

# בין מדע מעשי להתבוננות אסתטית: עיון מחדש בגישתו ההומניסטית של ג'ון דיואי

הרצל ברוך

## תקציר

הבעיה העיקרית שהפילוסוף ג'ון דיואי חיפש לה פתרון בהקשר של גישתו ההומניסטית כרוכה בהתמודדות עם הישגי המדע והטכנולוגיה המודרניים והשלכותיהם. הללו מחזקים את יכולתו של האדם לחקור ולהבין את העולם הטבעי ולפתח כלים רבי-עוצמה שחיוניים להישרדותו ולרווחתו, אך חלק ניכר מהשימוש שנעשה בהם הוא משולח רסן, מופנה כנגד האדם והטבע ומסכן את קיומם. במסגרת גישתו ההומניסטית העלה דיואי רעיונות שונים לריסון שימושים אינסטרומנטליים אלה ולנתבם למימוש מטרות הומניסטיות: בחינה מחדש של המדע והטכנולוגיה בהקשר של אינטרסים פרטיקולריים וציבוריים; פנייה לחיזוק תחום הפעילות הדמוקרטית ולקידום מדעי החברה; פנייה להעמקת ההתבוננות האסתטית; ובאופן המקיף והמעמיק ביותר – פיתוח גישה של "הומניזם דתי", שעולות ממנה תובנות חשובות, אך עם זאת היא מעוררת מחלוקת. למעט פנייה תמציתית לניסיון אסתטי-קונטמפלטיבי שדיואי לא פיתח בהמשך בהקשר זה, בשאר כיווני המחשבה הסבריו מפורטים, והוצעו פרשנויות שונות כיצד יש להבינם: כהומניזם מדעי, כהומניזם דמוקרטי, כהומניזם דתי וכהומניזם פרגמטי (או אקזיסטנציאלי). במאמר זה אבחן רעיונות ופרשנויות אלה ואציע, בהתבסס על דיואי, לראות בניסיון האסתטי-קונטמפלטיבי מרכיב הכרחי בריסון וניתוב של עמדות המדע המעשי. בהתאם לכך אטען שגישתו ההומניסטית של דיואי משלבת במיטבה שתי מתודות עיקריות: זו של מדע מעשי וזו של התבוננות אסתטית.

## מבוא

במאמר זה ברצוני לבחון את גישתו ההומניסטית של הפילוסוף, הפסיכולוג ואיש החינוך ג'ון דיואי (1859–1952) על מגמותיה השונות ועל מעלותיה וחולשותיה, ולדון באפשרות ליישב בין מגמות אלו. חקירותיו הפילוסופיות של דיואי הן במגוון

רחב של תחומים: לוגיקה, מדע וטכנולוגיה, חינוך, פוליטיקה, דת ואסתטיקה. כפילוסוף, כאזרח וכאדם הוא פעל במעגל הקהילתי, הלאומי והבין-לאומי. בהגותו ובפעילותו היה מעוגן בערכי תנועת הנאורות, על האופטימיות שאפינה אותה, על שילוב גישה ניסויית במדע ועל האינדיבידואליזם שטיפחה בזיקה לחברה פתוחה ודמוקרטית. עם זאת, דיואי היה ביקורתי בנוגע לעקרונות מרכזיים שאפיינו את הנאורות, ובהם דחיית המסורת באופן רדיקלי, כמיהה לידיעה ודאית, אימוץ עקרונות מהותניים ביחס לטבע ולאדם ותפיסת האינדיבידואל כישות מבודדת ("אטומיסטית"). מהבחינות הללו יש בגישתו ההומניסטית של דיואי שילוב ייחודי בין המשכיות וחדוּש – שילוב שיכול לתרום לגישור על התהום הפעורה בין גישות נאו־מודרניסטיות ופוסט־מודרניסטיות.

נראה שאין חולק על כך שגרעין גישתו ההומניסטית של דיואי, במובנה הנורמטיבי, מבוסס על האתוס המדעי ועל החזון של פרנסיס בייקון בדבר השימוש במדע ובטכנולוגיה לרווחת האנושות (Dewey, 1920; 1929b).<sup>1</sup> בהתאם לכך, היו שתפסו את גישתו כהומניזם מדעי (Wilson, 1982; Van-Praag, 2011; Baurain, 1973). אולם דיואי, לנוכח שימושים אנטי-הומניסטיים שרווחו לדעתו במדע ובטכנולוגיה, בייחוד בימי מלחמת העולם הראשונה, הגיע להכרה שיש לרסן מגמות הרסניות אלה בד בבד עם חיפוש דרכים לשמר ולחזק מגמות הומניסטיות הכרוכות ב"רוח" המדע ובשימוש בטכנולוגיה לרווחת האדם (להלן: הבעיה ההומניסטית של דיואי) (דיואי, 1916; Stallman, 2003; Dewey, 1920). ביטוי מוקדם לאבחון הבעיה ההומניסטית בתקופתו ולהתוויית דרך לפתרונה אפשר למצוא בספרו הבניה־מחדש בפילוסופיה (Dewey, 1920), שבו הוא קובע:

ללא ספק, אין שאלה חשובה יותר שניצבת בפני העולם מאשר השאלה של האפשרות והדרך לפיוס בין גישה של מדע מעשי (practical science) לבין גישה של הכרה בערכה של התבוננות אסתטית (contemplative esthetic). ללא הראשונה, האדם יהיה כלי משחק וקורבן של כוחות טבעיים שהוא אינו יכול להשתמש או לשלוט בהם. ללא השנייה, האנושות עלולה להירדד לגזע של מפלצות כלכליות, שמתמקחות בלא־מנוח עם

1 כדי להימנע מסרבול אציין באזכורים המיוחסים לדיואי רק את השנה שבה פורסמו הפריטים לראשונה ולא את שנת המהדורה שבה השתמשי (הנמצאת במלואה ברשימת המקורות).

הטבע ועם זולתם, משועממות מפנאי או מסוגלות לנצלן רק בהצגות ראווה והוללות בלתי מרוסנת (שם, עמ' 152).<sup>2</sup>

דיואי אמנם עסק בהמשך הגותו בניסיון האסתטי, בעיקר בפרק התשיעי בספרו **ניסיון וטבע** (Dewey, 1929a) ובספרו **אמנות כחוויה** (Dewey, 1934b), אך לא הרחיב על הדרך הרצויה לפייס בין העמדות השונות בשני קטבים אלה של הניסיון האנושי במטרה לפתור את הבעיה ההומניסטית שהעסיקה אותו.<sup>3</sup> כיוון התמודדות שהוא בכל זאת הציע היה פנייה לתחום החברתי-פוליטי, בעיקר לניסיון הדמוקרטי העולה, שאותו הבין כאורח חיים פוליטי ומוסרי של התחברות אנושית שמטפח ביטוי של אינדיבידואליות בזיקה לקהילה ומגן על האינטרסים של כלל האזרחים. לאור זה מוצעת הפרשנות המייחסת לדיואי גישה של "הומניזם דמוקרטי" (Rockefeller, 1994). ברם, המפנה המגובש ביותר בגישתו ההומניסטית של דיואי בא לידי ביטוי ב"הומניזם הדתי" שאימץ, מונח שהוטבע במניפסט הראשון של האגודה ההומניסטית האמריקאית בשנת 1933,<sup>4</sup> שדיואי היה בין החתומים עליו ושעקרונותיו פותחו בספרו **אמונה משותפת** (Dewey, 1934a). עיקרה של גישה זו בקביעה, שביסוד כל ההישגים והשאיפות הטובים ביותר בעבר ובהווה נמצאים ערכים ועמדות "שניתן לכנותם דתיים" (שם, עמ' 8), למשל מערכת אמונה גמישה וחיונית שמנחה את האדם וזיקה משמעותית לזולת ולעולם (הללו יידונו ביתר פירוט בחלק השלישי של המאמר). במהלך ההיסטוריה, בעיקר בדתות מאורגנות שאיבדו מחיוניותן, הועמסו על הערכים הללו משאות בדמות דוקטרינות ומנהגים נוקשים, ואלה החלישו והשתיקו אותם. אולם בתהליכים של קדמה אנושית בתחומי מדע וכלכלה, ובתנועות תרבותיות ופוליטיות כמו הנאורות והדמוקרטיה, חלק מערכים אלה שוחררו מהנוקשות שהגבילה אותם. כהומניסט ואתאיסט בשלב זה בחייו, דיואי לא הציע בשום אופן דת חדשה כלשהי, אך הוא סבר שיש להכיר בקיומם של האמונות והערכים הללו במסורות העבר ולפעול לארגונם באופן מודע ושיטתי בהווה (Dewey, 1934a, pp. 8-9).

2 כל הקטעים המצוטטים מלועזית תורגמו בידי מחבר המאמר.

