

# פילוסופיה כמדע מעשי

ישראל שורק

תמיד אני מתהלך תועה בעניינים אלה, מטה ומעלה ולעולם איני בדעה אחת עליהם. וגם אין כל פלא בכך אם אני או הדיוט אחר הולך ותועה. ואילו אם גם אתם החכמים תלכו ותתעו, זוהי גם ראשית אסוננו שלנו, שלא נוכל לבוא אליכם לסיים את נדודי תעייתנו.

סוקרטס, מתוך "הפיאס זוטא", כתבי אפלטון, כרך א

## א. מטרת החיבור ומבנהו

ברצוני לבחון את טיב הקשר שבין ההגות הפילוסופית לחייהם הממשיים של בני האדם. במהלך הבחינה הזאת אראה שאין שחר לטענה שפילוסופיה וחיי מעשה הן שתי ספרות אנושיות נפרדות<sup>1</sup>. להלן אטען שתי טענות:

1. הפילוסופיה הפוליטית, הפילוסופיה של הלשון והלוגיקה, ואפילו המטאפיזיקה, נוגעות במישרין בחיים הממשיים של בני האדם<sup>2</sup>.
2. יש שימוש מעשי ואפילו יום יומי לפילוסופיה כמדע, כדיסציפלינה של ביקורת המחשבות והאמונות.

מסקנת שתי הטענות תהא מרחיקת לכת: אנשי המעשה זקוקים לפילוסופיה לא רק כדי שהמעשה יהיה מוצלח אלא כדי שיהיה בעל משמעות.

---

<sup>1</sup> בחיבור זה לא ייעשה נסיון לטעון שלפילוסופיה (או "לפילוסופיות") יש שימוש ישיר במציאות, משל מדובר בתכניות בינוי או במתכון לתבשיל. במקום זאת המושגים "מעשיות", "שימושיות" ייבחנו מנקודת מבטה של התודעה, של הזהות, של השקפת העולם האנושית. התלבטתי אם לכנות את המאמר "חיוניות הפילוסופיה בעולמות חוץ פילוסופיים: וייתכן שעצם חשיפת ההתלבטות מאירה את כוונת החיבור ומגמתו.

<sup>2</sup> אני מסתמך כאן על הרטוריקה של מארכס שקנתה לה אחיזה גם בפילוסופיה הקיומית (ראו למשל כתבי יד כלכליים-פילוסופיים, בתוך כתבי שחרות, עמוד 147) ולפיה החיים הממשיים הם החיים המטריאליים, דהיינו אוסף שדות הפעילות האנושית שמחוץ לעולם הרוח וכמובן מחוץ לתודעה הפרטית.

**במילים אחרות, אטען שהבחנה שבין פילוסופיה לשמה לבין פילוסופיה לצרכי פרקטיקה היא הבחנה מיותרת ומזיקה.** כל פילוסופיה מוכרחה להיות בעת ובעונה אחת פילוסופיה לשמה ובה בעת היא מוכרחה להתממש מפני שעצם העיסוק בה, במובן הקלאסי של התקרבות אל האמת, אינו אלא מימוש האנושי שבנו דרך פעילות המחשבה. רוטנשטרייך מיטיב לתאר רעיון זה:

*"יבהכרעה (המעשית) היחיד מכניס עצמו לאפיק של פעולה או בוחר מבין אפיקים שונים הפתוחים לפניו. האדם... מכוון עצמו לא רק על פי מה שנתון לו אלא על פי יחס מסוים אל מה שנתון לו... האדם מכוון על ידי צווים או ציוויים. הנורמות שבציוויים אינן (מצויות) בעולם שהאדם נתקל בו... (לפיכך) היחס בין האדם לעולם אינו פשוט ותמים, אלא יש מרחק שורשי בין האדם לעולם, שמצד אחד הוא (המרחק, הפער, החלל האמור) מתמלא על ידי היצירות האנושיות כגון הלשון וההיסטוריה, ומצד אחר הוא עשוי להתמלא גם על ידי הנורמות המכוונות את יצירותיו והכרעותיו של האדם"*<sup>3</sup>.

כדי לבסס טענה זו עלי לומר, בעצם, מהי פילוסופיה. זו שאלה רחבה מאוד וסבוכה. לצרכי מאמר זה אתייחס למרכיבים הבאים, ולכל אחד מהם לחוד ולכולם יחד אקרא פילוסופיה.

א: מיומנות לוגית ואנליטית: יצירת הבחנות, זיהוי כשלים, הקשים שגויים או בלתי מבוססים (סילוק עשבים שוטים, בלשונו של ג'ון לוק<sup>4</sup>), ניתוח של מושגים;

ב: התקרבות אל האמת הטלת ספק וסילוק קלישאות ומצד שני יצירת הבחנות שמרחיבות את אפשרויות המחשבה מבחינה מושגית או מבחינה ערכית;

ג: יצירת שיטות, תיאוריות לצרכי מדיניות<sup>5</sup> - למשל בפוליטיקה אזכיר את תרומתם של מיל, לוק ורוסו;

ד: גילום אורח חיים פילוסופי, היות אישיות פילוסופית.

אפתח בביסוס הקשר שבין פילוסופיה לפרקטיקה באופו מהותי, עקרוני וגם בשדות אנושיים שונים כמו משפטים או אתיקה מקצועית. בהמשך אדגים את המושג פילוסופיה שימושית דרך הפילוסופיה החינוכית של ניטשה ואשתדל להראות שייחוס מידה של מעשיות לפילוסופיה אינו הופך אותה לאידיאולוגיה.

---

<sup>3</sup> רוטנשטרייך 1965, עמ' 148. (בסוגריים - תוספות שלי, י.ש.)

<sup>4</sup> לוק, הקדמה למסה על שכל האדם

<sup>5</sup> בעניין זה חיונית ביותר הבחנה בין, השיטות והתיאוריות של הפילוסופיה הפוליטית לבין אידיאולוגיות או השקפות שאינן פתוחות לביקורת.

### ב: הפילוסופיה של המעשה: ההיבט העקרוני של מעשיות הפילוסופיה

סוקרטס האמין שלא ייתכן פער בין הכרה לבין מצב מנטלי<sup>6</sup> ובוודאי שלא ייתכן פער בין הכרה לבין פעולה<sup>7</sup>. אם אדם מוצא פער כזה, אין זאת כי אם הוא טועה בהבנת הכרותיו שלו עצמו. כאשר באים חבריו של סוקרטס לנחמו ערב הוצאתו להורג ומוצאים אותו במצב רוח מרומם, מסביר להם סוקרטס כי אין זה סביר שאדם שמאמין כי המוות טוב מן החיים יגלה מורך רוח או עצב של ממש נוכח מיתתו. במילים אחרות, ההכרה גוררת בהכרח פעולה, הידיעה מכתובה את המעשה ובלשונו של רוטנשטרייך, "ההכרה אינה עוד בגדר של גורם עיוני סביל... אלא היא עצמה נעשית דחף המתגלגל למעשה". משל כאילו אמרנו שכל אימת שאנו מזדהים עם רעיון מסוים שוב אין הוא עוד חלק נח באוצר ידיעותינו... הוא פורץ את גבולות ההבנה (גרידא)<sup>8</sup>..."<sup>8</sup>.

אריסטו שלא הסכים עם קביעתו הגורפת של סוקרטס, לפיה לא ייתכן פער בין הכרה לבין פעולה לא גזר מכאן מסקנה בדבר היעדר קשר בין שני העולמות אלא רק כפר בסיבתיות האוטומטית של הקשר. כלומר לדידו הפעולה אינה רק "סרח עודף" להבנה השכלית, אלא היא עולם סבוך בפני עצמו. ואולם, גם כך ההבנה השכלית היא עדיין שיקול שמכוון את ההעדפות שלנו, היא מרכיב בין שאר המכניזמים שמסבירים את הפעולה. גם כאן אני מצטרף לניסוחו של רוטנשטרייך בזכות הסינתזה האריסטוטלית: "יסוד הפעולה, אף כי אינו (בהכרח) פרי התבונה ניתן לעיצוב על ידי התבונה"<sup>9</sup>.

המושג תבונה אינו זהה למושג פילוסופיה. אך כמושא של חקירה היא, הפילוסופיה, מעמידה אותנו כאחד מנושאי הציר שלה לאורך ההיסטוריה. תחומי דעת אחרים ('אחרותם' מתבטאת בשיוך הדיסציפלינרי הפורמלי שלהם) כמו פסיכולוגיה,<sup>10</sup> עוסקים אף הם בחקר התבונה. כאשר הפסיכולוג (או נניח הביולוג) מבסס הכללה אודות התבונה (או המוח) הוא רשאי לרתום אותה לטובת יישום קליני, פיתוח של תרופה, גיבוש אסטרטגיה וכו'.<sup>11</sup> באשר תחומי דעת אקדמיים עוסקים בחקר

<sup>6</sup> ראו למשל הדיאלוג "פיידון", מתוך כתבי אפלטון, ב', 21 ואילך.

<sup>7</sup> למשל דרך המשל האפלטוני הידוע על טבעת גיגס, פוליטיאה א'.

<sup>8</sup> רוטנשטרייך 1965, עמ' 209

<sup>9</sup> רוטנשטרייך, שם, שם.

<sup>10</sup> ככל מדע, גם הפסיכולוגיה חותרת לבסס הכללות תקפות במישורים מסוימים- בחקר הקוגניציה, המחשבה, הלמידה וההכרה. הניסיונות לכנות את הפסיכולוגיה 'מדעי ההתנהגות' מבליעים תפיסה פילוסופית חשובה, המתיימרת לנבא התנהגויות אנושיות ולבסס את מקורן.

<sup>11</sup> ידוע, למשל, שזרועות המודיעין של צבאות שונים יוצרות פרופיל פסיכולוגי של ראשי מחנה היריב, כדי לנבא את התנהגויותו העתידיות.

התבונה, אפשר לדעתי לראות בהם מעין 'מדע-עזר' לפילוסופיה, שהרי הפילוסופיה- היא שבוחנת אימתי יש לתת אמון בשיפוטי השכל ואימתי ראוי לחשוד בהם. מכאן שהתבונה אף שאין היא נחלתה של דיסציפלינה מסוימת, אינה אלא מושא חקירתה של הפילוסופיה לבדה.

