

בן-ענוי שרפשטיין: הפילוסוף כבורא

בדבר אחד לפחות מבקש אני שתעבירו על מידותיכם ותרשו לי להגדיר את הפילוסוף כטוב בעיני. לא אלמד זכות על ההגדרה שלי—אף כי אוכל לעשות זאת, לדעתי—הואיל ואין זו אלא מקדמה לדברים שרצוני לומר, וסניגוריה, למען תהיה משכנעת אפילו למחצה, הכרח לה שתתארך. לכן מקווה אני שתקבלו את ההגדרה שלי באורח אינטואיטיבי, או, אם אין הדבר מתקבל לכאורה על הדעת, שתקבלו אותה רק על-מנת לראות מה יבוא אחריה.

כוונתי להגדיר את הפילוסוף על-פי הראדיקליזם האינטלקטואלי שלו. אחרי הכל, פילוסופים נוקטים עמדות שהן מוזרות מאד לאנשים מן השורה. נדמה לי כי יש להם צורך פנימי לבחור בין חלופות שבעיני אנשים מן השורה אין כדאי להבחין ביניהן, או שהם שוקדים על רעיונות המפליגים הרחק מעבר לגבולות המחשבה המצויה. מן הפרספקטיבה הזאת, זו של כוח-היוצר, הפילוסוף הוא האדם המנסה לשכנע אנשים שיקבלו רעיונות מופשטים, בלתי-מדעיים, שלפחות בתחילה הם נראים דקדקניים עד אבסורד, מופרזים להחפיר, או פשוט דמיוניים. כשאני מציע הגדרה זו, הרי לכאורה אני מתעלם מן האפשרות של פילוסוף הדוגל באמת בשכל הישר (למרבית האירוניה, הריהו המחפיר שבכולם), וכאילו מתעלם אני מקווי-הדמיון האפשריים—שרוצה הייתי לדון בהם כאן אך לא אוכל—בין הפילוסוף והמדען ובין הפילוסוף לאיש הפסיכואטי.

אף שאני מחייך אגב כתיבה, גם רציני אני למדי. הסגולות האירוניות למשמע-אוזן אשר ייחסתי לפילוסוף הן-הן הסגולות שאיפשרו לו להעיר ולעורר אחרים מבחינה אינטלקטואלית, לפעמים, כמו שאירע לאפלטון, לאריסטו ולעוד פילוסופים גדולים, משך הרבה מאות-שנים. סגולות אלו של עירפול, דקדקנות, הפרזה ודמיוניות, כשהן מתגלמות כהלכה במלים פילוסופיות, הן הנותנות שפילוסופיה גדולה, בדומה לתמונה גדולה, רומן גדול או שיר גדול, אי-אפשר לנתחה גיתוח ממצה. יש לה גוף מילולי כגון זה שבונה משורר, שוואלרי הוא המתאר במלים הבאות עד כמה אי-אפשר למצותו :

“עניינו של המשורר הוא לבנות מין גוף מילולי המצטיין במוצקות כמו גם בדו-המשמעות של חפץ. הנסיון מלמד ששיר פשוט מדי, למשל שיר מופשט, אינו מספיק, והוא ממוצה למבט ראשון. שוב אין הוא אפילו שיר. היכולת לקראו שוב, לטעום שוב את טעמו, תלויה במספר המובנים המתישבים עם הכתוב, ומספר זה עצמו הוא תוצאה מבהירות הכופה את החובה לפרש, ומאיזה אופי בלתי-מוגדר הדוחה את הפרשנות... מובנם של שירים הוא רק ספק-צורך, לא מטרה... השירה מכוונת לבטא באמצעות הלשון דווקא מה שאין בכוחה של לשון לבטא... שורה מובנה אך 'יפה' של שירה יפה היא בזכות מה שאינו ניתן בה להבנה... לכן הגירוי חייב להימצא במה שאינו ניתן להבנה”¹.