3 המושג *experience*, שהוא מרכזי בהגות של דיואי, תורגם לאורך המאמר בשני אופנים: כ"ניסיון" בהקשר של הדיון במדע מעשי, וכ"חוויה" בהקשר של הדיון בהתבוננות אסתטית ורוחנית. בעניין זה הלכתי בעקבות התרגום לעברית של מאמרה של הפילוסופית דיאנה קולינסון (1999).

4 המניפסט במלואו נמצא אצל Kurtz, 1974.

תפנית זו בגישתו ההומניסטית של דיואי עוררה מחלוקת בין תומכים, בכלל זה ראשי זרמים נוצריים ויהודים פרוגרסיביים, ומתנגדים, ובהם הפילוסוף ברטרנד ראסל, שסירב להיות שותף ולצרף את חתימתו למניפסט של האגודה ההומניסטית שהוזכר לעיל. לאחרונה התעוררה המחלוקת שוב. פילוסופית החינוך נל נודינגס (Noddings, 1993, 2009) טוענת, שהדיון של דיואי במושג "דתי" עמום וקשה להבנה, וסבורה שיש לחפש חלופה לאיכות של האמונה שדיואי הציב כמרכזית. היא מציעה להבין את גישתו כהומניזם פרגמטי או כהומניזם אקזיסטנציאלי, במובן זה שגישתו מעלה על נס אדם חופשי המקיים זיקה לקהילה ולחברה והפּמָה לקיום אותנטי בהתמודדות עם אתגרי חיים קונקרטיים. לעומת זאת, חוקר החינוך ברדלי באוריין טוען, שלמרות הקשיים שהמושג "דתי" מציב, ה"הומניזם הדתי" של דיואי מציע תשובה קולעת לנוכח ההישגים והמגבלות שמעמיד הניסיון המדעי־טכנולוגי (Baurain, 2011).

האם אפשר ליישב בין הפרשנויות השונות הללו – ה"מדעית", ה"דמוקרטית", ה"דתית" וה"פרגמטית" – לבין גישתו ההומניסטית הכוללת של דיואי, ואם כן, כיצד? בהסתמכי על התנגדותו של דיואי לחשיבה פילוסופית דיכוטומית (גוף־נפש, שכל־רגש, תאוריה־מעשה וכיו"ב), אצא מתוך ההנחה, שגישתו ההומניסטית הכללית חייבת להיות נאמנה לעיקרון של רציפות בין תחומי ניסיון שונים: מדעי־מעשי, פוליטי, מוסרי, דתי ואסתטי. כמו כן אניח שכל תשובה על שאלה זו תידרש להצדיק אפשרות של צמיחה בתחומי החשיבה, הרגש, המוסר, התקשורת והאסתטיקה (דיואי, 1916). אציע שמבין הפרשנויות הללו יש להבין, בעקבות נודינגס, את גישתו ההומניסטית של דיואי באופן הטוב ביותר כהומניזם פרגמטי (או כהומניזם אקזיסטנציאלי). אטען שכל אחת מהפרשנויות האחרות, לרבות הפנייה של דיואי ל"הומניזם דתי", מדגישה רק חלק מתחומי הניסיון האנושי ועל כן לוקה באי־יכולת ליצור זיקה רציפה בין תחומי הניסיון השונים. אולם, בשונה מנודינגס וכשיפור לפרשנותה אטען, שהצגה מדויקת של גישתו ההומניסטית של דיואי חייבת להעניק מקום מרכזי לרכיב האסתטי־קונטמפלטיבי בהגותו, שיש לו חשיבות רבה במשימה של ריסון עוצמתו של הניסיון המדעי־טכנולוגי ועידונו של ניסיון זה.

מהלך הדיון במאמר יהיה כדלהלן: בחלק הראשון אבחן את הביקורת של דיואי על המגמות ההרסניות בשימוש בכלי המדע והטכנולוגיה. בחלק השני אדון במה שדיואי רואה כצורך ההומניסטי לבסס את הדמוקרטיה ולהרחיב את המתודה

המדעית הניסויית למדעי החברה ולתחום הפוליטי והמוסרי. בחלק השלישי אדון במפנה שעבר דיואי כשפנה ל"הומניזם דתי". בחלק הרביעי אציע להביט ב"מתודה של התבוננות" שפיתח דיואי (Dewey, 1920, 1934b) בתחום הניסיון האסתטי כמצויה בזיקה חיונית למתודת החקירה המדעית בתחום הניסיון המדעי-טכנולוגי וכמרחיבה ומשפרת את גישתו ההומניסטית הכוללת.

### "הומניזם חדש": הצורך להתמודד עם אופיו הטכני של המדע

בהרצאה שנתן דיואי בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה (1917) ושנותרו ממנה רק שתי פסקאות, הוא הציע "הומניזם חדש", שעיקרו הניסיון לשקם את החיבור ההרוק בחזונו של בייקון בין השיטה המדעית והחברה ההומניסטית (Stallman, 2003, p. 19).<sup>5</sup> לדעתו, שיקום זה צריך להיעשות מתוך מודעות להתרחבות הפער בין שני גורמים אלה במהלך ההיסטוריה ולעובדה שחלק ניכר מהקשרים בין מדע וחברה הופנו לצורכי מלחמה והרס. בספרו הבניה-מחדש בפילוסופיה (Dewey, 1920) הוא הדגיש שלאידאלים כמו אנושיות וצדק אין קשר ממשי עם תוצרים פרקטיים של המדע ובהם פצצות באיכות גבוהה ומטוסים שמפציצים. על כך שהידע המדעי מייצר "כלים טכנולוגיים שכוחם לא ישוער" (Dewey, 1926, p. 344) כתב דיואי: "הכלי הוא פעוט, אך למרות העובדה שפעוט זה הוא ענק בעוצמתו [...] הייתה לנו די אינטליגנציה ליצור טכניקה וכלים חדשים; לא הייתה לנו די אינטליגנציה להשתמש במה שיצרנו באופן שקול ושיטתי למטרות חברתיות בפיקוחם של גורמים שיכוונו את דרכם של בני האדם" (Dewey, 1931a, p. 50).

דיואי הסביר תהליך זה גם כך: פיתוח מואץ של מכשירים בעלי עוצמה רבה לעתים קרובות אינו מלווה בפעולה מכוונת ושקולה של בני אדם למען מטרותיהם הפנימיות, כי "המדע שלנו הוא טכני במקום להיות באופן רחב ומעמיק הומני" (Dewey, 1926, p. 368). לכן, המדע גם נכשל ב"ארגון מחדש של עמדותינו ואמונותינו הבסיסיות" (Dewey, 1931a, p. 60-61).

מדוע המדע ושימושיו אינם מנותבים למטרות הומניסטיות ולעתים קרובות אפילו מיושמים למטרות אנטי-הומניסטיות? בניסוח דרמטי קבע דיואי, ששאלה

5 חוקרת החינוך ג'אנין סטולמן הייתה הראשונה לפרסם ולנתח את הפסקאות ששרדו, יותר מ-85 שנה אחרי אותה הרצאה.

זו היא הבעיה הגדולה ביותר שמעסיקה את האנושות בתקופתו (Dewey, 1931a, p. 50). הוא תלה מצב עניינים זה בשלושה גורמים. האחד, השימושים בטכנולוגיות שפותחו בעידן המודרני שימשו אינטרסים, ערכים ומוסדות שקדמו למדע המודרני. כתוצאה מכך המדע לא סילק אמונות טפלות, בערות ודיכוי כפי שהאופטימיזם המוקדם הבטיח, אלא הציע מכשירים חדשים למטרות הישנות של האינטרסים, הערכים והמוסדות הללו. השני, גם כשנעשה שימוש במדע למען אינטרסים, ערכים ומוסדות חדשים לתקופתם – בורגנות, קפיטליזם ותעשייה – אלה האחרונים שירתו אינטרסים פרטיים מובהקים ולא אינטרסים ציבוריים. השלישי הוא העובדה שהפיתוח המרשים של טכנולוגיות חדשות נעשה באופן מקרי, ללא תכנון ושליטה חברתיים. שלושת הגורמים הללו, לטענת דיואי, מחוללים שינויים טכנולוגיים רבים מבלי שיהיה לאדם הזמן להבין את משמעותם ולהשתמש בהם באופן מושכל ושקוף לטובת הציבור וכלל האזרחים.

לסיכום חלק זה אומר שיתרונם של המדע והטכנולוגיה המודרניים בעיני דיואי מצטמצם בעיקר להשגתן המוצלחת של מטרות טכניות בשירותם של אינטרסים צרים. הללו נעדרים תכנון ושליטה חברתיים, והצלחתם מוגבלת לגבי רוב בני האדם ל"זירה החיצונית של החיים" (שם, עמ' 59).

