

# דעיכה / התחדשות

עיתון התכנית הייחודית לתלמידים  
מצטיינים ע"ש עדי לאוטמן,  
המסלול הבין-תחומי

9



אוניברסיטת תל-אביב





גיל טבת, בין ערד לבאר שבע, 2006

**1** "אני לא מבינה" | דניאל שוורץ **6** האנתרופולוג, הפילוסוף והפרא | גל כץ **11** בין הלל הזקן לרבן גמליאל | אביגיל פאוסט **16** דעיכה, התחדשות | עמיחי עמית **18** פולחן האביב | אסף וייס **23** אתנוצנטריות ואגוצנטריות בקהילת תאים | אריאל בן סימון **25** להכות בסלע | אריק רוגינסקי **29** המירוץ לתחתית | עירא רוזן **33** העולם החדש של הבארוק הגרמני | עלמה יצחקי **37** שפה משותפת | דוד גולן **40** ההווה ורסיסי משיח | מאיר דובדבני **44** שלטון הזמן המפוצל | איתמר מן **50** למלא אחר כלל ריק | יוסי הרפז **54** עבודה זרה | גיר ינובסקי **59** ייסורי התיאטרון ומותו | עידן בלנק **64** מתוך ה"הוואי נאן דזה" | רועי פורת **2, 20, 65** מוטיבים מיתולוגיים של דעיכה והתחדשות | דרור הולנדר **שירה: 5** לפני שמתחילים מחדש | יולי נובק **15** טבריה | אריק רוגינסקי **49** טרילוגיה למאיר | אושרה לפיד **58** העיר האחרת | רוני הירש

התכנית הייחודית לתלמידים מצטיינים ע"ש עדי לאוטמן, המסלול הבין-תחומי ← ראש התוכנית: פרופ' יצחק גלבוץ ← מרכזת התוכנית: שמחה מנחם ← מזכירת התוכנית: חוה שטרן ← גיליון מס' 9, מאי 2007 ← חברי מערכת: עידן בלנק, דרור הולנדר, עלמה יצחקי וגל כץ ← ייעוץ לשוני: ד"ר אילנה ארבל ← עיצוב: מיכל סמורקובץ ויעל כפיר, המשרד לעיצוב גרפי ← דפוס: ארט שירותים לאופסט בע"מ ← על העטיפה: עמיחי עמית (בעזרת אביב זמר), תל-אביב, 2007 ← תודה ליוסי הרפז, גיל טבת ואיבת'סאם עמורי

## “אני לא מבינה”

מותה של הפילוסופיה או הולדתו של האחר?

דניאל שוורץ

*“Some of Rhees’s remarks (on Wittgenstein) stayed in my mind because I understood them, or thought I did, and found them particularly illuminating; some because I did not understand them, or not at all completely, but had a persistent sense that I should try to”.*

Cora Diamond <sup>1</sup>

את הכוחות הפועלים. לנסות לבנות סכמה הרמנויטית שמחד, מתארת ומנבאת את ההתנהגות של האדם שמולנו, ומאידך מבוססת וצומחת מתוך התנהגותו. להכיר את “השטיות שלו”, את הפחדים שלו, את השאיפות שלו, את החולשות שלו, את מה שמניע אותו. לבנות “שיטה”, שנותנת משמעות לפעולה שלו בעולם, שמהווה פריזמה דרכה אנו רואים ומפרשים את המעשים שלו. כך, למשל, כשמישהו עוזב אותי, חשוב לדעת אם הוא “עזב כי הוא מפחד” או “עזב כי הוא לא אוהב אותי”; אם הוא אדם רע, או שאולי אני אדם רע; אם התיאוריה שלי לגבי מצליחה להסביר את ההתנהגות שלו. לפעמים אני נדרשת לשנות את התיאוריה שלי לגבי עצמי, בנסיון להתחמק מהערכה מחדש של “מי שהוא”.

מעל הכל, להבין את האחר משמעו להיות מסוגל גם להבין את עצמי כפי שאני משתקף בו, ומבחינה זו העמדה המוסרית כלפי האחר שזורה לחלוטין בתיאוריה של ה“אני”. כלומר, השאלה האם ראוי או אפשר להבין את האחר, איננה נפרדת מהשאלה האם ראוי, כדאי וניתן להבין את אותי (את עצמי), והאם כלל יש משמעות לביטוי הזה.

נדמה לי שכמו במדע ובפילוסופיה, מאחורי הרצון להבנה עומד פחד גדול: הפחד מחוסר שליטה. הבנה מלאה משמעה יכולת ניבוי, צפי, חוסר הפתעה, אך גם יכולת שימוש ומניפולציה. להבין את האטום, משמעו לבקעו. להבין את העולם משמעו להשקיט איזו עווית מנטלית, שמעורר הלא מובן, הלא מודע, החמקני, המסוכן. להבין את עצמי, משמעו להסביר את עצמי לעצמי, כפי שלהבין את העולם, משמעו להסביר אותו, להעמיד תיאוריה אמיתית, אחרונה.

חוויה שזכורה לי מילדות, היא התחושה הקשה שלא מבינים אותי. אני זוכרת שהרגשתי שלא יתכן דבר נורא מזה: להמצא מול מישהו, ולהרגיש שאינני מובנת לו. זו נראתה לי מהותה של בדידות, שבשונה מבידוד, שוכנת דווקא בחברה – ולא כאשר אתה לבד, אלא כאשר ישנה הזדמנות לצאת מעצמך, הזדמנות שאיננה ממומשת.

תמיד הרגשתי כעס כלפי מי שלא השכיל להבין אותי. נראה היה לי שיש כאן בסיס להאשמה: חוסר היכולת להבין אותי העיד בעיני על חוסר מחויבות, חוסר אכפתיות,

מעל הכל, להבין את האחר משמעו להיות מסוגל גם להבין את עצמי כפי שאני משתקף בו, ומבחינה זו העמדה המוסרית כלפי האחר שזורה לחלוטין בתיאוריה של ה“אני”. כלומר, השאלה האם ראוי או אפשר להבין את האחר, איננה נפרדת מהשאלה האם ראוי, כדאי וניתן להבין את אותי (את עצמי), והאם כלל יש משמעות לביטוי הזה

טיפשות, אטימות, אדישות, או פשוט על העדרה של אהבה, שהרי מי שהיה משתדל קצת יותר, היה מצליח. גדלתי בתחושה, ונדמה לי שזו איננה תחושה חריגה, שהציווי שלי כלפי הזולת הוא לנסות להבין ולנסות להיות מובנת; שרק כש“מכירים באמת”, כששקופים זה לזה, מובנים ונהירים, ניתן לדבר על קשר; שמה שאני רוצה, כמו כולם, הוא שיבינו אותי, למה אני מתכוונת, מה אני רוצה.

### הבנה ותיאוריה

אך מה המשמעות של “להבין”? אני חושבת שכשמדובר על “להבין מישהו”, השימוש שלנו ב“הבנה” קרוב מאוד לשימוש שאנו עושים בה במדע ובפילוסופיה, כשאנחנו מדברים על “להבין משהו”. להבין, משמעו להעמיד תיאוריה. להכיר



דרור הולנדר, מוות ותחייה: הורוס, הפיניקס, קצאלקואטל ואיזיס, 2007

לנסות להעמיד תיאוריה, אני מתחילה להסתכל (על העולם), להקשיב (לזולת). אני מתעניינת במי שמולי: לא בייצוגיו כסימפטומים של אישיות זו או אחרת, לא ב"אני הפנימי" שלו. האני הפנימי שלו לא מעניין אותי, אבל הוא – הוא מעניין אותי מאוד. אני מקשיבה לו, ואני מוצאת את עצמי מעוניינת, מסוקרנת, מתפתה. אני נותנת לו להפתיע אותי, אני נותנת לו לדבר אלי. אני נצמדת לטקסט שלו, ולא מפרשת את ה"כוונה" שלו. אני מסתכלת בו, ולא דרכו, מנסה להבין מה הוא אומר, ולא מה הוא חושב.

אבל קשה לי. אני מגלה שככל שאני נמנעת מלכפות עליו תיאוריה, אני נאלצת להסתמך יותר ויותר על מה שהוא אומר, על מה שהוא עושה, ופעמים רבות אני פשוט

לא מבינה. שלא כמו טקסט כתוב, האדם שמולי מדבר איתי, ואני מוצאת את עצמי שואלת פעם אחר פעם – "מה כוונתך?": למה אתה מתכוון כשאתה אומר את המילה הזו?

