

ב. יסודות: (א') הלמוד

החיים אפוא פירושם חנוך, ותפקיד החנוך ליצור אנשים, והאיש הוא בן הדעת והמצפון הקובע לו את דרכו שלו: כך היא התפיסה הסוקרטית. אולם כשנבוא לתהות על הפרטים, מתעוררות לפנינו כמה שאלות.

הראשונה היא: האם ניתנים אנשים להיווצר על-ידי למוד; ואם נוצרים הם על-ידי למוד, על-ידי איזה למוד? שנית, הלמוד מהו, ומה ערכו ודרך השפעתו? אם על-ידינו אנו רק קולטים מן החוץ, הרינו רק מוסיפים קליפה למה שהיה בנו מכבר; אין אנו מפתחים את כחותינו המקוריים. אך אם לא נפתח את המקוריות, מה שניצור יהיה הד חיור של הסביבה, לא איש במובן הסוקרטי. סוקרטיס ניסה לחנך את בני עירו, ובקש מהם לחנך את בניו; אך מה היתה דרכו בחנוך זה, ואיך תפס הוא את משמעותו?

נוכל לצאת מן השיחה שבה נידון הענין בקשר לשאלה אשר כבר טפלנו בה, והיא השאלה בדבר ה"שלמות".

2 §

«תוכל להגיד לי, סוקרטיס, אם ניתנת השלמות ל ה ל מ ד ? או אם אינה נקנית על-ידי למוד אלא על-ידי הרגל? או אם אינה נקנית לא על-ידי הרגל ולא על-ידי למוד, אלא באה היא לבני-אדם מן הטבע או באיזה אופן אחר?» — כך שואל מינון בפתיחת השיחה האפלטונית הנקראת על שמו (70א), וכל אחת מן האפשרויות שהוא מזכיר מצאה תומכים בתולדות החנוך. יש אומרים שהחנוך «נייד

חלק", והמחנך צריך רק לרשום על נייר חלק זה את הנוסחאות הנחוצות. יש אומרים להפך שאין בכלל מקום לחנוך שהרי הטבע המקורי הוא הוא הקובע; על המחנך אפוא לא ללמד אלא להרשות לטבע לעשות את שלו. ויש נוקטים דרך אמצעית ואומרים שהחנוך אמנם אפשרי הוא אך אינו ענין לשנון מופשט של כללים ואמתות, אלא החניך יתאמן לאט לאט בהדרכתו של אחר וע"י כך יפעיל ויפתח את הכחות הטמונים בו בעצמו. וכך החנוך יכול להחשב כתיקונו של טבע האדם או כגילוי או כעיצובו; והטבע עצמו הן כסביל או כפעיל, והן כמושלם מלכתחילה או כחומר גלמי. אולם השיחה שלפינו דנה בעיקר לא בהכרעה בין האפשרויות השונות האלה אלא בבירור עצם רעיון הלמוד. מדברים אנו על למוד, אך הלמוד מהו?

רגילים לראות את תהליך הלמוד כחיפוש דבר חדש; אך אם הדבר שאנו מחפשים אינו ידוע לנו, איך נוכל, אם נמצאהו, להכירו? נוכל להכיר רק את הנודע לנו מכבר, לא את הבלתי נודע לנו. כך אין אפשרות של למוד כלל. את הידוע לנו אנו יודעים. את שאין אנו יודעים, לא נדע לעולם.

מינון מציג את התמיהה הזאת לפני סוקרטיס, וסוקרטיס מפרקה. הוא משיב שהדבר ה"חדש" שאנו מחפשים אכן ידוע הוא לנו. אינו חדש ממש, ולפיכך כשניתקל בו, נכיר אותו וכך נוכל ל"למוד". פעם (הוא אומר), לפני שנכנסנו לגוף אפל זה, ידענו את הכל. שכחנו כש-נכנסנו לגוף, ואנו זקוקים לרמז שיזכירנו.

טפוחם של רמזים אלה הריהו החנוך. אין המחנך אפוא נותן הוראה לתלמיד במובן של כתיבה על נייר חלק. הוא מזרז אותו להפעיל את עצמו, כלומר, להוציא אל הפעל את הטמון בו בכח.

הגענו לאחד הרעיונות המפורסמים של אפלטון, והוא רעיון ה"היזכרות" (remiscentia ; anamnesis). לפיו הנשמה נושאת ידיעות בחופה עד שהיא נכנסת לגוף, ומה שקוראים הלמוד של דברים חדשים אשר לא ידענום עדיין, אינו אלא ההיזכרות בדברים ישנים שידענום מכבר. וההוכחה לכך ברורה: ילד שלא למד גיאומטרי-ריה מעודו יגלה (אם רק נשאלנו כהוגן) ידיעות גיאומטריות. סימן

שהיו בו מכבר. אך לא קנה אותן בחיים אלה. הרי שהביאן אתו מחיים אחרים.

§ 3

לכאורה מוזרים גם הקושי שמקשה מינון וגם התירוץ שמשיב סוקרטיס, אך גלום בהם עצם השאלה המרכזית של טיב הדעת שלנו. אנו דורשים, ובצדק, שכל ידיעה שנקנה תהיה גם ודאית וגם חדשה; אולם נדמה שאם היא ודאית, אינה חדשה, ואם חדשה היא, אינה ודאית. על צירה של תמיהה זו מסתובבת כל בעית ההיקש וכל תורת ההיסק, ולא באה השיטה הפילוסופית של קנט, למשל, אלא כדי להתירה. המוצא מתגלה אם נפשיט מתורת ההיזכרות את לבושה המי-תולוגי.

