

תרומות למחשבה

סילו

פסיכולוגיה של הדימוי

מבוא

כאשר אנו מדברים על "מרחב הייצוג", ייתכן שמישהו יעלה בדעתו מעין "מָקָל" אשר בתוכו מתקיימים "תכנים" מסוימים של התודעה. אם, בנוסף, הוא סבור שאותם "תכנים" הם הדימויים, ושאלה פועלים כהעתקים גרידא של התפיסה, נצטרך להתגבר על מספר משוכות בטרם נגיע לעמק השווה. אכן, מי שסובר כך, ממקם את עצמו בפרספקטיבה של פסיכולוגיה נאיבית המשמשת כלוויין למדעי הטבע; פסיכולוגיה היוצאת מנקודת מוצא אקסיומטית, נטולת דיון, ובעלת ראייה המכוונת לחקר התופעות הפסיכיות במונחים של חומריות.

כבר בפתח הדברים ראוי להבהיר, שעמדתנו ביחס לנושא התודעה ותפקודה שוללת את ההנחה המדוברת. עבורנו, התודעה היא *התְּכֻנֹת* (אינטנציונליות). דבר-מה שבוודאי אינו בנמצא בתופעה הטבעית, והינו זר לחלוטין לחקר המדעים העוסקים בחומריותן של התופעות.

בחיבור זה אנו מבקשים לבאר את הדימוי כאופן פעיל של היות-התודעה-בְּעֹלָם, כאופן של הימצאות שאינו יכול להיות בלתי תלוי במרחביות, וכאופן שבו התפקודים הרבים שהדימוי ממלא, תלויים במיקום שבו הוא מתמקם במרחביות זו.

פרק 1. בעיית המרחב בחקר תופעות התודעה

1. רקע

תמוה ביותר שפסיכולוגים רבים, בהתייחסם לתופעות שיוצרת התחושה, מיקמו אותן במרחב חיצוני ולאחר מכן דנו בעובדות הייצוג (כאילו היו העתקים של התפיסה) מבלי לטרוח ולהתחקות אחר השאלה "היכן" התרחשו תופעות אלה. קרוב לוודאי שסברו, כי בתיאור עובדות התודעה תוך קישורן לחלוף-הזמן (מבלי להסביר במה מתבטא אותו חלוף-זמן), ובפירוש מקורותיהן של עובדות אלה כגורמים דטרמיניסטיים (הממוקמים במרחב החיצוני), מוצה הדיון בשאלות הראשוניות ובתשובות שהיה עליהם לספק כדי לבסס את המדע שלהם. הם האמינו כי הזמן שבו התרחשו התופעות (הן החיצוניות והן הפנימיות) היה זמן מוחלט, וכי המרחב תקף אך ורק עבור ה"מציאות" החיצונית ולא עבור התודעה, כיוון שזו לעיתים קרובות עיוותה אותו בדימוייה, בחלומותיה ובהזיותיה.

אומנם, דאגתם של כמה מהם הייתה לנסות ולהבין האם הייצוג שייך לנשמה, למוח או לישות אחרת. איננו יכולים שלא להיזכר כאן באיגרת המפורסמת של רְנֵה דְּקָאָרְט לְכְּרִיסְטִיָּנָה מלכת שבדיה שבה הוא מזכיר את "נקודת האיחוד" בין הנשמה לגוף, כדי להסביר את עצם החשיבה והפעילות הרצונית המניעה את המכונה האנושית. אך מוזר ביותר שדווקא הפילוסוף שקירב אותנו להבנת הנתונים המיידיים והוודאיים של החשיבה, לא נתן דעתו לנושא המרחביות של הייצוג כנתון בלתי תלוי במרחביות שהחושים משיגים ממקורותיהם החיצוניים. מצד שני, דְּקָאָרְט, כמייסד האופטיקה הגיאומטרית ויוצר הגיאומטריה האנליטית, היה מיומן בנושא המיקום המדויק של התופעות במרחב. בהינתן כל האלמנטים הנחוצים (מצד אחד, *הספק המתודי* שלו ומצד שני, הידע שלו בנוגע למיקום

התופעות במרחב), חסר היה רק צעד מזערי כדי להשלים את גיבוש הרעיון בדבר מיקום הייצוג ב"נקודות" שונות של מרחב התודעה.

נדרשו כמעט שלוש מאות שנה עד שמושג הייצוג השתחרר מהתפיסה המרחבית התמימה וקנה לו משמעות משל עצמו, על בסיס הערכה מחודשת (למעשה, יצירה מחדש) של רעיון ההתכוונות, שכבר נרשם בסכולסטיקה על בסיס המחקרים האריסטוטליים. הזכות לכך שמורה לפרנץ ברנטנו. בעבודתו מצויים אזכורים רבים לבעיה שמעסיקה אותנו, ואף על פי שאינו מנסח אותה במלוא היקפה, הוא מניח את היסודות להתקדמות בכיוון הנכון.

עבודתו של תלמיד של ברנטנו היא זו המאפשרת להגדיר את הבעיה, ומשם להתקדם לפתרונות אשר להבנתנו חוללו מהפכה לא רק בתחום הפסיכולוגיה (שלכאורה הוא התחום שבו נידונים נושאים אלה), אלא גם בדיסציפלינות רבות אחרות.

וכך, בספרו רעיונות לפנומנולוגיה טהורה ולפילוסופיה פנומנולוגית, אדמונד הוסרל חוקר את ה"רעיון" האזורי של דבר כללי, כאותו יסוד זהה שנשמר בתוך האינסופיות של המהלך המוגדר בצורה כזו או אחרת, ושניתן להכיר אותו בסדרות האינסופיות המקבילות של נאמזות, גם הן בצורות מוגדרות. הדבר ניתן במהותו האידיאלית של *res temporalis* ב"צורה" ההכרחית של הזמן; הוא ניתן במהותו האידיאלית של *res materialis* באחדותו המהותית, והוא ניתן במהותו האידיאלית של *res extensa* ב"צורה" של מרחב, למרות השינויים בצורות אינסופיות ומגוונות, או לפי המקרה (בהינתן צורה קבועה), למרות שינויים במיקום שגם הם יכולים להיות מגוונים אינסופית, או של "ניידות" *in infinitum*. "כך", גורס הוסרל, "אנו תופסים את 'הרעיון' של מרחב ואת הרעיונות הכלולים בו." בעיית מקור הייצוג המרחב מצטמצמת אפוא לניתוח פנומנולוגי של הביטויים השונים שבהם הוא מוצג כאחדות אינטואיטיבית.¹

כך, הוסרל הציב אותנו בתחום הרדוקציה האיידטית, ומעבודתו אנו שואבים אינספור לקחים, אך התעניינותנו מכוונת לנושאים השייכים לפסיכולוגיה פנומנולוגית יותר מאשר לפילוסופיה פנומנולוגית. אף שלעיתים קרובות אנו נוטשים את האפוקה^א (התל'ה) האופיינית לשיטה ההוסרליאנית, איננו מתעלמים מאי-סדירות זו, ואנו מבצעים את החריות הללו מתוך כוונה לספק הסבר נגיש יותר של נקודות המבט שלנו. יתרה מכך, ייתכן כי אם הפסיכולוגיה הפוסט-הוסרליאנית לא שקלה את הבעיה שאנו מכנים "מרחב הייצוג", הרי שחלק מהתזות שלה דורשות בחינה מחודשת.

בכל מקרה, לא יהיה זה הוגן לייחס לנו נסיגה תמימה לעולם של "הפסיכי הטבעי".²

לבסוף, דאגתנו אינה נתונה ל"בעיית מקור הייצוג המרחב", אלא להפך, לבעיית ה"מרחב" המלווה כל ייצוג וישבו מתרחש כל ייצוג. אך מכיוון שה"מרחב" של הייצוג אינו בלתי תלוי בייצוגים, כיצד יכולנו להתייחס ל"מרחב" שכזה אלא כמודעות למרחביות בכל ייצוג? ואם זהו כיוון המחקר שלנו, בהתבוננות פנימית (ולכן בתמימות) בכל ייצוג ובהתבוננות פנימית גם במרחביות הייצוג, דבר אינו מונע בעדנו מלהתייחס לפעולות התודעה הנוגעות למרחביות, ושרק לאחר מכן נחיל עליהן רדוקציה פנומנולוגית או נדחה אותה מבלי להתעלם מחשיבותה. אילו מקרה אחרון זה היה המקרה שלנו, ניתן היה לומר לכל היותר שהתיאור לוקה בחסר.

^א אפוקה (Epoché) מונח זה מתייחס להשעיית השיפוט לגבי קיומם של אובייקטים חיצוניים, כדי להתמקד בחקר תופעות התודעה עצמה.

עלינו לציין לבסוף, בהקשר למקורותיהם של רעיונות אלו, שביחס לתיאור המרחביות של תופעות הייצוג, לודיג בִּינְסוֹוֶנְגֶר³ תרם את תרומתו, מבלי שהגיע להבנת המשמעות העמוקה של השאלה "היכן" מתרחשים הייצוגים.

2. הבדלים בין תחושה, תפיסה ודימוי

הגדרת התחושה במונחים של תהליכים עצביים אֶפְרֶנְטִיים, המתחילים בקולטן ומועברים למערכת העצבים המרכזית, או כיוצא בזה, שייכת לתחום הפיזיולוגיה ולא לפסיכולוגיה. לפיכך, למטרותינו, אין בה תועלת.

היה גם ניסיון להבין את התחושה כחוויה כלשהי מתוך סך כל החוויות הניתנות לתפיסה שיכולות להתקיים באופן מסוים, המוגדר על ידי הנוסחה (US-UI)/UD, שבה US מסמן את הסף העליון, UI את הסף התחתון ו-UD את הסף ההבדלי. הכשל בצורת הצגה זו (ובאופן כללי בכל ההצגות בעלות רקע אטומיסטי) הוא שאין מצליחים להבין את התפקוד של האלמנט הנחקר; נהפוך הוא, פונים למבנה (למשל, התפיסה) כדי לבודד מתוכו את האלמנטים ה"מרכיבים" אותו, ומשם שבים ומנסים להסביר את המבנה.

באופן זמני, נבין את התחושה כרישום המתקבל בעת זיהוי גירוי הבא מהסביבה החיצונית או הפנימית, ואשר גורם לשינוי בטון העבודה של החוש המושפע. אך חקר התחושה חייב להרחיק לכת כאשר אנו מגלים שיש תחושות המלוות את פעולות החשיבה, הזיכרון, התפיסה וכו'. בכל המקרים מתרחש שינוי בטון העבודה של חוש כלשהו, או של מערכת חושים (כפי שקורה בִּסְנֶטְזִיה), אך ברור שלא "חשים" את החשיבה באותה צורה ואופן שבהם "חשים" אובייקט חיצוני. על כן, התחושה מופיעה כמבנה שהתודעה מבצעת בפעולתה הסינתטית, אך מנותחת באופן שרירותי כדי לתאר את מקורה הראשוני, קרי, כדי לתאר את החוש שממנו מתחיל הדחף שלה.

באשר לתפיסה, ניתנו לה הגדרות שונות, כגון זו: "פעולת המודעות לאובייקטים חיצוניים, תכונותיהם או יחסיהם, הבאה ישירות בעקבות תהליכים חושיים, להבדיל מהזיכרון או מתהליכים מנטליים אחרים".

מצדנו, נבין את התפיסה כהבניה של תחושות שהתודעה מבצעת תוך התייחסות לחוש אחד או למספר חושים.

באשר לדימוי, נוסה אפיון מסוג זה: "אלמנט של החוויה המְעוֹרָר מרכזית ובעל כל התכונות של התחושה". אנו מעדיפים להבין את הדימוי כייצוג-מחדש (רֶה-פְּרֶזֶנְטַצְיָה) מובנה ומעוצב של התחושות או התפיסות הבאות או שבאו מהסביבה החיצונית או הפנימית. הדימוי, אם כן, אינו "העתק" אלא סינתזה, כוונה, ועל כן גם אינו פסיביות גרידא של התודעה.⁴

3. הרעיון של "היות התודעה בעולם" כאבן בוחן תיאורית בהתמודדות עם הפרשנויות של

הפסיכולוגיה התמימה

עלינו להציף את הרעיון שכל התחושות, התפיסות והדימויים הם צורות של תודעה, ולכן נכון יותר יהיה לדבר על "תודעה של התחושה, תודעה של התפיסה ותודעה של הדימוי". אין אנו ממקמים את עצמנו כאן בעמדה האֶפְרֶצְפְּטִיבִית (שבה ישנה מודעות לתופעה פסיכית). אנו טוענים כי התודעה עצמה היא זו שמשנה את אופן היותה, או ליתר דיוק, שהתודעה אינה אלא אופן של היות, למשל "נרגשת", "מצפה" וכדומה. כשאני מדמיין אובייקט, התודעה אינה ממוקמת בזרות, בחוסר מעורבות

וניטרליות אל מול פעולה שכזו; התודעה היא במקרה זה מחויבות המתייחסת לאותו משהו שמדומיין. אפילו במקרה האפרצפציה שהזכרה קודם, יש לדבר על תודעה בגישה אפרצפטיבית.

מהאמור לעיל ברור שאין תודעה אלא של משהו, ושאותו משהו מתייחס לסוג של עולם (תמים, טבעי או פנומנולוגי; "חיצוני" או "פנימי"). לכן, ההבנה אינה יוצאת נשכרת כאשר חוקרים מצב של פחד מפני סכנה, למשל, תוך הנחה שחוקרים סוג של רגש שאינו מעניין פונקציות אחרות של התודעה, במעין סכיזופרניה תיאורית. הדברים שונים בתכלית, שכן בפחד מפני הסכנה, כל התודעה נמצאת במצב של סכנה, וגם כאשר ניתן לזהות פונקציות אחרות כגון תפיסה, היגיון וזיכרון, כולן מופיעות במצב זה כחדורות בפעולתן על ידי מצב הסכנה, כפונקציה של הסכנה. לפיכך, תודעה זו היא אופן גלובלי של להיות בעולם והתנהגות גלובלית כלפי העולם. ואם מדברים על התופעות הפסיכיות במונחים של סינתזה, עלינו לדעת לאיזו סינתזה אנו מתייחסים ומהי נקודת המוצא שלנו להבנת מה שמרחיק אותנו מתפיסות אחרות שגם הן מדברות על "סינתזה", "גלובליות", "מבנה" וכו'.⁵

מצד שני, לאחר שקבענו את אופי הסינתזה שלנו, דבר לא ימנע מאיתנו להיכנס לכל סוג של ניתוח שיאפשר לנו להבהיר או להדגים את גישתנו. אך ניתוחים אלה יהיו תמיד מובנים בהקשר רחב יותר, והאובייקט או הפעולה הנדונים לא יוכלו להיות בלתי תלויים מהקשר כזה ולא יוכלו להיות מבודדים *מההתייחסות שלהם למשהו*.

דבר דומה יקרה ביחס ל"פונקציות" הפסיכיות שיעבדו בפעולה משותפת בהתאם לאופן היותה של התודעה, ברגע שנתייחס אליה.

האם אנו מתיימרים לומר, אם כן, שבערות מלאה ומול בעיה מתמטית התופסת את כל התעניינותנו, פועלות התחושות, התפיסות והדימויים, בעוד שההפשטה המתמטית, בכדי להתממש, חייבת להתחמק מכל סוג של "הסחות דעת"? אנו טוענים שהפשטה כזו אינה אפשרית אם העוסק במתמטיקה אינו מסתמך על רישומים תחושתיים ביחס לפעילותו המנטלית, אם אינו תופס את הרצף הזמני של מהלך מחשבתו, אם אינו מדמיין באמצעות סימנים או סמלים מתמטיים (המקובלים כמוסכמות ולאחר מכן מוטמעים בזיכרון). ואם, לבסוף, הסובייקט העוסק במתמטיקה חפץ לעבוד עם משמעויות, עליו להכיר בכך שאלה אינן בלתי תלויות מהביטויים המוצגים באופן פורמלי מול עיניו או מול ייצוגו.

אבל אנו מרחיקים לכת עוד יותר כאשר אנו טוענים שפונקציות אחרות פועלות בו-זמנית, כאשר אנו אומרים שאותה רמת ערות שבה מתבצעות הפעולות אינה מבודדת מרמות אחרות של פעילות התודעה; *אינה מבודדת מפעולות אחרות שמתממשות במלואן במהלך השינה-למחצה או השינה*.

והיא אותה סימולטניות של עבודה ברמות שונות זו שלעתים מאפשרת לנו לדבר על "אינטואיציה", "השראה", או "פתרון בלתי צפוי", ושמופיעה כהתפרצות לשיח הלוגי, המביאה סכמות משל עצמה בתוך ההקשר של המתמטיזציה, שבו אנו דנים במקרה זה.

הספרות המדעית משופעת בבעיות שפתרונותיהן מופיעים בפעילויות שלאחר השיח הלוגי, ושמראות בדיוק את המחויבות של כל התודעה בחיפוש אחר פתרונות לבעיות כאלה.

כדי לטעון זאת איננו נשענים על הסכמות הנירופיזיולוגיות המאשרות טענות אלה באמצעות הרישום המתועד באלקטרואנצפולוגרף. כמו כן, איננו פונים לפעולה של "תת-מודע" או "לא-מודע" כביכול, או של איזה מיתוס תקופתי אחר שהנחותיו המדעיות מנוסחות באופן שגוי. אנו נשענים על פסיכולוגיה של התודעה המקבלת רמות שונות של עבודה ופעולות בעלות בולטות שונה בכל תופעה פסיכית, תמיד משולבת בפעולה של תודעה גלובלית.

4. הרישום הפנימי של הופעת הדימוי ב"מקום" כלשהו

במקלדת הזו הניצבת מול עיניי, עם הפעלת מקש כלשהו מוטבע תו גרפי שאותו אני רואה במסך המחובר אליה. אני מקשר את תנועת אצבעותיי לכל אות, ובאופן אוטומטי המשפטים והפסקאות זורמים בעקבות מחשבותי. אני עוצם את העפעפיים, וכך, אני חדל מלחשוב על השיח הקודם כדי להתרכז במקלדת. באיזשהו אופן היא נמצאת "שם לפניי", מיוצגת בדימויים חזותיים, כמעט העתק מדויק מהתפיסה שהייתה לי לפני שעצמתי את העיניים.

אני קם מן הכיסא, צועד כמה צעדים בחדר, סוגר שוב את העפעפיים וכאשר אני נזכר במקלדת, אני מדמיין אותה באופן כללי מאחורי גבי; שכן אם אני רוצה להתבונן בה כפי שהוצגה קודם לתפיסתי, עליי להציב אותה בעמדה "מול עיניי". לשם כך, או שאני מסובב מנטלית את גופי, או "מעביר" מה"מרחב החיצוני" את המכונה, עד שאני ממקם אותה מולי. המכונה נמצאת כעת "מול עיניי", אבל יצרתי שבירה של המרחב, מכיוון שמולי, אם אפתח את העפעפיים, אראה חלון...

הובהר לי שמיקום האובייקט בייצוג ממוקם ב"מרחב" שעשוי שלא לחפוף למרחב שבו התרחשה התפיסה המקורית.

אני יכול, בנוסף, לדמיין את המקלדת מונחת על סף החלון שנמצא מולי ולהרחיק או לקרב את המכלול.

אם אני רוצה, אני יכול להגדיל או להקטין את כל הסצנה או את אחד ממרכיביה; אני יכול גם לעוות את הגופים האלה, ולבסוף, דבר אינו מונע ממני לשנות את הצבע שלהם.