## ויטגנשטיין והפילוסופיה

ויטגנשטיין כותב כנגד העמדת תיאוריה.<sup>2</sup> המטאפיסיקאי, ה"אני השלילי" של ויטגנשטיין, מנסה, רוצה, וחושב שהוא יכול להציע הסבר לעולם. אך במקום להסביר, אומר לנו ויטגנשטיין, צריך לתאר. למעשה, זה גם מה שאנו עושים כבר עכשיו. זהו תיאור, ולא "רק תיאור", מכיוון שלא חסר בו דבר: "הפילוסופיה פשוט מציבה לפנינו הכל, ואין היא מבארת או מסיקה מאומה. מאחר שהכל פתוח בפנינו אין גם מה לבאר. שכן אין לנו עניין במה שחבוי באיזשהו מקום".<sup>3</sup>

הפילוסופיה איננה חופרת לעומק. היא איננה יכולה לגלות "מה מסתתר שם", כי דבר לא מסתתר שם. הכל גלוי ואין מה לגלות. הכל פה, מולי. זוהי פילוסופיה המתנהלת ללא סוף, מבלי אפשרות להעמיד תיאוריה סדורה, מכיוון שתיאוריה מניחה מובנות, נקודת קצה ממנה תתכן פרספציה מושלמת. כל שאנו מסוגלים להציע הוא תיאורים שונים; שיטות שונות; עיון דקדוקי "השופך אור על בעייתנו בכך שהוא מסלק אי הבנות – אי הבנות הנוגעות לשימוש במילים".<sup>4</sup>

אולם האם זהו סופה של הפילוסופיה? האם זהו הרגע בו נגמרות השאלות? יש הרואים בכך מחשבה אנטי-פילוסופית, מכיוון שהיא שמה סוף לדיבורים, לתהיות, לחקירות. אך בעיני ההפך הוא הנכון: כשאנו מפסיקים לנסות לבנות תיאוריה של העולם, איננו מפסיקים לדבר עליו. אנו לא חדלים להתפלסף, ואולי רק מתחילים, אך אנו מצוידים עתה בשאיפה חדשה להבנה, במסגרתה "הכל ניתן להבנה, אבל דבר אינו ניתן לפענוח".<sup>5</sup>

## לא להבין, או: "מה כוונתך?"

בהקשר הבין-אישי, מהי המשמעות של לחדול מלנסות להעמיד תיאוריה של ה"אחר"? האם הרגע בו אנו לא מבינים, והאחר לא מבין אותנו, הוא תחילתה של בדידות איומה, של העדר קשר אמיתי? האין זה ויתור שמעיד

כאשר אני מפסיקה לנסות להעמיד תיאוריה, אני מתחילה להסתכל (על העולם), להקשיב (לזולת). אני מתעניינת במי שמולי: לא בייצוגיו כסימפטומים של אישיות זו או אחרת, לא ב"אני הפנימי" שלו. האני הפנימי שלו לא מעניין אותי, אבל הוא – הוא מעניין

על אגואיזם טהור? האין זה ביטול של האחר, התעלמות ממנו? לא. חוסר המחויבות להבין את הזולת איננו אדישות כלפיו, אלא ההפך הגמור. כאשר אני מפסיקה

למה משהו מעליב אותי, למה משהו נראה לי כסתירה. כמו שמישהו אמר לי פעם, קל לבלבל בין "לא להבין" ל-"לא להסכים".<sup>6</sup> כשאתה לא מבין אותי זה בגלל שאתה חושב אחרת,<sup>7</sup> זה לא בגלל שאתה לא מקשיב לי, אדיש כלפי, אטום אלי. אבל כשאני אומרת לך שאני לא מבינה, אני לא מתכוונת להגיד שאתה טועה – אני מנסה לדבר איתך, לגרום לך להבין מה אני לא מבינה. חוסר ההבנה איננו המרחק בינינו, הוא הדרך לגשר על מרחק זה.

### מחשבות על קשר

לכאורה, אי־הבנה משמעה פירוק של חִבְרוֹת מכל סוג. האין קהילה מבוססת על היכרות בין אנשים? האין בבסיסם של קשרים, קבוצות ומעגלי השתייכות עומדת ההיכרות, שהיא היפוכה של הזרות? בהקשר זה אני מציעה להעמיד את ה"עניין" במקומה של ההבנה. מה שמאחד קהילה הוא שחבריה חולקים עניין – הם מתעניינים בדבר מה משותף. חנה ארנדט כותבת:

"רק במקום בו דברים יכולים להראות ממגוון פרספקטיבות מבלי לשנות את זהותם, כך שאלו שמביטים בהם יכולים לראות זהות בשוני, יש מקום לדבר על מציאות (Reality) אמינה. [...] המציאות איננה מובטחת בשל "טבע האדם" המשותף, אלא מתוך כך שלמרות ריבוי המבטים כולם מביטים (מתעניינים) באותו האובייקט".<sup>8</sup>

אותה "מציאות אמינה", היא מה שמאפשר את כינונה של מערכת יחסים. זהו היפוכה האמיתי של הזרות: מציאות משותפת – שיחה. אך האפשרות לשיחה אמיתית, האפשרות לקשר, איננה נובעת מ"טבע אדם" משותף שמאפשר לנו להבין זה את זה, להיות דומים מספיק כדי להקשיב, לא לחטוא לכוונות של מי שמולנו; האפשרות לשיחה טמונה בכך שאנו מדברים על אותו הדבר, מביטים

**אני צריכה אותך, כי כשאני עם עצמי, לרגע נדמה לי שהכל מובן לי, שהבנתי את העניין עד הסוף, שמצאתי את השפה הנכונה, האחרונה**

באותו הדבר, אך רואים אותו באופן שונה. אם התמזל מזלנו, אנו מביטים אחד בשני.

באיזה אופן אתה משתמש בה? למה אמרת שמֵא' נובע ב' מהו הקשר? למה זה ברור לך? לי זה לא ברור, זה לא ברור

**האחר אינו נעדר. הוא שב בכל פעם כמי שאיננו מבין אותי, כשפה שונה. אי־ההבנה איננה התכונה שלו, היא תנאי האפשרות להופעתו**

לי בכלל. למען האמת, זה די מפתיע אותי שאתה אומר את זה – אני בכלל לא מבינה את מה שלך נראה מובן מאליו. יש לי ידיעות על העולם ועל עצמי. אני רואה את הדברים באופן מסוים. זה נראה לי ברור. יש דברים שאני בכלל לא חושבת עליהם. וכשאני מספרת לך משהו, ואתה לא מבין אותי, זה נורא מוזר לי, כי חשבתי שזה ברור, הרי זו המחשבה הבנאלית ביותר בעולם, היא מבוססת על כל האמיתות הכי ברורות. כשאתה אומר לי שאתה לא מבין מה אני אומרת, אני צוחקת. איך אתה יכול לא להבין אותי? לא אמרתי משהו מפתיע, לא אמרתי משהו מסובך. אני ממשיכה. אני מסבירה לך כמו לילד קטן. אני מבינה כבר שאתה לא מבין כלום, שצריך להסביר לך הכל מהתחלה, ששום דבר לא מובן לך מאליו. אבל אני לא מצליחה. במקום הקתרזיס של ההבנה, אני מוצאת את הקתרזיס של אי־ההבנה. זה הרגע בו המבט שלך מסגיר לי שמהו שהאמנתי בו שנים (מבלי שבכלל ידעתי זאת) הוא לא הכרחי. שיש דרך אחרת, ושאתה יכול להראות לי אותה אם רק תמשיך לדבר איתי.

האחר אינו נעדר. הוא שב בכל פעם כמי שאיננו מבין אותי, כשפה שונה. אי־ההבנה איננה התכונה שלו, היא תנאי האפשרות להופעתו. כל עוד אינני "לא מובנת" – אני מדברת עם עצמי, אני לבד. באי־ההבנה התמימה שלו, האחר מזכיר לי שמה שנראה לי מובן מאליו איננו הכרחי; שמה שהוא בעל פשר עבורי איננו מוחלט, איננו שקוף, איננו טריוויאלי. אני מדברת והוא מקשיב לי בשיא הקשב. הוא מנסה להבין אותי, אך כשאני מקשיבה לו אני רואה שאיננו מבין אותי "עד הסוף". הוא משתמש במילים שלי אחרת ממני. משהו חורק, משהו לא ברור, משהו דורש הסבר נוסף, תיאור נוסף, שיחה נוספת. אני צריכה אותך, כי

כשאני עם עצמי, לרגע נדמה לי שהכל מובן לי, שהבנתי את העניין עד הסוף, שמצאתי את השפה הנכונה, האחרונה. ואני מבקשת ממך שתשאל אותי למה כוונתי, בכל פעם שאתה לא מבין למה אמרתי משהו, למה צחקתי משהו,



יוסי הרפז, ברצלונה, 2007

### בחזרה למילים

בבסיס הרצון להבין עומדת חשדנות גדולה מאוד כלפי השפה. הלשון "מכסה" ומטשטשת. פרגה כתב את "כתב המושגים" שלו כדי לטהר את השפה מערפולה ולהשיב אותה לצורתה הטהורה, הצורה שתשקף את המשמעות ה"אמיתית" של המילים שלנו. הוא נכשל, כפי שאנו

האפשרות לשיחה אמיתית, האפשרות לקשר, איננה נובעת מ"טבע אדם" משותף שמאפשר לנו להבין זה את זה, להיות דומים מספיק כדי להקשיב, לא לחטוא לכוונות של מי שמולנו; האפשרות לשיחה טמונה בכך שאנו מדברים על אותו הדבר, מביטים באותו הדבר, אך רואים אותו באופן שונה. אם התמזל מזלנו, אנו מביטים אחד בשני

נכשלים בכל פעם מחדש. איננו מוצאים את המילים הנכונות, מכיוון שכל ניסיון שלנו לבאר את מילותינו עושה שימוש במילים אחרות, או בסימנים אחרים. במשך תקופה

ארוכה מאוד רבתי עם השפה. אם המילים אינן "מדויקות", נראה היה לי שאין כל טעם בהן, מכיוון שכל שיחה היא בסופו של דבר שקר, טעות וכיסוי, למעט המקרים הנדירים שמישהו באמת "מבין אותי", את מה שאני אומרת, את מה שהתכוונתי להגיד. אך אלו מקרים נדירים כל כך, נדירים מדי. שיחה שלא נגמרה ב"הבנה", מנכיחה שוב ושוב את הזרות, את התהום הבלתי מילולית המנסה לתווך עצמה במילים ונכשלת שוב ושוב.

