורטית והאפיסטמולוגיה חזקה כל כך שפיסיקאים בולטים מסוימים נוטים להניח שהגבול המבחין בין דיסציפלינות אלו כמעט ואינו קיים. תמונת העולם הפיסיקלית כיום אינה שלימה ללא מסגרת פילוסופית. צורך ייחודי זה של האמפיריציסט לתיאום עם האפיסטמולוג התחולל ע"י הפורמליזם והסימבוליזם הפיסיקליים הגוברים כיום. אופיים הקדם - הנחתי של הגדלים הפיסיקליים ניכר עתה יותר מבעבר. בעוד הפיסיקה הניוטונית תאמה את האינטואיציה המתמטית - פיסיקלית שלנו ויקומה הקדם - הנחתי שיקף את סביבת חושנו, העולם הפיסיקלי המודרני הוא מעבר לטווח כושר האינטואיציה והתחושה של האדם. המעבר ממבנים פיסיקליים לתופעה החיה הקונקרטית סבוך ומורכב. מתוך הריחוק של התיאוריה הפיסיקלית מהחוויה הסובייקטיבית עולה הצורך בפרשנות פילוסופית, הפשטה מדעית רחבה דורשת כלים אפיסטמולוגיים. אולם לא תמיד קיימת היתה התאמה בין הגרוי המדעי והתגובה הפילוסופית. על אף שהמושגים החדשים של מרחב, זמן, עצם וסיבתיות זקוקים עתה לניסוח פילוסופי, הפילוסופיה שתוכל להביא לכך אינה נמצא. הפיסיקה הניוטונית מצאה את מבשרה בקאנט; הפיסיקה המודרנית עודנה מחכה לדוברת הפילוסופיה.

לאור התפתחויות אלו על הפילוסוף לבחור בין הודאה בחוסר יכולתו להבין את המבנה האונטולוגי החדש ובין נטישת אדונו, המדען. ואכן דילמה זו בה מצאה את עצמה האפיסטמולוגיה פיצלה את העולם הפילוסופי. פילוגים ישנים קמו לתחייה וקיבלו משמעות חדשה. פילוסופים מסוימים המשיכו לעבוד בענווה בעקבות המדעים, בעוד אחרים מפתחים מתודולוגיה לא – מדעית. הקבוצה הראשונה, המכילה את הכביכול פוזיטיביסטים לוגיים, אמפיריציסטים וריאליסטיים פסיקליים (עליהם השפיעו השפעה עצומה אנשים כמו פואנקרה (Poincaré), מאך, אוונריס, ראסל (Russell) ווייטהד (Whitehead)) הגבילו את המשימה ההכרתית של הפילוסופיה לניתוח המושגים והמתודות המדעיים. על פי אסכולה זו, הבעיות המטאפיסיות הינן פסאודו – בעיות. למדע לבדו יש הזכות הבלעדית להכרה. הפילוסופיה יכולה רק ליטול מוצרים מוכנים ממעבדת המדען אך אין לה שום זכות להשתתף בייצורם. התפקיד הימי – בינימי של הפילוסופיה ככלי – עזר קם שוב לתחיה, אך כעת על כלי העזר להתחייב לבעל בית חדש – המדע.

הקבוצה השנייה, הכוללת את המטאפיסיקאים והאפיסטמולוגיסטים המורדים, הניפה את נס המתודולוגיה הפילוסופית העצמאית. פילוסופים אלו טוענים שהאסכולה הפוזיטיביסטית, בקבלתה ללא תנאי את הצו המדעי, מרדדת עצמה לדיסציפלינה משנית של הפיסיקה התיאורטית. ואכן בעוד הפילוסופיה הקלאסית הצליחה להציג תמונה פילוסופית של המציאות הקדם – הנחתית, הפוזיטיביזם המדעי בן זמננו לא השפיע רבות בניסיונו לפרש את היקום הפיסיקלי. הפוזיטיביזם של היום מתרפס בפני המדע, ומקבל את ההיגדים המדעיים ללא ניתוח ביקורתי שלהם. הגאווה הפילוסופית הניעה את המטאפיסיקאים ליזום התקדמות על נתיב בלתי – מדעי ולהכריז על הרנסנס של פרשנות העולם הפילוסופית. פילוסופים אלו הפכו לפתע מודעים לכך שמחוץ ליקום הכמותי קיים יקום איכותי שמעולם לא נחקר ע"י הפילוסופיה הקלאסית. העולם הצבעוני המגוון שזמן כה רב נותר בבדידות קמאית הפך, תוך זמן קצר, למקום המועדף על הפילוסוף. העולם המנחה כיום את הפילוסוף אינו זה ה"ציבורי" והמובנה, אלא זה ה"פרטי", האינטואיטיבי.¹²

בבואו להצדיק גישה זו, טיעונו של הפילוסוף הוא בערך כדלקמן: כליו של המדען מאפשרים לו להתמודד לבדו עם היבטי המציאות הניתנים לכימות, אך האיכויות עצמן הינן חמקניות ומופשטות מכדי להיתפס ברשת המדען. אבל, אומר הפילוסוף בן זמננו, אין זה בהכרח מצביע על כך שעל מתודות האטומיזציה והכימות של איכויות חושים ספציפיים המיושמת ע"י המדען במעבדתו להיחשב גישה בלעדית למציאות. אפשר וישנם מפתחות רבים לתחום האונטולוגי. הבה ניקח (הוא ממשיך) את נסיונותיו של ברגסון, לדוגמא. יהיו אשר יהיו משגיה של הפילוסופיה הביולוגיסטית של ברגסון, לא ניתן להפריז בהערכת השפעתה על הופעת הקריטריונים החדשים במפגשה של הפילוסופיה עם הרוח. המדעים ההומניים השיגו בשל כך עצמאות מתודולוגית. מאז, הודות למאמציהם של אנשים כמו ויליאם ג'יימס, דילתי (Dilthey), יוקן (Eucken),

בוטרו (Boutroux) ועוד, שחררו עצמן המתודולוגיות שבתחום המדעים ההומניים מהשעבוד המכניסטי. עקבות חדשות נגלו בשממת הסובייקטיביות המנטלית.

את מה שאירע במדעים ההומניים, ממשיך הפילוסוף, יש לחקות גם בתחום הפילוסופי. אם ברגסון ואחרים הצביעו, לדוגמא, על מושג הזמן, והוכיחו את הסתירות הנרחבות בין תודעת הזמן של הפיזיקאי (המקפיא את הזמן בחלל גיאומטרי) ושל הפסיכולוג (התופש את הזמן כחיוני ויצירתי), מדוע לא יפתח הפילוסוף עקרון זמן התואם את צרכיו והיבטו? פלורליזם דומה ניתן לראות בקטגוריות אחרות כמו לדוגמא בסיבתיות, המתפרשת באופן שונה ע"י הפיסיקאי וההומניסט. לפיכך ההומוגניות המוצהרת של הקטגוריות הלוגיות היתה רק אשליה תמימה של הפילוסוף הקלאסי. העובדות האפיסטמולוגיות המפוכחות מוכיחות את האופי ההטרונגי והפלורליסטי של המתודות

ההכרתיות הבסיסיות.¹³ ההיבט הפיסיקלי הוא רק אחד מהן. למען האמת, הטיעון הנ"ל נתמך ע"י ההישג המאוחר של המתודולוגיה ההומניסטית העצמאית. בניגוד לכל הניסיונות הנטורליסטיים והפוזיטיביסטיים (כולל הפסיכולוגיה החברתית הקלאסית והביהייביוריזם המודרני) לשעבד את הרוח למתודות המכמתות של המדען, המדעים ההומניים פיתחו סטנדרטים עצמאיים מיוחדים. אין זה רלוונטי למתודולוגיטא אם הרוח והטבע הם אכן שני תחומים נפרדים (המתפשט *extensio*) והחושב (*cogitatio*) כפי שהוצהר ע"י תומכי הדואליזם האונטי, או אם תודעה והוויה חיצונית מתמזגות באופן מוניסטי. עובדה שאומתה מעבר לכל ספק היא שהמכשירים המודדים את המתפשט אינם כלליים, כל – יכולים, ואף לא ישימים לרוח. על המדעים ההומניים, אם כן, לבחון מחדש את כל הקטגוריות והעקרונות של הפילוסופיה התיאורטית שעוצבה תחת הגמוניית המדעים המתמטיים המודרניים. עליהם לגלות שהמערכת הקטגורית הקלאסית נבנתה באופן טהור להתאים למדען, בעוד ההיבטים הייחודיים של העולם הפנימי נזנחו לחלוטין. על המדעים ההומניים המודרניים לדחות את הפרשנויות הפוזיטיביסטיות של הרוח (במונחים של מכניקה ואלקטרומגנטיות) ולעצב מתודולוגיה משלהם.

כמובן, הטיעון של הפילוסוף הלוקח את המתודולוגיה האוטונומית ההומניסטית כתקדים אפשר שיוחלש ע"י הטענה שהדואליות של ההיבטים המתודולוגיים ביחס לטבע ולרוח נתמכת על היבטים אונטולוגיים בלבד. חיצוניות ופנימיות, אם מתפרשות הן באופן דואליסטי או מוניסטי, עדיין מייצגות שתי הופעות של המציאות. האופן בו אנו פוגשים את המציאות שונה מזה בו אנו ניגשים אל תודעתנו. עיקר השאלה היא, כך נראה, מה בטבע או ברוח עצמם מצדיק את הדואליות של ההכרה?

לכך יענה הפילוסוף שההטרונגיות אינהרנטית לא רק למציאות הכוללת – כך שהיא מחלקת אותה לשני תחומים נפרדים, הגשמי והרוחני – אלא גם לכל אחד מחלקיה. עובדות נקודתיות רבות חושפות את המיסתורין האונטולוגי לאדם הנבון אשר, לעיתים, מפפק באחדותה ובזהותה של המציאות. ההיבטים האיכותיים והכמותיים הם רק שניים מני רבים. החזון השפינוזיסטי הקדום של העצם האינסופי, הנגלה דרך מספר אינסופי של תכונות מלבד המתפשט והחושב שהם היחידים הנגישים לתודעתנו, לא היה חלום עקר. גישתנו ההכרתית הפלורליסטית נתמכת על הטרונגיות אונטולוגית שכזו; והפילוסוף אפשר שישגי גישה אל המציאות בדרך הזרה לפיסיקאי או הביולוג.

המתודולוגיה, מוסיף וטוען המטאפיזיקאי בן זמננו, נקבעת לא רק ע"י היבטים אונטולוגיים אלא גם ע"י שיקולים אקסילוגיים וטלאולוגיים המיוצגים ע"י ההוויה עצמה. האקסילוגיה המודרנית משחקת תפקיד מרכזי ביחס זה. כל מערכת של הכרה שואפת להגיע לאובייקט מובחן. ידע שיטתי משמעו הבנת ותפיסת היקום בתיאום עם תכלית מוגדרת. שאיפתו הבסיסית היא שהמציאות תגלה עצמה באופן ההולם את מטרת ההתבוננות הסופית; התכלית היא הגורם הקובע במבנה המתודולוגי המיושם ע"י המדען והפילוסוף. אך למרות זאת הטרוגניות טלאולוגית אינה שוללת את תוקפה של פעולת ההכרה, היות ובסופו של דבר הפלורליזם יסודו במציאות עצמה. חשוב להעיר שזרם מחשבה זה אין לו דבר במשותף עם הפרגמטיזם השימושי. בעוד הפרגמטיזם הוא במהותו פוזיטיביסטי¹⁴ ומבטל את רעיון המוחלט, הפלורליזם האפיסטמולוגי אינו מכחיש את אופיה המוחלט של ההוויה. להיפך, הוא מודע אונטולוגית ומשמר מקום מרכזי בהשקפתו למציאות האבסולוטית. הפלורליזם טוען רק שהאובייקט מגלה עצמו במגוון דרכים לסובייקט, ושתכלית מסוימת הולמת כל אחת מהצגות אונטיות אלו. לפיכך רשאי הפילוסוף או המדען לבחור אחד מהיבטיה הרבים של המציאות בהתאם למטרתו.¹⁵

i הוכן ע"י המר"ל

1 המונח *homo religiosus* ימשמש להלן לציון האישיות הדתית. במדע הדת ההשוואתי המונח מציין בד"כ את מייסד הדת.

2 ראו Ferdinand Lassalle, *Herakleitos der Dunkle*. ואמנם תפישתו לא אומצה ע"י ההיסטוריונים של הפילוסופיה.

3 זו קרוב לדאי הסיבה לכך שהפילוסופיה האריסטוטלית הפכה ל"מרכז הבקרה" של המחשבה היוונית. אריסטו, כאמפריציסט מוצהר, הצליח בניסוח הסבר עולם מדעי שהקיף את היקום בכליותו. לפני אריסטו, המחשבה היוונית המדעית היתה פיוטית במהותה. היא חסרה את היבט הכוליות ולכן לא יכולה הייתה להעפיל לגבהים אליה הגיעה באסכולות הנוודות שם המדע היה הבד עליו צייר אריסטו את הנוף הפילוסופי. חסרה את ההצגה המדעית של המציאות, נעה הפילוסופיה היוונית הקדומה - בניסיונה להבין ולתפוש את המיסתורין האוטולוגי - בחלל ריק.

4 ב"ביקורת התבונה הטהורה" ניתן להבחין שגם אם קאנט נבדל מניוטון בבעיית המאפיינים המוחלטים של מרחב וזמן, למרות זאת הוא מפרשם במונחי המתימטיקאי והפיסיקאי. הוא רואה בתחושת המרחב את הסדר והמוחזרות של המרחב האוקלידי, ובתודעת הזמן רצף חד - מימדי הזהה לדעתו עם רצף של נקודות מתימטיות על קו. הקטיגוריות של "התבונה הטהורה", כמו סיבתיות, עצם, הכרחיות וכו', עוצבו באופן דומה ע"י קאנט להלום את המסגרת שנוצרה ע"י הפיסיקאי. קאנט מבקש במשימתו הפילוסופית למצוא מסגרת מטאפיזית מספקת ל *Principia* של ניוטון. הניסיון לתת ביטוי פילוסופי לגיטימי למדעים מתימטיים הפך לציר המרכזי של האסכולה הניאו - קאנטיאנית. הרמן כהן, במסירות קיצונית לעליונותו של התהליך המתמטי - מדעי של ההכרה, החשיב את האחרונה לבסיס האולטימטיבי של המציאות; הוא כמעט ייחס תכונות "אלוהיות" לתבונה המדעית.

5 התפישה האריסטוטלית היתה קרובה הרבה יותר לעולם הטבעי מאשר זו של אפלטון, אשר עבורו התופעה החושית והאידיאות המופשטות שייכים לשני סדרים שונים.

6 חריגה מכלל זה ניתן לראות בפילוסופיה של ברקלי. ברקלי הפך את האיכויות החושיות למוחלטות ע"י העברתן אל התודעה האלוהית, האנושית. עירוב זה של סנסואליזם ואידיאליזם אין לו אח ורע באסכולות האידיאליסטיות האחרות.

7 כאשר אנו מדברים על האידיאליזם הפילוסופי, אל לנו לבלבל את מושג האידיאליזם באפיסטמולוגיה עם זה שבמטאפיזיקה. האידיאליזם האפיסטמולוגי מציין התאמה של המציאות לחשיבה, בעוד האידיאליזם המטאפיזי רואה ברוח את מהות המציאות.

8 יוצאת דופן חשובה בקרב הספיריטואליסטים המטאפיזיים היא האסכולה ההגליאנית שלא אימצה את הגישה המדעית למציאות.

9 *Bulletin de la Societe Francaise de Philosophie*, June 1901; A.D. Lidsay, *The Philosophy of Bergson*, p.11

10 למען האמת, ניאו - קאנטיאניזם וניאו - הגליאניזם בריטיים כמו אנדרו סת' פרינגל - פטיסון (Pringle Pattison -) והאחים רב. וי.ס. הלדיין (Haldane) ועוד, גילו כבר בשנות השמונים המוקדמות של המאה הקודמת את אי - ההתאמה של הקטגוריות המכניות הקאנטיאניות - ניוטוניות לפרשנות תופעת החיים והתודעה. מטאפיזיקה לא - מדעית אנגלית של המוחלט (בהשראת לוצה (Lotze)) קדמה לעמיתתה הקונטיננטלית. המחקרים האתיים של ברדלי (Bradley) שהופיעו בשנות השבעים נתנו את חסותם לתקופה מטאפיזית חדשה. בנוסף כבר הובהר בקרלייל ב - 1829 שמזמנו של לוק המטאפיזיקאים נעו בנתיב מכני ופיסיקלי, מתעלמים מן התודעה. למרות זאת, אף אחד לא ניסח את הסתירה שבין המתודה של המתימטיקאי ובין זו של הביולוג והפסיכולוג בכשרון, בבהירות ובחד - משמעיות כפי שעשה זאת ברגסון. עירובו את הפרגמטיזם והאבסולוטיזם בפרט עוררה את המחשבה הפילוסופית. השו John H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy*, pp. 130; 174 - 181

11 הדוגמה הבולטת ביותר לחוסר שפה משותפת של הפילוסופיה עם מידות הפיסיקה המודרנית היא כשלון ניסיונו של וייטהד לשלול את פיצולו של הטבע וליצור מציאות מוניסטית. על מנת לגשר על הפער המפריד את חוויות העולם הגלוי מהמציאות הקדם - הנחתית המוצגת ע"י הפיזיקה הקלאסית והמודרנית, הוא ניסה לגזור את המבנים המדעיים מהתנסותו האינדיבידואלית, ולפתח את המרחב והזמן המתימטיים

- פסיקליים מתוך תודעת המרחב - זמן התחושתית וה"מעוותת" על פיה אנו מארגנים את חיינו היומיומיים. ניסיון זה הוביל את התיאוריה שלו לעימות עם תיאוריית היחסות של איינשטיין בנקודות המפתח שלה כמו מושג הסימולטניות אשר איינשטיין פירש במונחים של התפשטות האור (תיאוריית היחסות הפרטית) וההטרורגניות של רצף המרחב - זמן (תיאוריית היחסות הכללית). מחלוקת זו התבטאה בביטולו של וייטהד את נוסחת היחסות ועקרון הסימולטניות בטענה שעל האפיסטמולוגיה המודרנית להיות עקבית עם המתודה שלה. עלינו לזכור שוויטהד הגיע לפילוסופיה מהמתימטיקה והפיסיקה. ראו, A. Einstein and others, *The Principle of Relativity* (London; 1923), p. 183 והשוו עם A. Adington, *The Nature of the Physical World*, pp. 145 - 146; B. Russel, *Analysis of Matter*, p. 78; Filmer S.E. Northrop. "Whitehead's Philosophy of Science", in *Library of Living Philosophers*, vol. III.

12 העולם החושי אותו הפך ברקלי למוחלט מצא את מפתחי המודרניים בפנומנולוגים כמו הוסרל (Husserl), שלר (Scheler), הרטמן (Hartmann) ואחרים. "הצלת התופעות" הפכה למשימה הראשונית של ניאו - הגליאניים וניאו - ריאליסטיים. ניסיונו של וייטהד להכשיר מחדש את היקום "הפרטי המעוות" ידועה. אעפ"כ, ניאו - ריאליסטיים מדדו נתוני חושים בקנה מידה חצי פסיקלי. השוו R.F. Hoernle, *Studies in Contemporary Metaphysics*, V.

13 שם, פרק II, "ליל המתודה המדעית".

14 חלק מהפוזיטיביסטים המודרניים אינם שוללים (כמו יום (Hume) את מושג הממשי, על אף שהם רואים בבעיה המטאפיזית בעיה פסאודו - מדעית. ראו, למשל, R. Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, pp. 237 - 272; M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, p. 172 et seq.

15 החוקר את הפלורליזם ההכרתי לאור הרקע ההיסטורי שלו, מתוודע לכך שבעיה זו היא ירושת המחשבה העתיקה והימי - ביניימית. הסיווג המרובע של אפלטון את הידע; החלוקות השונות של אריסטו את ההכרה; מקורות ההכרה השונים של רס"ג ורמב"ם; ההיסק והאינטואיציה של דקארט; ההכרה המשולשת של שפינוזה של סברה (*opinio*), שכל (*ratio*) ותחושה (*intuitio*); האינטואיציה האומנותית של שלינג, וכו' - אלו עיצבו את המצע ההיסטורי עליו הוטל הפלורליזם המודרני בצורה כה בולטת. ועדיין, ישנו הבדל בסיסי בין המסורת הפילוסופית העוסקת בידע הרבוגני ובין המטאפיזיקה הלא - מדעית בת זמננו. האפיסטמולוגיה הקלאסית, אשר הבחינה בין מתודות הכרתיות רבות, לא ראתה את הידע כמגוון. היא ראתה אותו יותר כהיררכיה, במובן זה שישנן רמות נמוכות יותר וגבוהות יותר של הכרה. בסופו של דבר, כל ההיבטים עולים למקום אחד. הפלורליזם המודרני, לעומת זאת, אינו מזהה כל עליונות של דרגה בתחום ההכרה. אין מעלה או חסרון הכרתיים. גישתנו הרב - מתודולוגית נסמכת על שגשוג ההיבטים האינהרנטיים למציאות עצמה; או ע"י ריבוי אינטרסים החבויים במעשה ההכרתי, היותה סדר אבסולוטי או פרמטי קונטינגנטי טהור. בקרב הפילוסופים הקלאסיים, בלו פסקל (Pascal) קרוב לנקודת מבטנו באופן בולט. כמובן, ישנם חלקים מסוימים ב"הגעים" (*Pensees*) של פסקל שמזכירים את ההיסק והאינטואיציה של דקארט ואת העקרונות הראשוניים והנחות היסוד של אריסטו. אך עדיין כמה קטעים משקפים בצורה חד - משמעית עמדה קרובה לפלורליזם המודרני. תמוה מעט שמקס שלר החשיב את פסקל לאבי הא - פריוריזם הרגשי. על מנת להדגים את השניות בפילוסופיה של פסקל, שתי חריגות מצוטטות כאן:

"אנו מכירים את האמת לא רק על ידי השכל אלא אף על ידי הלב. באורח אחרון זה אנו לומדים לדעת את העקרונות הראשוניים; והעיון השכלי, שאין לו חלק בכך, לשווא מנסה לקדש עליהם מלחמה... הכרת העקרונות הראשוניים, כגון שיש חלל, זמן, תנועות, מספרים, מוצקת במידה שווה לכל אחת מאותן הכרות שעיונינו השכליים מקנים לנו. והכרות אלו של הלב ושל האינסטינקט הן הן שהשכל צריך להישען עליהן ולבסס עליהן את כל שלשלת טענותיו. הלב מרגיש שיש שלושה מימדים בחלל ושהמספרים אינסופיים הם; אחר אלו השכל ומוכיח... העקרונות מורגשים, המשפטים מוסקים"

שום דבר חדש או מסעיר לא מתגלה בקטע זה. העובדה שהנחות היסוד הראשוניות נתפשות איכשהו באופן מיידי היתה ידועה כבר לפילוסופים הקדמונים. פסקל רק מחליף את הלב בידע מיידי שאינו ניתן להוכחה. אפשר שנכיר ברגשות ובהגיגות הלב של פסקל כמטאפורות בלבד. ואמנם, קטע נוסף מטיל אור חדש על פילוסוף מתימטיקאי זה:

"הרצון הוא אחד הכלים העיקריים של ההאמנה;... דברים הם אמת או שקר, לפי אותו פן בהם שעליו משקיפים. הרצון, אשר ינעם לו הפן האחד יותר מן האחר, מטה את השכל מן ההתבוננות בתכונותיהם של

אותם פנים שהרצון מעדיף שלא לראותם. וכך השכל, העושה דרכו במתאים לרצון, נעצר כדי להשקיף על אותו פן שהוא חביב על הרצון; וכך ידון על פי מראה עיניו."

הפרספקטיביות המודרני, הרואה בפעולת ההכרה הצמדה של פעולת הערכה המתרחשת תחת היבטים מעשיים ותכליתיים מסוימים, עובר לקדמת הבמה במילותיו המצוטטות אחרונות של פסקל. אלו נשמעות כמו פרוזה ברגסונית. לסיכום, אישור או דחיה קודמים לכל פעולת הכרה. התבונה היא כלי של הרציה, והפעולה התיאורטית משועבדת לרצון. השאלה שעולה היא על איזו הנחת יסוד מבססת הרציה את אישורה או דחייתה? פסקל בכל האפשרויות פונה לעזרת ה"לב" וה"הגיונות". האחרונים מתבררים כתבניות רצון הכרתי בהתאם לעיצובו של הרצון את קבלותיו או דחיותיו. בהקשר כזה, "הגיון הלב" אינו רק מטאפורה המציינת ידע בסיסי רציונלי (משורש אריסטוטלי או קרטזיאני), היות וסוג כזה של הכרה בא בעקבות החלטה רצונית ואינו קודם לרציה, אלא יותר מייצג עיצוב הכרתי ספציפי השולט ברצון האדם ובחיי הרגשיים. ראו, Blaise Pascal, *The Thoughts, Letters and Opuscles* (New York: 1861), p. 516; *Pensees*, Modern Library Edition, p. 3.

חלק שני

א

ניתן להבחין בבירור בעליית הזרמים הפלורליסטיים בכל הניסיונות המטאפיסיים המודרניים החותרים אל מסתרי המוחלט. יהא אשר יהא תחומו של המוחלט – הכוליות והאינדיבידואל (ברדלי (Bradley), בזנק (Bosanquet), רויס (Royce), מהויות נצחיות לא – קיימות (הוסרל, סנטאינה (Santayana), או ערכים ונורמות מוחלטים (לוצה, וינדלבנד – (Windelband הנחת יסוד מוסכמת היא שמתודת הגישה היא בלתי – מדעית, והסיבה לכך ברורה. כל חיפוש מטאפיסי את המציאות מונע ע"י דחף לסופיות וכוליות אשר לא המיקרוסקופ או הטלסקופ המדעיים יכולים להחיות, כך שעל הפרספקטיבה האבסולוטית של האונטולוגיה להישאר בלתי – מדעית במהותה. יתר על כן, מטאפיסיקאים לעולם לא יסתפקו רק בשיקולים תיאורטיים – כמה שיהיה אופיים אבסולוטי – אלא בהכרח ישזרו פתילים אקסילוגיים במארג הפילוסופי, בעוד שהמדע אדיש לשיפוטם ערכיים ולנורמות אתיות. הקאנטיאנים והניאו – קאנטיאנים קיבלו על עצמם להפריד את התבונה התיאורטית מהשימושית ע"י יצירת שילוש פילוסופי של לוגיקה, אתיקה ואסתטיקה, שאינו נוח לפילוסוף. אונטולוגיה ואקסילוגיה חופפים ומתמזגים לתוך כוליות הרמונית אחת. בצדק ראה ברדלי במוחלט את האחדות והסיתתה של כל אופני ההתנסות: הרציונלי, הרצוני והרגשי. בשעה שהפילוסוף פונה לגמור ולעצב את היקום הוא מנתק כל קשר עם מתודת הפירוש המדעית ומאמץ פלורליזם מתודולוגי, כך שההיבטים הבלתי – מדעיים של הפילוסופיה

המודרנית מתחייבים מתוך הדחף המטאפיסי של הוגיה.¹ מלבד האסכולות המטאפיסיות בעלות העמדה הפלורליסטית, אסכולות אנטי – מטאפיסיות מסוימות (כלומר הפוזיטיביזם הפרגמטי והאידיאליזם הביקורתי) הגיעו גם הן לאותן המסקנות. ממבט ראשון ייראה זה אבסורדי שהפילוסופיות שהתהוו תחת חסות מדעי הטבע יסו מדרכן ההיסטורית ויפלו לתחומי הפלורליזם ההכרתי. ועדיין, מטאמורפוזות אלו נתמכות ע"י עובדות פילוסופיות מטרידות בהן חייבת להתחשב גם הפילוסופיה המדעית הקפדנית ביותר.

באשר לפרגמטיזם, ויליאם ג'יימס העיד על מפנה פילוסופי זה.² על אף שעמדתו היוותה את הקוטב הנגדי למטאפיסיקה האונטולוגית, הוא יישר קו עם המטאפיסיקאים של המוחלט כנגד המונופול המתימטי – מדעי.³ בהשפעת ההיבטים החדשים שהופיעו בפסיכולוגיה של הדת שהחלה לפלס את דרכה בסבך התודעה הדתית, ותחת כישופו הקסום של הביולוגים של ברגסון, גילה ג'יימס היבט הכרתי רב – מימדי והגיע אל סף "היקום הפלורליסטי". האסכולה הפרגמטית הפוזיטיביסטית טוענת שאם קטגוריות ומושגים כמו עצם, סיבתיות, מציאות, הכרחיות וכו' אינם אלא יצירות שרירותיות של המחשבה שעוצבו על מנת לסדר ולסווג את הלא – נודע, ואם המניעים המדריכים את התהליך ההכרתי הם שיקולים פרגמטיים, לא תיתכן התנגדות לגישות אחרות אל

המציאות אף אם אלו בלתי - מדעיות. אם ערכו או "ממשות" הלוגיים של כל ניסוח של העולם נמדד ע"פ "יעילותו בעשיית העבודה" (דיואי (Dewey)) ומלאו "בצורה ההולמת ביותר את הפונקציות המספקות את דחפנו הכפול", האישי והאובייקטיבי (גיימס), אזי לא יכולה להיות סיבה מדוע היבטים הזרים למדע לא יובאו אל התחום ההכרתי. המתודולוגיה אינה נקבעת ע"פ עקרונות אונטולוגיים אלא ע"פ המטרה המעשית, והמתודולוגיה האובייקטיבית ביותר היא זו המשרתת בצורה הטובה ביותר את מטרות השיטה המאוחדת. על הפרגמטיזם, אם כן, אך ורק להציג את ריבוי המטרות ע"מ להרשות מגוון מתודולוגי. אין זה רלוונטי אם המציאות דורשת פרשנות מוניסטית או פלורליסטית היות וכל המבנים, כולל המדע, אינם אלא נספח סובייקטיבי לנתון הטהור. ספקנותו של יום (Hume), אשר האנלוגיה המודרנית שלה היא הפרגמטיזם, היא התיאוריה הנוחה ביותר לפלורליזם האפיסטמולוגי.⁴

את האידיאליזם הביקורתי ייצג קסירר (Cassirer). פילוסוף ניאו - קאנטיאני זה של הצורות הסימבוליות, אשר כנאמן למסורת הניאו - קאנטיאנית בז' לרעיון מציאות המוחלט בעוד שהאמין בלהט בהכרח ובאובייקטיביות המהותית של הופעת ה"לוגוס", הניח את הבסיס לסילוק הדוקטרינה המוניסטית שלו. זרמים מדעיים חדשים והיבטים פילוסופיים מהפכניים הפעילו עליו קסם שאי אפשר לעמוד בפניו, מפתים אותו הרחק מהאידיאולוגיה הפן - רציונלית האורתודוקסית בה החזיק. בעוד שלניאו - קאנטיאניזם הקלאסי הייתה אמונה בלתי מוגבלת באופי המוניסטי של התהליך ההכרתי, בהציגו את בורא העולם כמתימטיקאי ופיסיקאי, הפילוסופיה הסימבולית נפטרה מהעיקרון המוניסטי ואימצה "דת" פלורליסטית. בהתאם לאסכולה זו התודעה ניגשת לעולם עם מגוון היבטים שכל אחד מהם גורר הכרח וסדירות. שפה, מיתוס, אמנות, מדע ודת מתמקדים במציאות מהפרספקטיבות הסמליות הייחודיות להם, ואף אחד מהם אינו יכול לטעון לעליונות של התאמה ותוקף.⁵ עבודת אלוהי החוק המדעי, המאפיין המובהק ביותר של מייסדי הניאו - קאנטיאניזם, הוחלפה ע"י קסירר ודומיו בריבוי של אלילי הכרה. כך שלושת האסכולות שבהחלט נחשבו לעיונות כל אחת את האחרות, אידיאליזם אבסולוטי שזעק ("= οντος ογ" (ההווה)), אידיאליזם ביקורתי ששירת את ה"לוגוס" ופרגמטיזם שבז' לשניהם, הגיעו לעמק השווה של הפלורליזם.

