

עצמאותו של האדם

נמצאנו למדים שקאנט, שעתה זה הבאנו מדבריו \*, העמיד את מהותה של החירות על כנה מתוך הסתכלות פנימית שאין להתעלם מגדולתה. גם המשך הרצאתנו זו יביאנו כפעם-בפעם אל קרבנו, אם כי רק אל קרבנו של הסתכלויותיו. לפי שעה נשוב ונתנהל בדרך המוליכה מן הרצון החופשי אל הסגוליות שבה האדם, שבתור רצון חופשי וסגוליות עדיין לא היה אלא הפשטה גרידא, קונה את עצמיותו. שכן מהו הרצון החופשי, כל עוד רק כיוון לו ותוכן אין לו? והסגוליות מהי כל עוד היא רק הויה? אנו את האדם החי, את העצמיות אנו מבקשים. העצמיות היא יותר מרצון, יותר מהויה. מניין לה עודף זה, וי"י-חיבור זאת? מה קורה את הרצון האנושי בשעה שהוא נמשך אחרי כיוונו הפנימי ועולה על הדרך המוליכה אל ההויה האנושית?

[רצון ממרה — העצמיות]

מלכתחילה סופי הוא הרצון והואיל וכיוון לו, הרי סופי הוא מדעת; אין הוא רוצה דבר זולתי מה שהנו; רוצה הוא, בדומה לחירות אלוהים, את מהותו-שלו; אבל מהות זו שלו שהוא רוצה בה אינה מהות אינסופית, שבה תוכל החירות לגלות עצמה כי-כך-לת, אלא מהות סופית היא. הרצון החופשי, כשעדיין נתון הוא כולו בתחומו שלו, אך מרחוק כבר נגלה לו מושאו, מתוודע אפוא לעצמו בסופיותו, מבלי שימחל אף על שמץ מהחלטיותו. בנקודה זאת של דרכו, כשעדיין החלטי הוא בכולו, אבל בכל-זאת כבר מודעת לו סופיותו, נהפך הוא מרצון חופשי לרצון ממרה. המרי, ה'אף'-על-פי-כן' הגאה, הוא לגבי האדם מה שלגבי האלוהים היא היכולת, ה'כה' הנשגב. ריבונות היא תביעתו של המרי ממש כמו זכותה של היכולת. ההפשטה של הרצון החופשי לובשת דמות בצורת המרי.

והוא מוסיף לרוץ אורח בתורת מרי — ונזכור: רק בתנועות פנימיות שבאדם הדברים אמורים, ועדיין אין אנו נדרשים כלל אל היחס לעצמים — עד לאותה נקודה שבה קיומה של הסגוליות מורגש לו עד כדי כך ששוב לא יוכל להמשיך בדרכו כמות שהוא מבלי ליתן דעתו עליה. את הנקודה הזאת, שבה הסגוליות בעובדתיותה הנתונה האילמת מזדמנת על דרכו של הרצון החופשי — שאם אומר: 'מתיצבת בדרכה', כבר אמרתי יותר מדי, — את הנקודה הזאת מציין שם שכבר נזקקנו לו כמה פעמים קודם-לכן, במקצת מתוך הקדמת-המאוחר, לשם הבהרת מושג הסגוליות לעור-מת ה'אינדיבידואליות': האופי. הרצון היה מתנדף לאין לנוכח הסגוליות; הרמו

\* 'החירות היא הפלא שבעולם-התופעות' — קאנט.

לסגוליות זו הוא המשפיל באימרתו של מפיסטו: 'לעולם נשאר אתה מה שהנך' \*. ואילו המרי נוכח האופי אינו נכחד בדומה לרצון נוכח הסגוליות, אלא הוא עומד בהחלט בעינו כמרי; לא ביטולו צפוי לו ממנו אלא הגדרתו ותוכנו. המרי נשאר מרי ומבחינה פורמאלית אף נשאר הוא החלטי, אלא שהוא בוחר לו את האופי לתוכן: המרי ממרה בשם האופי. זוהי המודעות-העצמית של האדם, או בקיצור: זוהי העצמיות. ה'עצמיות' היא מה שנוצר מתוך הסגת-גבול זו של הרצון החופשי אל-עבר הסגוליות, מה שנוצר בבחינת וי"י-חיבור של מרי ואופי<sup>6</sup>.