אך כשלונן של המילים, שאינני מטילה בו ספק, לא נראה לי עוד כסכנה. להפך, הוא נראה לי כהזדמנות, כהזמנה לשיחה. כשאני מבינה שאני לא מבינה, אני רוצה להמשיך לדבר, להקשיב, לקרוא. אני רוצה לשמוע אותך ממשיך להסביר לי. אתה מרתק אותי – למרות ובגלל שאני לא מבינה אותך. אם לא היינו מדברים, לא היינו מבינים שאנחנו לא מבינים. כמה אלימות מסתתרת מאחורי

## לפני שמתחילים מחדש

חשוך פה

נדמה לי שאמרתי

וקר

ואת אמרת שדביק

ואני חייכתי

הרי גם כך וגם כך לא נסכים על

משהו

שיהיה טמפרטורה שיהיה

דביקות

שיהיה בוקר

אני כבר יודעת היטב

נדמה לי שגם את מרגישה

ואולי זה מה שמגביר את הלחץ

ומוריד את קצב היריות

רק עוד כמה דקות של שקט

לומר דברים

ועוד כמה דקות תעלה השמש

ונדע שזה כבר לא מה ש

זה אנחנו אחר בבוקר אחר

דברים

כמו את זוכרת את הרגע ההוא

כמו איך את יפה

כמו הלילה הזה ארוך היה

כמו קר לי

תחבקי

היומרה להבין בעצמי למה התכוונת. הרי כשאני לא שואלת, כשאני לא שמה לב שאני לא מבינה, אני מניחה שאני מבינה: אני יודעת למה אתה מתכוון, אתה בטח מבין את זה כמוני, אין כאן שום שאלה. או שאתה מבין את זה אחרת, כבר קלטתי איך אתה חושב. אני מבינה את כוונתך בדיוק. אתה לא צריך להסביר לי, אני כבר מבינה בעצמי. אני יודעת מה אתה חושב; בוא, אני אסביר לך.

### כתיבה ומובנות

אני שואלת את עצמי מדוע אני בכלל כותבת את המילים הללו. האם העדר אפשרות או ציפיה להבנה מבטל את המוטיבציה לכתוב או לקרוא? האם מה שמנחה אותי בכתיבה איננו הרצון שאתם, הקוראים, תבינו אותי? ואם לא, למה לי לכתוב ברור, למה לי לכתוב בכלל? אם אני לא מבינה, למה אני קוראת? אבל אני קוראת. אני קוראת בגלל שאני נהנית. זה מעניין אותי, זה מסב לי עונג. כשאני קוראת את בארת', למשל, כנראה שאני לא מבינה אותו. אני לא מבינה "למה הוא התכוון". אבל אני מבינה משהו – את מה שהוא כתב – וזה מה שמעניין אותי, שמרגש אותי. ברור לי שיותר מהכל, הייתי רוצה שתבינו את מה שכתבתי. אך לא אותי. אותי אי אפשר להבין. אני אפילו לא מבינה מה זה אומר, להבין אותי.

### הערות

1. Diamond Cora, "Rules: Looking in the Right Place", In: *Wittgenstein: Attention to Particulars* (New York: St. Martin's Press, 1989), p. 12
2. "אל לנו להעמיד כל תיאוריה. אין מקום בעיונינו לשום דבר היפותטי. יש לסלק כל הסבר ולהציב במקומו תיאור בלבד" (§109), לודוויג ויטגנשטיין, **חקירות פילוסופיות**, תרגום: עדנה אולמן-מרגלית, (ירושלים: מאגנס, תשס"א), עמ' 81.
3. **שם**, עמ' 85 (§126).
4. **שם**, עמ' 77 (§90).
5. רולאן בארת, "מות המחבר", בתוך: **רולאן בארת: מות המחבר; פישל פוקו: מהו המחבר?**, תרגום: דרור משעני (תל-אביב: רסלינג, 2005), עמ' 16.
6. הציטוט המדויק הוא "נראה לי שאת מבלבלת בין לא להבין ללא להסכים. את מבינה, אבל את פשוט לא מסכימה", והוא נאמר לי על ידי עומר פרמינגר, אז מתרגל בקורס "תחביר מתחילים". מתוך שנה של לימודים, של תרגולים, של הערות על מטלות, של שאלות טורדניות באי-מייל (מאוד ניסיתי להבין), מי היה מאמין שהדבר שנשאר אצלי הוא האמירה הזו, כאילו לא קשורה, לא לעניין. אבל באופן מסוים זה בדיוק העניין. במקום להמשיך להסביר לי על תנועות תחביריות, עומר אמר שהוא לא מבין למה אני אומרת שאני לא מבינה. זה לא נראה לו נכון, זה לא מתאים. מתוך אי-ההבנה הזו, מתוך "העיון הדקדוקי", נפתרה הבעיה.
7. הביטוי דרמשמעי, ולא ניתן להפריד בין המשמעויות.
8. Arendt Hannah, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958) (תרגום שלי), pp.57-8.

shwortsdanielle@yahoo.com

יולי נובק

yulinovak@gmail.com

## האנתרופולוג, הפילוסוף והפרא השמועות על מות המטאפיזיקה היו מוקדמות

גל כץ

ש

נים התלבטתי במה אבחר. הילכתי בשבילים בין גילמן לנפתלי, קרוע בין שתי אהבותי. באביב הקודם הייתי חייב להכריע – פילוסופיה או סוציולוגיה. נפגשתי עם מרצה בכיר לסוציולוגיה (מן הסוג הביקורתי) המלמד באוניברסיטה שלנו – אחד שהערכת (ועודני). על השולחן היה מונח כרך עבה באנגלית שהוא פרסם לפני שנים ארוכות. שאלתי אותו האם היה מפרסם זאת גם אם המסקנה הפוליטית של המחקר הייתה שונה מעמדותיו. "כן", הוא ענה (הציטוט מן הזיכרון), "אבל כשמישהו בא למחקר מסוים עם מספיק הכנה ותשוקה פוליטית, הוא ימצא שם את מה שהוא רוצה". שאלתי (בעדינות): "לפעמים אני מרגיש בשיעורים שלך, שאתה לא נותן מספיק דין וחשבון על המקום שממנו אתה עושה את הביקורת". "נכון", אמר, "בצעירותי הייתי יותר rigorous, אבל ברור לי מאיפה התשוקה שלי באה, אני לא צריך לשאול על זה שאלות כל הזמן". בתום השיחה הזו החלטתי שאני רוצה להתמקד בפילוסופיה.

זו לא הייתה החלטה פשוטה, שכן הפילוסופיה נראתה לי תמיד קלסטרופובית-משהו, רחוקה מילין רבים מן העולם, לעומת האנתרופולוגיה, שבחסותה ניגשתי לאנשים זרים עד אימה והעזתי לדבר אליהם (ובעיקר עליהם).

אבל כשאותו פרופסור אמר שהמקום שממנו הוא מדבר אינו מטריד אותו, ידעתי שאין לי שם מקום.

החתרנות העצמית שלי היא אולי הרגל מגונה, אבל לפחות מוטב שאנצל אותו באופן חיובי.

