

“המדע החלש”: הרוח והמדעים

שי פרוגל

“מדעים של עובדות בלבד”
יוצרים בני-אדם של עובדות בלבד”.
אדמונד הוסרל

תקציר

התבטלותם של מדעי הרוח בפני מדעי הטבע מעוררת מחשבות על המבדיל ביניהם. דומה שמדעי הרוח זכו להישגים משמעותיים כל אימת שלא ניסו לחקות את מדעי הטבע, אלא דווקא להבריל עצמם מהם ואף להדגיש את קדימותם עליהם. כך למשל, ג'מבטיסטה ויקו בספרו **המדע החדש** (2005 | 1725) ומכיוון אחר, אדמונד הוסרל בספרו **משבר המדעים האירופיים והפנומנולוגיה הטרנסצנדנטלית** (1954). בשני המקרים, כמו במקרים רבים אחרים בהיסטוריה, הודגשה החתירה לפיתוח אופקי המחשבה והקיום של האדם כיסודית יותר וכחשובה יותר ממתודות של ידע לקידום ההבנה האנושית. המתודות של מדעי הטבע הוצגו כהולמות הכרה מסוימת של המציאות, אך כבלתי מתאימות להכרת רוח האדם, שלה הן עצמן כפופות. הטענה המרכזית של המאמר היא שרק הבנה של הנבדלות של מדעי הרוח ממדעי הטבע עשויה לשקם את מעמדם של מדעי הרוח. הבנה זו מולידה את ההכרה שמדעי הרוח, בניגוד למדעי הטבע, הם מדעים שלעולם מערכים שאלות של משמעות ושאלות אתיות, ולכן אינם יכולים להיות כפופים למתודות הוכחה אובייקטיביות. גישה נכונה למדעי הרוח, טוען המאמר, דורשת פיתוח של רפלקציה אינטלקטואלית הפתוחה לחשיבה רבת-חומית.

הצירוף “מדעי הרוח” נשמע לעיתים מוזר לעוסקים בהם בשפה העברית, ולא פעם הם מפנים את תשומת הלב לכך שבמקבילה האנגלית אין זכר למושג מדע ולעומת זאת יש בה דגש נכון על המילה אדם – Humanities¹. יתר על כן, מושג זה באנגלית מתקשר באופן מהותי ואטימולוגי למושג החינוך של קיקרו, שאימצו

1 מקור המושג העברי במושג הגרמני Geisteswissenschaften (בתרגום לאנגלית: sciences of spirit).

הוגי הרנסאנס – humanitas. צירוף זה, "מדעי הרוח", נתפס לא פעם כצירוף נלעג על ידי העוסקים במדעי הטבע; הם מתקשים לזהות ניסויים והוכחות במדעי הרוח, שמבחינתם הם מאפייניו הבסיסיים של מדע. הצלחתם של מדעי הטבע המודרניים להביא להישגים טכנולוגיים משמעותיים גרמה לרבים מאנשי הרוח להתקנא בהם ולנסות לחקותם, ברבים מהמקרים בצורה מביכה, שמסלקת את העניין האתי ברוח האנושית לטובת השגת אובייקטיביות מדומה. כך למשל, בגישות הפוזיטיביסטיות לחקר ההיסטוריה או במחקרים קוגניטיביים בתורת הספרות. הדבר קורה לעיתים קרובות דרך התיווך של מדעי החברה, שעצם הבדלתם ממדעי הרוח נעשית ממגמה זו, שמקנה קדימות למדעים של עובדות. למשל, ההיסטוריה שנותרת במדעי הרוח (אף שהיא עוסקת לרוב בחברה) נחשבת לפחות מדעית מהפסיכולוגיה (שעוסקת ברוח האדם), שמוצאת את מקומה במדעי החברה. טענתי היא שרק התנגדות למגמה זו עשויה לשקם את מעמדם של מדעי הרוח בעיני העוסקים בהם וכך לקוממם ממצבם השפל באקדמיה בפרט ובתרבות בכלל. התנגדות זו צריכה להתבסס על הכרת ההבדל העקרוני בין חקר עולם הטבע החומרי, כהוויה נטולת משמעות, לבין חקר הרוח האנושית, כהוויה נושאת משמעות. הבדל זה מביא לכך שבמדעי הרוח המתודה אינה יכולה להמיר את ההבנה האנושית של יחידים, אלא לכל היותר לסייע לה. אין זה הופך את התביעה לאמת במדעי הרוח לאוניברסלית פחות, אלא – כפי שאבקש להראות במאמר – דווקא לאוניברסלית יותר; ההבנה האנושית היא שמאשרת את המתודות עצמן (אף של מדעי הטבע), ולא להפך. הדיון במאמר מחייב התייחסות להוגים שונים, שאינם שייכים דווקא לאותה אסכולה או לאותה עת, מפני שהוא מנסה להציע שחזור של התפתחות המחשבה שמובילה למסקנותיו. כך הוא מבטא לדידי את אופי הדיון הרצוי במדעי הרוח, שאיננו מיוסד על מתודה מסוימת או על אסכולה מסוימת, אלא על תהליכי מחשבה מנומקים, שחותרים להבנה.

אכזבתו של סוקרטס

הדיאלוג "פידון" של אפלטון חשוב במיוחד להבנת דמותו של סוקרטס ופועלו הפילוסופי. הוא מתאר שיחה של סוקרטס עם ידידיו בכלאו לפני הוצאתו להורג, ובסיומו את ההוצאה להורג עצמה. השיחה נסובה על שני נושאים עיקריים: מהי הישארות הנפש ומהי חשיבה פילוסופית. שני הנושאים נקשרים זה בזה באופן אירוני כבר בפתח הדברים, כשסוקרטס אומר לידידיו: "נראה שהעוסקים

בפילוסופיה בדרך הנכונה שואפים – ומעיני אחרים נעלמת שאיפתם – לדבר אחד בלבד: שימותו ויהיו מתים" (אפלטון 1979, עמ' 16).

סוקרטס איננו מצדד במוות על פני החיים אלא מנסה להדגיש, דרך ניסוח פרובוקטיבי זה, את ההעדפה של הפילוסוף את חיי הרוח על פני חיי הגוף. הרוח היא שמשותקת לאמת, אך כל עוד היא נמצאת בגוף היא אינה יכולה להגשים באופן מלא תשוקה זו, מפני שתשוקתו של הגוף היא לריבוי ולא לאחדות שמגלם מושג האמת. לפי היגיון זה, רק במצב שבו הרוח נפרדת מן הגוף היא יכולה להגשים את תשוקתה באופן מלא. מצב זה, טוען סוקרטס, אם הוא קיים כלל ועיקר, אינו יכול להיות בחיים הללו, שבהם הרוח קשורה לגוף. זוהי המשמעות שיוצק סוקרטס לטענתו הפרובוקטיבית שהפילוסוף משתוקק למותו, וזוהי כאמור נקודת הפתיחה לשיחות על הישארות הנפש ועל מהותה של החשיבה הפילוסופית.

הנקודה המעניינת בהקשר הדיון הנוכחי היא זו שבה סוקרטס מסביר את אכזבתו מחקר הטבע, שהביא אותו לפיתוח מחשבתו הייחודית, שהפכה ליסוד המיתי והלוגי של הפילוסופיה בפרט ושל החשיבה המדעית במערב בכלל. אכזבתו נבעה מכך שחקר הטבע אינו מסביר לשם מה דברים קיימים אלא מציע היפותזות שונות לדרך שבה הם מתקיימים. היפותזות אלה אינן רק מתחלפות חדשות לבקרים, טוען סוקרטס, אלא מיוסדות על הבנה לא נכונה של המושג סיבה. סיבה אינה התנאים שמאפשרים קיומו של דבר אלא מה שהביא אותו להיות קיים דווקא בצורה שהוא קיים. סוקרטס מביא דוגמה ממצבו האישי באותה העת:

אך אמת יאמר מי שיאמר, שאלמלא היו לי אותם העצמות והגידים וכל השאר, לא הייתי יכול לעשות את הנראה לי. אולם לטעון שבגללם אני עושה את מעשי, ועושה אותם בשכל, ולא בשל בחירת הטוב – הרי טענה זו תעיד על קלות דעת רבה ומופלגת. שהנה מי שטוען כך אינו מסוגל להבחין כי הסיבה האמיתית היא משהו נבדל מאותו הדבר שבלעדיו לא תוכל הסיבה להיות סיבה. ודומני שלדבר ההוא קוראים המרובים, כמגששים באפלה, בשם שאינו שמו, ומכנים אותו סיבה (שם, עמ' 65).

באמצעות דוגמה זו מבקש סוקרטס להצביע על כך שנכון לכנות סיבה רק דבר שמסביר מדוע הדברים במציאות הם כמו שהם, ולא מדוע הם יכולים להיות כמו שהם. בדוגמה זו, שלא בכדי מעבירה אותנו מעולם הטבע לעולם האדם, הגורם הפעיל הוא השכל, הבלתי נראה, שקובע את התנהגות האדם הנראית. סוקרטס

משוכנע שהיגיון זה חל גם על כל מה שנוגע לטבע. הכוח המניע איננו יכול להיות החומר, שהוא יסוד פסיבי, ולכן הוא מוכרח להיות רוח, שהיא היסוד האקטיבי, שמסביר מדוע הדברים בטבע הם כמו שהם. יסוד זה מכנה סוקרטס שְׁכָל. שכל הוא השם שמוענק למה שקובע מדוע המציאות היא כמו שהיא, וכדי לחשוף את הגיונו של שכל זה מציע סוקרטס לנסות לחשוב למה טוב שהדברים הם כמו שהם. רק דרך מחשבה זו נוכל לחשוף את ההיגיון שמוליד את המציאות כמו שהיא, את סיבתה. לכן, רק מי שיכול לזהות היגיון זה יכול לטעון שהוא מבין את סיבת הדברים במציאות.