הידיעה שלנו היא ממינים שונים. יש ידיעה „היסטורית“, הידיעה שדבר זה או אחר קרה; ויש ידיעה „מדעית“, הידיעה, למשל, שמשולש שווה-צלעות הוא גם שווה-זוויות. אשר לידיעה מהמין הראשון סומכים אנו על עדים, עדי ראייה או עדי שמיעה. אך על הידיעה מהמין השני אין לנו עדים אלא העובדה עצמה, והעובדה אינה עובדה במובן הרגיל שהרי קשורה היא לא בעבר או בהווה בלבד אלא גם בעתיד. המשולש שווה-הצלעות לא רק היה והווה אלא גם יהיה שווה-זוויות; ועל עתיד זה מי ערב לנו ומי יכול להיות ערב לנו? אין זאת אלא יש כאן הכרחיות עצמית שאינה קיימת באמת ההיסטורית. באמת ההיסטורית העובדה המיוחדת — אדם זה עשה כך וכך — היא הכל. באמת המדעית העובדה המיוחדת — משולש זה המתואר על הלוח בעל תכונות אלה שאנו רואים — רק פרט או דוגמה או סמל של כלל; והכלל כלל נצחי וקבוע הקיים לא ביום מסוים זה או אחר ובמקום מסוים זה או אחר אלא בכל המקומות ובכל הדורות, והעתיד בכלל.

מה שקראתי פרט או דוגמה הריהו לפי תורת ההיזכרות „רמוז“. מה שרואים בחוש „מרמוז“ על ישות שכלית נצחית ומזכיר אותנו את מציאותה. הרמוז מובילנו אל הישות ההיא אך אינו יוצר אותה: היא מצויה כשהיא לעצמה ובתוקף מהותה שלה. היא קיימת

לעד ; ואולם אנחנו נפסדים וכלים. וכך באמת מתרשמים אנו כשאנו מטפלים בעולם המתימטי. אנו מגלים את היש, ותכונותיו של היש ההוא כופות את עצמן עלינו¹. ה"מופת" אמנם עוזר לנו לתפוס יש זה ; אך כשתפסנוהו פעם, שוב אין לנו צורך במופת : היש עצמו הופיע לפנינו כמו שהוא, וכפה את עצמו עלינו. כאן "הכרחיות", והיא בניגוד גמור ל"מקריות" של עובדה היסטורית. העובדה ההיסטורית חד-פעמית היא והיתה יכולה להיות (לפי התפיסה הרגילה) גם אחרת. העובדה המתימטית הריהי כללית ואינה יכולה להיות אלא עצמה.

ובכן יש שני מיני דעת. האחד שאוב מן עובדות וסמוך על עובדות. השני אינו שאוב מן עובדות אלא רק מודגם ("מרומז") בהן, וכחו יפה גם לגבי עובדות שלא התרחשו עדין או שלא הופיעו לפנינו. מקור הידיעות מהמין הראשון ברור. אך מנין הידיעות מהמין השני : אם לא מן העובדות, מנין הן ? נדמה שאפשר לתת רק תשובה אחת, והיא שמושכן בנשמה והן הקנין העצמי של הנשמה.

§ 4

כדי להבהיר את הרעיון הטמון בדעה האפלטונית השתמשתי בביטויים הלקוחים מן הפילוסופיה החדשה. לאמתו של דבר אין לנו צורך בהם. די בהבחנה האריסטוטילית בין מה ש"בכח" ומה ש"בפעל". הידיעות המדעיות מצויות בנו "בכח" ; הלמוד הוא הוציא אתם "מן הכח אל הפעל". הוא הפעלת הרוח עד שתכיר ותוציא לאור-עולם את הגלום בה מכבר.

כך מתבטל חשש חמור. את טענתו של מינון נוהגים לקרוא הטענה העצלנית (ignava ratio) : שהרי לפיה, מאחר שאי-אפשר ללמוד, לא כדאי בכלל לנסות. אך תורת ה"היזכרות" נראית כלא פחות עצלנית: נדמה שגם לפיה לא כדאי לנסות ללמוד. אם יודעים

(1) בשביל ביטוי חדש לרעיון ישן זה עיי' Hardy : A Mathematician's Apology, Cambridge, 1941

אנו את הכל מכבר, למה נטרח להיזכר? הלא ניתן לנו הכל בלי שום עמל ויגיעה!

אך אין זאת הכוונה וסוקרטיס מדגיש זאת. אנו נזכרים בפרט אחד, ו"אם נתאמץ" (כך הוא אומר), נוכל לצאת ממנו ולצעוד הלאה; אבל רק אם נתאמץ, ואם לא נתאמץ, לא נוכל. אין אנו סבילים בת-הליך ההיזכרות. אנו פעילים, ובלי פעילות זו לא נדע כלום לעולם. אמנם נמצאת בנו הידיעה בכח; אך עלינו להפעיל את רוחנו ול-הוציאה ממנה, והפעלה זו כרוכה בהתאמצות. המסקנה המעשית היא שיש להתאמץ. "יגעתי ומצאתי, תאמין".

וסוקרטיס מדגיש זאת פעם אחר פעם. אמנם אשר לרעיון ההיזכרות עצמה (זאת אומרת, למלה זו, ולכרוך בה), אינו מוכן להשבע שאמתי הוא; אך אין ספק בעיניו שהנשמה מעיקרה פעילה ובלעדי פעילותה איננה כלום:

"אמנם לזכותה של סברה זו בכלל איני יכול לדבר בוודאות גמורה; אולם בעד עיקר זה, שאם נחשוב שאנו צריכים לחפש מה שאיננו יודעים, נהיה טובים יותר ואמיצי-לב יותר ופחות עצלים משנהיה אם נחשוב שאין שום אפשרות להשיג מה שאיננו יודעים ושאינו צורך לחפשו — בעד זה הייתי נלחם, אילו יכולתי, גם בדבור-פה וגם במעשה" (86ב-ג).

וכך: "מאחר שלמדה הנשמה את הכל, אין מה שימנע מבן-אדם שנוכר רק בפרט אחד — ולזה קוראים בני-אדם, למוד' — לגלות את כל שאר הדברים בעצמו, אם רק יהיה אמיץ ולא ילאה בחפשו; כי אין חפוש ואין למוד אלא היזכרות בלבד. על-כן אין להאמין לסברה הנצחנית ההיא [של מינון]; כי היא תעשה אותנו לנרפים, וערבה היא לאזני המפונקים שבבני-אדם; בעוד שהסברה הזאת גורמת לנו להיות זריזים ואוהדי-חפוש" (81ד).