והנה, באחרונה חזרתי לספרו הנפלא של קלוד לוי-שטראוס, **החשיבה הפראית**. עיינתי בו בראשונה כשכתבתי עבודה באנתרופולוגיה בסוף שנותי הראשונה באוניברסיטה. אז חשבתי – וגם כעת – שלוי-שטראוס היה

ודאי אדם טוב (אנתרופולוגים, אגיד בהכללה לא-מבוססת, הם אנשים הרבה יותר נחמדים מפילוסופים). כתיבתו מלאה באהבת אדם. הפעם התמקדתי בפרק האחרון של הספר – "היסטוריה ודיאלקטיקה" – שבו הוא מתפלמס עם ז'אן פול סארטר. במאמר הקצר הזה, אנסה להראות איך בטקסט של לוי-שטראוס, סארטר הוא לא רק סארטר, אלא שם קוד לפילוסופיה בכלל, או לפחות לאגף מרכזי בה. לוי-שטראוס מנסה להרוג את הפילוסופיה כדי לכונן את מדע האדם החדש והחף מאשליות מטאפיזיות – הלא הוא האנתרופולוגיה. ואולם, אני מקווה להראות שהרצח של הפילוסופיה – תוך האשמתה שהיא אינה יכולה להבין את הפראים – מלווה בהעלמה אלימה של הפרא, מה גם שהרצח נכשל!<sup>1</sup>

### הפילוסוף של לוי-שטראוס

הפרויקט של לוי-שטראוס מבקש להראות שהחשיבה של הפרא היא רציונלית, ואינה שונה עקרונית מזו של המערבי – זאת אל מול המסורת האתנולוגית שקדמה לו, שייחסה לפרא מידה מרובה של רגשנות. בפרק האחרון של ספרו, נוטש לוי-שטראוס את הדיון המדוקדק בחומר האתנוגרפי ופונה לביקורת חריפה על סארטר. הוויכוח סובב סביב

לוי-שטראוס מנסה להרוג את הפילוסופיה כדי לכונן את מדע האדם החדש והחף מאשליות מטאפיזיות – הלא הוא האנתרופולוגיה. ואולם, אני מקווה להראות שהרצח של הפילוסופיה – תוך האשמתה שהיא אינה יכולה להבין את הפראים – מלווה בהעלמה אלימה של הפרא, מה גם שהרצח נכשל

היחס הנכון בין שני סוגים של תבונה – התבונה האנליטית והתבונה הדיאלקטית. הראשונה מבקשת לפרק את המושא הניצב לפניו, ואילו השנייה – בתנועה של הכללה מתמדת – מנסה "להתגבר" עליו לקראת מושג הכולל בתוכו הן את האובייקט והן את הסובייקט החושב. לוי-שטראוס תוקף את הקדימות שסארטר מעניק לדיאלקטיקה, המשתקפת,



החדר הקרטזיאני מוזכר בטקסט כמה פעמים – במפורש או במרומז – תמיד בהקשר שלילי, כדי להראות שסארטר, למרות רצונו, לא הצליח לחרוג ממנו. "סארטר מחליף כלא אחד באחר"<sup>2</sup>, כותב לוי־שטראוס.

לדעתו של לוי־שטראוס – שאותה הוא מייחס למרקס – התבונה האנליטית והתבונה הדיאלקטית הן שני צדדיו של אותו מטבע. הדיאלקטיקה מקבלת אצלו תפקיד מתודולוגי בלבד, שבמסגרתו הממצאים של התבונה האנליטית אמורים להתאים עצמם לאתגרים שמעמידות צורות שפה ותרבות חדשות. עם זאת, האנליזה היא התחנה הסופית – "מטרתם האחרונה של מדעי האדם איננה כינונו של האדם, כי אם פירוקו"<sup>3</sup>. התעקשותו של סארטר על העצמאות של התבונה הדיאלקטית כסוג לעצמו (sui generis) קשורה ברצונו להעניק פירוש לא־טרמיניסטי –

האנתרופולוגי־אנליטי כפי שלוי־שטראוס תופס אותו, בכך שמופיעה סובייקטיביות שאינה ניתנת לפירוק.

מזווית זו, הפילוסופיה הסארטריאנית – כמו זו של דקארט – הופכת את הסובייקט לבעיה, וזו נוצרת בהינף אחד

עם עצם ההכרה של האני בקוגיטו. משעה שהאני מכריז "אני קיים", הוא גם מודע למה שמחוצה לו ככזה. התנועה הביקורתית (או הספקנית), אם כן, מכוננת את האני כנפרד מן העולם, ובתוך כך גם הופכת את הכרת העולם החיצון לבעיה. לוי־שטראוס אינו מעוניין בבעיה הזו, ולכן גם אין פלא שהוא פוסל את הפתרון שסארטר נותן לה. מבחינתו, עצם ההתחלה מן הזהות העצמית היא כבר מתכון לכישלון מדעי, קרי כישלון בהכרת העולם: "מי שמתגדר תחילה בוודאויותיו כביכול של האני אינו נחלץ מהן"<sup>4</sup>. למרבה האירוניה, לוי־שטראוס משתמש בדיון על "החריג" הפראי – שבו הוא מנסה להפריך את היות הפרא חריג – דווקא כדי לאפיין "חריג" חד־שישן – הלא הוא הפילוסוף והתנועה או התשוקה הפילוסופיות עצמן.



ז'אן פול סארטר

קלוד לוי שטראוס

לטענתו, במיסטיפיקציה שהוא עושה – כמו מרקסיסטים אחרים – למושג ההיסטוריה. זו, עבור סארטר, אינה עוד "מושא" למחקר, אלא מבנה־על מטאפיזי הכולל בתוכו את כל גילוייה השונים של התרבות האנושית – את המערבי כמו גם את הפרא. ומה הבעיה כך? המחויבות של סארטר

הפילוסופיה הסארטריאנית – כמו זו של דקארט – הופכת את הסובייקט לבעיה, וזו נוצרת בהינף אחד עם עצם ההכרה של האני בקוגיטו. משעה שהאני מכריז "אני קיים", הוא גם מודע למה שמחוצה לו ככזה. התנועה הביקורתית (או הספקנית), אם כן, מכוננת את האני כנפרד מן העולם, ובתוך כך גם הופכת את הכרת העולם החיצון לבעיה. לוי־שטראוס אינו מעוניין בבעיה הזו, ולכן גם אין פלא שהוא פוסל את הפתרון שסארטר נותן לה

לגישה הדיאלקטית מאפשרת לו לראות את הפרא רק לעומת הסובייקט המערבי הכובש אותו. במלים אחרות, הפרא יכול להפוך לסובייקט היסטורי – והוא אכן הופך לכזה – רק משעה שהוא מתקומם נגד הקולוניאליסט.

לאורך הפרק ברור היטב שמדובר במחלוקת עמוקה משנראה מלכתחילה. לוי־שטראוס מאפיין את לב הבעיה של סארטר לא בתוצר התיאורטי הסופי שלה (כפי שהוא בא לביטוי בספרו **ביקורת התבונה הדיאלקטית**) אלא בנקודת הפתיחה. אני סבור שהפתיחה שלוי־שטראוס מייחס לסארטר היא רגע פרדיגמטי בראשיתה של ההתפלספות בכלל. לפיכך הפילוסוף של לוי־שטראוס – זה שמשמש מטרה לחציו – הוא כמובן סארטר, אך גם האב הקדמון שלו ושל הפילוסופיה המודרנית בכלל, דקארט.

כיצד לוי-שטראוס יכול להניח שעמים אלה הם אכן סובייקטים דמויי הסובייקט המערבי? הוא פשוט מניח זאת, ואותו היגיון מנחה את הספר כולו. נסיונו לשיקום תדמיתם של הפראים עובר דרך ייחוס רציונליות גם למנהגים האקזוטיים ביותר. המהלך הזה אינו, לפיכך, פתרון משכנע לבעיה האפיסטמולוגית שמציבה הפילוסופיה, אלא התעלמות ממנה

## היחס לפרא – הפילוסוף מזיק גם לאחרים

המוטיבציה המרכזית להתקפה של לוי-שטראוס על סארטר היא יחסו לפראים. כאן מתבהר שהאנתרופולוג סבור ששיטתו של סארטר היא יותר משעשוע פילוסופי הנותר בתוך "החדר

הקרטזיאני", שכן הוא דווקא מזיק – לא רק לפילוסוף עצמו אלא גם לאחרים. ואולם, לוי-שטראוס מתעלם, לדעתי, מן העובדה שהפתרון של סארטר – עם כל הבעייתיות שיש בו מבחינת הגישה לפרא – הוא עדיין נסיון להתמודד עם הבעיה שהוא כאנתרופולוג מכחיש. ושוב, זו הבעיה שנוצרת מתוך המודעות העצמית הנוקבת הכרוכה בתנועה הביקורתית, ושבאחת גם יוצרת את הבעיה האפיסטמולוגית.

כיצד לוי-שטראוס יכול להניח שעמים אלה הם אכן סובייקטים דמויי הסובייקט המערבי? הוא פשוט מניח זאת, ואותו היגיון מנחה את הספר כולו. נסיונו לשיקום תדמיתם של הפראים עובר דרך ייחוס רציונליות גם למנהגים האקזוטיים ביותר. המהלך הזה אינו, לפיכך, פתרון משכנע לבעיה האפיסטמולוגית שמציבה הפילוסופיה, אלא התעלמות ממנה. אלא שזו אינה התעלמות גרידא – זו התעלמות שמעלימה את החריגות של הפרא.