לא רק לפסיכולוגיה פן פילוסופי מובהק- אף הפילוסופיה, באשר היא מבהירה, מפענחת, מנהירה - מציבה לעצמה מטרות פסיכולוגיות מובהקות: למשל, צמצום המבוכה שאוחזת באדם מול הבלבול ומול מורכבותה של המציאות. הרמב"ם מציין בפתיחת מורה הנבוכים כי אדם שלא יקבל הכוונה פילוסופית ראויה "ישאר עם אותן אמונות מדומות, פוחד וחולה, ולעולם בכאב לב ומבוכה רבה... אך כאשר נבאר לו... ימצא את הדרך הנכונה ויחלץ מאותה המבוכה. לכן קראתי ספר זה בשם "מורה נבוכים"<sup>12</sup>. כלומר, מה הפסיכולוגיה נשענת על הנחות יסוד פילוסופיות ומעסיקה עצמה (בין השאר) בשאלות פילוסופיות מובהקות על טיבה של ההכרה- אף הפילוסופיה יש לה השפעה מכוונת - ולדידם של הוגים רבים תרפויטית ממש- על הפסיכה, על הנפש.

במבוא לתרגומו את האתיקה טוען ירמיהו יובל כי (לפי שפינוזה) אין הפילוסופיה הראויה לשמה אלא תכנית חיים אתית: "שפינוזה מדגיש כי אין זו (הידיעה המטאפיסית) ידיעה לשם ידיעה אלא לשם שחרור והתקדמות רוחנית וקיומית. המטרה של המטאפיסיקה... היא הטוב העליון האתי, ורק מה שמשרת אותו ראוי ללימוד ולהעמקה. למדנות לשמה היא עקרה; המטרה היא שחרור האדם וברכת האושר"<sup>13</sup>.

דומני שגם כאשר הפילוסופיה זורעת מבוכה, מבססת ספק, יש בזה הרבה פעמים כדי להועיל לאנשי המעשה: אדגים טענה זו מתוך הפילוסופיה של המשפט. עצם הרעיון של התגברות על ספק סביר כדי להרשיע אדם בדין איננה כלל בגדר המובן מאליו. ודוק: אין מדובר על התגברות על כל ספק אפשרי (שאז לא היתה הרשעה כלשהי אפשרית לעולם) אלא על סוגים מסויימים של ספק, כאלה הניתנים להנמקה מצד אחד (מאז ויטגנשטיין גם הספקן צריך לשאת בעול ההנמקה) אך גם כאלה שאפשר להמציא ואינם רק עולים במישרין מסיפור המעשה (למשל טענות הנוגעות למצבו המנטלי של הנאשם או לחומרנותו של המעשה עצמו, ההגנה הקרויה בשפה המשפטית "זוטי דברים"). ההבט הנורמטיבי של השערת החזקה הגורסת כי אדם חף מפשע עד שלא הוכחה אשמתו קובע אף הוא, לצד ההבט האפיסטמולוגי, את המגמות הפרקטיות של העיסוק המשפטי הפלילי.

---

<sup>12</sup> רמב"ם, 2002, עמ' 11. לא תהיה זו טענת נגד טובה לדברי הרמב"ם לומר שבזמנו כללה הפילוסופיה גם את הפסיקה וגם את האסטרונומיה שלא לדבר על פסיכולוגיה, שהרי גם במדעים אלה, כיסוד להם, כתנאי בסיס לעיסוק נבון בהם, עומדים מושכלות ראשונים פילוסופיים וכך הדבר עד עצם היום הזה.

<sup>13</sup> ירמיהו יובל, המבוא ל"אתיקה" לשפינוזה, עמ' 30

הצורך בהטלת ספק ומימדיו של הספק הזה חורגים מבחינת משמעותם הקיומית והפסיכולוגית מהפרוצדורה המשפטית הטכנית. יש בהם כדי לבסס הלך נפש של ממש לא מנקודת מבטם של הפילוסופים אלא דווקא מנקודת מבטם של אנשי התחום הזה עצמו.

אם ביחסי פילוסופיה ומשפט עסקינן, הנה הפילוסופיה מעורבת בעולם המשפט בדרכים נוספות: עדי אופיר מעלה את השאלה הבאה: "האם ייתכן שפיתוח אדישות כלפי סבל של זולת, אדישות שמגדירה את התחום המוסרי על דרך השלילה, מבחוץ, היא תנאי למשפט צדק?<sup>14</sup>..." "המעשה המוסרי (למשל פרקטיקות של המשפט בן זמננו, י.ש) מחייב לאמץ מחדש סוג "מתורבת", "מעודן" של מעין אדישות לנוכח סבלם של אחרים, אדישות מתנוכת על ידי רפלקסיה, שלמעשה אינה אלא סוג של התאפקות"<sup>15</sup>. כאשר אני קורא את הדברים הללו אני חושב על הלגיטימציה של העיסוק בסניגוריה על מרחחים ועל פושעים אכזריים, על האיפוק שמגלים שופטים היושבים בדין ועל זיכוי של נאשמים בגין שיקולי פרוצדורה (למשל נאשם שלא הקריאו לו את זכויותיו או נשלל ממנו ייצוג).

הלאה: סוגיית הפרשנות השיפוטית: באיזו מידה לפנינו שאלות מתחום "עולם המעשה" ובאיזו מידה ניתן לשייך את שאלות הפרשנות לעולם הפילוסופי "הטהור"? ברור ששופט מוכרח לתת לעצמו דין וחשבון פילוסופי גם על הלגיטימיות של הפרשנות שלו וגם על תכניה. בלשונו של חיים כהן: "...יש בפרשנות השיפוטית גם מלאכת חשיבה לוגית וגם מלאכת אמנות אינטואיטיבית"<sup>16</sup>. יוצא שמיומנות פילוסופית (לוגיקה, זיהוי כשלים, בירור הנחות וחקר מושגים) היא חלק בלתי נפרד מהמקצועיות השיפוטית עצמה.

ואשר לתכני הפסיקה עצמם - כאן הדיאלוג בין עולם המשפט ועולם הפילוסופיה עתיק ומושרש ביותר. הנה לדוגמא, פסק הדין שכתב השופט אגרנט<sup>17</sup> בפרשת קול העם, 1953, שהתפרסמה בהיותה הראשונה שבה שיקולי בטחון לא עמדו אל מול חופש הביטוי. פסק דין זה רווי בהנמקותיו של מיל המסביר מדוע ראויה חירות הביטוי למעמד מיוחד בחיים החברתיים.

והנה בעוד שתחום המשפט עשוי להיחשב לתחום ספציפי, שאין בו כדי להאיר את יחס הפילוסופיה לפרקטיקה באופן כללי, ניתן להדגים את זיקת הפילוסופיה לחיי המעשה באמצעות שדה קרוב לשדה המשפטי אך רחב ממנו: האתיקה המקצועית.

אסא כשר יוצר הבחנה מעניינת בין העולם המשפטי לבין עולם האתיקה המקצועית מבחינת תפקידה היוצר של הפילוסופיה. נניח, הוא אומר, שמצויה לנגד עינינו קשת של דרכי פעולה אפשריות לאדם או

---

<sup>14</sup> עדי אופיר, 2000, עמ' 262

<sup>15</sup> אופיר, שם, עמ' 264

<sup>16</sup> חיים כהן, תשנ"ב, עמ' 194

<sup>17</sup> בג"צ, 50/73 חברת "קול העם" בע"מ ואח' נ' שר הפנים, פ"ד ז 871.

לארגון. כשר מציע לסמן שני קווים על פני קשת האפשרויות הזאת. האחד, במעלה סולם הקשת והשני בתחתית הסולם.

ילקו העליון נקרא 'רף' (והוא מייצג את האתיקה) ולקו התחתון נקרא 'סף' (והוא מייצג את המשפט). הרף מייצג את האתיקה המקצועית, את האידיאל המעשי של ההתנהגות המקצועית, הוא הרף של ההתנהגות הראויה מנקודת המבט המקצועית. פעולה בגובה הרף או למעלה ממנו היא בגדר התנהגות ראויה... הקטע שמן הרף ומעלה הוא המתחם הראוי של ההתנהגות המקצועית... הקטע שמן הסף ומטה... הוא המתחם הפלילי של ההתנהגות המקצועית... בין הרף לבין הסף נמצא המתחם הבינוני; פעולה במתחם זה היא בגדר התנהגות לא ראויה מנקודת המבט האתית והתנהגות מותרת מנקודת המבט המשפטית<sup>18</sup>.

דוגמת האתיקה המקצועית מבהירה את הקשר האמור שבין הפילוסופיה לפרקטיקה בשתי נקודות עיקריות:

א. תחומי המותר והאסור של פרקטיקות ייחודיות (רופאים<sup>19</sup>, מורים, מהנדסים, שופטים, יועצים וכיו) נפרשים בעזרת האתיקה (לאמור עקרונות כלליים, פילוסופיים) ומתורגמים לשפת המעשה של התחום הייחודי באמצעות המכניזמים הייחודיים של כל פרקטיקה.

ב. מושגים בסיסיים מונהרים והבחנות נעשות בעזרת מיומנות אנליטית (שאינן לפילוסופיה מונופול עליה אך הם "שלה"<sup>20</sup>) וכלים לוגיים<sup>21</sup>.

ואולם, דוגמת האתיקה המקצועית עשויה דווקא להזיק לקו הטיעון שחיבור זה מבקש לקדם, מפני שהיא קונקרטי מאוד, ישירה מאוד ומעשית מאוד. בכך היא מבליעה את הקשר המעודן יותר של ענפי הפילוסופיה האחרים לתחומי המעשה השונים. יותר מזה, היא מבליעה את הקשר האימננטי שבין פילוסופיה לכל עקרון כללי שממנו נובעים (גם באופן אפריורי, אך בעיקר אפוסטרירורי) המאפיינים הייחודיים לכל תחום עיסוק, מחשבה או פעילות. המבט הרדיקלי ביותר של הזיקה ההכרחית שבין פילוסופיה לכל תחום עיסוק קונקרטי הוא הגל: "באנגליה

---

<sup>18</sup> אסא כשר (אתיקה מקצועית, בתוך סוגיות 2003) עמ' 23

<sup>19</sup> ברור שאין זה מן הנמנע שייווצרו "קודים אתיים" ספציפיים- למשל לגינקולוגים, לפסיכיאטרים וכיו"ב.

<sup>20</sup> מאז אפלטון מאופיינת הפילוסופיה בשקיפות גדולה יותר מכל דיסציפלינה אחרת. שכן את כלי העבודה שלה היא מפזרת לכל דורש ובכל זאת רק היא ששוקדת, כדיסציפלינה נפרדת, לשכלל אותם!

<sup>21</sup> אם נתבונן, למשל, בקוד האתיקה המקצועית של הסתדרות הפסיכולוגים בישראל, (סוגיות אתיות, 2003 עמ' 660-661) נבחין בהגדרות מעין משפטיות, כמו "לקוח הוא מטופל וכל מי שמבקש או מבקשים עבורו שירות". לצד סעיף ההגדרות אנו מוצאים סעיף "עקרונות מנחים" ובו, למשל, 'יושר', 'מיומנות', 'כיבוד זכויות אדם' ועוד. סעיפים אלה יותר משהם פילוסופיים בדרך שבה הם מתרגמים עקרונות כלליים לשפת הפרקטיקה הייחודית הרי הם מחייבים אנליזה פילוסופית בבואם להיתרגם להכרעה אם הקוד האתי הופר או לא.