§ 5

כך הגענו לידי מסקנה כפולה. מצד אחד אין למוד בלי התאמצות. כל כשרון זקוק לאימון ; לא די ב"רוח הקודש" בלבד. רק בזעת אפנו נביא את לחמנו. מי שלא יטרח לא יאכל. מצד שני אין ההתאמצות אלא גירוי להתעוררות. ה"זעה" בלבד לא תעזור. החנוך אינו העמסה אלא הפעלה, והשכל המופעל מגלה את הטמון בו : יש בו כחות מקוריים והם מוצאים לפעל. דברי הלמודים כדרבנות בלבד, והם מזרזים לפעולה עצמית.

אולם טעות תהיה להסיק מכאן את המסקנה שאין טבעם של הלמודים משפיע. להפך. לפי טיבם של הלמודים טיבו של השכל המתגלה. אמנם הלמודים חשיבותם בכך שהם משמשים זרוז לפעולה עצמית ; אך טיבה של פעולה עצמית זו כטיבו של מקור הזרוז. אם נשתמש בביטוי של ימי הביניים (ואעפ"י שהוא אריסטוטילי הוא לפי הרוח המלאה גם של האפלטוניות), המשכיל, השכל והמושכל אחד הם, וערכם עולה ויורד ביחד.

ענין זה מתברר בכמה מקומות בכתבי אפלטון ; אולם נסמוך על פיסקה מפורשת המתארת את דרך החנוך שהוצעה לסוקרטס בנעוריו על-ידי הנביאה ממנטיניאה, דיוטימה. (הניסוח כאן במונחים של היפה, אך מה ששנינו כאן על היופי מקיף גם את הטוב והאמת). "האיש ההולך בדרך ישרה אל ענין זה — אמרה — צריך להתחיל מילדותו להיות הולך אל הגופים הנאים. ומתחילה יאהב, אם מדריכו ידריכו בדרך ישרה, רק ג ו ף א ח ה ויעורר בקרבו דברים יפים. ואחר-כך צריך הוא להבין כי יפיו של הגוף האחד אח הוא ליפיו של ג ו ף א ח ר ; ואם צריך לחקור אחר היפה לפי הצורה [הכללית], הלא טפשות גדולה תהא לחשוב שיפיו של הגוף האחד אינו היופי שבכל הגופים ; ואם יבין דבר זה, יהא נעשה חושק ב כל ה ג ו פ י ם ה י פ י ם ויחדל לערוג אל האחד יותר מדי ויחשוב זאת לבזיון ולקטנות. אחר-כך יחשוב את היופי שבנפשות חשוב מן היופי שבגופים, באופן שאם לא יהא לאדם גוף פורח

אבל נפש נעלה לו, צריך שיספיק לו זה כדי לאהוב אותו ולדאוג לו ולהשתדל להוליד ולעורר בקרבו דברים שעושים את הצעירים יותר טובים, כדי להכריחו שיהא הולך ורואה את היפה בדרך החיים ובהוקים, ויהא מכיר שכל זה קרוב לעצמו, ושיקל בעיניו היופי שבגוף, ומדרכי החיים ינהגו אל המדעים, כדי שירגיש גם ביפים של המדעים. וכי שיסתכל בכל שפע היופי, לא יאהב עוד את היופי אך באחד, כאותו עבד שאוהב את יפיו של איזה נער או של איזה אדם או של איזו דרך-חיים ועובד אותם באופן גרוע וקטנוני, אלא יפנה אל ים היופי הגדול, ובהסתכלו בו יוליד דברים מרובים ויפים ונהדרים, ורעיונות באהבת-החכמה השופעת, עד שיאמץ בה ויגדל. ואז יופיע לפניו מדע אחד שהוא הוא דעת היופי הוא.

„השתדל-נא עתה — הוסיפה — להאזין לי בשים-לב ככל האפשר לך. כי מי שנתחנך בענין האהבה עד לידי כך שיסתכל ביופי בסדר נכון ובדרך ישרה, יראה פתאום, כשיתקרב בענין האהבה עד המטרה, יופי נפלא במינו על-פי טבעו, שבש-בילה, סוקרטיס, קבל עליו את כל העמל הקודם: קודם-כל, יופי הווה לעולם, בלתי-מתהווה ובלתי-כלה, בלתי מוסיף-והולך ובלתי פוחת-והולך; ועוד גם זאת: לא יפה מצד זה ומכוער מצד זה, ולא פעם הן ופעם לאו, אף לא יפה בנידון זה ומכוער בנידון אחר, ולא יפה כאן ומכוער שם, או יפה בשביל זה ומכוער בשביל אחר. ויופי זה לא יופיע לו כדמות איזה פרצוף, ידים או איזה אבר אחר מן הגוף, ולא כמלה או כהכרה, ולא כנמצא באיזה עצם שני, למשל, בעל-חי או בארץ או בשמים או באיזה עצם אחר, אלא כיש שהוא תמיד יחיד-צורה לעצמו ובעצמו. וכל העצמים היפים האחרים יש להם בו חלק באופן זה, שבשעה שאחרים אלה מתהווים וכלים הוא אינו מוסיף-והולך ואינו פוחת-והולך ואינו סובל כלום...“

„כי זוהי הדרך הנכונה שבה ילך אדם בעצמו אל ענין-
האהבה או ינהגו אותו אליו : להתחיל מן העצמים היפים הללו
ולעלות תמיד לשם היופי שהוא כעל מעלות : מן [הגוף
היפה] האחד אל השנים, ומן השנים אל כל הגופים היפים, ומן
הגופים היפים אל המעשים היפים, ומן המעשים היפים אל
ההכרות היפות, עד שמגיעים מן ההכרות עד אותה ההכרה
שאינה אלא הכרת היופי שהוא כדי להכיר סוף-סוף את היופי
כשהוא לעצמו.

