

ספרי-מופת פילוסופיים (נא)

מיסודו של חיים יהודה רות
עורך יעקב גולומב

ג.ג.פ. היגל

הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח

חרגם מגרמנית וציף מברא וכיאר שישת
ירמיהו יזבל

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

ספרי-מופת פילוסופיים

| | |
|--|-----------|
| מינן | אפלטון |
| פאידוס | אפלטון |
| פוטאגורס | אפלטון |
| תיאטיטוס | אפלטון |
| מבחן פן החינוכים בפילוגיה | אריסטו |
| מדינת האתונאים | אריסטו |
| מידות ספרים א-ב | אריסטו |
| מטפיסיקה, ספר א | אריסטו |
| מטפיסיקה, ספרים ז-ט | אריסטו |
| מטפיסיקה, ספר יא | אריסטו |
| פוליטיקה, ספרים א-ב | אריסטו |
| על ראשית הכרה המוסרית | בונטאנו |
| עקרוני העצת של האדם | ברקלי |
| שלושה דיאלוגים בין הלאס לפילוטוס | ברקלי |
| הגינות | דיקריט |
| מאמר על המיתודא | דיקריט |
| לוחן, חלקים א-ב | הובס |
| הגינות קארטזיאניים | הוסרל |
| מבחן מאמרים | הוסרל |
| משבר המדעים האירופיים והפנומנולוגיה הטרוטננדטלית | הוגל |
| הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח | הוגל |
| מברא לחולות הפילוסופיה | הוגל |
| חקירות פילוסופיות | ריטנשטיין |
| דיאלוגים על הוה הטבעיה | יום |
| מסכת שבע האדם, ספר א | יום |
| עקרוני המוסר | יום |
| זכרונות | כטנאופז |
| איגרות על הטובלות | לוק |
| על המשל המדיני | לוק |
| השיטה החישה וכתבים אחרים | ליבניץ |
| התועלתיות | מיל |
| על החירות | מיל |
| ממשל של נציגים | מיל |
| מסות על חינוך לחרכות | ניטשה |
| תעודת האדם | פיכטה |
| הקדמה למחקר על החלל הריק וכתבים אחרים | פסקל |
| הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות | קאנט |
| הקדמות לכל מטפיסיקה בעתיד | קאנט |
| לשלים הנצח | קאנט |
| היל ורעדו, ליריקה דיאלקטית | קירקנר |
| בעיות הפילוסופיה | ראסל |
| מאמרים | רוסו |
| על האמנה החברתית | רוסו |
| מלות התנוין | רמבייס |

על ההכרה המדעית

בהקדמה לספר נהוג להסביר מה המטרה שתציג לו המחבר, מה היו הנסיבות לכתיבתו, ואיזה יחס קיים לדעתו בין חיבורו לבין דיונים אחרים, קודמים או ברזומנים, באותו נושא. אולם הסבר כזה נראה בחיבור פילוסופי לא רק מיותר אלא, בשל טבע העניין, גם בלתי-נאות ומקפח את המטרה. שהרי מה מתאים לומר על הפילוסופיה במסגרת הקדמה, ואיזהו האופן ההולם לומר זאת? מתאים למסור כאן הודעה היסטורית^o על המגמה ועל זווית-הראייה, על תוכנו הכללי של החיבור ועל מה שירצא ממנו, ולקשור-יחד חיוניים ומבטוחים^o פוזרים על אודות האמיתי^o; אולם כל זה לא יכשר לשמש כאופן שבו יש להציג את האמת הפילוסופית. ועוד, הפילוסופיה שרואה על-פי מהותה בתוך היסוד של הכללות המחזיקה בתוכה את הפרטי. לכן יש בה, עוד יותר מאשר במדעים אחרים, אחיזה לתדמית^o, כאילו העניין עצמו – ואפילו

הודעה היסטורית: במשמע, סיפורית, או אמפירית. בהקדמה ניתן רק לספר מה צמדה המחבר. לכן, העקרונות הכלליים עצמם מופיעים בהקדמה כמין טענה פרטיות, כלי ביטוס ובניחוק מן הדקדק.

מבטוחות [Versicherung]: קביעות סתמיות. כמי שאומר: "קבל זאת ממי, אני מבטיח לך שכך הדבר".

ולקשור יחד... על אודות האמיתי: בהקדמה ניתן רק לבטא משפטי חיזוי דוגמאטיים, שגם אם הם אמיתיים בניסוחם כפסוקים, הרי בהיותם מנותקים מן ההקשר השיטתי הנתון להם תוקף (מצדק אותם), הם בכך דיבור בעלמא, וכדויקו של דבר (כפי שנראה להלן) הם שקר.

לתדמית: לאשליה או לאחירת העיניים, כאילו מהותו של העניין הנדון נעוצה

כלומר על העצבים, על השרירים וכדומה. ואילו בפילוסופיה יצמיה הדבר מצב של אי-התאמה³ מפני שהיא תשתמש באורח-דין שדוא עצמה מראה, כי אין ביכולתו להשיג את האמת.

כך גם לגבי הגדרת היחס הקיים בין יצורה פילוסופית לבין מטרת אחרות⁴ [שוכנתבת] באותו נושא: דבר זה מחזיר אינטרס זר לעניין ומאפיל על מה שבו תלויה הכרת האמת. ככל שגישת-הקבך⁵ תופסת את הניגוד בין אמיתי לשקרי כנוקשה יותר, כן היא מעפה שכל שיטה פילוסופית תעמוד או כטימן של הטכמה או כטימן של סתירה לגבי שיטה הקיימת מכבר, וככל הסבר של שיטה כזו אין הקבך מסוגלת-לראות⁶ אלא הטכמה או סתירה. הטכרה אינה משיגה את השוני שבין השיטות הפילוסופיות כהתפתחות מתקדמת של האמת, אלא רואה רק את הסתירה⁷ בשוני זה. כאשר הפרח בוקע נעלם הניצן, ואפשר לומר

אמיתי אינה נבנית כהכללה או כהפשטה מתוך פרטים, וגם אינה אפירורית כמובן של אי-חלות בפרטים; אלא זוהי כוללות אורגנית, שבה כל פרט נבנה מתוך התנועה הדיאלקטית של כל השאר וחוזר ותורם את תרומתו למכלול. זה המבנה האופייני לתבונה⁸ בהכדל מן הישכל האנושי.

אי-התאמה (Ungleichheit): האנומיה, למרות שמושאא הוא אורגני, היא עצמה גוף ידע לא אורגני וחיצוני למושאא — בדיוק כמו השיטה כעלמא על אודותיה. ואילו שיחה כעלמא על אודות הפילוסופיה, שהיא מדע אורגני של התבונה, תיצור אי-התאמה (למעשה, סתירה) בין אופן השיחה של הפילוסופיה לבין אופן השיחה על אודותיה.

מטרת אחרות: יצירות פילוסופיות אחרות, בהקדמה נהוג שהמתכב משווה את עצמותיו עם אלה של מחברים אחרים. אבל בפילוסופיה עלול נוהג זה להטעות, כי על-פי-דוב הוא קשור בסברה, שכל עצמה פילוסופית או שהיא אמת מהלטה או שהיא שקר גמור. כנגד סברה זו יכונן עכשיו היגל את ביקורתו.

גישת-הסברה (Meinung): הביטוי 'סברה' מופיע כמובן דומה לזה של ה-doxa האפלטונית, הנבדלת מדיעה ממש. היגל מרבה להשתמש בקונטראציות של 'סברה' ושל 'דימוי' במשמעות קרובה. הפניסה התת-מושגית היא דימוי מבחינת המדעים ההכרתי שלה, וסברה מבחינת מעמדה התכרתי.

רואה רק את הסתירה: הדעה המקובלת — זו של הישכל — מניחה יחס מוציא בין כל שתי טענות (או תורות פילוסופיות) שאינן עולות בקנה אחד. רק

במהותו המושלמת — מניע לידי ביטוי בתוך המטרה או התוצאה האחרונה, ואילו דרך ההוצאה-לפרעל טפלה לעיקר. לעומת זאת ברור לכל אדם כי הדימוי הכללי⁹ שיש לו, למשל, על טיבה של האנטומיה — כגון שהיא הכרת חלקי הגוף בקיומם חסרי-החיים — עדיין אינו מקנה לו שלטיה בעניין עצמו, בתוכנו של מדע זה, אלא [לשם כך] עור עליו לטרוח ולתת את דעתו על הפרטי.

נוסיף כי באותו הצבר של ידיעות המבונה שלא כדון 'מדע', בדרך כלל אין הבדל בין שיחה סתמית¹⁰ על המטרה, ועל שאר כלליות מעין אלה, לבין האופן ההיסטורי ונטול-המושג¹¹ שבו מדברים גם על התוכן עצמו

בתוצאה הסופית כשהיא נלקחת כבידדה, ואילו דרך הפיתוח המפורט היא פירגום שניתן לזקוק בסוף הדרך. זוהי השקפת השכל היומיומי, וכן השקפת השכל הצורני-מחמטי (Verstand, understanding) בניגוד לתבונה¹² הפילוסופית (Vernunft, reason). כשכיל התבונה, כפי שיתברר להלן, אין משמעות ולא ערך אמת למסקנה בלא המכלול שבתוכו התפתחה ('האמיתי הוא השלם').

חרימתי הכללי: היגל מתכוון למה שהשכל הצורני מכנה 'הגדרה'. המונח 'דימוי' רומז שהגדרות אינן מושיגים כמובן המוכרה אלא שייכות לרמה לוגית נמוכה החיצונית, המשתווה לזו של דימוי. בהקשר שלפנינו כוונתו לומר: אפילו באנטומיה, שהיא מדע נחות מבחינה רציונלית, מכיוון שהיא תופסת גוף חי כאילו היה מן ומתעלמת ממבנהו האורגני-הדיאלקטי, ברור לכל אדם כי עצם ההגדרה הכללית עדיין לא נחתה בדיני שום דיעה ממשית, אלא יש צורך בעיון בפרטים (אברי הגוף המיוחדים): כל שכן בפילוסופיה, העוסקת בתבונה — שהיא אורגנית ודיאלקטית ברמה העליונה. בפילוסופיה אין להכין שום דבר ממש על-ידי הכללות גרידא. צריך להיכנס לגוף השיטה, לראות את ההכללה בתוך מערכת הפרטים השיטתיים המקיימים אותה, ואת הפרטים בתוך ההקשר המתפתח של הכלילת.

שיחה סתמית (Konversation): מוכנו כאן שיחה כעלמא ולא פילוסופיה. האופן ההיסטורי ונטול-המושג: היסטורי פירושו כאן 'אמפירי גרידא', מניין של הפרטים בלבד. כך נתפסים אברי הגוף באנטומיה. משום כך זהו מדע נטול-מושג כמובן החיצלי המזהה 'מושג' עם מבנה אורגני ודיאלקטי. היגל משתמש כאן ב'מושג' בהוראה הפנים-שיטתית המיוחדת לו. הכללות של מושג

למומונטים⁵ של אחדות אורגנית. שבתוכה לא בלבד שאין תן עומדות במאבק, אלא האחת היא הכרחיות כמו האחרת; ורק שווידן־הדהכרחיות הזו מהווה את חייו של השלם. אולם סתירתה⁶ של שיטה פילוסופית אינה נדהנת להביץ את עצמה בדרך זו, והתדעה התופסת את הסתירה⁷ אינה יודעת, מצדה, לשחרר אותה מהצדדינותה או לקיימה כמשוחררת ממנה; אין יודעת להכיר מומנטים בעלי הכרחיות הדדית⁸ ברמותו של מה שנראה כמתנגד החלק על עצמו.

מומונטים: ביטוי שהיגל שאל מן המכניקה אך נתן לו פשר חדש בתוך הדיאלקטיקה. הכוונה לגורם או לרכיב שאין לו משמעות עצמאית משל, והפועל את פעולתו רק בשיחות עם רכיבים אחרים, הנבדלים ממנו ואף שוללים אותו. לדעת היגל, הישכלי הצורני נוטה לבודד כל מומנט ולעשות ממנו מושג עצמאי או יש קשית, וכך מאכזר את הגמישות הדיאלקטית האופיינית ליש האמיתי. במערכת המתפתחת בזמן, כגון הגוף האורגני, התפרה או ההיסטוריה, המומנטים מופיעים ופועלים באופן דיאלקטי (כזה אחר זה); ואילו בתוך מערכת שהיגעה לכלל השלמותה הם פועלים באופן סינכרוני (כר-זמני). לדין נחת בדיאלקטיקה ר' מובא, עמ' 34 ואילן.

סתירתה: שיטה אחת הסותרת שיטה פילוסופית נתונה — כגון לוק נבו וקארט.

התדעה התופסת את הסתירה: היסטוריון או משקיף חיצוני המציץ בשתי השיטות. היגל מרבה להשתמש בסגנון ככד זה, המתייחס לאנשים ולאירועים ממשיים על-ידי קטגוריות או שמות עצם האמורים לייצג אותם, או הופך שמות תואר לביטויים שמניים. מוזרות סגנונית זו נובעת אולי מתוך רצון לכתוב פילוסופיה באופן "מדעי".

בעלי הכרחיות הדדית: שני המומנטים המנוגדים (למשל אמפיריציזם ורציונליזם) הם הכרחיים במידה שווה, גם בשביל הכללית השלמה וגם, כאמצעותה, זה בשביל זה. אולם התדעה הרגילה אינה מצליחה לתפוס זאת, וכדייתה מונחמת על-ידי חוק הסתירה (המתאים למדעים צורניים ואמפיריים, אבל לא לפילוסופיה), היא נדהפת להוציא מומנט אחד מפני משנהו. דבר זה מסיימם באייה "קישחה" של תפקיד הסתירה. ואילו תודעה שחונכה באופן דיאלקטי תזה את השיטות המנוגדות כמומונטים הכרחיים־כשורה של האמת. תאחת.

שהפרת סותר את הניצן⁹. באותו אופן, הפרי מבריז על הפרח שהוא המציאות¹⁰ השקרתית של הצמת, ועכשיו הפרי מתייצב במקום הפרח בתור האמת של הצמת. צורת אלה אינן רק נבדלות; הן גם דוחקות זו את זו כבלתי־מתיישבות הדדית. אולם טבען הנוייל¹¹ עושה אותן כר-בזמן

אחת מהן יכולה להיות אמיתית, ואילו התורד השוללת אותה היא שקרית מכל וכל. היגל מציג תפיסה אחרת. לפיה תודות שונות התולקות זו על זו עשויות להיות 'מומונטים' (ר' להלן) של שיטת אמת אחת, ההולכת ומתפתחת מתוך הניגודים שביניהן. בתוך השיטה השלמה, כל מרכיב דינאמי מרגיש באופן חרצודי היכט מוסים של האמת הכוללת. בתור כזה הוא גם אמיתי וגם שקרי: הוא שקרי כחרצודיותו, ביומרה שיש לו למצות לברד את כל העניין; אבל הוא אמיתי אם שוללים את נומרתו החרצודית ומזהים את גרעין התוכן החיובי שהתורה המרונה תורמת להתפתחות מערכת האמת הכוללת. בתור מומנט של האמת, ולא בתור כוללתה, יש תפקיד חיובי ויש אף הכרח פנימי לכל אחת מן השיטות הפילוסופיות המתנגשות ביניהן. זה הדגם העיוני של תולדות הפילוסופיה לפי היגל (ר' חיבורו 'מבוא לתולדות הפילוסופיה' בהוצאת מאגנס). את גרעין הרעיון כבר ניתן למצוא אצל קאנט (ר' רמיהו יוכל, 'קאנט והפילוסופיה של ההיסטוריה', ירושלים, מאגנס, תשמ"ח, עמ' 168).

הפרח... הניצן: היגל מרבה להשתמש בתופעת החיים האורגניים כדי להדגים התפתחות דיאלקטית ויחסים לוגיים בתוכה.

המציאות: כך בתרתי כליה כבירה לתרגם Dasein. ביטוי זה מציין שלב מוגדר בתורת היש של היגל: זהו שלב ההוויה המסוימת, הוויה שקיבלה איכות או אפיון פרטי ראשוני, אך עדיין תופסים אותה כחס חיצוני הקצבני גרידא עם שאר הנמצאים, ובניתוק מן המהות השכלית שביסודה. שלב גבוה יותר הוא הקיימס (Existenz). כאן תופסק מן המהות השכלית הפרטי האמפירי כביטוי למהות שכלית החבויה בתוכו. שלב זה מתאים למה הישכלי השנייתי ועדיין לא לומת החיבונה¹², שבה עולים ומגעים מקימים סתם ליידי ממשות פופעל (Wirklichkeit); ראה פירוש במאמרי, "חבונה, ממשות ושית פילוסופי לפני היגל", עירן 26 [1975]: 88 ואילן.

טבען הנוייל: הביטוי 'נוייל' אינו מציין אצל היגל חוסר צורה, אלא גמישות דינאמית שיש לה מבנה. זהו מבנה לא־קשיח, פלסטי, שכל רכיב בתוכו שולח אותנו אל כל האחרים בהלך של התפתחות ועיצוב עצמי. היגל רוצה להעתיק מבנה כזה גם אל תחום החשיבה הפילוסופית: מאחר שזה מבנה היש האמיתי, גם החשיבה צריכה להתאפיינ על-ידי.

האמצעים של החיים העצמתיים, צריכה להיות תמיד בכך שנוכח לנו ידיעות על עיקרים ונקודות-מבט כליליים, ואז נעלה את עצמנו אל המה שבה של העניין בכלל. לא פחות מזה יש ללמוד לחזק או להפריך מתחבה זו על-ידי טעמים, ללכוד את המלאות העשירה והקונקרטיה בעזרת קביעות מוגדרות, ולדעת להציע על אודותיה מידע מסודר ושפוט מירושב. ראשית זו של החינוך-לחרכות תפנה אחר כך מקום לרעיונות

שליבני. עם זאת, הביטוי Bildung קיבל אצל היגל גם פשר שיטתי בתור העצוב-העצמי של האנושות המולידי חרכות. כמובן זה, כל הפנומנולוגיה היא תהליך של חינוך הרוח — עיצובה לחרכות על-ידי עצמה. (יש שהשוו את הספר ל-Bildungsroman שהיה ז'אנר מקובל בגרמניה באותו זמן — גלגוליה של דמות הנופסים כמין תהליך של חינוך והתבגרות. אבל כאן המתחנך הוא המין האנושי כולו.) ר' גם הביאור בעמ' 104.

חוסר האמצעיות של החיים העצמתיים: החיים העצמתיים (הטוכטנצואליים) הם החיים שאנו שקועים בהם ללא התכונות עצמית, שאנו חיים אותם בלי להיבט וכלי להביאם לחדשה נחשבת, בערך כמו שמר ז'ורדן, גיבורו של מוליר, מדבר פרוזה בלי לדעת זאת. ראשית החינוך היא לצאת מחוסר האמצעיות הזו אל הרפלקסיה ואל נקודת המבט הכללית של השכל. אבל זו התחלה בלבד.

לחזק או להפריך... על-ידי טעמים — כאן מדובר ב'שכל' הסיבתי המנחה, ובחוקי החינוך והשיעון, שהיגל מייחס ערך חינוכי חיוני להשתלמות בהם. ללכוד את המלאות העשירה והקונקרטיה: נוסף על היגיון וכישר ינחית, יש צורך לפתח גם רגישות לחוכן, לגיוון שבהזמר, וכישר להפוס פרטים והגדרות במדויק. אלה רגישות נוספות של החינוך הרציונלי, הנובעות בחלקן מן הרציונליזם ובחלקן מן האמפיריציזם. היגל אינו דוחה עמדות אלה אלא רואה אותן כשליבים הכרחיים בחהליך הדיאלקטי של החינוך לתכונות.

ראשית זו: בקטע עמום זה היגל מונה שלושה שלבים בחינוך הרוח. (א) הצעד הראשון הוא היחלצות מן החיים הכללי-אמצעיים והתרוכמות לנקודת מבט של הכללות, כלומר של המחשבה. זוהי עמדת השכל והחשיבה הריסורקטיבית. היא דורשת שחחניך יפתח כושר הפיסטה והכללה, ויהיה מסוגל לתת ימוקים וטיעונים מספיקים לכל עמדה וטענה. ברור איפוא כי היגל אינו מיסטיקן או אנטי-רציונליסט הרוצה לכסל את החינוך הצרני והשכל הרגיל. הוא דווקא

כזאת מבקשת לה תמיד איזה עניין אחר לענות בו, וכך היא נשארת אצל עצמה יותר משהיא שוכנת בעניין ומתמסרת לו. אין דבר קל יותר מלהחריץ משפט על עניין בעל חוכן ומובנהקות; להפוס אותו קשה יותר; וחקשה מכל, המאחד את שני אלה, הוא לפרוס אותו ולהציגו.

5

ראשיתו של החינוך-לחרכות, ושל המאמץ להחליץ מחוסרי-

לחיות כפופה להם — היא שמה במרכז את עצמה ולא את הממשות. מבחינה זו חשיבה צורנית אינה רק ריקה אלא, לדעת היגל, היא גם "סובייקטיבית גרידא", מכיוון שתמיד היא נשארת כלאה בתוך גבולותיה; האובייקט — היש הממשי — נשאר מחוצה לה והיא נשארת מחוצה לו. הוא הדין לגבי כל "ישום של חוקי חשיבה" או של מתודולוגיה מדעית כלשהי על הישות. הפילוסופיה הנכונה איננה "ישום של חוקי חשיבה על אובייקט חיצוני, אלא היא הנהרה (אקספליקציה) מבפנים של המבנה התבוני שישי באובייקט עצמו (= בישות), כפי שמבנה זה מתפתח לרובש צורה אחר צורה בתהליך התמשותו, וכפי שהוא מגיע לכסף לתודעה עצמית דרך האדם.

לפרוס אותו ולהציגו: הצגה (Darstellung) הוא מושג חשוב אצל היגל כמו אצל קאנט, אך כמובן אחר. אצל קאנט פירושו: גילום של חוכן מושגי בתוך מדיים של הסתכלות. אצל היגל פירושו: הצגה (אקספוזיציה) השלמה של הישות הפילוסופית בתוך ההקשר המפורט של הפתחותה ושל מה שמפריך ומאשש את הרעיונות העולים בה. אי-אפשר להציג את הפילוסופיה על-ידי קפיצת דרך אל "השלב הסופי" או אל "המסקנות". הצגת האמת הפילוסופית מחייבת לעקוב אחר שלבי התהוותה, לפרוט את כל חלקי הישיטה לפי היחסים הדיאלקטיים שביניהם ולפי הדרך של התפתחותם. זו גם הדרך היחידה לצדק את הישיטה. במערכת צורנית או דיסקורסיבית אפשר להפריך בין התהליך לבין התוצאה: אפשר להכין את משמעות התורה בלי להכיר את שלבי היווצרותה וכלי לדעת מה מצדיק ומבסס אותה. במערכת כזו יש לתורה ולכל אחד מחלקיה משמעות עצמית וערך אמת נפרד; לכן אפשר להפוס משמעות זו בדרך שונה מזו שבה מצדיקים את התורה. ואלו בפילוסופיה אין למסקנות משמעות ולא ערך אמת, אלא במידה שהן מופיעות ככוליות אחת עם התהליך שמתכו נולדו בפילוסופיה, אותו תהליך שבו הישיטה עצמה מתפתחת ומקבלת את צידוקה הוא גם התהליך היחיד שבו ניתן להציג אותה, לעקוב אחרי שלביה ולהפוס ולהכין את משמעותה.

החינוך-לחרכות: המונח Bildung פירושו הראשון הוא חינוך, ואמנם במקום שלפנינו היגל מנסה להגדיר, בהכללה, מהו חינוך רוחני-אינטלקטואלי ומהם

כאתבתי-הדת, ותהיה לדעת בפועל. ההכרחיות הפנומית שודעת תהיה מרע נערצה בעצם טבעה, וההסבר המשביע ראון לכך הוא רק

מקצוע זה או אחר, אלא דרגה הכרחית מסוימת (הדרגה העליונה) שכל תחום דעת שואף להגיע אליה. התהווה להפוך את הפילוסופיה מסברה לירעה, כלומר לעשותה למדעי במובן שהוסבר, משותפה להיגל ולקאנט לפניו. עם זה, שיהיה סבורים כי לשם כך יש הכרח בתהליך היסטורי, שבו התבונה מנהיגה את עצמה ומגלה בהדרגה לעצמה. אולם קאנט היה צנוע יותר ביומרנותו, כיוון שתוקף המדע הפילוסופי אינו חל אצלו על מכלול היש אלא רק על תחום ההכרה האנושית, ושיטתו נשארת כפופה להכחנה בין סובייקט יודע לאובייקט ידע. ואילו אצל היגל הפילוסופיה כמדע מגשימה את האיחוד הדיאלקטי של הסובייקט והאובייקט, הודח הממשות, ובחור כוונה היא ידע מוחלטת, המכוננת את היש עצמו בתור מוחלט. אירוע זה אינו מוגבל להי האדם ולתודותו, אלא יש לו גם ממד קוסמי ומטאפיסי. את הופעת הדעת המוחלטת יש לפיש כתודעה-עצמית של הישות עצמה באמצעות האדם וההיסטוריה שלו, ובכך יש לה משמעות אונטולוגית: היא מימוש היש האמיתי על-פי מהותו. במטאפורה דתית אפשר לומר, שעל-ידי כך מתממש אלהים עצמו בחינת מוחלט. רצון כי למול שאיפה אדירה כל כך אומר היגל כי מטרטנו "לסייע לכך" שהיא "תקורב". אין הוא אומר שיעשה זאת בעצמו, והוא סבור כי יש ביכולתו לתרום לכך רק מפני שהוא יליד זמנו והזמן ההיסטורי הכשיל לכך.

אתבתי-הדעת (philosophie): האהבה מציינת שעדיין חסר לנו המושא ואנחנו בדרך אליו. היגל מבטא כאן את הומויה מוחזקת הלכת, להביא את החיפוש הפילוסופי לירי סיום. זה רצון סוף פילוסופיה, שכבר ניתן למצוא אצל קאנט: מצד אחד, שיטת הפילוסופיה תלויה בהתפתחות ההיסטורית ואינה יכולה לזנק באופן אל-זמני מראשו של איזה גאון, היא זה אפלטון או שפינוזה. ומצד שני, תהליך ההתקדמות הפילוסופית יש לו מבהינה עקרונית סוף, ואחרי המהפכה הצרפתית, חוקת נפוליאון, והפילוסופיה של קאנט, סבור היגל כי סוף זה הבישיל ונראה כבר באופן, כאשר השלב הסופי יתממש, מגבר הפילוסופיה על אופיה ההיסטורי, תחרוג מן הזמן ותיעשה נצחית. כלומר, היא תוסיף להתקיים בתוך הזמן, אבל לא תהיה עוד תלויה בו: זו הגשמת הנצח בתוך הזמן. האופי האל-זמני, שאפלטון ושאר הפילוסופים ייחסו לפילוסופיה מראשיתה, מתממש אצל היגל בתוך ההיסטוריה והנו תוצאה של תהליך בזמן.

אתבתי הדעת... דעת בפועל: לא עוד פילוסופיה, אלא סופיה: זהו האיריאל האפלטוני, המצפה לפילוסוף בסופו של תהליך חינוך מורכב. הפילוסופיה

של החיים במלאתם, המולכה להחלטות בעניין עצמו; וכאשר, נוסף לכל זה, תרד רציונותו של המושג לשכון בעומק העניין, כי אז יקיימו הברה כוז ושיפוט כזה את מקומם היאות בתוך השיג-והשיח.

התבנית האמיתית שבה מתקיימת האמת יכולה להיות אך ורק השיטה המדעית שלה. המטרה שהצבתי לעצמי היא לסייע לכך שהפילוסופיה תקורב לצורה של מדע⁹ — שתוכל לזוטר על שמה

דרוש להשתמש ולהשתלם בהם כתנאי הכרחי — אם כי לא מספיק — של החינוך לתרבות ושל הרציונליות. באותה מידה ברור, שהיגל אינו מזלזל ברגישות החושית, בפתחות של הרוח לגיון הפריטים של החומר ושל הניסיון, שהרי הוא דרש את פיתוח הכושר האינטלקטיוו כתנאי הכרחי נוסף לחינוך הרוח לקראת התבונה האמתית. (ב) המומנט השני הוא מעשי — שיבה מן העיון אל "רצינות החיים במלאתם", שפירושו חנוטה חוזהית ומעשית — מוסרית, פוליטית, חברתית-יומיומית. הפילוסופיה בשלב הישכלי יש בה סכנה של ניכור וקיע עם החיים הממשיים, ומטרה החינוך היא למנוע קיע זה. כמרבך, השכל גורם להפשטה ולהלישות מן העניין עצמו, ואילו ההתנסות בעומק הפורה של החיים מחזירה את הקשר ל"עניין עצמו", לחנוך החי של הממושח, וראת בלי לאבד את הרפלקסיה. (ג) בנקודה הקודמת היתה סכנה של מיסטיציזם — הפתוי לגשת לעומק העניין שלא באמצעות השכל — ועל כן נדרש השלב השלישי, שבו אנו יורדים לעומק העניין רק באמצעים תבוניים, השומרים על התבנית והאליצטים של המהשכה. התוצאה אמורה להיות מחשבה לא מופשטת, שיש לה זיקה פנימית לחיים וכוונת הדירה והתמונות עם היש, הדומה לזה המיוחס בטעות למיסטיקה, אף-על-פי שהיא תבונית ולא מיסטית. הכיטוי מושג מופיע כאן בהוראה ההיגלית המיוחדת, כתבנית מהשכה שהיא פנימית ליש עצמו; שאופיה דיאלקטי רלא צורתי; ושיש בה אחדות של מהשכה וחיים; בתור כזה הוא מציין את שלב ה"חבונה" כהבדל מן הישכלי. הרצינות המיוחסת למושג פירושה מצד אחד שמדובר בתבנית רציונלית המורה שאינה פתוחה לכל רוח, אבל מצד שני אין זה מושג מופשט, רציון אינטלקטואלי תלוש המרחף מעל למציאות ולחיים, אלא הוא מושקע בהם ומכונה לחתום; ובכך הוא שרדי "בעומק העניין" ואינו חיצוני לו.

תקורב לצורה של מדע: הכיטוי 'מדעי' (Wissenschaft), כפי היגל פירושיו: מערכת ידע מבוססת לזמני, בלי ספק או אי-ודאות. אין הכוונה למדעי טבע כמותית בלבד, אלא לכל מערכת הברה שחולה להיות סברה ונעשתה episteme כמובן האפלטוני החמור. תבונה ה"מדעית" אינה מציינת איפוא תחום או

הזמן לעשות כן: כי בכך מתגלה הכרחיות המטרה⁷ תוך כדי הנשמתה.

היסוד של האמת הוא המושג, והבנייתה האמיתית היא השיטה המדעית ידועה, כי מי שמציב את הבנייתה האמיתית של האמת בתוך מדעיות זו — אן, זהו אותו הדבר, מי שקובע כי היסוד לקיום האמת מצוי רק בתוך המושג — נראה כסותר סברה אחת⁸ ומה שיוצא ממנה, שיומרתם גדולה

7

הגיע הזמן לעשות כן: לאור התורה הקדומה ברוח, שהביטוי "הגיע הזמן" אינו משמש לדרכון סתם, אלא מבטא טענה שיטתית: הזמן ההיסטורי כבר הפסיק למשימה זו. עם זאת אנו עומדים רק על טיפו של העידן האחרון, וכל עוד הפילוסופיה כמדע כולל לא נתממשה כפועל, אפשר להצדיק את המעבר אליה רק באופן התחזתי, כלומר על-ידי הצורך ההיסטורי. הצידוק ההתחזתי (הנטיני) של מדע הפילוסופיה קודם בזמן (גם אם לא בעניין) לצידוקו הלוגי-הפנימי.

הפרדות המטרה: היגל מתכוון כאן להכרחיות שמציגה ה'פנומנולוגיה', זו הנעוצה בתהליך של התפתחות התודעה בתוך הזמן. ה'פנומנולוגיה' היא ההיגיון ההתפתחותי של ההיסטוריה, במידה שמבינים את ההיסטוריה לא כאופן אמפירי החלוי בכל הפרטים המקריים, אלא לפי הדפוס העקרוני המתגשם בה. דפוס ההתפתחות ההיסטורי, שה'פנומנולוגיה' חושפת את הגיונו הפנימי במנותחים של התפתחות התודעה העצמית, הוא הביטוי הזמני של ההכרחיות האל-זמנית המבטאת בשיטת ה'לוגיקה'.

בתוך מדעיות זו: הביטוי 'מדעיות' שקול כאן ל'שיטה כוללת', שהיא חתומה למדעיות זו.

סברה אחת: מי שתולה (כמו היגל) את מוחלטות הפילוסופיה בכך שתהיה שיטה מושגית כוללת, נכנס לסתירה עם סברה רוחת, העושה את אופיה המתחלת של ההכרה הפילוסופית תלוי בחוויה א-רציונלית ואף מיסטית. היגל מתכוון בעיקר לתורת שליינג, ירידו לשעבר וכך-הפולגתה שלו, וכך לתורת ה'אמונה' הא-רציונלית מיסודו של יעקובי. פילוסופים אלה העמידו את הידיעה המוחלטת על הפיסה ישירה של אלהים בלי תיווכה של החבונה — על-ידי חוויה אטומה של הסתכלות שכלית, על-ידי אמונה בלתי-אמצעית, או על-ידי חוויה של השתקפות ואהבה. היגל נלחם את מלחמתו של ה'מושג' בשתי חזיתות הפוכות. מצד אחד, כנגד הא-רציונליזם המיסטי, הוא דורש שהפילוסופיה תתבסס על החבונה. אך מצד שני הוא יוצא גם נגד הרציונליזם

ה'הצגת הפילוסופיה עצמה'. אולם ההכרחיות ההיגיונית, עד כמה שדנים בה באופן כללי ומתעלמים ממקורות האדם ומן הנסיבות האישיות, היא אותה הכרחיות פנימית עצמה, אבל בתבנית שלפיה מציג הזמן את מציאות המומנטים שלו. לכן, הצידוק האמיתי היחיד לנטינות המבקשים להעלות את הפילוסופיה לרדי מדע הוא בכך שמראים כי הגיע

ה'הצגת הפילוסופיה עצמה' היא שיטה שלפיה מציג הזמן את מציאות המומנטים שלו. לכן, הצידוק האמיתי היחיד לנטינות המבקשים להעלות את הפילוסופיה לרדי מדע הוא בכך שמראים כי הגיע

האזהבה) ונעשית ל-sophia, לידיעה ולתכמה בפועל. אולם אצל אפלטון, תהליך ההיגיון המוליך לדעת המוחלטת מתרחש בחייו של אדם יחיד, ואילו אצל היגל, הוא מתרחש בהיסטוריה של המין האנושי כולו.

רק הצגת הפילוסופיה עצמה: הצידוק השלם של שיטת הפילוסופיה הוא אימננטי וניתן לעמוד עליו רק מחבונה. שיטת הפילוסופיה היא מעגלית, שלמה ומקפת. בתור כוז ביטוסה נעוץ בתוכה כמין sui causa (טיבת עצמו). כלומר, הצידוק אינו מסתמך על איזה יחיד ומיוחד (אקסיומה, אווידנציה, וכיו"ב), אלא על יחס הגומלין הדיאלקטי המתקיים בין כל חלקי השיטה. לכן, ההכרה שהפילוסופיה תהיה שיטה מדעית נובעת מעצם טבעה. כדי לעמוד על כך באופן פנימי, צריך כבר להכיר את השיטה המוגמרת ולעבור-כחמשבה את כל חלקיה: את זה אמורה לעשות רק ה'לוגיקה', וכהרחבה, שיטת הפילוסופיה של היגל כולה וה'אנציקלופדיה' המתמצתת אותה. עם זאת, ניתן לעמוד על הכרה זה בגילוייו החיצוניים כבר מתוך ה'פנומנולוגיה' החוקרת את ההיגיון של היווצרות השיטה הפילוסופית מחדית מצב החולצה האנושי ומבחינת התפרסת שלביו בזמן ההיסטורי. דבר זה מתאפשר מתוך כך שההכרה הפנימי, האל-זמני של "הנועה" הדעת המוחלטת תייב להמבטא גם בתור הכרה חיצוני, כלומר כצורך היסטורי. זהו הצורך שיש לכל תבנית היסטורית או עמדה פילוסופית חלקית ליישב את סתירותיה על-ידי שתעבור אל תבנית אחרת, ולבסוף — כשמבשיל הזמן — שתעבור אל תוך השיטה השלמה. היגל מציג כאן בהמצית את גרעין רעיונו, ששיטת הפילוסופיה הוולדית הפילוסופיה הז שתי פנים של אותה מערכת, המתקיימת פעם אחת בתוך הזמן וההיסטוריה ופעם שנייה באופן מושגי ואל-זמני, הנופק מתוך ההיסטוריה. יתר-על-כן, אמנם צידוקה השלם של השיטה הוא בהכרחיות הלוגית-פנימית שלה, אך מכיוון שזו מתבטאת כלפי תוך כהכרה היסטורי, הרי היגל (בעמדה קיצונית למדי) רואה את ההכרה ההיסטורית כאופן (חיצוני, אבל תקף) של צידוק השיטה הפילוסופית.

המוחלט, אלא יש להרגישו ולתפוס אותו בהסתכלות; לא מושגו [של המוחלט] הוא הצריך לבוא לידי ביטוי ולדגמנות את הדיבור, אלא הרגשות וההסתכלות בו.

תעמדה העכשווית של חרות

את הופעתה של דרישה מעין זו יש לתפוס בתוך הקשרה הכללי יותר, ולראותה על-פי השלב שבו עומד כהווה הרוח המודיע את עצמו. אם נעשה כך, נראה כי רוח זה חרג מעבר לחיים העצמותיים⁸ שאותם ניהל בתוך היסוד של המחשבה⁹ — חרג מעבר לאותה אי-אמצעות של

8

הקשרה הכללי יותר: אחרי הניאור הסקטיבי-משהו של שלינג האסכולה האי-רציונליסטית מנסה היגל להסביר, לפי המתודה ההיסטורית, מדוע גם עמדת ירכיבי נולדה בוכרת מתוך התרבות האינטלקטואלית של הזמן. בשעה זו, אומר היגל, "הרוח המודיע את עצמו" (נושא הדין ב'פנומנולוגיה') עומד במצב זה: מצד אחד הוא כבר קרע את עצמו בכוח המחשבה מן החיים הכלתי-אמצעים, שבהם הרגיש סיפוק ומלאות נעדרי רפלקסיה וכחינה עצמית. הרוח יצא (או גורש) מן-הערך המפוקפק הזה בכוח המחשבה הכללית (הנאורו), שדחפה אותו אל הקצה השני: אל עולם של הפשטות המנותקת מן החיים המוחשיים, והוא סובל מהחוששה של אבדן הממשות ונענוע אליה. נענוע זה דוחף עכשיו את הרוח לחזור אל הממשות המוצקת בדרכים אי-רציונליות — לוחת על הישגי השכל, לערוב את כל ההבחנות וההבדלים, ולשקוע בכאוס של חוויות אטומות. **החיים העצמותיים:** חיים של אמונה ושלמות עם סביבתו החי. למעשה אלה כבר חיים ספוגי מחשבה, שכן יש בהם תפיסות ודימויי עולם, וכן נורמות ומסורות. אבל המחשבה עצמה היא כאן עדיין בלתי-אמצעית, סגורה בתוך מלאות החיים ללא רפלקסיה ביקורתית לגביהם.

בתוך היסוד של המחשבה: מדובר כאן ברמה גבוהה יחסית של חיים עצמותיים. חיים אלה כבר מוכנים על-ידי תרבות ומסורת עשירה. עם זאת, חורים את החיים הללו מתוך השתקפות במסורת וללא רפלקסיה וכחינה-ביקורתית כלומר, באופן "עצמותי". (דברי היגל עשויים להחמירן להחכות והנצרות של ימי הביניים, ובהחלפה להחכות מסורות ומשמורת כמו זו של "הממטר הישן"). למי שחי כך יש תחושת מוצקות וקונקרטיבות בתוך היצצם, אף-על-פי שעצם זה הוא כשלעצמו רוחני, כלומר, רפלקטיבי. למעשה אין זה עצם, שכן בכוח

כשם שרחבה האחריות שקנו להם כלב בני-זמננו. לא מיותר אפוא להבהיר סתירה זו, גם אם ההבהרה לא תוכל להיות כאן יותר מאשר מבטחה סתמית, בדיוק כמו זו שנגדה היא יוצאת, ובכן, אם נכון שהאמאית קיים בתוך זה, או בעצם רק בתוך זה, שפעם מכנים אותו הסתכלות¹⁰, פעם ידיעה בלתי-אמצעית של המוחלט, רת החוויה — לא החוויה [ההימצאות] בתוך המרכז של האהבה האלוהית, אלא עצם הווייתו של מרכז זה — כי אז, אמנם, לא צורת המושג היא הדרושה לשם הצגת הפילוסופיה, אלא דיוקא היפוכה. במקרה זה אין צורך להשיג את

השטחי, המצמצם את התבונה אל הישכל גרידא. היגל סבור שניתן להשיג את המוחלט עצמו באמצעות מושגי התבונה, וכן באמצעותם, מכיוון שחוויות אי-רציונליות נותנות רק את הריקנות הטהורה, אשליית הווייה. אבל כרי שהתבונה תוכל להשיג את המוחלט, יש צורך בתפיסה שונה, דיאלקטית, של אופי הרציונליות ושל מושגי פתחה כמו סתירה, ישלילה, מושג, יחסיבה, וכדו'. במילים אחרות, נתון מין של חשיבה הכללית כמכונ, אולי כמרגום או כאלגוריה מבנית, את גורמי החיים, הישות, הרגש, הקונקרטיזם — דואת כלי לוחת על ההכללה, המכנה החמור, האילוצים המושגיים, והיכולת להכנה כללית, שהם תנאי הרציונליות.

הסתכלות: הכוונה להסתכלות השכלית, מושג מרכזי אצל שלינג. זוהי מעין ראייה של האמת המוחלטת שלא על-ידי תבנית מושגית אלא בכוח חוויה ישירה של השכל. המושג 'הסתכלות שכלית' שיימש את קאנט להגדיר את אופן התפיסה שהאדם אינו מסוגל להגיע אליה. קאנט לא נתן למושג זה פשר חווייתי דיוקא, אלא פשר תבנית-מושגי: ההסתכלות השכלית (שאין לנו) היא אופן הכרה שבו, מתוך ידיעת הפרט, אפשר להכיר במישורין את העיקרון הכללי השייך לו, ולהיפך: מתוך העיקרון הכללי אפשר להכיר אפירורי את כל הפרטים השייכים להחלומו של עיקרון זה. ביקורת התבונה הטהורה של קאנט בניה על כך שאין ולא יכול להיות לאדם אופן הכרה כזה. שלינג והיגל הגיכו בדרכים שונות על תורה זו. שניהם רוצים להחזיר לפילוסופיה את ממד ההסתכלות השכלית. שלינג נתן לכישור הזה פשר נפשי, כמין סגולה חווייתית מיוחדת. לעומתו, היגל מקבל את הפשר המושגי-תבניתי של קאנט, אך טוען כי הולוגיקה הדיאלקטית של הפילוסופיה מנשימה תבנית זו בתוכה. לכן, ההתקפה על שלינג בסקיט שלנו אינה שוללת את עצם רעיון ההסתכלות השכלית אלא רק את הפשר האנטי-מושגי ששלינג נתן לה.

הקשרה הכללי יותר

לקליפות, כשהוא מודה בעניו ומקלל אותו, הרוח דורש מן הפילוסופיה לאור-דווקא את הידיעה מה הוא, אלא שיגיע באמצעותה לשיקומו של אותה עצמות ושל מוצקות ההווה. צורך זה נדרש הפילוסופיה למלא לא על-ידי שתפרוץ את סגירותו של העצם ותעלה אותו אל התודעה העצמית — כלומר, לא על-ידי שתחזיר את התודעה הכאוטית לדי סדר-נחשב ולדי הפשטות של המושג — אלא דווקא על-ידי שתערבב את הכחות המחשבה, שתדכא את המושג הקובע-הברלים ותיסר במקומם את הרגש של המהות — כשבכך היא מעניקה רוממות-רוח יותר מאשר תופנה. היפה, הקדוש, הנצחי, הודת והאהבה הם הפתיחות הדרושים כדי לעורר את החשק לנגוס. לא המושג אלא האקסטאה, לא התקדמותה העונת של הכרחיות העניין אלא רוח ההתלהבות התוססת, היא אשר צריכה לשמש כאן אחיזה ומורה-דרך לפריסת עושרו של העצם.

לדרישה זו מקבילה יגיעה מאומצת, כמעט להטוה ונרגת, לקרע את בני-דאודס מתוך שקיעתם בחושני, בהמוני⁶ וביחודיי, ולכוון את מבטם מכנה ומבטא באופן מושגי). גם מכאן גזר היגל את הצורך בלוגיקה פילוסופית חרישה.

לא על-ידי שתפרוץ: זו תהיה הדרך הנכונה — להעלות את החיים העצמתיים לתודעה עצמית, שבה ינחרד ויקבלו עיצוב מושגי. ואילו פרומטטיקה, להיפך, דורשים לערכ את כל ההבחנות ולהצריך את הרגש העצום על פני המושג. רוממות-רוח (Erbauung; edification): הרגשת התפעמות ועילוי רגשי היכולה לאחז באדם למשמע דרשה מליצית, או דברי הטפה, או לנוכח חזויה סתמית שאין ביכולתו להבהיר לעצמו. דבר זה עומד אצל היגל בניגוד למושגי ולפילוסופיה בכלל. "הפילוסופיה צריכה להישמר מן הרצון לעסוק בריגום הרוח", יאמר היגל בהמשך (עמ' 63). עניינה של הפילוסופיה ידיעה, הבנה, ולא הטפה ויצירת רגשות נשגבים ועמומים.

בחושיני, בהמוני: היגל מחנך להטפה השוללת את העולם הזה בשמו של עולם טרנסצנדנטי נסתר. אמנם גם היגל שואף לעלות מן החושים ההמונית אל החכונה, אך אינו רוצה להפסיד בכך את היסודות החושיים והאצדיים, אלא להעניק להם משמעות מכוח המהות החכונית הנלווה בהם. היגל הוא בכך

אמונותו, מעבר לסיפוק ולביטחון הטמונים באותה ראות שהייתה לתודעה לנבי פיוסה עם המהות, על נכחותה הכללית של מהות זו, הן הנוכחות הזרועיות והן הפנימית. לא זו בלבד שהרוח חרג מכאן אל הקצה השני, אל הרפלקסיה חסרת העצמות של עצמו בתוך עצמו, אלא שחרג אף מתוכה של זו. לא זו בלבד שאבדו לו חייז המהותיים; הוא גם מרע את אבירותו⁷ זו ואת הסופיות שעתה היא תוכנו. בפנתו עורף

ולפי מהותו הוא כבר "הרוח המודיע את עצמו"; ועם זאת, בניגוד למהותו וכניכור שלי, הוא מתקיים כמין עצם אינטי.

פיוסה עם המהות: התודעה אינה מנותקת כאן מן המהות הממשיה של החיים, אלא מפויסת עמה; האדם שלם עם עולמו. אמנם, דבר זה קורה ברמה דוגמאטית וללא רפלקסיה. נכנ זה, הפילוסופיה של היגל מחייבת את הרפלקסיה השכלית כהנאי הכרחי לכל רוחניות ולכל אמת. אבל היא שואפת לעבור מכאן לשלב נוסף, שבו כוח המחשבה — אותו גורם עצמו המפורר את העולם הדוגמאטי — יתעצב כך, שיוכל להחזיר לאדם את ההחוושה של מלאות החיים והפיוס עם המוחלט, שהולכו לאיבוד כאשר המחשבה חדרה לעולמו באופן מודיע וכיקורתי. תכנית זו מסבירה את ריחוקו העצום של היגל מן המיסטיקה ועם זאת את שיתוף המטרות החלקי בניניהם. היא גם מעידה שהיגל מחייחס בחיוב לאותו "גנבוע" אל מלאות החיים ורוואת אותו כהכרחי וכלגיטימי; אלא שאף למלא אחריו בדרך האנטי-מושגית של שלינג הרומונטיקה, או של חסידי ה"אמונה" הבלתי-אמצעית.

מודיע את אבירותו: זהו כוח המניע את הפנומנולוגיה, בכלל: לא עצם הקרע עם האחרות האבודה, אלא המודיעות לקרע הזה, המולידה שאיפה להתגבר עליו. היגל מרגיש כי אין שום יופי ועדיפות במצב הראשוני: חיים בלתי-אמצעיים אינם מהאמינים לאדם ומנוגדים למהותו הרוחנית. כיצור תבוני האדם עולה במדרגות חייז רק על-ידי התעוררות הרפלקסיה השכלית, על כל היצור, הניכור, ההרס, הביקורת העצמית, ותחושת הקרע בין האדם לעולמו שזו מחוללת המודיעות על כך יצירת החוושה חרפה של חיסרון, ותשוקה להתגבר על הקרע, לשקם את האחרות האבודה. אבל לא על-ידי שיבה בלתי-אפשרית לאחור, בדרך נוסטלגית (התמכרות לעצם הגנבועי) או רומנטית (ניסיון לחרש את מלאות העבר באופן מלאכותי). אלא על-ידי הליכה קדימה בתוך היסוד של החכונה ומתוך ההפתחות הנוספת. עקרון הרצינונליות, שהוליד את הקרע בבחינה שכלי, צריך להתגבר על הקרע בבחינה 'חכונה' (וכהסתמך על חיי מעשה חכוניים שהיא

הרובנוניות הארצית של קיומו ושל המחשבה, ודורש אחר התנאה הבלתי-מסוימת מאותה אלהות סתמית, כבר יראה בעצמו היכן ימצא את אלה; על נקלה יגלה את הדרך להפיוח בעצמו ההלהבות ממשות, וכך לעלות ולהתנפת. אולם הפילוסופיה צריכה להישמר מן הרצון לעסוק ברימום-הרוח.

