

על מחקר חשוב שחמק מתחת לרדאר של המומחים באוניברסיטה העברית

פרידריך וילהלם יוזף שלינג, *מכתבים פילוסופיים על דוגמטיזם וביקורתיות*. תרגום מגרמנית והוסיף מבוא והערות עמית קרביץ. הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית ירושלים, ירושלים תשע"ה/2015. 124 עמ'.

הקדמה

רקע כללי

זו הפעם השנייה¹ לאחר שנים רבות, שבישראל שוב רואה אור תרגום של חיבור פרי עטו של הפילוסוף הגרמני פרידריך יוסף שלינג (1775-1854). הספר כולל, בנוסף לתרגום, גם מבוא ו"הערות"². לפי נתוני ההוצאה המתרגם והמחבר "ד"ר עמית קרביץ מלמד קנט ואידיאליזם גרמני באוניברסיטת לודביג-מקסימיליאן במינכן, גרמניה". למרבה הצער הספר מאכזב מכל בחינה: הפירושים וההסברים אינם עומדים ברמה הנדרשת ממבוא וקומנטר מדעיים ועדכניים, והתרגום מצריך תיקונים רבים. הסיבות לכך הן: א. שליטה לא מושלמת בשפה הגרמנית, ו-ב. הפירושים וההערות אינם מתבססים על מחקר-הקונסטלציות (Konstellationsforschung), המתודה הנהוגה היום בחקר האידיאליזם הגרמני המוקדם, שפותחה באוניברסיטת לודויג-מקסימיליאן במינכן. כתוצאה מכך, הכותרת של החלק הארוך

1 הכוונה לתרגומו של משה שורץ משנת תש"ס שגם ד"ר עמית קרביץ מזכיר אותו במבוא (עמ' 1 הערה).

2 שימו לב שבתרגום הכותרת לגרמנית כתוב "...und kommentiert...".

והעיקרי של המבוא, המכריזה על דיון ב"שלינג המוקדם בעיות יסוד", נשאר בגדר הבטחה שלא מומשה: למעשה, מה שבולט, לא רק במבוא אלא אף ב"הערות", הוא דוקא היעדר הטיפול בבעיות היסוד, וגם דיון ב"שלינג המוקדם", כלומר הטקסטים שקדמו ל"מכתבים", כולל אלה שלא פורסמו ונשתמרו בכתב-יד בעזבונו – לא נמצא. לפני שאפרט ואדגים את הליקויים על הקורא, שאינו מצוי בתחום הנדון, לקבל מושג כלשהו³ על הטקסט של שלינג.

החיבור, הכולל עשרה פרקים בצורת מכתבים, הוא יצירת נעורים של שלינג, שהתפרסמה לראשונה בכתב-עת חשוב שיצא בינה,⁴ על-פי הזמנתו של המיסד והעורך פיליפ-עמנואל ניתהאמר (Niethammer), שהיה פרופסור לפילוסופיה באוניברסיטת ינה.

שלינג החל בכתיבתם בשנה האחרונה ללימודיו באוניברסיטת טיבינגן. את ארבעת המכתבים הראשונים סיים בעודו סטודנט, ושלה לניתהאמר ב-13.08.1795. את ששת המכתבים האחרונים השלים בשטוטגרט,⁵ זמן קצר לאחר סיום לימודיו, ושלה לניתהאמר ב-22.01.1796.

באותה עת שלינג היה בן 21, אולם זה לא היה הפירסום המדעי הראשון שלו. קדמו לו ארבעה חיבורים בשלים, שהוציאו לו מוניטין כ"ילד פלא", ומהסבה הזו הוזמן לתרום מפרי-עטו לכתב-העת החשוב.

את החיבור הראשון פירסם בשנת 1792, מיד לאחר שעמד בהצלחה בבחינות-הגמר לתואר מגיסטר (Magister). זו היתה הדיסרטציה הלטינית⁶ שלו, והיא זכתה לביקורות אוהדות.

3 הן בהסבר הנושא והן בסקירת המחקר אוכל להביא לא יותר מאשר את עיקרי-הדברים באופן מוגבל, כלומר רק במידה ועד כמה שזה נחוץ להבנת הביקורת שלי.

4 שמו של כתב-העת שניתהאמר ערך ויסד, שיצא בינה הוא: Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrte.

5 התאריכים הללו ידועים מהמכתבים המלווים לניתהאמר ששלינג צירף למשלוח.

6 הכותרת של הדיסרטציה הלטינית של שלינג מ-1792, שהוגשה ב-26.09.1792 כחלק מהחובות הלימודיות לתואר "מגיסטר" היא: Antiquissimi de prima

בסתו 1794 פירסם בכתב־העת⁷ של התיאולוג הידוע פאולוס (N.H.E.G. Paulus) מאוניברסיטת ינה, את המסה *Über Mythen* (תרגום: *historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*) אודות מיתוסים, סאגות הסטוריות ופילוסופמות [עמדות עקרוניות בשאלות פילוסופיות] של העולם העתיק ביותר, שהתבססה במידה רבה על הדיסרטציה הלטינית.

לאחר שיצר קשר אישי עם פיכטה, פירסם שלושה כתבים שהתייחסו לתורתו: המסה מספטמבר 1794: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* (תרגום: על האפשרות של צורת הפילוסופיה), היתה בעלת חשיבות היסטורית מפני שהיתה החיבור הראשון בתולדות הפילוסופיה שעסק ב־*Wissenschaftslehre* (תורת־המדע) של פיכטה. במרץ 1795 הופיע: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (על 'האני' כעקרון הפילוסופיה או על הבלתי מותנה בידעה האנושית). החיבור השלישי והאחרון בסדרה זו היו "המכתבים" שראו אור בשני חלקים עד ינואר 1796.

התמה

כוונת "המכתבים" היא להסביר את "רוח"⁸ הפילוסופיה הביקורתית על־ידי השוואתה לדוגמטיזם במובן של המסורת הפילוסופית הקדם־קנטיאנית. תחת המושגים "דוגמטיזם" ו"ביקורתיות" מבין שלינג שתי גישות מנוגדות לבעיה הקרדינלית, הנצחית של הפילוסופיה, שכל השיטות שנוצרו במהלך ההסטוריה שלה התחבטו בה: חידת קיומו של העולם. בהתאם לפתרונות שהוצעו על־ידן הן מתמינות לשיטות דוגמטיות או ביקורתיות. ההבדל בין שיטה דוגמטית לשיטה ביקורתית קשור בעיקר בתפיסת הממשות שמעבר לעולם־התופעות, הנחשבת לסיבתו: בעוד שבשיטה הדוגמטית

malorum humanorum origine philosophematis Genes III. Explicandi tantamen
criticum et philosophicum

7 שמו של כתב העת של פאולוס הוא: *Memorabilien*.

8 המכתב של שלינג להגל מן ה־06.01.1795.

מדובר במציאות חיצונית, טרנסצנדנטית הנפרדת מן האדם, הרי השיטה הביקורתית דוקא מזהה אותה עם העצמי הגבוה של האדם, שאינו משתקף בתודעה העצמית הרגילה.

למרות ששתי העמדות הללו חלוקות ביניהן בענין סיבת הכוליות, שתיהן מייחסות לה אותם איפיונים בדיוק, התואמים למושג ה"אחד" הניאוראפלטוני, השונה מכל בחינה אפשרית מן העולם-שבניסיון (מכתב 3). אולם דא-עקא שהפער האינסופי הבלתי ניתן לגישור שבין המותנה והבלתי מותנה מכשיל כל הסבר של העולם הנראה-לעין מתוך הזהות המוחלטת, ובנקודה זו אין יתרון לאף תיאוריה ספקולטיבית או מדעית על פני יריבתה (מכתב 6). ולכן שלינג גורס שחידת-העולם היא בלתי פתירה כל עוד מחפשים את הפיתרון בספקולציה הפילוסופית או בתיאוריה של מדע הטבע (מכתב 6), וזאת משני טעמים:

הטעם הראשון נעוץ במבנה הלוגי של תיאוריה מדעית: כל תיאוריה מתחילה מאקסיומה, זהו המבנה שלה מקדמת-דנא. במקרה של המחשבה הספקולטיבית מדובר באקסיומה המניחה את קיומה של סיבה ראשונית אוניברסלית, שאינה בגדר מצב עוברי גרידא, הנתפס כלא-בשל ולא-מפותח ביחס לעולם, אלא בדיוק ההפך: נקודת-ההתחלה מהווה תמצית ועקרון הסדר הכללי, העמוק והלטנטי שביסוד כל חוקי הטבע, וככזו היא עולה על היקום הנראה לעין. אמיתותה של האקסיומה הזו איננה ניתנת להוכחה, מפני שאין משפטים בסיסיים יותר שמהם היא נגזרת, אך היא גם לא זקוקה להוכחה על-דרך ההיסק כי היא מוכרת על-ידי אוידינציה, תובנה סימולטנית ובלתי אמצעית.

הבעיה היא שמהאקסיומה עצמה ניתן לגזור רק משפטים אנאליטיים, ובשום פנים ואופן לא משפטים סינתטיים (מכתבים 3, 6, 7). אולם השיפוט הסינתטי שביסוד ההכרה הנסיונית בהכרח מניח מושא-הכרה שתכונתו ריבוי, הבלדל, ניגוד ושינוי, אחרת אין לו משמעות, ואלה הרי מקבילים לביטול הזהות המוחלטת על-ידי התפלגות או חריגה ממנה (מכתב 3). מהסיבה הזו קיום עולמנו אינו יכול להיות מוסבר כנובע באופן בלתי אמצעי מן העיקרון הראשון הזהותי שהאקסיומה הניחה את מציאותו או מהמשפטים האנאליטיים

הנגזרים ישירות ממנה. ולפיכך אין ולא יכול להיות לשאלה שקנט העלה בביקורת התבונה הטהורה, קרי כיצד המשפטים הסינתטיים הם באפשר, פיתרון תיאורטי־ספקולטיבי.

הטעם השני קשור בטבעה הפלורליסטי של הדיסציפלינה הפילוסופית, שאינו עולה בקנה אחד עם האחדות הזהותית המוחלטת של התבונה הטרנסצנדנטלית הכללית. אולם ריבוי השיטות המשקיפות על היקום מפרספקטיבות שונות ומנוגדות הנוצרות חדשות לבקרים, אינו חיצוני אלא מהווה תופעה מתופעותיו של היקום, ולפיכך הספקולציה הפילוסופית אינה התשובה לחידת העולם אלא דוקא חלק ממנה (מכתבים 3, 4).

אופיה הלא אחדותי של הפילוסופיה היא גם הסיבה לחלקיות, החד־צדדיות ואי־השלמות שהיא מנת חלקה של כל תיאוריה פילוסופית, ומה שמראש מונע ממנה למצות את תכלית העיון הפילוסופי, כלומר להגיע לאמת המוחלטת שאינה אלא התבונות האחת האוניברסלית (מכתב 5).

היות וחידת העולם – שהיא כאמור התכלית הסופית של כל עיון פילוסופי – חורגת מן המציאות הנסיונית, כל שיטה דוגמטית או ביקורתית בהכרח נמשכת אל "התיזה", המייצגת עבורה את השיבה אל האחדות הזהותית המקורית, שבה בלבד המחשבה מוצאת מנוח, מפני שמנקודת־מבטו של האינסוף והנצח, העולם של התנסותנו היומיומית אינו קיים, וכך ממילא גם חידת קיומו נעשית לא רלוונטית. מכאן המסקנה שהפיתרון לחידת העולם אינו מושג בידע אינסופי הבא עם דרגת ההכרה העליונה אלא פשוט בהיעלמותה.

בנקודה זו מסכימים הדוגמטיזם והביקורתיות. אבל ההבדל בתפיסת טיבו של העיקרון הראשון והאחרון של הדברים – בדוגמטיזם הוא "דבר כשלעצמו" או אוביקט, ובביקורתיות הוא סוביקט – קובע את האופן המנוגד בתכלית שבו כל שיטה מפרשת את החזרה אל נקודת־ההתחלה האבסולוטית או "התיזה".

חוץ מזה, בשתייהן הידיעה האינסופית, המוחלטת ממילא גם אינה בגדר האפשר, אולם מסיבות שונות: לפי הדוגמטיות היא לא אפשרית, מכיון שאם האוביקט המוחלט הוא הטוטליות של המצוי, זה אינו מתיישב עם קיומו הנפרד, העצמאי של סוביקט מכיר. באותו

האופן, העולם, בביקורתיות, לא יכול להתקיים כישות עצמאית ונפרדת לצידו של סובייקט מוחלט שהוא מושא הכרתו (מכתב 4). אך אם העיון הפילוסופי סובב סביב שאלה אחת בלבד, חידת-העולם, שאין לה פיתרון תיאורטי, המסקנה המתבקשת היא שהידיעה האינסופית גם לא יכולה להיות תכליתו. את הכשל הזה בהבנת מהותה של הספקולציה הפילוסופית תולה שלינג במושג האמת המסורתי הקדם-קנטיאני, שאותו הוא מבקש להחליף במושג אמת ביקורתי.

המשמעות היא שבעידן הביקורתי אמיתותה של שיטה פילוסופית כבר לא יכולה להיקבע בהתאם לפרמטרים כמו קריטריון ההתאמה (*Adaequatio intellectus et rei*) והאוידנציה (התבססות על משפטים ראשוניים שוודאותם אינה מוטלת בספק), אלא נמדדת על-פי האימפליקציות, המשמעויות הפרקטיות-מוסריות שלה. הערך הפרקטי-מוסרי גם משמש אמת-מידה להבחנה בין השיטות השונות כמו גם לדירוגן. חוץ מזה שלינג גם נוטש את תפיסת האמת האבסולוטית כנתון או עובדה מוגמרת, לטובת מושג האמת הנחשב כמטרה אינסופית (מכתב 5, כולל הערה 2).

מכאן שמה שנראה לכאורה כמיקבץ טענות המקושרות ביניהן ביחסים לוגיים אינו אלא אשליה: לאמיתו של דבר השיטות הפילוסופיות אינן תיאוריות. את המשפטים המרכיבים אותן צריך לקרוא כצור, קריאה, הוראה לקיום אורח-חיים מוסרי (מכתבים 5, 6). גם את חידת קיומו של העולם, המשותפת לדוגמטיות ולביקורתיות, אין להבין כאתגר אינטלקטואלי אלא כקריאה לאדם להתעלות על קיומו הארצי (מכתב 6). כמו-כן תהיה זו טעות להבין את האקסיומות כאמיתות אבסולוטיות או הכרות אוידנטיות – אלה הן לכל-היותר ההנחות הראשונות שבבסיס השיטות השונות, שהן פרי בחירה חופשית של הוגים אינדיבידואליים, ולכן אינן רשאיות לתבוע לעצמן תוקף אוניברסלי (מכתב 6 כולל הערה 1). באותו האופן הבלתי-מותנה שהמשפטים הראשונים מניחים את קיומו אינו מושא הידיעה האינסופית אלא מסמן את היעוד המוסרי שאליו האדם מצווה לחתור בכל נימי נפשו (מכתב 9). גם את הכמיהה לאינסופי

ששפינוזה והפילוסופים מבית מדרשו של אפלטון יחסו לסופי צריך לפרש כמטלה מוסרית (מכתב 9).