מלבד ההפרדה בין פילוסופיה ומדע ועליית המתודולוגיה ההומניסטית, תרם גורם נוסף להופעת פילוסופיה אוטונומית, והוא מדעי הטבע עצמם.

האפיסטמולוגיה המודרנית הפכה מודעת לכך שהמדענים עצמם נבדלים ביישום המערכת הקטיגוריאלית.⁶ קטגוריית העצם, לדוגמא, מיושמת בצורה שונה ע"י הפיסיקאים והכימאים. על אף שישנה נטיה ברורה להמיר את הכימיה המודרנית לדיסציפלינה מתימטית - מדעית כמותית צרופה,⁷ הכימאי מתקשה מאוד להתנזר מאלמנטים איכותיים בנושא הדיון שלו. הוא קרוב לעולם הטבעי הרבה יותר מאשר הפיסיקאי, והביולוג אף יותר מכך. תיאוריות ניו - ויטליסטיות מאששות את אי - ההתאמה של התופעה הביולוגית עם אמות המידה הכמותיות המבוססות על הנחות יסוד מופשטות.

באופן דומה נחלקים המתימטיקאי והפיסיקאי בסוגיית הגישה הקטגורית המעצבת. כך, כפי שהבחין פואנקרה, מושג המרחב מתפרש באופן שונה ע"י המתימטיקאי והפיסיקאי. בעוד הראשון תופש את המרחב כהתארכות צרופה, האחרון רואה בו את הרקע הממשי לתהליך הקוסמי. לבעיה של מרחב ריק או לא, על אף שאינה רלוונטית למתימטיקאי, ישנה חשיבות עליונה עבור הפיסיקאי. הגיאומטריה המודרנית מחד גיסא ותיאוריית היחסות מאידך גיסא מבליטות ניגוד זה. בעוד הגיאומטריה המודרנית זנחה את נושא הדיון המובחן הקלאסי של הגיאומטריה (המרחב ה"ממשי") ועוסקת בקשרים פורמליים,⁸ תורת היחסות משלבת מרחב עם התרחשות קוסמית פעילה. ע"פ תיאורייה זו "המרחב אינו עוד הבמה עליה מתרחשת הדרמה של הפיסיקה, היות וכבידה, שהיא תכונה פיסיקלית, נגרמת לחלוטין ע"י עקמומיות, שהיא תכונה גיאומטרית של המרחב".⁹ המרחב נפרד מהתיאור הניוטוני של סבילות וריק והפך למשתתף פעיל בדרמה הפיסיקלית.¹⁰ יתר על כן, העובדה שהגיאומטריה (או הגיאומטריות) המודרנית פיתחה תצורות מרחב שונות ושוות ערך (האוקלידית והלא - אוקלידית) מעידה על הפלורליזם המהותי למגוון הגיאומטרי.

בצורה דומה מופיעה ההטרוגניות המתודולוגית בפרוצדורות מסוימות של מכניקת הקוונטים המודרנית. בעוד הפיסיקה הקלאסית והיחסותית נוקטת בעיקרון קשיח של גיאומטריזציה, כלומר ברצף של שלושה מימדים (מרחב) או של ארבעה (מרחב - זמן), המכניקה הקוואנטית והגלית נהנית מחופש גדול יותר. זו האחרונה מיישמת אמות מידה גיאומטריות המשרתות טוב יותר את הבנת היקום הפיסיקלי. היא משתמשת במרחב - על פיקטיבי, "אשר מספר מימדיו גדל לאין סוף בהתאם למספר החלקיקים המרכיבים את המערכת המחושבת".¹¹ מתברר שישנם ייצוגים מספריים רבים שעל ידם ניתנים גדלים פיסיקליים לייצוג. כך השינויים המתודולוגיים שהופיעו ביישום הקטגוריות הבסיסיות מבחינים בריבוי היבטים מהם ניתנת המציאות להיראות. המערכת הקטיגוריאלית כולה מציגה הטרוגניות יותר מאשר אחדות.

העובדה האולי בולטת ביותר בחישובים אלו היא שהפיסיקאי עצמו, בפתחו תיאוריות אפיסטמולוגיות ייחודיות העוסקות בעולם הפיסיקלי, סייע לפילוסוף להשתחרר משעבודו למדעים המתימטיים. נילס בוהר (Bohr), בניסיון לפרש במונחים

אפיסמולוגיים את החוקים המכניים של שימור התנע והאנרגיה לאור עקרון אי - הוודאות של הייזנברג (Heisenberg), פיתח את מה שנקראת תיאוריית ההשלמה (complementarity) שהיא, כך נראה, דוקטרינה אפיסמולוגית יותר מאשר פסיקלית. על פי תיאוריה זו ישנה גישה כפולה ליקום הפיסיקלי - המרחבית - רגעית והסיבתית. באופן פרדוקסלי למדי שני ההיבטים, על אף שהם משלימים זה את זה מבחינה תיאורטית, מוציאים זה את זה כאשר הם מנוסחים מתמטית. עלינו או להסתפק בקביעה מרחב - רגעית חדה, המזניחה פרשנות סיבתית מדויקת; או לצמצם את הראשונה למובן סטטיסטי ולהסביר את האחרונה במונחי קשרים מדויקים. כך חוקי השימור הקשיחים, שהם בעלי משמעות רק במידה וניתן להגדיר תנע ואנרגיה בצורה מדויקת, הפכו את המיקום המדויק של אותה אנרגיה במרחב - זמן לבלתי - אפשרי. כפילות הפונקציות המרחבית - רגעית והסיבתית גובשה לדיכוטומיה תיאורטית העוסקת במבנה הפיסיקלי של האור והחומר. הגישה הכפולה לאור מנקודות המבט הגלית והבדידה מייצגת את ההיבטים המרחב - רגעי והסיבתי בהתאמה. שתיהן חיוניות לתמונת עולם פסיקלית שלימה, ולמרות זאת, בהתחשב בניסוחן המתמטי המדויק, הן מוציאות זו את זו.

בנוסף לתיאוריית ההשלמה, בוחר ניצל את עקרון אי - הוודאות של הייזנברג ולקח על עצמו להפריך את המיתוס שקדש עם הזמן על בידודו של העולם האובייקטיבי. הקשר ההדדי שבין התופעה והניסוי והתערבות האחרון (קרן האור) בהתרחשותה האובייקטיבית של הראשונה (מצב החלקיק) כפי שנובע מעקרון אי - הוודאות, מחייבים לשחרר את הקשר הקלאסי של אובייקט - סובייקט כולו לחשיבה מחדשת; טענת מדעי הטבע לאובייקטיביות מוחלטת חייבת לעבור בחינה יסודית מחדשת. יתר על כן, בוחר רואה דימיון בין גישתו של הפיסיקאי לעולם החיצוני לזו של הפסיכולוג לעולם הפנימי. שניהם, בבצעם ניסוי במצבים פסיכוליים או מנטליים, משפיעים בהכרח על האובייקטים שלהם ע"י פעולת הצפייה. כאשר האובייקט הטהור מיורט ע"י הנסיין הוא עובר טרנספורמציה כזיקית מאטום טרנסצנדנטי למתמזג אימננטי עם הסובייקט.¹²

בקרב הפיסיקאים המודרניים בוחר אינו ה"בוגד" היחיד בפסיקליזם ובפוזיטיביזם. פלאנק (Planck) דיבר באופן חד - משמעי על המבנים הלוגיים הסימבוליים (ועל כן שרירותיים!) של הפיסיקאי אשר, על מנת להתגבר על שטף העולם האיכותי החמקמק והחולף, מוצא מפלט בהפשטות ובקשרים המושגיים הקדם - הנחתיים.¹³ אבי מכניקת הקוונטים מצהיר בכנות שבעוד הפיסיקה הקלאסית מצאה איכשהו מעבר מהיקום הפיסיקלי אל סביבתנו המוכרת, הפיסיקה המודרנית אינה יכולה לתרגם סמלים מדעיים לשפת העבודה של העולם הנתון לחושינו.

איינשטיין (Einstein) התייחס לנושא זה בהלך רוח דומה.¹⁴ בדומה לקאנט הוא הכיר בתפקיד הספונטני של ה"לוגוס" ב"יצירת" הכלים המושגיים הנחוצים לפרשנות המדעית של המציאות.¹⁵

הדברים הבאים, אמנם, נראים לי נכונים בהצגתו של קאנט את הבעיה: בחשיבתנו אנו משתמשים, ב"זכות" מסוימת, במושגים שאין גישה אליהם מגוף ההתנסות החושית, אם נבחנת הסיטואציה מנקודת מבט לוגית. למעשה, אני משוכנע שניתן

לטעון אף יותר מכך: המושגים העולים במחשבתנו ובביטוינו הלשוניים הם כולם – כאשר הם נבחנים לוגית – יצירות חופשיות של המחשבה שאינן יכולות להיבנות אינדוקטיבית מההתנסות החושית. לא כל כך קל להבחין בכך רק בגלל שאנו רגילים בצירוף מושגים וקשרים מושגיים (היגדים) מסוימים בצורה מוחלטת להתנסויות חושיות מסוימות כך שאיננו הופכים מודעים לתהום, שלוגית איננה ניתנת לגישור, המפרידה את עולם ההתנסויות החושיות מעולם המושגים וההיגדים.

מיותר לומר שאדינגטון¹⁶ (Edington), שמעולם לא יישב את המיסטיקאי והפילוסוף עם הפיסיקאי שבו, לא יכול היה למצוא סיפוק ב"ידע סימבולי" או ב"עולם של צללים". הוא נכסף ל"ידע אינטימי" שאמור היה לגאול את התודעה מהפרובינציאליות והפורמליזם המדעי. מטאפיסיקאי – על משורש אידיאליסטי זה, המחפש את הצורה (morphé) הקוסמית של הרמוניה ויופי, מרצה בפנינו "הגנה על המיסטיקה" ועל "גבולות הסכימות הפיסיקליות" במסווה של מתימטיקאי ואסטרונם.

ניכר שמקהלת הפוזיטיביסטים והפיסיקליסטים הפילוסופיים ששרו הללויות לחושינו הכל – יודעים ולטבע הנדיב נבלעה בפזמון החוזר העונה של אבות הפיסיקה המודרנית. ועדיין כאשר אנו קוראים ספרות פוזיטיביסטית אנו נתקלים בסיטואציה משעשעת. בעוד אבות הפיסיקה המודרנית מתייחסים למבנים שלהם עצמם בהסתייגות ספקנית, הפוזיטיביסטים הנלהבים רואים בהם אמת מוחלטת. למרות זאת נחרצת דעתם של מייסדי הפיסיקה המודרנית, וברצון – לא – רצון תיאלץ הפילוסופיה להתאים עצמה לשינויים אפיסטמולוגיים מסוימים.

נראה שהפיסיקאי הרוצה לנסח באופן פילוסופי את תוצאות מחקרו המדעי נתקל באפשרות משולשת. ראשית, בעקבות מאך, עליו לצמצם את הידע לעקרונות סובייקטיביים, משניים, חלקיים, ולהכחיש את האופי האובייקטיבי של העולם הקדם – הנחתי. שנית, עליו ליישם את המתודה הטרנסצנדנטלית הקאנטיאנית ולהכריז על מערך המושגים הקדם – הנחתיים כחיוני להופעת התנסות מפוקחת באופן מדעי, כך שתיתן לגיטימציה לאובייקטיביות ולהכרח הלוגי שלהם (כפי שפלנק ואיינשטיין עשו). שלישית, יחד עם אדינגטון עליו להודות שהמדען, בהגיעו לגבול שבין הידע הסימבולי והמוחלט, חייב לוותר על זכויותיו לטובת הפילוסוף או המיסטיקה.

עתה נוטה מעט הפילוסוף לתמוך בעמדה קאנטיאנית או נאו – קאנטיאנית מוניסטית. אם ה"לוגוס" ספונטני, ואם חירות הנחות היסוד ההכרתיות הולמת את הנורמה הלוגית של האובייקטיביות, אזי לא תיתכן סיבה תקפה למונופוליציה של המדעים המתימטיים על היצירתיות. במקרה כזה, אפשר שיופיעו עיצובים נואטיים אחרים שהם לוגיים באותה מידה כמו היבט הקשרים המדעיים.¹⁷ התוצר הסופי של שיקולים אלו הוא שהחזון של פילוסופיה עצמאית מתחיל להופיע בהירות באופק ההכרתי. הפילוסוף צריך אך מעט העזה ואומץ.

מהי האלטרנטיבה הפילוסופית למסקנות פלורליסטיות אלו? יהיה מי שיציע פרגמטיזם ספקני כפתרון, אך די בלתי סביר הוא שהאדם המודרני, החושש משינוי אמות מידה וערכים, יקבל את הפיוט הפרגמטי הריליטיסטי. בכל שטח שהוא יש לפלורליזם ההכרתי טיעון טוב.¹⁸ אם כך הדבר, מדוע לא תוכל הפילוסופיה לראות את העולם מההיבט שלה עצמה ולפרש אותו בהתאם לצרכיה ולעדידיה שלה?

בפני הפלורליזם האפיסטמולוגי עומדת בעיה כפולה: ראשית, האם מתודולוגיה בלתי - מדעית נתמכת ע"י הנחות יסוד אפיסטמולוגיות? ושנית, אם אכן היא נתמכת, מהו המבנה הספציפי של מתודולוגיה שכזו?

פילוסופיה פלורליסטית בת זמננו משורש ביקורתי ופרגמטי הכירה בבעיה הראשונה אך התעלמה מהשניה. טענתה הייתה שאפשר שהמציאות תתפרש מבעד למגוון היבטים הכרתיים. מתודות מסגלות עצמן לנקודות מבט הכרתיות פרטיקולריות; מושגים מעוצבים וקטגוריות נוצרות בהתאם לפרספקטיבה ספציפית הנתחמת ע"י הצופה. אולם הפלורליזם הביקורתי והפרגמטי נאלם דום באשר למהותה הספציפית של המתודולוגיה הנבחרת.

הסיבה להתעלמות זו היא שהן הפרגמטיזם והן הסימבוליזם מכחישים את "קיום" המוחלט הפלורליסטי, המסתורי. פלורליזם של ידע אינו מתיישב עם מגוון אונטי. הפרגמטיזם והסימבוליזם מעולם לא הודו בהיבט של המציאות הניתן לתפישה באופן בלעדי ע"י מתודה בלתי - מדעית אוטונומית (כפי שטענו הפנומנולוגים והניאו - הגליאנים בנוגע למוחלט). על כן הצביעו אסכולות אלו רק על האפשרות של פרשנויות הכרתיות שונות של אותו אובייקט, אך מעולם לא ניסו לפתח יותר מאשר פרשנות אחת. אם ההווה הינה מיתוס של תודעתנו הסובייקטיבית או יצירה של ה"לוגוס", אזי הסקרנות המניעה את האדם לידע פלורליסטי אינה בלתי ניתנת לריסון. הפרגמטיסט והסימבוליסט הסתפקו בפרשנות אחת בלבד מתוך רבות, כך שפילוסופים אלו אמנם פתחו את שעריהם של יקום פלורליסטי אך לא חדרו אל תוכו.

מטאפיסיקאים מודרניים, לעומת זאת, העזו ושאפו ליותר. הם לא רק דיברו על פלורליזם אלא גם בקשו לפתח מתודה מטאפיסית ייחודית שתעניק להם הצצה ל*mysterium magnum*. הסיבה לאגרסיביות זו של המטאפיסיקאי, בעוד שהן הפרגמטיסט והן האידיאליסט הביקורתי הפגינו סטטיות, הינה כפולה. ראשית, המטאפיסיקאי נתקל בבעיה פחות מורכבת מאשר מתנגדיו הפוזיטיביסטיים והביקורתיים. בעוד בעייתם הייתה פלורליזם, שלו הייתה דואליזם¹⁹, מדעי ופילוסופי - מדעי ביחס לתופעה (phenomena) ופילוסופי ביחס לדבר כשהוא לעצמו (noumena). ניסוח דואליסטי זה שמר עליו מהמבוכה הפלורליסטית ועודד אותו ליצור מתודה חדשה.

שנית, המניע הנואטי של המטאפיסיקאי הוא מקיף. החיפוש הרומנטי אחר הערפל האונטי המצוי בשוליה החיצוניים של מציאות ה"כאן ועכשיו" מדרבן ללא הרף את הפילוסוף לחקור את תחום המוחלט. כך מטאפיסיקאים מודרניים כמו ברדלי, רוס, ברגסון, הוסרל ומקס שלר, נביאי הכוליות, השלמות והמוחלט, העקבות שחשפו עצמם במציאות התופעתית החושית, הקדישו את חלק הארי של מאמציהם לניסוח מתודולוגיה מטאפיסית. אינטואיציה, תפישה אידטית וא - פריוריזם רגשי שימשו נקודות מוצא למטאפיסיקאים המודרניים.

מטאפיסיקאים אינם יוצרים את המתודולוגיה שלהם יש מאין. למעשה, המתודות החדשות המפותחות על ידם אינן חדשות כלל וכלל. הם רק שינו את נקודת המבט; המדעית – טבעית הוחלפה בהומניסטית. במקום לבחון את המציאות מנקודת המבט של הטבע, הם לקחו על עצמם לתפוש אותה מזו של הרוח. המתודולוגיה של הגל המבוססת על האוטונומיה של התודעה הפכה לסם החיים של המטאפיסיקאים המודרניים. המוטו שלהם הוא: אם שום דבר לא יכול להפוך למושג באמצעות הכלים של מדעי הטבע, הבה ניישם אמות מידה אחרות שאפשר ויניבו תוצאות חיוביות. עליית המדעים ההומניים המודרניים עוררה נטיות אלו אף יותר. מטאפיסיקאים מאוחרים כמו הפנומנולוגים והאקזיסטנציאליסטים ניצלו את אמות המידה ההומניסטיות למטרות מטאפיסיות.²⁰

הפסיכולוגיה התיאורית (דילתיי)²¹, על מתודת ההבנה שלה המובילה למיזוג המקשר של אובייקט – סובייקט, אומצה ע"י כל האסכולות של המטאפיסיקה המודרנית בכדי להבין את סדר העולם של המוחלט הבלתי – נודע. על מנת להבהיר למה מתכוונות אסכולות אלו במתודולוגיה פילוסופית ספציפית, יש להבחין בהבדלים המתודולוגיים שבין הפיסיקה למדעים ההומניים המודרניים. ניתן לסכםם בהבדלים הבאים:

א. המדען רואה בלא – ידוע צירוף של אלמנטים פשוטים. על מנת להבין את הטבע, עליו לפרק את התרכובת הסבוכה למרכיביה. לדוגמא, כאשר התחיל לראשונה גלילאו לשטוח את יסודות המכניקה הוא השתמש במושג של תנועה יסודית אידיאלית. אולם במציאות תנועה ממשית לעולם אינה מתרחשת תחת התנאים שגלילאו הניח כאשר הוא יצר את מושג התנועה האידיאלית. תנועה ריאלית נתפשת כמיזוג התוצאות של אלמנטים אידיאליים קטנים לאין – סוף (infinitesimal). גישה אדיטיבית שכזו מיוצגת במיוחד ע"י ניוטון, שביטא את חוקי התנועה בצורה של משוואות דיפרנציאליות ואינטגרציות שלהן. המתודה של המדע היא מתודה של אטומיזציה וסיכום המקוטע.

ב. על אף שהפיסיקה הקלאסית מניחה שכל התהליכים הפיסיקליים נגרמים ברציפות, הנחה הבאה לידי ביטוי מתימטי במשוואות הדיפרנציאליות (אף הפיסיקה המודרנית שהפריכה את הרציפות כהנחת היסוד עודנה מדברת על "גל הסתברות"), היא מעולם לא תפשה את "עומק" המציאות כרצף. לפני השטח של הקשרים הרציפים בהם מטפלת הפיסיקה יש מעט במשותף עם המושג המטאפיסי של רציפות. המדען רק מנקד את נתיב התופעות; הוא אינו יכול ליצור רציפות מושלמת. עולמו של המתמטיקאי, אמר פעם ברגסון, מת במרווחים ונולד ברגעי ה- t הרלוונטיים למערכת. המדען משרטט את מהלכו ע"י המרת האחדות הרציפה המוחלטת במורכבות של קשרים.

ג. עבור המדע ידע אינו מסתכם בתוכן אלא בצורה, לא ב"מה" אלא ב"למה" ו"איך". הוא אינו חוקר את א' וב', אלא מנסה לקבוע את יחסי הגומלין שביניהם. א' וב' כפי שהם אינם יותר מאשר נקודות אידיאליות המשרתות את המדען כאמצעים לבחינה של קשרים הדדיים, ממש כשם שהביטויים הבודדים בסדרה משרתים את המתמטיקאי בקביעת אופיה.

ד. לאחרונה, מזמנם של הרץ (Hertz), פואנקרה ומאך, ועד איינשטיין, פלאנק ואדינגטון, החלה הפיסיקה לראות עצמה כדיסציפלינה קדם – הנחתית של מבנים

וסמלים צרופים המתואמים עם הנתון. העתקת המציאות עם *camera obscura* שלה הטוענת לצילום המציאות, ננטשה. ידע של המציאות מחייב מבנה של מימדים אידיאליים המתואם עם התהליך האיכותי הקוסמי השומר על האנונימיות והמיסתורין שלו. הפיסיקאי ממיר לתואם אובייקטיבי הבנוי באופן אידיאלי את ההתנסות הסובייקטיבית הבלתי - נגישה במציאות.

ה. חוק מדעי הוא אוניברסלי ומתייחס לסוג בכללו.²² המדעים המתימטיים עוסקים באוניברסלי ולא בפרטיקולרי. פיסיקה היא במהותה דיסציפלינה מושגית מופשטת. המדע המודרני הוא היורש החוקי של הריאליזם המושגי האפלטוני, האריסטוטלי והסכולסטי של ימי הביניים. זרמים נומינליסטיים הובילו תמיד לספקנות ולאגנוסטיזם.

ו. המחלוקת העתיקה בין האסכולה האליאטית של פרמנידס שהכחישה את השינוי וקיבלה את העצמיות הזהותית ובין הרקליטוס שזיהה את ההווה עם תנועה מתמדה וזרימה נצחית, הוכרעה ע"י המדע לטובת פרמנידס. הפיסיקה הניוטונית והמודרנית גם יחד, הגם שהכחישה את טענת זנון העוסקת באבסורדיות של התנועה, יצרה בכל זאת מידות פיסיקליות בסיסיות של חומר וכוח שהפגינו בהופעתן המורכבת והבסיסית תכונות אליאטיות. העקרונות הקלאסיים של חוסר האפשרות לאיין את החומר ושימור המסה - אנרגיה, ואופי קואורדינטות המרחב - זמן, הן בפיסיקה הקלאסית והן במודרנית,²³ תואמים את העמדה האליאטית.

עמדה זו התקבלה משתי סיבות תקפות: ראשית, היקום הפיסיקלי הקדם - הנחתי הכולל מבנים קישוריים וסמלים מספריים חסין לכל מטאמורפוזה משורש מטאפיסי. האינדקס המדעי רושם רק את אופיו הקטרי של היקום המנוסח במערכת פונקציונלית. בלי קשר להתנסותנו במציאות משתנה, העולם הקישורי, המנוסח במשוואות מתמטיות, אינו ניתן לזעזוע ע"י שום תהפוכות טבעיות. הערכים המספריים המוצבים בתופעה האיכותית הסתומה אינם מפגינים שום רגישות לעולם "פרטי" מאופקן (modulating) כלשהו.

שנית, מושג הזמן בו נוקטת הפיסיקה הופך "התהוות" לבלתי אפשרית בגבולות הקוסמוס הפיסיקלי. שינוי ו"התהוות" מניחים כתנאי בסיסי המשכיות מכוונת ולא ניתנת להחלפה של הזמן - מערך של שלבי זמן על סקלה של "לפני" ו"אחרי" שאינם מתחלפים. האירועים חייבים לרוץ מהעבר הבלתי הפיך אל העתיד הצפוי. פרישה כזו של הזמן בכיוון אחד היא הקדמה הכרחית ל"התהוות". הפיסיקה, לעומת זאת, אינה מכירה מושג זמן שכזה.²⁴ התהליך הקוסמי, כפי שהוא נתפש ע"י הפיסיקאי, הוא הפיך. תנועתו יכולה להתקדם מא' לב' ובצורה הפוכה מב' לא'. תהליכים פיסיקליים, כפי שהם מתוארים ע"י החוקים הקלאסיים והמודרניים, יכולים (בכל מערכת סגורה שהיא) לחזור על עקבותיהם. עתיד ועבר מצביעים על כיוונים חיובי ושלילי הניתנים להיחקר בו - זמנית. על כן מונעת הפיכות את אפשרות ה"שינוי".

כנגד שישה היבטים עיקריים אלו יצרה הפרשנות ההומניסטית שישה קטבים

הפוכים:

א. המדעים ההומניים מניחים את רעיון הכוליות ומנסים להבין תהליכים בודדים לאורו. המניע הראשון לפרשנות המבנית הפילוסופית של המציאות הוא ניסיונו של ברגסון לנסח את "ביקורת תבונת מדעי החיים". הגישה הביולוגיסטית והאורגנית חייבה (כפי שחשב ברגסון וטענו הניאו - ויטליסטים) את מושג הכוליות. ברגסון, יחד עם ג'יימס²⁵ ואחרים, זנח את הפסיכולוגיה והאטומיזם החברתי והצביע על האישיות הראשונית כעיקרון המאחד. השערות כמו דעת, עצמות, תודעה, עצמי, זרם התודעה, משך פסיכולוגי, מכלול (Gestalt) ותת - מודע החליפו את מקבץ האטומים המנטליים של הפסיכולוגיה הקלאסית.

ב. רעיון ה"כוליות" העניק לבעיית הרציפות מימד חדש. בעיה זו בהכרח תישאר לא פתירה מטאפיסית כל עוד הפיסיקאים מנסים ליצור כוליות אדיטיבית מתוך האלמנטים הפשוטים. אולם ברגע שהפסיכולוג או ההיסטוריון יתפוש אינטואיטיבית את המערך הקמאי, יובן הרצף א - פריורי.

ג. המתודולוג של המדעים ההומניים אינו מתעניין בבעיה ההתהוותית או ההיסטורית של ה"למה" או ה"איך" אלא בבעיה המתודולוגית של ה"מה". הפסיכולוג וההיסטוריון חודרים אל "עומק" האובייקט שלהם יותר מאשר סוקרים את פני השטח הקישוריים שלו. הם מגשרים על המרחק האינסופי המפריד את הסובייקט התופש מהאובייקט הנתפש. אובייקט וסובייקט מתמזגים ונהיים אחד. התוכן והמבנה בעלי המשמעות של א' וב', ולא אופי הקשרים ביניהם, הם הבעיה העומדת בפני ההומניסט. כוכב הצפון שלו אינו עוד הסיביות אלא התוכן האידיטי והכוליות בעלת המשמעות.

ד. ע"י שלילת הקריטריון הקישורי מפעולת ההכרה וצפיה במציאות הרוחנית מהיבט של "עפעפע כהתמזגות הזהה עם השונה"²⁶, נשמר ההומניסט מחטא "פיצול" המציאות. הוא אינו מעתיק את המציאות ע"י יצירת מימד אידיאלי התואם את התחום האיכותי הראשוני. הוא נועד לתפוס את המציאות החושית הטבעית במלוא ייחודיותה.

ה. ההומניסט עוסק לא רק במושגי ובכללי, אלא גם בפרטיקולרי הקונקרטי וביחיד. מציאות מנטלית מאופיינת בייחודיות ואחרות. צימצומו את המציאות הרוחנית למכנים משותפים הוא המרוקן אותה מתוכנה. ברגסון הגדיר אינטואיציה בצורה הבאה: "אינטואיציה משמעותה סוג של קשר אינטלקטואלי, בו מכניס האדם את עצמו אל תוך האובייקט על מנת לחפוף עם הייחודי שבו ועל כן הבלתי ניתן לביטוי"²⁷. לעולם לא יוכל המושג להחליף את המבנים האינדיבידואליים החומקים מהפשטה מושגית.

ו. המציאות הרוחנית היא תהליך של "התהוות". דבר לא סטטי בה; היא זרימה והתמזגות מתמשכות של תנועות איכותיות. המונח "זרם התודעה" שנטבע בספרות המודרנית ע"י ויליאם ג'יימס מציין את האופי התזזיתי של נפש האדם. בעוד המתודה הראשית של המדעים הפיסיקליים היא מיקום (הזמן מוקפא במרחב גיאומטרי ומכומת ע"פ תזמון פיזיקלי), התהליך הרוחני מתנזר מכל חיצוניות והתודעה מופיעה כסוכן חופשי וספונטני. נקודת מבט שכזו קרובה לחזון ההירקליטי של זרימה נצחית.²⁸

כפי שכבר הודגש, מוכרחת הפילוסופיה, בניסיונה להיכנס לתחום המוחלט אשר למדע אין גישה אליו, להשתמש במתודה ההומניסטית. ואכן כל טענות המטאפיסיקאים המודרניים באשר לגילוי מתודה חדשה של פרשנות ה"בלתי נודע" הינן

חסרות יסוד.²⁹ הפנומנולוג יתנגד בתוקף, כמובן, להאשמה שכזו. הוא יטען שהמתודה שלו של תפישת המהות (*essentia/Wesensschau*) היא מקורית ואוטונומית גם יחד. הוא יצביע על העובדה שהוא רואה במוחלט מהויות, אוניברסליות ונצחיות, מדמה במאפיינים אלו את המידות הבסיסיות של מבנה - העולם המדעי. ואמנם בדיקה מדוקדקת של המתודולוגיה שלו תוביל למסקנה שגישתו דומה לזו של ההומניסט בשתי תכונות בסיסיות. הן רעיון ה"כוליות"³⁰ והן רעיון ה"מה - ות" מושלים ללא עוררין בפילוסופיה הפנומנולוגית. מהות (*Wesensschau*) אינה אלא פעולה של תחושת המהות תחת היבט ה"כוליות" וה"מהות". מטאפיסיקאים מודרניים בסה"כ לקחו את המתודה של המדעים ההומניים ויישמו אותה בתחום המוחלט. הנטורליזם הקלאסי (על אף שאינו תמיד זהה עם מטריאליזם) מנסה לפרש את הרוח על סמך הנחות היסוד של הטבע. פילוסופיה "עצמאית" (על אף שאינה תמיד זהה לספיריטואליזם) הופכת את המתודה ומבקשת לתפוש את הטבע מנקודת מבטה של הרוח.

1 סאנטיאנה הבחין בין מטאפיסיקה לגיטימית, הכוללת קבלה של המדע "כל עוד התוצאות הנוכחיות שלו מתואמות ע"י הצעה ספקולטיבית מהן התוצאות האולטימטיביות שיהיו", ומטאפיסיקה לא לגיטימית הנפרדת מאמות המידה המדעיות. ועדיין הקריירה הפילוסופית של סאנטיאנה מפריכה את אמונתו במטאפיסיקה מדעית. בעוד שבמשך שלטון *Reason of Science* הוא האמין בדבקות שאין ידע הנפרד מתודולוגית מזה המדעי, מאוחר יותר הוא שינה פניו ב *Skepticism and Animal Faith* והביא מייד, במצב רוח מתריס, את הכפירה שהמתודה המדעית אינה אוניברסלית. בתקופה כמו - ספקנית זו, טען שמושגי המדע הם רק סמלים המספקים לנו ידע שימושי. "על גאות המדע להפוך לשפלות... צורות המדע הן אופציונליות... המדע מפיך בטחונות מעשיים הטבועים במונחים סימבוליים, אך לא את מבט העומק האולטימטיבי". ראו *Some Turns of Thought*, pp. 18 - 36, 301; *Santayana, Reason in Science*, pp. 18 - 36, 301; *Some Turns of Thought* in *Modern Philosophy*, p. 79 Charles Hartshorne, *Animal Faith and the Art of* גם *Intuition*; Sterling P. Lamprecht, *Santayana's Doctrine of Essence*; Milton K. Munitz, "Ideals and Essences in Santayana's Philosophy", in *Library of Living Philosophers*, vol. II . המהויות הנצחיות של סנטיאנה נתפשות ע"י התודעה בהתנסותו האינטואיטיבית. התנסות בלתי - מדעית שכזו יכולה להיות מאומצת ע"י שלר והרטמן ללא הסתייגות.