עמדה זו, שיכולה להיראות משונה מאוד מנקודת המבט של מדעי הטבע האמפיריים, איננה כה משונה אם משילים מעליה את המטפורה האנושית של השכל ואת המושג האתי של הטוב, שעשויים להטעות, אף שהם מהותיים מאוד לעמדה זו. למעשה, סוקרטס טוען שכשאנו מתחקים אחר סיבות, אנו מנסים להבין מדוע הדברים הם כמו שהם ולא רק לתארם. ההסבר תמיד מכיל בתוכו יסוד שאיננו תיאורי ושאותו אנו מכנים סיבה, ובכך אנו חורגים ממילא מהרמה התיאורית.² חריגה מהרמה התיאורית פירושה חריגה מהעולם שניתן לתיאור במונחים של חומר, ולכן היא מְעַבֵּר לרמה שְׁמַעְבֵּר לחומר, רמה שניתן לכנותה רוח, כלומר מְעַבֵּר, בלשון הפילוסופיה, למטפיזיקה.

אך סוקרטס איננו מסתפק בכך. הוא אף מציע בדיאלוג זה את דרך החקר שהוא פיתח:³

בין כה וכה זו הדרך יצאתי בה, בקבעי מדי פעם בפעם בבחינת היפותזה אותה אמרה של הגיון שלפי שיקול דעתי חסונה היא ביותר, הרי מה שנראה בעיני כתואם לה – כאמת אתנהו, הן בעניין הסיבה הן בכל שאר העניינים, ומה שבעיני אינו תואם לה – לא כאמת (שם, עמ' 66).

ניתן לומר שסוקרטס מנסח כאן את דרך החקירה שמאפיינת את המדע המודרני: קביעת היפותזה לפי מיטב ההיגיון של החוקר ובחינת המציאות דרך ההיפותזה. אך

2 דיוויד יום האמפיריציסט הראה זאת, בדרכו, בצורה יפה, כשהצביע על כך שייחוס סיבתיות למציאות אינו תיאור גרידא של המציאות: "ואמנם אין לך דבר נמצא, בין בחינת חוץ בין בחינת פנים, שאין לראותו או כסיבה או כתולדה; אף על פי שגלוי שאין שום איכות שתהא קניין של כל הישים כולם, ושכזכותה יהיו ראויים לכינוי זה" (יום, 1983 [1737], עמ' 109).

3 הפרשנות המקובלת רואה בעמדה זו את עמדתו של אפלטון (המחבר) ולא של סוקרטס (הדמות).

סוקרטס אינו חוקר טבע מודרני, אלא מי שמודרך על ידי החשיבה הלוגית בלבד ואינו מתבסס על ממצאים אמפיריים, מכיוון שהוא חותר להבנת היסוד האוניברסלי של המציאות, שמסביר את התארגנותה בצורה שהיא מאורגנת. יסוד זה יסביר את תכליתה, שהיא למעשה משמעותה. יסוד זה מכנה אפלטון "האידאה של הטוב".

ההיפותזה שהיא מציע היא בעלת תקפות לוגית לחלוטין. הוא מבקש להניח שיש ישויות מופשטות (אידאות) של תכונות כמו יפה, טוב וגדול, שהן הסיבות של הדברים בעלי תכונות אלה, ולכן רק על ידי הבנתן ניתן להבין את הדברים במציאות. דבר הוא למשל יפה, מפני שהוא לוקח חלק באידאה של היפה. במילים אחרות, דבר הוא יפה משום שהוא יפה ולא מכל סיבה אחרת, כמו מרכיבו או יוצרו. זוהי אמת בלתי נמנעת מבחינה לוגית (טאוטולוגיה) אך נראה שהיא אינה מוסיפה כל מידע חדש (הדבר היפה הוא יפה). סוקרטס חושב דווקא שיש לה ערך אפיסטמולוגי גבוה, מפני שהיא מאפשרת לא לטעות. הימנעות מטעות עדיפה, לפי קו מחשבה זה, על אשליה של ידע (גם אם היא מספקת מידע). היצמדות זו לוודאות גבוהה במיוחד היא האלטרנטיבה שמציע סוקרטס לאשליה שמציע לדידו חקר הטבע בזמנו. מנקודת מבט מודרנית ניתן לומר, שאת החלק הראשון של המתודה של סוקרטס אימצו מדעי הטבע, ואילו על החלק השני ויתרו. חשיבה באמצעות היפותזה מושגית החליפה את הדרך הסיפורית, שאפיינה את מדעי הטבע כל עוד הם היו קרובים למיתוסים (גם בתקופות מאוחרות יותר של טרום המדע המודרני), אך את קריטריון הוודאות של ההיפותזה החליף הקריטריון הפרגמטי, בניסוחו של פרנסיס בייקון, אבי מדע הטבע המודרני: ידע הוא כוח.⁴ ההיפותזה המוצלחת הופכת להיות זו שמאפשרת לנו להשתמש בצורה מוצלחת במציאות (מדע של אמת למדע של כוח) ולא ההיפותזה בעלת רמת הוודאות הגבוהה ביותר (בוודאי לא טאוטולוגיה).

היכן נמצאים מדעי הרוח בהקשר זה? מדעי הרוח, לפי דגם זה, הם המדעים שאינם מוכנים לוותר על תשוקת הרוח לאמת לשם תכלית של כוח. במדעי הרוח ידע איננו כוח, וזו יכולה להיות המשמעות הראשונה של היותם "מדע חלש". אין מבחן של שימוש במדעי הרוח, ולכן המבחן היחיד הוא מבחן האמת, שכפוף

4 בייקון מנסח עיקרון זה בתוך תפיסת הידע החדשה שהוא מציע, שהוא מכנה "האמת הכפולה". לטענתו, לצד הידע התאולוגי, שתכליתו אמת, כדאי וראוי לפתח מתודות ידע של עולם הטבע שבו אנו חיים, שתכליתן שימוש מוצלח יותר בעולם זה לצרכינו. ברטרנד ראסל מציין זאת כמפנה בתפיסת הידע במערב (Russel, 1995, p. 527).

להבנה האנושית. זה, כאמור, אינו הופך אותם לאוניברסליים פחות אלא דווקא לאוניברסליים יותר, אך לסובייקטיביים (של הרוח) ולא לאובייקטיביים (של החומר). בעולם של מדעים פוזיטיביסטיים, שבו מזהים, בטעות, אובייקטיבי עם אוניברסלי, זו הודאה בחולשה, אם לא בכישלון. דומני שג'מבטיסטה ויקו, בן העת החדשה (1668-1744), יכול להתחיל לסייע לנו להבין מהו מקור הטעות ומדוע אין מדובר בחולשה ובוודאי לא בכישלון.

ויקו: המדע החלש?

יותר מאלפיים שנה אחרי סוקרטס ממשיך ויקו את קו המחשבה שרואה ברוח יסוד מדעי יותר מאשר בחומר. הוא פותח את ספרו המרכזי, **המדע החדש**, בהסבר לציור המופיע על שער הספר (בתרגום העברי אחרי הקדמת העורך והמתרגם; ויקו, 2005, עמ' 2):



אחד המוטיבים הבולטים בציור הוא אישה בעלת "רקות מכונפות" שניצבת על כדור הארץ. ויקו מסביר:

האישה בעלת הרקות המכונפות, הניצבת מעל כדור הארץ – הווי אומר: מעל עולם הטבע – היא המטפיזיקה. [...] מסיבה זו הגלובוס, שהוא העולם הפיסי או הטבעי, נתמך במזבחה מצד אחד בלבד; מכיוון שעד כה התבוננו הפילוסופים בהשגחה האלוהית רק דרך המערך הטבעי והוכיחו את השפעתה רק באופן חלקי. [...] אך הפילוסופים לא התבוננו בהשגחה מאותה בחינה האופיינית ביותר לטבע האדם, אשר תכונתו העיקרית היא היותו יצור חברתי (שם, עמ' 3).

ויקו מתחיל את ספרו במבע פולמוסי שנראה כמתאים גם לזמננו. הוא מציין שבהתבוננות בעולם נוצר סילוף, כאילו הוא מורכב מהטבע החומרי בלבד. עולם בני האדם, שמתאפיין בקיום חברתי, מצביע על כך שלא די בחוקי הטבע החומריים כדי להסביר את העולם שאנו חיים בו. המטפיזיקה לבדה, שבציור ממוקמת על הגלובוס, צופה אל על ואינה מוגבלת במבטה, עשויה לאפשר להשלים את הידע האנושי לכלל שיטה שלמה, קרי לכדי ידע מדעי של העולם, לרבות עולמם של בני האדם. מדע הרוח, אם כן, לפי ויקו, נמצא מעל מדע החומר, ולכן המדעיות של האחרון מותנית בזו של הראשון.⁵ נקודת המוצא של ויקו, שהוא מותח אותה אחורה עד למיתוסים של העמים הקדמונים, היא הגילוי בדבר יכולתו של האדם לרסן את דחפיו הגופניים. דבר זה מעיד לדעתו על חירות הרצון של האדם ועל יכולתו לפעול לפי מידת הצדק ולא רק בכפוף לחוקי הטבע החומרי. לכן אין די במדעי החומר כדי להסביר את התנהגות האדם (מה שמחזיר אותנו לטענת סוקרטס, שעצמותיו וגידיו אינם מסבירים את הישארותו בכלא).

חשיפת החוקים שמאפשרים לבני האדם קיום חברתי היא אפוא מטרת המחקר של ויקו. הנחתו היא, שעל אף הרבגוניות של העמים ושל החברות במהלך ההיסטוריה, מה שמאפשר את עצם קיומם ככאלה הם אותם חוקים אוניברסליים שמאפשרים בכלל חיים חברתיים לאדם. שיטתו היא לעקוב אחר ההשקפות האנושיות במרוצת

5 דיוויד יום (1983) מנסח רעיון זה בצורה יותר מתונה, בטענה שמדע האדם שוכן ביסוד המדעים כולם, מפני שהוא מלמד על הדרך שהאדם מכיר בה את העולם. אך בעוד יום מצביע בכך על חשיבותה של האפיסטמולוגיה (תורת ההכרה) כעל מדע ראשוני הקודם למדעים כולם, ויקו, כאמור, מבקש לנסח מטפיזיקה.