הרעיון של ואלרי, ששיר דוחה פרשנות, ודאי שהוא ישן ומקובל ברבים. ויטגנשטיין, שהוא בימינו מופת הפילוסוף הגדול, גם הוא קיבל אותו. לאחר שקרא שיר אחד, דמוי-באלאדה, נטול-יומרות, אמר:

"שיר זה של אולאנד הוא באמת נהדר. וכך הוא הדבר: אם רק לא ננסה להביע מה שאינו בר-הבעה, הרי שום דבר לא יילך לאיבוד. אבל מה שאינו בר-הבעה יהיה כלול— בצורה בל-תובע—במה שהובע!"²

בהמשך דרכו כפילוסוף נעשה ויטגנשטיין מעודן יותר ופסקני פחות. אך הוא הוסיף לפקפק ביכלתם של פילוסופים ואחרים לעסוק במלים בדברים ראשוניים. כוח-המשיכה של הסברים עמוקים לכאורה אפשר לפעמים ליחסו, כך אמר, לקסם שלהם. הנה כך, באשר להסברים פסיכואנליטיים, "יש קסם בתמונה לפיה יש לבני-אדם מחשבות תת-מודעות. האידיאה של עולם תחתון, מרתף-סתרים. משהו כמוס, שלא מן-העולם-הזה"³.

נדמה לי שגם ואלרי וגם ויטגנשטיין המוקדם מפריזים. ואלרי נותן הסבר חלקי לפחות כשהוא מיחס את תגובתנו על שירה לא רק להיותה בלתי-מובנת אלא גם לכך שהיא מצרפת בהירות עם טישטוש. הבחנתו הראשונה של ויטגנשטיין בין מה שאפשר להבדילו למה שאי-אפשר להבדילו נראית לי קלה מדי. לדעתי, היא גם שותפת באופי ההגנתי של השקפתו המאוחרת, המעודנת יותר, המנסה, כך נדמה לי, לגונן עליו מפני לבטיו הפנימיים. אם היה הדין עמו, בין במוקדם ובין במאוחר, הרי רובה של הפילוסופיה, מתוך שהוא נטול בהירות, אין בו גם מובן כלשהו.

גור-דינו של ויטגנשטיין על הפילוסופיה חמור הרבה יותר מזה שלי. אני טענת שהיא בלתי-מדעית, כלומר מעורפלת; אך לעתים קרובות היה עירפולה קונסטרוקטיבי, לדעתי. אינני סבור כי יש גבול קבוע וברור ליכולת ההסבר שלנו. ולהבדיל מוויטגנשטיין המאוחר, איני סובר שהפילוסופיה תלויה ברובה בשימוש בלתי-מדויק במלים, הנתלשות ומעוקמות מן ההקשר הטבעי שלהן. אני סבור כי על שאלות של אתיקה, דת או משמעות החיים אפשר להשיב לא פחות מאשר על רוב שאר השאלות הכלליות. צפוי שתהיינה התשובות בלתי-מספיקות, אך לא לגמרי; וההרגשה שהן מספיקות היא לעתים קרובות, כך אני טוען, ענין סובייקטיבי התלוי במושג מיוחד או בהרגשה מיוחדת של רלבנטיות.

אבל חרף מה שאמרתי עתה, פילוסופיה גדולה היא פילוסופיה שלעולם אינה מוסברת עד תום. רוצה לומר, אם לפרש את הדברים מעט יותר, פילוסופיה גדולה היא לא מפני שהיא ניתנת להסבר אלא מפני שהיא ניתנת להסבר במידה יתירה, ובכך כוונתי לומר שהיא סובלת הרבה פירושים, שתמיד הם חלקיים או זמניים. פילוסופיה המעוררת ענין מיוחד מעוררת הסבר יסודי ומפולפל במיוחד. ככל שההסבר יסודי ומדוקדק, כך גדל המרחב להשגות וכך גדלה הדרישה לעוד הסבר או להסבר יסודי ומדוקדק עוד יותר. יתר על כן, ככל שההתעניינות מתקיימת, וככל שהיא מתפשטת כך ירבו לפנות אליו פרשנים בעלי נקודות-מבט שונות. לשון אחרת: ככל שיסביר פילוסופיה זו כך תיראה זקוקה להסבר, וכך ירבו ההסברים שתקבל למעשה.