## משמעותה ההומניסטית של הדמוקרטיה והרחבת השיטה המדעית לתחום החברתי

הביקורת על אופיו הטכני של המדע הובילה את דיואי לפנות לחיפוש ידע מעשי ומדעי בתחום החברתי, שיאזן ויכוון באופן ראוי יותר את הכוח העצום שטמון בתוצריו. בכמה מרחבים של השדה החברתי, בעיקר הכלכלה, התעשייה והדמוקרטיה המודרניות, טען דיואי, תהליך השגתו של ידע חברתי מעשי חדש כבר מתרחש (Dewey, 1931b). חלק מידע זה, למשל בתחום הכלכלי והתעשייתי, מוסיף ומחזק לדעתו את השגתן של מטרות טכניות בשירותם של מעטים על חשבון מטרות הומניסטיות. לדוגמה, הוא בחן את התוצאות של המהפכה התעשייתית והמשטר הכלכלי הקפיטליסטי הקיים בדמות עוני וסבל שהם מביאים על רבים מהפועלים. לדידו, מה שיותר גרוע מעוני ומסבל הוא "העובדה שכל כך הרכה בני אדם עוסקים בעיסוקים שאינם לפי רוחם, רק משום רווח הממון הכרוך בהם. שכן עיסוקים כאלה מעוררים תמיד באדם סלידה, טינה ורצון לזלזל בהם ולהשתמש מהם" (דיואי, 1916, עמ' 256).

הדרך העיקרית בעיני דיואי לשלב, לפחות מבחינות אחדות, ידע מעשי חברתי עם ערכים הומניסטיים היא באמצעות פיתוח הדמוקרטיה, על ערכי החירות, האחוה והשוויון המנחים אותה (דיואי, 1916; 1931a; 1931b; 1930; Dewey, 1926). בתחילת עיסוקו בדמוקרטיה, בתקופה שלימד בשיקגו (1894-1904), זיהה דיואי את הדמוקרטיה עם הנצרות (Rockefeller, 1994), אך כשהבשילה הגותו הוא ראה באידאל הדמוקרטי הבניה-מחדש של הערכים החיוניים של הנצרות, ובהמשך גם בסיס לניסוחו של הומניזם דתי שמשוחרר מכל דת ממוסדת. באופן זה ה"אמונה" בדמוקרטיה כרוכה אצלו גם באמונה בפרט, בכמיהה לאידאל גדול ול"התאגדות אנושית" שיש בה "תנועת הלוך-ושוב חופשית בין חברי הקבוצה החברתית" (דיואי, 1916, עמ' 67-69). בזיקה לעקרונות אלה הוא גם קשר דמוקרטיה לידע ולעקרונות מתחום המדע החברתי. כך למשל הוא תפס את החיים כשיתוף בהקשר של חברה המקיימת מחקר חופשי. מבחינה זו שילב דיואי בגישתו הדמוקרטית בין פנייה לאידאל גדול לידע של ארגון פוליטי (Rockefeller, 1994).

בספרו *דמוקרטיה וחינוך* טוען דיואי: "מאחר שהדמוקרטיה מצדדת עקרונית בזכות יחסי גומלין חופשיים, בזכות רציפות חברתית, היא חייבת לפתח תורת הכרה הרואה בדעת את הדרך, שבה ניסיון אחד מתכשר להיות נותן כיוון ומשמעות לניסיון אחר" (דיואי, 1916, עמ' 278). לדעתו, לפני תקומת הדמוקרטיה –

כל עיקרו של המדע, או של הדעת העילאית, התמצה אז ביצירת תיאוריות מופשטות, רחוקות מכל שימוש לצרכי החיים וכל ידיעה שעניינה באמנויות מועילות נדרשה לגנאי, כדרך שנתגנו המעמדות אשר עסקו בהן. מושג המדע, שנוצר בזה-האופן, הוסיף להתקיים גם לאחר שהמדע עצמו סיגל את מכשיריהן של האמנויות והשתמש בהן ליצירת דעת, וכן לאחר תקומת הדמוקרטיה (שם, עמ' 187).

לאור זה נראה ש"תקומת הדמוקרטיה" מאפשרת לנצל טוב יותר את סגולות המדע והטכנולוגיה מחד גיסא, ולהתמודד עם הסכנות הנובעות משימושיהן החברתיים הכפופים לאינטרסים צרים ולמומחים העובדים בשירותם, מאידך גיסא. התמודדות זו צריכה להתבסס על מה שכבר הושג בקידום התפתחותו של ידע מעשי חברתי, ובראש וראשונה ידע פוליטי דמוקרטי, שניתן לקדמו עוד יותר עם הרחבת החקירה המדעית אל התחום החברתי. לשם כך, על הידע המעשי לבוא לפני הידע המדעי. במילים אחרות, התאוריה החברתית איננה מורה על התכנון החברתי ועל הניסיון

המעשי החברתי בכללותו, אלא נשלחת מטעמם כדי לגלות אפשרויות חדשות להסתגלות הפעילה של האדם לסביבתו (Dewey, 1931b). לכן דיואי התנגד לקשר המקובל שבמסגרתו הידע המדעי בהקשרו החברתי, או התאוריה החברתית, הם הגורם המבוסס, המשתנה הבלתי תלוי, ואילו הפעולה החברתית אמורה להיות תלויה בהם. אדרבה, לדידו אנחנו נמצאים תמיד במצב שבו אנחנו חייבים לבחור מדיניות ולהכריע בין אופני פעולה חברתית ואישית, והידע המדעי הוא מרכיב המותנה בבחירה זו. כשמנסים לחקות את מדעי הטבע ולהציע יישומים של תאוריה חברתית לתחום המעשי, סבור דיואי, נפגמים שני הרבדים של הידע החברתי – המעשי והמדעי. טעם אחד לכך הוא שהמדיניות, התכנון והפעולה החברתיים שכבר פועלים בשדה מאבדים ממעמדם העצמאי במישור האישי והקולקטיבי-מוסדי כאחד. טעם שני הוא ההחמצה החוזרת ונשנית להעמיד לניסוי את המדיניות והפעולה החברתית. לשם כך נדרש הסיוע של התאוריה החברתית על פי צורכי המדיניות והפעולה החברתית. זו הסיבה לכך שלעתים קרובות המדיניות והפעולה החברתית כפופות למומחים, במקום שהן רק ייעזרו בהם. אחת ההשלכות הלא-רצויות שיש לכך היא המעטת הערך של מנגנון (machinery) הפעולה הדמוקרטית והזלזול בו, לצד חיזוק ההערכה של מינהל מומחים והישענות גוברת עליו (Dewey, 1926). כך עלול המחקר המדעי בתחום החברתי, כמו המחקר המדעי הקדם-מודרני, להיות תלוי יתר על המידה בשיפוטים מוקדמים הן של קבוצות המקדמות אינטרסים צרים והן של מעמד טכנוקרטי של מומחים, במנותק מהמדיניות והפעולה הדמוקרטית בחיי היום-יום (Dewey, 1947).

האם הסתמכות מושכלת על מחקר חברתי יכולה לקדם אותנו להשגת מטרות הומניסטיות ולא רק אינסטרומנטליות? מבחינות אחדות, נראה שדיואי סבר שכן. דוגמה טובה לכך היא החשיבות שהוא ייחס לתאוריה הקיינסיאנית, שלפיה במקום להסתמך על ההנחה – שהתערערה בעקבות המשבר הכלכלי הגדול שהחל בסוף שנות העשרים של המאה הקודמת – בדבר קיומו של שוק חופשי ש"יד נעלמה" מווסתת אותו, יש לעודד התערבות ממשלתית במערכת המוניטרית ובשוק העבודה, שערכה רב בייצוב ובקידום של כלכלה חופשית, ובכלל זה האיזון בין האינטרסים של התעשייה וההון לבין אלה של כלל העובדים. תאוריה זו סיפקה ידע מדעי רלוונטי למטרות של מדיניות הניו-דיל בהנהגתו של הנשיא רוזוולט בשנות השלושים של המאה ה-20.