משמעותה של פילוסופיה היא מדעי הטבע. שם יש, למשל, כתב-עת הנקרא פילוסופי, שבו נדונים ענייני חקלאות, כלכלה, אומנות, כימיה וכו'. ... גם תיאוריות שונות, בפרט בתחום המוסר, המיוסדות הרבה יותר על רגשות הלב האנושי ועל נסיון מאשר על מושג או קביעות משפט\* - גם תיאוריות אלה נחשבות (באנגליה) כשייכות לפילוסופיה. ... כמו כן משייכים הם לפילוסופיה את התיאוריות בתחום הכלכלה המדינית כגון זו של אדם סמית... וכך מכבדים באנגליה את שמה של הפילוסופיה, כי שם נקרא שם הפילוסופיה על כל דבר שאפשר לשאוב אותו מעקרונות כלליים<sup>22</sup>, או שעל פי הנסיון אפשר להעמידו על עקרונות קבועים<sup>23</sup>.

פיענוח העקרונות הקבועים שביסוד כל פרקטיקה אנושית (ודוק: הם קיימים בהכרח) הוא במקרים רבים משימה פילוסופית הרמנויטית מסובכת ביותר. האם כל "אנשי המעשה" יודעים לעשות זאת? לא. האם שומה עליהם לעשות זאת? לא. האם הדבר יוביל לפרקטיקה אחראית יותר, ביקורתית יותר, טובה יותר? כן.

### ג. הצורך בפילוסופיה שימושית

בפרק זה אטען שנחוצה לנו פילוסופיה שימושית לא רק במובן של ביסוס הזיקה שבין פילוסופיה לבין פרקטיקות אנושיות או דיסציפלינות אחרות. נחוצה לנו פילוסופיה שימושית במובן בסיסי הרבה יותר: הפילוסופיה היא השדה שמאפשר לבנות השקפת עולם, היא נוטעת בנו מיומנות ביקורתית וכמיהה ביקורתית שבלעדיה אנו עשויים להיות משועבדים (אפילו לדעות הקדומות של עצמנו) והיא מספקת לנו אמצעים ליצירת משמעות באופן שאינו קלישאי או חד מימדי. במילים אחרות, הפילוסופיה היא אמצעי לשחרור האדם ולמצער, לצמצום מימדי אי-החירות שבהם הוא פעיל.

רוברט בראמבאו משווה בין מצבה של הפילוסופיה היום למצבה של הטכנולוגיה באלכסנדריה במאה הראשונה לספירה: "כבר אז תכננו מדענים ובעלי מלאכה ובנו מכונת קיטור ואוטומט מטבע, אך מכיוון שתרבותם לא היתה תרבות של שימוש במדע התמהמהה המהפכה התעשייתית למעלה מאלף שנים. בדורנו העלו המטאפיסיקאים רעיונות חשובים חדשים בדבר החלל והזמן, החינוך והדת, הלוגיקה והערכים - אך תרבותנו טרם הפכה להיות תרבות של שימוש בהבחנות פילוסופיות. ... אטען

---

\* שאז זה טריביאלי, אליבא דהגל, שעסקינן בפילוסופיה

<sup>22</sup> כך מוציא היגל מכלל חשבון פילוסופי את המיתוסים, הדת, הטקסים וכד'. היגל, תשל"ו, 186-202

<sup>23</sup> היגל, תשל"ו, 122-123. כמובן, התייחסותו האוהדת של הגל אינה לפילוסופיה האנגלית עצמה ולמגמתה האמפיריציסטית אלא לרטוריקה אודות פילוסופיה ותחומי חלותה שרווחה באנגליה כמצוטט.

שדרושה לנו פילוסופיה שימושית<sup>24</sup>. בראמבאו משווה את הפילוסופיה למדע. מה המדע יש בו אספקט "טהור" ואספקט "שימושי" גם הפילוסופיה כך. לדעתו הפילוסופיה טרם מימשה את יכולתה וזכותה להיתרגם לשפת המציאות המטריאלית, באותו האופן עצמו שהמדע השימושי בוחן את השימושים של תיאוריות חדות בהקשרים קונקרטיים.

הפילוסופיה של מיל היא דוגמה טובה להכרה בחיוניותם של הרעיונות הפילוסופיים בחיי היום יום ממש ולא רק בצמתי הכרעה גורליים. כאשר מתווה מיל את עקרונות החירות בהקשר קונקרטי כמו חופש הביטוי<sup>25</sup>, לצד העקרונות והנחות היסוד (למשל שהאמת במלואה אינה לעולם ברשותנו אך אנחנו בכל זאת חותרים להתקרב אל האמת ככל יכולתנו) מעמיד מיל שורה של מימושים פרקטיים לרעיונות הללו<sup>26</sup>. כמו כל רעיון חשוב, גם הכיוון של מיל מחייב למידה. כמו כל למידה, גם בזו של מיל יש מימדים של שינון ושל תרגול.

יכולתו של מיל לתרגם את עקרונותיו לכיווני פעולה ממשיים מועילה מאוד בתשובה לביקורת שמעלה מקינטייר<sup>27</sup>. מקינטייר סבור שערכים או עקרונות מוסריים אינם יכולים להועיל לנו מפני שהם מופשטים ומעורפלים מדי. ערכי בסיס כמו "הגינות" או "רגישות לזולת" מחייבים ממילא פירוש בהתאם למסורת מסויימת זו או אחרת<sup>28</sup>. גישתו של מיל יש בה כדי להשיב למקינטייר: הפילוסוף האחראי יוצר תבנית כללית, אין הוא נרתע מפני קביעת עקרונות כלליים ביותר, אולם אין הוא בהכרח מסתפק בכך, אלא הוא הולך ופורט אותם לפרוטות פרקטיות. לפחות יש לאל ידו להדגים את מימוש ערכיו, הלכה למעשה. ואולם, מובן שגם הללו (קרי אותן "פרוטות פרקטיות") אינן בבחינת מתכון, דבר דבור על אופניו, המכשיר אדם כיצד לנהוג.

הנה, למשל, כאשר מתווה מיל את עקרון התועלת<sup>29</sup> בפילוסופיה של המוסר, הוא מתחיל בסימון מושא התועלת שהוא האושר, אבל הוא מתרגם את האושר למונחי הנאה והימנעות מכאב. האם בכך מסלק מיל ויכוחים אפשריים? להפך, הוא יוצר שדות ויכוח חדשים. ובכל זאת תרומתו המעשית היא שמי שמקבל את עקרונותיו מסוגל לצמצם את הויכוח לגבולות השדה המוסרי של התועלת ומי שאינו מקבל את עקרונותיו, יודע אל נכון עם איזו אינטואיציה מוסרית משמעותית עליו להתמודד ואיזה סוג של נימוקים יכול לשמש אותו.

---

<sup>24</sup> רוברט בראמבאו, 1968, עמ' 193.

<sup>25</sup> מיל, על החירות, עמודים 29-95.

<sup>26</sup> למשל ההמלצה לשמוע בכל עניין שבוויכוח את בר הפלוגתא המוכשר ביותר, לא להתבטל בפני מומחים מקצועיים, לא לתת אמון בתיאוריה שאין אפשרות להפרכה (מיל, שם, 44-40).

<sup>27</sup> A. MacIntyre, A Short History of Ethics (עמוד 95 ואילך).

<sup>28</sup> ראה בעניין זה גם מקינטייר, האם פטריוטיות היא מידה טובה, אפורמלי 5, 1998 עמ' 11.

<sup>29</sup> מיל, התועלתיות, ראו במיוחד פרקים ב' ג'.



כללים, אומר ויטגנשטיין, אינם תוחמים את השדה כולו. כדי להשתמש בהם לא נדרשת ממני (וגם בלתי אפשרית) "ידיעה" בהירה לגמרי של היכולת להחיל אותם. "יהי אין כללים, למשל, עד לאיזה גובה מותר לזרוק את הכדור בטניס, או באיזו עוצמה, ובכל זאת טניס הוא משחק ואף יש לו כללים"<sup>30</sup>. במילים אחרות, יש מושגים (כמו משחק) ששוליהם מטושטשים.

תשובה מצוינת לאתגר של מקינטייר מספק במישרין פיטרס: לדעת פיטרס, הביקורת של מקינטייר על המופשטות של העקרונות המוסריים תופסת בדרגות שונות בכל הפעילויות האנושיות הרציונליות. למשל "כל המדענים מקבלים עיקרון גבוה כמו העיקרון המחייב לבחון השערות מתחרות על ידי השוואת התוצאות שהוסקו לתצפיות. אבל אין פעולה זו נותנת להם הדרכה קונקרטיית להמשך המחקר. עליהם לפרש"<sup>31</sup>. ממש כשם שבתוך פרדיגמה מדעית קיימות הסכמות בסיס רחבות, כך גם במוסר, למשל יש כללים שכל אדם רציונלי יכיר בחשיבותם. והרי בסופו של דבר, האם בכלל עלינו לחתור למעשיות נוקבת יותר? "אין העקרונות יכולים להורות לנו בדיוק מה עלינו לעשות, אך הם פוסלים לפחות כמה דרכי פעולה, ומפתחים את רגישותנו לתופעות... הם מתפקדים בעיקר כתמרורי דרך ולא כספרי תדרוך"<sup>32</sup>.

ייתכן אם כך, שאפשר לראות את עצתו של סארטר<sup>33</sup> לצעיר שבא להימלך בדעתו, שמא עליו להישאר עם אמו ולהימנע לסייע לכוחות צרפת הלוחמים או לסייע לכוחות הללו תוך עזיבת אימו- ברוח זו עצמה. סארטר הראה לצעיר שההכרעה לעולם בידיו וכך גם האחריות לתוצאותיה וכי לא ניתן כלל להפקיד אותן בידי כהן דת או מורה למוסר. שהרי גישתו של סארטר לפיה אין בעולם הזה עמוד אש שמנחה את האדם אינה טריוויאלית. יש ללמוד אותה ולהתרגל לשאת במורא ובבדידות שכרוכות בה. הפילוסופיה, אנחנו מוצאים, שימושית בתנאי. התנאי הוא נכונות ללמוד אותה, לתרגל אותה, לתפוס אותה כמסגרת ולא כתכתיב, לאמן את כוחות הלומד בהכרעה עצמית.

הכרעה היא דבר מה שיש ללמוד אותו, להתאמן בו, לתרגל אותו. בכך אין היא שונה מהצעתו של אריסטו ב"אתיקה" להתאמן במעשי נדיבות אם ברצונך להיות נדיב יותר או במעשי אומץ אם ברצונך להיות אמיץ יותר<sup>34</sup>. זו אף זו: אין היא שונה באופן מהותי גם מן הצורך להבין, ללמוד ולהתאמן

---

<sup>30</sup> ויטגנשטיין, תשנ"ה סעיפים 71, 73.