„ואז אך אז, סוקרטיס היקר — אמרה הנכריה ממנטיניאה —
שווים הם החיים שיהא אדם חי אותם כשהוא מסתכל ביופי
עצמו. אילו ראית אותו בזמן מן הזמנים, שוב לא היה נראה לך
לא כזהב ולא כלבושי-מכלול, לא כנערים יפים ולא כבחורים
אשר לראותם אתה נרעד עכשיו, ואתה והרבה אחרים שואפים
לראות את החשוקים ולהיות עמהם תמיד יחד, ואם אפשר הדבר,
שלא לאכול ושלא לשתות ורק להסתכל ולהיות ביחד. ומה היה
— הוסיפה — אילו ניתן לראות את היפה לכשעצמו כמו שהוא,
טהור, נקי, בלתי-מעורב, בלא שיהא ממולא בשר-אדם וצבעיו
ועוד הבלים בני-תמותה אחרים הרבה. אילו אפשר היה לחזות
ביופי האלוהי יחיד-הצורה, וכי סובר אתה — הוסיפה —
שחיו של האדם המביט לשם, המסתכל בזה ומתיחד עמו,
נקלים היו? וכי אין זה ברור לך — אמרה — שאך שם
בלבד אפשר למי שניתן לו להסתכל ביפה שביכלתנו להסת-
כל בו, להוליד לא את דמיונות השלמות, שהרי לא דמיונו
של דבר הוא תופס, אלא את האמת, שהרי את האמת הוא
תופס? ואולם כל המוליד שלמות אמתית ומפרנסה זוכה להיע-
שות ידיד האלים, ואם אפשר לו לאדם, גם בן-אלמות“ (משתה
210א—212א).

מה שמציין את הפיסקה המפורסמת הזאת הוא שיש לנו כאן
כעין תכנית פיתוח של הנשמה. האדם עולה מן

הפרטים אל הכללים ומן הכללים אל כלל הכללים, עד אשר הוא מגיע אל חזות היופי העליון שהוא הממשי שבממשי, גם היש השלם וגם הנודע השלם. בידיעתה זאת של היש-והנודע הממשי-והשלם נעשית הנשמה ממשית-ושלמה אף היא.

התפתחות זו של הנשמה הריהי התפתחות מבפנים, היא מעין התגלות עצמית. והיא גם "טבעית", שהרי בגלותה את טבעו של היופי האמתי, הנשמה כאילו מגלה לעצמה את טבעה שלה.

6 §

זאת דרך החנוך שדורשת הנביאה שילך בה סוקרטיס, אך היא מסמנת על-ידיה גם את דרך החנוך שילך בה כל אחד מבאי עולם. כבר ראינו שמה שמתחנך בתהליך החנוך הריהו הנשמה, והיא האישיות המוסרית והשכלית שהיא עצמותו של האדם. כמנ-כן ראינו שבלי חיזוק אישיות מיוחדת זו — אישיות שמעיקרה אינה אלא כח השיפוט וההחלטה וההתמדה, הן בשדה המדע והן בשדה המוסר — אין לעמוד בפני הפירוד הנפשי הכרוך בחיים הדימוקרטיים לפי השקפת הסופיסטים. אישיות זו הריהי בת-חנוך — הלא "השלמות ניתנת להלמד"; והיא גם יכולה להתפתח כראוי לה ולהיות "שלמה". אולם אם נשאל מהו זה שמפעיל אותה ומוציאה מן הכח אל הפעל עד שהיא מתחזקת חיזוק ממש ומתגלית לעצמה כמו שהיא באמת, התשובה המופיעה עכשיו היא: על-ידי בירור מושיגים; הנשמה מתעלה על-ידי הפעלת הצד השכלי שבה. בירור זה והפעלה זו (והם שנים שהם אחד) מגלים לה עצמים קבועים. עצמים אלה — ה"צורות" או ה"אידיאות" — משמשים לה עולמה הקבוע והמתמיד, בו חייה ואורך ימיה. הרעיון המסיים בעולם החנוך הסוקרטי הריהו אפוא קיומם של ערכים קבועים. יש "מדה" שאינה (כמו שאמר פרוטאגורס) "האדם" וצרכיו. מדה זו אין אנו יוצרים: אנו מוצאים אותה; בה אנו נתלים. היא הנקודה אשר אליה נשאף, והיא נותנת כיוון לשאיפותינו. היא המרכז, ומסביב לה הכל מתרכז. היא המבחן, ולאורה הכל מתבחן. היא המוצא הבטוח שבלעדיו אין המחשבה יכולה להתקיים.

שהרי המחשבה אינה יוצרת אלא משקפת מציאות ; ובלי ישות ממשית אשר בה תיאחו, אין ממשות אף לה.

אין כאן המקום לבדוק את פרטי ההסבר שיש לתת ל"צורה" ("אידיאה") האפלטונית¹. מה שברור הוא שמראשיתה עד אחריתה הריהי לכל-הפחות התוכן הקבוע של מושגינו, מה שמשמש רקע ממשי לכל שאלה ולכל ויכוח ולכל מסקנה מדעית. היא ההגדרה, אך לא במובן מלולי בלבד; היא הישות עצמה. "הלא בקשתיך להודיעני" אומר סוקרטיס לאותו־פרון בשיחה הנקראת בשמו (והיא אחת השיחות הקדומות ביותר) :

"מה הוא עצם התכונה ההיא שעל-ידיה קדושים הם כל המעשים הקדושים. הרי אמרת שעל-ידי צורה אחת בלתי-קדושים הם הדברים הבלתי-קדושים, וקדושים הם הדברים הקדושים... אם כן, למדני-נא אותה צורה מה היא, כדי שאוכל להסתכל בה ולהשתמש בה בתור דוגמה וטופס, וממילא אדון על כל מעשה ממעשיך או ממעשי אחרים ואומר : אם דומה הוא לאותה דוגמה, קדוש הוא, ואם לאו, אינו קדוש" (אותו־פרון ט"ה)²

וההד נשמע בשיחה המאוחרת, "פרמינידיס", אחרי בקורת חריפה של כל הענין, בקורת שמביאה את סוקרטיס כמעט לידי יאוש :

"אם הקשיים שהזכרנו הדומים להם ימנעו ממישהו להאמין בצורות של הנמצאים, ואם לא יסכים שלכל סוג וסוג הצורה שלו, לא יהיה לו שזב לאן להפנות את כח מחשבתו (מאחר שאינו נותן צורה קבועה לכל סוג וסוג של הנמצאים), וכך יהרוס בכלל את אפשרותה של המחשבה ההגיונית" (135ג).