לא כל שכן שהסתפקות זו במעט, המותרת על המדע, אל לה להתיימר שההלהבות⁹ וערפול כגון אלה הם משהו העולה על המדע. מלל נבואי כזה סבור כי הוא נשאר כמרוב וכעומק, משקוף כבו על המטרמנות (על ה-*Maos*) ומתרחק בכונה-תחילה מן המושג ומן ההכרחיות, שאותם הוא משייך לתחום הרפלקסיה השוכנת רק בסופריות.¹⁰ אולם כמו שיש רחוב ריק, יש גם עומק ריק; כמו שיש התפשטות של העצם המשתפכת לירי ריבוי סופי שאין שום כוח המחזיק בו יחידיו, כך יש להיפך] אינטנסיביות הסרת-הוכן, הנהגת כוח טהור בלא פריסה,¹¹ והזהה עם השטחיות. כוחו של הרוח גדול רק כביטויו החיצוני,¹² עומקו אינו אלא בשיעור שהוא מעו להתרחב ולאבד את עצמו

התלהבות: היגל מוחה בקורת על גישת ה-*enthusiasm* בדת ובמיסטיקה, הדוחה את כוח השכל לטובתה של דבקות אקסטאטית הנחשבת לזריגה רוחנית גבוהה יותר. היגל רואה בכך ערפל המקריב את הבהירות וההתבוננות של המושג כדי ליצור תחושת עומק ריקה. הריפות האידוניה של היגל מעידה על צמידותו למושגי התבונה בדרך היחידה אל המוחלט.

Mos: גבול, כמובן; גבולו הלוגי של עניין העושה אותו למסוים. השוכנת רק בסופיות: ההגנה האי-רציונליסטי משייך את ההגיון ואת הרפלקסיה המחשבתית לתחום הסופיות, ומחיימר בעצמו להפליג לעבר האינסופי על כנפי המלל הנבואי והחוריה העמומה. היגל טוען כי הדרך אל האינסופי גם היא רציונלית, ועומדת על הבדלי המחשבה ויחסיה.

כוח טהור בלא פריסה: כוח שאין לו ביטוי חיצוני בשטח, הנשאר כעין איכות נסתרת, אוקולטית, ללא תגליות נראות לעין. לפי היגל פירוש הדבר שהכוח אינו נמצא ממש. מה שפילוסופים אלה רואים בו את תגליהם המטאפיזית הנגדלה אינו אלא דבר שטחי ולא ממשי.

כוחו של הרוח גדול רק כביטוי החיצוני: לפימיות אין מוכן אלא אם ביטאה את עצמה כלפי חוץ; זו תפיסת סוד בריאקטיקה של היגל. פנימיות "סתורה",

אל הכוכבים; כאילו מתוך שכחת האלהי היו עומדים על סף ההסתפקות באבק ובמים, כתלעים. בימים עברו היו להם שמים זרועי ארצות שופעים של מחשבות דמיוניות. משמעותו של כל מה שהיה היתה מוגנת בחוטי-האור המקשר אותו אל השמים; ובמקום לשכון בנוכחות שבכאן היה אז המבט גולש בעקבות חוטי-האור אל מחיצה לה, אל המהות האלהית, ואם אפשר לומר כך — אל נוכחות שמעבר-מזה. נחוצ הייה כוח-כפייה כדי לשוב ולכוון את עיני הרוח לעבר הארצי ולרחקן אליו; נחוצ היה זמן רק כדי להחזיר אותה בהירות, שמתחילה היתה רק לעל-ארצי, אל תוך הערפול והטיבוך שבהם היה שריר החוש של העולם הזה; ונחוצ היה זמן רב כדי להקנות אופי מעניין ותקף לאותה תשומת-לב אל הנוכח בתור כוח, המכונה בפניו ניסיון. ואילו עתה דומה כי ההיפך הוא הזחיר, וכי החוש השתרש כה עמוק בתוך הארצי, עד שיש צורך באותה מידה של כוח כדי לרוממו מעליו. הרוח מתגלה בעניו כוח, שכמו הנודד במדבר, העורג ללגימת מים פשוטה, כך נראה שגם הרוח משתוקק להחיות את נפשו רק ברגש הדל של האלהי ככלל. מתוך מעט זה המספיק לרוח ניתן ללמוד על גודל אבידתו.

ברם, הסתפקות-כמועט זו בקבלה, והסתכנות בנתינת, אינן הולמות את המדע. מי שמבקש רק רוממות-הרוח, מי שרוצה לאפוף בערפל את פילוסוף של אימונטיות. מפעלו הוא לוח משמעות וערך חדשים, רוחניים (ואף אלהיים) לעולם הזה בכל מוחשיותו. זאת בניגוד לשאפה הסרנטנציונית, הבהו לעולם הזה ותלה את משמעותו וערכו "בחוט האור המקשר אותו אל השמים".

נחוצ היה: השיבה מן העולם העל-ארצי אל העולם האימונטי ההכסאה כחידוש הערך שהוענק לניסיון האמפירי (כרונו, בייקן, גלילי, לוק וכו'). אחרי תרבות ימי-הביניים (ובייקר המטאפיזיקה הסכולסטית) שבחה לו. בעיני היגל זו תפנית חשובה, ואף תנאי לצמיחת המודרניות. בניגוד לסברה רווחת, היגל אינו כו לניסיון; אדרבה, כפי שמלמד הטקסט שלפניו, הוא רואה קידמה היסטורית בכך שהחזירו את הערך והתקף אל "תשומת-הלב אל הנוכח בתור כוח, המכונה בפניו ניסיון". אולם הרימות אל החושי והארצי הפך לחזות הכל, נהפס כעיקר ולא כמומנט כלכל. חידודות זו מתגלה לא רק באמפיריציזם, אלא בהקשר שלפניו, במטאפיזיקה של הרגש העמום ובחיאולוגיה הכרוכה בה.

מתפלספת באמת ובקדושה, הריזי מסתירה מעצמה שלמעשה, בגלל התיעוב שהיא רוחשת למידה ולקביעה, איך היא מתמסרת לאלה, אלא פעם היא מוסרת את עצמה לשלטון המקורות של התוכן, ופעם היא מוסרת אותו⁹ לשלטון שרירותה-שלה. בהפקירם את עצמם לתסיסה הבלתי-מרוסנת של העצם סבורים [אנשים] אלה כי מתוך ביטוי החתירה העצמית ויתור על השכל, הם נעשים לבהירי אלהים, אשר להם אלהים מעניק תכבמה בשנתם. ואכן, מה שהם הרים ויולדים כך, מתוך שיונה, הם לפיכך חלומות.

חוק מזה לא קשה לראות כי זמנו הוא זמן של לידה¹⁰ ושל מעבר אל

12

את דמותה של האלהות לשלטונם של החוויה השרירותית והתוכן המקרי; לכן, במקום להתאחד עם האלהות, הם טובעים ומתפרזים בתוך אשליה יוקה שלה. — יצונו כי היגל משימש כאן בקורות שהיא פנימית בחלקה: גם הפילוסופיה שלו מכוננת להביא לאחדות ה'עצמי' עם המוחלט, אבל בדרך מושגת והיסטורית: לא על-ידי קפיצה חווייתית, ולא על-ידי שהיחיד ישמע בתוך המוחלט אלא, להיפך, שייכנה מתוך כך כחיד ממש-בפועל.

אותו: מבחינת ההחכיר וגם מבחינת המשמעות יכול כעני גוף זה להתייחס הן ל'תוכן', הן ל'אלה'.

זמן של לידה: היגל כותב מתוך תחושה עמוקה של צידן היסטורי חדש העומד בפתח. יש כאן תיאור רב-חיות של חילוף עידנים לפי היגל, תהליך שהוא גם נובע וריאקטיבי מן העידן הקודם, ועם זה יש בו קפיצה איכותית חדשה. הדימוי של הולדת ילד תואם את המבנה הזה. קרוב לוודאי שהיגל הרחיק לכת בתקופה זו, שבה הוא והעולם החדש (שכישור נפוליאון) עזר היו שניהם צעירים, וחשב שהעידן החדש העומד על הסף הוא אפילו עידן הסיום של התהליך ההיסטורי, וכל מה שיבוא אחריו יהיה בבחינת חזרה והפצה נוספת של העיקרון שכבר הושג. אבל לא החדש עקרני. כצד הסימנים השליליים המבשרים את כוונתו של שאנשים בעלי עומק רוחני מרגישים כלפי הרוכחם העכשווית — ראה היגל גם סימנים חיוביים. אלה כוללים את הפילוסופיה של קאנט — שיגלחה לסובייקט האנושי את תפקידו המכונן בפילוסופיה ובמציאות האובייקטיבית — ואת המהפכה הצרפתית, שנתנה לכן — ולעקרון החופש — ביטוי פוליטי. אולם שני הידושים מהפכניים אלה הופיעו בצורה הצדדית. קאנט נשאר אידיאליסט סובייקטיבי ופילוסוף של סופיות; כרי להחגב על חסרונות אלו זקוק קאנט

בתוך פריסתו. וכאשר דעת⁹ עצמוותית וחסרת-מושג¹⁰ זו מתיימרת עוד שלקחה את ייחודו של העצמי¹¹ וטיבעה אותו בתוך המהות¹², וכך היא

שואה פנימית בלבד, אינה ממשית ואינה בעלת משמעות. כל מהות פנימית, כל פוטנציה נסתרת, מקבלת את מעמדה ואת משמעותה כפנימיות רק במידה שקיבלה גילום אמפירי חיצוני ותבטאה בו. אין פירוש הדבר שהיגל שלל את עצם מושג הפנימיות כפי שעושים פורטיטיביסטים או כהיזכיריטיסטים. אורכה, הפנימיות בביטוייה השונים (בתור 'מהות', 'עיקרון', 'כוח', 'כישרון', 'פוטנציה' וכו') היא מושג יסוד בריאקטיקה של היגל. אבל היא מקבלת את מעמדה בתור פנימיות רק על-ידי גילומה כסידרה של ביטויים אמפיריים בעולם החיצוני (מעשים, אירועים, פורטים וכו'), כלומר על-ידי התצונתה. בדומה לכן, שום סידרה אמפירית כזו אין לה ממשות, כל עוד היא נתפסת או נמצאת כאוסף פזיר גרידי של פריטים; היא ממשית רק במידה שהיא נתפסת כמגלמת מהות או עיקרון פנימי.

דעת (Wissen): שם עצם הכנוי משם הפעולה 'לדעת', המציין אצל היגל לא רק ידיעה ממש אלא כל סוג של תפיסה או מודעות של היש, בכלל זה חושיית או חווייתית. בצרפתית מתורגמים *saveoir*, באנגלית אין מלה מיוחדת, אך יש המורגמים זאת על-ידי שם הפעולה *knowing* (להבריל מ-*knowledge* סתם). בפרק הסיום של היפנומנולוגיה¹³ מופיע מושג זה בדרגתו העליונה, כידעת מוחלטת¹⁴ (מושג הדומה ל'דעת אלהים': ידיעת האדם את אלהים וידיעת אלהים את עצמו רדף האדם).

דעת עצמוותית וחסרת-מושג: תחושה פנימית עמומה של המוחלט שאינה ניתנת לעיצוב רליטיבי מושגי.

ייחודו של העצמי (self, Selbst): כאן בהוראה של סובייקטיביות, ייחודו של המתפלסף כאישיות זו וזו.

טיבעה אותו בתוך המהות: היגשה שהיגל מבקר, כמו כל מיטיקיה, מתיימרת שהביאה לאיחודו של הסובייקט המיוחד עם מהותו של היקום כולו, וכך עם האלהות. אך כיוון שהסדידי היגשה הזו הולכים בדרך לא מושגית, הם מתמצים את מטרתם משיגי כיוונית. היעצמי¹⁵ אינו נשמר בחוויה האי-דיוולית ואינו נכנה מתוכה, אלא מתפור, טובע והולך בה לאיבוד. מצד שני, מה שה'עצמי' טופע בתוכו אינה האלהות כלל, אינה המהות לאמיחה, אלא סתם משה חסרת צורה של רגשות סובייקטיביים או של מנוים מקריים. כיוון שבעלי המיטיקיה הזו כרים לדרך המבונה, המתייבת מודעות צלולה והכתנות מושגיות, הם מפקירים

מציאותו ושל הדימוי שלו; הוא עומד לדחוק את כל זה לעבר ההוא עסקו בעיצוב עצמו מחדש. אמנם אין הרוח נח לעולם אלא שרר בתנועה מתקדמת תדיר⁹; אך דומה הדבר ללידת הילד, אשר בה, לאחר תנונה תרישית וממושכת, שוברת הנישמה הראשונה את מודרנותו של מהלך ההתקדמות הכמותי גרידא, ואז — בקפיצה איכותית — נולד הילד¹⁰. כך גם הרוח המעצב את עצמו מבשיל לאט ובחשאי לקראת צורת חדשה, כשהוא מפורר את מבנה עולמו הקודם חלקיק אחר חלקיק. התהפופות העולם הישן ניכרת רק בכמה סימני מחלה פזורים, קלות-הרעה והשעמום הנוגסים במה שעדיין נשמר, ואותה תחושה מוקדמת עמומה של דברמה לא-ידיעה, מבשרים כי משהו אחר קרב ובא. התפוררות הדרגתית זו, שעדיין לא שניתה את זיוקנו של השלם, נפסקת לפתע על-ידי הזיום הבוקע אשר, כברק, חושף בכתב-אחת את דמות בניינו של עולם חדש.

העיקרון אינו החשלמה; נגד התפוררותו

אולם חשוב שלא להחלים מכך, כי חדש זה עדיין אין לו ממשות מושלמת¹¹ יותר משיש לרך הנולד. בקיעתו הראשונה של החדש היא רק

12
מאליק
כ"תקנ

תנועה מהקדמת תדיר: הרוח היא פעילות מתמדת, החורגת מכל מצב או נחון פריטי. בתוך ההיסטוריה, הייגה זו היא התפתחותית והולכת לקראת תכליתה, אמנם לא בקו ישיר אלא תוך נסיגות ומעקפים.

נולד הילד: בטקסט הציוני והחי שלפנינו אפשר לשמוע רמז אל תיאור לידת ישוע במליסה הנוצרית — *et homo factus est* (ונעשה אדם). ואם כן, ניתן להפליג ולשער שהדבר מצייד על תחושתו של היגל, כי השינוי ההיסטורי העומד לבוא הוא כסדר גודל דומה לזה שהצטרות מייחסת להופעת ישוע. תיאור פילוסופי דומה של תמונת המולד (Nativity) מצוי בסוף הפנומנולוגיה, כפרק על הולדת הנצרות. דומה כי היגל רואה את הזמן החדש כמין "מולד שני".

אין לו ממשות מושלמת: העולם החדש מופיע לעת-עמה בצורה ראשונית וגולמית, הטעונה פיתוח. זהו מבנה החורג ונשנה במהלך הדאילקטי: בכל שלב חדש יש כאילו נסיגה לאחור, שבה שוב מתחילים כאילו מן ההתחלה הגולמית.

תקופה חדשה. הרוח¹² קוצע את עצמו מעל כל מה שהיה עד כה העולם של

לסינתזה עם שפינוזה (ואריסטו), דבר שהפילוסופיה של היגל אמורה לבצע. והמהפכה הצרפתית צריכה להתברר על עקרון ה'נאורות' המופשט והאדיסטורי שביסודה, שנים ליחודקה מן המציאות והוליד לטורו: וגם את זה אמורה לעשות הפילוסופיה העתידה של היגל, כפי שיסודותיה ניתנים בפנומנולוגיה. מפעל דומה בתחום המעשה אמור לחולל נפיליאון, שתחתיו הדהדו במבואת העיד הפרוסית יינה סמור לזמן שהיגל כתב את ההקדמה שלפניו. היגל, שלא היה לאומן גרמני כפיכטה, ראה בנפוליאון מציין שליח דיאלקטי של ההיסטוריה, או ביטוי ליצירת התבונה הפועלת בה. אף-על-פי שנפוליאון מונע על-ידי יציריו ושאפתנותו, למעשה הוא גורם להפצה וכעיקר למיסוד של עקרונות המהפכה באירופה, מביא לגלומם בחוק ובמוסדות המדינה: וכזה תרומתו של נפוליאון לממשות ההיסטורית גדולה עוד יותר (כמונחים היגליאניים) משל המהפכה הראשונה. — יצוין כי ההרגשה של תקופה היסטורית הרת עולם מאפיינת את היגל רק בתקופתו המוקדמת, שלפני הרסטורציה. את שאר חיבוריו העיקריים — 'הלוגיקה', 'זאנצקלופדיה', 'הפילוסופיה של המשפט', וההצאות על ההיסטוריה לתחומיה — כבר יצר באווריה מפוכחת וריאליסטית יותר. נראה שגם אם לא נטש את העיקרון שסוף התהליך ההיסטורי נראה באופק, אך האונק עצמו התרחק, והדרך אלי נראתה עוד יותר רצופת מכשולים דיאלקטיים משהיה נדמה לו בעשור הראשון המלחיכ של המאה.

הרוח: משגו זה מופיע כאן כמוכנו הכולל והמקיף: זה הרוח בה"א הידיעה. ואולם (כניגוד לפרשנותו המפורסמת של קורט) אין להבין שהרוח זהה להיסטוריה האנושית, אלא הרוח הוא עקרונה של ההיסטוריה המשמעות המפעמת ומתגלמת בתוכה. הרוח הוא סובייקט היסטורי ועל-היסטורי כאחת, ושתי הפנים הללו שלו מצמצות זו את זו. זהו הסובייקט הכולל המתפתח בתוך בני-האדם והרכובים, ומגיע באמצעותם לירי מימוש עצמי מוחלט. הרוח הוא מכתוניה זו עיקרון אוטונומי, המגיע באמצעותם לעצמו. מבחינה תיאולוגית, זהו הרוח הצרורה של האחרות ושל ההתכרות לעצמו. עקרון דיאלקטי רק בתוך רוחם של בני-האדם (זהה כולל את מעשיהם, חוקיהם, מוסדותיהם, וכן האמונות, הדת והפילוסופיה שלהם). הרוח כנושא של ההיסטוריה הוא זה שהיגל אומר עליו שהוא עומד על סף תקופה חדשה — תקופת המימוש שלו, שהיא גם מימושו של המוחלט. מבחינה זו נרמזה כאן מין של משיחיות, שהתארים שלה חילוניים ועם זאת משמעותה הפנימית היא דתית.

מרחיקי-לכת בצורות תרבות רבות ומגוונות; היא הפרט שניתן לדרך עתירת פיתולים ורבת יגיעה ומאמץ. התחלה זו היא השלם שחזור אל עצמו מתוך העקיבה⁶ ומתוך ההתפשטות⁷ ונעשה למושג פשוט⁸. אולם ממשותו של שלם פשוט זה תלויה בכך, שהעיצובים הקודמים שנעשו למומנטים יחזרו ויחפחו, יחזרו ויעניקו לעצמם עיצוב — אך הפעם בתוך היסוד החדש ובתוך המשמעות החדשה שנתהוותה.

אם התפעתי הראשונה של העולם החדש אינה אלא השלם האפיק ומוסתר על-ידי פשטותו, או בנוסח אחר: היא רק היסוד הכללי של שלם זה, הרי במקביל, עושרה של המציאות⁹ שחולפה ואיננה עדיין נוכח

14

העקיבה... ההתפשטות: הפריסה כזמן וכחלל. הרוח הטהור מגיע למימוש רק על-ידי פריסתו בעולם האמפירי, בזמן וכחלל, ומתוך התכנסותו החזרות אל עצמו בהם ומתוכם. כאמור, העידן המודרני הוא ראשית התכנסותו החזרת אל הרוח מתוך התפזרותו (ראף התכנסותו) בעולם החיצוני; אבל גם שיבה הרוח אל עצמו מתחילה כשלב מופשט גרידא. זהו מושג חדש באופן מהפכני, אבל לצע עתה "מושג סתם". עדיין צריך שכל צורות התרבות הקודמות שאפשרו את תופעת השלב החדש, ואשר דמותן נשמרה בתוך הרוח, יתפתחו והצטרכו מחדש לאורו של העיקרון הכולל החדש, וכן יתנו לו ממשות.

מושג פשוט: כאן במשמע מושג מופשט, בלתי-ממשי. לפי היגל, כל מה שהוא "פשוט" הוא רק, עני מתוכן, או שהוא התחלה פוטנציאלית ללא ממשות. היגל מתנגד בכך לדקארט, לאמפיריציזם, ולפוזיטיביסטים — לכל מי שרואה את אבני הבניין של ההכרה /או של הממשות ביחידות "פשוטות". ראשית, טוען היגל, אין פשוטים בנמצא, כיוון שכל דבר חלוי לשם קיומו במיצועו של דבר אחר, ובעיקר במיצועו של יסוד כללי כלשהו. ושנית, אמנם יש דרגות במיצוע זה, ולכן ישנם דברים פשוטים יותר ופשוטים פחות, אבל מה שהגו פשוט יותר הוא בשל כך גם הדל והמפושט ביותר, או הוא פוטנציאל כלכל וכתור כזה לא ממשי. נאמן להשקפה זו היגל רואה את מושג ה"חוויה" סתם בתור המושג הדל והריק ביותר בפילוסופיה — בניגוד לאלה שעשודו לעיקר, מאפלסטון עד היידגר.

מציאות (Dasein): הקיום האמפירי המגוון שהיה לרוח בעבר. כאמור, אצל היגל אין לערוב בין מציאות או קיום לבין מושות. לא כל מה שנמצא או קיים הוא ממשי. ואפני המציאות שהיו לרוח בעבר, אם כי היו חלק של המציאות

אי-אמצעיאות¹⁰ או מושגו¹¹. כמו שבניין עדיין אינו מושלם עם הנוחת יסודותיו, כך מושגו הנקבה של השלם עדיין אינו השלם עצמו. אם רצונו לראות אלק על חוק גזע, מוטת צמרתו ושפע עליו, לא נבוא על סיפוקנו כאשר במקום זה יציגו בפנינו בלוט. כך גם המדע, נורד של עולם הרוח¹². אינו מושלם מבראשיתו. התחלתו של הרוח החדש היא פרי של זעות

המופשטת של אותו שלב. מכאן המכנה הלולייני (ספיראל) האופייני למרבית ספירי של היגל: לאחר שהיגל מראה, לפעמים ברוב פירוט וגישה, כיצד שלב חדש ישם לעל (aufheben) את קודמו ומתייצב במקומו, הוא נסוג מיד לאחור ומדגיש כי השלב החדש הופיע לעת עתה רק באופן ראשוני או פוטנציאלי. זו אינה עדיין ממשות אלא מהות חדשה הדורשת מימוש בתהליך המימוש היה המהות החדשה אינה מתיישבת עם הצורה או הצורות שהיא לובשת. מה שדורש את התהליך שוב לזמה חדשה. במלים אחרות, כל עיקרון חדש או גבוה יותר מופיע מתחלה באופן שאינו תואם את מהותו, ובסדרת ניגודים בין תוכנו לצורתו. אם ניישם זאת לעניין שלפנינו, תכור כי אף-על-פי שהיגל חוזה כאן את קץ הפילוסופיה ואף את סיום ההיסטוריה עצמה, הרי גם "העולם החדש" מופיע כחדש מופשט עדיין, כעופר הזקוק להבשלה ולהתממשות בתהליך העשוי להיות ארוך ומייגע, ואולי לא חסר נסיגות (כפי שהיגל רואי ראה אחר כך את תקופת הרסטורציה). מבחינה זו ניתן לומר שהיגל מכשר כאן את התחלתו של עידן של מודרניות חדשה, אולי "אחרונה" מבחינה מהותית: אך אינו מתחייב שיהא זה עידן קצר דווקא. אנו עומדים על סיפו של העידן ההיסטורי האחרון — המודרניות כהגשמה עצמית של החירות החיצונית והפנימית, החברתית והעיונית; אבל זאת כמתליך שרק החל ואשר השלמתו יכולה להיות רחוקה ומייגעת ואף עורבה אפריורית שתצלית.

אי-אמצעיאות: קיומו הנחתן באופן ראשוני וללא פיתוח.

או מושגו: ה"אוי" מציין כאן שקילות. היגל מתכוון במקום זה למה שהלשון הרגילה מכנה "מושג סתם", כלומר, כלליות מופשטת בלי מימוש ופיתוח (ראה גם להלן: "מושג פשוט"). שימוש עממי זה מנוגד למונח החמור שמקבל הביטוי "מושג בתד שיטה היגל, שם הוא מציין כלליות קונקרטית, כלליות מפורטת שקיבלה גילום בממשות. מכאן יכולות לצמות טעויות קריאה, שניתן להגביר עליהן על סמך ההקשר.

נורד של עולם הרוח: כשיטת היגל, הפילוסופיה שהושלמה היא שיא ביטורי של הרוח בבחינת 'רוח מוחלט'.

ותכריכים על פי יחסיהם המוצקים. כלי טיפוח זה של הצורה אינ המדע ניתן להבנה כללית, והוא נרמה כנחלתם האטורית של יחיד סגולה. נחלה אטורית⁹ — כי הוא נתון רק במושג או בפנימיותו; ושל יחידים — כי הופעתו חסרת-ההתשטות [של המדע] עושה את קיומו ליחיד גרידא. רק מה שנקבע באופן שלם הוא גם אקטורי⁹, ניתן להשגה ועשוי להילמד ולהיות לנחלת הכלל. הצורה השכלית של המדע היא הדרך אליו, הפתוחה בפני הכל השווה לכל; והדרישה להגיע אל הדעת התבונית באמצעות השכל היא דרישתה המוצדקת⁹ של התודעה כאשר היא ניגשת אל המדע. שכן השכל הוא החשיבה, הוא האינז הטוהר⁹.

הממשות, שהיא הלוגוס; פתוחותה בפני הכל היא פועל יוצא; וכפי שראינו לעיל, שני הדברים — צורת המדע עצמו וצורת ההצגה שלו — מזדהים. אטוריד... אקטורי: מונחים מעולם הכתות המיסטיות. אטורית היא תורה בעין מיסטית שרק יחיד סגולה לוקחים בה חלק; אקטורית היא דעת הפתוחה בפני הרבים.

דרישתה המוצדקת: המדע הפילוסופי צריך לספק את דרישתו של הטובייקט שלא לקבל את האמת מברחין, כנזה סמכות או כמצוות אנשים מלומדה, אלא שהוא עצמו, כתודעה פרטית, ייווכח באמת הזו ויכיר בה כבאמת שלו. לשם כך צריך להתחיל בעמדה של התודעה הפרטית עצמה, ולהתפתח יחד איתה — מתוך אי-המספקות הסתדירות שיש בתוכה, והחוזרים ומגללים בכל שלב נוסף שלה — עד שמתוך דיאלקטיקה זו חיוולד האמת הכללית כפתוחה של התודעה הפרטית עצמה. זהו אחד מתפקידיה העיקריים של הפנומנולוגיה; וכנתיב הזה, מטרתה אינה רק אחדות הטובייקט והאובייקט, אלא אחדות הטובייקט הפרטי והאמת הכללית (שהיגל מחאר כאיחוד הידאות וה'אמת'). לדין מורכב כסוגיה זו ראה מכור, במיוחד עמ' 38 ואילך.

האינז הטוהר: לפי קאנט, השכל הוא עקרון הקישור בין מושגים או דימויים שונים; ויסוד הקישור הזה (כלומר, יסוד הפעולה השכלית) הוא האינז הטוהר, או הטובייקט, המייחס את ריכז הידעיים אל עצמו כתודעה אחת. היגל — בשניוים שלא זה המקום לעמוד עליהם — ממשיך רעיון זה. התשיבה השכלית היא פעולת הטובייקט, שאמתו, בתור 'אינז', ניתן לזהות כבר בתוך התודעה הלא-מדעית; ועל-ידי יכולה תודעה זו להתפתח לקראת המדע הפילוסופי השלם.

לתודעה בפנימיות הויכרון⁹. בתוך התבנית החדשה שהתופיעה חשה התודעה בחסרונם של רחב הדיוקף ושל מיוחדות החוכן⁹, אך עוד יותר מזה היא חסרה את טיפוח הצורה⁹, שבוכותו התבליים נקבעים כבישתון האובייכטיבית. לא היו ממישים (שכן המציאות לא הגיעה בהם לדרגה של מימוש).

בפנימיות הויכרון (Erinnerung): לביטוי זה תפקיד שיטתי אצל היגל, המדומ גם למושג ה'הפנמה' וגם, לפי הוראתו הרגילה, למושג הויכרון. הפנמה בויכרון היא תנאי יסוד לאפשרותה של הדיאלקטיקה ושל מושג הישימה לעיל (Aufhebung) המגדיר אותה. בכל התפתחות דיאלקטית ישנו תוכן אשר צורתו הנתונה נשללת ומתכבטלת, אבל משמעותו היסודית נשמרת ברמה גבוהה יותר של עיצוב וביטוי. יסוד זה של השתמדות מתבסס על ההפנמה, שבכוחה הנתחשכ והמדע הוא הויכרון. בלעדי ההפנמה לא היה אפשר לקיים לויקה דיאלקטית, שבה שללת-השלילה אינה מחזירה אותו לנקודת המוצא אלא יוצרת איכות חדשה ומורכבת יותר. שכן השלילה הראשונה על תוצאותיה נשמרת בתוך נושא התהליך ונעשית לחלק אורגני של עצמיותו ושל ההיסטוריה שלו. מצד שני ברור מכאן כי לויקה דיאלקטית מתאימה רק למבנה התנהגותם של יצורים בעלי תודעה, או לפחות של יצורים אורגניים — ישים של החיים, התודעה, או התרבות — המסוגלים להפנים את מצביהם הקודמים, ובכלל זה לשלול את המצבים הללו ולשמור אותם כמרכיב במצב החדש. מכאן מסקנה מכרעת: תחומה המוכחק של הדיאלקטיקה הוא תחום הרוח; אין כל משמעות ל'דיאלקטיקה' של ישים של הטבע הדומם ושל ישים אינרטיים, בכללם פסוקים בתוך תחשיב. שכן, דיאלקטיקה תיכתן רק במקום שיש בו כושר של זכירה, ולו בצורה הלא-מדעית של הפנמה אורגנית גרידא; וזה מוציא מן הכלל לויקה צורנית ומערכות טבע דוממות (מכאן שלפי היגל 'דיאלקטיקה מטריאליסטית' מושג מופרך הוא).

רוחב הדיקף... מיוחדות החוכן: העיקרון החדש עדיין לא התפרסם ונפרס על כל צורות התרבות ועל כל התכנים המיוחדים הרלוונטיים.

טיפוח הצורה: מתן ביטוי רציונלי לעיקרון החדש, ואת מתוך שיטה השומרת על הבחנות והבדלים. רק דבר זה יעניק לדעת המוחלטת את היכולת להיות מוכבת על-ידי כל אדם, במקום שתהיה נחלתם האטורית של יחיד סגולה. היגל אינו רואה בכך רק שאלה של הצגת הדברים, אלא של מהותם. הצורה האינזלגיביבילית נחוצה כדי שהתורה עצמה תהיה אמיתית ותכבט את

הוא נשאר חסר-סיפוק בכל הנוגע לתביעותיו; שכן אלה תביעות צרוקת, אך שלא נתמלאו. שתוקתו נבעת רק בהצדה מנצחון היצג שכנגד, ואילו חצייה האחר מקורו בשעמום ובאיריות הנובעים כרגיל מצרפיות ששולחבה בהתמדה, בעוד זהבטחות אינן מתמלאות.¹⁶

אשר לתוכן, הרי אחרים¹⁷ מקלים מאד על עצמם את המלאכה, להשיג הרתוכות גדולה. הם מושכים אל תחומם שפע של חומר, רוצה לומר: מה שירדע וערוך מכבר;¹⁸ ומכיוון שהם מעדיפים להתעסק בעניינים

התבטחות אינן מתמלאות: ההבטחה (או הציפייה) העיקרית היא: לכבש את העיקרון החדש, עקרון היצג המוחלט, כשיטה לוגית שלמה ומפורטת, שתבטא את ההיגיון הפנימי הפועל בכלל החומי הניסיון והידיע האנושיים. זוהי התכונה של רוח הזמן שהיגל סבור כי קודמיו, בנוך פיכטה ושלנינג, ניסו להגשים תוך ליקויים חמורים. אך לא רק פיכטה או שלנינג נרמזים כאן. לדעת קאופמן, הדיבור על "הבטחות שלא נתמלאו" שולח חץ אירוני לעברו של פרידריך שלגל, מנביאי הרומנטיקה הגרמנית, שעורר עם הופעתו רעש וציפיות שלאחרים באה אכזבה. מכל מקום ברור שפיסקה זו — כמו רבות ב"פנומנולוגיה" — מכלילה רמזים אל הזירה התרבותית בזמנו של היגל, שלא את כולם ניתן (או צריך) לפענח היום.

אחרים: אלה המדגישים את הצורך במעין אנציקלופדיה פילוסופית, כלומר בשיטה בעלת ריבוי מפורט של מושגים אפורוריים, שכל תוכני היסוד של הידיעה והחיים ייכללו בה. תכנית זו נקשרה בעיקר בשמו של פיכטה (שכונה אותה: "תורת המדע" — *Wissenschaftslehre*), אך גם שלנינג ואחרים, בכללם היגל עצמו, אימצו אותה. ראשיתו של היציון מצויה אצל קאנט, שדדש לגזור מן העקרונות הפילוסופיים שיטה מטאפיזית מפורטת, שרק שלמותה וליכודה הפנימי יכולים להעניק לה ביטוס מספיק. (על כך ראה ספרי "קאנט והידיע המטאפיזיקה", מוסד ביאליק, 1986, עמ' 285-294). היגל שותף למגמה זו, אבל מבקר את קודמיו על הדרך הפורמליסטית והחיצונית שהלכו בה.

מה שירדע וערוך מכבר: פיכטה ב"תורת המדע" שלו, ושלנינג אחריו, יצרו שיטות בעלות רוחב ועומק מושגי; אך לדברי היגל הם לא פיתחו או הפיקו את התכנים הללו זה מתוך זה או מתוך העיקרון שביסודו, אלא ליקטו אותם כאופן אמפירי, מתוך התבוננות בשחתי החיים והידיעה השונים. טענה זו הייתה נפוצה באיריאליזם הגרמני. קאנט האשים את אריסטו ש"ליקט" את הקטגוריות ולא "גד" אותן מעיקרון אחד; פיכטה האשים את קאנט שרק הכריז על הצורך

בכלל; ומה שיש בו סבירות שכלית הוא זה המוכר מכבר,¹⁹ וחוה היסוד המשותף למדע ולתורה הלא-מרעית, שעל-ידיה היא עשויה להיכנס באופן בלתי-אמצעי אל המדע.

15 המדע שודך אך התחיל, ועדיין לא קנה לו איפוא מלאות של הפרטים ולא שלמות של הצורה, נחשף בשל כך לתוכחה. אך אם תוכחה זו מכוננת לעצם מהותו של המדע,²⁰ הרי היא חסרת העדקה בריוק כמו חסירוב להכיר בתביעה לפיתוח ולעיצוב שעליו דיברנו. ניגוד זה הוא, כמדומה, הקשר העיקרי שהתרבות המדעית של זמנו מתחייגעת להתייר, ועדיין אינו מוכן לה כהלכה. צד אחר²¹ מתפאר בעשורים של החומר ושל השכליות, ואילו הצד האחר,²² אם לומר את המעט, רוחש להם בה ומשתבח בתבוניות ובאולדחיות בלתי-אמצעיות. גם כאשר הצד הראשון מוכא לדי שתיקה, אם מוכח האמת לבדה ואם בגלל לחצו האלים של הצד שכנגד, ואף אם הוא חש את עצמו ביסודו של דבר מנוצח, בכל זאת

המוכר מכבר (*das Bekannte; familiar*): כאשר החדעה הלא-מדעית (הרומנטיית, הלא-מעוצבת) מנסה לדעת, היא מתבססת על מה שנראה לה מוכר-מכבר או סביר מבחינת נטיוה הקודם. אמנם גישה כזו אינה הדרך התואמת להשיג את האמת, ובכל זאת יש כאן התחלה שכבר נתונים ופועלים בה האנו והשכל. מבחינה זו יש כאן מנוף להקדמות דיאלקטיות וראשית של תנועה אפשרית לקראת האמת. (ר' גם הערה בעמ' 109.)

לעצם מהותו של המדע: אם הטענה כאה לשלול את עצם אפשרותה של דעה מוחלטת (כפי שאומרים גם האמפיריציסטים וגם היציונליסטים של השכל הטופי, ובכלל זה קאנט), כי אז אין לקבל אותה; כמו שאין לקבל את התביעה הרומנטית, הדורשת לממש את הדעה המוחלטת ללא השכל.

צד אחד: הכוונה אינה ברורה די הצורך. נראה שהיגל רומז לפילוסופיה של הנאורות (*Aufklärung; enlightenment*), הנשענת בהדגשים שונים על השכל ועל הניסיון. בזה ניתן לכלול גם את הדגש האמפיריציסטי וגם את הדגש השכלתי של הנאורות, וכן את הפילוסופיה הביקורתית של קאנט.

הצד האחר: פילוסופיית המוחלט הרומנטית לגונית, הבהה לסמכות השכל והניסיון השיטתי. היגל מתכוון כנראה לשלנינג, נובאליס, שלגל ואחרים (ובכללם — לדעת איפוליט — פילוסוף-טבע מיסטי כשם ריטר שהשפיע על נובאליס).

אולם כאשר בוחרים רווח זה מקורו, מגלים כי לא הושג מתוך שאותו עיקרון אחד עיצב את עצמו לידי שוני של דמויות, אלא זוהי החזרה חסרת-הרמוג⁴ של האחד והחוזר, אשר רק יזם באופן חיצוני על חומר בעל-שוני וכך רכש לו מראית-עין משעממת של שונות. ככל שהדהתפתחות אינה אלא חזרה מעין זו על אותה נוסחה, הרי האיריאה, שאמנם היא אמיתית בשכל-עצמה, נשארת למעשה תקועה ועומתת בראשית דרך. כאשר הסובייקט הידע⁵ רק מטיל את הצורה האחת

התפרטות העיקרון העליון אינה משנה כלום לגבי מעמדו של העיקרון עצמו; הוא נשאר מוחלט בכל מקרה, בין שהתפרט בין שלא. ואילו בדיאלקטיקה של הגל, העיקרון עצמו, בתור מוחלט, הולך ונכנה מתוך התפרטותו לריבוי ומתוך "שיבתו אל עצמו" כממשי מתוך הריבוי הזה וכתוכו.

החזרה חסרת הרמוג: זוהי הפורמליזם נוטה פיכטה, החוזר על נוסחה חזונית באופן לא-דיאלקטי. פיכטה יצא מן האיני כמין עצם שפינוזיטי מוחלט, וניסה לגזור ממנו את כל החומי הישות והידיעה. לשם כך הלך בדרך כדען דיאלקטיקה, שבה האיני מציב כנגד עצמו את ניגודו, הלא-איני; וכדי להימנע מן הסתירה הנוצרת מתוך כך, כל אחד משיני המתיחסיס מצמצם את עצמו לגבולו, ונוצרת בנייהם מין של קיום-יחד, זה-בצד-זה, שפיכטה מכנה כשם סינתיזה. היגל טוען שזו רק קונטונקציה חיצונית: סינתיזה אמיתית מחייבת של אחד מן הניגודים ישכון בתוך השיני ולא בצידו בלבד. שלוש פעולות היסוד הללו מולידות אצל פיכטה את הנוסחה היזה-אנטייתיזה-סינתיזה, החוזרת ככל התפרטות נוספת של מושגי השיטה: כל סינתיזה חדשה נעשית שוב יזהה, המולידה ניגוד חדש וחוזר חלילה, עד לגזירת כל הקטגוריות של יתורת המדע. היגל טוען שדרך זו אינה דיאלקטיקה אלא פורמלית, מאחר ששיני המתיחסיס אינם חוזרים זה את זה ואינם חלים על אותו תחום, ומאחר שהסתירה חיצונית לשיני המתיחסיס — היא הגבול שביניהם ואינה נוגעת בהם עצמם, בעיני היגל, תבנית הפילוסופיה צריכה לצמח מתוך ההפתחות התוכן שלה; לכן אי-אפשר להחיל עליה מראש נוסחה קשיחה כלשהי, ורדי לא נוסחה המצייתה מראש לחוק הסתירה. אורכתי, תחומר הפילוסופי דורש את קיום הסתירה כעיקרון חיובי וכונה של מושגי.

הסובייקט הידע: העיקרון העליון שפיכטה מטיל על החומר באופן "חזוני" הוא, בעקבות קאנט, אחדות החזוניה, כלומר דפוס קיומו של הסובייקט. מכאן נשאב גם חוק הסתירה, שהוא החוק העליון של החשיבה והממשות: אמיתי או ממשי הוא רק מה שמתיישב עם אחדות החזוניה, ואילו סתירה עצמית מוסקת

מתוהים ויציג-דופן, הם יוצרים עוד יותר את הרושם, כאילו כל השאר — כלומר, כל מה שהידיעה גמרה להתעסק בו לפי דרכה — כבר מצוי בירייהם מזמן, ונוסף להם שולטים גם במה שעדיין לא סודר ונערך. בדרך זו הם נראים ככופפים⁶ הכל לאיריאה המוחלטת, הנראית כאילו ניתן להכיר אותה בתוך כל דבר וכאילו התרחבה לידי מדע מקיף.⁷

בגזירה כזו, אך גם הוא ליקט את מושגי השכל ולא גזר את תוכנם הספציפי; והיגל מטיח בפיכטה האשמה דומה. אם נבחן את הדברים, נראה שקאנט לא דרש לגזור את תוכנם של המושגים האפריוריים, אלא לגלות אותם לפי עיקרון מנחה (היירטיטי) אחד משותף (ר') קאנט והידוש המטאפיזיקי, עמ' 322-328). היגל דורש לראות את התכנים המיוחדים של שיטת הפילוסופיה לא כנגזרים אנליטי ולא כמלקטיים באופן אמפירי, אלא כנוכעים מההפתחות ריאליקטית הנוצרת במצב של תניסותי המצטבר; ר' מכוא עמ' 33.

נראים ככופפים: פיכטה או שלינג רק נראים כאילו הם מפקינים את תוכני החיים והרוח מתוך עקרון היסוד, מפני שהעיקרון (1) נשאר אצלם זהה וחסר ההפתחות, וכך (2) הוא זו והיצינו להתכנים האמורים לנפיק ממנו.

כאילו המרחבה לידי מדע מקיף: זו אכן המטרה של שיטה פילוסופית: לכפוף את כל אוצר הידע האנושי, גם של דברים שכבר נודעו וגם של דברים חדשים העומדים לבידור, אל האידיאה המוחלטת, באופן שזו תמגלה בכלים, בתור אופנים או כייסויים שלה; וכך להוציא איריאה זו מידי מופשטותה ולתת לה מימוש בתוך "מדע מקיף". מטרה זו (שמקודה עוד בשפנינה) עומדת גם ברקע מאמציו של הגל, אבל הוא טוען שיש לעשות את הדבר על-ידי ההפתחות פנימית של האידיאה עצמה ושל כל אחד מפירוטייה. התכנים שיאכלסו מדע זה אינם פטיס העולם אלא קטגוריות יסוד בחוכו — כגון 'חומר', 'כמות', 'תנועה', 'משיכה', 'משפחה', 'מדנה', ואפילו 'נאורות' או 'ספקנות'. השאלה היא כיצד תכנים מיוחדים אלה מתפרטים מן המכלול, ומה קורה למכלול עצמו עקב התפרטותם ממנו. אצל פיכטה, ההתפרטות נעשית לפי סכימה קבועה: יזהה-אנטייתיזה-סינתיזה (ר') הצדה להלל); זוהי סכימה שנוהגת כטעות לייחס להיגל, סכימה שחוזרת תשנית בשטת פיכטה כמין נוסחה קישחת, המוטלת מגובה בלי שים לב לטיבו המיוחד של העניין שהיא חלה בו. לכן, מצד אחד היא חושאת לתוכן הממשי, שאינו טובל סכימות אפריוריות, ומצד שני, למרות הריבוי והגיוון של החומר המצוי אצל פיכטה, שורדת אצלם הדגויות מושגית: השינוי והגיוון של האים מתחשבים כמושג עצמו, אלא הם קיימים רק בחומר חיצוני לו. כמד-כן אצל

ואילו מה שלפנינו הוא פורמלזיום חרונוני, המגיע רק אל ההבדלים של החומר, ואת רק מפני שאלה כבר היו מוכנים ומוכרים מראש. אולם בעל אותה רעה מכרין זו הדגונונו זו וכלליות מופשטת זו הן המוחלט, והוא מבטיחה כי מי שאינו בא מתוכן על סיפוקו מגלה בכך את חוסר יכולתו להשתלט על נקודת-המבט המוחלטת ולהחזיק בה. בימים עברו, כדי להפריך דימוי ידוע היה די בעצם האפשרות הריקה לדמות אותו גם בדרך אחרת; ואפשרות סתמית זו, המחשבה הכללית, היה לה אפילו מלוא הערך של הכרה ממשית; בדומה לכך⁶ אנו רואים, שגם כאן מייחסים את מלוא הערך לאידיאה הכללית בצורה זו של חוסר ממשות; ואת המסתו של הנבדל והמסתים⁷, או מוטב לומר: את השלכותו לתהומות הריק, חושבים כאן לאופן-הדגות ספקולטיבי⁸. לעיין בנמצא

18

לדמות אותו גם בדרך אחרת: במטאפיסיקה פורמלית, האפשרות לחשוב ללא סתירה שמצב עניינים כלשהו אינו (או עשוי שלא להיות) כפי שהנו, נחשבת הוכחה מספקת לכך שאינו הכרחי. היגל מגיב ככנותו זאת בשם 'הפרכה'; אולי כוונתו לומר שהפילוסופיה דורשת הכרחיות, ולכן, מה שהוכח כלא-הכרחי מאבד את חוקפו הפילוסופי. מכל מקום דרך חשיבה זו היא בעיני היגל מופשטת ורחוקה, כי היא מניחה שדי כסתירה כדי שעניין כלשהו יחבטל וייעלם. בדומה לכך: היגל מוצא ליקוי חמור לא פחות אצל אלה הסבורים כי האידיאה הכללית והסתמית של המוחלט, בלי פיתוח והבחנות, די בה כדי להעניק יריעה ממשית ואפילו עליונה: בקורתו של היגל חוזרת ומתמקדת כאן סביב להגותו של שלינג.

המסתו של הנבדל והמסתים: ביטול ההבדלים השכליים בתוך חוויית המוחלט.

ספקולטיבי: זה תואר חיוכי אצל היגל: אין הוא מציין (כמו כלשון הדיבור) השערות פרוצדורות ותסורות כסיס, אלא השגה מן הסוג הצינוני העליון, התופסת את הממשות כפועל. זרדי חשיבה המשיגה במישורין את הפרטי מתוך שהיא חושבת את העיקרון הכללי, ולהפך (ר' עמ' 31, הע' 6). בכך זהו אופן של 'הסתכלות שכלית', מושג שעומד במרכז הוויכוח באידיאליזם הגרמני. בשביל קאנט, הסתכלות שכלית — שהוא שלל מן האדם — היא חבנית לוגית מסיימת; ואילו שלינג, שחזר וייחס לאדם כושר של הסתכלות שכלית, ראה בה מין של חווייה מיוחדת, אופן מיוחד של ניסיון רוחני. היגל מסכים עם שלינג

הכלתי-נעה על מה שמוזמן לו, והחומר נצק אל תוך היסוד הנח הזה מברוץ, הרי מחטאיים את הנדרש לא פחות⁹ משיחטיאו אותו סתם רעיונות שרירותיים על אודות החוכן; שכן, מה שנדרש הוא העושר הטבעי השופע מתוך עצמו¹⁰, וההיבדלות הזקבנית-מעצמה של החבניות;

את אחדות התודעה; לכן מה שנוגע בסתירה אינו אמיתי ואינו ממש. היגל מתנגד למסקנה זו. בעיניו, את זהות הסובייקט איך להכין כשוויון פשוט עם עצמו (A=A), אלא כאחדות של שוויון והכרל, ולכן ככוללת סתירה-עצמית בתוכה. זהו אחזי ההבדלים המכריעים בין הדיאלקטיקה של היגל והכנידן דיאלקטיקה של פייכטה. הדגם ששניהם מניחים ביסוד — מבנה הסובייקט — נתפס אצל היגל כאחדות של ניגודים, ועומד על מימוש הזהות העצמית במיצוית האחרת, ואילו אצל פייכטה הסובייקט הוא מראש ועד סוף זהות-עצמית ראשונית ופשוטה. ומכאן נובע עור, שהסובייקט היודע נשאר אצל פייכטה חיצוני לתהליך, ואילו אצל היגל הסובייקט עצמו מתפתח באמצעות תהליך ידיעתו ויחד עם מושאו.

מחטיאים... לא פחות: להטיל נוסחה אחידה על חומר זר, פירושו ליצור שיטתיות מדומה, שאינה מסוגלת להעניק צידוק לחירה הכלולה בה. מבחינה זו אין הבדל בין טענה פילוסופית המופיעה בתוך מערכת שיטתית-כביכול לבין טענתו שרירותיות המומשעות ללא כל שיטה.

העושר הטבעי השופע מתוך עצמו: עושר החכמים צריך להתפתח באופן אימננטי, ולבטא "עיקרון אחד [ש]עיצב את עצמו ליידי שותי של דמיונות". התפרשות זו, בהיותה פנימית, חייבת להיות דיאלקטית. כלומר, העיקרון חייב להיות גם הוא עצמו וגם לא הוא עצמו: זהו ניגוד פנימי המאפשר רדחף את ההתפתחות, וגם נותן לה כיוון בעל מבנה — וכזה מעניק לה אופי רציונלי. הכיוון הוא: הליכה לקראת מימוש הזהות העצמית, שאינה נתונה מראש, אלא היא תוצאה. הזהות-העצמית נבנית מתוך כך שעיקרון אחד מעצב תחילה את עצמו לייכוי של חבניות חיים, מציאות, תודעה וניסיון. כזה הוא עובר להתחייים בתוך הניגוד או ה'אחר' של עצמו, כלומר בתוך ייכוי אמפירי מופדו; אבל ה'אחר' הזה שהעיקרון עובר אליו אינו אלא הוא-עצמו בצורתו המפורטת והאמפירית, וזו הנה הכוחות כשביל ללשם מימוש זהותו הקונקרטי. רק מתוך קיומו כאחדות וכייכוי, כללי וכפרטי, כפנימי וכחיצוני, וכי, כלומר מתוך הניגוד הפנימי שבתוך זהותו, יכול העיקרון לחזור ולזהות את עצמיותו האמיתית בתוך הייכוי ה'אחר' וכך לממש את זהותו.