<sup>31</sup> ריצ'רד פיטרס, 1980, עמ' 34

<sup>32</sup> פיטרס, שם, עמ' 35-36.

<sup>33</sup> סארטר, 1982 עמ' 25 ואילך.

<sup>34</sup> אריסטו, אתיקה, ספרים ב', ג'.

במשחקי לשון (כמו הטלת ספק<sup>35</sup>). אפשר לומר שהפילוסופיה שימושית ל"אקטיביסטים" ובלתי שימושית ואולי אף עוינת למי שמבקשים תכתיב.

---

<sup>35</sup> כמה יפה מתאר זאת ויטגנשטיין, על הודאות, סעיף 310: "תלמיד ומורה. התלמיד אינו מניח להסביר לו מאומה, שכן הוא קוטע את המורה ללא הרף בספקות כמו למשל בקיומם של הדברים, במשמעותן של המילים, וכו'. המורה אומר: "הפסק להפריע וציית לי; לספקותיך אין עדיין כל מובן."

#### ד: ניטשה- פילוסופיה שימושית ודגם ההשראה

ניטשה מציע לעשות שימוש בפילוסופיה (כמו גם בהסטוריה) באופן שנראה במבט ראשון מוזר: בסקרנו את גישתו ב-כיצד מועילה ומזיקה ההסטוריה לחיים<sup>36</sup> -אנחנו רואים שאין הוא (בבחינת הקורא האידיאלי) זקוק להסטוריה כמתווה כיוון (זה כבר קיים ונתון אצלו), אין הוא זקוק לה לפענוח הטוב והרע (את זה הוא יוצר בעצמו) וגם אין הוא זקוק לה כביסוס תיאורטי לאמונות קיימות שיש לו (שהרי אין לאדם החזק צורך בביסוסים כאלה). ההסטוריה היא כלי עזר קיומי וחינוכי ממדרגה ראשונה להגעה אל האמת. אולם לא האמת במתכונתה המקובלת היא שמעניינת את ניטשה, דהיינו התאמת האמונות ושיפוטים למצבי עניינים עובדתיים בעולם. ניטשה מבקש להשיג באמצעות ההסטוריה את האמת האותנטית, הקיומית, דהיינו את החיים עצמם: המוטו לטקסט הוא הציטוט הבא (מגתה): "יתר על כן, שנא עלי כל מה שרק מוסיף לי ידיעות מבלי שירבה או יחיה במישרין את פעילותי". ניטשה כותב כמחנך שיש לו השקפת עולם ברורה, ואשר הוא מבקש במציאות האנושית (וההסטוריה כחלק ממנה) תימוכין לה. ממש כסניגור המלקט ראיות המסייעות למרשו והמתעלם מהללו שיש בהן כדי להרשיעו, מציע ניטשה להתמקד רק באותם מאורעות הסטוריים שמקדמים את כוחות החיים, שמציידים את האדם בתנופה, שמספרים לו סיפורים של הצלחה. ומכלל ההן ניתן לשמוע את הלאו: ראוי להתעלם, לשכוח, לטאטא מן התודעה את הידיעות שמחלישות אותנו, שאינן מצמיחות אותנו. ניטשה מבין שהשונוות בין האנשים משליכה על יכולתם להשיג את האמת, לשאת במוראותיה של הבדידות הקיומית שהיא נחלתו של היוצר. במילים אחרות, ניטשה מבקש להציב לפנינו דגם של למידה לשם השראה ולא למידה לשם ידיעה או הבנה. מן הדגם הזה יוכל להפיק תועלת, כמובן, רק מי שיש לו כיוון מובהק משלו ואשר אינו זרוע בספקות. רק אדם כזה הוא בר למידה של ממש. "מן ההכרח שביום מן הימים יתקוממו נגד היותו של האדם תמיד רק מצטט, מעתיק, מחקה את שקדמו לו"<sup>37</sup>.

למידת ההסטוריה הראויה (ואין סיבה להניח, בהינתן הנחות היסוד של ניטשה שדעתו שונה ביחס לתחומי למידה אחרים) היא איפה כל כולה שימושית: "ההסטוריה שייכת לאדם החי בשלושה הקשרים: באשר הוא פועל ושואף, באשר הוא מקיים ומכבד, ובאשר הוא סובל וצריך ישע. לשילוש זה... מקביל שילוש של סוגי הסטוריה... מונומנטאלית<sup>38</sup>, אנטיקווארית<sup>39</sup> וביקורתית<sup>40</sup>". השיפוטים

<sup>36</sup> ניטשה, כיצד מועילה ומזיקה ההסטוריה לחיים", דמדומי שחר, שוקן 1978.

<sup>37</sup> ניטשה, כיצד מועילה ומזיקה ההסטוריה, עמ' 99

<sup>38</sup> ניטשה, שם עמוד 25: "ההסטוריה היא עניינו של האדם הפועל והחזק; עניינו של מי שעורך מלחמה גדולה והוא זקוק לדמויות מופת... שאין הוא מצליח למצוא בין מרעיו ואין הוא מצליח למצוא בדורותיו".

<sup>39</sup> קשה לתרגם את המונח לעברית: אולי מעין חקר עתיקות. כוונת ניטשה היא לשמר בעזרת ההסטוריה את יצרי החיים של ההווה, את הכרת התודה של העץ החי לשורשים שלו, שמאפשרים לו להגביה מהם והלאה.

הנגזרים מלימוד שהוא כזה אינם צריכים להיות "מדוייקים" וגם לא "צודקים" אלא שיפוטים מקדמי חיים<sup>41</sup>.

ומסתבר שדגם ההשראה הוא הדגם שמוביל את ניטשה במה שאפשר לדעתי לכנות 'הפילוסופיה החינוכית' שלו: הטקסט החינוכי המובהק של ניטשה, "שופנהאור כמחנך", מלמד שניטשה לא רק מבקש להשפיע בדרך של השראה אלא בדרך זו עצמה הוא (ניטשה) הפך להיות מה שהוא (פילוסוף יוצר). בטקסט הזה יוצר ניטשה תלות בין השחרור האנושי, דהיינו יצירת העצמי, ההגעה אל האותנטיות, לבין תפקידו של המחנך:

*"מחנכיך ומעצביך האמיתיים מגלים לך את מקור המשמעות האמיתי של ישותך ואת חומרי היסוד שלה, משהו שכשלעצמו אינו ניתן לחינוך ולעיצוב... מחנכיך אינם אלא משחרריך וזה סוד החינוך כולו"*<sup>42</sup>.

לפנינו קושיה של ממש: האין זו סתירה ברורה לקרוא לאדם ליצור את עצמו, מתוך עצמו ובכך להיות אותנטי, דהיינו חופשי, ומצד שני לראות את המחנכים (הפילוסופים<sup>43</sup>) כמעצבי האדם?

אין כאן סתירה מפני שהמתחנך, האדם שמבקש ליצור את עצמו, הוא שבוחר במחנכו ולא להפך. "חשבתי שבבוא העת אמצא לי פילוסוף כלשהו שיחנכני..." יותר מזה: ניטשה מבקש פילוסוף שיחנך אותו דהיינו "פילוסוף שניתן להישמע לו בלא הרהורים יתרים"<sup>44</sup>. אכן, פעילות החינוך הראשונית היא פעילות נטולת ביקורת. תחת זאת יש בה מרכיב אינטואיטיבי שמכוון כל כולו לחיפוש פילוסוף אותנטי, כזה שיוכיח מתוך אישיותו, הווייתו, הטקסטים שלו וכל אורחותיו כי תוכו כברו, כי הוא אותנטי. במילים אחרות, ניטשה תר כאן אחר דגם של השראה מפני שהתהליך השחרור כרוך במאבק פנימי כה גדול<sup>45</sup>, עד כי אין לצפות שיוכל אדם לעשותו לגמרי לבדו.

לפנינו היפוך מוחלט של משקל הכובד ביחס לאינטואיציות שיש (ככל הנראה) לרוב האנשים ובוודאי שביחס לזה של הגות החינוך החופשי: בעוד שבהגות החינוך החופשי העול והשיעבוד כפויים על הילד מחוצה לו, והחינוך צריך לסור הצידה ולהניח לילד להיעשות אוטונומי. אצל ניטשה, נטיית העצלות, הפחדנות והצורך בריצוי הזולת כה עמוקים ומושרשים עד כי רק כוח חיצוני יהיה בו כדי להתגבר על הנטיות הללו. האוטונומיה היא דבר מה נלמד, אין מדובר בנתון אנושי קיומי.

---

<sup>40</sup> גם הגישה הביקורתית עומדת בשירות החיים: היא מאפשרת לאדם "לשבור ולהמס את העבר על מנת שיוכל לחיות... להעמידו למשפט... כל עבר ראוי הוא שירשע", שם עמ' 36.

<sup>41</sup> שם עמ' 37.

<sup>42</sup> ניטשה, שופנהאור כמחנך (בתוך מסות על חינוך לתרבות) עמ' 26.

<sup>43</sup> ניטשה מזהה את המחנך עם פילוסוף, וליתר דיוק "פילוסוף אמיתי", שם, עמ' 27.

<sup>44</sup> ניטשה, שם, שם.

<sup>45</sup> ראו בעניין זה "על דרכו של היוצר", כה אמר זרתוסטרא, עמ' 61-63.

ייעל כן, היתה זו משאלת לב נועזת ביותר לדמות שאוכל למצוא לעצמי פילוסוף אמיתי כמחנך, שיוכל לרוממני מעל לפגעי הזמן ולהדריכני מחדש להיות פשוט וכן במחשבה ובחיים"<sup>46</sup>.

שופנהאור יכול להיות מופת נשגב שכזה. שופנהאור אינו מנסה לשאת חן ולהבריק אלא כותב כמו לעצמו בלבד<sup>47</sup>. אך מלבד כנות, עליצות ויציבות<sup>48</sup> ניטשה מתאר תנאים נוספים שבהתקיימם יכול פילוסוף להועיל, קרי: לשמש מופת<sup>49</sup>. יוצא הדופן ביותר מבין תנאיו של ניטשה הוא תביעתו שהמופת הפילוסופי יינתן ע"י חיים גלויים ולא ע"י ספרים, טקסטים בלבד. "... ארשת הפנים, יציבת הגוף, הלבוש, המזון..."<sup>50</sup>.