1) ע"י בקיצור במורה-דרך בפילוסופיה היוונית, עמ' 13 ואילך, ובהרחבה בספר C. Ritter: Kerngedanken der platonischen Philosophie. München. 1931 (=The Essence of Plato's Philosophy, London. 1933)

§ 7

אך כלום "צורות" וערכים קבועים אלה ניתנים בשלמותם ובצביונם באופן שנוכל להעתיקם ולהעבירם מיד ליד או מפה לאוזן, וכך יהא החנוך רק המסירה של סכום נגדר של ידיעות וכללים מסוימים? כלום האריתמטיקה (אם נשתמש במשל הניתן על-ידי אפלטון עצמו ב"תיאיטיטוס", 198—200) רק הידיעה של כל מספר ומספר מפורט, ידיעה שהמורה "נותן" והתלמיד "מקבל"? ברור שלא. הלא ראינו מכבר שאין הלמוד כתיבה על נייר חלק סביל. כאן תהליך של שאיפה והתאמצות ובהן פעולתה המיוחדת של הנשמה. כמו שעתיד היה אריסטו לבטא רעיון דומה, התכלית אינה קנין אלא פעילות. אמנם הנשמה תלויה בערכים קבועים, אך היא נתלית בהם כדי שתעלה ותשתלם. יוצא שאין החנוך קנינן הסביל של ידיעות אלא השאיפה הפעילה אליהן.

ענין זה מביא אותנו לשקוד על מלה אחרת המטיבה מן המלה "למוד" לסמן את טיבו ואת דרכו של החנוך.

ב. יסודות: (ב') החיקוי

מה שלמדנו נוכל לסכם בארבע המלים היווניות: "אריטי", "לוגוס", "אידוס", "אירוס". "אריטי" היא שלמות, ערך האדם כאדם; "לוגוס" הוא משא-ומתן הגיוני, נתינת טעם ודין-וחשבון; "אידוס" הוא ה"צורה", התוכן הקבוע של המושגים; "אירוס" הוא האהבה. כבר ראינו שאין "אריטי" בלי "לוגוס" — אין שלמות מוסרית בלי פעילות שכלית. כמו-כן אין "לוגוס" בלי "אידוס" — בלי תוכן קבוע למושגים אין אפשרות של מו"מ הגיוני. עכשיו התברר לנו שהכח המניע את האדם בדרך ההתפתחות הוא "אירוס", כי אין "אירוס" אלא שאיפת הבלתי-שלם אל השלמות, שאיפה שעל-ידיה מוציא הבלתי-שלם מן הכח אל הפעל את מדת השלמות הטמונה בו. אך שוב אפשר לשאול: מהו היחס בין הבלתי-שלם לשלם; דרך השתלמותו של הבלתי-שלם מהי? השתמשנו, בעקבות אפלטון, במלה שאיפה. אך טפוסית לו יותר המלה חיקוי.

החיקוי (imitatio) או ההידמות משמעותו רחבה ביותר. הוא מעין "משיכה" (גרביטציה) רוחנית, ופעולתה ניכרת בכל תחומי היצירה הקוסמית והאישית גם יחד. היצירה הקוסמית כיצד? "עכשיו נגיד לכם למה הורכב עולם זה של התהוות על-ידי מרכיבו [האל]. הריהו טוב, ובטוב אין משום קנאה ותחרות. והיות ולא היה באל משום קנאה ותחרות, רצה שיהיו כל הדברים עד כמה שאפשר דומים לו. וזהו, לפי דעת המבינים, המקור הראשוני והאמתי של עולם זה של התהוות" (טימיאוס 29ה—30א). לפי הפתגם של ימי הביניים: "מטבע הטוב להיטיב", והוא יוצר לפי דמותו. כך העולם הטבעי חיקוי לבורא,

ובחיקוי יסוד עצם הבריאה מטעם האל. כמו־כן בחיקוי יסוד המוסר של האדם. המוסר לפי אפלטון איננו מתבסס על הרעיון של "שכר ועונש" חיצוני כמו שנוהגים לחשוב. יש לדעתו שני טפוסי חיים, הטוב והרע; וההולך בדרך הטוב "נשכר" במה שהוא נעשה שלם יותר, ההולך בדרך הרע "נענש" במה שהוא נעשה אי־שלם יותר. בעל המצוה משתכלל; בעל העבירה מתקלקל. אך למה לנו בכלל להשתכלל? התשובה היא שוב ב"חיקוי". דרך הטוב היא הדרך ה"אלוהית"; ומה הוא צדיק וטהור, אף אתה תהא צדיק וטהור. אמנם הרע דבק בטבע האדם ובעולם הזה; אך מפני כך דוקה "עלינו להשתדל להמלט מכאן לשם בהקדם האפשרי. ומה פירוש, להמלט? להדמות לאלוהים במדה האפשרית; ולהדמות לאלוהים פירושו להיות אדם צדיק וקדוש שיש לו גם חכמה (תיאטיטוס 176 א'ב). יש דרגות בשלמות, ומה שמעלה את האדם בדרגות אלה הוא השאיפה לשלם שהיא לבסוף החיקוי לאל. ובכן, כמו שמסכם אפלטון את הענין בספרו האחרון, ספר החוקים (ד' 716), "האל" (ולא האדם, כמו שאמר פרוטאגורס) "הריהו אמת־המדה".

2 §

רעיון החיקוי בולט במיוחד בתחום של האמנות. האמן "מחקה" את הטבע, גם את הטבע החיצוני (למשל, בציור ובפיסול), וגם את הטבע הפנימי (במוסיקה ובשירה הלירית); והשפעתו גדולה כל־כך עד שהיא כאילו מתפשטת, והמסתכל "מחקה" את מעשי האמנות. ומכאן הסכנה שבאמן: כשם שהוא יכול להשפיע לטובה, כך יכול הוא להשפיע לרעה, שהרי בכחו ל"חקות" לא רק את היפה אלא גם את המכוער, וכך להטות את המסתכל בדרך הכיעור.