מכאן גם מובן שיתרונה של הביקורתיות על פני הדוגמטיות יכול להיות טמון רק בערכה המוסרי של הביקורתיות, העולה לאין ערוך אפילו על שיטתו של פילוסוף דוגמטי גדול כשפינוזה. הביקורתיות עדיפה מפני שהיא, בניגוד לפילוסופיה השפינוציסטית, תורה את המקדמת את החירות האנושית, וההבדל הזה ניכר בשלוש בחינות התואמות להגדרת החירות כשחרור מוחלט מעולם האוביקטים ודרכי ההכרה החלות עליו:

שני הפיתרונות המסורתיים לחידת העולם הינם הפיתרון הטרנסצנדנטי, המתבסס על גורם חיצוני ממצע, והפיתרון האימננטי, ששפינוזה הציע, המתבסס על סיבת־עולם פנימית, שתופעות העולם, הן אופנים שלה (מכתב 7). שלינג סבור שהפיתרון האימננטי טוב יותר, אך שפינוזה טעה בכך שלא הלך עמו עד הסוף, לא הוציא את המסקנה המתבקשת ממנו, אלא הותיר על כנה את המחיצה המפרידה בין האינסופי והסופי, שאותה העביר כמות שנחשבה קודם ליחס הפנימי שבין הסובסטנציה והאופנים שלה. וכך הבלתי־מותנה נשאר ישות חיצונית ונפרדת ביחס למודוס, שלמעשה תכונה האינסופיות אינה מנת חלקן אפילו לא כאפשרות. לכן בהקשר של תורתו ניתן להבין את הקריאה המוסרית לאדם לחרוג מתנאי הקיום הסופיים רק כדרישה שיבטל את כל הוייתו הסוביקטיבית, כלומר עצמיותו, מפני האוביקט המוחלט, וישתעבד לחלוטין לסיבתיות זרה (מכתבים 7, 8, 9). זה עומד בסתירה קוטבית למושגי החירות והאוטונומיה האנושית.

אבל לאותה הקריאה המוסרית בפילוסופיה הביקורתית יש משמעות שונה בתכלית: כאן האינדיבידואל דוקא מצווה להפסיק לחשוב ולדמות לעצמו את המוחלט כישות נפרדת מהוייתו, כלומר כאוביקט, אלא לחפש אחריו בתוך עצמו, בשכבה העמוקה ביותר של פנימיותו, שאינה משתקפת עוד בתודעתו העצמית (מכתב 9). וזאת מכיון ש"האני" המתגלה בתודעה העצמית האינטרוספקטיבית, מפוצל לסוביקט מכיר וסוביקט מוכר, שלא זו בלבד שכל אחד מהם סופי ומוגבל, בנוסף על כך, הסוביקט בתור מושא ההתבוננות

האינטרוספקטיבית, גם מורד לדרגה המקבילה ללא-אני או אוביקט. לכן העצמי הגבוה המתגלה לאורה של ההסתכלות השכלית מתואר כ"אני" השלם, הטוטלי ועל-כן נקי מכל יסוד אוביקטיבי (מכתב 8). מאותה הסיבה עצמה, כדי להימנע מאוביקטיביזציה של ה"אני" גם אי אפשר לחשוב או לדמות את העצמי הגבוה כמשימה שהושלמה, ושניתן להתבונן בה כמו בכל מצב נתון או עובדה מוגמרת, או אפילו כמה שבעיקרון הינו ברה-השגה (מכתב 5).

שתי מטרות עמדו לנגד עיניו של שלינג כשעסק בחיבור ה"מכתבים":

א. ביסוסה של הביקורתיות כפילוסופיה המקדשת את חירות האדם. לשם-כך היה עליו להפריך את האינטרפרטציה התיאולוגית לתורת-ההכרה ותורת הפוסטולטים של קנט, שקודמה על-ידי מורים ב-Stift, בסמינר של טיבינגן בעיקר לצרכים טקטיים-אפולוגטיים, כדי להוכיח שאין סתירה בין הביקורת הקנטית לדוגמה הנוצרית. שלינג דחה את הפירוש הזה, ואפילו סלד ממנו, מכיון שהוא התנגש עם תפיסת הביקורתיות כפילוסופיה של חרות ואוטונומית האדם.

ב. באוקטובר 1796, בתשובה לרצנויה של ארהארד (J. B. Erhard) על החיבור על "האני", הסביר שלינג את התכלית שהציב לעצמו בחיבור הזה, אך אין ספק שההסבר רלוונטי גם ל"מכתבים". וכך הוא כותב:⁹

...die Philosophie von der Erlahmung zu befreien, in welche sie durch die unglücklichen Untersuchungen über einen ersten Grundsatz...unausbleiblich fallen musste.

תרגום: ... לחלץ את הפילוסופיה מהשיתוק שאחז בה ... באופן בלתי נמנע ... כתוצאה מהחיפושים האומללים אחרי משפט-יסוד ראשוני.

מכאן ברור עם איזו בעיה מורכבת שלינג, למעשה, התמודד: מחד, הוא הבין היטב את הקשיים הלוגיים בפילוסופיה האלמנטרית של

9 ציטוט מ: Henrich D., Der Grund im Bewusstsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795), Stuttgart 1992 S. 129-139 samt Anm. 117 .S. 793

ריינהולד, שחוזרים גם בתורת-המדע של פיכטה. ומאידך-גיסא, למרות הבנתו את קשיי התיאוריה הפיכטיאנית עדיין חשב רק על פיתרון המבוסס על "האני" הפיכטיאני, מכיון שראה בו מושג של מוחלט שאינו נבדל מן האדם מבחינה אונטולוגית, ולפיכך מתאים מאין כמוהו לשמש כעיקרון ראשון לפילוסופיה של חירות ואוטונומיה. בהתאם לזאת, הפיתרון שלו ב"מכתבים" מצד אחד משאיר את ה"אני" הפיכטיאני על כנו כעיקרון הראשון, ומהצד השני גם מחפש דרך להיפטר מהדוקציוניזם.

מבחינתו של שלינג, שתי הבעיות הללו הן תוצאה מהניסיון לתפוס את המפעל הביקורתי של קנט בעזרת כלים ומושגים לא אדקוואטים, שהתפתחו והתגבשו במסורת הפילוסופית שקדמה לה: מחד כאשר משקיפים על הפילוסופיה הביקורתית מזוית ראייה קדם-ביקורתית (מה שקדם לפילוסופיה הביקורתית של קאנט), כפי שעשו התיאולוגים, עלולים להבין אותה בטעות כעוד תורה סקפטית, ומאידך גיסא מי שניגש לניתוחה עם הציפיות המסורתיות, כפי שריינהולד עשה, היא עלולה להיראות לו כתיאוריה הלוקה בחסר מבחינת אי ביסוסה על גזירה לוגית מעקרונות ראשוניים ודאיים.

נגד הפירוש התיאולוגי טוען שלינג כדלקמן: אמנם קנט לא הפריך את ודאות קיומם של הדברים כשלעצמם אלא רק את אפשרות הכרתם (מכתבים 3, 5), אולם מכאן אין להסיק על חולשת התבונה ולפרש את קנט כסקפטיציסט מן השורה, אלא יש לזה סיבה אחרת: התבונה המוחלטת זהה עם החירות המוחלטת, ששלינג מבין כשיחרור מוחלט מעולם האובייקטים על-ידי ביטולו. ומכיון שכך המושג של תבונה מוחלטת שולל כל זיקה לאובייקט, כולל כמובן מעורבות של פונקציה מכירה (מכתב 10).

נגד העמדה שביקרה את היעדר השיטתיות במחשבתו של קנט משיב שלינג כדלקמן: אכן קנט לא טרח לגזור את העקרונות הטרנסצדנטליים שגילה מהלא-מותנה, למרות שהיה מודע להימשכותה של התבונה אליו, הניכרת ביצירת האידיאה של המוחלט, שאינה בגדר הכרה, וכל המשמעות שלה פרקטית-מוסרית בלבד (מכתבים 3, 4). אולם טועה מי שרואה בזה כשל מחשבתי, שיש לתקן, שכן קנט מלכתחילה לא רצה להציע שיטה פילוסופית

מסויימת, אלא ביקש להתחקות אחר טיבה, מהותה של האידיאה של שיטה פילוסופית בכלל, "הקנון האוניברסלי" כפי שקרא לזה. את התורה של קנט עצמו צריך להבין כמטא-תיאוריה בלבד, ובתור שכזו אין לבוא אליו בטענות שלא קיים את מה שברגיל נדרש מתיאוריה, כלומר גזירה מאקסיומות (מכתב 5).

נגד הביקורת על השארת "הדבר כשלעצמו", שנראה לרבים כאי-עקביות לוגית (יעקבי, שלמה מיימון, שולצה), מסביר שלינג שקנט הסתפק בהפרכה אפיסטמולוגית של הטענה בדבר אפשרות הידיעה האינסופית המקובלת על שיטות דוגמטיות רבות, והמעידה על אי בשלותן (את זה הוא מכנה "דוגמטיציזם בניגוד לדוגמטיזם"), ובאמת נמנע במכוון מהפרכה אונטולוגית התוקפת את עצם קיומם של הדברים כשלעצמם, מכיון שידע שהשיטה הדוגמטית בכלל לא ניתנת להפרכה, כי הדואליזם ביקורתיות-דוגמטיות מהותי לספקולציה הפילוסופית (מכתב 5).

בהקשר הזה שלינג מייחס לקנט תורה שלפיה הדוגמטיזם והביקורתיות או האידיאליזם והריאליזם הם שני דגמי-אב אוניברסליים, הכרחיים של החשיבה הפילוסופית, שהתפצלו מן התבונה האחת הזוהית, המשמשים למעשה כשני מיני אידיאות רגולטיביות שכל ההוגים האינדיבידואליים מונחים עליהם בבנית שיטותיהם השונות בהכרח ובלא יודעין. משום כך כל השיטות ההסטוריות הן לא יותר מווריאציות על שתי סטרוקטורות-יסוד מחשבתיות (מכתב 5), שאף אחת מהן אינה מגיעה לפיתרון האולטימטיבי לחידת העולם, ואף אחת מהן אינה שלמה ומספיקה לעצמה עד שהיא מיתרת את ניגודה (מכתב 5). מכאן גם מובנת הרילטיביות של העקרונות הראשונים, שתקפותם מוגבלת לשיטה שאותם הם מבססים (מכתב 6).

ולמרות הפילוג הגורם לשוני בין השיטות, קנט חושב שכולן דומות מבחינה זו שהמהות הטהורה של כל אחת מהן מתמצה במה שהוא כינה תורת הפוסטולטים, שבכל שיטה באה לידי ביטוי בצורה התואמת לצבינו של המודל המחשבתי הביקורתי או דוגמטי המיוחד לה. ובגלל זה אף שיטה פילוסופית לא יכולה להיות תיאוריה

מופשטת אלא כולן תורות פרקטיות־מוסריות, החותרות, כל אחת לפי דרכה, בהתאם לאופן תפיסתה את העיקרון הראשון והאחרון של הדברים, אל תכליתה המוסרית הסופית (מכתב 5).

מחקרים השופכים אור על הטיעונים ב"מכתבים"

החיבור הזה וארבעת הפירסומים שקדמו לו מהווים חלק מזערי מ"ספרייה" גדולה הכוללת טקסטים מסוגים שונים, שנכתבו על־ידי שלינג ומחברים אחרים בפרק־זמן קצר יחסית בשנים 1790 עד 1797. חלקם ראו אור בחיי מחברם, חלק השתמר בכתב יד, וחלק אבד. רוב רובם של המחברים, כולל כאלה שהיו ידועים בזמנם, נשכחו. כל הכתבים האלה הם מושא המחקר העוסק בהתחלות ומקורות הפילוסופיה הגרמנית הפוסט־קנטיאנית.

במאמר "Der Weg des spekulativen Idealismus"¹⁰ מפרט דיטר הנריך (Dieter Henrich) את התחנות החשובות בהתפתחות המוקדמת של הפילוסופיה הפוסט־קנטיאנית: א. טיבינגן 1790-1795, ב. אוניברסיטת ינה (Jena) 1792-1796 ג. הומבורג־פרנקפורט 1795-1797. לפי חלוקה מקובלת זאת ברור, שעם "המכתבים" של שלינג מסתיימת התקופה הטיבינגנית בתולדות הפילוסופיה הפוסט־קנטיאנית, ולכן הניתוח והפירוש שלהם מצריך ידע על הסמינר¹¹ של טיבינגן בשנים אלה. ומלבד זאת באותם ימים נחשבה אוניברסיטת ינה למרכז החשוב ביותר ללימודים קנטיאניים, ומשכה סטודנטים ומלומדים צעירים מכל רחבי גרמניה, כמובן גם מטיבינגן, וגם שלינג הצעיר עקב בענין רב אחר הנעשה שם. ולפיכך הבנת "המכתבים", כמו גם מכלול יצירתו המוקדמת, אינה אפשרית בלעדי הכרה של הסצינה הפילוסופית בינה בתקופה הנדונה. המחקרים שעסקו בתולדות הסמינר בתקופת לימודיהם של שלינג, הגל

10 המאמר הזה של הנריך פורסם בשני ספרים: Henrich D., *Konstellationen-Probleme und Debatten am Ursprung der Idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart 1991, S. 101-133; Henrich D. und Jamme Ch., *Jakob Zwillings Nachlass*, Bonn 1986, S. 77-96.
11 ה-Stift בהקשר הזה הוא המדרשה או בית־הספר הגבוה לתיאולוגיה של אוניברסיטת טיבינגן, שהכשיר והעניק הסמכה לכמורה בכנסיה האבנגלית.

והלדולין וכן באוניברסיטת ינה בתקופה המקבילה שפכו אור על הנסיבות שבהן שלינג הגיע לתיאוריה שהציג ב"מכתבים", על מקורות ההשפעה והבעיות שקיווה לפתור באמצעותה.

באשר למקור התיאוריה: בעזבונו של שלינג בברלין נמצא בין השאר גם מסמך בכתב-ידו עם ציון התאריך 1792/1793, שמיכאל פרנץ¹² זיהה כהרצאה תיאולוגית ששלינג רשם בעת לימודיו בסמינר. מדובר בהרצאה מקורס שנקרא controversias או Polemik ששלינג שמע בסמסטר החורף 1792/3 אצל הפרופסור יוהן פרידריך לה-ברט (Johann Friedrich Le-Bret), ששימש גם כקנצלר אוניברסיטת טיבינגן. הקורס עסק בהבדלים שבין הדוקטרינות של הזרמים השונים, האורתודוכסיים וההטרודוכסיים, בנצרות, למשל היחס בין הדוגמטיקה האונגלית והרומית-קתולית, בין הדוגמות הלותרניות והדוגמות הקלוויניסטיות וכו'. זה היה אחד ממקצועות-החובה שעליו גם נבחנו בבחינות-הגמר שהקנו את ההסמכה לכמורה. במשך שנים רבות היה הפרופסור לה-ברט המרצה והבוהן היחידי בתחום. בכתב-היד הזה מופיעה גם הפסקה הבאה:¹³

Übrigens bin ich überzeugt, dass der Unterschied unsrer Lehre von der socinianischen, arianischen, und sabelianischen kein praktisches Moment habe. Der Unterschied ist bloß negativ=X. Wir denken uns in dem Begriff des Einen dasselbe was wir uns in dem begriff der drei denken. Insofern also in dieser Verschiedenheit kein praktisches Moment liegt ist derjenige, der die socinianische, arianische u.s.w. Vorstellungsart mit der Exegese vereinen kann vollkommen berechtigt sie anzunehmen.

12 על לה-ברט בספריו של מיכאל פרנץ: Franz M., *Tübingen Platonismus*, Tübingen 2012 S. 27-32; Franz M., *Schellings Tübingen Platon-Studien*, Göttingen 1996 S. 117-122.
13 הציטוט מ-Franz M., *Tübingen Platonismus*, S. 31.