אבל אני מגלה כמה דברים בלתי אפשריים. אני לא יכול, למשל, לדמיין את אותם האובייקטים ללא צבע גם אם אני "עושה אותם שקופים", מכיוון שאותה "שקיפות" תסמן קווי מתאר או הבדלים בדיוק של הצבע או אולי "צללים" שונים. ברור שאני מגלה שהממד והצבע הם תכנים לא-עצמאיים ולכן אינני יכול לדמיין גם צבע ללא ממד. וזה בדיוק מה שגורם לי להרהר שאם אינני יכול לייצג צבע ללא ממד, הרי שהממד של הייצוג מציין גם את ה"מרחביות" שבה ממוקם האובייקט המיוצג. זו המרחביות שמעניינת אותנו.

פרק II. מיקום המיוצג במרחביות של הייצוג

1. סוגים שונים של תפיסה וייצוג

פסיכולוגים מכל התקופות ערכו רשימות ארוכות סביב החושים והתפיסות, וכיום, עם גילוי קולטנים עצביים חדשים, החל השיח על תרמוצפטורים, ברוצפטורים, גלאי חומציות ובסיסיות פנימיים, וכו'. לתחושות המתאימות לחושים החיצוניים, נוסף את אלה המתאימות לחושים מפוזרים כמו הקינסטטיים (חוש של תנועה ומיקום גופני) והסנסטטיים (רישום כללי של תוך-הגוף וטמפרטורה, כאב, וכו', שאף אם מוסברים במונחים של חוש מגע פנימי, לא ניתן לצמצמם אליו).

לצורך הסברינו די במה שנרשם לעיל, מבלי להתיימר בכך למצות את סך הרישומים האפשריים המתאימים לחושים החיצוניים והפנימיים ולשילובים התפיסתיים הרבים ביניהם.

חשוב, אם כן, לקבוע הקבלה בין ייצוגים ותפיסות המסווגים באופן כללי כ"פנימיים" או "חיצוניים". מצער הדבר כי לעיתים כה תכופות צומצם הייצוג לדימויים חזותיים בלבד⁶ ובנוסף, שהמרחביות

יוחסה כמעט תמיד להיבט החזותי; זאת, כאשר למעשה התפיסות והייצוגים השמיעתיים מציינים גם הם את מקורות הגירוי הממוקמים ב"מקום" כלשהו, באותו אופן שקורה גם עם המישושיים, הטעמיים, הריחניים וכמובן עם אלה המתייחסים למיקום הגוף ולתופעות של תוך-הגוף.⁷

2. אינטראקציה של דימויים המתייחסים למקורות תפיסה שונים

בדוגמה שהוזכרה לפני כן, דובר על חיבור בין הזרימה במילים ותנועת האצבעות שבהקלדה על המקלדת הטביעה תווים גרפיים על המסך.

ברור שניתן היה לקשר מיקומים מרחביים מדויקים לרישומים קינסטטיים, ושאלו לא הייתה קיימת מרחביות באלה האחרונים, חיבור שכזה היה בלתי אפשרי. אבל, בנוסף, מעניין להבחין כיצד החשיבה במילים מתורגמת לתנועת אצבעות המשויכת למיקומי המקשים. "תרגום" זה הוא נפוץ ביותר ומתרחש עם ייצוגים שבסיסם בתפיסות של חושים שונים. לשם המחשה: די לסגור את העפעפיים ולהקשיב למקורות של קולות שונים כדי להיווכח כיצד גלגלי העיניים נוטים לנוע בכיוון התפיסה האקוסטית. או, כאשר מדמיינים מנגינה, להבחין כיצד מנגנוני הפקת קול נוטים להתאים את עצמם (במיוחד בצלילים הגבוהים והנמוכים). המנגנון הזה בלתי תלוי בשאלה אם המנגינה דומיינה כמושרת או "מזומזמת", או שבבסיס הייצוג עמדה תזמורת סימפונית. האזכור של הצלילים הגבוהים כ"גבוהים" והנמוכים כ"נמוכים", הוא זה שחושף מרחביות ומיקום של מנגנון הפקת הקול המשויך לצלילים.

אולם, קיימת גם אינטראקציה בין דימויים אחרים המתאימים לחושים שונים, ובנושאים אלה, ביטויים עממיים מאירים את העיניים טוב יותר מספרי מחקר רבים. החל באהבה "המתוקה" והטעם "המר" של ה"תבוסה", ועד המילים "הקשות", הרעיונות "האפלים", האנשים "הגדולים", "האש" של התשוקה, המחשבות "החדות", וכו'.

לא מפתיע אפוא שאלגוריתמיות רבות המופיעות בחלומות, בפולקלור, במיתוסים, בדתות ואפילו בחלימה בהקיץ היומיומית, בבסיסן עומדים תרגומים מחוש אחד לאחר ולכן ממערכת דימויים אחת לאחרת. כך, כאשר בחלום מופיעה אש גדולה והסובייקט מתעורר עם צרבת חזקה בקיבה, או כאשר הסתבכות רגליים בסדינים מכתובה דימויים של שקיעה בחולות טובעניים, נראה שהדבר המתאים ביותר הוא חקירה ממצה של התופעות שמעסיקות אותנו במקום להוסיף לדרמטיזציות אלה מיתוסים חדשים לשם פירוש המיידים.

3. הכושר לטרנספורמציה של הייצוג

בדוגמה שלנו, ראינו כיצד המקלדת יכולה להשתנות בצבעה, צורתה, גודלה, מיקומה, פרספקטיבה שלה, וכו'. ברור שבנוסף, אנו יכולים "ליצור מחדש" את האובייקט שלנו עד שהוא נעשה בלתי ניתן לזיהוי ביחס למקור.

אבל אם, לבסוף, תהפוך המקלדת שלנו לאבן (כפי שהנסיך הופך לצפרדע), גם כאשר כל המאפיינים בדימוי החדש שלנו הם של אבן, עבורנו האבן הזו תהיה המקלדת שהומרה... זיהוי שכזה יהיה אפשרי הודות לזיכרון, להיסטוריה שאנו שומרים חיה בייצוג שלנו. כך שהדימוי החזותי החדש חייב להיות הבניה שאיננה חזותית יותר אלא מסוג אחר. זו בדיוק ההבניה שבה נתון הדימוי מה שמאפשר לנו לקבוע זיהויים, אקלימיים וגוונים רגשיים, העושים את האובייקט הנדון למה שהוא, גם אם הוא נעלם או שונה באופן קיצוני.

מאידך, אנו יכולים לראות ששינוי במבנה הכללי יוצר שינויים בדימוי (כזכור או כחופף מעל התפיסה)⁸.

אנו מוצאים את עצמנו בעולם שבו התפיסה מיידעת אותנו על שינוייה, בעוד שהדימוי, בעת עדכון הזיכרון, מוביל אותנו לפרש מחדש ולשנות את הנתונים המגיעים מאותו עולם. בהתאם לכך, לכל תפיסה מתאים ייצוג שבאופן בלתי נמנע משנה את נתוני ה"מציאות". במילים אחרות: המבנה תפיסה-דימוי הוא התנהגות של התודעה בעולם, אשר תכליתה היא השינוי של אותו עולם.⁹

4. זיהוי ואי-זיהוי של הנתפס

כאשר אני רואה את המקלדת, אני יכול לזהות אותה הודות לייצוגים המלווים את התפיסות של אותם אובייקט. אם מסיבה עלומה כלשהי המקלדת הייתה עוברת איזשהו שינוי משמעותי, בראותי אותה מחדש הייתי חווה אי-התאמה בינה לבין הייצוגים שיש לי ממנה. כך, מגוון רחב של תופעות פסיכיות יכול להתרחש בעקבות זה. החל מהפתעה לא נעימה ועד אי-זיהוי האובייקט המוצג בפניי כ"אחר", שונה מזה שחשבתי שאמצא. אך אותו "אחר" הלא-תואם יחשוף את חוסר ההתאמה בין התפיסות החדשות לדימויים הישנים. ברגע זה אהיה במצב של השוואת הבדלים בין המקלדת שאני זוכר לזו הנוכחית.

אי-הזיהוי של אובייקט חדש המוצג בפניי הוא, למעשה, זיהוי-מחדש של היעדרו של דימוי המתאים לאובייקט החדש. כך, לעתים קרובות מאוד, אני מנסה להתאים את התפיסה החדשה לפרשנויות "כאילו ש".¹⁰

ראינו שלדימוי יש את היכולת לבודד את האובייקט מההקשר שבו הוא נתפס. יש לו גמישות מספקת כדי להשתנות ולשנות את ההתייחסויות אליו. זה נכון עד כדי כך שההתאמה מחדש של הדימוי לתפיסה החדשה אינה מציבה קשיים גדולים במיוחד (קשיים המתגלים בעובדות הנלוות לדימוי עצמו, כפי שקורה עם התופעות הרגשיות והטונים הגופניים המלווים את הייצוג). לפיכך הדימוי יכול לנוע (תוך שינוי) דרך זמנים ומרחבים שונים של תודעה. כך, אני יכול ברגע הנוכחי של התודעה לשמר את דימוי העבר של אובייקט שהשתנה, ואני גם יכול להשליך אותו אל העתיד, אל שינויים משוערים של מה שהוא "עתיד להיות", או של האופנים העתידיים האפשריים של האובייקט הנדון.

5. דימוי התפיסה ותפיסת הדימוי

לכל תפיסה מתאים דימוי, כאשר עובדה זו מתרחשת במבנה. באשר לטון הרגשי והטון הגופני, אנו מבחינים שהם אינם יכולים להיות זרים לאותה גלובליות של התודעה.

הזכרנו לעיל את המקרה של מעקב אחר תפיסות ודימויים מתורגמים, בהתאמת מנגנון הקול ותנועת גלגלי העיניים המחפשים, למשל, מקור צליל. אולם, כדי להמשיך בתיאור, קל יותר למקם את עצמנו באותה רצועה תפיסתית-ייצוגית-מוטורית.

כך אם כן, אם אל מול המקלדת אני עוצם את עיני, אוכל להושיט את אצבעותיי ולקלוע בדיוק מקורב בעקבות הדימוי, שבמקרה זה יפעל כ"מתווה" לתנועותיי. אם, לעומת זאת, אני ממקם את הדימוי בצד השמאלי של מרחב הייצוג, אצבעותיי יעקבו אחר ה"התוויה" שמאלה, וברור שלא יתאימו למקלדת החיצונית. אם לאחר מכן אני "מפנים" את הדימוי למרכז מרחב הייצוג (ממקם את דימוי המקלדת "בתוך ראשי"), תנועת אצבעותיי תוגבל. ובמקרה הפוך, אם אני "מחצין" את הדימוי מספר מטרים קדימה, אחווה את הנטייה לא רק של האצבעות אלא של אזורים רחבים יותר של הגוף, בכיוון זה.

אם התפיסות של העולם "החיצוני" מתאימות לדימויים "מוחצנים" ("מחוץ" לרישום הסנסטטי-מגעי של הראש, ש"בתוך" גבולו נשאר ה"מבט" של המתבונן), הרי שהתפיסות של העולם "הפנימי" מתאימות לייצוגים "מופנמים" ("בתוך" הגבולות של הרישום הסנסטטי-מגעי, שגם בו מתבוננים "מבפנים" של גבול זה, אך מוזז ממיקומו המרכזי שכעת תופס הדבר "הנצפה"). דבר זה מעיד על "חיצוניות מסוימת של המבט" המתבונן או חווה כל סצנה. בהקצנת המקרה, אני יכול להתבונן ב"מבט", ובמקרה זה ה"התבוננות" כפעולה נעשית חיצונית ביחס ל"מבט" שהוא כעת האובייקט התופס את המקום המרכזי. "פרספקטיבה" זו מוכיחה שמעבר ל"מרחביות" של המיוצג כתוכן לא עצמאי (כפי שהסביר הוסקל), קיימת "מרחביות" במבנה אובייקט-מבט. ניתן לומר שלמעשה אין מדובר ב"פרספקטיבה" במובן המרחבי הפנימי, אלא בפעולות תודעה שכאשר הן נשמרות, הן מופיעות כרציפות ויוצרות את האשליה של "פרספקטיבה". אבל גם אם מדובר בשמירות זמניות, אלה אינן יכולות להימלט, כייצוג, מלהיות תכנים לא עצמאיים ולכן כפופים למרחביות, בין אם מדובר באובייקט מיוצג נקודתית או במבנה אובייקט-מבט.

פסיכולוגים מסוימים הבחינו ב"מבט" זה המתייחס לייצוג ובלבלו אותו פעם עם ה"אני", פעם עם "מוקד הקשב", כנראה מובלים על ידי אי-הכרתם את ההבחנה בין פעולות ואובייקטים של תודעה וכמובן, על ידי דעותיהם הקדומות ביחס לפעילות הייצוג.¹¹ אם כן, מול סכנה מיידית, למשל הנמר המזנק לעבר הסורגים מולי, הייצוגים שלי מתאימים לאובייקט שאני מזהה, בנוסף, כמסוכן. הדימויים המתאימים לזיהוי ה"מסוכן" החיצוני, מובנים עם התפיסות המאוחרות יותר (ולכן עם הייצוגים) של תוך-הגוף שמקבלים עוצמה מיוחדת במקרה של "תודעה בסכנה" המשנה את הפרספקטיבה שממנה נצפה האובייקט, וכך מתקבל רישום של "קיצור המרחב" ביני לבין הגורם המסוכן. באופן זה, פעולת הדימויים במיקומים שונים במרחב הייצוג משנה באופן ברור מאוד (וכפי שראינו ביחס לדימויים ה"מתווים") את ההתנהגות בעולם.

במילים אחרות: הסכנה מגבירה את התפיסה ובהתאמה את הדימויים של הגוף עצמו, אך מבנה זה מתייחס ישירות לתפיסה-דימוי של הגורם המסוכן (החיצוני לגוף), כך שהזיהום, ה"פלישה" אל הגוף על ידי הגורם המסוכן מובטחת. כל התודעה שלי היא, במקרה זה, תודעה-בסכנה הנשלטת על ידי המסוכן. ללא גבול, ללא מרחק, ללא מרחב "חיצוני" מכיוון שאני מרגיש את הסכנה בי, בשבילי (בתוכי), ב"תוך" מרחב הייצוג, בתוך הרישום הסנסטטי-מגעי של ראשי ועורי. והתגובה המיידית ביותר שלי, ה"טבעית" ביותר, היא לברוח מהסכנה, לברוח מעצמי בסכנה (להזיז דימויים מתווים ממרחב הייצוג שלי בכיוון המנוגד למסוכן ו"החוצה" מגופי). אם, במקרה זה בתהליך של הרהור עצמי, הייתי מחליט להישאר בעימות עם הגורם המסוכן, הייתי צריך לעשות זאת "תוך מאבק עם עצמי", דוחה את המסוכן מתוכי, יוצר מרחק מנטלי בין הכפייתיות של הבריחה והסכנה באמצעות פרספקטיבה חדשה. הייתי צריך, בסיכומו של דבר, לשנות את מיקום הדימויים בעומק מרחב הייצוג, ולפיכך, את התפיסה שיש לי מהם.

פרק III. תצורת מרחב הייצוג

1. שינויים של מרחב הייצוג ברמות התודעה השונות

באופן רגיל מקובל שבמהלך השינה התודעה נוטשת את ענייניה היומיומיים תוך התעלמות מהגירויים המגיעים מהחושים החיצוניים ומגיבה אליהם, באופן חריג, כאשר האותות עוברים סף מסוים או כאשר הם נוגעים ב"נקודת התראה".

אולם, במהלך שינת חלימה, שפע הדימויים חושף כמות עצומה של תפיסות מקבילות המתרחשות במצב זה. מצד שני, הגירויים החיצוניים לא רק מעומעמים אלא מומרים לצורך שימור אותה רמה.¹²

צורה זו של היות התודעה בשינה אינה, כמובן, צורה של אי-היות בעולם, אלא דרך מיוחדת של היות בו ושל פעולה בו, למרות שפעולה זו מכוונת לעולם הפנימי. משום כך, אם במהלך שינת חלימה הדימויים נוטים להמיר את התפיסות החיצוניות ובכך תורמים לשמירת הרמה, הרי שבנוסף הם משתפים פעולה במתחים ובהרפיות עמוקות ובכלכלת האנרגיה של תוך-הגוף. דבר זה קורה גם עם הדימויים של "החלימה בהקיץ", ודווקא ברמת ביניים זו יש גישה לדרמטיזציות המיוחדות לאותות המתורגמים מחוש אחד לאחר.

יחד עם זאת, בערות, הדימוי לא רק תורם לזיהוי התפיסה אלא נוטה להניע את פעילות הגוף כלפי העולם החיצוני. בהכרח, גם מדימויים אלה יש רישום פנימי ולכן הם גורמים, בנוסף, להשפעה על התנהגות הגוף הפנימי¹³. אבל זהו דבר שניתן לתפיסה באופן משני כאשר העניין ממוקד בכיוון המתח השרירי והפעולה המוטורית. מכל מקום, המצב חווה שינוי מהיר כאשר התודעה מתעצבת "רגשית" והרישום של תוך-הגוף מתרחב, בעת שהדימויים ממשיכים לפעול על העולם החיצוני או, לעתים, מעכבים כל פעולה כ"התאמה טקטית של הגוף" למצב; דבר שלאחר מכן יוכל להתפרש כגישה נכונה או שגויה, אך שללא ספק הינו התאמה של התנהגות אל מול העולם. כפי שראינו, הדימויים בהתייחסותם לחיצוניות או לפנימיות חייבים להתמקם בעומק שונה של מרחב הייצוג כדי לפעול.

במהלך השינה אני יכול לראות את הדימויים כאילו התבוננתי בהם מנקודה הממוקמת בסצנה עצמה (כאילו הייתי בסצנה ורואה מ"עצמי" ומבלי לראות את עצמי מ"בחוץ"). מפרספקטיבה כזו, עליי היה להאמין שאני רואה "דימויים" אלא את המציאות התפיסית עצמה (מכיוון שאין לי את הרישום של הגבול שבו נתון הדימוי כפי שקורה בערות כאשר אני עוצם את עיניי). וזה אכן מה שקורה. אני מאמין שאני רואה בעיניים פקוחות את מה שמתרחש "מחוץ" לי. עם זאת, הדימויים המתווים אינם מגייסים מתח גופני מכיוון שהסצנה ממוקמת בתוך מרחב הייצוג למרות שאני מאמין שאני תופס את ה"חיצוניות". גלגלי העיניים עוקבים אחר תנועת הדימויים אך תנועת הגוף מעומעמת, כמו שגם מעומעמות ומתורגמות התפיסות המגיעות מהחושים החיצוניים. מקרה כזה דומה אפוא להזייתי אבל בהבדל שבזה (כפי שנראה בהמשך), הרישום של הגבול הסנסטטי-מגעי נעלם מסיבה כלשהי, בעוד שבמצב השינה המתואר גבול כזה לא נעלם, אלא שפשוט לא יכול להתקיים.

