

ח. למבוכת ימינו: (ב') הפילוסופיה והחנוך

הידיעה שאין אנו יודעים, והיא הנקראת פילוסופית, אין היא אי-ידיעה סתם (ignorantia) אלא, לפי הביטוי המפורסם של ניקולאס קוסאנוס (1401—1464), אי-ידיעה מודעת (docta ignorantia). היא אי-הידיעה המבוססת על 'לוגוס' (מתן, דין וחשבון), כלומר, על הדרישה להנמקה הגיונית.

ההפך מן הפילוסופיה הוא הדוגמטיות שאפשר להגדירה, בניגוד ל"אי-הידיעה המודעת", כ"ידיעה אי-מודעת". היא קבלת דעות וההחזקה בהן בלי לתת ולקבל עליהן הנמקה ודין-וחשבון; ודוגמטיותה בזה שמאחר שאין מחזיקים בהן מתוך הנמקה ומתן דין-וחשבון, מחזיקים בהן מתוך הרגל ועקשנות בלבד.

זיהוי הפילוסופיה עם נתינתו וקבלתו של דין-וחשבון הריהו, כמו שראינו, אפלטוני¹; אך תוצאתו הטבעית אינה האפלטוניות כשיטה פילוסופית ומה גם כשיטה מדינית. המתמיה ביותר בתורת ההכרה ובתורת המדינה של אפלטון, לכל-הפחות לפי הסברן הרגיל, הוא חוסר הגמישות והסבלנות המופיע בהן. ענין זה מתבטא באופן בולט בחלק העשירי של ספר החוקים; בו מציע אפלטון, במבנה המתוקן של המדינה שלו, אינקוויזיציה ממש. הוא קובע לא רק אמתות מסוימות כתוכן הכרחי לאמונותיהם ודעותיהם של אזרחיו. הוא גם מכונן מוסד מבקר עליון המעניש את המחזיקים בדעה אחרת. הרי כאן מסקנה עקבית (לפי המונחים שהשתמשתי בהם עד כה) של תפיסת החנוך כ'למוד'. אם האמת ידועה ואם ניתנת היא להלמד על-ידי שינון, הרי יש אפשרות ברורה, וכך גם חובה גלויה, ללמדה ולדעתה; ומי שלא ילמדנה ויכירנה, יבוא בצדק על ענשו.

(1) לעיל עמ' 63—64; 114.

הלא בידיו היה להכיר את האמת ולא הכירה; סימן שמרד בה מרצון. אך המורד מרצון ראוי לעונש. כופין אותו עד שיאמר: רוצה אני; וילמד.

אולם ראינו שאפלטון מציין גם דרך חנוכית אחרת, והיא דרך החיקוי. דרך החיקוי אינה על-ידי שינון נוסחאות אלא על-ידי ההידמות לאידיאל, והאידיאל אינו נודע, ואף אינו מושג, בשלמותו, לעולם; הוא מטרה לשאיפה. כך אין לענוש אם אין משיגים אותו: אין בכלל מה שאפשר להשיג. ואין בכלל גם מה לענוש. אם יש מקום להאשמה הריהי על מורה-הדרך שלא נתן את הדוגמה הנכונה. אין כאן ענין של פעולת זכרון מיכאנית כי אם של דרך חיים; ודרך חיים אין "לומדים" אלא "מנסים", עד שיערה — או אפשר לא יערה — הרוח ממרום. כל למוד אמתי הריהו מעין השראה. הוא עלייה על סולם האמת והשלמות; והכח המעלה אינו דוחף מלמטה ומלאחור אלא מושך מלפנים ומלמעלה.

§ 2

משתי התפיסות הנזכרות לא כדאי לשאול את השאלה ההיסטורית מי מהן האפלטונית העיקרית. בעיני כמה מבקרים חטא אפלטון חטא לא יכופר במשנתו המדינית; ובכלל אפשר מאד שבין ספריו הרבים הודגשו על ידינו יותר מדי כתביו המדיניים: הם מכילים "תחוקה", וכל תחוקה היא מטבעה פסקנית והחלטית. אך אם כך ואם כך, בשביל תורת החנוך ספרים אלה משמשים אזהרה. על כל שפע הרעיונות המצויים בהם לא בהם הדרך הנכונה. הדרך הנכונה היא זו של רבו של אפלטון; והוא, כמו שציינו, לא היה מוצא מקום במדינה של תלמידו.