מסקירה זו עולה כי לפנינו דגם של פילוסופיה שימושית הכולל מרכיבים ששזורים זה בזה: (א) הפילוסוף האמיתי הוא מחנך (ב) הפילוסוף מחנך מכוח העוצמה שבאותנטיות שלו כלומר המרכיב החינוכי כפוי עליו, (ג) החינוך הוא פעילות מטילת משמעת שבה הביקורת משהה עצמה, מפני שהתוכן של הגותו של הפילוסוף האותנטי משמעותית הרבה פחות מעצם היותו אותנטי, ולבסוף, (ד) היכולת של הקורא, הנמען, לעשות שימוש בהגות פילוסופית אינה אלא נגזרת של השימוש שעושה הפילוסוף בהגותו שלו עצמו...

#### ה. בין פילוסופיה מעשית לבין אידיאולוגיה

רק כעת ניתן לפרוש את טענת החיבור העיקרית: פילוסופיה יישומית אינה הגות שמיישמים אותה או מתרגמים אותה לשפת המדיניות אלא בירור מתמיד של טיב הקשר בין ההגות לבין עולמו של הנחשף אליה. מבחינה זו אדם שנחשף ל"הגיונות" של דקארט והחל להיות זהיר יותר בשיפוטיו אודות המציאות, חווה את ההגות הזאת כפילוסופיה מעשית. בניסוח זהיר הרבה פחות ניתן לומר כי מי שנחשף ל"הגיונות", לספקנותו של יום, לפילוסופיה של קאנט והדברים לא הותירו בו חותם (שניתן לראותו או לתת לו צורה) כאילו לא נחשף לפילוסופיה הזאת כלל.

הקשר בין תבונה לבין חירות שפינוזה מבקש מן האדם לחיות בהדרכת התבונה. בשורה של מישורי רגש (כמו רחמים) צריכה התבונה להמיר את הדחף הספונטני והבלתי אמצעי שקיים באדם. כאשר דן שפינוזה ברחמים הוא אומר בין השאר: "אני מדבר כאן בפירוש על אדם החי בהדרכת התבונה. כי מי שלא התבונה ולא הרחמים מניעים אותו לעזור לזולת, נקרא בצדק לא אנושי כי נראה שאינו דומה

---

<sup>46</sup> ניטשה, שופנהאור, עמ' 32.

<sup>47</sup> שם, עמ' 33.

<sup>48</sup> שם, עמ' 37.

<sup>49</sup> שם עמ' 38.

<sup>50</sup> ניטשה, שם, שם.

לאדם<sup>51</sup>. שפינוזה יודע יפה שבני אדם חיים רק לעיתים נדירות לפי צווי התבונה, אף על פי שייעודו של הפילוסוף הוא להביאם להכיר מתוך ידיעה שכלית את צווי התבונה. אך ההכרה הריאלית בקושי הזה מאפשרת לפילוסוף פתרון ביניים- להמליץ על התנהגות מעין תבונית- כדי שאנשים שאינם מסוגלים לכך יחקו מרצונם התנהגות תבונית גם מבלי להבין ולהפנים את טעמיה של ההתנהגות התבונית<sup>52</sup>. "ההמון הוא נורא כשאין עליו מורא. לכן אין להתפלא שהנביאים שלנגד עיניהם עמדה תועלת הכלל ולא תועלתם של מעטים, הרבו כל כך להמליץ על נמיכות רוח, חרטה ויראת כבוד. קל בהרבה להביא אנשים (שיהיו) כפופים לרגשות אלה מאשר (להביאם) לידי כך שיחיו בסופו של דבר בהדרכת התבונה, כלומר שיהיו חופשיים ויהנו מחיים ברוכי אושר"<sup>53</sup>.

הקשר בין תבונה לבין חופש, כל כמה שהוא מובהק בפילוסופיה של שפינוזה, אינו מוגבל לספֵרה האישית. גם בהתייחסותו למדינה קובע שפינוזה כי "אדם המודרך על ידי התבונה הנו חופשי יותר במדינה שבה הוא חי לפי החלטה משותפת מאשר בחיי בדידות שבהם הוא מציית לעצמו בלבד"<sup>54</sup>. אותו רעיון עצמו, לפיו התבונה המתגלמת בחוק המדינה היא גם חירותו של האדם הפרטי החי בה אנחנו מוצאים אצל רוסו "... דחיפת התשוקה גרידא היא עבדות והמשמעת לחוק שקבענו לעצמו היא חירות"<sup>55</sup>. וגם אצל רוסו, ממש כשפינוזה מאה שנים לפניו, אנחנו מוצאים את ההכרה במוגבלות בני ההמון אל מול עוצמת התבונה שהיא נחלתם של יחידי סגולה: "... אילו רצו החכמים לדבר אל בני ההמון בלשונם שלהם ולא בלשון ההמון, שום אדם לא היה מבין אותם"<sup>56</sup>.

הנה קושיה שכבר אפלטון נתקל בה בעוצמה: התבונה יש בה יסוד משחרר (גם באשר היא ביקורת ולא מהות<sup>57</sup>) אולם הפילוסוף מתקשה לתרגמה כך שמי שאינו פילוסוף או אינו חכם יוכל להבינה. מכאן שעליו לחשוב על דרך שבה יפעלו בני אדם בעצת התבונה (או האמת), מבלי ששיגוה אל נכון בשכלם. פתרונו של אפלטון יכול להיראות "אפל" למדי. הוא מציע<sup>58</sup> ליצור מיתוס, שקרי בעליל, שקרי עד כדי כך שסוקרטס (הדובר בדיאלוג האפלטוני) מתבייש (כחלק בלתי נפרד מן הרטוריקה של הטקסט) לאומרו. כוונתו של אפלטון היא שהכל להוציא הפילוסופים יאמינו במיתוס האמור כדי לשמר את הסדר החברתי וכדי שבני מעמד מסוים לא ילקו בשאיפת סרק לשפר את מעמדם (תרתני משמע).

<sup>51</sup> שפינוזה, אתיקה, משפט 50 (בסמך) עמ' 328.

<sup>52</sup> ירמיהו יובל (הערה), בתוך שפינוזה, אתיקה, עמ' 331.

<sup>53</sup> שפינוזה, שם, משפט 54 (עיון), 331.

<sup>54</sup> שפינוזה, שם, משפט 73, 350.

<sup>55</sup> רוסו, האמנה, ספר א', פרק ח', עמ' 32.

<sup>56</sup> רוסו, שם, ספר ב', פרק ז', עמ' 63.

<sup>57</sup> ראו התייחסות מפורשת לעניין זה בפרק ו' להלן.

<sup>58</sup> אפלטון, פוליטיאה, ספר ג' 282-284.

הפילוסופיה יוצרת מעין אידיאולוגיה כדי לקדם את רעיונותיה שלה ותוך שהיא (הפילוסופיה) יודעת שהאידיאולוגיה אינה אלא פיגום רעוע ומלא פגימות המשרת אותה אד הוק.

עלינו להשיב עתה על שתי שאלות: האחת, האם ובאיזו מידה ההבחנה בין פילוסופיה לבין אידיאולוגיה היא הבחנה חשובה ומשמעותית? אם כן, כיצד ניתן להבחין בין פילוסופיה לבין אידיאולוגיה?

האידיאולוגיה<sup>59</sup> מכוונת לגיוס לוחמים לפעולה בתוך ואל מול המציאות או לגיוס תומכים למאבק. ודוק: מאבק או דימוי של מאבק חיוניים להבנת שדה פעילותה של האידיאולוגיה. כל אידיאולוגיה נכתבת מתוך תודעת מאבק וממילא יש במאבק זה כוחות חיוביים שראוי לתמוך בהם וכוחות שליליים שראוי להיאבק נגדם. ואולם, אין אידיאולוגיה שלא מתלווה לה, בכוח או בפועל, תכנית פעולה. לעומת זאת, הפילוסופיה הקלאסית, שבה אני מתמקד במאמר זה, חותרת לגילוי האמת<sup>60</sup>. ברור, כמו שכבר הודגם, שקיימת זיקה עמוקה בין האמת לבין פעילות בעולם, אך הזיקה הזאת אינה חד ערכית וחשוב לא פחות: מנקודת מבטה של הפילוסופיה היא אינה מחייבת פעילות חוץ תודעתית. אלא שנקודת הכובד המבטאת טוב מאחרות את ההבדל שבין פילוסופיה לאידיאולוגיה מצויה במומנט הביקורתי שהוא הכרחי בפילוסופיה ובלתי אפשרי באידיאולוגיה. המומנט הביקורתי או שהוא אימננטי לפילוסופיה מבחינת התוכן שלה (למשל הפילוסופיה של הגל) או שהוא אימננטי מבחינת המתודולוגיה של הפילוסוף היוצר (למשל סוקרטס וניטשה). פילוסופיה שנעדר ממנה המרכיב הביקורתי היא פילוסופיה גרועה או אידיאולוגיה. כאשר אנחנו מדברים על מיומנות פילוסופית אנחנו מדברים בראש ובראשונה על מיומנות ביקורתית, על מיומנות לוגית-אנליטית, על מחויבות חסרת פשרות לחוק הסתירה<sup>61</sup>.

האידיאולוגיה אינה מיוחדת למישור הפוליטי אף שבו היא שכיחה ביותר. יש המאמצים אידיאולוגיה של חיים טבעיים, של וריאציה דתית מסויימת, אידיאולוגיה חינוכית וכיו"ב. לצורך המשך ההבחנה בין האידיאולוג לבין הפילוסוף אני מציע לקבוע כי האידיאולוג אוחז בהנחות יסוד (שמטבע המושג אינן מועמדות לבחינה) רבות מכפי המתחייב לוגית לבניית עמדתו. מכאן נובע שההבחנה האמורה היא הבחנת כמות ולא הבחנת איכות. דהיינו, גם השקפת עולם שאינה אידיאולוגית ואולי אף "אנטי אידיאולוגית" יש בה הנחות יסוד שאינן מועמדות להפרכה<sup>62</sup>. הבחנה זו עצמה שנויה במחלוקת: מניטשה<sup>63</sup> ועד פוקו היו שכפרו בעצם קיומו של הבדל בין פילוסופיה לבין אידיאולוגיה.

---

<sup>59</sup> ראו דיונו של צבי לם, אידיאולוגיה וחינוך, אנציקלופדיה לחינוך תשכ"ט, כרך ה'

<sup>60</sup> ברור שמבחינה זו עמדה ספקנית היא חלק מרכזי במאמץ הזה.

<sup>61</sup> ראו לדוגמה רן סיגד פילו - סופיה, על האמת האחת, עם עובד 1983 ההקדמה ופרק א'.

<sup>62</sup> כמו למשל הומניסט שאינו מעמיד למבחן את הנחת היסוד הגורסת שוויון ערך האדם, או פילוסוף שמקדם את רעיון האמנה החברתית ומניח כי בני אדם מסוגלים לשיפוט רציונלי וכיו"ב.