הדימויים הממוקמים כך מתווים את פעולתם כלפי תוך-הגוף תוך שימוש בטרנספורמציות ודרמטיזציות שונות, מה שמאפשר בנוסף לארגן מחדש מצבים שנחוו תוך עדכון זיכרון וכמובן, לפרק ולהרכיב מחדש רגשות שבאופן ראשוני הובנו בדימוייהם. השינה הפרדוקסלית (שנת חלום), ובמידה מסוימת גם ה"חלימה בהקיץ", ממלאות פונקציות חשובות, ומבינהן העברת אקלימים רגשיים לדימויים מומרים אינה יכולה להיות מוזנחת.¹⁴

אבל קיים, לפחות, מקרה אחר שונה של מיקום בסצנת החלום. הוא זה שבו אני רואה את עצמי "מבחוץ", כלומר, אני רואה את הסצנה שבה אני כלול מבצע פעולות, מנקודת תצפית "חיצונית" לסצנה. מקרה זה דומה לראיית עצמי "מבחוץ" בערות (כפי שקורה כאשר אני מייצג, משחק תיאטרלי או מעמיד פנים בגישה מסוימת). ההבדל הוא, עם זאת, שבערות יש לי אפרצפציה של עצמי (אני מווסת, שולט, משנה את התנהגותי) ואילו בחלום אני "מאמין" שהסצנה מתפתחת לפי הצגתה, מצב שבו הביקורת העצמית מופחתת. לפיכך, נראה שכיוון החלום בהתנהלות שלו חומק משליטתי.

2. שינויים במרחב הייצוג במצבי תודעה מעוררים

נניח בצד את ההבדלים המקובלים באופן קלאסי בין אשליה להזיה, כדי להיכנס אל תופעות של מצבי תודעה מעוררים תוך התייחסות לדימויים מסוימים שבשל מאפייניהם נוטים להתבלבל עם תפיסות של העולם החיצוני. כמובן ש"מצב מעורר" אינו רק זה, אבל זה מה שמעניין אותנו במקרה זה. מישהו יכול, בערות, "להשליך" ("להקרין" אל תוך מרחב הייצוג) דימויים תוך בלבול עם תפיסות ברורות של העולם החיצוני. בדרך זו, הוא יאמין בהם כפי שהאמין החולם מהסוג הראשון, שנדון בפסקה הקודמת. באותו מקרה, החולם לא הבחין בין המרחב החיצוני לפנימי מכיוון שהגבול הסנסטטי-מגעי של הראש והעיניים לא יכול היה להיות ממוקם באותה מערכת של ייצוג. יתר על כן, הן הסצנה והן המבט של הסובייקט מוקמו בתוך מרחב הייצוג מבלי שיהיה מושג של "פנימיות".

בהתאם לאמור לעיל, אם מישהו בערות מאבד את מושג ה"פנימיות", הרי זה מפני שהרישום המפריד בין ה"חיצוני" ל"פנימי", מסיבה כלשהי, נעלם. אבל הדימויים המושלכים כלפי "חוץ" ישמרו על כוחם המתווה בהנעת המוטוריות כלפי העולם. הסובייקט הנדון ימצא את עצמו במצב מיוחד של "חלימה בהקיץ", של חצי-שינה פעילה, והתנהגותו המבוטאת בעולם החיצוני תאבד כל יעילות אובייקטלית. הוא יוכל לשוחח עם אנשים לא קיימים, יוכל לבצע פעולות שאינן מתאימות לאובייקטים ולאנשים אחרים...

מצב כזה נוטה להתרחש בהיפנוזה, בהליכה מתוך שינה, במצבי חום, ולפעמים בכניסה או ביציאה מהשינה.

בוודאי שבמקרים של הרעלה, פעולת סמים, ומדוע לא, בהפרעות נפשיות מסוימות, התופעה המאפשרת את השלכת הדימויים מקבילה ל"הרדמה" סנסטטי-מגעית מסוימת, מכיוון שבהעדר תחושות אלה כהתייחסויות המפרידות בין המרחב "החיצוני" ל"פנימי", הדימויים מאבדים "גבול". כמה ניסויים בתא חסך חושי מראים שה"גבולות" של הגוף (כשהוא צף בתמיסת מלח רוויה ובטמפרטורת עור, בנוסף לשקט וחושך) נעלמים, והסובייקט חווה את הרישום שממדיו משתנים. לעתים קרובות מופיעות הזיות כמו של פרפרים ענקיים המנפנפים בכנפיהם מול העיניים הפקוחות, הזיות שהסובייקט, מאוחר יותר, מזהה את "מקורן" בפעולת הריאות או בקשיים נשימתיים. ניתן לשאול, לאור הדוגמה: מדוע הסובייקט תרגם והשליך כ"פרפרים" את רישומו מן הריאות; מדוע סובייקטים אחרים באותו מצב אינם סובלים מהזיות ומדוע שלישיים משליכים "בלוני גז" בעלייה? נושא האלגוריות המתאימות לדחפים מתוך-הגוף אינו יכול להיות מנותק מהזיכרון האישי, שהוא גם מערכת של ייצוג. במקרה של "תאי חסך חושי" העתיקים (כלומר, מערות מבודדות שאליהן פנו המיסטיקנים בתקופות אחרות), התקבלו גם תוצאות משביעות רצון בכל הנוגע לתרגומים והשלכות היפּנּגוּגיות², במיוחד אם נשמר משטר של צום, תפילה, ערות-יתר ונהגים אחרים שהגבירו את הרישום של תוך-הגוף. בנושא זה, רבים הכתבים המאכלסים את הספרות הדתית העולמית, שבהם ניתן דין וחשבון על נהלים ושיטות מתוארות התופעות שהושגו. וברור שמלבד החזיונות הפרטיים של כל מתנסה, היו גם אלה שהתאימו לייצוגים של התרבות הדתית לה היה שייך.

דבר דומה מתרחש, לעתים, בגבולות המוות. במקרים אלה, ההשלכות מתאימות למאפיינים של כל סובייקט אך, בנוסף, הן קשורות לאלמנטים תרבותיים או תקופתיים. גם במעבדה, הניסויים שנערכו עם תערובת מְדוּנָה³, או אפילו עם הליכי היפרוונטילציה, לחץ עורקי ועיני, פעולת סְטְרוֹבִּיֶסְקוֹפּ וכו', קובעים אצל אנשים רבים את הופעתם של דימויים היפּנּגוּגיים עם מצע אישי ותרבותי. אבל הנקודה

² מצב המעבר בין ערות לשינה (הערת המתרגם)

³ תערובת רפואית שפיתח הפסיכיאטר ההונגרי לדיסלאס מדונה (Ladislav Meduna) בשנות ה-30 של המאה ה-20. זוהי תערובת של חמצן ופחמן דו-חמצני (CO₂) שהייתה בשימוש בטיפול פסיכיאטרי. התערובת הכילה 30% פחמן דו-חמצני ו-70% חמצן, והיא שימשה לגרימת היפרוונטילציה מבוקרת במטופלים. (הערת המתרגם)

החשובה, עבורנו, נמצאת בהרכבת דימויים אלה, במיקום ה"מבט" וה"סצנה" בעומקים ורמות שונות של מרחב הייצוג. במובן זה, הדיווח של סובייקטים שנחשפו לפעולת תא חסך חושי הוא כמעט תמיד תואם (גם כאשר לא מתרחשות הזיות) ביחס לקושי לדעת בדיוק אם היו עם עיניים פקוחות או סגורות ומצד שני, לחוסר היכולת לתפוס את גבולות הגוף עצמו והסביבה שבה נמצא גופם, בנוסף להרגשת "חוסר מיקום" ביחס למיקום איבריהם וראשם.¹⁵

אך עלינו להסיק מסקנות. בין היתר: התכנסות פנימה של הייצוג המוטורי, כלומר, מיקום הדימוי יותר "פנימה" מהנדרש ל"התוויה" (כמו בדוגמה של המקלדת הממוקמת "בתוך" הראש במקום "מול עיניי"), מונע את הפעולה כלפי העולם החיצוני.¹⁶ ביחס ל"הרדמות", אובדן התחושה של "גבול" בין מרחב פנימי וחיצוני מונע את המיקום הנכון של הדימוי, שלעתים "בהחצנתו", מייצר אפקטים הזייתיים. בשינה-למחצה ("חלימה בהקיץ" ושינה פרדוקסלית), הפנמת דימויים פועלת בתוך-הגוף. גם במצב של "תודעה מרוגשת" דימויים רבים נוטים לפעול כלפי תוך-הגוף.

3. טבעו של מרחב הייצוג

לא דיברנו על מרחב ייצוג לכשעצמו, ולא על מעין-מרחב מנטלי. אמרנו שהייצוג ככזה אינו יכול להיות בלתי תלוי במרחביות מבלי לטעון בכך שהייצוג תופס מקום. זוהי צורת הייצוג המרחבי שאנו לוקחים בחשבון. עכשיו, כאשר איננו מזכירים ייצוג ומדברים על "מרחב הייצוג", זה מכיוון שאנו מתייחסים למכלול התפיסות והדימויים (הלא חזותיים) הנותנים את הרישום והטון הגופני והתודעתי שבו אני מזהה את עצמי כ"אני", שבו אני מזהה את עצמי כ"רציף", למרות הזרימה והשינוי שאני חווה. כך ש"מרחב הייצוג" הזה הוא כזה לא מכיוון שהוא מכל ריק שצריך להתמלא בתופעות תודעה, אלא מכיוון שטבעו הוא ייצוג, וכאשר מופיעים דימויים מסוימים התודעה אינה יכולה אלא להציגם בצורת מרחבית. כך יכולנו גם להדגיש את ההיבט החומרי של הדבר המיוצג, בהתייחסות לממשיות מבלי לדבר על הדימוי במובן שבו עושים זאת הפיזיקה או הכימיה. היינו מתייחסים במקרה זה לנתונים ההיוליים, לנתונים החומרניים שאינם החומריות עצמה. וכמובן, איש לא יעלה על דעתו לחשוב שלתודעה יש צבע או שהיא מכל צבוע, בגלל העובדה שהייצוגים החזותיים מוצגים בצבעוניות.

נותרת, עם זאת, קושיה. כאשר אנו אומרים שמרחב הייצוג מראה רמות ועמקים שונים, האם אנו מדברים על מרחב נפחי, תלת-ממדי, או שמבנה התפיסה-ייצוג של הסנסתזיה שלי מוצג לי באופן נפחי? ללא ספק, מדובר במקרה השני, והודות לכך הייצוגים יכולים להופיע למעלה או למטה, לשמאל או לימין ולפנים או לאחור, ושה"מבט" גם הוא ממוקם ביחס לדימוי בפרספקטיבה תחומה.

4. נוכחות-משנה, אופק ונוף במערכת הייצוג

אנו יכולים להתייחס למרחב הייצוג כ"סצנה" שבה ניתן הייצוג, תוך הוצאת ה"מבט" ממנה. וברור שב"סצנה" מתפתח מבנה של דימוי שיש לו או שהיו לו מקורות תפיסתיים רבים ותפיסות של דימויים קודמים.

עבור כל מבנה של ייצוג קיימות אינספור אפשרויות שאינן נפרשות במלואן, אך פועלות כנוכחות-משנה בעוד שהייצוג מבוטא ב"סצנה". כמובן שכאן איננו מדברים על תכנים "גלויים" ו"חבויים", ולא על "דרכים אסוציאטיביות" המובילות את הדימוי לכיוון זה או אחר.

נדגים באמצעות נושא הביטויים והמשמעויות בשפה. בזמן שאני מפתח את השיח שלי, אני מבחין שקיימות אפשרויות רבות שאני בוחר לא במובן אסוציאטיבי לינארי אלא בהתאם למשמעויות שבתוך מקושרות עם המשמעות הכוללת של השיח שלי. כך, ניתן להבין כל שיח כמשמעות המבוטאת באזור

מסוים של אובייקטים. ברור שיכולתי להגיע עד אזור אחר של אובייקטים שאינם הומוגניים עם המשמעות הכוללת שאני רוצה להעביר, אך אני נמנע מלעשות זאת כדי דווקא לא להרוס את העברת המשמעות הכוללת.

ברור לי שאותם אזורים אחרים של אובייקטים הם נוכחים-משנית בהרהורי, ושיכולתי להיסחף על ידי "אסוציאציות חופשיות" ללא תכלית בתוך האזור הנבחר. גם במקרה זה, אני רואה שאסוציאציות כאלה מתאימות לאזורים אחרים, למכלולי משמעות אחרים. בדוגמה זו של השפה, השיח שלי מתפתח באזור של משמעויות וביטויים, מובנה בתוך הגבולות שמציב "אופק" מסוים ובנפרד מאזורים אחרים שבוודאי יהיו מובנים על ידי אובייקטים אחרים או על ידי יחסים אחרים בין אובייקטים.

כך אם כן, מושג ה"סצנה" שבה מופיעים הדימויים מתאים בקירוב לרעיון של אזור התחום על ידי אופק האופייני למערכת הייצוג הפועלת. נראה זאת כך: כאשר אני מייצג את המקלדת, הסביבה והאובייקטים המקיפים אותה פועלים כנוכחות-משנה בתוך האזור, שבמקרה זה יכולתי לכנותו "חדר". אך ניתן לראות שלא רק פועלות חלופות מסוג חומרי (אובייקטים סמוכים בתוך סביבה), אלא שאלה מתרבות לכיוון אזורים זמניים וממשיים שונים ושקיבוצם באזורים אינו מסדר: "כל האובייקטים השייכים לסוג של...".

כאשר אני תופס את העולם החיצוני, כאשר אני מתנהל בו ביומיום, לא רק שאני מכונן אותו באמצעות הייצוגים המאפשרים לי לזהות ולפעול, אלא שאני בנוסף מכונן אותו על ידי מערכות נוכחות-משנית של ייצוג. להבניה זו שאני עושה של העולם אני קורא "נוף", ואני רואה שתפיסת העולם היא תמיד זיהוי ופרשנות של מציאות, בהתאם לנוף שלי. אותו עולם שאני תופס כמציאות עצמה הוא הביוגרפיה שלי עצמי בפעולה, ואותה פעולה של שינוי שאני מבצע בעולם היא השינוי שלי עצמי. וכאשר אני מדבר על העולם הפנימי שלי, אני מדבר גם על הפרשנות שאני נותן לו ועל השינוי שאני מבצע בו.

ההבחנות שעשינו עד כה בין מרחב "פנימי" ומרחב "חיצוני", המבוססות על הרישומים של גבול שמציבות התפיסות הסנסטטיות-מגעיות, לא יכולות להיעשות כאשר אנו מדברים על מכלול התודעה בעולם, שעבורה העולם הוא ה"נוף" שלה והאני הוא ה"מבט" שלה. אופן זה של היות התודעה בעולם הוא באופן בסיסי אופן של פעולה בפרספקטיבה שההתייחסות המרחבית המיידית שלה היא הגוף עצמו, לא רק תוך-הגוף. אבל הגוף, בהיותו אובייקט של העולם, הוא גם אובייקט של הנוף ואובייקט של שינוי. הגוף הופך להיות תותבת של ההתכוונות האנושית. אם הדימויים מאפשרים להכיר ולפעול, בהתאם לאופן שמובנה הנוף ביחידים ובעמים, כך בהתאם לצרכיהם (או למה שהם חושבים שהם צרכיהם), הם ייטו לשנות את העולם.

הערות לפסיכולוגיה של הדימוי

¹ מה שאנו תופסים, בתמימות פנומנולוגית, כעובדות גרידא, שעבורנו, 'בני האדם', מופיע דבר מרחבי תמיד עם 'כיוונויות' מסוימת, למשל, בשדה התפיסה החזותית, מכוון כלפי מעלה ומטה, ימינה ושמאלה, לקרוב ולרחוק; זה שאנחנו יכולים לראות דבר רק ב'עומק' או 'מרחק' מסוים; זה שכל המרחקים המשתנים הנראים לעין מתייחסים למרכז של כל כיווני העומק, בלתי נראה אך כנקודת גבול אידיאלית המוכרת לנו היטב ו'ממוקמת' על ידינו בראש; כל העובדות או המקרים כביכול של אינטואיצית המרחב, הזרות למרחב ה'אמיתי' ה'אובייקטיבי', מתגלות עד לפרטיהן האמפיריים הקטנים ביותר כהכרחיות מהותיות. מתברר, אם כן, שמה שאנו מכנים דבר מרחבי, לא רק עבורנו בני האדם, אלא גם עבור אלוהים - כמיצג האידיאלי של הידיעה המוחלטת - ניתן לאינטואיציה רק דרך הופעות שבהן הוא ניתן וחייב להינתן ב'פרספקטיבה'; משתנה באופנים מרובים אך מוגדרים וב'כיוונויות' משתנה. כעת מדובר לא רק בביסוס זה כתזה כללית, אלא גם במעקב אחר כל צורותיה המיוחדות. בעיית 'מקור הייצוג של המרחב', שמשמעותה העמוקה ביותר, הפנומנולוגית, מעולם לא נתפסה, מתכנסת לניתוח פנומנולוגי של המהות של כל התופעות הנואמטיות (או הנואטיות) שבהן המרחב מוצג באופן אינטואיטיבי ו'מתכונן' כאחדות של ההופעות, של אופני ההצגה התיאוריים, של המרחב".

א. הוסרל, רעיונות לפנומנולוגיה טהורה ולפילוסופיה פנומנולוגית, פסקה 150 (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F. C. E. México, 1986).

² בפסקה 6 של האפילוג, הוסרל אומר: "נראה טבעי לחלוטין למי שחי בתוך ההרגלים המנטליים של מדע הטבע להתייחס אל ההווה הנפשית הטהורה או חיי הנפש כמהלך של אירועים, בדומה לטבעי, שמתרחש במעין-מרחב של התודעה. אין זה משנה כלל כאן, מבחינה עקרונית, אם הנתונים הנפשיים מצטברים 'אטומיסטית' כערימות חול, אמנם כפופים לחוקים אמפיריים, או שרואים אותם כחלקים של שלמויות אשר, אם מכוח הכרח אמפירי או הכרח אפריורי, יכולים להינתן רק כחלקים כאלה, כפסגה, נאמר, במכלול התודעה השלמה, הקשורה לצורת שלמות קבועה. במילים אחרות, הן הפסיכולוגיה האטומיסטית והן המבנית נשארות מבחינה עקרונית באותה משמעות של ה'נטורליזם' הפסיכולוגי, אשר בהתחשב בביטוי 'החוש הפנימי' ניתן לכנותו גם 'סנסואליזם'. באופן ברור, גם הפסיכולוגיה ה'הרפודי' של האינטנציונליות נשארת בתוך נטורליזם מורש זה, אף שיש לזקוף לזכותה את הרפורמה של הכנסת ההתכונות לפסיכולוגיה כמושג תיאורי אוניברסלי ויסודי." שם, עמ' 389 והלאה.

³ ל. בינסוונגר, צורות יסודיות והכרה של הקיום האנושי; הרצאות ומאמרים נבחרים. מצוטט על ידי פ. ל. מילר, היסטוריה של הפסיכולוגיה, עמ' 374 ואילך (Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Niehans, Zurich 1953; *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke Berna, 1955. Citado por Fernandez de Lucien Mueller en *Historia de la psicología*, F.C.E. Madrid 1976).

⁴ דיון זה החל לפני זמן רב. במחקרו הביקורתי על התפיסות השונות של הדימיון, סאקטר אומר: "האסוציאציוניזם עדיין שורד, עם כמה תומכים מאוחרים של המיקומים המוחיים; הוא חבוי במיוחד אצל מחברים רבים אשר, למרות מאמציהם, לא הצליחו להשתחרר ממנו. התורה הקרטזיאנית של מחשבה טהורה שיכולה להחליף את הדימוי בשדה הדימיון עצמו זוכה לתחייה מחודשת עם בילר. מספר גדול מאוד של פסיכולוגים תומך לבסוף, יחד עם האב פ'יזב, בתזה המפשרת של לייבניץ. חוקרים כמו בינה ופסיכולוגים מוירצבורג טוענים כי הוכיחו את קיומה של מחשבה ללא דימוי. פסיכולוגים אחרים, לא פחות קפדנים לעובדות כמו טיץ'נר וריבו, מכחישים את קיומה ואפילו את האפשרות של מחשבה כזו. לא התקדמנו מעבר ללייבניץ כאשר פרסם, בתגובה ללוק, את מסות חדשות שלו.