שהרי דרכו של סוקרטיס היתה דרך הפקפוק והחפוש¹, ובעיניו "חיים בלי חשבון-הנפש אינם חיים" (התנצלות 38 א). בשבילו "כל שאר עניניו של האדם תלויים בנשמה, והדברים שבנשמה תלויים בתבונה" (מינון 88 T); והתבונה אינה לוח ריק או חלק אלא מרכז

(1) apiston kai zeton (מדינה 450 ה)

של התאמצות להשתכללות תמידית הבנויה על בקורת עצמית. אפשר שהאמין סוקרטיס שיש אמת נצחית אך ידע שלא מצאה. ביסודו היה מבקר, ודרכו דרך הבקורת, וקרבתו הנפשית לא למסורת המתימטית (והיא ה"למודית"¹ הטפוסית) אלא למסורת הנסיונית והוויכוחית. כל שיטתו, כמו שציין אריסטו, בחפוש אינדוקטיבי ובהכללה הבאה רק אחרי החפוש. הוא יוצא מן הנסיון היומיומי וחוזר אליו תדיר עד שהוא מוצא — אם בכלל הוא מוצא — נוסחה מתאימה. אך על-פי-כוב אינו מוצא, אלא מעורר אותנו לחפוש נוסף עד שנתעמק יותר ונתקרב לאותו רקע משותף לנסיונו של כל אחד ואחד שהוא הנסיון האנושי הכללי; וכך המטרה האחרונה של החפוש הסוקרטי הוא גילוי האדם שבאדם.

פרדוכסון זה הוא הפרדוכסון של החיים ואף הסוד האחרון של הבריאה². היחיד הוא האדם, והאדם הוא היחיד. האדם, אדם' במדה שהוא מאחד בקרבו, וממזג מזיגה הרמונית וחפשית, רב-גונית של תכונות שונות; ובוזה הוא גם, יחיד' ו"בן-חורין" שהרי כחו של כל אחד שונה ומיוחד לו, וחרותו של היחיד אינה אלא זו שיפעל לפי כשריו שלו. ואולם תכונות אלה כלליות הן ופתוחות לכל אחד אחד. יוצא שבמדה שהאדם, יחיד' ו"בן-חורין" יותר, הריהו באותה מדה גם יותר, אדם'.

אדם' זה הוא שבקש סוקרטיס לגלותו ולחזקו בו בעצמו ובחבריו ותלמידיו, וכך קבע את דרך ה"הומניסם" וה"ליברליות" גם להלכה וגם למעשה. כמו שראינו, דרכו זו, והיא חנוכית מעיקרה, היו לה תוצאות לתורת המדינה במיוחד; ואף-על-פי שהיה הוא אורח נאמן, מת על קדושת חרות היחיד וחופש הבקורת. אותו איחוד בולט

(1) השם הניתן לחכמת המתימטיקה בעברית של ימי הבינים, והוא תרגום מלולי של המלה היונית. עי' רמב"ם, מלות ההגיון, שער י"ד, עמ' 105 ואילך בהוצאת האוניברסיטה.

(2) "ולהגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה: ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהם דומה לחברו" (משנה סנהדרין ד', ה'). על החשיבות העקרונית של תפיסה זו עי' מד עי' הטבע ומד עי' הטבע (למוד גבוה וחנוך הדור, עמ' 75 ואילך).

בהשקפה פילוסופית, חנוכית ומדינית, מצוי במייצג הטפוסי של הליברליזם בזמן החדש, והוא י'ון לוק, וכדאי לפנות אליו.