לכאורה, לוי-שטראוס מגיע למסקנתו שגם הפראים הם רציונלים באופן אמפירי, על ידי אנליזה של צורת חייהם. עם זאת, המתודה הזו – וגם הוא מודה בכך – דורשת את התנועה הדיאלקטית המקדימה המאפשרת לתפוש "אותנו" ו"אותם" כחלק מאותה כוליות. לוי-שטראוס

אל מול השאיפה הפילוסופית להכללה אין-סופית תופש עצמו לוי-שטראוס כמפוכח. הוא מודה שאין מנוס מהפנמת ההיסטוריה – כל תקופה והמיתוס שלה – אבל זה לא מונע את המודעות לקונטינגנטיות שלה. זו אפשרית רק למי שמביט בעולם נכוחה ולא מסתגר בחדר הקרטזיאני – למחשבה "שאיננה נרדפת על ידי שום טרנסצנדנציה"

היותה של התנועה הזו ממש – הצורך לזהות את עצמו באחר – ביטוי לתרבות ולזמן המערביים שלו.

השימוש של לוי-שטראוס בהנחת הכלליות משתקף בראש ובראשונה במשקל היסודי שהוא מעניק לשפה. השדה הלשוני, שמאז "המהפך הלשוני" הפך למדיום המרכזי של הדיון בבעיה האפיסטמולוגית, נלקח על ידי לוי-שטראוס כמובן מאליו, דווקא כמה שמאפשר היכרות בלתי אמצעית עם הפרא. בשם הכלליות של השפה, לוי-שטראוס ניגש להראות שגם ההיסטוריה אינה אלא מערכת של סימנים. הוא מציג אותה כמיתוס שאין בינו לבין המיתוסים של הפראים שום הבדל עקרוני.

אלא שנראה שלוי-שטראוס אינו מבין את חשיבותה של ההיסטוריה לפתרון הבעיה שבה הוא אינו מכיר. עבור סארטר, ההיסטוריה הרציפה, הקודמת לכל ייצוג, היא הדרך להימלט מן הכלא הקרטזיאני – וזאת אחרי שכפילוסוף הוא התנסה באתגר שהכלא הזה מציב למחשבה. המילוט הזה גורם לו – והוא מודה בכך (לפי לוי-שטראוס עצמו) – להבין את משמעות העמים הילידים רק לעומת ההיסטוריה המערבית. כך, בנסיון לאפשר את הדיבור על הפרא, להפוך אותו מחריג לגורם בתוך ההיסטוריה, סארטר נמנע מלהעניק לו סובייקטיביות הקודמת למפגש עם המערבי. ואולם, כל בעייתיותו של הפתרון הסארטריאני אינה מורידה מן הצורך להתמודד עם הבעיה הקרטזיאנית.

## האנתרופולוג של לוי-שטראוס

אל מול השאיפה הפילוסופית להכללה אין-סופית תופש עצמו

לוי-שטראוס כמפוכח. הוא מודה שאין מנוס מהפנמת ההיסטוריה – כל תקופה והמיתוס שלה – אבל זה לא מונע את המודעות לקונטינגנטיות שלה. זו אפשרית רק למי שמביט בעולם נכוחה ולא מסתגר בחדר הקרטזיאני – למחשבה "שאיננה נרדפת על ידי שום טרנסצנדנציה"<sup>6</sup>. גם "האני" עצמו, רומז לוי-שטראוס (מבלי להצהיר זאת

מודה בחיזיונותה של התבונה הדיאלקטית כאן, אבל שוב, לדעתו יש להבין זאת כמתודה בלבד. "על אף הכבוד שאנו רוחשים לפנומנולוגיה הסארטריאנית, לא נוכל לקוות למצוא בה אלא נקודת התחלה, לא קו גמר"<sup>5</sup>. הדיאלקטיקה הראשונית של לוי-שטראוס מאפשרת לו – מעתה – להשליך את הסובייקט המערבי על החריג הפרא, לאחר שהדחיק את



פול גוגן, נשים טהיטיות (על החוף), 1891

ספק ולו בוודאויות הבסיסיות ביותר. במלים אחרות, לוי־שטראוס משתמש ב"חריג" הפילוסופי כדי להבנות את עצמו בתוך מרחב של נורמליות, של פתיחות לעולם ושל אמונה אופטימית ביכולת להגיע להבנה הסופית והנשאפת של הטבע כולו (והאדם בתוכו).

הנורמליות החדשה של לוי־שטראוס כוללת הן את המדען המערבי והן את הפרא. שניהם עומדים יחד, לדעתו, מול הסגירות הפילוסופית. בניגוד ללעג הקל המופנה לחשיבה הפילוסופית, לוי־שטראוס מדגיש את זכויותיה של החשיבה הפראית – בלי לשכוח להזכיר שהזכויות האלה מוקנות לה על ידי החשיבה המדעית המודרנית. שתי צורות החשיבה האלה מוצגות כשני נתיבים משלימים לקידמה האנושית המצטלבות בסוף המאה ה־20. כך מוצא החריג הפילוסופי אל מחוץ לגדר, כשבתוכה נמצא האנתרופולוג יחד עם מושא מחקרו – הפרא.

איפה הפילוסוף בסיפור הזה? להבנתי, הוא זה שאינו בעתו – הנרדפות הטרנססצנדנטית שלו אינה הולמת דור ותרבות שהתפכחו מן האשליה. על מה שניתן לסלוח עליו לפרא (שבקרוב יראה את אור הקידמה, שהרי הוא הולך ונעלם) – לא ניתן לסלוח לפילוסוף־סארטר: הילד החריג הזה, "תמים וראשוני", שמתעקש להישאר בחדר גם כשהגדולים – מכל הגזעים – מבינים שצריך להמשיך הלאה ולצאת אל העולם.

מפורשות) הוא תוצר של צרכים חברתיים – קרי, חוויה בלבד שאין לה משמעות מטאפיזית. כאן רומז לוי־שטראוס שהמחשבה שדווקא כן "רדופה" היא זו של הפילוסוף. סארטר הוא משל לחריג הפילוסופי, משהו שלוי־שטראוס לא באמת מבין. הוא אינו מנסה להבין את מניעיו העמוקים – אפשר לומר הטרנסצנדנטיים – של סארטר לפרויקט שלו, כמו של פילוסופים בכלל (כולל דקארט, כמובן). מבחינת לוי־שטראוס, מדובר בבלבול (הפילוסופים משליכים את תחושת האני הרציפה שלהם על ההיסטוריה ולכן מעניקים לה מעמד מיוחס), או בנקודת התחלה שגויה שמובילה לטעויות בהמשך (הקוגיטו) – הוא לא מייחס לפילוסוף, אפוא, איזו אחרות מהותית, כפי שאינו מייחס אחרות מהותית לאף אחד, כמובן שגם לא לפרא.

החריג, מבחינת לוי־שטראוס, אינו באמת חריג, שכן בתמונת העולם ההומוגנית שלו, הטבע כולו – ובתוכו בני האדם – נשענים על מבנים אחידים. אלא שכפי שמישל פוקו מתאר בספרו **תולדות השיגעון בעידן התבונה**, בשולי המרחב ההומוגני של המודרנה נזקקת הנורמליות לחריג (מוכחש) שיהווה עזר כנגדה. המשוגע של הנורמליות האנתרופולוגית־מדעית, כפי שלוי־שטראוס מבנה אותה בטקסט, הוא הפילוסוף. השיגעון שלו הוא בעצם התעקשותו על סובייקטיביות מטאפיזית, כזו שאינה ניתנת לרדוקציה ל"עולם" – סובייקטיביות ביקורתית המטילה

אבל כמו שאמר המתרגל שלי בקורס "שיטות מחקר איכותניות" (כלומר אנתרופולוגיות) בחוג לסוציולוגיה – "יש גבול לרפלקטיביות". הוא כנראה צודק, כי המדע חייב בסופו של דבר להגיד משהו על העולם – ולא על עצמו – גם אם הוא חפץ בעיקר בביקורת (כמו אותו סוציולוג מוערך שהזכרתי בראשית המאמר). הלקח שאולי אפשר ללמוד מכל הסיפור הוא שהחריג הפילוסופי חייב להזכיר לכולם מדי פעם שהוא עדיין שם – גם אם לעתים בשוליים. ההיסגרות בחדר

הפילוסופי היא ההתעקשות לבחון את המקום שלך, בטרם תמקם את האחרים במרחב הסובב – והיא אינה עניין לפילוסופיה בלבד. התנועה הביקורתית שהיא תחילתה של כל פילוסופיה, היא גם ראשיתו של מדע בכלל – שכן כל מדע מתחיל בהטלת ספק, גם אם לעתים הוא נוטה לשכוח זאת ולהתאהב באמיתותיו.

### הערות:

1. הערה כללית: חוץ מנסיון להבהיר כמה מושגים שלוי-שטראוס חלוק על השימוש שעושה בהם סארטר, מנעתי מקוצר היריעה מלהעמיק במחשבתו של סארטר. הגבלתי עצמי לסארטר מבעד למשקפיו של לוי-שטראוס, מה גם שמטרתני אינה לפסוק במחלוקת ביניהם, אלא להאיר את האופן שבו הדיון הביקורתי בפילוסוף סארטר משרת את ראיית העולם של האנתרופולוג לוי-שטראוס.
2. קלוד לוי-שטראוס, **החשיבה הפראית** (מרחביה: ספריית פועלים, 1973), עמ' 259.
3. **שם**, עמ' 257.
4. **שם**, עמ' 259.
5. **שם**, עמ' 260.
6. **שם**, עמ' 266.
7. **שם**, עמ' 280.