ההיסטוריה כדי לחלץ מהן את ההשקפה האנושית הכללית על מה שנחוץ לחיי חברה. חשוב לויקו להדגיש שהיסטוריה זו התחילה כאשר התחיל האדם לחשוב ולא כאשר התחילו הפילוסופים לחשוב על הרעיונות שהולידה מחשבת האדם. לכן הוא אינו רואה את המטפיזיקה כמי שנולדה עם הפילוסופיה היוונית או עם הסופרים הראשונים, אלא כבת הזמן שבו מתחילה תחושת השותפות האנושית, תחילת היווצרות החברות.⁶

במאמר קצר זה כמובן אינני מתכוון לעקוב יחד עם ויקו אחר התפתחות זו, אלא אך מבקש ללמוד ממנו על השילוב הייחודי שלו בין ההיסטורי למטפיזי, שבונה את תפיסת מדעי הרוח שלו.⁷ כך מצדיק זאת ויקו:

שכן עולם אומות זה הוא בוודאי מעשה ידי אדם (זהו העיקרון הראשון שאין בו ספק שקבענו לעיל [שם, סעיף 331]),⁸ ולפיכך את אופן [היווצרותו] יש לחפש באופניה השונים של התודעה האנושית עצמה; והרי אין היסטוריה ודאית יותר מזו שמספר עושה ההיסטוריה בכבודו ובעצמו. כך מדע זה נוקט שיטה זהה לזו של הגיאומטריה, הבוראת בעצמה את עולם הגדלים שהיא מעצבת על יסודותיה, או שהיא מתבוננת בו; אלא שאנו עושים זאת מתוך היצמדות רבה הרבה יותר למציאות, כי הסדרי העניינים האנושיים מציאותיים הרבה יותר מנקודות, קווים, שטחים וצורות (שם, סעיף 349).

ויקו טוען שדווקא עולם הרוח ניתן לידיעה אנושית ודאית יותר, מפני שהוא תוצר מחשבתו של האדם עצמו. הוא משווה זאת לוודאות שאליה ניתן להגיע בגאומטריה, שכן כתוצר מחשבתו של האדם אף היא שייכת לעולם הרוח. אך בעוד העולם שבוראת הגאומטריה אינו משקף את המציאות האנושית, הרי המדע של התפתחות החברות מתייחס ללב ליבה של המציאות האנושית. בלב ליבה של מציאות אנושית

6 פרויד (1913|2013) מציע מהלך דומה במסתו **טוטם וטאבו**.

7 חשוב להדגיש את נבדלותה של תפיסה זו מתפיסתו של הגל (2001 [1807]), שמציע אף הוא שיטה מטפיזית-היסטורית. הגל מתחייב להתפתחות דיאלקטית היסטורית-מטפיזית של הרוח האנושית, בעוד ויקו מבקש ללמוד מן ההיסטוריה על המאפיינים המהותיים של הרוח האנושית.

8 כך ויקו בסעיף 331: "כל מי שיהרהר בכך ודאי ישתומם לנוכח העובדה שכל הפילוסופים עמלו והשתדלו להשיג את ידיעת העולם הטבעי, השמורה אך ורק לאלוהים בורא הטבע, וזנחו את העיון בעולם האומות, העולם החברתי, שנעשה בידי האדם ולכן ניתן היה לאדם להשיג את ידיעתו" (המדע החדש, סעיף 331). ויקו טוען אפוא שהוודאות שניתן להגיע אליה במדעי הרוח גבוהה מזו שניתן להגיע אליה במדעי הטבע, משום שבמדעי הרוח האדם חוקר את יצירי רוחו.

זו, טוען ויקו, נמצאת תחושת הצדק האנושית, שמאפשרת את קיומן של החברות. ויקו מציע תחושה זו כאמת מידה של הביקורת המטפיזית שלו, מפני שהיא קודמת לחשיבה המטפיזית המודעת (פילוסופיה) ומאפשרת אותה. במילים אחרות, ויקו מציע לראות בתחושת הצדק האנושית את היסוד האוניברסלי שמסביר את העולם שמעבר לעולם הטבע החומרי, ושרק ביחס אליו ניתן להגיע לוודאות מוחלטת.⁹ רעיוני זה הוא מסכם כך:

ואמת המידה המשמשת נר לרגלי מדע זה היא הדבר שכל בני האדם או רובם הגדול מרגישים שהוא צודק, הוא שחייב להיות הכלל המנחה של חיי החברה (בנוגע לעקרונות אלה¹⁰ ולאמת מידה זו יש תמימות דעים בין החכמה העממית של כל המחוקקים ולחכמה הנעלמה של הפילוסופים הנערצים ביותר). אלה חייבים אפוא להיות גבולותיה של התבונה האנושית – וכל הרוצה לחרוג מהם, ייזהר לבל יוציא עצמו מכלל האנושות (שם, סעיף 360).

ויקו טוען שבראייה היסטורית ניתן להיווכח שהחוכמה העממית והפילוסופיה הגבוהה ביותר מובילות את האדם לאותה אמת מידה לחיים ראויים, שיסודה בתחושת הצדק האנושית, שאף התבונה האנושית איננה יכולה לחרוג ממנה.¹¹ כך הוא מדגיש שוב, שבענייני הרוח יש קשר מיוחד בין ההיסטורי לתבוני, מפני ששניהם גם יחד הם ביטוי לרוח האנושית. ויקו מציע קשר מעגלי בין ההיסטוריה האנושית למטפיזיקה, שרק הוא יכול להבטיח את רמת הוודאות הגבוהה ביותר: ההיסטוריה מאפשרת לגלות את התבונה האנושית, והתבונה האנושית מסבירה את ההיסטוריה האנושית. כך, ההיסטוריה והמטפיזיקה מלמדות באופן שיטתי שהצדק הוא היסוד המכונן של כל אומה. ההיסטוריה של האומות מלמדת שכך היו הדברים

9 כך אף במיתולוגיה היוונית, כפי שמציין אפלטון בדיאלוג "פרוטגורס": ביקשו [בני האדם], אפוא, להתכנס יחדיו ולהינצל על ידי יסוד ערים. ומשנתכנסו, היו עושים עוול איש לרעהו, משום שלא הייתה בידם האמנות המדינית, עד ששוב נתפורו וכלו. אזי פחד זאוס, שמא יאבד מינו כליל, ושלח את הרמס אל בני-האדם, להביא להם בושא וצדק שיהיו לסדרי מדינות ולכבלי רעות מקשרים (אפלטון 1979א, עמ' 27).

10 עקרונות אלה, לפי ויקו, הם ההשגחה האלוהית, נישואין ומנהגי הקבורה.

11 עמנואל קאנט טוען טענה דומה: "הפילוסופיה הגבוהה ביותר לא תוכל להתקדם, מבחינת התכליות המהותיות של טבע האדם, מעבר להדרכה שהטבע העניק לשכל הפשוט ביותר" (קאנט 2013, עמ' 612 [B859]).

בפועל, והמטפיזיקה מסבירה שהדבר לא יכול היה להיות אחרת. חוקי הטבע, לעומת זאת, אינם מגלים את קיום האומות ואינם יכולים להסביר את היווצרותן. ויקו טוען אם כן, שדווקא מדע הרוח יכול להיות יותר מדויק ושיטתי ממדע הטבע. הסיבה לכך היא שהוא מתייחס אך ורק לטבעם של בני האדם שחוקרים את הקיום הייחודי להם, ולכן יכולה להיות חפיפה בין מחשבת החוקר למושא המחקר. לעומת זאת, מדעי הטבע חייבים להתבסס גם על דברים שאינם שייכים לטבעו של החוקר, ולכן הם אינם הכרחיים עבורו. טענה זו אמורה להישמע משונה מאוד בהקשר המדעי המודרני, שבו דווקא שדה הפרכה בלתי תלוי בחוקר נתפס כתנאי הכרחי למדעיות המחקר,¹² אך היא עשויה להתקבל כסבירה יותר, אם נשתמש בדוגמת הגאומטריה של ויקו. הגאומטריה, שנחשבת לשיטתית ולמדויקת יותר מכל מדע טבע, אפשרית, לדידו, מפני שהיא מתייחסת אך ורק לתוצרי המחשבה של האדם ולא לעולם הטבע החומרי. אם זו אכן הסיבה לדיוק ולשיטתיות של הגאומטריה, אזי ככל שמדע עוסק יותר בתוצרי החשיבה של האדם ופחות בטבע החומרי, כך הוא יכול להיות שיטתי יותר ומדויק יותר. ויקו מציע שני צירים הכרחיים להתייחסות שיטתית למדעי הרוח: פילולוגיה (היסטוריה) ומטפיזיקה (תבונה). המטפיזיקה היא מלכת המדעים, מפני שהיא איננה מתחשבת כלל בטבע החומרי אלא כל כמה שהוא מתיישב עם תבונת האדם. הפילולוגיה, שחוקרת את עולם הכתב של האדם, מספקת עדויות היסטוריות שיכולות לתמוך במה שמלמדת החשיבה המטפיזית. ההתאמה ביניהם היא הכרחית, לפי ויקו, משום שהראשונה היא ביטוי טהור של מחשבת האדם והשנייה חוקרת את התיעוד בכתב של מעשי האדם בעולם.