נקודת המוצא לא השתנתה. ראשית, התפיסה הישנה של הדימוי נשמרת. ללא ספק, היא הפכה גמישה יותר. ניסויים כמו אלה של ספ'יר חשפו סוג של חיים במקום שבו, שלושים שנה קודם לכן, לא ראו אלא אלמנטים מוצקים. יש זריחות של דימויים, שקיעות; הדימוי משתנה תחת מבטה של התודעה. ללא ספק, מחקריו של פיליפ הראו סכמטיזציה הדרגתית של הדימוי בלא-מודע. מקבלים כעת את קיומם של דימויים כלליים; עבודותיו של מ'סר חשפו, בתודעה, ריבוי של ייצוגים בלתי מוגדרים והאינדיבידואליזם ה'הרפודי' ננטש לחלוטין. המושג הישן של סכמה, עם ב'ר'גסון, רבו, ד'אלון, ג'ז וכו', חוזר להיות אופנתי. אבל העיקרון לא ננטש: הדימוי הוא תוכן פסיכי עצמאי שיכול לשמש כתמיכה למחשבה אך יש לו גם את

חוקיו שלו; ואם דינמיקה ביולוגית החליפה את התפיסה המכניסטית המסורתית, אין זה פחות נכון שמהות הדימוי נשארת פסיבית". ז' פ. סארטר, *הדמיון*, עמ' 68 (J. P. Sartre, *La imaginación*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1973).

⁵ "כל עובדה פסיכית היא סינתזה, כל עובדה פסיכית היא צורה ובעלת מבנה. זוהי הטענה שעליה מסכימים כל הפסיכולוגים בני זמננו. ואכן, טענה זו עולה בקנה אחד לחלוטין עם נתוני הדיון. לרוע המזל הם נובעים מרעיונות אפריוריים: זה מתאים לנתוני החוש הפנימי, אך אינו נובע מהם. מכאן נובע שמאמץ הפסיכולוגים דומה לזה של המתמטיקאים המנסים למצוא את הרציף באמצעות אלמנטים בלתי רציפים; ניסו למצוא את הסינתזה הפסיכית על בסיס אלמנטים שסופקו על ידי ניתוח אפריורי של אלמנטים מטאפיזיים-לוגיים מסוימים. הדימוי הוא אחד מאותם אלמנטים ומייצג לדעתנו את הכישלון המוחלט ביותר של הפסיכולוגיה הסינתטית. ניסו להפוך אותו לגמיש, לעדן אותו, לעשות אותו דק ושקוף ככל האפשר, כדי שלא ימנע מהסינתזות להתהוות. וכאשר מחברים מסוימים הבינו שגם כשהם מוסיפים כך הם חייבים בהכרח לשבור את הרציפות של הזרם הפסיכי, הם נטשו אותו לחלוטין, כישות סכולסטית גרידא. אבל הם לא ראו שהביקורות שלהם כווננו נגד תפיסה מסוימת של הדימוי, לא נגד הדימוי עצמו. כל השיבוש נבע מהעובדה שהגיעו לדימוי עם רעיון הסינתזה, במקום לחלץ תפיסה מסוימת של הסינתזה מתוך הרהור על הדימוי. הוצגה הבעיה הבאה: כיצד ניתן ליישב את קיום הדימוי עם צרכי הסינתזה (מבלי לשים לב שבאופן עצמו של ניסוח הבעיה הייתה כבר כלולה התפיסה האוטומיטית של הדימוי). אכן, יש לענות בבירור: הדימוי לא יכול בשום אופן להתיישב עם צרכי הסינתזה, אם הוא נשאר תוכן פסיכי אינרטי. הוא לא יכול להיכנס לזרם התודעה אם היא עצמה אינה סינתזה ולא אלמנט. אין, לא יכלו להיות דימויים בתודעה. אבל הדימוי הוא סוג מסוים של תודעה. הדימוי הוא פעולה ולא דבר. הדימוי הוא תודעה של משהו." שם, עמ' 128.

⁶ כנראה שזה הבלבול שהוביל הוגים כמו בְּרֶגְסוֹן לטעון: "דימוי יכול להתקיים מבלי להתפס; יכול להיות נוכח מבלי להיות מיוצג".

⁷ כבר בשנת 1943 נצפה במעבדה שאנשים שונים נטו לדימויים שמיעתיים, מישושיים וקניסטטיים, יותר מאשר לחזותיים. זה הוביל את ג. וולטר בשנת 1967 לנסח סיווג לטיפוסים דמיוניים בעלי דומיננטיות שונה. ללא קשר לדיוק של תפיסה זו, החל להתפתח בין הפסיכולוגים הרעיון שזיהוי הגוף העצמי במרחב או זיכרון של חפץ, פעמים רבות לא התבסס על הדימוי החזותי. יתר על כן, החלו להתייחס ברצינות למקרה של נבדקים, נורמליים לחלוטין, שתיארו את ה"עיוורון" שלהם מבחינת הייצוג החזותי. מעתה, על בסיס ממצאים אלה, כבר לא היה מדובר בהתייחסות לדימויים חזותיים כגרעין בלעדי של מערכת הייצוג, תוך השלכת צורות דמיון אחרות לפח האשפה של "התפרקות אידאית", או לתחום הספרות שבה אידיאות ומפגרים אומרים דברים כגון: "לא יכולתי לראות, אבל הידיים שלי ראו אותה; ויכולתי לשמוע שמחשיך, והידיים שלי ראו את הנעל בית, אבל אני לא יכולתי לראות אותה, אבל הידיים שלי יכלו לראות את הנעל בית, והייתי שם על ברכיי, שומע איך מחשיך". ו. פוקנר, *הקול והזעם*, עמ' 56 (W. Faulkner, *El sonido y la furia*, Ed. Futuro, Buenos Aires 1947).

⁸ עלינו להיזכר כאן בדוגמה שנותן סארטר (Sartre) ב"סקיצה של תיאוריית הרגשות", כאשר הוא מדגיש את השינוי במרחב שנתפס מול חיה טורפת אשר, למרות שהיא כלואה מאחורי סורגים חזקים, כשהיא קופצת באופן מאיים לעברנו, זה משפיע עלינו כאילו המרחק המפריד בינינו נעלם. שינוי זה ב"מרחביות" מודגש גם על ידי קולנאי (Kolnai) ב"הגועל". שם הוא מתאר את תחושת הדחייה כהגנה מפני "ההתקדמות" של הפושר, הדביק והחיוני המפוזר המתקרב עד ש"נדבק" לצופה. עבורו, רפלקס ההקאה מול "המגעיל" הוא דחייה, ביטוי מהבטן לתחושה ש"חדרה" לגוף.

נראה לנו שבשני המקרים שהוזכרו, הייצוג הוא זה שמשחק תפקיד מהותי ואשר, כשהוא חופף מעל גבי התפיסה, גורם לשינוי שלה. כך, כל ה"מסוכנות" שנעלמת מעיני הילד, מקבלת חשיבות אצל המבוגר או אצל מי שחוה תקרית קודמת. במקרה השני, הדחייה מול "המגעיל", נוטה להיות מושפעת מזיכרונות הקשורים לאובייקט או להיבטים מסוימים של האובייקט. אלמלא היה כך, היה בלתי מוסבר שמעדנים גסטרונומיים עבור עם אחד, יהיו מנות בלתי קבילות ומגעילות עבור אחר. מלבד זאת, כיצד היינו מבינים פוביה או פחד "בלתי מוצדק" של אדם כלפי אובייקט שבעיני אחר נראה בלתי מזיק? זה בדימוי, או טוב יותר, במבנה של הדימוי שבו מופיע ההבדל מול האובייקט, בעוד שהתפיסה אינה שונה כל כך באופן יוצא דופן בין סובייקטים נורמליים.

⁹ מובן שכאשר אנו מדברים על "עולם" אנו מתייחסים הן למה שנקרא "פנימי" והן למה שנקרא "חיצוני". וברור גם שקבלת הדיכטומיה הזו ניתנת מכיוון שאנו ממקמים את עצמנו, ברמת הצגה זו, בעמדה התמימה או הרגילה. לא נראה לנו מיותר להזכיר את מה שנאמר בפרק 1, פסקה 1, ביחס לנפילה התמימה בחזרה לעולם "פסיכי הטבעי".

¹⁰ כאילו אובייקט זה היה פחות או יותר דומה לאחר שאני מכיר; כאילו לאובייקט מוכר קרה משהו; כאילו חסרה לו תכונה כלשהי כדי להפוך לאובייקט מוכר אחר, וכו'.

¹¹ אנו משתמשים במילה "מבט" במשמעות רחבה יותר מזו המתייחסת לחזותי. אולי, מדויק יותר היה לדבר על "נקודת תצפית". לאחר הבהרה זו, כשאנו אומרים "מבט" אנו יכולים להתייחס לרישום של תצפית לא-חזותית אבל שמתייחס לייצוג (קינסטטי למשל).

¹² הנטייה לשימור הרמה מתרחשת גם בערות מכיוון שבה דוחים את העמדות של נטישת העניין היומיומי. הערות והשינה נוטות למצות את המעגלים החצויים שלהן ואז להחליף זו את זו ברצף פחות או יותר צפוי, בשונה ממה שקורה במקרים של "חלימה בהקיץ" ושינה פרדוקסלית או עם דימויים חזותיים, שפורצים ברגעים שונים של הרמות שהוזכרו. אולי למצב ביניים זה שהיינו יכולים לכנות "שינה-למחצה" מתאימים סידורים מחדש, או "תפיסת מרחק" המאפשרים לשמור על הרמה.

¹³ כיצד ניתן היה להסביר את הסומטיזציה, מבלי להבין את פונקציית השינוי הגופני שיש לדימוי הפנימי? ההבנה של תופעה זו חייבת לתרום להתפתחות של רפואה פסיכוסומטית שבה הגוף ותפקודיו (או חוסר תפקודיו), צריכים להיות מפורשים מחדש באופן גלובלי בהקשר של ההתכוונות. באופן זה, הגוף האנושי היה נתפס כתותבת של התודעה בפעולתה כלפי העולם.

¹⁴ עם זאת, החקירה של נושאים אלה הייתה לוקחת אותנו הרחק מהנושא המרכזי שלנו. תיאוריה שלמה של התודעה (שאינה שאיפתנו הנוכחית), היא זו שצריכה לדון בכל התופעות האלה.

¹⁵ אין ספק שהחוויות המתוארות ראויות לפרשנויות נירופיזיולוגיות חדות, אבל אלה אינן קשורות לנושא שלנו, ואינן יכולות לפתור את השאלות שלנו.

¹⁶ לאחר פחד חזק, או לאחר שסבל מקונפליקט משמעותי, הסובייקט מגלה שאיבריו אינם מגיבים לרצונו; השיתוק נשמר לזמן קצר או ממשיך לאורך זמן. מקרים כמו אילמות פתאומית בעקבות הלם רגשי, שייכים לאותו מרחב של תופעות.

דיונים היסטוריוולוגיים

מבוא

קבענו כמטרת עבודתנו לברר את הדרישות המוקדמות הנחוצות לביסוס ההיסטוריוולוגיה. ברור שידע מתוארך על אירועים היסטוריים אינו מספיק כדי לטעון לגבי מדעיותו. גם אין די בליווי המחקר באמצעים שטכניקות חדשות מעניקות כיום. ההיסטוריוולוגיה לא תהפוך למדע רק בגלל שנרצה בכך, או בגלל תרומות מתוחכמות, או השגת מידע מספק, אלא על ידי התגברות על הקשיים שמציבה השאלה על הצדקת הנחות היסוד שלה. כתב זה אינו עוסק אפילו במודל האידיאלי או הרצוי של הבנייה היסטורית, אלא באפשרות של בנייה היסטורית עקבית.

כמובן, בחיבור הנוכחי אין "היסטוריה" מובנת במובן שניתן למונח זה באופן קלאסי. נזכיר שבספרו *היסטוריה של בעלי החיים*, אַרְיֵסְטוֹ תיאר את ההיסטוריה כפעילות של חיפוש מידע. פעילות זו, עם הזמן, הפכה לתיאור פשוט של אירועים עוקבים. וכך ההיסטוריה (או היסטוריוגרפיה) הפכה להיות ידע של "עובדות" מסודרות באופן כרונולוגי, התלוי תמיד בחומרי מידע זמינים שלעתים היו מעטים או, לפעמים, מרובים. אך הדבר המבלבל מכול קרה כאשר כל אותם מרכיבים שהושגו במחקר הוצגו כמציאות היסטורית עצמה, תוך הנחה שההיסטוריון אינו קובע סדר, אינו מתעדף את המידע ואינו מבנה את סיפורו על בסיס בחירה וטיהור של המקורות שבהם השתמש. באופן זה, השתרשה האמונה שהפעילות ההיסטוריוולוגית אינה פרשנית.

אלו המגינים על גישה זו מכירים כיום בכמה קשיים טכניים ומתודולוגיים, אך עומדים על כך שעבודתם תקפה, שכן כוונתם מוקדשת לכבוד האמת ההיסטורית (במובן של אי-זיוף העובדות) ולשמירה על הימנעות מכל כפייה מטאפיזית אפריורית.

מהאמור לעיל עולה כי ההיסטוריוגרפיה הפכה למעין אתיקה מוסווית, המוצדקת כקפדנות מדעית והיוצאת מנקודת הנחה שהתופעות ההיסטוריות נראות "מבחוץ", תוך התעלמות מה"מבט" של ההיסטוריון ובהתאם לכך, מהעיוות של ההיסטוריון.

ברור שלא נתחשב בעמדה שהוזכרה. עברנו תהיה מעניינת יותר פרשנות של ההיסטוריה, או פילוסופיה של ההיסטוריה, החורגת מהתיאור המדויק (או מ"הכרוניקה" הפשוטה כפי שֶבְנֶדֶטוֹ קְרוֹצֶ'ה ביטא באירוניה). מכל מקום, לא ידאיג אותנו שפילוסופיה שכזו תהיה מבוססת על סוציולוגיה, תיאולוגיה או אפילו פסיכולוגיה, כל עוד היא מודעת בצורה מינימלית לבנייה האינטלקטואלית המלווה את העיסוק ההיסטוריוגרפי.

לסיום: נשתמש לעתים קרובות במונח "היסטוריוולוגיה" במקום "היסטוריוגרפיה" או "היסטוריה", היות ששני המושגים האחרונים שימשו כל כך הרבה מחברים ועם השלכות כה מגוונות, שמשמעויותיהם כיום אינן חד משמעיות. באשר למושג הראשון, את המונח "היסטוריוולוגיה" נתפוס במובן שטבע חֶסֶה אֶרְטֶגֶה אֵי גֶאָסְט¹. מצד שני, המילה "היסטוריה" תתייחס לאירוע היסטורי ולא למדע הנדון.

פרק 1. העבר הנראה מהווה

1. עיוות ההיסטוריה העקיפה

כדאי, כהכנה, לנקות את השטח מכמה פגמים שאינם תורמים להבהרת בעיות היסוד של ההיסטוריוLOGיה. פגמים אלה הם רבים, אך התייחסות לחלק מהם תסייע לבטל אופן טיפול בנושאים המוביל להאפלה היסטורית מוחשית; האפלה המודגשת לא על ידי היעדר הנתון, אלא על ידי ההתערבות המיוחדת של ההיסטוריון מול הנתון.

אם כבר בכתביו של אבי ההיסטוריה ברור שישנו עניין בהדגשת ההבדלים בין עמו לברברים,² הרי שאצל טיטוס ליוויס הסיפור הופך להנגדה בין המצוינות של הרפובליקה העתיקה לבין תקופת האימפריה שנפל בחלקו לחיות בה.³ צורה מכוונת זו של הצגת עובדות ומנהגים אינה זרה להיסטוריונים של המזרח והמערב, אשר מראשית הסיפור הכתוב בנו היסטוריה מסוימת מנקודת המבט של תקופתם. רבים מהם, בהיותם מחויבים לזמנם, לא עיוותו את העובדות בזדון אלא, להיפך, סברו שעבודתם מתבטאת בהחזרת "האמת ההיסטורית" שדוכאה או הוסתרה על ידי בעלי השררה.⁴

ישנן דרכים רבות להכניס את נוף התקופה העכשווי בתיאור העבר. לעתים, דרך אגדה או בתירוץ של יצירה ספרותית, נכתבת היסטוריה או נעשה ניסיון להשפיע עליה. אחת הדוגמאות הברורות ביותר למה שאנו מזכירים נמצאת באינאס של פובליוס ורגיליוס.⁵

הספרות הדתית מראה לעתים קרובות עיוותים של הוספה, טיהור ותרגום. כאשר טעויות אלה נעשו בכוונה תחילה אנו נופלים למקרה של שינוי מצבים מן העבר המוצדק על ידי ה"קנאות" שמטילה נקודת המבט של ההיסטוריון עצמו. כאשר הטעויות פשוט השתרבו פנימה מסיבה אחרת כלשהי, אנו נותרים באותה מידה בפני עובדות שרק הטכניקות ההיסטוריוLOGיות יוכלו לפענח.⁶

קיימת, בנוסף, מניפולציה של טקסט-מקור, שעליו נשען לאחר מכן הפירוש ההיסטורי, בכוונה תחילה לכפות תזה מסוימת. זיופים שיטתיים מסוג זה נהיו רלוונטיים בייצור החדשות היומיומיות העכשוויות.⁷

מצד שני, עודף הפישוט והשימוש בסטריאוטיפים אינו מהפגמים הפחותים, ויש לו את היתרון של חיסכון במאמץ בעת מתן פרשנות גלובלית וסופית על העובדות, תוך האדרה או פסילה בהתאם למודל פחות או יותר מקובל. חומרתו של תהליך זה נעוצה בכך שהוא מאפשר לבנות "היסטוריות" תוך החלפת הנתונים ב"רכילויות" או במידע מיד שנייה.

ישנם, אם כן, עיוותים רבים, אולם הפחות ברור (והמכריע ביותר) שבהם הוא זה שאינו מונח בעטו של ההיסטוריון אלא בראשו של זה שקורא את ההיסטוריון, ומקבל או דוחה אותו לפי תיאור שמתאים לאמונותיו ולאינטרסים הפרטיים שלו, או לאמונות ולאינטרסים של קבוצה, עם או תרבות ברגע היסטורי מסוים. סוג זה של "צנזורה" אישית או קולקטיבית אינה ניתנת לדיון כי היא נתפסת כמציאות עצמה, ורק האירועים, בהתנגשותם עם מה שמאמינים שהיא המציאות, הם אלה שלבסוף מטאטאים את הדעות הקדומות שהיו מקובלות עד אותו רגע.