עם זאת, דיואי ידע היטב מה כוחם של מה שהוא כינה "אינטרסים צרים



זורים", שלעתים קרובות מנווטים את המחקר החברתי ופוגעים באופן זה באינטרס הציבורי. כך למשל הוא התנגד להנחה שכלכלה וסוציולוגיה הם תחומי דעת שאפשר לחוקרם בנפרד זה מזה, וגם לרעיון שקיים סדר כלכלי או סדר חברתי המנותק כביכול מ"מטרות אנושיות, רצונות, רגשות, רעיונות ואידאלים" (Dewey, 1926, p. 342; Dewey, 1931b, pp. 64-65). אם נחשוב לדוגמה על האופן שבו תאגידים משתמשים בידע פסיכולוגי וסוציולוגי כדי להגביר – ללא פיקוח והגבלה – צרכנות יתר, ומונעים את האפשרות שהצרכנות תהיה בשליטתו של האזרח החופשי, ניווכח שביקורתו של דיואי על היישומים של הטכנולוגיות המבוססות על ידע מדעי היא אפקטיבית. מבחינה זו, על פיו, כפי שהדת הממוסדת מעמידה מכשולים לקידומו של ידע דמוקרטי ציבורי ומתבססת על ידע "מצומצם ופרטי", כך גם התחזקותם של כוחות פוליטיים וכלכליים מודרניים משרתים אינטרסים צרים ומחלישים אינטרסים ציבוריים אינטגרטיביים. זה היה נכון לשנות העשרים של המאה ה-20 שעליהן כתב דיואי, וזה נכון לדעתי בחלקים נרחבים של הכלכלה הגלובלית בימינו: כשם שההתמחות והפיצול של ענפי מחקר מחזקים את הזיקה שלהם למטרות אינסטרומנטליות, כך גורם הפיצול של הציבורים בעולם החברתי להיחלשות הזיקה של כלל החברה לאינטרסים מגוונים ולאינטרס ציבורי כללי. לכן, כמו שנחוצה אינטגרציה של ענפי מדע, בייחוד בכל הנוגע להחלטות על השימוש הפרקטי בידע המדעי, כך יש לאחד את הציבור לארגון אינטגרטיבי של ציבורים, שמוביל ל"ארגון דמוקרטי של הציבור" (Dewey, 1926, p. 315).

למערכת החברתית החסרה ציבוריות אינטגרטיבית, בין השאר עקב פלישתה למרקמי החיים של קהילות קטנות, קורא דיואי "החברה הגדולה" ("the Great Society"; שם, עמ' 314). חברה גדולה היא חברה מודרנית, שבה מופקדים עיצוב המדיניות וההליכים המינהליים הכרוכים בה בידי אינטרסים של מעטים ומומחים. לדעתו, ההשלכה השלילית שיש לכך על הציבוריות היא כפולה: היא גם פוגעת במחקר החברתי המדעי עצמו, שכן המחקר הופך להיות משרתן של מטרות טכניות בעיקרן ותלוי במדיניות וברעות קדומות של בעלי האינטרסים הצרים שאותם משרתים המומחים, והיא גם מגבילה את יכולתו של האזרח לארגן מחדש את "אמונותיו השכליות והמוסריות" בהתמודדותו עם "המצב החיצוני" (שם, עמ' 323) ואת זיקתו לזולת כתוצאה מלמידה. לכן, "אין ציבור שיפקיד בידי המומחים את המדיניות, אך יש אינטרסים פרטיים חזקים שיעשו זאת" (שם, עמ' 312). בהתאם לכך, ארגון מחדש של הניסיון לכדי ניסיון חברתי משמעותי כרוך

בהכרח בציבוריות. לכן שאף דיואי להיווצרות "הקהילה הגדולה" (the Great Community), המנוגדת ל"חברה הגדולה", מכיוון שבה קיים ידע ציבורי דמוקרטי והיא תלויה קודם כול בקיומם של יחסי גומלין ובתקשורת חופשית ומלאה בין יחידים וקבוצות (שם, 367). כלומר, דיואי צידד בשחרור האינדיבידואליות מכבלי המעמד והמנהג, במישור הפוליטי ובמישור המוסרי, אך חשב שעל מנת להשיג זאת נחוצים ארגונים פוליטיים שיהיו תלויים פחות בסמכות עליונה ומבוססים יותר על בחירה וולונטרית (Dewey, 1920). כמו כן הוא הדגיש, שדמוקרטיה לא יכולה להתפתח במלואה אם לא תתקיים בה דמוקרטיה תעשייתית (Rockefeller, 1994). ניתן אפוא להסיק מדבריו, שהמעבר מחברה גדולה לקהילה גדולה מקביל למעבר מניסיון חברתי טכני, קטוע ומקרי, אל ניסיון חברתי משמעותי וחיוני בשימושים של המדע החברתי. ולבסוף, בהתייחסו לניתוח של דה-טוקוויל על הנטייה לכינוניות של המשטר הדמוקרטי, הדגיש דיואי צד מסוים בניתוח: המשטר הדמוקרטי הוא כינוכי יותר מכל משטר אחר. לפיכך גם כשנשקל הנזק שגורמים ההמונים מול הנזק שנגרם על ידי אוליגרכיות סמכותיות, על ידי מומחים ועל ידי אינטרסים שליטים – זה של האחרונים גדול יותר (Dewey, 1926).

לסיכום חלק זה, לתקומתה של הדמוקרטיה ולארגונם מחדש של מדעי החברה – בהציעם פתרון לחלק מהבעיות שהמדע והטכנולוגיה והמוסדות הכלכליים יוצרים, ובהן היענות לאינטרסים צרים, דלות הציבוריות וחוסר תכנון – היה בעיני דיואי ערך רב בהרחבת הרצף ההומניסטי לתחום החברתי-פוליטי. אולם האפשרות של ניתוב טכנולוגיות מודרניות להשגתם של אינטרסים רחבים ומגוונים יותר אין בה לדעתו די להבטחת טיפוחן של מטרות הומניסטיות ולטיפוחן של "המערך הפנימי של התודעה" (inner set of mind) (Dewey, 1920, p. 101), כמו ארגון מחדש של עמדות ואמונות בסיסיות, טיפוח מחדש של זיקות משמעותיות לזולת ולעולם וכמיהה ליכולת הערכה קונטמפלטיבית.

### "הומניזם דתי": אמונה, זיקה לזולת וליקום ורגש ספונטני

דיואי ייחס לקוטב הניסיון המדעי אופי טכני בעיקרו, שמשרת לרוב מטרות אינסטרומנטליות, כלומר כאלה שמשמשות כאמצעים לערכים אינטרינזיים ולמטרות סופיות, ועל כן איננו חורג מ"הזירה החיצונית של הניסיון" (Dewey, 1931a, p. 59). לכן נראה שבפנייתו לערכים ולעקרונות דתיים אך לא לדת כלשהי,

הוא ביקש להרחיב ולהעמיק את ההישגים החיוניים הללו אל עבר המערכת הפנימית של הניסיון לשם מימושן של מטרות הומניסטיות, כמו הטיפוח היעיל של "האינטלקט והאופי שהונחו" (שם). לאור הנחתו הרליגיוזית באופייה, שכל תהליך פרוגרסיבי ומשמעותי בקיום האנושי כרוך בשחרור ה"יסודות הדתיים של הניסיון" (Dewey, 1934a, pp. 10, 84), אתמקד בשניים שהם להבנתי החשובים ביותר בהקשר של הומניזם דתי, כפי שדיואי הציגו בספרו **אמונה משותפת** (Dewey, 1934a): אמונה (faith); וזיקה משמעותית לזולת ולעולם, ואציג ערך נוסף המוזכר כבר בספרו **הבניה מחדש בפילוסופיה** (Dewey, 1920) ומפותח עוד בספרו **אמנות כחוויה** (Dewey, 1934b): הרגש הספונטני, שהוא בעצם סגולה שכורכת יחדיו את הדתי-אסתטי עם המעשי-מדעי.

חשיבותה של האמונה היא קודם כול בכך שבני אדם מייחסים לה ערך וכמהים אליה מחוץ למסגרת הרגלי החשיבה והפעולה השגרתיים והנוקשים, בין השאר באמצעות כושר הדמיון, המציע אידאלים פוריים (Dewey, 1934a). כך נתפסת האמונה שלא כבשימוש הנפוץ במונח זה, אלא כיסוד חיוני קודם לכל שאיפה ולכל הישג ראוי וטוב. מדובר בגישה לחיים, שמציעה בדיקה חוזרת ונשנית של מה שנתפס כרגיל כגבולות טבעיים. גמישות זו של האמונה מדגישה את הפוטנציאל הטמון בה לשינוי המציאות, בין השאר בהיותה משוחררת מזיקה הכרחית לרעיונות בדבר העל-טבעי. דוגמאות מופתיות לכך הן החקירה והפיתוח של מדעים וטכנולוגיות שחיזקו את כוחה של תורת קופרניקוס וערערו את האמונה בקוסמולוגיה על פי הכנסייה, וכן הניסויים והרעיונות של פאראדיי ומקסוול על תופעות חשמליות ומגנטיות שסתרו את חוק המשיכה ואת תמונת העולם של ניוטון ותרמו להטלת ספקות ראשוניים בה. כידוע, אף שבחוגים רחבים בקהילה המדעית נתפסה התאוריה של ניוטון עד סוף המאה ה-19 כלא ניתנת להפרכה, היא הוחלפה בזו של איינשטיין ועמה תמונת עולם חדשה.