2 בדומה לכך, אנו מוצאים עמדה פלורליסטית בוולונטריום ההומניסטי של שילר (F.C.S Schiller). הוא יסבול אף מטאפיסיקה של מציאות אולטימטיבית. ראו "Why Humanism?" in *Contemporary British Philosophy* (first series), pp. 387 - 409.

3 ג'ון דיואי, על אף מסע הצלב המיליטנטי של הפרגמטיזם, לא התיישר לפי אידיאולוגיות פלורליסטיות. אמונתו בקדמה המדעית המסגלת עצמה ל"סיטואציות" המשתנות תדיר נותרה יציבה.

4 כמובן, פילוסופים רבים, כמו ראסל, סנטיאנה (המוקדם) ואחרים שצירפו פוזיטיביזם עם האנטי - תיזה שלו, הניאו - ריאליזם, ימחו בזעם כנגד כל נטיה כזו של פילוסוף. ועדיין, הפוזיטיביזם, הנבחן בביקורתיות, מוביל לספקנותו של יום יותר מאשר לניאו - ריאליזם מדעי. הניתוח המצוין של ג'יימס את הפרגמטיזם הפלורליסטי עולה לפסיקליזם מוניסטי.

5 קסירר מבחין בין "לוגוס" מדעי היודע שהוא עוסק בסמלים, ובין סוכני הכרה אחרים שאינם מודעים לכך. ועדיין ריאליזם ההעתק המדעי אינו מאשש תיזה זו. הוא מעולם לא היה מודע לאופי הסימבולי של הידע הפיסיקלי.

6 יוהנס פון הוקסול (Uexküell), כמגן הויטאליזם, פיתח תיאור ביולוגי של מציאות הטרוגנית. ראו *Johannes von Uexküell, Theoretische Biologie* (Berlin: 1938); *Umwelt und Innerwelt der (Tiere, (1909*

7 הפיסיקה הגרעינית נתנה דחיפה אדירה לזרם זה.

8 השווה אמרתו של ראסל, "הגיאומטריה אינה שופכת אור על טבע המרחב יותר מאשר האריתמטיקה על אוכלוסיית ארה"ב" 94 - 92, pp. *Mysticism and Logic* (1921), וראו *Whitehead, The Aximos of* *Descriptive Geometry* (Cambridge: 1907).

9 השווה *E. Wittaker in Philosophical Magazine and Journal of Science*, vols. III - IV, (no.231 (London: April 1943

10 ראו 2, *Edington, The Mathematical Theory of Relativity*, p. 2

11 השווה 179, *Louis de Broglie, An Introduction to the Study of Wavemechanics*, p. 179

12 המקור בגרמנית [*N. Bohr. Das Quantenpostulat und die Neuere Entwicklung der Wirkungsquantum und Atomistik Naturwissenschaften*, (1928). H. 15 וראו גם את *Naturbeschreibung* (June 1929) של *Max Planck. The Philosophy of Physics*, p. 102 - והשווה 103

13 הפיסיקה התיאורטית אינה רואה במדידה יחידנית אירוע... באירוע מתכוונת הפיסיקה בסה"כ לתהליך אינטלקטואלי מסוים. היא מחליפה בעולם חדש את זה הנתון לנו ע"י החושים או ע"י אמצעי המדידה בהם אנו משתמשים ע"מ לסייע להם. עולם אחר זה הוא הקריי תמונת - עולם פיסיקלית; הוא בסה"כ מבנה

אינטלקטואלי. לחיצוניות מסוימת הוא שרירותי. זהו סוג של מודל או הפשטה הנוצרים על מנת למנוע אי - דיוק המהותי לכל מדידה ולהקל על הגדרה מדויקת... אם כך זהו אינו המצב, כפי שלעיתים הוא מוצג, שתמונת העולם הפיסיקלית יכולה או צריכה להכיל גדלים נצפים במדויק. ההיפך הוא הנכון. תמונת העולם כלל אינה כוללת גדלים נצפים; היא מכילה רק סמלים. יתר על כן: באופן קבוע היא כוללת רכיבים מסוימים החסרים כל משמעות מיידית ליישום בעולם החושים, ואף לא משמעות כלשהיא, לדוגמה גלים, תנודות חלקיות, קואורדינטות ייחוס וכו'... בחינה שטחית מראה עד כמה רחב הוא המרחק בין תמונת העולם ובין העולם החושי בפיסיקת הקוואנטים ועד כמה קשה אף יותר, בפיסיקת הקוואנטים, לתרגם אירוע מתמונת העולם אל העולם החושי ולהיפך. דברים אנים עוד פשוטים כפי שהיו בפיסיקה הקלאסית. Max Planck, *The Philosophy of Physics*, p. 53 - 66. והשוו לדבריו לעיל עם העמדה שאומצה ע"י היוזברג ב*Matrix Mechanics*

14 ראו "Remarks on Bertanrd Russell's Theory of Knowledge" של איינשטיין, ו" Reply to Criticism" של ראסל, 697b - 696 pp. *Library of Living Philosophers*, vol. V וכן, A. Einstein, *The World as I See It*. איינשטיין הקפיד לסייג שהוא מדבר אך ורק מההיבט הלוגי. הוא עשה זאת כדי שלא לבלבל בין התיזה הלוגית העוסקת באינקומנסורביליות של העולמות המדעי והחושי ובין נקודת המבט של הפסיכולוג שאפשר וימצא קשר התהוותי בין שניהם. כל זאת בהרמוניה מושלמת עם המתודה הא - פריורית והטרנסצנדנטלית הקאנטיאנית. אם ראסל היה שם לב לנקודה זו, הוא לא היה מעלה את ההתנגדויות הפוזיטיביסטיות כנגד התיאוריה האפיסטמולוגית של איינשטיין. באופן כללי, משעשע לשים לב איך איינשטיין, הפיסיקאי, מודה בטבע הסמלי של הידע המדעי בעוד ראסל, הפילוסוף, מנסה לגזור אותו ממהתנסות החושית.

"מדע אינו רק אוסף של חוקים, קטלוג של עובדות מנותקות. הוא יצירה של התודעה האנושית עם האידאות והמושגים המומצאים בחופשיות שלה... הרקע לכל האירועים היה... רצף המרחב - זמן הארבעה מימדי, המצאה חופשית אחרת עם תכונות טרנספורמציה חדשות. תיאורית הקוואנטים יצרה צורות מהותיות חדשות של המציאות... ללא האמונה שאפשרי לתפוש את המציאות עם מבניו התיאורטיים... לא יכול להיות מדע. אמונה זאת היא... המוטיבציה הבסיסית לכל יצירה מדעית." Einstein and Infeld, *The Evolution of Physics*, p. 310 - 313. בטחונו של איינשטיין באמונה מזכירה את יום.

15 תפישות דומות פותחו ע"י פיסיקאים ומתימטיקאים מובילים במאה האחרונה, כמו פואנקרה, הרץ ומאך. ראו הקדמתו של רוסו לספרו *Discours sur L'origine et les Fondements de L'inégalité parmi les Hommes* בה הוא מתאר את המתודה ההיפותטית (*des raisonnements hypothétique et conditionnelles*). בה השתמשו אבות הפיסיקה הקלאסית.

16 "יעדיין בהתייחס לטבע הדברים, ידע זה הוא רק קליפה ריקה - צורה של סמלים... הכל בעולם הפיסיקלי עובד על תוכן לא - נודע זה, שהוא בודאי גוף תודענו... ויותר מכך, מצאנו שבמקום שהמדע התקדם רחוק יותר, התודעה קיבלה מהטבע פחות מאשר הכניסה לטבע. מצאנו טביעות אצבע מחזרות בחופי הלא - נודע. זממנו תיאוריות מוחלטות, אחת אחרי השניה, כדי להסביר את מקורן. בסופו של דבר הצלחנו לשחזר את היצור שיצר את טביעות האצבע. וראה, הם שלנו. Eddington, *Space, Time and Gravitation* (Cambridge: 1921), p.200 - 201

17 השוו J. Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, שם נידונה בעיית הנחת - הקדם הדתית. 18 הפסיכולוגיה המודרנית תרמה את חלקה לשחרור הפילוסופיה. כפי שראינו, ההתפתחויות האחרונות בניתוח הפסיכולוגי, גשטאלט ופסיכולוגיה של ילדים, גרמו לתלמידים רבים להיפרד מהפסיכולוגיה החברתית הפסיפסטית האוטומיסטית. עובדות רבות שהובאו ישירות ע"י תצפית לא התיישבו עם המגרת המוניסטית שנוצרה ע"י הפסיכולוגיה הפיסיולוגית. כל מושג התפישיה וההתנסות החושית עבר רויזיה יסודית המשתלבת בקושי עם הנטרליזם והפוזיטיביזם הנאיביים. מתברר שעל הפוזיטיביזם לעמוד בפני התקפה דו - חזיתית: מההיבט הפיסיקלי כמו גם הפסיכולוגי.

19 על אף שהמטאפיסיקה הניאו - הגליאנית (ברדלי, רויס, בוזנק, הורלן ועוד) שזיהתה את הממשי עם הכוליות הבלתי ניתנת לחלוקה השתמשה בכל סוגי ההתנסות (לוגית, אתית ואסתטית), למרות זאת היא

נשארה מחויבת למתודה דואליסטית: המקוטע (מדעי) והמתומצת (מטאפיסי). כל ההתנסויות הגדולות מתכנסות להתנסות טוטאלית דרכה מגלה היקום את עצמו.

20 אין זה רלוונטי אם המתודולוגיה החדשה נוסחה ע"י המטאפיסיקאים עצמם תחת ההיבט של הרוח (הניאו - הגליאניות האנגלוסקסית, האינטואיציוניזם הברגסוניאני, וכו') או נלקחה ישירות מן ההומניסט (שלר, הרטמן ועוד). בשני המקרים הדחיפות הייחודיות של הרוח מגלה לפילוסוף את אופיה הרב - צדדי של העניין ההכרחי.

21 השוו Eduard Spranger, *Lebensformen*, Introduction

22 "חוקי הטבע הם רק ציונים כלליים לשינויים שבטבע" Helmholtz, *Treatise on Physiological Optics* (1925), vol. III, pp. 33 - 35

23 באשר לרצף המרחב - זמן של תורת היחסות הפרטית, כל הפיסיקאים מסכימים שהיא פורשת צורות אבסולוטיות. אינשטיין עצמו כתב את הדברים הבאים: "ממש כפי שהיה זה נחוץ מנקודת מבט ניוטונית להצהיר כי מרחב הוא מוחלט וזמן הוא מוחלט (*spatium est absolutum, tempus est absolutum*) גם יחד, כך מנקודת מבטה של תורת היחסות הפרטית עלינו לומר, רצף של מרחב - זמן הוא מוחלט. באמירה אחרונה זו מוחלט משמעו לא רק ממשות פיסיקלית אלא גם עצמאות התכונות הפיסיקליות שלה. בעל השפעה פיסיקלית אך אינו מושפע בעצמו מתנאים פיסיקליים" *The Meaning of Relativity*, p. 61.

הגדרה זו אינה יכולה להיות מיושמת על רצף המרחב - זמן של התיאוריה הכללית. האחרונה לא רק פועלת על חומר, אלא גם מושפעת מחומר. ואכן האופי המוחלט של רצף המרחב - זמן הזה הוא פרובלמטי. ראו איינשטיין, שם, עמ' 62. ביחס לזה ראו Hermann Weyl, *Space - Time - Matter* (המכחיח את התכונות המוחלטות של רצף המרחב - זמן ההסדרות של התיאוריה הכללית); M. Planck, *Where Is Science Going?* (New York: 1932), p. 197. וכן A. D'Arbo, *The Decline of Mechanics*, pp. 106 - 114.

24 בולצמן, המזהה את העליה באנתרופיה עם מעבר ממצב בעל הסתברות נמוכה לגבוהה, משווה מעבר זה עם "זרימת הזמן". כך הזמן הפיסיקלי התפרש על ידו במונחים של עבר ועתיד - עבר, כסבירות פחותה, ועתיד, כמצב בעל סבירות גבוהה יותר של היקום. בהתקדמו מהצגת הזמן המדויק של בולצמן אל תוך הפיסיקה, אדינגטון הכניס אף יותר את מושג ההתהוות אל תוך העולם הפיסיקלי. לשיטתו, החוק השני של התרמודינמיקה העושה את ההפיכות בלבתי אפשרית, מעניק תכונה חד - כיוונית דינמית למציאות. הזמן אינו עוד סטטי אלא מייצג תנועה שוטפת, ועל אף שהתהוות היא תופעה איכותית שאין לה מקום בנוסח המספרי של האנתרופיה, היא עדיין קיימת אף בעולמו של הפיסיקאי. המעבר מניסוח האנתרופיה המכניסטי של בולצמן למטאמורפוזיס המטאפיסית של העולם האיכותי, טוען אדינגטון, הוא הכרחי ודי פשוט.

"כל כך טובע בתודעתנו שתנועת הזמן היא מצב של התדעה. יש לנו מבט מעמיק ישיר לתוך ה"התהוות" המשליך הצידה כל ידע סמלי רגיל כעל מישור נחות. אם אני תופש את המושג או הקיום כיון שאני עצמי קיים, אני תופש את מושג ההתהוות כיון שאני עצמי מתהווה. זהו העצמי הפנימי ביותר של כל ההווה ומתהווה."

נשמע כאן הד קולו של ברגסון ב"יכוח" עם האסטרונם המלכותי (פרק 3). הפילוסוף משועבד כאן לפיסיקאי, v. Eddington, *The Nature of the Physical World*, p. iv. וראו Bergson, *L'evolution*; F. Auerbach, *Die Welt Herrin und ihr Schatten*; W. Stern, *Person and Sache*; M. Scheler, *Vom Ewigen in Menschen*, (Berlin: 1933), pp. 508 - 510; M. Planck, *The Philosophy of Physics*, Part III ("Scientific Ideas"); A. D'Arbo, *op. cit.*, p. 419 - 420; P.W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*.

25 ג'יימס מעולם לא יישב את הפסיכולוג התחושי עם מחבר הפסיכולוגיה ההתכונותית שבו. ראו Wm. McDougall. *Outline of Psychology*, Preface pp. v - xii; pp. 1 - 42.

26 Wm. James. *Pluralistic Universe*, "On the Continuity of Experience."

27 H. Bergson, *Introduction to Metaphysics*, p. 9

28 מציאות כ"התהוות" היא אחת מהתכונות הבולטות של הפילוסופיות של ג'יימס ודיואי. הם מדברים על עולם בהיווצרות. ואמנם, על האופי הפועל של המציאות להיתפש מנקודת מבט פרגמטית בלבד. "התהוות" כרעיון מטאפיסי מופיעה בפילוסופיה של וייטהד.

[29](#) התבונה האינסטינקטיבית הדיוניסאית של ניטשה לעומת הסוקרטיזם המושגי דומה לעימות שבין המתודולוגיות המדעית – מתימטית וההומנית. ראה "הולדת הטרגדיה", פרק י"ג.

[30](#) המושג השפינוזיסטי של העצם המשווה לזה של המדען משמש כדוגמא בולטת להבחנה המתודולוגית בין המתודות הפיסיקלית והמטאפיסיקלית. בשתייהן העצם המונח – מראש מוצג כתכונה של התפשטות, אך בעוד שפינוזה גוזר את הפרטיקולרי או האינפיניטיסמלי מהעצם האינסופי ותכונותיו, המדען נע בכיוון ההפוך. בהתחילו ביחידות "אינפיניטיסמליות", הוא בונה עצם (חומר) אינסופי. שפינוזה, הנע מהאינסופי אל האינפיניטיסמלי, בונה מערכת מדהימה של מטאפיסיקה. המדען, המתקדם מהיחידה הפשוטה ביותר אל התהליך הקוסמי, אינו מנסה לשרטט איזה שהן מסקנות מטאפיסיות או להתנגש עם המוחלט, אלא לפתח מערך פונקציונלי מורכב של יחסי גומלין מתימטיים. תנועה מהאינפיניטיסמלי אל האינסופי מסתכמת במדע. המדעים ההומניים והפילוסופיה המודרנית גם יחד מיישמים את המתודה השפינוזיסטית בצורות חדשות.

חלק שלישי

א

יש להכיר בכך שהודות לזרמים אלו בפילוסופיה הכללית עברה הפילוסופיה של הדת שינויים קיצוניים. כל עוד הפילוסופיה הכללית חקרה יקום הבנוי באופן כמותי, לא יכולה היתה הפילוסופיה של הדת להתקדם. יצירה של השקפה (Weltanschauung) דתית בעולם של קוואנטות ויחסי גומלין מתימטיים הייתה בלתי אפשרית. איש הדת אינו נוטה לקבל הפשטות מושגית ושינויי צורה מתימטיים. מסיבה זאת לא הצליחו תיאולוגיות שליליות להטביע את רישומן על תודעת עובדי האלהים.

אפילו הרמב"ם לא הצליח לטהר את הליטורגיה היהודית מהאלמנטים הפיוטיים ומהסמלים האנתרופומורפיים הנגזרים מהתנסותנו החושית. מאמציו לרומם את סידור התפילה לשיאים נשגבים של הפשטה פילוסופית נכשלו לחלוטין. עובדי האל היהודיים התעלמו מהוראתו של הרמב"ם רבים ועודם שרים המנונים השופעים פזמונים פיוטיים השאובים ממעין התשוקה והרגש האנושי. יתר על כן, הפייטנים היהודיים אינם נוטים להיפטר אפילו ממטאפורות אנתרופומורפיות המוסיפות חמימות וצבע לקשר האישי של אדם - אלוהים. עובד האלהים במעשים רואה בכל פרשנות עיונית של האלהים שלווה נפש דתית. לא ה"לוגוס" אלא האדם הפסיכו - פיסי מהלל את האלהים וכבודו. אין כמיהה אל האלהים בגבהים המטאפיסיים, מקום בו שולטת השלווה הסטואית. מטבעו מתפתה עובד האלהים מפעם לפעם, ללא יכולת התנגדות, לתכונות צורניות ואנתרופומורפיות גרוטסקיות. הוא מתחנן אל הכל - יכול ליד מנחה, עין טובה וחיוך סולח.¹

איש הדת נע בעולם קונקרטי עשיר בצבע וקול. הוא חי בסביבתו המיידית האיכותית, לא בקוסמוס הבנוי באופן מדעי. כך שכל עוד ההכרה הייתה זכותו הבלעדית של המדען (ושל הפילוסוף שצעד בעקבותיו) חיפש איש הדת מחסה במרחבים אחרים. תיאוריות של מקור רגשי (רוסו, שליירמאכר) ואֶתִי - רצוני (קאנט, פיקטה, כהן) העניקו עצמות לחוויה הדתית. אולם בקבלתה פרשנויות פולרליסטיות של המציאות, שחררה הפילוסופיה את איש הדת מאזיקיו ועודדה אותו לפרש את התופעות הרב - גוניות והרב - קוליות בהן נתקלת הווייתו הפסיכוסומטית. בניגוד למדען, איש הדת אינו יכול לפצל את המציאות; העולם אותו הוא יודע זהה לעולם אותו הוא חווה.

על איש הדת לתפוס את מקומו במרחב ההכרתי. הוא אינו עוד היצור הרגשן הנשלט ע"י רגשות סתומים ותחושות ארעיות, ואף אינו האידיאליסט המוסרי במסעו הנצחי אל אישור וסמכות. הוא טיפוס הכרתי, המשתוקק להבין ולפרש גם יחד. המציאות, כאובייקט אליו מכוונת פעולת ההכרה, אינה יכולה להיות עוד עניינם של המדען והפילוסוף בלבד, אלא גם של איש הדת. אין זה אומר שהדת תחזור על השגיאות של ימי הביניים ותתחרה עם המדע, זה רק מבשר שהידע אינו נחלתו הבלעדית של התיאורטיקן של המדע; גם לדת ישנה גישה הכרתית אל המציאות. מהותה של החוויה

הדתית אינה רק רגשית או מוסרית, אלא נטועה בעומק המרחב הנואטי. ואכן, הדחף לנואסיס מהותי ביותר לדת.²

ואמנם, הפילוסופיה של הדת נתקלת במכשול אחר עליו חייבת היא להתגבר לפני שתיכנס לתחום התיאורטי. עסקנו לעיל בבעיות הנואטיות של הדת מנקודת המבט הפורמלית – מה תומך ביוזמה ההכרתית של איש הדת. באשר לבעיה זו נותן הפלורליזם האפיסטמולוגי תשובה מספקת. עתה עולה השאלה המעשית: היכן ההוכחה לכך שבמעשה הדתי משוקעת פונקציה הכרתית? אחרי הכל, אין קשר לוגי ישיר בין פלורליזם אפיסטמולוגי ובין אופיה ההכרתי של הדת. העובדה שהפילוסוף וההומניסט רכשו גישה אוטונומית למציאות אינה הוכחה בפני עצמה שנטיות הכרתיות מהותיות למעשה הדתי. הרכיב הנואטי של החוויה הדתית חייב להיבחן בפני עצמו. אם וכאשר ניתוח אידיי יבחין ברכיבים הכרתיים במעשה הדתי, תאשש התיאוריה של הפלורליזם ההכרתי את טענת הדת לפרשנות תיאורטית. אולם כל עוד הרכיב ההכרתי נותר חבוי, כל ניסיון להצדיק ידע דתי הוא ניסיון עקר.

הפילוסופיה המודרנית של הדת מצאה תשובה חיובית לשאלה המעשית בתיאוריה ההתכוונותית. התיאוריה ההתכוונותית טוענת שכל פעולה נפשית היא התכוונותית באופייה. ע"י ההתכוונותיות אנו מבינים שפעולה מתייחסת לאובייקט. ההתכוונותיות של הפעולה הלוגית – השיפוט – היתה ידועה כבר לאריסטו. ע"פ תורת השיפוט האקזיסטנציאלית שלו כל פעולה לוגית מבוססת על קיום או אי – קיום של אובייקט איתו היא מתואמת. אך מה באשר לפעולות נפשיות אחרות, כמו הפעולות הרגשיות והרצוניות? האם הן כהתכוונות מתייחסות לאובייקט, או שהן נעות בחלל אונטולוגי? פילוסופיים קלאסיים מעולם לא חקרו ברצינות בעיה זו ונטו להכחיש את האופי ההתכוונותי של פעולות אלו. כמובן שהאסכולה האינטלקטואליסטית, המתייחסת לפעילויות הרגשיות והרצוניות כמצב הכרתי (*modi cogitanti*), מוכרחת היתה להודות בקשר כלשהוא בין לבין המרחב האובייקטיבי, אולם מפאת מחויבותה לבזו שפילוסופים ופסיכולוגים רחשו לפעולה הרגשית (בה הם ראו – *idea confusa* – רעיונות אינטלקטואליים מעוותים) היא מעולם לא פיתחה תיזה אינטלקטואליסטית של התכוונותיות. ואילו הפילוסופיה המודרנית, על אף שאינה תומכת בדוגמות רציונליסטיות, קיבלה כמעט כהנחה ראשונית את האופי ההתכוונותי של הפעולה הנפשית. שום פעולה נפשית אינה יכולה להתבצע ללא התייחסות לאובייקט; הקיום או הפסאודו – ממשות (Meinong) של האובייקט מבוסס על הפעולה עצמה.

המסקנות שנגזרו מתיאוריה זו גרמו לשינוי מוחלט של העמדה המסורתית לגבי החוויות הרגשיות והרצוניות. האפיסטמולוגיה הקלאסית ראתה אותן כנחותות ביחס לשיפטים הלוגיים ומעולם לא צירפה אותן למרחב התיאורטי. אפיסטמולוגיות ומטאפיזיקות אנטי – אינטלקטואליות מודרניות שנוצרו ע"י רוסו (הרגשה), שופנהאואר (Schopenhauer) (רצון) ושלניג (אינטואיציה) ופתחו ע"י רויס, קרוגר (Krueger), וולקט (Volkelt), מאיר ושלר, קובצו Logique de Coeur לפסקל. הוא הצהיר על קיום רכיב פונקציונלי הכרתי בכל הפעולות הנפשיות,³ ללא הבחנה אם מקור החיים הרגשיים הוא באינטלקט (תיאוריית האינטלקטואליות של הרברט) (Herbart), רצון (תיאוריית הוולנטריות של וונדט) (Wundt), ריבוט (Ribot) וליפס (Lipps) או

ההתנסות החושית (התיאוריה הפיסיולוגית של לנג (Lang) וג'יימס (James)). כך זכה להכרה הרקע הנואטי של החיים המנטליים המורכבים.⁴ האפיסטמולוגיה, בעקבות לוצה, ניתחה את הפעולה הנפשית בצורה הבאה. ראשית, כל פעולה נפשית היא התכוונותית, מתואמת עם אובייקט אשר קיים ומתקיים עבור הסובייקט. התייחסות זו זהה עם פעולת הפרדיקציה המנחה את ה"מציאות" אל האובייקט. אני אוהב דבר מה ממשי (עבורי); אני שונא דבר מה ממשי (עבורי); אני ירא מדבר מה ממשי (עבורי). "דבר מה" זה אינו אשליה או *fata morgana*, אלא אובייקט ממשי הקשור אל הפעולה המנטלית. שנית, בנוסף לפרדיקציה ניתן להבחין בפונקציה נוספת בפעולה הנפשית – הערכה. בין הפרדיקציה והמימוש הסופי, הסובייקט אומד את ערכו של האובייקט עבור הפעולה הספציפית העומדת להתבצע.⁵ לסיכום, ניתן להבחין בשלושה רבדים בכל פעולה התכוונותית:

1. הפונקציה הלוגית הצרופה (פרדיקציה);
 2. פעולת האומדן (הערכה);
 3. הפעולה הסופית של אהבה, שנאה וכו' (מימוש הפעולה).
- מכאן עולה שכל פעולה התכוונותית היא הכרתית במובלע.⁶ ידעת האובייקט קודמת לביצוע הרגשי או הרצוני; ללא התפישה ההכרתית את האובייקט הפעולה הנפשית בלתי אפשרית.⁷
- אם ניקח למשל דוגמא פשוטה,⁸ האמירה "אני אוהב את מדינתי" ניתנת לפירוק לשלושה רכיבים:

1. קיימת מדינה – פרדיקציה;
 2. אובייקט זה ראוי לאהבתי – הערכה;
 3. אני אוהב את מדינתי – מימוש הפעולה.
- כך שישנה תשובה לבעייתנו המקורית האם ניתן להבחין בפונקציות לוגיות ורכיבים הכרתיים במעשה הדתי – המעשה הדתי הוא נפשי ועל כן התכוונותי. הוא מתייחס אל אובייקט אשר על איש הדת לפרש ולהעריך לפני שהוא מתאים אותו לצרכיו הדתיים הספציפיים. ידע הוא התנאי הקודם לכל פעולה נפשית,⁹ פשוטה ככל שתהא. ברור אם כן שהמעשה הדתי, על מבנהו הסבוך ואופיו הגבולי, כולל רכיבים הכרתיים מהותיים.

מכאן שאיש הדת אינו המאמין התמים אשר בהיתקלו במציאות פונה אל המיסטיקה והאי – רציונליות. הוא אינו ממיר ידע באמונה או תבונה ביקורתית באמון; לא פחות מהפילוסוף עצמו, הוא מבצע נלהב של פעולה הכרתית.¹⁰ הוא תופש את העולם מהיבט מסוים,¹¹ אך זה אינו מפחית מחשיבות הכרתו.

כאשר היא דנה בנואסיס הדתי, מגלה הפילוסופיה המודרנית תבונה רבה. אולם כאשר הוסרו המחסומים המפרידים את איש הדת מהתחום התיאורטי והדרך אל פרספקטיבה דתית חדשה נפתחה, לא ביצעה הפילוסופיה את משימתה. במקום להטיל על הדת את חקר מציאות ה"כאן ועכשיו" היא ייעדה לה את תפישת המיסטורין האונטולוגי והאקסילוגי. ייעוד זה קודם ע"י שתי אסכולות מובילות: הפילוסופיה ההנחתית הריצ'ליאנית – קאנטיאנית¹² שפיצלה את המציאות, מרדדת את התופעת למדעי ואת

האונטולוגי - אקסילוגי לתיאולוגי; והריאליזם האמוני שהכריז שהן המדען והן איש הדת עוסקים באותה הופעה של המציאות ושהאחרון חוקר את הרקע הלא - מותנה של המחשבה המדעית,¹³ ובכך משלים את הפעולה ההכרתית של המדען. שתי האסכולות הפרידו את איש הדת מהזמניות והחושיות, והכוונו אותו אל תחום המוחלט.

אולם התמה המרכזית של החוויה הדתית אינה המוחלט, אלא המציאות המיידית והתופעתית על מגוון גילוייה. ידע אוניברסלי של המוחלט אפשרי רק לאחר ש"עולם הצללים" נחקר ביסודיות. על מנת למצוא את הבסיס האולטימטיבי, חייבת הדת להתחיל בעולם החושי; אחרת מסעה אל הטרנסצנדנטי הוא עקר. האדם הכבול אל המציאות ואל הזמניות אינו יכול להתיר עצמו לחופשי מעוגני סביבתו החושית. הוא מביט באינסוף ובנצח כפי שהם משתקפים בסופי ובחולף. אם כליה הקטיגוריאליים של האישיות הדתית לקוחים ממעבדת המדען, לא יוכל איש הדת לחדור טוב יותר אל תחום המוחלט מאשר המדען. בהסתייעה בכלים המושגיים של המדע לא תוכל הדת לצפות להצלחה היכן שהוא נכשל. הדרך למוחלט עוברת דרך המציאות הקונקרטית. אם הדת אינה מונחית קודם כל על ידי מתודה אוטונומית, היא לעולם לא תגיע אל האובייקט שלה.¹⁴

הבעיה הראשית של הפילוסופיה של הדת אינה התיאוסופיה או התיאולוגיה אלא הבנת העולם החושי. איש הדת אינו רק תיאוצנטרי אלא גם אונטוצנטרי. הוא אינו מעוניין בפירוש האלוהים במונחי העולם אלא בפירוש העולם מההיבט של אלוהים. ניסיון ההבל ליישם מושגים הנגזרים מהזמניות בנצח זוהה בבירור ע"י התיאולוגיה השלילית אשר אסרה על האדם לשוטט בתחום התארים המהותיים והגבילה אותו לאלו של הפעולה. בעשותה כן, היא הצהירה בבירור על הטיעון של הנואסים הדתי והאובייקט שלו. זה האחרון אינו האלוהות הטרנסצנדנטית, אלא המציאות המיידית. תארי הפעולה הנגישים לתבונת האדם אינם מובילים אותו ישירות להכרת האלוהים, אלא להכרת עולמו.¹⁵ "השמים מספרים כבוד אל, ומעשה ידיו מגיד הרקיע" (תהלים יט, ב).