אין כוונתי לרמוז שתהליך זה של הסבר גובר-והולך אינו פוסק לעולם. אבל אם צודק אני, הרי מדידתו של שיר על-פי אי-האפשרות להבינו נוסח ואלרי יש בה משום אמת-מידה חלקית גם לפילוסופיה. כאשר טקסט פילוסופי מאחד בתוכו, בדומה לשיר שעליו הוא מדבר, בהירות עם טישטוש, וכאשר, למרות מפרשיו, הוא נשאר חידתי במידה מושכת-לב, אין פרשנותו מסתיימת. אז ערפו טמון פחות במובנו כפי שנקבע על-ידי איזו פרשנות מסוימת, לרבות זו של בעליו, מאשר ביכולתו להוליד מובנים חדשים. כשהוא ברור, מעורפל, מושך ודחוס, החיים שהוא מוסיף לעורר הם סימן לחיים שהועברו אליו בהצלחה.⁴

אוטונומיה יוצרת

מה טיבו של אדם הרוצה לברוא חיים דחוסים-ביטוי שכאלה מחוץ לעצמו? מאמציו לברוא את התחליף מלמדים שהוא מעוניין בהתרבות-עצמית. אינטרס זה בהארכה אישית בת-היפך של עצמו מתפרש לי, בתוך שאר דברים, כדרישה לאוטונומיה, משל כאילו רוצה הוא לבדו להפוך לאוכלוסיה שלמה, עצמאית. הייתי אומר שאדם כזה חזקה עליו שהוא בעל עצמיות עקשנית ומתנגד לכל הסגות-גבול של הביטוי-העצמי שלו.

יורשה לי להזכיר, כדוגמה לקוחה מן האמנות, את הסוריאליסט מקס אַרנסט. באוטו-ביוגרפיה קצרה, כתובה בגוף שלישי, אמר:

"הקשיים החלו בבית-הוריו, ובבית-הספר, עם שהשתרשה במוחו של הנער האמונה כי נולד לצייר. הגדולים ביקשו לדכא את הרעיון הזה בחוק-יד. אינלם החינוכית של הגדולים לא יכלה להתמודד עם נפשו של הנער. בנפשו נתקשרה ההתנגדות לכך בהרגשה כמוסה של שמחה. הרגשה זו עתידה היתה לקנות לה חשיבות מכרעת לחייו: היא פתחה לפניו אפשרויות בלתי-מוגבלות כמעט למצוא, בכל אשר יוליכוהו ייעודו ומאורעות העולם, ידידים נפלאים בקרב אנשים דומים לו בהלך-נפשם, בין שדים ומלאכים שפולם חפשים כרוח".⁵

שמחתו העקשנית של אַרנסט בחופש אשר מצא בציור מזכירה לי את עצמיותו העקשנית של אינשטיין ואת שמחתו לחשוב בעצמו; את העצמאות הגאָה של סוקראטס; את מונטיין שהפך את זריותו האישיות לגופו המילולי (הוא היה, לדבריו, "אדם האוהב לתת לחירותו מרחב-תנועה בכל הפיונים"); את דיקארט השלם-לעצמו, המתרחק לרצונו מן המסורת; את הוֹבס, שעוד בהיותו סטודנט שאף "להוכיח דברים על-פי הבנתי שלי"; את שפינוזה המבודד מעדתו והדבק, כנגד זאת, ביקום; את חירותו המונאדית כמעט של לייבניץ; את שנאתו של לוק ל"מזג עבדותי"; את שנאתו של יום ל"קריאת-חובה"; את חירותו העקשנית של קאנט ואת הטפתו לחירות; את הפרתו העזה של שלינג ש"ראשיתה וסופה של כל פילוסופיה היא החירות"; את "עצמאות הרוח" של ניטשה; ואת הוסרל, בעל אָטוס האוטונומיה הראדיקלית, כפי שקראו לו. בנקל אפשר להרבות בדוגמות מעין אלו. הבה אניח לאחדים מן הפילוסופים שהזכרתי לדבר בעדם.

לייבניץ, למשל, בהעלותו וזכרונות מילדותו שלו, שמח על כי נתנה לו את עצמו כשופט וכסמכות לעצמו:

"שני דברים, שבמקרים אחרים ערכם מפוקפק והם מזיקים לאנשים רבים, נמצאו מועילים לי להפליא: ראשית, למדתי בכוחות עצמי, ושנית, היפשתי איזה דבר חדש בכל מדע כאשר למדתי בפעם הראשונה, לעתים קרובות אף בטרם אבין את תכנו המבוסס כבר. אבל כך באתי על שכרי כפליים: ראשית, לא מילאתי את ראשי בתורות ריקות ומסוררות בלות המתקבלות בתוקף סמכותו של המורה ולא מכוחם של נימוקים מתקבלים על הדעת; שנית, לא שקטתי ולא נחתי עד שעשיתי דרכי אל הרקמות והשרשים של כל תורה ועד שחדרתי אל עומק עקרונותיה. בזכות הכשרה מעין זו עלה בידי לגלות בכוחותי שלי כל מה שעיינין אותי".