אין צורך להסכים לחלוטין עם התזה של ויקו, וכמובן אין די בדברים המעטים שנכתבו עליה כאן כדי ללמוד עליה ביסודיות, אך כהמשך לדיון בסוקרטס וכפתח לדיון של קאנט, ויקו משרטט תוואי שיטתי ולא אפולוגטי עבור מדעי הרוח, שמציג אותם כמדע חזק יותר ממדעי הטבע. הוא יכול להיות חזק ושיטתי יותר דווקא מכיוון שהוא מתעניין בדיעה עצמית ולא בדיעה של הטבע, שבכל מקרה כפופה

12 כך פופר במאמרו הידוע "השערות והפרכות במדע": "תיאוריה ששום אירוע העולה על הדעת אינו יכול להפריכה אינה מדעית. תיאוריה חסינה מפני הפרכה אינה תיאוריה מעולה (כפי שחושבים תכופות) אלא תיאוריה פגומה" (פופר 1993, עמ' 186). המדעיות, לפי גישה זו, איננה נבחנת לפי מידת ודאותה של התאוריה ("חסינה בפני הפרכה") אלא על פי קיומו של שדה הפרכה שנברל ממחשבת החוקר ("אירוע" או עובדה).

לידיעה עצמית זו אך אינה יכולה להגיע לרמת הוודאות והשיטתיות שלה. שני המרכיבים העיקריים של מדעי הרוח, לפי תפיסה זו, הם המטפיזיקה, שהיא המדע של התבונה הטהורה, וההיסטוריה, שנלמדת מתוך תיעוד מעשי האדם. ניתן אפוא לטעון, שכל עיסוק במדעי הרוח שאינו מיוסד על שני מרכיבים אלה אינו יכול להיות מדויק ושיטתי, כלומר אינו יכול להיות מדעי. לדעתי אפשר אף ללכת צעד נוסף עם ויקו ולראות את מדעי הרוח כמדעים שיסודם בתהייה מוסרית (תחושת הצדק האנושית, לפי ויקו) ולא בתהייה אפיסטמולוגית גרידא. אין הם לעולם רק התבוננות במה שהיה או במה שיצר האדם, אלא הם כוללים מניה וביה שיפוט אֶתִי של האירועים האנושיים. הדרך שבה מסביר עמנואל קאנט את כפיפותה של התבונה העיונית (ידיעת הטבע) לתבונה המעשית (אתיקה) יכולה לסייע בפיתוח קו מחשבה זה.

קאנט: הטבע והרוח

קאנט תוהה על מעמדו של מדעי הטבע והמטפיזיקה, ודרך תהייה זו מלמד על קשר מעניין בין התבונה העיונית, שעניינה ידיעת הטבע, לתבונה המעשית, שעניינה האתיקה האנושית. קאנט, כמו ויקו, טוען שהמטפיזיקה הכרחית להשלמת החשיבה השיטתית של האדם, ואף מרחיק לכת ורואה את החשיבה העיונית (התבונה העיונית), שעוסקת בהכרת הטבע, ככפופה לחשיבה המעשית (תבונה מעשית), שעניינה האתיקה האנושית, מפני שהאחרונה מספקת לראשונה את ההיגיון שמאחוריה.

"המהפכה הקופרניקאית" של קאנט, שהיא יסוד מכוונן בתפיסתו, מלמדת שאף תפיסות החושים הבסיסיות ביותר מציגות לפנינו מושאים שאנו לוקחים חלק ביצירתם. פירוש הדבר הוא שתודעתנו איננה בבחינת מראה שמשקפת את המציאות אלא פעילות אקטיבית הקובעת את צורת המושאים שמופיעים בה. דבר זה מסביר, לדידו של קאנט, את ההכרחיות שניתן לייחס לקביעות מדעיות, אך רק מפני שהן כפופות לצורות אלה של הכרה ולא מכיוון שהן חושפות חוקים הכרחיים בעולם עצמו. לפי היגיון זה, ככל שמדע מבוסס יותר על צורות ההכרה שלנו ופחות על אלמנטים תוכניים שאינם תלויים בנו, כך הוא יותר הכרחי. לכן, הלוגיקה והמתמטיקה, שמתייחסות רק לצורות ההכרה שלנו, הן המדעים המדויקים והשיטתיים ביותר, ואילו הביולוגיה, למשל, שנשענת במידה רבה על עובדות ולא

רק על צורות ההכרה שלנו, מדויקת פחות ושיטתית פחות. זו גם הסיבה, לפי קאנט, שלעולם לא נוכל לדעת דבר על העולם כשלעצמו אלא רק על העולם כפי שהוא מופיע בהתאם לצורות ההכרה שלנו (קאנט, 2013 [1781]). יוצא מכך, ובדומה למה שראינו אצל ויקו, שככל שמדע מיוסד יותר על צורות ההכרה שלנו, כך הוא יכול להיות שיטתי, מדויק וודאי יותר, ולא כפי שמקובל לחשוב בתפיסות פוזיטיביסטיות של ידע.

אך לא רק הידע הוא פועל יוצא של החשיבה שלנו אלא גם המוסר. קאנט, בניגוד לויקו, איננו חושב שתחושת הצדק נמצאת ביסוד המוסר האנושי אלא יכולת החשיבה האנושית. היכולת לנסח חוקים, שמשמשת אותנו גם כדי לבנות תאוריות של ידע, היא שיוצרת, לפי קאנט, את מרחב הקיום המוסרי שלנו. אך בעוד הידע על עולם הטבע נשען גם על תפיסותינו, שאת מושאיהן אנו קובעים רק באופן חלקי, המוסר נקבע באופן מוחלט על ידי התבונה האנושית. מכיוון שמדובר בחשיבה ולא בפנטזיה או תחושה, הרי החוקים המוסריים חייבים להתאים לעולם ככל שהאדם יכול "לחשוב אותו", קרי לדעת אותו באופן מדעי. ביטוי מזוקק לרעיון זה הוא הציווי המוחלט של קאנט, שמצביע על כך שכל שיפוט מוסרי מיוסד על יכולתנו לחשוב את האוניברסלי מכול.¹³

הדיון של קאנט מוביל לכך שהכרה המדעית והשיפוט המוסרי יסודם באותה יכולת מיוחדת לאדם והיא התבונה או החשיבה. יתר על כן, לפי "המהפכה הקופרניקאית" של קאנט, הידע הוא הכרחי ככל שהוא מבטא את צורות ההכרה של האדם, ולכן, גם הידע על עולם הטבע וגם המוסר האנושי מבטאים בראש ובראשונה את החשיבה האנושית. אולם בעוד הידע על עולם הטבע חייב להגביל את עצמו לתיאור הסיבות הפועלות בטבע, מכיוון שאינו יכול להתחייב לתכלית הטבע, הרי השיפוט המוסרי איננו תיאורי כלל, והוא מבטא אך ורק את תכלית המוסר.¹⁴ ההסבר של מדעי הטבע, לפי תפיסת הידע הקאנטיאנית ולפי מה שמקובל

13 לציווי זה כמה ניסוחים של קאנט. הניסוח הראשון והמחייב הוא: "עשה מעשיך רק לפי אותו הכלל המעשי אשר בקבלך אותו, תוכל לרצות גם כן כי יהיה לחוק כללי" (קאנט, 1989, עמ' 78).

14 אחד הניסוחים הנוספים של הציווי המוחלט הוא: "עשה פעולתך כך שהאנושות, הן שבך הן שבכל איש אחר, תשמש לעולם גם כתכלית ולעולם לא אמצעי בלבד" (קאנט, 1989, עמ' 95). חשוב לציין שניסוח זה הוא משני (ראו הערת שוליים 13 לעיל) ונועד, כפי שמציין קאנט, לקרב את רעיון הציווי המוחלט המופשט מאוד למחשבתם של הקוראים.

עד היום במדעי הטבע, אינו יכול ואינו צריך להיות תכליתי. מדען הטבע יכול וצריך לספק ולהסתפק בתיאור הטבע וחוקי הפעולה שלו ואינו יכול או צריך להתחייב לתכליתם (מה שמרחיק ממנו, כפי שראינו, את סוקרטס). לעומת זאת, כל שיפוט מוסרי נעשה לאור התכלית המוסרית, שרק היא מעניקה משמעות לטוב ולרע. כשקאנט נדרש לניגוד זה שבין התבונה העיונית (ידע), חשיבה ללא תכלית, לבין התבונה המעשית (מוסר), חשיבה לאור תכלית, הוא מגיע למסקנה שעשויה להישמע מפתיעה – שהתבונה העיונית (ידע) כפופה לתבונה המעשית (מוסר). בכך, ברצוני לטעון, קאנט פותח עבורנו פתח להבנת החשיבה הנדרשת במדעי הרוח.

כבר בספרו **ביקורת התבונה הטהורה** רומז קאנט על כפיפותה של התבונה העיונית לתבונה המעשית וטוען שהתבונה חייבת להניח אחדות מוסרית של העולם, כלומר להניח שחוקי הטבע מתאימים לחוקי המוסר.¹⁵ בספרו **ביקורת התבונה המעשית** הוא טוען זאת מפורשות בהידרשו לפתור את מה שהוא מכנה "האנטינומיה של התבונה המעשית".¹⁶ אנטינומיה זו נובעת מכך שקאנט הוכיח שהערך המוסרי של פעולה אינו יכול להיקבע לפי האושר שהיא מסיבה לאדם, אך בה בעת חייבת להבטיח את אושרו. זהו דיון סבוך של קאנט ביחס האפשרי והממשי בין סיבה שמקורה תבוני ולא טבעי (סיבה מוסרית) לבין תחושה, שהיא משהו טבעי ולא תבוני (אושר).¹⁷

דיון זה הוא שמוביל את קאנט לטעון ש"כל עניין הוא בסופו של דבר מעשי, ואפילו זה של התבונה הספקולטיבית הוא מותנה בלבד ורק בשימוש המעשי שלם הוא" (קאנט 1986, עמ' 116). זוהי טענה מרחיקת לכת, הקובעת למעשה שהכרה שאין מקורה בתבונה המעשית איננה כלל הכרה תבונית. יוצא מכך, שמכיוון

15 ראו "על האידיאל העליון כבסיס לקביעת התכלית האחרונה של התבונה הטהורה" (קאנט, 2013).