### לקריאה נוספת:

- ז'אן פול סארטר, קטעים מתוך "שאלת המתוד", בתוך: מנחם ברינקר (עורך), **מבחר כתבים** (תל-אביב: ספריית פועלים, 1972).
- ז'אן פול סארטר, הקדמה לספרו של פרנץ פאנון, **המקוללים עלי אדמות** (תל-אביב: בבל, 2006).
- רנה דקארט, **הגינות**, תרגום: דורי מנור (תל-אביב: ספרי עליית הגג, 2006).
- מישל פוקו, **תולדות השיגעון בעידן התבונה** (ירושלים: כתר, 1972).

אבל למרות יומרותיו של הטקסט, האלימות כלפי החריג הפילוסופי אינה מועילה, כלומר היא לא המחיר שחייבים לשלם בשביל המשגה רגישה יותר של הפרא. למעשה, כפי שטענתי קודם, הדחקת עצם הבעיה האפיסטמולוגית

נדמה לי שעבר די זמן כדי להכריז שהשמועות על מות המטאפיזיקה היו מוקדמות. נקמת הפילוסופיה באה בצורת הפוסט-סטרוקטורליזם של שנות השבעים ואילך, שגם האנתרופולוגיה נסחפה בו. פמיניסטים ובעיקר חוקרים פוסט-קולוניאליסטים תקפו את המבט המערבי האחיד שאבות הדיסציפלינה יצרו, והאנתרופולוגים – בנסיון להתמודד עם האתגר – נקלעו ללולאה של "רפלקטיביות"

מוליכה להשלכה גסה למדי של תפישת הסובייקט המערבי על הפרא – דרך ההנחה הלא-מבוססת של כלליות השפה. זאת ועוד, בתוך ההומוגניות הכללית הזו, הפרא נותר כמשלים הכרחי לדיכוטומיה בינארית, שמצדה האחר נמצא המדע. הדיכוטומיה בין המדעי לפראי אינה היררכית לכאורה, אבל בפועל היא כן – הקוטב המדעי-מערבי מוצג כמכיל את הקוטב הפראי (שכן רק דרך החשיבה המדעית, החשיבה הפראית "מקבלת את זכויותיה"<sup>7</sup>). הפילוסוף מורחק מן הזירה (כחריג שאין לו מקום בתוך הדיכוטומיה הזו) רק כדי לכונן את נחיתותו ה"נורמלית" של הפרא.

### הערות סיום

באותן שנים ממש שבהן פירסם לוי-שטראוס את ספרו (1962) פעלו – מעברה השני של התעלה ומצדו האחר של האוקיאנוס – חסידי "השפה הרגילה" (ordinary language) שהבולט שבהם, ג'ון אוסטיין, ניסה לעשות פילוסופיה כמעט מדעית או בלשנית. הפרויקט הזה, שבהמשך להגות של לודוויג ויטגנשטיין ניסה לעשות תראפיה לפילוסופיה (באשר היא מטאפיזיקה), נראה ממרחק השנים קרוב לנסיון של לוי-שטראוס לערער את המטאפיזיקה של סארטר. אבל נדמה לי שעבר די זמן כדי להכריז שהשמועות על מות המטאפיזיקה היו מוקדמות מדי. נקמת הפילוסופיה באה בצורת הפוסט-סטרוקטורליזם של שנות השבעים ואילך, שגם האנתרופולוגיה נסחפה בו. פמיניסטים ובעיקר חוקרים פוסט-קולוניאליסטים תקפו את המבט המערבי האחיד שאבותיה של הדיסציפלינה יצרו, והאנתרופולוגים – בנסיון להתמודד עם האתגר – נקלעו ללולאה מתמדת של "רפלקטיביות", קרי: דין וחשבון מתמיד ונוקב על המקום שממנו החוקר מטפל בחומר.

## בין הלל הזקן לרבן גמליאל על שומרים בפתח בית המדרש

אביגיל פאוסט

השאלה מי רשאי להיכנס לבית המדרש. בית המדרש היה זירה של דיון מקדים לקראת ההכרעה ההלכתית בסנהדרין, ולפיכך כניסה אליו היוותה, בפועל, אפשרות להשפיע על פסיקת ההלכה. מכאן, שההכרעה שהייתה צריכה להתקבל

**חורבן הבית הפך את העיסוק בלימוד תורה ופסיקת ההלכה למרכז החיים היהודיים, ועל כן גברה גם חשיבות השאלה מי רשאי להיכנס לבית המדרש. בית המדרש היה זירה של דיון מקדים לקראת ההכרעה ההלכתית בסנהדרין, ולפיכך כניסה אליו היוותה, בפועל, אפשרות להשפיע על פסיקת ההלכה**

ביבנה לגבי זהות יושבי בית המדרש הייתה בעלת משמעות לא מבוטלת לגבי הדורות הבאים, עד ימינו אנו.

**רבן גמליאל יושב ודורש, ור' יהושע עומד על רגליו**  
האגדה שבה ברצוני לדון היא, למעשה, חלקה השלישי של טרילוגיית סיפורים,<sup>4</sup> המתארים שרשרת עימותים בין רבן גמליאל לר' יהושע, בהם מפעיל רבן גמליאל את כל כובד סמכותו כנשיא, כדי לאלץ את ר' יהושע לקבל באופן פומבי את דעתו שלו במחלוקת הלכתית. בשלושת הסיפורים ר' יהושע פועל בצורה שנראית כמנוגדת למדיניות הפסיקה ההלכתית האחידה, שהנהיג רבן גמליאל בנסיון להמשיך את פעולת מוסד הסנהדרין.<sup>5</sup> על רקע משבר חורבן הבית, חשש רבן גמליאל שחכמים שיפסקו הלכה לעצמם או לתלמידיהם באופן אינדיווידואלי, כפי שעשה ר' יהושע, יגרמו לפיצול העם. נראה, אם כך, ששלושת העימותים בין החכמים לא היו אקראיים, אלא נבעו מחילוקי דעות עקרוניים הקשורים לשאלות סמכות ונהגה בעקבות החורבן.<sup>6</sup> סיפורנו פותח בתיאור העימות השלישי:

*"מעשה בתלמיד אחד שבא לפני ר' יהושע, אמר לו: תפילת ערבית רשות או חובה? אמר ליה: רשות. בא לפני רבן גמליאל, אמר ליה: תפילת ערבית רשות או*

**ח**ורבן בית המקדש השני בשנת 70 לספירה הציב אתגרים קשים בפני מנהיגי הדור. אובדן עבודת הקורבנות, שהיוותה את מרכז הפולחן, הותיר חלל גדול; אך חשובים מכך היו הפגיעה הרוחנית, תחושת אובדן הדרך, והצורך במרכז חדש שממנו תצא תורה לישראל. המענה לצורך זה בא בדמות המרכז שקם ביבנה – לשם הגיעו חכמי הדור ובראשם רבן גמליאל, נצר לשושלת נשיאי הסנהדרין,<sup>1</sup> ולקחו על עצמם את משימת שיקום החברה היהודית. ריבוי המחלוקות ההלכתיות עוד

בימי הבית העמיד בסכנה את המשך מסירת התורה שבעל־פה, ותלמידי החכמים ביבנה עסקו, לפיכך, בנסיון לארגן את הידע ההלכתי כדי לשמרו.<sup>2</sup> תרבות הלימוד שהתגבשה ביבנה סימנה מפנה בתולדות העם היהודי, שהפך מעם המרוכז סביב הפולחן ובית המקדש, לעם המרוכז סביב לימוד התורה ובית המדרש.

במאמר זה ברצוני לדון באחת מן הסוגיות הרעיוניות שליוו את המעבר מירושלים ליבנה – מבית מקדש לבית מדרש – והיא קביעת זהותם של יושבי בית המדרש. זאת, דרך ניתוח אגדה תלמודית ממסכת ברכות,<sup>3</sup> שגיבוריה הם רבן גמליאל הנשיא ור' יהושע בן־חנניה, חכמים שפעלו ביבנה בדור שלאחר חורבן הבית. האגדה אינה בהכרח משקפת מציאות היסטורית, אך נדמה שיש ביכולתה להעיד על השקפת עולמם של חז"ל, ועל הדרך שבה תפשו את האתגרים הכרוכים במעבר לתרבות בית מדרשית. בהתאם לכך, לא אנסה לקרוא את האגדה כמסמך היסטורי, אלא לקשר בין המציאות ההיסטורית לבין המציאות שבתוך האגדה, באופן שעשוי להוביל לתובנות חדשות. הנחת היסוד לניתוח שאציע היא, שאף על פי שבית המדרש כמוסד נלווה לסנהדרין היה קיים עוד בימי בית המקדש, הרי שחורבן הבית הפך את העיסוק בלימוד תורה ופסיקת ההלכה למרכז החיים היהודיים, ועל כן גברה גם חשיבות

קיים, היו הכוהנים האליטה הבלתי מעוררת. עם חורבן הבית, הפכו תלמידי החכמים בהדרגה לאליטה החדשה, ועמדו לכאורה כאלטרנטיבה האולטימטיבית לכוהנים: הם זכו ליוקרה ולמעמד על פי כישוריהם ולא על פי ייחוסם.