אני סבור שקיים בכל זאת הבדל משמעותי בין פילוסופיה לאידיאולוגיה מלבד עצם קיומן של הנחות בסיס בלתי הכרחיות באידיאולוגיה והעובדה שהיא אינה נוטה להיות סובלנית לביקורת של ממש. ההבדל (בזירה של הפילוסופיה הפוליטית) נעוץ במתח שבין עמדה אוטופית המודעת לעצמה בתור שכזו<sup>64</sup> (פילוסופיה) לבין עמדה אסקטולוגית (או משיחית) שמבטיחה ישועה<sup>65</sup>. באופן פרדוקסלי לכאורה, אני רוצה להציב לסיום פרק זה את הטיעון הבא, ולהזמין את הקורא לחשוב עליו: עמדה זו מבוססת על הבנת המושג "דיאלוג"<sup>66</sup>.

הטיעון: טקסט שמזוהה כ"פילוסופי" הוא בהכרח בעל פוטנציאל השפעה גדול יותר על תודעת האדם מאשר טקסט שמזוהה כאידיאולוגי.

1. טקסט פילוסופי אינו שואף (מתוך הניתוח המושגי לעיל) לגייס את האדם לפעולה חד כיוונית במציאות.
2. לכן הוא בר שיח עם האדם (מפני שדיאלוג מכוון מטרה קונקרטיית איננו דיאלוג כלל, אלא אדם או טקסט משתמש באדם אחר).
3. לכן משעה שטקסט פונה לתודעתי ומזמין עצמו לדיאלוג, אזי אם אני נענה להזמנה אני מקשיב לו (מפני שלא יכול להיות אחרת בדיאלוג).
4. דיאלוג כולל בתוכו בהכרח את רכיב ההפתעה<sup>67</sup>: כלומר אם נכנסתי מתוך פתיחות אמיתית לדיאלוג עמו אזי אני בר השפעה (ממנו או עליו).
5. יותר מזה: דיאלוג הוא תנאי הכרחי להשפעה שמכבדת את המושפע<sup>68</sup>.
6. לעומת זאת, משעה שמזוהה טקסט (או מזוהה עמדה) כאידיאולוגי אזי או שאני מוצא עצמי במחנה האידיאולוגי של הטקסט או שלא.

<sup>63</sup> למשל, ניטשה, הולדת הטרגדיה, 80 ואילך; וכן קביעתו, שם, 50, כי "כל עשייה מחייבת צעיף של אשליה", וכן בעייתו של סוקרטס, מתוך "שקיעת האלים", סעיף 10.

<sup>64</sup> עמדה אוטופיסטית המודעת לעצמה בתור שכזו, דהיינו עמדה שיודעת כי החזון שרקמה דינו שלא להתממש ככתבו וכלשונו היא זו של רוסו (האמנה החברתית עמ' 101): "אילו היה בעולם עם של אלים היה משטרו ממשל עם. משטר מושלם כל כך אינו מתאים לבני האדם". או ראו ניטשה (על דרכו של היוצר, זרתוסטרא, עמ' 63) "אודהב אני את מי שמבקש ליצור מעבר ומעל לעצמו וזה אובדנו...".

<sup>65</sup> למשל מארכס, ב"מניפסט הקומוניסטי".

<sup>66</sup> מרטין בובר, בסוד שיה, ת"א 1999

<sup>67</sup> מרטין בובר, דו-שיח, עמ' 126

<sup>68</sup> מפני שהדיאלוג מניח מראש, ואינו יכול להניח אחרת, שוויון בין בני השיח. אין זה נכון שבדיאלוג לא יכול אחד הצדדים להיות בטוח שהוא מחזיק באמת. ואולם אם הוא פילוסוף כלי הדיאלוג שלו, כמו שכבר צוין קודם, מוכרחים להיות ביקורתיים.



7.. אם כן, אינני מושפע במישרין מן הטקסט אלא לכל היותר אני מוטרד מן השאלה אם הוא יצליח לגייס אחרים.

8. אם לא, אני מפתח כמעט מיניה וביה חשדנות מפני שבהכרח אני יודע<sup>69</sup> שהטקסט מעוניין להשתמש בי ככלי (לגיוס, רכישת השפעה וכו').

9. מכאן שטקסט פילוסופי בהכרח משפיע יותר על תודעתי מאשר טקסט אידיאולוגי<sup>70</sup>.

לא אוכל להיכנס כאן לעובי הקורה בשאלת היתכנותו של דיאלוג בחיי היום יום, אולם בולטת הכמיהה לשיח דיאלוגי בחינוך. לא כל התפיסות הדיאלוגיות תובעניות כתפיסת בובר, אך בדיאלוג אמיתי יש בהכרח מומנט של ביקורת עצמית. שפּלר סבור שהמורה (ודוק: המורה שאופיו "פילוסופי") ימעורב לחלוטין בדו שיח... ובזה הוא מסכן במידה זו או אחרת את סברותיו שלו<sup>71</sup>.

### 1: ההבט המעשי של ידיעת אי הידיעה: הפילוסופיה כמיילדת השקפת עולם

שני קטבים מאפיינים את התבוננותם של פילוסופים אך גם מי שאינם פילוסופים על הפילוסופיה. האחד רואה את ריבוי העמדות, התפיסות וההשקפות שבה כבעיה של ממש. הריבוי הזה מצביע על קוצר היד של הרוח האנושית בהתוויית כיוון מוסכם ביחס לשאלות היסוד שתמיד העסיקו בני אדם (מטאפיסיקה, למשל). דקארט כותב "...ראיתי שטיפחו את הפילוסופיה בעלי הכשרונות המצויינים ביותר דורות על דורות, ושאף על פי כן אין בה עדיין שום דבר שלא ישמש נושא לוויכוחים, ובכן שלא יהא מוטל בספק..."<sup>72</sup>. הקוטב האחר רואה את הפילוסופיה כאותו מדע שמקרב בני אדם אל האמת ומאפשר להם לבנות מדעים ותפיסות טוב על גבי פלטפורמה מוצקה. אין זה מוזר שדקארט מיטיב

<sup>69</sup> ייתכן שאני מניח כאן במובלע קורא אידיאלי הבקיא ב'אנרים השונים ומבין את משמעותם המטא-טקסטואלית, אולם אין הנחה זו הכרחית להצדקת הטיעון.

<sup>70</sup> אפשר להניח כי אילו בובר היה גדרש לעניין זה הוא היה מבכר את הטיעון הבא: כל טקסט שהוא דיאלוגי בהכרח השפעתו שבכוח על תודעת הקורא גדולה מכל טקסט אחר. שהרי "כל אחד מאיתנו נתון בתוך שריון, וזה ייעודו: תריס בפני כניסה של אותות. (ואולם) אותות מתרגשים ובאים אלינו תמיד ללא הפסק..." (בובר עמ' 118). לאמור אנחנו מצויים בפועל בתוך תודעה אנטי דיאלוגית שדומה מאוד לתודעה אידיאולוגית, שעומדת על המשמר בפני מסרים שעלולים להפר את מוחלטותה.

<sup>71</sup> עמדת שפּלר ביחס לפעילות ההוראה- עד כמה היא לטעמו קרובה לדיאלוג הפילוסופי: "...מה שמייחד את ההוראה הוא זיקתה המיוחדת להסבר רצינוני, לדו שיח ביקורתי, למתן נימוקים כנים ולקבלת שאלות רדיקליות בברכה... המורה... חושף את שיפוטיו להערכה ביקורתית... הוא מעורב לחלוטין (completely) בדו שיח שבאמצעותו הוא מקווה ללמד, ובזה הוא מסכן במידה זו או אחרת את סברותיו שלו". שפּלר, תנאי הידיעה, עמ' 23 (ההדגשות שלי, י.ש).

<sup>72</sup> דקארט, על המתודה, עמ' 23

לבטא גם את הקוטב ההפוך: "המילה פילוסופיה פירושה לימוד החכמה, ושהחכמה משמעותה ידיעה שלמה מכל הדברים שהאדם מסוגל לדעת אותם..."<sup>73</sup>.

בפרק הזה אני מבקש להתמקד דווקא בקוטב הראשון, הספקני, השנוי במחלוקת, עתיר סימני השאלה, ולהראות כי דווקא משום היותו כזה רשאי אדם לקוות לבנות השקפת עולם שתהיה שלו. לא אידיאולוגיה ולא מערך נוקשה של ציוויי דת אלא השקפת עולם פילוסופית: להחזיק בתפיסות מתוך נכונות להמירן, לאחוז בערכים מתוך הבנת חוסר המוחלטות של רובם במרבית ההקשרים. דבר זה אין פירושו אלא מימוש הצעתו של אריסטו באשר לאדם המחוּנך, שמסוגל הוא להסכין עם מידה הכרחית של עמימות באותם מישורים שהכרח להם להיות עמומים<sup>74</sup>.

אי הידיעה עצמה מלמדת: היא מלמדת שתזות רווחות אינן נכונות<sup>75</sup>, היא מלמדת מידה של ענווה, היא מלמדת שהאמת הוא מושג חמקמק וערמומי, וכי אין לתת אמון אפריורי במי שמצהיר כי כולה, כל האמת, בידיו. הלקחים של סוקרטס בדיאלוגים האפלטוניים המוקדמים נראים לי איפה דמוקרטיים באופיים.

הפילוסופיה מסייעת ביצירת השקפת עולם (לא רק ואולי כלל לא בגילוייה גרידא) בשלושה מישורים עיקריים: א) המישור האנליטי, לוגי, רפלקטיבי; ב) המישור הסינתטי, עצם קיומן של השקפות מתחרות, תורות יריבות, שיטות אלטרנטיביות בכל סוגיה אנושית מרכזית; ג) מישור הכמיהה, הפילוסופיה שבעזרת דגם של השראה ניטשאני<sup>76</sup> או דגם של מיילדות סוקרטית מזינה אותנו בכמיהה להיות יוצרי עולמנו שלנו.

אתיחס בקצרה<sup>77</sup> לכל אחד מן המישורים: המישור הראשון, שבמסגרתו מצויה הפילוסופיה של הלשון, מאתגר באופן מתמיד, טורדני ממש, את הדרך שבה בני אדם נוטים לחשוב על בעיות, לקבע עצמם בניסוחים שכובלים את מחשבתם החופשית ולהימנע מלראות הבחנות חדשות. ברלין מציין שגדולי הפילוסופים ניסחו לראשונה או מחדש בעיות אמיתיות "מדעת או שלא מדעת על ידי שינוי נקודת המבט שממנה נראתה הבעיה כבעיה (או שקודם לכן לא נתפסה כבעיה) ע"י הזזת הדגש,

---

<sup>73</sup> דקארט, שם, עמ' 98

<sup>74</sup> אריסטו, אתיקה, ספר א פרק 3

<sup>75</sup> ראו למשל בדיאלוג "מנון": "... אולם אם בכל השיחה הזאת חקרנו ודיברנו כשורה, נמצא שסגולת טובה אינה באה מן הטבע ואינה דבר הנקנה בלימוד..." (אפלטון, א' 461) כלומר עדיין איננו יודעים מהי הסגולה הטובה, אבל יודעים אנו מה היא איננה. התקרבו איפה אל האמת בכך ששללנו סברות רווחות מאוד.