זהו ה"ריב הישן בין הפילוסופיה והשירה" (מדינה י' 607ב).

ובו גם ענינו של החנוך.

ראשית מצד המעשה. בבתי־הספר לומדים "ספרות"; אך אין כל ספר ראוי לחיקוי. למשל, מלמדים את הילדים הרכים אגדות; אך יש מהן (בימיו של אפלטון כמו גם בימינו) העלולות לעורר,

ואפילו להשריש, בלבותיהם רגשות ורעיונות שאינם רצויים. מוטב אפוא לבקר אותן מראש כי הן מקור לקלקול יסודי. וכך בספרות כולה. הומירוס, למשל, מספר על הגבורים שלו שלפעמים געו בבכי, מעשה מביש האסור עלינו. אך אם נקרא את הפסוקים האלה באזני התלמידים, יימשכו הם בהכרח לאותו מעשה מגונה. ה"חיקוי" יפעל את פעולתו — מה הגבורים ההם בכו, יהיו אף הם בכינים! ואין הסכנה בהזכרת מעשים מסוימים בלבד. בכלל מתעורר על-ידי הספרות השירית ומיני מוסיקה ידועים הצד הרגשי שבנו. אך מטרתנו כמחנכים, לדעת אפלטון, אינה לחזק את הצד הרגשי (הלא, להפך, זקוק הוא לריסון), אלא את הצד השכלי.

את שירי הומירוס אפשר לבדוק ולבקר, ואת הפסוקים המסוכנים ההם אפשר להוציא מהמבחר שנלמד את הילדים בבית-הספר. אך מה נעשה למחברי הטרגידיות שיצירותיהם מופיעות בלי מעצור לפני הקהל כולו? הם הם במיוחד "מחקים" (בימינו היינו אומרים "מבטאים") רגשות; והם מפעילים, על-ידי פעולת החיקוי, את רגשותינו אנו. אצלם יש רק תרופה אחת, והיא גזירת גירוש. וכך אפלטון (מדינה ג' 398) מביע את הערצתו להם ומבקש מהם, אמנם בצער, שיצאו מן המדינה ולא ישוּבו.

אפלטון מגרש אמנם את יוצרי הטרגידיות, אך אינו מגרש את היפה. הוא מבקר את הספרות והמוסיקה (בשבילו הן דבר אחד) מפני הכרתו העמוקה בכחן ובעוצם השפעתן. הוא מפחד מקלקולן, ולפיכך נזהר בהן. אך הוא דורש את היפה בתקיפות כשיוכל לשמור עליו. פיסקה מפורסמת ב"מדינה" (401ב-ד) מדגישה את ההכרח בסביבה יפה אם רוצים אנו בחנוך בכלל:

"וכי רק הפייטנים בלבד הם שאנו חייבים להשגיח עליהם ולהכריחם שיכניסו אל תוך פיוטיהם דמותה של המדה הטובה, ואם לא כן לא יפייטו אצלנו כלל? כלום אין אנו חייבים להשגיח אף על שאר האמנים ולעכב בידם שכל מה שיש בו מן המדה הרעה ומן הפריצות ומן העבדות ומן ההתנהגות המגונה לא

יוכנס על-ידיהם לא בדמויות בעלי-חיי ולא בבנינים ולא בשום דבר ממעשי-אמנותם? או אם אי-אפשר לו לאמן בלי זה, יהיה אסור עליו לעסוק באמנותו אצלנו, כדי שלא יזנו שומרינו בדמויות הרע כבמרעה הרע, שבכל יום ויום הם תולשים מעשביו וטועמים הרבה ממקומות רבים זעיר פה וזעיר שם, עד שלבסוף כל זה מצטרף ועולה בהיסח-הדעת לרעה אחת גדולה בנפשם?

„לא כן, אלא חייבים אנו לחפש את האמנים ההם שמעיקר ברייתם ניחנו ביכולת ללכת בעקבות טבעם של היפה ושל ההתנהגות היפה, כדי שיהיו נערינו, כאותם היושבים במקום בריא מקבליים שפע מועיל מכל צד; ומשם יגיע וייקלט בהם מן המעשים היפים, אם בדרך הראייה או בדרך השמיעה, כמשב-האוויר הזה הבא ממקומות רעננים ובריאות צרורה בכנפיו, ומראשית נעוריהם יובלו בהיסח-הדעת אל ההידמות ואל הידידות והרעות למחשבת-היופי.

ג ל א ו ק ו ן : ודאי, זוהי דרך-החינוך היפה ביותר“.

§ 3

לפי אפלטון החיקוי האמנותי הוא של הטבע, וכך האמנות אינה רק מסוכנת אלא גם מיותרת. אם יש לנו המקור, המחוקה למה לנו? הלא האמן הגדול ביותר (מדינה י' 596) אינו אלא הראי המחזיר את המציאות בדיוק!

כמו שנראה, תפיסה זו של החיקוי כצילום משמשת אף כיום יסוד חשוב בטענות נגד החנוך הספרותי; שהרי אם החיקוי הוא חיקוי במובן של העתק בלבד, הוא משמש מחסום ומעצור לכל מקוריות שהיא. אמנם אשר לאפלטון די היה להדגיש את עצם השם הניתן למשורר ביוונית (והוא „פוייטיס“) שפירושו י ו צ ר. האמן יוצר, אמנם לא דברים ממשיים אלא חיקוייהם; פרי יצירתו אינו בשר ודם, או עצים ואבנים, או מאורע היסטורי, אלא אדם, או בנין, או מאורע, שבדמיון. ובכן הוא יוצר אף-על-פי שהוא „מחקה“, ואין מקום להכחיש את

מקוריותו. רעיון זה בולט בדברי הבקורת של אריסטו על משנתו האמנותית של אפלטון, והדברים כדאיים להשמע.