[מה בין אישיות לעצמיות]

העצמיות מסוגרת בתוך עצמה כליל. דבר זה בא לה מכוון השתרשותה באופי. אילו באינדיבידואליות היה שורשה, כלומר, אילו נאחו המרי בפרטיותו של האדם לעומת זולתו, בחלקו הבלתי-מתחלק באנושות הכללית, לא היתה קמה העצמיות, זו המסוגרת בתוך עצמה ואינה מביטה אל מחוצה לה, אלא קמה היתה האישיות. האישיות היא — ועל כך מעיד שמה הלועזי persona — האדם המשחק בתפקידו המיועד לו מיד הגורל, תפקיד בין תפקידים רבים, קול אחד בסימפונייה הרבקולית של האנושות. אכן, 'נכס עליון לבני-הארץ' \*\* היא האישיות — לכל אחד מהם. העצמיות אינה זיקה אל בני-האדם, אלא לעולם אל אדם אחד ויחיד בלבד, אל ה'עצמי'. ייתכן שגם קבוצה, אם היא מוחזקת בעיני עצמה כיחידה בעולם, כגון העם שכל שאר העמים הם בעיניו 'בארבארים', עצמיות לה משלה. השם 'עצמיות' \*\*\* אינו בא בריבוי. ואילו מספר-היחיד 'אישיות' אינה אלא הפשטה היונקת את חיותה מן הריבוי שלה. ה'אי-שיות' לעולם אחת היא בין רבות; אתה משווה אותה; העצמיות אינה משווה עצמה ואין היא בהשוואה כלל. העצמיות אינה חלק, תת-מקרה, גם לא מנה בנכס המשותף ששומרים עליה בשבע עיניים ואפשר יאה לוותר עליה. כל אלה מחשבות הן שאפשר לחושבן לגבי האישיות בלבד. העצמיות אינה בויתור — וכי למי תוותר? הרי אין לה כאן מי שהיתה יכולה 'לתת' לו משהו; היא לבדד תשכון; אין היא אחד מ'בני-אדם'; היא אדם, במשמע אדם-הראשון, עצמו של אדם.

\* גיטה, פאוסט א; חדר-לימודים ב.

6 רזונצווייג קדם בתיאור עצמיות האדם כ'חיוב הגורל' את היידגר, אלא בעוד היידגר רואה בקבלה-מרצון את הגורל את ביטויים האותנטי של פועלי האדם, רזונצווייג רואה בו רק קטע-של-אמת, המוצא את תיקונו והשלמתו בעולם ההתגלות.

\*\* גיטה, דיואן מערבי-מזרחי.

\*\*\* הכוונה ל-Selbst הגרמני.

על האישיות ייתכנו חיוויים רבים, כמספר החיוויים האפשריים על האינדיבידואליות. כחיוויים יחידים כולם בנויים לפי המתכונת  $B=A$ , הבונה אב לכל החיוויים על העולם ועל חלקיו; האישיות מוגדרת לעולם כפרטית ביחסה אל פרטים אחרים ואל הכללי. על העצמיות אין לך חיוויים נגזרים, אלא רק החיווי הראשיתי האחד  $B=B$ ; כשם שאף על האלוהים או על העולם אין לך ריבוי של חיוויים, אלא רק החיוויים הראשוניים המסומלים במשוואותיהם. אף כי האופי גם הוא בפני עצמו פרט הוא ממש כמו האינדיבידואליות ומשום כך הוא מסתמל באותו סמל, ב- $B$  ער-טילאית, בכל זאת נבדל הוא ממנה מכול-וכול באשר הוא מופיע, שלא כאינדיבידואליות, בצד ימין של המשוואה. על-ידי עמידתה בצד שמאל של המשוואה מסומנת האינדיבידואליות כנושא. ואילו האופי, באשר הוא עומד בצד-ימין של המשוואה, נמצא הוא עצמו חיווי, היגד. לדבר היותו פרט אין אנו נזקקים עוד, כפי שמר-אה מקומו במשוואה. כי הפרטי מפתח את פרטותו בכך שהוא, כדרך כל פרטי שבעו-לם, לרבות האינדיבידואליות, נותן לעשות את עצמו נושא לחיוויים. פרט שהוא עצמו ניצב בצד החיוויים של המשוואה, מוותר על כך שיחוו עליו חיוויים; מוותר הוא על פיתוחה ותיאורה של פרטיותו. הוא משים עצמו תוכן חיווי לזולתו. מכל הפרטים רק פרט אחד זה, האופי, עושה זאת. האופי הוא החיווי המגדיר מקרוב את הרצון החופשי. מה רוצה הרצון החופשי? הווי אומר: את האופי שלו. וכן מתגלגל הרצון החופשי ברצון ממרה, ומרי-רצון ואופי מתגבשים לדמות העצמיות.