החוויה הדתית הראשונית, בין אם מתייחסת היא לאלוהים בתוך או מעבר לעולם, תופשת אותו תמיד מנקודת המבט של יחסו למציאות. אורה הבהיר של האלוהות משתקף תמיד דרך "כיפת זכוכית רב - גונית". מעולם לא בודד אף עובד אלהים את אידיאת האל מהעולם הקונקרטי ומיקם אותה במרחב טרנסצנדנטי טהור כלשהו. החוויה הדתית היא תופעה מורכבת הכוללת לא רק את האלהים אלא גם את העצמי ואת סביבתו החושית של איש הדת. הוא מבקש קשר ישיר וידידות קרובה עם האל ותופש אותו לא בתהילה טרנסצנדנטית, הזרה ולעיתים אף עוינת את העולם, אלא בסמיכות ואימננטיות מלאה. הוא רואה את האלוהים מההיבט של בריאתו: והתגובה הראשונה לאידיאה שכזו היא תשוקה זכה לחדור אל המסתורין שבמציאות התופעתית.¹⁶ הכרת העולם הזה היא ממהותה הפנימית ביותר של החוויה הדתית.¹⁷

על הפילוסופיה של הדת, אם כנה היא בנטייתה אל הנואסים הדתי, לפתח אפיסטמולוגיה ספציפית. דיסציפלינה שכזו תבחן תבניות ומושגים בסיסיים של המציאות ותתאים אותם למסגרת הדתית. באם תבוצע משימה זו, יתגלה שמושגים רבים המיושמים ע"י המדע והפילוסופיה אינם תואמים את הסכימות התיאורטיות הדתיות. על מושגים אלמנטריים כמו זמן, עצם, סיבתיות ומציאות להיתפש ולהתפרש מחדש על מנת להתאים לידע הדתי. בנסחה את נקודת מבטה, תוכל אז האישיות הדתית להסתייע במנגנון המושגי המעוצב מחדש לצרכיה ההכרתיים.

קטגוריית הזמן יכולה לשמש כדוגמא. מדעי הטבע ניסו להמיר את הזמן לכרונומטריה (ברגסון) או כרונוגיאוגרפיה (ראסל) כמותית; המדעים ההומניים רואים בו איכות יוצרת הניתנת לזיהוי עם זרם התודעה (ג'יימס) או עם התמשכות צרופה (ברגסון). אולם הדת אינה יכולה לנקוט לא במושג הזמן של הפיסיקאי ואף לא בזה של הפסיכולוג. הזמן עבור הדת אינו מערכת ייחוס ואף לא מצע לזרימת החיים המנטליים, אלא מופיע כעצם הנושא הזדמנויות. הזמן אינו סתם ריק אלא "ממשות". הדת מייחסת לזמן תכונות כמו "קודש" ו"חול", אך אלו ניתנות להחלה רק לגבי עצם. על אופקי זמן חדשים להיפתח בפני איש הדת.

ידועה בעיית הדואליות של זמן ונצח, זמן ואינסופיות (שהיא שונה מנצח). כמו כן ישנה שאלת האלוהים כשהוא במלוא נבדלותו מעל הזמן, ואלוהים באימננטיות שלו בתוך הזמן. הבעיה אינה נסובה רק על אידיאת האל אלא גם על מושג הזמן. אלוהים בעולם הזמני מייצג את התרכובת של זמן ונצח; משוקעת בו ההתפרצות של הנצח אל הזמניות. (הבהרת בעייה זו היא בעלת חשיבות עליונה לצורך ניתוח אידיאת ההתגלות).

בהקשר זה דורשת בעיית לוח השנה חקירה מסוימת. חלוקת הזמן לימים, שבועות, חודשים ושנים אינה תואמת את מושג הזמן של המדען אשר הזמן עבורו הוא רצף ללא נקודות ציון.¹⁸ עונות השנה או התופעות האסטרונומיות של זריחה ושקיעה אינן קובעות, בסופו של דבר, את אופיו של הזמן. להיפך, כמו שאר התופעות הן מתרחשות בתוך הזמן. הטיפוס הדתי, בעודו חווה קטגוריה זו, מזהה את הזרימה התמידית של הזמן עם הצורה המלאכותית של הלוח. אפילו ביחס לאל עובד האלהים קורא בדבקות "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור ואשמורה בלילה". הוא רואה את האל לא רק בנצח אלא גם מכומת ומדוד בזמן בלוח השנה.

התפישה הדתית הספציפית של הזמן כתנועה מעגלית או כהישנות נצחית (קירקגארד) היא בלתי מובנת לחלוטין למדען המודד את הזמן המרחבי או למטאפיסיקאי הרואה את הזמן כזרימה ישרה. חוויית הזמן כהישנות מקורה בתודעת הזמן הדתית הטיפוסית והיא קשורה באופן הדוק למושג הלוח שהוא אכן הישנות צרופה. היום, החדש והשנה חוזרים ומתרחשים שוב ושוב. אף דת מאורגנת אינה יכולה להיפטר מתפישה כזו של הזמן; אין לה תחליף עבור עובד האלהים במעשים.

ההופעה המעגלית של הזמן בדת הולכת יד ביד עם הפיכותו. כאן אנו פוגשים שוב רעיון הזר לתפישת העולם המדעית. המדען יכול לתפוש או זמן מעוצב החוזר על עקבותיו או זרימה ישרה של הזמן הזהה עם שינוי מתמיד. אם הוא עוסק בזמן הפיך, מרחבי וסטטי אזי "התהוות" נמנעת, כפי שצוין לעיל; יקום היכול לחזור על עקבותיו

ולשוב בכיוון השלילי באותה קלות (באופן תיאורטי) כמו שהוא מתקדם בכיוון החיובי אינו ניתן לשינוי. הוא יכול תמיד לבטל את ההתרחסות הקוסמית של העבר. מאידך, זרימה של זמן שהיא התהוות מתמשכת עושה את ההפיכות לבלתי אפשרית היות ושינוי מציין תנועה המשנה פניה שלא ניתן להשיבה. אולם תודעת הזמן הדתית פרדוקסלית דיה כדי לשרטט גם התהוות וגם הפיכות. באשר להתהוות, רעיון הבריאה מזמין זאת מטאפיסית, והנורמה הדתית על הנחתה המוקדמת את החירות תומכת בכך אתית. אעפ"כ הפיכותו של הזמן והסדר הסיבתי יסודית בדת, שאם לא כך עיקרון התשובה הוא הבל מוחלט. פעולת שחזור עבר החיים הנפשיים, שינוי חץ הזמן מכיוונו קדימה אל הרטרופקטיבי, היא הנחת היסוד העיקרית של התשובה. עלינו להסכים עם קירקגארד שההישנות היא קטגוריה דתית בסיסית. איש הדת, מתנודד בין חטא וחרטה, בורח מהאלהים ושב אליו, חוקר לעיתים קרובות לא רק את עקבות העבר החולף הנשמרות בזכרון אלא עבר "חי" החוזר ומעוצב בתודעת הזמן המופיעה.¹⁹ אין זה משנה אם הפיכות הינה פעולה טרנסצנדנטלית הגובלת בנס, כפי שרצה קירקגארד שנאמין, או תופעה טבעית ששורשיה במבנה הייחודי של המעשה הדתי. הפרדוקס של מושג הזמן הישר אך גם הפיך נשאר. לא הפיסיקליזם ואף לא הפסיכולוגיזם שופכים אור על הדיכטומיה הניתנת להבנה רק אל מול הרקע ההכרתי הדתי הטיפוסי. יש להבין שמושגי זמן אלו אינם הגיגים בעלמא. הם מהותיים לתודעה הדתית התופשת את הזמן בסגנונה שלה. יש לחקור את מבנה מושגים אלו, וכמעט ואין זה נוגע לפילוסוף של הדת אם יסכים המדען לאופן תפישת זה.

באופן דומה, כל המושגים הבסיסיים של המציאות חייבים לעמוד לבחינה חוזרת. סיבתיות, מרחב, כמות, איכות, הכרח וכו', יקבלו משמעות חדשה. אם, לדוגמא, תנותח הסיבתיות, יתגלה שלא הסיבתיות המכנית של המדע ואף לא הסיבתיות התכליתית החושית של המדעים ההומניים מספקות את הדת. אזי יופיעו היבטים פוריים העוסקים בבעיות הקדומות של סיבתיות והשגחה, סיבתיות וחירות (שהיא בעיה פילוסופית, אתית ודתית), סיבתיות ותשובה, וכו'.

אופן מחשבתנו עוצב ע"י המתודולוגיה המדעית זמן כה רב שכמעט ואין אנו מסוגלים לדמיין ביצוע משימה שכזו. ברגע שאנו מתמודדים עם בעיה דתית אנו שוכחים, מכוחו המוחלט של הרגל, את המבנה הייחודי שלה, ומתרגמים נקודות מבט "טרנסצנדנטיות" למונחים מדעיים ומטאפיסיים. בלבול מתודולוגי שכזה דן לכישלון כל פיתוח של היבט דתי ייחודי. התוצאה הסופית היא שבמקום גילוי מחדש של הדת הטיפוסית בשדה הנואטי, אנו נעים במעגל קסמים של רציונאליזציה.

לאחר שבוסס אופיה ההכרתי של החוויה הדתית, עולה בעיית המתודולוגיה. עתה יש לפתח את הגישה הדתית הייחודית למציאות. אך איך עלינו לקדם מבנה של מתודולוגיה ספציפית מבלי להיכשל בתפיסות פילוסופיות פוזיטיביסטיות ונטורליסטיות מחד גיסא, ובמיסטיקה שתומה מאידך גיסא?

ניתוח פשוט של החוויה הדתית הסובייקטיבית לא יניב את האובייקטים הרצויים. אל החוויה הדתית, החמקנית והמורכבת שבתהליכים הנפשיים, יש לגשת בזהירות. ייתכן וניטה להאמין שהפילוסוף ה"עצמאי" היודע - כל שהגיע לתבונה כמעט "אינסופית" ורכש את היכולת המאגית של ידיעה אינטואיטיבית של המהויות הצרופות יורה את הדרך. למעשה, פילוסופים ותלמידים נלהבים רבים של הדת יצאו רק לאחרונה לדרך הרפתקנית זו. צועדים בעקבות קיצוניים פנומנולוגים, ניסו הם לתפוס את החוויה הדתית דרך פעולה על - חושית של אינטואיציה השקולה להודאה כנה בתבוסתה של התבונה. זהו אות לכך שויתרו על התבונה ה"ציבורית" הביקורתית לטובת חוויה סובייקטיבית "פרטית" מעוותת. בעוד החשיבה האינטואיטיבית זהה לדעת הלוגיקנים המסורתיים עם ההבזקים ההכרתיים הקמאיים של התבונה שקדמו לחשיבה הדיסקורסיבית, האינטואיציוניזם המודרני אינו אלא אמוצינולוים צרוף. התפיסה הפילוסופית האוטונומית את המציאות היא אנטי - אינטלקטואליסטית ועיונת את החשיבה הביקורתית. היא יומרנית ויהירה. היא מבקשת להתעלות מעל גבולות הידע המדעי הרציונלי ולהגיע אל תחום סופר - נואטי. שם, לטענתה, המציאות מתגלה באופן אינטימי לתודעה המעזה; סובייקט ואובייקט, תודעה והוויה מוחלטת, מתמזגות. ברור מעצמו שטמפרמנט פילוסופי זה הוא תגובה טיפוסית הן לסקפטיציזם הפוזיטיביסטי והן למונוטוניות ההכרתית הנטורליסטית. הרוח המטאפיזית, שנכלאה זמן כה רב בהומוגניות המדעית, שחררה עצמה לחופשי מהעקרונות הרציונליים ונמלטה מתחום הביקורת. *ordre de coeur, logique de coeur, le coeur a ses raisons*. של פסקל, שהתגלה מחדש ע"י שלר והרטמן, הפך לתיוה המרכזית של הפילוסופיה הדה - אינטלקטואלית. אם תבונה אינה מסוגלת להגיע לידע אינטימי של המציאות, אזי, אומרים הם, תנו ללב לעשות זאת, שמא נתעה לעד במבוך הסימנים והתחליפים המדעיים.

בכדי להעריך את הפרוצדורה המתודולוגית של המטאפיזיקה המודרנית, יש לנקוט בקריטריון כפול - פרקטי ותיאורטי.

הפרקטי. למרות אוזלת ידו של הפרגמטיזם כפתרון לבעיות האפיסטמולוגיות היותר מביכות שבפנינו, רצוי ליישם לעיתים את העיקרון הפרגמטי להערכת תיאוריות פילוסופיות מסוימות. תעשה טוב האפיסטמולוגיה אם תניח בצד מושגים מקובלים כמו אובייקטיביות ונייטרליות מוסרית ותבחן דוקטרינות פילוסופיות מנקודת מבט נורמטיבית סובייקטיבית. על המשקעים האתיים שבכל תיאוריה פילוסופית, באשר לתרומתה או פגיעתה בהישגיו המוסריים של האדם, לקבוע פעמים רבות את ערכה של הדוקטרינה. על האידיאולוגיה הפילוסופית להיבחן לא רק ע"י סטנדרטים תיאורטיים

טהורים אלא באותה מידה גם ע"י אתיים. הבה ונבחן עתה את פרי האנטי - אינלקטואליזם האפיסטמולוגי הגדל פרא בפילוסופיה האירופית במשך רוב מאה זו. מה היו תוצאות הברירה הרומנטית של האדם התיאורטי, הנמלט מהתחום השלילי של הידע הרציונלי אל פראות האינטואיציוניזם? עיון בכוחות המעצבים את התרבות האירופאית בת זמננו מעלה שפע של דוגמאות לסכנות הקשורות לעמדות האינטואיטיביות הסובייקטיביות. מטאפיסיקה אוטונומית שזנחה את התבונה מובילה לעיתים קרובות לשחיתות מוסרית.²⁰

קצר המרחק בין המיסטיקה הימית - ביניימית של מייסטר אקהרט (Eckhardt) ויעקב בוהמה (Boehme) ובין זו של האמוציאליזם בן זמננו המעוטר בגיבוב דברים פילוסופיים. שתיהן מפגינות נטיה ברורה לפרוק את עול התבונה מעל החשיבה הפילוסופית. נטיות מיסטיות הדומיננטיות בביוולוגים ובאינטואיציוניזם של ברגסון, באמוציאליזם הפנומנולוגי, בהרמנויטיקה הקרויה הומניסטית, ובפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית המודרנית שיחקו תפקיד מרכזי באובדן הדרך שהתפשט בהגות האירופית. אין זה סתם צירוף מקרים שהפילוסופים המהוללים ביותר של הרייך השלישי היו תלמידים מובהקים של הוסרל. האינטואיציוניזם של הוסרל (*Wesensschau*) אשר הוסרל, מתימטיקאי מוכשר, חתר לשמור ברמה של אינטואיציה מתימטית, שונה לגישות אמוציאליזם אל המציאות. כאשר התבונה מאבדת את בכורתה לטובת יצרים אפלים מעורפלים, שום סכר לא יעמוד כנגד הגאות העולה של הזרם הרגשי.

פילוסוף המיסטיקה המודרני הוא שליח מוסווה של דיוניסוס (אל תאוות - החיים של ניטשה). שניהם רואים את אויבם בסוקרטס הלוגי, ממציא המושגים הקלאסיים והצלבן של המוסר האינטלקטואלי. מלחמת החכמה המיסטית הדיוניסית כנגד הסוקרטיות ה"דקדנטית" היתה יום הדין הפילוסופי של דורנו. "חברת תאווי החיים" אשר מטרתה הייתה ייסודו מחדש של "שפע החיים" הביאה במקום זאת חורבן ומוות. זה מה שנותר בנתיב ה" *Wahn, Wille, Wehe* ", ו"הולדתה מחדש של הטרגדיה".²¹

כל תורות הגזע הבולטות במאה זו התפתחו מהמושג המודרני "כוליות". זו הפכה לאבן הבוחן של הפילוסופיה ומה שקרוי *Weltanschauungslehre* המודרניים. המושג המדעי גשטאלט שונה לדבר מה מיתי ואידיאות המבנה לידע דיוניסי מיסטי של "האחדות הראשונית".

גישת הגשטאלט החדשה שבוססה היטב בהגות המדעית בת זמננו יושמה לא רק על הנפשי אלא גם על העצמי הפסיכו - פיסי, הן האינדיבידואלי והן הקולקטיבי. האנתרופולוגיה הפילוסופית המודרנית ביקשה לתפוש את המבנה הכולל של האדם, הן הפיזי והן הנפשי, כבעיה מורפולוגית. באופן שכזה ניסתה לנהל מערכת יחסים עם ההתנהגות האנושית על איפיונה הפיסיולוגיים (קרצמצ'ר (Kretzmcher), קלגס (Klages), אוטיץ (Utiitz)). ייתכן שכל זה הרה רעיונות חדשים המסוגלים להעשיר את דעתנו על האדם וייעודו. אעפ"כ על התיאורטיקן חסר הפניות להיזהר בקביעות מפני - היאנוס של גישת הגשטאלט, שכן אפשר ותהפוך לפסאודו - מדעית ותתפרץ מחדש כשחיתות מוסרית. רפיון מדעי שכזה ניוון בפועל את התרבות האירופית בתקופה שלאחר מלחמת העולם הראשונה. שום מושג מעולם לא התדרדר לרמה שכזו ונעשה נשק בעל עוצמה רבה כל כך בידי קיצונים כמו הגשטלט. נתיב ישיר הוביל מפסיכולוגיה

הגשטלט והקבוצה, דרך הטיפולוגיה, האנתרופולוגיה הפילוסופית והקרקטרולוגיה (יחד עם הגרפולוגיה והפיסיוגנומיה)²² אל התהו ובהו של תורת הגזע. נראה שהמתודה האטומיסטית "הישנה והטובה" פגיעה פחות ליישום מוטעה מאשר ההרמנויטיקה ההומניסטית והפילוסופית הדורשת עמידה תמידית על המשמר. דבר זה נכון במיוחד בדת הפילוסופית בה שולטים אלים סובייקטיביים מימי שליירמכר וקירקגארד. כאן חוגגת המיסטיקה את ניצחונה הגדול ביותר. מייסטר הקארט שיבח את הפילוסוף. אלוהי הלא – מושג, "השממה הדוממת" (*die stille Wueste*), תפש את מקומו של אלוהי ההתגלות.

יש להדגיש בתוקף שרדוקציה זו של הדת לאיזשהו זרם סובייקטיבי סתום היא מסוכנת בהחלט. היא משחררת כל תשוקה אפילה וכל דחף חייתי שבאדם. ואכן, לדת מניע חזק יותר לעבד אובייקטיביות מאשר כנראה לכל ענף אחר של התרבות האנושית. אם אלוהים אינו המקור לנורמות המאובייקטות ביותר, האמונה בו אינה אלא אמירה ריקה. פלורליזם בשום אופן אין משמעותו אסקפיזם ורומנטיציזם של הידע. אם גישות הכרתיות למציאות קיימות חוץ מאשר המדעיות, אזי חייבות הן להתבסס על עקרונות לוגיקו – אפיסטמולוגיים נוקשים. אל להן להיות מורשות לרוץ אחוזות אמוק בעולם סובייקטיבי. חוסר מזל הוא שפלורליזם, שמקורו בכוונות טובות, זכה בדוקטרינות מסוימות להתייחסות יומרנית החותרת תחת העקרונות הבסיסיים ביותר של התבונה. בכדי למנוע סבל ומבוכה טוב תעשה התודעה האנושית אם תיגש לתחום הסובייקטיבי בזהירות וחדשנות רבה יותר מאשר בעבר.

התיאורטי. הטיעון המרכזי של הפילוסוף – שבמקום לצלם את הטבע, יצרו מדעי הטבע שקולים סימבוליים – הוא כמובן בעל תוקף, כפי שראינו שהפיסיקאים עצמם מודים. אך אין זה מוכיח שהפילוסוף המודרני, בניגוד למדען, תופש את גרעין הטבע באמצעות הפעולה העל – חושית של התמקמות ב"זרם". חוסר יכולתו של הפיסיקאי לשחרר עצמו ממבנים מספריים אינו מבסס את אשמתו, כשם שאינו מאליל את המטאפיסיקאי. האחרון, כנראה ללא משים, מחקה את המתודה המדעית ויוצר סמלים מטאפיסיים, תחת האשליה של פירוש ה"מציאות הממשית". יהא אשר יהא, הפלורליזם האפיסטמולוגי לא נטש את תחום הלוגיקה. הוא טען רק שהתבונה עצמה מנחה את הפיסיקאי, הפסיכולוג, הפילוסוף ואיש הדת לריבוי של נקודות מבט. אולם ההטרונות של הידע אינה מבוססת על מגוון של מתודות המיושמות ע"י תיאורטיקנים, אלא על ריבוי המימדים האובייקטיביים אותם הם פוגשים.

הבה נרחיב מעט תיזה זו. אם היינו בוחנים בדקדקנות את הטיעונים המטאפיסיים, היינו מגלים שרבים מההיבטים החדשים של המציאות שהפילוסופיה והמדעים ההומניים טענו שגילו אינם זרים למדעי הטבע.²³ ניקח לדוגמא את מושג הגשטאלט²⁴ שהיה סלע המחלוקת בין המטאפיסיקה והמדעים המתימטיים. הפיסיקה המודרנית יודעת ומיישמת את הגישה המבנית בנסחה את היקום הפיסיקלי. למעשה, כאשר אנו עוקבים אחר ההיסטוריה של המושג המודרני של הכוליות אנו מבחינים בעובדה מוזרה, והיא שהגשטאלט הוצג ע"י הפיסיקה לפני שלפסיכולוגיה ולפילוסופיה המודרנית היה אפילו מושג מעורפל שלו. ב - 1873 כתב ג'יימס קלרק מקסוול (Maxwell) ששתי

גישות למציאות, שתיהן סוגים של חשיבה מדעית, קיימות במדעים המתימטיים: ההדרגתית, הבונה את הכוליות מתוך רכיביה; והמבנית, המתקדמת באופן כוללני (conversely). הוא אף הצהיר שיש לתכנן מתודה מתימטית (המשוואות הדיפרנציאליות החלקיות והאינטגרציות שלהן בשדה הרציף) שתאפשר לפיסיקאי להתקדם מן הכוליות אל חלקיה.²⁵ גישה מבנית זו הפכה למתודה הבסיסית של מכניקת הקוונטים והגלים.²⁶ האחרונה, המתארת מקבצים ולא חלקיקים בודדים, מפרשת את התהליך הפיסיקלי במונחים של גשטלט. המהות העמוקה ביותר של ההסתברות הקוונטית מצויה בחוקיה הסטטיסטיים אשר, בעוסקם במצבורים, אינם נגזרים מבחינה של כל חלקיק בודד (כמו במקרה של התיאוריה הקינטית של החומר) אלא מתקבלים ע"י גישה מיידית למקבץ. התנהגותו של היחיד נקבעת בצורה סטטיסטית ע"י המערכת הקוואנטית.²⁷ המערכת הפיסיקלית (הכוליות) מגלה תכונות שאינן ניתנות לגילוי "ע"י חלוקתה לרכיביה", היות והיא לעולם לא "שווה פשוט לסכום חלקיה המשתנים". הדרך בה מכניקת הקוונטים והגלים עוסקת בהיבטים המבניים החדשים היא בעלת משמעויות מטאפיזיות עצומות. היא בהחלט נושאת בקרבה את היסודות הבסיסיים ביותר של היקום הפיסיקלי, כלומר, מרחב, זמן, סיבתיות ותנועה. בהתייחס לסיבתיות ולתנועה, התוצאה הסופית הנקבעת על ידי גורמים שרירותיים חיצוניים (כפי שמתוארים הם במכניקה הקלאסית) מוחלפת ע"י כוליות הממשעת תכונות מורפולוגיות מהותיות: השפעתה על מושג התנועה והסיבתיות. "הפונקציות העצמיות של האטומים והמולקולות אינן תלויות עוד בגורמים מותנים או שרירותיים, הנקבעים על ידי הטבע. הפונקציות העצמיות הן למעשה יסודות הגשטאלט המוחלטים של ההתרחשות הנצפית".²⁸

מרחב וזמן "הודחו מהמקום המרכזי אותו תפסו בפיסיקה הניוטונית והורדו למעמד הדומה פחות או יותר לזה שתפסו בפילוסופיה הסכולסטית. האטום, בהיותו בעל פוטנציאל של מצבים שונים, מתייחס למצבים כפי שהפוטנציאל מתייחס לפעולה. זו מתמשכת בדומה לאטום, כאשר הוא מצוי במצבים שונים של רציפות. זהו בדיוק היבט הדברים אשר אריסטו מיקד בו את תשומת ליבו. תשתית זו המתמידה בשעה שהיא מקבלת קביעות שונות היא מה שבפילוסופיה הסכולסטית האריסטוטלית נקרא חומר; ואילו העיקרון המבני אשר מיוחד לכל קביעה או מצב נקרא צורה. האטום, אם כן, הינו חומר לעומת מצביו אשר הינם צורות".²⁹

כך שתלונות הפילוסוף שהפיסיקאי נמנע מ"חוש שישי" שהיה מאפשר לו לדמות את הכוליות המבנית, הינן בלתי מוצדקות. למעשה, המדע רואה בכוליות את הבסיס האולטימטיבי של התהליך הפיסיקלי, והפילוסוף אינו היחיד הבוחן את תנועת החלקיקים תחת היבט הטוטאליות. מחד גיסא מתברר שהפילוסוף ה"עצמאי" חוגג את ניצחונו הגדול, היות ואף הפיסיקאי סר למרותו ומקבל את הגישה המבנית. אולם מאידך גיסא הופעת המושגים החדשים במדעי הטבע הופכת את שגיאותיה וטעויותיה של המטאפיסיקה בת זמננו לבוטות יותר. נדמה שזהו נצחון על תנאי, היות ובעוד הפיסיקה המודרנית מאששת את תיאוריית הגשטאלט, היא מסרבת לאמצעים ולסכימות המתודיות המיושמים ע"י הפילוסופיה המודרנית. אין לשכוח שהכוליות היא איכותית במהותה. צורה, הן במובנה האריסטוטלי והן בזה המודרני, מציינת את המאפיין

המופשט (*quale*) של המציאות. מערכת כולית, ברמות הן המיקרוסקופיות והן המאקרוסקופיות, אם נבחנת היא מבחוץ, חומקת מפרשנות מדעית. הקוסמוס במלואו, כפי שתואר ע"י גתה ושפינוזה, לעולם לא יוכל אם ייבחן מבחוץ להיות נושא למדידות כמותיות וקביעות סיבתיות. המדען פועל בתוך הכוליות, ולא מחוצה לה. הסיבתיות לעולם לא תוכל לעבור את גבולות התהליך הקוסמי. אם נחקור את הפיסיקאי באשר לתיאורו את מושג הטבע, הוא (בהכרח) יודה שאידיאות הכוליות אינה אלא אמירה ריקה, שאינה הולמת את תיאור הטבע כפי שהוא. האטומיות של החומר והאנרגיה, שהיא עדיין הנחת יסוד בפיסיקה, מעניקה בכורה למתודה האטומיסטית. האחרונה הינה מהותית לאופן הכמותי של היקום הפיסיקלי. רק חלקים רכיביים נחשבים כניתנים להסבר מדעי.

עתה עולה השאלה באשר להגעתו של הפיסיקאי לכוליות המבנית שהיא היבט איכותי של המציאות. איך מניח המדע כוליות ואימננטיות ביקום שלנו? נדמה שהיה זה מעשה של טרנסצנדנציה עצמית; המדע עבר את גבולותיו שלו. אך התרחש הדבר? התשובה היחידה לשאלה זו היא שהמדע תופש את הכוליות שבתוך המערכת דרך פעולת השחזור (reconstruction). הבעיה הפיסיקלית של המציאות עדיין שומרת על אופייה המקוטע. אנטינומיות ועיוותים בהופעתו האדיטיבית של היקום, לא בכוליות המבנית, הם עדיין בעיותיה של הפיסיקה המודרנית. אלמנט הגשטאלט החדש בא לידי ביטוי וניסוח במשוואות מתימטיות הקובעות את התהליכים הבודדים שבמערכת. החלקיק הבודד אינו מתואר ע"י גורמים חיצוניים שרירותיים אלא דרך המערכת. עיצובים מבניים הינם נגישים רק במידה והם ניתנים לתרגום למשוואות מתימטיות הקובעות את מצב החלקיקים. הכוליות המבנית עצמה, אם נבחנת היא מחוץ למערכת, נותרת לא מוגדרת ולא מוסברת סיבתית. היא משרתת את הפיסיקאי רק כאשר היא מפעילה את המערכת כמקור מידע העוסק בתופעה הבודדת ברמה המיקרוסקופית. עניינו של הפיסיקאי מוגבל להתנהגות החלקיקים מתוך שחזורו באופן מתודי את הכוליות, שבתורה קובעת את התנהגות רכיביה ה"אינפיניטיסמליים".

היקום המדעי, אם כן, עוצב בדרך הבאה: ראשית, נתקל הפיסיקאי בִּצְבֵר איכותי מעורבב החומק מבדיקה מדעית. שנית, על מנת להתגבר על חסם זה בונה המדע את האובייקט שלו ע"י פיצול הטבע והתאמת שקולים מספריים לתופעה האיכותית המופשטת. מתודה זו מגיעה לשיאה באטומיזציה ובסכימת הקיטועים (בנקודה זו רואה המכניקה הקלאסית את מלאכתה כעשויה). שלישית, הפיסיקה המודרנית אשר מעומתת עם התנהגותה החידתית של "השתלשלות אירועים" מסוימת שהיא אינה מוצאת לה תשובה הולמת במתודה האטומיסטית, הופכת את דרך פעולתה ומיישמת היבט מבני. ועדיין, אלמנט גשטאלט חדש זה נובע מהמתודה הסיכומית הקודמת.

תפישה מיידית של המערך היא מיתוס מוחלט שאינו מתיישב עם העובדות האפיסטמולוגיות. היא מעבר לתחומם של הפיסיקאי וההומניסט גם יחד. המקבץ הסינתטי אינו סיסמתו של הפיסיקאי והכוליות הפרימיטיבית אינה סימן הלידה של המדעים ההומניים המודרניים. הבנת הטבע והרוח גם יחד הינה דואליסטית, פסיפסית ומבנית - אלא (ולכך ישנה חשיבות עצומה) שהגישות הפסיפסיות והמבניות אינן שני היבטים מתודולוגיים נפרדים אליהם עלינו לשאוף באופן עצמאי: הן צורתה של כוליות

אורגנית אחת. ראשית, כפי שצינו, הפיסיקאי הנתקל בשטף האיכותי מיישם את אמת המידה האטומיסטית לחלקים רכיביים בודדים. שנית, בהתקדמו ממישור אחד (המאקרוסקופי) למשנהו (המיקרוסקופי) הוא משחזר תבניות מבניות המאפשרות לו לתאר את התנהגותם של האלמנטים הפשוטים אשר המתודה האטומיסטית מניחה. אולם לא ניתן להגיע לנקודת מבט חדשה זו ללא הכרה במגענו המקוטע עם המציאות שמא מובילה היא לרברבנות שרירותית. ההומניסט חייב להתאים עצמו לאותה הפרוצדורה אם שואף הוא למנוע פרשנות פילוסופית מוגזמת. ההבדל היחיד בין הטבע לרוח בהתייחס למתודה זו היא שהראשונה משתפת פעולה ברצון רב יותר עם האינטרפרטציה האטומיסטית מאשר האחרונה. בעוד הפיסיקאי, לתקופה מסוימת, יכול היה להסתפק בגישה האטומיסטית, ההומניסט חש במשך תקופה ארוכה מחסור בהיבט מתודולוגי חדש. הפיסיקאי ראה את גישתו הפסיפסית כהולמת דיה להסברת חלקים מסוימים של המציאות (המאקרוסקופית), בעוד כימות וניסוח מדויקים נראו מסקנה קודמת. ההומניסט, לעומת זאת, אשר אינו מקדם את כלי הגיאומטריזציה ועל כן אינו מסוגל להתמודד עם רכיבים בודדים, אולץ לשקוד על תבניות אחרות. עם הופעת המיקרופיסיקה, עברה הסיטואציה שינוי קיצוני. גישת הקיטוע לא תאמה עוד את העובדות הפיסיקליות והפיסיקאי והפסיכולוג גם יחד פנו אל הכוליות. ועדיין, חיפוש תכניות חדשות ניתן למימוש רק אם מונחה הוא ע"י הקריטריון האטומיסטי האובייקטיבי.