בדומה ללייבניץ, היה קאנט שמח באוטונומיה שלו, שדומה כי קשורה היתה לזכרונות כאובים מימי הילדות. הוא זכר את "עבודת-הנעורים" של ימי תלמודו בבית-הספר, כאשר הכריחו אותו להתפלל בקביעות, ב"פחד וחרדה". אפשר להניח כי בגלל הזכרון הזה נעשה הד טבעי למונטיין, לוק ורוסו בהגנת זכויותיו של הילד. "אין לך דבר", אמר, "המזיק לילדים יותר מלשאת משמעת מרגיזה ועבדותית המוטלת עליהם מתוך מגמה לשבור את רצונם-העצמי". הוא אף הציע שביילד "צריך לטעת בשחר ימיו את הרגשת התנגדותה ההכרחית של החברה, כדי שילמד מה קשה הוא להתפרנס, לסבול מחסור, ולרפוש אותם דברים הנחוצים לו כדי שיעשה עצמאי".

מה שנכון היה אצל קאנט לגבי ילדים, נכון היה, כמובן, לגבי מבוגרים. מאוסה היתה בעיניו כפיפת מעשיו של איש אחד לרצונו של אחר. במוחש ובמופשט כאחד, דרש אוטונומיה. הוא הכריז על האוטונומיה המהותית של כל אדם. באנתרופולוגיה שלו טען כי יצר-החירות, הוא האלים שבכל יצרי-לבם של "פראים". באורח כללי עוד יותר, אמר, "כל יצור בר-דעת קיים כמטרה לעצמו, ו"האוטונומיה של הרצון היא העקרון היחיד של כל חוקי-המוסר ושל החובות ההולמות אותם". ובהרצאותיו על האתיקה גיין את הנוסחות האלו באמרו כי ערפו ומעלתו של אדם מתבטאים ב"חירות על-פי החוקים של הסכמה מעמיקה עם עצמו". השקפותיו המדיניות והתנהגותו האישית העידו על אותה דרישה בלתי-נכנעת לאוטונומיה. "הפילוסוף האמיתי", אמר, "חייב, כהוגה-דעות עצמאי, לעשות בתבונה שימוש חפשי ועצמאי, לא עבדותי-חקיני". בשלב מוקדם למדי בדרך-חיינו כבר כתב, "אני אֵלך בדרכי ושום דבר לא יעצרני מלהשלימה". לא היו לו שום גיבורים פילוסופיים כלל, או שלמד לפתח את ערפם של אלה שהיו לו בתחילה. ישוע הנוצרי, הסכים, היה אדם-המופת שמילא בצורה הטהורה ביותר אחר דרישות התבונה המעשית, אך מובן כי פילוסוף לא היה. גם ניוטון לא היה פילוסוף. אשר לסוקראטס, הוא אהב את החכמה ושאל שאלות, אך הואיל וחסר היה לו ידע עובדתי מספיק, עדיין היה ברברי. לייבניץ היה המלומד האנציקלופדי, אך עדיין היה דוגמאתי. אפילו רוסו, שאותו שיבח כל-כך, עורר בו התנגדות. "עלי להוסיף ולקרוא ברוסו עד שביטויי היפים שוב לא ישעשעוני כלל". אמר קאנט, "ואז, בפעם הראשונה, יהיה ביכלתי לבחון אותו ראציונלית". בחינה זו גילתה "דעות מוזרות ומופרכות", תמהוניות תיאטרלית, והיפוכונדריה.⁷

דרישתו של הוסרל לאוטונומיה ולאחריות ראדיקלית היתה ראדיקלית לא פחות מזו של קאנט. הכל, כך אמר, חייב הפילוסוף לברר בכוח מחשבתו שלו, גם אם עקב כך יהיה עליו להישאר מתחיל תמידי. כשהוא מוטל "לתוך התוהו-ובוהו של פילוסופים", הרי רק הוגה-דעות אוטונומי כזה, היודע את הייאוש שבאהבת הפילוסופיה, "תופס כי באמת אין לו ברירה כלל, שהרי אף אחד מאלה לא טרח להשתחרר מהנחות-מוקדמות, ואף אחד מאלה לא קם מתוך העמדה הראדיקלית של אחריות-עצמית אוטונומית שדורש מובנה של פילוסופיה".*