דוגמה אחרת היא האמונה שיש ושאפשר לשנות מערכות פוליטיות, כלכליות, דתיות ואמנותיות – אמונה שהמריצה תהליכי חידוש בתחומים הללו. חיוניותה וראשוניותה קודמת לנהגים, לדוקטרינות ולמוסדות שהועמסו עליה במהלך הזמן וסילפו אותה, ונדרש מאמץ כדי לזהותה ולשחררה מהם (Dewey, 1934a, pp. 6, 84). יתר על כן, כשאצל בני אדם מתעורר ספק בנוגע למשהו, כלומר כשהם מכירים באידיעיתם, זה סימן ל"אמונה במתודה של האינטליגנציה" (שם, עמ' 86). בעידן הנאורות ובמחקר המדעי המודרני בדרך כלל הכחישו הזדקקות לאמונה,

או לפחות ניסו להמעיט בחשיבותה, ואם הבאים אחריהם, למשל חסידי הפוזיטיביזם והפילוסופיה האנליטית, נאלצו להודות ביסוד אמוני כלשהו, הם ניסו לצמצמו למה שאפשר לכנות האִמָּנָה (believing), ותפסו זאת כאמצעי זמני בלבד בתהליך החקירה להשגתה של ידיעה. אולם שחרור הערך של האמונה במדע המודרני ובנאורות בזיקה למתודה הניסויית המדעית הוביל לדחיית האמונה בכוחות על-טבעיים ולארגונה מחדש כאמונה באינטליגנציה אנושית (או בתבונה אנושית), ככוח אנושי שמשתכלל. אמונה זו, קובע דיואי, היא אפילו "דתית יותר" מהאמונה בהתגלות (Dewey, 1934a, p. 26). הביטוי "דתית יותר" בהקשר זה כוונתו לאמונה נועזת ופורייה יותר בכמיהתה למימוש אידאל, לגילוי האמת ולשינוי הסביבה, ולא לאמונה נוקשה יותר: בעוד "הקשר האינטימי של הדמיון עם יסודות אידאליים בניסיון מוכר באופן כללי, אין זה המקרה ביחס לקשר של האמונה עמם" (שם, 19). רוצה לומר, אם הדמיון נתפס כמאתגר את הניסיון האנושי, האמונה נתפסת בדרך כלל – ולדעת דיואי שלא בצדק – רק כנוקשה. עם זאת, יש לציין שדיואי השתמש לעתים במונח אמונה (faith) בהקשרים אחרים גם כשהיא נתפסת כאמת נתונה מראש, במובן המיוחס בדרך כלל למסורות דוגמטיות, למשל של דתות ממוסדות (Dewey, 1929a, 153). אלא שיש לדעתו הבדל בין השניים, שכן השיטה המדעית (כחקירה המבוססת על ניסוי וטעייה ועל חשיבה רפלקטיבית) שהמדע המודרני הביא לידי שכלול במערכת מוסדית חדשה שחררה את האמונה במונח החיוני ממעמסות העבר וגייסה אותה למשימותיה החדשות. אולם למרות ההבדלים, היסוד הדתי כשלעצמו נותר הכרחי בעיניו, שכן הוא לא הסתפק בקביעה שאמונה כערך חיוני יכולה להיות משוחררת ומאורגנת מחדש במעבר ממסורת אחת לאחרת, תהיה זו דתית או תרבותית (למשל, הומניזם קלאסי), אלא ביקש לקבוע יותר מזה: שאמונה בכוחה של האינטליגנציה האנושית ובתקפות של המתודה הניסויית חייבת להיות מעוגנת ביסודות דתיים קבועים, טענה שמתנגדיו (ובהם ראסל בעבר ונורדינגס בהווה) דוחים.

עם זאת חשוב לזכור שקו מחשבה זה הוביל את דיואי לבקר את הכמיהה לידיעה ודאית ואת האמונה באפשרות מימושה בנאורות ובמדע המודרני. בהתבססו על עקרון הרציפות, דיואי הסכים לכך, שבתהליך המעבר לנאורות ולמדע המודרני היה אולי צורך לשאול לזמן מה רעיונות אבסולוטיים ממסורות קודמות, אך לאחר המהפכות המדעיות במאה ה-19 (תורת האבולוציה של דרווין) ובמאה ה-20 (תורת היחסות של איינשטיין) כבר מוצדק לדעתו לסלקם (Dewey, 1929b). מדיון זה

עולה בבירור, שגם מוסדות מודרניים עלולים בתנאים מסוימים להעמיס דוקטרינות נוקשות על האמונה ובכך להחליש את חיוניותה ואפילו להשתיקה, בעיקר אם הם מפתחים יומרות אבסולוטיות.

ערך מרכזי נוסף שדיואי גייס מעולם הניסיון הדתי הוא הזיקה של היחיד לזולת וזיקתו לעולם.<sup>6</sup> לערך זה יש היבט חברתי והיבט "רוחני". ברמה החברתית, במסגרת של "חיי שיתוף בקהילה דמוקרטית", תרומתו חשובה ליצירת ניסיון משתף (sharing experience) ולגיבוש תחושה של שייכות ואמונה מוסרית (Rockefeller, 1994), ומן הראוי שיכלול את האינטלקטואלים ואת המומחים (Dewey, 1926), טעותה של הנאורות, טוען דיואי, הייתה בכך שהיא הציעה אינדיבידואליזם (1950). "אטומיסטי" המנותק מהקשריו החברתיים ומקהילתיות (communion), ערכים שהיו חלק מן הדת המסורתית אך לא אורגנו מחדש במסגרות החדשות, שרכות מהן כלכליות ולא סולידריות. וכך, למרות כוונותיה הטובות, הנאורות סייעה בערעור של ערכים מסורתיים של שיתופיות והביאה בכך למשבר רוחני שפירושו אובדן שמחת חיים, אובדן ודאות ואובדן נחמה, תוצאות ששיחקו לידיהם של כוחות ריאקציוניים (Dewey, 1920). לזיקה הבין-אישית יש איכות מוסרית שקשורה במצפון ובאמפתיה, והניסיון והרגש הדתי במיטבם ידעו לממשה. ערך זה יש לארגן מחדש בהקשר של בעיות ההווה (Dewey, 1934a). ברמה הרוחנית, חוויה דתית אמיתית עניינה ב"איחוד שלם של העצמי" (שם, עמ' 19) ובכמהיה להרמוניה עם היקום, ובשניהם לדמיון תפקיד מרכזי. בהתאם לכך, בנוגע לזיקתו של האדם לסביבתו, האדם אינו כובש את הטבע, אלא תלוי בו ומשתף פעולה אתו, גם כשהוא מסתגל אליו כפי שהוא וגם כשהוא משנה אותו כדי להתאימו לצרכיו (שם). לשני ערכים אלה בחרתי, כאמור לעיל, להוסיף ערך "דתי" שלישי, הקשור לכוח הרגשי הלא-רצוני במיטב חיוניותו ובייחוד ליכולות לבטא ספונטניות. כך הסביר זאת דיואי:

שירה, אמנות, דת הם דברים יקרי ערך [...] אין זה ראוי לדרוש שיתקיימו או לכפות את קיומן. הרוח החיונית שנושבת בהן [...] ומלכות האל השורה עליהן לא תלויה בלימוד שיטתי. אבל בשעה שיהיה זה בלתי אפשרי לשמור על מקורות ישנים של דת ואמנות, שהאמון בהן התערער על ידי בחירה

6 הפוליטיקאי והחוקר ההולנדי ג'אן-וון-פראג (van-Praag, 1982) טוען שזהו הערך הדתי העיקרי, גם אם לא היחיד, שאפשר לשלב בהומניזם המדעי של דיואי.

מכוונת ושקולה, ולהחזירים [למעמדם הקודם], עדיין אפשר לשלב את המקורות החיוניים של דת ואמנות באתגרי העתיד (Dewey, 1920, p. 201).

דיואי תפס את הפואטי, האמנותי והדתי כקרובים זה לזה, ובתחומים מסוימים אפילו ככרוכים יחדיו. אמנם בדברים אלה, שנכתבו כ־14 שנה לפני שראה אור ספרו **אמונה משותפת** (Dewey, 1934a), עדיין אין ניסיון להבחין בין "דת" ל"דתי", אך כשם שדיואי לא התכוון כאן לאמנות ממוסדת, יש להניח שגם לא התכוון לדת ממוסדת, אלא לחוויה אמנותית ואסתטית ולחוויה דתית ייחודית. מבחינה זו הדתי והאמנותי, כפונים בעיקר לרגש הספונטני, שונים מהמדעי, הפרקטי והמוסרי, שחייבים להתבסס בעיקר על רצון ועל בחירה של רעיונות. עם זאת, מהיות הפואטי, האמנותי והדתי שונים מהמדעי, הפרקטי והמוסרי אין להסיק שהם נמצאים ביחסי ניגוד, אלא דווקא ביחסי גומלין חיוניים, שיכולים להפיק "התלהבות רגשית" ו"אינטליגנציה משתוקקת" (שם, עמ' 57, 79).