העצמיות, כשהיא מסומלת במשוואה  $B=B$ , ניצבת אפוא במישור לעומת האל. ראינו כיצד נגלתה הניגודיות החיצונית הגמורה של התוכן אגב השוויון המלא של הצורה הן במשוואה המוגמרת והן אף במשוואה בשעת היפנותה. המשוואה המוגמרת מציינת את הסגירות העצמית הטהורה עם הסופיות הטהורה לא-פחות. האדם בבחינת עצמיות, בפירוש לא האדם בבחינת אישיות, נברא בצלם אלוהים. אכן היה אדם הראשון, הוא ולא העולם, 'כאלוהים' ממש, ורק שהוא סופיות כולו, בעוד שאלוהים הוא אינסופיות כולו — ולא בכדי פונה הנחש אל האדם בלבד מכל הברו-אים. כלפי העולם שוב אין האדם בתור עצמיות מוגמרת עומד באותו יחס סבוך שבו עמדו היסודות עד שלא הצטרפו זה עם זה בוי"ו-החיבור, אלא הוא עומד כלפיו פשוט כשווה ורק שהחיווי עליו הוא מנוגד. הנושא  $B$  יכול להיות או  $A$  או  $B$ ; במקרה הראשון,  $B=A$ , הנו עולם, ובמקרה השני,  $B=B$ , הנו עצמיות. העולה מן המשוואות האלה הוא אפוא, שהאדם יכול להיות גם זה וגם זה; והוא שאמר קאנט בציניו אותו כ'אזרחם של שני עולמות'.

אולם מקום שאתה מוצא כוח, אתה מוצא חולשתו של קאנט, ובגללה שכחו הבריות בתחילה את שאינו בן-חלוף אצלו; חולשתו היא בהצגת שני התחומים שווה-בשווה כשני 'עולמות'. ואולם רק אחד מהם הוא עולם. תחומה של העצמיות אינו עולם ואף אינו נעשה עולם על-ידי שמכנים אותו כך. כדי שתחומה של העצמיות יהא 'עולם' צריך שיכלה העולם הזה. ההשוואה המכוננת את העצמיות כעולם, — יש בה כדי להתעות, כבר אצל קאנט עצמו ובגלוי אצל יורשיו, ולהחליף 'עולם' זה של העצמיות בעולם המצוי<sup>7</sup>. היא מעלימה מעינינו את המאבק בין בלתי-מתרצים, את קשיות החלל ואת עיקשות הזמן<sup>8</sup>. היא מטשטשת את עצמיות האדם תוך כדי נסיונה לשרטט קוויה. סכנה זאת אינה נשקפת למשוואתנו שלנו, המדגישה בכל תוקף את השוני הפורמאלי, על-ידי שיווי של שני בלתי-שווים במקרה האחד ושיווי בין שני שווים במקרה השני; לפיכך יש בידה להמחיש ללא חשש את התקבולת התוכנית, כלומר שבשני המקרים נעשים חיוויים על דבר השווה, ואילו החיוויים עצמם מנוגדים הם.