התחלות שאין להבינן

עשוי פילוסוף לקבל כדבר המובן-מאליו את החיפוש שלו אחר האוטונומיה, שתחילתו, כך אני מניח, בשלב מוקדם בחייו. התחלותיו ואפילו מציאותו אולי לא עוררו בו ענין מעולם. מתוך שלא ידע מעולם את היעדרו, אולי אך בדוחק יחוש במציאותו המסוימת בו. אבל עכשיו יש לתאר משהו מהתחלותיו.

להבדיל מן הפילוסופים שהזכרתי, יש אחרים הערים עד מאד לחיפוש באשר הוא, כי עשויים הם להתנסות בו בחינת יצר-לב בלתי-סופי, שאינו ניתן להבנה. או אפשר שתבוא על פילוסוף איזו חוויה מכרעת, שכלפי-חוץ אולי לא תהיה אלא קריאתו של ספר, אולי אפילו ספר שאין להבינו, המושך אותו משיכה מזורה. אם כך הדבר, הרי זה מלמד עד כמה החידה בלבוש אינטלקטואלי יכולה להיות מושכת-לב. מי שקורא ספר-חידה מעין זה אין ספק שהוא מקווה כי יבהיר את החידה שהוא מציג; אבל מי יכול לשפוט מה הדבר המושך את לבו יותר – ההבהרה המקווה, או החידה עצמה?

הואיל ועתה-זה דיברנו על הוסרל ותלמידיו, נוכל להדגים את כוח-המשיכה של חשיבה בלתי-מובנת יותר או פחות בצורה שבה החל מרטין היידגר להתעניין בפעם הראשונה בהוסרל, מורהו לעתיד-לבוא. היידגר מספר מזכרונותיו שהתעניינות זו החלה בזמן שהיה סטודנט לתיאולוגיה. הנסיונות התחיליים המגושמים שלו עצמו להיכנס לפרדס הפילוסופיה נסתייעו, לדבריו, בדיסרטאציה של פראנץ ברגטאנו על המובנים המרובים של ה"יש" על-פי אריסטו. היידגר התעניין באורח סתמי, לדבריו, בשאלה איך אפשר לזהות את המובן הבסיסי בין אלה. על מנת להיעזר בפתרון הבעיה הזאת לקח בהשאלה את שני הכרכים של חקירות הגיוניות להוסרל מן הספרייה; אבל אף שזמן רב היו מונחים על שולחנו, לא הועילו במאומה. כמו שמסביר היידגר, לא היה יכול להבינם:

"היה זה מאמץ-סרק, שכן, כפי שעתיד הייתי להינכח מנסיוני כעבור זמן רב, לא חיפשתי בדרך הנכונה. בכל-זאת הביא אותי חיבורו של הוסרל במבוכה כה גדולה עד כי בשנים שלאחר-כך קראתי בו שוב ושוב, בלי שאעמיק דיי-הצורך בדבר ששבה את לבי. הקסם שקרן מן היצירה התפשט על הסממנים החיצוניים של אותיות-הדפוס ועמוד-השער. בזה האחרון, שעתה כאז עודו ניצב לנגד עיני, נתקלתי בשם בית-ההוצאה של מקס נימאייר. הוא היה קשור בשם המזור בשבילי, 'פנומנולוגיה', שהופיע בכותרת-המשנה של הפרך השני. איידיעתי בימים ההם על בית-ההוצאה של מקס נימאייר [שלאחר זמן היה עתיד

להוציא את ספריו של היידגר] נשתוותה לקלישותה ועירפולה של הבנתי את השם, 'פנומנולוגיה'."