§ 3

אולם מלאכתנו נעשתה על-ידי אחרים, ואני מפנה את תשומת-הלב להרצאה על "הפילוסופיה ותורת המדינה" מאת הפילוסוף וחוקר החברה ברטרנד רסל¹. בשמו של לוק, ולפי דוגמתו, הוא עומד על הקשר שבין הפילוסופיה הנסיונית והדימוקרטיה הליברלית, לא, כמובן, כל דימוקרטיה, שהרי יש דימוקרטיה שאינה ליברלית. הדימוקרטיה הדוגמאטית — כמו שהיתה למשל בצרפת של המהפכה ואשר כמוה ראינו גם בימינו — הורסת את עצם האפשרות של קיום מוסדות דימוקרטיים. לעומתה הדימוקרטיה הליברלית סבלנית מעיקרה, והיא סבלנית מפני שהיא נסיונית. הליברליות (אומר רסל) גישה ולא שיטה: אין מהותה ה"מה" שמחזיקים בו אלא ה"איך" שלפיו מחזיקים. בזאת היא מדגימה את טבעה של הנסיונות בכלל. הנסיונות מגששת תמיד. אין דעותיה קבועות אלא ארעיות. היא מציעה לבעיותיה פתרונות שונים, מציעה ובודקת, ובודקת שוב; והיא מצפה תמיד לעובדות חדשות שתפנינה את תשומת-הלב לאפשרויות חדשות. וכך אינה דוגמאטית. אינה יכולה להיות דוגמאטית. היא הססנית ובקורתית.

לדעתו של רסל דרך זו עיקר דרך המדע. המדע — לפי דבריו — "נסיוני, מגשש ואי-דוגמאטי"; "וכך ההשקפה המדעית היא המקבילה בתחום העיון להשקפת הליברליות בתחום המעשה". רוח זו היא ההפך מרוח אי-הסבלנות השוררת בעולמנו בעקב השיטות הפילוסופיות והמדיניות המוחלטות, ולדעתו של רסל (עמ' 27) בה התקוה היחידה לישועת העולם לעתיד. הגישוש והסבלנות כרוכים זה בזה, וביסוד שניהם הנסיונות. במלים של לוק עצמו:

(1) Bertrand Russell: Philosophy and Politics (1947). המקומות שאני מביא כאן בצמצום מצויים בעמ' 20—24. השווה גם את תולדות הפילוסופיה המערבית (1946) של אותו מחבר, ספר ג', חלק א', פרקים י"ב—ט"ו.

„במה שנוגע לרוב הענינים הנוגעים לנו, המציא לנו האל, אם אפשר לומר כך, רק את הדמדומים של האומדנות... על כן יאה, כמדומני, לכל בני האדם, בתוך חלוקי הדעות, לשמור על השלום ועל החובות המקובלות של האנושיות והידידות. מן הראוי לנו לבכות יחד על בערותנו המשותפת, ולהשתדל להסירה בכל הדרכים האדיבות וההגונות שאפשר להקנות בהן ידיעה; ואין לנו לנהוג באחרים כבעקשנים מושחתים מפני שאינם רוצים לוותר מיד על דעותיהם ולקבל את דעותינו אנו.“ (מסה ד, י"ד, 2 ; ט"ז, 4)

לוק נתן בשולים של הסעיף האחרון שהבאתי את הסיכום: „השימוש הנכון בעובדה זו [מביא אותנו לידי] הסברת פנים זה לזה ולסבלנות“, וכדאי להזכיר שבעל „המסה על שכל האדם“ והמסכתות „על השלטון“ חבר גם מכתבים מפורסמים על הסבלנות.

§ 4

לעצם הענין יש לקבל את דעתו של רסל. הגישוש והסבלנות כרוכים זה בזה וביסוד שניהם הנסיונות. סיסמת הליברליזם יכולה להיות המלים שהוא כורך ביחד: tentative and tolerant (מגשש וסבלן), ובסיסמה זו נוכל לסכם את ההשקפה שהצענו גם אנו. כמו שראינו, על המדינה לא רק ל„סבול“ אלא גם לטפח דעות שונות: במלים של ספינוזה¹, לא רק אפשר לתת חופש בלא להפוך את המדות הטובות ושלום המדינה, אלא אם רוצים במדות טובות ושלום המדינה, אי-אפשר שלא לתת. שהרי בזאת תקוותה היחידה של המדינה להתקדמות; בלי דעות חדשות תתנוון. ומאחר שהחנוך הוא הכלי בידי המדינה ליצור אזרחים ראויים, גם סיסמתו צריכה להיות אותה סיסמה: „גישוש וסבלנות“. ומכאן גם מסקנה מעשית בשבילנו המורים. רוח ההוראה שלנו צריכה להצטיין באותו סימן. הרוצה לקדם את המדינה יחנך אזרחים חפשים, אך החופש נוצר רק על-ידי

(1) בשער המסכת התיאולוגית-המדינית ובכמה מקומות אחר-כך.