האָתוס ההירואי; קווי החיים

בראייה מבחוח אין להבדיל אפוא בין העצמיות לאישיות. ואילו בפנימיות שונות הן, וכפי שיתחוויר לאלתר, אף מנוגדות הן ממש כמו — אופי ואינדיבידואליות. את מהותה של האינדיבידואליות כתופעה-בעולם המחשנו במעגל מירוצה בעולם. הלי-דה הטבעית היתה גם לידתה של האינדיבידואליות; בזיווג היא מתה מיתתה ושבחה אל הסוג. המוות הטבעי אינו מוסיף כאן דבר; כבר נשלם המחזור; דבר זה, שהחיים האינדיבידואליים עוד נמשכים לאחר הולדת הצאצא, הוא תמוה דווקא מפאת האינדיבידואליות; כל-שכן שעובדת המשך החיים האינדיבידואליים אפילו מעבר לשנות כוח-ההולדה, היינו הזיקנה, אינה נתפסת כל-עיקר מבחינת ראיית החיים הטבעית.

7 שני העולמות הם העולם הנסיוני-תופעתי, הכפוף לחוקים הכרחיים, והעולם האינטלגנטי-בלתי-רצוני, הכפוף לחירות. יורשיו של קאנט (פיכטה, שלינג) החליפו את 'העולם' של העצמיות (האני) בעולם המצוי, כלומר הפכו את העיקרון הרצוני-המוסרי לעיקרון תיאורי-ריטי, שממנו ניתן לדעתם לגזור את הניסיון בכללו.

8 רונצונייג משתמש במושג 'עולם' בשני מובנים. במובנו הצר הכוונה לעולם 'המיטא-לוגי' שמנוגדת לו העצמיות המיטאטית. אך לגביו אינה תופסת ההנגדה של חלל וזמן. 'עולם' במובנו הרחב הוא העולם המדעי הטרומ-התגלותי. לגביו חלה ההנגדה שבין 'קשיות' החלל הטרומ-התגלותי לבין הזמן הנסיוני-התגלותי.

כבר בכך אפוא יש כדי להעמידנו על קוצר-ידם של רעיונות האינדיבידואליות והאי-שיות להשגתם של חיי אדם.

ואילו מכאן יקדמו אותנו המושגים על עצמיות ואופי. האופי, וכן העצמיות הנכונה עליו, אינו מתנת-חינם שמן השמים שמו אותה בעריסתו של אזרח-הארץ הרך כבר 'מלידה' כמנת חלקו בנחלת-האנושות המשותפת. אדרבה: יום הלידה הטבעית, שהוא היום הגדול, יום הרת-גורל לאינדיבידואליות, כיוון שבה נקבע גורלו של הפרט על-ידי חלקו בכללי, אותו יום הוא לגבי העצמיות מכוסה בעלטה. יום הולדתה של האישיות אינו יום הולדתה של העצמיות. שכן גם העצמיות, גם האופי, יום הולדת לו; באחד הימים — הנה הנו. כי טעות היא לומר שהאופי 'מתהווה', 'מתעצב'. ביום מן הימים מתנפלת העצמיות על האדם כאיש-מלחמה ואת כל טוב ביתו הוא כובש לעצמו. עד לאותו יום — לעולם יום מסוים הוא זה, אפילו שוב אין האדם זוכר אותו — עד לאותו יום האדם הוא חלק-עולם גם בפני תודעתו שלו; לעניינותה של הילדות שוב לא יגיע שום גיל אחר. פלישתה של העצמיות גוזלת ממנו במחיר אחד את כל הדברים ואת כל הקניינים אשר התיימר להיות בעליהם. הוא נעשה עני ואביון, אין לו בעולמו אלא עצמו, אינו מכיר אלא את עצמו ואיש אינו מכיר אותו; כי אין זולתו. העצמיות היא האדם הבודד במלוא חומרתה של המלה. 'בעל-החיים המדיני' הוא האישיות.