היידגר מוסיף שחזר אל ספרו של הוסרל כעבור שנים אחדות, אך אף שהחל בקריאתו שוב ושוב לא נתחוויר לו אלא ב-1913, עם פירסום האידיאות של הוסרל.⁹ אינני יודע אם היה הוסרל עצמו חושב על הכוח המושך הזה של ספרו, שעדיין היה בלתי-מובן בעיקרו. עצם הכוח אין ספק שהיה גורם לו נחת. אך אולי תמה היה על כי חיפושו הגלהב שלו אחר הבהירות מושך איזה אדם אחר שדומה כי יצרי-הלב ברורים היו לו יותר מן הבהירות שאותה נועד להשיג. כן גם איני יודע מה היה חושב על סגולתה החידתית-לכאורה של אותה משיכה, ועל האסוציאציות שלה, שאינן פילוסופיות ביותר, עם סימני-היכר החזותיים של ספרו. שכן הוסרל סבר כי פילוסופים, שלא כאנשי-מדע או כאמנים, יכולים לאמץ להם את משלח-ידם רק באמצעות בחירה מחושבת, מודעת, ראציונלית.

השוו את הפילוסוף למדען ולאמן, אמר. המדען והאמן אפשר שיהגו אהבה טהורה – האחד למדע והאחד לאמנות. אבל אהבה זו יכולה להתפתח בלא-יודעים. עשוי אדם לחוש זיע של אהבה לאמנות בימי-נעוריו, ובסופו של דבר אפשר יתמחה בציור-נוף, וכך אפשר לו שיתגלגל, בצורה בלתי-מורגשת לגמרי, לתוך משלח-ידו, בלי שקיבל החלטה מפורשת לאחוז בו. בחירתו המפורשת במשלח-יד רק תאשר אז ותפגין את תשוקתו, המורגלת עמו עתה, לחיות ולעבוד בצורה מסוימת. אותו מין של גילגול למשלח-יד מופיע במדע, במיוחד במקרה של כשרון מביך.

אבל הפילוסוף, אמר הוסרל, מחליט בצורה אחרת לגמרי. הוא אינו נסחף. הכרח לו שיקבל החלטה אישית. רק החלטה זו מסוגלת לכתחילה לעשותו פילוסוף. צריך הוא כביכול להתבסס, ביסודו של דבר, כפילוסוף, לעסוק בבריאות-העצמית הבסיסית. אין איש יכול להתגלגל לתחום הפילוסופיה באקראי.

נראה לי כי הניגוד שעליו הצביע הוסרל אינו מתקבל-על-הדעת ביותר. אך יורשה לי לדבר עליו בלשון הווה, כי בשעה שהוא מתאר את הפילוסוף אין ספק שהוא חושב על עצמו, ותחושת השליחות שלו מפעמתו. הוא נתקף התלהבות ומרבה דברים. עם כל היותו מופשט, חוזר-על-עצמו, ואפילו מעורפל, הוא סוחף עמו את הקורא הקשוב, כמו שאולי סחף עמו את שומעיו, בנחשול ההתלהבות שלו. הבה אנסה עכשיו, בתרגומי המקוצר והלא-מדויק, למסור את תנופת אמונתו וריגושו.

אין איש יכול להיקלע לפילוסופיה באקראי. הסיבה היא שרצונו של הפילוסוף לדעת הוא מקיף ויסודי כדי כך שעד-מהרה הוא חייב לאבד את תמימותו. מתוך שהוא חושב, וחייב לחשוב, על פעילות הידיעה עצמה, הוא גוזר על עצמו ראדיקליות חדשה, כל-כוללת ומוחלטת, שעקרונית היא מכוונת להרוס כל תמימות ולהגיע אל האמת האמיתית והכללית. וכך מתפתח הרצון להתחיל ולעסוק שיטתית במדע מקורי בהחלט, מדע ששוב אין תהומות הספקנות רובצות לפתחו, אלא, אדרבה, מאיר הוא לגמרי, בהיר וודאי. אז משתמע מעצם מושג הפילוסופיה התוקף הראשוני ששום אהבה תמימה וטבעית למדע מן הסוג השליט במדעים ה"פוזיטיביים" אינה יכולה

לחוללו באורח ספונטאני וטבעי. פילוסופיה ראדיקלית משמעה הכרה בכך שכל מדע מסוים, בלי הבדל מה מידת ההוקרה שנוהגים בו, לוקה בליקויים שאין להם תקנה—כל זמן שהוא מתמיד בידע "פוזיטיבי" מן הסוג המפוקפק שלו. זה המצב המקורי והיחיד-במינו שמצוי בו הפילוסוף המתחיל. אין הוא עומד כאן כתוצאה מסתם מקרה של היסטוריה; כי ברור הדבר, ואפילו מהותית, שהרעיון של פילוסופיה מוחלטת, ראדיקלית ביסודותיה, צריך לקבל את מובנו במצב בו מצוי הפילוסוף המתחיל; שאם לא כן ייקלע בהכרח לדע תמים ופשוט, ואולי יפול במלכודות הספקנות; אך אפילו אז לא יהיה רחוק מהתחלותיה של פילוסופיה אמיתית.