לפי אפלטון, מאחר שמצויים בעולם גם דברים רעים, אם נחקה אותם נקבע דוגמאות רעות להתנהגות האדם: מכאן שהאמנות (א') דבר מסוכן הטעון בקורת קפדנית. ועוד (ב') היא גם מיותרת: למה לנו "המטה של ה י י ר", אם יש לנו המטה של ה נ ג ר" (מדינה י' 597)?

על כך משיב אריסטו: (א) אמנם נכון שהטרגידיה, למשל, מחקה כל מיני מעשים והפעלויות, ומעוררת הפעלויות דומות בלבן של המסתכל; אך ענין זה אינו רע כדעת אפלטון אלא דוקה טוב, מעין "שסתום בטחון" לרגשותינו ולהפעלויותינו. אדם המסתכל בטרגידיה נכנס במובן ידוע לתוך העלילה עצמה. כשהגבור מוכה, הרי מפחד הוא המסתכל; כשהגבור נרמס, הרי הוא המסתכל, חומל; ורגשות אלה של הפחד והחמלה המתעוררים במסתכל והמעבירים אותו על דעתו, נותנים לו את האפשרות להנקות מהם ולחזור לשיווי-המשקל הנכון. יש כאן מעין מירוק וטיהור פנימי (katharsis). הבריאות בכלל אינה אלא שיווי-המשקל בין הגורמים השונים המצויים בגוף. לפעמים גורם אחד גובר, ואם לא ניפטר מ"עודף" זה, נמצאים אנו חולים; נקח אפוא סם משלשל ונחזור בעזרתו לשיווי-משקלנו הראשונים. כך גם בנפש. ההפעלויות שבנו מתרוצצות זו בזו ואין השלטון עליהן קל, ולפעמים מתגבר יסוד זה או אחר על השאר ו"יוצאים" אנו (לפי הביטוי השגור בפינו) "מכלינו". בעזרת האמנות מקדימים אנו תרופה למכה זו. אנו מתעוררים על-ידי הזדמנות מלאכותית וכך נפטרים אנו מעודף רגשותינו בלי סכנה; אנו מתכנסים שוב לעצמנו ונעשים שוב שקולים. וכך הטרגידיה, ע"י החמלה והפחד שהיא מעוררת, מטהרת אותנו מעודף של התרגשות. לכל אדם הפעלויות אלה, והן מוצאות ביטוי בלתי-מזיק כשמתאחדים אנו עם מה שנעשה על הבימה. אמנם השפעה כאן, אך השפעה שהיא בריאה ומבריאה. בכנפיה סיפוק והרגעה.

ובכלל (ב') יש להבין את המלה חיקוי באופן אחר, והוא רחב יותר. החיקוי יכול להיות לא רק של המציאות כמו שהיא אלא גם של המציאות כמו שיכולה, או צריכה, להיות.

רעיון זה חשוב כל-כך בשביל הנושא שלנו עד שיש להתעכב עליו במיוחד.

אריסטו יוצא בספרו "על מלאכת השיר"¹ מתוך הרעיון שהאדם הוא ה"חקייני" שבבעלי החיים כולם. הוא לומד על-ידי חיקוי ונהנה מחיקוי, אפילו מהחיקוי של דברים מצערים או מאוסים. וכך מלאכת החיקוי טבעית לו, והיא מקור ראשון ליצירה האמנותית (פרק ד'). היוצר (= poietes) הריהו מעיקרו "מחקה".

מושא החיקוי של הסופר הריהם, במובן ידוע², בני-אדם; ואולם "יש בני-אדם נעלים ובני-אדם פחותים... יוצא שהמחקה יחקה אותם או כטובים ממנו, או כגרועים ממנו, או כמונו. כך עושים גם הציירים. פוליגנוטוס, למשל, צייר אנשים טובים ממנו, פאוסון גרועים, ודיוניסוס כמונו" (פרק ב'). וכך באמנות בכלל קיימות "שלוש אפשרויות בחיקויים של דברים: כמו שהם (או היו), כמו שאומרים עליהם (או שהם נראים), או כמו שהם צריכים להיות" (פרק כ"ה); "ואם יטען הטוען שאין כאן אמת, הרי ייתכן שהדבר הוא כמו שהוא צריך להיות. וכך היה סופוקליס אומר שהוא מעצב את הנפשות שלו כמו שהיו צריכות להיות, ואילו אוריפידס כמו שהן" (שם).

כאן מקור ההבדל בין המשורר לבין ההיסטוריון:
 "ההיסטוריון והמשורר אינם נבדלים זה מזה ע"י מה שזה כותב לפי משקל, וזה לא. אפשר היה להעביר את כתבי הירודוטוס למשקל שירי ובכ"ז יישארו היסטוריה... ההבדל ביניהם הוא בזה שזה אומר מה קרה, וזה מה אפשר לקרות. ולפיכך הרי השירה דבר פילוסופי יותר ונעלה יותר מן

(1) הופיע בתרגום מדויק ומפורש באר היטב על-ידי מרדכי הק ז"ל, מחברות לספרות, תש"ז. ענין ה"קתרסיס" (לעיל עמ' 41) נידון במבוא שלו, עמ' ג'—ג"ח.

(2) ע"י הערתו של הק, 48א, שורה 1.

ההיסטוריה, כי השירה נוטה לומר את הדברים הכוללים, ההיסטוריה את הפרטים. במלה כולל' הכוונה היא לטיב הדברים שעלול לדבר, או המעשים שעלול לעשות, לפי האומדנה או ההכרח, אדם מטפוס מסוים; במלה פרט', למה שעשה או סבל אדם מיוחד זה, אלקיביאדיס למשל" (פרק ט').