אם נביא בהשבונו⁹ שרעיון כללי, כאשר הוא קודם לניסיון להוציא אל הפועל, מקל את הבנת הניסיון הזה, תודיה בכך תועלת אם נציין אותו כאן בקירוב; והאת גם בכונה [נוספת], לסלק בהזמננות זו כמה צורות [השגיבה], אשר ההרגל להשתמש בהן עומד למכשול על דרך ההכרה הפילוסופית.

המחלת הוא סובייקט

על-פי התוכנה שלי, החייבת להצדיק את עצמה רק מתוך הצגת עצם חדשיטה, הכל עומד על כך שנבין ונבטא את האמיתי לא בתור עצם [סובסטנציה], אלא באותה מידה¹⁰ גם בתור נושא¹¹ [סובייקט]. יש להעיר

⁹ גם בשם *אין זיך* ¹⁰ *אין זיך* ¹¹ *אין זיך*

אם נביא בהשבונו: בפסוקים המיזמים אלה מבצע היגל לכאורה היפוך בעמדותיו, ופונה לכתוב הקדמה לפילוסופיה שלו, לאחר שטרם להסביר מדוע הקדמה כזו אינה אפשרית. עיון מדויק בטקסט יראה לנו כי דברי החקירה העומדים לבוא הם בעיני היגל "שיחה כעלמא" שמטרתה דידקטית וקדם-פילוסופית; כלומר, איך להם בעיניו ערך של דיון פילוסופי ממש, אבל הם יכולים להכין את הקורא להתפלספות ולקורא היגל מבחין על כמה משפטים קודמים המקנים בו.

באותה במידה גם: יש כאן תוספת על ראיית המוחלט כעצם, ולא התלשטה או ביטולה. התוספת היא בדרך של ה'שימה' לעל (Aufhebung). אין ניגוד מוציא בין תפיסת המוחלט כעצם (שפינוזה) לבין תפיסת המוחלט כסובייקט (פיכטה, וכן היגל עצמו) — שניהם בעקבות קאנט — ובקשר תיאולוגי: הנצרות). אולם מושג הסובייקט הוא הגבוה בין השניים; ונבנה משלילתו הדיאלקטית של מושג העצם תוך שימור יסודותיו. דבר זה חייב להילך לשינוי של מושג הסובייקט עצמו. מן הסתמיהה של הסובייקט העצם נולד מושג חדש של סובייקט (סובייקט-אובייקט), שיש לו צד עצמותי או ישותי. כך הוא נבדל מן הסובייקט הטהור של קאנט או של פיכטה שהוא "סובייקט גרידא", לדבר היגל. (לדיון מורחב בסוגיה זו ר' מבוטא.)

בתור נושא: 'נושא' (סובייקט) יש לו מובן תחבירי, כנושא של משפט, ומובן פילוסופי, כנושא התהליך של החשיבה. המובן השני רוח מאז קאנט, וכו' נוטים לזהות סובייקט עם ה'אני', או התודעה העצמית של יצורים חושבים /או בעלי אחריות מוסרית. הסובייקט נתפס כתודעה אחרותית המייחסת אל עצמה, בתור "שלה", ריבוי של דימויים ומחשבות (או ריבוי של החלטה ומניע פעולה).

20
R/H
מאק
ריקט

כלשהו כפי שהוא בתוך המוחלט אין פירושו כאן אלא זה, שאומרים כי זה עתה אמנם דובר עליי כעל משהו קבוע ומסוים, אבל בתוך המוחלט, בתוך ה-A=A, אין דבר כזה כלל, אלא שם הכל אחר. להציב ידעה אחת ויחידה זו — שבמוחלט הכל שווה — במקום ההכרה הקובעת הבחנתו שהגיעה אל מיליזה — או המבקשת ותובעת להגיע לידי מיליז — או לעשות את המוחלט כמין לילה שבו, כמו שאומרים, כל הפרות שחורות¹², הרי זו הנאיביזם של הריק בהכרה. אף-על-פי שהפילוסופיה של הזמן החדש מגנה ומבזה את הפורמליזם, היא חוה ומתחדש¹³ בעצם תוכנה; והוא גם לא ייעלם מן המדע — אף שאופיו הבלתי-מספיק ידוע ומוחש היטב — כל זמן שהכרת הממשות המוחלטת לא תבהיר לעצמה בשלמות את טבעו.

21
ג'א.

שהפילוסופיה מסוגלת לעבור מעבר לשכל היגלי, הסופי ולהפוס את המוחלט, אבל לא על-ידי חזויה של הסתכלות שכלית אלא על-ידי מדע, המתרגם את עקרון ההסתכלות השכלית ללשון מושגית מפורטת.

זוהי נוסחתו של פיכטה — שעברה בירישה אל שלינג — לציון המבנה הזהות-הישייר של האני, בעיקרון מוחלט.

כל הפרות שחורות: אירוניה זו מכוונת בעיקר אל שלינג. החזויה הרומנטית מתיימרת להשיג את המוחלט תוך טשטוש היש הפרטי הנביל, ובכלל זה אינה תופסת שום דבר ממש. הכל מתערבל לעיסה אחידה, ולא ברור מה תופסים שם, ואם תופסים משהו בכלל. בהרחבה, יש כאן ביקורת על המיסטיקה בכלל, שמשמעים פילוסוף הקרוב למטרותיה של המיסטיקה, אך דוחה בתוקף את דרכה הא-רציונלטיסטית. לדעתו, דרך זו מחמיצה את מטרותיה שלה ומעניקה במקומן חזויה ריקה של התפעמות. ללא ישות ממשית ביטודה וללא יכולת להבחין ולבקר את מה שכלול בה. שלינג נפגע מאד מחייצי הביקורת הוה, והקריע שנוצר בינו לבין היגל לא אותה עור.

חוזר ומתחדש: היגל אינו טוען שפיכטה או שלינג הם פורמליסטים במוצהר. אבל באופן אירוני, ונגד כוונתם המוצהרת (זו דוגמה לדיאלקטיקה של התלדות הרוח), הם חוזרים ונופלים לעמדה פורמליסטיה, מפני שלא ביררו לעצמם באופן קודרונטי את מה שמשתמע מחכמתם-שלהם: להקים שיטה פילוסופית כוללת על יסוד עיקרון מוחלט.

זו, הרי מצד אחד, דבר זה נבע מן ההרגשה האינסטינקטיבית שבכך התרעה העצמית רק שקעה ונתחסלה, אבל לא נשתמרה. מצד שני, העמדה המנוגדת, הנעמדת אל החשיבה כחשיבה, הפלילית בתור כזו, גם היא אותה פשטות עצמה, או אותה עצמות חסרת תנועה והבדלים, ובמקום שלישי, כאשר החשיבה מאוחרת עם עצמה את הזווית של העצם ותופסת את אי-האמצעייות, או את ההסתכלות, בתור חשיבה, של סובייקט (רות, אישיות), ולא דווקא בכך ששלל מאלהים את אופיו הטרוטנוצנטרי וכורא העולם, למעשה, בתפיסת האל האימנטי חרג שפינוחה מן המסורת הדתית והפילוסופית של המערב, ובכך עורר עליו את עיקר הכעס. היגל מקבל את התפיסה האימננטית של המחולט, אך דורש לדאוג גם כסובייקט נכדו, ולא רק כעצם או כדבר גרידא. להשלמת התמונה — ולהבנת הפסוק המפורסם שלפנינו — יש לעיין איפוא בטקסטים שבהם היגל מפקר את שפינוחה, בעיקר בפרק על שפינוחה ב'הרצאה על תולדות הפילוסופיה' (מהדורת G. Lasson, Hamburg, Meiner, 1963, 2: 218). אצל שפינוחה בסוף החלק של "הלוגיקה האובייקטיבית" בימעי הלוגיקה, לניתוח הטקסטים הללו ר' ספרי 'שפינוחה ונפחים אחרים', ספרית פועלים, 1988, ספר ב, פרק 2.

שקעה ונתחסלה: אצל שפינוחה, מרכיב החודעה העצמית הגלום בעצם שוקע ונעלם. (ליתר ריוק: הוא מוסיף להתקיים כמופשטותו הכללית, הכרי גם מעניין של שפינוחה.)

אבל לא נשתמרה: שפינוחה ביטל את הצורה הנתונה של המחולט-כסובייקט — הדימוי של אלוה תיציני, הכורא את העולם באקט רצוני מיוחד; אבל לא ידע לשמור על עקרון החודעה העצמית של המחולט בתוך פירוש פילוסופי חוש ותקף. לזה היו נחוצים קאנט וממשכיו.

העמדה המנוגדת: הכוונה לתורת הסובייקט הטהור של פייכטה, שהוא "אני חושב" ללא העצם. סובייקט זה עומד מנגד לעצם ("ללא אני") וחה לעצמו כמישרין מכוח חשיבתו הטהורה, שלא כחיוון העצם.

במקום שלישי: הכוונה לשלינג, שניסה לאחד את האני והעצם על-ידי שעשה את פעולתו של האני להסתכלות שכלית; אבל בכך, כפי שראינו, חזר שלינג לעמדה של פשטות אינרטיה, כלומר לעצם ללא סובייקט. סובייקט פרושו פיתוח בשיטה אורנגר, שעקרונה האחרות בניו מן ההבדלים, ואילו אצל שלינג הכל מהכנס לחוויה מויסטית נקודתית.

מיר, כי העצמות [הסובסטנציאליות] כוללת בתוכה הן את הכליל או את אי-האמצעיית של הדידעה עצמה, והן אותה אי-אמצעיית שדיא הוויה, כלומר שדיא-אמצעיית בשביל הדידעה. אם הניסיון לתפוס את אלהים בתור העצם האחד עורר חמת גינר⁹ ברור שבו הוכרחה הגדרה מכאן נגזר החוואר 'סובייקטיבי' כמובן של: בעל תכונות או מבנה של סובייקט. אין לערוב בין מובן זה לבין המובן העממי של המונח 'סובייקטיבי', המציין נקודת מבט פורטית או בעלת אינטרס. אצל קאנט ומרכיב ממשכיו יש איפוא למושו 'סובייקט' משמעות מנטלילסטית ביטודה (= 'אני'). היגל מנסה להליך את המושג 'סובייקט' מן המובן המנטלילסטי הצר ולתת לו פשר כמנוחים של תכונת לוגית מסוימת. הלוגיקה של הישות עצמה היא לוגיקה בעלת אותו קיומי והתפתחותי כמו זה של הסובייקט. ובנוסף אחר: מבנה דמוי-סובייקט כבר טמון בכוח בתוך היש העצמותי האובייקטיבי.

העצמות כוללת: לראות את העצם (= יסוד ההוויה) גם כסובייקט פירושו לאבחן בחוכו כבר מלכתחלה את יסוד החשיבה או הדידעה, אמנם בצורת הכללית או ה"אי-אמצעיית" ביותר, שפירושו כאן: כאפשרות גולמית ולא מפתחת. לכן זוהי אפשרות תכונה, שאי-אפשר להבחין בקיומה עד אשר היא מתחילה לצאת אל הפועל. מסיבה זו תולדות הפילוסופיה נשלטו על-ידי תפיסה הרצדית של העצם, הרואה בו מין "דבר", אובייקט היצוני העומד רק מ מורל לדיעה, וכו' עצמו אין כל מרכיב סובייקטיבי. היגל טוען שכדי להתקדם בפילוסופיה צריך — וכימיזי כבר אפשר — להפוס את העצם גופו ככולל בתוכו את גורם הסובייקטיביות, כלומר, את כושר ההתפתחות והתודעה העצמית. יש כאן ביטוי לאופיה של הדיאלקטיקה כהנהרה פנימית (אימננטית) של מושא הדין שלה. הדידעה לראות את העצם 'גם כסובייקט' אין פירושו שמלכשיים עלי משמעות חדשה מבחין, אלא שחושפים ומגלים את שרשיה בו עצמו.

אי-אמצעיית שדיא הוויה: זו ההשקפה המקובלת יותר. העצם מציין בדרך כלל את יסוד ההוויה, זו שהדידעה מהיחסת אליה. היגל מקבל זאת, אך כמפורט בהערה הקודמת — רואה בכך רק מומנט הרצדני של מושג העצם, האמור לכלול בתוכו את אי-האמצעיית של שני התחומים גם יחד. אמנם, המונח 'אי-אמצעיית מציין אצל היגל את גורם הפשטות בכלל, ובתור כזה הוא יסודי יותר מהוויה; אך לעתים קרובות היגל משתמש ב'הוויה' ובי-אמצעיית' כמושגים שקולים.

חמת גינר: הרמז הוא לתורת שפינוחה, שזיהתה את אלהים עם הטבע כעצם בעצמו. את העצם שנתעורר נגד שפינוחה מסכיב היגל בכך ששלל מאלהים אופי

של הפשוט לשינויים, או הכפלה המציבה ניגוד, שהיא שוב השלילה של שונות אדישה זו ושל ניגודה: רק זהות כזו השבה ומעמידה את עצמה, או הרפלקסיה⁹ של עצמו בתוך ההיות-אחר, היא בלבד הנח

כשליליות: זוהי תנועת החריגה מכל זהות חלקית ובלתי-אמצעית, הדרך לעבור הלאה על-ידי שלילת המצב הנתון. להיות סובייקט פירושו קודם כל להיות כוח שלילה ממוין זה, כלפי עצמו וכלפי זולתו. אצל סארטר שלילה זו מסתכמת בדידפה מממדת וחטרת סיכוי אחרי קביעות ויציבות, ואילו אצל היגל היא מסוגלת להוליד תוצאה חיובית קבועה — אבל לא כמנוחה אינרטיה אלא כפעילות, כלומר, כהליך תודעי-על-עצמו של שלילה וחיוב, המוכב על תבנית רציונלית מסוימת וכונה אותה. השלילה ושלילה המושגת העומדת ביסודה. אצל ברמת ביטוי גבוהה יותר, ומגשימה את התבנית המושגת העומדת ביסודה. אצל היגל איפוא, כמו אצל אריסטו, ההליך ה"סובייקטיבי" הוא בעל אופי תכליתי: תנועת החריגה והשלילות מתחיה על-ידי תכלית שברקע ומליכה כטופו של דבר להגשמת התכלית הזו.

וזהו...השבה ומעמידה את עצמה: זוהי הזהות האופיינית לסובייקט, המכוונת את עצמה כטוף התהליך, באמצעות ההתפעלות והניגודים. בתבנית זו נעוץ גם מקור הלינגוקה הדיאלקטית כלוגיקה של היש הממשי (ראה מובא). הרפלקסיה: ביטוי מרכזי במילוך הדיאלקטי. בלשון היגל יש לו שני מובנים עיקריים: (א) השתקפות של דבר-מה בדבר אחר; (ב) השתקפות של דבר במהשבה, כלומר החזר ועיון על אודותיו. היגל משתמש בשני המובנים ומעבד אותם לצרכיו. בין היתר הוא מבחין בין רפלקסיה חיצונית, שהיא יחס מקרי מבהינה שני המתווחסים (כמו בית המשתקף במראה), לבין רפלקסיה פנימית, שאינה השתקפות סתם, אלא גם מיצוע, כלומר יחס הדיד המכוונן את ישותו ויחודו של כל אחד מן הקטבים המשתמשים בו. נוסף לכך, ההשתקפות של כל קוטב אינה בתוך כפול בן-דמותו, אלא בתוך יחס הדיד המכוונן את שהוא נזקק לו לשם זהותו העצמית. יחס של רפלקסיה יכול להתקיים גם באופן עצמתי, ללא תודעה. למשל, זהו היחס המתקיים בין נמוק למסקנה, או בין עצם למקרה, או בין פנימיות לחיצונית, הנראים לכאורה כיהיטי שניות אך למעשה הם מכוננים זה את זה, גם אם אין למישהו תודעה על כך (היגל קורא להם "מושגי הרפלקסיה"). דוגמה מתחום אחר: כאשר היחיד אינו מדע לאחדות היסודית בינו לבין ה"אחר" של — כגון הכלליות החברתית, או האובייקט הטבעי וכיו"ב — גם אז הרפלקסיה ביניהם (המיצוע החדיד) קיימת באופן עצמתי או ישותי (אוניטי), אך אינה קיימת בשביל החודעה עצמה, שהרי

עדיין יש חשיבות מברעת לשאלה אם הסתכלות שכלית זו אינה חוזרת ונפלה לתוך פשטות אינרטיית, ואינה מציגה את הממשות עצמה באופן חסר-ממשות.

ומה טיבו של זה

זאת ועוד, העצם החי¹⁰ הוא ההווייה שהיא באמת סובייקט, כלומר — זה אותו דבר — שהיא ממשית רק במידה ש[העצם] הוא תנועה של הצבה-עצמית¹¹. או המיצוע של עצמו עם היעשותו-לא-אחר. [העצם] בתור סובייקט הוא השליליות¹². הפשוטה והטהורה: מתוך כך הוא התפעלותו

24

העצם החי: הכנסת ממד של סובייקטיביות לתוך העצם מתגלה תחילה כחיים. העצם-סובייקט, גם לפני שיש לו תודעה עצמית, נתון בתנועה אורגנית של התממשות עצמית כפי שמתואר בפסקים להלן. זוהי תנועה ריאליקטית, שבה העצם אינו קיים במישורין אלא במיצוע של עצמו, כלומר, הוא נעשה ל"אחר" של עצמו, וחוזר אל עצמו כממשי דרך האחרות הזו ובאמצעותה.

זהו אותו דבר: לומר שההווייה היא באמת סובייקט, פירושו שאין היא ממשית אלא כההליך של התממשות עצמית. כוונה היגל מרחיקת לכת: לא רק המקרים של העצם, כלומר מצביו ואופניו, משתנים, אלא העצמות גופה נחנה כההליך של פיתוח והתממשות.

הצבה עצמית: המלה 'הצבה' (Setzung) מקורה בקאנט, שהשתמש בה כדי לציין קביעה ישותית (אקסיסטנציאלית) בנבדל מפרדיקציה או ייחוס תכונות באידיאלים הגרמני, משמעות הביטוי 'להציב' היא לקבוע את ישותו של עניין כלשהו. אצל פייכטה, האני מציב את עצמו (רעיון הולמו לך שאינו נכרא אלא הוא מין 'סיבת עצמי' בנוסח שפינוזה), והוא גם 'מציב' את ה"אני" או את עולם האובייקטים שלו. היגל משתמש באותה לשון, אך טוען שהצבה-עצמית ישירה אינה הולמת את אופן ישותו של אני או סובייקט, אלא רק של עצם אינרטי. הסובייקט מציב את עצמו באופן שמיד הוא שולל את פשטותו ואת זהותו הלא-אמצעית; בכך הוא חוזג ממד עצמו אל סידרה של דמויות ואופני קיום הבדלים מעצמו, ולכסוף שולל גם אותם חוזר באמצעותם אל עצמו כוודת קונקרטית ומגושמת.

השליליות: אחד מרעיונות היסוד של היגל (וכן של אחרים שהושפעו ממנו, כגון סארטר והאקסיסטנציאליסטים) מציג את הסובייקטיביות קודם-כל

רימון הרוח^o ואף של תפלות כאשר נטרדים ממנה הרצינות, הכאב, הסבלנות והעברדה של השלילי^o. חיים אלה כשלעצמם^o הם אמנם השווה והאחרות הכלתי-מופרעת עם עצמו, שאינה מתייחסת ברצינות לא אל ההיות אחר וההתנכרות^o, ולא אל ההתנכרות על התנכרות זו.

הסובייקט המוחלט, משווה היגל מטאפורית לאהבה (רעיון זומנה חודר ביתר בהירות בסוף 'מצע הלוגיקה'), היגל מבין אהבה כיחס שבו אני מזהה את עצמי בתוך זולת — האחר שלי — וכאמצעות יחסי אליו אני עצמי מתקיים ביתר ממשות. לפי הריון שערכנו כאן וכמבוא יוצא, שזה בדיוק מבנהו של יחס דיאלקטי. לכן האהבה היא דימיו של יחס היסוד השליט בסובייקט המוחלט וכמשות כולת. זוהי אהבת האדם לאל ואהבתו את עצמו דרך האל. היגל מציג כאן כשם שזו גם אהבת האדם לאל בפילוסופיה וכמטייקה מאז אפלטון, או לפחות מאז הרנום מושגי לרעיון רווח בפילוסופיה וכמטייקה מאז אפלטון, או לפחות מאז פלטינוס, שניתן לגלותו גם בקבלה, אצל שפינוזה, ועד לשלינג. אבל היגל מסתייג מן השימוש כמושג האהבה כחוויה קוסמית עמומה, ללא הרנום למבנה מושגי, וכן מתסימה כיחס ישיר של המוחלט אל עצמו, כמין "משחק" נרקיסיסטי של האל המתרחש בכל קשר למאבק ולסבל של ההיסטוריה האנושית. יורדת לדרגה של רימון הרוח: בהשוואה להשיבה המושגית, רימון הרוח (Erbaulichkeit) היא דרגה נחותה. במקום הכנה היא מציגה מין דרשה מהלהבת על אודות המוחלט החוזרת על רעיון או רגש עמום אחר. בניגוד לזה, הכנה צריכה לעבור ביגיעה וכסבלנות את כל השלבים של התפתחות הסובייקט המוחלט.

הרצינות, הכאב, ונטי של השלילי: ביטוי זה, ה"שלילי", מציין כאן שני רעיונות: (1) אלהים מודה עם עצמו במיצו שלילי על עצמו ולא במישורין; (2) אלהים מודה עם עצמו במיצו העולם וחיי האדם, על כל הסבל והכאב שיש בהם ואחרי תהליך "יגע וסבלני" של ההיסטוריה האנושית. על כן אין כאן "משחק" אלא "רצינות".

חיים אלה כשלעצמם: חיים אלה כמהותם המופשטת, הראשונית ולא מפותחת.

הדהתנכרות (Entfremdung): מושג מפתח אצל היגל, המופיע כאן לראשונה. התנכרות היא אופן קיצוני יותר של היות-לא-אחר, שבו צורת הקיום לא רק מנוגדת למהות (כמו שפטיט מנוגד לכללי) אלא כולמת ומסלפת אותה (למשל, שעברד עצמי המתפוש לחופש). מבהינת התוכן קשה לפעמים להבחין בין שני

האמיתי, ולא שום אחדות מקורית או בלתי-אמצעית בתור כיון. האמיתי הוא ההתהוות של עצמו^o, העיגול שסופו מונח בו מראש כתכליתו ומתווה את ראשיתו, ואשר אינו ממשי אלא באמצעות פיתוחו וסופו. לכן אפשר אמנם לתאר את חיי האלהים ואת ההכרה האלהית כמשתקה של האהבה^o עם עצמה. אולם אידיאה זו יורדת לדרגה של

זו מסיפה לראות את ה"אחר" רק כעומד נגדה וכור למהותה, ואת יחסה אליו כשניתתי לחלוטין. בכך יש לה מודעות עצמית פנומה, כלומר: הרפלקסיה שלה כמודעות אינה מבטאת באופן תואם את הרפלקסיה הישורתית (האנושית) העומדת ביסודה. כדי להתגבר על כך, נחוצה השתקפות המיצו האנושי בתודעה, ובכך גם מימוש. דבר זה קורה כאשר אני חופס, ביריעה מושגית קונקרטיית, את עצמי בתוך ה"אחר" ואת ה"אחר" כמונטט מכוון של עצמי. בנקודה זו, הרפלקסיה כמכוון של מיצו ישותי והרפלקסיה כמכוון של מודעות מודרות.

אשר לרפלקסיה החיצונית, זו קיימת בכל השלבים (גם בשלב העליון), כל עוד אני חושבים ומדברים על העולם מבחוץ, כמו ב"שיחה" בעלמא, או כאשר חוקרים ויוצרים היבטים מופשטים של העולם. כך עושים, ליעת היגל, המדעים הצורניים והאמפיריים.

הרפלקסיה של עצמו בתוך החיות-אחר: זה אולי הניסוח התמציתי הקולע ביותר של יחס דיאלקטי אצל היגל. כלול כאן כל מה שאמרונו על תבנית קיומו של הסובייקט, וניצו הלוגיקה של הממשות — הלוגיקה הדיאלקטית — נובעת ממנו. אמנם אי-אפשר לדחות את הדיאלקטיקה לתוך נוסחה אמפירית, ובכל זאת, כאשר נרדש אפיון קצר שלה לשיבור הארון, עדיף להשתמש בחיבור זה, ולא בנוסחה המטעה: תיזה-אנטייתזה-סינתית.

האמיתי הוא ההתהוות של עצמו ורגו: זה ביטוי אחר של אותו דבר, המדגיש את האופי התכליתי של המוחלט-כסובייקט (ראה מבוא). המדובר בתכלית אימנטית, שבה המערכת אינה משרתת שום דבר מחוץ לעצמה, אלא משרתת הגעתה היא המערכת עצמה במימוש. לכן אפשר לראות אתהליך כיווני. שסופו (המטרה) נעוץ בתוך ראשיתו כמהות מופשטת, ומגדיר מראש את כיוונו. עם זאת, הסובייקט הקונקרטי מתהווה מתוך התהליך (במיצו השלילה והאחרות) תעשה ממשי רק בסופה. בדיוקו של דבר יש כאן איפוא מעגל לולייני, שסגורו מעלה אותו למישור גבוה יותר.

משתקה של האהבה: את הלוגיקה הדיאלקטית, שהיא מבנה קיומו של

לידי שלמות¹⁰ על-ידי התפתחותה. על המוחלט יש לומר שהוא במהותו תוצאה, שרק כסופו הוא מה שהנו באמת; וכך נעוץ טבעו להיות ממש, סובייקטי, או היעשות-לעצמו.¹¹ גם אם נדמה שזו סתירה להשיג את המוחלט כמה שהנו במהותו תוצאה — הרי די בשיקול-דעת מועט לסלק מראיית-עין זו של סתירה. הראשית, העיקרון, או המוחלט, כפי שהוא מובע בהחלטה באופן בלתי-אמצעי, הוא הכללי בלבד.¹² כמו שבאומרי על בעלי-החיים עוד אי-אפשר לחשוב ביטוי זה לזואולוגיה, כך ברור מאליו שהמלים 'אלוהי', 'מוחלט', 'נצח' וכו' אינן מכישרת¹³ את מה שהן מכילות; ורק מנן אלה מכשאות למעשה את ההסתכלות בתור בלתי-אמצעי. כל מה שיש בו יותר ממלה כזאת, אפילו המעבר אל משפט

בת זוגה "המוחלט הוא במהותו תוצאה" — משלמות את רעיון המוחלט כסובייקטי. (להנהיג מפורשת יותר ראה מבוא.)

לידי שלמות (מלשון *vollenden*): הכוונה גם למלאות¹⁴ וגם לשלמות¹⁵, במובן של *perfectio*, יש כאן צירוף בין שלם ל'מושלם'.

סובייקטי, או היעשות לעצמו: מתוך כך שרואים את המוחלט כסובייקטי, כלומר (לפי ההנהיגה במבוא) כ"היעשות-לעצמו" (*selbstwerden*), נובע שהמוחלט הוא תוצאה, שהביא את עצמו לידי שלמות על-ידי התפתחותו.

הכללי בלבד: במוכּן: "צרידא". כלליות סתמית, ללא פיתוח.

אינן מופיעות: היגל משליך כאן את רעיון "האמיתי הוא השלם" ("האמיתי הוא סובייקטי") על הזיאויה של הלשון. ביטויים שאינם אלא מציינים מושא, מתמייצים אותו למעשה, לכן, כמו בשטחים אחרים, אי-אפשר לכוונת שיה תואם על-ידי הצבר של ביטויים מציינים. כל ביטוי כזה שולח אל מעבר לו, אל ההקשר השלם שעלינו לעבור אותו כפועל כדי להשיג את משמעותו של הביטוי המקורי. בלשון חופשית מעט: מאחרי כל ביטוי כזה ישנו סיפור שלם שבליצרו אין להבין את הביטוי. לכן יחדית השיח המתאימה לפילוסופיה צריכה לחרוג מעבר לביטויים מציינים ולמסור באופן התפתחותי והיליסטי את ה"סיפור" שמאחוריהם, או לשזור אותם בסיפור השלם שבו כל אחד מעוצב במקומו המתאים. דבר זה מסביר את תבינת הקצק הנאראטיונית של ה'פנומנולוגיה' (וכרמה יותר מופשטת, גם של 'מדע הלוגיקה'), וכן את השימוש של היגל בקטעי טקסט גדולים — הפסקה, הפרק וכו', הכללים "לולאות" דיאלקטיות כדי לכסא מה שהוא רואה כאמת פילוסופית. (ראה גם הביאור בעמ' 93 להלן.)

אולם כשלעצמו זה הוא הכלליות המופשטת, אשר בה מתעלמים מטבעם של חיים אלה¹⁶ להיות בשיביל עצמם,¹⁷ וכך מתעלמים גם מן ההתעה-היעצמית של הצורה בדרך-כלל [כשייכת לטבע החיים]. כאשר מכריזים על הצורה כעל שווה למדות, הרי זו אי-הכנה לטכור שהחברה יכולה להסתפק רק בכשלעצמו, או במהות, ולחסוך לעצמה את היעיסוק בצורה.¹⁸ כאילו עקרון-היסוד המוחלט עושה את היעוד-המפורט למיותר, או שההסתכלות המוחלטת¹⁹ עושה למיותר את פיתוחה. דווקא מפני שהצורה היא מהותית למחות לא פחות מן המוחות עצמה, צריך לתפוס ולכסא את המהות לא כמהות סתם, כלומר כעצם בלתי-אמצעי או כהסתכלות-יעצמית טהורה של האלוהי, אלא צריך לתפוס ולכסא את המהות גם כצורה — ואת במלוא העושר של הצורה המפותחת. רק כך תופסים ומכבאים את המהות בממשית.

האמיתי הוא השלם.²⁰ אך השלם אינו אלא המהות המביאה את עצמה

המצבים, אך יש ביניהם הבדל אונטולוגי מוגדר: האחרות היא גורם הנשמר בהכרח גם בסוף הדרך, כמומנט של היעצמיות; ואילו ההתכונות היא גורם חלקי שניתן עקרונית להסיל ולהגבר עליו.

חיים אלה: חיי האלהים, או חיי הסובייקטי המוחלט. שהוא כאן נושא הדין הרשמי. מבחינה תיאולוגית מדובר על ההכרח הדיאלקטי של אלהים להתקיים כאחר מעצמו, כלומר בתור העולם וההיסטוריה. האנושיות, על השלילה והסכל שלהם; מבחינה זו נרמז כאן פתרון דיאלקטי לכעיית התיאודיקיאה. עם זאת, התבינה של התגברות והתגברות עליה מתקיימת גם בשאר מערכות היש הממשי (בכלל זה יצור אורגני, אדם יחיד, תבנית, עידן היסטורי וכו').

להיות בשביל עצמם: להיות כפלי ייחוד כסובייקטי, או כעלי רפליקטי פנימית. זה פירושו: להניע את עצמם על-ידי שלילה מהותם הראשונית ומצבן הלאה, ודרך ההתגברות והתגברות עליה, חזרה אל עצמם כממשיים.

הצורה: נראה שכאן הכוונה: התבנית השיטתית השלמה.

ההסתכלות המוחלטת: האשליה שניתן לתפוס את המוחלט בהסתכלות ישירה (או שהוא תופס כך את עצמו, וניתן להשתתף עמו בחוויה זו), ללא פיתוח מנשי של השיטה כולה.

האמיתי הוא השלם (das Ganze): מימדת יסוד נוספת בהקדמה זו, שידור עם

ההווה-בשביל-עצמו, השליליות הטהורה, או — כאשר מצמצמים אותו להפשטתו הטהורה — הוא ההתהוות הפשוטה. מכוח פשטותו, ראוי או ההתהוות בכלל, תהליך זה של מיצו, הוא בדיק אי-האמצעות המתהווה ואי-האמצעי עצמו. לכן, כאשר מציגים מתחומן של האמיתי את הרפלקסיה ולא תופסים אותה כמומנט חיוני של המוחלט, הרי זו הכרח-כוב של החבונה. הרפלקסיה היא העושה את האמיתי לחצאה, אך היא גם שמה-לעל את הניגוד שבין האמיתי לבין התהוותו. שכן גם התהוות זו היא פשוטה באותה מידה, ואם כן, אינה נבלת מן הצורה של

מציגים היבטים של מושג הסובייקט, כאשר הוא מערכת בעלת כפילות פנימית ושלילה עצמית המניעה אותה.

ההתהוות הפשוטה: הדגם המופשט והכללי ביותר של המיצו-העצמי, או ההתהוות. אצל היגל, קטגוריית ההתהוות אינה מנוגדת לקטגוריית ההווה (כמו אצל אפלטון), אלא כלולה בתוכה ונובעת ממנה. כאשר מנסים לחשוב את ההווה, מתברר שהיא אינה ישות פשוטה ובלתי-אמצעית כפי שהיא נתפסת מלכתחילה, אלא היא כוללת בתוכה במובלע את המיצו העצמי — ולכן את הכפילות, ההתפצלות, וההנעה העצמית — כלומר, את ההתהוות (ר' מודע הלוגיקה, ספר א, חלק א, פרק א). עם זאת, ההתהוות עצמה מופיעה בשלב ראשון כ"פשוטה" ובלתי-אמצעית, כלומר קטגוריה כללית ומופשטת לגמרי. לכך הכוונה בביטוי "ההתהוות הפשוטה" שלפנינו.

אי-האמצעיות המתהווה: כאשר ההתהוות (או האי-המסמל אותה כאן) היא בשלב ראשון פשוטה ובלתי-אמצעית בעצמה, הרי מבחינה זו אין הפרד בינה לבין ההווה; יוצא שהווה והתהוות שייכות מראש לאותו עיקרון עצמו (דבר זה יאפשר את כך תפיסת העצם גם כסובייקט). יש כאן פלפול מסוים, אך ראוי לציין: (1) אין להיגל שום מושג אחר לציין בו הווה, מציאות וכו' (כמוכן מנוגד ליקיעה, או לרוח) מאשר "אי-אמצעיות". ביטויים כמו "חומר", "עובדה", "מתן" או "תחושה בחלל ובזמן" וכו' לא יצלחו, כי הם מציגים ורכים שכבר מעורבות בכינונם קטגוריות של הרוח היודעת. (2) עם זאת, לא קיימת אי-אמצעיות מוחלטת, אלא רק מירכתי; בכל דבר יש מידה מסוימת של מיצו. (3) אי-אמצעיות כמוכן מינימלי זה קיימת גם בתחום הרוח עצמו (היגל קורא לכך "האי הטהור" או "ההתהוות הפשוטה"). דבר זה מסייע להיגל לטעון בהמשך, כי לרוח יש ממד של הווה כמו של ממשות יש ממו של סובייקט או רוח. ואי-האמצעי עצמו: ההתהוות הפשוטה היא מבחינה זו הטהורה עצמה.

סתם, כולל בתוכו ה"תאוריה", שצריך לקחת אותה בחזרה, והנו מיצו. אולם זהו הדבר המעורר פליצות, כאילו מי שמשתמש במיצו ליותר מאשר לומר עליו, שאין בו כלום מן המוחלט ואין לו שום מקום במוחלט, זונח בכך את ההכרה המוחלטת. *לית קמיניס, אמן סופי כיטיא נקייגה אה נמן, זונח בכך את ההכרה המוחלטת. תנומן סה פנימי או סופי א תנומן זינג שטמט*

4

אולם למעשה פליצות זו נובעת מבורות לגבי טבעם של המיצו ושם ההכרה המוחלטת גם יחד. שכן המיצו אינו אלא השוה-העצמית המניעה את עצמה, או הוא הרפלקסיה בתוך עצמה, המומנט של האנוש המניעה (Vermittlung): אפילו כפסוק יחיד, עם כל אי-צלחותו לכטא אמת פילוסופית, הם הנושא לנישוא מעיד שצריך לצאת מן הנושא ולהגיד עליו משהו אחר כדי להחיל להגיר אותו. בכך, לרעת היגל, הנושא "עשה לאחר" בתוך הויה הנושא (הפרדיקטיבי). כמו-כן, ככל שהפרדיקטיבי מתעשרת, הנושא מוסף ומתגלגל למצבי "אחרות" חדשים; וככל זאת, דרך כל ה"אחרים" (הנושאים) הללו נרמז המיד במובלע אותו הנושא עצמו, ולכסוף חוזרים אליו כמשהו יותר מורכב ומפוח. ניקח דוגמה מקצרה: כפסוק הנגדרה כנון "האדם הוא בעל-חיים חושב", הפרדיקטיבי הראשונה אומרת שהאדם הוא בעל חיים, כלומר "עושה אותו לאחר", והשנייה אומרת שהוא בעל חיים מסוג מיוחד — כזה שרק מין האדם מתאים לו — וכך מחזירה את הנושא אל עצמו, והפעם באופן יותר קונקרטי מכפי שהיה ניתן בביטוי "אדם" סתם. אפשר לערער ולומר שהיגל מערעב כאן שני תפקודים של האוגר ("הוא"): התפקוד של יחוס תכונה והתפקוד של קביעת ישות. כמו כן, אפשר לתמוה על שהיגל מסתמך על הפסוק הנושא, שאינו נחשב אצל רגס תואם של השיח הפילוסופי, אלא עיוות חוצצדי שלו. אבל ייתכן שאין לדקדק בנקודה זו, כי היגל מביא את הפסוק הנושא רק כמין "קל וחומר" לשיבוך האוגר. רצונו לומר: היחס של "ההאחרות ומיצו" הוא כל כך סודי, שאפילו צורת השיח הנחותה אינה פטורה ממנו, היא רק יכולה לעוות ולהקשיח אותו.

פלצות: אצל רומנטיקאים, ואצל מי שרואה את חוק הסתירה כחוק עליין בפילוסופיה. הראשונים דוחים כל רפלקסיה, כל מיצו מהשכתי, שאותו הם רואים כחיצוני למוחלט וכמנכר אותו, והאחרונים דורשים מיצו מחשכתי, אבל דיסקורטיבי ולא דיאלקטי.

הרפלקסיה... האנו ונו': פסוק זה מעיד על הקשר הפנימי שיש אצל היגל בין המושגים רפלקסיה עצמית, "הווה בשביל עצמו", איני ושליליות. כולם

האופן שבו אריסטו מגדיר את הטבע בתור פעילות תכליתית, התכלית היא הכלתי-אמצעי, השרוי במנוחה, הכלתי-מוני שהוא בעצמו מניע; וכך הוא סובייקט.° כוחו להניע, כאשר לוקחים אותו בתפשט, הוא ההיות בשכל-עצמו או השליליות הטהורה. התוצאה ההראשית הן אחת רק מפני שהראשית היא תכלית;° או בניסוח אחר, הממשי וממשו הם אותו דבר רק מפני שהכלתי-אמצעי בתור תכלית מחזיק בתוכו את העצמיות או את הממשות הטהורה. התכלית שהוצאה לפועל, או הממשי הנמצא [das daseiende Wirkliche] הוא תנועה והתחנות מתפרסת; וחוסר-מנוחה זו הוא העצמי. ובלל זה שווה העצמי לאותן פשטות ואי-אמצעיות של הראשית, שכן הוא התוצאה, הוא מה שחזר אל תוך עצמו.° — ומה שחזר לתוך עצמו הוא העצמי, והעצמי הוא שווה ופשטות המייחסת את עצמה לעצמה.

המודוני: תנאי לכך הוא לדהות כל תכליתיות היצונית (הרעיון שישות או אירוע קיימים כדי לשרת ישות B), ולדבר רק על תכליתיות פנימית או אימננטית. תכליתות כזו היא מבנה קיומו של הסובייקט ומתממשת בעולם האורגני, בהיסטוריה, וכן ביש הכולל.

וכך הוא סובייקט: היגל נראה כמסתמך על אריסטו, אך למעשה יש תבולת ביניהם. אצל אריסטו, התכלית (כמניע כלתי-מוני) הניעה את הממצאים בהיותה מוקד לשיאיפתם, אבל היא עצמה נחשבת לחסרת תנועה. לא כך אצל היגל: הסובייקט אינו תכלית נזה, אלא הוא המערכת התכליתית כולה, על התנועה משום כך קשה להסכים עם היגל, שכבר אצל אריסטו היה המניע כלתי-מוני בבחינת סובייקט. הוא היה אמנם פעולת שקיל'ה או חשיבה (nous, noein), אבל לא היה סובייקט כמובן ההיגלי הנרדן כאן.

הראשית היא תכלית: במערכת תכליתית, דמויית סובייקט, התכלית נתונה מראש כמטרה מופשטת, ונתונה כסוף כמגושמת. לכן זו מערכת מעגלית-לוליינית "שסופה... מהווה את ראשה".

הוא מה שחזר אל תוך עצמו: העצמיות נרכשת רק כ"שיבה אל עצמו", אבל זוהי שיבה אל עצמו, כלומר, מה שהתגשם לכסוף אינו דבר חדש והיצוני, אלא התכלית החבורה של המערכת.

האמיתי, שהיא הצגתו את עצמו בתוך התוצאה כמשהו פשוט;° ובעצם, אורח התהוות היא בדיק שיבה זו אל הפשטות. העופר כשל עצמו הוא אמנם אדם, אך עדיין אין הוא כוח שביולי-עצמו; בשכל-עצמו העובר הוא אדם רק בתור תבונה מעוצבת, שעשתה את עצמה למה שהיא כשלעצמה. רק זו היא ממשותה. אולם תוצאה זו עצמה היא אי-אמצעיות פשוטה, שכן היא החירות המוחצת את עצמה, הנחה בתוך עצמה, אשר לא סילקה את הניגוד לצדדים והניחה אותו שם, אלא התפייסה עמו.°

את האמור לעיל אפשר לבטא גם באומרת כי התבונה היא פעילות תכליתית.° אלה שרוממו את הטבע הנתפס-בטברה אל מעל לחשיבה המוכרת שלא-כהלכה, ובייחוד אלה שגזרו נידוי על התכליתיות החיצונית, הוציאו בכך שם רע.° לצורת התכלית בכלל. וכל זאת, גם לפי

כמשהו פשוט: התוצאה של התהליך, על כל מורכבותה, תהות ומתכנסת בחיותו ובחודתו של האדם למצב כמו-פשוט, שהיחיד או התקופה מסוגלים לחוות אותו כאילו באופן לא-אמצעי, כלומר מתוך הרגשת מלאות והזדהות ראשונית, בלי הפיצול והריבוי המנכר שהיו כמרוצת התהליך. ברור שהיגל עושה כאן שימוש בעייתי במלה "פשוט", שהרי מדובר בדבר לא פשוט בכלל, אלא מורכב מאד, שהצטלל למעין-פשוט בחווייתו של מי שחי את התוצאה. (אך לערכב בכך זה לכך המושג הלא-דיאלקטי של "תמימות שנייה" הרוחק מהיגל.)

התפייסה עמו: פיוס זה, המתגבר על הסתיירות והניכור המאפיינים את השלבים הקודמים, הוא גם משמעות הכיטי'פשוט' שנודך בהערה הקודמת. האדם תולה במישרין את התוצאה מחוץ הזדהות פשוטה והרמונית אחת. למשל: הוא חש עצמו חופשי בתוך החברה והעולם, וזאת כמישרין, בלי לחיות את כאבי הדרך וניגודיה. ובכל זאת, אלה מושקעים בתוך התוצאה כממומנטים הכרחיים של הפיוס שהושג, וזה אינו ניתן להבנה אלא על-ידי פיענוחם. (עצם המלה 'פיוס' מעידה שיש כאן התגברות על קרע ולא מצב ראשוני.)

פעילות תכליתית: הכוונה לתכליתיות פנימית, לתנועה של "היעשות לעצמו" או "לעצוגל שסופו מונח בו מראש כתכליתו ומהווה את ראשיתו".

הוציאו שם רע: היגל, כמו לייבניץ (וכמזדה-מה קאנט), רוצה להכשיר מחדש את מושג התכליתיות, אחרי שנדהה כאמונה-תפלה על-ידי המדע המכניסטי

אינו כאן אלא מטורם. הנושא נתפס [כאן] בנקודה קבועה שאליה מרוחקים הנושאים כאל משענם, והאת מוכחה של תנועה השייכת למי שיש לו ידיעה על-אודות הנושא, אך שאינה עשויה להיחשב כשייכת גם לנקודה עצמה. אולם רק על-ידי התנועה האחרונה אפשר היה להציג את התוכן בתור סובייקט. האופן שבו מכוננים כאן את התנועה הזו מונע את מובן" ומודה שיש בשימוש בביטוי 'אלהים' לפחות רמז לכך, שמדובר ביש בעל רפלקסיה, ולא בהוויה סתם.

אינו אלא מטורם: הרעיון שהמחולט הוא סובייקט מופיע כאן כרמז עופרי כלבר, ובחור צורה המנוגדת לתוכנו ומכשילה את ביצועו. זאת מפני שהחפסים את הנושא כיהודה קשיחה ומגמרת, ולא מייחסים לו תנועה פנימית, שבה הנושא מתכוון מתוך התפרטותו לנושאו ומתוך יחסי הגומלין שביניהם. רק תנועה פנימית כזו מקיימת את המושג הפילוסופי של הסובייקט.

על אודות הנושא: בריכור הלא-הואם, מערכת הקשרים בין הנושא לנושאי אינה פנימית, אלא מקודה בסובייקט היצוני – תודעתו של האדם הלומד וחוקר את העניין, והוא המייחס את הנושאים לנושא מבחון. לכן, תנועה המחשבה היא כאן היצונית לעניין עצמו (בלשונו של היגל זוהי "רפלקסיה היצונית").

מונע: השימוש במשפט פורדיקטיבי שהלשון כופה עלינו מונע את גלוי הסובייקטיביות האמיתית של היש. מכאן נובעת אצל היגל בעיה, שביחית במקום את: "האנונימיות של הלשון" (ר' לעניין זה מאמרי "תבונה, ממשות ושיח פילוסופי לפי היגל", עייד' 26 (1975): 82-80; וכן ראה M. Rosen, *Problems of the Hegelian Dialectic*, Dordrecht, Kluwer, 1992, pp. 107-146). מצד אחד, הלשון הרגילה ההיסטורית, הטבעית, היא פורדיקטיבית, ולכן אינה מתאימה לפילוסופיה; מצד שני, הפילוסופיה עניינה המושג, ועליה לצמתו מתוך דרכי הייכור והמחשבה הטבעיים וההיסטוריים. לכן היגל מנוע מלפנות ללשון השיחה (כמו היידגר או הוגס מיסטיים) וכאומה מיידה הוא מנוע ליצור בשביל הפילוסופיה לשון מלאכותית נפרדת. יוצא שמה שנחשב להכרחי מבחינת השיטה הוא כרובמן בלתי-אפשרי מבחינתה; רוד אנונימיה. נכון שהיגל רומז אל "משפט ספקולטיבי" האמור להחליף את המשפט הפרדיקטיבי, אך אינו נתון לכך פשר ספיר (ר' להלן עמ' 166-167). הדרך שבה היגל מתמודד עם האנונימיות של הלשון היא בעיקרה פרגמטית: הוא פונה לדרכי כתיבה ויחידות שיח שאינן בנויות על פסוק אחד אלא על הפיסקה ואף על הפק השלם. בתוך יחידות שיח

26 הצורך לדמות את המוחלט כנושא [סובייקט] נוקק למשפטים⁶ כגון: אלהים הוא הנצחי, או [אלהים הוא] סדר-העולם המוסרי, או [אלהים הוא] האהבה וכיו"ב. במשפטים כגון אלה⁷ מציבים את האמיתי בתור הנושא באופן ישיר גרידא, ולא כתנועה חותרת של מה שיש לו רפלקסיה של עצמו בתוך עצמו. במשפט מטוג זה פותחים במלה 'אלהים': מלה זו היא בפני עצמה צליל חסר-מובן, שם גרידא. רק הנושא אומר מה היא ומשמש לה מילוי ומשמעות: רק בתוך סיוס זה נעשית ההתחלה הרקיה לידי ידיעה ממש. מבהינה זו לא ברור מדוע לא מוותרים⁸ על הוספת הצליל חסר-המובן,⁹ ולא ומסתפקים בדיבור על מה שמהווה את המשמעות, כלומר בדיבור על הנצחי, על סדר-העולם המוסרי וברומה – או, כמו שעשו הקדמונים: [בריבור] על מושגים טהורים כמו ההווה, האחד והמיהם. אכן, באמצעות מלה זו [אלהים] באים ליצין כי מה שמוצב כאן אינה איזו תויה או מהות או כלליות סתם, אלא הוא דבר-מה בעל-רפלקסיה,¹⁰ המוחזר בתוך עצמו, כלומר סובייקט. ואלם, רעיון זה

נוקק למשפטים: כאן מתחיל דיין בקורתי בלשון הפילוסופית ובמגובלותיה. היגל יכול את בקורתו כנגד המשפט הפרדיקטיבי ("S הוא P" או "S הוא Q, R, O, וכו'), הקורש ריבוי של נושאים לנחש קבוע וקשית, באופן שהם תלויים בו אבל לא להיפך. שימוש זה בנושא (הסובייקט) הקורזוק/הלוגי אינו חולם את מושג הנושא (הסובייקט) הפילוסופי כפי שהוסבר לעיל. מכאן נובעת אי-התאמה של הלשון והדקדוק הרגילים לצורכי הפילוסופיה.

כמשפטים כגון אלה: כשאומרים "אלהים הוא היש הנצחי", או "אלהים הוא סדר-העולם המוסרי", או באופן כללי: "אלהים הוא P", מניסים ללכוד ולהביע את הסובייקט האוטונולוגי, היש-כסובייקט, על-ידי נושא (סובייקט) דקדוקי שאינו מואים לו. שכן, בשפה המקובלת, ביטוי הנושא נתפס כזהה עם עצמו במישורין. בלי חלות בנושאו, ולכן כ"חסר רפלקסיה בתוך עצמו"; כלומר לא כסובייקט במוכן הפילוסופי, כפי שהוכהר לעיל (וכמבוא).

מדוע לא מוותרים: בדיבור כזה, רק הנושאים מוסרים מידע כלשהו, וכיטוי הנושא נראה מיותר.

הצליל חסר-המובן: המלה 'אלהים' שבה פותחים. רבר-מה בעל רפלקסיה: היגל חוזר בו כאן מן הקיצוניות של דיבור על "צליל

ומפותחת מחוכו ואינה מועילת מבחוץ, על-ידי מבטחות וסחם הכוקי-
רעיונות שכנגד, בעצם, הפרכה כוז תהיה איפוא ההתפתחות של אותו
עיקרון, ובכך השלמה של הסרטי; אך זאת בתנאי שלא תשגה בהבנת
עצמה, מתוך שתיתן דעתה רק לפעילותה השלילית ולא תהיה מודעת
להתקדמותה²⁸ ולתוצאותה גם מצדם החיובי.