וכך, נוכח מצב זה, נדרשת החלטה גדולה שתגייס את אישיותנו ואת אהבתנו: לקבל את הסיכון ולהעמיד את חיינו לשירותה—הסיכון הכרוך בחיפוש האמת והמדע בראדיקליזם של היסוד המוחלט. יכול אדם לנסות להגשים זאת בעצמו, או בעצה אחת עם אחרים שאותם רגשות פועלים בהם. המדע צריך להיות מדע שדורש בהירות מושלמת בכל התחומים, היוצר את הבהירות הטראנצנדנטאלית המגרשת מעלינו כביכול את רוחות-הבלהה של הספקנות, מצד אחד, ושל המיטאפיזיקה הדוגמאיתית, מן הצד השני.

אם נתאר לעצמנו את הפילוסוף המתחיל במצב זה, שהוא המצב היאָה לו בהחלט, הרי תחילה, לאחר שקיבל את החלטתו, חובה עליו לחשוב על השיטה אשר ינקוט. משהגיע לשיטה, יכול הוא להפליג במדיטאציה ולהתחיל במעשה הפילוסופי הראשון המתחייב אצל כל מי שרוצה להתחיל בצורך המוחלט. חובתו להתחיל, במידה רבה בדומה לדיקארט, בפיטול הכולל של כל הפרותינו הקודמות, בלי הבדל כיצד נרכשו. אחרי-כן יוכל לנסות להתקרב אל האידיאל, הידע שבכל רחבותו הוא חוזר ומאחד את הראציונלי והלא-ראציונלי, את האינטואיטיבי והלא-אינטואיטיבי, והמקיף את כל ספירת השיפוט ואת כל מעשי האני.

אני מניח שכאן היה הוסרל הדור-ההשואה חולק על טענתי שפילוסוף אינו צפוי לחוש אל-גכון במניעים הטמונים מאחרי בחירת אומנותו. אף-על-פי-כן תמה אני אם אז יכול היה לתאר את מסירותו הלוהטת לחיפוש הפילוסופי—מעין שליחות של אביר-גודד השוקד על האמת הראדיקלית, המוחלטת והכללית—שלא כמשימה ברורה-מאליה, שאותה הטיל על עצמו במו-ידיו.

אם היתה מסירות בלתי-מוסברת וברורה-מאליה מעין זו כל אמונתו של הוסרל, הרי השתנתה במרוצת הזמן. את שנותיו האחרונות והקשות בילה יותר במצב-רוח של ספק, של הערכה היסטורית, ואולי אפילו של פשרה. "החלום", אמר, בין כקובע עובדה, בין בצער או באירוניה, "תם". הוא התבטא בצורה דו-ערכית והודה כי הפילוסופיה תחילתה כחידה וחידה היא נשאת, גם אם הביאה אותו לידי זיקה אל עצמו ואל ידידיו ואויביו בפילוסופיה. וכך אמר:

"יודע אני, כמובן, כי הדבר שאליו אני חותר תחת כותרת הפילוסופיה הוא המטרה והשדה לעבודתי. ואף-על-פי-כן אינני יודע. איזה הוגה-דעות אוטונומי בא אי-פעם

על סיפוקו ב'ידע' זה שלו? היכן הוגה-הדעות האוטונומי שבחיי התפלספותו חדלה ה'פילוסופיה' אי-פעם מהיות בגדר חידה בשבילו? כל אחד יש בו תחושה של קץ הפילוסופיה אשר להגשמתה חייו מוקדשים; כל אחד יש לו נוסחות מסוימות, מבוטאות בהגדרות; אבל רק הוגי-דעות ממדרגה שניה, שלמען האמת אינם צריכים להתקרא פילוסופים, מתנחמים בהגדרות שלהם, תוך שהם חובטים עד מוות במושגי-המלים שלהם את המלים הפרובלימטי של ההתפלספות. ב'ידע' המעורפל ההוא, ובמושגי-המלים של הנוסחות, מוסתר ההיסטורי; על-פי מובנו-העצמי שלו, הרי הוא המורשה הרוחנית של המתפלסף; וברור שבאותה צורה המתפלסף מבין את האחרים שבחברתם הוא מתפלסף, מתוך ידידות ואיבה בקרתיים. ותוך שהוא מתפלסף נמצא הוא גם בחברת עצמו, כדרך שהבין את הפילוסופיה ועשה אותה קודם-לכן; והוא יודע כי אגב כך נכנסה לתוכו המסורת ההיסטורית, כדרך שהבין אותה והשתמש בה, כמניע וכמישקע רוחני.¹⁰