כמובן, כאשר אנו מדברים על "אמונות" אנו מתייחסים לאותן צורות של ניסוח קדם-שיפוטי כפי שהוקל טבע אותם, שמשמשות הן בחיי היומיום והן במדע. לכן, אין זה משנה אם לאמונה יש שורש מיתי או מדעי, מכיוון שבכל המקרים מדובר בקדם-שיפוטים שהוטמעו לפני כל שיפוט רציונלי.⁸ היסטוריונים ואפילו ארכיאולוגים מתקופות שונות מספרים במרירות על הקשיים שהיה עליהם לצלוח

כדי להשיג נתונים שהיו כבר למעשה מבוטלים כי נחשבו בלתי רלוונטיים. דווקא אלה, העובדות הנטושות או המבוטלות על ידי "השכל הישר", הן שגרמו למהפך יסודי בהיסטוריוגרפיה.⁹

ראינו ארבעה פגמים בטיפול בעובדה ההיסטורית שברצוננו להזכיר בקצרה כדי, במידת האפשר, לא לחזור אליהם, וכך לפסול כל עבודה הצבועה בדרך מסוימת זו של גישה לנושאים. מקרה אחד הוא הצורה המכוונת להכניס את הרגע העצמי שבו חי ההיסטוריון הן בסיפור והן במיתוס, בדת ובספרות; מקרה אחר הוא זה של מניפולציה של המקורות; מקרה שלישי הוא זה של הפישוט והשימוש בסטריאוטיפים, ולבסוף המקרה של ה"צנזורה" על ידי קדם-שיפוטם תקופתיים. עם זאת, אם מישהו היה מצהיר על טעויות אלה באופן מפורש או כבלתי נמנעות, ניתן היה להתייחס אליו בעניין, מכיוון שהצגתו נעשתה רפלקטיבית וניתן לעקוב באופן רציונלי אחר התפתחותו. למרבה המזל, מקרה זה הוא תכופ ומאפשר לנו דיון פורה.¹⁰

2. עיוות ההיסטוריה המיידית

כל אוטוביוגרפיה, כל סיפור על החיים העצמיים (שמופיע כדבר הוודאי ביותר, המיידית והמוכר ביותר לאדם עצמו), סובל מעיוותים והתרחקויות בלתי נמנעות מהעובדות שהתרחשו. אנו מניחים בצד כל עקבה של חוסר תום לב, אם הדבר אפשרי, בהנחה שהסיפור הנזכר הוא לעצמנו ולא לקהל חיצוני. יכולנו להיתמך ב"יומן" אישי ובקריאתו מחדש בשביל לקבוע:

1. ב"עובדות" שנכתבו כמעט ברגע התרחשותן הודגשו נקודות מסוימות, משמעותיות לאותו רגע אך חסרות חשיבות לרגע הנוכחי (יתכן שהמחבר יחשוב כעת שהיה צריך לציין היבטים אחרים, ושאלו היה כותב מחדש את "יומנו", היה עושה זאת בצורה שונה מאוד);

2. שהתיאור הנו בעל אופי של עיבוד מחדש של מה שקרה כבנייה של פרספקטיבה זמנית שונה מהנוכחית;

3. שהערכת העובדות מתאימה לסולם ערכים שונה מאוד מזה של הרגע הנוכחי;

4. שתופעות פסיכולוגיות מגוונות, ולעתים כפייתיות, הנתמכות בתירוץ של הסיפור, צבעו בחוזקה את התיאורים עד כדי כך שהם מביישים היום את הקורא על המחבר שהיה (על התמימות, או התובנה המאולצת, או השבח המופרז, או הביקורת הבלתי מוצדקת, וכו').

וכך ניתן לבחון שיקול חמישי ושישי ושביעי ביחס לעיוות העובדה ההיסטורית האישית; מה לא יקרה אם כן כשמגיע הזמן לתאר עובדות היסטוריות (שלא נחוו על ידינו), שפורשו קודם לכן על ידי אחרים? באופן זה, העיון ההיסטורי נעשה מנקודת המבט של הרגע ההיסטורי של המעיין, וכך חוזרים לאירוע תוך שינוי.

קו המחשבה שפותח למעלה נדמה כהדגשת ספקנות מסוימת ביחס לנאמנות של התיאור ההיסטורי. עם זאת, הכוונה אינה מושמת בנקודה זו, מכיוון שכבר קיבלנו, בתחילת חיבור זה, את הבנייה האינטלקטואלית הפועלת במשימת תיאור ההיסטוריה. מה שמניע אותנו להציג את הדברים בצורה זו הוא הצורך להזהיר שהזמניות והפרספקטיבה העצמית של ההיסטוריון הם נושאים בלתי נמנעים של השיקול ההיסטוריולוגי. כיצד נוצר פער כזה בין העובדה לאזכורה? הכיצד האזכור עצמו משתנה עם חלוף הזמן? כיצד חולפות העובדות מחוץ לתודעה? ואיזו דרגת קשר קיימת בין הזמניות החווייתית לזמניות העולם שעליו אנו מביעים דעה ועליו נשענים בנקודות המבט שלנו? אלה הן חלק מהשאלות שעליהן יש לענות אם רוצים לבסס כראוי לא רק היסטוריוגרפיה המוכרת כמדע, אלא את האפשרות שזו תתקיים. ניתן לטעון שההיסטוריוגרפיה (או היסטוריוגרפיה) כבר קיימת בפועל. ללא ספק, אך כפי שהדברים הנם כיום, יש לה יותר מאפיינים של ידע מאשר של מדע.

פרק II. העבר הנראה ללא יסוד זמני

1. תפיסות של ההיסטוריה

מזה מספר מאות שנים החל חיפוש אחר הגיון או מערכת חוקים המסבירה את התפתחות העובדות ההיסטוריות, אך מבלי להתייחס לטבען של העובדות עצמן. עבור מחברים אלה, כבר לא מדובר פשוט בסיפור אירועים אלא בקביעת קצב או צורה שניתן ליישם עליהם. נערכו דיונים רבים גם על הסובייקט ההיסטורי, ולאחר בידודו, היה ניסיון למקם בו את מנוע האירועים. בין אם מדובר באדם, בטבע או באלוהים, איש לא הסביר לנו מהו השינוי או התנועה ההיסטורית. השאלה נמנעה לעתים קרובות בהנחה שכמו המרחב, גם לא ניתן לראות את הזמן בפני עצמו אלא ביחס למהותיות מסוימת, וכך עברו, ללא עיכובים רבים, למהותיות הנדונה. מכל זה נוצר מעין "פאזל" שהוכן על ידי ילד, שבו החלקים שלא התאימו נדחפו בכוח כדי להיכנס למשחק. במערכות הרבות שבהן מופיע שריד של היסטוריוλογία, כל המאמץ נראה מכוון להצדיק את התיארוך, את הרגע המקובל על גבי לוח השנה, תוך פירוק לכיצד הדברים קרו, למה הם קרו, או איך הם היו צריכים לקרות, מבלי לשקול מהי ה"התרחשות" הזו, ואיך בכלל אפשרי שמהו יקרה. לצורת התנהלות זו בענייני היסטוריוλογία קראנו "היסטוריה ללא זמניות".

הנה כמה מהמקרים המציגים מאפיינים אלה.

העובדה שג'אמבטיסטה ויקו¹¹ הביא נקודת מבט חדשה לטיפול בהיסטוריה ונחשב, במידה מסוימת, לזה שהחל את מה שלאחר מכן נודע כ"היסטוריוגרפיה", אינה אומרת דבר לגבי יסוד המדע הזה אצלו. אכן, למרות שהוא מדגיש את ההבדל בין "תודעת הקיום" ל"מדע הקיום", ובתגובתו לְדְקָאָרט הוא מניף את הידע ההיסטורי, הוא אינו מצליח בכך להסביר את העובדה ההיסטורית כשלעצמה. ללא ספק, תרומתו הגדולה טמונה בניסיון לקבוע: 1. רעיון כללי על צורת ההתפתחות ההיסטורית; 2. מערכת אקסיומות ו-3. שיטה ("מטאפיזית" ופילולוגית).¹² מצד שני, הוא מגדיר: "מדע זה חייב להיות הוכחה, אם לומר כך, של העובדה ההיסטורית של ההשגחה, שכן הוא חייב להיות היסטוריה של הסדרים שהיא נתנה לעיר הגדולה של המין האנושי, ללא שום תחזית או החלטה אנושית, ולעתים קרובות מאוד נגד כוונות האנשים עצמם. לכן, למרות שעולם זה נברא בזמן מסוים, החוקים שההשגחה הציבה בו הם אוניברסליים ונצחיים".¹³ בכך ויקו קובע ש"מדע זה חייב להיות תיאולוגיה אזרחית מנומקת של ההשגחה האלוהית",¹⁴ ולא מדע של העובדה ההיסטורית כשלעצמה.

ויקו, המושפע מֶאֶפֶלְטוֹן ומהאוגוסטיניזם^x (בתפיסתו של היסטוריה המשתתפת בנצחי), מקדים נושאים רבים של הרומנטיציזם.¹⁵ תוך התעלמות מהיכולת המסדרת של החשיבה "הברורה והמובחנת" הוא מנסה לחדור את הכאוס לכאורה של היסטוריה. פרשנותו המחזורית כמהלך וחזרה על בסיס חוק התפתחות של שלוש תקופות: אלוהית (בה שולטים החושים); הירוואית (דמיון) ואנושית (תבונה), תשפיע בעוצמה על יצירת פילוסופיית היסטוריה.

לא הודגש די הצורך הקשר המחבר בין ויקו להֶרְדֶּר, ¹⁶ אך אם אנו מזהים אצל האחרון את לידת פילוסופיית היסטוריה ¹⁷ ולא האיסוף ההיסטורי הפשוט האופייני לתקופת הנאורות, עלינו להעניק לראשון או את ההקדמה או ההשפעה הישירה בהופעת תחום זה. הֶרְדֶּר יאמר: "... אם לכל דבר בעולם יש את הפילוסופיה והמדע שלו, מדוע במה שנוגע לנו באופן הישיר ביותר, היסטוריית

^x האוגוסטיניזם הוא השם שבו נהוג לזהות את הזרם האינטלקטואלי של הכנסייה הנוצרית בימי הביניים, המבטל את ההבחנה בין המשפט הטבעי לצדק העל-טבעי, בין החול לקודש, בין הפוליטי לכנסייתי, בין ההתנהגות הפרטית לחובה הציבורית. (הערת המתרגם)

האנושות, לא תהיה גם פילוסופיה ומדע?¹⁸ מצד שני, שלושת חוקי ההתפתחות שקובע הַרְדֵר אינם תואמים לאלה שהוכרזו על ידי וִיקוֹ, אך רעיון ההתפתחות האנושית (החל מסגנון חייה וסביבתה הטבעית), בה היא עוברת שלבים שונים עד להגעה לחברה המבוססת על תבונה וצדק, מזכיר לנו את קולו של ההוגה הנפוליטני.

כבר אצל אֵוֶגֶסְט קוֹמְט¹⁸ פילוסופיית ההיסטוריה מקבלת ממד חברתי ומסבירה את העובדה האנושית. חוק שלושת השלבים שלו (תיאולוגי, מטאפיזי ופוזיטיבי) עדיין מהדהד את תפיסתו של וִיקוֹ. קוֹמְט אינו מודאג במיוחד מהבהרת טבעם של "שלבים" אלה, אך לאחר שנקבעו, הם שימושיים במיוחד עבורו להבנת מהלך האנושות וכיוונה, כלומר, משמעות ההיסטוריה: "On peut assurer aujourd'hui que la doctrine que aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir".¹⁹ ברור שההיסטוריה תשמש ככלי לפעולה במסגרת הסכימה של הייעוד המעשי של הידע, במסגרת "voir pour prévoir".²⁰

2. ההיסטוריה כצורה

כמו אצל קוֹמְט, אצל שְפֶנְגֶלֶר²⁰ מופיע עניין מעשי בלתי מוסווה בחיזוי היסטורי. נדמה שחיזוי שכזה נראה לו אפשרי. כך: "בספר זה נעשה לראשונה הניסיון לחזות את ההיסטוריה. מדובר בלהבחין בגורלה של תרבות, היחידה בעולם שנמצאת כיום בדרכה למלאות: תרבות אמריקה ומערב אירופה. מדובר, אני אומר, על מעקב אחריה באותם שלבים של התפתחותה שעדיין לא חלפו".²¹ באשר לעניין המעשי, כוונתו לכך שהדורות הבאים יעסקו בפעילויות מסוימות כמו הנדסה, אדריכלות ורפואה, תוך נטישת כל פילוסופיה או חשיבה מופשטת שכבר נכנסת ל"שלב הדעיכה" שלה. ויש לו עניינים נוספים, בנוסף, כאשר הוא מציין סוג של פוליטיקה (הן במובן הספציפי והן במובן הרחב) שצריכה להתאים לרגע המדויק והמידי שלאחר התרבות שבה הוא כותב.²²

עבור קוֹמְט עדיין ניתן היה להבין את ההיסטוריה בקנה מידה אנושי. חוק שלושת השלבים שלו היה תקף הן עבור האנושות והן עבור הפרט בהתפתחותו. עבור שְפֶנְגֶלֶר ההיסטוריה כבר מתפשטת מאנושיותה והופכת לצורה ביוגרפית אוניברסלית ראשונית שיש לה קשר רק עם האדם הביולוגי (כמו עם החיה והצמח), כאשר קורים לו הלידה, הנעורים, הבגרות והמוות.

הראייה הִשְפֶנְגֶלֶרִיאנית של ה"ציביליזציה" כרגע האחרון של התרבות, לא מנעה מטוֹיִנְבֵי²³ לקחת את הציביליזציה כיחידת מחקר. אכן, כבר במבוא לַחֶקֶר הַהִיסְטוֹרִיָה שלו, טוֹיִנְבֵי דן בבעיית היחידה ההיסטורית המינימלית ופוסל את ה"היסטוריה הלאומית" כמבודדת ולא מציאותית, מכיוון שהיא מתאימה לישויות מרובות המכסות אזור רחב יותר. חשוב לו, מעל הכל, המחקר ההשוואתי בין ציביליזציות. אבל המושג "חברה" משמש לעתים קרובות כתחליף ל"ציביליזציה". המעניין ביותר (למטרותינו) נמצא בפרשנות של התהליך ההיסטורי. הסובייקט של ההיסטוריה כבר אינו יצור ביולוגי המסומן על ידי הגורל, אלא ישות המונחית על ידי דחפים או חסמים, בין הפתוח לסגור. מעין אתגר-תגובה הוא זה שמסביר את התנועה החברתית. אבל לא הדחף נחשב במובן הֶרְגֶסוֹנִי המדויק, ולא תפיסת האתגר-תגובה היא העברה פשוטה של רעיון הגירוי-תגובה, של רפלקס, כמו אצל פֶּבְלוֹב. לבסוף, להבנתו, הדתות הגדולות חורגות מהתפרקות הציביליזציות, והן אלה המאפשרות לנו

¹⁸ ניתן להבטיח היום שהדוקטרינה שתסביר בצורה מספקת את מכלול העבר תקבל בהכרח, כתוצאה ממבחן זה בלבד, את הנשיאות המנטלית של העתיד". (הערת המתרגם)
¹⁹ "לראות כדי לחזות". (הערת המתרגם)

אינטואיציה לגבי "תכנית" ו"מטרה" בהיסטוריה. בכל מקרה, ההתאמה של המודל שלו לצורה היסטורית מסוימת משאירה אותו מחוץ להבנת הזמניות.

פרק III. היסטוריה וזמניות

1. זמניות ותהליך

הגל כבר לימד אותנו להבחין (בספר השלישי, חלק שני של *מדע הלוגיקה* שלו) בין תהליכים מכניים, כימיים וחיוניים. כך, "תוצאת התהליך המכני אינה קיימת עוד לפני עצמה; תכליתה אינה נמצאת בתחילתה, כפי שקורה עם התכליתיות. התוצר הוא קביעה המוצבת באובייקט כאילו באופן חיצוני". תהליכו הוא, בנוסף, חיצוניות שאינה משנה את זהותו ושאינו מוסבר על ידה. בהמשך יאמר לנו: "הכימזם עצמו הוא השלילה העצמית של האובייקטיביות האדישה והחיצוניות של הקביעה; הוא, לפיכך, עדיין מושפע מהעצמאות המיידית של האובייקט ומהחיצוניות. כתוצאה מכך, הוא עדיין אינו, כשלעצמו, אותה שלמות של ההגדרה העצמית, שנובעת ממנו, ושבה הוא דווקא מבטל את עצמו". בתהליך החיוני תופיע התכליתיות כאשר הפרט החי מציב את עצמו במתח כנגד הנחת היסוד המקורית שלו ומציב את עצמו כנושא בפני עצמו ולעצמו, מול העולם האובייקטיבי המונח מראש...

יחלוף זמן לאחר מותו של הגל עד שאותו שרטוט של חיוניות יהפוך לנושא מרכזי של נקודת מבט חדשה, זו של פילוסופיית החיים של דילתי. הוא אינו מבין כ"חיים" רק את החיים הנפשיים, אלא כאחדות הנמצאת בשניו מצב תמידי, ושבה התודעה היא רגע של הזהות הסובייקטיבית של אותו מבנה בתהליך המתהווה ביחס לעולם החיצוני. צורת הקורלציה בין הזהות הסובייקטיבית לעולם היא הזמן. החלוף מופיע כחוויה ויש לו אופי תכליתי: זהו תהליך עם כיוון. האינטואיציה של דילתי ברורה אך הוא אינו מתיימר לבצע בנייה מדעית. עבורו, בסופו של דבר, כל אמת מצטמצמת לאובייקטיביות, וכפי שמציין סובירי, "...כשמחילים זאת על כל אמת, הכל, אפילו עקרון הסתירה, יהיה לעובדה פשוטה". כך, התובנות המבריקות של פילוסופיית החיים ישפיעו בעוצמה על החשיבה החדשה, אך יהיו מסויגות בחיפושן אחר יסוד בעל אופי מדעי.

דילתי יסביר לנו את ההיסטוריה מ"בפנים" ומהיכן שהיא מתרחשת, בחיים, אך לא יעצור כדי לדייק את טבעה של ההתהוות עצמה. כאן המקום שבו אנו מוצאים את הפנומנולוגיה, המבטיחה, לאחר סיבובים מייגעים, להעמיד אותנו מול בעיות היסוד של ההיסטוריולוגיה. בוודאי, הקושי של הפנומנולוגיה בהצדקת קיומו של "אני" אחר השונה מהעצמי ובלהראות את קיומו של עולם שונה מה"עולם" המושג לאחר האפוקה, גורם לכך שהבעייתיות מתרחבת להיסטוריות, בהיותה חיצונית לחווייתי. נושא שחוק הוא שהסוליפסיזם הפנומנולוגי הופך את הסובייקטיביות למונדה "ללא דלתות וחלונות", בעקבות אותו דימוי היקר ללייבניץ. אבל האם כך הם הדברים באמת? אילו זה היה המקרה, האפשרות להעניק להיסטוריולוגיה עקרונות שאין להטיל בהם ספק, כמו אלה שמשיגה הפילוסופיה בתור *מדע קפדני*, הייתה נפגעת באופן רציני.

הרי ברור שההיסטוריולוגיה אינה יכולה לקחת באופן גס עקרונות מנחים ממדעי הטבע, או מהמתמטיקה, ולהטמיע אותם כפי שהם אל תוך נכסיה שלה. כאן אנחנו מדברים על ההצדקה כמדע, ואם זה המקרה, יש לסייע להתהוותו מבלי לפנות גם ל"עדות" הפשוטה על קיום העובדה ההיסטורית, כדי לגזור ממנה אחר כך את המדע ההיסטורי. אף אחד אינו יכול להתעלם מההבדל הקיים בין העיסוק באזור של עובדות לבין עשיית מדע על אזור כזה. כפי שְהוֹסְרֵל מעיר בדיון שלו עם

דילֵתֵי: "...לא מדובר בלהטיל ספק באמת העובדתית, מדובר בלדעת האם ניתן להצדיק אותה בלקיחתה כאוניברסליות של עיקרון".