המטאפיסיקאי המודרני, בניגוד לפיסיקאי, אינו מיישם את המתודה המדוקדקת של שחזור אלא מוצא את הכוליות אף לפני שהוא תופש את מרכיביה. למעשה, הוא מכחיש את קיומם של החלקים. אין דבר מלבד כוליות וטוטאליות. הטוטאליות המבנית הכוללת - כול אינה רק מטאפיסית אלא גם הטרמה מתודולוגית של האופן (*modi*). בעוד המדען מניח את הכוליות על הנחות יסוד אטומיסטיות - מתחיל בחלקים ומשחזר את הכוליות על מנת לתארם - הפילוסוף בונה אותה מייד.

אם אלו פני הדברים, תהא זו שגיאה ליישם את מתודת הפילוסופיה העצמאית בשדה הדת. התוצאה הבלתי נמנעת תהיה מבוך של מיסטיקה. אם הפילוסופיה המודרנית, בחיפושה אחר "עצמאות", הפכה שרירותית, אזי על ההגות הדתית, הנוטה במיוחד לחוסר מובנות, להיות מודאגת במיוחד מהערכות שכזו. התלמיד הדתי המתחיל מעקרונות הפלורליזם ההכרתי ינהג בתבונה אם יקח דוגמא מהמדען יותר מאשר מהפילוסוף. התכנית המבנית של הדת אינה ניתנת להרגשה אינטואיטיבית דרך היתוך סימפטי כלשהו עם מהות נצחית, אלא עליה להיות משוחזרת מתוך נתונים ועובדות דתיים אובייקטיביים. ייחודה של החוויה הדתית שוכן במרכיביה הנורמטיביים האובייקטיביים.

1 כאשר הראב"ד מבקר את הרמב"ם על הכללת אי - גשמות האל בעיקרי האמונה שלו, הוא הודרך ע"י הצרים המעשיים של עובדי האל אשר דימו את האל בצורות חושיות. ראו רמב"ם, משנה תורה, הל' תשובה ג, ז והגהות הראב"ד שם.

2 "החויות עליהן למדנו... הראו בבירור שהיקום הינו נושא רב - צדדי יותר מאשר כל פלג, אפילו הפלג המדעי, מאפשר... המסקנה הברורה של חויתנו המלאה היא שהעולם ניתן לטיפול בהתאם למערכות - אידיאות רבות, ומטופל בידי אנשים שונים, ובכל זמן נתון טיפוס אופייני של רוח... מוכח, אם כן, שהמדע והדת גם יחד הם המפתחות האמיתיים לפתיחת חדר האוצרות של העולם... ואחרי הכל מדוע לא יהיה העולם כה מורכב כך שיכלול מרחבים פרשניים רבים של המציאות, בהם נוכל אנו כך לגשת באלטרנטיבות ע"י שימוש בעמדות שונות..." Wm. James, *Varieties of Religious Experience*, pp. 120 - 121.

3 מעוררת מחשבה היא העובדה שהאידיאה הסכולסטית של *via aestimativa*, של המשימה ההכריתית המעשית שהוטלה ע"י דקארט לתפישות המתונות את חיינו הרגשיים; ושל התיאוריה של לוצה שהרגשות המכילים את הכאב וההנאה הינם תפישות הכרתיות של ערכים. בצורתו המודרנית המושג של ההתכוונותיות נוסח ע"י ברנטנו (Brentno), הוסרל, שלר והרמטן.

4 יום הכחיש את האופי ההתכוונותי של חויותינו הרגשיות: "תשובה היא קיום מקורי, או, אם תרצו, איפיון של קיום; ואינה מכילה שום איכות ייצוגית ההופכת אותה להעתק של שום קיום או איפיון אחר. כאשר אני כועס, אני בפועל נשלט ע"י תשובה, וברגש זה אין שום יחס יתר לשום אובייקט אחר, מאשר כשאני צמא, או חולה, או בגובה של יותר ממטר וחצי." *Treatise of Human Nature*. Part III, section iii.

ג'ון דיואי, שנקודת מבטו אשר מתייחסת לבעיית ההתכוונותיות זהה עם זו של יום, מבחין בין "החויה הלא - הכרתית הפעילה והישירה של טובים ורעים ובין הערכה, האחרונה היא בפשטות אופן של שיפוט כמו כל צורה אחרת של שיפוט". עמדה זו תואמת את התיאוריה הפרגמטית של דיואי על הטמפרמנט המעשי הלא - רפלקטיבי של "תיאורטיקן" האמיתי. למרות זו, הפעולה ההכרתית של "אומדן" ו"הערכה" (בניגוד ל"הוקרה" ו"כיבוד" שהינן לא - הכרתיות) היא רכיב מהותי של המעשה הדתי. כך שהמחווה האינטלקטואלית אופיינית לאיש הדת. ראו John Dewey, *Essays in Experimental Logic*, (Chicago: 1916).

5 היקף מאמר זה אינו מאפשר חקירה של מושג ההתכוונות ההכרתית. ברנטנו, אבי הפעולה ההתכוונותית, הכחיש את אופיה ההכרתי ותפש את ההתכוונות כהתיישרות לא - הכרתית לפני אובייקט. הוסרל ושלר, לעומתו, חשפו רבדים הכרתיים בתוך הכוליות המבנית של החוויה ההתכוונותית. שלר, במיוחד, פיתח את התיזה שרגשותינו הינם אוצרות בלתי - נדלים של תפישת סימפטית של המהויות הנצחיות הצרופות.

6 האופי הקונאטיבי - השגרתי בפסיכולוגיה - של חויותינו הרגשית הוא העתקה הפסיכולוגי של ההתכוונותיות האפיסטמולוגיות.....

7 מטאפיסיקאים ניאו - הגליאניים, המחליפים בחוויה את המחשבה, הכשירו מחדש את הרצון והרגשות וייעדו להם תפקיד הכרתי.

8 דוגמה זו תואמת העמדה שאומצה ע"י מלברנש על פיה שיפוט - ערך קודם לפעולת האהבה. אפיסטמולוגיים מודרניים רואים לנכון להטיל ספק באמיתותה של תיזה זו. N. Malebranche, *Recherche de la Verite*. Vol. II; Bluhr, *Religioese Erotik*; M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*.

9 הרקע ההכרתי של החיים הרצוניים והרגשיים היה ידוע לקאנט, שקרא לאתיקה שלו "ביקורת התבונה המעשית" ולאסתטיקה של "ביקורת כוח השיפוט".

10 את עקבותיו של רעיון הידע הדתי האוטונומי ניתן לראות כבר בסכולסטיציזם הערבי והנוצרי הימי - ביניים. תיאוריית האמת הכפולה שיוחסה לאברוס (Averroes) (איבן רושד) ופותחה ע"י דונס סקוטוס (Duns Scotus) ב"Reprata Parisiana" וע"י פטרוס פומפנטיס (Petrus Pompanatius) ב"Tractatus de Immortabilitate Animae", ועובדה אף יותר ע"י הפילוסופים של הרנסנס (כמגן נגד רדיפת הכנסיה),

טענה את העיקרון הפרדוקסלי שאפשר ומה ששגוי במדע יהיה נכון בדת ולהיפך. המושג המודרני של הדואליזם של הידע הדתי והמדעי נבדל מהתיאוריה הסכולסטית הנ"ל בשתי נקודות עיקריות: ראשית, בעוד תיאוריית האמת הכפולה מתייחסת בעיקר להיגדים המדעיים והדתיים הבודדים, הפילוסופיה המודרנית מתחמקת מנושאים מעוררי מחלוקת רבים ככל האפשר הנוגעים לטענות מדעיות ספציפיות. היא סובלת אך ורק פלורליזם מתודולוגי על כל הסתעפויותיו המתפרש על המטאפיזי והספקולטיבי. שנית, הפלורליזם הנוכחי אינו מדבר על אמת ושקר כפי שעשו הימני - בינימינים. האמרה הסכולסטית, "ייתכן ומה שהוא אמת בדת יהיה שקר במדע", היא חסרת משמעות מנקודת מבטו המודרנית. יותר מאשר נוטים אנו להשקפה שההיבטים הדתיים והמדעיים שוללים וסותרים זה את זה, אנו מעדיפים לקבל גישות משלימות רבות למציאות.

11 הרעיון שהמעשה הדתי מושפע ע"י תכונות קוגניטיביות הנבדלות מהגישה הרציונליסטית למציאות טמון כבר בדוקטרינה הפיזיקלית שהפרידה את הדת מהמטאפיזיקה. אבי הפיזיקליזם, אוגוסטינוס, עם אמרתו המפורסמת "*in lumen Dei omnia cognoscimus*" (אשר תומס אקווינס המיר ל"*per lumen Dei*"), השוותה את ידע העולם המובן עם הארה והתגלות מיידית. "העין הנסתרת והנצחית" של יהודה הלוי התופשת באופן על - חושי את הדברים מצינת באופן דומה מקורות שונים לחוויה ההכרתית הדתית. מיסטיקה, פנתיאיסטית כמו גם מעשית, טוענת לשרטוט ידע של הטרנסצנדנטי מתוך מקורות ייחודיים שכאלה. זרמי עומק אלו של ההגות הדתית המערבית זרמו אל האינדיבידואלים של לותר ואל פילוסופיית האמונה הפייטיסטית. שניהם הובילו להפרזה סובייקטיביסטית בפירוש המעשה הדתי, Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, p. 433; W. Windelband, *History of Philosophy; Religious Realism*, ed. D. C. Mackintosh, chap. 10; E. W. Lyman, *Can Religious Intuition Give Knowledge of Reality?* ראו "הכוזר" ד, ג.

12 הכוונה המקורית של הפילוסופיה הרציונליסטית הייתה להפריד את הדת לחלוטין מהתחום האונטולוגי, ולייעד לה תפקיד אקסילוגי בלבד. בצורתיה המתקדמות, אמנם, האקסילוגיה הדתית חוזרת אל האונטולוגיה.

13 הסיבה לחיפוש קנאי זה אחר סופיות, הרווחת כל כך בקרב תיאולוגים בני זמננו, היא התשוקה הנלהבת של כל פילוסוף של הדת לאשר את התוקף ההכרתי ואת האמיתיות של ההיגדים הדתיים. אך למרות זאת בעיית ההוכחה בדת לא תיפתר לעולם. המאמין אינו חסר אישור פילוסופי; הספקן לעולם לא יבוא על סיפוקו ע"י שום הוכחה הכרתית. בעיה רגישה זו הופכת לקשר הגורדי של מאמצים תיאולוגיים רבים. פילוסופים של הדת ישיגו יותר אם יקדישו עצמם למשימת פרשנות המציאות הקונקרטית במונחים ובמושגים התואמים את מסגרת השקפת העולם הדתית.

14 פילוסופיית הדת של הגל, המדמה בנפשה את האחרון כשיא הלימוד, האומנות וכל יתר המעלות התרבותיות, היא נטייה עצום לפרש את הדת מנקודת מבט הכרתית. ואולם הגל התעלם מן המציאויות הן הדתית והן המדעית.

15 "ונאמר לו בתשובה לשאלה השנייה: לא תוכל לראות את פני [כי לא יראני האדם וחי] (שמות ל"ג, כ). ואילו דבריו: כל טובי רומזים שהציג לפניו את הנמצאים כולם, שעליהם נאמר: וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד (בראשית א', ל"א)." ב"הציג לפניו" כוונתי שהשיג את טבעם והתקשרותם זה בזה, כך שהוא ידע את הנהגתו [של האל] אותם, כיצד היא בכלל ובפרט. "מורה נבוכים א, נ"ד (בתרגומו של מיכאל שוורץ).

16 ההתנגשויות התכופות שבין הכנסיה והמדע הפוזיטיבי יאשרו את התיזה שלנו שישנן נטיות הכרתיות בעולם הדת ושאיש הדת עוסק במציאות היקום החושי. יהיה זה אבסורדי לטעון שהתערבות הדת המאורגנת בהישיג המדע הנועה ע"י מניעים פוליטיים או מעשיים בלבד. העימות עלה יותר מתוך אינטרסים הכרתיים מהותיים של הדת המאוגדת ע"י המדע. הסכסוך לא נסב כל כך על היגדים מדעיים בודדים כמו שנסב על השקפת עולם שהייתה חסרת מכנה משותף עם נקודת הראות ההכרתית הדתית הבסיסית. הדת לא הכירה (ולא תכיר) ביקום המבוסס על הנחות יסוד מדעיות כשלעצמו. יתרה מזאת, מחוץ לכל השיקולים ההיסטוריים, על נטיות דתיות להיתפס בתחושה הבלתי מעורערת הנלווית לחוויה הדתית. אני יודעים שאיש הדת טוען לדרגה הגבוהה ביותר של אמת לגבי האובייקטים אליהם מתייחסות אמונותיו. ואכן, במקרים רבים היא עוברת בעוצמה, בהירותה וודאותה את תודעת - האמת של המדע. במקרים מסוימים איש הדת כל כך מוכרע ע"י הרושם של חוויותיו שהוא קולט בצורה

ברורה מאוד את מציאות האובייקט שלו. הוא מודע בצורה מלאה לקיומו של המימד הטרנסצנדנטי. אם האובייקט הדתי ממשי, עובד האל נדחף לפרשו, והפרשנות היא תמיד במונחים של מתודה אוטונומית. אוטו, על אף ניתוחו הגאוני את אופיה הנומניו של החוויה הדתית, אינו צודק לחלוטין בטענתו שהמysterium tremendum הפוגש באיש הדת ממצה את עצמו בעוררו תחושה של יראה ופחד. להיפך, הנומן הדתי אינו רק מעורר את איש הדת להתרגשות או יראה, אלא גם מעורר בו תשוקה להכרת הבלתי מובן. הוא מרתק ודוחה גם יחד – מרתק ע"י המysterium magnum; דוחה ע"י המysterium tremendum. משה ראה את הסנה הבורע. מחד, מעומת עם המysterium tremendum, הוא הסתיר את פניו כי ירא מהביט אל האלהים; אך מאידך, אמר "אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה, מדוע לא יבער הסנה?". איש הדת חש את חוסר הפתירות של המיסתורין ובכל זאת נכנע לפיתוי שאינו ניתן להתנגדות לפתור אותו.

המעשה הדתי הוא אמביוולנטי וכרוך בפרדוקס. בבידודו את הרכיב הנומניו ממערך המעשה הדתי ובתפישתו כבסיס, על אוטו באופן בלתי נמנע להתייחס לכל דחף מטאפיסי כזר לאיש הדת. הוא רואה את החוויה הדתית הבסיסית לא כמעשה מקיף, אלא כמעשה המכוון באופן בלעדי אלא טרנסצנדנטיותו ואחרותו המוחלטת של האלהים. מעצמו ברור שאם החוויה הדתית מצומצמת (reduced) להיבט לא – רציונלי ושאינו ניתן לתיאור, נמנעים רכיבים הכרתיים, היות והטרנסצנדנטי הינו בלתי מובן. ראו William James, *Varieties of Religious Experience*, Lecture 3 ("The Reality of the Unseen"); E. Cassirer, *Essay on Man*, pp. 85 - 86; Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*.

17 אחד מהתומכים הראשונים של הידע הדתי האוטונומי ושל אפיסטמולוגיה ייחודית של הדת הוא מקס שלר, אשר ל *Vom Ewigen im Menschen* שלו חייבת תודה עבודה זו במספר נקודות עיקריות. ועדיין הטמפרמנט הפילוסופי של שלר, כמיהתו המטאפיסית מלאת התשוקה למוחלט האונטולוגי והאקסיוולוגי והיסחפותו האמביוולנטית האפילו על ראייתו הבהירה, והובילו אותו במקרים רבים למסקנות שרירותיות. הפגם העיקרי בדיסציפלינת האם של הדת של שלר, האידולוגיה (על דיסציפלינותיה המשניות של אפיסטמולוגיה, אקסיוולוגיה ומטאפיסיקה של דת), היא שהיא נעה בחלל ריק. אין מימד אובייקטיבי בבסיס אידולוגיית הדת. יותר מכך, הקטיגוריות הדתיות הייחודיות שלו מתייחסות בעיקר לעולם התת הכרתי. המציאות הקונקרטית מושארת למטאפיסיקה. כמו הגנוסטיות הנוצרית הקדומה, שלר עוקב אחר *gnosis* האלוהי. הידע הדתי שלו מתעלם ממציאות ה"כאן ועכשיו".

18 השוו את ההפרדה הניוטונית של הזמן המוחלט והיחסי; וכן את המחלוקת שבין אריסטו ופלוטינוס ביחס לקדימות התנועה והזמן. נקודת המבט הדתית תואמת יותר את התיזה האריסטוטלית שהתנועה מחוללת את הזמן.

19 השוו את העיקרון של לייבניץ *Le present est charge du passe, et gros de l'avenir*; וכן את "הדעה המוקדמת של המקומות הפשוטים" של וויטהד.

20 נטיות אנטי – אינטלקטואליות אינן חדשות בפילוסופיה. במקביל לזרם המרכזי של ההגות הרציונליסטית המערבית, מסתחררים תמיד זרמי עומק אנטי – אינטלקטואליים חריגים. מעת לעת הם פורצים את סכר התבונה הביקורתית האנושית ומתגבשים כהנחות יסוד ועקרונות לא רציונליים. הרקע לתנועות פילוסופיות "מרדניות" שכאלו תמיד היה הסקפיציזם. אולם עלינו להבחין בין שתי צורות של סקפיציזם: פוזיטיביסטי ואידיאליסטי. בעוד הטמפרמנט הפוזיטיביסטי והסקפיטי הוא תופעה בריאה ובעל השפעה מפכחת על ההגות הפילוסופית, האידיאליזם הסקפיציסטי בנסיבות מסוימות משכר את התודעה האנושית ומשרטט מיסטיציזם. דיכטומיה זו מומחשת היטב האופן הסקפיטי היווני העתיק מחד, וע"י הסקפיציזם הטרנסצנדנטי הקאנטיאני מאידך. על הספק הפילוסופי שהמרץ את האסכולות הנומינליסטיות והפוזיטיביסטיות לאורך הדורות לאתר כיום את הבסיס האולטימטיבי והתוקף המוחלט של הידע המדעי. באופן כזה הוא מעורר חשיבה אנושית. הוא שבר מחסומים דוגמטיים וניקה את הנתב הפילוסופי מהרסיות המסורתית המיושנת. קאנט עצמו הודה שיום "עוררני מרדמתי הדוגמטי".

אולם המצב השתנה ברגע שהמציאות פוצלה והסקפיציזם צורף לאפירורזם, כמו במקרה של הפילוסופיה הקאנטיאנית. הגישה הדואליסטית הקאנטיאנית למציאות, המייחסת תוקף וכלליות להגדים מדעיים מסוימים על הטבע התופעתי בשעה שבצמוד לכך מודה בהתעלמות מתחום המוחלט, מובילה להגות ספקולטיבית המושלמת באנומליות פילוסופיות. אם קיים "הדבר כשלעצמו" המיסתורי, כמה שהוכחתו תהא בלתי מובנת, הפילוסוף מאותר להבינו. הפילוסופיה הספקולטיבית נולדה ברגע בו גילה

קאנט את "הדבר כשלעצמו" הסתום. האינטואיציה האומנותית של שלינג, המטאפיזיקה הוולונטריסטית של שופנהאואר, האידיאליזם המופרז של הגל ומטאפיזיקה של המוחלט בת זמננו, מברדלי ועד מקס שלר והרטמן, הם מאפיינים של האופי המעני של הפילוסוף שקיבל על עצמו לפתור את הלא פתיר. התוצאה הסופית של תעלולים מטאפיזיים אלו היו מבוכה פילוסופית ובלבול לוגי. סקפטציזם מדעי הוא מבורך בעוד שסקפטציזם טרנסצנדנטי מוביל לעיתים קרובות למבוכות פילוסופיות ולמיסטיקה.

21 ראו ניטשה, "הנה האיש", פרק רביעי; וגם "הולדתה של הטרגדיה", פרק עשירי. וראו גם מחקרו של W. Dannhouser, *Nietzsche's Image of Socrates*.

22 Kretschmer, *Koerperbau und Charakter*; Reininger, *Das Psychophysice Problem*; Walter Del Negro, "Das Strukturproblem in der Philosophie der Gegenwart", *Kant Studien*, 1932, Vol. XXXVII.

23 "מה - ות", על אף שהזנחה ע"י הדיסציפלינות ההסברתיות של הפיזיקה והכימיה, היא עדיין היבט חשוב של המדעים התיאוריים כמו הבוטניקה הכללית (ובמיוחד בטקסונומיה ובהגדרת הצומח) והזואולוגיה. ה"מה" האיכותי ולא ה"איך" הכמותי קובע את התיאור המתודי של המין והסוג. הופעה איכותית היא עניינם העיקרי של המדעים התיאוריים. אף אל הכימיה ההסברתית חודרת רוח איכותית - למחצה.

באופן דומה עולה בעיית האינדיבידואליות הקונקרטית (בניגוד ליקום המופשט) במדעי הטבע. דיסציפלינות תיאוריות כמו גיאוגרפיה וגיאולוגיה, במקום לעסוק במינים וסוגים, חוקרת אינדיבידואליות ייחודיות וגולמיות. הם נוקטים לא רק בהפשטות מושגיות בלהט אפלטוני ואריסטוטלי, אלא אף בקונפגורציות גיאוגרפיות וגיאולוגיות "חיות" על כל ייחודיותן. אזור גיאוגרפי או עידן גיאולוגי אינם סטרקטורה כללית אלא אינדיבידואלית. איננו דורשים מהגיאוגרף או הגיאולוג להציג את ההיבטים הנפוצים והכלליים של הנושא שלו ובכך לאפשר לנו לצמצם את האחרונים ליסודות ידועים זה מכבר ובעלי מכנה משותף עם מימדים מושגיים אחרים. אנו מצפים ממנו להציג את הסתעפויות הייחודי והאינדיבידואלי ולתת פרשנות פסיכוגנומית של הנושא. הגיאוגרף, כמו ההיסטוריון, הוא במובנים מסוימים אמן היוצר תבניות "חיות". הבעיות האפיסטמולוגיות המיוחסות למתודת הפשטת האינדיבידואל מופיעות, לא רק בהיסטוריה (בתה הבעייתית שלהפילוסופיה מאז אריסטו), אלא אף במדעי הטבע התיאוריים. יש להמליץ על נדיבות מסוימת בפרשנות המונח "מדע". המתודה הדיסקריפטיבית היא היא אוטונומית ומדעית. אין סיבה להשוות את המתודה המדעית להסבר סיבתו. השוו Heinrich Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaftenlichen Begriffsbildung* (Tuebingen and Leipzig: 1902), p. 235; Ernest Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. (Berlin: 1910), pp. 292 - 310. Heinrich Maier, *Das Historische Erkennen* (Goettingen: 1914), and *Wahrheit und Wirklichkeit* (Tuebingen: 1926), pp. 461 - 466, 561.

24 הביולוגיה עוסקת גם היא בבעיה דומה. הראינו לעיל שההתקוממות הברגסוניאנית כנגד עריצות המדע המתמטי צברה תאוצה עם הנטיות הויטליסטיות שהשתוללו בביולוגיה מאז האבולוציוניזם של דרווין ולמרק. על אף שעדיין אין תמימות דעים בקרב לומדי הביולוגיה והפיסילוגיה באשר לפרשנות תופעת החיים (כך שהתלהבותו של ברגסון הקדימה מעט את זמנה), עובדה אחת ברורה ללא ספק: בעיית הגשטאלט החי מרכזית במדעי החיים. אף על המכניסטים להתמודד עם בעיית ה"כוליות".

25 "אנו מורגלים להכיר את העולם כבנוי מחלקים, ומתימטיקאים בד"כ מתחילים ע"י הכרת חלקיק מסוים, ואז חושבים על יחסו לחלקיק אחר, וכן הלאה. זו בד"כ אמורה להיות המתודה הכללית. אולם חשיבה על חלקיק דורשת תהליך של הפשטה, היות וכל תפישותנו מתייחסות לגופים מתפשטים, כך שאידיאת הכוליות בשתודעתנו ברגע מסוים ייתכן שהיא ראשונית כמו אידיאת כל דבר אינדיבידואלי. כך שאפשר שישנה מתודה מתימטית על פיה אנו מתקדמים מהכוליות לחלקים במקום מן החלקים לכוליות".

Clerck Maxwell, *Electricity and Magnetism* (Oxford: 1982), vol. XI, p. 176 - 177. ואולם לא שמו לב לחידושו המתודולוגי של מקסוול עד שתיאורית הגשטאלט התקדמה בפסיכולוגיה והתפשטה למדעי החיים - ביולוגיה ופיסילוגיה. המחפשת אחר העתק פסיכולוגי לתבניות נפשיות גבוהות יותר, וחרדה למנוע כל התנגשות עם המכניסט הביולוגי, פנתה לבסוף אל הפיזיקה לטובת עיצובה המבני.

הניסיון הראשון בוצע ע"י קוהלר (Kohler) אשר, מעוניין קודם כל בהיבט הפיסיולוגי - פסיכולוגי, פתח בחקירות בתחום החשמל. לדעתו, הגדלים החשמליים כמו מטען, שדה, אנרגיה אלקטרוסטטית וזרם מפגינים תבניות מבניות. הוא אף הרחיב את אופי הגשטאלט לצורות אחרות של אנרגיה. על אף שגדלים

אלו, המבוטאים ע"י חוק שימור האנרגיה, הינם בעלי טבע סיכומי, הם למרות זאת מניחים הופעה מבנית בהתגלמותם המרחבית. האנרגיה בכללה מייצגת, אם להשתמש במטאפורה אריסטוטלית, את ה"חומר ההיולי" המתגבש ע"י הטופוגרפיה הפיסיקלית לקונפיגורציות מרחביות קונקרטיות. מטען, אנרגיה אלקטרוסטטית, זרם וכו', על אף אופיים האדטיבי, מאולצים ע"י טופוגרפיה פיסיקלית לתוך מסגרת הכוליות. כגדלים טופוגרפיים, הם עונים על שתי הדרישות שנוסחו ע"י ארנפלט (Ehrenflies) ביחס לאיכויות הגשטאלט.

בהתייחס לעובדה שטופוגרפיה מרחבית (אשר ברוב המקרים ניתנת להעמדה על תכונות אופטיות וניתנות למישוש) היא הקובעת את המבנים הפיסיקליים, אחדות הגשטאלט הפיסיקלי מיושמת רק לגבי מערכות סופיות, קונקרטיות ונבדלות. היות והתהליך הפיסיקלי עצמו הוא בעל טבע אדיטיבי (רק בהתגלותו דרך טופוגרפיה פיסיקלית הוא מפגין תכונות מבניות), שום רמזים מטאפיסיים קוסמולוגיים אינם ניתנים לצירוף עם מושג הגשטאלט. הקוסמוס ככוליות, סיבתיותו ו"עצמותו", נותרים, כתמיד, תוצר סופי של סיכום הקיטועים. ייתכן שתאוריה שכזו היא בעלת חשיבות עצומה לפסיכולוג המחפש אחר העתקים פיסיקליים להיבטים המבניים של התודעה, אך אין לה רלוונטיות לפילוסוף ולמטאפיסיקאי. משוואות השדה מבטאות חוקים מבניים, אולם אינן תואמות את הסכימה של טופוגרפיה קונקרטית פיסיקלית וניתנות להפרדה. קוהלר עצמו היה מודע לכך שהמבנים הפיסיקליים שלו אינם תואמים את ניסיונו של מקסוול להציב ערך בלעדי על תכונות השדה ולהסביר את המוליך הטעון חשמלית הפיסיקלי במנותי גדלי השדה. אם המטען ניתן לצמצום לפיקציה מתימטית, אזי יהיה זה חסר טעם לדבר על טופוגרפיה. למרות זאת ניסה קוהלר לפתור קושי זה ע"י סירוב לקבל את תיאוריית השדה הצרוף. הוא תמך בתיאוריית שדה האלקטרון של לורנץ שהניחה הן שדה וחומר לא - מכניים רציפים המיוצגים ע"י אלקטרונים ופרוטונים הנשלטים ע"י חוקים מכניים. בדרך זו הוא חשב שיהיה זה אפשרי להביא טופוגרפיה קונקרטית אל תוך השדה. המוליך הטעון והשדה מופיעים זה לצד זה כשתי מציאויות פיסיקליות.

(*"Zu einer gegebenen form, welcher Lodung zugefuehrt ist, gehoert eine Eigenstruktur der Energie im umgebenden Felde."*) ברור ששפתרון שכזה אינו שולל כלל את הקושי. הגבלת היבט הגשטאלט למערכות כמו - מבודדות לא - קיימות המוקפות ע"י מצבים המתנגשים עם גדלי השדה שאינם בעלי טופוגרפיה פיסיקלית ואשר תיאורטית נמשכים לאינסוף. אם מבנים פיסיקליים שכאלה אינם מתאימים לגדלי השדה האלקטרומגנטי המקורי, עדיין קשה יותר ליישב אותם עם המשוואות הגרביטציוניות (המטריות) של היחסות שהינן שוב חוקים מבניים. העובדה שהשדה הגרביטציוני עדיין לא נוסח בהצלחה כשדה צרוף, ושהאטומיות של החומר היא עדיין מציאות ניסיונית אינם משנים את הבעיה.

W. Koehler, *Die Physischen Gestalten*, pp. 75, 78, 79, 153, 161

26 חודות לאופיים המופשט והסמלי של הגדלים המיקרוסקופיים בהם נוקטת מכניקת הקוונטים, היבט הכוליות מתייחס יותר לשקולים המתימטיים מאשר לקונקרטיות האקטואליות ולמתארי הגשטאלט. דבר זה תואם את הגותו המקורית של מקסוול העוסקת בגישה המתימטית הדואליסטית, הסיכומית והמבנית. דואליזם זה אינו משויך לסתירה הקיימת בין המתימטיקאי (אשר באופן מופשט מפרד וממזג) והפיסיקאי (המצויד בחוש ייחודי לדמות את "הדינמיות הממשית"), אלא לסימבולים המתימטי עצמו.

27 "הפיסיקה המודרנית נתנה לנו סימן ברור המצביע באותו כיוון. היא לימדה אותנו שטבעה של כל מערכת אינו ניתן לגילוי ע"י חלוקתה לרכיביה וחקירת כל חלק בפני עצמו היות ובמתודה שכזו משוקע פעמים רבות אובדן של תכונות חשובות של המערכת. אנו חייבים לשמור על תשומת לבנו מרוכזת בכוליות ובקשרי הגומלין בין החלקים. בדומה לכך גם בחינת האינטלקטואליים. בלתי אפשרי לנתק בחדות בין מדע, דת ואומנות. השלם אינו רק סכום חלקיו השונים." Max Planck, *The Philosophy of Physics*, pp. 34 - 35. ראו גם A. Einstein, *The Evolution of Physics*, pp. 148 - 149; J. E. Boodin, "Russell's Metaphysics," in *The Library of Living Philosophers*, vol. V, pp. 489, 507, 508

28 במאמר המרתק "*Die Erfassung der Quantengesetze durch kontinuierliche Funktionen*" (*Naturwissenschaften*, June 1929) מפרט שרדינגר לגבי החלק אותו תופש מושג הכוליות בפיסיקה המודרנית.