תרגום: ומלבד זאת אני משוכנע שאין שום הבדל, מבחינת הרגע המעשי, בין התורה שלנו והתורות הסוציאליסטיות, האריאנית והסבליאנית. ההבדל הוא לגמרי שלילי $X=$. מה שנחשב במושג של האחת נחשב גם במושג של שלושת האחרות. והיות וההבדל אינו נעוץ ברגע הפרקטי, הרי במידה שמישהו יצליח לאחד את נקודת-ההשקפה הסוציאליסטית, האריאנית וכיו"ב עם האקסגזה יהיה מוצדק לקבל את פירושו.

את הפסקה הזו מפרש מיכאל פרנץ כך:¹⁴

Bemerkenswert bei diesem Votum des Tübinger Kanzlers ist die Tatsache, dass für ihn das entscheidende Kriterium für die Relevanz von Lehrunterschieden das praktische Moment ist, also die handlungsmotivierende Kraft einer jeweiligen Lehre...

תרגום: הדבר הראוי לציון בעמדתו של הקנצלר הטיבינגי היא העובדה שמבחינתו הקריטריון המכריע בקביעת הרלוונטיות של ההבדלים בין התורות הוא המומנט הפרקטי, קרי הכוח המניע למעשה הטמון בכל תורה...

לדעתי קרוב לודאי שאת ההשראה לרעיון, שההבדל בין הביקורתיות והדוגמטיות אינו תיאורטי-מופשט אלא פרקטי-מעשי, שלינג קיבל מהשיעורים של לה-ברט.

באשר לעמדה התיאולוגית שכלפיה שלינג כיוון את חיצו ביקורתו: מן הפרטים במכתב הראשון ובמקומות אחרים ניתן להבין שמדובר באנשים המבינים את עצמם כקנטיאנים, המחזיקים בדיעה שהביקורת הקנטיאנית היא תורה סקפטית לכל דבר, ועל סמך ההנחה הזו בדבר חולשת התבונה המונעת מהאדם ודאות שכלית בדבר מציאות האל ודוקטרינת הגמול הם דוחים את כל הארגומנטים המסורתיים, שקנט הפרץ, ומקבלים רק את ההוכחה המוסרית. פירוש כזה בדיוק לתורת קנט מתועד¹⁵ בספר שיצא בשנת 1789 שכותרתו: Briefe über den

¹⁴ הציטוט מ-Franz M., Tübinger Platonismus, S. 31-32.

¹⁵ פרטים על ספרו של פלאט ב: Franz M., Tübinger Platonismus S. 25-26; וכן

על פלאט ב: Franz M., Schellings Tübinger Platonstudien, S. 129-138.

moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt und :מכתבים אודות טעם ההכרה המוסרי של הדת בכלל ובעיקר ביחס לפילוסופיה הקנטית). המחבר הוא יוהאן פרידריך פלאט (J. F. Flatt), אחד התיאולוגים הבכירים בסמינר, שנודע כמבקר מוערך של קנט וריינהולד גם מחוץ לטיבינגן. הספר נכתב בעקבות הופעתה של הביקורת השנייה של קנט, והוא מוקדש לביורור סוגית ההוכחות למציאות האל. בהקשר הזה נדונות בו שלוש סיעות: 1. אלה שטענו שמוכרחים להודות שקנט אכן הצליח להפריך את כל ההוכחות המסורתיות למציאות האל ותורת הגמול, ועל כן הם מקבלים רק את ההוכחה המוסרית. 2. מתנגדי ההוכחה המוסרית שניסו לערער את תוקפה בעזרת ארגומנטים לוגיים. אלה המשיכו לדבוק רק בהוכחות המסורתיות. 3. אלה שהיו מוכנים לאמץ את ההוכחה המוסרית, אך רק כתוספת להוכחות המסורתיות.

באשר לקביעת זהותם של התיאולוגים, שהחזיקו בעמדה הזו בזמן לימודיו של שלינג, שוררת אי־בהירות. שנים רבות היתה מקובלת הגירסה של הנריך¹⁶ ללא עוררין. המחקרים שלו התמקדו באופן ההתקבלות של הפילוסופיות של קנט, ריינהולד ופיכטה בסמינר של טיבינגן בתקופת לימודיהם של הגל, הלדרלין ושלינג. הסמינר של טיבינגן היה כבר אז מוסד שהכשיר כמרים לממסד הכנסייתי האבנגלי. הלימודים ארכו כחמש שנים. בשנתיים הראשונות שסיומם המוצלח הקנה תואר "מגיסטר" למדו מקצועות שונים שנחשבו

¹⁶ התיאוריה הזו של הנריך נדונה בעיקר במקורות הבאים: "Henrich D., Historische Voraussetzungen von Hegels System". In: Henrich D., Hegel im Kontext, Frankfurt 1971, S. 41-72; Henrich D., "Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift Zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings". In Henrich D., Konstellationen, S. 171-213; Henrich D. und J. L. Döderlein, "Carl Immanuel Diez, Ankündigung einer Ausgabe seiner Schriften und Briefe", Hegel-Studien 3 (1965) S. 276-287; Henrich D., Carl Immanuel Diez: Briefwechsel und Kantische Schriften: Wissensbegründung in der Glaubenskrise. Tübingen-Jena (1790-1792), Stuttgart 1997.

כהכנה לתיאולוגיה. שלושת השנים שלאחר מכן הוקדשו ללימודים תיאולוגיים גבוהים. בזמן לימודיהם הסטודנטים גם התגוררו בסמינר, והיו כפופים לפיקוח משמעותי הדוק. ולכן מה שמציין את השלב הטיבינגי הוא, מטבע הדברים, הקשר בין הויכוחים סביב הפילוסופיה הקנטיאנית והויכוח העקרוני בנושא היחס בין התיאולוגיה והנאורות שקדם לו. כמובן שזה לא היה יחודי לסמינר, שהרי התפשטותה של תורת קנט בגרמניה לוותה כבר מראשיתה בדיונים ערים סביב יחסה לדת-ההתגלות, וזאת אפילו עוד לפני שקנט עצמו ופיכטה לפניו פירסמו את ספריהם בנושא זה.

לרוב חיפשו התיאולוגים הנאורים והפילוסופים דרכים לקרב בין הנצרות והנאורות. אולם אחד התיאולוגים הבכירים בסמינר, הפרופסור שטור (Storr) היה מתנגד עקבי ונמרץ לתנועה התיאולוגית שביקשה לישב את הנצרות עם ערכי ההשכלה. מגמה זו נתפסה על-ידו ככפירה, לא פחות. שטור הטיף לתלמידיו שכל מה שכתוב בכתבי הקודש צריך לקבל כפשוטו וכדברי אלוהים חיים, התקפים לכל הזמנים. אי-לזאת דחה את שיטת הפירוש האליגוריסטית כמו גם את עקרון האקומודציה (Akkomodationslehre) של סמלר. הוא היה בדיעה שמטרתו היחידה של המחקר התיאולוגי מתמצה בשמירה על הנוסח האותנטי של כתבי הקודש. העמדה הזו נודעה בשם "סופרה-נטורליזם" (Supra-Naturalismus).

בתקופה ששלינג התחיל את לימודיו בסמינר היתה כבר תסיסה כנגד שטור וסיעתו האולטרא-שמרנית. הסיבה לאי שקט היתה אחד הבוגרים בשם קרל-עמנואל דיץ (Diez), שמונה ב-1790 כעוזר-הוראה (Repetent). הלה נקלע למשבר-אמונה בעקבות קריאתו בקנט וריינהולד, מפני שהגיע למסקנה שהפילוסופיה הביקורתית עומדת בסתירה לאמונת ההתגלות. זו נחשבה לעמדה קיצונית אפילו ביחס לזרם התיאולוגי הנאור שהעדיף את הפשרה, הסינתזה בין הנצרות וההשכלה. לכן נדבק לו הכנוי Enrage. מסיבות מובנות דיץ התוודה על ספקותיו רק בפני ידידיו הקרובים ביותר, בעוד שבהרצאותיו בפני סטודנטים נשאר נאמן לדוקטרינה השמרנית. בסופו של דבר, מאחר שלא רצה לעשות שקר בנפשו, פרש בשנת 1792 מהמסלול התיאולוגי, ופנה לאוניברסיטת ינה שנודעה אז

כמרכז הפילוסופיה הביקורתית. שם גם עשה בהזדמנות הזו הסבה מקצועית ללימודי רפואה אותם סיים בהצלחה. הוא נפטר בדמי-ימיו בשנת 1796 בווינה לאחר שנדבק במחלת הטיפוס מחולים שבהם טיפל.

עד הסתלקותו הספיק דיץ להשפיע, בין השאר, גם על זיסקינד (Süsskind), עוזר-הוראה ובן-טיפוחיו של שטור שהיה גם קרוב משפחתו, שהחל לשקול ברצינות את המעבר מהתמחות בדוגמטיקה לעיסוק בתולדות הכנסייה. אך בסופו של דבר זיסקינד התעשת והגיע למסקנה שדיץ טעה, ושלאמיתו של דבר אין סתירה בין תורת קנט והדוגמה הנוצרית. כתוצאה מכך חזר בתשובה והחל לשתף פעולה עם שטור לבלימת ההתפרקות שאיימה להתפשט בסמינר. בהשראתו ובעזרתו של זיסקינד חיבר שטור מסה אפולוגטית בלטינית, שנועדה לשימוש פנימי, שבה הסביר שתורת הפוסטולטים הקנטית מתיישבת היטב עם עיקרי האמונה. יתכן ששטור השתכנע לשנות את עמדתו לצרכים טקטיים-אפולוגטיים. זיסקינד תירגם את המסה הזו לגרמנית וכעבור כשנה הוציא אותה כספר לציבור הרחב, בתוספת ביאורים ונספח המתייחס לספרו הראשון של פיכטה שיצא זמן קצר קודם לכן. אל שטור וזיסקינד חברו שני אנשים נוספים מסגל ההוראה: הפרופסור פלאט תלמיד ותיק של שטור ועוזר-ההוראה ראפ (Rapp), שנפטר עול-ימים בשנת 1794, וגם הם הוציאו מסות כנגד דיץ. הנריך טוען שהביקורת של שלינג, כפי שבאה לידי ביטוי בחיבוריו המוקדמים ובמכתביו להגל מן ה-16 לינואר 1795 וה-1 בפברואר 1795, מכוונת נגד אותן העמדות של שטור, זיסקינד ופלאט, שנוסחו בכתבים שחיברו נגד דיץ.

על ההסבר הזה של הנריך ערער מיכאל פרנץ בעבודת הפוסט-דוקטורט¹⁷ שלו שהתפרסמה בשנת 1996. הוא טען שבעיון מעמיק בכתביהם של שטור, פלאט וזיסקינד שהתחברו ופורסמו בתקופת לימודיהם של שלינג, הגל והלדרלין לא מצא סימוכין

17 פרנץ מעלה ספקות כנגד התיאוריה הנ"ל של הנריך ב: Franz M., Schellings Tübinger Platonismus, S. 21-32 וב-Tübinger Platonismus, S. 129-138. Platonstudien, S.

לעמדות הריאקציונריות שיוחסו להם, ובודאי גם לא לפירושים המסלפים לקנט שאותם שלינג וחבריו מגנים:¹⁸

Wenn man sich die Mühe macht, die Bücher und Aufsätze der Beiden zu lesen, wird man zu dem Ergebnis kommen: Diese Urteile sind in extremer Weise ungerecht. Dann hat man die Wahl: entweder beziehen sich die Schmähreden Schellings und Hegels nicht auf Storr und Flatt (und deren Schüler den älteren Süßkind), sondern auf andere Tübinger Theologen, seien es Professoren oder Studenten; oder wir müssen mit Bedauern festhalten, dass Schelling und Hegel ihre Lehrer (und damit einen nicht unwesentlichen Teil der sie umgebenden Realität) verkannt...

תרגום: כאשר טורחים לקרוא את הספרים והמסות של השנים, מוכרחים להגיע למסקנה: ההערכות האלה אינן צודקות במידה מוגזמת ממש. כתוצאה מכך אנו עומדים לפני ההכרעה: או שהגינויים של שלינג והגל בכלל לא מתייחסים לשטור ופלאט (ולתלמידים זיסקינד המבוגר יותר), אלא לתיאולוגים טיבינגיים אחרים, אלה יכולים להיות פרופסורים או סטודנטים; או שלצערנו אנו מוכרחים לקבוע ששלינג והגל טעו במשפט שחרצו על מוריהם (ובכך על חלק לא בלתי חשוב מסביבתם)...

באשר לתכלית ששלינג הצהיר עליה באוקטובר 1796 בתגובה לרצנויה של ארהארד, זו מקבלת משמעות על-ידי תוצאות המחקרים שנכללו ב־"Jena-Programm", תוכנית-מחקר של אוניברסיטת מינכן, משנות התשעים בהובלתו של דיטר הנריך, שבחנה התפתחויות בפילוסופיה הפוסט-קנטיאנית באוניברסיטת ינה בשנים 1792-1796.¹⁹

18 ציטוט מפרנץ: Franz M., Tübinger Platonismus, S. 21-22.
 19 על הדיונים בינה ב: Henrich D., "Die Erschliessung eines Denkraums". In Henrich D., *Konstellationen*, S. 215-263; Henrich D., *Grundlegung aus dem Idealismus Tübingen-Jena Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des* .1790-1794, Frankfurt 2004.

במחקרים אלה התגלה והוברר הקשר בין הקונסטלציה הטיבינגית ואוניברסיטת ינה, שהחל משנת 1789 התבססה כמרכז החשוב ביותר של הפילוסופיה הקנטיאנית. בין הסטודנטים והאינטלקטואלים מכל רחבי גרמניה שנהרו לשם כדי לשמוע את ריינהולד, היו גם בוגרי הסמינר ותלמידיו לשעבר, ואלה ידעו את חבריהם שנותרו בסמינר. בנסיבות האלה הגיע לאוניברסיטת ינה גם ניתהאמר בשנת 1790, שלאחר תום לימודיו וקבלת ההסמכה "חזר בשאלה" והחל לעסוק בקנט. ניתהאמר היה ידיד קרוב של דיץ, ולכן מותר להניח שזה קרה בהשפעתו, ושדיץ גם הדריך אותו בצעדיו הראשונים בפילוסופיה הקנטיאנית. כשנתיים אחריו, באביב 1792, הגיע לשם גם קרל-עמנואל דיץ עצמו.

הסטודנטים והבוגרים של הסמינר באו לינה עם רקע בפילוסופיה של קנט וריינהולד, מכיון שמהתחלת שנות התשעים למדו ולימדו בסמינר את הפילוסופיות האלה. העיסוק האינטנסיבי בפילוסופיה הקנטיאנית-ריינהולדיאנית רווח לא רק בקרב הסטודנטים והסגל הזוטא אלא אף בקרב המורים הבכירים, ואפילו היווה חלק מתוכנית הלימודים הרשמית. על כך מעיד מכתב לויטוויין (Leutwein) המתאר את המצב בסמינר עד סתו 1792, ואותו הדבר עולה גם מהעיון של ק"ע דיץ, שעד עזיבתו את הסמינר היה ממובילי הדיעה בדיונים אלה. יחד עם זאת, דוקא בגלל האינטנסיביות של הדיונים, שנגעו גם לביקורתו של הפרופסור פלאט על הפילוסופיה הקנטיאנית והריינהולדיאנית, הגיעו שם מוקדם מאוד למודעות בדבר קשיי השיטה של ריינהולד. ידוע שק"ע דיץ פיתח את ביקורתו על הפילוסופיה הריינהולדיאנית בטיבינגן, באופן עצמאי עוד לפני הופעתו של "אנסידמוס" של שולצה בפסחא 1792. מיד עם הגיעו לינה יצר קשר עם ריינהולד ודיווח לו על קושי עקרוני שגילה בפילוסופיה האלמנטרית. ריינהולד התרשם ממנו והשתכנע מביקורתו כפי שדיווח לתלמידו ארהרד (J. B. Erhard), שגם-כן העלה ספקות ביחס לפילוסופיה האלמנטרית.