[לידת העצמיות]

העצמיות, אמרנו, נולדת בו באדם ביום מסוים. איזהו אותו יום? אותו יום שבו מתה האישיות, האינדיבידואליות, את מותה אל הסוג. אותו רגע הוא המוליד את העצמיות. העצמיות, ה'דימוי', ולא במובנו של גיתה בסטאנצה האורפית\*, שבה באה תיבה זו להורות על האישיות דווקא, אלא במובנו של הרקאלייטוס באימרתו 'העתוס שלו הוא דיימון לאדם'. דיימון עיוור ואילם זה, המסוגר בתוך עצמו, מתנפל על האדם בפעם הראשונה במסווה של אָרוֹס, ומאז והלאה הוא נלווה אליו בחייו עד לאותו רגע שבו הוא מסיר מעליו את המסווה ומתגלה לו כתאנאטוס\*\*. וזהו יום-ההולדת השני, ואם תמצא לומר, יום-ההולדת הנסתר של העצמיות, כשם שהוא יום-המיתה השני, ואם תמצא לומר יום-המיתה הנגלה, של האינדיבידואליות. שהרי המוות הטבעי מגלה גם לעין הכהה ביותר שנגזר על האישיות להזערטל מאישיותה ועל האינדיבידואלי לשוב אל חיקו של הסוג. אותו חלק של האדם, שעדיין לא יכול

היה הסוג לכובשו לעצמו, נופל במוות שלל לְכָלְלִי הערטילאי, העל-סוגי, לטבע עצמו. ואולם ברגע שבו האינדיבידואל מסתלק משיוור אחרון של אינדיבידואליות שלו ושב אל המקום אשר ממנו לוקח, מתעוררת העצמיות אל בידודה ואל בדידותה האחרונה. שאין לך בדידות כזו השוכנת בעיניו של גוסס, ואין לך בידוד ממרה ויהיר כמו זה המצטייר בקלסטר-פניו הקפוא של נפטר. בין שתי לידות אלה של הדימון שרוי כל מה שנגלה לנו מעצמיותו של אדם; מה לפניו, מה לאחור? הקיום הנגלה של דמויות אלה כרוך במחזור-החיים של האינדיבידואליות ובמקום שהוא ניתק ממחזור זה הוא נעלם מן העין. הוא כרוך בו רק כבחומר שבו הוא מתגלה, ועל כך מעיד כבר היפוך הכיוון שהוא נוקט בנקודות המכריעות לעומת מעגל-האינדיבידואליות. חיה של העצמיות אינם בבחינת מעגל, אלא קו ישר הם הבא מן הנעלם ומוליך אל הנעלם; אין העצמיות יודעת מאין היא באה ולאן היא הולכת. ברם הלידה השנייה של הדימון, הלידה בבחינת תאנאטוס, אינה בחזקת שלף-מעשה גרידא כמו מיתתה של האינדיבידואליות. ודבר זה משווה לחיים שמעבר לגבולות הסוג, לגיל הזקנה, שלאור אמונת-האישיות הבל היא ונטולת-משמעות — מעמד מיוחד משלהם. הזקן שוב אינו בעל אישיות משלו; חלקו במשותף לאנושות התנדף לכדי זיכרון-בלבד; אך ככל שפוסק הוא להיות אינדיבידואליות, כן מתקשה הוא בבחינת אופי, כן הולך ונעשה הוא עצמיות. זוהי התמורה המהותית שגיתה מבצע אותה ב'פאוסט' שלו: הלה כבר בראשית החלק השני של המחזה קיפח את כל האינדיבידואליות העשירה שלו, והיא הנותנת שבמערכה האחרונה הוא מופיע כאופי במלוא הקשיות והמרי, כעצמיות לאמיתה — אספקלריה נאמנה של הגילים.

העתוס הוא אמנם בחינת תוכן לגבי עצמיות זאת; העצמיות היא האופי; אך אין היא נגדרת על-ידי תוכן זה; אין היא עצמיות על-ידי היותה אופי מסוים זה. אלא עצמיות היא כבר מכוח עצם היות לה אופי, יהיה אשר יהיה. ובכן, בעוד שהאישיות אישיות היא על-ידי זיקתה ההדוקה אל האינדיבידואליות המסוימת, הרי העצמיות עצמיות היא רק על-ידי דבקותה באופיה בכלל. בלשון אחר: העצמיות 'יש-לה' אופי-יה. דבר זה שהאופי המסוים אינו קובע בכאן אף הוא בא על ביטוי במשוואה הכללית  $B=B$ . אותה פרטות שבמשוואה  $B=A$  היא אינדיבידואליות, נושא לכל החיי-וויים, מוקד לכל ההתעניינות, כאן צריכה היא להסתפק לשמש קרקע, כללי בפרטותו, שעליו מתנוסס בניינה, הבודד תמיד ועם זה שווה תמיד, של העצמיות הבודדת.