הבעיה הגדולה שמקיפה את ההיסטוריולוגיה היא שכל עוד לא מבינים את טבע הזמן וההיסטוריות, מושג התהליך יופיע כמושתל אל תוך הסבריה ולא ההסברים יהיו נגזרים ממושג כזה. לכן אנו מתעקשים שחשיבה קפדנית חייבת לקבל אחריות על הבעיה. אבל הפילוסופיה נאלצה לוותר שוב ושוב על הסבר זה בעוד היא ניסתה להיות מדע פוזיטיבי, כמו אצל קומט; מדע הלוגיקה, כמו אצל הֶגֶל; ביקורת השפה, כמו אצל וִיטְגֶנְשְׁטַין, או מדע החישוב הפרופוזיציוני, כמו אצל ראסל. ולכן, כאשר הפנומנולוגיה, אכן, מופיעה כממלאת אחר הדרישות של מדע קפדני, אנו שואלים את עצמנו האם יש בה את האפשרות לביסוס ההיסטוריולוגיה. כדי שזה יקרה עלינו לפנות כמה קשיים.

במיקוד הנושא: האם התשובה הבלתי מספקת על ההיסטוריות אצל הוֹסֶרְל נובעת מפיתוח בלתי שלם של נקודה זו בפרט, או שמא הפנומנולוגיה היא זו שמנועה מלעשות מדע של הבין-סובייקטיביות, של החלונות, ובסופו של דבר של העובדות הזמניות, החיצוניות לסובייקטיביות?²⁴

הוֹסֶרְל אומר בהגיונות קרְטְזֵיאַנִים: "אילו יכולתי להראות שכל מה שמכונן כתכונה, ולכן גם העולם המצומצם, שייך למהות הקונקרטית של הסובייקט המכונן כקביעה פנימית בלתי ניתנת להפרדה, אזי, בהסבר העצמי של האני היה נמצא עולמו שלו כבפנים, ומצד שני, במעבר ישיר דרך עולם זה, האני היה מוצא את עצמו כחבר בחיצוניות העולם, והיה מבחין בין עצמו לבין העולם החיצוני". דבר זה מבטל במידה רבה את מה שנקבע ברעיונות לפנומנולוגיה טְהוֹרָה וּלְפִילוֹסוֹפִיָה פְּנוֹמְנולוֹגִית, במובן שכינון האני, כ"אני ועולם סביבי", שייך לתחום העמדה הטבעית.

יש מרחק גדול בין התזה של 1913 (רעיונות) לבין זו של 1929 (הגיון קרטזיאני חמישי). האחרונה היא זו שמקרבת אותנו למושג ה"פתיחות", של היות-פתוח-לעולם כמהותיות של האני. שם נמצא החוט המקשר שיאפשר להוגים אחרים להיפגש עם היות-שם, מבלי שידובר ב"אני" פנומנולוגי מבודד שלא יכול היה להתהוות אלא בקיומו או, כפי שיאמר דילֵתֵי, "בחיוו".

נעשה מעקף לפני שנשוב לפגוש את הוֹסֶרְל.

כאשר אבן ח'זן²⁵ מסביר שהעשייה האנושית מתבצעת כדי "להשתחרר מדאגה", הוא מראה ש"להציב עצמו לפני" נמצא בשורש העשייה. אילו על בסיס חשיבה זו הייתה נבנית היסטוריולוגיה "הנראית מבחוץ", בוודאי היה מדובר בלהסביר את העובדות ההיסטוריות באמצעות אופנים שונים של עשייה ביחס לאותו מעין שחרור-מדאגה. אם, לעומת זאת, מישהו היה מנסה לארגן את ההיסטוריולוגיה הנזכרת "הנראית מבפנים", היה משתדל לתת הסבר לעובדה האנושית ההיסטורית הנמצאת בשורש ה"להציב עצמו לפני". היו נוצרים אפוא שני סוגים שונים מאוד של הצגה, של חיפוש ושל אימות.

המקרה השני היה מתקרב להבהרת המאפיינים המהותיים של העובדה ההיסטורית כתוצר של האדם, ואילו הראשון היה נותר בגדר הסבר פסיכולוגיסטי ומכני של ההיסטוריה, מבלי להבין איך ה"שחרור מדאגה" הפשוט יכול להוליד תהליכים ולהיות, הוא עצמו, תהליך. ובכן, צורה זו של הבנת הדברים שלטה עד לרגע הנוכחי בפילוסופיות שונות על ההיסטוריה. זה לא היה יותר מדי מרוחק ממה שֶהֶגֶל כבר שיתף אותנו בו כאשר חקר את התהליכים המכניים והכימיים.

ברור שעד לפני הֶגֶל עמדות כאלו נחשבו קבילות, אבל החל מהסברים שלו, התעקשות על כך מעידה, לכל הפחות, על קוצר אינטלקטואלי שקשה לפצות עליו באמצעות בקיאות היסטורית פשוטה. אבן ח'זן מדגיש את העשייה כהתרחקות ממה שאנחנו יכולים לכנות ה"להציב עצמו לפני" או ה"קדם-

להיות-עצמו-כבר-ב(עולם) כהיות-אצל" הדידג'ר'אני. הוא נוגע במבנה היסודי האנושי מפני שהקיום הוא השלכה, ובהשלכה זו הקיים משחק את גורלו.

אם נציב את הדברים באופן האמור לעיל יהיה עלינו לתת פרשנות של הזמניות, מכיוון שההבנה שתהיה של הזמניות תאפשר להבין את ה-ה-פרו-יקט¹, את ה"להציב עצמו לפני". פרשנות כזו אינה משנית אלא הכרחית. לא תהיה דרך לדעת איך הזמניות מתרחשת בעובדות, וכיצד ניתן להציב עובדות אלו בזמניות בתפיסה היסטורית, אם לא יינתן הסבר לזמניות הפנימית של אלה שמחוללים אותן. כך, יש להסכים: או שההיסטוריה היא התרחשות שממקמת את האדם בתור תופעת לוואי, ובמקרה כזה, אנחנו יכולים לדבר רק על היסטוריה טבעית (אגב, בלתי מוצדקת ללא בנייה אנושית), או שאנחנו עושים היסטוריה אנושית (שאגב כך, מצדיקה כל בנייה).

במקרה שלנו, אנו תומכים באפשרות השנייה. נראה אפוא מה נאמר לנו בעל משמעות על נושא הזמניות.

הגל האיר את עינינו על הדיאלקטיקה של התנועה אך לא בנוגע לזמניות. את זו הוא מגדיר כ"הפשטה של הכילוי" וממקם אותה לצד המקום והתנועה, בהמשך למסורת של אריסטו (במיוחד באנציקלופדיה של המדעים הפילוסופיים, פרק: "פילוסופיה של הטבע").

הוא יאמר לנו שההוויה של הזמן היא ה"עכשיו", אך משום שכבר אינו או עדיין אינו, ועל כן מעין אי-הוויה. אם מפשיטים את הזמניות מה"עכשיו" שלה, כמובן שהופכים אותה ל"הפשטה של הכילוי", אבל הבעיה של ה"כילוי" עומדת בעינה מכיוון שהוא חולף. מצד שני, לא ניתן להבין איך מההצבה הלינארית (כפי שהוא מסביר בהמשך) של אין-סוף עכשיויים ניתן לקבל את הרצף הזמני. "השליליות שמתייחסת כנקודה למרחב ובתוכו מפתחת את קביעותיה כקו ומשטח, קיימת בהוויה-מחוץ-לעצמה באופן שווה עבור עצמה, מציבה את קביעותיה בזה עבור עצמה בד בבד בתחום ההוויה-מחוץ-לעצמה, מראה עצמה אדישה לשקט של האחד-לצד-השני. כך מוצבת עבור עצמה, היא השליליות של הזמן" (מצוטט על ידי היידגר בהקנה והזמן, סעיף 82).

היידגר יאמר שהן התפיסה התמימה של הזמן והן זו ההגליאנית, ששותפה לאותה תפיסה, מתרחשת בגלל ההשטחה והכיסוי שמסתירים את ההיסטוריות של היות-שם שעבורו החלוף אינו, ביסודו, סידור אופקי פשוט של "עכשיויים". מדובר, למעשה, בתופעה של הסתת המבט מ"סוף ההוויה בעולם" באמצעות זמן אינסופי, שלמעשה יכול היה לא להיות ועל ידי כך לא להשפיע על סוף ההוויה-שם.²⁶ באופן זה, הזמניות נותרה עד היום בלתי נגישה, מוסתרת על ידי התפיסה השטחית של הזמן שמאפיינת אותו כ"אחד אחרי השני" בלתי הפיך. "מדוע הזמן הוא בלתי הפיך? מעצמו וכאשר מתייחסים באופן בלעדי לזרם העכשיויים, לא רואים מדוע הרצף שלהם לא יוכל להתחיל מחדש בכיוון הפוך. חוסר ההתכנות של ההיפוך יסודו בכך שהזמן הציבורי מגיע מהזמניות, שהזמניות שלו, בראש ובראשונה עתידית, 'צועדת' אקסטטיטית לסופה באופן כזה שכבר 'הינה' בסוף".

כך שרק מנקודת המוצא של הזמניות של ה"היות שם" ניתן להבין איך הזמן הארצי אינהרנטי לה. והזמניות של ה"היות שם" היא מבנה שבו מתקיימים יחדיו (אבל לא אחד לצד השני כסמוכים) זמני העבר והעתיד, ואלה האחרונים כפרויקטים, או באופן רדיקלי יותר, כ"פרוטנציות"² (כפי שלימד הוסרל) הכרחיות להתכוונות. למעשה, הקדימות של העתיד מסבירה את הקדם-להיות-בעולם

¹ המילה "פרויקט" נגזרת מהלטינית *proiectus* שהיא הצורה המקורית של הפועל *proicere*. פועל זה מורכב מהקידומת *pro-* שמשמעה "קדימה", ומהשורש *iacere* כלומר "לזרוק". כך, המשמעות המקורית של "פרויקט" היא "לזרוק קדימה", כלומר, תכנון או רעיון המכוון לעתיד. (הערת המתרגם)

² בפילוסופיה של אדמונד הוסרל, המונח "*Protention*" (בגרמנית במקור) מתורגם לעברית כ"ציפיות מראש" או "השתהויות קדימה". מונח זה מתאר את האופן שבו התודעה האנושית מצפה ומכוונת אל העתיד, כחלק מהחוויות הזמניות שלה. (הערת המתרגם)

כשורש אונטולוגי של ה"היות שם"... עניין זה, כמובן, בעל השלכות עצומות ומשפיע על חקירתנו ההיסטוריו-לוגית. בפיו של היידג'ר עצמו: "הטענה 'ההוויה שם היא היסטורית' מתגלה כטענה אונטולוגית-קיומית יסודית. היא רחוקה מאוד מלבטא קביעה אונקטית פשוטה של העובדה שה'הוויה שם' מתרחשת ב'היסטוריה של העולם'. ההיסטוריות של 'ההוויה שם' היא היסוד של הבנה היסטוריוגרפית אפשרית, אשר מביאה בתורה את האפשרות של פיתוח מכוון של ההיסטוריוגרפיה כמדע". עם זה האחרון, אנו נמצאים במישור של הדרישות המוקדמות שחייבות בהכרח להיחשף על מנת להצדיק את הופעת המדע ההיסטורי.

בסופו של דבר, שבנו אל הוס'רל דרך היידג'ר.²⁷ לא בנוגע לדין סביב השאלה האם הפילוסופיה צריכה או לא להיות מדע, אלא בהקשר לניתוח הקיומי המבוסס על הפנומנולוגיה המאפשר את ביסוס המדע ההיסטוריו-לוגי. בכל מקרה, ההאשמות בדבר סוליפיסזם שהוטחו בפנומנולוגיה, כבר בידיו של היידג'ר מתבררות כבלתי עקביות; וכך המבניות הזמניות של ה"היות שם" מאשרת, מנקודת מבט אחרת, את הערך העצום של תורת הוס'רל.

2. אופק ונוף זמני

אין צורך לדון בכך שהתצורה של כל מצב נתון מתבצעת על ידי ייצוג של אירועים מהעבר ואירועים פחות או יותר אפשריים בעתיד, כך שבהשוואה עם התופעות הנוכחיות, מתאפשר להבנות את מה שמכונה "המצב הנוכחי". תהליך בלתי נמנע זה של ייצוג מול העובדות גורם לכך שאלה, בשום מקרה, אינן יכולות להכיל בתוכן את המבנה המיוחס להן. לכן כאשר אנו מדברים על "נוף", אנו מתייחסים למצבים שתמיד כוללים עובדות המשוקללות על ידי "המבט" של המתבונן.

כעת, אם חוקר ההיסטוריה קובע את האופק הזמני שלו בעבר, לא בגלל זה הוא מגיע לזירה היסטורית כשלעצמה, אלא הוא מעצב אותה בהתאם לנוף המיוחד שלו, כי המחקר הנוכחי שלו על העבר מתארגן כמו כל מחקר של מצב (ככל שזה נוגע לייצוג). זה גורם לנו להרהר על כמה ניסיונות מצערים שבהם ההיסטוריון מנסה "להחדיר" את עצמו לזירה הנבחרת כדי להחיות מחדש את האירועים מהעבר, מבלי לשים לב שאותה "החדרה" היא, בסופו של דבר, ההחדרה של הנוף הנוכחי שלו עצמו. לאור שיקולים אלה אנו מזהירים שפרק חשוב של ההיסטוריו-לוגיה חייב להיות מוקדש לחקר הנוף של ההיסטוריונים, מכיוון שדרך השינוי שלו ניתן לראות גם את השינוי ההיסטורי. במובן זה, אותם מחברים מלמדים אותנו טוב יותר על התקופה שנפל בחלקם לחיות מאשר על האופק ההיסטורי שהם בחרו לחקור.

ניתן לטעון כנגד שמחקר הנופים של ההיסטוריונים מתבצע גם הוא מתוך נוף. זה אכן כך, אבל אותו מעין מטא-נוף מאפשר לקבוע השוואות בין אלמנטים שהפכו להומוגניים ככל שהם משתייכים לאותה קטגוריה.

בחינה ראשונית של ההצעה הקודמת יכולה להוביל לתוצאה שזו תיוחס לכל ראייה היסטוריו-לוגית אחרת. לו היה היסטוריו-לוג משוער דבק ב"רצון לשלטון" כמנוע של ההיסטוריה, יכול היה להסיק (בהתאם לנאמר) שההיסטוריונים מתקופות שונות הם הנציגים של התפתחות שאיפה שכזו; או, לו היה שותף לרעיון "המעמד החברתי" כמחולל של התנועה ההיסטורית, היה מציב את ההיסטוריונים כנציגים של מעמד מסוים וכן הלאה. היסטוריו-לוגים כאלה היו רואים את עצמם, בתורם, כמובילים מודעים של אותו "רצון" או "מעמד", וזה היה מאפשר להם להחיל את חותמם על הקטגוריה "נוף". הם היו יכולים לנסות לחקור, למשל, את הנוף של הרצון לשלטון אצל ההיסטוריונים השונים. עם זאת, ניסיון זה יהיה רק התנהלות המבוססת על ביטוי ולא על משמעות, מכיוון שהבהירות של המושג "נוף" דורשת את הבנת הזמניות שאינה נגזרת מתיאוריית הרצון. בנושא זה, מפתיע להיווכח כיצד

היסטוריולוגים רבים יכלו לאמץ הסברים של זמניות הזרים לסכמת הפרשנות שלהם, מבלי צורך להבהיר (מתוך התיאוריה שלהם) איך מתעצב ייצוג העולם בכלל והעולם ההיסטורי בפרט. ההבהרה המוקדמת שהזכרנו היא תנאי להתפתחות מאוחרת יותר של הרעיונות ולא צעד נוסף שניתן לוותר עליו בקלות דעת.

נושא זה הוא אחת הדרישות המוקדמות ההכרחיות לשיח ההיסטוריולוגי ואי אפשר לדחות אותו על ידי תיוגו כסוגיה "פסיכולוגית" או "פנומנולוגית" (כלומר: "ביזנטית"). בהתנגדות לאותם קדם-שיפוטיות שמהם נגזרים כינויים כמו אלה שהוזכרו אנו טוענים, בנועזות רבה עוד יותר, שהקטגוריה "נוף" ניתנת ליישום לא רק בהיסטוריולוגיה אלא בכל ראייה של העולם, מכיוון שהיא מאפשרת להדגיש את המבט של מי שמתבונן בעולם. מדובר, אם כן, במושג הכרחי למדע בכלל.²⁸

אף שמבטו של המתבונן, במקרה זה מבטו של ההיסטוריולוג, משתנה כאשר הוא ניצב מול אובייקט חדש, הנוף שלו תורם לכוון את מבטו. אילו נטען מנגד הרעיון על מבט חופשי המכוון ללא הנחות יסוד כלפי העובדה ההיסטורית שמתפרצת (משהו בדומה למבט שנמשך באופן רפלקסיבי על ידי גירוי פתאומי בחיי היומיום), היה עלינו לשקול שכבר ההצבה במצב מול התופעה המתעוררת נכללת בתוך התצורה של נוף. להמשיך ולטעון שכדי לעשות מדע על המתבונן להיות פסיבי, אינו תורם רבות לידע מלבד ההבנה שעמדה כזו היא ההעברה של תפיסה שבה הסובייקט הוא השתקפות פשוטה של גירויים חיצוניים. בתורה, צייתנות שכזו ל"תנאים האובייקטיביים" מעידה על המסירות לטבע שגילתה אנתרופולוגיה מסוימת, שבה האדם היה רגע פשוט ולכן, הוא עצמו, יצור טבעי.

בוודאי שבתקופות אחרות נשאלה ונענתה השאלה על טבע האדם מבלי לשים לב שמה שהגדיר אותו הייתה, דווקא, ההיסטוריות שלו, ולכן פעילותה המשנה את העולם ומשנה את עצמו.²⁹

עלינו להכיר, מצד שני, שכפי שמתוך נוף ניתן לחדור לזירות המוצבות על ידי אופקים זמניים שונים (כלומר, ההתרחשות הרגילה של ההיסטוריון החוקר אירוע), כך גם קורה שבאותו אופק זמני, באותו רגע היסטורי, מתכנסות נקודות המבט של אלה שהם בני אותו זמן ולכן מתקיימים יחד, אבל הם עושים זאת מתוך נופי עיצוב שונים בשל הצטברויות זמניות לא הומוגניות. תגלית זו מסירה את נקודת המבט הנאיבית ממנה סבלו עד לפני זמן קצר מאוד, בהדגשת המרחק העצום בפרספקטיבה שמחזיקים הדורות. אלה, למרות שהם תופסים את אותה זירה היסטורית, עושים זאת מרמה מצבית וחוויתית שונה.

למרות שנושא הדורות טופל על ידי מחברים שונים (דְרוֹמֶל, לוֹרֶנֶץ, פֶּטְרֶסֶן, וְקֶסְלֶר, פִּינְדֶר, דְרֶרוֹפ, מְנֶהִיִּים וכו'), אנו חייבים לאוֹרְטֶגָה את קביעת נקודת התמיכה, בתיאוריית הדורות שלו, להבנת התנועה הפנימית של התהליך ההיסטורי.³⁰ אם רוצים לתת הסבר להתהוות האירועים, יהיה צורך לעשות מאמץ דומה לזה שבזמנו תרגל אָרִיסְטוֹ כאשר בזכות המושגים של פוטנציאל ומימוש ניסה להסביר את התנועה. לא היה די בטיעון הנשען על התפיסה החושית על מנת להצדיק את התנועה, כפי שאין היום די בהסבר של ההתהוות ההיסטורית על ידי גורמים המוחלים על האדם במערכת יחסים שבה הוא מגיב כסביל פשוט, או בכל מקרה כגלגל תמסורת של סוכן שנותר מוחצן.