המודעות לנקודות התורפה בשיטתו של ריינהולד היא תחילת המשבר או ההתקעות שעליו רומז שלינג באוקטובר 1796. עד עזיבתו לקיל בשנת 1794 ריינהולד עצמו, כמו גם תלמידיו, חיפשו פיתרון.

אך ככל שכישלונה של הפילוסופיה האלמנטרית הלך והתברר, כן התגברו הספקות ביחס לאפשרות לצקת את מחשבותיו פורצי-הדרך של קנט לתבנית דוקטיבית-אקסיומטית שנחשבה כמתאימה לתיאוריה מדעית. הנריך סבור שגם דבריו של יעקובי במהדורה השנייה של ספרו על שפינוזה בדבר הפער האינסופי והבלתי ניתן לגישור, בין שלשלת המותנים והעיקרון הראשון הבלתי-מותנה תרם להתפכחות מאשליית הפילוסופיה הביקורתית הנגזרת מעיקרון אחד. מאידך-גיסא למרות האכזבה, תלמידיו של ריינהולד עדיין דבקו בעמדתו העקרונית שלפיה אי אפשר להסתפק בפילוסופיה הקנטית כפי שהיא, אלא מוכרחים להמשיך לפתח אותה מעבר למה שקנט עצמו השיג, וזאת על-ידי ביסוסה על עיקרון כלשהו, אבל איך מתקדמים מקנט ולאן לא היה ברור. נסיבות אלה קבעו גם את האופן שבו פיכטה התקבל בינה, מיד עם הגעתו לשם כיוורשו של ריינהולד. שניים מתלמידיו ריינהולד הברון האוסטרי פון-הרברט (von-Herbert) וארהרד, שבמקרה שהו בציריך, עוד הספיקו לשמוע את ההרצאה האחרונה מתוך סידרה שפיכטה נשא שם בחוג בית כשהיה בדרכו לינה. כיומיים לאחר שובו ממסעו, ב-04.05.1794, כותב פון-הרברט לארהרד על רשמיו מההרצאה של פיכטה בטון חריף במיוחד:

Von nun an erkläre ich mich zum unversöhnlichen Feinde aller sogenannten ersten Grundsätze der Philosophie, und denjenigen, der einen braucht zu einem Narren...

תרגום: מעתה ואילך אני מצהיר על עצמי כעל אויב בלתי מתפשר של כל משפטי-היסוד לכאורה של הפילוסופיה, וכל מי שנצרך למשפטי-יסוד אני מכריז עליו כעל שוטה..."

את המכתב הזה של פון-הרברט ארהארד צירף למכתבו לניתהאמר מן ה-19.05.1794, שבו הוא מעדכן אותו ומביע הסכמה עם עיקרי ביקורתו של פון-הרברט.²⁰ את התפתחותו של ניתהאמר מתלמיד של ריינהולד למבקר מסכם הנריך באופן הבא:²¹

.Henrich D., *Der Grund im Bewusstsein*. S. 117-119 20

.Henrich D., *Der Grund im Bewusstsein*, S. 116 21

Als Reinhold Jena verließ, muss Niethammer längst zu der Überzeugung gekommen sein, dass die Philosophie von einer Theorie aus nur einem einzigen Grundsatz nicht die Lösung ihrer Fundierungsprobleme erhoffen kann. Diese Überzeugung wurde, als er Fichtes neue Theorie kennengelernt hatte bestärkt und hin zur Bereitschaft zur Polemik gegen jede Grundsatzphilosophie verschärft.

תרגום: ניתן להניח שכאשר ריינהולד עזב את ינה, ניתהאמר כבר מזמן הגיע למסקנה שהתיאוריה הנגזרת ממשפטי־יסוד אחד ויחיד לא יכולה להיות הפיתרון לבעיות הביסוס שהפילוסופיה מקווה לו. ועמדה זו אף התחזקה אצלו לאחר שלמד להכיר את התיאוריה החדשה של פיכטה והחריפה אצלו את הנכונות להתפלמס נגד כל גירסה של פילוסופיה הנגזרת ממשפטי־יסוד.

כך, איפוא, התחיל פיכטה את דרכו בינה: מייד כשנכנס לתפקידו כבר פגש אופוזיציה מגובשת של תלמידי ריינהולד לשעבר בהנהגתו של ארהרד, שמבחינתם מה שפיכטה הציע בתורת־המדע לא היתה אלא עוד ניסיון־סרק לעצב את הפילוסופיה הביקורתית כמערכת דוקטיבית־אקסיומטית.

לפני הרקע המורכב ורבי־התפוכות הזה מתחילה דרכו העצמאית של שלינג בפילוסופיה הקנטיאנית־ריינהולדיאנית והמודעות הגבוהה לבעיותיה בשלב מוקדם מאוד, כבר מהתחלת לימודיו, וכאשר דיץ עדיין בסמינר. הנריך מניח שבמקום כל־כך קטן עם רמת דחיסות גבוהה כמו הסמינר שלינג לא יכול היה שלא לדעת על פעילותו של דיץ, חוץ מזה היתה ביניהם גם היכרות אישית מוקדמת מהתקופה שדיץ למד אצל אביו של שלינג בבית־הספר התיכון בבכנהאוזן (Bebenhausen), ואפילו התגורר בביתם כשנה וחצי. דיץ היה גם זה שהזמין את שלינג להשתתף בכתב־העת של ניתהאמר. כמו־כן ידוע גם המכתב ששלינג כתב לניתהמר כשנודע לו דבר מותו של דיץ. למרות זאת הנריך טוען שדיץ לא היה המנטור של שלינג, ולא היו ביניהם יחסי קירבה כמו בין ניתהאמר והלדרלין. בעזבונו של שלינג עצמו לא נותרו מסמכים היכולים להעיד על עיסוק מוקדם בריינהולד, אולם זה מוכח על־ידי עדויות חיצוניות: 1. מכתב לויטויין, 2. מה

ששלינג עצמו כותב בפתיח של חיבורו הראשון, וכן 3. הכותרים של שתי העבודות הסמינריוניות האבודות שהגיש בסיום לימודיו לתואר "מגיסטר". באנאליזה מדוקדקת של החיבור הראשון ניסה הנריך לחשוף את עקבות העבודות הסמינריוניות שלא שרדו ולשחזר את מחקריו המוקדמים בריינהולד, שלדעתו הכינו אותו והכשירו את הקרקע לשלושת החיבורים שנוצרו אחרי התוודעותו לתורת המדע של פייכטה, שבהם חיפש פיתרון או אף אלטרנטיבה לקשיי הפילוסופיה האלמנטרית שנתגלו לו באופן עצמאי. באשר ל"מכתבים" הנריך ופרנץ מסכימים שהם מתעדים שיאו של מפנה בהתפתחות הפילוסופיה של שלינג, שבו הוא כבר השתכנע לחלוטין, שהמודל הדוקטיבי-אקסיומאטי של הפילוסופיה הביקורתית לא עובד ועל-כן הוא מחפש אלטרנטיבה:²²

Er erklärt nunmehr geradewegs die Philosophie sei nicht auf Sätze, sondern auf Forderungen begründet, und das Bewusstsein Ich bin sei eben darum, weil es ein Bewusstsein der Freiheit ist, keine Grundlage zu Formulierungen von obersten Prämissen für philosophische Schlussfolgerungen.

תרגום: כעת הוא מסביר בצורה ישירה שהפילוסופיה לא מושתתת על טענות אלא על ציוויים, ושהתודעה אני ישני כתודעה של חירות בודאי אינה יכולה לשמש מצע לניסוחים של הנחות ראשונות של היסקים פילוסופיים.

בהקשר הזה הצביע פרנץ על מקורות ההשפעה הניאוראפלטוניים שבבסיס הפיתרון המוצע ב"מכתבים".²³

.Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*. S. 129-130 22

.52 כולל הערה 23, Franz M. *Tübinger Platonismus*. S. 140-147

מתודת הקונסטלציות (Konstellationsforschung)

כדי שפירוש יוכל להיחשב כתקף מבחינה מדעית עליו להתבסס על ידיעה מוכחת של ההסטוריה של הטקסט שאותו באים לפרש. כאמור משנות הששים החלו להתפרסם עבודות חשובות מאוד שבין השאר גם שופכות אור הן על המקורות והן על תנאי ההוצרות של "המכתבים". בהקשר הזה ידועה במיוחד תרומתו של דיטר הנריך, שביקש לקדם תוכנית מחקרית חדשה לפוסט־קונטיאניות, שהוא כינה Konstellationsforschung, "חקר מערכים"²⁴. מדובר בתפיסה החותרת לשינוי הפרספקטיבה בתחום תולדות הפילוסופיה ממחקר ממוקד בהוגים יחידים ושיטות אינדיבידואליות למחקר מערכת־הוליסטי, המעניק קדימות לדיון, ויכוח והחלפת דיעות בתוך "פורום" שלכל חבריו, בין אם התפרסמו מאוחר יותר ובין אם לא, מיחסים משקל שווה.

המונחים שבהם הנריך משתמש לניסוח הפרוגרמה שלו נראים כלקוחים ממודל שדה־הכוחות שקורט לויין, פסיכולוג מאסכולת הגשטלט, פיתח בשנות הארבעים, והמיושם עוד היום בתחומים שונים של מדעי החברה. למשל "Denkraum", מרחב/חלל־מחשבה מזכיר את המושג הלויני "Lebensraum", מרחב/חלל חיים, וגם ל־"Konstellation", מערך ו־"Kraftzentren", מרכז־כוח, יש מקבילות בתורת־השדה הלוינית. לכן במידה רבה ניתן להבין את המתודה של הנריך כאדפטציה חופשית, לא מתימטית של הפרדיגמה הלוינית.

המחקר הישן נטה לתאר את תולדות הפילוסופיה הפוסט־קונטיאנית כמושגים אבולוציוניים, כמסורת שהתפתחה בהדרגה אך בקו ישר ורצוף המתחיל בקנט, נמשך דרך ריינהולד, פיכטה, שלינג ומסתיים בהגל. במרכז תשומת הלב עמדו מספר הוגים שברבות הימים הפכו קנוניים, ובמידה שהתעניין באישים בסביבתם החברתית הרי עסק בה רק בהקשר של מקורות־השפעה משניים, מה שמראש דחק אותן דמויות לשולי ההסטוריה של הפילוסופיה.

נגד הגישה הזו טען הנריך שהיא מעוותת את תמונת המציאות ההסטורית, מכיון שהיא אינה תואמת את מנהגיהם ודרכי־עבודתם

24 על מתודת הקונסטלציות בעיקר ב: Henrich D., *Konstellationen*. S. 7-46.

הממשיים של שלינג, הגל והלדרלין בתחילת דרכם, ואפילו לא את מנהגו של פיכטה בינה. הוגים אלה לא עבדו ביחידות, ספונים ב"חדר משלהם", אלא חיו והתפלספו בחבורות, שפעלו בתוך הדינמיקה של קבוצות ותתי-קבוצות, במקומות קטנים ודחוסים, ועם החלפת מקום המגורים השיח החי הועתק לקורספודנציות. קראו לזה Symphilosophieren. לכן במקום להתמקד ב"סלבריטאים" הנריך סבור שתכלית המחקר צריכה להיות השיחזור ההסטורי-פילולוגי של Gesprächskonstellation, מערך-שיח או תהליך תקשורתי כולל ומורכב שהתרחש בתוך קבוצת-לימוד מצומצמת, שחבריה מכירים אישית, ו/או בינה לבין קבוצות אחרות.

במחקר הקונסטלציות היצירה האינדיבידואלית המונעת ומתהווה בדיונים הפנים-קבוצתיים והבין-קבוצתיים נתפסת כמשנית לתהליך המתמשך של החלפת הדיעות, כפי שזה אירע בזמן אמת. זה חל במידה שווה גם על כתבי החברים שהתפרסמו. מהבחינה הזו מחקר הקונסטלציות שונה באופן מהותי מהמחקר הליניארי הישן שהבליט רטרואקטיבית את היצירה של אותם חברים שהתפרסמה מאוחר יותר, והתייחס לכתבי החברים האחרים כ"קונטקסט". אבל בדיוק להבחנה הזו בין "טקסט" ו"קונטקסט" אין מקום במחקר הקונסטלציות, שמכיר רק ב"קונטקסטים".

מכיון שהמחקר הישן לא הבין את החשיבות המכרעת של הקליקות והדיונים בשלב המוקדם של האידיאליזם הגרמני, הוא ניגש לניתוח הטקסטים המוקדמים של פיכטה, שלינג, הגל והלדרלין בתקופה זו כאל נתון מעובד מוגמר פחות או יותר, העומד בפני עצמו. אולם ידוע שאפילו המחברים שפירסמו את הטקסטים הראשונים שלהם לא התיימרו לנסח תיאוריה שלמה, ממצה וסופית, והם אף כתבו זאת במפורש. ומכאן שצריך להבין את הטקסטים המוקדמים לכל היותר כרפליקות ארוכות, ומהבחינה הזו אין הבדל בין ספרים ומאמרים לבין רשימות שנשתמרו בארכיונים. אבל הניתוח של ארגומנטים המועלים בדיון מצריך מתודה מיוחדת המסוגלת לתפוס את המחשבה האינדיבידואלית בהתהוות, כמונעת ומתפתחת מתוך ובתוך רצפי אינטראקציות פעילות בחלל-מחשבה המורכב מרשת פעילויות-גומלין של דיסקורס חי.

מכאן מסיק הנריך שאינטרפרטציה המצטמצמת בידועין לטקסט המונח לפנייה אינה מספיקה. מאידך-גיסא הניסיון ההסטורי מלמד, שההכרח לחרוג מטקסט נתון, המתבקש מהיותו לא גמור, מפתה לפירושים זרים ואנכרוניסטיים. כדי להימנע מזה הציע הנריך להוסיף לשיחזור התנאים הריאליים-חברתיים הקשורים בהתהוותו של תהליך אינטלקטואלי-תקשורתי גם שיטה לשיחזור הקונסטלציה הלוגית-סיסטמטית האותנטית: Argumentenanalyse, ניתוח ארגומנטים.

נראה שגם את ההיגיון שביסוד הפרוצדורה השניה, המתייחסת לדרך הניתוח של ארגומנטים המועלים בדיון חי, שמטבע הדברים אינם יכולים להיות מעובדים היטב ושלמים, ניתן להבין בעיקר בזיקה למחשבת הגשטלט, אולם גם השפעה של ההרמנויטיקה של גדאמר, מורו ורבו של הנריך, ניכרת בו. על הקשר למחשבת הגשטלט מלמד הציטוט הבא מהנריך:²⁵

Beide gehen davon aus, dass Erschliessungsmöglichkeiten des Denkens nicht schlechthin von denen ausgehen, die sie erbracht haben, und dass sie auch von ihnen nicht durchaus beherrscht werden können.

תרגום: שתיהן יוצאות מנקודת-הנחה שהמקור של פיתוחים מחשבתיים אפשריים אינו בהכרח אלה שפירסמו אותם, ושהם גם לא יכולים להיות נשלטים לחלוטין על-ידם.