האם סגולות "דתיות" אלה ניתנות לזיהוי ולהעברה להווה, ואם כן, איך? האם יהיו אלה אותם אמנות, זיקות לזולת ולעולם ורגשות שהתפתחו במהלך ההיסטוריה במסגרתה של הדת המסורתית? לי נראה, שאפשר לטפח אמנות מסוימות שהתפתחו בעבר כך שישתלבו בהקשר החדש של חברה פתוחה ודמוקרטית. דוגמה טובה לכך היא התבססותו של מהאטמה גנדי<sup>7</sup> על האמונה ההינדית בסאטיאגרהא, שעיקרה חיפוש האמת ואימוץ גישה לא אלימה לחיים, לצורך הבנייתה מחדש לשם התמודדות עם אתגרים בני זמנו, וכיניהם מרי לא אלים במאבק לשחרור מהאימפריאליזם הבריטי וביסוסה של לאומיות הודית פתוחה (גנדהי, 2005). אולם מבחינות אחרות נראה שהניסיון לגייס אמונה שהייתה נטועה במסורת דתית נידון לכישלון. אם להיצמד לדוגמה שהוזכרה לעיל, הרי אותם מקורות ששימשו את גנדי שימשו גם את רוצחו ואת הקבוצה ההינדית הלאומנית שאליה השתייך להצדקתה של לאומנות בלתי סובלנית.

בהתאם לקו מחשבה זה אפשר להבין את התנגדותו העקבית של דיואי לרעיון ללמד דת ממוסדת בבתי הספר הציבוריים מתחילת המאה ה־20 (Dewey, 1908), ועד 1947, אז הקציבה עיריית ניו יורק מימון ציבורי לבתי ספר קתוליים ולבתי ספר דתיים של זרמים אחרים (Rockefeller, 1994). דיואי, שהדגיש את חשיבות

7 שמו המלא מוֹהֵנְדֵס קְרִמְצ'נְד גַנְדְהִי, אך שמו התמסד כמהאטמה גנדי.

התהליך של הוצאת הדתי (religious) מהדת (religion), לא הסביר כיצד בתהליך זה יגויסו ערכים שמקורם ברגש דתי מסורתי לפרויקט החדש של הומניזם דתי, מבלי שזה יהיה כרוך בהחזרת הרגלים נוקשים ודעות קדומות. לדעת באוריין, האופן שבו תפס דיואי את ה"דתי" מאפשר ביסודו של דבר לגשר על התהום הפעורה בין הדת הממוסדת והמסורתית ובין חידושי המדע לשם יצירתו של ידע מאוחד, דתי (או רוחני) ומדעי (Baurain, 2011). חיזוק לעמדתו של באוריין כי דיואי הציע דיאלוג כזה עם דת ממוסדת קיימת, במסגרת הומניסטית רחבה יותר, אפשר למצוא בזיקה שלו לליברלים דתיים (למשל נוצרים מתודיסטים ויהודים מהזרם הרפורמי). דוגמה לזיקה כזאת בימינו היא הדיאלוג המתקיים בין פילוסופים לבין זרמים בודהיסטיים, בייחוד אלה הקשורים במפעלו של הדלאי למה (רוול וריקאר, 2004). יש לציין שבמקרים אלה מדובר בדתות ממוסדות, שאינן מסתפקות בהמשכיות ובקביעות ונענות לשינויים שמחוללים חידושי המדע, הכלכלה והדמוקרטיה.

לנוכח ההתנגדות העשויה להתעורר עקב הבחירה של דיואי במונח אמונה (faith), יש לציין שהומניסטים בימינו משתמשים במונחים אחרים: שכנוע פנימי (conviction), דבקות (adherence) או אמונה במובן מעט שונה (belief). מושגים אלה בעייתיים לא פחות, אך אותם הומניסטים תופסים אותם, ברוח גישתו של דיואי ואולי גם בהשפעתו, ובדומה למשמעות שהוא נתן ל־faith, כעומדים לביקורת ולניסוי ולא כנוקשים או כנתונים לגחמות בלתי מרוסנות ובלתי יציבות.<sup>8</sup> בדומה לדיואי, הם מדגישים שאין לצמצם רק למשמעות הקוגניטיבית של אמונה, כמו במונח הפוזיטיביסטי האֶמְנָה שהוזכר לעיל, אלא יש להחיל עליהם גם את זיקתה הרגשית הנועזת והמועילה. על רקע זה עולה השאלה, מדוע דיואי גינה "אתאיזם מיליטנטי" או "אתאיזם אגרסיבי" (Dewey, 1934a, pp. 52-53). נראה שכוונתו בעניין זה הייתה להגן על עמדתו מפני ספקנות כלפי קיומם הקבוע של יסודות דתיים שעליהם הוא מתעקש. עם זאת, כפי שהוזכר לעיל, דיואי סבור שספקנות, חתרנית ככל שתהיה, אינה יכולה להתקיים אם לא תהיה נטועה בתוך מערך אמוני חזק, במקרה זה אמונה של האתאיסט באינטליגנציה ובחשיבה ביקורתית. לאור זה יש לציין, שגם ואן־פראג ונודינגס, המבקרים את המושג "דתי" והדוחים את

8 ראו למשל במניפסטים השני והשלישי של האגודה ההומניסטית האמריקאית, המובאים אצל Kurtz, 1974; Speckhardt, 2015. ראו בהקשר זה גם van-Praag, 1982.

תפיסתו של דיואי בדבר היסודות הדתיים של הניסיון, אינם דוחים את חשיבותם של הערכים שדיואי הציג, אך הם לא מתחייבים בדבר מקורותיהם הדתיים, ומעדיפים לקשור אותם, אם יש צורך בכך, למסורות תרבותיות.

במבט רטרופסקטיבי על ההומניזם הדתי של דיואי אפשר להצביע על שתי מגמות עיקריות. האחת, ראיית מושג זה כחלק משרשרת המתחברת לזרמים דתיים ליברליים מגוונים. ואכן, ההומניזם הדתי של דיואי מעניק מקום של כבוד למפעלים ציבוריים של אישים דתיים בעלי שיעור קומה, ובהם מהאטמה גנדי (שפעל בתקופתו), ויש להניח שהיה כולל גם אישים כמרטין לותר קינג ודזמונד טוטו, השייכים לדור מאוחר יותר, שהנהיגו תנועות פוליטיות-תרבותיות מתקדמות המעוגנות היטב במסורות של דת ממוסדת ושל ערכים דתיים ברוח הצעתו. המגמה השנייה היא הקושי לקבל את ההנחה של דיואי שהדתות המסורתיות, בייחוד אלו מהן שאינן הומניסטיות ואף אנטי-הומניסטיות במפורש, הגיעו לסוף דרכן בעת החדשה. מנקודת המבט של זמננו, נראה שדיואי המעיט מעוצמתן של הדתות המסורתיות, בעיקר לנוכח התחזקותו מחדש של הפונדמנטליזם בדתות המונותאיסטיות ובהינדואיזם בעשורים האחרונים. גם אם זרמים אלה משולבים בהתפתחויות הטכנולוגיות העכשוויות ומשתתפים בתהליכי הדמוקרטיה הנוכחיים, קשה להגדירם כהומניסטיים באמונותיהם ובמטרותיהם. אולם לדעתי, גם במצב מורכב ניתן לעשות רבות כדי ליישב, גם אם באופן מקוטע ולא רציף, בין המדע והדמוקרטיה המודרניים ובין הדת הממוסדת, או כפי שמציעה נודינגס בהסתמכה על הביולוג וההומניסט אדוארד וילסון (1872-1912), ליצור שיתוף פעולה בין מאמינים ב"השגחה העליונה" לבין מאמינים ב"אש הפרומטאית" בהתמודדות עם אתגרים אנושיים משותפים, למשל בעיות סביבה ורפואה (Noddings, 2009, p. 18).