לאחר שפלנק הציג את השערתו הקוואנטית, נעשו ניסיונות להתאימה למסגרת התיאוריה הקלאסית, אך הפער אף התרחב ככל שעבר הזמן. בעוד הפיסיקה הקלאסית הייתה במהותה משוחררת מאי - רציפויות בסיווג המרחב - זמני של התופעות, ובעיקרון, בהינתן תנאי התחלה, ניתן היה לתאר במדויק מה קורה בכל נקודה בכל זמן, תיאור שכזה אינו ניתן להשגה באטום ע"פ רתרפורד - בוהר; התוצאות התיאורטיות

סותרות במפורש את הניסוי. מכניקת הגלים איפשרה חזרה למתודה שאיכשהו דומה לתיאור הקלאסי. לפחות, פונקציות רציפות (ז"א פונקציית גל ההסתברות) של קואורדינטות הזמן המרחב מופיעות מחדש, כמו הפונקציה (למשל פוטנציאל) בתיאוריה האלקטרומגנטית; ובתיאוריה זו, משוואת דיפרנציאליות חלקיות שולטות במתימטיקה של השדה. אולם אינטגרלים וריבועים של פונקציות אלו הינם המנות בעלי המשמעות הפיסיקלית. הן אנלוגיות למקדמי פורייה שנידונו לעיל. כך שבפיסיקת הקוואנטים האפקט הפוטוכימיקלי הוא תכונה של הגל ככוליות ולא דבר מה הנובע מתרומות רציפות של חלקים נפרדים. פרשנות דומה ניתנת ליישום על פונקציית הגל (function). אין לחשוב על פונקציית הגל כמתארת קטעי מערכת ע"י סיכום כלל הנקודות האינדיבידואליות של המערכת, אלא יותר כקובעת את ההתנהגות הנצפית של המערכת דרך תבנית פונקציית הגל.

שרדינגר הדגיש את הנקודה שבעוד "הפונקציות העצמיות" הפרטיקולריות של הפיסיקה הקלאסית הן במהותן שיקופים של תנאי השפה (נשלטות ע"י הניסויים) ושאיכויות הגשטאלט הן בעלות אופי שרירותי וקונטינגנטי (הוא מרמז ל"גשטאלט הפיסיקלי" של קוהלר), במכניקת הקוואנטים הן נקבעות ע"י הטבע. תכונת הגשטאלט מהותית לפונקציה המתמטית עצמה ומכוננת את עצמותו של התהליך הפיסיקלי. "המתודה בתיאוריית הקוואנטים פותחת בפנינו אופקים של 'גשטאלט' שהם בעלי חשיבות ישירה להבנת הטבע... הפונקציות העצמיות של האטומים והמולקולות אינן תלויות עוד בגורמים קונטינגנטיים ושרירותיים; הן נקבעות ע"י הטבע. הפונקציות העצמיות הן בעצם יסודות הגשטאלט המוחלטים של ההתרחשות הנצפית."

H. Whittaker, *Philosophical Magazine and Journal of Science*, London, April 1943. וכן 29. Weyl, *An Open World*.

ניתן להגיע לידע דתי את המציאות על היבטיה המבניים היחודיים בדרך כפולה: ראשית, ע"י תיאום שתי רמות במרחב הדתי, הסובייקטיבית והאובייקטיבית; ושנית, ע"י שחזור הראשונה מתוך האחרונה.¹ הבה נרחיב בסוגיה זו ונקבע את המתודה המתחייבת ממנה. לצורך העניין נתייחס שוב לגישת המדען למציאות החיצונית וע"י השוואה נבין את המתודה הספציפית אשר טוב נעשה אם נשאף אליה בתחום הפילוסופיה של הדת.

כפי שראינו המכאניקה הקלאסית היתה מודעת לשני מימדים: האיכותי הסובייקטיבי, המושג דרך ההתנסות החושית, והכמותי האובייקטיבי, אותו מניחה המתודולוגיה המדעית. הפיסיקה המודרנית הוסיפה מימד שלישי, המבני הסובייקטיבי אשר משוחזר מתוך הסכימה האובייקטיבית. ואולם הן הפיסיקה הקלאסית והן המודרנית מסכימות שה"מימד" הסובייקטיבי הקמאי הוא מעבר לתחום המדע. הוא קיים *de facto* ללא כל הצדקה לוגית. ההקבלה של שתי רמות אלו אינה מעניינת את המדען אשר אינו נלהב לפרש את התופעה האיכותית. מדעי הטבע, הקלאסיים והמודרניים, טוענים שאף אם אנו מודעים להתאמה נסתרת בין שני מימדים אלו, הרמות האיכותיות או הסובייקטיביות לעולם לא יהיו ניתנות להסבר. המדע מעוניין אך ורק בבניית קורלציה כמותית המתאימה בדרך לא ברורה לתופעה האיכותית החושית. צבע או קול אינם ניתנים להסבר ע"י העתקם הכמותי שבמימד האובייקטיבי. כמות לעולם אינה מסבירה איכות. שניהם מתגלים במימדים שונים המונעים כל פרשנות מדעית או מטאפיזית. אך ורק במרחב המדעי מוצא המדען את האובייקט שלו. שם הוא מחפש אחר סדר וקביעות, אחר קשר סיבתי ורצף סיסטמתי. הוא מתאם את הרמות האובייקטיבית והסובייקטיבית בלי לחקור לעולם את היחס האיכותי. א' וב' שייכים לרמה האובייקטיבית וב' מוסבר ע"י א'. אך א' וב' – א' אלמנטים ברמה הסובייקטיבית – נותרים כתופעה מבודדת. המדען לעולם לא יוכל ליצור יחס סיבתי ביניהם.

המתודה המיושמת ע"י המדען בפרשנותו היא מה שקרויה מתודה הסברתית, העוסקת בראש ובראשונה ביחסי הגומלין ובתלות הגומלין של המופעים הרציפים ברמה האובייקטיבית. מה שקרוי הרובד החומרי משמש לפיסיקאי רק הנחת יסוד אידיאלית אשר מתוכה הוא מפרש את התהליך. עניינו של המדע משוקע בשאלת ה"איך". איך קיים ב'? המדען שואל על הכרחיותו היחסית של ב' היות ועברו קיומה של תופעה בתוך התהליך הקוסמי זהה להכרחיות אונטית. המדעים המתימטיים בוחנים בחשדנות את הקיום *de facto* ומבקשים להצדיק את הקיום *de jure*. חוק הסיבתיות החולפת הוא הכלי של המדען בניסיונו לנסח עקרון של הכרחיות בתוך התהליך הקוסמי. בניגוד לדוקטרינות הסכולסטיות, הפיסיקה מזהה הכרחיות אונטית עם קיום המותנה ע"י גורמים חיצוניים. על מנת להניח הכרחיות יחסית, מנסה המדען לשלול את אופיו הקונטינגנטי של הטבע. בעוד הקיום *de facto* אינו דורש שום פרשנות סיבתית, הקיום

de jure חייב להיות מתואם סיבתית. אפילו במכניקת הקוואנטים קיימת פונקציית גל ההסתברות המתארת את התנהגות החלקיק במערכת. קיום מוכרח שכזה יכול להיות מבוסס רק ברמה האובייקטיבית. שאלת *quid juris* אינה יכולה להישאל לגבי היקום האיכותי. לגבי כך מסכימות הפיסיקה הקלאסית והמודרנית.

כפילות ההיבטים מייצגת בעיה פילוסופית אשר הייתה סלע המחלוקת בין הקאנטיאניזם והניאו - קאנטיאניזם. המחלוקת נסבה סביב הופעת הידע, או "תנועתו של הלוגוס". כיצד הידע מתפתח? האם ה"לוגוס" נע מההתנסות החושית אל העולם המונח או להיפך? לשון אחר: האם הסובייקטיביות ניתנת להבנה במונחי האובייקטיביות או להיפך הוא הנכון?

קאנט הניח שהידע האנושי מבוסס על הכפילות של התרשמות וספונטניות. כאשר אנו נתקלים בבלתי - נודע קורים שני דברים: ראשית, משהו "טרנסצנדנטי" מכה בנו, משפיע עלינו בכוחו הקמאי; ושנית, תבונתנו המשתמשת במערכת הקטיגוריות מעצבת את החומר ההילי המעוות למושגים ואידיאות מוגדרים. קאנט ראה את מעשה ההתרשמות כקודם לזה הספונטני. המודעות החושית נושאת את החומר הגולמי החושי, והתבונה, כיסוד מעצב, מעצבת אותו. ההתנסות, כאשר היא נבחנת לא רק לעומת הרקע הפסיכולוגי ההתפתחותי שלה אלא אף לעומת זה המתודולוגי, מתקדמת ע"פ קאנט מחושיות איכותית לחשיבה מדעית.

בנקודה זו נפרדים הניאו - קאנטיאנים ממורם, מונחים ע"י נטיות הגליאניות פאנלוגיסטיות, והופכים את התהליך לחלוטין. ההתנסות, ע"פ הניאו - קאנטיאניים (אסכולת מרבורג), במקום לעבור מהסובייקטיביות לאובייקטיביות, מושכת לכיוון ההפוך, מגדלים "אידיאליים" קדם - הנחתיים להופעתה בדמות "מציאות קונקרטית" (*Wirklichkeit*). החידוש הפילוסופי העיקרי של הניאו - קאנטיאניים טמון בשלילת הרכיבים ההתרשמותיים של ההתנסות. טענתם הייתה שאף מה שקרוי נתונים איכותיים אינו אלא תוצר של פעילות מנטלית ספונטנית. התנסות טהורה, מופשטת מכל התוספות הספונטניות ומצומצמת ליסודות הראשוניים הנתונים, אינה קיימת, על אף טענות פוזיטיביסטיות. אין חושיות נתונה כמו שאין חשיבה נתונה, שכן האסכולה הניאו - קאנטיאנית אף טוענת שזוהי טעות מוחלטת להצהיר שההתנסות מתקדמת מן האיכותי אל הכמותי, מהסובייקטיבי לאובייקטיבי. להיפך, המרחב האובייקטיבי הוא המאפשר ל"נתון" הסובייקטיבי לקום לתחייה. תחושת הצבע מופיעה תמיד על מצע של מרחב זמן. קואורדינטות המרחב והזמן אינן מייצגות את מסגרת ההתרשמות, כפי שחשב קאנט, אלא הן יצירות ספונטניות של חשיבה טהורה.² כל תפישה חושית מותנה בקודמה, מעשה האובייקטיפיקציה היצירתי. יהא הטיעון אשר יהא, האסכולה הניאו - קאנטיאנית הופכת את התהליך ומדמה את ההתנסות לתנועה מהמימד האובייקטיבי לסובייקטיבי. רק ע"י חזרה מהמימד האובייקטיבי אפשר שייתפש הרקע הסובייקטיבי.

יש להדגיש שכל המחלוקת בנוגע לקדימות המרחבים הסובייקטיבי והאובייקטיבי היא בעלת ערך תיאורטי בלבד. זוהי בעיה אפיסטמולוגית המתייחסת למתודה אשר על הפילוסוף לשוב ולחזור עליה בניסיונו לשחזר את תהליך ההתנסות הנואטית. אולם בפועל לא ניתן להשתמש אף פעם בנתון הסובייקטיבי כנקודת מוצא, היות וכמו שאין אובייקטיביות אידיאלית אין גם סובייקטיביות צרופה. אם הפילוסופיה הפוזיטיביסטית

מדברת על בידוד האלמנטים הנתונים מהבניה הספונטנית הנוספת בתוך מבנה ההתנסות, יש לכך משמעות אך ורק במובן של שחזור. איננו מוצאים שני מרכיבים שונים, הסובייקטיביות הנתונה והאובייקטיביות המשוחזרת, אלא תופעה מאוחדת אחת. ובידוד מרכיביה אפשר וייעשה אך ורק ע"י מתודת השחזור.

אף שעלינו להודות, יחד עם הפוזיטיביסטים, שרובד ספונטני נותר לאחר שלילת כל הנספחים המושגיים, למרות זאת חייבים אנו להתחיל בתופעה המאובייקטת על מנת להשיג את האיכות החושית הצרופה. הפוזיטיביסטים, המדברים על התנסות חושית הולמת הבלתי מופרעת ע"י תבונתנו, אינם יכולים להציג את התיזה שלהם כגישה מיידית לחושיות הראשונית. הם חייבים לברוח אל התכנים הנתפשים המאובייקטים וע"י מתודת השחזור להפשיט את התנסותנו מכל האלמנטים האובייקטיביים כמו זמן, מרחב, עוצמה, איכות, וכו'. המחלוקת כולה מאבדת את חשיבותה אם נבחנת היא מנקודת מבט מתודית פרקטית.

האופי הדואלי של המציאות הנזכר לעיל ניתן ליישום לא רק בעולם החיצוני, אלא גם בזה הפנימי. ישנה כפילות של אובייקטיביות וסובייקטיביות בהתגלמותה של הרוח. תהליך האובייקטיפיקציה אינו מוגבל למציאות הנכללת במרחב ובזמן, אלא נמשך לזו הנכללת ע"י זמן ותודעה. ברגע שאנו מדברים על תופעה רוחנית כבר יש בתודעתנו תופעה מאובייקטת. אין צריך לומר שתהליך אובייקטיפיקציה זה אינו מושלם ואידיאלי בתחום הרוח כפי שהוא בתחום הטבע. מתודת הכימות אינה ניתנת ליישום בהתגלמות הרוח היות והן חסרות התפשטות, שהיא דרישת קדם לכימות. בעולם החיצוני, הזמן עצמו מכומת ע"י הטלתו על רקע מרחבי. אולם בעולם הפנימי בו הזמן אינו משתקף במראה מרחבית, כימות מדויק הוא בלתי אפשרי. (מכך התעלם פכנר (Fechner), אבי הפסיכופיזיקה, שניסה למדוד תהליכים נפשיים בדרך הדומה לזו של הפיסיקאי בעולם הדינמיקות). למרות זאת ישנו תהליך של אובייקטיפיקציה, גם אם לא מושלם, בתחום הפנימי. כך מתורגמת סובייקטיביות אתית לעמדות, נורמות, ערכים וכו',³ שאינם אלא קורלציות מאובייקטות לשטף הסובייקטיבי החומק. בתחום האתיאיסטי, הסובייקטיביות באה לידי ביטוי בדיסציפלינות אתיאיסטיות או בעבודות אומנות. שתיהן היבטים מאובייקטים של הסובייקטיביות הארעית. הדת, אשר קרוב לוודאי מושרשת יותר בסובייקטיביות מאשר כל גילום אחר של הרוח, משתקפת גם היא בתופעה מוחצנת אשר מתפתחת בתהליך אובייקטיפיקציה של התודעה הדתית. סך כל המבנים האובייקטיביים הדתיים כולל נורמות מוסריות - דתיות, ריטואלים, אמונות, הנחות יסוד תיאורטיות וכו'.

בתחום הרוח ישנה נטיה ברורה להתבדלות.⁴ חותרת היא להימלט מפנימיותה הפרטית ולחדור אל העולם הקונקרטי הנכלל במרחב והנחדר ע"י המהויות הגשמיות. התהליך המורפולוגי של מימוש עצמי מהפנים לחוץ טיפוסי למעשה הרוחני. הכיוון הוא לעבר החיצוניות, המירחוב והכימות; והסובייקטיביות נחפזת בנתיב זה. כמובן שהמחסור בכלים מכמתים הניתנים לעיצוב בקלות הוא מכשול עצום. אעפ"כ, הרוח חותרת באופן בלתי נלאה להשיג תכלית המצויה מעבר לגבולותיה ולתכליותיה. היא מאביקטת את עצמה בהופעת מימד מסוים אשר בתורו מוצא את מקבילו בשלוחות המרחב והזמן. תהליך האיביוקט מורכב משני חלקים סותרים. הראשון נותר בעולם בו ההיבטים הסובייקטיביים והאובייקטיביים מושרשים ברובד איכותי צרוף, נבדלים רק ברמת

מובחנותם ובסמיכותם לגבול הפסיכופיזי. השני הוא מעשה של הופעת מציאות "רוחנית" לתוך המהויות המוחשיות החיצוניות. מימד פסיקלי קונקרטי זה, עטוף בזמן ובמרחב, מתואם עם מקבילו בעולם הפנימי. המקבילה הסובייקטיבית הפנימית היא מצידה הביטוי המאובייקט של סובייקטיביות ראשונית אחרת. הסובייקטיביות הדתית, לדוגמה, מוצאת את מקבילתה בנורמה מסוימת, אשר על אף שנותרת היא בגבולות רוחניים היא חותרת אל המפגש המיסתורי של הנפשי והגשמי. הנורמה קרובה הרבה יותר לשוליים החיצוניים של החיצוניות מאשר להעתקה, הסובייקטיביות הכביכול לא – נורמטיבית. הנורמה, במצב חצי – מאובייקט שכזה, מנסה לפרוץ דרך הגבול המפריד את החומרי מהרוחני על מנת להופיע על במת החיים. מימוש המעשה הדתי מתרחש תמיד בעולם הלא – אישי.

על מנת להמחיש זאת, עלינו לנתח את השילוש שביחסי אלוהים – אדם: ראשית, הסובייקטיבי, מתח פנימי בין הסטטי והאינסוף; שנית, נקודת המבט הנורמטיבית האובייקטיבית; ושלישית, המימוש הקונקרטי, המלא, במעשה הפסיכופיזי והחיצוני. היחס אלוהים – אדם הסובייקטיבי משוקע במצבים סותרים שונים. אלו הם זעם ואהבה, ריחוק וקרבה, דחיה וריתוק (בקרב האלוהות), רעד ושלוה, דיכאון והתלהבות, רצוא ושוב (בקרב האדם), וכו'.⁵ עמדה סובייקטיבית זו באדם משתקפת מצידה בדמות שיפוטם לוגיים – הכרתיים או בנורמות מוסריות – דתיות, למשל אלוהים קיים; הוא כל יודע; הוא כל נוכח; הוא כל יכול; הוא רחמן; הוא נוקם; הוא הבורא, וכו'. עליך לאהוב את האל; עליך לירוא מפניו; עליך לעבוד אותו; עליך לאהוב את רעך, וכו'. שיפוטם ונורמות אלו המצויים בסמיכות מיידית למפתן הפסיכופיזי נוטים להחצין עצמם. הם באים לידי ביטוי קונקרטי בספרי אמונה, בתפילות, במעשים פיזיים של עבודת אלוהים, ובפרקטיקות ומעשים אחרים, המצויים כולם בעולם החיצוני. נראה שהדת, על אף זרימתה ברבדי העצמיות התת הכרתיים העמוקים ביותר, נתונה בחיפוש נצחי אחר מירחב ומימוש גשמי.

יתר על כן, מחקרים השוואתיים בתחום הדת אישרו שמבין שתי מתודות האובייקטיביות, האתוס והפולחן, האחרונה טיפוסית יותר לחוויה הדתית הייחודית. בניסיונה להקפיא את הדתיות הסובייקטיבית לתבניות מוצקות וציבות, מעדיפה הדת את הפולחן על האתוס. בשעה שהדת מנצלת את התודעה המוסרית – ה"ראוי" האתי – לצרכיה ותכליותיה שלה, עלינו להבחין בין המהות האובייקטיבית הנישאת ע"י האתוס ובין התוכן הדתי הסובייקטיבי הייחודי. הציוויים "לא תרצח", "ואהבת לרעך כמוך", "לא תענה ברעך עד שקר", על אף שכלולים הם בכל מערכת של אתיקה חילונית, הם למרות זאת ציוויים דתיים ספציפיים. כאשר הסובייקטיביות הדתית מתגבשת בדמות ריטואל, הסובייקטיבי והאובייקטיבי מצויים במסגרת התודעה הדתית.

הדת תמיד התאפיינה ותוארה לא כל כך ע"י האתוס שלה כמו על ידי הריטואל והפולחן. קיומה של נורמה אתית הוא מכנה משותף לכל המערכות הדתיות, אולם האופי הייחודי לדת מסוימת מופיע אף ורק בריטואל. דת חיובית חייבת תמיד להימדד בקנה המידה של הריטואליזם, לא בזה של האתוס. אין זה אומר שהדת יכולה, בכל מובן שהוא, להיפטר מהאתוס. רחוק מכך. הן הריטואל והן האתוס מהותיים למעשה הדתי. ביטול המוסר בדת הופך אותה לזהה עם ברבריות ופאגניזם. ניתוק המעשה הדתי

מהפולחן והעבודה הלא – רציונליים זהה עם חליטת החוויה הדתית במוסריות חילונית ותרבות אתית ארצית. יש להבין את קדימותו של הריטואל אך ורק מנקודת המבט של הטיפולוגיה הדתית העוסקת בייחודי שבדת.

היחס המשולש שבין הסובייקטיבי, האובייקטיבי והקונקרטי במרחב הדתי מאפיין את כל התגלמויות הרוח באתיקה, אסתטיקה וכו'. האישיות האתית לא נוטה רק לעצב נורמה ברורה עם תודעת החובה הסובייקטיבית שלה, אלא גם לממש נורמה זו בחיים הקונקרטיים. אחת הנקודות החלשות באתיקה של קאנט היא שהיא אינה מספקת קביעות להחצנת הפנימיות. ההחלטה היא הפעולה האחרונה של הרצון החופשי, מניע התהליך האתי, אך האתיקה של קאנט אינה מציעה דרך להגשמת ההחלטה. המימוש של סך הכל אינו תלוי ברצון החופשי, אלא מותנה באמונה.⁶

כפי שצוין עד כה, הן הפסיקה הקלאסית והן המודרנית התעלמו מה"מימד" הסובייקטיבי הראשוני בו נתקלנו. הכרה מדעית היא במהותה ביסוס יחסי הגומלין שבין מופעי המימד האובייקטיבי. הפסיקה הקלאסית והמודרנית נחלקות רק ביחסן למימד המבני האיכותי המשוחזר השלישי. בעוד המכניקה הקדומה הסתפקה בסדרות האובייקטיביות האדטיביות, יורשתה המודרנית שחזרה היבטים מבניים "סובייקטיביים". באשר לכך הודגש שעל המדעים ההומניים והדת ללכת בעקבות הפסיקה המודרנית ולשחזר היבטים סובייקטיביים מתוך המימד האובייקטיבי. החסר העיקרי של האסכולה הנטורליסטית לא כל כך היה בהנחת אחידות מתודולוגית ביחס לטבע ולרוח כמו שהיה בהגבלתה את הידע לפרשנות מקוטעת של המימד האובייקטיבי. כל עוד נוקטת הפסיקה גישה אטומיסטית בדידה, לא תוכל המתודה שלה להועיל למדעים ההומניים שאינם יכולים לקבל התעלמות מההיבט הסובייקטיבי. המרת האובייקטיבי בסובייקטיבי היא מתודה יסודית של ההומניסט. ואולם ברגע שהפסיקאי המודרני פיתח כוליות – עולם "סובייקטיבית" מתוך היקום הסוכם ה"אובייקטיבי", מצא ההומניסט את מורו: בתחום ההומני כל מבנה יחסי אובייקטיבי חייב להיות מתואם עם מקבילו במרחב הסובייקטיבי; בעוד סיבתיות בטבע אפשר שתהא מוגבלת לשקולים מספריים אובייקטיביים, המושג המקביל במציאות הרוחנית חייב להיבחן אל מול הרקע הסובייקטיבי שלו.

כפי שראינו, כאשר המדען מכריז כי א' הוא סיבת ב', הוא אינו מעוניין במקבילות הסובייקטיביות א' ו'ב'. שום התייחסות לחלק הסובייקטיבי הקמאי של המציאות אינה מוכרחת לצורך יצירת קשר סיבתי. קשר סיבתי בין תופעות כמותיות אינו טומן בחובו קשר מקביל בין העתקיהן האיכותיים. האחרונים נמלטים מסרגלי המדענים.

אך בניגוד לכך, אין זה אפשרי ליצור קשר סיבתי במציאות הרוחנית המאובייקטת ללא נסיגה למקבילותיה הסובייקטיביות. כאשר אנו מדברים, למשל, על הסיבתיות בתחום הדת, איננו יכולים לומר שא' (נורמה דתית מסוימת) היא סיבת ב', היות ואין שום מגע ישיר בין א' וב' או א' וב' אינן תופעות אוטונומיות אלא יותר תוצרים סופיים של תהליך ארוך של אובייקטיפיקציה. כל סוג של הנחת יחס בין התוצרים הסופיים של הסדרות חייב להתחיל במופעים הסובייקטיביים של התהליך. דתיות משווה אינה מסבירה נתונים דתיים חיוניים אובייקטיביים ע"י ביסוס תלויות – גומלין כלליות מופשטות ביניהם, אלא משחזרת את ההיבט הסובייקטיבי של הדתיות ועוקבת אחר הסיבתיות בתווך זה. כך שבעוד המדע הקלאסי מבצע פעולת יצירה כדי לקבוע סיבתיות,

הפילוסופיה של הדת מבצעת פעולה של שחזור. ואמנם דרך השחזור מקבל עקרון הסיבתיות משמעותיות חדשה ומותאמת. היחס סיבה ותוצאה, בהתחשב בשימור האנרגיה, עקרון יסוד בפסיקה הקלאסית, אינו תקף בתחום הרוח, היות והשיוויון ניתן לביסוס רק אם הסיבתיות מוגבלת לנתון האובייקטיבי. אנו מודדים את א' וב' ומשווים אותם. אולם אם א' וב' אינם בדיק מתואמים וראשית יש להמיר אותם להיבטיהם הסובייקטיביים א' ו'ב', אזי מתברר שיחס שכזה אינו קיים. זוהי עובדה ידועה היטב בפסיכולוגיה המודרנית שאירועים חשובים לעיתים מעניקים תנופה לשינויים ולטרנספורמציות בעלי מימדים מהפכניים, בעוד שאירועים בעלי חשיבות עליונה נכשלים תדיר להותיר רושם על תודעת האדם ומתפוגגים אל השכחה המוחלטת.

מה שאנו רואים אז הוא כדלהלן: כל סדרה אובייקטיבית שהיא בתחום הדת אינה ניתנת להבנה או להסבר בפני עצמה. הנתבי הסובייקטיבי חייב להיחקר,⁷ היות ולעיתים יצירות אובייקטיביות זהות מייצגות היבטים סובייקטיביים מנוגדים. ההיסטוריה של הדת, המתקבלת ממחקרים השוואתיים, היא חסרת יכולת לפרש את נתונה אם אין היא עוקבת אחר מערך האמונות, הדוגמות, הנורמות והמנהגים החיובי, אל המרחב הסובייקטיבי. כל השוואה של נורמות מאובייקטיות ללא הפרספקטיבה של הסובייקטיביות, היא חסרת בסיס לחלוטין.

תיזה זו ניתנת להמחשה ע"י דוגמא קונקרטית הלקוחה מההיסטוריה של הפילוסופיה. אנו רגילים לדבר על יחס סיבתי הקיים בין הרמב"ם ותומס אקוויאנס. אך מהי משמעותו של קשר סיבתי זה? תגובתנו הראשונה היא שקיים תואם מסוים בין "מורה הנבוכים" של הרמב"ם ו"סומה תיאולוגיקה" של תומאס. אך חסר טעם הוא לדבר על קשר סיבתי בין שני ספרים, שכן מתוך ה"מורה" וה"סומה" משוחזרות שתי מערכות תיאולוגיות. לכן אין זה פותר את בעייתנו, כיון שאין זה מתקבל על הדעת שקיים יחס סיבתי בין שתי מערכות פילוסופיות. מעשה השחזור ממשיך. מתוך מערכות אלו מועמדת במוקד הנמקה מתודולוגית. טמפרמנטים פילוסופיים מקודמים לחזית. חקירתנו את הנתבי הסובייקטיבי אינה מפסיקה במצב זה אלא ממשיכה לחזור עמוק יותר אל המרחב המורכב והמיסטורי של הסובייקטיביות. דרך ההתפלספות הסובייקטיבית האינדיבידואלית מופיע העצמי הנסתר מתוך גומחותיו הסבוכות והמסועפות. אנו חותרים בעקביות לתוך הערפל הסובייקטיבי החידתי. ואמנם עד כמה שתרחקי לכת תנועת הנסיגה, לעולם לא נוכל לתפוס את הסובייקטיביות. מה שאנו קוראים לו סובייקטיביות הוא רק שכפול שטחי שעדיין דורש חקירה. נסיגה אינסופית מתבצעת לאורך הנתבי היציב הנותר לאחר ה"לוגוס" המאבייקט. היעד תמיד נמצא במרחק אינסופי. בניגוד לפיסיקאי אשר חיפשו, מבלי להתייחס להיבטים המבניים הנפוצים במדע המודרני, הוא אחר אובייקטיפיקציה מתקדמת, ההומניסט חותר תמיד ל"סובייקטיפיקציה" נסוגה. בשני המקרים, הסיבתיות אינה סופית אלא ממשיכה לנוע עם המדען בכיוון ה"חיובי" (מהרמה המקרוסקופית הקונקרטית לזו המיקרוסקופית הסמלית) ועם ההומניסט בכיוון ה"שלילי". על כן בלתי אפשרי לגלות סיבתיות סופית בתחום הרוחני. כל שלב סובייקטיבי⁸ עליו נצביע בסיפוק לעולם אינו יכול להיחשב אולטימטיבי. תמיד נתקדם רחוק יותר ונגלה עוד רובד עמוק יותר של סובייקטיביות.

אם הצגת היבטים סובייקטיביים דורשת פעולת שחזור אף בהתייחס ליקום הפיסיקלי, אזי מוכרחת היא עוד יותר בתחום הרוח. נקודת המוצא של כל ניתוח של סובייקטיביות חייבת להיות המימד האובייקטיבי. רכישת מבט מעמיק בזרם הסובייקטיבי תתאפשר רק אם קודם לכן נבין את היבטיו האובייקטיביים.⁹

ניתן להציג נקודת מבט זו בכל תחום של מדעי הרוח. ניתוח יצירת אומנות או עקרון מוסרי זהה עם עקיבה מחדש אחר נתיב התנועות היצירתיות המאבייקטות, ואילו שלילת הקריטריון האובייקטיבי וכניסה למרחב הקסום של הסובייקטיביות נמנעת מייד. אם רוצים אנו לנתח, לדוגמא, את הפילוסופיה של אפלטון, עלינו לשחזר את ההיבטים הסובייקטיביים של יצירתיותו כמו היתוך הסביבה ונפש היחיד, התגבשות החברה והתבודדותו של הגאון, מפגש בין כוחות תרבותיים אוניברסליים, ייחודיותה של האישיות וכו'. המפתח לכל התופעות הסובייקטיביות הללו טמון במטאפיזיקה, בפיסיקה ובפסיכולוגיה של אפלטון המפורטות בדפי עבודותיו. ההיסטוריון מחלץ עולם נעלם מתוך הסמלים הקליגרפיים. אין זו אלא חזרה מחודשת מהתבנית המאובייקטת אל הסובייקטיביות ההקשרית; זהו מעשה של שחזור. ואולם שום קוסם, לו יינתנו אותם נתונים אובייקטיביים, לא יוכל לחזות את התבניות האובייקטיביות של הפילוסופיה של אפלטון. אף עמידה על קרקע הסובייקטיביות לא תוכל לקבוע באופן קודם את מופעי תהליך האובייקטיפיקציה. הופעת הפנימיות בחיצוניות, הסובייקטיבי באובייקטיבי, אף פעם אינה ניתנת לניבוי, היות וה"לוגוס" עצמו – תהליך ההכרה והגישה לאובייקט הנבדל – חייב בהכרח להיותר בלתי נתפש.

ואמנם אם באים אנו לתאר את טבען המקביל של הסובייקטיביות והאובייקטיביות יש להניח את התיזה הבאה. שתיהן "ממשיות" ושתיהן מצויות בתוך התחום האנוטי. הסממן היחיד המבחין ביניהם הוא שבעוד האובייקטיביות נוצרת ע"י מעשה לא מוגבל של ה"לוגוס" ומבחינה מתודולוגית קודמת להיבט הסובייקטיבי, הסובייקטיביות משוחזרת ע"י מעשה אפיסטמולוגי. אל הסובייקטיביות לא ניתן לגשת ישירות; תחילה עליה להיות מאובייקטת ע"י ה"לוגוס".