אחד העקרונות של פסיכולוגית-הגשטלט קובע שכאשר המידע איננו שלם הפרט נוטה להשלים ולסיים אותו בעצמו במתאים לנתונים החלקיים שהגיעו אליו. אך אם התיכנות העצמאי מתנגש עם המציאות הוא חווה דיסוננס, שאותו הוא שואף להפחית ככל האפשר. כך נוהג גם הפרשן ההנריכי: בהסתמך על הפרטים החלקיים הוא מנסה להשלים ולהביא לידי גמר את הארגומנט, אבל תוך חתירה לאיזון בין הפירוש העצמאי ונתוני הטקסט הזמינים לו. מכל מקום הנריך בדיעה שאינטרפרטציה חזקה מתבססת על סינתזה של שתי פרוצדורות המחקר שיחד מהוות את שיטת הקונסטלציות.

.Henrich D., *Konstellationen*. S. 20 25

גם אם המרכיב השני של מתודת־הקונסטלציות אינו חף מקשיים,²⁶ וכבר עמדו על כך, אין ספק לגבי יעילותו והתאמתו של המרכיב הראשון לחקר הפוסט־קנטיאניות המוקדמת, בגלל שהוא מתחשב בתרבות ה־Bund (ברית), שהיתה אז אופנה רווחת לא רק בקרב צעירים שהתענינו בפילוסופיה, אלא אף בחוגים ספרותיים ואמנותיים. תיאור פואטי, מסוגנן של ההווי הזה מוצאים אצל קלופשטוק (F. G. Klopstock). הלה הנציח באודות שלו קבוצה שהוא עצמו נמנה על חבריה, ה־Bremer Beiträger, שקמה בשנות הארבעים באוניברסיטת לייפציג ואף הוציאה כתב־עת. בשנות השבעים נוסד באוניברסיטת גטינגן החוג הידוע בשם Der Göttinger Hain או Der Hainbund, שתיפקד הן כסדנה לכתיבה פואטית והן כקבוצת לימוד. גיתה בצעירותו השתייך לחבורה בפרנקפורט, שילר דן בפילוסופיה של האדם השלם עם חבריו בקרלשולה בשטוטגרט, ואף הקריא להם את ביכורי יצירתו הפואטית, וגם הלדרלין התגלה, התפרסם וקודם לראשונה על־ידי חבורה מקומית שהונהגה על־ידי שטוידלין (G. F. Stäudlin), שהוציא את ה־Musenalamanach. זו היתה תופעה נפוצה בעת ההיא. החבורה היוותה חממה שסייעה להבשלת כישרונם של פילוסופים, משוררים ואמנים צעירים, וגם איפשרה את התחלת הקריירה באמצעות כתבי עת שהוציאה והקשרים לאישים ידועים. הדיונים שהתנהלו בתוכם השפיעו על דרכם והתפתחותם המקצועית בצורה מכרעת, בודאי הרבה יותר מההוראה האוניברסיטאית הפורמלית, ומכאן חשיבותם הרבה של החבורות הידועות והכתבים של כל חבריהם להבנת האידיאליזם המוקדם, כמו גם הספרות של

26 על בעיות המתודה של הנריך ב: M. Theunissen, "Der Gang des Lebens und das Absolute. Für und wider das Philosophiekonzept Dieter Henrichs." In: *Deutsche Zeitschrift f. Philosophie* 50 (2002) S. 343-362; G. Hindrichs, "Metaphysik und Subjektivität". In: *Philosophische Rundschau* 48 (2001) S.1-27; G. Hindrichs, Dieter Henrich, "Grundlegung aus dem Ich..." In: *Archiv füt Geschichte der Philosophie* 87 Bd, S. 338, 2005

התקופה.²⁷ בהקשר הזה ראוי לציון, אבל בהחלט לא מפליא, ששלינג מסיים את "המכתבים" באיזכור נרגש של ה-"Bund freier Geister", שבו היה חבר.

ביקורת המבוא וה"הערות"

השגות על דרך הפירוש

ביישום של מתודת-הקונסטלציות על טקסט מסויים משקיפים עליו כעל קצה-הקרחון של שיח שהתנהל במציאות. בהתאם לזאת מטרת המחקר היא לחשוף ולשחזר את תכני הדיון, לזהות את המשתתפים הנוספים על-סמך פרטים ורמזים התואמים לטקסטים ומסמכים חיצוניים רלוונטים מאותה התקופה, ולהסביר כיצד הגירויים שהמחבר קיבל קבעו את אופיו של מהלך ההוכחה.

הפירושים של ד"ר קרביץ אינם משקפים את קונסטלצית השיח המורכבת, שבמסגרתה נוצרו "המכתבים". זה בא לידי ביטוי בשני ענינים:

א. בקביעה שה "התכתבות בדויה", וה"נמען מדומיין".²⁸ על מה בדיוק הוא מסתמך – את זה ד"ר קרביץ אינו טורח לגלות לנו. לעומת-זאת, לא מעט פרטים, למשל הביטוי Bund freier Geister (ברית הנפשות בנות-החורין) שבסיום של המכתב העשירי, דוקא רומזים לבן-שיח ריאלי מתקופת הסמינר, שיכול להיות אישיות מסוימת או אפילו דמות "כימית" המייצגת אישים שונים המתחלפים לפי הענינים הנדונים.

27 ספרים העוסקים בחבורות: Zur "Der Bund ist ewig" – A. Beck, Physiognomie einer Lebensform im achtzehnten Jahrhundert, Erlangen 1982; Gilde L., Persönlichkeiten um Schiller-Der Stuttgarter Kreis, London 1965; Böckmann P., Hymnische Dichtung im Umkreis Hölderlins, Tübingen 1965; W. T. Daetsch, The Almanacs of G.F. Stäudlin 1782-1787 and 1792-1793. Diss. Chapel Hill U.S.A. 1969.

בנוסף על כך יש מונוגרפיות אודות אישים שהיו קשורים בחבורות המפורסמות. 28 קרביץ עמ' 31-32.

ב. ד"ר קרביץ מפרש את הארגומנטים של שלינג כהתפלמסות עם הטקסט של קנט עצמו, אולם זה עומד בסתירה למה ששלינג עצמו חוזר ומדגיש: הן במכתבו להגל והן במקומות שונים ב"מכתבים"²⁹ הוא כותב שהביקורת שלו איננה מכוונת נגד קנט עצמו, אלא נגד פרשנים מסויימים שלו, שלדעתו מסלפים את "רוח" תורתו. זו הצהרה מפורשת וחד-משמעית שממנה כל פרשן קשוב לטקסט אמור להבין שצריך לטפל ב"מכתבים" כבסופר-פרשנות. וזה לא מוגבל רק למחלוקת בדבר ההתקבלות של קנט בסמינר אלא בכלל: מאז שריינהולד פרסם את הפילוסופיה האלמנטרית שלו התקבעה המוסכמה שכדי להבין את המהות של החשיבה הביקורתית, ולחדור לעומקה לא מספיק ללמוד את הטקסט של קנט בלבד. לכן, כשמדברים על הפילוסופיה הביקורתית והקנטיאנית בתקופה שבה שלינג, הגל והלדרלין מתחילים את הקריירה הפילוסופית שלהם, כבר לא מתכוונים יותר לכתבי קנט בלבד. הדור הזה הוא כבר מעבר לזה. זהו ידע בסיסי שבלעדיו אי אפשר להבין ולפרש נכון אף טקסט של האידיאליזם הגרמני המוקדם, ועל-כן תמיד צריך להתיחס לפרשנים ולפירושים לקנט. הנה מה שדיטר הנריך אומר בנדון:³⁰

...dass es mit dem Auftreten Reinholds unmöglich geworden war an Kant nur in der Variation von dessen eigenen Worten anzuschliessen. Auch der der Reinholds Begründungen zurückweisen und gegen sie Kants eigene Lehren zur Geltung bringen wollte, musste dies mit eigenständigen Begründungen tun. Er musste zum selbstdenkenden Kantianer werden. Als Schelling in Tübingen mit seinen philosophischen Studien begann, muss er wohl alsbald mit dieser Situation konfrontiert und in die Debatten hineingezogen worden sein, die sie zur Folge hatte. Denn jeder im Stift und in der Universität, der auf

29 במכתב להגל מן ה-06.01.1795, בפתיחה של ההקדמה ל"מכתבים", בהערה למכתב הראשון, בהערה למכתב התשיעי.

.Henrich D., *Grundlegung aus dem Ich...* S. 1647-1648 30

sich als Philosoph etwas hielt, "reinhöldiesierte" zu dieser Zeit (Henrich 1647-1648).

תרגום: "ומכאן שעם הופעתו של ריינהולד זה הפך לבלתי־אפשרי להתחבר לפילוסופיה של קנט רק באמצעות הגירסה המילולית שלו עצמו. גם מי שדחה את ההנמקות של ריינהולד ורצה להציג כנגדם את תורותיו של קנט עצמו, נאלץ לבוא עם הנמקות משלו. הוא היה מוכרח להעשות פילוסוף קנטיאני עצמאי. בזמן ששלינג בטיבינגן החל בעיוניו הפילוסופיים, מן הסתם מיד נפגש עם המציאות הזו, ונגרר לויכוחים שנבעו ממנה. שכן כל מי שבסמינר או באוניברסיטה החשיב עצמו כפילוסוף היה ריינהולדיאני בעת ההיא. במקום אחר אומר הנריך:³¹

Diese Diskussion war nicht mehr an Kant orientiert...Man musste Kant kennen und ihn immer im Blick haben; aber man konnte nicht mehr nur in Beziehung auf Kant diskutieren. Die nachkantischen Diskussion hatte sich verselbständigt...

תרגום: הדיון הזה כבר לא היה תלוי בקנט...עדיין היה צריך להכיר את קנט ולשמור על איזה קשר עין איתו, אולם כבר אי אפשר היה לכוון את הדיון רק בהתייחסות אליו. הדיון הפוסט־קנטיאני יצא לדרך עצמאית...

ההסברים הללו של הנריך מתבססים על התבטאויות מפורשות של בני דורו של שלינג, למשל מכתבו של פיכטה לניטהאמר³² מחורף 1794-1793:

Meiner innigen Überzeugung nach hat Kant die Wahrheit bloss angedeutet... Noch hat keiner ihn verstanden; keiner wird ihn verstehen,der nicht auf seinem eigenen Wege zu Kants Resultaten kommen wird...

.Henrich D., *Konstellationen* S. 245 31

32 ציטוט ממכתב פיכטה לניטהאמר ב: F. W. J. Schelling , *Briefe und Dokumente*, herausgegeben von Horst Fuhrmans Bd 1, S. 125 Anm. 27

תרגום: אני משוכנע בכל נימי נפשי שקנט סיפק אך ורק רמז לאמת... עוד אף אחד לא הבין אותו; גם אף אחד לא יבין אותו אלא אם כן יגיע לתוצאות של קנט בדרכו שלו...

היעדר התיחסות לספרות המקצועית

הפירושים של ד"ר קרביץ אינם מסתמכים על מחקרים העוסקים בתולדות הסמינר של טיבינגן בתקופת לימודיו של שלינג, ואף לא מתייחסים אליהם בשום צורה. הם גם לא מצויינים ב"ביבליוגרפיה הנבחרת". אותו הדבר אפשר לומר גם ביחס לספרות המחקרית העוסקת בדיונים הפילוסופיים באוניברסיטת ינה – גם היא נעדרת לחלוטין הן מהמבוא וההערות והן מהרשימה הביבליוגרפית.³³ בכלל, הרשימה הביבליוגרפית שלו מוגבלת לפירסומים שראו אור בשנים 1967-1999, ומכאן שהיא לא יכולה להיות עדכנית. אולם, אפילו בהתייחס למחקר של המאה שעברה הרשימה אינה שלמה, מכיון שלמרבית הפליאה נעדרים ממנה דוקא אותם ספרים ומאמרים מהשנים ההן הנחשבים עוד היום לאבני-דרך בחקר האידיאליזם הגרמני המוקדם!

היעדר דיון בכתבים רלוונטים של בני דורו של שלינג להוציא כמה איזכורים בודדים, לאקוונים וסתמיים,³⁴ ללא ניתוח והערכה, אין כמעט התייחסות לכתבים הרלוונטים של בני דורו של שלינג.

בראש וראשונה בולט היעדרו המוחלט של הדיון בטקסטים החשובים להבנת הסיבות למשבר בפילוסופיה הביקורתית: הפילוסופיה האלמנטרית של ריינהולד ואנסידמוס של שולצה (זה התפרסם בתחילה ללא ציון שמו של המחבר) המתיחס אליו. באשר לפיכטה: אמנם ב"ביבליוגרפיה הנבחרת" מצוין Über den Begriff

33 ראו את הרשימה הביבליוגרפית שלי שמפרטת את המחקרים המרכזיים, שמתווים את המחקר בתחום.

34 קרביץ מזכיר את פיכטה, ספרו של יעקבי על שפינוזה, הדרלין וזיסקינד בהקשרים שונים במבוא וב"הערות".

של *der Wissenschaftslehre*, לעומת־זאת נעדרת ממנה הרצנויה של פיכטה על האנסידמוס, שלא פחות חשובה להבנת ההגות המוקדמת של שלינג.³⁵

להלן מספר דוגמאות לליקויים הנובעים מהיעדר ההתייחסות ו/או מודעות למצב הדיון בפילוסופיה הביקורתית בזמן ששלינג עבד על "המכתבים":

בפסקה הפותחת את המכתב השני נאמר כדלקמן:

Der Kriticismus, mein Freund, hat nur schwache Waffen gegen den Dogmatismus, wenn er sein ganzes System nur auf die Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens, nicht auf unser ursprüngliches Wesen selbst gründet. Ich will mich nicht auf den mächtigen Reiz berufen, der dem Dogmatismus insofern wenigstens eigentümlich ist, als er nicht von Abstraktionen oder von toden Grundsätzen(in seiner Vollendung wenigstens) von einem Daseyn ausgeht, das aller unserer Worte und toden Grundsätze spottet.

קרבין מתרגם: "לביקורתיות, ידידי, יש רק נשק חלש נגד הדוגמטיזם, כל עוד היא מבססת את שיטתה על תכונות כוח ההכרה שלנו ולא על מהותנו המקורית הראשונית (...) עצמה. איני רוצה להסתמך על הקסם רב העוצמה הסגולי לדוגמטיזם, שכן נקודת המוצא שלו אינה הפשטות או משפטי יסוד מתים, אלא הויה (...) הלועגת לכל מילותינו ומשפטי־היסוד המתים שלנו" (עמ' 49).

התיקון שלי בפונט מודגש:

לביקורתיות, ידידי, יש רק נשק חלש נגד הדוגמטיזם, כל עוד היא מבססת את שיטתה על תכונתו של כוח ההכרה שלנו ולא על מהותנו

J. G. Fichte, Rezension des Aenesidemus oder über die 35 Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Allgemeine Elementarphilosophie, 1994. הרצנויה פורסמה ב־Allgemeine Literaturzeitung, Nr. 47-49. מאמר על הרצנויה של פיכטה: Breazeale Daniel, "Fichtes 'Aenesidemus', Review and the Transformation of German Idealism", The Review of Metaphysics .Vol. 34 Nr. 3 March 1981 pp. 545-568

המקורית הראשונית/ עצמה. שלא לדבר על הקסם רב העוצמה הסגולי לדוגמטזם לפחות עד כמה (או: במידה) שנקודת המוצא שלו (לפחות בגילומו המושלם) אינה הפשטות או משפטי־יסוד מתים, אלא הויה הלועגת לכל מילותינו ומשפטי־היסוד המתים שלנו.