החופש: למודים דוגמאטיים יעצבו דוגמאטיות; והדוגמאטיות סופה מדינה טוטליטארית שתתנוון מאליה.

אולם שאלה אחרת היא אם צודק רסל בהשקפתו על טיב המדע. הלואי שצדק; אך הנסיון עצמו הראה שדרך המדע, ובעקבותיו גם דרך הפילוסופיה, היתה דרך המתמטיקה, והיא עצם הטפוס של ההפשטה וההחלטיות שאינן יודעות גישושים והססנות ובקורת עצמית אלא קובעות „אמתות נצחיות“. הוראת המדע במובן זה ובדרך זו (והם המובן והדרך הרגילים) אינה מכשיר לחנוך חפשי, ולא זכתה להפרות בתלמידים אפילו את המדות ה„שכליות“ של דיוק והקפדה, ומה גם המדות ה„מוסריות“ של סבלנות ומתינות.

אולם אילו אפשר היה להשריש בתוכנו את הגישה למדע אשר מתאר אותה רסל, היה אופק חדש נפתח לפנינו בשביל תכנית הלמודים בכלל. את מדעי הטבע היינו מלמדים כחלק ממדעי האדם, כי בהם נראה את הנסיון המתמיד של רוח האדם לעמוד על סודות הטבע; החשוב בהם בשבילנו יהיה המאמץ הרוחני ודרך החפוש. תכנית הבנויה על גישה זו תראה את תולדות חיהם השכליים של פרדי, פסטיר ודרוויין, למשל, כחשובים לא פחות מתורת האלקטרומגנטיות והתסיסה והשארפת המינים, ותעקוב אחרי הגישושים של חוקרים גדולים אלה לא פחות מאשר אחרי תגליותיהם. היא גם לא תפסח על כשלונותיהם וטעויותיהם שהרי גם בהם משום למוד. בשבילה לא תהיה אמת אחת שנתגלתה פעם לתמיד, אלא אמתות רבות, והן אמתות למחצה ולרביע, המסמנות את שלבי התפתחותה האטית של רוח האדם והמגלות לא רק את גדולתה ועוצם כחה אלא גם את קטנותה וחולשתה. מלמוד כזה תצמח גם גאווה וגם ענוה, והענוה אף היא מן המדות החשובות.

הוראה הומניסטית זו של מדעי הטבע היא הצורך החיוני של הזמן, והיא גם „קלאסית“ מאחר שמרכזה, דרך החומר והטבע, ברוחו של האדם.

§ 5

את הרעיון העיקרי של ה"הומניסם המדעי" שתיארנו אפשר להדגיש ע"י שם הספר של א. נ. וויטהיד (Pelican) *Adventures of Ideas*. ספר המנסה לגלות את הרעיונות היסודיים שהפרו את התרבות האנושית בעבר ושעלולים להפרותה בעתיד. ביניהם הוא מסמן Adventure עצמו. התרבות, לדעתו, חמש תכונות לה: האמת, היופי, ה־ Adventure, האמנות והשלום; וביניהן האחרונה (השלום) פירושה השארותו והשתמרותו בטבע הדברים של המעולה הנוצר: האחרות ענינו ביצירתו ובהערכתו. בתוכן תופס Adventure מקום מרכזי. נוהגים לתרגמו "הרפתקנות", אך התרגום הנכון בלשון שלנו הוא "חלוציות", והיא, גם כמדה תרבותית כללית, ההחלטה לא לקפוא על שמרינו ולהתנוון אלא לחפש דרך חיים חדשה: היא השאיפה ליצירה.

נוכל לסכם אפוא את טיב ההומניסם ה"מדעי" אם נגיד שיש ללמד את מדעי הטבע כביטוייה של החלוציות הרוחנית בגיליין של תעלומות העולם.