מן הצד שכנגד, הפיתוח החיובי במובנה של הראשית הוא ברובו גם
התוודעות שלילית כלפיה, כלומר כלפי צורתה החיצונית, שבה
הראשית היא רק בלתי-אמצעית או תכלית. לכן אפשר לראותו כהפרכה
של מה שמתוודה את יסוד השיטה; אולם נכון יותר יהיה לראותו כמצביע
על כך, שהיסוד או העיקרון של השיטה אינו למעשה אלא ראשיתה.

דבר זה, שהאמיתי הוא ממשו רק בתור שיטה, או שהעצם הוא באופן
מדהותי סובייקט, מקבל את ביטויו על-ידי הדימוי המכריז על המחלת

28

29

אינה הורסת את העיקרון המבוקר אלא, להיפך, מפתחת ומשלימה אותו, וכך
היא המניע החיובי לבניין שיטת האמת. תנאי ראשון הוא שההפרכה תהיה
אי-מנוגדת, כלומר תיעשה במונחי העיקרון המבוקר עצמו, ולא תופיע כשענה
(יקבצתה)²⁹ היצוגית אשר סתם מוצבת כנגדו. בתור כוז ההפרכה היא למעשה
השלמה של העיקרון המבוקר, כי היא מציגה מילוי או פתרון לחיסרון ספציפי
שנמתלה בו, וכך היא מעשירה ומשלימה את העיקרון שהיא מבקרת. תהליך זה
"משך כל עור לא קיבל העיקרון את פיתוחו השלם, כלומר כל עור לא נמתצתה
סדרת ההפרכות האימננטיות האפשריות שלו.

מודעת להתקדמותה: ההיאר שלילי מתאים אצל היגל גם לתולדות
הפילוסופיה, וגם לבניין השיטה הפילוסופית הטהורה. אולם יש הכדל כמצב
התודעה בשני המקרים. בתהליך הדיסטורלי, הפילוסוף המפריך את דברי קודמו
(למשל לוק החולק על דקארט, או הסטואיקן המתפלמט עם האפיקוראי) רואה
רק נגוד חיצוני בלתי-מתיישב ביניהם, ואינו מודע ליחס ההשלמה הדיאלקטי
השזור ביניהם למעשה (והנעשה גלוי רק בדיעבד). ואילו בבניין שיטת הדעת
הטהורה, צריך שתודעת המתפלמט (כמו תודעתו של היגל עצמו, בשעה שהוא
כותב את ה"פנומנולוגיה") כבר תהיה מלווה בהכרה ובהתכוונות חיונית: כל
שלילה היא קביעה ופיתוח אימנטי, כל צמדה ששוללים ועוכרים ממנה הלאה,
היא פיתוח והצשרה נוספת של השיטה החיונית.

את השתייכותה לנשוא עצמו; אך בגלל שמניחים נקודה זו מראש, שוב
איר-אפשר לכוון את התנועה באופן אחר, ויוצא שדיא יכולה להיות
חיצונית בלבד. לכן, הטירום הרומז לכך שהמהחלט הוא סובייקט, לא
בלבר שאינה הממשות של מושג זה אלא הוא אף מונע אותה, מפני שהיא
מציב את הנשוא (הסובייקט) כנקודה נחה, ואילו ממשותו של הסובייקט
היא הנעה-עצמית.

מכין המסקנות הרבות הנובעות ממה שאמרנו אפשר לציין במיוחד ²⁷
את זו: הידיעה היא ממשית ובת-הצגה רק בתור מודע או שיטה.²⁷
כמו-כן, כל מה שמכונה משפטי-יסוד או עיקרון של הפילוסופיה, אם הוא
אמיתי, הריהו כבר גם שקרי,²⁸ במידה שאינו אלא משפטי-יסוד או עיקרון.
לכן גם קל להפריך אותו. הפרכתו עומדת על כך שמצביעים על החיסרון
הנעוץ בו, וזה חיסרון הנובע מכך שאינו אלא הכללי או העיקרון, מכך
שהוא ראשית. אם ההפרכה היא יסודית, היא נלקחת מן העיקרון עצמו

27 א כפי זה צריך לומר
מלפני שנקבעת ההנחה,
אין לה פירוש
אחר מלבד:
28 א כפי זה צריך לומר
מלפני שנקבעת ההנחה,
אין לה פירוש
אחר מלבד:
29 א כפי זה צריך לומר
מלפני שנקבעת ההנחה,
אין לה פירוש
אחר מלבד:

כאלה ניתן לקיים תנועה הלך-ושוב בין הרכיבים, לצאת מעניין אל היבטי
המנוגדים ולשוב אליו מזווית חדשה. דבר זה עשוי להסביר, לפחות חלקית, את
הקושי לקרוא את היגל ואת הסובול והנועת ה"יצוא ושוב" המאפיינים את
השקט של הפנומנולוגיה²⁹ ומודע הלוגיקה.

מרע או שיטה: כשבביל היגל, כמו בשביל קאנט לפניו, שני המושגים שקולים.
כרי להתרומם לדוגמ מודע צריכה הפילוסופיה להנציב כשיטה שלמה —
כטוטאליות של כל רכיביה. אבל דרך יצירת השיטה היא שונה: קאנט ופיכטה
יוצאים מעיקרון-יסוד הנחשב כבר מראשיתו לאמיתי ללא סיג, וכל השאר נובע
ממנו באופן חזיסטרי. מבחינה זו הם נכשלים כאותו כשל הקיים במשפט
הפרידקטיבי שניתחתי לעיל.

הריהו כבר שקרי: אם האמת נחנה רק בשיטה השלמה, הרי עקרון היסוד של
השיטה, כל עור הוא עומד בעירורו וללא פיתוח, הוא מבחינה זו שקרי. לכן הוא
פגיע לביקורת ולהפרכה — כי עדיין לא נתבסס מכל צדדיו המנוגדים. ביסוסו
יעמוד בין היתר על כך, שישפריכו ויחזרו ויפריכו כל דיכוש חלקי הכללי בעיקרון
והמימרי להיות בלעדי.

נלקחת מן העיקרון עצמו: היגל מציב כאן (כמו בהרכה מקומות אחרים) את
רעיונו בדבר התפרכה הדיאלקטית של צמדות פילוסופית. הפרכה פילוסופית

להיות רוחני גם בשבילי-הוא. עליו להיות הדי-יעה של הרוחני והידיעה של עצמו בתור הרוח; הדבר זה פירושו כי על הרוחני להיות מושא לעצמו, אבל מיד כבר בתור מושא שהושם-לעל-יש לו החזרה [רפלקסיה] בתוך עצמו. הרוח הוא בשביל-עצמו אך ורק בשבילנו, במידה שתוכנו הרוחני נולד ממנו עצמו; ואילו במידה שהוא בשביל-עצמו גם בשבילנו, הרי הולדה עצמית⁹ זו, המושג הטהור¹⁰, היא גם היסוד המושא שבו יש לרוח מציאות; ובאופן זה, בתוך מציאותו, הרוח הוא בשביל-עצמו, מושא החזר אל עצמו ברפלקסיה. הרוח שהתפתח כך יודע את עצמו

תודעתו "שלנו", המתכונת בתודעה המתנסה וחוקרת אותה מעמדה גבוהה יותר, המכירה כבר את סוף הדרך. לכן, מה שכבייל התודעה המתנסה הוא רק חבוי או פוטנציאלי ("כשלעצמו"). הוא כבר גלוי ויודע בשביל התודעה החוקרת ("כשבילנו").

העצם הרוחני: אמנם מהות הרוח היא להיות חופשית ומספיקה לעצמה במוכן שתואר לעיל, אולם מלכתחילה עקרון הרוח מופיע כמין עצם גרידא. וחי רוחניות עצמותית (טכסנטיציאליה) חסרת תודעה-עצמית, המגלגלת כאחרות החיים וההשגה של בני-אדם, בדרכי פעולתם ויהססו אל זה ואל השכע, בצורות השגה והמאבק שלהם, במנהגיהם ובמוסדותיהם החברתיים וכו' — אך עדיין אין לה רפלקסיה מספקת על עצמה, וממד הטובייקטי שלה עדיין לא נתממש. היא רוח בצורה עצם (יש כאן ניגוד דיאלקטי רגיל למדי בין תוכן לצורה, שהסתירה בתוכו מסייעת לדחוף הלאה את התהליך).

הולדה עצמית: האידיאלים שתוארונו נותן פשר תואם יותר לרעיון "סיבת עצמו" של שפינוזה: היש הכולל נובע ממקורות עצמו, וזאת גם כאשר הוא מושא או ישות, וגם כאשר הוא רפלקסיה או טובייקטי. שני אלה (המושג והמציאות) שייכים זה לזה בהקשר של כוליות אחת.

המושג הטהור: צד הטובייקטי שבמחולט, הכולל את ההנעה העצמית והנביעה העצמית. במדע הלוגיקה, היגל קובע הקבלה בין מושג הי'מושי, לבין דגם האי'. (וזהו בחירה לשונית מזוהה, או לא מקובלת, אבל די עקבית אצלנו). מכאן הפשוט הטובייקטיבי שיש לתת לכיטויים כמו 'המושג ככלל' או 'המושג הטהור' וכו'.

כרוח⁹: זהו המושג הנשגב מכל, והוא שייך לעת-החדשה ולדתה¹⁰. רק הרוחני הוא הממשי: הרוחני הוא [א] מהותות או מה שהוהד-כשלעצמו; הוא [ב] זה שנוכח ליחסים נקבע כמסוים, הנעשה-לאחר והזוהד בשביל-עצמו; ולבסוף, הרוחני הוא [ג] זה שבהיותו נקבע כך, או בהיותו מתוך-לעצמו, הוא נשאר בתוך עצמו; בלשון אחרת: הרוחני הוהד כשלעצמו-ובשביל-עצמו¹¹.

30 ב.רם, היות הרוחני כשלעצמו-ובשביל-עצמו היא בהתחלה כזו רק בשבילנו, או כשלעצמה¹²; היא העצם הרוחני¹³. הרוחני צריך עור

המחולט כרוח: זהו פיתוח הרעיון של המחולט כטובייקטי. על-ידי נקבע אופיו ההיסטורי (ולא רק ההתהוותי) של המחולט. במושג הרוח כולל היגל גם את "היות האובייקטיבי", כלומר עלום המוסדות החברתיים והפוליטיים, וגם את "היות המחולט", הגבוה ממנו, הכולל את האמנות, הדת והפילוסופיה.

לעת החדשה ולדתה: רעיון המחולט-כרוח (האומר, שהממשות האמיתית היא רוח ולא עצם) כולל בתוכו את עקרון האידיאלים, המגדיר בשביל היגל את המודרניות. שפינוזה הוא מבחינה זו הוגה קדם-מודרני. לפי היגל, העת המודרנית לאמיתה לא נפתחה כרונסנס, ולא במאה השבע-עשרה, אלא עם הופעת האידיאלים הפילוסופיים, תחילה בצורה חסופית והמוגבלת שנתן לו קאנט, ואחר כך בצורתו המקפת יותר שהיגל חותר אליה, המאפשרת להציע תורה על המחולט ולהביא לפירוט של הפילוסופיה המודרנית והדת.

כשלעצמו-וכשביל עצמו (An-und-für-sich): ביטוי המציינ אצל היגל כדרך כלל את אופן קיומה של מערכת שהגשימה את מהותה בתוך ה"אחר" שלה וחזרה אל עצמה בתוכו. בכך יש לה גם ממד של ישות ("כשלעצמה") וגם ממד של רפלקסיה ("כשביל עצמה"), הממצעים זה את זה בתוכה. כיוון שאין שום דבר המגביל מערכת זו מבחוץ, יש לדאוחה כמגשימה בשלמות את החירות או המספיקות-העצמית. במקום שלפנינו היגל מזהה זאת עם הרחננות ככלל (וזאת שוב מתוך בקורת על שפינוזה). עצם אינו יכול להיות חופשי או סיבת עצמו (מספיק-לעצמו), רק עיקרון רוחני יכול להיות כזה. אולם — זאת נראה מיד — גם הרעיון הרוחני יכול להופיע מלכתחילה רק כמין "עצם רוחני" — כלומר בצורה מופשטת או מנוכרת לעצמה, ולא חופשית.

בשבילנו, או כשלעצמה: ביטוי רוח כפנומנולוגיה. הספר מתאר את התנסותה וגלגוליה של התודעה, שהיא כאילו גיבור היספור, מנקודת מבטה של התודעה המתנסה עצמה. עם זה נוכחת בספר גם נקודת מבט שנייה, זו של

הקרקע שהגו השיבה, קרקע ההווה רק ברוח. כיוון שיסוד זה, או חוסר-אמצעייות זה של הרעה, הוא הצד העצמותי שיש ברוח בכלל, הרי הוא המהותיות הקורנת בשינוי צורתה [die verklärte Wesenheit]: הוא הרפלקסיה שהנה פשוטה בעצמה⁹; חוסר-האמצעייות ההווה בתור כוח בשביל-עצמו; ההוויה שדונה רפלקסיה בתוך עצמה. המדע, מצדו, דורש מן התודעה-העצמית שההיה במצב שבו כבר נתרוממה אל האָתֶר הזה, כדי שיוכל המדע לחיות, ואכן חיזה, אֶתה ובתוכה. אבל מן הצד החפוף יש ליהודי הזכות לדרוש שהמדע יציע לו לפחות את הסולם¹⁰ שבו יגיע

ישות; הרעה הוא אופן קיום ממשי ואינו רעיון צרטיליאני סתם (כשם שגם האחר, עם כל שקיפותו, נחשב ליש ממשי).

בעל קיום (Existenz): הכוונה לצד הקיום שברוח, כלומר להרעה העצמית כיש מנטאלי.

הרפלקסיה שהנה פשוטה בעצמה: כיטוי זה והשינויים שלאחריו מנסים לכטא שוב את הרעיון שהרפלקסיה יש לה צד ישותי, והישות (ההחיה — Sein) היא מכות עצמה גם רפלקסיה.

מן הצד החפוף: היגל פותח כאן בדיון המסביר תפקיד נוסף של הפנומנולוגיה. היחיד רשאי לצפות שלא ידרשו ממנו לקפוץ מחוץ לעצמו אל איזו אמת מוחלטת, וזה ומנוכרת, שאינו מכיר בה את עצמו ואת יחידותו. אלא הפילוסופיה צריכה להתחיל ביחיד כמות שהיא, ולענות על דרישותיו ומצב-תודעתו כיוחיד. זוהי למעשה טענתו המפורסמת של קירקגור נגד היגל, וכאן מתברר כי היגל עצמו מעלה אותה ומכיר בכוחה. באותה מידה, היגל מקבל את דרישת דקארט, שתפילוסופיה תתחיל במצב תודעתו העצמית הוודאית של היחיד; אבל בניגוד לדקארט (ובעקבות קאנט), היגל מראה כי ה"אני חושב" של דקארט אינו ראשוני ואינו פשוט. ישנן רמות שונות של תודעה ותודעה-עצמית המאפשרות זו את זו, והתודעה המתנסה, שהיא גיבורת ה'פנומנולוגיה', תעבור את כלל כמצבקה שלה. מכאן נובע גם ההכרח, שה'פנומנולוגיה' לא תיכתב כתיאוריה מופשטת אלא כמין ניסוי אקסיסטנציאלי: כלומר, כתיאור של התנסות וגלגוליה של תודעה ממשיה, המסוגלת לרכב (או לתפוס את עצמה) בניוף ראשון.

סולם: סולם זה הוא ה'פנומנולוגיה של הרעה'.

כרות הוא המדע⁹. המדע הוא ממשותתו של הרעה והממלכה שהוא מקים בתוך יסוד העצמי¹⁰.

היסוד של הרעה

34

הכרת-עצמו הטהורה בתוך האחרות המוחלטת⁹, אָתֶר זה בתור כוח, זהו היסוד [האלמנט] הקרקע של המדע, או הוא הדעת בכלל. התחלת הפילוסופיה מניחה או דורשת, שהתודעה תימצא מראש בתוך יסוד זה. אולם יסוד זה מגיע לידי שלמות ושקיפות בתור כללי הנתון באופן של התהוותו. יסוד זה הוא הרחניות חטהורה בתור כללי הנתון באופן של חוסר-אמצעייות פשוט⁹; ופשוט זה, בהיותו בתור בעל קיום¹⁰, הוא המדע: שיטת הפילוסופיה האחרונה. הרעה עובר במהלך התפתחותו כמה וכמה דרגות של מדיעות עצמית חלקית — אם מפני שהיא מודע לעצמו בעזרת דימויים רחיים או אמנתיים, שהם מדימים לא-הואם, ואם מפני שהמדימים החואם — המושג הפילוסופי — עדיין לא התפתח לידי שיטה שלמה וללידה. ואלו עם תופעה שיטה הפילוסופיה המוחלטת נעשה הרעה מודע לעצמו כפי שהוא לאמיתו, כרפלקסיה שיש לה גם צד מושאי או ישותי. זהו כאמור מומנט האידיליים בפילוסופיה.

יסוד העצמי (האלמנט שלי): מכיכתו המוכהקת. כך נוהגים לומר שהאלמנט של הדגים הוא המים.

הכרת-עצמו [Selbsterkennntis]: הטְהוּרָה בתוך האחרות המוחלטת: כאמור, כיטוי זה מתמצת את נקודת הראות הדיאלקטית, זו של התודעה העצמית האמיתית, המזהה והמודעת את עצמה במיצוע ה'אחר' שלה. זו עמדה גבוהה מזו של השכל הרגיל, השעויה; שבו האני יודע את עצמו כמלישוין לעומד ממול לאיביבוקט ובניגוד לאחר.

אָתֶר: היגל כותב במסאפורת של האחר לאפיין ה"אלמנט" של הדעת, מפני שלאחר נהגו לייחס טוהר, שקיפות ו"מיצימום חומריות", ועם זאת היה האחר נחשב ליש ממשי, לאחד מיסודות בניינו של העולם.

חוסר-אמצעייות פשוט: כפי שראינו, "חוסר אמצעייות" או "פשוט אי-רדוקטיביבוליה" הם הפשו העיקרי, ואולי היחיד, שהיגל סבור שאפשר לתת לישות. מה שמאפיין ישות היא היותה מוצבת באופן כלה-אמצעי, שאינו נתון לצמצום אל משהו אחר. כיוון שגם הרעה מופיע כך בראשיתו, הרי גם לרעה יש

המושאיים [האובייקטיביים] כעומרים בניגוד לה ולדעת את עצמה כעומדת בניגוד להם. ואילו בעיני המדע נחשבת נקודת-ראות זו בתור האחר; ומת שבו התודעה יודעת את עצמה כשרואה אצל עצמה, המדע רואה אותו דוקא כאָבְּרֵנו של הרוח. מן הצד שכנגד, היסוד של המדע גם הוא בשביל התודעה משהו מרוחק ומעבר-ימות, שבו שוב אין התודעה שייכת לעצמה. כל אחד משני הצדדים האלה נראה בעיני זולתו כהיפוך האמת. כאשר התודעה הטבעית מפקידה את עצמה במישורין בידי המדע הרידה עושה בכך ניסיון, בלי לדעת מה מושך אותה, ללכת פעם אחת גם על הראש⁹; והכפיה לאמץ עמדה בלתי-מורגלת זו ולנתע בתוכה הוא מעשה אלימות חסר הכנה¹⁰. הנראה בלתי-נחוץ, שמצפים כי התודעה הטבעית תעשה לעצמה. המדע בפני עצמו יכול להיות מה שירצה: כלפי התודעה העצמית הבלתי-אמצעית הוא מצגו את עצמו כהיפוך-יוצרות: או בלשון אחרת: כיוון שעקרונ הממשות של התודעה¹¹ העצמית מצוי

הרוח שבו הרוח הולך לאיבוד. כל אחד משני צדדים אלה תווה איפוא את נקודת המבט של זולתו כרוחקה ממנו וכניכור של עצמינותו, כאילו יעשה שקר בנפשו אם יקבל אותה, כי זו עמדה זרה שאין בינה לבינו לשון משותפת. תפקיד היפנומולוגיה¹² להציע לשון משותפת זו, וכפי שנאמר לעיל, לבנות את ה"סולם" שעל-ידיו ניתן לעבור ללא שקר עצמי, ואדרבה, על-ידי מימוש העצמיות, מנקודת המבט של התודעה הטבעית אל זו של הפילוסופיה הספקולטיבית. ללכת... על הראש: זו היא (א) חויינותו של האיש ברוחב המסכים להתפלסף, וזו גם (ב) חויינותו של הפילוסוף של השכל (או התודעה) המתנסה בפילוסופיה של החבונה הדיאלקטית. היגל מגלה בקטע זה הכנה לפעור ולזרות שבין הפילוסופיה לבין חיי היומיום, וכך בינה לבין המדע הדיסקורסיבי הרגיל.

מעשה אלימות חסר הכנה: גם עמדה ריציונלית יכולה לנחות על אדם מבחוץ, כמין כפייה אלימה, אם לא התפתח לקראתה בהדרגה ומתוך עצמו. היגל מוחת כאן במובלע ביקורת על הרציונליזם הוודיקלי בנוסח ה"נאוודות", שהגיע ליד אלימות — ולא רק מנטאלית, אלא פיזית ממש — בשם החכמה.

עקרון הממשות של התודעה: ממשות התודעה היא הוודאות שיש לה מעצמה. לכן, אי-אפשר להגיע לנקודת המבט של המדע הפילוסופי על-ידי יצירת קוץ מלאכותי — ולמעשה אלים — בין התודעה לבין עצמה, כלומר על-ידי איבוד דאאותה העצמית. בלי הוודאות העצמית — חויינת השכנוע — לא יהיה למדע

לנקודת-ראות זו, ואף יצביע על נקודת-ראות זו בתוך היחיד עצמו. וכותו של היחיד מבוססת על עצמאותו המוחלטת, אשר הוא יודע כי היא שייכת לו בכל התבניות שיש לידיעתו¹³; שכן בכל אחת מהתבניות אלה, יהיה תוכנה אשר יהיה, ובין שהמדע מכיר בה ובין שלא, היחיד הוא הצורה המוחלטת¹⁴. כלומר הוא הוודאות הבלתי-אמצעית¹⁵ של עצמינותו, ואם מישוה מעריך ביטוי זה — היחיד הוא בכך הוודאה בלתי-מוחנית. נקודת-הוודאות של התודעה¹⁶ היא לדעת את הוכרים

ככל התבניות שיש לידיעתו: התהליך שגשחוזה יהיה איפוא התפתחותו של היחיד עצמו: בכל שלב תהיה תבנית אחרת לידיעתו, וכן לידיעתו-העצמית, אך ככולן ימשיך הוא לשבחן ולהיות נוכח כיוחיד, ולהגיע לסיפוקו הטובייקטיבי לפי תנאי אותו השלב. וכמו שהצמחה שחושג באחתו שלב תהיה שלו, כך גם החיסרון, הפגם שיגלה בשלב הזה: היחיד המתנסה יאמץ אל עצמו ויחווה כחיסרון או כאי-מספיקות טובייקטיבית שלו — וכך היוצר את הדחף ללכת הלאה, ולחפש אחר החשוכה המיוחדת לפגם המיוחד שנוצר. בדרך זו, ההשינוע על תודעת היחיד היא תנאי הכרחי לקיומן של תנועה והתפתחות. היחיד הוא הצורה המוחלטת: הטובייקט הוא הקשר קיומן של כל המשכבות, ולפי אופיו הוא יחיד, אינדיבידואל שהמשכבות הן "שלו" והוא נוכח כחוכן. אין אמיתות, אידיאות וכי" הקיימות כחלל לוגי נפרד, כמו אצל אפלטון. ובחור קונקרטיים: נושא ההתפתחות הוא תמיד מישוה: לכן, כל אמת כללית צריכה להיות מוכרת ככזו גם על-ידי היחיד.

הוודאות הבלתי-אמצעית: חויינת הוודאות (Gewilheit) היא בשביל היגל — בניגוד לקראט — בעלת ערך טובייקטיבי בלבד, ללא ביסוס של אמת כללית. אדרבה, הוודאות עומדת בניגוד לאמת. האמת פירושה מיציע של הכל על-ידי הכל, ואילו הוודאות פירושה חוסר מיציע ואשליה של פשטות גמורה. לכן הוודאות עומדת בנקודת המוצא של היפנומולוגיה¹⁷, והאמת עומדת בנקודת הסיום שלה.

נקודת הראות של התודעה: מונה שיטתי החוזר אצל היגל ופירושיו: נקודת המבט של הפיצול, השנייתו של אדם ועולם, טובייקט ואובייקט. שניית זו היא חלק מהחויינות הוודאית של "התודעה הטבעית" (הארם הרגיל) וכך של התודעה המדעית והפילוסופית בשלב ה"שכל". שתי עמדות אלה מקלות את הפיצול בין התודעה לבין המושאים כמובן מאליו. ואילו בשביל תודעה פילוסופית מעוצבת (שנקודת מבטה היא של ה"חכמה") דואלזם זה הוא שקרי, הוא ה"אחר" של

אמצעי, הוא מה שאין בו רוח: התודעה החושבית. כדי שתודעה זו תיעשה לדעת באופן מובהק, כדי שתוליד מחוכה את היסוד של המדע, שדוא מושגה הטהור, עליה לעמול ולפלט לעצמה דרך ארוכה. התחוות זו, כפי שתופיע לפנינו על תוכנה ועל התבניות שיציגו את עצמן בתוכה, תהיה משהו אחר¹⁰ ממד שנוהגים לדמות כמכוא, המכניס את התודעה הלא-מדעית אל המדע; היא תהיה גם משהו אחר מביסוסו של המדע; ובעיקר תהיה שונה מאתה התלהבות¹¹ אשר, כביריית אקדת, מתחילה ישיר ברעת המוחלטת, וגומרת עם נקודות-המבט האחרות על-ידי ההכרה כי [פשוט] לא ניתן עליהן את דעתה.

33 את התפקיד להוליך את היחיד מעמדתו הלא-מתודתת¹² אל הדעת, צריך היה לתפוס במובנו הכללי [האוונטרבלי], ולעיון אפוא ביחוד¹³.

איש שקוף
פאמא

משהו אחר: הפנומנולוגיה אינה מכוא למדע הפילוסופי, וגם אינה ביסוס של המדע, אך יש בה יסודות משני הדרכים. היא זומה למכוא ככך שהיא מכניסה את התודעה הלא-פילוסופית לתוך הפילוסופיה — אמנם לא על-ידי הרצאת דברים חיצוניים, כמין סיכום של עקרונות ותוצאות, אלא "מכפנים" על-ידי ניסוי מחשבת¹⁴ אקסיטנציאלי שהתודעה עוברת בנפך ראשון, והיא גם מעניקה למדע ביסוס חיצוני, או היסטורי, על-ידי כך שהיא מראה את ההכרחיות בבקיעתו.

התלהבות: בעלי האמת המופשטת קולפים הישר לתוכה וכיום לכל סכרות השקר, המיזוטרים, נקודות המכס הלא-פילוסופיות, שעליהם הם משקפים כמכס מתגשא, לצומתם, הפנומנולוגיה; חטרה וחנסה להכין צורות נחרות אלה גם מתוך עצמן וגם מתוך התהליך השלם שהן משרותת. (למעשה, בכך שהיגל מציג את נקודות המכס האנטי-פילוסופיות כמשרותת בלא יודעין את הפילוסופיה, גם הוא נוקט כלפיהן גישה מתגשאת — אם כי לא "עצלה" או מופשטת.)

הלא-מתודתת (ungeschildert): כפשוטו "הלא-מתחוננת" (ר' הערה בעמ' 104 להלן וכן בעמ' 52-53 לעיל).

היחיד הכללי: נושא הפנומנולוגיה; הייב להיות סובייקטיבי, אולם היקפה חורג מגבול היי של אדם אחד וחובק את תולדות האנושות; לכן נושא התהליך הייב להיות המין האנושי כולו כבחינת "יחיד כללי". היגל ממשיך כאן רעיונות של קאנט והרדר, אך מחיל עליהם עקרון טוטלזיציה חלקות מן המטאפיזיקה של עצמו.

פחדאות שיש לה מעצמה, הרי במידה שעיקרון זה עומד בשביל-עצמו מחוץ למדע, נושא עליו המדע את הצורה של הוסר-ממשות. לכן צריך המדע לאחד יסוד כזה עם עצמו, או, מוטב, עליו להראות כי יסוד כזה שייך לרעצמו, וכיצד. המדע שאין לו ממשות כוו אינו אלא התוכן בבחינת כשלעצמו,¹⁵ התכלית שלפי שעה היא רק הפנומי, לא רוח אלא רק עצם רוחני. כשלעצמו זה צריך עוד להחצין את עצמו ולהיעשות בשביל-עצמו, ודבר זה אין פירושו אלא: עליו להציב את התודעה העצמית כאחת עם עצמו.¹⁶

ההתחוממות לירי כך היא הפנומנולוגיה של הרוח

התחוות זו של המדע בכלל, או של הדעת¹⁷, היא מה שכאה להציג פנומנולוגיה זו של הרוח. הדעת כפי שהיא מלכתחילה, או הרוח הכלת-פנומנולוגיה זו של הרוח.

32

ממשת והוא יהיה דיבור ריק וערשילאי. לכן, צריך לחכר את השניים בעזרת הסולם של הפנומנולוגיה.¹⁸

התוכן בבחינת כלעצמו: הכוונה כאן לאמת פילוסופית מטה, שהתודעה הסובייקטיבית אינה מסוגלת להזדהות איתה ולמצוא את עצמה בתוכה. תורה מעין זו, גם אם יש לה ביסוס בפני עצמה, היא למעשה מערכת דוגמאטית סתם, תכלית שלא הוגשמה על-ידי התודעה הממשית. לכן יש לדאוגה לא כרוחנית ממש (וגם לא כרציונלית כאמת) אלא רק כ"עצם רוחני" כמורכב שתואר לעיל.

כאחת עם עצמו: הדרישה אינה רק שהתודעה העצמית תכיר באמיתות תוכנו של המדע הפילוסופי, אלא שתכיר ותזהה את עצמה בתוכו; כלומר, המדע הפילוסופי צריך להתעצב כאופן של תודעה עצמית. במילים אחרות: כאשר הפילוסופיה מנסה להכין את היש, מתברר לה שהיא מכנה ככך את התודעה עצמה. תגלית זו מרוממת אותה לירי תודעה-עצמית פילוסופית, שהיא בו בזמן תודעה פילוסופית של היש ושל תפקידה המכונן של הידיעה בתוכו. (ברור שככך מניחים את האידיאליזם.)

דעת (Wissen): הכרה הנכללת גם מאמונה גרידא (Glauben), וגם מהתנהגות ופעולה (Praxis, Handeln). היגל כולל כאן לא רק את המדע השכלי, אלא גם את הסברות, הפירושים, המיתוסים וכי' שמקורם בחחושה וכדימוי. בצרפתית מתרגמים: savorir; באנגלית חסר ביטוי מיוחד.

1010 אלוף סוף זמנים
1011 אלוף סוף זמנים
1012 אלוף סוף זמנים

שהוא מעניין בהן לשם עצמן ובלו שירצה לשכון בתוכן. גם היחיד צריך לעבור את שלבי החינוך-לחברות של הרוח הכללי בהתאם לתוכנם, אבל בתור עיצובים [Gestaltungen] שהרוח כבר הניח מאחוריו — כשלבים של דרך שכבר עובדה ונרכזה. בדומה לכך אנו רואים בשדה הידיעות, כי מה שהעסיק בדורות קודמים את רוחם הבשלה של אנשים מבוגרים יורד למדרגה של ידיעות, ° תוגלים ואף משחקים המתאימים לגיל הנערות; ובתור ההתקדמות הפדגוגית [של הנער] אפשר להבחין בתולדות תירבותו של העולם כשהם משורטטים כבעללית. מציאות זו של העבר היא קניין שכבר נרכש על-ידי הרוח הכללי ומחווה את עצמתו של הרוח; וכך, בהופיעה ליחיד כחיצונית, היא מחווה את טבעו הלא-אורגני. מבחינה זו תהליך התירבות של היחיד עומד על כך, שהיחיד מנפס לעצמו את מה שנתון כך לפניו, מסגל את טבעו הלא-אורגני אל עצמו ועושה אותו לקניינו. ואלו מצד הרוח הכללי בבחינת עצם אין

גם היחיד צריך: היחיד הפרטי צריך לעבור מחדש, בתהליך חינוכו, את כל השלבים שהרוח הכללי כבר עבר בימים עברו, אבל לא עוד כפיכוש חדש אלא כמה שכבר נקבר (כלומר, היה לעבר). לכן כדרך חינוכו של כל נער אפשר להבחין בשלבי ההתפתחות העיקריים של רוח העולם כשהם "משורטטים כבעללית". (למשל, עשרת היבירות, הגיאומטריה של אוקלידס, הלוגיקה של אריסטו, המוסר העממי, או המוסיקה של באך, הם היום פרקים בתכנית הלימודים של מוסדות החינוך, או נלמדים באופן שגורתי בחיק המשפחה.) זהו אפשר לומר, רעיון ה'היזכרות' המיוחד להיגל.

ידיעות: כמובן של אינפורמציה מוגמרת.

טבעו הלא-אורגני: מה שנמסר מדורות קודמים — המסורת כמוכנה הרוח — יש בה משהו זר ליחיד, משהו שמלכתחילה אינו הולם את רוחו, אף-על-פי שבאופן "עצמותי" או "לא-אורגני" זוהי בכל זאת מהות רוחנית — ואף מהותו של אותו היחיד עצמו. הפתרון לכך הוא שהיחיד מנפס לעצמו את המסורת, עושה אותה לקניינו שלו, וכך מסגל את הלא-אורגני אל האורגני של עצמו. היגל מרגיש כאן את משקלה ההכרחי של המסורת כנגד הרציונליזם המופשט, ועם זאת — את ההכרח שהמסורת תקבל את משקלה מתוך כך שהיחיד עושה אותה לשלו, וקודם לודאי גם חוצה ממנה כגלל שחסרנותה נעשו לחסרנותיו שלו. היחיד נשאר אפוא המבחר ו"הצורה המתולטת".

הכללי, ברוח המודע את עצמו, בתוך התהליך של היזכרות-לחברות. ° אשר ליחס בין שני אלה: ביחיד הכללי, כל מומנט מגלה את עצמו כפי שהוא רוכש לו צורה קונקרטית ועיצוב סגולי; ואלו היחיד הפרטי הוא הרוח שלא-ישגלם, תבנית קונקרטית שכל מציאותה נשלטת על-ידי קביעה אחת, בעוד האחרות נוכחות רק בקיויים מטושטשים. בתוך רוח שדריגתו גבוהה יותר משל אחר, המציאות הקונקרטית הנמוכה שקעה ונעשתה מומנט בלתי-מובחן; ° מה שהיה בעבר העניין עצמו הוא עכשיו רק סימן חוכר; דמותו נסתתרה הייתה לצל גרידא. היחיד, שהעצם שלו⁹ הוא הרוח ברמה גבוהה יותר, עובר בתוך עקר זה כמו שאדם העוסק במדע גבוה יותר חוץ ועובר על הידיעות המכניות שכבר מצויות בידו מזמן, כדי לנכח לעצמו מחדש את תוכנו; הוא שב ומעורר את זכרו בלי

ברוח המודע את עצמו: היכולת לראות את המין האנושי כסובייקט אחד נובעת מכך שהרוח חייב להתממש במיצוע ההיסטוריה של האדם; לכן ההיסטוריה האנושית היא מכלול אחד, הנוצר על-ידי מין האדם בבחינת נושא התהליך, המתגלה בו ויוצר את עצמו בתוכו.

חינוכו-לחברות (Bildung): היקפה בין מושג החינוך-לחברות לרעיון האנושות כסובייקט כולל מעידה כי ניתן לראות את ה'פנטומולוגיה' כתהליך חינוכו העצמי של המין האנושי, שבו הוא יוצר את החברות ויוצר את עצמו כאמצעות החברות. מסיבה זו התהליך אינו ביוגראפי בלבד, אלא היסטורי. עם זאת ישנו יחס מיוחד בין היחיד הפרטי ליחיד הכולל. מצד אחד, אין יחיד כולל ללא יחידים פרטיים שבאמצעותם הוא קיים, חושב ופועל, ושכנגדל החושה החוטרון או אי-המספיקות שלהם הוא משתנה. מצד שני, היחיד הפרטי תלוי ביחיד הכולל כמקור שממנו הוא שואב חלק ניכר של דמותו, וגם כמסגרת המגבילה את טווח ההישיגים שהוא יכול לצפות להם.

מומנט בלתי-מובחן: שלבי הרוח הקודמים שקעו ונדחסו לתוך עברו, תשוב אינם כמרכז העניין. הם הופנמו והפכו למין "זיכרון".

היחיד שהעצם שלו: היחיד הפרטי ניוון מן ההישיגים שצבר הרוח הכללי (שהוא "העצם" שלו, או "טבעו הלא-אורגני", כפי שהיגל קרא לו בהמשך) בדרורות הקודמים שעד לזמנו, ואת אלה שוב אינו צריך לכבוש ולהשיג, אלא רק לנכס מחדש, כדרך שחלמייד רוכש לעצמו את נכסו הרוח של דורות קודמים.

העבירה את המציאות לתוך היסוד של העצמיות — אבל רק באופן בלתי-אמצעי. לכן, קניינו הנרכש של העצמי עומד עדיין בסימנה של אותה בלתי-אמצעיות שאינה משיגה את עצמה במחשבה,° של אותה ארישות חסרת-תנועה, המציינת את המציאות עצמה: המציאות לא עברה אלא לירי דימוי.° בזה היא גם משהו המוכר-מכבר,° דבר-מה שהרוח בעל-המציאות כבר נמר אותו, ולכן אינו מוצא בו יותר עניין ואינו פעיל לגביו. הפעילות שגמרה [כך] עם הנמצא אינה אלא התנועה של רוח פרטי שאינו משיג את עצמו במחשבה; לעומת זאת, הדעת מכוונת° נגד הדימוי שהגיע למעמד זה, נגד ההיות-מוכר-מכבר; היא הפעילות של

שאינה משיגה את עצמה במחשבה (sich nicht begreifend): או: שאין לה מושג של עצמה.

לירי דימוי: הדימוי (Vorstellung) הוא מה שהרוח המדמה כונה על יסוד קנינו תפיסת החושים כייצוג של הממשות. בתור כזה הדימוי הוא האופן האינטי, הא-אמצעי שבו המציאות (הנראית כאילו היא היצונית) מופנמת ונעשית לקניינו של הרוח. הדימוי מתייחס אל הממשות ב"ארישות חסרת תנועה", כלומר על-ידי ייצוג סביל ואינרטי, בניגוד למושג המשתתף באופן פעיל בכיוונה של הממשות האמתית. (מכחינת תולדות הפילוסופיה מגיע שלב זה לביטוי הקיצוני באידיאליזם האמפיריציטיטי נוסח ברקלי.)

המוכר-מכבר (bekannt; familiar): בשלב של הדימוי והפיסת החושים עדיין התודעה משועבדת לגסינות הישיר. מה שמוכר לה מכבר נעשה מבחן למה שהיא מסוגלת לקבל או לדחות (זו גם הפילוסופיה של "השכל הישר" — common sense). כיוון שהעולם המופיע בדימוי ובתחושה נראה כה מוכר, לא מתעסקים בו יותר ונמנעים מלחקור אותו הלאה, ולהגיע אל האמת שלו. התוצאה היא (1) שהמוכר-מכבר נשאר הדבר הפחות ידוע והפחות מוכר; (2) הוא מוליך צמודה של דוגמאטיקה: (3) הוא מכבא את עמדת הסובייקטיביות הפרטית, עמדתו "של רוח פרטי שאינו משיג את עצמו במחשבה", וכה כל אדם רואה את הדברים לפי דרכו.

הדעת המדומה: הדעת הפילוסופית דורשת להגביר על הדוגמאטיקה ושלטון העיצות של המוכר-מכבר ולעלות אל נקודת המכש של הכלילות. אמנם ראינו כי אסור לה, בשום שלב, לוותר על מחן סיפוק לתודעה הפרטית, אך סיפוק זה לא ינתן על-ידי הזקקת כל רעיון חדש למשהו מוכר וידוע.

של היות-ב-שביל-עצמו. עלינו לתאר יותר מקרוב את האופן שבו נעשית פעילות זו.

גולגולם של המדומה° ושל המוכר-מכבר לירי מחשבה

בשלב שבו אנו לוקחים את התנועה הזו אין יותר צורך° לשים-לעל את המציאות. אבל מה שנשאר ומחייב שינייד-דמות ברמה גבוהה יותר, אלה הם הדימוי וההיכרות-מכבר עם הצורות. המציאות שחורה ונקלחה° לתוך העצם [הרוחני] קיבלה בכך שלילה ראשונה, שלילה זו

35

וכי, לפי צורכי ההקשר) ההפנמה כונה את מאגר הנסיגות, הדימויים, הלשון, הידי, השאיפות, הנורמות וכי הממשות מצע להפתחות הרוח (וכסוף הדרך מאפשר את התפרטות השיטה הפילוסופית למושגים ולנושאים מיוחדים). התוכן שכבר נחשב, שמלא תפקיד כחיי התודעה, הופנם בכך לתוך הרוח, גם אם עוד לא הגיע לתודעה עצמית. יתר-על-כן, לפי מהותו התוכן הנחשב שייך לרוח עצמו ולא למשהו ש"מחזיק" לו, ומכיוון שאופיו היצוני של התוכן לא היה מעולם מוחלט, הרי לחשוב אותו פירושו למעשה "להיזכר" בו. מושג ההפנמה-בוכרון ממלא תפקיד מרכזי בשיטת היגל: זו הגרסה המיוחדת, ההיסטורית, שהיגל נתן לרעיון ההיזכרות האפלטוני. זהו גם המצע המאפשר את עצם פעולתה של הייאקטיקה, והעיקרון העומד ברקע מושג התינוך לתרכות. נוסף לכך, התפרטות שיטת הפילוסופיה למושגים ולנושאים מיוחדים נחשבת להתפרטות עצמית, מפני שבהיותה נוכעת מהיזכרות של הרוח כנסינו של, ניתן לומר שהיא ניוונה מצמצמה. (פירוט במבוא.)

המדומה (מלשון Vorstellung): מילולית — של המדומה, של המועלה-בדימוי, אך אצל היגל יש לדימוי גם מובן של "סברה".

אין יותר צורך: המציאות, כדבר העומד לכאורה רק מחוץ לתודעה, כבר הושמה לעל על-ידי יש להכנסה לחיי התודעה.

שחורה ונקלחה: על-ידי עצם העובדה שחושבים אותה, המציאות נשללה כמשהו היצוני לגמרי. במקום זה היא נעשתה לקניין של הרוח ותכנסה לתוך היסוד של הסובייקטיביות, או הרפלקסייה בכלל. אבל היא נכנסה לכאן רק בתור משהו א-אמצעי, שעדיין אינו מושכל ואין לו מושג על עצמו, כלומר בתור דימוי גרידא. בשלב הבא, גם הדימוי צריך להישלל, כדי לפנות מקום למושג.

[ברם], כבר הניתוח של דימוי⁹, כפי שנהגו לעשותו מאז, לא היה אלא שימור-לעל של הצורה שבה היה מוכר-מכבר: לפרק דימוי ליסודותיו הראשוניים הרי זה לשוב אל המומנטים שלו, אשר, לפחות, איך להם עור הצורה של הדימוי כפי שהיה נתון, אלא הם מהווים את קניינו הבלתי-אמצעי של העצמי. נכון שניתוח זה מגיע רק עד לניתוח הבלתי-אמצעי בעצמן קביעות מוכרחת-מכבר, קשיחות ונחות [סטאטיות]. אולם גורם זה של חלוקה, אותו בלתי-ממשי¹⁰, הוא מומנט מהותי בעצמו, שכן רק הודות לכך שהקונקטי מתחלק וטעושה את עצמו לבלתי-ממשי, הוא מניע את עצמו. הפעילות המבדילה-המתחלקת היא כוחו המפעיל של השכל אשר הוא העצמה הגדולה והמפלגה¹¹ ביותר, או מוטב לומר: העצמה המוחלטת. המעגל הנח סגור בתוך עצמו, ומחזיק במומנטים שלו בתור עצם, והו היחס הבלתי-אמצעי, שאין בו איפוא שום פלא. אולם דבר זה, שהמקרי בניחוק מריקפו, המקרי בתור כזה, אותו [פריט] קשור שאין לו ממשות אלא בתלותו ההדדית עם האחרים, ורכש לו מציאות משלו והיזרות וברלת, זוהי שוצמחת האזיודה של

הניתוח של דימוי: אפילו החשיבה המנחת, הלא-דיאלקטית, מפרקת את הדימוי למרכיביו ומבטלת אותו כדילמוי, ועוברת אל משמעותו השכלית. בכך היא תודרת אל ממד העומק של העניין, אל מכתו ה"פנימי" או ה"אמיתי" כפי שהוא קיים בשכל השכל.

למתשבות (Gedanken): אמנם החשיבה המנחת מגיעה רק למתשבות קשיחות, כלומר היא פעולה של השכל הלא-דיאלקטי, וככל זאת, שכל זה ופעולה הפירוק והניתוח האופיינית לו הוא הדגם של חשיבה ככלל.

אותו בלתי-ממשי: החלוקה והניתוח אינם שייכים לדבר הממשי עצמו, אלא הם רק הגובל החיצוני שבין חלקיו. וככל זאת הם גורם מהותי של המתשבה, הם יסודו של השכל, שהוא עצמו תנאי מכין של התבונה הפילוסופית.

העצמה הגדולה והמפלגה: מאז פרימנידס ועד שפינוזה התקשו הפילוסופים של האחרות והכולות להסביר את מקור השלילה — ואתה את מקור התנועה, הפרטיית, וההבדל. היגל אומר כי מקור השלילה הוא השכל, לפיכך השכל הוא העצמה המפלגה ביותר, מפני שהוא מסביר ומאפשר את ה"פלא" של קיום עולם מפורט, בעל תנועה וריבוי הבחנות, כלומר את עצם הכריאה.

העצמי הכללי והאינטרס של החשיבה. המוכר-מכבר אינו מוכר [Erkannt] כלל, דוקא מפני שהוא מוכר-מכבר [bekannt]. אין דרך המונית ושכיחה יותר להטעות את עצמנו ואת הזולת ב[מטעשה] ההכרה, מאשר להניח מראש משהו כמוכר-מכבר ולרתת לו להפיס את דעתנו. דעת מעין זו, בכל דיבוריה לכאן ולשם ובלי שתדע מה מתרחש, אינה זוה כלל ממקומה. הסיבויקטי, האובייקטי וכו', אלהים, הטבע, השכל, החושיות וכו', מונחים [על-ידיה] מראש ביסודות מוכרים-מכבר ומקפים בלא בחינה, כמין מטמרות הקבועים בתהליכי היציאה השיבה כאתר. התנועה¹² [של היזרת] עוברת ביניהם רצוא-ישוב ואילו הם עומדים במנותחם — וכך, בעצם, [תנועת היזרת] רק חולפת על פני השטח שלהם. גם ההבנה וההבוחה¹³ עומדות סתם על כך, שבדקדים אם כל אדם אכן מגלה את מה שגאמר גם בתוך דימוי-שלו, אם אמנם כך נדמה לו הדבר וכך הוא מכורר-מכבר, אם לאו.

להפיס את דעתו: ברור שכל הכרה צריכה להעמיד את הלא מוכר על המוכר. אבל היגל מתנגד לקשרים שרירותיים, שבהם לוקחים זכר רחוק ומופשט, וכלי לעקוב אחר מכתו ולפרק אותו למרכיביו, בלי לבצע טרנספורמציות הנדרשות בו ולהעמידו בתוך הקשר, וגם בלי מיציע ושלכי בנייים, פשוט קושרים אותו כמו שהוא באיזה דבר אחר המוכר-מכבר, וחושבים שבה ניתן לו הסבר. למעשה בכך רק הושרתה סקרנותו או חודרתו של השומע. זהו ניסיון "להפיס את הדעת" של המתדעה הלא-מפתחת, המוציאת סיפוק כמה שנוראה לה מוכר וידוע ונתחדת מן הבלתי-ידיע.

דעת [Wissen] מעין זו: היגל מחליף כאן בלי אתרעה את מושא בקורות, ותוקף כמרומו את פכיתה, גם פכיתה, שהחיימו לייצג את גישת השיטה המדעית נגד האמפיריציזם של השכל הישר, חטא למעשה באותו כשל של התבססות על המוכר-מכבר. שיטת המדע של פכיתה פורסת מנות רחב של צורות המציאות והידיעה ומסבירה את כולם, בלי לפרק אותם למרכיביהם ולמשמעותם בתוך תהליך דיאלקטי, אלא פשוט על-ידי שהיא שודרת את כולם יחד בעזרת עקרון-יסוד אחד קשיח. *Wissen ist ein Ganzes* *ist ein Ganzes*

התנועה...ההכנה וההזכחה — הכל רומז כאן לתנועת בנייה וצידוקה של 'שיטת המדע של פכיתה'.

השלילי⁹; זוהי האנרגיה של המהשחבה, האני הטרוור. המוות¹⁰ אם נצפה לכנות כך אותה אי-ממשות, הוא הדבר האזים מכל; וכדי להחזיק ולתמוך במת רוח הכוח הגדול ביותר, היופי חסר-האזונים¹¹ שזנא את השכל, מפני שהשכל מבקשו לעשות דבר שבוצר ממנו. אולם חיי-הרוח אינם [חיים הנותרים מפני המוות¹² ונשמרים מפני ההרס לכל יגע בהם; אלא הם חיים הנשארים את המוות ומקיימים את עצמם בתוכו. הרוח רוכש את האמת שלו רק מתוך כך, שהוא מוצא את עצמו בתוך עוצמתו של השלילי: השכל הוא העיקרון השלילי הכונה את העולם על-ידי שהוא מפורד את האחדות החודגונית והזחוסה של הישות לידי מערכת בעלת תנועה ומגוון של הכרלים. כמו-כן השכל חדרר מעבר לדימויים הלא-אמצעיים אל מה שנחשב למבנה ה"פנימי" שביסודם. אך השכל הוא גם עקרון הפיצול והקצו בחיים ובחודעה; הוא יוצר קרע בין החודעה לבין עצמה, בין האדם לעולם, בין הסופי לאינסופי, בין האובייקט לטובייקט וכי' — ולכן יהא צורך ללכת מעבר לו בשלב התבונה. אבל קודם לכן צריך למצות את כוח הפיצוה החיוכי שיש ב"אנרגיה השלילית" של השכל.