המטאפיזיקה של אריסטו היא דוגמא בולטת למתודת השחזור. ההיררכיה האונטולוגית של חומר וצורה, המתחילה מהחומר הראשוני ומסתיימת בצורה הטהורה, מציעה כפילות בדומה לזו של אובייקטיביות וסובייקטיביות. ידוע שאריסטו, אשר ביחס לכך הלך בעקבות מורו אפלטון, ראה את החומר כמעבר להישג ידו של הידע. עבורו הפרטיקולרי והמקרי (החומר) לא ניתן לשיעבוד למעשה ההכרה, המוגבל לאוניברסלי ולמהותי (הצורה). למרות זאת דיבר אריסטו על חומר והפילוסופיה שלו כולה אכן מבוססת על ההנגדה חומר וצורה. אולם איך הגיע הוא למושג החומר אם זה אינו ניתן לתפישו? התשובה היא שהוא יישם את מתודת השחזור. ע"י ניתוח רטרופקטיבי של הצורות, מתחיל מהגבוהה ביותר והולך בכיוון הנמוכה יותר, הגיע הוא אל קיומו של החומר. אנו יודעים שבהיררכיה האריסטוטלית חומר טהור הוא פיקציה. החומר קיים רק לאחר שמושם ע"י המושג. מימוש זה משרת שוב פוטנציאל חדש מתוכו יופיע מימוש מורפולוגי מדרגה גבוהה יותר. חומר וצורה (להוציא חומר טהור שאינו קיים וצורה טהורה הזוהה עם אלוהים) אינם שני תחומים נפרדים, אלא מייצגים שני כיוונים מתודולוגיים שונים הקובעים את תנועת הנואסיס. מה שהוא חומר עבור המופע שלמעלה הוא בה בעת צורה עבור המופע שלמטה. נקודת המוצא בפילוסופיה האריסטוטלית תמיד היתה הצורה ואף פעם לא החומר. מסיבה זו שלל אריסטו את אפשרות החומר הטהור, היות והאחרון אינו ניתן לשחזור מצורה טהורה. הצורה

כשלעצמה, המשמשת לו הוויה אידיאלית הזוהה עם הסדירות והקיום החוקי, היא האובייקטיביות. החומר נתפש כערבוביה כאוטית, חסרת חוקיות ולא סדירה, הקרובה למושג המודרני של סובייקטיביות חולפת. הפילוסופיה המודרנית נבדלת מזו האריסטוטלית רק בכך שזו האחרונה מייחסת ערך אונטולוגי מלא לסובייקטיביות, ואילו באפיסטמולוגיה בת זמננו אין היררכיה אונטולוגית והיא רואה את ההבחנה בין סובייקטיביות ואובייקטיביות אך ורק ככיוונית.

בתחומים אחרים של הנסיון הפילוסופי, נוקטים הפילוסופים זהירות בניסיונם להאחיד את המציאות ולשלול את אופייה הדואלי שכן בין אם ירצו ובין אם לא הם מנפים היבטים סובייקטיביים הפכפכים דרך מסננת הוידוא האובייקטיבי. הן הפוזיטיביסטים הקיצוניים ביותר והן האידיאליסטים הקנאים ביותר אולצו לקחת בחשבון סטנדרטים הכרתיים אובייקטיביים. ואילו בתחום הדתי, מבטלת הפילוסופיה לעתים קרובות את כל חוקי האובייקטיביות. לא רק שפסיכולוגים מודרניים (אשר בעדינות ובפלפול עיוני עלו אף על המטאפיזיקאים הנועזים ביותר) חוטאים לשכל הישר הדתי ולעובדות הברורות, אלא אף פילוסופים, דרשנים וחסידים דתיים מסלפים אמיתות יסוד דתיות. הסובייקטיביזם הדתי נולד מתוך מערך פילוסופיית האמונה (פסקל, רוסו, האמאן, הרדר) אחריה עוקבות אמיתות דתיות למקורות רגשיים. שלירמכר, קירקגארד, וילהלם הרמן, אוגוסט סאבאטייר (Sabatier) ואחרים היו חלק מהכהנים המקודשים שעבדו את האל במקדשי הפנימיות והתשוקה המנטלית. אין זה רלוונטי אם התשוקה להשוות את המעשה הדתי עם החוויה הפנימית נבעה ממקורות רומנטיים ופייטיסטיים (שלירמכר) או מדוקטרינות הגליאניות (קירקגארד) שהחליפו את המעשה הדתי בהתהוות ואת הפעולה באקטוס, או מנקודות מבט ריטשליאניות (וילהלם הרמאן) שזיהו את המעשה הדתי עם תפיסה והערכת ערכים. אך חשובה היא העובדה שהאסכולות הסובייקטיביות הנחו מוחות גדולים אשר, מפורקים ע"י כוחות מתנגשים של דת וידע, קיוו למצוא נסתרות בסובייקטיביזם. בשחרור הדת מכל חיבור שהוא לביצוע אובייקטיבי, יהא זה תיאורטי או מעשי, הם קיוו להפוך את הדת למבצר בלתי חדיר.¹⁰ אם האחרונה "אינה ידע או מעשה אלא תודעה מיידית של תחושה כוללת - כל של תלות"¹¹, אזי היא אטומה למארב מדעי או אתי. אם האמונה "דוחה כל צורה של אובייקטיביות ומשתוקקת לכך שהסובייקט יעסוק אינסופית בעצמו בלי לבוא במגע עם 'העולם ההיסטורי'¹², אזי אין בסיס למפגש משותף של הדת והתרבות הארצית.

החזקה בדוקטרינה סובייקטיביסטית זו מעלה שלוש בעיות.¹³

ראשית, על אף שקל לפילוסוף לדבר על סובייקטיביזם דתי, כמעט בלתי אפשרי הדבר לנציג הדת התאיסטית והמבקשת לתקן עולם להסתפק בדתיות פנימית בלבד. על מנת להדגים זאת נבחר את נקודות המוצא של הדת הפילוסופית וההתגלותית. הפילוסוף, מעריץ *religio naturalis*, מדמה את האלוהים בראש ובראשונה כאינסוף אידיאלי אליו הוא שואף. דתיותו הפילוסופית היא אנתרופוצנטרית ואנתרופוקרטית. נקודת המוצא אינה אלוהים אלא החוויה הפנימית (אותו) הנחשבת יצירתית, גואלת ומעוררת השראה - שיא החיים המנטליים. הוא נבלע בו עצמו יותר מאשר באל הטרנסצנדנטי. הנורמה, אם זו קיימת בדת הפילוסוף, משחקת תפקיד משני. עם המעטת הנורמה

ושלילת נקודת המבט המעשית הופך הסובייקטיביזם לקביל דיו. אזי מצומצמת הדת לסנטימנטליזם, והאל נכלא בפנימיות. בניגוד לפילוסוף, הבעיה המהותית של איש הדת (בהקשר זה: המאמין בדת ההתגלות) היא נורמטיבית. היא מכוונת לידע ברור ולמעשה קונקרטי ולא ל"תודעה מיידית" פרטית, קמאית. "איך עלי לנהוג בחיי היומיומיים? איך עלי לחיות בהתאם לרצון האל? באלו תארי אלוהים עלי להאמין – ¹⁴"? אלו הן בעיות איש הדת. לא רק שאיש הדת נבדל מהטיפוס הארצי בתחושותיו ובמחשבותיו אלא גם במעשיו. הוא מעיז פנים אל מול הסביבה המקיפה אותו וחותר לשנותה. הוא אינו חי במקלט מבודד של בדידות מנטלית ואינו שקוע באופן בלעדי בקיומו שלו. ההסברים המיוחסים תדיר ע"י היסטוריונים של הדת בנוגע לחיים הגלמודים של הנזירים ¹⁵ או אף של המנזרים הרווחים כיום, ¹⁶ אינם טיפוסיים לאיש הדת המודרני. ¹⁷ דתיות מתקנת – עולם מלכתחילה מוציאה אינדיבידואליזם דתי ראוותני. לא רק העצמי האינדיבידואלי, גם אם הואצל בתכונות על – טבעיות, אלא הקהילה בשלמותה היא הנפגשת עם האלהים. ¹⁸ דת ההתגלות מבוססת על הרעיון של עצמי חברתי כריזמטי שהוא ההגשמה החיה של האמונה. הסיפור התנ"כי העוסק בנביאי ישראל אינו מתארם כנזירים שניתקו כל קשר עם חבריהם ונמלטו אל שממת ההתבודדות הרוחנית. מעל לכל היו הם אנשי מעשה, המונעים ע"י תשוקה מאכלת לרפורמה ושינוי. לא רק שהטיפו את דבר האל בקרנות הרחוב ובמקום השוק, אלא שתפשו אותו בהמולת המון אדם. אפילו הדרמה האלוהית של ההתגלות נפתחה בפני ההמון. נראה שאת ההגדרה האריסטוטלית של האדם כיצור חברתי יש ליישם גם לגבי איש הדת. ההיסטוריה והפסיכולוגיה של הדת מאשרות את העובדה שכוחה והשפעתה של הדת גדלות באופן פרופורציוני לגידול בהשתתפות החברה כולה בדרמה הדתית, על הגשמתה המתמשכת את הסובייקטיביות חסרת הצורה שלה ועל הרחבתה את דמותה וסמליה האובייקטיביים. ¹⁹

שנית, כפי שכבר ציינו לעיל, כל הניסיונות להפריד את הסטנדרטים והנחות היסוד הסובייקטיביים מהאובייקטיביים כרוכים באיום על ההישגים האתיים והתרבותיים. זוהי אמת ייחודית במקרה של הדת. בשעה שההתקשרות עם האלהים מופרדת מהיבטיה החברתיים והקיבוציים ומהמעשה הנורמטיבי הקונקרטי, הדת עלולה להתפתח לכח מזיק וברברי. חיים פנימיים שאינם מודרכים מובילים להתכחשות לסמכות אתית ולתודעה מוסרית. סמכות וציות בלתי מותנה מעצבים את הרקע של המעשה הדתי. שלילת ה"ראוי" בדת זהה עם השחתתה.

שלישית, אופייה של הדת הוא אקסוטרי. על המעשה הדתי להיות נגיש לכל בן אנוש, פילוסוף והדיוט גם יחד. אריסטוקרטיה בתחום הדת זהה עם ניוונה של הדת. תהא אשר תהא תכלית הדת, ישועה, שלמות או גאולה אונטולוגית, היא מיועדת לאנושות כולה. הכנסת פרשנויות ספיריטואליסטיות לדת הופכת את המעשה הדתי לאיזוטרי. האינטרוספקציה הדתית אינה אוניברסלית אלא תלויה במידה רבה בייחודיות המנטליות האינדיבידואלית. הגות והשראה עצמית אינן מתכונותיו הבולטות של האדם המודרני. אם על האדם החושב המודרני להשתתף באופן מלא בפרפורמנס הדתי, אזי על תבניות

ועקרונות אובייקטיביים להיתוסף לסובייקטיביות. הסדר האובייקטיבי האקסוטרי הוא אוניברסלי הרבה יותר מאשר הסובייקטיביות הסתומה.

קיומו של מימד אובייקטיבי במרחב הדתי הוא תנאי בסיסי למילויה של הדת תפקיד כלשהו בהתקדמותה של החברה האנושית. ביחס לכך שגה הליברליזם הדתי - הוא הפחית בחשיבות תפקידה של הנורמה ומקבילתה בתחום הגשמי. אף כאשר נטה הליברליזם לקבל את הנורמה הדתית, הוא ביקש לצמצמה למרחב האתוס. התעלם הוא מיחודיותו של ה"ראוי" הדתי, המתגלה בריטואל ובפולחן.

בסיכומו של דבר אנו נתקלים בכפילות בתחום הדת הדומה לזו הקיימת במדע ובשאר תחומי הניסיון התרבותי האנושי. את השחזור, עקרון מתודולוגי דומיננטי בפילוסופיה, יש ליישם בתחום הדת. אין גישה ישירה לסובייקטיביות הדתית הצרופה. את התבניות האובייקטיביות יש להניח כנקודת מוצא, וע"י תנועה בכיוון השלילי יש לשחזר בהדרגה את ההיבטים הסובייקטיביים החבויים. אובייקטיביות הנחקרת ברטרופסקציה מניבה סובייקטיביות; מתודות אחרות עקרות הן.

המימד הדתי האובייקטיבי זהה עם המעשה הדתי הפסיכו - פיסי בו התודעה הדתית ההיסטורית החיה באה לידי ביטוי. כשם שהביטוי הקונקרטי ביותר של האמונות נמצא בספרים, ציורים וכו', כך המקורות המהימנים ביותר של היצירות האובייקטיביות הדתיות מתגלות בספרות הדתית הכוללת נורמות, דוגמות, הנחות יסוד וכו'. כתבי הקודש משמשים כמישור הייחוס המהימן ביותר עבור האובייקטיביות. דרך מתודת השחזור, דבר האלוהים, "אותיות כתבי הקודש, הופכות דבר פנימי, ברירות, מבט מעמיק, ודאות" לנפש צמאת האלהים. הצו האלוהי הוא המקור האובייקטיבי היחיד לכל דת השואפת לתיקון עולם.

1 ראו Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach Kritischer Methode* (Tuebingen: 1912). אני חייב תודה לספר זה במספר נקודות חשובות.

2 מתימטיקה זאת אינה זהה, כפי שחשב קאנט, עם האינטואיציה התפשטית שהוצגה בשפע ע"י המתימטיקה המודרנית. מספיק לחשוב על עקומת וירשטראס (Weierstrass) על מנת להשתכנע בחוסר המכנה המשותף שבין הידע המתימטי והאינטואיציה ה"חושית". פיתוח הגיאומטריה הלא - אוקלידית הפריך לחלוטין את ה"אסתטיקה הטרנסצנדנטית" של קאנט.

3 אין להבין תמורה זאת מנקודת מבט התפתחותית. היא יותר מבטאת תהליך שיטתי פונקציונלי.

4 מושג הטרנסצנדנציה העצמית מהדהד בהצגתו של קאנט את אלוהים, היקום והנשמה כאידיאות מעצבות של התבונה התיאורטית, המרמזות על אופקים הרחק מעבר לתחום ההכרתי. חוסר העצמי האוניברסלי של פיכטה, אידיאות האחרות בתוך התהליך המוניסטי הפאנלוגיסטי האונטולוגי של הגל, ובמיוחד המשימה הנצחית (*Aufgabe*) הניאו - קאנטיאנית שאינה ניתנת להגשמה ואידיאות המוחלט של ברקלי הנהיגת אך לא ממומשת ע"י התבונה - כל אלו משקפות את פעולת הטרנסצנדנציה העצמית בקרב הלוגוס והאתוס. התיאוריה הפסיכולוגית של פעולת הגומלין שבין תודעה וגוף (*influxus physicus*) מבוססת אף היא על טרנסצנדנציה עצמית.

5 תופעות אלו הן נתונים המאובייקטים שוב של דבר מה יותר סובייקטיבי ולא נגיש. סובייקטיביות צרופה היא פיקציה בדומה לחומר הצרוף האריסטוטלי.

6 בניגוד לאתיקה הקאנטיאנית, נקודת המבט היהודית מקדימה את המעשה החיצוני ואת מימוש הנורמה בעולם הגשמי. למיני תפקיד מזערי ולהחלטה עצמה חשיבות משנית.

7 כמובן שפרדוקסלי לדבר על סיבתיות - מכשיר של אובייקטיפיקציה - בתחום הסובייקטיבי. אולם היות ששום סובייקטיביות צרופה אינה קיימת, ייתכן וניתן להזמין עקרונות ייחסיים מסוימים בתחום זה. אך שוב הדיכוי האובייקטיבי חסין לקביעה סיבתית. אנטינומיה עצומה מתקשרת עם מושג הסיבתיות בעולם הפנימי. הדיכוי האובייקטיבי הקדומה של חירות וטרמיניזם חונק על האופי הפרדוקסלי של אובייקטיביות הבנויה על הנחות יסוד סובייקטיביות.

8 על מנת למנוע אי - הבנה, יש להדגיש שאין לתפוש בטעות את הסובייקטיביות כדבר מה מוצא. בדומה לאובייקטיביות היא בעלת אופי אונטולוגי. להיפך, ההיסטוריה של הפילוסופיה תאשר שהוכיח רבים התייחסו לסובייקטיביות כהיבט הראשוני אליו אנו מודעים באופן אונטולוגי. ה"קוגיטו" של דקארט אינו יותר מאשר אישור של אמונתו בעולם הפנימי. בהטילו ספק בקיומו של כל דבר חיצוני, הוא עדיין לא העז לחזות את הכפשת הספקנות את העצמי שלו. בהתחילו מן הפנימיות, הוא גילה אז מחדש את קיומו של העולם החיצוני. תיאוריות אידיאליסטיות רבות המקשרות קיום עם חשיבה התחילו בדעה דומה. מציאות רוחנית נעלה על הגשמית, ומשתתפת בכינון האחרונה. כמובן שישנם יוצאי דופן, ודוקטרינות אידיאליסטיות מתקדמות אינן מבדילות בין גשמי ונפשי. באמצע את מושג התבונה הטהורה של קאנט המציין תהליך אידיאלי נפשי לא - קיים של הכרה, איפשר האידיאליזם מניע חופשי שכזה לכוון מציאות בכללותה, גשמית ונפשית. אולם מאז ברקלי, האידיאליזם הקלאסי עיבד את האמונה הקארטיאנית הנאיבית בודאות קיום העצמי. חיים פנימיים נתפשו כמשהו מיידי ומוחלט, אשר ה"לוגוס" מכיר מקרוב. החוויה האונטולוגית של העצמיות אינה נדרשת, על פי תיאוריות אלו, אלא נתפשת באופן מיידי. סובייקט ואובייקט מתמזגים; "קוגיטו" ו"סום" מתכנסים. העולם הסובייקטיבי המכה בנו במלוא עוזו, מופיע, ע"פ האידיאליסטים הישנים, בסדר גבוה מאשר המציאות החיצונית.

9 ראו פול נטורפ, שם.

10 אפילו אחד ממייסדי האסכולה הניאו - קאנטיאנית, פול נטורפ, אימץ עמדה דומה באשר לדת. מעניין לבחון את אחד ממבשרי הפילוסופיה המדעית הטוענת שעל הדת להיות סובייקטיביות טהורה. נטיה זו ניתנת לשיוך לעובדה שהמתודה המדעית נחשבה כל יכולה וגישתה למציאות מוניסטית ובלעדית. לדת היו סיכויים רבים בניסיונה להשיג גישה הכרתית לעולם. כאשר ניסה קאנט להעביר את הדת למרחב האתי, הוא הפשיט אותה בכך מכל שמץ של הכרה, נטורפ, הממקם את הדת בתוך ההומניזם, הכריז עליה כסוג שלם (*toto generi*) השונה מהמדע. בניגוד למדע, הדת, אמר הוא, מבטאת את העמדה הסובייקטיבית של האדם כאשר הוא נתקל במציאות.

[11](#) Schleiermacher, *Reden ueber Religion*

[12](#) S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, pp. 116 - 21 הדת היה מצוי בעימות מתמיד עם תקופתו. הוא דיבר על טירוף אלוהי הרודף את האדם הדתי, ואשר מביא אותו להתנגשות עם המימד החילוני של הדברים. ראו *Repetition Fear and Trembling*.

[13](#) הנציגים השמרנים יותר של הסובייקטיביזם הדתי כמו שליירמכר (כתיאולוג מקצועי) וסבטייר, ידעו על מעבר מסובייקטיביות רגשית להיסטוריות האובייקטיבית. שליירמכר, למשל, חתר להוכיח איך התודעה המיידית עוברת לתבניות אובייקטיביות חיצוניות. התיאולוגיה, ע"פ הגותו, שואלת סמלים מהפילוסופיה על מנת לבטא מופעים מסוימים של החיים הדתיים הפנימיים. היסטוריונים מסכימים שמאמצים פילוסופיים שכאלה נכשלו לחלוטין. A. Sabatier, *Outlines of a Philosophy of Religion*.

[14](#) על אף שידע הוא גורם חשוב במעשה הדתי, הוא עדיין משרת תכלית נורמטיבית. גשת איש הדת אינה תיאורטית לחלוטין. המוטיב המדריך אותו הוא הנורמה המובילה אותו באופן אולטימטיבי לאקט ההכרת. הנורמה קודמת, מעשה ההכרה עוקב.

[15](#) ראו Anatole France, *Thais*.

[16](#) למעשה, המנזר יותר מציין נטיות אנטי - הדוניסטיות מאשר אנטי - סוציאליות. חבריו מנתקים מגע מהעולם שטוף ההנאות, לא עם העולם בכללו. באשר לדת היהודית, מושג הקהילה - הציבור - הוא יסוד מרכזי בהלכה. דינים רבים מתייחסים ישירות לקולקטיב ולא לאינדיבידואל. הציבור הוא נשא של נורמה דתית.

[17](#) George Malcolm Stratton, *Psychology of the Religious Life* (London and New York: 1918), chap. 11; Emile Boutroux, *Science and Religion*, chap. IV, 2; Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (Berlin: 1933), pp. 553 - 558.

[18](#) הגישה הסוציולוגית, במובן זה, עולה על הפסיכולוגית. ראו E. Boutroux, *Religion and Science*; Emil Brunner, *The Philosophy of Religion*, p. 26; Karl Barth, *Die Lehrer vom Worte Gottes*, Dogmatic I.

[19](#) תנועת הריאליזם הדתי, כאן ובחו"ל, היא תגובה טבעית לפרשנות הסובייקטיביסטית האנתרופוצנטרית של המעשה הדתי ששלטה בהגות הפילוסופית של המאה ה - 19. ריאליזם דתי, בעודו מנסה ליצור אמות מידה אובייקטיביות ולהרחיב את המעשה הדתי לעולם החיצוני, התעלם מייחודיותה של הנורמה הדתית ובלבל אותה עם עמדות אתיות או אסתטיות. ראו H. R. Niebuhr, *Religious Realism in the 20th Century*, pp. 413 - 432; D. C. Mackintosh, *op. cit.*; Paul Tillich, *Religiose Lage der Gegenwart; Religioese Verwirklichung*.

תנועה חזקה להפרדת הדת מהסובייקטיביזם והרומנטיזם הוכנסה ע"י קארל בארת וחבריו. לרוע המזל "תיאולוגיית המשבר" שלהם צללה לתוך אגנוסטיציזם וסקפטיציזם דתי, וערטלה את האמונה מרכיביה הנפשיים. על פי התיאולוגיה של בארת, אמונה (בניגוד לדת) היא במהותה לא הכרתית ולא תרבותית. ראו Brunner, *Religionsphilosophie Evangelischer Theologie*, (Muenchen: 1929); Brunner, *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*; K. Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*.

האובייקטיפיקציה באה לידי ביטוי באופן המשמעותי ביותר בהלכה. ההלכה היא המעשה של לכידת שטף הסובייקטיביות והמרתו לגדלים רציפים וברורים, היא הגיבוש של של החוויה האינדיבידואלית החמקמקה לתוך עקרונות מדויקים ונורמות כלליות. באחת: ההלכה היא כלי האובייקטיפיקציה של תודעתנו הדתית, היסוד הצורני של המעשה הטרנסצנדנטי, התבנית אליה נוצקת ההיוליות הדתית האמורפית.

הגלגלים הרבני, הנלעג כל כך בפי התיאולוגים, אינו אלא מתודה מדויקת של אובייקטיפיקציה, אופן תגובתנו להתרשמויותינו הנעלות. מעניין לשים לב לכך שההלכה נוקטת לעיתים קרובות בסטנדרטים כמותיים. היא מנסה לא רק לאבייקט את הדתיות, אלא גם לכמת אותה. פעולת המדידה היא עיקרון יסודי בהלכה, והחוויה הדתית לעיתים קרובות מכומתת ומקובעת באופן מתימטי. כפראפראזה על הצהרתו של גלילאו, "ספר" ההלכה כתוב "משולשים, מעגלים ומרובעים". לפיכך שחזור ההיבטים הסובייקטיביים שבתוך המימד ההלכתי האובייקטיבי מורכב הרבה יותר מזה שבמעשה הדתי הרגיל, ישנו מרחק עצום בין האובייקטיביות ההלכתית לבין העֶתְקָה הסובייקטיבי. ניתוחים רטרוספקטיביים פותחים אופקים חדשים לפילוסוף של הדת. הפילוסופיה המודרנית של הדת אינה אפולוגטית, אגנוסטית או מיסטית. היא בעלת טיעונים קוגניטיביים ומתודולוגיה משלה. היא אינה מעוניינת בגישה התפתחותית (genetic) אל המעשה הדתי, ואף לא מעלה את שאלת הסיבתיות העתיקה. היא חולפת על פני שאלת ה"איך" ומפנה אותה אל הפסיכולוגיה ההסברתית.¹ מהותה של הבעיה שבמוקדה היא תיאורית: מהו המעשה הדתי? מהו מבנהו, הקשרו ומשמעותו?

כפי שהראינו בפרקים הקודמים, המדען עוסק בשני "מימדים" סובייקטיביים: המגוון הראשוני הנתון ע"י החושים א' ו-1 וההיבט הצורני המשוחרר א'2. המימד הנוסף האובייקטיבי א' מצוי בין שני מימדים אלו. ועדיין, המדען הוגה בקשר שבין א'1 הסובייקטיבי לבין א' האובייקטיבי באופן שונה מזה שבין א' ו-2. בעוד שאין קשר סיבתי בין סך - הכל א' ו"קודמו" א'1, ישנו קשר סיבתי מוחלט בין א' האובייקטיבי לבין א'2 המשוחרר. קשר זה בא לידי ביטוי במשוואות העצמיות של מכניקת הקוונטים כאשר א'2 בשלמותו קובע את מרכיביו של א'. על הפילוסוף של הדת, כאשר הוא מאמץ את מתודת השחזור של המדען, להשוות את הקבלת המימדים הסובייקטיבי והאובייקטיבי עם הקשר הקיים בין א'1 הקדום לבין א' המשווער, קשר שאינו סיבתי. עליו לחקות את המתודה של הפיסיקה המודרנית באופן חלקי, כלומר לאמץ את עיקרון השחזור אך לדחות את הבחינה הסיבתית. כאן נכונה הטענה המטאפיסיקאית שבעיית הפילוסופיה אינה ה"איך" אלא ה"מה".

על הפילוסוף של הדת, בחזרתו מהאובייקטיביות לסובייקטיביות, שלא לקבל את הסבר הנורמות הדתיות על ידי הנתונים המוקדמים היות ואין סיבתיות רציפה במעבר ממימד

אחד לאחר. ההלימה הסובייקטיבית אינה מפרשת את המצווה האובייקטיבית. מתודת השחזור ראויה, אך אינה יכולה לכלול הסבר סיבתי של הדת.

בנקודה זו טעו פילוסופים רבים: קללת שאלת ה"למה" רדפה אותם ללא הרף. כבר מתחילת פירושם את התופעות הדתיות באופן סיבתי, הם שללו את האובייקט שלהן. הטעות הראשית שבהתפתחות תובהר ע"י התייחסות להתפתחות הפסיכולוגית של יום. יום זלזל בידע האנושי בעקבות חקירתו את השורשים הפסיכולוגיים שבבסיס כל המונחים הסטרוקטורליים היסודיים. ידו של המיתוס הקדום של הסכולסטיקה הימי - ביניימית הייתה עדיין על העליונה בפוזיטיביזם של יום. מה שאמיתי חייב להיות קדום או נתון א - פריורי; מה שפותח הוא שקר. דעות קדומות מהוות דוגמא לנאמנות למקור. לכן ברגע שגילה את המקור הפסיכולוגי של טענותיו ההכרתיות, קרסה אמונתו בתוקפן ובאובייקטיביות שלהן. הקטגוריות הוכרזו כסובייקטיביות ושרירותיות - כאמנות ותו לא. חסידי הפסיכולוגים והפוזיטיביזם אוחזים עדיין באותה הגישה. עצם העניין הוא שהרקע ההתפתחותי של מתודה מסוימת אינו משפיע לפחות על וודאותה ותוקפה. הנורמה הלוגית מעולם לא נחשבה לפונקציה של נתונים פסיכולוגיים קודמים. כמובן, הפעילות הנפשית תחמה את השיפוט הלוגי שהוא חלק בלתי - נפרד ממנה, אך לא שללה בכך את תוקפו הלוגי וערכו ההכרתי.² במובן זה נבדל הא - פריורי הקאנטיאני מהדעות הקדומות של ימי הביניים. הסכולסטיקה דיברה על רעיונות שהיו נטועים בנפש האדם ושלא נוצרו בעקבות עלייתם של מדעי האדם. הא - פריוריות הקאנטיאנית בצירוף המתודה הטרנסצנדנטלית לא העמידה פנים כמתעלמת מאופן יצירתו של הידע וכטוענת למקורן הפלאי של המתודות הבסיסיות. היא רק הפרידה את נקודת המבט של ההתפתחות הפסיכולוגית מההיבט הלוגי הנורמטיבי. סמכותו של ה"לוגוס" כסוכן נורמטיבי עודנה בלתי - תלויה ב"ביוגרפיה" שלו. תהא אשר תהא ההיסטוריה הפסיכולוגית של הגיאומטריה, התיאוריות של פיתגורס הן עדיין בעלות תוקף עצמאי. קריטריון האישוש וההתאמה אינו נעוץ במקורן הטרנסצנדנטי, אלא בחיוניותם של מושגיהן המסוימים ובניסיון המבסס אותן. משימתם של הלוגיקן והפילוסוף אינה לבחון את המעשה ההכרתי מנקודת מבט סיבתית, אלא מנקודת מבט נורמטיבית ותיאורית. בעיית ההתפתחות היא בתחומם של האנתרופולוג והפסיכולוג אך לא של הפילוסוף. מכאן נובע שאם ההתפתחות הפסיכולוגית והסוציולוגית אינה רלוונטית לפילוסופיה של המדע, אין סיבה שהפילוסוף של הדת יגביל את פרשנותו לגורמים הסיבתיים. לרוע המזל, בעוד שלא המתמטיקאים ואף לא הפיסיקאים מוטרדים מההיסטוריה של הדיסציפלינות שלהם, הפילוסוף של הדת עדיין משועבד להתפתחות.³ בניגוד למתודולוגיה ההתפתחותית, הפילוסופיה של הדת, בעקבות הפרוצדורה הרטרופסקטיבית - מהתחום האובייקטיבי לסובייקטיבי - אינה שוללת את האובייקט שלה. מתודת השחזור מפיקה יותר מאשר הצגת הסבר רציונלי. היא מציעה מבט דתי רב - ממדי על איש הדת.