16 אנטינומיה אצל קאנט היא מבוי סתום שאליו מובילה החשיבה את עצמה, ואסור, לדירוד, לקבלה כסוף פסוק. כך הוא כותב בספרו **הקדמות**: "התבונה רואה אפוא את עצמה כשנויה בתוך עצמה; מצב המעורר את שמחתו של הספקן, אבל מדריך את מנוחתו של הפילוסוף הביקורתי ומעוררו להתבוננות" (קאנט, 1990 [1783], עמ' 145).

17 קאנט חושף אנטינומיה זו מתוך המושג האתי העליון: הטוב הגבוה ביותר. מושג זה מציג את הקשר ההכרחי של חיים ראויים כחיים שבהם ישנה התאמה בין מוסר האדם לאושרו. קאנט מראה בדיון זו שאנטינומיה זו היא רק אנטינומיה לכאורה ושניתן להצביע על קשר בין ההתנהגות המוסרית של האדם לאושרו (קאנט 1986 [1788]).

שהקיום האנושי מבטא את תבונתו של האדם, הרי אדם טועה להבין את קיומו אם הוא מקדים את ההכרה העיונית לזו המעשית. זוהי הטעות שמייחס קאנט לתפיסות מוסר אמפיריות המבקשות לקבוע את התכלית המוסרית בגבולות ההכרה של הטבע. בספרו **ביקורת כוח השיפוט** (1790|1984) הוא משלים מהלך זה, בהראותו כיצד הכרת הטבע המדעית, שאינה מתנסחת במושגים של תכלית, אינה יכולה לקבל הצדקה אלא בתנאי של ייחוס תכלית לטבע כמכלול. בחלקו השני של הספר, תחת הכותרת "ביקורת כוח השיפוט הטלאולוגי", מצביע קאנט על כך שחקיקת חוקי הטבע על ידי מדעי הטבע מניחה מראש קשר שיטתי בין חוקים שונים שאינם קשורים בקשר הכרחי זה לזה (די לחשוב על כך שחוקי הטבע היו יכולים להיות אחרים או להיות בחלקם אחרים).

אם כן, קאנט לא רק טוען שהמטפיזיקה, המדע של התבונה האנושית, מגיעה לשיאה בחשיבה המוסרית של האדם שבלעדיה החשיבה השיטתית של האדם על העולם אינה שלמה, אלא שהחשיבה העיונית כפופה מניה וביה לחשיבה המעשית של האדם. החשיבה המוסרית, לפי קאנט, היא הביטוי הטהור של תבונת האדם, ולפיכך היא לוקחת חלק בכל חשיבה שלו על העולם, גם זו שמדריכה את מדעי הטבע. אם מותר לזהות את הרוח האנושית אצל קאנט עם התבונה, אז ניתן לטעון שמדעי הרוח אינם רק נדרשים להבנה שלמה של האדם ושל העולם, אלא שהם נדרשים אף להבנת טבעם של מדעי הטבע. אך, לפי קאנט, כדי שתחום מחשבה יהפוך למדע הוא צריך לבטא שיטתיות. הדרישה לשיטתיות מנחה את מדעי הטבע אך לא תמיד את מדעי הרוח, וכאן אולי נעוץ ההבדל בין התוקף שמיוחס למדעי הטבע לבין זה שמיוחס למדעי הרוח. מדעי הטבע נצמדים למתודה מנוסחת היטב, גם אם משתנה מדי פעם, שמבטיחה את שיטתיות המחקר, בעוד מדעי הרוח בדרך כלל אינם כפופים למתודה ברורה ומשאירים מרחב גדול לפרשנות. ההבדל הגדול, מנקודת מבט זו, הוא אפוא לא קיומו או אי-קיומו של שדה הפרכה (הטקסט הספרותי, למשל, איננו פחות שדה הפרכה לפרשנות מאשר תצפית או ניסוי לתאוריה במדעי הטבע), אלא מידת השיטתיות של מדעי הרוח. הוסרל יכול לסייע לנו להבין מדוע שיטתיות איננה בהכרח כפופה למתודה, ואף אילו טעויות עלולות לצמוח מתוך השיטתיות המתודולוגית.

הוסרל: הטעות של מדעי הטבע

הוסרל איננו חושב שלמדעי הטבע יש בלעדיות על שיטתיות, ומתוך כך על מדעיות, ואף טוען שהתפתחותם לכדי מדע פוזיטיביסטי מיוסדת על טעות אפיסטמולוגית ויוצרת בעיה אתית. מלחמת העולם הראשונה הייתה לדידו אזעקה אתית, שיכולה לסייע בחשיפת הטעות האפיסטמולוגית של מדעי הטבע ואת האשמה הרובצת לפתחם של מדעי הרוח, שניסו להידמות אליהם כשהעלו על נס את האובייקטיבי והאובייקטיבי בלבד. המלחמה והשלכותיה חשפו את החלל האתי שבו הותירו מדעי הרוח את האדם בוותרם על עיסוק בשאלות של משמעות מאחר שנתפסו כלא מדעיות. הדור הצעיר, טוען הוסרל, פיתח יחס עויין כלפי מדעים שאינם יודעים לומר דבר לנוכח מצוקת הקיום שאליה נקלעו, שדרשה התייחסות לשאלת משמעות הקיום האנושי (הוסרל 1996, עמ' 35). אמירתו הנוקבת של הוסרל, "מדעים של עובדות בלבד יוצרים בני-אדם של עובדות בלבד", מבטאת לא רק את הבעיה האתית שבדחיקת הצד הסובייקטיבי של הקיום האנושי, אלא גם משמשת עבורו מנוף כדי לטעון לטעות אפיסטמולוגית בהכנת האובייקטיבי עצמו.

הוסרל מציין את הרנסאנס כנקודת מפנה היסטורית בתרבות המערב, שבה התרבות חזרה למודל היווני של התייחסות תבונית לעולם. הפילוסופיה נתפסה מחדש כמדע מקיף של החיים האנושיים על כל היבטיהם. אך במקום להמשיך ולפתח מבט מקיף זה, שבמרכזו תבונת האדם, התחילה המתודה לתפוס מקום מרכזי יותר ויותר במדעים ולהחליף את תבונת האדם במחשבה ללא חושב. כך, סולקו ממרחב החשיבה המדעית נושאים חיוניים לחיים האנושיים שאינם מתאימים למתודה האובייקטיבית והודחו לשוליים, אך, חמור מכך, האדם איבד את אמונתו במחשבתו וכך איבד את האמונה בעצמו.

האידאל הגאומטרי של המדע, הקובע שרק אפשרות הכרעה סופית שכפופה למתודה היא סימן למדעיות, ביקש להתגבר על כל טעות שמקורה בחולשות אנושיות על ידי אימוץ המתמטיקה עצמה כיסוד המדע. כך נוצרה אידאליזציה של אמנות המדידה, שגרמה לזיהוי מוטעה של מושא ההכרה עם יחידת המדידה: ייחוס ממשות למה שהוא בעצם מתודה. במקום שהאובייקטיבי יוכן כצמצום הממשות האמפירית להיבטים המדידים שלה, נדחה כל מה שאיננו אובייקטיבי כלא ממשי. הצלחתו של המדע בשליטה בהיבטים אלה של המציאות מקשה על המדענים ועל התרבות שצומחת בעקבות הצלחתם להבחין בין הממשות לבין המתודה, ואזוניהם

של מדעני הטבע אטומות, בדרך כלל, מלשמוע על היבטים של המציאות שאינם אובייקטיביים.

מה שיכול להציל מאטימות זו לדידו של הוסרל הוא הדיבור היומיומי מעולם החיים, שבסיכומו של דבר מזין גם את מבני המשמעות של המדע. הוסרל מכנה זאת "הרהור אקזיסטנציאליסטי", ובעיניו רק הוא עשוי לעמת באופן ביקורתי בין המבנים האידאליים והאובייקטיביים של המדע לבין מציאות החיים היומיומית של האדם. העשייה המדעית, ככל עשייה אנושית, נעשית על בסיס עולם החיים (Weltleben) הטרומ־מדעי, לכן כדי להבין את מקומם של המדעים האובייקטיביים באופק ההבנה האנושית יש להבין תחילה את עולם החיים כעולם הנתון לכולנו כאופק של הקיום האנושי. זהו היסוד האוניברסלי של המדע, ולא מתודה זו או אחרת. על בסיס מחשבה זו מציע הוסרל את הפנומנולוגיה כמדע ראשוני של הדרכים השונות שבהם מופיע עולם החיים בתודעה האנושית. מדע זה איננו פחות שיטתי מהמדע האובייקטיבי, אך אינו מתעסק בתוכני האובייקטים של ההכרה אלא בצורותיה, לרבות אלו ששוכנות ביסוד ההכרה המדעית. מדע זה מוצג כמדע ראשוני משום ש"הדבר הראשון ממש הוא ההסתכלות ה'סובייקטיבית-היחסית גרידא' של חיי העולם הטרומ־מדעיים" (שם, עמ' 53).