המוות: מטאפורה לעוצמתה של השליליות. כמו שהשליליות נחוצה לבנייה של המציאות החיוכית, כך המוות נחזק לבנינם של החיים של עוצמת הרוח. היופי חסר-האזונים: יופי שטחי, חיוור, או חזממדי, שזנא את פעולת השכל ורואה בה אויב. הוא סולד מכל שליליות ומכל נחוצת (הסלידה מכל שליליות היא גם אפיזן אפשרי של הקייטש). איך זה נכון לגבי יופי בעל עוצמה.

אינם נחנעים מפני המוות: היגל עושה כאן תפנית — מעקרון השליליות המטאפיסי לתפקיד המוות וההרס בחיי הרוח. כמו שהממשות נבנית מן השליליה, כך הרוח נבנה מתוך שהוא מתמודד עם השליליה, המוות, הסכל, ההרס — אין הוא כונה את עצמו כחיות שהור מחזק להם ובהחללים מהם, אלא מתוך שהוא "משייר מבט אל השלילי", מתמודד אחר ו"שוכן בקרובו"; ומתוך כך השלילי נעשה לכוה חיוכי, לעוצמה כונה של הממשות. זו אחת ההשתמעויות של הדיאלקטיקה ההיגלית ככלל: גורמי הסכל, היצר, המלחמה, ההרס, השקר, האלימות, ושאר אופני השליליה הם מוכיב אורגני של האמת ושל הממשות הרוחנית. גם בסוף הדרך לא ממחנה איזו אוטופיה שחמלך אותם. הם יזיפו להזיז את רקמת הממשות כמומנט הכרחי שלה, אם גם לא יהיו שליטים, אלא יתפקדו במטרת של משמעות כוללת תבונית וחיוכית.

הדיקריעות המוחלטת. הרוח הוא עוצמה זו לא בתור חיוכי המפנה עורך לשלילי — כמו שאומרים על משהו שהוא שקר או לא-כלום, וכך גומרים אותו וטרים ועוברים אל משהו אחר — אלא רק מתוך שהוא, הרוח, משייר מבט אל השלילי ושוכן בקרבו. שכינה זו היא כוח הקסם ההופך את השלילי להווייה. וזה גם מה שכונה קודם לכן בשם הטובייקט¹³, אשר בהנציקו לקביעה המטויימת מציאות בתוך היסוד שלו¹⁴, הריהו שם-לעל את חוסר-האמצעיות המופשט, כלומר את זה אשר רק הוודה סתם; וכוח [הטובייקט] הוא העצם האמיתי: ההווייה או אי-האמצעיות אשר המיצוה אינו חיוכני לה, אלא היא-היא אותו מיצוה.

— ושל זו אל המושג

34

העוברת שהמורמוה נעשה לקניינה של החודעה העצמית הטהורה, התעלות זו אל הכליות בכלל, היא רק צד אחד ועדיין לא החינך-לחרכוה¹⁵ בשלמותו. אופן הלימוד בעת העתיקה¹⁶ נברל מזה של הזמן הטובייקט: שוב זיהוי בין הטובייקט לכוה השלילית.

בתוך היסוד שלו: אותו תוכן-מסוים קיים פעם אחת כהווייה חיוכנית, ופעם שנייה, כשהוא נתפס או נחשב, הוא מקבל מן הטובייקט מציאות בתוך היסוד של הרוח. בוח התוכן שוב אינו הוזה סתם, אלא נכנס למיצוה, העיקרון הממצה אותו הוא הטובייקט. לדעת היגל נוכע מכאן, שהטובייקט אינו עומד למעשה מול עצם חיוכני, אלא הוא עצמו העצם: הוא גם ההווייה וגם המיצוה שלה.

חינך-לחרכוה: התהליך שתוארו לעיל כמונחים הכרויים ואונטולוגיים (תפיכת ההווייה החיוכנית למציאות רוחנית על-ידי התפיסה והחשיכה) הוא בשביל היגל דוגמה נכחרת של החינך-לחרכוה. מכאן ניתן ללמוד שאין ה-Bildung דבר נוסף שצושה האדם, אינו יצירה אנושית מיוחדת ואינו תלי כמוסדות כלשהם, אלא הוא נוכע מעצם יחסו הקוגניטיבי של האדם אל היש. והרכוה היא המשך ופיתוח של עצם האופן שבו האדם קיים ועומד בעולם.

בעת העתיקה... בעת החרשה: עיקר המאמץ של החינך-לחרכוה כומו העתיק היה להתנתק מן הקונקרטיות של חיי החושים ולעלות אל נקודת המבט של השכל והכליות בכלל. (ראה שלושת השלבים של החינך-לחרכוה כפי שתוארו בבאור בעמ' 53-54.) לעומת זאת, בעת החרשה כבר הושגה הכליית השכלית (ליתר

להביא לירי נזילות את המחשבות הקשורות מאשר את המציאות החושית. הטעם לכך נזכר לעיל: קביעות מחשבה אלה, העצם שלהן והיסוד של מציאותן הוא האני, כלומר העוצמה של השלילי או הממשות הטהורה; ואילו קביעות החושים, העצם היסוד שלהן הוא רק חוסר האמצעיות המופשט חסר-העוצמה,¹⁰ או ההוויה בתור כזו. המחשבות נעשות נזילות כאשר החשיבה הטהורה, אותה אי-אמצעיות פנימית,¹¹ מכירה את עצמה בתור מומנט [בלבד];¹² או כלשון אחרת: כאשר הוודאות-העצמית¹³ הטהורה מפשיטה מעצמה.¹⁴ ודאי, איך פירושו הדבר?

המופשט חסר-העוצמה: אי-האמצעיות (הישות) התיצונית, המיוחסת לשלב ההוויה, היא מופשטת, כי עדיין אין בה הבלים; והיא חסרת עוצמה כי בתור כזו הוויה סבילה ואינרטיית. ואילו אי-האמצעיות (הישות) הפנימית, המיוחסת לאני, היא פעילות היצרת הבלים, ומבחינה זו היא בעלת עוצמה. אי-אמצעיות פנימית: צד הישות של ה"אני", זה שבגללו (או עליו) אמר רקארט: "*cogito sum*".

בתור מומנט [בלבד]: ולא בתור המצב הראשון והאחרון, לא בתור מוחלט. הוודאות-העצמית: הוודאות הראשונה של ה"אני חושב" ושל נחוני מחשבות המריים. אלה נכללים להיות נחוני-חושים (צבעים, צלילים) או נחוני-מחשבה (חוקים וקטגוריות של השכל): בשני המקרים האני אחז בעצמו ואחז בהם באותה מידה של תחושת ראות ושל קיבוע דוגמאטי.

מפשיטה מעצמה: הוודאות שיש לאני על עצמו היא גם המקור לכל תחושת וראות שיש לו על דברים אחרים. וראותם של אלה (בין שהם חוכני חושים, בין חוכני מחשבה) נובעת בשבילו מנוכחותם הלא-מעוררת בתור הוודאות שיש לאני מעצמו. אולם וראות זו היא מלכתחילה בלתי-ביקורתית, ויש להתגבר עליה — "להפשיט ממנה" — כדי להתקדם לעבר האמת.

איך פירושו הדבר: כפי שראינו, הוודאות העצמית של היחיד נשמרת לאורך כל הדרך, אבל לא כמקובעת בצורתה הראשונה, לא כצמודה לחוויית-היש הכלית-אמצעית כביכול, שבה הופיעה לעצמה מלכתחילה. התהליך של החניך-לחרכות גורם לוודאות העצמית שתהפך ותעבור אל חוכנית האמת שלה: בסוף הדרך, היחיד יהיה מודע לעצמו לא עוד על-ידי חווייה מנטאלית ישירה, אלא באמצעות שיטה פילוסופית שלמה שבה ימצא את עצמו, ובמציאת צורות העולם והחברה ששיטה זו מביעה.

חדש בכך, שהראשון היה חיונה המובהק של התודעה הטבעית. כשהיא בוחנת את עצמה לגבי כל חלק נפרד של מציאותה, ומתפלגת על אודות כל מה שמדומן לה, חיונה התודעה את עצמה לירי כליות פעילה לחלוטין. ואילו בעת החדשה¹⁵ כבר מוצא יחיד את הצורה המופשטת כשהיא מוכנה לפניו, המאמץ להשיג ולכס אותה לעצמו הוא יותר דחוקה בלא-מיצוע של הפנימי הולדה מקוצרת של הכללי, מאשר פיתוחו של כללי זה מתוך הקונקרטי ומתוך רבנוייתה של המציאות. לכן, המלאכה שעלינו לעשות היום שוב אינה לטהר את היחיד מן האופן של החושים ואי-האמצעיות ולעשות אותו לעצם חושב ונחשב, אלא דחוקא להיפך: עלינו לממש את הכללי ולהעניק לו רחוניות.¹⁶ על-ידי כך שהמחשבות הקבועות הקשורות וישמור-לעל. והנה, הרבה יותר קשה

דיוק: נרכשה מחדש, בצורה אחרת, על-ידי פילוסופיית ה"נאורות" הפיעה עכשיו היא להתגבר על הפשטות השכל ועל הקרע הדואליסטי שיצר, ולהחזיר את המחשבה אל הקונקרטיים ואל שיקום האחדות. לשם כך יש לכת מעבר לשכל, אל התבונה הריאליסטית.

רוחניות: חשיבת השכל האנליטית, הכללית גרידא, עוד אינה רוחניות אמיתית כדי לעשותו רוח צורף, ראשית, לשלול את "קשיחותן" של מחשבות השכל ולהכניס אותן לחיס הדדי "נזיל", ושנית, צריך לאחד את השכל עם החושים, את פנימיות המחשבה עם החיצוניות של היש האמפירי. שני אלה הם פעולתה של התבונה הריאליסטית. ואולם התפקיד השני קשה עוד יותר מן הראשון.

יותר קשה: בעמדת השכל השנויות המודרני כלולים שני מיני דוגמאטים: (א) השכל האנליטי דבק בחקירותו המקובעת כאילו זו המלה האחרונה של המחשבה; (ב) ניתני החושים נתפסים כוודאיים ומוחלטים בהיתנותם. היגל דורש לבטל את המוצקות הדוגמאטית של שני אלה ולעשותה "נזילה". התפקיד הראשון קשה פחות, מכיוון שעקרון השכל הוא האני, האני (כפי שהחל לגלות קאנט) הוא לפי טבעו תהליכיות ושלילית עצמית. לעומת זאת, לדוגמאטיות של נחוני החושים יש כוח התנגדות חזק יותר מזה של השכל. עקרום של נחוני החושים (השוה פרק א של הפנומנולוגיה) וראשית מודע הלוגיקה) הוא החויה, ואת החויה נוטים הבריות לחפוס כמיין "דבר כשלעצמו" חיצוני וקשיח, החסין מפני מעורבותו של הסובייקט. אמנם זוהי טעות, אבל זו טעות כה חזקה שאפילו קאנט נכשל בה.

פיעו, וישנן שיטות
לביטול מאלי, וניתן
לשלב את יחידות ציור
לשלב את (2) מושג
לשלב את (2) מושג
לשלב את (2) מושג
לשלב את (2) מושג

ישנן שיטות
לביטול מאלי, וניתן
לשלב את יחידות ציור
לשלב את (2) מושג
לשלב את (2) מושג

תנועה זו¹⁰ של הישויות הטהורות מהווה את טבע המדיניות¹¹ בכלל. כאשר תופסים אותה כחור הקישור ההדדי של חוכנן, הרי תנועה זו היא הוהבדחיות וההתרחבות¹² של התוכן לידי שלם אורגני. גם הדרך שבה נרכש המושג של הרעה נעשית על-ידי תנועה זו להטהרות הברחית, השלמה. הדרך המכינה [את המדע] חדלה להיות התפלספות מקרית, אשר נטפלת למושאים אלה או אחרים, וכן ליחסים ולמשחבות אלה או אחרים של החתעה חסרת-השלמות, הכל לפי מה שהמקרה מזמן לפניה, או המנסה לכסס את האמיתי על טיעונים הפונים לכאן ולשם ועל-ידי היסקים ונביעות היצאים ממחשבות קבועות [ומוגזרות]¹³. אלא

היגל גם קביעות מהות וגם אופני מציאות. כחור כאלה הן שם נודף למערכת הקטגוריות הכונה את המדע הפילוסופי (ובמידה מסוימת התחלקן ההיגלי לממלכת האידיאות של אפלטון). הדגם המובהק של מדע פילוסופי העוסק בישויות רוחניות הוא 'מדע הלוגיקה', שלמרות עיסוקו ביסודות המציאות הממשית, אומר עליו היגל שהוא מכיל רק את "ממלכת הצללים" שלה, ללא עושר חוכנה וצורותיה. עם זאת יש להדגיש, כי הקטגוריות או "הישויות הרוחניות" אינן מושגים "גורדיא" אלא כוּבוּמֵן עקרונות של המציאות האובייקטיבית; בכך מאוחרת בהן המחשבה והישות. לכן, המחשבה הפילוסופית העוסקת בקטגוריות אלה אינה עוסקת רק בעצמה, אלא גם ביש הממשי ובתבנית.

תנועה זו: התנועה הדיאלקטית, שבה כל מושג-דיסור נשללים ותחרים ומשתקמים על-ידי שלילה תחרית.

טבע המדיניות: תנועת הישויות הטהורות (תקטגוריות) כחור שיטה אורגנית כמתואר לעיל היא יסוד המדיניות המיוחדת לפילוסופיה. (זו מדיניות שאין לערוב בינה לבין זו של מדעים פורמליים או נטיזיים.)

התרחבות: כאשר חושבים מושג אחד, ומתעמקים בו מכל צדדיו והשתמעויותיו הנוגדות, הוא מולך מתוך פנימיותו למושגים נוספים, ואלה מולכים לאחריים, וכך המערכת הולכת ומתרחבת עד היעשותה לשלם אורגני. זכר זה מחלף את המושגים (שפה ושם השתמשנו בהם גם לפני כן באופן מקרי ו"קשיח") ממעמד המקרי והדוגמאי ומעניק להם הכרחיות כחור השיטה השלמה.

מחשבות קבועות [ומוגזרות] (bestimmte Gedanken): הכוונה לאקסיומות או להנחות יסוד.

שהיא זונחת את עצמה או מסתלקת הצדה, אלא שהיא מוותרת על הקיבוע [das Fixe] שאפיין את הצבתה העצמית. ויתור זה חל על קיבועי של הקונקרטי הטהור, אשר הוא האני בפני-העצמו¹⁴ ובניגוד לתוכן בעל-ההכבילים, והן על קיבועם של ההבלים¹⁵, אשר, בהיותם מוצגים כחור היסוד של החשיבה הטהורה, גם הם משתתפים באותה מוחלשות¹⁶ של האני. המחשבות הטהורות נעשות על-ידי תנועה זו לידי מושגים¹⁷, ורק אז הן מה שהדן לאמיתן, כלומר הנעות-עצמיות, מעגלים¹⁸. או, מה שהוא העצם שלהן: ישויות רחנות¹⁹.

קיבועו של... האני בפני-עצמו: תפיסת ה"אני" הנפוד נטם דקארט כמיזן יש העשוי להתקיים בפני עצמו, גם בהעדרם של עולם, זולתו, או אמיתות שכליות. את ה"יחוד" על תפיסה זו (ההתבדחות עליה) חולל קאנט.

קיבועם של ההבלים: קיבועם של חוקי השכל והקטגוריות של כמערכת נקושה, הכפופה לעקרון הסתירה, ומקבלת את קיבועה מקיבועו של האני. על כך לא התגבר קאנט, שסירב להכניס ל"אני" את הסתירה העצמית. ההכרה בנחיצותו של הויתור השני מוליכה לפילוסופיה של היגל.

מוחלשות (Unbedingtheit): "חוסר-התניה" — זה ביטוי של קאנט למוחלשות "כבלתי-מוחלת".

מושגים: בהכרל מרומיים, או מקביעות-שכל זהויות שהלשון הרגילה מכנה 'מושגים', המונה מושגים מופיע כאן בהוראה השיטתית המיוחדת שיש לו אצל היגל: עקרונות דינאמיים המכנים כוּבוּמֵן גם את המחשבה וגם את המציאות. בכך, למושגים יש קיום אובייקטיבי בטבע ובחכמה, ולא רק כרוח החושב. מכינה זו המושגים של היגל מגשימים דגם המצוי כבר בקטגוריות של קאנט: שהרי הקטגוריות האקטיות הן כוּבוּמֵן דפוטים של המציאות האובייקטיבית ושל השכל הסובייקטיבי.

תנועת עצמיות, מעגלים: כאן אנו מציצים ללכ הדגות הספקולטיבית של היגל. המושגים כמוכן השיטתי החמור הם עקרונות דמוי-סובייקטי, המניעים את עצמם כתנועה חכלתית — כפי שנאמר על מכנה הסובייקטי. אלה הן תבניות-היסוד של הממשה: הקטגוריות של המדע הפילוסופי ההיגלי.

ישויות רחנות או ישויות טהורות: ברמנית יש ל Wesenheit קונטציה גם של מהות וגם של ישות (כמו שבסלגיני יש קשר אימנולוגי בין מהות, esse, לכין הווייה, esse). ואכן הקטגוריות הלוגיות והמושגים בכלל הם לפי

של-לילית ביחס לידעיה. כיוון שהרחוק מפתח את עצמו בתוך יסוד זה³⁹ נשל

התודעת[ן] ופורט בתוכו את המומנטים שלו, הרי כל המומנטים עומדים ביסמונו של אותו ניגוד ועולים כהבניות של התודעה. המדע של דרך זו י

הוא מדע הניסיון⁴⁰ שהתודעה מתנסה בו: הלעצ ותועתו נרונים כאן שמצוי בתור מושא של התודעה. התודעה משיגה ויודעת רק את מה שמצוי

בתוך נסיונה; מה שמצוי בתוך ניסיון זה הוא רק העצם הרוחני, ואת כמותו של העצמי⁴¹. ואילו הרוח נעשה למושא מפני שהוא תנועה זו:

להיעשות אחר לגבי עצמו — כלומר, להיעשות מושיא של העצמי⁴² אשר — ולשים את האחרות הזו לעל. והשם 'ניסיון' ניתן אכן לתנועה זו, אשר

בה הבלתי-אמצעי, זה שלא מתנסים בו, כלומר המופשט⁴³ — אם זה המופשט של ההווה החושית ואם המופשט של מה שעולה במחשבה

בתוך יסוד זה: להציג את הרוח בתוך היסוד של התודעה פירשו, שכל מרכיבי הרוח מופיעים כהבניות של תודעה, וכפוף לשניות המאפיינת אותה.

מדע הניסיון: ניסיון הוא לכאורה התכוונות אל מושא חיצוני, אך למעשה, אומר היגל, מושא התקירה שלנו הוא התודעה-בהתנסותה; ובהתנסות זו מופיע העולם כחלק מעולמה של התודעה, כלומר כמושיא של התנסות ולא כמושא בפני עצמו.

(ניגון פתחמי.)
וואו כמושא של העצמי: היחס השניוני אינו מתבטל, אלא מופנם לתוך עולמה של התודעה עצמה.

להיעשות מושא של העצמי: כאשר התודעה מתבטאת כתודעה עצמית, הרי, בתור המושא של עצמה, היא ה"אחר" של עצמה בתוכה היא, והיא ההתבטרת על אחרות זו. דבר זה חוסף את מבנה הסובייקט שעסקנו בו בחלק הקודם (ונראה שהיגל מדגל כאן מחיבור התודעה כמובן הצר, הוריאליסטי, אל תיאור התודעה העצמית כמובן של שיקום האחרות).

זה שלא מתנסים בו, כלומר המופשט: היגל מתכוון כנראה לאותו גורם שקאנט כינה 'דבר כשהוא לעצמו'. גורם זה מופיע בשני אופנים: (א) נסיון החושים מניח גורם "מופשט" סתמי הקיים כשלעצמו מעבר לחושים, (ב) השכל הקשיח מניח "מופשט" כזה כמין אמת ראשונית, או כעולם שכלי נפרד. ואילו מושג הניסיון של היגל — התנסותה של התודעה בעולם כהתנסותה בעצמה, ולהיפך — רואה בגורם זה ניכור עצמי של התודעה (או הרוח) החוזר אליה כקניינה, ולא איזה דבר "כשלעצמה" הנשאר תמיד כזרות.

דרך זו עתידה להקיף, על-ידי תועתו של המושג, את מלוא עולמויותה [Weltlichkeit] של התודעה בהכרחיותה.

39 רצתו-דברים מעין זו מהווה את חלקו הראשון של המדע, מאחר שמציאותו של הרוח, בתור ראשון, אינה אלא הבלתי-אמצעי או הראשית, והראשית עדיין איננה שיבתה אל עצמה. לכן, יסוד המציאות הבלתי-אמצעית⁴⁰ הוא הקביעה המבדילה חלק זה של המדע מחלקו האחר.

40 ציון ההבדל הזה מוליך אותנו לבירורו של כמה מהשכות קשירות⁴¹ העולות בדרך כלל בהקשר זה.

41 המציאות הבלתי-אמצעית של הרוח, כלומר התודעה, יש לה שני מומנטים⁴² אלה: [א] מומנט הידיעה; [ב] מומנט המתשאות, שהיא

חלקו הראשון של המדע: הכוונה לפנומנולוגיה, במהותה הראשונה משנת 1807 הופיעה ה'פנומנולוגיה' כ'חלק ראשון' של חיבור נרחב יותר בשם 'שיטת המדע' (System der Wissenschaft). ליתר פירוט ראה לעיל, מבוא 'עמי' (38-37).

המציאות הבלתי-אמצעית: הכוונה למציאות המוחשית של הרוח, כלומר לגילוייה כתודעה: זה (ולא ה'אחר' של המדעיות הטהורה בכלל) הוא היסוד שבו תנוע ה'פנומנולוגיה'. לכן קורא לו היגל בהמשך גם בשם "מדע הניסיון של התודעה". בהקשר אחר היגל מאפיין את ה'פנומנולוגיה' כהצגה של הרוח לפי התפתחותה בזמן והופעה במציאות האמפירית, ואין סחירה בין הדברים.

נשוא הפנומנולוגיה: הוא הרוח בגלליו כתודעה, וכגלגליו בזמן וכמצויאות התפתחית.

מתשבות קשירות: מתשבות דוגמאטיות, שהיגל מתכוון להעביר תחת שכת הכיקורת הדיאלקטית.

שני מומנטים: התודעה היא לפי טבעה מודעות למשהו, היא בעלת אופי התכוונותי; לכן יש בה שני מומנטים: המודעות (או הידיעה) מכאן, והמשואות מכאן. שניים אלה עומדים זה מול זה ביחס של ניגוד או שלילה הדדית. עם זאת, שניהם שייכים לעמדת התודעה, כלומר ליחס ההתכוונותי המאפיין אותה, וכבר למתהדה-שלה.

על הירישה לפתחת חיכך-ומיד במדע, כבר דיברנו לעיל; עכשיו עלינו להשיב על דרישה זו על-ידי בדיקת טיבו של השלילי במשהו שקרי. הסברות המקובלות⁶ בעניין זה הן אבן-גנף עיקרית בכניסה אל האמת. בדיקה זו תיתן בדיעבד הודמנות לדבר גם על ההכרה המתודית, שדעת הלא-פילוסופית רואה בה את האידיאל שעל הפילוסופיה לחתור להשיגו, אבל עד היום חתרה אליו לשווא.

האמיתי והשקרי שייכים לתחום המחשבות הקבועות אשר בחטור תנועתן רואים אותן במהויות נבדלות, שכל אחת עומדת לעצמה, זו כאל זו שם, בלא שהפחה-גומלן ביניהן ומתוך בידוד וקיצוץ. בניגוד להשקפה זו עלינו להדגישי שהאמת אינה מטבע שאפשר לתת ולהניח בכיס⁷ בתור כזו, גמורה ומוכנה. וגם אין בנמצא שקרי, לא יותר משישנו רע. אמנם, ⁶הסברות המקובלות (Vorstellungen): מילולית, הדימויים, אך הכוונה כאן לסברות. מרבית הפילוסופים (של השכל⁸) הולכים באחת משתי דרכים: או שהם מתעלמים מסברותיהם של הוגים אחרים ומתחילים מיד כמה שנראה להם אמיתי, או שהם מתעסקים בפילוסופים אחרים רק כדי להפריך אותם ולהראות את שקירותם. הפילוסוף ההיגלי עוסק בהדרכה בהוגים אחרים (ככלל זה כל קודמיו החשובים), וכאשר הוא מפריך אותם, הוא עושה זאת כדי להפיק מנוכח את גרעין האמת החבוי בהם, וכדי לעשות את הפרכתם מרכיב חיובי בבניין שיטת האמת שלו. ההכנה מחדש של תפקיד השקר כרוכה איפוא אצל היגל בפירוש מחדש למושג ה'הפרכה' בפילוסופיה.

להניח בכיס: האמת הפילוסופית אינה קביעה נזה (כמו נוטה מתמיטית), אלא מערכת הנמצאת בתנועה הדדית של מרכיבה. לכן אין לה מצב מוגמר וסטטי. יתר-על-כן, בתוך המערכת הזו ממלאים השלילה והשקר תפקיד מכוון. גם מסיבה זו אין האמת איזה אוצר של זהב טהור (אמת ללא שקר) הממתין לגילוי באיזו כספת. (המהדיר הגרמני, קאופמן בעקבותיו, מוציאים בהקשר זה את המחזה "נתן החכם" של לסניג, שהיגל הכיר. השולטן דרוש מן היהודי להורח לו איזו משולש הרחות היא אמיתית, ונתן מגיב באירוניה: "הוא רוצה [את ההסוכה] במזונן, מוכנה ומבריקה, נאיל האמת היא מטפץ ו")

אין בנמצא שקרי... רע: אין בנמצא שקר או רוע כישים עצמאיים ונבדלים. רק השטן הוא כזה — יצור האגדה. שקר ורוע הם מומנטים של מערכת רחבה יותר, שבה הם עומדים ביחסי גומלין עם האמת והטוב; וכתוך מערכת זו יש לכל מושג כזה משמעות שונה מזו שמייחסים לו בפריד.

בצורתו של האמיתי, ואילו הכרליהם הם עתה רק הכרלי התוכן. תנועתם של מומנטים אלה, המארגנת את עצמה בתוך יסוד זה לזי שלם אורגני, היא הלוגיקה⁹ או פילוסופיה ספקולטיבית.¹⁰

באיות מובן הפנומנולוגיה של הורח היא שלילית, או מכילה בתוכה את השקרי

כיוון ששיטה זו של התנסות הרוח עוסקת בהופעתו [Erscheinung] של הרוח בלבד, דומה שהתקדמות מכאן אל המדע של האמיתי בתבניתו של האמיתי היא שלילית בלבד; אך יכול אדם לרצות להיפטר מן השלילי בתור שקרי, ולרדדשי שיזליכו אותו בלי שהזיות הישר אל האמת; כי איזה טעם יש להתעסק בשקרי?¹¹

האמיתי בצורתו של האמיתי: זה אחד האופנים לתיאור שלב היסוד. תוכנה של האמת הופיע עד כה בתוך צורה שאינה תואמת לו — אם בתוך דימויים ותחושות, ואם בדרגות נחתות וסותרות של ההכנה המושגית. הדעת המחלשת משמעה, שהתוכן האמיתי מתכנס לתוך צורת האמת המוחלטת ושוכן רק בתוכה. אולם דבר זה קיים רק בעיני הפילוסופי. במציאות ההיסטורית אי-אפשר לכשל לגמרי את אי-ההתאמה שבין האמת לכין צורתה. מידה מסוימת של מקוריות, דמיון, תחושה, אלימנט וכי' היא בלתי-נמנעת גם כשיא ההתפתחות ההיסטורית. במידה זו יש גם לומר, כי אין אצל היגל סיום אוטופי להיסטוריה. העולם הממשי נשאר ה"אחר" של הדעת הפילוסופית גם כאשר זו מתגשמת בתוכו.

לוגיקה: כאמור, אין הכוונה ללוגיקה פורמלית, אלא ללוגיס המבנה את הממשות בהתפתחותה. בכך זוהי משאפטיקה: שיטת הקטגוריות האונטולוגיות הטהורות ביחסיהן ההדדיים. ובהרחבה זו הפילוסופיה הספקולטיבית כולה.

ספקולטיביות: עשויה לפי הדגם השיטתי של הסתכלות שכלית. (אין הכוונה ל'יערית' בהבול ממעשתה, ולא ל'ספקולציה' במונח של סברות לא מבוססות.) להסבר המושג ראה הערה בצמ' 77.

איזה טעם יש להעניסק בשקרי: אי-אפשר להיכנס אל האמת בלי להכין את יחסיה אל השקר. האמת זקוקה לשקר והחירוב זקוק לשלילה, גם כמניע להתפתחותה וגם כחלק של רקמתה. הדיין להלן מתקרב איפוא להסבר יסודות הריאלטיקה.

מקביעותיו שאיז בהן הכרחיות. ובכל זאת, גם אמירות עירוניות כגון אלה שהדגמנו לעיל אינן חסרות את התועה של התודעה העצמית. כדי להכיר אחת מהן צריך לערוך הרכה השוואת, להיעזר בספרים, לחקור בדרך כלשהי. גם הסתכלות בלתי-אמצעית נחשבת לבעלת ערך אמיתי רק כאשר הכרתה מלווה בטעמי-ההסבר שלה, וזאת גם אם חשבים לעיקר את התוצאה בעירומה.

49

במה שנוגע לאמיתות המתמטיות, הרי כאן ברור עוד יותר, שאדם

ובכל זאת: היגל מודה בטענה שלעיל, אך מסרב לתת לה פשו פוזיטיביסטי. אין כנמצא "אמיתות עירוניות". אפילו ההיסטוריון האמפירי החוקר עובדות הרפעימיות נוקק להקשרים, שלחוכם יכניס את העובדות הללו ומתוכם יכין אותן. (בנקודה זו מפסיק היגל לפתע את הדין; לזי המשיך, היה טוען בוודאי כי תבנית ההסבר ההיסטורי צריכה לנבוע מתבנית פילוסופית כוללת (טוטאלית), זו שהחוקרת הפנומנולוגיה, ולא להיות מקוטעות ושרירותיות בעצמן.)

האמיתות המתמטיות: יש חלוקה פילוסופית מקובלת לשינוי סוגי אמיתות (או הכרות): היסטוריות ומתמטיות. הכוונה אינה לשינוי המדעים המיוחדים הללו דווקא, היסטוריה ומתמטיקה, אלא להכרות רציונליות-כללית לעומת הכרות אמפיריות-פרטיות. קאנט אפיין את ההבדל הזה כידעה "מתוך עיקרים" (הכרות-התבונה) לעומת ידעה "מתוך נתונים" (ההכרות ההיסטוריות או האמפיריות). קאנט הוסיף וחילק את "הכרות התבונה" לשינוי סוגים: פילוסופיות ומתמטיות. ההכרות המתמטיות (=הגיאומטריות) נבנות מתוך מחזרה ודוקטרינות, שביחונה הדיסטרי ושאינה מתאימה לפילוסופיה ומסלפת את פעולתה. ואילו ההכרות הפילוסופיות נבנות על הנהגה-עצמית הדרגתית של התבונה, החוזרת לאחור ומתקנת את שלביה הקודמים, ורק דרך זו מתאימה לפילוסופיה. היגל דחה את שני המינים הקאנטיים של "הכרות תבונה" כבלתי-מתאימים לפילוסופיה, מפני שגם התבונה הפילוסופית נשארת צמודה אצל קאנט לעקרונות "קשיחים" הכפופים לחוק הסתירה. מבחינה זו, הכרות התבונה של קאנט הן לא פחות דוגמטיות מן ההכרות "מתוך נתונים". ר' עיקודת התבונה הטהורה, ב 863-864, 742, 763-762: קאנט הפילוסופיה של ההיסטוריה, עמ' 240 ואילך; קאנט וחיידוש המטאפיסיקה, עמ' 187-191.) זהו, בתמצית, הרקע הפולמוסי-דיסטורי להבנת הדין בעמודים הבאים. היגל מרכז את התקפתו על האמיתות המתמטיות כמובן הצר, הגיאומטרי, ועל המתודה שלהן. הוא שותף לטענתו של קאנט שהמתודה הגיאומטרית אינה

בתוך אחדותם שוב אין מתכוונים אליהם באותו מובן שביסוייהם מציינים. ברומה לכך, גם השקרי, בתור שקרי, אינו מוגנט של האמת. הרדוגמטאים, כאופן חשיבה בתוך הדעת ובלימוד הפילוסופיה, אינו אלא הספקה שהאמת עומדת על משפט, המתקבל כתוצאה קשוחה או שיודעים אותו במישורין. על שאלות כמו: מתי נולד קיסר, כמה אמות יש בפרסה אחת וכי"ב, יש לתת תשובה פשוטה וחוחכת, בדיוק כמו שאמת קבועה וחוחכת היא, שריבעית יותר שווה לטכום הררבעיעים של שני הצדדים הנוחרים בממשל של ישראל-זוית. אולם טבעו של מה שמכונה כאן בשם אמת שונה מטבע האמיתות הפילוסופיות.

אמת היסטורית⁴⁸ ואמת מתמטית

48 אשר לאמיתות ההיסטוריות – כדי להוכיח אותן בקצרה: במדידת שדנים בצדן ההיסטורי הטהור, הרי קל להודות שהן נוגעות למציאות היזחיתית⁴⁹. ולצדו המקרי והשרירותי של החוכן, כלומר לאלה

49

בתור שקרי: בתור שקרי כמובן של הרדוגמטאים. כלומר: אם מבינים "שקרי" יע כמעמד אחרון ומחולט המוציא את האמת, ברור שאי-אפשר לומר שהשקר הוא מוגנט של האמת. עם זאת, קשה לראות נימוק רציני המונע מהיגל לומר שהשקר כמובן הלא-מוחלט, הייאלקטי, אכן הוא מוגנט של האמת.

אמת היסטורית (historisch): הביטוי historisch בדרך כלל מובחן בפילוסופיה הגרמנית (מקאנט ועד היידג) מן הביטוי geschichtlich שגם אותו מתרגמים "היסטורי". הביטוי הראשון מציין השתלשלות או סיפור מעשה אמפירי, העוסק בפרטים; הביטוי השני מציין את התבנית החבויה של האירועים, או את האופי הכפוף-להיסטוריה שיש לקיימו של משהו. (להרחבה ר' ירמיהו יובל, קאנט והפילוסופיה של היסטוריה, ירושלים, מאגנס, תשמ"ח, עמ' 178 ואילך.) היגל הוא מיצירי המובן השני, אך כאן הוא משתמש בעיקר כמובן הראשון, המציין בקירוב: "אמת אמפירית פרטית".

למציאות היזחיתית: ההיסטוריה האמפירית מתייחסת לפרטים הרפעימיים, לא לתבנית ולחוקים כללים. בתור כזו היא עוסקת בצד המקרי של הממשות. (השקפה זו נתאורחה בפילוסופיה הגרמנית, בעיקר באסכולת דילתי.)

ההוכחה המתמטית אינה שייכת למושג, אלא היא פעילות היצונית לעניין. למשל, טבעו של המשולש ישר-הזווית אינו מתפרק [בעצמן] באותה דרך, כפי שמציגה אותו הבנייה⁵⁰ של — זו שהייתה נחוצה כווי להוכיח את המשפט המכטא את היחס של משולש זה; מלוא יצירתה של התוצאה היא [כאן] המהלך הדאמטעי של ההכרה [נרידא].

גם בהכרה הפילוסופית⁵¹ יש הרבול בין התהוות המציאות בתור מציאות לבין ההתהוות של המהות או של הטבע הפנימי של העניין. אין אולם, ראשית, ההכרה הפילוסופית כוללת את השוניים⁵², ואילו ההכרה המתמטית רק מציגה את התהוותה של המציאות, כלומר של ההוויה של טבע העניין⁵³, בתוך ההכרה בתור כואת. ועוד, ההכרה הפילוסופית

50

בנייה (קונסטרוקציה): הפעולה של יצירת פריטים מתמטיים לפי קאנט (שהיגל הולך בעקבותיו). אך דומה שיש כאן הכדל: אצל קאנט, פעולת הבנייה על-ידי התודעה מכוננת את העניין עצמו, את היש המתמטי ככזה, ופעולת הנזירה היא היצונית לעניין. ואילו היגל נראה כמעמיד את שתייה על רמה היצונית שווה. ייתכן שניתן לתקן את הטקסט בערך כך: "למשל, טבעו של המשולש ישר-הזווית — כפי שהוא נבנה מתוך טבע החלל — אינו מתפרק באותה דרך, כפי שמציגה אותו הנזירה שעל-ידיה מוכח המשפט המכטא זאת". כלומר: סדר ההוויה של העניין אינו מסדר הידיעה שלו.

גם בהכרה הפילוסופית: גם בפילוסופיה אין זהות בין הסדר הפנימי של הישיטה הטהורה לבין הסדר של התהוות המציאות היצונית וההיסטורית (למשל: בין סדר ה'פנומנולוגיה', לסדר ה'לוגיקה'). *שלם אלוהי של היגל*, (למשל: *כרולל את השניים*: ההכרה הפילוסופית כוללת גם את הפנומנולוגיה וגם את ה'לוגיקה', גם את העיון במהות הפנימית של הדעה וגם את העיון בהתפתחה במציאות היצונית. יתר-על-כן, כפי שהיגל יטען עוד מעט, שני ההיבטים הללו שייכים לעצם מהותו של העניין — כלומר הופעתה של המהות במציאות היצונית ובתוך הזמן היא הכרה פנימי-פילוסופי, היא מהותה של המהות.

ההוויה של טבע העניין: היגל מנגיד כאן את ה'הוויה של טבע העניין' עם ה'מהות' של טבע העניין, וזאת במוכן הטכני שיש לקטגוריות כמרע ה'לוגיקה'. המתמטיקה, כמרע של הכמות, נדונה ב'לוגיקה כפרק ה'הוויה' ולא כפרק ה'מהות', כיוון שהיא שייכת לתחום היצונית גרידא, המציאות השטחית והתרי-ממדית, שעדיין לא יחסו לה (או לא גילו כחוכה) ממד של עומק

לא ייחשב לוגיאומטריקן אם יידע את התיאורמות של אוקלידס רק מבחוץ ובעל-פה⁵⁴, בלי לדעת את הוכחותיהן, או — כפי שאפשר להתבטא בלשון הפוכה — בלי לדעת אותן מבפנים. בדומה לזה, אם שייגיע להכרת היחס הידוע בין הזווית של משולש ישר-זווית על-ידי שימור⁵⁵ הרבה משולשים כאלה, תיחשב הכרתו לבלתי-מספקת. עם זאת, המשקל המהותי שהמתמטיקה מייחסת להוכחות אין לו עדיין המשמעות והטבע של מומנט השיירך לתוצאה עצמה⁵⁶; אדרבה, בתוך התוצאה כבר חלפה ההוכחה ונעלמה. התיאורמה בתור תוצאה אכן היא משתו הנראה כאמיתי⁵⁷; אבל נסיבה זו, המיחנספת אליה, אינה נוגעת לתוכנה של התיאורמה אלא רק ליחסה אל הסיבויקט [המכיר]. תנועת

מתאימה לפילוסופיה, אם כי נימוקיו אינם והים. עם זאת יש לו, כחמדי, בקורות גם על מבנה התבונה הפילוסופית שקאנט מציע כתחילוף להכונה הגיאומטרית של דקארט ושפינוזה.

מבחוץ ובעל-פה (auswendig): מילולית, גם "מבחוץ" וגם "בעל-פה" הכוונה כאן לשיניהם, בלי להבין באופן סובייקטיבי, מבפנים. על-ידי שימור⁵⁸: משפטי הגיאומטריה אינם אינדוקטיביים, אינם נלמדים "מתוך נתונים". יצוין כי שתי הדרישות הללו: שהידיעה (א) תבצע מתוך עיקרים כלליים, (ב) שתתרחש מתוך הבנה סובייקטיבית, כלולות בהגדרה שנותן קאנט ל"הכרת תבונה" ככלל.

השיירך לתוצאה עצמה: אף-על-פי שדורשים שתהליך ההוכחה הגיאומטרי יהיה פנימי לתודעתו של הלומד, לא רואים אותו כפנימי גם לתוצאה, כלומר למשפט-המסקנה הנובע ממנו. ההכחה נחשבת היצונית לתוצאה וכמין פנינים שניתן לזרוקו בסוף הדרך. (לעומת זה השווה הדיון בעמ' 50: "התוצאה בעידומה היא הנוויה המתה", ובפילוסופיה, "השלם הממשי אינו התוצאה, אלא הוא התוצאה יחד עם התהווה", ורגו.)

הנראה כאמיתי: שמקבילים אותו כאמיתי בגלל נימוקים המסיפקים לשם הישנותו הסיבויקטיבי שלנו. הוכחה צורנית-דדוקטיבית היא נימוק כזה — אך אינה בהכרח גם הסיבה המכוננת את האמינות של העניין עצמו. לכן אומר היגל בהרכה מקומות, שדיעה המבוססת על היסק לוגי צורני (או מתימטי) היא "סובייקטיבית" בלבד (או היא "רפלקסיבית היצונית"): הנימוקים שכוללים אנו מגיעים לדיעה זו אינם אלה שכוללים העניין עצמו הוא מה שהנו.

המשולש שבו עוסקים למעשה, אך שנעלם מן העין בתוך המהלך והופיע רק נקטעים השייכים לכלוליות אחרות. כאן איפוא, כפי שאפשר לראות, נבטת גם השלוליות של התוכן, שיש לכנותה השקריות של, בדיוק כשם שיש לכנות כך, בתוך תנועתו של המושג, את היעלמותו של המהשכבות שנחשבו לקבועות-ועומדות.

הפגם המובהק של ההכרה המתמטית נוגע גם לעצם ההכרה וגם לתומד-הגלם שלה. אשר להכרה, הרי, במקום ראשון, אי-אפשר לראות את ההכרחיות של הבנייה. היא אינה נובעת מתוך המושג של התיאורמה, אלא היא מוטלת כצו; עליו לעצירת להנחיה המצוה עליו למתח דווקא קווים אלה ולא אינסוף של קווים אחרים, שגם אותם עליו נרתן למתח, וכל זאת מתוך ציוח עיוור, בלי לדעת שום דבר נוסף ורק מתוך אמונה, כי דבר זה משרת את התכלית של ביצוע ההוכחה. אמנם, יחס תכליתי זה מתברר אחר-כך בגלוי, אולם דווקא משום כך והיי תכליתיות היצונית, כי היא מגלה את עצמה רק לאחר מעשה, בהינתן

חומר-הגלם (Stoff): למונה זה צלצול יותר חושי-קונקרטי מאשר ל-Matene.

מוטלת כצו: מי שמציע הוכחה בניאומטריה מתחיל לרוב בצעו כלשהו שלא ברור לנו מלכתחילה מדוע בחר בו ("יהא AB מקביל ל-BC", ומזמין אותו להצטרף אליו בשורה של הוראות נוספות, שרק בהמשכן או כסופן מתברר לאן חן מוליכות. כך אנו נקראים ל"ציוח עיוור" לנהל שאינו חיוני לעניין עצמו, ותכליתו אינה ברורה גם למציע. למעשה היגל תוקף כאן את יסוד הדמיון-היוצר שיש בניאומטריה, הגורם לא מעט הנאה לעוסקים בה. היגל מרגיש את המקריות של גורם זה, המעידה לדעתו שאין בניאומטריה ציון מושגי ממש — אין בו מעקב אחר סדרו הפנימי-ההכרחי של העניין. (כדאי להעיר שגם בשיטות פלדוסטופיות — בכללן זו של היגל — יש הרבה דמיון יוצר, שבעלעליו חן היו אוסף של נקודות טריבאלייות). אגב, קאופמן (עמ' 421) מצטט את דברי הורמן גולקנר, חוקר ומחדייר של היגל (בספרו, 'היגל', כרך ב, עמ' 455), שהעיר כי הביקורת של היגל ביקודה זו מזכירה דברים דומים שאמר שופנהאור על אוקלידס.

תכליתיות היצונית: יש תכלית רציונלית לסדר הצעדים, אבל היא היצונית לעניין עצמו ותנועת — שוב — רק לסדר ההכרה שלנו ולסיפוקה הסובייקטיבי.

52

מאחרת⁹ גם את שתי התנועות המיוחדות האלה. ההולדה הפנימית או ההתהוות של העצם היא מעבר ללא-נתן אל החוץ או אל המציאות. היא היית-בשביל-אחר, ולהיפך: התהוותה של המציאות היא שיבה עצמית, שיבה אל המהות. בדרך זו, התנועה היא התהליך הכפול וההתהוות של השלם: כל אחד מציב בריבון את משנהו, ולכן יש לו בתוך עצמו השניים יחד, בתור היבטים שלו. יחד הם מהווים את השלם, בכך שהם ממיסים את עצמם ועושים עצמם למוטנטים שלו.

בהכרה המתמטית החלונה היא פעילות היצונית לעניין, מכאן נובע שהעניין האמיתי משתנה על-ידיה. האמצעי, כלומר הבנייה וההוכחה, מכיל אמנם משפטים אמיתיים, אך באותה מידה יש לומר שדחתוכן הוא שקרי. בדוגמה שלעיל מפרקים את המשולש, ומעבירים את חלקיו אל תבניות אחרות שהבנייה מולידה בצדו. רק בסוף מחזירים לקדמותו את

או פנימיות. ה"הוריה" היא מבחינה זו פני השטח של המשמות, וה"מהות" היא ממד העומק שלה — אשר ממהותו להרפיס כלפי חוץ. יש הברל מפריע אם תופסים את המציאות האמפירית החיצונית כהופעה של מהות פנימית, או כאופן פרויבטיבטי, כמצעה את עצמה בפני השטח שלה. ההכרה המתמטית ככזו (הכמותית בלבד וללא תוספות) שייכת לדיעת ההוריה כממד השטח שלה. את הפסקה שלנו יש לקרוא איפוא: ההכרה הפילוסופית מציגה את העניין מצד מהותו הפנימית, ואילו ההכרה המתמטית מציגה אותו רק מצד פני השטח שלו. מאחרת: ההכרה הפילוסופית תופסת את ההופעה החיצונית מצידה המהותי, כלומר מצד ההכרה שיש למהות להופיע כלפי חוץ.

פעילות היצונית לעניין: כמו שראינו, החליך ההוכחה המתמטי הגורם לנו להשתכנע אינו דווקא מה שעושה את המושאים המתמטיים למה שהם.

משתנה על-ידיה: ההוכחה המתמטית משנה את המושא שלה, שכן היא מפרקת אותו לתבניות אחרות, שמתוכן היא מוכיחה את היחסים השורדים בתוכו, וכך היא מעמידה אותו על משנה אחר. רק לבסוף (כשלב "מ.ש.ל.") חוזרים מן האחר הזה אל המושא המקורי שעמד להוכחה. היגל רואה ב"התאחרות" זו סימן לכך, שגם במתמטיקה, ולא רק בפילוסופיה, מהותה השלליות (או "השקר", כפי שקרא לכך לעיל) מרכיב בהיצונית האמת. אבל כאמור, החליך ההתאחרות בניאומטריה אינו מהותי למבנה העניין עצמו אלא רק למצב של חודעת-רשלנו. לכן אין לו משמעות דיאלקטית.

57

ריק ומת, שבו הברלים אלה גם הם בלתי-מונעים והסרי-חיים באותה מידה. הממשי אינו משהו חללי-כפי שהוא נחשב במתמטיקה; חוסר-ממשות כזה המציין את ענייני המתמטיקה אינו מעניין לא את הסתכלות-החושבים⁵ הקונקרטיים, ולא את הפילוסופיה. בתוך יסוד הסרי-ממש כזה נתון איפוא רק אמייתו הסרי-ממש, כלומר משפטים מקוננים ומתחים. אפשר להפסיק בכל אחד מהם: הבא אחריו מתחיל שוב בפני עצמו, בלי שהאישון יניע את עצמו הלאה אל זולתו, ולכן בלי שתתקיים ביניהם תלות-גומלין הכרחית, הנובעת מטבע העניין עצמו. כמו-כן, בגלל עיקרון יסודי זה הדיעה מתקדמת לפי הקו של השוואת⁶ — וזוה נערץ האופי הצורני של הברירות המתמטיות. מה שהנו מת, כיוון שאינו מניע את עצמו, גם אינו מניע לידי הכנסת הברלים במהות ולא להגדרה איכות אחת וזהה. בתור כזה החלל הוא כמות טהורה, שהיא המצע של הממשות אך אינה ממשית בעצמה.

הממשי אינו משהו חללי: פסוק לא זהיר שיש לדייק כמותו. היגל אינו אומר שהממשי אינו גם כעל אופי חללי — הוא בהחלט כזה — אלא שאינו חללי "כפי שהוא נחשב במתמטיקה", כלומר: ממשותו אינה הכמות האנטיטית בלבד. החלל הוא מצע ומומנט של הממשות, אך זו אינה נחנת לצמצום אליו (נגד מטריאליזם).

הסתכלות החושים: אפילו העולם הנחפס בחושים, עם כל האשליה החד-צדדית שיש בו, הוא ממשי יותר מן החלל, שכן יש ביסודו גיוון של איכויות. מהחיל שוב בפני עצמו: יש כאן הד לביקורת של קאנט על המהות הדרדקטיבית (המתמטית), שכל משפט בה, החל מן האקסיומות, נחשב לאמיתו כאופן שלם ומוגמר. פירוש הדבר, שאין כאן תנועה מתקנת-לאחור, ואין דתף ללכת הלאה. בכל מקום שנפסקת, המערכת משתתקת, לעומת זאת, בפילוסופיה, שהיא הנהגה עצמית הדרגתית של החבונה, יש תלות של הכרות קודמת באלה שיכבאו אחריהן, ולכן התנועה אינה נפסקת אלא כאשר מניעים אל המסרכת השלמה.

הקו של השוואת (Gleichheit): כיוון שחומר המתמטיקה הטהורה הוא הומוגני וחסר הברלים (למעט הברלי גודל, שהם הומוגניים בעצמם), הרי ההכרה המתמטית מסוגלת להיות צורנית, וכך לזכות בעוצמה של בהירות וכות שנוכח. אבל זאת במחיר הוויחור על הממשות ועל הברלי החזקין.