ד"ר קרביץ מסביר³⁶ שבקטע הזה שלינג מתיחס לסכמטיזם בביקורת התבונה הטהורה. מכיון שהוא לא מפרט ולא מנמק, לא ברור לי איך הגיע למסקנה הזו, אבל בכל מקרה זה נראה מופרך. ברור שבקטע הזה שלינג מביע את הסתייגותו מהמודל הריינהולדיאני, קרי ה־Grundsatzphilosophie (הצורה האקסיומאטי־דרוקטיבית של הפילוסופיה הביקורתית), שגם פיכטה חתר אליו, ובכך הוא בעצם חובר למתנגדי פיכטה בינה. יחד עם זאת, באותה הנשימה הוא גם רומז על הנספח על "היש" שבמהדורה השנייה בספרו של יעקובי על שפינוזה – ולא בכדי! שכן כבר בחיבורו על "האני" שלינג "הלביש" על "האני" את התכונות הישיות שיעקובי מיחס לעיקרון אוביקטיבי על־שכלי (שאצלו זה האל הפרסונלי), בכוונה לשנות אופיה של ההצבה, ממושג ראשוני ואקסיומה "מתים" לעיקרון הויטאלי האוניברסלי. בכך הוא, כנראה, מבקש להצדיק את המשך דבקתו ב"אני".

הנושא הזה משליך על יחסיו של שלינג עם הלדרלין: לאחר ששלינג שלח לניתהאמר את ארבעת המכתבים הראשונים, אבל עדיין עבד על ששת המכתבים האחרונים, הוא נפגש, לראשונה אחרי זמן רב יחסית, עם הלדרלין שבדיוק אז חזר מינה. הלדרלין היה מקורב לניתהאמר עוד בטיבינגן, אך בינה יחסי הידידות ביניהם התהדקו עוד יותר, ותחת השפעתו ודרכו התחבר הלדרלין לחוגים המבקרים את פיכטה. המכתב שהלדרלין שלח לניתהאמר בעקבות שיחתו עם שלינג מלמד על חילוקי דיעות בצד התקרבות חלקית, וגם נרמז בהם על הסתייגותם של הלדרלין וניתהאמר ממה שהם תפסו כפילוסופיה הפיכטיאנית־שלינגיאנית כפי שהוצגה בחיבור על צורת הפילוסופיה

36 קרביץ, עמ' 49 הערה 11.

או אף בחיבור על "האני".³⁷ איך שלא יהיה, ברור שבשיחה עם הלדרלין שלינג גם התעדכן באשר לעמדות האופוזיציה נגד פכטה בינה, ומכאן מתבקש לבדוק האם היתה לזה השפעה על מהלך ההוכחה בששת המכתבים האחרונים, בהשוואה לארבעת המכתבים הראשונים. כמו־כן, היה מקום לבדוק את ה"מכתבים" גם מול המבוא שניתהאמר כתב לחוברת הראשונה של כתב העת שלו, מכיון שכמה רעיונות ב"מכתבים" נראים כמושפעים מניתהאמר ואחרים כמגיבים עליהם. אלא שדבר הפגישה בכלל אינו מוזכר אצל ד"ר קרביץ, וגם כתב־העת החשוב של ניתהאמר לא זוכה לשום התייחסות מצידו של ד"ר קרביץ. את הלדרלין הוא מזכיר רק פעם אחת במשפט קצר, סתמי, בהערה המתייחסת למושג ההסתכלות השכלית אצל שלינג,³⁸ שם הוא כותב כדלקמן:

ראו בהקשר זה גם את הפרגמנט הידוע של הלדרלין, חברו ללימודים של שלינג בטובינגן, הקרוי 'שיפוט והוויה' (Urteil und Sein) והעוסק בדחיסות רבה, בשאלה דומה.

מן ההפנייה הזו אפילו לא ניתן להבין שבין מושג ההסתכלות השכלית ב"מכתבים" של שלינג לבין מושג ההסתכלות השכלית ב-Urteil und Sein המאוחר יותר של הלדרלין יש הבדל מהותי, שכן הלדרלין מדבר שם במפורש על עיקרון ראשון, Sein (יש), שהוא מעבר ל-*ich bin ich* ("אני הוא אני") הפיכטיאני!

באשר להקשר הטיבינגי: כבר בהתחלת המבוא מציג ד"ר קרביץ את התיזה ש"הדיכוטומיה שבין מוסר ותיאולוגיה... היוותה מעין פריזמה שדרכה הוא דן בשאר הסוגיות המוכרות והמתחים הלא פתורים של השיטה הקנטיאנית" (קרביץ, עמ' 7). אולם ההוכחה של תיזה כזו, אם בכלל ניתן להוכיח אותה, צריכה בכל מקרה להתבסס על ידיעה מכלי ראשון של הטקסטים של מוריו ובני שיחו של שלינג

37 הנריך כותב על היחסים בין שלינג והלדרלין ב-Henrich D., *Konstellationen*, S. 212-213; Henrich D., *Grundlegung aus dem Ich*, S. 1576; Henrich D., *Der Grund im Bewusstsein*, S. 126-134 באותו הנושא: Franz M., *Tübinger Platonismus*, S. 125-154.
38 ציטוט מקרביץ הערה 62 בעמ' 85.

בסמינר. ידע כזה הפירושים של ד"ר קרביץ בכלל לא משקפים. להלן שתי דוגמאות:

א. דוגמא לאופן שבו ד"ר קרביץ דן בביקורת של שלינג על ההוכחה המוסרית למציאות האל, המובא במכתב הראשון: כאמור, הפירוש הזה לתורת הפוסטולטים של קנט, המבוקר על-ידי שלינג, מתואר כבר בספרו של פלאט משנת 1789. אולם מה שעוד מתברר מהספר הזה הוא שפלאט בכלל נמנה על מתנגדי ההוכחה המוסרית:³⁹

Denn es scheint mir immer, die practische Vernunft spanne vergebens ihre Flügel aus, um sich zu dem Übersinnlichen empor zu schwingen, wenn der theoretischen die ihrigen in dem Maasse beschnitten seyen, wie es durch die Critik der reinen Vernunft geschehen ist.

תרגום: כי תמיד נראה לי שלשווא התבונה המעשית פורשת את כנפיה כדי להמריא לעל-חושי, כאשר כנפיה של התבונה התיאורטית מקוצצות במידה שזה נעשה בביקורת התבונה הטהורה.

וזה מה שהוא טוען כנגדה:⁴⁰

daß die kantische Philosophie auf einen skeptischen Atheismus hinauslaufe, oder, was im Grunde dasselbe ist, Nichts als einen ganz blinden Glauben in Hinsicht auf die Religion übrig lasse.

תרגום: שהפילוסופיה הקנטית מובילה או לאתיאיזם ספקני, או מה שבסופו של דבר אינו שונה מזה, לא משאירה לנו אף ברירה אחרת מאשר אמונה עוורת בענייני דת.

את העמדה שפלאט מתאר ומבקר כבר בספרו משנת 1789, שלינג דוחה בהתחלת שנות התשעים, אלא שהוא, בניגוד לפלאט, אינו רואה בה קנטיאניזם לגיטימי. מאידך גיסא שלינג גם אינו ידוע כבעל-ברית של פלאט אלא בדיוק ההיפך (מכתביו של פלאט לזיסקינד מן

.Franz M., Tübinger Platonismus, S. 25 39

.Franz M., Tübinger Platonismus, S. 26 40

ה-03.03.1797. ומן ה-30.06.1797.⁴¹ בכל זאת אין ספק ששלינג הכיר את הספר הזה, ולא מן הנמנע שהוא גם למד ממנו משהו. אולם הספר הזה כלל לא נזכר בדיון של ד"ר קרביץ, מכיון שהוא מלכתחילה הרי לא מאמין לדבריו של שלינג שאין לו ויכוח עם קנט אלא עם פרשניו.

ב. במכתב החמישי מציין שלינג את הפירוש לתורת קנט שהוא דוחה כ-"Mittelding":

...dass die Kritik der reinen Vernunft nicht bestimmt ist, irgend ein System am allerwenigsten aber das Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus... ausschliessend zu begründen.

ד"ר קרביץ מתרגם: "...הרי שלדידי ביקורת התבונה הטהורה אינה מבססת באופן מוציא אף שיטה, ובמידה הפחותה ביותר אינה מבהירה את מה שעומד בין הדוגמטיזם והביקורתיות..." (עמ' 65).
התיקון שלי בפונט מודגש: "...ביקורת התבונה הטהורה לא באה לבסס שיטה מסויימת בכלל, והכי פחות את יצור הכלאיים הזה של הדוגמטיזם והביקורתיות".

"Mittelding" או "Mittelkraft"⁴² הוא מושג הלקוח מהתיאוריה של האסכולה הפילוסופית-רפואית של ה-Hohe Karlschule בשטוטגרט, שבצד אוניברסיטת טיבינגן היתה האוניברסיטה השנייה בדוכסות וירטמברג, עד שנת 1794. שילר למד שם. בניגוד לשיטות האנתרופולוגיות המטפיזיות, מבית מדרשם של דיקרט ולייבניץ-וולף שהסבירו את התיאום בין גוף ונפש באמצעות התיווך האלוהי, זו היתה תיאוריה אמפירית שרצתה להציע הסבר טבעי. היא טענה שבנוסף לגוף ולנפש ישנו כושר שלישי בעל תכונות גופניות ונפשיות כאחת, המאחד את שני הטבעים של האדם, הגופני והנפשי, לאדם שלם. משתי הדיסרטציות הרפואיות של שילר כמו גם מהכתבים

der W. Riedel, Die Anthropologie des jungen Schiller: Zur Ideengeschichte 41 medizinischen Schriften und der "philosophischen Briefe", Würzburg 1985.

.Henrich D., Grundlegung aus dem Ich, S. 1567-1570 42

האחרים של האסכולה הזו, ניתן ללמוד כיצד הפילוסופיה של האדם השלם יושמה בפרקטיקה הרפואית. מהמשפט הזה משתמע ששלינג משווה את הגירסה הקנטיאנית שהוא מבקר לתורת הכושר האמצעי שכלפיה הוא מתבטא בזלזול. הסיבה לאיזכורה בהקשר הזה יכולה להיות קשורה רק למישהו ממוריו בסמינר, שנודע כאחד מראשי דובריה של האסכולה הזו: הפילוסוף יעקב־פרידריך אבל (J. F. Abel). עד 1790 לימד אבל בקרל־שולה, שם פעל רבות לקידומה וביסוסה של התיאוריה הזו, כנגד התנגדותו של הפילוסוף והלוגיקאי הוולפיאני הוירטמברגי החשוב פלוקה (Ch. F. Plouquet). אבל היה אהוד על הסטודנטים של הקרל־שולה, והשפיע על שילה. אולם כאשר עבר ללמד בסמינר של טיבינגן, חבר לשטור ופלאט, וכך הביא על עצמו את איבת הסטודנטים ועוזרי־ההוראה הקנטיאנים שהתנגדו לתיאולוגיה האורתודוקסית. עד כמה היה לא פופולרי אצל הדור הצעיר הוא עצמו מספר בזכרונותיו. אין ספק ששלינג נמנה על מבקריו, וזה מהדהד במשפט הזה. מתוקף תפקידו כפרופסור לפילוסופיה גם עסק בכתיבת רצנויות על ספרים פילוסופיים בכתב־העת המקומי, וכך כתב גם ביקורת על חיבורו של שלינג על צורת הפילוסופיה, שעליה שלינג הגיב בקיצור בפסקה אחת בהקדמה לחיבורו על "האני". פרשן רציני היה הולך בעקבות הרמז הזה, וקורא לפחות משהו מכתביו של אבל מהתקופה הטיבינגית שלו.

אין ספק שכדי להבין לאשורה את עמדתו של שלינג הצעיר בסוגית הדת והמוסר צריך לקבל תמונה שלמה של הדיונים הפילוסופיים־תיאולוגיים סביב נושא זה, שהתפתחו בסמינר בשנות לימודיו, ולשם כך בודאי שצריך להכיר את הכתבים של פלאט, אבל (Abel) ואישים אחרים כמו שטור, זיסקינד, ראפ וק"ע דיץ. בהקשר הזה צריך להזכיר גם שני חיבורים מוקדמים של פיכטה, שעסקו בדת ומוסר, שהמורים והסטודנטים בסמינר עוסקים בהם: Versuch einer Rezension des Aenesidemus... ו־Kritik aller Offenbarung 1792. אבל (Abel) כתב רצנויה על הרצנויה של פיכטה, והוא התייחס אליה גם ברצנויה שכתב על שלינג, וזיסקינד צירף למהדורה הגרמנית המבוארת שהוציא לספרו של שטור גם נספח על ביקורת ההתגלות של פיכטה, והרי זהו הספר שהנריך טוען שעליו יצא קצפם של שלינג

וחבריו. בנוסף על כך גם אי אפשר לנתק את התימטיקה הזו מן הויכוח התיאולוגי בנושא הצליבה המכפרת על חטאי האנושות, שהתנהל במקביל: שטור כתב על זה בספרים שפירסם בשנים 1789 ו-1793 וגם ק.פ. שטוידלין (K. F. Stäudlin), בוגר הסמינר ותלמידו לשעבר של שטור, שהיה בעת ההיא פרופסור לתיאולוגיה בגטינגן, פירסם ספר על הנושא הזה בשנת 1794.⁴³ כל הענינים האלה, שנדונו בהרחבה במחקרים מפורטים, אינם נזכרים אצל ד"ר קרביץ, אפילו לא ברמז – אך מה לעשות שכדי להבין את כוונת הארגומנטציה ומכלול השיקולים ב"מכתבים", ולהיות מסוגל לעקוב אחר הטיעונים באמת לא מספיקה הבקאות בפירושים של מוריו של ד"ר קרביץ מן האוניברסיטה העברית, שכבודם במקומם מונח, אלא מוכרחים להכיר את משנותיהם של הקנטיאנים בני-דורו של שלינג, שעמם היה לו שיג ושיח.

באשר לספרו של יעקובי על שפינוזה: אמנם ניכרת היכרות מסוימת של ד"ר קרביץ עם הספר האחד הזה של יעקובי, אבל במקום לדון בהשפעת המהדורה השנייה של ספר זה (1789), שכללה את הנספח על היש,⁴⁴ על עיצוב רעיונותיהם הספקולטיביים המוקדמים של שלינג והלדרלין בהקשר של משבר הפילוסופיה הביקורתית – זהו נושא שהמחקר מיחס לו חשיבות מכרעת – המבוא מביא סיפור מתפייט ומיותר לחלוטין אודות הזדהותו הרגשית של שלינג הצעיר עם שפינוזה האיש וגורלו, וכל זאת אפילו בלי סימוכין ביבליוגרפי.

היעדר דיון בכתבים המוקדמים של שלינג

כאמור, הכותרת של החלק העיקרי במבוא מבטיחה לדון ב"שלינג המוקדם...". זה אמור להתייחס לכל הטקסטים שקדמו ל"מכתבים", כולל אלה שקדמו לקשריו עם פיכטה, ואפילו כאלה שלא פורסמו בחייו ונשארו ככתבי-יד מסוגים שונים בעזבונו. אולם זה נשאר בבחינת הבטחה שלא מומשה, כי דיון כזה, אפילו בשני הכתבים

.Henrich D., *Konstellationen* S. 183-185 43

.Henrich D., *Konstellationen*, S 208-212 44

הראשונים שנוצרו לאחר ההתודעות לתורת המדע של פיכטה, כלל לא נמצא בפרקים האלה של המבוא. ולהוציא איזכור אחד, לאקוני וסתמי בקומנטר, המציין במפורש רק את החיבור על "האני", אבל ללא פרטים ובלי סימוכין ביבליוגרפי,⁴⁵ אין הפניות נוספות.