לסיכום חלק זה אומר כי בפנייתו להומניזם דתי (כפי שהוא מגדיר את שם התואר דתי) דיואי מחיל על הדיון סגולות וערכים שיכולים לסייע בנייתו הישגי המדע והטכנולוגיה בתחומי הטבע והחברה לעבר מטרות הומניסטיות ולשם חיזוק הזירה הפנימית של הניסיון. הדבר מסביר לדעתו את ההישגים החשובים של הקיום האנושי, כמו האמונה באינטליגנציה ככוח אנושי שמשתכלל והכמיהה לחיי שיתוף בקהילה דמוקרטית. אבל, אם כי נראה שהסגולות והערכים שדיואי דן בהם אכן חיוניים למימוש מטרות הומניסטיות, ואם כי בעיני רבים הם מעוגנים מבחינה היסטורית במסורת של דת כלשהי ועל כן ניתן לשחרר באמצעותם את הדתי מהדת – אין זאת אומרת שמבחינת כל בני האדם הם מעוגנים ב"יסודות דתיים של



הניסיון", כפי שטוען דיואי. בחלק הבא יידונו ערכים מהתחום האסתטי, שלפחות בנוגע לחלקם גם דיואי אינו טוען שמקורותיהם דתיים בהכרח.

### הפוטנציאל ההומניסטי בפנייה לקוטב האסתטי

בחלק זה של המאמר אטען שאין להבין את גישתו ההומניסטית של דיואי מבלי לכלול בה את מרכיבי הניסיון האסתטי. הוא מוצא קרבה, ולעתים גם חפיפה, בין התחום האסתטי והתחום הדתי, ולכן לדידו חלק מהערכים הדתיים (שנידונו בחלק השלישי) משותפים לשני התחומים, למשל ערך הזיקה לזולת והרגש הספונטני. אולם, שלא כמו בניסיון הדתי, המרכזיות של ערכים אלה בחוויה האסתטית אינה קשורה בראש ובראשונה לערכי האמונה בהקשר חברתי ומוסרי: בתחום האסתטי מדובר קודם כול בחוויה של מידיות ואינטגרטיביות של התפיסה ושל הקונטמפלציה (Dewey, 1934b).

כאמור, עוד לפני שדיואי פנה להומניזם הדתי הוא העלה בניסוח תמציתי את הצורך ההומניסטי ליישב בין הגישה המדעית והמעשית, הנחוצה לקידום הידע וההבנה של העולם והחברה, לבין הגישה של הוקרה אסתטית מתבוננת (קונטמפלטיבית), הנחוצה לפיתוח הוויה של "חיוניות", "כוליות" ו"הרמוניה" בקוטב האסתטי (Dewey, 1920, p. 152). לדעתי, כיוון מחשבה זה מייחס ערך הומניסטי רב לתחום האסתטי: משתמע ממנו ש"הכרה בערכה של התבוננות אסתטית" (שם) חיונית לריסון הכוחניות והאינסטרומנטליות של האדם המודרני, שרוחו ושכלו לא התפתחו בהתאם להתפתחות הטכנולוגית, ושדיואי מדמה אותו לפעוט פעלתני ורב-כוח.

את הדיון במושג "קונטמפלטיבי" מפתח דיואי באופן שיטתי בעיקר בספרו **אמנות כחוויה** (Dewey, 1934b). הוא מגדיר את הקונטמפלטיבי כ"קליטה נרגשת ונלהבת" וכ"תפיסה רבת-קשב" (שם, עמ' 263). הקליטה והתפיסה כרוכות באינטרסים ובמטרות פנימיים ואינן מנותקות מ"רגש מלא תשוקה" (passionate emotion) (שם, עמ' 267). הקונטמפלטיבי איננו "פרקטי", במובן זה שהפעולה בו אינה מבוצעת לתכלית מיוחדת וספציפית או לשם השגת תוצאה חיצונית, כמו בפרקטיקה מעשית או מדעית, קרי אינסטרומנטלית.<sup>9</sup> מבחינה זו, הקונטמפלטיבי

9 השוו את מושג הקונטמפלטיביות של דיואי עם השימוש שעושה חוקר הגישה האסתטית של דיואי, ריצ'רד אלדרידג', במושגים קבלה (receptivity) ופעילות (activity) (Eldridge, 2010).

יכול להתיישב עם הרגש הספונטני שדיואי מייחס לחוויה הדתית הרבה יותר מאשר עם האמונה כשלעצמה. הוא פרקטי במובן זה, שהקליטה והקשב החושי בו מתחברים לרגשי ולשכלי בהיותם מכוונים פנימה לייחודיות החוויה ולהנאה במלוא חיוניותה. לפיכך, "אויביו של האסתטי אינם לא הפרקטי ולא האינטלקטואלי. הם השגרת; קלישות של תכליות רופפות; כניעה למה שרווח בפרוצדורה המעשית והאינטלקטואלית" (שם, עמ' 42).

אם לצורך ההמחשה נתאר לעצמנו את זיקתו של האזרח למפעל תעשייתי מודרני טיפוסי, נמצא, כפי שדיואי ראה זאת, הפרדה חברתית מציקה בין המוזיאון המטופח שמיועד לעורר חוויה ייחודית, לבין המפעל שבו מתמקדים בפעולות שגרתיות (שם). בדומה לכך ביקר דיואי את העיוות הנפוץ שבהפרדת ה"אומנותי" (במובן של מלאכה) והתועלת מהאסתטי והקונטמפליטיבי, וגם את הפרדת ה"ייצור" מה"טעם" והעמדת האומנותי והייצור במעמד חברתי נמוך מזה של האסתטי (Dewey, 1929a, pp. 357-358). כל ההפרדות הללו הן לדידו ביטוי של "השגרת", שהוא כאמור "אויבו של האסתטי". להפרדות הללו יש לדעתי השלכה פוליטית שדיואי לא פיתחה, ועולה ממנה שהן מהוות מחסום להשתתפותם של רבים בניסיון אסתטי משמעותי.

כשם שבהומניזם הדתי ייחס דיואי חשיבות לקישור בין האידאלי למצוי, ובזיקה לכך גם לספונטניות ולכוליות החוויה, כך הוא ייחס לסגולות אלו משמעות רבה גם בהקשר של החוויה האסתטית (שם). ברם, חשיבותה של החוויה האסתטית (במובנה הרחב) מהבחינה ההומניסטית הכללית באה לידי ביטוי מרכזי בכך שאיכויות אסתטיות מלכדות את מה שדיואי מכנה "חוויה מיוחדת" (an experience; ההדגשה במקור), שהיא חויית שיא המגשימה את עצמה באופן אינטגרטיבי והרמוני (שם, עמ' 36-37). את החוויה במובן חיוני ולכיד זה מגדיר דיואי כאותם מצבים ואפיזודות ש"באופן ספונטני אנחנו מתייחסים אליהם כאל 'חוויות אמיתיות'; אותם דברים שבזוכרנו אותם אנו אומרים עליהם, 'זו הייתה חוויה מיוחדת'" (שם, עמ' 37; הדגש במקור). אותה "חוויה מיוחדת" מתגבשת לשלמות – בתנועתה, בהתפתחותה ובהשגת השיא שלה. כפי שמנסחת זאת הפילוסופית של האתיקה והאסתטיקה דיאנה קולינסון, "פעולות, אפיזודות והתרחשויות שונות נמזגות אל תוך אחדות אחת" והחוויה האסתטית, כאשר היא "מופיעה בכל בהירותה, לכידותה וחיוניותה, מוענק לה לעתים קרובות מעמד מיוחד" (קולינסון, 1999, עמ' 147). חוויה מיוחדת אפשר אם כן להעמיד כקוטב נגדי לקוטב המעשי-מדעי של פתרון

בעיות מוצלח, ובהקבלה לכך, לדעתי, גם את "שיטת ההתבוננות" כקוטב נגדי ל"שיטה המדעית".

ואולם אף על פי שדיואי רואה בחוויות הדתיות והאסתטיות חוויות הקרובות זו לזו, לדעתי הוא עשה מעט מדי כדי לקשור את הדתי, כפי שהבינו, לקונטמפלטיבי ולאסתטי. מבחינה זו הקוטב הדתי-אסתטי, אם התכוון להציגו כאחד, איננו ברור כמו הקוטב המדעי-מעשי. לעתים מוצג קוטב זה כדתי בלבד, לעתים הדתי והאמנותי-אסתטי נידונים יחדיו כשייכים לאותו הקוטב ולעתים האסתטי נידון בנפרד (Dewey, 1920; 1934a; 1934b). על כן קשה להבין איך דיואי מבקש ליצור רציפות משמעותית על יסוד הומניסטי בין שני קטבים, כשהקוטב הדתי או האסתטי אינו ברור דיו. אם החיבור בין השיטה המדעית ושיטת ההתבוננות מלכד את קוטב העמדות המעשיות-מדעיות עם קוטב העמדות הדתיות-אסתטיות, הרי גישתו ההומניסטית של דיואי מחייבת להדק את הקשר בין הקונטמפלטיבי לדתי, כפי שעשה בקשר בין הקונטמפלטיבי והאסתטי. מכיוון שהוא אינו מפתח את הקשר בין הקונטמפלטיבי לבין ערכי האמונה והזיקה בין אדם לזולתו, אזי יש לדעתי להעדיף את המסקנה שקוטב הפעילות הקונטמפלטיבי הוא אסתטי בעיקרו. לא רק כשמושאי החוויה המיוחדת הם בתחום האמנותי (של היוצר) או האסתטי (של היוצר והצופה/קורא); הם גם בתחומי החוויה הדתית, המוסרית, הפוליטית-חברתית והטכנולוגית-מדעית.