חוקי העולם

ברם עם שהעצמיות שמה את פרטותה של האינדיבידואליות רק כ'הנחה מיוחדת' לה בלבד, מוסט יחד עם זה גם כל עולמה של הכלליות העתית, התלוי בפרטות עתית

\* שם הראשונה שב'אימרות-ראשית אורפיות' היא *Δαίμων* (דימון).  
\*\* תאנאטוס (יוחית) = מוות.



זאת של האינדיבידואליות, אל רק-רקע זה של העצמיות. משמע שיחד עם האינדי-  
בידואליות יורדים גם הסוג, גם חברות, עמים, מדינות, יורד כל העולם המוסרי, לדר-  
גת תנאי בלבד לעצמיות. כל אלה אינם לגבי העצמיות אלא משהו שיש לה; אין  
היא חיה בתוכם כמו האישיות; אין הם לגביה האוויר לנשימה, אווירת קיומה; אוי-  
רת-קיום היא לה רק היא-גופה. כל העולם, וכל העולם המוסרי בפרט, מונח מאחור-  
ריה; היא עצמה 'מעבר לו', — ואין זאת אומרת שאין היא זקוקה לו, אלא שאין היא  
מקבלת את חוקיו כחוקיה שלה כי אם כהנחות מוקדמות בלבד השייכות לה, אבל  
אין היא מצדה מוכרחה לסור למשמעתם. עולמו של האתי הוא לגבי העצמיות רק —  
אתוס 'שלה'; יותר מכך לא נשתייר ממנו. העצמיות אינה חיה בתוך עולם מוסרי,  
היא בעלת אתוס. העצמיות היא מיטא-אתית.

האדם הקלאסי

העצמיות בבדידותה, בדידות של רוכסי-הרים, 'אצילה-אילמת', העצמיות בניתוקה  
מכל זיקות החיים, במוגבלותה הנשגבת בתוך עצמה — מאין היא ידועה לנו, היכן  
כבר ראו אותה עינינו? התשובה תהיה קלה אם נזכור היכן ראינו את האדם המיטא-  
פיסי, את העולם המיטאלוגי כדיוקנים של החיים. גם האדם המיתאטי היה לדיוקן  
חי בעולם העתיק, ובפרט שוב בעולם העתיק הקלאסי באמת של היוונים. דווקא שם,  
מקום שם הכוח אוכל-האיש של הסוג לבש צורה בתופעת הפוליס, מבלי להיות  
מסויג על-ידי כוחות שכנגד, דווקא שם הוקם-על מתוך בידוד יהיר גם הדיוקן של  
העצמיות, המתנשא על כל זכויותיו של הסוג, קודם-כול גם בתביעותיהן של התי-  
אוריות הסופיסטיות ששמו את העצמיות מידת-הכול, אך בייחוד, בכל עוצמת המו-  
חשיות, בבני דורן הגדולים של תיאוריות אלה, בגיבורי הטראגדיה האטית.

אסיה: האדם הלא-טראגי; הודו

הגיבור הטראגי העתיק אינו אלא העצמיות המיטאטית. לפיכך קמה הטראגיה לחיים  
רק במקום שם עבר העולם העתיק את כל הדרך כולה עד לכינונו של דיוקן-אדם זה.  
ואילו הודו וסין שנעצרו בדרך עד שלא השיגו את המטרה, לא העפילו אל הטראגי  
לא ביצירת-האמנות הדראמאטית ולא בצורה הטרומית של הסיפור העממי. הודו לא  
הגיעה מעולם אל הזהות העיקשת של העצמיות בכל האופיים; האדם ההודי נשאר  
תקוע באופי; אין לו עולם קפוא-אופי כעולמה של השירה ההודית; ואין לו אידי-  
אל-של-אנושות הדבוק עד כדי כך בכל חילוקי האופי הטבעי כמו האידיאל ההודי;  
לא המינים או הקאסטות בלבד איש-איש וחוק-חיים לו משלו, אלא אף הגילים; המע-  
לה הגבוהה ביותר היא שהאדם יציית לחוק זה של פרטותו; לא כל אדם זכאי, כל-