באשר לפירסומים וכתבי היד שקדמו להיכרות עם תורת-המדע של פיכטה – את אלה ד"ר קרביץ אפילו לא מזכיר, כאילו הם לגמרי אי רלוונטיים להבנת "המכתבים". אכן, היה זמן שהטקסטים האלה נחשבו לטרום-פילוסופיים, ומכאן התקבל הרושם כאילו שלינג, בעקבות אביו, למעשה התחיל את הקריירה שלו כמתמחה בפילולוגיה שמית וראה את עתידו בתחום זה, ורק מאוחר יותר פנה לפילוסופיה. אולם מחקרים שבדקו כמה מהטקסטים המוקדמים האלה הביאו תוצאות שדי בהן כדי להפריך את הגרסה הזו: א. הקומנטר לאפלטון, המתייחס לטימיאוס ופילבוס, שנמצא לראשונה בעיזבון. זה איננו חיבור העומד בפני עצמו, אלא פירושים לטימיאוס ופילבוס ששלינג רשם לעצמו כהכנה לדיסרטציה הראשונה. הנריץ היה הראשון שהצביע על חשיבותו להבנת שלושת הכתבים ששלינג כתב ופירסם לאחר המפגש עם פיכטה.⁴⁶

ב. התיזה הזו של הנריץ התאשרה גם במחקרים של פרנץ שהראו את הקשר בין החיבור על צורת הפילוסופיה לקטעים של הקומנטר הנ"ל העוסקים בפילבוס, וכן בין החיבור על "האני" ו"המכתבים" לבין הדיסרטציה משנת 1792. מכאן הוא מסיק ששלינג ניסה להסתייע בסכמת החשיבה האפלטונית כדי לפתור את קשיי הפילוסופיה הריינהולדית והפיכטיאנית:⁴⁷

45 לענין זה מתייחס פוהרמנס: F. W. J. Schelling, *Briefe I*, herausgegeben von H. Fuhrmans, S.23 את הדיעה הזו ששלינג התחיל את הקריירה שלו כאורינטליסט, ורק לאחר מכן פנה לפילוסופיה מוצאים בהמלצה שפאולוס כתב עבור שלינג (מצוטט אצל פוהרמנס, כרך 1 עמ' 111-112): "Früher hat er sich als einen orientalischen Philologen gut gezeigt... Indes wird er jetzt wahrsch. Dieses Fach ganz bey Seite liegen lassen" (Paulus an Voigt, 13.10.1797).
46 קרביץ הערה מס' 22 עמ' 59.
47 Henrich D., *Zwilling* S. 85-88.

Was das Wichtigste ist: die Versuche Schellings mit Hilfe der platonischen Prinzipien das Problem der Begründung der Kategorien in einer ihnen vorausliegenden 'Urform' des Verstandes oder Vorstellungsvermögen zu lösen, belegen, dass der schon vor der Lektüre von Fichtes Programmschrift auf den Weg war einen eigenen elementarphilosophischen Ansatz zu formulieren (Franz, s, 278).

”הדבר העיקרי הוא זה: הנסיונות של שלינג לפתור את בעיית הביסוס של הקטיגוריות על 'צורה ראשונית' בשכל או בכושר הדמיון הקודמת להן, באמצעות העקרונות האפלטוניים, מאשרים שעוד לפני קריאת תוכנית-השיטה של פיכטה, שלינג כבר היה די קרוב לניסוחו של רעיון לפילוסופיה אלמנטרית עצמאית.”⁴⁸

ג. מכתב לויטויין (Leutwein) המעיד על מעורבותו של שלינג בדיונים האינטנסיביים על קנט וריינהולד עוד במהלך לימודיו במסלול הקדם-תיאולוגי של הסמינר, הכותרים של שתי העבודות הסמינריוניות (שלא שרדו) שהגיש במסגרת בחינת הגמר לתואר ”מגיסטר”, וכן הפתיח של החיבור על צורת הפילוסופיה שגם ממנו ניתן להסיק על התעסקות מוקדמת בריינהולד. על-סמך הנתונים האלה ניסה הנריך לשחזר את העיונים המוקדמים בריינהולד באמצעות אנאליזה של החיבור על צורת הפילוסופיה.⁴⁹ ד. המחקר של וילהלם יקובס (W. Jacobs), *Freiheit und Geschichte im Denken des jungen Schelling* (תרגום: חירות והסטוריה במחשבתו של שלינג

48 Franz M., *Tübinger Platonismus*, S. 144-147. הציטוט מ: M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen 1996 S. 278.
49 Henrich D., *Grundlegung aus dem Ich*, S. 1153-1154.

הצעיר), שהוגש כעבודת פוסט־דוקטורט לאוניברסיטת מינכן בשנת 1982 הראה את ההשפעה של שני הפירסומים הראשונים של שלינג על הכתבים המאוחרים יותר.⁵⁰

טעויות בהבנת טיעונים

קרביץ: "אצל קנט הזהות היא החידה שעל הפילוסופיה לפצח, ואילו אצל שלינג ההבדל הוא החידה הדורשת פיתרון" (עמ' 18).

לגבי שלינג זה נכון – לגבי קנט לא! האחדות של מושגי הרצון הטוב והאושר באידאת הטוב העליון של קנט אינה אנאליטית אלא סינתטית אפריורית, ולכן הטוב העליון אצל קנט אינו מהווה זהות מוחלטת כמו "האני" אצל פייכטה ושלינג. קנט אפילו לא העלה על דעתו את ביטולו של הטבע בתוך הטוב העליון, אלא רק התכוון להשלטת התבונה על הטבע, כלומר: שעבודו, הכפפתו לתכליותיה המוסריות של התבונה המעשית, כך שימשיך להתקיים כספק הגמול או האושר החושני שהאדם המממש את יעודו כיצור תבוני ומוסרי זכאי לקוות לו. ויתרה מזו: דוקא בגלל הזרות שבין הטבע והמוסריות, שאינה מתבטלת בשום תנאי, אפילו לא במחשבת התבונה, נדרש מושג שלישי ממצע כפונקציה המתאמת וזהו האל שגם הוא נתפס כישות נפרדת הן מהאדם והן מהטבע. גם בביקורת כוח השיפוט קנט, למעשה, לא זונח את הדיכוטומיה הזו, שכן גם כאן האדם נחשב כ"תכלית גמר" של הטבע, מה שמשווה לטבע משמעות מוסרית, רק מבחינת הכפיפות של הווייתו כיציר הטבע להווייתו כתכלית אחרונה, דהיינו לטבעו התבוני, העל־טבעי, המכוון למימוש יעודו המוסרי. ולפיכך, גם בגירסה זו קנט עדיין נזקק לאל כסיבה המשותפת אבל החיצונית לטבע ולאדם. בדיוק את ההבדל המהותי הזה שבין הטוב העליון הקנטיאני ו"האני" הפייכטיאני־שלינגיאני שלינג עצמו מדגיש בפולמוס שלו נגד תורת־הגמול, במכתבים השמיני והתשיעי: בעוד שאידיאת הטוב העליון הקנטיאנית מפולגת באחדותה, המושג שלו עצמו על המוחלט או "ההסתכלות השכלית" (שזהו היינו הך), מהווה אחדות או זהות מוחלטת, שאינה יכולה

.Franz M., *Tübinger Platonismus*, S. 158 Anm. 17 50

להכיל שום ריבוי וניגודיות. ומכיון שאושר וצער קשורים לקיום הרווי ניגודים והמשולל חירות של האדם בעולם האובייקטים, הרי כשהיקום מתבטל בהסתכלות השכלית, ממילא מגיע לקיצו גם הקונפליקט בין התבונה והחושניות, המוסריות והאושר, ואל זה, אליבא דשלינג, על האדם לשאוף ולא לגמול החושני!

קרביץ: "...מסקנה זו אינה זרה למה ששלינג רואה כמסקנה העקיבה שניתן לחלץ מהפילוסופיה הקנטיאנית: מימוש הטוב העליון הוא תוצאה של אקט מוסרי של פועל חופשי, אולם אותו מימוש עצמו בבחינת תוצאה של חופש, הוא גם כזה המבטל את מושג החופש ואת הפועל החופשי שמה שמכונן אותו הוא דוקא הנחת דיכוטומיה בין הסובייקט ובין הטבע" (עמ' 25).

השגות: בענין תפיסת החירות של שלינג ד"ר קרביץ טועה: מבחינתו של שלינג השגת החירות בתנאי הקיום הטבעי בכלל לא תיתכן! מקומה של החירות הוא רק מעבר לעולם התופעות, בהסתכלות השכלית, שרק בה יכול לצאת לפועל השיחרור הטוטלי והאבסולוטי של האדם מעולם האובייקטים פשוט על-ידי ביטולו. ומכאן שאצל שלינג, התנאי למימוש החירות הוא דוקא ביטולה של הדיכוטומיה, המושג על-ידי ביטולו של היקום כקוטב הנגדי לסובייקט (מכתב 8). והמשמעות של ביטול היקום הוא הפיכת הסובייקטיביות לטוטליות של המצוי, אין שום "אחר" שמגביל אותה באופן כלשהו, היא קיימת ונפעלת אך ורק מעצמה ועל-ידי עצמה, ובזאת שלינג מקנה לה את חירותה של הסובסטנציה השפינוציסטית. ומכיון שהסובייקטיביות הטוטלית, החופשית היא תבונה טהורה, האימפרטיב המוסרי או החובה אינם חלים על העצמי הגבוה, אלא רק על האדם האמפירי שרק לפתחו החטאת רובץ (מכתב 8).

זו גם דעתו של פיכטה: בחלק של הרצנייה על אנסידמוס, שבו הוא משיב על השגותיו של שולצה הנוגעות לתיאולוגיה המוסרית (Moraltheologie). הוא מסביר שהציווי המוסרי אינו מתייחס לפעולות ומעשים בעולם החושים, אלא רק למצווה לרצות, לשאוף, להתכוון לאותה הפעולה שמלכתחילה בכלל לא יכולה לצאת לפועל בעולם התופעות, ומכאן שהסובייקט בעולם החושים דוקא אינו בגדר

“פועל חופשי”. לכל היותר הוא רק יכול לשאוף להיעשות כזה. וכך פכטה כותב:

Aber wer redet denn auch von Tun oder Lassen? Das Sittengesetz richtet sich zunächst nicht an eine physische Kraft, als wirksame, etwas ausser sich hervorbringende Ursache; sondern an ein hyperphisches Begehungsvermögen, oder wie man es nennen will. Jenes Gesetz soll zunächst gar nicht Handlungen, sondern nur das stete Streben nach einer Handlung hervorbringen, wenn auch dasselbe, durch die Naturkraft gehindert nie zur Wirksamkeit (in der Sinnenwelt) käme.

תרגום: אבל מי בכלל מדבר על פעולה או הימנעות מפעולה? החוק המוסרי מלכתחילה לא מתכוון אל כוח פיזי בתור סיבה פועלת הגורמת למשהו מחוצה לה; אלא לכושר השתוקקות על-פיזי, או איך שלא תקראו לזה. החוק ההוא בכלל לא אמור ליצר פעולות, אלא רק לעורר את השאיפה המתמדת לפעולה, גם אם כוח-הטבע מונע בעדה מליהפך מציאות.

בהמשכו של הקטע הזה פכטה מסביר למה הוא מתכוון: זהו האקט שבו השכל או “האני” האמפירי שואף להתאחד עם “האני” הטהור:

Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch; auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, insofern sie beides zu vereinigen strebt.

תרגום: בתור “האני” הטהור התבונה איננה פרקטית; גם לא כשכל; היא כזו במידה שהיא שואפת לאחד את שניהם. האקט הזה של האיחוד עם “האני” הטהור או העצמי הגבוה הוא החירות בהתגלמותה, החירות המוחלטת המיוחסת באמונה הדתית לאל. ומכאן ברור שאקט כזה הוא מעבר לעולם התופעות. בתנאי הקיום החושני-טבעי האדם רק יכול ומצווה לשאוף אליו:

Jene Vereinigung: ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel dieses Strebens.

תרגום: האיחוד ההוא: אני שעל-ידי ההיקבעות העצמית שלו הוא בר-בזמן גם קובע את כל הלא-אני(האידיאה של האלוהות), הוא התכלית הסופית של השאיפה הזו.

ד"ר קרביץ: "כמו אצל קנט, וגם אצל שפינוזה כפי ששלינג פירשו, וכן אצל שלינג עצמו, הסוביקט החופשי מובס מפני שדוקא חירותו מובילה אותו באופן עקיב לשיטה, היינו לאינו שלו עצמו כסוביקט חופשי. הפילוסופיה איפוא, מוכרחה להתחיל בחירות של היש הסופי, ומוכרחה להסתיים בשיטה: איון של היש הסופי באינסופי; כשלונה הטראגי נקבע, איפוא, מראש" (עמ' 25).

"...הן שלינג והן שפינוזה נדונים לשקוע ולהפסיד הפסד טראגי במאבק חסר הסיכוי מול המוחלט..." (עמ' 26).

"...שכן הוא(הסוביקט החופשי) מאיין עצמו במוחלט, באופן פרדוקסלי, דוקא כתוצאה של החרות שהוא מדמה ליחס לעצמו" (עמ' 27).

השגות: לא נכון. הן אצל שפינוזה "כפי ששלינג פירשו" והן בפילוסופיה הביקורתית, כפי ששלינג מבין אותה, היש הסופי הוא מותנה, ולכן אף פעם לא חופשי. האדם כיש סופי, כלומר כאינדיבידואום מסוים אינו יותר מאשר חוליה אחת, בודדת, בעולם המהווה שלשלת אינסופית של מותנים. כמותנה הוא לכל היותר רק יכול לשאוף, לחתור לגאולה מטבעת – הסיבות והמסובכים החונקת, אך לא להשיגה. בענין זה שתי הפילוסופיות המנוגדות, הביקורתיות והדוגמטיות, דוקא מסכימות, שהשגת החרות אפשרית רק מעבר לקיום האינדיבידואלי. אולם בשפינוציזם הבלתי מותנה או המוחלט נחשב כ"דבר כשלעצמו", כלומר ישות שהיא נפרדת מהאדם, זרה וחיצונית לו, בעוד שהביקורתיות, להיפך, אינה מכירה בהבדל אונטולוגי בין האדם והמוחלט, אלא תופסת את המוחלט כעצמי הגבוה של האדם. מכאן נגזרות שתי מסקנות הפוכות לגבי חירות האדם: במסגרת החשיבה השפינוציסטית החירות יכולה לקבל רק משמעות שלילית כחילוץ מהשעבוד לאינדיבידואליות שזמן וסיבתיות הם ממדי הקיום ההכרחיים שלה. אך מכיון שההבחנה בין האינדיבידואלי והטרנס-אינדיבידואלי בשפינוציזם היא אונטולוגית נובע מכאן שקיצה של האינדיבידואליות הנספגת במוחלט הוא

בהכרח גם קיצו של האדם, וכך הפילוסופיה השפינוציסטית בעצם מובילה לשלילה עקרונית של מושג חירות האדם, ולמבוי סתום. זהו כשלונה הפטאלי. לעומת-זאת הפילוסופיה הביקורתית דוקא מבטלת את החיץ הישתי שבין האדם והמוחלט, ולכן מבחינתה קץ האינדיבידואליות היא לידת האדם החופשי. ומכאן שהפילוסופיה הביקורתית, בניגוד לשפינוציזם, היא פילוסופיה של חירות וזהו יתרונה הבלתי מעורער על פני השפינוציזם.

ד"ר קרביץ: "כך הציג עצמו שלינג כממזג הגדול שבין קנט לשפינוזה" (עמ' 27).