**הופעת אליטת חכמים עשויה הייתה לפתוח פתח לניידות חברתית גדולה יותר, ולכן נראה שנוצר צורך להגדרת הקריטריונים המבדילים את התלמיד החכם מן השאר. עמדתו של רבן גמליאל היא שהלימוד בבית המדרש מיועד לקבוצה קטנה ומובחרת**

הופעת אליטת חכמים עשויה הייתה לפתוח פתח לניידות חברתית גדולה יותר, ולכן נראה שנוצר צורך להגדרת הקריטריונים המבדילים את התלמיד החכם מן השאר. עמדתו של רבן גמליאל, כפי שהיא מתבטאת בסיפור, היא שהלימוד בבית המדרש מיועד לקבוצה קטנה ומובחרת. רבן גמליאל חשש, כנראה, מכניסת תלמידים שאינם בעלי דרך ארץ, שיוציאו שם רע לתורה וללומדיה.<sup>8</sup> ייתכן שחשש גם מריבוי מחלוקות, שינבע משיתוף לומדים שאינם מוכשרים ללימוד ואינם עוסקים במלאכתם לשם שמיים אלא לשם כבודם האישי.<sup>9</sup> על פניו, מדובר בחשש לגיטימי, ובהתאם לכך – גם הדרישה שתלמידי חכמים יהיו אנשים שתוכם כולם נראית כדרישה סבירה. עם זאת, סיפורנו מביע עמדה ברורה השוללת את מעשהו של רבן גמליאל:

“אחזו ליה בחלמיה חצבי חיורי דמליין קטמא [= הראו לו בחלום כדים לבנים מלאים אפר]. ולא היא, ההיא ליתובי דעתיה הוא דאחזו ליה [= ליישב את דעתו הראו לו].”

רבן גמליאל זוכה לחלום שמעודד אותו – הוא רואה כדים לבנים מלאים אפר, סמל לאנשים שתוכם לא כולם. החלום רומז לכך, שהתלמידים החדשים שנוספו אינם ראויים ללימוד תורה, ובצדק מנע מהם להיכנס. לכאורה, רבן גמליאל מקבל אות משמיים שמחזק אותו בדרכו; אך “לא היא”: המספר מיידע אותנו, שחלום זה נועד ליישב את דעתו של רבן גמליאל, ולא שיקף את המצב לאשורו. למעשה, הכניסה לבית המדרש נמנעה מלומדי תורה פוטנציאלים רבים שהיו ראויים לה, עקב המדיניות הקשוחה של שומר הפתח.

לנוכח המהפך שחל עם סילוק השומר, נראה שיש מקום לשאול האם דרכו של רבן גמליאל הייתה חריגה,

חובה? אמר לו: חובה.  
אמר לו: והלא ר' יהושע אמר לי רשות!  
אמר לו: המתן עד שיכנסו בעלי תריסין [= תלמידי החכמים] לבית המדרש [...]  
אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש אדם שחולק בדבר זה [= שתפילת ערבית היא חובה]?  
אמר ליה ר' יהושע: לאו.  
אמר לו: והלא משמך אמרו לי רשות! אמר ליה: יהושע, עמוד על רגליך ויעידו בך! [...]  
היה רבן גמליאל יושב ודורש, ור' יהושע עומד על רגליו, עד שרינונו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן [= שהיה חוזר בקול על דברי רבן גמליאל]: עמוד [= הפסק!] ועמד.”

בנקודה זו מתרחשת “תפנית דרמטית” בעלילה: הנוכחים בבית המדרש, שהיו עדים לשלוש פעמים שבהן ציער רבן גמליאל את ר' יהושע, מחליטים להדיח את הראשון מנשיאותו לטובת ר' אלעזר בן-עזריה, תלמיד צעיר שאינו משושלת הנשיאים.

### כל תלמיד שאין תוכו כבדו

על משמעות המינוי החדש ניתן לעמוד רק מתוך המשך העלילה: הגמרא מספרת, כי ביום מינויו של ר' אלעזר בן-עזריה לנשיא במקום רבן גמליאל, התרחש שינוי משמעותי בבית המדרש, המעיד על התנגשות תפישות מנוגדות באשר למהותם ולתפקידם של בית המדרש ויושבי:

“אותו היום סילקוהו לשומר הפתח וניתנה להם רשות לתלמידים ליכנס. שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו כבדו – לא יכנס לבית המדרש. ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי [= נוספו כמה ספסלים – לבית המדרש, בגלל ריבוי התלמידים החדשים]. אמר רבי יוחנן: פליגי בה [= חלוקים בה (בשאלת מספר הספסלים)] [...] חד אמר: אתוספו ארבע מאות ספסלי, וחד אמר: שבע מאות ספסלי.  
הוה קא חלשה דעתיה [= חלשה דעתו] דרבן גמליאל, אמר: דלמא [= שמא] חס ושלוש מנעתי תורה מישראל.”

כלומר, ר' אלעזר מסלק את שומר הפתח שמינה רבן גמליאל, כדי להגביל את הכניסה לבית המדרש.<sup>7</sup> עקב כך מתבררת הדרישה הגדולה שהייתה ללימוד תורה: מאות תלמידים חדשים מעוניינים להצטרף.

בנקודה זו נחשפת בפנינו הדילמה המרכזית שבסיפור: מי ראוי להיכנס לבית המדרש? כל זמן שבית המקדש היה



גיל טבת, מערת המכפלה, 2006

או שמא המשיכה מסורת של בית מדרש אקסקלוסיבי שקדמה לו. רמז לתשובה ניתן למצוא בסיפור אחר בתלמוד, במסכת יומא,<sup>10</sup> שגם הוא מספר על שומר בכניסה לבית המדרש. הסיפור עוסק בראשיתו של הלל, סבא־רבא של רבן גמליאל שהיה, לפי המסורת, הנשיא הראשון של הסנהדרין, תלמיד חכם גדול הידוע גם במידותיו הטובות:

”אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה משתכר בטרעפיק, חציו היה נותן לשומר בית המדרש, וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו. פעם אחת לא מצא להשתכר, ולא הניחו שומר בית המדרש להיכנס. עלה ונתלה וישב על פי ארובה כדי שישמע דברי אלוהים חיים מפי שמעיה ואבטליון. אמרו:

אותו היום ערב שבת היה, ותקופת טבת הייתה, וירד עליו שלג מן השמיים. כשעלה עמוד השחר אמר לו שמעיה לאבטליון: אבטליון אחי! בכל יום הבית מאיר, והיום אפל, שמא יום המעונן הוא? הציצו עיניהן וראו דמות אדם בארובה, עלו ומצאו עליו שלש אמות שלג. פרקוהו, והרחיצוהו, וסיכוהו, והושיבוהו כנגד המדורה. אמרו: ראוי זה לחלל עליו את השבת.”

הסיפור מתאר מציאות מוזרה – הלל צריך לשלם לשומר בית המדרש כדי להיכנס. האם עלינו להסיק מכך, שבימי שמעיה ואבטליון הותנתה הכניסה לבית המדרש בתשלום? מסקנה כזו נראית בעייתית, כיוון שלא ידוע לנו על נוהג כזה משום מקור אחר בדברי חז”ל.<sup>11</sup> לפיכך, ברצוני להציע פרשנות אחרת: השומר לא גבה כסף, אלא מיין את הנכנסים לבית המדרש, בדומה לשומר של רבן גמליאל. הלל, אדם פשוט, לא עמד בקריטריונים לכניסה, ונאלץ לשחד את השומר כדי שיניח לו להיכנס.<sup>12</sup> לפי פרשנות זו, הצבת השומר על ידי רבן גמליאל הסתמכה על תקדים מימי הלל; אלא שהסיפור על הלל רק מחזק את סימני השאלה שעולים מסיפורנו: אנו מגלים, שקיום השומר כמעט מנע את גילוי של אחד מתלמידי החכמים הגדולים והחשובים שקמו לעם היהודי (הלל), ובכל זאת – צאצאו של אותו חכם (רבן גמליאל) אף הוא ממנה שומר בכניסה לבית המדרש. שני הסיפורים מתארים מצב שבו דווקא אלה שנמנעה

מהם הכניסה לבית המדרש, מתגלים בבוא העת כתלמידים ראויים, ובכך מאתגרים את הדיכטומיה, הפשוטה לכאורה, שבין תלמיד חכם ועם הארץ. מתברר, כי שומר פתח לא יכול להבחין בין הראוי ללמוד תורה וזה שאינו ראוי: הוא מסתכל רק על ה”בר”, ולא על ה”תוך”. נראה שהבעיה אינה במוטיבציה להכניס אנשים ראויים לבית המדרש, אלא ביישומה: עצם ניסוחו של הכלל – ”מי שאין תוכו כברו” – רומז מראש על חוסר האפשרות לקיימו באמצעות שומר הרואה לעיניים ולא ללבב, ועלול בסופו של דבר למיין את הנכנסים לפי קריטריונים בלתי רלוונטיים. קשה לפיכך להבין כיצד חידש רבן גמליאל מסורת כה בעייתית המנוגדת לרוחו של בית הלל; אך ייתכן שחורבן בית המקדש, תחושת המשבר והפחד מגורל ההלכה ולימוד התורה – הם שיכולים להסביר זאת. אולי דווקא מינויו של נשיא כה צעיר ו”בלתי ממסדי” כר’ אלעזר בן־עזריה (הגמרא מספרת שהיה בן 18 בלבד) שאינו משושלת הנשיאות, הוא שאפשר לשבור את המסורת הארוכה של שומר בית המדרש בסיפורנו, ולהכניס פנימה גם את אלה ש”תוכם לא כברם”.