3. ההיסטוריה האנושית

ראינו שהכינון הפתוח של האדם מתייחס לעולם, לא רק במובן אונטי אלא אונטולוגי. בנוסף, שקלנו שבכינון פתוח זה שולט העתיד כפרו-יקט וכתכלית. כינון זה, מושלך ופתוח, מבנה את הרגע שבו הוא נתון, כך שבאופן בלתי נמנע נופו מוחל עליו כמצב נוכחי על ידי "הצטלבות" של שימורים והשלכות זמניות שבשום אופן אינן מסודרות כ"עכשיויים" ליניאריים, אלא כהתעדכנויות של זמנים שונים.

נוסיף כך: נקודת הייחוס במצב היא הגוף עצמו. בו מתקשר הרגע הסובייקטיבי שלו עם האובייקטיביות, ודרכו ניתן להבין אותו כ"פנימיות" או "חיצונית" בהתאם לכיוון שהוא נותן לכוונתו, ל"מבטו". אל מול גוף זה נמצא כל-מה-שאינו-הוא, המזוהה כלא תלוי מיידית בהתכוונות העצמית אך כזה שניתן לפעול עליו באמצעות תיווך של הגוף עצמו. כך, העולם בכלל וגופים אנושיים אחרים הנמצאים בהישג ידו של הגוף עצמו, ושיש לו רישום של פועלם, מציבים את התנאים שבהם הכיוון האנושי מעצב את מצבו. תנאים מגבילים אלה קובעים את המצב ומוצגים כאפשריים לעתיד וביחס העתידי עם הגוף העצמי. באופן זה, ניתן להבין את המצב הנוכחי כניתן לשינוי בעתיד.

העולם נחוזה כחיצוני לגוף, אבל גם הגוף נראה כחלק מהעולם, מכיוון שהוא פועל בו וממנו מקבל את פעולתו. כך, הגופניות היא גם תצורה זמנית, היסטוריה חיה המושלכת לפעולה, לאפשרות עתידית. הגוף הופך לתותבת של הכוונה, המגיב להצבה-לפנים-על-ידי-הכוונה, במובן הזמני ובמובן המרחבי. זמנית, ככל שהוא יכול לעדכן בעתיד את האפשרי של הכוונה; מרחבית, ככל שהוא ייצוג ודימוי של הכוונה.³¹

ייעודו של הגוף הוא העולם, ובהיותו חלק מהעולם, ייעודו הוא להשתנות. בהתרחשות זו, החפצים הם הרחבות של האפשרויות הגופניות, והגופים הזרים מופיעים כמכפילים של אפשרויות אלה, מפני שהם נשלטים על ידי כוונות המוכרות כדומות לאלה המפעילות את הגוף העצמי.

מדוע צריך כיוון אנושי זה לשנות את העולם ולשנות את עצמו? בגלל מצב הסופיות והחסר הזמני-מרחבי שבו הוא נמצא ושאותו הוא רושם, בהתאם לתנאים שונים, ככאב (פיזי) וסבל (מנטלי). כך, התגברות על הכאב אינה פשוט תגובה חייתית, אלא תצורה זמנית שבה שולט העתיד, והיא הופכת לדחף יסודי של החיים למרות שאלה אינם נמצאים בדחיפות ברגע נתון. לכן, מלבד התגובה המיידית, הרפלקסיבית והטבעית, התגובה המושהית והבנייה כדי למנוע כאב מונעות על ידי הסבל מול הסכנה, והן מיוצגות-מחדש כאפשרויות עתידיות או כהווה שבהם הכאב נוכח בבני אדם אחרים. ההתגברות על הכאב מופיעה, אם כן, כפרויקט בסיסי המנחה את הפעולה. כוונה זו היא שאפשרה את התקשורת בין גופים וכוונות שונות במה שאנו מכנים "הכיוון החברתי".

הכיוון החברתי הוא עד כדי כך היסטורי כמו החיים האנושיים עצמם; הוא מכונן את החיים האנושיים. השינוי שלו הוא מתמיד אבל באופן שונה מזה של הטבע. בטבע לא מתרחשים השינויים הודות לכוונות. היא מוצגת כ"משאב" להתגברות על הכאב והסבל וכ"סכנה" לכיוון האנושי, לכן ייעודו של הטבע עצמו הוא להיות מואנש, *מכוון*. והגוף, בהיותו טבע, בהיותו סכנה ומגבלה, נושא את אותו הייעוד: להיות בר-שינוי על ידי הכוונה, לא רק במיקום אלא בזמניות תנועתית; לא רק בחיצונית אלא בפנימיות; לא רק בעימות אלא בהסתגלות...

העולם הטבעי נסוג, כטבע, ככל שהאופק האנושי מתרחב. הייצור החברתי נמשך ומתרחב, אבל המשכיות זו לא יכולה להתרחש רק בעקבות אובייקטים חברתיים אשר, כשלעצמם, למרות היותם נושאי כוונות אנושיות, לא יכלו (עד עתה) להמשיך להתפתח. ההמשכיות ניתנת על ידי הדורות האנושיים שאינם מוצבים "אחד לצד השני" אלא מתקיימת ביניהם אינטראקציה ושינוי הדדי. דורות אלה המאפשרים המשכיות והתפתחות הם מבנים דינמיים, הם הזמן החברתי בתנועה, שבלעדיו חברה הייתה נופלת למצב טבעי ומאבדת את הווייתה כחברה.

מצד שני, קורה שבכל רגע היסטורי מתקיימים יחד דורות מרמות זמניות שונות, משימור והשלכה שונים, ושלכן מעצבים נופי מצב שונים. הגוף וההתנהגות של ילדים וזקנים חושפים, עבור הדורות הפעילים, נוכחות שממנה באים ושאליה הולכים, ובתורם, עבור הקצוות של אותו יחס משולש, מיקומים של זמניות קיצונית גם כן. אבל מצב זה לעולם אינו נשאר דומם, כי בעוד שהדורות הפעילים

מדדקנים והזקנים מתים, הילדים משתנים ומתחילים לתפוס עמדות פעילות. בינתיים, לידות חדשות מכוננות מחדש באופן מתמיד את החברה.

כאשר, על ידי הפשטה, "עוצרים" את הזרימה הבלתי פוסקת, ניתן לדבר על "רגע היסטורי" שבו כל החברים הממוקמים באותה זירה חברתית יכולים להיחשב כבני אותו זמן, חיים באותו זמן (במה שנוגע לתיאור), אבל מתבוננים בשותפות-בזמן לא הומוגנית (במה שנוגע לזמניותם הפנימית: זיכרון, פרויקט ונוף של מצב). למעשה, הדיאלקטיקה הדורית מתקיימת בין "רצועות" סמוכות יותר המנסות לתפוס את הפעילות המרכזית (ההווה החברתי) בהתאם לאינטרסים ולאמונות שלהן. באשר לרעיונות שמציבים הדורות בדיאלקטיקה, אלה מקבלים צורה ויסוד מהקדם-שיפוטים הבסיסיים של עיצובם העצמי, מה שכולל רישום פנימי של עתיד אפשרי.

לכל הדעות ברור שעם "דוגמית" או "אטום" מינימלי של הרגע ההיסטורי ניתן להבין תהליכים רחבים יותר (כביכול: "דינמיקות" מולקולריות של החיים ההיסטוריים). כמובן, יהיה צורך לפתח תיאוריה שלמה של ההיסטוריה. אין שום קשר בין מיזם שכזה לבין הגבולות שנקבעו לעבודה קטנה זו.

4. הדרישות המוקדמות של ההיסטוריולוגיה

אין זה מתפקידנו לפסוק באשר למאפיינים שצריכים להיות להיסטוריולוגיה כמדע. זהו תפקידם של ההיסטוריולוגים והאפיסטמולוגים. הדאגה שלנו הייתה מכוונת להציף את השאלות ההכרחיות להבנה היסודית של התופעה ההיסטורית הנראית "מבפנים", שבלעדיה ההיסטוריולוגיה יכולה להפוך למדע של ההיסטוריה במובן הפורמלי אבל לא למדע של הזמניות האנושית במובנה העמוק.

לאחר שהבנו את המבנה הזמני-מרחבי של החיים האנושיים ואת הדינמיקה החברתית-דורית שלהם, אנו מצויים בעמדה לומר כעת שללא תפיסת מושגים אלה לא תיתכן היסטוריולוגיה קוהרנטית. המושגים הללו הם בדיוק אלה ההופכים לדרישות מוקדמות הכרחיות של מדע העתיד של ההיסטוריה.

נשקול כמה רעיונות אחרונים. הגילוי של החיים האנושיים כפתיחות שבר את המחסומים הישנים שהיו קיימים בין "פנימיות" ו"חיצוניות" שהיו מקובלים על הפילוסופיות הקודמות. הפילוסופיות הקודמות אף לא סיפקו הסבר מספק על האופן שבו תופס האדם את המרחביות ואיך בכלל אפשרי שיפעל בה. שכן לקבוע שהזמן והמרחב הם קטגוריות של הידע, או כיוצא בזה, אינו אומר לנו מאומה על הכינון הזמני-מרחבי של העולם, ובמיוחד של האדם. בשל כך נותר הפער הזה פתוח, בלתי עביר עד כה, בין הפילוסופיה למדעים הפיזיקליים-מתמטיים. אלה האחרונים נתנו את דעתם המיוחדת בנוגע למרחביות ומשך חייו של האדם ושל התהליכים הפנימיים והחיצוניים שלו. החסרונות של הפילוסופיה הקודמת אפשרו, עם זאת, את אותה עצמאות פורה של המדעים הפיזיקליים-מתמטיים. הדבר הציב כמה קשיים להבנת האדם ומשמעותו, ולכן להבנת משמעות העולם, וכך התלבטה ההיסטוריולוגיה הפרימיטיבית באפלת מושגיה היסודיים. היום, לאחר שהבנו איך הוא הכינון המבני של החיים האנושיים וכיצד שוכנות הזמניות והמרחביות בכינון הזה, אנחנו במצב לדעת כיצד לפעול לעבר העתיד תוך יציאה מהיות-מושלך-לעולם "טבעי"; יציאה מקדם-היסטוריה של ההווה הטבעית ויצירה מכוונת של היסטוריה עולמית, בעוד שהעולם הולך והופך לפרו-תזה של החברה האנושית.

הערות לדיונים היסטוריוגרפיים

¹ "מילה זו – היסטוריוגרפיה – משמשת כאן, לדעתי, בפעם הראשונה..." ובהמשך: בהיסטוריוגרפיה ובפילולוגיה העכשוויות, בלתי מתקבל הפער הקיים בין הדיוק המשמש בהשגה או בטיפול בנתונים והאי-דיוק, יתרה מכך, העוני האינטלקטואלי בשימוש ברעיונות בונים. נגד מצב דברים זה בממלכת ההיסטוריה קמה ההיסטוריוגרפיה. היא מונעת על ידי השכנוע שההיסטוריה, כמו כל מדע אמפירי, חייבת להיות בראש ובראשונה בנייה ולא 'צבירה' – כדי להשתמש במילה שְהִגָּל משליך פעם אחר פעם נגד ההיסטוריונים של זמנו. הסיבה שאלה יכלו להיות נגד הִגָּל – בהתנגדותם לכך שהגוף ההיסטורי ייבנה ישירות על ידי הפילוסופיה – אינה מצדיקה את הנטייה, שהולכת ומתחזקת באותה מאה, להסתפק בהדבקה של נתונים.

עם החלק המאה של מה שכבר מזמן נאסף ולוטש היה מספיק כדי לעבד משהו בעל מעמד מדעי הרבה יותר אותנטי ומהותי מכל מה שלמעשה מציגים לנו ספרי ההיסטוריה."

ח. אורטגה אי גאסֶט, הפילוסופיה של ההיסטוריה של הִגָּל וְהִיסְטוֹרְיֹלֹגְיָה, עמ' 61 ו-72 (J. Ortega y Gasset, La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología, Revista de Occidente, febrero 1928. Inserto en Kant - Hegel - Scheler, Madrid, Alianza, 1982).

² הרודוטוס (420-484 לפנה"ס), היסטוריות.

³ טיטוס ליוויוס (59 לפנה"ס-17 לספירה), היסטוריה של רומא (הידועה לאחר מכן כעשורים).

⁴ כדוגמה, הציטוט הבא: "אתחיל עבודה זו החל מהקונסולות של סְרְגְיוֹס גְלֶבָה בפעם השנייה, ומטיטוס ויניוס; כי סופרים רבים נתנו דין וחשבון על הדברים של אותם מאות השנים הראשונות, של שבע מאות ועשרים שנה אחרי ייסוד רומא, בעוד שניתן היה לכתוב את האירועים של העם הרומאי עם אותה רהיטות וחירות: אבל אחרי הקרב בְּאֶקְטִיוֹס, וכשבגלל השלום העולמי הצטמצמה לאחת בלבד האימפריה של העולם, נעלמו אותם שכלים פורחים, ואיתם האמת, שנפגעה בדרכים רבות". ק. ק. טאקִיטוּס, היסטוריות, עמ' 1 (Cayo Cornelio Tácito, *Historias*, del manuscrito Mediceus II, de la Real Biblioteca Laurenziana. Trad. C. Coloma. Madrid, Librería de los sucesores de Hernando, 1913).

⁵ וְרְגִילְיוֹס חי בין שנת 70 ל-19 לפנה"ס. המשורר מתחיל את יצירת המופת שלו לאחר שאוקטביוס קיסר, אחרי הקרב באֶקְטִיוֹס, מבסס את האימפריה. באותו זמן, וְרְגִילְיוֹס היה ידוען מוכר בזכות יצירותיו: הַבּוֹקוֹלִיקוֹת וְהַגְּאֹרְגִיקוֹת. אבל החל בעבודתו החדשה הוא זוכה לכל החסדים של הקיסר. כמובן שאין מדובר בחצרן כמו תאוקריטוס או בשכיר חרב כמו פִּינְדָרוֹס אבל, בכל זאת, הוא משהו שמעוֹדֵד בכיוון האינטרסים הרשמיים. וְרְגִילְיוֹס שם באפוס של אֵינְיָאָס את הגנאלוגיה של רומא. ההיסטוריה חוזרת לסוף מלחמת טרויה. האלים מנבאים לאֵינְיָאָס שממנו יצא צאצא שישלוט בעולם. במגן שְׁוֹלְקֵן מחשל לגיבור מופיעות התמונות ההיסטוריות של מה שיבוא, מגיעות עד לדמות המרכזית של קיסר אוגוסטוס, קיסר שיביא את השלום העולמי. אצל וְרְגִילְיוֹס, משמעות ההיסטוריה היא אלוהית כי האלים הם אלה שמכוונים את הפעולות האנושיות לעבר תוכניותיהם (כפי שקורה במקור ההשאה ההומרי שלו), אבל זה לא מונע שיפורש גורל כזה מהתוכניות הארציות של המשורר או של מגינו... במאה ה-14 תבוא הַקּוֹמְדִיָה הַאֵלֵהִית שבה משורר אחר יחזור לקו של וְרְגִילְיוֹס וישים אותו כמדריך בפלישותיו לטריטוריות מסורתיות, כך שהסמכות של המודל הזה תתחזק באופן משמעותי.

⁶ הנה מקרה. באנציקליקה *Divino Afflante Spiritu* שניתנה על ידי פיוס ה-12 מדובר על "הקשיים של הטקסט שעדיין לא נפתרו", בהתייחס לספר דניאל. אכן, גם אם קשיים אלה אינם מנויים, אנו יכולים להדגיש כמה מהם בעצמנו. הספר נשמר בשלוש שפות: עברית, ארמית ויוונית. החלקים העבריים והארמיים נכנסים לקנון היהודי של כתבי הקודש. החלק היווני הוכר על ידי הכנסייה הקתולית אשר, עם גרסת השבעים, התקבלה מהשליחים כחלק מכתבי הקודש שלהם. היהודים, בתורם, אינם מונים את דניאל בין הנביאים אלא בין כתבי הקודש. מצד שני, כמה נוצרים שהושפעו מכתבי הקודש שהוצאו לאור על ידי אגודות התנ"ך המאוחדות (על בסיס הגרסה של קְסִיִדוֹרוֹ דֶה רֵיִנָה משנת 1569) נתקלים בדניאל ששונה למדי מזה של הקתולים, למשל זה של גרסת אֵלְוִינֵן נְאֶקֶר פּוֹסְטֶר וֵא. קוֹלוֹנְגֶה. וזה לא נראה כטעות פשוטה מכיוון שהגרסה של ק. דֶה רֵיִנָה נבדקה על ידי סִפְרִיאֵנוֹ דֶה נֶלְרָה (1602) ולאחר מכן באו הבדיקות של 1862, 1908 ו-1960. בגרסה הקתולית מופיעים קטעים ארוכים שאינם קיימים בפרוטסטנטית, כמו הדוטרקונוניים (יוונית 3, 24-90) והנספח (יוונית 13-14). אבל הקשיים הגדולים יותר אינם במה שנאמר עד עכשיו, אלא בטקסט עצמו שמחזיר את סיפור דניאל שהובא לארמון המלכותי של בבל אחרי השנה השלישית של יהויקים (כלומר 605 לפנה"ס). וזה קרה בגלות קודמת לשתיים שאנו מכירים היסטורית שהתרחשו ב-598 ו-587 לפנה"ס.

מדגיש בהערה לתנ"ך (מהדורה 23. פאולינס), המלומד מ. רְבוֹאֶלְטָה סְנִיִדוֹ: ההתייחסויות ההיסטוריות של ששת הפרקים הראשונים אינן תואמות למה שההיסטוריה אומרת לנו עליהם. לפי הטקסט בְּלִשָּׁאֶרְ הוּא בְּנו וְיֹרְשׁוֹ הַמִּיִּידִי שֶׁל נְבוּכַדְנֶאֶצַּר, והמלך האחרון של השושלת. במציאות לְנְבוּכַדְנֶאֶצַּר היה כִּוְרֶשׁ אֶת בְּנו אֵוִיל-מְרִדֶךְ (אביל-מְרִדֶךְ 560-562),

וכיורש רביעי, לא שושלת, את נבונאידי (נבו-נאידי, 539-556 אשר שיתף בכס המלוכה את בנו בלשאצר (בל-שצר). בבל נפלה סופית לידי כורש, לא דריןש המדי, שאינו מוכר בהיסטוריה. "פגם היסטורי זה לא ניתן לפרש ככפייה בחוסר תום לב אבל הוא אלמנט נוסף שמצטבר בעיות הטקסט.