§ 6

יצאנו מחוברתו הקטנה של ברטרנד רסל על הפילוסופיה ותורת המדינה, ולמדנו על עיקרם של חיי החופש למעשה כפי שהם מודגמים בתחומים שונים. מה שחשוב לנו במיוחד הוא ההקבלה הכללית שרואה רסל בין זרם המחשבה בפילוסופיה ובין יסודות התפיסה המדינית והחנוכית. אין שאלה שתורת המדינה נעוצה בהשקפת-עולם, וכמוה גם תורת החנוך; והשקפת-העולם היא היא המעצבת אותן ולא להפך: היא יסודן ואבן-פנתן. נכתבו ונכתבים ספרים עד לאין ספור על ה"פילוסופיה של המדינה" וה"פילוסופיה של החנוך", וצויין לאין שיעור שהליקויים גם בתורת המדינה וגם בתורת החנוך שורשם במה שאין לנו "פילוסופיה של המדינה" או "של החנוך". אד נדמה שאין התלונה אמת, או יותר נכון, אינה האמת כולה. החנוך, למשל, לקוי (ויש לומר דבר דומה גם על המדינה), לא מפני שאין

לנו פילוסופיה של החנוך אלא מפני שאין לנו, לבני הדור הזה, פילוסופיה.

ואני לא באתי למלא חסר זה, שהרי אין בידי במה למלאו. בדעתי רק להדגיש את החסר כדי שיתגלה לעין כל.

§ 7

אני יוצא מספר קבוצי על מקום הפילוסופיה בחנוך¹ המשמש נסיון רציני לעמוד על ליקויי החנוך של היום והמסכם ספרות שלמה שהיא אפינית למחשבה הפדגוגית של ימינו. אמנם הספר מוסב על החנוך העליון ועל הפילוסופיה כלמוד עליון; אולם יש ללמוד ממנו הרבה על טיב החנוך והלמוד בכלל. אך גם אם לא יוסכם על כך להלכה, ברור שלמעשה יישנה אפיו של החנוך העליון בכל שדרות החנוך. מה שהמורה יורש, הוא מוריש; וכך החנוך העליון יוליד כדמותו בכל דרגותיה של המערכת החנוכית.

ליקויי החנוך העליון (והם ליקויי החנוך בכלל) שנתגלו למחברי הספר שלפנינו, לפי עדות בעלי הדין, אחרי חקירה ודרישה בכל קצות ארצות-הברית, ארבעה הם: «ראשית, אף-על-פי שמוסמכינו קנו להם כמות הגונה של ידיעות, הרי ידיעות אלה פזורות בשכליהם פירורים פירורים, וזקוקות הן להלחמה ביחד כדי שאפשר יהיה להשתמש בהן שימוש יעיל. שנית, התעסקו כל אחד ב,התחפרות בחורים חנוכיים, כלומר, ברכישתן של הידיעות והכשרים של מומחים, במדה כזו שכמעט אין ביניהם משהו משותף, הן במה שנוגע לרעיונות, הן לאמות-מדה, והן לעקרונים. שלישית, היו צריכים להבין יותר משהם מבינים עכשיו את טיבה ודרישתה של הדימוקרטיה בה עליהם לחיות את חייהם ולמלא תפקיד ידוע. רביעית, אין להם מושגים ברורים על תכליות החיים הגדולות, תכליות שההתקשרות אתן נותנת אחדות

Philosophy in American Education, Its Tasks and Opportunities (1 Harper, New-York, 1945). מאת חמשה מומחים שהיו ועדה של האיגוד הפילוסופי האמריקני ואספו חומר (בתמיכת מוסד רוקפלר) מכל קצות הארץ על-סמך שאלונים ופגישות אישיות.

וכיוון לחיים" (עמ' 10). מהבחנת הליקויים האלה — והדברים אינם, כאמור, חדשים — נובעות ארבע דרישות הנשמעות גם מכמה צדדים אחרים: "הדרישה לאיחוד התכנית" (integration); "הדרישה למושגים משותפים" (community of mind); "הדרישה להסבר חדש של הדימוקרטיה"; ו"הדרישה לפילוסופיה של חיים" (עמ' 17—20).

כל מי שמכיר את העולם האקדימי בכלל ועולם בתי-הספר בפרט יקבל את דברי הבקורת האלה כאמתיים בכל מקום. מה שמעניין אותנו הוא שהם הצד השני של התמונה שאת קווייה הכלליים תיארנו עד כה. הליקויים הנזכרים הם אשר נגדם הוקם האידיאל הקלאסי ואשר במ נלחמו כל מחדשיו. לא כדאי לנו לחזור על כל נקודה ונקודה. הסכום הכולל ברור.