ההוכחה. וכך, ההוכחה הולכת בדרך היוצאת מנקודה כלשהי, בלי שידעיים את יחסה אל התוצאה הצריכה לצאת ממנה. במהלכה היא קולטת לתוכה קביעות ויחסים אלה-ואלה ורחה מפניה אחרים, בלי שניתן לראות במישורן מהי ההכרחיות שלפניה נעשה הדבר. תכלית חיצונית שולטת בתנועה זו.

הברירות⁷ של הכרה פנומנה זו, שעליה גאוות המתמטיקה ובה היא משתבחת גם לעומת הפילוסופיה, נשענת אך ורק על דלות תכליתת ועל אופי הפגום של חומר-הגלם שלה. לכן היא שייכת לסוג שעל הפילוסופיה למאוס בו. התכלית או המושג של ההכרה המתמטית הוא הגודל. זהו בדיק היחס הבלתי-מהותי⁸ ונטול המושג. תנועת הדיעה מתנהלת איפוא על-פני השטח ואינה נוגעת בעניין עצמו, לא במהות ולא במושג, ולכן אינה השגה. ואילו חומר-הגלם שעל אחדותיו מציעה המתמטיקה אוצר מרתין של אמיתות הוא החלל והיחידה [das Eins]. החלל הוא המציאות⁹ שהמושג חורג בתוכה את הברליו כמו בתוך יסוד

הברירות: תורת האונירדיציה, שבגללה דרש דקאדט (ושפניחה בעקבותיו) לעשות את ההכרה הגיאומטרית דגם מחייב לכל שאר ענפי הדיעה, בכלל זה הפילוסופיה.

היחס הבלתי-מהותי: הגודל שייך לתחום הכמות, וכמור שכה לפני-השטח של החוויה, לתחום שעדיין אין בו פנימיות ומחוזת.

ונטול המושג: ה'מושג' הוא קטגוריה-העל השלישית במדע ה'לוגיקה' אחרי ה'חוויה' וה'מהות'. והוא נחשב לסינתזה של שתייהן. אם אין למתמטיקה יחס למהות, קל וחומר שאין לה זיקה למושג. לכך יש גם מובן ספציפי יותר (ראה ביאור בעמ' 46-47): 'מושג' יש לו מבנה של כולות אורגנית, ואילו במדע כמותי הריבוי הוא הצברי (אגורטיבי) בלבד, ואין מקום לתכנית אורגנית.

החלל הוא המציאות: היגל מקבל את מרכיב האפיונים שקאנט נתן לחלל, אבל מתנגד לראותו כ'צורות הסתכלות' בלבד. בפילוסופיה של הטבע היגל מגדיר את החלל כהצנחת של המושג לידי מציאות, אבל זהו שלב ההצנעה הראשוני, הכמותי גרידא. ואילו לפי הסקסט שלנו, הצירוף יותר, מקור החלל הוא בכך שהמושג חורג את הברליו בתוך חומר הווייה סתמי ואינרטי, חסר הברלים והבתנות. בכל מקרה, החלל הוא דף חדמיני (הומוגני) של חוויה, שעדיין אין בה תנועה והברלים איכותיים, אלא רק תוספת והפתחה, הרחבה וצמצום של

המתמטיקה האימנטיבית, או זו הקרויה טהורה, גם היא אינה מציבירה.

כנגד החלל את הזמן בתור זמן⁹ כחומר-הגלם השני של עיוניתה. אמנם, המתמטיקה המישומת¹⁰ עוסקת בזמן, כמו שהיא עוסקת גם בתנועה ובדברים ממשיים אחרים; אבל את היסוד הסינתטי¹¹, כלומר את המשפטים הנוגעים ליחסים שבין דברים אלה והנוקבעים על-ידי מושגם, היא לוקחת מן הניסיון, וכל מפעלה הוא להחיל את צורחותיה על הנחות מוקדמות אלו. ההוכחות-כביכול שהמתמטיקה נהגת לתת למשפטים כאלה — למשל לגבי שיווי-המשקל במאזניים, או לגבי היחסים בין הזמן לחלל בתנועת הנפילה — אכן נחננות ומתקבלות בתור הוכחות; אבל עובדה זו רק מוכיחה מה גדול הצורך שיש לידיעה בהוכחות: שהרי במקום שהיא חסרה אותן היא רוחשת כבוד אפילו לתרמיתן החיצונית¹² ומרצאת לה בזה מידה של טיפוף. בקורת של הוכחות אלה תהיה ראויה

גם היא אינה מציבירה: כמו שהמתמטיקה אינה עוסקת בכירוד היחס של ממדי החלל זה לזה, כך אין בה כירוד של יחס החלל אל הזמן.

הזמן בתור זמן: הכוונה לזמן בתור משך טהור (שהוא לפי קאנט יסוד האריתמטיקה) — להבדיל מזמן פסיקלי: זה האחרון — הזמן בתור היז של נוסחאות כמדעי הטבע — נדון ב"מתמטיקה המישומת". ואילו הזמן בתור זמן אינו נושא לעיון בשום רמה: לא מבחינת חקר מהות הזמן, לא מבחינת יחסו אל החלל, ואף לא מבחינת תכונותיו של הזמן עצמו. יש כאן ניגוד לגיאומטריה, שהיא במישורין גם חקר תכונות החלל, ואילו תורת המספרים אינה במישורין חקר תכונות הזמן.

המתמטיקה המישומת: המתמטיקה הפועלת במדעי הטבע. היסוד הסינתטי: יסוד החידוש, התוכן המיתוסף להכרה ("סינתטי" כמובן של קאנט).

להדמייתן החיצונית: הוכחות מתמטיות הפועלות בתוך הפסיקה תן חיצונית לתוכן העניין. הן מאפשרות להטיל סוג של סדר ונהגל על ידיעות-חוכן שנר כשר ללא הסבר נוסף מן הניסיון, אך אין בהן הסבר לתוכן הפסיקלי עצמו, ומדוע הוא כפי שהנו. המכאניקה, יסוד הפסיקה הקלאסית, כנראה על חופעת החנועה, שהיא יחס מסוים בין זמן לחלל הניתן ליסוח מתומטי; אך מתוך כך אינו מכינים מהו העניין עצמו, ומדוע יש יחס בין זמן לחלל, ומה קושר ביניהם. לכן, רגש הטיפוף שמעוררת בנו המתמטיקה המישומת הוא מופרז ומדומה.

54

ולחוסר-השוויון המהותיים¹³, ולכן גם אינו מגיע אל המעבר מניגוד אל ניגוד, אל התנועה האיכותית, האימנטיבית, ואל ההנעה העצמית. שכן המתמטיקה נותנת דעתה רק על הגורל, שהוא ההבדל הלא-מהותי.¹⁴ [ועוד] המתמטיקה מפשטה מן העובדה, כי המושג הוא¹⁵ אשר מפעל את החלל לממרו וקובע את הקשרים ביניהם ובתוכם. כך, לדוגמה, המתמטיקה אינה נותנת את דעתה¹⁶ על היחס שבין הקו למישור; וכשהיא משווה את קוטר המעגל עם היקפו הריזי נתקלת בחוסר-פירודת¹⁷, כלומר במשהו אינסופי: יחס של המושג המתחמק מקביעתה.¹⁸

להגדרה ולחוסר השוויון המהותיים: גם במתמטיקה מתקיים חוסר שוויון (בין ערכים מתימטיים שונים), אבל זהו אי-שוויון כמותי בלבד, שאינו מהותי (אינו רלוונטי) מבחינה אונטולוגית. חוסר-שוויון רלוונטי פירושו שהדברים מנוגדים זה לזה ניגוד איכותי, שיש סתירה בתוכן הדברים.

שהוא ההבדל הלא-מהותי: הבדלי הגודל שבין הדברים הם משיניים או לא מהותיים. הדברים נבדלים זה מזה בחוכנם, במהותם, בדרגת קיומם וכיוצא בזה. אינם נחנים לצמצום אל הבדלי הגודל שביניהם (נגד דקארט, ונגד המכאניסם כמלה אחרונה בפילוסופיה).

המושג הוא: ראינו כי לפי תורת היגל המושג מחציץ את עצמו לידי החלל. בזה, ראשית, הוא מעניק לעצמו הוויה חיצונית (אמנם בדרגה הנמוכה ביותר), ושנית, הוגאומטריה מוצאת בכך את יסודותיה בתוך המושג.

אינה נותנת את דעתה: המתמטיקה אינה מודעת ליסודותיה. היחס בין יסודות החלל האוקלידי (נקודה, קו, מישור, נפח) אינו נושא לעינה, אלא היא מקבלת אותו באופן דוגמאטי, כנתון.

חוסר מדידות (Inkommensurabilität): קיימם במתמטיקה של חוסר מדידות או של מספרים אי-רציונליים (כמו π) הוא ערות לכן, שהכמות אינה המלה האחרונה של המשמות.

אינסופי... המתחמק מקביעתה: אינסופי¹⁹ כאן כמובן (היווני) חסר היקבעות. היגל מבחין בין "אינסופיות טובה", שהיא המעליות של משרכה רמירית-סובייקט, ל"אינסופיות רעה", הזוהה עם טור כמותי פתוח ללא גבול. הראשונה היא סמל לחבונה, השנייה היא דגם של אי-רציונליות — מה שמחמק מהשגת החבונה — ואין לכנותה אינסופית, אלא רק חוסר-סיום או אי-מוגדרות (לא infinitum אלא indefinitum).

היחידה. וזהי הכרזה שבתור פעילות ויצונית היא משפילה את מה שמיניע-את-עצמו לידי חומר-גלם, שבו היא מוצאת לה תוכן אריש, היצוני חסר-חיים.

§ 66

טבע האמת הפילוסופית והמתודה שלה

לעומת זאת, הפילוסופיה^o אינה מעיינת בקביעה הפלתי-מתודית, אלא בקביעה עד כמה שהיא מהותית. לא המופשט וחסר-הממש הוא תוכנה והיסוד שלה, אלא הממשי, זה המציב את עצמו והחי בתוך עצמו, המציאות בתוך מושגה.^o זהו תהליך המוליד את המושגים שלו ועובר דרכם, והתנועה בשלמותה מהווה את החיובי ואת האמת שלו. אמת זו כללת איפוא בתוכה את השלללי — את מה שהיינו מכנים בשם שקר, לו אפשר היה לחשוב אותו כדבר-מה שיש להפשיט ממנו.^o את החולף ועובר יש לחשוב דווקא למהותי, [אבל] לא לפי הדגם של משהו קשיח

§ 67

לעומת זאת, הפילוסופיה: לעומת ההכרה המתמטית וההכרה ההיסטורית-אמפירית, שבהן עסקנו.
המציאות בתוך מושגה: זאת לעומת שני מיני ההכרה שלילי, המציגים את ההווה (Sein) — המתמטיקה) או המציאות (Dasein) — הכרת הפרטים האמפירית) שלא בתוך מושגן, שלא לפי מהותן, וללא אמת (שהיא אחדות המושג המציאותי).

שיש להפשיט ממנו: לסלק לגמרי. כך נדרגים לחשוב על השקר (שיש לסלק לגמרי), ולכן היגל, המקבל עליו בנקודה זו את הדין של לשון הדיבור הרגיל, חוזר ואומר שאין לראות את השקר כמושג של האמת, דווקא מפני שאסור לסלקו מחובה; וימוקד הפרדקסלי של היגל מעיד כי האינטוס של הוא מילולי-רטורי ולא מהותי. לגוף העניין אסור לסלק את השקר מחתום האמת, ומשום כך אסור לקרוא לו "שקר" כמוכן הרגיל, הלא-דיאלקטי. כפי שאמרנו בעמ' 125, היגל מתעקש כאן על מוסכמה לשונית ולא על תוכן פילוסופי. כיוון שהמוכן הלא-דיאלקטי של "שקר" שולט בציבור ואין סיכוי לגבור עליו, מתליט היגל בנקודה זו לנסח את עמדתו כמנוחי המוסכמות הנהוגות בציבור. במקום "שקרי" הוא מכנה זאת אפוא "השלללי" או "החולף ועובר" וכי.

לציון כשם שתחיה מאלפת, הן כדי לזקק את המתמטיקה מאותם קיושויים כהרבים,^o והן כדי להצביע על גבולותיה^o של המתמטיקה, ולכן על ההכרח בדעת שונה.

§ 68 בעניין הזמן: לכאורה היינו אמורים לסבור^o כי בצד החלל ולעומתו, הזמן הוא חומר-הגלם לחלקה השני של המתמטיקה הטהורה. אך [באמת] הזמן הוא המושג הנמצא עצמו.^o העיקרון של היגל, של ההכרח חסר-המושג, והעיקרון של השווה, של האחדות המופשטת חסרת-החיים ובאותה היבולות מוחלשות [של הזמן]. לכן, שלליות זו נעשית לחומר-הגלם השני של אותה הכרזה רק בצורה משהתקת.^o כלומר בתור

§ 69

קיושויים כורזבים: ציפיה שווא של המשתמשים במתמטיקה.
להצביע על גבולותיה: זו כוונתו העיקרית של היגל. בקורות המתמטיקה לא באה לכסל אותה, או לכלום את התפתחותה ואת התפתחות הפיסיקה ושאר המרצים שבהם המתמטיקה מיושמת. לכל אלה תפקיד הכרחי, ועם זאת מוגבל מבחינת ערכו הפילוסופי. בקורות המתמטיקה (הטהורה המיושמת) אמורה להצביע על אופיים החיצוני של נהלי החוכמה במתמטיקה, ומכאן על גבולותיה כיומרה של הסבר ופירוש של הממשות.

היינו אמורים לסבור: לכאורה הזמן מקביל לחלל ועומד על רמה אנטולוגית שווה. למעשה הזמן גבוה יותר מבחינת מעמדו ומבנהו.
המושג הנמצא עצמו (der daseiende Begriff selbst): הזמן אינו סתם החצנה של המושג (כמו החלל), אלא ניצג המושג שיצא לידי קיום. מבחינה זו, תפקיד הזמן הוא בבואת התנועה של המושג, וכמוה אינו ניתן לצמצום לטור של יחידות פשוטות. הזמן, כמו המושג האורגני שביטודו, מבטא את "זוטר המנוחה הטהור של החיים" ולכן את החינה, את האקסטאזה של כל יחידה בודדה (דיסקרטיב) מתוך עצמה. לכן אי-אפשר לחפוט או ללכוד את הזמן לאמיתו בתוך טור המספרים, והניסיון לעשות זאת מציג את הזמן כתבנית לא הולמת.

רק בצורה משותפת: השלליות הזורמת של הזמן, החריגה של הכדי מתוך עצמו לידי רצף חוזר חלילה, מוקפאת על-ידי תורת המספרים לידי יחידה נחה (וּו שמשמקן הביטוי "1"), שאחר כך מוסיפים אותה אל עצמה באופן חיצוני ותוצרי (1+1+1...), וזהו היסוד של תורת המספרים ושל החישובים כשאר המרצים.

משהו ציוני-אטי
משהו ציוני-אטי
משהו ציוני-אטי
משהו ציוני-אטי
משהו ציוני-אטי
משהו ציוני-אטי

תנועה זו אין התמדה לא לתבניות היחידיות של הרוח⁹ וגם לא למחשבות הקבועות-ומיומנות⁹; אולם הללו הם מומנטים חיוביים והתברחיים לא פחות משהם שליליים תולפים-שוכרים. בתוך הכל-השלים [das Ganze] של התנועה, כשהוא נתפס בתור מנוחה, מה שמסתובל בתוכו ונתון לעצמו מצאיות פרטיות נשמר בתור משהו המפגים-וזהוב⁹ את עצמו⁹, משהו שמציאותו היא הידיעה שיש לו מעצמו, כמו שידעה זו היא במישורין מציאות.

אולי נרמה שנוחין לייחד דברי הקדמה ארוכים למתודה⁹ של תנועה זו, או של המרע. אולם המושג של מתודה זו כבר צפון במה שנאמר למעלה⁹, ואילו הצגתה המובהקת של המתודה שייכת ללוגיקה, ובעצם

54

אין המתודה לא לתבניות היחידיות של הרוח: לצורות הרוח ההיסטוריות נפיי שהן עולות בפנמנולוגיה.

וגם לא למחשבות הקבועות-ומיומנות: לקטגוריות של הפילוסופיה כפי שהן עולות במרע הלוגיקה. היגל מוכר כאן בהכללה על שני חלקי השיטה שהוא מחנך, העומדים שניהם בסימן של אותה "סחרחורת בקבוס" שהיא כיתה-הדין שבפנינו נגזרת כליה על כל צורה פרטית ומיוחדת, כל עוד היא עומדת רק כמיוחדת.

המפגים-זהוב⁹ את עצמו: מושג הזיכרון, או ההפנמה-ביזכרון (Erkenntnis) (ר' ביאור בעמ' 107-108) מקבל כאן מובן נוסף, ולא במקרה הוא מקדים את הדין במתודה הפילוסופית. במערכת דיאלקטית, או דמויית-סובייקט, מה שהלך ועבר נשמר בפנמיית הזיכרון. על כן שלילה השלילה אינה מחזירה אותנו לנקודת המוצא. מכאן שהיכולת להפנים נסיונות קודמים, במידה זו או אחרת של מודעות, היא הנאי הכרחי לקיומה של מערכת דיאלקטית. במערכת אינטואיט, חסרת כושר להפנמה, שלילה השלילה אכן מחזירה לנקודת המוצא, והסדר השולט הוא זה של לוגיקה או מתימטיקה צודנית. ואילו כל יש שמכבהו דמיון אורגניום, שיש לו יכולת להפנים מערכים יחסים קודמת, גם זו שגשגלה ועברה, הוא בכך נושא אפשרי של תהליך דיאלקטי, ויכול לחול בו המכנה של "שימה לעיל".

המתודה: העמודים הבאים מוקדשים לדין במתודה הפילוסופית.

במה שנאמר למעלה: העיקרון הכללי של המתודה הפילוסופית צפון בעקרונות שברוננו לעיל: המתולת הוא סובייקט; האמיתו הוא השלים המולל בתוכו את

המתוחק מן האמיתו תצריך להישאר בחוץ, מי יודע היכן; כשם שאח האמיתו אין לחשוב לחיובי מה, העומד בכל תנועה בעבר השני. ההופעה⁹ היא ההיזוהרות וההיכחדות שבעצמה אינה נוצרת או נכחדת, אלא היא הוהך כשלעצמה ומתוהה את ממשותה של האמת ואת תנועת חייה. האמת היא בכך סחרחורת בקבוס⁹ שאין בה חוליה שאינה שרבורה; ועם זאת היא גם המנוחה הפשוטה והשקופה, כיוון שכל חוליה כיו נמסה מיד בשעה שהיא מתתקת. אמנם, בפני כיתה-דין הצרף⁹ של

ההופעה (Erscheinung): לפי המטאפיסיקה של היגל, המהות מוכרחה להופיע כלפי חוץ. ההופעה היא אפוא מומנט קבוע של האמת. הזכרים הפורטיים מופיעים ונכחדים, אך ההופעה עצמה קיימת ועומדת. היא קבועה ונצחית כמו המהות. (רשי אנכסימנדרוס, וכמוכן אחר שפינוזה וכר').

סחרחורת בקבוס: דימוי מפורסם של הפנמנולוגיה. להסברו המורחב ראה על מושג הסובייקט במבוא, ולדימוי מקביל ראה בעמ' 136: "חוסר המנוחה הטהורה של החיים". עיקר הדיעין: שיטת האמת היא מעגל הדי של שלילות. כל רכיב בתוכה, כשהושבים אותו כשלעצמו, חורג מתוך עצמו אל האחרים, ומתוך השלילה ההדדית שבין כולם קמה מערכת יציבה, סחרחורת ונצחית. שעת זאת אינה קופאת על שמריה אלא שוריה בתנועה מתמדת. תנועה זו מרמה היגל לסחרחורת של מעגל הרוקדים כפולחן בקבוס. היגל מנצל כדהירות את ההשמתעות המיסטיות שיש לדימוי זה, אך מקפיד לטעון כי התוצאה נשלטת על-ידי המושג. המעגל כולל נראה במצב של טוהר ושקיפות רציונלית, אבל הוא כולל בתוכו את עוצמת החיים, ואף החוויה המיסטית מתודגמה בעזרתו למונחי המבנה. (ניטשה ב"הולדת הטראגדיה" השתמש בדימוי זה — שברון הרוקד הפולחני-הרציונלי, אך ללא תוצאה רציונלית — לשם הסבר עוצמת החיים והטרורדיה שעליהן בנה את תורתו.)

כיתה-דין הצרף (Geicht): תרגומי כך בגלל האסוציאציה לאנכסימנדרוס. ואמנם בקטע זה אסוציאציות רבות הלכות מן ההגות הקדם-טקראטיית עם זה יש כאן גם רמז, שהתנועה ההיסטורית היא מין של "צידוק האל" (מאידיקאיה) אצל היגל: צורות החיים הרוח שהחלפו מן העולם תרמו להקדמות הרוח ולהופעת האמת. (ספק אם יש בכך נחמה לפרט השקוע בשקר או בסבל, אבל היגל גם אינו מתכוון לנחמו, כי אין אפילו השגחה פריטיית — גם לא בתרגום פילוסופי חילוני.)

פילוסופיות שייכת לתרבות שאבד עליה כלת. אם טענה זו תישמע מתרברבת או מתפנית — אף שאני יודע, כי נימת-דיבור זו רחוקה ממני — עלי לציין שאפילו הדעה הרווחת כבר רואה כמישן⁹ את המנגנון המדעי שמציעה המתמטיקה — עם כל הכיאוורים, החלוקות, האקסיומות, סדרות-החיזוי-אורמות, ההוכחות, משפטי-ההיטה וההצטרות, והמסקנות הוציאים מהם. גם אם עדיין לא רואים בכירור את אי-צלחתו, בכל זאת משתמשים בו רק מעט או כלל לא; ואף שאינו מוכחש כשלעצמו, לא אודהים אותו. וצריך שיהיה לנו משפט-קדום האומר שכל דבר מעולה גורם לכך שישתמשו בו ויאהבו אותו. והנה לא קשה לראות כי דרך זו שבה מציינים משפט, מביאים לו נימוקים ומפריכים את ניגודו גם על-ידי נימוקים, אינה הדרך שבה עשויה האמת לבקוע¹⁰ ולעלות. האמת היא ההנעה של עצמה בתוך עצמה, ואילו מתודה זו היא הכרה חיצונית לחומר. על כן היא מתאימה באופן סגולי למתמטיקה¹¹ וצריכה להישאר בתוך גבולותיה; שהרי המתמטיקה, כפי שהערנו¹², עקרונה הוא

מיושן: הדעה שהפילוסופיה זקוקה למתודה כפי-מתמטיקה נעשתה מישנה. (היגל מערכב את שקיעת הסברה הזו עם התיישנות עצם הדרישה למתודה אפריורית כלשהי בפילוסופיה, וזה אינו אותו דבר.)

אינה הדרך שבה עשויה האמת לבקוע: אחרי שבבקר לעיל את כוחה של המתמטיקה כפי עצמה, תוקף עכשיו היגל את הדרישה להצטיק את המתודה של המתמטיקה גם לפילוסופיה.

מתאימה באופן סגולי למתמטיקה: המתודה המתמטיקה שרירה ותקפה — לגבי חומר העניין המיוחד לה, וכן לגבי יישומו במדעי הטבע האמפיריים ובהזיות היומיום. היגל, כאמור, אינו מערער על תוקפן של צורות השכל הלא-דיאלקטי. גישתו אליהן היא ביקורתית כמובן הקאנטי: להכין מה צורות אלה מסוגלות ומה אינן מסוגלות להשיג; להגביל אותן לחתום הלגטימי שבו הן נחוצות והכרחיות; ועם זאת לבטל את יזמותן לחרוג מעבר לחתום זה, ולשמש רגס להכנה הפילוסופית.

שחרר המתמטיקה, כפי שהערנו: הנימוקים שבללם המתודה המתמטיקה אינה מתאימה לפילוסופיה הם, כאמור (א) המתמטיקה היא מודע כמותי, ולכן לא תצליח להכרת משישה איכותית. (ב) החומר שלה (החלל, היחידה) הוא אינטרטי ולכן אינה מתאימה למערכות בעלות תנועה עצמית דמוית חיים (א)

היא הלוגיקה¹³. שכן, המתודה אינה אלא¹⁴ בניינו של השלם כשהוא מקום במהותיותו הטוהורה. אשר למת שרדה מקובל עד כה בנשוא זה, שומה עלינו לדעת, שכל אותה מערכת של סברות על טיבה של מתודה

התהווה; והפילוסופיה צריכה לעקוב מכפנים אחר מהלך התפתחותו של החוקן שלה. מכל אלה נקל להבין, שלא תזמן בפילוסופיה מתודה אפריורית. **הצגתה המובהקת**... היא הלוגיקה: אין דרך להציג את המתודה של הפילוסופיה בלי לפרוס תחילה את עצם השיטה הפילוסופית. השיטה כרקמתה השלמה (שהיגל מכנה כאן "לוגיקה" על שם הלוקה הראשון, המכר את מושגי-היסוד המטאפיזיים) היא האופן התואם היחיד להציג את המתודה. הלוגיקה אינה עוסקת במתודה, אלא הלוגיקה היא המתודה: אין בה "חורת מתודה" נבדלת כמיין סעיף בפני עצמו. זאת מפני שלא תזמן בפילוסופיה חורת מתודה נפרדת מן החוקן ומפיתוחו השלם. היגל חולק כאן על מרכיב הפילוסופים של הזמן החדש מאז ביקון ורקארט, שדרשו לעסוק בחורת המתודה כנושא בפני עצמו, הקודם להתפלספות ממש ואמור לספק כללים מראש להדרכתה. גם ה"מטה" של לוק יאפילו ה"ביקורת" של קאנט עשויות כמין "מטה על המתודה" האמורה לקדום לפילוסופיה התוכנית. מכל ההוגים החשובים שלפני היגל, רק שפינוזה התנגד למגמה זו. הוא טען שמתודה היא יריעה של ידיעה, אבל אי-אפשר לידעה מזה ידיעה לפני שיש בידינו ידיעה בפועל, לכן את המתודה יש ללמוד בדעיבד, אחרי שכבר יש בידינו ידיעה אמיתית (מאמר על תיקון השכל, סעיף 38). היגל שותף לעמדת מיעוט זו.

המתודה אינה אלא (*die Methode ist nichts anderes als der Bau des* *Wesentlich aufgestellt*) : פסוק מפתח, המסכם את מה שאמרנו לעיל. אין מתודה אפריורית בפילוסופיה. המתודה אינה אלא החבנית הטוהורה של שיטה הדעת הפילוסופית, כפי שכבר יצאה אל הפועל וכפי שמשקפים עליה בדעיבד. מבחינה זו, מבנה השיטה נמכנה המתודה אתה הוא השם למתודה; אינו מתייחס לכללי הנוהל והדרך של הפילוסופיה, אלא למבנה של התוצאה: כאשר השיטה השלמה כבר נוצרה, וכעין חומר אנו מחלצים ומשחזרים את המבנה הטהור שלה, הרי יש בידינו המתודה. מי שישען שזה אינו המובן הרגיל של "מתודה", היגל יסכים אתו, אך יוסיף, כי "כמובן הרגיל" אין כלל מתודה לפילוסופיה. הבנייה הטוהורה שלה מתעצבת על יסוד החוקן ומתוכו, בתוך החולץ ומתצאה שלו. מודע המתודה הוא מודע רפלקסיבי, המעיק בתצאה זו ומחליץ את קווי ההיכר שלה ברעיבד.

מפעילה את חופש-הבחירה⁵⁸ שלה ומתווכחת אל תוכן כוזה באופן הקובע ומתממן אותו מבחון. התועדה מוליכה אותו חזרה אל משהו ודאי⁵⁹ – וזוהי זה אפילו תחושה רגשית; וכאשר הוא מגיע לנקודת מנוחה המוכרכת לה מכבר, הרי השכנעו בא על סיפוקו.

58

חופש הכחידה (die freie Willkür): כמובן החלטה שרירותית (וכבר דוגמאית). לדעת היגל, מי שמתלית לשבור את צמידותו לתוכים הישיבים מן התודעה ולהצמידם למבחן הרפלקסיה עדיין איננו משתחרר בהכרח מן הדוגמאטים. זאת, כל עוד מנסים להגיע להסבר על-ידי הפערל היצוני (לוגי פורמלי) של המסבר, שכסופו מעמידים את המוסבר על איה נחון ראשוני אחו, המוכר-מכבר ונחווה כוודאי. שהרי, ראשית, זוהי הכרה היצונית לעניין (כמו בהוכחה המתמטית); ושנית, זו הכרה דוגמאטית בעצמה, מכיוון שהיא רק מולכיה נחון ראשוני אחר (תושיי) אל נחון ראשוני אחר (שכלי), אך אינה מכבדת את שלטונו של הנחון הראשוני או "פשוט" כחזר כזה. נראה לי שהיגל מתכוון כאן לא רק להכרה הרגילה אלא באופן מיוחד לדיקאריט, אבי המתודה הגיאומטרית בפילוסופיה, שדדש להסביר את נחוני החושים על יסוד נחוני הכרירות השכלית. כידוע, הוא גם שניסה לשבור את הדוגמאטים על-ידי החלטה של הרצון (freie arbitere). היגל, כמו שפינוזה, טבור שאין להחמבר על הדוגמאטים ככות החלטה שרירותית, אלא מתוך התפתחות פנימית של דרגות התודעה עצמה.

משהו ודאי (Gewissene): כנכדל מ-Gewibheit, מציינת אצל היגל לורב ודאות חושיית גרידא.

מהלך הטיועונים (מלשון räsomieren): במקום זה מציין ביטוי זה את הטיועונים של השכל הישר ושיחה החולין, אך להלן יציין גם את המתודה המדעית הריסקורכיית בכלל.

של המדעיות המפוחה: של המשממשים כמדע הצורני כמתודה פילוסופית. השגדה כרמת... ירכור נבואי: את השכל הצורני תוקפים גם זוכרי המיטיטיקה, הרוגמטיקה, וסתם הורים נבואיים שהיגל מקפיד להסתייג מהם. אין לפרש את

היחס חסר-המושג של הגודל, וחומר-הגלם שלה הוא ההלל המת וכן היחידה המתח. מתודה זו, בגישה חופשית יותר⁶⁰, כלומר מעורבת יותר בשרירות ובמקירות, תוכל לשמור על מקומה בתוך החיים הרגילים, בתוך השיחה, בתוך לימוד היסטורי, המכוון יותר לסיפוקן הסקרנות מאשר לדיעה, ולכן גם נחובל להישמר בתוך הקדמה. בחיים הרגילים יש לתודעה תוכן העשוי ידיעות, נסיונות, המחשבות החשים, וכן מחשבות, עקרונות-יסוד⁶¹ וברוך כלל עניינים כאלה, התחשים לדבר נחון לפני התודעה, או להוויה או למדה קשירה ונחה. לפעמים התודעה הולכת בעקבות תכנים אלה, ולפעמים היא שוברת את השלשלת על-ידי שהיא

דמויית טרייבקיט). אולם יש טענה נוספת, שהיגל קיבל כמובלע מקאנט, במתודה מתמטית. גם בלי שים לב לחומר שלה, נחונים לנו בכל שלב מושגים מוגדרים באופן ממצה ומשפטים אמתיים לגמרי, ללא אפשרות של ערעור ותקון. אולם בפילוסופיה, כפי שאומר קאנט 'ביקורת התבונה הטהורה', "ההסברה שאינה שלמה קודמת לשלמה" (ב 758). הפילוסופיה היא הטהורה-העצמית של התבונה, וזו אינה יכולה להתקדם בקו ישר אלא כמעגלים חוזרים, שבהם היא משפיעה ומתקנת-לאחור את הישגיה הקודמים, הכוללים אפוא בהכרח גם מידה של צמימות ושקר. היגל מקבל דעה זו, ואף נחון לה פיתוח מרחיק לכת בטקסט שלנו בלי לציינה במפורש.

בגישה חופשית יותר: למתודה הטיועון השכלי יש מקום בשיח חופשי יותר, בהי" היומיים, ברכישת מידע שאינו פילוסופי או בהקדמות לפילוסופיה. כמו זו שלפינו. אולם בפילוסופיה ממש אין האמת יכולה לצמות בשיטה של טיועון וטיעון-שכנגד, שכן אלה, כמו הוכחות הגיאומטרית, רק מניעים את העניין מבחוץ. בפילוסופיה יש לעקוב מכפנים אחר מהלך העניין עצמו ולתבונה אותו לפי צרכיו. לכן, אפשר כמדומני להוסיף, כלול בפילוסופיה יסוד כעיקר-סיפורי (נארטיבי), שאינו עוסק בפרכים מקריים אלא עוקב אחר הגלגלים הלוגיים-הכרתיים של הנשוא.

וכן מחשבות, עקרונות-יסוד (Grundsätze): היגל מציב כאן את נסיונות החושים ואת אקסיומות השכל על רמה דוגמאטית אחת. גם אקסיומות השכל, שחורים אותן בהתנסות שיחה, הן "מחשבות קשירות" אשר, כמו נחוני החושים, מופיעות ללא מניע. בתור כאלה הן שייכות לתודעה הלא-פיקוררית ולדעות הקדומות של התודעה.

אותו שימוש בצורת השילוש, העושה אותה לסיכמה חסרת-חיים, לצל-
 רפאים⁵⁹ ממש, ומצמצם את הארגון המדעי לדי טבלה. על פורמליזם זה
 דיברנו באופן כללי לעיל⁶⁰, ועתה רצוננו לתאר את גישתו יותר מקרוב.
 לפי טברתו הוא משיג ומבטא את טבעה ואת חיה של תבנית כלשהי
 כאשר הוא מייחס לה בתור נשוא⁶¹ את הקביעות של הסיכמה: תדא זו
 טריבויטיביות או אויבויטיביות, וכן מאגנטיות, חשמל⁶² וכו', התבוננות
 והתפשטות, מורח או מערב, וכיצא באלה. אפשר להכפיל את ער
 אינסוף, כי בדרך זו תוכל כל קביעה או תבנית לשוב ולשמש לגבי רעוטה
 בתור צורה או מומנט של הסיכמה — ומתוך הכרת-תודת, כל אחת
 תעניק אותו שירות לחברותיה: מעגל של הדידות, שמתוכו אי-אפשר
 לחוות לא מזה זו ולא מזה זו, ולא מהו העניין עצמו. קביעות אלה הן
 בתלקן קביעות-חשים הקורות מן ההסתכלות הרגילה — אמנם אז
 אמורה להיות לדון משמעות שונה מזו שהן אומרות — ובחלקן הן מה
 שיש לו משמעות בפני עצמו, כלומר קביעות-מהשבה טהורות כמו

גם אל שלינג⁶³ כמי שהקהדמו כאופן מכריע מעבר לרכם הגדול, קאנט. אבל היגל
 יטען שפיכטה ושליוג נכשלו בכיצוע המהלך הזה כי נתנו לו אופי של סיכמה
 מטה, לפנינו שוב דוגמה להפרכה "דיאלקטיקה" בפילוסופיה, המכירה בחידוש
 הגדול שיש אצל הוגה קודם, ועם זאת חושפת את כשלונו בכיצוע המהפכה של
 עצמו.

צל-רפאים (Schemen): בגרמנית נוצר משחק מלים בין Schema (סיכמה) ובין
 Schemen (צל רפאים, פאנטום).

דיברנו... לעיל: עמ' 73. ראה הטקסט וההערות שם, שהם גם הורקע לעמודים
 של פנינו.

בתור נשוא: מבנה השיטה של פיכטה הוא נשואי (פרדיקטיבי). כל צורה של
 חיים או ניסיון משמשת כנושא קשיח, שמה-מורים להסביר את "טבעו החי" —
 על-ידי שקושרים בו נשוא קשיח חדש: "א הוא ע". איך פירוק ו"התכנסה לתנועה"
 של כל הנשואים הללו במערכת נזילה — כפי שהיגל מתיימר לעשות.

מאגנטיות, חשמל: דוגמאות אלה מן הפילוסופיה של הטבע עתירות לחזור
 אצל היגל עצמו באנציקלופדיה של המדעים הפילוסופיים, היכור שבאופן
 אידויי כחוב כלשון עור פחות "נזילה" מזו של פיכטה, כלומר, בראשי-פרקים
 מתמצמים, ומכונה זו "קפואים", המיועדים לפיתוח בעל-פה.

של הדיבור הנבואי⁶⁴. הרוחש בזו לא רק למדעיות זו אלא למדעיות
 ככלל.

נגד הפורמליזם העוסק בסכימטיזציה⁶⁵

59

§ 104

לאחר שקאנט חזר ונילה⁶⁶ את השימוש — אמנם, מתוך אינסטינקט
 גרידא ועדיין כמשהו מת וחסר-מושג — הועלה שילוש קאנטי זה אל
 משמעותו המוחלטת; ובכך הוצבה הצורה האמיתית בתוך התוכן
 האמיתי⁶⁷ והמושג של המדע בקע ועלה⁶⁸. אולם גם כאן אין לחשוב למדעי
 בקורות המדע הצורני כבקורות המדעיות ככלל. המדע הצורני עצמו תקף והכרחי
 בגבולותיו, ואילו מעבר להם נחוצה לא הזיה מיטית אלא מדעית מסוג אחר
 (השווה לעיל, עמ' 51-52). הכיטוי "השגה ברמה" (או "תחושה נדמית"
 — Abwung) לקוח מתורתו של פריס (Fries), פילוסוף מבני הדור שיצא נגד
 היגל.

נגד הפורמליזם העוסק בסכימטיזציה: בקורות המתודה של פיכטה. לדין
 בטוגיה זו ר' לעל הביאור בעמ' 73 ואילך, וכן במבוא, עמ' 35.

לאחר שקאנט חזר ונילה: כבר קאנט השתמש בעקרון השילוש במערכת
 הקטגוריות: כל קטגוריה שלישית בכל קבוצת קטגוריות היא סינתזה של שתי
 קטגוריות. לדוגמה, כוליה (טוטאליות) היא סינתזה של ריכוי ואחדות; הנכלה
 (צמצום) היא סינתזה של ממשות ושלילה, וכי"ב (ביקורת התבונה הטהורה) כ
 (111). היגל רואה כאן תגלית פילוסופית מכרעת שקאנט גילה דרך-אגב ולא
 פתח כל צורכה, עד שבא פיכטה ו"העלה שילוש זה אל משמעותו המוחלטת",
 כלומר העניק לו את מעמדו הראוי.

היצבה הצורה האמיתית בתוך התוכן האמיתי: פיכטה הפיק את הצורה
 האמיתית של המושג — השילוש — מתוך התוכן הפילוסופי עצמו: האני
 ביחסו ללא-אני, ולא מתוך אינטואיציה מקרית (כמו קאנט).

והמושג של המדע בקע ועלה: הכוונה ליחורת המדע של פיכטה, שהיגל,
 למרות ביקורתו, מעניק לה כאן מעמד של ראשית המדעיות הפילוסופית.
 לכאורה מגיע תואר זה לקאנט, שמטרתו המוצהרת הייתה לכוון מטאפיסיקה
 כמדע; אבל היגל אומר שרק פיכטה התחיל להגשים מטרה זו על-ידי שהציב את
 השילוש כעקרון המדע הפילוסופי. היגל קושר בכך את עצמו אל פיכטה (ואולי

זה ערשה לדימוין החושיי הנח, המקבל מראית-עין של מושג אך עוקף את עיקר העניין, כלומר את הצורך להביע את המושג עצמו או את משמעותם של דימויי-החושים. [אנשים] חסרי-ניסיון עשויים לרחוש כאן יראת-כבוד לאיזו גאונות עמוקה. הם ישמחו על סיבן הנחיר של קביעות אלה, הממירדת את ליקויי המושג המופשט בתחלוף הניתן להסתכלות, וכך עושות אותנו נעים יותר; ובלבם יתברכו על קרבת הרוח הרמה והנחרת שבינם לבין פעילות מוחייה אשר כזאת. את החוכמה בתעלול⁶ הזה אפשר ללמוד מהר כשם שקל להשתמש בו; אבל כשהחורים עליו בהיותו כבר מוכר וידוע, הרידו בלתי-נסבל כמו שחוזרים על הבסיס-כייסים שסודו נתגלה. מבשירו של פורמליזם חרוגו זה אינו קשה יותר לתפעל מאשר לח-צבע של צייר, שעליו מונחים שני צבעים בלבד, למשל אדום וירוק, שאחד מהם משמש לצבע תמונה היסטורית והשני צובע תמונות נוף. קשה להחליט מה גדול יותר: החלקקות, שבה מצפים במקמור צבעים כזה את כל מה שמצוי בשמים ובארץ ומתחת לארץ, או יחרת השווא בדבר ערכו המעולה של אמצעי זה החובר-קבל; כל אחת מאלה תומכת ברעותה. מה שנולד מתוך מתודה זו, המדביקה לכל העניינים השמיימיים והארציים, לכל התבניות הטבעיות הרוחניות, את צמד הקביעות של הסינמה הכללית וכך עורכת ומשבצת הכל, אינו פחות מאשר "דין-חשבון בהיר כשמש"⁷ על אודות האורגניזם של הזקום — הוזה אומר, טבלה, הדומה לשלל שעליו מדבקות פתקאות או לטורים של קופסאות סגורות העומדות בהתנועות של סוחר תבלינים ועל כל

מייחסים לדימוי חושים מצמד של קטגוריה מושגית. (היגל מייחס זאת בצדק לשלינג, אך גם הוא אינו פטור מזה בפילוסופיית הטבע שלו, שם מופיעים מושגים אמפיריים כמו אור, 'חשמל', 'מים', 'מחלה' וכו', כמצמד של קטגוריות פילוסופיות.)

תעלול (Piff) : או: טריק, ביטוי המתייחס ל"דין-חשבון בהיר כשמש" — לגלוג על כוחות חיבורו של פייכטה; דין וחשבון בהיר כשמש לקהל הרחב על אופייה האמיתי של הפילוסופיה החדשה; ניסיון להכריח את הקורא להבין (1801).

טובייקט, אובייקט, עצם, סיבה וכד', אבל משתמשים בהן באותו אופן לא-ביקורתי וחסר-בדיקה כמו שעושים בחיים הרגילים, או [כמו שמברברים על] התכוונות והתפשטות, כדוחות וחולשות; וכך מטאפיסיקה זו נעשית בלתי-מדעית בדיוק כמו אותם דימויים חושיים.

[פירוט]

במקום שתילקח מן החיים הפיזיים ומן התנהגה-העצמית של מצאיותם, נלקחת קביעה פשוטה כזו מתוך ההסתכלות — שפירשה כאן היריעה החושית — ומקבלת ביטוי על-פי הקבלה ששחיתה,⁸ ויישום חיצוני וריק זה של הנוסחה מכונה בנייה. פורמליזם זה כמוהו ככל אחי. כמה סתום צריך לחיות הראש שאי-אפשר להחזיר לתוכו ברבע-שעה את התורה האומרת, שיש מהלות אסתטיות, סתניות ואסתטיות-בעקפיין, וכמספר הזה דרכי ריפוי, וכך לנטוע בו תקווה כי בזמן קצר יהפוך מקורפא מעשי לרופא עיוני (שהרי עד לפני זמן קצר היה די בלימוד כזה). כאשר הפורמליזם של פילוסופיה-הטבע⁹ מלמד, למשל, שהשכל הוא החשמל¹⁰, או שבכל-החיים הוא החנקן, או שהוא זהה לדרום, לצפון וכד'; כשהוא מציג את הדבר בערימו, כמו כאן, או מתובל בשלל מונחים, הרי [אדם חסר-ניסיון] עשוי לצלול לתוך תדהמה רבת-פלא למול ערצמה כזו, הקוררת-יחד את מה שנראה כה רחוק, ולמול מעשה האלימות¹¹ שקשור

הקבלה ששחיתה: תורת המדע של פייכטה, כמו פילוסופיית הטבע של שלינג, בנויה על קשרי הקבלה אינטואיטיבית בין התופעות ולא על גזירה או הפקה פנימית של התכנים.

הפורמליזם של פילוסופיית הטבע: חזר האירינייה מכיוון כאן כמדומה גם נמר שלינג.

השכל הוא החשמל וכד': אלה דוגמאות ל"הקבלה השטחית" שנוכרה לעיל. מעשה האלימות: התורה הניל קושרת בין מושגים זרים וחזקים בפנייה וכאלו כאלמות. עם זאת, לא כל קישור בין מושגים וחזקים הוא כעיוני היגל מלאכותי או אלים. הכל תלוי בשאלה, אם עקבנו אחר תועת המיצע וההפתחות הפנימית בנייהם, או לא. אופן מיוחד של אלימות הוא כאשר

את הכוח שהמעולה מפעיל על הלב, גם אם לא על הרוח ואת פעולת ההתעצבות לקראת הכלליות ולקראת קביעתה של הצורה שבה המעולה מניע לזי שלמותו [השילוש]. ושקן בגללה אפשר להשתמש בכלליות זו [גם] בשירות השטחיות.

המדת ראוי לארגן את עצמו⁶² רק מתוך עצם חייו של המושג. אותה קביעה מסוימת, [השילוש] שאחרים לוקחים מן הסכימה ומדביקים אותה אל המציאות מבהיגן, היא בתוך המדת הנפש המנועה-את-עצמה של התוכן השופע. תנועתו של מה-שהוזה היא כך: ° מצד אחד הוא נעשה לאחר ובכך הוא נעשה לתוכן האימנטי של עצמו; מצד שני הוא מחזיר אל עצמו אותה התפרסות או מציאות שלו, כלומר הוא עושה את עצמו למומנט ומפשט את עצמו לזי קביעה מסוימת [פרטית]. בתנועה הראשונה, השלליות היא ההכללה וההצבה של המציאות; ובתנועת השיבה-אל-עצמו, השלליות היא התהוותה של הפשטות הקבועה-והמסוימת. כך קורה הדבר, שהתוכן אינו מקבל את קביעתו-המסוימת ממשדו אחר, כבהדבקה תווית, אלא הוא נרתן אותה לעצמו, ועורך ומדרג מתוך עצמו את המקום הנמדד לו כחור מומנט של השלם. השכל בעל הטבלאות שומר בשביל עצמו בלבד את ההכרחיות ואת המושג של

המדע ישאי לארגן את עצמו: בדיעבד, הצורה המארגנת את המדע הפילוסופי היא אכן שלישונית; אך צורה זו צריכה לנבוע מתוך "עצם חייו של המושג", כלומר מתוך התפתחות תוכנו. בכך צורה זו היא "הנפש המניעה את עצמה" של התוכן — ולא סכימה אפיריורית הנכפית עליו מבחוץ. תנועתו של מה-שהוזה היא כך: היגל חוזר כאן על מבנה התנועה הדיאלקטית — התהוות-עצמית בשלוש שלבים — שכבר תיאר כמה פעמים. נותן אותה לעצמו: זהו רעיון ההתפרסות העצמית, אחד הפסקולטיביים ביותר אצל היגל (תורת-משמע). התכנים המיוחדים נולדים מתוך התנועה הדיאלקטית. לא מתוך ליקוט סתם של תוכני הוישים או מחשבות דוגמאטיות, ולא על-ידי "הדבקה תווית" מבחוץ. [למעשה, וכבר רמזתי לכך, גם אצל היגל נשאר יסוד של "כחות" אמפירית. אך התכנים נשאבים אצלו מן ה"דיזינכרות" של הרוח — כלומר מאוצר נטיונותיה ההיסטורי שהתופנס בידיכרוין, ונתשכ מעתה חלק אורגני של הרוח עצמו.]

אחת תווית. דיך וחשבון זה⁶¹ בהיז כמו שנייים אלה. בדוגמת השלד טולקן רבשר והדום מן העצמות, וברזומה השנייה מוטר העניין, שביעצמו אינו חי, בתוך הקוספסאות; וכך גם הדיך והחשבון מסתיר או מסלק את מהותו החיה של העניין. כבר הערנו כי גישה זו מניעה לשיאה⁶² בציור הדגוני מוחלט: כיוון שהיא מתביישת בהכללים של הסכימה, היא מטביעה אותם בתוך רקנותו של המוחלט, בתור מה ששייר לרפלקסיה, וכך עולה ונצרת הזהות הטהורה, הלוכח חטר-הצורה. חדגוניות זו של הסכימה וקביעותה חטרות-דחיים, כמו זהות מוחלטת זו וכמו המעבר מן האחת אל האחרת, הם כולם כאחד שכל מת וכולם בשווה הכרה חיצונית.

המעולה⁶³ אינו יכול להתחמק מן הגורל המזומן לו, להחרש כל כך מחייו ומרוחו ולראות את עורו, שהופשט מעליו, עוטה על ידיעה חטרית-חיים ומתבררבת; אך זה אינו הכל, שכן ניתן להכיר בגורל זה גם דיך-וחשבון זה: דקדוקית אולי צריך היה לתרגם "הטבלה", אך מתוך הגיונו של הפסוק האריך של היגל (שברתי אותו לצורך התרגום) ברור כי מושא האדיניה הוא ה"דיך וחשבון".

מגיעה לשיאה: טופה להולך למיסטיקה, כיוון שהיא מבטישת בהכללים כל כך קפואים ומכימאטיים, ולכן מנסה למוסט אותם במוחלט האחד וחטר ההכללים, כלומר במוחלט הריק.

הלופן חטר-הצורה: דימוי מקביל ל"לילה שכו... כל הפרות שחורות" (עמ' 78 לעיל): בשני המקרים הרמז הוא למוחלט חטר ההכללים נוטח שלינג. היגל טוען כי נטינו הכושל של פיכטה להציע הכללים חיים וממשיים, שנסתיים בסכימה מטה וחטרות רחנות, הוליד כתגובה את ההתעוררות מכל ההכללים ומיסוסם ב"אחד" הריק, נוטח שלינג. והשווה "לכנת הספיר" במקורות העבריים.

המעולה: הפילוסופיה האמיתית. עורו, שהופשט מעליו: הסכימה שהחלפה את מערכת ההכללים החיים. זה אינו הכל: יש גם צד חיובי לעניין: האמת של הפילוסופיה החדשה מוסיפה להיות נוכחת גם בשיטות המנוונות את ביטויה לזי סכימה מטה, ולמעשה מאפשרת גם אותן. כוחה של האמת החדשה והאקסוזלית שלה מתגלות בהשפעה שיש לה על הלכות. וגם בתוך השיטות המסלפות היא הולכת ומפתחת לקראת צורתה העליונה, הכללית-הקונקרטיית.