מצד שני, בחזון הנבואי של דניאל מסופר על רצף הממלכות שתחת אלגוריות מתאים לקרני החיה ושאינן אלא ממלכות אלקסנדר הגדול; סלוקוס הראשון ניקטור; אנטיוכוס סוטר; אנטיוכוס השני קליניקוס; סלוקוס השלישי קראנוס; אנטיוכוס השני הגדול; סלוקוס הרביעי פילופטר; הליודורוס ודמטריוס הראשון סוטר. בעוד מפרשים בחופשיות אלגוריות אלה, ניתן לחשוב שהרוח הנבואית של דניאל מקדימה כמה מאות שנים, אבל כבר כשקוראים את ההסבר מופיעים ביטויים המתאימים ליותר משלוש מאות שנה אחרי. כך הוא אומר: "האיל בעל שתי הקרניים שראית הם מלכי מדי ופרס; השעיר הוא מלך יוון, והקרן הגדולה שבין עיניו היא המלך הראשון, בהישברה ובצאת במקומה קרניים אחרות, ארבעה מלכים יקומו באומה, אך לא בכוח כמוהו". באופן ברור, הוא מתייחס למאבק של האימפריה הפרסית נגד מקדוניה (331-334 לפנה"ס) והחלוקה של האימפריה החדשה במות אלקסנדר. דניאל מופיע מנבא אירועים שקורים 250 שנה אחרי, כאשר למעשה ההוספות הן כנראה מהמאה הראשונה לפנה"ס תחת השפעת המכבים או אולי, מאוחר יותר, תחת השפעה נוצרית. ב-11, 5-1 נכתב: "...יהיו עוד שלושה מלכים בפרס והרביעי יצבור עושר רב יותר מהאחרים; כאשר בגלל עושרו יהיה חזק, יקום נגד ממלכת יוון. אבל יקום בזו מלך אמיץ שישלוט בכוח גדול ויעשה כרצונו. וכאשר יהיה בגובהו תישבר ממלכתו ותתחלק לארבע רוחות; לא תהיה לצאצאיו, ולא עוד חזקה כפי שהייתה, כי תתחלק ותעבור לאחרים שונים מהם. "אכן, היא התחלקה במות אלקסנדר (323 לפנה"ס) בין מצביאיו (לא צאצאיו) לארבע ממלכות: מצרים, סוריה, אסיה הקטנה ומקדוניה. בינתיים, במכבים, מדווח על אירועים היסטוריים אלה ללא מלאכותיות. אבל מכבים, שנכתב בעברית, נכתב כנראה בין 100 ל-60 לפנה"ס. לבסוף, ההבדלים במשמעות שניתנו לתרגומים השונים הם בולטים כמו במקרה של היהודי והקתולי שבדניאל 4-12: הראשון אומר "יעברו רבים ותרבה הדעת" (מהטקסט העברי שנבדק על ידי מ. ה. לטרס. תורגם לספרדית על ידי א. אוסקה. הוצאת אקסטר'יאס, בואנוס איירס, 1945), והשני מציג אותו כך: "רבים יתעו ותרבה הרשעות". העיוות ההיסטורי של דניאל מסיים בנתינת סמכות נבואית גדולה לספר זה, ולכן, יוחנן מפטמוס לוקח מחדש את שיטת האלגוריה שלו בהתגלות (במיוחד ב-17, 1-16); עם זה המודל העתיק מתחזק והעבודה החדשה מקבלת יוקרה.

⁷ הפעילות של מניפולציה שיטתית של המידע היומימי טופלה לא רק על ידי חוקרי הנושא והיסטוריוגרפים אלא גם על ידי סופרי בדיון שביניהם ג'ורג' אורוול ב-1984 שלו, נותן כמה מהתיאורים המושלמים ביותר.

⁸ נקודת המבט שלנו לפיה נתפסת העובדה ההיסטורית לא כפי שהיא, אלא כפי שרוצים להבין אותה מוצדקת על ידי האמור ואינה נשענת על הפרספקטיבה הקאנטיאנית, השוללת את הידע של הדבר כשלעצמו, או על רלטיביזם ספקני ביחס לאובייקט של הידע ההיסטורי. במובן זה אמרנו במקום אחר: "כמובן שימישכו להבין את התהליך ההיסטורי כהתפתחות של צורה שבסך הכל לא תהיה אלא הצורה המנטלית של מי שרואים כך את הדברים. ולא משנה לאיזה סוג של דוגמה פונים, כי הרקע שמכתיב הצטרפות כזו תמיד יהיה מה שרוצים לראות". *הנוף האנושי* (נכלל ב*להאניש את העולם*). סילו, עמ' 107 (Silo, *El paisaje humano* [inserto en *Humanizar la Tierra*], Planeta, Buenos Aires,) 1989).

⁹ נזכור, כדוגמה, את המקרה של שְלִימָן ותגליותיו הכואבות.

¹⁰ היסטוריונים רבים חשבו בתחומים אחרים כמו וורנינגר, עם הפשטה והזדהות רגשית שלו המיושמת לחקר הסגנון באמנות. מכיוון שמחקר כזה חייב לפנות, בהכרח, לתפיסה של העובדה ההיסטורית, מחבר זה מפסכולג את תולדות האמנות (ומפסכולג את הפרשנויות ההיסטוריות של האמנות), תוך עשיית הצהרה אלימה אך מודעת על נקודת המבט שלו עצמו. "הנה התוצאה של טעות מושרשת עמוק על מהות האמנות בכלל. טעות זו מוצאת את ביטויה באמונה, שאושרה על ידי מאות שנים, שתולדות האמנות הן תולדות היכולת האמנותית, ושהמטרה הברורה והקבועה של יכולת זו היא השחזור האמנותי של המודלים הטבעיים. בדרך זו, האמת והטבעיות הגוברות של המיוצג הוערכו כהתקדמות אמנותית. מעולם לא הועלתה שאלת הרצון האמנותי, כי רצון זה נראה קבוע ובלתי ניתן לערעור. רק היכולת הייתה בעיית הערכה; לעולם לא, עם זאת, הרצון. האמינו, אפוא, באמת, שהאנושות הייתה זקוקה לאלפי שנים כדי ללמוד לצייר במדויק, כלומר, באמת טבעית; האמינו, באמת, שהייצור האמנותי נקבע בכל רגע על ידי התקדמות או נסיגה ביכולת. נשארה בלתי מורגשת ההכרה – כה קרובה עם זאת ואפילו מחייבת עבור החוקר שרוצה להבין מצבים רבים בתולדות האמנות – שיכולת זו היא רק היבט משני שמקבל למעשה את קביעתו וכללו מהרצון, גורם עליון ויחיד קובע. אבל המחקר הנוכחי בתחום האמנות לא יכול כבר – כפי שאמרנו – להתעלם מהכרה זו. עבור חייבת להיות אקסיומטית המקסימה הבאה: ניתן היה לעשות כל מה שרצו, ומה שלא היה ניתן הוא כי לא היה בכיוון של הרצון האמנותי. הרצון, שקודם עבר כבלתי ניתן לערעור, הופך עכשיו לבעיה עצמה של המחקר, והיכולת נשארת מחוץ לקריטריון של ערך."

ג. וורנינגר, *מהות הסגנון הגותי*, עמ' 18 ו-19 (G. Worringer, *La esencia del estilo gótico*, Revista de Occidente) 1948 (Argentina, Buenos Aires, 1948).

¹¹ ג'מבטיסטה ויקו (1668-1744).

¹² זוהי התמטיקה של החלק הראשון, השני והרביעי של עקרונות המדע החדש שזלו על טבע האמות, שדרכם מתגלים עקרונות אחרים של המשפט הטבעי של העמים (G. Vico, *Principi di scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni, per li quali si ritrovano altri principi del diritto naturale delle genti*).

¹³ ג'. ויקו, *מדע חדש*, עמ' 186 (G. Vico, *Ciencia nueva*, Aguilar, Buenos Aires, 1981).

¹⁴ שם, עמ' 186, פסקה 342.

¹⁵ ל. גיוסו, *הפילוסופיה של ג.ב.ו. ויתקופת הבארוק* (L. Giusso, *La filosofia de G.B.V. e l'età barocca*).

¹⁶ יוהן גוטפריד הרדר (1744-1803).

¹⁷ למעשה מדובר בתפיסה "ביו-תרבותית" של ההיסטוריה, אבל לא פחות פילוסופית מכל אחרת. באשר לכינוי, ולטר הוא אחד הראשונים לדבר על "פילוסופיה של ההיסטוריה".

¹⁸ אוגוסט קומט (1798-1857).

¹⁹ א. קומט, *שיח על הרוח הפוזיטיבית*, שליכר, פסקה 73. לא קיים בפסקה 73 של המהדורה הצרפתית של האגודה הפוזיטיביסטית הבינלאומית (A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Schleicher).

²⁰ אוסוולד שפנגלר (1880-1936).

²¹ *שקיעת המערב*, א. שפנגלר, חלק I. מבוא (O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, I. Introducción).

²² *שנים מכריעות*. א. שפנגלר (O. Spengler, *Años decisivos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982).

²³ ארנולד טוינבי (1899-1975).

²⁴ בהערה להקדמות קרטזיאניים, מ. פֶרְסַאס עושה את התצפיות הבאות: "ההגיון החמישי עונה להתנגדות של הסולפיפיזם הטרנסצנדנטלי ויכול להיחשב – לפי דעת ריקר – כשווה ערך והחלפה של האונטולוגיה של דקארט שמכניס בהגיון השלישי שלו באמצעות רעיון האינסופי ועל ידי ההכרה בהוויה בנוכחות עצמה של רעיון זה. בעוד שדקארט חורג מהקוגיטו הודות לפנייה זו לאלוהים, הוסף חורג מהאגו על ידי האלטר אגו; כך, אם כן, מחפש בפילוסופיה של האינטרסובייקטיביות את היסוד העליון של האובייקטיביות שדקארט חיפש באמיתות האלוהית. השווה פול ריקר, *מחקר על ההקדמות הקרטזיאניים של הוסרל*, ברביו *פילוסופיק דה לובן* (1954), עמ' 77. בעיית האינטרסובייקטיביות כבר עלתה להוסרל בהזדמנות הכנסת הרדוקציה. כחמש שנים אחרי הוא מרחיב את הרדוקציה לאינטרסובייקטיביות, בהרצאות על בעיות היסוד של הפנומנולוגיה, שניתנו בסמסטר החורף של 1910/11 בגטינגן. במספר הזדמנויות רומז הוסרל להרצאות אלה שפורסמו עכשיו בכרך XIII של הוסרל'יאנה, במיוחד השווה *לוגיקה פורמלית וטרנסצנדנטלית*, עמ' 215, הערה. שם הוא מכריז על התיאור הקצר של המחקרים שיופיעו בהקדמות קרטזיאניים; אבל מצוין שיש מחקרים מיוחדים רבים וקשים, מפורשים, שהוא מקווה לפרסם בשנה הבאה. כידוע, הוסרל לא הגיע לפרסם מחקרים מפורשים אלה על נושאים מיוחדים של האינטרסובייקטיביות. ... א. הוסרל, *הקדמות קרטזיאניים*, הערה עמ' 150 (E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ediciones Paulinas, Madrid, 1979).

²⁵ ציטוט ערך "דאגה". ח. פֶרְטֶר מורה, *מילון הפילוסופיה* (J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1984).

²⁶ "זוהי התזה המרכזית של הפרשנות הוולגרית של הזמן, התזה שהזמן הוא 'אינסופי', שעושה ברור באופן הפסקני ביותר את ההשטחה וההסתרה של הזמן העולמי, ואיתו של הזמניות בכלל, שמערבת פרשנות כזו. הזמן (עבור פרשנות זו), ניתן באופן מיידי כרצף בלתי פוסק של עכשיויים. כל עכשיו הוא גם כבר 'לפני רגע' או 'בעוד רגע'. אם האפיון של הזמן נצמד באופן ראשוני ובלעדי לרצף זה, לא ניתן, באופן רדיקלי, למצוא בו כשלעצמו שום התחלה או סוף. כל עכשיו אחרון הוא בתור עכשיו תמיד כבר 'בעוד רגע כבר לא', כלומר, זמן במובן של 'כבר לא עכשיו', של העבר; כל עכשיו ראשון הוא 'לפני רגע עדיין לא', כלומר, זמן במובן של 'עדיין לא עכשיו', של 'העתיד'. הזמן הוא, לפיכך, 'משני הצדדים', ללא סוף. תזה זו על הזמן רק אפשרית על בסיס ההכוונה "לבתוך עצמו" המרחף בריק של מהלך של עכשיויים 'לפני העיניים', שבו התופעה המלאה של העכשיו מוסתרת במה שנוגע לתיאור, לעולמיות, למתיחות ולמיקום בצורה הייחודית של 'ההוויה שם' ומורדת לרמה של קטע בלתי מזהה. אם תוך הפניית תשומת הלב ל'היות לפני העיניים' ול'לא להיות לפני העיניים', 'אחד חושב' את רצף העכשיויים 'עד הסוף', לא ניתן למצוא לעולם סוף. מכאן, שמחשיבה זו של הזמן עד הסוף חייבת לחשוב תמיד עוד זמן, מסיקים שהזמן הוא אינסופי". מ. היידגר, *ההוויה והזמן*, עמ' 457 (M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, F. C. E., México, 1980).

²⁷ למרות הצהרתו של הוסרל: "...אין לי שום קשר עם החריפות ההיידגריאנית, עם אותו חוסר מדעיות גאוני". מצוטט על ידי א. קרן, כרך XV של *ההוסרליאנות* (Cit. por Iso Kern, tomo XV de las *Husserlianas*).

²⁸ כה הכרחי הוא מושג ה"נוף" שהוא מופיע כמובן מאליו בהצהרות של הפיזיקאים בני זמננו. כך, שְׁרֵדִינְגֶר, כנציג מעולה של אלה, אומר לנו: "מהי החומר? איך הוא הסכמה המנטלית שלנו של החומר? השאלה הראשונה היא מגוחכת. (איך נוכל לומר מהו החומר – או, ליתר דיוק, מהי החשמל – אם מדובר בתופעות הניתנות לצפייה פעם אחת?). השנייה כבר מראה שינוי רדיקלי בגישה: החומר הוא דימוי של תודעתנו – לכן התודעה קודמת לחומר (למרות התלות האמפירית המוזרה של תהליכי החשיבה שלנו בנתונים הפיזיים של חלק מסוים של חומר: המוח שלנו). במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, החומר נראה כמשהו קבוע, נגיש לחלוטין. הייתה מנה של חומר שמעולם לא נוצרה (לפחות, שהפיזיקאים ידעו) ושלעולם לא תוכל להיירס. אפשר היה לאחוז בה בביטחון שלא תתאדה בין האצבעות. בנוסף, הפיזיקאים טענו שחומר זה היה כפוף לחלוטין לחוקים במה שנוגע להתנהגותו ולתנועתו. הוא נע בהתאם לכוחות שפועלים עליו, לפי מיקומיהם היחסיים, חלקי החומר שמקיפים אותו. אפשר היה לחזות את ההתנהגות, היא הייתה קבועה נוקשה לכל העתיד על ידי תנאי ההתחלה. כל זה היה נוח מאוד, לפחות במדע הפיזיקה, כל עוד היה מדובר בחומר חיצוני דומם. אבל אם אנחנו מחילים את זה על החומר שמרכיב את גופנו, או זה שמרכיב את גופם של חברינו, או אפילו את החתול או הכלב שלנו, עולה הקושי הידוע במה שנוגע לחופש הנראה של היצורים החיים להניע את איבריהם לפי רצונם. נדבר על זה מאוחר יותר. בינתיים אנסה להסביר את השינוי הרדיקלי ברעיונות על החומר שהתרחש במהלך חמישים השנים האחרונות. זה קרה בהדרגה ובלי שים לב, מבלי שמישהו רצה בכך. חשבנו שאנחנו עדיין נעים בתוך המסגרת הישנה ה'חומרנית' של הרעיונות, כאשר למעשה, כבר יצאנו ממנה." א. שְׁרֵדִינְגֶר, *מדע וְהוֹמִינִיזְם*, עמ' 21 ו-22 (E. Schrödinger, *Ciencia y humanismo*, Tusquets, Barcelona, 1985).

²⁹ שום יצור טבעי, שום חיה גדול ככל שהיה כוח העבודה שלה וחברתי ככל שיהיה הסדר או המשפחה שלה, לא ייצר שינויים עמוקים כמו אלה שנעשו על ידי האדם. עם זאת, עובדה זו נראתה כלא נחשבת במשך זמן רב. אם היום, בחלק, כתוצאה מהמהפכה הטכנולוגית ומהשינויים שנעשו באופן הייצור, המידע והתקשורת, מכירים בפעילות כזו הרי ברור שעבור רבים זה נעשה בחוסר רצון תוך האפלתו עם ה"סכנות" שההתקדמות יוצרת לחיים. כך, הועברה הפסיביות הבלתי ניתנת להגנה של התודעה לתודעה אשמה על כך שהופרה סדר טבעי כביכול.

³⁰ איך היה אפשרי שתפיסה כזו עברה כמעט בלתי מורגשת בעולם ההיסטוריולוגיה היא אחת מאותן תעלומות גדולות, או יותר נכון טרגדיות, שמוסברות על ידי פעולה של קדם-שיפוטית תקופתיים הלוחצים בסביבה התרבותית. בתקופת השליטה האידיאולוגית הגרמנית, הצרפתית והאנגלו-סקסית, המחשבה של אורטגה קושרה לספרד שבניגוד להיום, צעדה נגד הכיוון של התהליך ההיסטורי. לרוע המזל, חלק מהמפרשים שלו עשו מאותה יצירה פורה, פרשנות קטנה ומעוניינת. מזווית אחרת, אורטגה שילם ביוקר על המאמץ לתרגם לשפה נגישה, כמעט עיתונאית, נושאים חשובים של פילוסופיה. זה מעולם לא נסלח לו על ידי השליטים של היוהרה האקדמית של העשורים האחרונים.

³¹ ראה מאותו מחבר את *פסיכולוגיה של הדמוי* (Silo, *Psicología de la imagen*).

תוכן

2	פסיכולוגיה של הדימוי
2	מבוא
2	פרק I. בעיית המרחב בחקר תופעות התודעה
2	1. רקע
4	2. הבדלים בין תחושה, תפיסה ודימוי
	3. הרעיון של "היות התודעה בעולם" כאבן בוחן תיאורית בהתמודדות עם הפרשנויות של הפסיכולוגיה התמימה
4	4. הרישום הפנימי של הופעת הדימוי ב"מקום" כלשהו
6	פרק II. מיקום המיוצג במרחביות של הייצוג
6	1. סוגים שונים של תפיסה וייצוג
7	2. אינטראקציה של דימויים המתייחסים למקורות תפיסה שונים
7	3. הכושר לטרנספורמציה של הייצוג
8	4. זיהוי ואי-זיהוי של הנתפס
8	5. דימוי התפיסה ותפיסת הדימוי
9	פרק III. תצורת מרחב הייצוג
9	1. שינויים במרחב הייצוג ברמות התודעה השונות
11	2. שינויים במרחב הייצוג במצבי תודעה מעורערים
12	3. טבעו של מרחב הייצוג
12	4. נוכחות-משנה, אופק ונוף במערכת הייצוג
14	הערות לפסיכולוגיה של הדימוי
17	דיונים היסטורולוגיים
17	מבוא
18	פרק I. העבר הנראה מהווה
18	1. עיוות ההיסטוריה העקיפה
19	2. עיוות ההיסטוריה המיידית
20	פרק II. העבר הנראה ללא יסוד זמני
20	1. תפיסות של ההיסטוריה
21	2. ההיסטוריה כצורה
22	פרק III. היסטוריה וזמניות
22	1. זמניות ותהליך
25	2. אופק ונוף זמני
26	3. ההיסטוריה האנושית

28..... הדרישות המוקדמות של ההיסטוריולוגיה 4

29..... הערות לדיונים היסטוריולוגיים