יש לציין במיוחד שהדרישות לתיקון אינן נפרדות אלה מאלה וזו מזו. הן רק בחינות שונות של דרישה יסודית אחת. הראשונה (הדרישה לאיחוד התכנית) באה כנגד פיזור המקצועות, כי פיזור המקצועות פירושו פיזור רוחו של בעל המקצועות ואי-יכולתו להוות אישיות אחת. אך מאחר שהוא מפוזר, כלומר, מופרד מעצמו ובתוך עצמו, הריהו מופרד גם מחברו. אין לו מרכז בנפשו שאליו יפנה ומסביבו יחיה; וכך אין לו גם נקודת פגישה עם אחר, וכל אחד בהכרח בודד ועולם בפני עצמו. אמנם חיינו חיים מדיניים, וצורת המדינה שלפיה אנו חיים הריהי לכאורה הצורה הדימוקרטית. אך אילו השכלנו להבין את פירושה הנכון של הדימוקרטיה לא היינו מופרדים זה מזה. הדימוקרטיה פירושה לכל-הפחות שיתוף-פעולה של כל אחד עם כל אחר; אך שיתוף-פעולה אינו אפשרי בלי שיתוף לבבות. וכך הליקוי היסודי הוא המתבטא בדרישה האחרונה, והיא הצורך בפילוסופיה של חיים, שהרי בלעדי פילוסופיה זו אין אנו מבינים אנה אנו באים ולפני מי או לפני מה אנו עומדים. אילו היתה בידינו "פילוסופית חיים" זו (ושמא מותר לומר "תורת חיים"?), היתה מציעה לנו את התכליות שלשמן תתארגן גם צורת השלטון, והו תהווינה את התוכן הרוחני המשותף שהוא חסר לנו עכשיו ושישמש

גרעין שממנו תצמח תכנית הלמודים צמיחה אחדותית ואורגאנית.

§ 8

ישיג המשיג: „פילוסופיה של חיים“? מושגים משותפים? איחוד תכנית הלמודים? הלא כאן קריאה לאפלטוניות של ספר המדינה והחוקים; ואם מוסיפים את הקריאה להסבר חדש של הדימוקרטיה, הרי התמונה שלמה: אנו עומדים במדרון הטוטליטארי המוליך אל פי הלויתן גורף הכל; ואיטליה וגרמניה יוכיחו!¹ אבל הדרישה אינה שייקבע סכום של ידיעות שישנן אותן כל אדם בעל כרחו. הדרישה היא שתהיה אלפא-ביתא של מושגים שלפיה הויכוח יהיה אפשרי. עכשיו אין אלפא-ביתא כזו בידי המתחנכים אצלנו, וכמו שטען בצדק ניומן (לעיל עמ' 151) כבר לפני מאה שנה, אין לשון משותפת למומחינו השונים, וזה מפני שהתחנכו כ מ ו מ ח ים. חדלו מלהיות בני-אדם ומלטפל בעניני בני-האדם, אלא כל אחד מהם עבד למקצועו וכך גם לכל „מנהיג“ שיופיע בעולם המדיני ויפקוד עליו איך להשתמש במקצועו. המומחים שלנו הכריזו בפומבי זה כמה זמן שאין להם ענין ב„למה“, רק ב„מה“; זאת אומרת, הרשו למזיפי ה„למה“, והם התופסים את השלטון, להשתמש ב„מה“ לפי רוחם.

וכך ה„הסבר החדש של הדימוקרטיה“ הנדרש על ידינו אינו הסבר שירכיב את המדינה על ראשנו; אלא הסבר שיראה איך אפשר לתאם את הצורך בארגון חברתי (ובתוכו גם ארגון מדיני) עם הצורך בטפוח היחיד. הוא יעמוד על הקשר של יחס-גומלין, שהוא לאמתו של דבר קשר של הזדהות, בין החרות המדינית והחרות האישית. ואף „פילוסופית החיים“ הנדרשת היא „פילוסופית חיים“, התוואת המעשים אשר לפיהם ילך האדם „וחי בהם“. אינה טופס אחד מאובן

(1) עי' A. Wolf, Higher Education in Nazi Germany (1944) ו-L. Minio-Paluello, Education in Fascist Italy (1946). מן הצד השני אפשר ללמוד הרבה אפילו כיום מן הספר המצוין של ההיסטוריון של הפילוסופיה היוונית J. Burnet, Higher Education and the War (1917).