אותו נמצא, או בתור מה שמחזיק בתוכו את הולדתו-העצמית המקורית והיחידית⁶ ביותר של נמצא זה, וכן את הצגתה. את עיקר העניין הזה משאר השכל הצורני לאחורים, שיוסיפו אותו. במקום לחדור אל תוכנו האימנטי של העניין, השכל הצורני סוקר את השלם מגבית, ועומד מעל לנמצא היחיד שיעליו הוא מדבר — כלומר, אינו רואה אותו כלל. אולם ההכרה המרעית דורשת דווקא להתמסר לחייו של המושא, אג, וזה אותו דבר, לעמוד מול הכרהו הפנימית ולכטא אותה. כאשר ההכרה המרעית מתעמקת כך בתוך מושא, היא שוכחת אותה סקירה-מגבית, שאינה אלא הרפלקסיה של הדיעה בתוך עצמה מחוץ לתוכן;⁷ אלא, בדיוחה משוקעת בהומר והולכת אחר תנועתו היא חוזרת אל עצמה — אבל לא לפני שהמילוי או התוכן חוזר ולקח את עצמו אל עצמו, פיטש

את הולדתו העצמית המקורית והיחידית: הולדתה של כל קטגוריה מתוך הדקטר הרנאמי של שאר הקטגוריות האחרות יש בה יסוד ספונטאני, של בקיעה או "הולדה עצמית". אין זו גזירה מכאנית או "אלגיסה" גרדא. ההכרה אינה אוטומטית במוכן של אלגוריהם. כל צעד של התנועה הוא פעילות מקורית, חרישה או מתחדשת, שאינה נחתת לצמצום אל מה שקדם לה, אף-על-פי שמה שקדם הוא תנאי הכרחי בשבילה. במלים אחרות, המהלך הריאלטי אינו אנליטי ואינו סינטי (במוכן של קאנט), אלא סינתטי של השיים. תנועת הקטגוריות האחרות מביאה כל קטגוריה מסוימת אל סף בקיעתה והגדרתה, אבל הצעד האחרון הוא "הולדה עצמית מקורית" של אותה קטגוריה: את גורם התוכן האחרון, ואת עצם בקיעתו, אי-אפשר להפיק באופן דטרמיניסטי מתנועת שאר המושגים. בשני מובנים יש כאן יסוד של חידוש ("יסוד סינטיטי"): (א) גורם התוכן האחרון אינו ניתן להעמדה על מה שקדם לו (כאן מתערכת כאמור ה"היזכרות"); (ב) עצם בקיעת המושג החדש מחייב פעילות מיוחדת של התודעה החושבת, או הדיה. מכאן שהפילוסופיה, או התבונה, או פעולת הרוח וכי' אינה ניתנת לייצוג על-ידי אלגוריהם כלשהו ולא (כימיני) על-ידי דגם של מחשב.

הרפלקסיה... בתוך עצמה מחוץ לתוכן: היגל חוזר כאן על הנאמר בעמ' 151 (ראו ההערה שם) וכמקומות אחרים. הפילוסופיה אינה רפלקסיה היצונית, המשיקה על תוכן הממשות מבחוץ, אלא היא רפלקסיה פנימית של תוכן הממשות על עצמו. בתור כוז עליה להשתקע בתוכן ולהניח לו להתנות את מהלכה. עם זאת אין פלא, כי בסופו של דבר היא תזוהת בתוכו אל עצמה.

התוכן — כלומר את מה שמזהוה את הקונקרטי, את הממשות ואת התנועה החיה של העניין שאותו הוא עורך-ומדרג. אג, בעצם, הוא אינו שומר את הדבר לעצמו אלא פשוט אינו מכיר אותו, שהרי לו היה לו תוכנה זו מקודסתם היה מציג אותה בלוי. אין לו אפילו תחושה של צורך⁸ כזה, שאם לא כן היה נוטש את הטכניאטיזציה שלו, אג, לפחות, וכן היה רואה שאינה אלא ציון גרדא של תוכן-העניינים. ואכן, שכל זה נתון רק את תוכן-העניינים⁹ אך אינו מספק את התוכן עצמו.

קביעה קונקרטית או ממשית כשלעצמה, כמו למשל מאונטיזם, גם 63 היא שוקעת לידי משהו חטר-חיים כאשר מייחסים אותה לאיזה נמצא אחר רק בתור נשוא,¹⁰ ולא מכירים אותה בתור החיים האימנטיים¹¹ של

אין לו אפילו תחושה של צורך: זה סימנו העיקרי של הקיפאון, הריאלטיקה מכירה בהכרחיות של צורות השכל הנחתות, אבל מניחה שהחיסרון הנעדר בהן ידחוף להתקדמות אל מעבר להן. לשם כך נחוץ שתחסיסרון הזה ירגיש, שתחיה עליו מודעות ברורה ואפילו חריפה. כל זה הוא לא יוכל להיעשות למניע וייצור קיפאון הנראה (ומנית) חסר מוצא.

נתן רק את תוכן-העניינים: כאופן אירוני, היגל עצמו כתב כך את שני ספריו המאותיים — האינציקלופדיה ופילוסופיה המשפט. שניהם כותבים בסגנון של קומפוזיצים, המגבש את הרעיון בקיצור ומציטי — אפשר לומר: בראשי פרקים — כבסיס לפיתוח בעל-פה. נוסף לכך, חסדי היגל ומתנגדיו יצרו לתורתו המאוחרת דימוי סמאטי עזר יותר מכפי שיש לו. החסידים, כידוע, נוטים להיות יותר נוקשים ונוקדניים מרובם, לפעמים עד כדי אבסורד, והמתנגדים שמחים על כל אבסורד כדי שיהיה להם מה להוקיע. למעשה, לפי הגיון שיטתי של היגל, כיוון שהצורה הולכת אחר התוכן, אי-אפשר שהשיטה תתגבש במבנה נוקשה החוזר על עצמו בריק הדגוני. ואמנם, בשני הספרים שהיגל כתב בפיתוח מלא (הינומנולוגיה והלוגיקה), התפתחות הצורה היא תופשית וגמלישה למרי ופונה באפיקים שונים, שאי-אפשר לכלאם במסגרת קשיחה. הדבר היחיד הנשמר הוא התנועה במעלים דיאלקטיים (השילוש במוכן רחב); אך כיצד התרחש התנועה כל פעם ולאן תפנה — בכך יש לא מצט דוגות חופש.

רק בתור נשוא: ר' הערה לכיטי זה בעמ' 145 ("בתור נשוא").

החיים האימנטיים: במקום לחרוז מחרוזת של נשואים קשיחים המגיררים זה את זה באופן מקרי ומבחוץ, צריך לתפוס את משמעותו של האחד כשייכת ל"תנועת העצמה" של השני וכמכוננת אותו מפנים.

נמצא אחד ממשנתו, או הנר-בנמצא; מכתב פשוטו זו עם עצמו¹ הוא חוזה בשביל-עלצמו, או הוא מתמיד במציאות. ברם, על-ידי כך הוא באופן מהותי המתחבב. זהו האופן שבו יש להשיג שהחוויה היא מתחבב, וכאן מקום התובנה המשתוללת להימנע מן הדיבור הרגיל² והסר-המושג

המסוים של ההיות-בנמצא פירושו: (א) כבר אין זו חוויה סתם, חסרת הכרלים (Sein), אלא זוהי חוויה מאויבת, נמצא פרטי ומסוים: (ב) לנמצא זהו כבר יש מינימום של ייחוד ("היות-בשביל-עצמו"), של החיחסוח אל עצמו כשונה מכל השאר; (ג) ייחודו המסוים והיחוד בשביל-עצמו הם פועל יוצא של יחסי השלילה ההדדית שבהם הדבר הזה עומד עם כל האחרים. יוצא כי מה שנוראת כאיכות או כעובדה "פשוטה וראשונית" אינו כזה, אלא חייב את עצם פשוטו למערכת של יחסים מתחבביים. לכן, מבחינה עקרונית, הפשוט שלפנינו הוא פשוט יחסי כלכל. עם זאת, בסולם החוויה הכללי זהו הדבר הפשוט ביותר, הפרימיטיבי ביותר, שאיכותו היא עצם מציאותו: האדום מתמיד במציאותו רק כל עוד הוא אדום. סלק את הגוף המיוחד שלך, שנה אותו בדדגה ועידה, וסלקת את עצם מציאותו של העניין. זאת מכיוון שעדיין אין לפנינו קטגוריית העצם, המאפשרת לשמור על האינדיבידואליות של נמצא תוך שינוי איכותו.

מכתב פשוטו זו עם עצמו: התוכן, או האיכות הפשוטה, שלפיה הנמצא זהו לעצמו, היא כאמור יסוד החוויה שבתוכו, שמכוחו הדבר הווה במציאות ומתמיד. אולם איכות פשוטה זו היא הפשוטה, ובחור כזו צריך "להפשיט גם ממנה" ולראותה לא כפשוטה של חוויה, אלא כפשוטה של מחשבה.

הדיבור הרגיל: זהו החוויה והמחשבה, שנוגהגים לייחס לפרמנידס, הזליכה לאי-הבנות רבות. היגל מוגישי כי זהות זו היא רציף אמיתי ועמוק, אבל בתנאים אלה: (א) מדובר בזהות דיאלקטית ולא בשוויון פשוט. לכן לא ניתן לצמצם את המציאות לחשיבה, כפי שעשה האדיאליים ה"סובייקטיבי" למינין, מברקלי ול"בבנין עד קאנט ופריכט. (ב) מדובר בזהות מופשטת, ראשיתית, הצריכה עדיין להתממש. כלומר, זוהי תכלית ההפתחותו של הרזה ולא מצב אונטולוגי עצמוני. (ג) התפתחות זו מחייבת שהמחשבה תשאר פנימית להוויה, כלומר שתלווה ותרחף את תהליך המימוש מתוכו ולא תשקיף עליו במתודה חיצונית.

אלי כדאי להעיר כיצד היידגר מושפע כאן מהיגל ועם זאת פונה נגדו. גם היידגר יוצא נגד "האופן הרגיל" שבו קוראים את פרמנידס ומייחסים לו — בעקבות היגל — את ראשית האדיאליים: וגם היידגר מוגיש את זהות החוויה והלוגוס אצל היוונים, אבל באופן שונה לגמרי מכפי שפירשו זאת כל

את עצמו לזרי קביעה-מטרימה, הצטמצם אל צד אחד של נמצא ועבר אל דאמת הגבוהה יותר שלו. כך מופיע השלם הפשוט³ הסוקר את עצמו, כשהוא בוקע מתוך אותו עושר, שבתוכו נראתה הרפלקסיה שלו כאיכות.

הואיל והעצם, כמו שביטאנו זאת לעיל, הוא בעצמו נושא, הרי כל תוכן הוא השתקפותו-שלו בתוך עצמו. ההתמדה או העצם⁴ של נמצא כלשהו היא שותתו-לעצמו; שהרי אי-השוות לעצמו תהיה התפוררותו.⁵ אולם השוות-לעצמו היא ההפשטה הטהורה, וזו הנה התחייבה.⁶ באומרי איכות⁷ אני אומר קביעה-מטרימת פשוטה; על-ידי איכותו נבדל

השלם הפשוט: זוהי התוצאה ה"שקטה" שאליה מצטללת מערכת השלילות ("סחרחורת בקוס"), לאחר שכל התכנים והתכונות עורבים בחוכה זה לתוך זה וחוזר חלילה. למעשה, השלם רק נראה פשוט אך אינו כזה באמת: אפשר לומר שיש לו מין "פשוטה שנייה" הנובעת מהצטללות התנועה המעגלית לזרי מנוחה. הסוקר את עצמו: יש כאן רפלקסיה של תוכן הממשות על עצמו כאמצעות התדעה הפילוסופית, ולהיפך. הרפלקסיה חוזרת אל עצמה מתוך העושר והערכוביה של התכנים המיוחדים, שבהם נראתה כאובדת בשלבים הקודמים. והתמדה [das Bestehen] או העצם: היסוד הישותי הקבוע.

התפוררותו: עצם חייב להיות שווה לעצמו, שאם לא כן לא יהיה ("יתפורר"). וזו הנה החשיבה (das Denken): היגל מנסח-מהודש את הרעיון שהביע כמה פעמים בסקסט, ועיקרו: הוויה ומחשבה שייכות זו לזו בחור ראשית מופשטת אחת, וראשית זו טעונה פיתוח. לעיל (בעמ' 80-84, 99-98 ועוד) נדון רעיון זה בעיקר מצידו האחד, האומר: לקחת את המחשבה כפשוטה הלא-אמצעית, פירושו לקחת אותה כחוויה פשוטה, ואילו כאן עוסק היגל בצידו השני של הרעיון: לקחת את החוויה כפשוטה, כלומר כשווה לעצמה, ללא הבחנות והבדלים, פירושו לאחוז בהפשטה טהורה, וזו הנה יש מחשבת. (הריון בסוגיות אלה כאן הוא מצומצם ומעורפל מדי יחסית ל'מדיע הלוגיקה': אין כאן אלא הצגת הרעיון בדרך של הקדמה.)

איכות: כ'מדיע הלוגיקה' של היגל, קטגוריית האיכות מניחה ביסודה את החוויה. האיכות היא הוויה מסוימת כזו וכזו. לכן קורא היגל "זיות בנמצא" או "מציאות" (Das Sein). הנוונה לדבר פרטי בדדגה נמוכה למדי — הכולל גם צבע, צליל, עובדה תלושה, רעיון בעלמא — ולא דווקא עצם מוחשי. אופיה

בתוך האחרות. בדרך זו, פעילות הידיעה היא אותה עורמת, אשר בעודה נראית כאילו היא נמנעת מכל פעילות, היא צופה בקביעה המטוימת ובחיה הקונקרטיים, ורואה כיצד זו מנסה לשמר את עצמה ולקדם, כפי שנבמה לה, את האינטרסים הפרטיים שלה, ובתוך כך היא עושה למעשה את ההיפך, כלומר היא פעילות המפוררת את עצמה ועושה את עצמה למונע של השלם.

קודם לכן ציינו את השיבות השכל מבחינה זו שהעצם הוא בעל תודעה עצמית ואילו כאן מתבררת השיבות השכל מבחינתו של העצם כבעל הוויה, המציאות היא איכות, קביעה מטוימת השווה לעצמה, או רפלקסיה, אבל זוהי רפלקסיה פנימית. העיון אינו זהה עם מושאו אלא יש ביניהם מרחק — אבל המרחק הוא פנימי (היות הוא-עצמו בתוך האחר שלו).

עורמה: מושג מרכזי בפילוסופיית ההיסטוריה של היגל. כיוון שהתודעה משוקעת בתוך ההליך ונראית כהולכת לאיבוד בריבוי צורותיו, הרי פעילותה אינה מודעת לה. כך נוצר פער ארוני בין מה שהתודעה חושבת ויודעת על פעולתה ועל מניעה לבין הממשעות האמיתיות של פעולתה זו. הפער הזה הוא תכונת קבועה של התפתחות הרוח שהיגל מכנה בשם 'עורמת התכונה'. בני-אדם פועלים מתוך יצרים, שאפתנות, אילמות וניצול, אולם ככך הם תורמים בכלי דעת לקידמה היסטורית להתפתחות התכונה במציאות. זה נכון במיוחד לגבי "גיבורים היסטוריים" גדולים, אבל גם לגבי ריבוי בני-האדם הרגילים בחיי המעשה השוטפים שלהם. בטקסט שלפנינו ניתן הכסיס האוטוולוגי לעורמת התכונה. יש הכרח שהתכונה תחייק ותפעל בתוך האחר שלה, כלומר בתצורה קיום פרטיות ובאגואיזם הצר שלהן, השואף לשמרן ולהשליטן על הכל, וגם תחזור אל עצמה בתוכן, כלומר, תעשה אותן אמצעי להגשמת מטרות האוטו-רסיליות.

היא צופה: למעשה, נקודת התצפית הזו נתונה לתודעה רק בסוף הזרד, ולא בעיצומו של ההליך, שהוא כשלעצמו רציני (חסר אירוניה), שאפתני, ובנוי על מידה של חוסר מודעות ו/או הטעיה עצמית. נקודת המבט האירונית, המגלה את העורמה, נולדת רק במבט לאחור, כאשר התודעה משחזרת את מהלכיה בעבר ורואה כיצד הימה מקרמת מטרות אוטו-רסיליות בעודה שואפת לקידום מטרות פרטיות בלבד.

העצם כבעל הוויה: בעמ' 98 ואילך ועוד עסקנו בתפקיד המרכזי של השכל מבחינת "הולגוניה הסובייקטיבית" — היות ההוויה בעלת אופי של סובייקט.

על זהות הוויה והמחשבת, ובכך, בכך שהתמדת המציאות היא השווה-לעצמו או ההפשטה הטהורה, הריהי ההפשטה של עצמה מעצמה, או היא-בעצמה חוסר-שוויה לעצמה והתפוררותה — היא פנימיותה וחזרתה אל עצמה — היא התהוותה. בזכות טבע זה של מדי-השווה [das Seiende] ובמידה שיש לו טבע זה בשביל הידיעה, אין הידיעה פעילות המתעסקת בתוכן כבמשהו זר ואינה רפלקסיה של עצמה מחוץ לתוכן: המדע אינו אותו אידיאליזם⁶ הבא להמיר את הדוגמאטיזם של ההוויהים⁷ בדוגמאטיזם של מבטחות⁸ [סובייקטיביות] או של ודאות עצמית. אדרבה, כשהידיעה רואה את התוכן חוזר אל תוך פנימיותה שלה, אזי פעילות הידיעה היא גם משוקעת בתוכן, מכיוון שהיא עצמיותה האימונטית, וגם חוזרת בריבונות אל עצמה, מכיוון שהיא השווה-לעצמו

המטאפיזיקאים מאפלטון עד היגל, שנומו ל"שכחה ההוויה". מה שגורם לשכחה ההוויה הוא בעיקר הצעד של אפלטון, שכלא את העיון הלונוס המקורי בתוך מושג האידיאה וכן סילף אותו (ואת משמעות ההוויה) לדורות רבים. מה שהיגל רואה כהישג, אמנם חלקי, הידג רואה ככבייה לדורות.

ההפשטה של עצמה מעצמה (die Abstraktion seiner selbst): ביטול של פשוטותה, או של היותה שווה במישורן לעצמה. ישוה הישירה מתפוררת ועוברת לידי התחות.

אינו אותו אידיאליזם: יש אידיאליזם דוגמאטי כשם שיש ריאליזם דוגמאטי. המדע הפילוסופי אכן הוא אידיאליזם, אבל לא מן הסוג הדוגמאטי המוכר בעבר (שהיגל רואה כדוגמאטיזם של התודעה העצמית המתליף את הדוגמאטיזם של הוכר כשהוא לעצמו).

דוגמאטיזם של החוויים: הריאליזם הדוגמאטי המביע חוויים ישירים על היש כדבר כשהוא לעצמו. זו העמדה שקאנט ביקר כידוגמאטיזם.

דוגמאטיזם של מבטחות: האידיאליזם הסובייקטיבי של קאנט עצמו (ובעיקר של פיכטה אחריו), המבוסס על ודאות התודעה העצמית. (כאמור, גם אידיאליזם יכול להיות דוגמאטי כמו הריאליזם שהוא מחליף.) בהקשרים אחרים מכנה זאת היגל בשם: אידיאליזם סובייקטיבי.

חוזרת בריבונות אל עצמה: הידיעה משוקעת בתוכן-הממשה בתוך עצמיותו של תוכן זה, אבל בתוכו היא גם חוזרת אל עצמה כידעה. יש כאן אפוא

שוות-עצמית זו היא באותה מידה שלליות, וכך עוברת מציאות נוקשת זו לתוך הפרוררות. בהתחלה^o דומה שהקביעה-המסוימת היא כפי שהנה רק בזכות התייחסותה אל אחר, ושהתנועה כפועה עליה על-ידי כוח זר; אולם למעשה היא כוללת את ההיות-אחר שלה בתוך עצמה, והיא הנהגה עצמית — דבר הכלול דוקא באותה פשטות עצמה של החשיבה. שהרי פשטות זו היא המחשבה המניעה את עצמה והמבדלה את עצמה, והיא עצם הפנימיות, המושג הטהור. בדרך זו השכליות היא התהוות, ובתור התהוות היא תבונית^o.

המציאות (Dasein), נאמר עכשיו על העצם, שהוא הדרגה העליונה של הלוטוס כאובייקט. העצם גבוה מן המציאות הפרטית שהם (ועומד מעל לכמות ולאיכות שהן אפיונית), כי הוא מאפשר למציאות הפרטית לחלוף ולהשתנות בלי שתשתנה בכך האינדיבידואליות של היש הנדון. העצם הוא מערכת מורכבת ורבת מיצוע, המסתכמת בכל זאת ("ההזרה אל עצמה") בתור הוויה פשוטה ושווה-לעצמה, וכמות זה העצם מתמיז. אולם בשלב הבא ישנן הויגל כי גם לעצם אין למעשה יציבות אונטולוגית. יסוד הפשטות שלו מוכרח לחולד שיליה עצמית ולהתפורר לתוך מערכת יחסים. יציבות אונטולוגית הוויה רק לסובייקט, כלומר ל'מושג' הפרול את העצם ושם אותו לעץ.

בהתחלה: בשלב של האינדיבידואליות הראשונה והלא-מפותחת, זו של האיכות הפרטית או המציאות (Dasein). בשלב זה של 'מדע הלוגיקה' נראה שהנמצא הפיסי, הווה עם איכותו המסוימת, הוא כפי שהנו רק בזכות יחסי השלילה החיצוניים שבינו לבין כל האחרים (אדום הוא לא-ירוק, לא-צהוב וכו'), וכל יחסי השלילה הללו מכוונים את היותו-אדום). כיוון שעדיין אין כאן עצם, הרי כל הנמצאים האחרים דוים לנמצא הראשון ומערכת היחסים אהם, הכונה את מציאותו המיוחדת, היא מבחינתו כוח חיצוני וזו. אולם בשלב הבא — שלב העצם — ממברר כי ירכיב האיכויות שייך לזהותה של אותה מערכת אינדיבידואלית, ולכן יחסי השלילה נחפסים כפנומיים לה. בכך נוצר המצע להפחתות נוספת, שבה השלילה העצמית מולידה את הרפלקסיה ואת הממד הסובייקטיבי של העצם (את ה'מושג').

השכליות היא התהוות... היא תבונית: השכליות האובייקטיבית, הקיטת של העצם נכנסת לחולד ריאקטיבי; על-ידי כך ערשה את האובייקט לכר-הכנה ומכנה את הקרקע לשלב התכנה.

פשטות קבועה-ומסוימת, מחשבה קבועה-ומסוימת. זהו השכל של המציאות. על-ידי כך הוא nous^o, ואנכטגוריס היה הראשון שהכיר את המהות בתור nous. הבאים אחריו תפסו את טבע המציאות באופן יותר קבוע-ומסוימים בתור eidōs או אידיאות, כלומר בתור כלליות קבועה-ומסוימת^o, או סוג. הביטוי 'סוג' הוא לכאורה פשוט ופחות מדי בשביל האידאות, בשביל היפה הקודש והנצחי ששמים נישא היום כפי כל. אך למעשה, אין האידאות מבטאת לא יותר ולא פחות מן הסוג. אלא שבמינינו נטיים לבח לביטוי המציין מושג באופן מדויק, ומערייפים עליו ביטוי אחר העוסף את המושג בערפל — וידא זה רק מפני שהוא שייך לשפה ורה — וכך יש לו צליל המורומם את הרוח. דוקא בכך שהמציאות נקבעת בתור סוג הריידי מחשבה פשוטה; ה'nous' הפשטות, הוא העצם. בזכות פשטותו או שוות-לעצמו מופיע העצם כ'מורצק וכמתמיר. אולם

ואילו כאן מודגש הפקיד של השכל כעיקרון של הוויה אובייקטיבית, חיצונית. במלים אחרות, עד כה הדגשנו בעיקר שהעצם הוא גם סובייקט שכלי, עכשיו נדגיש את היות השכל עצמו מין של אובייקט.

השכל של המציאות... nous: השכל האובייקטיבי, המשווק באובייקט או בהוויה החיצונית. היוונים (כגון אנכטגוריס) ביטאו זאת ב'פָּרְס' על ה-nous (השכל) כמין כוח טבע, השולט בקוסמוס ומכוון את התנהגותו. המיוחד אל אנכטגוריס הוא הפסל השכל נחשב למין של הוויה או אובייקט. אפלטון עידן תפיסה זו והפס את השכל האובייקטיבי כצורה, או כאידיאה, ואריסטו נתן לכך את הפירוש של סוג ומין. בכל הגלגולים — האידיאות של אפלטון, הסוגים של אריסטו, וכן "המניע הלא מוגע" (השכל האריסטוטלי שבגובל הקוסמוס) — השכל נחפס כאובייקט, כדבר (res). זהו גם העיקרון העומד ביסוד החלק הראשון של 'מדע הלוגיקה' של היגל, הקרוי "לוגיקה אובייקטיבית" (הלוגוס — nous — בתור אובייקט). בהתאם לכך, חלק זה טובב על מושג העצם (נערד לא על מושג הסובייקט), ומקוץ, מעבר לפילוסופיה היוונית, גם את המטאפיסיקה ה'דוגמאטית' של העת החדשה, כגון קארטש וספינוזה.

כלליות קבועה-ומסוימת: להבדיל מפרטיות קבועה-ומסוימת (מציאות, Dasein), וכן להבדיל מכלליות סתם, שאינה מסוימת (הוויה, Sein). האידיאה או הסוג היא כלליות ספציפית, אחדות של כלליות ופרטיות. **בזכות פשטותו...** מופיע העצם: מה שנאמר לעיל על ההוויה (Sein) בכלל ועל

האלהיות הפנימיות. קבלת-פנים מעין זו היא ברגיל תגובתה הראשונה של הידיעה המתנגדת למה שלא היה מוכר לה, וזאת כדי להציל את סמכותה, את חירותה ואת התוכנה העצמית שלה מפני סמכותו של הזר (שהרי זו הדמות שבה מופיע מי שזה אך פגשו בו), וכן כדי לסלק את מראות-העיין ואיזה מין של בושה שיש בניכול בכך שלומדים משהו ברומה לזה, כאשר מקבלים את הכלת-מוכר בתשואות, וזוהי תגובה מאותו המין שדויותה בתחום אחר את הדיבור המעשה המתפתכים הקיצוניים.

הדרישות בלימוד הפילוסופיה

מה שחשוב איפוא בלימוד⁶⁸ של המדע הוא שנקבל על עצמנו את טרתו ויגיעתו של המושג. המדע דורש תשומת-לב אל המושג בתור כזה, אל הקביעות הפשוטות, כגון ההיות-כשעל-צמו, ההיות-כשביל-עצמו, השווה-לעצמו וכי'; שכן אלה הן הנעות-עצמיות שיכולנו לכנות נפשות, אלמלא ציין מושגן משהו נעלה מן הנפש. מי שרניגיל לעקוב אחר מהלכם של דימויים, שכורת המהלך הזה על-ידי המושג תביא עליו אותה מידה של טירדה ומצוקה⁶⁹ כמו שתביא על החשיבה הצורנית.

בתשואות: אמנם הלא-מוכר מעורר על-פי-דיוח חרדה ותנגדות, אך לפעמים הוא מעורר דוקא התלהבות שטחית. בשני המקרים הדבר מעיד על דעת לא-בשלה.

המהפכניים הקיצוניים: היגל כותב בתקופת נפוליאון, כאשר המהפכה הצרפתית עוד מהדהדת באוויר. הוא רואה קידמה גדולה במהפכה, אך מתנגד למהפכנים הקיצוניים שיגשגשם מופשטת. התשואות שקיבלו הללו מצד חלק מן הקהל דומות לתשואות האפנות שמקבל רציון חדש ולא-בשל.

לימוד (Studium): היגל מודגיש מלה זו כנראה כדי לרמזו למקורה הלטיני, studere: להחמיק, לשקוד.

טירדה ומצוקה: חשיבה דיאלקטית מפריעה את מחלםס הורגיל גם של דימויים חושיים וגם של השיבה מושיגית צורנית. לכן שחיהן מתנגדות לה במידה שווה.

68

טבעו זה של מה שהזוהו: להיות המושג של עצמו בעצם הווייתו, וזוהי ההכרחיות הלוגית⁶⁹ בכלל, הכרחיות זו לבלתי היא החבוני הקצב של השלם האורגני; היא ידיעה של התוכן באותה מידה שהתוכן הוא מושג ומזהו — או בלשון אחרת: היא כלכד הנה הספקולטיבי. החבנות הקונקרטיות, בהגיעה את עצמה, עושה את עצמה לקביעה-מסוימת פשוטה. על-ידי כך היא מעלה את עצמה לידי צורה לוגית והווה במהותיותה;⁷⁰ מציאותה הקונקרטית אינה אלא תנועה זו, והיא במישורן מציאות לוגית. לכן אינן צורך לכפות את הפורמליות על התוכן הקונקרטי מבחוק; התוכן עצמו הוא מקצב אל הפורמליות, אשר חדר אמנם לידות פורמליות היצוני, שכן הצורה היא ההתהוות של התוכן הקונקרטי עצמו בביטוי שלו.

טבעה זה של המתודה המדעית, שמצד אחד היא בלתי-נפרדת מן התוכן ומצד אחר היא קובעת את הקצב בעצמה, מקבל, כפי שהוכרנו, את הצגתו המובהקת בתוך הפילוסופיה הספקולטיבית. מה שאמרנו כאן מבטא אמנם את המושג, אך אינו יכול להיחשב ליותר מאשר מבטחה מטרתה. אמיתות הדברים אינה מונחת בהצגת-עניינים זו, שהיא טיפופרית בחלקה; לכן גם אי-אפשר להפריכם על-ידי מבטחה שכנגד, דאומרת שהדבר אינו כך אלא אחרת, ולא על-ידי שמצטטים ומאוכרים דימויים מקובלים בתור אמיתות מוגמרות ומוכרות-מכבר, וגם לא על-ידי שמגישים לנו איזה חידוש מתוך ביטחון שמקורו בהיכלה של הדסתכלות

התכרחיות הלוגית: ההכרחיות אינה תכונה של היגדים (כמניתח בן-זמננו: אין הכרחיות de dicto) אלא ממד של החוויה בהתפתחותה. ההכרחיות פירושה שהחוויה עצמה מתעצבת כמושג. אין כאן איפוא איזו חוויה סתם, אסומה ו"כשעל-צמה", שעליה המחשבה מקדינה הכרחיות כאמצעות הדיבור. אלא המציאות מגלמת מושג החי בתוכה ופונה אותה: זה פשרה של ההכרחיות הלוגית.

חרדה במהותיותה: הידיעה הפילוסופית, העוקבת אחר ההכרחיות הלוגית, תופסת את המציאות לא כגילוייה הגולמי כחוויה, אלא כגילוייה המהותי כמושג. (ראה "ישויות וחתיות" בעמ' 116 לעיל.)
מבטא אמנם את המושג: של הפילוסופיה האמיתית.

69

Beili 115

הפריטית, ולא להסיג את גבולם מתוך שרירות או מתוך חכמה שנוכשת במקום אחר. ריטוך זה הוא מומנט מהותי של תשומת-הדלג למתג.

החשיבה הטיעונית בהתייחסותה השלילית

יש להעיר על שתי בחינות שבהן העמדה הטיעונית מנוגדת לחשיבה המשיגה.

69

[א] מצד אחד היא מתייחסת אל התוכן הנתפס כאופן שלילי ויחדית להפריכו ולעשותו לאין. ° לראות שהדברים אינם כד-זכר, תובנה זו היא השלילי גרידא: והו-סוף-פסקו שאינו הולך מעבר לעצמו אל תוכן חדש, אלא, כדי ששוב יהיה לנו תוכן כלשהו, צריך לקחת משהו אחר מאיזה מקום. זוהי הרפלקסיה בתוך האני חריק, גאוות-השוואה ° של דיעת. גאוות-שוואה זו אין פירושה בלבד שהתוכן הוא שווא, אלא גם שאותה תובנה היא כך; שכן תובנה זו היא השלילי שאינו רואה בתוך עצמו את החיובי. כיוון שרפלקסיה זו אינה עושה את שליליותה שלה ליד תוכן, ° היא היא שרויה כלל בתוך העניין אלא חורגת מתוכו תמיד. לכן היא מדמה לעצמה כי על-ידי אישור חריק היא מגיעה תמיד רחוק יותר מתובנה עשירי-תוכן. כנגד זה, כפי שהראינו לעיל, בחשיבה המשיגה השלילי שייך לתוכן עצמו, והנו החיובי — גם בתור התנועה האימננטיות והקביעה-המסוימת של תוכן זה, וגם בתור הכוללת שלו.

להפריכו ולעשותו לאין: בחשיבה טיעונית, צורנית, הפוכה של עניין היא סוף פסוק לגבינו: הוא נעשה לאין ולא נשמר ממנו כלום. אין המשיכות של שלילה וחיוב, ולכן, כדי שיהיה לנו משהו חיובי, צריך לקחת דבר חדש ממקום אחר, לא כן בהפרכה דיאלקטית, השומרת על רכיב מהותי של הדבר שנשלל ועושה אותו מומנט של חיוב חדש.

גאורת השווא: ראה לעיל: ה"היזרות".

אינה עושה את שליליותה ליד תוכן: השלילה אינה מוכילה לחיוב מסוים חדש. הדבר היחיד שדואים כאן הוא האין, הריקנות שמשארה לאחר שהפריכו עניין כלשהו.

השוקלת-ויוענת לכאן ולכאן בתוך מחשבות נעדרות ממשות. ההרגל הנכר ° יש לכנותו חשיבה תובנית. ° חדעה מקרית השקיעה בחומר הגלם [Stoff] ותו-לא, ולכן קשה לה מאד לחלץ בו-זמאן את העצמי שלה באופן טהור מתוך החומר [Materiel] ולהיות שרויה אצל עצמה. לעומת זאת, האופן האחר, החשיבה הטיעונית, היא החירות מן התוכן והיחידות ° המתבוננת בו מלמעלה למטה; ממנה נדרש המאמץ לוותר על אותה חירות, ובמקום להיות עקרו-ההנעה השרירית ° של התוכן עליה לשקע חירות זו בתוכו, ולהניח לתוכן שיניע את עצמו מתוך טבעו שלו — כלומר מתוך העצמי בתור העצמי שלו — ואז לעיין בתנועה זו. ° בתוך הקצב האימננטי של המושגים צריך אדם להיפטר ממה שעולה על דעתו

ההרגל הנכר: רימויי החושים וסכרות היקמים.

חשיבה תובנית: חשיבה המרוחקת לחומר ואינה משותרתה מכות הכפייה שלו. לעומתה, החשיבה הפילוסופית-דיאלקטית שרויה בתוך החומר מתוך חירות, ואילו החשיבה הצורנית, של השכל האגליטי, משותרתה מן החומר בהיותה חיצונית לו, וכך היא מפסידה אותו ונומרת בהפסדה.

היחידות: החשיבה האגליטית מתבוננת בחומר כמשהו המסור לתפעולה החיצוני, וכך היא חווה את חירותה ממנו כמין היחידות. החומר עצמו — תוכן הממשות — הוא אז משהו מת, סביל, שתנועתו באה לו רק מתוך כך שהשכל המנחה מבצע בו פעולות חיצונית של היסק וארגון. הכוח המניע, הפעיל, הוא כאן השכל, ותוכן הממשות הוא נחת לעומת השכל המתמרח אותו לכאן ולכאן. עקרון ההנעה השרירית: פעולות ההיסק. פעולות אלה נראות הפרחיות מבחינתו של משחק הלשון הלוגו-צורני, אך מבחינת תוכנה של הממשות הן שרירותיות: סדר ההיסק וההוכחה אינו בהכרח סדר החויה. אולם פעולות ההיסק הן כאן הכוח היחיד המניע את החוכן. לכן התוכן מונע באופן שרירותי מבחינתו.

ואז לעיין בתנועה זו: המתודה הפילוסופית דורשת השתקעות בחומר, התמצותה של המחשבה הידועה עם המחשבה הפעילה בתוכן עצמו, מעקב אחר התנועה האימננטית של העניין — ולכסוף עיין כמבנה הנולד מתוך כך. עיין זה הוא בכך אפוסטרוי, עיין-בדיעבד: "המתודה אינה אלא בניינו של השלם כשהוא מקום במהותיותו הטהורה" (צמי' 140 לעיל).

[פרדיקטן]. נשוא זה מהווה את הבסיס שאליו קשור התוכן ושעליו מתרחשת התנועה הלוך-ושוב. בחשיבה המשיגה שונה הדבר. כיוון שהמושג הוא העצמי של המושא עצמו המציג את עצמו בתור התהוותו, הרי עצמי זה אינו נשוא ניח, אינו תומך חסרי-תנועה המתחזק במקרים, אלא הוא המושג המניע את עצמו והמחזיר את קביעותו אל עצמו. בתנועה זו מתמוטט הנשוא הניח; הוא עובר אל ההבדלים ואל התוכן, ומזהוה בעצמו את הקביעה-המטימית, כלומר את התוכן בעל-ההבדלים ואת תנועתו — פמקום שנשאר עומד מולם. כך מתמוטטת הקרקע המוצקה שהחשיבה הטוענית מצאה לה בנשוא הניח, ורק תנועה זו עצמה נעשית לידי המושא. הנשוא הממלא את תוכנו של חול, להרוג מעבר לו, ושוב אי-אפשר שיהיו לו נשואים או מקרים אחרים. עם זאת, פיוורו של התוכן מלוכד בכך על-ידי העצמי⁴ [הנשוא]: התוכן אינו הכללי, אשר בהיותו חופשי מן הנשוא, יתאים לרכים אחרים. בכך נש

אי-אפשר שיהיו לו נשואים או מקרים אחרים: כל נשואיו ורק הם מהווים את יחודו העצמי. בכך אינם למעשה מקרים, מכיוון שכולם מהותיים לו בשות. כמו-כן, בכך העניין הנדון אינו עומק פורטי של תבנית כללית אלא אינדיבידואל — מערכת יחידית מסוימת. ניתן להעיר על זיקת הרעיון הזה אל לייבניץ (שהיגל חקר אותו בשכתו ביניה). אצל לייבניץ, כל הנשואים של עצם כללים בו אפיוני, גם אלה המתארים את תולדותיו כיש יחיד. היגל מפרש זאת כך. שהעצם הנו מערכת הנשואים הזו — אך טוען שרעיון זה יחזיק מעמד רק אם נבין את העצם כסובייקטי.

פיוורו של התוכן מלוכד בכך על-ידי העצמי: היותו אינדיבידואל, סובייקטי, מלכדת את גיוון תכניו לידי אחדות של מערכת מיוחדת זו וזו.

בהיותו חופשי מן הנשוא: הכלליות שמדובר בה כאן אינה של כולל (מין וסוג) אלא של כוללות (טוטאליות), שהיא יש יחיד. נשוא כולל (למשל, יבעל חיים) אינו מוחק לנושא יחיד מסוים, אלא יכול לדבוק בהופשיות כריכוז מפורד של ישים (נשואים): פיל, כלב שרדלי, סוסו של נפוליאון וכו'). ואילו נשואיה של כוללת מתייחסים כולם אליה כלב, כנשוא יחיד. אלהים, ההיסטוריה, הרוח, הם יחידים כוללים כאלה. כל תאריהם, כל התכנים

כאשר תופסים אותו בתור התמצאה⁵, הריהי השלילי הקבוע-והמסוים, שעלה יוצא מתוך תנועה זו, ובכך הוא באותה מידה תוכן חיובי.

ובהתייחסותה החיובית: הנשוא שלי

[ב]ברם, אם נביא בחשבון כי יש תוכן להשיבה זו⁶ — תוכן של דימויים, של מחשבות, או עירוב של השניים — הרי יש צד שני המקשה עליה את הרשגה. טבעו [של קושי זה] יוצא רופן וקשור הדוקות למהות האיריאה⁷ כפי שנוכרה לעיל; נכון יותר, הוא מבטא את האיריאה כפי שזו מופיעה בתור אותה תנועה, שהיא תפיסה חושבת [denkendes Auffassen].

⁴ **ההשיבה הטוענית בהתייחסותה השלילית:** שעליה דיברנו זה עתה, היא בעצמה אותו עצמי שאליו חוזר התוכן⁸, ואילו בהכרתו החיובית⁹ העצמי מופיע כנשוא [סובייקטיב]. שהתוכן מתייחס אליו במקרה וכנשוא.

כאשר תופסים אותו בתור התמצאה: התמצאה של מערכת השלילית בתוך הכללות היא המערכת החיובית של האמת.

יש תוכן להשיבה זו: זהו צידה החיובי של החשיבה השיעונית. אבל תוכנה עשוי דימויי חושים ו/או מחשבות קשיחות, ולכן דווקא צידה החיובי של חשיבה זו מציג מכשול על דרך ההשגה האמתית.

למהות האיריאה: דומה שהיגל משתמש כאן ב"איריאה" כמובן השיטתי שיכבא במרע הלוגיקה: אחדות דיאלקטית של ההשגה והממשות (שאת תנועתה יחיר לעיל בראשי פרקים).

בהתייחסותה השלילית: בעת השימוש בפסקי שלילית.

אותו עצמי שאליו חוזר התוכן: ה"עצמי" (Selbst, self) בדרך כלל (או לפחות כמובן הלוגי) הוא מה שהתוכן "חוזר אליו" כתוצאה מתנועתו או התפתחותו. במקרה של השכל הטיעוני, פסקי-שלילי שולל את התוכן באופן גמור ומוחלט, ולכן מחזיר את התוכן אל השלילי עצמה בתור ה"עצמיות" האידית של התוכן. ואילו בהכרתה החיובית: השימוש בפסקי חיזי חיוביים.

כמקרה וכנשוא: בפסקים חיוביים, העצמי שאלי מוחזר התוכן הוא הנשוא הקשיח שלו, הנחשב לעומד-ביסוד ללא תנועה, כאשר הנשואים הלויים בו באופן חדיסטי כמקרים (accidents).

בדרך כלל¹ [א] מניחים תחילה ביסוד את הנשוא בתור העצמי

המושאי המקובע², ומכאן ממשיכה התנועה ההכרחית ועוברת אל הרבגוניות של הקביעות או של הנשואים. [ב] במקודה ז'³ נכנס האני היידיע במקומו של אותו נשוא, ומתווח את הקישור שבין הנשואים ואת הנשוא המחזיק בהם. [ג] אך כיוון שהנשוא הראשון עובר אל הקביעות עצמן ומתווח את נשמתן, הרי הנשוא השני, כלומר הסובייקט היידיע, מוסיף למצוא בתוך הנשוא את זה שכבר היה רוצה לעצוב⁴ ושמעבר לו

מאופיין על-ידי 'תבוניות' סתם, כנשוא כללי, אלא על-ידי אותה תבוניות מסוימת, שנתגלמה בחיי האנושות על הקופותיה ועל עמיה ותרכויותיה, כפי שהתקיימו ונתחלפו למעשה; כל אלה מקבלים בכך מעמד הכרחי, לא עוד כ'מקרים' סתם של הנשוא אלא כחארים הכרחיים שלו, כטודת נשואים המחוזה את העצם עצמו.

בדרך כלל: מכאן ועד סוף הפיסקה מתואר כשלוך החשיבה הטיעונית הרגילה. מי שערער אותה הוא האידיאליזם של קאנט, שאמנם לא הסיק בעצמו את כל המסקנות הדרושות, אך הכניס את החשיבה לתהליך שבו המגברה כסופו של דבר גם על מגבלות הדוגמאטיזם וגם על מגבלותיו של קאנט עצמו.

העצמי המושאי המקובע (das gegenständliche fixe Selbst): זהו שלב הריאליזם הדוגמאטי. כאן תופסים את העצם כיש מושאי קשיית, שאין למחשבה שום חלק בו. ויחידת השיח — צורת המשפט — נתפסת כחיקוי ליחס המושאי שבין העצם למקריי.

במקודה ז': הנקודה שבה הופיע קאנט. זהו שלב האידיאליזם. הסובייקט היידיע (האני) נכנס כאן בתור הגורם הקושר בין הנשואים במשפט, או בין הנשוא לנשואיו. (ר' 'תורת-ההיגיון הטונטנטנטלית' ב'יקורות התבונה הטהורה', בעיקר הפרק 'דמיון המרדף לגילוי כל מושגי השכל הטהורים'). אולם אצל קאנט צריך התקיים יחס קשיית של נשוא ונשואים, גם אם הגורם הקושר אותם היחה התודעה.

שכבר היה רוצה לעצוב: התודעה מחפשת בתוך הנשוא משהו שונה מן הנשוא — ולהתפעלה היא מגלה שם את הנשוא עצמו, זה שאתו כבר חשבה שגברה. בכך טמונה ראשית המעבר מקאנט אל החשיבה הספקולטיבית. (היגל מדבר כאן למעשה על סוג מיוחד של פסקים, שבהם הנשוא אמור לכסא את מהותו של הנשוא, כמו בדוגמה שתידון להלן: "אלהים הוא התודעה".)

למעשה, התוכן אינו עוד נשוא⁵ של הנשוא אלא עצמותו, הוא המהות המושג של מה שמדובר עליו.

החשיבה המדמה טבעה בכך שהיא הולכת אחר המקרים הנשואים ועוברת מעבר להם, ובצדק היא עוברת, שהרי אלה אינם אלא מקרים ונשואים. אך התקדמותה זו נבלמת⁶ כאשר מזה שיש לו בתוך המשפט צורה של נשוא היא העצם גופו. החשיבה המדמה סופגת כאן, אם מותר להשתמש בדימוי זה, מעין מכה-שכנע. היא יוצאת מן הנשוא כאילו הוסיף להיזית מונח-ביסוד; אך כיוון שהנשוא הוא למעשה העצם, היא מגלה כי הנשוא עבר אל הנשוא וכבר הושם-לעל. בדרך זו, כיוון שמה שנרמה כנשוא נעשה למטה השלמה והעומדת ברשות עצמה [ולא עוד תלויה בנושא-תומך], שוב אין החשיבה יכולה לתעת כדיוכה בתופעות⁷, אלא היא מעוכבת על-ידי משקל זה.

המאפיינים אותם ואת התפתחותם, שייכים רק לנשוא המיוחד הזה, ורק באופן שבו הופיעו ומצאו את מקומם בתוכו.

התוכן אינו עוד נשוא: כאשר מבינים אותו כך, הנשוא שוב אינו תוכן פורטי קשיית התלוי כנשוא כמקרה, אלא הנשוא (כשלקוהים אותו ביחסיו עם כל שאר הנשואים) הוא המהות ועצם העניין — הוא הנשוא עצמו. זהו הנשוא המגלה את עצמו לא עוד כפורטי יחיד, אלא כמערכת מפורטת ועם זאת יחידית. התקדמות זו נבלמת: השכל הרגיל יוצא מן הנשוא כפורטי יחיד קשיית, שמשמעותו נחמה ומזגנות, ומנסה לחלוח בו נשוא כללי, המתאים להרכב נשואים אפשריים; אך כשהוא מעמיק לחשוב את העניין הוא מגלה למדהמתו שהנשוא אינו אלא העצם, העניין עצמו. בכך מוגבל לפתע חופש הבחירה והתנועה בין נשואים; וחשיבותו עוברת מכלליות סתם אל יחיד כולל. (יש להעיר שביי שהחשיבה תספוג מהלומה זו, צריך שכבר תתחיל לחרוג מדרך חשיבתה הרגילה: המהלומה מאיצה תהליך שגועיגו כבר היה קיים קודם לכן.)

לתעות כדיוכה בתופעות: בפילוסופיה שוב אי-אפשר לקשור כנשוא כל נשוא שהוא, או לייחס את הנשוא להרכב נשואים שונים. ברגע שעברנו מכלליות סתם אל יחיד כולל, הרי ביחיד זה קשורים רק נשואים מסוימים ולא אחרים, ורק הם הכרחיים מבחינתו. מכאן נובע שגם האופי ההיסטורי של הנשוא מקבל ממד הכרחי, כאשר הוא חלק של יחידותו. למשל, איך לומר עוד על האדם שהוא

את מכת-הנגד לאותו יחס וְשֶׁל פִּירוּר בִּין נושא לנשוא. מאבק זה¹⁰ בִּין צורתו של משפט בכלל לבִּין אחדות המושג החזרות אותו דומה למאבק בתוך הקצב שבִּין המשקל להטעמה. הקצב נולד מאיחודם של השניים ומן האמצע המרוחק ביניהם. כדוצא כזה ראוי שאחדות הנשוא והנשוא במשפט הפילוסופי לא תחסל את ההבדל ביניהם¹¹, שאותו מביעה צורת המשפט, אלא צריך שאחדות זו תבקע כהרמוניה. צורת המשפט היא הופעתו של המובן המסוים, או ההטעמה המבדילה והמייחדת את

גם אם היגל הביא פסוקים אלה כדוגמה של "משפט ספקולטיבי" (כפי שיש מפרשים), ברור ששום משפט יחיד כזה אינו מסוגל ללכוד את החליך החשובה הספקולטיבי: אדרבה, הוא מזגים כיצד לא ניתן לדחוק תוכן דיאלקטי באמת לתוך צורת המשפט הרגילה. לפי זה יצא, שמשפטים ספקולטיביים כמו אלה הם בעלי מעמד נמוך-יחסית בחליך הידיעה. היגל עצמו מדגיש בהמשך, כי אלה הם משפטים "זהותיים" שאין בהם החושה של הידוש. השירות שהם עושים לידיעה הוא בכך, שהם מטלטלים אותה מהרגליה ורומזים לדרך אחרת, שהם עצמם אינם מסוגלים לממש. למשפט הספקולטיבי יש צורך של זר או מנוף, המחזיק את החושה אִי-הסיפוק של המחשבה מן המשפט הנשוא ומזרז אותה לעבור ממנו הלאה — אבל לא אל הבניה אחרת של משפט יחיד כלשהו (גם לא זו הכללה ב"משפט הספקולטיבי" עצמו), אלא אל החליך השלם של המחשבה הדיאלקטית, ששום משפט יחיד אינו מסוגל לכטא. נוסף לכך, למשפט הספקולטיבי יש צורך יחסי גם כמין ראש-פרק המסכם תהליך ספקולטיבי אך אינו כולל אותו באופן חי ומשמעותי. החליך הספקולטיבי יהיה הנהרה של המשפט הזה — בכתב ואילי בעל-פה; ורק אז, כדעיד, יעניק לו ערך פילוסופי, כאשר המתפלסף כבר יחזיק בפנימיות-זכרונו את כלל החליך שפסוק זה דוחס לגיטור נשואי מתוצמת.