<sup>76</sup> ראו פרק ד' לעיל

<sup>77</sup> ברור שכל אחד מן המישורים הללו ראוי לליבון יסודי הרבה יותר מכפי שחיבור זה יכול להכיל. מגמתי כאן אינה אלא הצגת שדות התרחשות ולא מיפוי עומק שלהם.

העתקת מקום, שינוי נקודת המבט של הנבוכים<sup>78</sup>, עד כדי כך שבני אדם החלו לחפש הבחנות במקום שבו לא נתפסו קודם כחיוניות או להפך (נוכחו לדעת שהבחנות שנתפסו כמרכזיות וחשובות מבוססות על חוסר הבנה או טעות).

בכלל, ניתן לומר שבני אדם נוטים להיאחז בקלישאות בדרך שבה הם מתנסחים אודות המציאות. בכך איני מתכוון אלא לכך שההיגדים (שאני מגדירם כקלישאות) שקריים, אלא רק לכך שדפוס השימוש השכיח בהם נוטה להיות אוטומטי ובלתי ביקורתי<sup>79</sup> ומכאן שהוא בלתי אמין. בחינוך אנחנו מוצאים שסיסמאות כגון "התפוצצות הידע" מולידות סברות שטחיות ביחס לצורך להתאים את תכניות הלימוד לגילויים חדשים ובכך מונעות דיון ציבורי או אינטלקטואלי רציני בשאלות הללו<sup>80</sup>. דוגמה נוספת מן השדה החינוכי באשר לנחיצות המימד האנליטי והביקורתי היא פריחתם של בתי הספר "הדמוקרטיים". בתי הספר הללו נוטים לזהות בין דמוקרטיה לבין חינוך פתוח ובכך הם עשויים לקדם אי הבנות רבות. כך, למשל, ערכים דמוקרטיים מובהקים כמו שלטון החוק, מעורבות (תלמידים והורים, אם עוסקים אנו בחינוך), אחריות, כבוד האדם- אינם ברגיל מכונני החינוך הדמוקרטי אף שיכולים הם להיות. זו אף זו: עיון במסמכי זהות בית- ספריים מלמד שבתי ספר רבים לוקים בכשל הרמוניסטי<sup>81</sup>, ובטוחים שהכרזתם על מחויבות לשורה ארוכה של ערכים (כמו כבוד, פתיחות, מעורבות והשגיות) יוצרת דגם קוהרנטי של חינוך בעוד שבפועל ההפך הוא הנכון. הערפל הערכי מוליד מינייה וביה ובהכרח גם מדיניות חינוכית מעורפלת.

המישור השני, הסינתטי מאופיין בשני מישורי- משנה: האחד, קיומן של תיאוריות גדולות שמנסות להסביר את העולם כולו או רכיב משמעותי שלו ("שיטת הגל", "תורת קאנט", "פילוסופיית הטבע של אריסטו" וכיו"ב). אחרי מיל<sup>82</sup> אני מרשה לעצמי להניח שהאמת כולה אינה נמצאת אף באחת מהן אולם המאמץ למצוא ולחלץ את הגרעין האמיתי המשמעותי שטמון בכל אחת מהן הוא עצמו תהליך של יצירת השקפת עולם. מישור המשנה הנוסף שראוי ולו להזכיר כאן הוא ההסטוריה עצמה של התייחסויות למושגים, לרעיונות, לערכים וכו'. כלומר העומק הפילוסופי, המושגי וההסטורי הוא כשלעצמו חיוני לגיבוש השקפת עולם יציבה. רעיונות כמו דיאלקטיקה, חוק הסתירה, מוסר של תוצאות, אמפיריציזם אותנטיות ונסיון, אינם יכולים, לדעתי, להוות נדבך בהשקפת עולם ממשית על העולם מבלי שבעל ההשקפה יודע דבר מה על משמעותם ועל תולדותיהם<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> ברלין, תחושת המציאות, 86-87

<sup>79</sup> ישראל שורק, קלישאות חינוכיות, "אפורמלי", 7, תשנ"ח

<sup>80</sup> יורם שורק, אשרי הקופאים על שמריהם בלימודי המדעים, "אפורמלי", 10, תשנ"ט

<sup>81</sup> כרמון אמנון, כשלים חינוכיים, "אפורמלי", 4, 1997

<sup>82</sup> מיל על החירות, פרק ב', עמ' 40 ואילך.

<sup>83</sup> ראו בעניין זה: ברלין, שם, עמוד 52

לא רק בתהליך בניית זהותם של יחידים שותפות השיטות הפילוסופיות. טוקוויל מסביר את אורחות חייהם של האמריקנים בזיקה מובהקת לרעיונות הפילוסופיים של התקופה. "השיטה הפילוסופית של המאה ה-18 אינה צרפתית בלבד אלא גם דמוקרטית... הצרפתים זעזעו את כל העולם משום שהיו הראשונים שקבעו כללים והעלו שיטה פילוסופית שבעזרתם ניתן בנקל לתקוף את כל הנושנות ולפתוח נתיב לכל החידושים"<sup>84</sup>. לפילוסופיה, לפי טוקוויל, שמור תפקיד מכונן ולא רק מכוון, ביחס לאורחות חיים ולהתנהלות של מוסדות חברתיים.

במישור השלישי תורמת הפילוסופיה להכרה, לרצון וליכולת של בניית השקפת עולם. ניסן רואה את הזהות כדבר מה שבונים אותו ומתוך תהליך אקטיבי<sup>85</sup>. ואולם השקפה חינוכית קיומית זו מחייבת לאמץ הנחות מוקדמות שאינן מובנות כלל מאליהן. ניטשה והמסורת האקזיסטנציאלית שהחרתה החזיקה אחריו קבע כי "מהותך האמיתית אינה טמונה עמוק בתוכך אלא גבוה לאין ערוך מעליך או לפחות גבוה ממה שכרגיל נחשב בעיניך כאני שלך"<sup>86</sup>. האקזיסטנציאליזם מבית מדרשו של סארטר<sup>87</sup> הקצין עוד יותר קביעה זו בטענו שיש להתייחס למושג "אין ברירה" כאל תרמית עצמית ולאמיתו ששל דבר, כל מעשינו ומחדלינו הם פרי בחירתנו החופשית.

מוטיב הפיתוי, (לענייננו פיתוי ליצירה וליצירה עצמית) ששכיח ומודע לעצמו בתור שכזה אינו חדש. הדגמתי מוטיב זה באמצעות הפילוסופיה של ניטשה<sup>88</sup>. כעת אדגים את המוטיב הזה וכן את מושג היצירה והיצירה העצמית דרך הפילוסופיה "המיילדותית" של סוקרטס, שיש בו מאפיינים כה דומים-מבחינת ההשראה הפילוסופית - לדגם של ניטשה.

דמותו של סוקרטס, כפי שהיא מוצגת ב"משתה"<sup>89</sup> מעוררת השתאות: סוקרטס אינו מתעייף לעולם אין הוא זקוק למאכל ולמשקה במשך ימי התפלספות תמימים. נראה כאילו ההתפלספות כשהיא לעצמה מניעה אותו ומזינה אותו.

---

<sup>84</sup> טוקוויל, השיטה הפילוסופית של האמריקאים, מתוך: הדמוקרטיה באמריקה, עמ' 169.

<sup>85</sup> מרדכי ניסן, "זהות חינוכית כגורם מרכזי בפיתוח מנהיגות בחינוך" בעיקר עמודים 33-35. שימת משקל הכובד ביצירה מסיטה אותו מן הגילוי ומן הפיענוח ומן החיפוש.

<sup>86</sup> ניטשה, שופנהאור כמחנך, עמ' 26.

<sup>87</sup> ראו סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם

<sup>88</sup> מאחר שענייננו בשימושי הפילוסופיה יש לשוב ולהדגיש שאין מדובר בפיתוי להצטרף "למחנה" של ניטשה אלא להפך: ללכת בדרך עצמאית ומקורית ממש! "קראו לכל הפחות בספר זה כדי שאחר כך בזכות מעשיכם יהיה ניתן להשכיחו ולהשמידו. חשבו שהוא נועד להיות הכרוז שלכם: כשתתייצבו חמושים... בשדה הקרב, מי מכם לא יאבה או להביט לאחור אל הכרוז שהזעיק אתכם?" (על עתיד מוסדות החינוך, 134)

<sup>89</sup> אפלטון, המשתה, תרגום מרגלית פינקלברג, תל אביב, חרגול, 2000

אך כאמור, סוקרטס מעיד על עצמו שאין הוא יודע דבר ובכל זאת הוא עוסק באופן אובססיבי בפילוסופיה. בדיאלוג תיאטיטוס מפתיע סוקרטס את תיאטיטוס, שהוא מתמטיקאי צעיר ומבטיח, בספרו לו שהוא, סוקרטס, אינו אלא מיילד ועוסק באמנות המיילדות<sup>90</sup>. בדומה למיילדת "רגילה", שמתמחה ביילוד (לפי טענת סוקרטס) רק משעה שהיא כבר אינה יכולה ללדת בעצמה כך הוא, סוקרטס, עוסק באמנות זו מכיוון שהוא למעשה עקר: הוא עקר מרעיונות, עקר מידיעה<sup>91</sup>. אבל בניגוד לנשים המיילדות, עליו, על סוקרטס עול הזיהוי אימתי רעיון הוא "חזיון שווא וכזב או ולד כשר ואמיתי". וכאמור החכמה אינה בסוקרטס אלא באלה שאותם הוא מיילד. על כן לא זו בלבד שאין מימד של התנשאות בגישתו של סוקרטס, ההפך הוא הנכון. אולם מאחר שלידת ילדי הרוח ממש כלידת ילדים בשר ודם כרוכה בייסורים של ממש<sup>92</sup>, יש רבים שאינם עומדים בייסורים ומפילים את "ילדי רוחם" או שאינם מטפחים אותם מיד לאחר הלידה. סוקרטס משמש מעין מראה לבחינת איכות ילדי הרוח, ועל כן הוא בהכרח ממקד אליו כעס רב כל אימת שהוא מיילד כזבים (וכך הוא ברוב המקרים) ודבק בו דימוי של מתנשא. "אם לאחר החקירה הדרושה אמצא שאחד מילדי רוחך אינו אלא חזיון שווא ושקר ועל כן אקח אותו ממך ואשליכהו החוצה, אל נא תכעס... אני איני עושה דבר כזה מתוך רצון רע אלא מפני שבשום פנים ואופן אין לי רשות לקבל את השקר ולגנוז את האמת"<sup>93</sup>.