הטעות הבסיסית של הליברליזם הדתי משתקפת פחות באידיאולוגיה שלו ויותר בגישתו המתודולוגית. הליברליזם הולך בכיוון הלא - נכון - מן הסובייקטיביות אל האובייקטיביות - ובכך מפרש את שתיהן שלא כהלכה. הליברליזם הדתי מבוסס על עיקרון מתודולוגי "פשוט" מאוד. הדתיות הסובייקטיבית, אומרים המודרניים, כפופה לסמכות הכל - יכולה של הזמן והשינוי. על כן בלתי אפשרי להתייחס לכל מערך הנורמות והדוגמות הדתיות כנצחי, היות והמימד האובייקטיבי המקביל לסובייקטיבי עובר את אותם השינויים. נניח שהסובייקטיביות הדתית המודרנית אכן אינה תואמת את המימד האובייקטיבי אותו מצווה המסורת. ניתן עדיין לשאול כיצד מייסדי הליברליזם בן זמננו מתכוונים לעצב פעילות דתית מודרנית מתוך צֶבֶר הסובייקטיביות הכאוטי ה"חדש"? עומדת לרשותם, כמובן, מתודת האובייקטיפיקציה. אפשר ויטילו את שטף הסובייקטיביות על החוץ וייצרו מימד אובייקטיבי מלאכותי חדש. אך מתודה זו מטעה. אם, למשל, אסכולה מסוימת של המחשבה הליברלית תציע שהדוגמות המסורתיות המתייחסות למהות ולתארי האל אינן מקובלות על החשיבה המדעית, מיד תעלה השאלה: איזה סוג אלוהות יוצע כתחליף לאל המסורתי? לשון אחר: איזו מתודת יצירה תיושם בעיצוב תיאולוגיה מודרנית? אנו יודעים שאסכולה כזו תתחיל תמיד מן התחום הסובייקטיבי. אפשר שתטען לניתוח הרבדים העמוקים של התודעה הדתית ולבחנת הנשמה המשתוקקת לאלהים על כל תחושותיה המנוגדות ורגשותיה הפרדוקסליים. מתוך חומר היולי שכזה מנסה הליברליזם לעצב אלוהות חדשה שחציה פנתאיסטית וחציה מוסרנית. האלהים האולטרא - מודרני הוא הן מניע - חיים (*élan*

vital) מטאפיסי והן מורה - מוסר קוסמי.⁴

הטעות שבמגמה זו נעוצה כאמור בחיסרון במתודולוגיה שלה. מנין לפילוסופים אלו הביטחון שתוך כדי חקירתם את הסובייקטיביות הדתית המודרנית הם אינם טועים ותועים? קולומבוס הקדום, המפליג בים לא נודע, טעה לחשוב את יבשת אמריקה להודו. הליברלים של ימינו טועים ושוקעים, במקום אל סובייקטיביות דתית, לתוך "מימד" סובייקטיבי אחר - המוסרי או האסתטי. במרחב הסובייקטיבי אין גבולות, והסגות גבול האתיקה והאסתטיקה קורות בהסח הדעת. כאשר היא נבחנת מכל היבט שהוא מלבד זה האובייקטיבי, הסובייקטיביות אינה מייצגת תחום נפרד. היא רק פעולה של בחינה רטרופקטיבית המסווגת כדתית. סובייקטיביות דתית זהה ל"מימד" הסובייקטיבי הנתפש על סמך הנחות היסוד של האובייקטיביות. המחפש סובייקטיביות קמאית ימצא זרם ארעי, לא דתי ואף לא ארצי, אלא, בדומה לעצם האריסטוטלי, כאוטי וחסר - סדר. באין מצפן אובייקטיבי, נמל היעד שוב אינו בטוח.⁵

הליברליזם ניגש לנושא הדיון שלו מוטה. בצורה נועזת מצהיר הוא על הדוגמות המסורתיות כלא - הולמות את הסובייקטיביות המודרנית. למעשה, הם לא בחנו את המימד הקדום של הסובייקטיביות מחוץ להיכן שהתפתחו מושגי האלהים ה"מיושנים", ולא חקרו את דתיותו של האדם המודרני. כך שבמקרה זה נטישת מושגים מסורתיים מסוימים לטובת מודרניים יותר אינה אלא גחמה גמורה אם לא ניתוח אמונות נמהר.

אם תיחקר הלימתן של האמונות המסורתיות את החוייה הדתית המודרנית, יש ליישם את מתודת החקירה הרטרופקטיבית - החזרה מן הסמלים הדתיים האובייקטיביים לשטף הסובייקטיבי.

כאשר אנו מנתחים את המיסתורין של יחסי אלהים ואדם כפי שהם משתקפים בתודעה הדתית היהודית הן מההיבטים המסורתיים והן מהמודרניים, עלינו קודם כל לאסוף את כל הנתונים האובייקטיביים שברשותנו: קטעים מכתבי הקודש המתייחסים לאלוהות ולתארי האלוהות; הנורמות הקובעות את יחסי אלהים - אדם כמו אהבת האל ויראתו; רגעים של מתח בין אלהים ואדם, כמו בסיפור איוב; בעיות הלכתיות רבות בהן התייחסויות מסוימות של האדם לאלוהות באות לידי ביטוי; כל צורות העבודה, השירה, התפילה, המיסטיקה היהודית, הפילוסופיה הרציונלית, התנועות הדתיות וכו'. מתוך צבר עצום זה של מבנים אובייקטיביים ניתן יהיה לשחזר בהדרגה את ההיבטים הסובייקטיביים הנסתרים. את האחרונים, בתורם, יש להשוות לנתונים הצורניים המרכזיים של הפסיכולוגיה, הטיפולוגיה והפילוסופיה של הדת המודרניות. אין צורך בחוכמה יתירה על מנת לצפות את התוצאה של חיפוש שכזה ולחזות שהקשר אלהים - אדם האינטימי המסורתי לא יהיה פשוט ותמים כפי שהמודרניים היו רוצים שנחשוב. ספק גדול אם התודעה המודרנית המפותחת ביותר תדחה מושג של אלהים פרסונלי בהתקשרותו עם האדם כמושג ה"מוליך שולל את הפשוט ומתנכר למתוכם". היקף מאמר זה אינו מאפשר ניתוח מפורט של מושג האלהים בדת היהודית, אולם הטעות המתודולוגית שביסוד אידיאולוגיית הרפורמה ברורה.

על אף שכל דת תאיסטית יכולה לאמץ ולהפיק תועלת ממתודת השחזור, נודעת לה חשיבות עצומה בשדה הפילוסופיה היהודית. אחת הבעיות היותר מביכות שהטרידה את הטובים שבמוחות היא זו של טעמי המצוות, וידועים היטב הקשיים בהם נתקל הרמב"ם בניסיונו לשלול את החלוקה של רס"ג ורבנו בחיי למצוות שכליות ושמעיות⁶ ולפתח פרשנות כוללת - כל של הנורמות הדתיות. עשרים וחמישה פרקים ב'מורה' מוקדשים בלעדית לפתרון בעיה זו. אעפ"כ ניסיונו של הרמב"ם לרציונליזציה, יותר מאשר כל שאר משימותיו התיאורטיות, הביא למחלוקת היסטורית שהקיפה את כל המשכילים היהודיים של אותה תקופה, מחלק אותם לשתי מפלגות: המימוניים והאנטי מימוניים. השופט את משימתו של הרמב"ם במבט לאחור, חייב להודות שהגאון שמחשבתו עיצבה את עולם המושגים היהודי של מאות השנים הבאות לא הצליח בפרשנותו את המצוות, במיוחד לאור השקפת עולמנו. בעוד אנו מכירים בחשיבות דעותיו בבעיות מורכבות יותר כמו נבואה, תכליתיות ובריאה, אנו מתעלמים לחלוטין מרוב הערותיו הרציונליות המתייחסות למצוות. חוסר הרצון בקרב איש הדת היהודית לקבל את רעיונותיו הרציונליים של הרמב"ם אינו נובע מנטיות אגנוסטיות כלשהן, אלא מהעובדה שאינה ניתנת להפרכה שהסברים אלו לא העשירו ואף לא העניקו השראה לתודעה הדתית. במהותם, אם לא בכללם, הם חסרי ערך לעניין הדתי שבנפשנו. את כשלונו של הרמב"ם להותיר את חותם המתודה הרציונליסטית על התודעה הדתית החיה יש לייחס בעיקר לעובדה שהיסוד העיקרי בהצגתו של הרמב"ם היא הבעיה הסיבתית. שאלת ה"איך", חיפוש ההסברים והעמדה ההתפתחותית קבעה את תפישת המצוות של הרמב"ם. במקום לתאר, הרמב"ם ביאר; במקום לשחזר, הוא יצר.⁷

כפי שראינו קודם, כאשר עולה השאלה הסיבתית חייב הפילוסוף לעבור את גבול הדת על מנת למצוא את התשובה המצויה מעבר לתחום הדתי. המושגים הן המכניסטיים והן התכליתיים של הסיבתיות מסבירים השפעה על פי קיומו של גורם זר, יהיה זה מתוך המערכת או מחוצה לה. כך אין הדת יכולה להתפרש על פי היבטיה הפנימיים אלא מוכרחת להסתייע ביסודות זרים. התוצאה הסופית של הרציונליזציה של הרמב"ם היא שהדת אינה עוד ביצוע של נורמות עצמאיות ייחודיות אלא של כללים טכניים, עבודתו של החותר להגיע לשיא ההגשמה של תכלית עליונה כלשהיא. בעשותו רציונליזציה התפתחותית של המצוות, פיתח הרמב"ם דתיות "אינסטרומנטלית".⁸ הסיבתיות שבה להיות תכליתיות (המושג האריסטוטלי של *causa finalis*) והדת היהודית מומרת לחכמה טכנית.

האם עלינו להציב, למשל, את השאלה: מדוע אלהים אסר את שבועת השקר? הפילוסוף האינטלקטואליסט מייד יענה "היות והיא מנוגדת לנורמת האמת", ז"א הוא יסביר נורמה דתית ע"פ תפיסה אתית, הופך בכך את הדת לאמצעי לאתיקה. ושוב, כאשר ינסה אותו פילוסוף לבסס את דיני הכשרות על בסיס בריאותי, יוחלפו התוכן והמשמעות הדתיים הספציפיים בעיקרון ממקור חיצוני. הם ישמשו רק כאמצעים לתכלית "גבוהה" יותר. כבר מתחילתו בגישת ה"איך" נידונו מאמציו של הרמב"ם לכישלון.

חשוב להדגיש שהרמב"ם חכם ההלכה הגיע קרוב יותר לגרעין האמת הפילוסופית מאשר הרמב"ם הפילוסוף הספקולטיבי. בניגוד למתודה הסיבתית של ה'מורה' הפילוסופי המובילה לטכניות דתית, 'משנה תורה' ההלכתי הבין את המעשה הדתי באור אחר לחלוטין: הוא לא ביקש את הסיבתיות האובייקטיבית של המצוות אלא ניסה לשחזר את ההתאמה הסובייקטיבית שלהן. ניתן לראות שהרמב"ם של ההלכה לא הונחה ע"י שאלת ה"איך". הוא שחרר עצמו מזווית הראיה ההתפתחותית והפעיל מתודה תיאורית המפרטת את התוכן והמשמעות הסימבולית של הנורמה הדתית. ב'משנה' הנחתה אותו שאלת ה"מה".

על מנת להמחיש את ההבדל המתודולוגי שבין ה'מורה' ל'משנה', נביא שלוש דוגמאות. ראשית, דיני השופר כפי שהם מוצגים ב'משנה':

"אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר 'עורו ישינים משנתכם, ונרדמים הקיצו מתרדמתכם. וחפשו במעשיכם, וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם'" (הל' תשובה ג, ד).⁹

הבה ונבחן בקפידה את מילותיו של הרמב"ם. כאשר הוא פותח בהסתייגות שתקיעת השופר בראש השנה היא גזירת הכתוב, כוונתו לשלול את שאלת ה"איך". אל לנו לבקש סיבה יוצרת או מטרות. דבר זה רמוז באמירה ההלכתית "חקים חקקתי ואין לך רשות להרהר אחריהם". הפועל "להרהר" בצירוף מילת היחס "אחריהם" מציין ביקורת סיבתית - בחינת המניעים והסיבות לנורמה. כך דוחה הרמב"ם, כבר בתחילת הפסקה, כל שאלה של פרשנות סיבתית. המושג של גזירת הכתוב הופך גישה שכזו לבלתי אפשרית. ואמנם בהמשיכו "רמז יש בו" הוא מוביל אותנו לתחום חדש של פרשנות פילוסופית. אמנם סיבתיות ותכליתיות הנורמה מצויות כבר מאחורינו, אך לעינינו נגלים הרמזים והאיזכורים החבויים בה. מהו ההבדל בין "סיבה" ל"רמז"? האבחנה ביניהם היא אותה האבחנה שבין מתודות האובייקטיביות והשחזור. ביסוס הסיבה מאבייקט את הנתון ומשעבד אותו למימד העולה עליו, ואילו חקירה רטרופקטיבית של הנורמה דרך רמזים המכוונים אל הסובייקטיביות שומרת על עצמאותה המלאה של המעשה הדתי ועל מבנהו הייחודי. כאשר מאמץ הרמב"ם את טעמו של רס"ג¹⁰ לתקיעת השופר ומחזיק בדעה שזוהי תזכורת לתקופת נדודים קדומה בה שימשה היא כאזעקה או כזימון לחגיגה, הוא נקלע לאותה מבוכה אליה נקלע ב'מורה'. ועדיין, כאן הוא מתעלם מהמניע ההיסטורי ומפרש את השופר אך ורק בהיבט הסימבולי. תפישתו את השופר כקורא לתשובה ולחשבון נפש אינה פרשנות סיבתית קלאסית המבוססת על צמד ערכים לוגיים הקשורים ללא - הפרד. הקשר המכניסטי בין א' ו - ב' הוא ייחודי וחינוי, ואילו בין תקיעת שופר ותשובה אין קשר הכרחי. אין נובע מכך שתקיעת שופר היא תנאי הכרחי ומספיק לתכלית של הבאת האדם לחרטה ותשובה. הקריאה לתשובה יכולה הייתה להתממש בדרכים רבות ואין סיבה הכרחית לכך שהתורה בחרה את התנאי של תקיעת השופר. משום כך המסר של תשובה, שעבור הרמב"ם רמוז בתקיעת השופר, אינו יכול לשמש סיבה שתבטיח את הכרחיות המצווה אלא עליו להיתפס יותר כאיזכור ההיבט הסובייקטיבי ההולם אותה. קול השופר רק מסמן חשבון נפש ותשובה. מתודת השחזור אינה משתמשת בעקרון ההכרחיות. היא אינה טוענת שעל ההעתק הסובייקטיבי להתגבש בדרך מסויימת אחת, ואין היא מסבירה כיצד משתקף הוא לבסוף

בצורתו האובייקטיבית. היא רק מצביעה על העקבה הנותרת אחר ה"היגיון" (logos) ההלכתי ומאבחנת נטיות מקבילות במימדים האובייקטיבי והסובייקטיבי.

דוגמא שניה מה'משנה' לרמב"ם היא נורמת ההיטהרות:

"דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו; והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים היא שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים אלא גזירת הכתוב היא והדבר תלוי בכוונת הלב... ואעפ"כ רמז יש בדבר..." (הל' מקואות יא, יב).¹¹

שוב אנו נתקלים באותה גישה. המתודה הסיבתית נדחית, היות וטהרה אינה נורמה רציונלית שבמסגרת היגיון מוחלט. שוב מיושמת מתודת השחזור ע"מ לנתח את הנורמה ולגלות את הרמז המוביל אל התחום הסובייקטיבי. במקרה של טהרה, ע"פ הרמב"ם, יש להצביע על התפקיד הסימבולי המיוחס למים בתודעה הדתית היהודית. ניתן היה לפרש, כשם שעשו רבים, את חוקי הטומאה והטהרה מנקודת מבט סיבתית טכנית. ניתן היה להציג נימוקים בריאותיים ותברואתיים או כאלו של הטאבו הפרימיטיבי וליצור רעיון של טהרה המתקבל על דעתו של האדם המצוי. אך המחשבה הדתית המעמיקה ללא ספק תתרעם על חשיבה שטחית שכזו. איש הדת יסלוד מגישה שאינה מקיפה את המעשה הדתי, אלא מזניחה את משמעותיות תוכנו ומתעלמת מחשיבותו המהותית.

דוגמא שלישית היא זו של נורמת השבת. טיפולו של הרמב"ם ב'מורה' בתפיסת השבת מדגימה ניגוד נוסף בין מתודות אלו:

"אמנם ענין השבת טעמו מפורסם ואין צריך לביאור כבר נודע מה שבו מהמנוחה עד שיהיה שביעית חיי אדם בהנאה ובמנוחה"¹² מהעמל והטורח שלא ימלט ממנו קטן וגדול עם מה שמתמיד ומקיים הבעת הנכבד מאד לדורות והיא האמונה בחדוש העולם" (מור"נ ח"ג, פמ"ג).¹³

הרמב"ם מציע כאן שני היבטים אפשריים של השבת. האחד מבוסס על טוב אלוהי אשר, בדוגמא זו, מקציב לאדם אושר גדול למשך שביעית מחייו. האחר, הלכות מהתורה ואשר הרמב"ם אימץ ב'משנה'¹⁴ הוא סימבולי: השבת מסמלת את מעשה הבריאה. מן הראשון עולה פרשנות פרגמטית צרופה; מטרת השבת היא ההנאה, והאמצעים המובילים למימושה שייכים לדיסציפלינה טכנית דתית. כך ניטלים מרעיון השבת רוממותו ועושרו. ההתעלות המטאפיזית נכלאת והלטה הדתי מוקפא. אך הפרשנות השניה, המבקשת להמחיש את המיסתורין שבבריאה, חודרת אל האניסוף עצמו. היא מזהה בגשמיות המתה ובתנועה המכנית את טביעת אצבעותיו של הבורא ואת רשמי הבריאה המכוונת. רעיון הברית והקשר הסתום שבין אדם ואלהים מופיע במלוא הבהירות. מיותר לומר שהאדם הדתי מתענג על פרשנות, אם גם "תמימה", שכזו, יותר מאשר על התיאור הטכני והפרגמטי המשורטט בזיהירות ובדקדוק רב.

יש אינספור דוגמאות לשתי מתודות שונות אלו של גישה למעשה הדתי.¹⁵ הוברר כבר שמבחינה פילוסופית המתודה הסיבתית מובילה בקביעות להסבר מקיף, אך לעולם לא לתיאור מעמיק. אינספור הסיבות לעולם אינן ממצות את העצם הנבחן כשלעצמו. הן חושפות את "הטמון בעברו" אך לעולם לא את "היותו" של עצם הדבר.¹⁶ המתודה היחידה הנותרת היא הרטרופקטיבה החוקרת את המערכים האובייקטיביים לשם חשיפת הרבדים הסמויים שמתחת לצורות אובייקטיביות אלו.

הפיתרון לבעיה הפילוסופית העתיקה ביחס לרציונליזציה של הדת ניתנת לניסוח, אם כן, בצורה הבאה. אם הרציונליזציה מונחית ע"י שאלת ה"איך" וע"י עיקרון האובייקטיביות, אזי היא מכשול למחשבה הדתית. אך אם הקו המנחה של הרציונליזציה הוא שאלת ה"מה" והמתודה שלה זהה לשחזור התיאורי, אזי אפשר שתעשיר את דעתו של איש הדת. משום כך מערך של טעמי המצוות אפשרי מבחינה פילוסופית אם יוצר ע"י פרשנות תיאורית. איננו יכולים לצפות, כמובן, להבאתה של המתודה התיאורית לשלמות מלאה בתחום הדתי בגלל האופי הפרדוקסלי של החוויה הדתית. לעולם נתמודד עם חוסר התאמה וחוסר עקביות. המדע היה, עודנו ויהיה מוצלח יותר בהתייחסותו היות והמתודה בה הוא נוקט היא של יצירה ושחזור קישוריים (ולא מהותניים). אעפ"כ ע"י התבוננות וניתוח רציפים של הצורות האובייקטיביות של המעשה הדתי אפשר שיובנו הנטיות והזרמים הכלליים שבעומק התודעה הדתית.

למרות מוגבלותה, הפרוצדורה הרטרופקטיבית עודנה נותרת המתודה היחידה הדרושה לאיש הדת אם מבקש הוא לתאר את המעשה הדתי. אם הפילוסופיה של הדת שואלת איך למשל תופש איש הדת את מושגי הזמן, המרחב, הסיבתיות, העצם, האני וכו',¹⁷ עליה להתבונן אל תוך המערך ההלכתי ולבחון נורמות, אמונות, ספרי אמונה, טקסטים דתיים וכו'. על הפילוסוף של הדת לצבור מתוך חומר אובייקטיבי זה רמזים כלשהם המתייחסים למבנה של רוב המושגים ההכרתיים הדתיים הבסיסיים. על המעשה האובייקטיבי כשלעצמו לשמש נקודת מוצא לתשוקה הפילוסופית לפירוש החוויה הדתית.

במיוחד נכון הדבר לגבי הדת היהודית בה תהליך האובייקטיביות מגיע לשיאו בהלכה, כפי שלא הגיע אליה בשום דת אחרת.

חשוב לשים לב לכך שרוב הפילוסופים היהודיים אימצו מתודה ייחודית ביותר. מקור הידע עבורם הוא הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים, ואילו את התודעה הדתית ההיסטורית החיה, המקיפה הן את התקופה העתיקה והן את המודרנית, הזניחו. מתודה שכזו אינה יכולה להתמודד עם בעיות הפילוסופיה היהודית משלוש סיבות. ראשית, המחשבה היהודית של ימי הביניים, על אף הישגיה ואיכותה, לא הייתה שורש במציאות הדתית היהודית ההיסטורית ולא עיצבה את השקפת העולם הדתית היהודית. כאשר אנו מדברים על פילוסופיה של הדת אנו עוסקים קודם כל בפילוסופיה של המציאות הדתית הנחוות על ידי הקהילה כולה, ולא במטאפיזיקה מופשטת שנוצרה על ידי קבוצת פילוסופים איזוטריים. שנית, אנו יודעים שהמושגים המרכזיים ביותר של הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים מקורם ביוון העתיקה ובמחשבה הערבית של ימי הביניים וכלל לא במקור יהודי. לא ייתכן לשחזר השקפת עולם יהודית ייחודית ממקורות זרים. שלישית, התיזה ההגליאנית שהפילוסופיה זהה עם פעילות ותהליכים דינמיים ורציפים, אומתה על ידי העובדות המדעיות של זמננו והפכה לאמת מקובלת בפילוסופיה המודרנית. אם הפילוסופיה היהודית מצומצמת למושגים ולמונחים ימי - ביניים מיושנים שהזמן עיקר, היכן הרצף הפילוסופי החי? אף אם נסכים לראות בהישגי הפילוסופיה היהודית המודרנית נקודת מוצא לשחזור השקפת העולם היהודית, לא נענה על הדרישה לרצף היסטורי. מאז זמנם של הפילוסופים היהודיים הגדולים של ימי הביניים, הביעה המחשבה הפילוסופית היהודית את עצמה רק בצורה מקרית ומקוטעת, ועל פי רוב על סמך הנחות שהיו יותר לא - יהודיות מאשר יהודיות. הדוגמה המייצגת ביותר תמצא ב"פילוסופיה של הדת" של הרמן כהן, אשר עברו היתה זהה עם הפילוסופיה של הדת היהודית. יש אמת רבה בפרשנותו, אך הזרמים העיקריים בה הם אידאליסטיים - קאנטיאניים ולא יהודיים.

בבואנו ליישם קווים מנחים לפילוסופיה עלינו לזכור שני עיקרים חשובים: ראשית, בעיה מרכזית מאפיינת את מהותה. זה המייחד את המחשבה הפילוסופית - השאלה מנחה את דרכו של הפילוסוף. דקארט הונחה ע"י בעיית הוודאות והמציאות, שפינוזה ע"י בעיית העצם והאינסוף, קאנט ע"י בעיית הידע הא - פריורי, יום ע"י בעיית הניסיון, וכו'. שנית, התבנית הצורנית של המערכת: לא המחשבות הבודדות מייחדות את הפילוסופיה. השלמות האורגנית, על עיצוביה המבניים ואיכויות המכלול (Gestalt) שלה, היא הקובעת.

לצורך כך ישנו רק מקור אחד ממנו יכולה להופיע פילוסופיה יהודית; המימד האובייקטיבי - ההלכה. בבואנו מתוך ההלכה והיצירות האובייקטיביות האחרות אל זרם הסובייקטיביות חסר הגבולות, אפשר ונוכל לחדור אל התשתית הבסיסית של תודעתנו הדתית. אפשר גם שיתפתחו נטיות ובחינות תודעיות של השקפת עולמנו ובהדרגה נבין את המסתורין שבמעשה ההלכתי הדתי. בעיות של חירות, סיבתיות, יחסי אלהים - אדם, בריאה ואפסות יוארו ע"י העקרונות ההלכתיים. אור חדש יוטל על הבנתנו את המציאות. המצפן ההלכתי יוביל אותנו בנתיבי הפילוסופיה של ימי הביניים ויחשוף את קוי התשתית לשיפוט והערכת המחשבה הפילוסופית של תור זהב זה. הוא

יעזור לנו להבחין בין החי והמת שבפילוסופיה היהודית: מה, למשל, הלכתי במהותו ב"מורה" וב"כוזרי", ומה רק הד לפילוסופיה אפלטונית – אריסטוטלית? מטרת בחינה זו אינה שלילת היסודות הלא – יהודיים – רחוק מכך, היות ולעיתים שילוב המחשבה היוונית והיהודית היה מפואר ביותר. אולם ע"י מעקב אחר הזרמים היהודיים והשוואתם לאלו הלא – יהודיים נעשיר את מבטנו ודעתנו. על פילוסופיה יהודית מודרנית להיות מוזנת מהתודעה ההיסטורית הדתית המוטלת על מסך האובייקטיביות המדויקת.

מתוך מקורות ההלכה, מבט חדש על העולם ממתין לניסוח.

[1](#) כאמור לעיל, הפסיכולוג חייב להסתייע במתודת השחזור אם פרשנות סיבתית אינה יוצאת מן הכלל. ההבדל היחיד בין הפסיכולוג והפילוסוף הוא שבעוד שהפסיכולוג המונחה ע"י שאלת ה"איך" ממקם היבטים סובייקטיביים דתיים במסגרת התודעה התרבותית הארצית, הפילוסוף המחפש את שאלת ה"מה" מגביל את חקירתו לתחום הדתי ובוחן צורות אובייקטיביות אך ורק בראייה לאחר.

[2](#) אדמונד הוסרל, מחקרים לוגיים, כרך א; H. Maier, *Wahrheit und Wirklichkeit*, vol. I, Introduction

[3](#) ויליאם ג'יימס, בהרצאתו הראשונה על דת ונירולוגיה (ב"החוויה הדתית לסוגיה") הפריד בצורה מוחלטת את איש הדת מטיפוסיות נירולוגיות והצהיר כי "מיד מתבהר, כי ההיגיון הפילוסופי והתועלת המוסרית הם אמות המידה הדרושות" למעשה הדתי.

[4](#) אלוהות שכזו אינה חדשה או שימושית. הפילוסופים היוונים הקדומים ידעו כבר את *nous* ו*logos* שהיו מרתקים הרבה יותר מאשר האל – האוניברסלי המודרני; ועדיין אלוהויות אלו נכנעו לאל הפרסונלי של האפוקליפסה.

הליברלים מתחילים מהנחות ספקולטיביות מסוימות ומתארים אלוהות דמיונית. הם מתעלמים לחלוטין מהצרכים הדתיים המעשיים של האדם ומנסים לכפות עליו אל שהוא אינו אוהב ואף לא ירא ממנו. לעיתים קרובות הוכח שזוהי המקרה בו אתוס האלוהות הפנתאיסטית בטהרתה חסר כח – משיכה לגבי עובד – האלהים המצוי. רעיון האלהים המרודד לכוח מוסרי קוסמי חסר כל משמעות.

[5](#) בניית השינוי והמטמורפזה בחיים הדתיים היא אחת המורכבות שבפילוסופיה של הדת. ההלכה מבחינה בין חידוש לבין שינוי. לדיון באבחנה ובבעיה זו ראו מאמרי "ובקשתם משם"

[6](#) ראו סעדיה גאון, "אמונות ודעות", ג, פ"א – ג; בחיי אבן פקודה, "חיובות הלבבות", ג פ"ה.

[7](#) גישתו הסיבתית של רס"ג נמצאת בחלק ג פ"ב.

[8](#) תיאוריה דומה של אינסטרומנטליזם דתי פותחה ע"י קאנט בפילוסופיה של הדת שלו. קאנט הצדיק עבודת אלהים פורמלית כסמל לדתיות פנימית. ואמנם הוא ייחס ערך משני למעשה הדתי הפסיכולוגי הקונקרטי. הוא משמש כאמצעי בלבד למטרה נעלה יותר. העבודה הרשמית מעבדת ומקדמת את האמץ האתי של האדם שהוא לבדו הגרעין של איש הדת. ראו "דת בגבולות התבונה בלבד".

[[9](#) המקור בעברית]

[10](#) אבודרהם, מהדורת פראג, ג, ד. כמובן, תמיד אפשר שנפרש את עשר הסיבות של רס"ג לתקיעת השופר באופן סמלי בלבד.

[[11](#) המקור בעברית]

[12](#) השווה רס"ג, שם, וכן 'כוזרי' ג, ה.

[[13](#) התרגום לעברית]. וראו גם ח"ב פל"א, בו הרמב"ם דן בצמד הסיבות המקראיות לשמירת השבת: בריאה וגאולה. שניהם, אמנם, סמליות במהותן. המילים "ותיקון הענין הגשמי" מתייחסות להנצחת יציאת מצרים. וראו הערות אפודי ואברנאל בקטע הרלוונטי ב'מורה'.

[14](#) 'משנה תורה', הל' שבת ל, ט"ו.

15 הניגוד בין הרמב"ם לרמב"ן ביחס לפירוש הקורבנות מאפיין את הניגוד הנצחי שבין מתודת השחזור הרטרופקטיבי והמתודה הסיבתית.

ב'מורה', הרמב"ם רואה בקורבנות רק אמצעי חינוכי לעילוי היהודי מעל צורות עבודת אלהים שכאלה. בעבר, קורבנות היו עבודת האלילים המצויה בקרב מי שהיהודים חיו בקרבם. על מנת לכוון את היהודי אל עבר עבודת האלהים, התורה התירה להקריב בעלי חיים. הרמב"ן מבקר מספר פעמים את הרמב"ם על רציונליזציה זו, ומציג את פרשנותו שלו. הקורבנות, לדעתו, מתייחסים למעשה לאדם עצמו. הקרבת בעל החיים מסמלת פעולה פנימית של ביטול – עצמו.

יהיה אשר יהיה ערכה של פרשנותו של הרמב"ן, דבר אחד ברור. מבחינה פילוסופית היא נעלה הרבה יותר מהסברו של הרמב"ם. בעוד ההיבט הסיבתי של הרמב"ם ב'מורה' הוא אינסטרומנטליות צרופה, פרשנותו של הרמב"ן חודרת אל המושג המורכב של הקורבן עצמו. הוא מפתח רעיון שאפשר ופילוסופים מודרניים יעריכו. ראו 'מו"נ' ח"ג פמ"ה – מ"ו. וראו גם רמב"ן, פירוש לספר ויקרא, א, ט; הציטוט לעיל מ'משנה תורה' הל' מעילה ח, ח.

16 פרשנותו של ק.ג. יונג למעשה הדתי כתחליף סימבולי ל"הצטברות הליבידו" מהווה דוגמא לגישה הסיבתית לדת. שיבת הליבידו לראשוניותו אינה מתארת את החוויה הדתית אלא מבטלת אותה. שיבה זו אינה אלא מתודה הסברתית סיבתית הדוחקת את רגליה של דת שיש בה עוצמה יותר אפלה ומסתורית מאשר טרנסצנדנטית ועל – טבעית. ההבדלה בין סימן לסמל אינה עוזרת להבנת המעשה הדתי. בין אם נראה בסימן תופעה ידועה, או בסמל תופעה לא – ידועה, אין זה רלוונטי. שניהם מסבירים אך לא מתארים. פרשנותו של פרויד את האלהים כתחליף אב היא שוב טיפוסית לשגיאה הסיבתית. על פי רוב, הכוח השולל וההרסני של ההתפתחות מגיע לשיאו בפרשנות הפסיכואנליטית של התופעה הרוחנית. ראו Arthur Hazard C. Turg, *Psychological Types*, (London: 1923), pp. 157 - 8; 601. וראו גם Dakin, *Man the Measure*, chap. 4.

17 בניגוד ללוגיקה המונחית, הפילוסופיה המודרנית רואה בקטגוריות האריסטוטליות או הקאנטיאניות המסורתיות מתודות דינמיות המצויות בשינוי תמידי ולא נקודות ציון קשיחות המהוות שיאים של היררכיה מושגית. אופיה הדינמי של ההכרה הוא מושג שגרתי באפיסטמולוגיה בת זמננו. זרם הקטגוריות יכול להתגלות רק במרחב הסובייקטיבי.