הוסרל טוען אם כן שהתפתחות המדע בכיוון פוזיטיביסטי (אובייקטיבי) והצלחתו להגביר את שליטתו של האדם במציאות (טכנולוגיה), מסתירות מאחוריהן טעות אפיסטמולוגית, שהופכת לבעיה אתית של ממש עם ההיסחפות של מדעי הרוח אחר הצלחה זו. אמנם הדיון של הוסרל מוביל באופן ספציפי למדע החדש והשיטתי שהוא מציע כמדע ראשוני, הפנומנולוגיה, אך ניתן למצוא בדבריו הסבר גם לכך שדגם המדע האובייקטיבי הולם את מדעי הטבע אך איננו הולם את מדעי הרוח, וגם לכך שמדעי הטבע, על המתודות שלהם, כפופים לאופק ההבנה האנושית. אם מבינים שהאובייקטיבי איננו הממשי, אלא הוא מה שניתן להעמדה כאובייקט של מדידה, ניתן להבין מדוע האובייקטיביות יאה למדעי הטבע אך אינה מתאימה למדעי הרוח. הבנה זו צריכה לפתוח לפני מדעי הרוח את האופק הסובייקטיבי של מה שאיננו יכול להפוך לאובייקט מדיד, אך הוא חלק חשוב מאוד מעולם החיים של האדם, שקובע בסופו של דבר אף את המרחב האובייקטיבי של המדע. מדעי הרוח צריכים לספק את אותו "הרהור אקזיסטנציאלי", שניצב ביסוד המשמעות שמעניק האדם להיבטים שונים בעולם החיים, כולל המדע האובייקטיבי עצמו. הנס גאורג גדאמר מכנה הרהור זה הרמנויטיקה ומנגיד אותה למתודה ששוכנת ביסוד מדעי הטבע האובייקטיביים.

גדאמר: או אמת או מתודה

כותרת זו היא פרפרזה על שם ספרו המרכזי של גדאמר שטרם תורגם לעברית: *Truth and method*, ובגרמנית – *Wahrheit und Methode*. ספר זה נפתח במאמץ של גדאמר לעמוד על ההבחנה בין אמת ומתודה. כך, בניגוד למחשבה שמובילה את מדעי הטבע ויוצרת זיקה חזקה בין מתודה לאמת, גדאמר מנסה לשכנע שדווקא משום שמדעי הרוח עוסקים בפרשנות ואינם כפופים למתודה, הם שומרים על זיקה להבנה ולאמת, שעליה מדעי הטבע ויתרו. המתודה מחליפה את הצורך בהבנה ובאמת וממירה מושגים אלה בתקפות ובביצוע. התאוריה המדעית מתוקפת או מופרכת לאור הממצאים ואיננה בבחינת הבנה של הממצאים. כוחה נמדד בביצוע שהיא מאפשרת ולא באמת הטמונה בה. זוהי, כפי שציינתי, האידאה שניסח פרנסיס בייקון, שנחשב לאבי המדע המודרני, למדעי הטבע המודרניים: ידע הוא כוח. הצלחתם של מדעי הטבע להגשים אידאה זו סחפה את מדעי הרוח להידמות אליהם, וזו אחת הבעיות שלהם. גדאמר יוצא כנגד סחף זה ומציע למדעי הרוח למצוא את דרכם מתוך זיקה להיסטוריה ההומניסטית ולא בניסיון להידמות למדעי הטבע. במילים אחרות, אֵל לעוסקים במדעי הרוח לחפש אחר מתודות אלא להבין היטב את פעולת הפרשנות, שלדידו של גדאמר שוכנת ביסוד ההבנה האנושית ואף מבטאת את מהות ההווה האנושית.

גדאמר משרטט את הדרך שעברה ההרמנויטיקה באמצעות מרטין היידגר מגישה פרשנית גרידא של כתבי הקודש להבנה של מהות ההווה האנושית. היידגר תיאר את "המעגל ההרמנויטי" כדרך של ההבנה של טקסט, שנשארת תמיד מושפעת מקדם־הבנות (presuppositions) של הקורא. מעגל זה איננו מתפוגג בהבנה שלמה אלא ממומש כתהליך של הבנה. כיוון מחשבה זה מופיע כבר במסתו של ניטשה "במה מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים" (ניטשה, 1968 [1874]). הבנה של אירוע היסטורי אינה פרי הצלחת ההיסטוריון לבודד את האירוע מעצמו (משימה חסרת תוחלת מבחינתו של ניטשה) אלא נובעת מהצלחתו להופכו לאירוע משמעותי עבורו. וכך, תהליך ההבנה, שהוא לעולם תהליך של פרשנות, הוא תהליך הדדי של השפעה בין הקדם־הנחות שעיימן מתחילים, לבין אובייקט הפרשנות (יהיה זה אירוע היסטורי, טקסט או יצירת אמנות). המעגל ההרמנויטי, מדגיש גדאמר, אינו סובייקטיבי (פסיכולוגי) וגם אינו אובייקטיבי (פורמלי): הוא אינו פסיכולוגי מפני שהוא מבטא ניסיון להבין את האמת של מושא הפרשנות, כלומר, ניסיון להבין

מדוע הוא נכון או יכול ללמד אותנו דבר-מה על הקיום שלנו ולקרב אותנו להבנה אוניברסלית יותר. הוא אינו פורמלי, מפני שהוא תהליך של הבנה של האדם ולא של עקיבה אחר כללים. לכן, המעגל ההרמנויטי אינו מתודה אלא תיאור המבנה האונטולוגי של הבנה. מכאן אף ניתן להבין מדוע היידגר רואה בהבנה את מהות ההוויה האנושית (גישה מודרנית שמתחברת היטב לתפיסות האדם בפילוסופיה המסורתית טרם החלפת האדם החושב במתודה).¹⁸

מדעי הרוח, מדגיש גדאמר, קשורים להתנסויות שנמצאות מחוץ למדע: פילוסופיה, אמנות והיסטוריה. הבנת טקסט פילוסופי אינה כפופה למתודה, מפני שתביעת האמת של הטקסט אינה כפופה למתודה.¹⁹ דבר זה חל גם על הפרשנות של יצירת אמנות: אף אם משתמשים בתאוריה לשם פרשנות, אין התאוריה יכולה להחליף את היצירה או להתעלות מעל האמת שהיא מבטאת. הפילוסופיה והאמנות, טוען גדאמר, יכולות ללמד על גבולות ההבנה המדעית, שמוגבלת למתודה, ולהבהיר מהי הבנה שאיננה כפופה למתודה. דברים אלה חלים גם על אירועים היסטוריים, קרי אירועים שיצרו בני אדם. הניסיון להבינם הוא פעולה הרמנויטית, שמתקיים בה תהליך דיאלקטי בין הפרספקטיבה של הפרשן והפרספקטיבה של האירוע. המעגל ההרמנויטי הוא סוג של דיאלוג בין הפרשן למושא הפרשנות, שפותח אופקים של הבנה, ולא "מעגליות רעה" (vicious circle), שבה כלואים הן הפרשן והן אובייקט הפרשנות. המודעות לכך שההבנה היא תמיד של הסובייקט אינה הופכת את הפרשנות לשרירותית אלא מניעה את התנועה שבין הפרספקטיבה של הפרשן לבין הפרספקטיבה של מושא הפרשנות לעבר הבנה אוניברסלית יותר. גדאמר מצביע אם כן על כך שהחיפוש אחר מתודה במדעי הרוח הוא מסלף את תפקידם החשוב בקידום ההבנה של האדם, שהיא מהותו ותנאי להתפתחותו. הוא קושר משימה זו לחינוך ההומניסטי, בעיקר דרך מושג הבילדונג (*Bildung*) הגרמני והרטוריקה ההומניסטית. הבילדונג כתפיסה חינוכית של התפתחות

18 כבר אריסטו פותח את ספרו המטפיסיקה בטענה: "כל בני-האדם שואפים מטבעם אל הדעת" (אריסטו, 1992, עמ' 21 [980a]).

19 כך למשל מנסח דקארט את ההכרה של האמת הפילוסופית הראשונית: "שכן, אנו חשים דחייה כה רבה מפני התפישה שמה שחושב איננו קיים בו בזמן שהוא חושב, עד כי אין אנו יכולים, על אף כל ההנחות הפרועות ביותר, להימנע מלהאמין בכך, שהמסקנה, אני חושב, משמע אני קיים, היא אמיתית, וכתוצאה מכך – הראשונה והוודאית ביותר הנגלית למי שמכוון את מחשבותיו לפי סדר" (דקארט, 1979 [1644], עמ' 31). יסוד הוודאות הסובייקטיבי (איננו יכולים להימנע מלהאמין). קודם לכל עיקרון מתודולוגי ומתקף אותו ("הראשונה והוודאית ביותר").

אינטלקטואלית ותרבותית מסייע לו להסביר את המשימה המרכזית של מדעי הרוח כמשימה אתית. הרטוריקה ההומניסטית מסייעת לו להגדיר את משימת מדעי הרוח כמשימה "לדבר היטב", שמשמעותה, הוא מציין, איננה רטורית גרידא אלא לומר את הדבר הנכון (אמת) בצורה הנכונה. מדעי הרוח, בנסותם להידמות למדעי הטבע על ידי היצמדות למתודה, הופכים למדעים חלשים ואף מאבדים את המשמעות ההומניסטית והאוניברסלית שלהם.

המדעים והרוח: משמעות ולא אובייקטיביות

העמדות שהצגתי במהלך הדיון מאפשרות להבין שהאי-נוחות של אנשי הרוח מהגישה המדעית לרוח אינה הכרחית, וגם שמדעי הטבע אינם הדגם הבלעדי למדע. מדע איננו בהכרח אמפירי ושואף לאובייקטיביות, אלא מבטא את התשוקה להבנה שיטתית של האדם את עולמו. שליטתם של מדעי הטבע המודרניים בתחום הידע האנושי הביאה אותם, כפי שמראה הוסרל, לטעות ולזהות את המתודה שלהם עם הממשות עד כדי דחיית כל מה שאינו יכול להופיע כאובייקט מדיד בטענה שאינו ממשי (ובימינו עד לסילוק הרוח על ידי המוח). ההיסחפות של מדעי הרוח אחריהם וכניעתם למגמתם של מדעי הטבע הסיטה אותם מדרכם, כפי שמראים הוסרל וגראמר, וגרמה להם לאבד את תפקידם האפיסטמולוגי והאתי.