מלאכת היילוד כפויט טובה היא ביותר, שכן היולד רעיון בר קיימא זוכה בתהילה לבדו ואילו היולדים רעיונות כוזבים מפנים את חצי כעסם לעבר מי שיילד אותם. חרף היות מלאכת היילוד כזו, סוקרטס חש שהחובה לילד חזקה ממנו באשר אין הוא, הפילוסוף, אלא משרתה של האמת. לכשעצמי נראה לי כי הפילוסופיה היא המדע אשר יותר מכל מדע אחר יכול לבנות- בתהליך דיאלוגי- השקפת עולם ואולי גם זהות.. הפילוסופיה יש בה כאמור מישור אנליטי, מישור של קטבים מושגיים ושיטתיים ומישור של השראה, יילוד ופיתוי שנחוצים כל כך לטובת מלאכת היצירה, מלאכת הבניה. אורח חיים פילוסופי פירושו בניה מתמדת של זהות, של השקפת עולם שאינה יכולה להתרחש אלא דרך ערעור ובניה מתמידים. לטובת הערעור והבניה הללו זקוקה הפרקטיקה לפילוסופיה. לטובת יצירה דיאלוגית של זהות יכולים אנשי המעשה להיכנס לעובי החקירה הפילוסופית, ולא כהעשרה גרידא. בפראפרזה על דבריו של עדי צמח<sup>94</sup> אפשר לומר כי מי שיעשה כך יוכל לומר לחבריו, אנשי המעשה: עשיתי, ועשיתי הרבה.

<sup>90</sup> אפלטון, תיאטיטוס, (תרגום אריה סימון) ירושלים, מאגנס 1968, סט. 148 (עמ' 21)

<sup>91</sup> תיאטיטוס, סט. 149 עמ' 22

<sup>92</sup> תיאטיטוס שם, עמ' 27.

<sup>93</sup> תיאטיטוס, שם, 28-29.

<sup>94</sup> עדי צמח, קיימים וקיימים יותר, "אפורמלי" 8 תשנ"ט

## סיכום

בחיבור זה הצגתי את הפילוסופיה כתחום מעשי ושימושי דרך שתי טענות, נגטיבית ופוזיטיבית: הטענה הנגטיבית גרסה, שהבחנה בין פילוסופיה לשמה לבין פילוסופיה שימושית היא הבחנה בטלה. הטענה הפוזיטיבית גרסה, שלפילוסופיה שימושים הכרחיים ובלתי נמנעים בחיים האנושיים החוץ-עיוניים.

בפרק ב' טענתי שקיים קשר אמיץ בין הפילוסופיה לבין תחומי דעת שמעשיותם היא מן המפורסמות: פסיכולוגיה ומשפט. התבונה, שהיא מוקד החקירה הפילוסופית מאז אפלטון, מקודמת בידי הפסיכולוגיה כשם שהפסיכולוגיה מקודמת בידי הפילוסופיה. יותר מזה- לתזות פילוסופיות נודעת לעתים השפעה עמוקה ביותר על ההתנהגות ועל גיבוש השקפת העולם של מי שלומד אותן. הפילוסופיה (לא רק כאתיקה) השפיעה רבות על השדה המשפטי והמשפטי למחצה (אתיקה מקצועית). למשל, הספק הפילוסופי די בו לעתים כדי לזרוע ספקות במקום בו חורצים דינו של אדם. בפרק ג' ניסיתי להראות, שלעקרונות פילוסופיים ייתכנו שימושים בחיי היומיום של בני האדם. מיומנויות פילוסופיות (או העדרן) משפיעות על הדרך שבני חושבים ועל אופני הסקת המסקנות מנתוני המציאות. כאשר אנחנו מצהירים על הצורך שלנו בכללים שיכוונו את חיינו, איננו שואפים בהכרח למסגרת חיים נוקשה ודוגמטית. ולהפך, חיים דינמיים אין פירושה העדר כללים (או ערכים) שמכוונים אותם. תוקפם של ערכים, באשר הם כללים מכווני התנהגות, נגזר משקלא וטריא פילוסופי. בפרק ד' סקרתי את תפיסתו החינוכית של ניטשה, כדי להראות שרצונו של אדם להיות חופשי מחייב אותו להיעזר במופתים פילוסופיים. דגם ההשראה של ניטשה שהוצג בפרק זה רואה את הפילוסוף כמופת ואת הפילוסופיה כאמת אישית, היוצרת כיוון ממשי לתכנית חייו של אדם ומהווה גם היא מוקד של השראה: דהיינו, מלמדת שאפשר בכוח הדמיון, התעוזה והברק השכלי לפרוץ דרכי חשיבה והתנהגות.

פרק ה' כולל שני כיווני דיון: האחד גורס שפילוסופיה (במובן של שיטה כוללת) אם אינה מותירה חותם מובהק בתודעת מי שנחשף לה, אם אין היא משנה בו דבר- כי אז פילוסופיה זו אינה ראויה לשמה. הכיוון האחר יוצר הבחנה בין אידיאולוגיה לבין פילוסופיה. במסגרת קו זה נטען שפילוסופיה מאפשרת דיאלוג הוגן עם תודעת הנחשף לה. בכך היא, הפילוסופיה גם מכבדת את האדם וגם מסוגלת להשפיע עליו באופן ארוך טווח, לעומת אידיאולוגיה שיש בה בהכרח יסוד של אינדוקטרינציה.

פרק ו' מציג את טענת החיבור המרכזית: הפילוסופיה מסייעת ביצירת השקפת עולם. אין היא מסתפקת בגילוי של השקפת עולם. הפילוסופיה שותפה ביצירה זו בשלושה מישורים: א. במישור האנליטי, הלוגי והרפלקטיבי; ב. בגילוי, חשיפה ויצירה של השקפות מתחרות, תורות יריבות ושיטות חלופיות בכל סוגיה משמעותית; ג. במישור הכמיהה. שהרי הפילוסופיה בעזרת דגם השראה נוסח

ניטשה או דגם של מיילדות נוסח סוקרטס מזינה אותנו בכמיהה, דהיינו בפיתוי להיות יוצרי עולמנו שלנו.

## ביבליוגרפיה:

1. מארכס קרל, כתבי שחרות (תרגום שלמה אבינרי), 1983 תל אביב, ספריית פועלים
2. רוטנשטרייך נתן, הרוח והאדם, 1965 ירושלים, מוסד ביאליק
3. הרמב"ם, מורה הנבוכים, ח"א, (תרגום מיכאל שורץ) 2002 אוניברסיטת תל אביב
4. כהן חיים ה', המשפט, תשנ"ב ירושלים, מוסד ביאליק
5. שפיר, גבי ואחי' (עורכים), סוגיות אתיות במקצועות הטיפול והייעוץ הנפשי, 2003 ירושלים, מאגנס
6. היגל, גיאורג ו. פ., מבוא לתולדות הפילוסופיה, תשל"ו. מאגנס,
7. אופיר, עדי, לשון לרע, 2000 עם עובד ומכון ון ליר
8. אפלטון, כתבים, כרכים א', ב' (תרגום י. ג. ליבס) 1975, ת"א, שוקן
9. אפלטון, תיאטיטוס, (תרגום אריה סימון) 1968 ירושלים, מאגנס, סט. 148 (עמ' 21)
10. בראמבאו רוברט, פילוסופיה שימושית, בתוך: עינו, י"ט, אוקטובר 1968, 193-222
11. A. MacIntyre, A Short History of Ethics, London, Routledge & Kegan Paul, 1967
12. אלסדיר מקינטייר, (מתוך) האם פטריוטיות היא מידה טובה (תרגום יואל דרום) "אפורמלי" במה לסוגיות חינוך, חברה ומנהיגות, (ישראל שורק, עורך), גליון 5, 1998 ת"א,
13. ויטגנשטיין לודוויג, חקירות פילוסופיות, (תרגום: עדנה אולמן מרגלית) תשנ"ה ירושלים, מאגנס
14. ויטגנשטיין לודוויג, על הוודאות, (תרגום: עדנה אולמן מרגלית) 1986 ירושלים, כתר
15. לוק ג'ון, מסה על שכל האדם, תשל"ה מאגנס
16. מיל ג'ון סטיוארט, על החירות, 1977, מאגנס
17. בובר מרטין. מ., בסוד שיח, 1999 ירושלים, מוסד ביאליק
18. שפיר, ישראל, תנאי הידיעה-מבוא לתורת ההכרה ולפילוסופיה של החינוך, תשמ"ו, י-ם, מאגנס
19. ניטשה, פרידריך, דמדומי שחר, המדע העליון, כתבי ניטשה (תרגום י. אלדד), 1978 ת"א, שוקן
20. ניטשה פרידריך, מסות על חינוך לתרבות, (תרגום י. גולומב) תשמ"ו, ירושלים, מאגנס
21. דקארט רנה, על המתודה, תש"ס, ירושלים, מאגנס
22. אריסטו, אתיקה, (תרגום י. ליבס) 1973 ת"א, שוקן
23. אפלטון, כתבים, כרכים א, ב, (תרגום י. ליבס) 1979 ת"א, שוקן
24. ברלין ישעיה, תחושת המציאות, 1996 ת"א עם עובד
25. עדי צמח, קיימים וקיימים יותר, תש"ס אפורמלי 8
26. אפלטון, המשתה, (תרגום מ. פינקלברג) 2000 ת"א, חרגול



27. מרדכי ניסן, זהות חינוכית כגורם מרכזי בפיתוח מנהיגות בחינוך, תשנ"ז, ירושלים, מכון מנדל למנהיגות (סדרת המונוגרמות).
28. שפינוזה, אתיקה, (תרגם וחבר מבוא ירמיהו יובל), 2003, ת"א, הקיבוץ המאוחד
29. סארטר ז'אן פול, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, תרגם יעקב גולומב, 1982, כרמל.
30. פיטרס, ריצ'רד, מתוך "החינוך המוסרי", 1980, ת"א, ספרית פועלים
31. רוסו ז'אן ז'אק, על האמנה החברתית (תרגם יוסף אור), 1978 ירושלים, מאגנס
32. מרקס, קרל ואנגלס, פרידריך המניפסט הקומוניסטי, 1952 ת"א, הקיבוץ המאוחד
33. שורק, ישראל, "דבר העורך" קלישאות חינוכיות, "אפורמלי"- במה לסוגיות חינוך חברה ומנהיגות, גליון 7 1998 ת"א.
34. שורק יורם, אשרי הקופאים על שמריהם בלימודי מדעים, אפורמלי גליון 10, 1999, ת"א

© במחשבה תחילה – מכון לפילוסופיה יישומית בע"מ