ומוחלט הכפוי עלינו על-ידי הרשות, כי אם אידיאל אשר אליו נכסוף. או, במקום אידיאל, יותר נכון לומר אידיאלים, כי אין אידיאל אחד קבוע ועומד. פילוסופיה של החיים פירושה מה שמסיק כל אחד מתוך משא-ומתן הגיוני וחפשי עם חבריו ושכניו על טיב החיים ומטרתם. תפקיד החנוך, כמובן, לפתוח לפניו את אוצרות המסורת, ובלי מסורת לא תתמיד החברה; ואולם עליו לקבל את המסורת כדבר חי וחדש, ומתוך הבנתו שלו. אם לא, תתנוון גם המסורת וגם החברה, תתנוון ותיפסד.

§ 9

ושוב ישיג המשיג: „ניחא. הנך מתאר לפנינו את הדרך הקלאסית ומסתמך על מחברים שהוכיחו על-ידי שאלונים שהדרך הקלאסית נכשלה. אך אם נכשלה, כדאי לשאול למה נכשלה; ועל-ידי שאלה זו אפשר שתיווכח שנכשלה בצדק. חולשתה יכולה להיות או פנימית או חיצונית: אפשר שאינה נכונה כשהיא לעצמה ואפשר שאינה מתאימה לתנאים של עכשיו; אך בין כה וכה נכשלה, ועל עובדה זו אסור לפסוח. מליצות יפות לא תועלנה לענין. מיעצים לנו (למשל) לחזור לימי הביניים, ולהתעמק בהשקפת-עולמם של תומס מאקווינו ודאנטי (או — בשבילנו — של הרמב"ם והרשב"ג). ואמנם נכון שתקופתם היתה מענינת ואפשר גם מושלמת. אולם אינה תקופתנו. תקופתנו אחרת, וצרכיה אחרים, וממנה לא נוכל לזוז.“

ואמנם זה נכון; אך אעפ"י-כן יש בו משום אי-הבנה. אנו בני זמננו, ומוכרחים אנו לחנך לצרכי הזמן. אך גם תומס ודאנטי היו בני זמנם; היו בדורם (כמונו בדורנו) „מודרניים“. בקשתנו אפוא אינה לחזור לעולמם, אלא לנסות לתת צורה לעולמנו כמו שנתנו הם צורה לעולמם. הם מתיצבים לפנינו לא כפתרון אלא כדוגמה וכך כבעיה. המצאת הפתרון המתאים לנו, עלינו. אין כאן ענין של למוד אלא של חיקוי, והחיקוי, אינו של ספרים אלא של אנשים. יקומו נא תומס משלנו ודאנטי משלנו, ויראו לנו איך לחיות. יבררו את השאלות שהן חשובות בשבילנו ויציעו תשובות שהן חשובות בשבילנו, וכך יוצרו

רעיונות חדשים שישחררו גם אותנו כמו שהרעיונות הליברליים בכל דור ודור שחררו את בני הדור ההוא. פירש הדרישה לקלאסיות אינו שינון של תוכן ישן אלא החיאה של רוח היצירה אשר בכחה ללכת לקראת התנאים החדשים ולקבוע צורה גם להם.

§ 10

ובכן אין בזה עיקר הסבה של כשלון הקלאסיות בימינו. הסבה העיקרית היא עצם טיבה של הקלאסיות מצד זה, ועצם טיבו של הרעיון השליט בימנו מצד זה: הקלאסיות תקועה בהכרת כח הרוח. בימינו הכרה זו אינה. במקומה באה — או חזרה — אמונה עיוורת בחומר. החומר יכול להיות נתפס כחומר פיסיקלי או כגורם יחידי בהיסטוריה או בתורת הכלכלה והמדינה; אך תהא החמרנות "מדעית" או "כלכלית" או "פוליטית", תוצאתה אחת ובולטת: אין לרוח קיום של ממש. אם היא קיימת בכלל, הריהי רק הדו של החומר; אך לאמתו של דבר אינה קיימת. היא אחיזת עינים, תופעת לוואי או תופעת שוא; בקיצור, חסרת אונים משלה.