מאבק זה: המאבק בִּין הנוכח המנוגד-ספקולטיבי, המתפרץ אל מחוץ לפסוקי השפה הנשואית הרגילה, לבִּין הבניה של שפה זו. היגל מחאר מאבק זה במנותחים הרמוניים, כמו בשיחה או כמוסיקה; אך למעשה ניתן לטעון שיש כאן אנטינומיה, קושי לא פתור בשיטתו. (ר' הצדה בעמ' 93 על "האנטינומיה של הלשון").

לא תחסל את ההבדל ביניהם: צריך שבנשואים יהיו הכרלים מיוחדים, המוסיפים ייחוד נמילוי למושג הנשוא, ולא חזרה כללית וסתמית על הנשוא עצמו (כמו בפסוק דלהלן: "אלהים הוא החייה").

יהיה רוצה לחזור אל עצמו; ובמקום שיוכל להיות¹² אותה פעילות, הגורמת להנעת הנשוא על-ידי טיעונים הבחיקים אם נשוא זה או אחר הולם את הנשוא הראשון, יש לו עניין עם העצמי של החוכן; הוא אינו רשאי להיות בשביל-עצמו, אלא עליו להיות-ביחד עם עצמי זה.

44

אפשר לכטא את האמור לעיל באופן צורני באומרנו כי טבע השיפוט¹³ או המשפט בכלל, שבו כרוך ההבדל בִּין נשוא לנשוא, נהרס על-ידי המשפט הספקולטיבי¹⁴. הראשון נעשה למשפט זוחתי, אשר כולל בתוכו ובמקום שיוכל להיות: גם אצל קאנט פעולה הידיעה ממושיכה לעמוד על כך, שבדקדים אם נשוא קשיח מאמץ לנשוא קשיח, אף-על-פי שהבדיקה מהבססת עכשיו על צורות החשיבה של הסובייקט ולא עוד על יחסים מושאיים הקיימים בתוך ידבר כשהוא לעצמו. האיזו היודע נכשל בניסונו לעסוק בהשוואות מעין אלה ותו לא, שכן הוא מוצא את עצמו בתוך האובייקט ומוצא את הנשוא הלוני בתוך נשואיו. בדרך זו, החשיבה הנשואית (הפדריקטיביה) מתגלגלת בחשיבה ספקולטיבית.

טבע השיפוט (Urteil): לפי היגל טבע השיפוט הוא ההפודרה בִּין נושא לנשוא, זכר הכלול אף במלה Urteil שפירושה המילולי 'חלוקה מראש' (Urteil).

המשפט הספקולטיבי: ביטוי נריר וחידתי מעט אצל היגל. על פשרו יש ויכוחים רבים. לפי עצם העניין, שום צורה של פסוק יחיד אינה יכולה להביע תוכן ספקולטיבי. במובנו של היגל, לכן, שחזר אינו יכול לדרוש (כפי שיש מפרשים את הטקסט שלנו) שהמשפט הספקולטיבי יחליף את המשפט הנשואי כדרך להבעת האמת הפילוסופית, כי בכך היה מנסה איריאל שאינו ניתן להגשמה וגם לא להרגמה כמותי שיטתו. אני נוטה לחשוב, שהחידבור של היגל על "משפט ספקולטיבי" לא בא לייסד צורה לשונית חדשה, דיאלקטית כביכול, אלא לציין את הריסתו של המשפט הנשואי הרגיל, והחלפתו כמערכת שלמה של פסוקים, חלקם סותרים, שיחסם ההרדי אמור לכטא את הנעותו של המושג. אשר לדוגמאות שהיגל נותן בהמשך הטקסט (הפסוקים: "אלהים הוא החייה" ו"הממשי הוא הכללי"), נראה לי כי הפקידן להדגים משפט נשואי מסוג מיוחד, כלומר, משפט שקילות או "זהות", שתוכנו אינו מתיישב עם צורתו הנשואית-החדטטרית, ולכן הוא מכין את הקרקע לערעור דרך החשיבה הזו. אולם היגל, לשיטתו, אינו רשאי לראות במשפטים כאלה ביטוי תואם של אמת פילוסופית. לכל היותר הוא יכול לראותם כשלב מעבר המוליך מן החשיבה הטיעונית לחשיבה ספקולטיבית.

היא נדרשת להיות משוקעת בו. כך גם באומרנו: 'הממשי הוא הכללי', נעלם הממשי, בתור נושא, בתוך הנושא שלו. לכללי צריכה להיות לא רק המשמעות של נושא, באופן שהמשפט יכריז שהממשי הוא כללי, אלא הכללי אמור לכטא את משמעותו של הממשי. כיוון שכך, החשיבה מאבדת את הקרקע המושאית המקובעת שהיתה לה בנושא כל-אימת (שהיא נורקת אליו חודה בתוך הנושא; ובתוך הנושא אין היא חותרת אל עצמת, אלא אל הנושא של התוכן.

בלילמה בלתי-ריגילה זו היא המקור לתלונות⁴⁶ על האופי הלא-מוכן של חיבורים פילוסופיים, תלונת הנשמעות גם כאשר מתקיימים באדם כל שאר תנאי התרכות הנחוצים להכנת חיבורים אלו. כן מתגלה במה שאמרנו הטעם להאשמה מסוימת מאד שנוהגים להטות ככתבים אלה, דהיינו, שכדי להבין פיסקות רבות יש צורך לקרוא ולהחזיר ולקרוא אותן — האשמה האמורה לציין משהו לא-תקין ביותר, שאין דרך להחנות בפניה אם יש לה יסוד. מן האמור לעיל מתברר מצד העניינים. המשפט הפילוסופי, כיוון שהוא משפט, מעורר את הסקרה שיש כאן יחס רגיל של נושא לנושא ונחג שגרתו של הידיעה. [אולם] התוכן הפילוסופי של המשפט הורס את הטהג הזה ואת הסקרה הכרוכה בו. הסקרה מגולה, כי הדברים אמורים להסתבר אחרת מכפי שהיא סברה, ותקוף זה של סברתה מחייב את הידיעה לשוב אל המשפט ולתפוס אותו באופן אחר. קושי שצריך להימנע ממנו הוא ערכה האופן הספקולטיבי עם האופן של טיטען. מקור הקושי בכך שאומרים דבר-מה על הנושא פעם

46

מציינת בנישוא). הוטרדה עוסקת באותו דבר. לאן שהפנה, לפניו אותו תוכן כללי עצמו. לכן אינה יכולה להיחלק מן התוכן המהותי, אלא היא נשארת עצומה אליי (אפשר לומר: לכרדה בתוכי) ושוב אין לה אפשרות לכרוח אל החופש השרירותי שהיה לה קודם. זה המנוף שיש כאן, לדעת היגל, למעבר מחשיבה טיעונית לחשיבה משיגה.

החלונות: פעולת ה"בלילמה" או ה"מנוף" שתארנו לעיל היא הסיבה לקושי להבין את הפילוסופיה. הקושי אינו שכלי אלא נפשי-חינוכי. החשיבה השגרתית נתקלת במצבצורים המזעזעים את ציפיות השיגרה שלה ומעמידים אותה בפני הצורך להסתגל לשינוי בלתי-צפוי.

מילרדי; ואילו זה שהנושא מבטא את העצם, ושהנושא עצמו נופל לתוך הכללי, וזו האחרות שבה נמונה אותה הטעמה.

נבהיר את האמור על-ידי דוגמאות. במשפט: 'אלהים הוא החזייה', הנושא הוא החזייה; יש לו משמעות עצמאית שבה נמס הנושא. החזייה אמורה להיות כאן לא נושא אלא המהות, על-ידי כך רומה שאלהים חול להיות מה שהוא מוכה מקומו במשפט, כלומר הנושא הקשיח. כיוון שהנושא חולך לאיבה, הרי החשיבה אינה מוסיפה לנת בתוך המקבץ בין נושא לנושא אלא היא נבלמת ונבדחת-חודה אל המחשבה של הנושא, מתוך שהיא חשה כחסרונה. במלים אחרות: כיוון שהנושא עצמו מבוטא בתור נושא, בתור החזייה בה"א הידיעה, בתור המהות הממצה את טבע הנושא, הרי החשיבה מוצאת את הנושא באופן בלתי-אמצעי גם בתוך הנושא. על כן, במקום שהשמוי על העמדה החופשית של החשיבה הטיענת, ובמקום שתלך, בתוך הנושא, בה-בעצמה⁴⁷, עכשיו החשיבה משוקעת בתוך התוכן — או לפחות, עכשיו

47

"אלהים הוא החזייה" — היגל בוחר כאן כפסקים מסוג מיוחד (הוא מבנה אותם משפטי זהות), המנוניים דבר-מה לפי מהותו כרמה גבוהה ביותר של כלליות. לכן נוצר הרושם שבאשר אנו עוברים מן הנושא לנושא, נשארו למעשה בתוך הנושא. הנושא הוא כל כך כללי ומדויק, שאין כאן ייחוס של נושא פריטי מסוים אלא מעין חודה על הנושא עצמו. תחושה זהותית וכמעט טאוטולוגית זו מביכה את המחשבה, שכן נסיונה של המודעה לאחז בנושא ספציפי נבלם. התודעה מוצאת את הנושא במקום שהחשבה שכבר עזבה אותו (הנושא), וכך הוא שוב אינו מקובע בשבילה במקום אחד. חזייה זו מזעזעת את שגרת החשיבה הפרדיקטיבית בלי שעדיין תמיר אותה בחשיבה דיאלקטית ממש: לכן פסקים מסוג זה הם, כפי שפירשתי, מנוף או גורדי לחשיבה דיאלקטית (ספקולטיבית) אך עוד לא ביטי תואם שלה.

48

במקום שתלך בתוך הנושא בה בעצמה: על-ידי שהתודעה נזרקה חודה מן הנושא אל הנושא, אין חשיבת השכל יכולה לשמור על עמדת העליונות שלה — אינה מסוגלת להמשיך, כרגיל, להשוות נושאים שונים עם ביטוי-נושא הנחון לפניו כמקובע מראש, ולהחליט, בדרך הרגילה, מה יחסם של נושאים אלה אל נושא זה: האם הם כלולים בו או ליתישת? או מיתוספים אליו סתמית? או כלל אינם ניתנים להיקשר בו? שכן בשני המקרים (כשהיא מציינת בנושא וכשהיא

הבעתה היא הצגת-דברים ספקולטיביים. הספקולטיבי בתור משפט אינו אלא הבלמה הפנימית והנסיגה הסרת-המציאות של המדהות אל תוך עצמה. לכן אנו רואים שהצגות-דברים פילוסופיות שללחות אותנו לעתים קרובות אל אותה הסתכלות פנימית, וכך הן חוסכות מעצמן את הצגת התנועה הדיאלקטית של המשפט, שאותה אנו דורשים. המשפט אמור לבטא מה הוא האמיתי; אולם האמיתי הוא במהותו סובייקט, ובתור כזה אינו אלא התנועה הדיאלקטית, אותו מהלך מולד-עצמו, המדריך את עצמו קדימה החור ושב אל עצמו. בהכרח האחרת [הלא-ספקולטיבית] מהווה ההוכחה את הצד הזה של מתן ביטוי לפנימיות. אולם משעה שהדיאלקטיקה הופרדה מן ההוכחה הלך למעשה מושג ההוכחה הפילוסופית לאיבוד.

49

בעניין זה אפשר להזכיר כי גם לתנועה הדיאלקטית יש משפטים המהווים את יסודותיה או חלקיה. דומה איפוא שהקושי שהוצג לעיל חוזר תמיד, והוא נעוץ בעניין עצמו. הדבר דומה למה שקורה בהוכחה הרגילה, כלומר, שהטעמים שהיא משתמשת בהם זקוקים בעצמם לביטוס, וכך עד איז-סוף. אולם צורה זו של ביטוס ושל התנהג שייכת לאותה הוכחה, [שאמרנו כין התנועה הדיאלקטית וברלת ממנה, ולכן היא שייכת להכרה חיצונית. אשר לתנועה הדיאלקטית עצמה, הרי היסוד שלה הוא המושג הטהור, ובכך יש לה תוכן שהוא כחור עצמו

התנועה הדיאלקטית של המשפט, שאותה אנו דורשים: היגל מילא אתו דרישתו זו רק בשני ספריו הראשונים — היפנומנולוגיה וימדע הלוגיקה, שיש להם סגנון כתיבה יוצא דופן וייחודי בתולדות הפילוסופיה. סגנון זה אינו קיים בהרצאותיו של היגל (שנרשמו ופורסמו על-ידי תלמידיו), ולא בשני ספריו האחרים, ה'אצטליקפרייה של המדעים הפילוסופיים' וה'פילוסופיה של המשפט' (שעליהם הערתי בעמ' 93, 150 לעיל).

הקושי שהוצג לעיל חוזר תמיד: היגל מודה כאן שאין אצלו אפשרות להתגבר על האנטינומיה של הלשון. היא נוצרה בעניין עצמו. גם חשיבה דיאלקטית משתמשת בפסוקים נשואים, ואי-אפשר להמציא עבורה לשון מלאכותית, שכן על הפילוסופיה לצמוח מתוך הלשון ההתרכבת ההיסטורית. לפנימי המשפט הפרדיקטיבי חוזר היגל במדע הלוגיקה, ספר א, חלק א, פרק א (הוויטה), הערה 2.

במשמעות של מושגו ופעם במשמעות של נשוא או מקרה שלו בלבד. אופן אחד מפורע למשנהו, ורק הצגת-דברים פילוסופית, המקפידה להרציא מכללה את היחס הרגיל בין חלקיו של משפט, תצליח להיות גמישה [plastisch].⁷⁸ לאמיתו של דבר, גם לחשיבה הלא-ספקולטיבית יש זכות משלה,⁷⁹ שאמנם היא תקפה, אך אינה מוכאת בהשכון על-ידי האופן של החשיבה הספקולטיבית. שימחה-לעל של צורת המשפט צריכה להתרחק לא רק באופן בלתי-אמצעי, על-ידי החוכן גרידא של המשפט, אלא צריך שתנועה נגדית זו תקבל ביטוי; לא די בכך שתתחדש בלמה פנימית, אלא שייכה זו של המושג אל עצמו צריכה להיות מוצגת. תנועה זו, המהווה את מה שבמקום אחר היה מוטל על ההוכחה,⁸⁰ היא התנועה הדיאלקטית של המשפט עצמו. רק תנועה זו היא הספקולטיבי בממשותו, ורק

Geilii 122

גם לחשיבה הלא-ספקולטיבית יש זכות משלה: זה מוטיב חוזר אצל היגל. החשיבה הספקולטיבית אינה פוסלת את אופני החשיבה האחרים כל עוד הם מונבלים לתחומם התקין.

צריכה להיות מוצגת: המעבר לחשיבה דיאלקטית דרוש, כאמור, דרך כתיבה חדשה. אין להסתפק בהורויה הבלמה הפנימית המתחדשת בנו בעת קריאת פסוקים נשואים שתוכנם אינו תואם את צורתם, ואין להסתפק בכך שמהגמברים על מנבלות החשיבה הטיעונית על-ידי איזו "ראייה פנימית" צריך לחת ללך גם ביטוי ספרותי: כלומר, להשתמש בלשון באופן אחר. סגנונו הפילוסופי המיוחד של היגל ב'פנומנולוגיה', בא להתגבר גם על החשיבה הטיעונית וגם על המיסטיקה המהיימרת לחלף אותה. קשיי הכתיבה כאן, שמבקורים לא אחרים של היגל יצנו כ"ערפל" ו"מיסטיקה", כוונתם איפוא בייצק הפוכה. ההתגברות על החשיבה הטיעונית צריכה לקבל ביטוי תכני כפני הכל, גם אם השפה שברשותנו מוטלת ללך רק בדרכי סחור-סחור, וכמוך פגיעה בתודעה השכלית הרגילה.

מה שבמקום אחר היה מוטל על ההוכחה: הפילוסופיה שמה-לעל את החשיבה הטיעונית, האנליטית, ומתבססת במקומה על מעגלים דיאלקטיים, השוללים את נקודת המוצא של עצמם וחוזרים אליה ברמה חדשה. מעגליות דיאלקטית זו צריכה להתחיל בפילוסופיה את התפקיד שיש להוכחות בתחשיבה וכתחיה טיעונית.

במישרין גם מושג, אלא היא באופן מובהק שם, כלומר המונחה הנוקשה של נושא המונח ביסוד; ואילו ה'החיה', ה'אחד', ה'היחידות', ה'סובייקטי' וכו' מציינים באופן מדיד גם מושגים. למרות שערל נושא זה [האל] נאמרות אמירות ספקולטיביות, הרי תוכן של אמירות אלה נערך מושג אימנטי, כיוון שהוא נתון רק כנושא ניח; ובשל מעמד זה הן מקבלות על נקלה צורה של רימוס-הרה"ס¹⁰ סתם. מבחינה זו, המכשול הנובע מן ההרגל¹⁰ לתפוס את הנושא הספקולטיבי לפי צורת המשפט, ולא כמושג וכמהות, ניתן להמעיטו או להגדילו באשמת ההרצאה הפילוסופית עצמה. כאשר ההצגה הפילוסופית שומרת אמונים לתוכנה של טבע העניין הספקולטיבי, עליה לשמור על הצורה הדיאלקטית, ולא להכיל שום דבר שאינו מושג ואינו המושג.

לא פחות מן הנישה הטיעונית עומד למכשול בדרכו של לימוד הפילוסופיה רוס-דלב שאינו [טורן] לשקול ולטעון אלא דבק באמיתות מוכנות-מראש. בעליהן של אמיתות אלה סבור כי אין צורך לשוב ולעין בהן, אלא הוא מניח אותן ביסוד ומאמין כי יוכל להביען ואף לשפוט

אבל היגל כותב בתנופה אודיונית פולמוסית, המוליכה אותו מדי פעם לגזמותאם ולא-עקביות רטורית.

רימוס-הרה"ד: התגששות חסידית ומטיפה, שהפילוסופיה צריכה להיזהר ממנה (ר' צמ' 61-63 לעיל). כיוון שהביטוי 'אלהים' נקשר מיד במצב נפש כזה, רצוי להימנע ממנו כנושא ההנהגה הפילוסופית.

המכשול הנובע מן ההרגל: היגל מסכם כאן את הסוגיה. כיוון שאין דרך להימנע מניסוח הפילוסופיה בפסוקי נושא-נושא, יש צורך להרגיל את המחשבה להתחייס אל פסוקים אלה בדרך חדשה: עליה לתפוס את הנושאים לא עוד "לפי צורת המשפט", כלומר, לא כמרחקים חסיטורית לנושא בעל משמעות מוגמרת, אלא "כמושג או כמהות", כלומר כהחליף הפרטיציפא כונה את הנושא ונתון לה תוכן מפורט. בתור כזה, תהליך הפרדיקציה כונה את הנושא וזהה אתו. היחס בניניהם אינו תלות חרטיטורית, אלא שקילות דיאלקטית. כדרך שאופן חשיבה כזה מנוגד להרגלי החשיבה שישו כה ולתבניות השפה הרגילה. לכן, צריך להרגימו באמצעים ספורטיים, השוכרים את צורת הפסוק היחיד ומכניסים אותה "לתנועה". מידת הצלחתו של החינוך לחשיבה דיאלקטית תלויה אפוא במידה רבה בדרך ההרצאה הפילוסופית, בכתב ובעל-פה.

סובייקטי מכל וכל. אין כאן איפוא שום תוכן¹⁰ המשמש בתור נושא המונח ביסוד ומקבל את משמעותו מבחוץ כנושא; המשפט הוא באופן כלתי-אמצעי צורה ריקה גרידא.¹⁰ מלבד העצמי שתופסים באופן חוטיי¹⁰ על-ידי דימוי או הסתכלות, הרי מה שמציין את הסובייקט הטהור, את האחד הריק והטר-המושג, זהו מעל לכל השם¹⁰ בתור שם. לכן אולי יהא זה מועיל, למשל, להימנע מן השם 'אלהים',¹⁰ כיוון שמלה זו אינה

אין כאן איפוא שום תוכן: במשפטים כמו אלה שהוזגנו (שהם מין משפטי ראשית כלליים מאד בפילוסופיה), ביטוי-הנושא אינו בעל משמעות מוגדרת וקבועה מראש, שאחר כך מתאימים לה נושאים, אלא ביטוי-הנושא הוא שם גרידא, שכל משמעותו באה לו מתוך מערכת הנושאים המפרישת אותו ונתנת לו תוכן.

צורה ריקה גרידא: לצורת המשפט, בתור קישור של נושא אל נושא קשיח הנתון מראש, לא מתאים שום תוכן פילוסופי אמיתי. לכן היא צורה ריקה. היגל אומר זאת כהשלמה לפסוק הקודם: אך בעקפתן הוא גם שולה חץ של ביקורת לעבר קאנטי, שגור את תוכני הפילוסופיה העליונים (רקטוריות) מתוך צורות המשפט.

העצמי שתופסים באופן חוטיי: תחושת ה'אני' הסובייקטיבית.

השם: שם ריק, כנושא של משפט, מקביל ל'אני' החוטיי והריק של דאוח החרושים. (היגל, כהרגלו כאן, מדבר לסירוגין על הסובייקט הרויט ועל הנושא הרויט של המשפט.)

להימנע מן השם 'אלהים': אין נושא יותר 'מקובע' ומוגדר מראש מאשר השם 'אלהים'. המטרה המניסה לתוכו מראש כל כך הרבה משמעויות, שאין כמעט אפשרות להתגבר על קיבוע זה. דוגמה היא ההוכחה האונטולוגית, היוצאת ממשמעות מקובעת-מראש של מושג האל והושפת את מה שכבר נכלל בה. דוגמה אחרת היא הוכחת דאוח הידיעה של דקארט, הנשענת על טובו של האל. היגל אומר שהוא מעדיף מונחים כמו 'הווייה' או 'סובייקט' על פני 'אלהים', כיוון שהם 'מושגיים' יותר; אך קשה להיבין את נימוקו. האם רצונו לומר שאלה מונחים כלליים ואילו 'אלהים' הוא מונח יחידיי (סניגולרי)? אבל גם המונח 'אחד', שהיגל מעדיף על 'אלהים', הוא לא פחות יחידיי. נראה שהיגל מתלבט בשאלה זו ואינו עקבי בה בעצמו. למשל, בעמ' 92 הוא מייחס לביטוי 'אלהים' משמעות כטיטית של סובייקט, ומבחינה זו היה צריך להציענו על 'הווייה' סתם.

כשם שהיא עמוקה, באים היום ההתגלות הישירה של האלוהי, ובאר שכל בריא שלא נחייג ולא נתעב בפילוסופיה כמונבה המובהק ולא בשום דעת אחרת, ורואים את עצמם מיד כשותי-עך ונתחלופים בה מושלמים לאותה דרך של חינוך וחירובת, כמו שיש משבחים את הציקוריה כחליל לקפה. אין זה משמח לציין כי הבורות, ואף תגלמיות^ו חסרת-הצורה וחסרת-הטעם — זו שחביבתה אינה מסוגלת לדבוק במשפט מופשט אחד, לא כל שכן בקיטור של משפטים אחרים — מכריזה בכחה פעם שהיא החירות הטובלת של המחשבה, ופעם אחרת — שהיא הנאונות. גאונות זו, הגועשת היום בתוך הפילוסופיה^ו, געשה כידוע לפנינו באותה מידה בשירה. ברם, כאשר היה למוצריה שחר^ו כלשהו לא הולדה הנאונות שירה אלא רק פרוזה טריביאלית; ואילו בשעה שחרגה מזו האחרונה הולידה נאומים מטורפים. בדומה לזה הברל בין השטחיות של הנקמה העממית לבין העומק של הנאונות הרונמטית. אלא שהשכל הבריא רואה עצמו פתוח לכל אדם, והנאונות רואה עצמה סגולה של יחידים.

הבררות, התגלמיות: היגל משתמש בביטויי גנאי אלה כמחאומים לשני יריביו. שניהם מתפשים קפיצת-דרך אל האמת ובה מעידים שאינם מבינים את טבעה. שכן האמת היא תהליך, התפתחות, ולכן הצורך לעבור תהליך בדרך אליה הוא צורך אויביקטיבי, שאינו נובע רק ממונבלות רוחו של האדם אלא מטבע האמת עצמה.

גאונות זו, הגועשת היום בתוך הפילוסופיה: גאונות' הייתה קטגוריה מקובלת באסתטיקה הגרמנית של סוף המאה ה"ח. בין היתר, קאנט היא אח האמן (כל אמן ראוי לשמו, ולאן דזקא גדולי העולם) כבעל סגולה של "גאונות". הגאון (האמן) מגלם "אידאות אסתטיות", שהן צירוף של הסתכלות, זמיון ותבונה; ובתוך ציורו מניע עיקרון כללי לירי גילום יחיד וחד-פעמי, שאינו ניתן להכללה או לחיקוי. בכך יש קשר בין סגולה הגאונות למין של הסתכלות שבליה. שלינג והוגים רומנטיים (ומאוחר יותר, לפי דרכו: שופנהאואר) נתנו לכך מובן כעין-מיסטי, של עומק אינטואיטיבי החודר אל שורשי היש. שלינג עשה צעד נוסף, והעמיד את הפילוסופיה עצמה על סגולה גאונות, וכך נתן להתחלפות אופי של מעשה אמנות, או של התבוננות כעין-מיסטי. כאשר היה למוצריה שחר: מובן ציוני כלשהו.

ולגות לפיהן. מבחינה זו מורגש במיוחד הצורך, שהפילוסופיה תשוב ותהיה לעיסוק רציני. בכל המדעים, האמנויות, הכשרים והמלאכות שוררת הוויאות, שכדי לשלוט בהם נדרש מאמץ רבגוני של לימוד ותרגול. אך כאשר הרברים מגיעים לפילוסופיה נראה שבימינו שולט המשפט הקדום הזה: מי שיש לו עיניים ואצבעות כמו לכל אדם, וסיפקו לו עור וכלי עבודה, אמנם אינו מסוגל בשל כך לעשות נעלים; אך לכל אדם יש הבנה ושיפוט בלתי-אמצעיים בפילוסופיה, מפני שאח המדידה לכך הוא נשוא בתוך תבונתו הטבעית. כאילו באותה מידה לא נשא ברצלו את מידתה של נעל! דומה זאת השליטה בפילוסופיה מייחסים דווקא לחסרונם של ידע ולימוד, כאילו הפילוסופיה הולדה במקום שאלה מתחילים. הפילוסופיה נחשבת הרבה פעמים לידעה צורנית ריקה מתוכן, וחסרה מאד התבונה, שכל אמת תכנית^ו, הקיימת במקצוע או במדע כלשהו, אינה ראויה לשם זה אלא אם נלדה מן הפילוסופיה. שכן, יחפשו להם שאר המדעים באותו-נפשם, כשהם שוקלים-וטורענים ופוסחים על הפילוסופיה: בלעדיה לא יהיו להם לא חיים, לא רוח ולא אמת^ו.

ההתחלפות הטבעית כשכל בריא ונבאונות^ו

אשר לפילוסופיה המובהקת, במקום הדרך הארוכה של החינוך-לחרכות, במקום התנועה שעל-ידיה מגיע הרוח אל הודעת, תנועה שהיא עשירה

כל אמת תכנית: היגל ממשיך את רעיונו של פייכטה שכל מדע מיוחד — מחימטיקה, פיסיקה, משפט, מדע המדינה וכו' — מבוסס על קטגוריה או 'מושג מיוחד, הנקבע בתוך הפילוסופיה. מערכת כל מושגי היסוד האלה תהווה את האנציקלופדיה של המדעים הפילוסופיים, שבה מעוגנים אצל היגל המדעים הנסיוניים והצורניים.

לא חיים, לא רוח ולא אמת: ברטוריקה הפולמוסית שלו שוכח היגל לציין, שגם לפילוסופיה אין חיים, רוח או אמת בלי שהיא מתפרסת ליסודות המדעים הלא-פילוסופיים: החלות היא הודית, דיאלקטית.

שכל בריא ונאונות: שני ניגודים, שהצד המשורף ביניהם הוא היומרה לחפוס את האמת הפילוסופית כמישרין, בלי תהליך של חינוך ועיצוב. מבחינה זו אין

באותה מידה יש בה אמינות מנוגדות בתכלית.° כאשר התודעה מנסה להיחלץ מבלבל זה, היא עתידה ליפול לתוך בלבולים הדישים, וטופה שתתפרץ ותאמר נחרצות כי כך וכך הם פני הדברים, וכל השאר הוא טופזים גרידא. ביטוי זה, 'טופזים', הוא טיסמת-קרב שהשכל הרגיל משתמש בה נגד התבונה המתוכבנת, בדיוק כמו שהביטוי 'הזיות' משמש את הכוורת הפילוסופית כדי לציין את הפילוסופיה אחרת-ולתמיד. כיוון שהשכל הרגיל מסתמך על הרגש כעל האוראקל הפנימי שלו, הרי בכך גמור עם כל מי שאינו מסכים לדעתו, ועליו להכריז כי אין לו מה להוסיף למי שאינו מרגיש כמוהו ואינו מוצא בתוך עצמו אותם הדברים; או במילים אחרות, הוא דש בעקבו את שורש האנושיות. שכן טבע האנושיות הוא לחתור לקראת הסכמה הדדית עם הזולת, ואין קיום לאנושיות אלא בתוך שיתוף תודעות שנתגשם. ואילו האנטר-אנושי, החייתי, עומד על כך שנשארים ברמה של הרגש ומסוגלים למגע הדדי רק באמצעותו.

83

אמינות מנוגדות בתכלית: מי שמחזיק באמינות המוצקות של השכל הפשוט, ניתן להראות לו — כפי שעשה סוקראטס — שבאותה מידה של כטחה הוא מחזיק גם בדעות מנוגדות. על-ידי כך יבוא לידי מוכוה העשירה להלך אנשים אחרים מן הדוגמאטים, אולם את הרבים היא פשוט תרגז ותחזק לזיי דוגמאטים סגור ותוקפני עוד יותר.

דרך-המלך אל המדע: בחלק האחרון של ההקדמה היגל מנסה להראות שוב שאין דרך-המלך אל המדע (כדומה למה שאמרו בשמו של אוקלידס: "אין דרך-המלך אל הגיאומטריה"). ואולם — כאן ההבדל לגבי אוקלידס — בפילוסופיה נחוצים לא רק מאמץ וגישה, או שלבי ביניים סתם. הבעיה של מחפשי "דרך-המלך" אינה סתם קוצר רוח או עצלות. תהליך הגילוי בפילוסופיה הוא גם תהליך של חינוך וציצוב, שבו התודעה עצמה משתנה תוך כדי השגחה, ונעשית מוכשרת לשלבי ההשגחה הבאים. נוסף לכך, האמת עצמה היא כאמור תהליך, התפתחות, ולכן הצורך לעבור תהליך כדרך אליה הוא גם צורך אויבסקיבי, שאינו נובע רק ממבולגלות רוחו של האדם, אלא מטבע האמת עצמה. לכן, מי שמחפש קפיצת הדרך אל האמת הפילוסופית מעיד על עצמו שאינו מבין את טבעה של האמת שהוא מחפש.

באה הזים° איזו התפלפלות טבעית, שהמושג אינו טוב-למדי עבורה, ובלבל חסרונן היא רואה את עצמה כחשיבה מתבוננת ופזיטית,° חורקת לשוק צירופים שרירותיים של דמיון, שהמהחשבה רק היעילה לשבש אותה — יצורים שאינם לא רג ולא בשר, לא שירה ולא פילוסופיה.

82

לעומת זאת, כאשר התפלפלות הטבעית זורמת ברום הרגוע יותר של השכל הבריא, הרי במקרה הטוב היא מעיעה רטוריקה של אמינות שודופות; וכאשר זוקפים להובחנה את חוסר החיובות של אמינות אלה, היא מבטיחה לנו כי המשמעות והמילוי מצויים בלבד° — ומכאן שהם צריכים להימצא גם בלב אחרים — ונרמה לה כי ברברה על תום הלב וטוהר המצפון וכיוצא באלה היא אומרת טופי-פסקום, שעליהם אי-אפשר להשיג ושמעבר להם אין לדרוש כלום. אולם מה שנחזק אינו להשאיר את הטוב ביותר בתוך הפנומיוות, אלא דווקא להציגו מתוך מעמקים אלה אל האור. את הטוהר שבהצעת אמינות אחרונות כאילו אפשר היה לחסוך מזמן, שהרי ניתן למצוא אותן בשינון עיקרי הדת [Kathesis] בפנתמי העם וכדומה. לא קשה להבחין בעמימות ובעקמומיות של אמינות אלה, ואף להראות לתודעה המחזיקה בהן, כי

באה הזים: היגל יוצא נגד האופנה של הסתמכות על הכמתו הטבעית של האדם הפשוט, הנאיבי, כפי שהיא מגולמת בפנתמין, באמינות השגורות בפיו, במוסכמות שלו, וכדומה. היגל אינו שולל כל אלה כשקר מוחלט, אלא כרימויים פרימיטיביים, המיימרים להיות אמת במישורין.

חשיבה מתבוננת ופזיטית: כמגנון הדוגמטיקה, שנוצגיה כותבים שירה פילוסופית, או מתפלפלים כמגנון פיוטי. היגל אינו מתכוון רק לגדולים (נובלאים, ואולי גם דיידו הלדרליץ), אלא גם לדמויות משניות שכתבו פילוסופיית טבע רומנטית ונשתכחו בינתיים, והיגל מזכיר אותן בלילוג ברימויותיו הפרטיות. אלה ואלה מולידים יצורי כלאיים, שאינם לא שירה ולא פילוסופיה.

מצויים בלבה: כאשר טוענים נגדם שהם משמיעים אמינות שדופות, משיבים חסדי השכל העממי הבריא, שאת המקוריות אין להפש בתוכן המימרה, אלא ככנות ובעצמה הסובייקטיבית של אלה המחזיקים בה.

סוף דבר: יחסו של המחבר אל הקהל⁸⁴

לפי עמדתני, מה שמעניק קיום למרע היא התנועה העצמית של המושג. אולם הקבוצות הרווחות במונח בדבר טבע האמת ותבניתה שונות מעמדתני ואף מעוגדת לה בתכלית, וזאת מכמה בחינות שנוכרו ומבחינות חיצוניות יותר. אם מביאים זאת בחשבון, אין לצפות שנוטייזי להציג את שיטת-המרע לפי הקביעה לעיל יזכה לקבלת-פנים אחרות. בניתיים יכול אני להרהר בכך, שאם הצד המעלה בפולטופיה של אפלטון, למשל, יוחס לפעמים למיתוסים חטרי-דערך⁸⁵ שלה, הרי היו גם זמנים⁸⁶ הקרויים אפילו זמנים של התלהבות⁸⁷. שבהם הגו כבד לפולטופיה האריסטוטלית בגלל העומק הספקולטיבי שלה⁸⁸, והיפומרטסי של אפלטון, שמן הסתם הוא היצירה הגדולה ביותר של אמנות

יחסו של המחבר אל הקהל: ב"סוף דבר" נוהב היגל פחות כפילוסוף ויותר כמחבר הידאג לעתיד ספרו.

בינתיים יכול אני להרהר: ולמצוא נחמה בכך.

יוחס...למיתוסים חטרי-ערך: זו רוגמה לקופה עלובה כתולדות הפילטופיה.

הרי היו גם זמנים: זמנים אחרים, טובים יותר מבהינה פילטופית. היגל חושב כנראה על האסכולה הניאו-אפלטונית, ואולי גם על חידושה ברונסט.

התלהבות: מושג חשוב במיסטיקה הדרתית, שמקורו בפילטופיה הניאו-אפלטונית ומושג האקססאסיס (היזיה-מחוקן-לעצמו) שלה. בגרמנית, בצד המלים Enthusiasmus ו-Begeisterung, משתמשים גם כביטוי Schwärmerei המופיע כאן, שקיבל אצל קאנט קונטראציה שלילית ביותר, כחזיה אירציונלית וכבינגודה של התבונה. בנימה שלילית זו דיבר היגל לעיל (עמ' 61) נגד "רווח ההתלהבות התוססת" (Begeisterung) המהלפה אצל שלינג את "ההתקדמות הצוננת" של המושג. אולם במקום שלפנינו היגל משנה את נימתו ורומו כי התלהבות מסוגלה גם לשכון במחיצה אחת עם המושג, וזאת (א) בתור האנוגיה הדרתנית האחרת בו, (ב) בתור התכנית המגלמת כמושג היריאקטי ושתורגמה בתוכו ללשון רציונלית.

בגלל העומק הספקולטיבי שלה: ולאן דווקא בגלל הלוגיקה הצורנית שלה (שהיא בעיני היגל ההמצה של הדיאלקטיקה) או תורתה כמדעי הטבע. היגל רומז לתקוות, שגם העומק הספקולטיבי של יזכה להכרה.

להפקיד את עצמן ברי השכל הבריא; וכדי לצער עם הזמן ועם הפילטופיה, רצוי לקרוא גם רשימות-ביקורת על כתבים פילטופיים, ואפילו לקרוא את ההקדמות לכתבים אלה ואת הפיסקאות הראשונות שלהם; שהרי אלה נותנות את העיקרים הכלליים שבהם תלוי הכל, ואילו רשימות-הביקורת נותנות לא רק הערה היסטורית, אלא גם שיפוט מסוים, שבהיותו שיפוט, הוא עומד למעלה ממה שהוא שופט. דרך המונית⁸⁹ זו אפשר לעבור בה בחלוקי-בית; וזאת בניגוד למחלצות הכסון הגורל שעושה היים הרגש הנישא של הנצחי, הקדוש והאינסופי, הצוער בדרך שלמעשה נאניה דרך אלאן היא כבר בעצמה ההווה הכלתית-אמצעית בתוך המרכז⁹⁰. היא הגאונות של אידיאות עמוקות ומקוריות ושל הבוקי-מתשכב נעלים. אולם כמו שעמקות מעיד זו אין בה התגלות של מקור-המהות, כך אותם זיקוקין אינם גלגל הרקיע העליון⁹¹. מחשבות אמיתיות ותוכנה מדעית אפשר לרכוש רק מתוך עבודת המושג. רק המושג מסוגל ליצור אותה כללית של הידיעה, שמצד אחד אין בה העמומות והמחסור של השכל הרגיל⁹², אלא היא הכרה מתשלמת ומעוצבת, ומצד שני אינה הכלליות הכלתית-רגילה של כשרחיק-הבונה שהדחיות את עצמו על-דיו היהודה והעצלנות של הגאונות; אלא כלליות זו היא האמת שהבשילה לידיו הצורה היעדרה לה מלידה, והמסוגלת להיות לקניינה של כל תבונה המודעת את עצמה.

דרך המונית (gemeiner Weg): או רגילה; משחק מלים לעומת "דרך המלך" (königlicher Weg) שבה פחת.

בתוך המרכז: ראה עמ' 63 לעיל: היגל חוזר לאותה ביקורת על שלינג. גלגל הרקיע העליון: Empyreum, משכן האלים המיתולוגי.

הרגיל: (gemein): פיודשו גם כללי ומשותף, וגם המוני או פשוט. היגל יוצר משחק מלים עם שפירדשו לא משותף, וכן לא המוני (אלא אטוטי או איצילי). שניהם, הכלליות ההמונית והוסר הכלליות האטוטי, היו משיאי ביקורתו של היגל.

את מה שלעת עתה הוא רק עניינו שלו בכדידותו, וכדי לחוות כמשהו כללי את השכבת, שמתחילה הוא נחלתו הפרטית בלבד. אבל לעתים קרובות יש להבדיל בין הקהל^o לבין מי שנתחייבם כדובריו וכנציגיו. מנכמה בחינת הקהל נחה באופן שונה ואף מונע לאנשים אלה. כאשר חיבור פילוסופי אינו מדבר אל לבו של הקהל, הרי מתוך טבע-טוב הוא נוטה להאשים את עצמו; ואילו אנשים אלה הבוטחים בכשיירותם מטילים את כל האשמה על המחבר. פעולת הדברים על הציבור היא חרישית יותר מזו של מתים אלה כשהם קוברים את מתיהם. ° אמנם בימינו ההשקפה הכללית נעשתה מתרבתת יותר, ° סקרנותה ערה יותר ושיפוטה יותר

איש. לזכריו, הוא כחיד משוכנע אמנם לגמרי כשיטתו, אך בזה אין די, שהרי ודאות סובייקטיבית עוד אינה אמת: לשם כך עליה לעבור הכללה, אויביקטיבציה בתרבות וברוח הזמן. קשה להאמין שהיגל שואף להכריח רק בגלל סיבה מטאפיזית זו, ולא ככשר ודם פשוט. עם זאת יש להודות שכשכיל פילוסוף כמו היגל, הסוציולוגיה של ההתקבלות (Rezeption) היא בעיה אמיתית. כמו-כן, אם נזכור כמה גדולה היא שאפתנותו — להיות הפילוסוף של העידן ההיסטורי האחרון, ולעורר להביא אותו להכליתו — נראה כי אכן אין הבול בשביל היגל בן ה-36 בין שאיפתו האישית לבין הצורך המרכזי של האנושות.

יש להבדיל בין הקהל: היגל מקיים תרופה למכה ומבחיץ בין הציבור לבין המדברים בשמו — במקרה זה, המבקרים. אם ספרו יקטל על-ידי הביקורת, לא תהיה זו בהכרח עדות שהזמן והציבור לא הפשילו לקראתו.

מתים אלה כשהם קוברים את מתיהם: המבקרים הקוברים ספרים, כשהם עצמם מתים כרוחם (ולדוב גם הספרים הם כאלה). הדמו הוא לאמר כבירת החדשה: "ויאמר אליו ישוע: לך אחר והנה למתים לקבור את מתיהם" (מת 22:8). בכך, בודיעין או לא, היגל דומז כי מי שאינו הולך אחר האמת הפילוסופית שנתגלגלה בפנומנולוגיה^o, בדומה למי שדחה את ישוע, חשוב כמה וישאר קליפה היסטורית ריקה.

מתרבתת יותר: הכוונה לסוג של תחכום שהיגל חשש ממנו, חריפות חריזות של משכילים המגיבים בשטחיות על תופעות בחיי הרוח.

הדיאלקטיקה^o העתיקה, נחשב בהם לגילוי האמיתי של חיי האלוהות ולביטויים החיוני; ולמרות העמימות ההכופה שהולידה האקסאזה, הרי אקסאזה זו, שהובנה שלא-כהלכה, ° לא היתה אמורה להיות אלא המושג הטהור. ועוד אינו מהדהד בכך, שהצד המעלה בפילוסופיה של זמנו שואב את ערכו מן המדיעיות; ואפילו יפרשו זאת אחרים בדרך שנונה, הרי רק מבוחה הוא קונה לו מעמד. מתוך כך יכול גם אני לקוות שנטינוי זה לאשש את המדע בשביל המושג^o ולהציג את המדע בתור היסוד הזה, ° שהוא יסוד הטנגלי, יודע לפלס לעצמו את הדרך בכות האמת הפנוימית של העניין עצמו. עלינו להיות סמוכים ונטוחים שטבע האמת לפרוץ כבוא זמנה, ושהיא מופיעה רק בבוא זמנה. לכן לא תופיע לעולם מוקדם מדי, ולעולם לא תמצא שהקהל^o אינו בשל לקראתה. כמו-כן, הזחור (המתרב) זקוק לתוצאה (פומביט) זו כדי לאמת לעצמו

היצירה הגדולה ביותר של אמנות הדיאלקטיקה: האם היגל רוצה לזכור כי בדומה לכך, הפנומנולוגיה עתידה להיות "היצירה הגדולה ביותר של אמנות הדיאלקטיקה החדשה"? אם כן, הרי שצדק.

האקסאזה... שזוכנה שלא-כהלכה: יש להבדיל בין אקסאזה כתבונה מושגית שיש בה אמת, לאקסאזה כחוויה רגשית, הדומה לשכרות ועומדת על טשטוש כל הכותה. פשרה הפילוסופי של אקסאזה (=חריגה-מחץ-לעצמו, וכיחור פיתוח: היח-הוא-עצמו-מחץ-לעצמו) הוא, שכל יסוד מחשכתי פרטי חורג מעצמו לעבר אחר כההליך הדי של שלילת, וככותן כל אחד חוזר לעצמו בייחודו המיוחד. זהו בדיקן מכנה השיטה הדיאלקטית ולכן מכונן גם הדימוי של "סחרחורת בקיום" שנוכר לעיל. האקסאזה או סחרחורת בקיום^o מסמנים מצרכת לוגית, הפותחה בפני כל אדם תושב ומגלגלת את 'המושג הטהור',

לאשש [שמחזקת] בדרך (הדיאלקטיקה) האופיינית למושג.

בתוך היסוד הזה: של המושג הדיאלקטי, שהוא יסודו הטנגלי (eigenständig).

לעולם לא תמצא שהקהל: היגל עצמו זורק כאן שורה של פגמוי חכמה עצמית, שתלקם מבוסס בפילוסופיה של וחלקם בתקוותיו האישיית כמחבר.

כדי לאמת לעצמו: היגל עוטה כאן שריץ פילוסופי גם כשהוא מדבר באופן

הרווח ורֵקָה במלוא היקפו של עשורה התרבותי⁹ ותובעת אותו לעצמה; ובזמן אשר כוח אי-אפשר שיפול בחלקה של פעולת היחיד יותר מחלק מזערי בתוך המפעל השלם של הרוח. היחיד צריך איפוא לשבות את עצמו יותר ויותר — כפי שכבר קורה מעצם טבעו של המודע, היחיד צריך לעשות מזה שהוא יכול ולהיעשות למה שביכולתו להיעשות, וככל זאת יש לדרוש ממנו פחות, כפי שגם הוא צריך להקטיף את ציפיותיו מעצמו ולדרוש פחות בשביל עצמו.

"קירוב" — אבל כמה שאפתנית היא המטרה! כמעט מכל פיסקה בטקסט שלנו, למעט הטיוט, נושבת רוח גרנדיוזית הרחוקה מלהתפק כמורעט. וככל זאת אין כאן פרדוקס. היגל נקלע למחש טבעי בין עוצמת שאיפותיו, השוהתית מכישלול, והכנתו הביקורתית, המרסנת את השאיפות ומזכירה כי כוחו של איש אחד מוגבל. כל הגורמים הללו פועלים בו יחד — ומכאן שהוא רחוק מלהיות מייסד דת קנאי אלא הוא הוגה ביקורתי, שאפתני ביותר ועם זאת מאוזן. את איוונו הוא חייב בין היתר לפלוראליזם שלו.

דבקה במלוא היקפו של עשורה התרבותי: הרוח תובע לעצמו את כל הגוונים המרכיבים אותו, את כל החיידים והזומים, ודבק בהם כחלק לא מלא. מכאן שאיש אינו יכול לדרוש לעצמו זכות בלעדית על רוח הזמן, ובנורדיאי לא ניתן לעצמנו לגנון זה או אחר. תפיסה זו עומדת ביסוד הפלוראליזם הידיאקטי של היגל. עם זאת, היגל מצטנע כאן יותר מדי, שכן הפנומנולוגיה מתיימרת להיות לא עוד גוון אחד בתוך המכלול, אלא ניסוח והצטללות של המכלול כולו: ומכחינה זו היא מתיימרת לעמוד גבוה מכל גוון פרטי.

מחיר, באופן שרגלי אלה העתידים לשאתך⁹ החוצה כבר עומדות בפתח. ובכל זאת לעתים קרובות צריך להברל בין זכר זה לבין הפעולה האשית יותר⁹, המתקנת את הגיני המבוה⁹ ואת כיוונה של תשומת-הלב שנואנסת⁹ על-ידי מבטחות מרשימות. מכוח פעולה זו יש הקונה את עולמו ואת קהלו רק לאחר-זמן ואילו האחר אין לו עולם שלעתידי לבוא אחרי העולם הזה.

נוסף לכך, בזמנו ההתחזקה מאד הכלליות של הרוח, ובאותה מידה ⁹ מתוודעים אל היחיד⁹ ביותר ארישות, כפי שאכן ראוי לו⁹. כלליות זו של

רגלי אלה העתידים לשאתך: השורה מעשי השליליים 9:5: "ויאמר אליה פטרוס... הנה בפתח רגלי המקבדים את אישך, ונשא וגם אותך החוצה". הכוונה: המבקרים בני-זמנו, הקוטלים הכל, עתידים לקבור גם את ספרו.

הפעולה האשית יותר: המשפיעה על רוח הזמן האמיתי, מתקנת את עיוותי האופנה.

הגיני המבוה: שהיגל חושש מפניו.

תשומת הלב שנואנסת: שילינג ופילוסופים אחרים שבאופנה "אנסור" את תשומת לבו של הציבור על-ידי מבטחות מרשימות ללא ביסוס. את זה אמורה לתקן ההתפתחות העמוקה יותר של רוח הזמן.

אחרי העולם הזה (Nachwelt): אחרי ההווה. היגל משחק כאן ברעיון הדורות הבאים כמין "עולם הבא", אולי אפילו במשמעות המנוממת של גמול או עשיית צדק. אנב, הביקורת לא קטלה את הפנומנולוגיה, ולא שיבחה אותה, אלא העלתה ממנה, בעיקר בשנתיים הראשונות. רק לאחר מכן החל היגל להתפרסם, עד שנועשה בתוך שני עשורים לפילוסוף העיקרי בגרמניה (ומחוצה לה). הפנומנולוגיה נעשתה מאז לאחד הספרים הקלטיים ורכי ההשפעה ביותר בתודות הפילוסופיה החודשה.

יחיד: מילולית: היחידיות — die Einzelheit.

כפי שראוי לו: בקטע ה"פניאלה" נקט היגל נימה שונה מאד מזו שקטס לפנינו, נימה צנועה של קבלת דין מראש, שאינה מתייבשת היטב עם הצהרות מרחיקות-לכת שקראנו לעיל כגון: "המטרה שהצבתי לעצמי היא לסייע לכך שהפילוסופיה תקורב לצורה של מדע — שתוכל לזוותר על שמה כאהבת הדעת ותהיה לדעת בפועל" (עמ' 54-55). אמנם היגל מדבר גם שם על "סיעה" ועל