ברוח זו יש לדעתי להבין את טענתו של דיואי ש"להוגה יש רגעים אסתטיים ולאמן יש בעיות לפתרון והוא חושב בעבודתו" (Dewey, 1934b, p. 18). כלומר, לא רק האמן בתהליך ההתבוננות והיצירה חווה חוויות מיוחדות, המלוות בתחושה של שביעות רצון, אלא גם המדען חווה חוויות מסוג זה בתהליך הגילוי והפירוש, ואף הטכנולוג והמדען בתהליכי הייצור וההמצאה. ניתן להוסיף אליהם את הפועל (agent – מתורגם לעתים כ"סוכן" אך כאן הכוונה למי שפועל) החברתי-פוליטי, הפועל המוסרי והפועל הדתי, הנעים על פני הרצף שבקצהו האחד הקוטב המדעי-מעשי ובקצהו האחר הקוטב האסתטי-קונטמפלטיבי. ב"חוויה המיוחדת" של האמן, מתורדת ההתבוננות, בהיותה בלתי אמצעית, היא הדומיננטית, ואילו המתודה הפרקטית-מדעית, בהסתייעה בתיווך של סמלים, סימנים, תאוריות ואמונות, היא המשנית. לעומת זאת, בחוויה המיוחדת של המדען (והייתי מוסיף על זה את הסוכן החברתי-פוליטי ואת הסוכן הדתי בהקשרים חברתיים-פוליטיים), יחסי הכוחות מתהפכים. אך בשני המקרים הללו יכולה אינטגרציה מוצלחת בין שתי המתודות להוביל לחוויית שיא מיוחדת.

## סיכום

נקודת המוצא להבנת גישתו ההומניסטית של דיזאי היא באופן הכללי ביותר החתירה לגישור הפער החוזר ונשנה בין הניסיון האנושי והטבע, שהמסורת המערבית המודרנית הפרידה ביניהם הפרדה קיצונית. הפרדה זו הביאה להישגים אינסטרומנטליים עצומים של המדע והטכנולוגיה, ובה בעת לכישלון חברתי ומוסרי בניתובם לרווחת האדם ולמערכת הפנימית של ניסונו. עליית הדמוקרטיה והחזון של הרחבת השיטה המדעית לתחום המחקר החברתי מסייעים להתמודד עם חלק מהבעיות האתיות של האינסטרומנטליות של המדע והטכנולוגיה, בעיקר בפנייתם לקהלים רחבים יותר ולתכנון זהיר יותר של שימושי הטכנולוגיות במסגרת של דמוקרטיה או של "קהילה גדולה". ברם, ידע חברתי, מעשי ומדעי, בהיותו מבוסס על השיטה המדעית, עדיין עלול להיות מוגבל לזירה החיצונית של הניסיון ולמטרות טכניות, אם לא ייושב עם ערכים "דתיים" ואסתטיים (ובמקומות אחדים נזקק דיזאי גם למונח "רוחניים"), שבתהליך ארוך ומורכב יש לשחררם ממסורות העבר ולגייסם מחדש לטובת אתגרי ההווה והעתיד.

כפי שניתן ללמוד מסקירת זו, בפנייתו ל"הומניזם דתי" הצליח דיזאי להבליט את חשיבותם של ערכים ועמדות חיוניים בזירה הפנימית של הניסיון, אך אין בכך כדי להוכיח שהללו קשורים בהכרח ל"יסודות הדתיים של הניסיון", כלשונו. אמנם לחלק מערכים אלה יש זיקה לגורמים דינמיים (ולא יסודות קבועים) הקשורים במסורות דתיות ו"רליגיוזיות", אך בה במידה לאחרים יש זיקה לגורמים דינמיים הקשורים במסורות הומניסטיות קלאסיות ומודרניות. כמו כן, הסגולות והערכים בזירה הפנימית של הניסיון שדיזאי הגדיר כ"דתיים" נמצאים בקשר הדוק עם תחום הפעילות המוסרי-פוליטי, אבל היבטים אחרים יכולים לבוא לידי ביטוי בהתבוננות אמנותית אסתטית. בהקשר זה ניתן להסיק, שהערכים הטכניים בקוטב העמדות של המדע והטכנולוגיה (בתחומים הטבעי והחברתי כאחד) הם ברורים באופן מניח את הדעת, ואילו הקוטב הדתי-אסתטי (ואולי גם הרוחני), שדיזאי כרך במקרים רבים יחד אינו ברור דיו ודורש ליטוש. במאמר זה הצעתי, בהתבסס על דרך פנייתו של דיזאי למרכזיותה של החוויה המיוחדת במסגרת שיטת ההתבוננות, לארגן מחדש ערכים "דתיים" ואסתטיים אלה בקוטב אסתטי. השאלה המרכזית שיש להציב בהקשר זה היא בדבר השיטות המובילות בכל אחד מהקטבים של הניסיון האנושי ושל אופן היישוב ביניהם. התשובה המתבקשת מגישתו הפרגמטיסטית של דיזאי

היא, שמדובר בשדה פעילות שיישב בין השיטה המדעית בקוטב המדע המעשי לבין השיטה הקונטמפלטיבית בקוטב האסתטי.

## מקורות

- גנדהי, מוהנדס (2005). *אוטוביוגרפיה או סיפור ניסויי עם האמת*. רמת השרון: אסיה.
- דיואי, ג'ון (2000 [1916]). *דמוקרטיה וחינוך*. ירושלים: מוסד ביאליק.
- קולינסון, דיאנה (1999). החוויה האסתטית. בתוך אוסולד הנפלינג (עורך), *אסתטיקה: מבוא פילוסופי* (עמ' 111-170). תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- רוול, ז'אן-פרנסוא, ומאתייה ריקאר (2004 [1997]). *הנזיר והפילוסוף*. תל אביב: הרגול.
- Baurain, Bradley (2011). Common ground with a common faith: Dewey's idea of the "religious". *Education & Culture*, 27(2), 74-91.
- Dewey, John (1987[1908]). Religion and our schools. *The middle works, 1899-1924*, Vol. 6, pp. 796-809. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1988 [1920]). *Reconstruction in philosophy*. *The middle works, 1899-1924*, Vol. 15, pp. 77-292. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1988[1926]). The public and its problems. *The later works, 1925-1953*, Vol. 2, pp. 235-372. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1958[1929a]). *Experience and nature*. New York: Dover Publications.
- Dewey, John (1988[1929b]). The quest for certainty. *The later works, 1925-1953*, Vol. 4, pp. 1-254. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1989[1930]). *What I believe*. *The later works, 1925-1953*, Vol. 5, pp. 267-278. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1989[1931a]). Science and society. *The later works, 1925-1953*, Vol. 6, pp. 49-63. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1989[1931b]). Social science and social control. *The later works, 1925-1953*, Vol. 6, pp. 64-68. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.

- Dewey, John (1934a). *A common faith*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Dewey, John (2005[1934b]). *Art as experience*. New York: Perigee Printing.
- Dewey, John (1991[1947]). Knowing and the known (with A. F. Bently). *The later works, 1925-1953*, Vol. 16, pp. 1-279. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1991[1950]). Religion and the intellectuals. *The later works, 1925-1953*, Vol 16, pp. 390-394. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Eldridge, Robert (2010). Dewey's aesthetics. In Molly Cochran (Ed.), *The Cambridge companion to Dewey* (pp. 242-264). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kurtz, Paul (Ed.). (1974). *Humanist manifestos I and II*. Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Noddings, Nel (1993). *Educating for intelligent belief or unbelief*. New York: Teachers College Press.
- Noddings, Nel (2009). Looking forward from a common faith. *Education & Culture*, 25(2), 12-20.
- Rockefeller, Steven (1994). *John Dewey: Religious faith and democratic humanism*. New York: Columbia State University.
- Stallman, Janean (2003). John Dewey's new humanism and liberal education for the 21<sup>st</sup> Century. *Education & Culture*, 20(2), 18-22.
- Speckhardt, Roy (2015). *Creating change through humanism*. Washington, DC: Humanist Press.
- van-Praag, Jaap (1982). *Foundations of humanism*. Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Wilson, Edwin H. (1973). Humanism's many dimensions. In Paul Kurtz (Ed.), *The humanist alternative* (pp. 15-19). Buffalo, NY: Prometheus Books.