כך האמנות "מחקה" את הטבע; אך הטבע שהיא מחקה אינו המציאות כמו שהיא אלא המציאות כמו שהיא י כ ו ל ה ל ה י ו ת , ואנו מתקרבים להשקפה הכלולה באימרה השנונה של ווילד: "אין האמנות מחקה את הטבע; הטבע מחקה את האמנות". האמן רואה בטבע מה שאין אנו זוכים לראות בו, והוא עוזר לנו לראות בו, כאילו בעינים חדשות, מה שהוא רואה. אמנם אין אריסטו, רומנטי, והטבע האמתי של דבר מן הדברים הריהו טבע ממש; יש גבולות ליכולת היצירה. ואולם גם אם היכולת מוגבלת, אין הטבע הנראה לעין ממצה אותה.

§ 4

על-סמך הבקורת של משנת אפלטון הננו באים אפוא להשקפה אסתטית¹ שתשיבות עקרונית לה לתורת החנוך. האמנות מתעסקת בחיי האדם מבחינה כוללת; זאת אומרת, היא עוברת על הרגעי והחולף ועומדת על הקבוע והקיים. בתוך הפרט היא מגלה את הכולל, וכולל זה הוא ה"טבע" האמתי. אין בו מן המקרה או הגורל העוזר; בו ועל-ידיו נוגעים אנו בממשי. וכך הפעילות האמנותית כאילו משלימה את הטבע ה"מצוי" על-ידי תפיסתה את הטבע ה"ראוי"; ובמובן זה הרי היצירה האמנותית "הכרחית" (ואפשר במובן עמוק יותר מזה שהכרנו בקשר למתימטיקה), בעוד שהטבע "מקרי".

ואף-על-פי-כן אין לטעות ולחשוב שיש לנו כאן פילוסופיה האמנות ביטויה מוחשי ולא מופשט. היא מייצגת את הכולל על-ידי

(1) השווה S. H. Butcher: Aristotle's Theory of Poetry & the Fine Arts. פרקים א'—ג', י"א; B. Bosanquet: History of Aesthetic; פרקים ג'—ד'.

מה שניתן בחוש; הכלים שלה דימויים. אמנם אין כאן העתקה וצילום אלא הסבר ותארה. ואולם סוף-סוף ניצב לפנינו לא מושג מופשט, אלא אידיפוס ז'ה', החי, הפועל והסובל.

השקפה זו על טיב החיקוי קלה יותר בשביל אריסטו לאור דעתו המפורשת על הטבע. הטבע בשבילו אינו הדברים כמו שהם במשך התפתחותם. הוא הדברים כמו שהם כשהתפתחותם נגמרה. אמנם האמנות "מחקה" את הטבע; אך מאחר שאין הטבע אלא מה שנעשה כל דבר כשהגיע לשיא התפתחותו (פוליטיקה א', ב', 6), יוצא שמה שמחקה אותו האמנות אינו יש סתם אלא יש כמו שיכול הוא להיות. וכך תפקידה של האמנות לתאר לנו טפוסים "אידיאליים", לא איש מסוים זה או אחר העושה את המעשים המקריים של יום יום. מעשים אלה הם ענינה של ההיסטוריה, לא של האמנות.

§ 5

ברעיון הנידון גלומה מהפכה ממש בתפיסת טיב החיקוי. המ-קוריות, אם כי בתוך גבולות מסוימים, מצאה את שחרורה. יש טעם ומקום ליצירה אף אם בדרך החיקוי. החיקוי האמנותי אינו של הטבע הנראה לעין וכך אינו משועבד לו. הוא מחקה את מה שענינו של האמן רואת, וראיתו של האמן אינה ראיתו.

כך החיקוי אין פירושו שעבוד לקיים, והמתחנך אינו כבול. כאמן עצמו, בעצם פעולת החיקוי שהוא מחקה הוא מגלה דבר אחר: וכמו שראינו, אינו רק מגלה, אלא גם מתגלה. הוא מתפתח ומוצא את עצמו. החיקוי אינו של ספרים אלא של אנשים, לא של החומר אלא של הרוח; והמתאמן לפי רוחו של יוצר, נעשה יוצר אף הוא.

§ 6

כך באה תורת החיקוי ומשלימה ומתקנת את תורת הלמוד. שתי דרכים לפני החנוך, דרך המדע וההגדרה, ודרך האמנות והחיקוי. ואולם הראשונה טובה רק למלאכים, כשהכל ברור והשלב העליון הושג. אך מאחר שהשלב העליון נבצר מבני-האדם, אין המדע במובן

זה 1 משמש דוגמה נכונה לחנוך. החנוך הוא תמיד "בדרך". הוא העלייה על הסולם. ולשם עלייה זו האמצעי היחיד הריהו החיקוי. המתחנך מחקה את השלם ; ועל-ידי חיקוי זה הוא מתקרב אליו לפי כחו ומדת יכולתו.

(1) על האפשרות של מובן אחר עי' להלן פרק ח' (ב), § § 3-4 (דברי רסל על המדע, ודברינו על דברי רסל).
 אחרי כתבי זאת מצאתי דברים דומים בשם המשורר וורדסוורת. וורדסוורת הבחין בין ספרות של "ידיעות" (שאינה לאמתו של דבר ספרות) וספרות של "עוז" (power) והיא הספרות האמתית. "תפקידה של הראשונה ללמד, של השניה להניע. הראשונה מדברת אל השכל הדיסקורסיבי [המחשב ; הלומד דבר מתוך דבר] ; השניה מדברת אל השכל העליון ואל הבינה, ותמיד דרך התענוג והאהדה. יש דבר נדיר יותר מן האמת, והוא ה"עוז" או האהדה העמוקה לאמת. מה שאתה מקבל ממילטון אינו ידיעות. אתה מקבל ממנו "עוז", כלומר הפעלה והרחבה עד כדי ההוצאה, מן הכח אל הפעל, של כושר האהדה הסמונה בלבך כלפי האינסוף, וכל דופק וכל זרימה וזרימה הריהי צעד למעלה"
 (עי' De Selincourt : Wordsworth's Prelude (1805), הערות, עמ' 266).
 על ה"הרחבה" האמורה השווה דברי גיומן, להלן פרק ז' (ב') § 7, ה' ; ועל החיקוי והדימוי בחנוך השווה מאמרו של Purט ברבעון Universities Quarterly, 1947, עמ' 283.