החזרת הרוח למדעים והמדעים לרוח מותנית אפוא בהבהרת תכליתם האפיסטמולוגית והאתית של מדעי הרוח. בהנעת מהלך זה יכולה לסייע ההבנה שגם מדעי הטבע הם ביטוי של הרוח האנושית ולא של עולם העובדות. מדעי הטבע הם הישג רוחני של האדם, וככל הישג אנושי אין בו מן השלמות וטמונה בו סכנת היהירות. המדעים עצמם אינם אובייקטיביים, במובן זה שהם אינם עובדות אמפיריות אלא הפשטות חסרות ממשות אמפירית (האם חוק טבע הוא בבחינת אובייקט? מהי ממשותו?). עובדה כשלעצמה, כפי שמלמדים קאנט והוסרל, היא מופע בתודעה, שצורתו אמנם הכרחית, לפי צורת התודעה, אך תוכנו מקרי. באמת לוגית, כפי שמלמד כבר סוקרטס, יש ודאות רבה בהרבה מזו שבאמת אמפירית, שתקפותה עובדתית, גם אם האחרונה מספקת לנו תכנים שאין בכוחה של הראשונה לספק. אף לחוק טבע הכרחיות העולה על כל עובדה אמפירית, דבר המלמד שהאמת קרובה יותר לרוח גם כשמדובר בממשות החומרית. אמת היא למעשה מושג של רוח, מפני שהיא מבטאת את תשוקת האדם להבנה נכונה של עצמו ושל העולם.

לכן, כל ניסיון אנושי להבין את העולם הוא פרויקט של הרוח האנושית. לכל ניסיון מושגי ושיטתי להגביר הבנה זו ניתן לקרוא מדע, אם מדובר בהבנת הטבע ואם בהבנת הרוח. רוצה לומר, מדע הוא של רוח, ולכן הצירוף "מדעי הרוח" אינו צריך להיתפס כלל כמשונה, וכפי שויקו מלמד, וכמו שלפי קאנט הצלחות הלוגיקה והמתמטיקה מלמדות – דווקא הבנת הרוח את עצמה יכולה להיות שיטתית יותר ומדויקת יותר.

הלוגיקה והמתמטיקה, כפי שמלמד קאנט, צריכות לזקוף את הצלחתן למחיר הכבד שהן הסכימו לשלם, והוא התנתקותן מעולם החיים הטובת עולם המחשבה של צורות אידאליות, שמבטאות את מחשבת האדם ולא את העולם. אך האדם אינו חי רק בעולם של צורות אלא גם בעולם של תוכן, ולכן אף אם הלוגיקה והמתמטיקה משמשות תנאי הכרחי למדעי הטבע, הן אינן נתפסות, לפחות לא בעידן המודרני, כמספיקות כדי להכיר את הטבע.²⁰ המדע האמפירי מחייב לשלב תצפיות וניסויים, שכל כמה שלא ייבנו בהתאמה ללוגיקה ולמתמטיקה, תמיד יחרגו מהן כדי לומר משהו על המציאות האמפירית. חריגה זו היא ויתור על ההכרחיות של הלוגיקה והמתמטיקה כדי להשיג מידע, שגם אם איננו בבחינת אמת הכרחית, הריהו מאפשר להיטיב לפעול במציאות האמפירית. המדענים האמפיריים אמורים אפוא להיות מודעים לכך שהם מוותרים על האמת הטובה שליטה מוצלחת יותר במציאות האמפירית. הויתור הוא כפול: גם אימוץ הצורות האידאליות של המתמטיקה והלוגיקה שמסלקות כל ממשות שאיננה הולמת אותן, וגם ויתור על ההכרחיות שיש בלוגיקה ובמתמטיקה לטובת התצפית והניסוי כדי להשיג כוח פעולה במחיר של הכרחיות (אמת). ויתור כפול זה הוא למעשה ויתור על ההבנה (אמת) לטובת מתודה, שמבחנה הוא מבחן התוצאה. מדעי הרוח אינם עוסקים בעובדות אלא במשמעויות, ולכן המתודות של מדעי הטבע זרות להם. המתודות של מדעי הטבע מקריבות את ההבנה הסובייקטיבית (של הסובייקט) לטובת ההוכחה האובייקטיבית, הכפופה למתודה. מטרת המתודה היא למנוע עד כמה שאפשר כל יסוד סובייקטיבי של הבנה, וכך להשיג הכרה אובייקטיבית, הכרה של האובייקט כפי שהוא מוגדר על ידי המתודה (מה שהמתודה לא לוכדת אינו נחשב מבחינתה לחלק מהאובייקט).

20 תפיסת ידע כזאת, שנשענת אך ורק על הלוגיקה, הייתה האונטולוגיה. אחרוני הוגיה המרכזיים היו הרציונליסטים של המאה ה-17 (הבולטים שבהם: רנה דקארט, ברוך שפינוזה וגוטפריד וילהלם לייבניץ).

קאנט והוסרל מלמדים אותנו שגם הכרה זו יסודה בתודעה של הסובייקט, אך מה שחשוב יותר לענייננו הוא, שמדעי הרוח עוסקים בסובייקט ולא באובייקט. לכן, המתודות של מדעי הטבע אינן יכולות להועיל למדעי הרוח דווקא משום שהן מצליחות לסלק את הממד הסובייקטיבי מן הממשות. דחיית המתודה אינה בהכרח סילוק השיטתיות, כפי שטוענים הפילוסופים לדורותיהם, וכפי שמדגישים הוסרל ובעיקר גראמר. הוסרל מזכיר לנו שהמדע המודרני (הכוונה בעיקר למדעי הטבע הפוזיטיביסטיים) הוא אך ורק שארית מצומצמת של הפרויקט הפילוסופי של הבנה שיטתית של עולם החיים של האדם, כולל מרכיבו הערכיים. גראמר מדגיש את ההבחנה בין מתודה לאמת, ומפנה לכך שתהליך ההבנה הוא בהכרח סובייקטיבי. הכרה בכך אינה ויתור על האמת אלא להפך, התעקשות על האמת במובן האוניברסלי ולא במובן היחסי. הדימוי שהוא מציע – שאינו רק דימוי – של המבצע המוזיקלי או של השחקן בתאטרון, יכול לסייע להבין את הקשר בין פרשנות, הבנה ואמת. המבצע תמיד מציע פרשנות, גם כשהוא מבצע כל תו ותג בפרטיטורה, שמבטאת את ההבנה שלו את היצירה על מה שיש בה ויש בו. ביצוע מדויק הוא ביצוע אפשרי של היצירה ללא זיופים ומבלי להתעלם מכל מה שכלול בה. ביצועים אפשריים רבים מבטאים הבנות שונות של אותה יצירה, וכך מבטאים בצורות שונות את האמת הטמונה בה. אך בזה אינו מסתכם האופי הסובייקטיבי של האמת האוניברסלית; ביצוע מוצלח, אם נמשיך באותו הדימוי, מבטא התפתחות של המבצע עצמו, התפתחות של רוחו אל עבר הבנה אוניברסלית יותר של המציאות. כל מדע, אם כן, הוא מדע של רוח, אף זה שחוקר את הטבע באמצעות מתודות שנוסחו על בסיס ההבנה האנושית. השיטתיות והתביעה לאוניברסליות הן שהופכות פעילות אנושית למדעית – הן ולא שימוש במתודה או שדה הפרכה, שהם דרכים להשגת הכרה אובייקטיבית, שאף היא סובייקטיבית. מדעי הרוח, שתכליתם לחקור את הרוח האנושית, אינם יכולים להסתפק בהכרה אובייקטיבית הכפופה למתודה, מפני שהיא מסלקת מהעולם את המרחב של המשמעות והתכלית, שהוא הכוח המניע של הרוח גם לעבר הכרה אובייקטיבית. לפיכך, כל אימת שמדעי הרוח מוותרים על עיסוק במשמעות או מגבילים מראש את ההבנה למתודה מסוימת, הם מאבדים את דרכם.

אבקש לסכם את המאמר דרך התייחסות לשני מאפיינים אלה: יחסי משמעות והיעדר מתודה. כשז'אן פול סארטר מנסה להסביר מדוע הפסיכולוגיה הניסיונית מחמיצה את המהות של הרוח האנושית, הוא מפנה להבדל בין יחסי סיבתיות

אמפיריים, שמתאימים לתיאור יחסים בין אובייקטים, לבין יחסי משמעות, שמניעים את הרוח האנושית (סארטר, 1972). יחסי סיבתיות אמפיריים יוצרים הבחנה חדה בין הסיבה לתולדה, כך שהיחס ביניהם נתפס כיחס בין שני דברים המבודדים זה מזה. אי לכך, הכרה ביחס של סיבתיות בין אובייקטים דורשת התנסות (תצפית או ניסוי) שתלמד עליו ותקבע את מידת תקפותו. בכל מקרה, תקפותו לא תהיה מוחלטת אלא ברמת הסתברות זו או אחרת. יחס של משמעות, לעומתו, הוא יחס פנימי בין שני דברים, כך שמשמעותו של האחד טמונה במשמעותו של האחר. התנועה ברוח האדם מיוסדת על קשרי משמעות, שרק לעיתים מקורם ביחסי סיבתיות שהאדם מייחס למציאות. אלה וגם אלה שונים מיחס של נביעה בין מושגים, שאינו יחס סיבתי ואינו יחס של משמעות. יחס הנביעה, בניגוד לשני יחסים אלה, מתעלם מתוכן הדברים כדי לבדוק את הקשר הצורני ביניהם (הלוגיקה אדישה לתכנים). ניתן לומר שיחסי הנביעה ויחסי המשמעות קרובים זה לזה, מכיוון ששניהם מלמדים על הרוח האנושית. ניתן לומר שיחסי נביעה ויחסי סיבתיות קרובים זה לזה, מכיוון ששניהם בני הוכחה (לוגית או אמפירית), וכן שיחסי סיבתיות ויחסי משמעות קרובים זה לזה מכיוון ששניהם מתייחסים לתוכן הדברים ולא רק לצורה. אך יחסי קרבה אלה הם שיוצרים ברבים מהמקרים בלבול עד כדי ניסיון להמיר יחס אחד באחר עקב התעלמות מהשוני שביניהם. האונטולוגיה ביקשה להציג את יחסי הסיבתיות כיחס של נביעה מושגית, ועל כך בוקרה על ידי תפיסות המדע האמפיריות המודרניות, עד שסילקו אותה מעולם הידע. כיום מבקשות אותן תפיסות אמפיריות להציג יחסי משמעות כיחסי סיבתיות, והן לוקות בדיוק באותו עיוורון שהן גיננו. מה שמתאים לתיאור היחס בין אובייקטים אינו מתאים להבנת יחסי משמעות, דבר שמביא את המדע האמפירי לסילוק המשמעות אף שהוא מנסה להבין את הרוח האנושית (מוח במקום רוח). מדעי הרוח צריכים להיאבק על שאלת המשמעות כיסוד מכונן של חיי הרוח ולדחות את המדד האובייקטיבי של הסיבתיות האמפירית כקנה מידה לממשות. מאבק זה חשוב מבחינה אפיסטמולוגית, שכן הוא יאפשר למדעי הרוח להתפתח במרחב הנכון להם, אך הוא חשוב שבעתיים מבחינה אתית, מפני שסילוק המשמעות פירושו סילוק מרחב הקיום האתי של האדם. הבעיה אינה בכך שאי אפשר להתייחס לאדם כאל אובייקט אלא בדיוק בכך שאפשר להתייחס אליו כאובייקט. חוסר המודעות של מדעני הטבע להבדל בין מתודה לממשות, והקנאה של מדעי הרוח בהצלחת מדעי הטבע, הם האחראים ליצירת הטעות האפיסטמולוגית והבעיה האתית שנובעת ממנה: העדפת האובייקטיבי והמתודולוגי על פני הסובייקטיבי