אין כאן המקום לפסוק הלכה במחלוקת איתנים זו. מחובתי רק לקבוע את עמדת ההומניסטן, והיא לעורר את תשומת-הלב לעצם המציאות של ערכים רוחניים המופיעים כעובדה בעולם המוסר, התרבות, הספרות והאמנות, והמשפיעים כעובדה על הלבבות ועל מהלך הדעות וכך על ההיסטוריה. יש לתהות (אם נחזור למשל הישן שלנו) על אישיות כגון זו של סוקרטיס, ולשאול מה דחף את סוקרטיס לא רק למות אלא גם לחיות כמו שחי, ומה דחף את אפלטון להציב לו את הנפש שהציב, ומה טיבם של חיים ומות ונפש אלה, ומה השפעתם? ומסוקרטיס והדומים לו יש לצאת לחייהם ולמעשיהם של בני-אדם מטפוסים אחרים — וגם דוגמאות מעמנו לא תחסרנה — ולשאול מה גרם להם לעשות את המעשים שעשו, ולמה גרמו אף הם; ובתוכם אין לשכוח גם את גאוני המדע ודרך עבודתם ותגליותיהם (לעיל עמ' 184). כמו כן יש להעזר במשלים גם ממלחמת-העולם האחרונה, משלים גדולים ומשלים קטנים; ואין להסס מלהזכיר גם את השפעת

השקרים והתעמולה, שהרי גם בהם מופיעה השפעה רוחנית אף אם מקורם ברוח מעוקמת ומטרתם לעקם. דור שראה את ההצלחה של ה"מיתוס" הנאצי לא היה צריך לכפור בכח הרוח! להפך, עליו היה ללמוד לפחד ממנה ולהזהר ולהתגונן מפניה.

דרך ההתגוננות היחידה היא דרך הבקורת. אין מנצחים שקר על-ידי שקר, תעמולה על-ידי תעמולה נגדית, אלא רק על-ידי פיתוח הכשרון של גילוי השקר והתעמולה.

§ 11

כך מתיצבות לפנינו כמחנכים שתי מערכות: המיכאנית וההכשרה מצד זה, החרות והחנוך מצד זה. הראשונה כלי מלחמתה שני עקרונים המתקבלים על-פי-רוב היום. האחד הוא שעבוד הפרט למדינה, השני, ההסבר החמרני של ההיסטוריה.

לפי העקרון הראשון החנוך כפוף למדינה ואין לדון עליו אלא לאור צרכי המדינה, שהרי החנוך הוא רק מכשיר בידי המדינה להשריש ולהכפיל את שאיפותיה שלה. ההסבר החמרני של ההיסטוריה אומר שמה שמתרחש בעולם האדם אינו אלא תוצאה של מה שמתרחש בעולם החמרי, באופן שרוחו של האדם תופעת לואי בלבד, ומהלך הענינים יהיה כמו שהוא גם בלעדיה. נגד שני עקרונים אלה טוענת התפיסה הקלאסית (והיא ההומניסטית והליברלית) שאכן רוחו של האדם עיקר ולא טפל; ויש ויש לה השפעה על מהלך הענינים; ויש לה הרשות לעמוד נגד המדינה (ואף נגד מדינה מסוימת) ולטעון את טענותיה. אין זאת רק שבית-הספר — כמו שמרבים כל-כך להזכירנו בזמן החדש — חברה. החברה — כמו שטען פרוטאגורס מאז — בית-ספר; ויש להוסיף את ההוספה הבקורתית של סוקרטס שלפעמים היא בית-ספר גרוע. יש הכרח לפעמים, לשם החברה כמו שהיא יכולה להיות¹, להלחם בחברה המצויה; ואי-

(1) „גל אוקוין: אם כן, לא ירצה לעסוק בצרכי המדינה... אני: בצרכי המדינה שלו ירצה וירצה; אמנם אפשר לא בצרכיה של מולדתו...
גל אוקוין: מבין אני. מתכוון אתה לאותה מדינה שאנו עוסקים

אפשר לעשות זאת בלי האמונה שהמלחמה כדאית, כלומר, שיש השפעת-מה לרוח האדם, ואין החומר והגוף הכל.

§ 12

אם דרושה אמונה זו לשם החיים בכלל, לשם החנוך לא כל שכן.
 „אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם“.

ביסודה ובתיאורה, זו המתקיימת במחשבה; שהרי עלי אדמות איני סובר שהיא נמצאת באיזה מקום.
 אני: אחת היא אם היא מצויה באיזה מקום ואם אינה; כי רק בצרכיה של מדינה זו בלבד יעסוק, אבל לא בשל אחרת“. (אפלטון, מדינה ט', 592)