(סוף יבוא)

הערות

- 1 פ. ואלרי, Cahiers, 6: 118, 25: 727, 25: 840, 26: 525.
- 2 "הרצאתו של ויטגנשטיין על האתיקה", נרשם על-ידי פ. וייזמן, The Philosophical Review, כרך 74, מס' 1 (ינואר 1965).
- 3 ל. ויטגנשטיין, Lectures and Conventions on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, מהד' צ'. בארט, אוקספורד, בלקוול, 1966.
- 4 טענתי שהעירפול והדחיסות של הפילוסופיה היו הכרחיים לכוח-היוצר שלה דומה לטענתו של רומאן יאקובסון שהודות לסגולות כאלו נעשתה הלשון הטבעית אדירת-כוח יותר, מבחינה יצירתית, מן הלשונות ה"מלאכותיות" המגובשות, המנסות להיות גם ברורות וגם חפשיות מן ההקשר. ראה ר. יאקובסון, Main Trends in the Science of Language, לונדון, אָלן את אָנווין, 1973. ע' 29.
- 5 א. מ. שנדה, The Essential Max Ernst, לונדון, תיימס-את-האדסון, 1972, ע' 6.
- 6 "על הכאראקטריסטיקה הכללית", אצל ג. ו. לייבניץ, Philosophical Papers and Letters, מהד' ל. א. למקר, דורדרכט, רייזל, 1962, ע' 222.
- 7 אשר לצד זה של קאנט, ראה ה. זאנר, Kant's Political Thought, Its Origins and Development, תרגום אנגלי א. ב. אַשטון, שיקאגו, הוצאת אוניברסיטת שיקאגו, 1973, עמ' 209—202. אשר למושג האוטונומיה במחשבתו המדינית של קאנט ראה ג. ולאכוס, La pensée politique de Kant, פאריז, ההוצאה האוניברסיטאית, 1962, פרק י. המלים הפותחות ב"הפילוסוף האמיתי" הן מתוך מבוא לתורת-ההגיון של קאנט, פרשה ז. "אלך בדרכי", מתוך Gedanken von der wahren Schatzung der lebendigen Kräfte של קאנט, "Vorrede", פרשה ז.

⁸ א. הוסרל, "הקדמת המחבר למהדורה האנגלית", **Ideas**, תרגום אנגלי של ו.ר. בויס גיבסון, לונדון, אֶלן את אנווין, 1931, ע' 29. על "האוטונומיה העקשנית של אנשים יוצרים" ראה הסיכום אצל ה.ג'. בוצ'ר, **Human Intelligence, Its Nature and Assessment**, לונדון, מתיואן, 1926, ע' 113. אשר לאוטונומיה העקשנית של ממצויאים, ראה ג'. ג'וקס, ד. סוירס את ר. סטילרמן, **The Sources of Invention**, לונדון, מקמילן, מהד' 2, 1969.

⁹ מ. היידגר, **Zur Sache des Denkens**, טיבינגן, נימאייר, 1959, "דרכי בפנומנולוגיה", עמ' 81–84, בפרט ע' 82 (מצוטט).

¹⁰ א. הוסרל, **Erste Philosophie (1923–1924)**, חלק שני, האג, מרטינוס נייהוף, 1959, עמ' 18–23. שינויי-הגירסה או התרגום המקוצר שלי איננו מן המקור אלא מתוך א. הוסרל, **Philosophie première**, חלק שני, תרגום צרפתי של א.ל. קלקל, פאריז, ההוצאה האוניברסיטאית, 1972, עמ' 24–31. א. הוסרל, **The Crisis of European Societies and Transcendental Phenomenology**, תרגום אנגלי ד. קאר, אוואנסטון, הוצאת האוניברסיטה צפון-המערבית, 1970, עמ' 389, 95–394.