והפרשני. רק התעקשות על שאלת המשמעות, או "הרהור אקזיסטנציאליסטי", כפי שמכנה זאת הוסרל, יכול לפתוח מרחב נכון של פעולה למדעי הרוח.

דחיית הכרחיותה של הגישה הדיסציפלינרית, הכפופה לרעיון המתודה, היא יסוד חשוב נוסף ומשלים במגמה זו. אמנם כיום ניתן לראות פרויקטים בין-תחומיים ורב-תחומיים גם במדעי הטבע, ואפילו שיתופי פעולה בין מדעי הטבע למדעי הרוח והחברה, אך עדיין, המבנה המתודולוגי הקשיח של מדעי הטבע הולם את החלוקה לדיסציפלינות נפרדות. השיטתיות של המחקר במדעי הטבע אינה מותנית בתבונתו של אדם זה או אחר אלא בנאמנות של קהילת המחקר למתודה ידועה.²¹ מדעי הרוח, לעומת זאת, אינם מיוסדים על מתודה משותפת, גם אם נעשים ניסיונות להציע מתודות כאלה כדי לחקות את מדעי הטבע. מדעי הרוח מיוסדים על כוחו של האדם החושב ועל דיאלוג בין אנשים חושבים. אפשר לומר שהדיאלוג במדעי הרוח ממלא את תפקיד המתודה במדעי הטבע – הוא הפרקטיקה של המחקר. כמובן, גם מדעני הטבע מנהלים דיאלוג זה עם זה, אך המתודה היא שתקבע את מסקנת המחקר ולא הבנת האדם. מדעי הרוח, לעומתם, בנויים על הדיאלוג, גם אם מתודות שונות עשויות לשרת אותו, והמסקנות מן הדיאלוג הן פועל יוצא של הבנת האדם.

מכיוון שלא המתודה היא שמגדירה את גבולות הדיון במדעי הרוח, נוכל למצוא במחקרים במדעי הרוח גלישות לתחומים שונים מהתחום הנחקר, למשל מספרות להיסטוריה ומארכאולוגיה לפסיכולוגיה. לכן, אף אם במקרים רבים אפשר וכדאי להגדיר תחומים שונים במדעי הרוח, הגלישות בין התחומים השונים בלתי נמנעות ומשקפות את אופי הדיון. הדיאלוג הפתוח ולא המתודה הסגורה הוא האחראי לדיוק הנדרש ולהתפתחות ההבנה. מנקודת מבט זו ניתן לחזור לדיאלוגים הסוקרטיים כדגם ראשוני של מדעי הרוח. הדיאלוג הסוקרטי תובע מהמשתתפים לדייק ולהיות מחויבים לאמת כדי שייטיבו להבינם וכדי שלכל הפחות יימנעו מלךמות לדעת את מה שאינם יודעים. סוקרטס מציג את הדיאלוג כתהליך שבו נשזרות המחויבות האפיסטמולוגית והמחויבות האתית. מבחינתו, הדיאלוג הוא ביטוי לכך שחיים של חקר עצמי הם חיים ראויים יותר, מפני שבהם מממש האדם את יכולתו הגבוהה

21 מתבקש היה לכנות זאת פרדיגמה, בעקבות הדיון של תומאס קון (2005), אך אינני צועד בעקבות קון אלא בעקבות גדאמר, ולכן אני מעדיף להתייחס לשאלת המתודה ולא לשאלת הפרדיגמה. ההצדקות של קון לתאוריה שלו הן היסטוריות-סוציולוגיות, ואילו אלו של גדאמר הן מהותיות ופילוסופיות.

ביותר – ההבנה. התשוקה להבין יכולה להיעזר במתודה, אך הבנה היא תהליך סובייקטיבי של היחיד, ולכן, כפי שטוען גדאמר, הוא פרשני במהותו. הוא פרשני מפני שהוא מערב תמיד את האדם המנסה להבין ואת מה שהוא מנסה להבין, והצלחתו נמדדת במידת ההבנה שצמחה לאדם זה מהתהליך. אדם אינו יכול להבין בשביל אדם אחר. מבחינה זו ניתן לראות את מדעי הרוח כפרספקטיבות שונות על רוח האדם ולא כל אחד מהמדעים כחוקר דבר-מה אחר. לכן, המפגשים ביניהם בלתי נמנעים, ועימם, כמובן, המחלוקות הקשות, מפני שמה שבולט מפרספקטיבה מסוימת עשוי לא להיראות כלל מפרספקטיבה אחרת. אפשר אפוא לטעון, שרבי-תחומיות או "א-תחומיות" היא פן מהותי של מדעי הרוח. הרוח, שאינה כפופה למתודה והחותרת להבנה ללא גבולות ידועים מראש.

מדעי הרוח, אם כן, אינם מדעים חלשים אלא מדעים מוחלשים. הם מוחלשים, הן מכיוון שמדעיות מזהה בטעות עם מתודה (בימינו, שיטות מחקר אמפיריות) והן משום שמדעי הרוח עצמם מנסים לפעול בדרך זו, הזרה להם. ויתור על ה"הרהור האקזיסטנציאליסטי" לטובת מתודה הוא ויתור על ההבנה, שהיא לעולם סובייקטיבית (של הסובייקט), ועל מרחב המשמעות בחיי האדם. רק הכרה בכך יכולה לשחרר את מדעי הרוח מרגשי הנחיתות שלהם ולאזור את האומץ למלא את התפקיד האפיסטמולוגי והאתי שלהם: להרחיב את אופק ההבנה האנושית.

מקורות

- אפלטון (1979). **כתבי אפלטון, כרך שני** (תרגום: יוסף ג' ליבס). ירושלים ותל אביב: שוקן.
- אריסטו (1992). **המטפיסיקה** (תרגום: חיים יהודה רות). ירושלים: מאגנס.
- דקארט, רנה (1979). **עקרונות הפילוסופיה** (תרגום: שרה ירצקי). תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים.
- הגל, גאורג וילהלם פרידריך (2001). **הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח** (תרגום: ירמיהו יובל). ירושלים: מאגנס.
- הוסרל, אדמונד (1996). **משבר המדעים האירופיים והפנומנולוגיה הטראנסצנדנטלית** (תרגום: דוד זינגר). ירושלים: מאגנס.
- ויקן, ג'מבטיסטה (2005). **המדע החדש** (תרגום: אריאל רטהאוז), ירושלים: שלם.
- יום, דייוויד (1983). **מסכת טבע האדם** (תרגום: יוסף אור). ירושלים: מאגנס.
- ניטשה, פרידריך (1968). **כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים**. בתוך **מדומי שחר: כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים** (עמ' 11-110) (תרגום: ישראל אלדר). תל אביב וירושלים: שוקן.

- סארטר, ז'אן-פול (1972). מתווה לתיאוריה של הריגוש. בתוך **מבחר כתבים** (עמ' 73-99) (תרגום: מנחם ברינקר). תל אביב: ספרית פועלים.
- פופר, קרל (1993). מדע: השערות והפרכות (תרגום: יורם נבון). בתוך ברוך זיסר (עורך), **מדע המדינה לגווניו: אסכולות וגישות בחקר הפוליטיקה** (עמ' 182-212). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- פרויד, זיגמונד, (2013). **טוטם וטאבו** (תרגום: רות גינזבורג). תל אביב: רסלינג.
- קאנט, עמנואל (1984). **ביקורת כוח השיפוט** (תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך). ירושלים: מוסד ביאליק.
- קאנט, עמנואל (1986). **ביקורת התבונה המעשית** (תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך). ירושלים: מוסד ביאליק.
- קאנט, עמנואל (1989). **הנחת יסוד למטפיזיקה של המידות** (תרגום: מ' שפי). ירושלים: מאגנס.
- קאנט, עמנואל (1990). **הקדמות** (תרגום: אברהם יערי). ירושלים: מאגנס.
- קאנט עמנואל (2013). **ביקורת התבונה הטהורה** (תרגום: ירמיהו יובל). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- קון, תומס (2005). **המבנה של המהפכות המדעיות** (תרגום: יהודה מלצר). תל אביב: ידיעות אחרונות.

Russel, Bertrand (1995). *History of western philosophy*. London: Routledge.