שכן מחויב להיות קדוש; אדרבה, האיש שעדיין לא בנה בית בעמיו אסור עליו הד-  
בר; גם הקדושה היא כאן משהו פרטי בין פרטים, שלא כהירואי (שביוון) שהוא  
כורח-החיים הכללי והשווה לכל אדם. ושוב באה האסקיזה, המגיעה עם בודהה אל  
מרום פסגתה, ומחזירה אותנו עוד אל מאחורי פרטות זאת של האופי. המישלם נגאל  
מכול, רק לא משלימות עצמו. נתבטלו כל תנאי האופי, ואין כאן לא גיל ולא כת  
ולא מין; ואולם נותר האופי האחד הבלתי-מותנה, היינו הנגאל מכל תנות, הוא אופי  
של הנגאל. שהרי גם זה עדיין אופי הוא; הנגאל נבדל מן הבלתי-נגאל; אך הבדלה  
זאת שונה לחלוטין מזו המבדילה ברגיל בין אופי לאופי; היא מונחת מאחורי הב-  
דלות מותנות אלה כהבדלה הבלתי-מותנית האחת. הנה כי כן הנגאל הוא האופי  
ברגע צאתו מן — יותר נכון: כניסתו אל — האין. ואכן, אין בין הנגאל לבין האין  
אלא אותו ספח של אינדיבידואליות הנמהל באופי, באשר כל חי, כל-עוד הוא חי,  
חלק הוא בעולם. המוות המשיב חטיבת אינדיבידואליות זו לעולם, מסלק מחיצה אח-  
רונה זאת בין הנגאל לבין האין ומערטל אותו אף מן האופי של היות-נגאל.

סין

במקום שהודו מגדישה את הסאה של אופי ופרטות, סין מוחקת אותה. בעוד שכאן  
שופע ומשופע העולם באינדיבידואליות, הרי האדם, כשאין הוא נראה מבחוץ, כב-  
יכול, כחלק-של-עולם, היינו האדם הפנימי, הוא חסר-אופי ממש; מושג החכם, שהת-  
גלמותו הקלאסית הוא שוב קונפוטסה, מוחה את כל הפרטות האפשריות של האופי;  
הוא האדם חסר-האופי באמת, היינו האדם הממוצע. ויאמר הדבר לכבודו של המין  
האנושי שבשום מקום אחר בעולם, מלבד סין, לא היה בוודאי אדם משעמם כמו  
קונפוטסה יכול להיעשות אות ומופת לאנושי. דבר שונה לחלוטין מאופי הוא המציין  
את האדם הסיני: טוהר יסודי מאוד של הרגש. הרגש הסיני מנוער הוא מכל זיקה  
אל האופי, ואם תמצא לומר, אף מכל זיקה אל נושאו שלו, הוא משהו ענייני כולו;  
הוא הווה ברגע שמרגישים אותו, והווה באשר מרגישים אותו. אין לו ליריקה בשום  
עם ולשון שהיא אספקלריה טהורה כזאת של העולם הנראה ושל הרגש הבלתי-אישי,  
המופקע מן האני של המשורר, הניטף מעליו ממש. ישנם חרוזים של ליטייפה הגדול,  
ששום מתרגם לא יעז לתרגם בלי המלה 'אני', ושכל זאת במקור, כפי שמאפשרת  
סגולתה של הלשון הסינית, מוצעים הם ללא כל רמז לאישיות כלשהי, היינו בצורת  
סתם בלבד. טוהר הרגש שעם זה אינו אלא בן-רגעו — מהו אם לא הרצון שלא זכה  
להתגלם באופי, התפעמות הנשארת התפעמות גרידה ללא תשתית כלשהי. ושוב בא  
החכם הגדול שהכריע את סין בסין עצמה, לאוטסה, ופשט ידו אל מאחורי טוהר זה  
ותום זה של הרגש. שכן הרגש, ככל שהיה אלמנטארי ומערטל מאופי, עדיין תוכן