השגות: שלינג לא יכול היה להתכוון "להציג עצמו כממזג הגדול שבין קנט לשפינוזה" מכיון שלא חשב שהאיחוד בין שתייהן בכלל אפשרי במציאות האמפירית שהריבוי, הניגוד, הסתירה והשינוי מהותיים לו, וזה חל כמובן גם על ההתפלספות, שהיא חלק מעולמנו. האחדות הזו יכולה להחשב רק בתבונה המוחלטת, שממנה התפצלו שתי אידיאות מנוגדות של שיטה בכלל בבחינת האנטיזה הראשונית, שכל השיטות, ההסטוריות הרבות והמגוונות אינן אלא וריאציות שלהן. ולפיכך בעולמנו הדואליות הזו הכרחית, ולפיכך חלה גם על הפילוסופיה. מסיבה זו כך שלינג מסביר, גם קנט לא לקח על עצמו להפריך את קיומם של "הדברים כשלעצמם" (מכתבים 3, 5, 9).

ד"ר קרביץ: "שלינג, לעומת שפינוזה, ביכר את המאבק במוחלט, מאבק שאותו זיהה, כאמור, עם מה שעומד בבסיס הסטרוקטורה של הטרגדיה היוונית, אך גם עם עצם החירות המכוננת את המחשבה הפילוסופית עצמה. הן שלינג והן שפינוזה נדונים לשקוע ולהפסיד הפסד טרגי במאבק חסר הסיכוי מול המוחלט, אותו מאבק שגם קנט היה מוכרח להפסיד בו... אולם רק השיטה שלו עצמו, לטענתו של שלינג, עשויה לתת פשר לאותו מאבק, לאותה טרגדיה – ובקצרה: לפילוסופיה עצמה... אותו מיזוג בין קנט ושפינוזה מראה, כך שלינג, כי לפילוסופיה ולאמנות יש, בחשבון מטפיזי אחרון, קרקע אחת משותפת: הטרגדיה" (עמ' 26-27).

השגות: לא היה ולא נברא! בפירוש של ד"ר קרביץ מקבלת הטרגדיה מעמד מיוחד, שלא בטוח שמגיע לה, שכן שלינג עצמו

עוסק בה רק פעמיים, וגם אז מקדיש לה רק חלק מהפרק: פעם בהתחלת המכתב הראשון ופעם בהתחלת המכתב העשירי. האם זה מספיק כדי לראות את הטרגדיה ו/או פילוסופיה האמנות כציר הגלוי או הסמוי שסביבו כל מהלך – ההוכחה ב"מכתבים" נע?!

חוץ מזה ד"ר קרביץ מיחס לשלינג פילוסופיה טראגית וגם זה לא נכון: הן בשני הקטעים על הטרגדיה שלינג עצמו רק מגיב על עמדתו של הידיד, שלו – ולא לעצמו – הוא מיחס את הארגומנט האסטטי.

ויתרה מזו: בשני הקטעים הנ"ל שלינג מנסה להפריך את טענת ידידו (הנמען) שהדוגמטים השפינוציסטי הוא פילוסופיה של חירות, ומכאן מסתבר שהנושא שעליו מדובר הינו החירות ותורת שפינוזה, שעליו שני הידידים חלוקים, ושרק בהקשרו עלה גם נושא הטרגדיה. הסיבה לכך היא שהידיד מבסס את טענתו על תיאורית הטרגדיה של פרידריך שילר, כפי שהוצגה בכתביו משנת 1793: Über das Erhabene (על הנשגב) ו-Über das Pathetische (על הפתטי).

שילר הדגיש שחירות הרוח האנושי מגיעה למודעות של הצופים על-ידי הזדהותם עם הגיבור הטראגי הנאבק בסבלו. בחיבורו על הנשגב הוא כותב:

Zum Pathetischerhabenen werden (...) zwei Hauptbedingungen erfordert. Erstlich eine lebhaftere Vorstellung des Leidens um den mitleidenden Affekt in der gehörigen Stärke zu erregen. Zweitens eine Vorstellung des Widerstandes gegen das Leiden um die innere Gemütsfreiheit ins Bewusstsein zu rufen. Nur durch das erste wird der Gegenstand pathetisch, nur durch das zweite wird das Pathetische zugleich erhaben.

תרגום: שני תנאים... נדרשים לנשגב הפתטי. קודם-כל דמוי חי של הסבל כדי לעורר בצופה את החמלה במידת העוצמה הדרושה. שנית דימוי של ההתנגדות לסבל כדי להביא למודעות את חירות הרוח הפנימית. רק על-ידי הדימוי הראשון המושא הופך לפתטי, ורק על-ידי הדימוי השני המושא הפתטי נעשה בו בזמן גם נשגב. מכאן הידיד הגיע למסקנה שאם החירות, כפי שהיוונים העתיקים דימו אותה לעצמם, נקנית במאבקו של האדם כנגד המוירה, וכאשר

הוא יודע מראש שאין לו שום סיכוי לשרוד, הרי המימוש העצמי של האדם כיצור חופשי דורש להניח את מציאותו של כוח טבע היולי בעל עוצמה אינסופית ומוחלטת, כוח טבע אלוהי, שלא יכול להיות מובס על-ידי בן-תמותה. ולפיכך רק בשיטה הפנתיאיסטית יש למושג החירות מובן. באופן הזה השפינוציזם והחירות, שבספרו של יעקובי על שפינוזה הוצגו כניגודים בלתי מתפשרים, מגיעים בטרגדיה לידי אחדות והרמוניה. על תורת הטרגדיה השילרית מבסס איפוא הידיד את הסינתזה בין השפינוציזם והחירות. זה נראה כארגומנט שבמקורו כוון נגד יעקובי.

בהקשר הזה מועלה הארגומנט האסטטי להפרכת ההוכחה המוסרית למציאות האל כנימוק שבאמצעותו מבקש הידיד לשכנע את שלינג לקבל את עמדתו. בזה הוא רוצה לומר שרק השפינוציזם כפילוסופיה של חירות הוא האנטייתזה לאתיקה הנוצרית המנוגדת לחירות משום שהיא מניחה את השגחת האל על הטבע.

בנקודה הזו שלינג עונה בשורה של השגות שתכליתן להפריך את השפינוציזם הטראגי/אסטטי של ידידו: לדעתו רעיון המאבק הטראגי כביטוי לחירות זר לשפינוציזם: מי שנכסף לאיחוד עם האוביקט האינסופי אינו חושב שבכך הוא מביא על עצמו את קיצו, אלא בדיוק ההיפך: הוא מאמין שעל-ידי ההתמזגות עמו הוא זוכה בחיי נצח ומפלט מהמות. מהבחינה הזו הוא שונה, מנוגד לחלוטין לאופיו של הגיבור הטראגי. לכן, מקורו של רעיון השגב ההירואי הלקוח מהתיאוריה של שילר באמת מתאים רק לחשיבה הביקורתית. במכתב העשירי טוען שלינג שהגיבור הטראגי הוא בכלל לא אדם רגיל אלא ניחן בתכונות טיטאניות מובהקות, כלומר מעין על-אדם או משהו בין אדם לאל אולימפי, ומביא נימוקים מנימוקים שונים שמסבירים מדוע גם לא היה הגיוני להציב מול הטבע האינסופי בן-תמותה רגיל וכו'. בקיצור, מה שד"ר קרביץ חושב ששלינג אימץ לעצמו את השפינוציזם האסטטי איננו נכון, אלא בדיוק ההיפך: הוא מבקש להפריך אותו, כי לדידו רק הפילוסופיה הביקורתית היא פילוסופיה של חירות.

ביקורת התירגום

בבדיקת התרגום העברי נמצא מגוון ליקויים וטעויות. מכיון שתקצור היריעה מלפרט כל מה שטעון תיקון, בחרתי למקד את ההדגמה על מיקבץ של כמה טעויות בתרגומם של קטעים, שבהם שלינג מתבטא בצורות שונות ביחס להוגים מסוימים שאיתם הוא מתווכח. כפי שכבר הסברתי, במקרה הזה, הכוונה, כפי הנראה, למורים בכירים בסמינר, ה-Stift, שהפירוש שלהם לקנט לא נראה לשלינג. טעויות כאלה נראות לי כבדות-משקל מכיון, שמדובר בפסקאות שמהן אפשר ללמוד על הבעיות והנושאים שעמדו לנגד עיניו של שלינג כשעבד על "המכתבים", ובהתאם לכך הם גם משכו את תשומת לבם של החוקרים. אם פסקאות כאלה לא תורגמו נכון כיצד אפשר לצפות שהקוראים יבינו על מה הטקסט של שלינג בכלל מדבר?! הצעות התיקון שלי בפונט מודגש.

דוגמא מספר 1:

Mehrere Phänomene haben den Verfasser dieser Briefe überzeugt, dass die Grenzen, welche die Kritik der reinen Vernunft zwischen Dogmatismus und Kriticismus gezogen hat, für viele Freunde dieser Philosophie noch nicht scharf genug bestimmt seyen. Trügt er sich nicht, so ist man im Begriff, aus den Trophäen des Kriticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen, an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte.

זו הפתיחה של "המכתבים". וכך ד"ר קרביץ מתרגם:
 "תופעות רבות שכנעו את מחברם שלמכתבים אלה שהגבולות שמתחה 'ביקורת התבונה הטהורה' בין דוגמטיזם וביקורתיות עדיין אינם ברורים וחדים דיים לאוהדים רבים של פילוסופיה זו. מי שמבקש להיות ישר עם עצמו יבנה מנצחונה של הביקורתיות שיטה חדשה של דוגמטיזם במקום המבנה הישן שאותו הוגה כן ביקש לדחות".
 התיקון שלי:

תופעות רבות שכנעו את מחברם של מכתבים אלה שהגבולות שמתחה 'ביקורת התבונה הטהורה' בין דוגמטיזם וביקורתיות עדיין אינם ברורים וחדים דיים לאוהדים רבים של פילוסופיה זו. אם המחבר איננו טועה, הרי הם מתכוונים לבנות מהביקורתיות, שנפלה בידיהם כשלל-ניצחון, שיטה דוגמטית חדשה, שכל הוגה ישר כנראה כבר היה מעדיף במקומו את הדוגמטיזם הישן.

דוגמא מספר 2 :

Solchen Verwirrungen, die für die wahre Philosophie gewöhnlich weit schädlicher sind, als das allerverderblichste, aber dabei consequente, philosophische system, in Zeiten vorzubeugen, ist zwar kein angenehmes, aber gewiss ein nicht unverdienstliches Geschäft.

זהו המשכה של פסקת הפתיחה. ד"ר קרביץ מתרגם כך: "אמנם מבוכות כאלו, המזיקות לפילוסופיה האמיתית הרבה יותר מאשר לפילוסופיה המנוונת ביותר, אינן נעימות, אבל בודאי אין הן חסרות-ערך" (עמ' 39).

התיקון שלי:

למנוע מבעוד מועד מבוכות כאלו שברגיל מזיקות לפילוסופיה האמיתית הרבה יותר מאשר השיטה הפילוסופית הקלוקלת ביותר שהיא בו בזמן גם העקבית ביותר, אמנם זה לא משימה נעימה, אבל בודאי לא נטולת-ערך.

דוגמא מס' 3 :

לקוחה מהמכתב הראשון:

Ja wohl, mein Freund, mögen Sie der Lobpreisungen mit denen man die neue Philosophie bestürmt, und der beständigen Berufungen auf sie, sobald es Schmähungen der Vernunft gibt, müde seyn!

ד"ר קרביץ מתרגם: "אכן כן, ידידי. כיצד לא תתעייף מן התשבחות הרבות הניתנות לפילוסופיה החדשה, וההסתמכויות התמידיות עליה בכל מקרה של חולשת התבונה" (עמ' 47-48).
 התיקון שלי: אכן ידידי, כיצד לא ימאסו עליך התשבחות הרבות שמרעיפים על הפילוסופיה החדשה, וההסתמכויות התמידיות עליה, כאשר בו בזמן גם משמיצים את התבונה!

דוגמא מס' 4 :

לקוחה מהערה במכתב הראשון.

Sie gelten nicht dem Kriticismus, sondern gewissen Auslegern desselben...

ד"ר קרביץ מתרגם: "טענות אלה אינן נותנות תוקף לביקורתיות אלא לפרשנים מסויימים שלה..." (הערה מס' 9 עמ' 46).
 התיקון שלי: הערות אלה אינן מתייחסות לביקורתיות אלא לפרשנים מסויימים שלה.

דוגמא מס' 5 :

לקוחה מהמכתב השלישי.

Diesem Irrthum aber, daß das Erkenntnisvermögen vom Wesen des Subjekts selbst unabhängig sei, konnte eine Kritik des bloßen Erkenntnisvermögens nicht ganz begegnen...

ד"ר קרביץ מתרגם: "אולם שגיאה זו, (כאילו) כוחות ההכרה בלתי תלויים הם במהותו של הסוביקט עצמו, לא יכלה להיקרות בדרכה של ביקורת כוחות ההכרה גרידא..." (עמ' 56).
 התיקון שלי: אולם עם הטענה השגויה הזו, (כאילו) לפיה כוחות ההכרה בלתי תלויים במהותו של הסוביקט עצמו, לא יכלה ביקורת של כוחות ההכרה בלבד להתמודד בהצלחה גמורה.

דוגמא מס' 6

לקוחה מהמכתב העשירי.

...sie hat für die Würdigen eine Philosophie aufbewahrt, die durch sich selbst zur esotherischen wird, weil sie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Ausßpäer nachgesprochen werden kann...

ד"ר קרביץ מתרגם:

"...את פילוסופיה הוא שמר עבור הראויים לכך, פילוסופיה ההופכת באמצעות עצמה לאזוטרית, מפני שהיא לא למדה, לא התפללה, לא התחנפה ולא יכלה לדבר על אויבים" (עמ' 116).
התיקון שלי:

"...עבור הראויים שמר (הטבע) פילוסופיה הנעשית מסתורית מעצמה, מפני שהיא איננה נלמדת, אי אפשר לדקלם אותה, אי אפשר להעמיד פנים שמחזיקים בה, וגם אויבים סמויים ומרגלים לא מסוגלים לחזור על דבריה.."

לאה מור (מֶטְש, Metsch) חיפה, שכונת יזרעאליה

רשימה בסיסית של ספרות מקצועית ספציפית להבנת

"המכתבים"

Beiser Frederick C., *The fate of reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass., and London 1987.

Brecht M. und J. Sandberger, "Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift. Eine neue Quelle für die Studienzeit Hegels." In *Hegel-Studien* 5 (1969) S. 47-81.

Brecht M., Hölderlin und das Tübinger Stift 1788-1793. In *Hölderlin-Jahrbuch* 18 (1973/74) S. 20-48.

Brecht M., "Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788-1795)", in: *Beiträge zur*

Geschichte der Universität Tübingen 1477-1977. Hrsgb. : H. Decker-Hauff, G. Fichtner u. K. Schreiner Tübingen 1977 S. 381-428.

Michael Franz, *Tübinger Platonismus: Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*. Tübingen 2012 S. 9-71 ; 125-154.

Michael Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen 1996.

Michael Franz (Hrsg.), "...im Reiche des Wissens cavalierement?"

Hölderlins, Hegels und Schellings Philosophie-Studien an der Universität Tübingen, Verlag Isele Eggingen 2006.

כל הספרים של הנריך שהוזכרו בהערות ומראייה המקום.
על מתודת הקונסטלציות של דיטר הנריך:

M. Mulsow u. M. Stamm (Hrsg.), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.

Jacobs W. G., *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen (Spekulation und Erfahrung, Abt. LI Bd 12)* Stuttgart-Bad Canstadt 1989.