### ואף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת

סילוקו של שומר הפתח לא משנה את אופיו של בית המדרש מבחינה כמותית בלבד. לפי המשך הסיפור, באותו היום ”לא הייתה הלכה שהייתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה”. היינו יכולים לשער, שריבוי הלומדים החדשים

פרנסו, שאינך יודע צערך של תלמידי חכמים, במה הם מתפרנסים ובמה הם ניזונים!"

הגילוי על אודות עיסוקו של ר' יהושע משיב אותנו בהכרח לאחור, אל שומר בית המדרש ואל הסיפור על הלל. אנו למדים שגם ר' יהושע, כמו הלל, היה אדם עני, שעבד בעבודה פשוטה לפרנסתו. ר' יהושע אמנם נכנס לבית מדרשו של רבן גמליאל, אך אילו עמד במקומו של הלל, ייתכן מאוד שהיה השומר מונע את כניסתו לבית המדרש. רגע לפני הפיוס בין רבן גמליאל לר' יהושע, משרטט הסיפור את המתח ביניהם בצורה החדה ביותר: מי מן השניים ממשיך את דרכו של הלל הזקן? רבן גמליאל, צאצאו הביולוגי וממשיכו בתפקיד הנשיא, או ר' יהושע, התלמיד החכם שהוא גם איש פשוט המתפרנס מיגיע כפיו?

בסיפור על הלל, התרחש המהפך כששמעיה ואבטליון שמו לב ש"כל יום הבית מאיר והיום אפל". רק אז, "הציצו עיניהן וראו דמות אדם בארובה". בסיפורנו, רק כשרבן גמליאל מגיע לביתו של ר' יהושע הוא מצליח לראות את אותה "דמות אדם": לא תלמיד חכם מובהק, שמקדיש את כל חייו ללימוד, ולא נפח עני, בור ועם הארץ, אלא אדם – דמות מורכבת ורבת רבדים, הראויה להיכנס לבית המדרש. ייתכן שרק מתוך המפגש עם מי שכה קרוב אליו, ועם זאת כה רחוק ממנו, יכול רבן גמליאל להבין את העוול שבקיומו של שומר בית המדרש, ולבקש באמת את סליחת ר' יהושע.

**שני הסיפורים מתארים מצב שבו דווקא אלה שנמנעה מהם הכניסה לבית המדרש, מתגלים בבוא העת כתלמידים ראויים, ובכך מאתגרים את הדיכטומיה, הפשוטה לכאורה, שבין תלמיד חכם ועם הארץ. מתברר, כי שומר פתח לא יכול להבחין בין הראוי ללמוד תורה וזה שאינו ראוי: הוא מסתכל רק על ה"בר", ולא על ה"תוך"**

כך מגיע הסיפור לסיומו: ר' יהושע מוכן לסלוח, ובהמשך מסופר שהוא אף תומך בהחזרת רבן גמליאל לכס הנשיאות.<sup>14</sup> סופו של הסיפור מחזיר אותנו, לכאורה, לנקודת ההתחלה – רבן גמליאל, שהיה נשיא, נשאר נשיא. אך למעשה, רבן גמליאל מסיים את הסיפור במקום אחר מזה שבו התחיל אותו: בתחילה, ניסה לשמר את בית המדרש כמקום אקסקלוסיבי, מתוך רצון להגן על ההלכה – אך לבסוף נוכח לדעת שדווקא בבית מדרש הפתוח לכולם, יכולות כל המחלוקות ההלכתיות להגיע לפתרונן.

יציב מכשולים ויעכב את סדרי הלימוד והפסיקה – אך לא רק שלא נוצרו מחלוקות חדשות שלא נפתרו, אלא להפך: כל המחלוקות ההלכתיות שלא נפתרו עד אותו יום, כולן הגיעו להכרעה! הסיפור אינו מסביר לנו כיצד קרה דבר מופלא זה – אנו יודעים רק שהוא אכן קרה. כלומר, בבית המדרש תחת נשיאותו של ר' אלעזר התחולל שינוי מהותי; אך אין בכך די: הציר המניע את הסיפור הוא העימות בין ר' יהושע לרבן גמליאל, ולכן גם המבחן האמיתי של בית המדרש ה"חדש" יהיה בהתמודדות עם המחלוקת ביניהם. מבחן זה לא מאחר לבוא:

"ואף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת. דתנן [= ששנינו], בו ביום בא יהודה גר עמוני לפנייהם בבית המדרש, אמר להם: מה אני לבוא בקהל? אמר לו רבן גמליאל: אסור אתה לבוא בקהל; אמר לו רבי יהושע: מותר אתה לבוא בקהל."

בהמשך, הסיפור מביא בפירוט את הדיון ההלכתי בין השניים.<sup>13</sup> שוב, רבן גמליאל ור' יהושע אוחזים בדעות מנוגדות, אך הפעם הוויכוח מנוהל ברוח שוויונית, וכל אחד מהם מביא ראיות לדעתו. לבסוף, מביא ר' יהושע טיעון שאין רבן גמליאל יכול לסתור, ויוצא כשידו על העליונה:

"מיד התירוהו [= את יהודה גר עמוני] לבא בקהל. אמר רבן גמליאל: הואיל והכי הוה [= וכך היה], איזיל ואפייסיה [= אלך ואפייס] לר' יהושע."

דיון זה והדרך שבה הוא מסתיים – ללא הפעלת סמכות, ללא השפלה – ממחיש יותר מכל את השינוי שחל בבית המדרש משסולק שומר הפתח.

### תלמידי חכמים, במה הם מתפרנסים ובמה הם ניזונים

רבן גמליאל אינו מוחה על כך שדעתו נדחתה, ולהפך – הוא מקבל את הדיון, ומבין שעליו להתפייס עם ר' יהושע. כשהוא מגיע לביתו של זה, נכונה לו הפתעה:

"כי מטא לביתיה, חזינהו לאשיתיה דביתיה דמשחרן [= כשנכנס לביתו, ראה שקירות ביתו שחורים]. אמר לו: מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי [= נפח] אתה. אמר לו [ר' יהושע, לרבן גמליאל]: אוי לו לדור שאתה



שיאו של הסיפור הוא הליכת רבן גמליאל אל ר' יהושע – הליכה פיזית שהיא גם מסע רעיוני. אחרי שרבן גמליאל רואה את קירות ביתו השחורים של ר' יהושע, הוא יכול להיזכר בכך שישנם תלמידי חכמים ששומר פתח לא יוכל להבחין בסגולותיהם, ולהבין את המחיר הכבד שבית המדרש משלם כשהוא ממין את הבאים בשעריו, גם בתקופה של חורבן ומשבר. רק אז הוא יכול להמשיך את דרכו של בית הלל, לחזור ליבנה ולהתקבל שוב כנשיא לגיטימי. כפי ששמעיה ואבטליון היו צריכים לצאת מבית המדרש כדי לחזור ולהכניס איתם את הלל, כך רבן גמליאל מוכרח היה לצאת מבית המדרש כדי שיוכל שוב להיכנס אליו, והפעם – כשהדלת מאחוריו נשאר פתוחה.

## הערות

1. בזמן המקדש הנשיא היה ראש הסנהדרין, ולאחר החורבן שימש גם בתפקיד פוליטי מרכזי וייצג את היהודים מול השלטונות הרומיים. תקופת נשיאותו של רבן גמליאל מתוארכת סביב 80-115 לספירה.
2. "כשנכנסו חכמים לכרם ביבנה אמרו: עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא, מדברי סופרים ואינו מוצא [...] שלא יאה דבר מדברי תורה דומה לחברו, אמרו נתחיל מהלל ומשמאי", פתיחה תוספתא עדויות.
3. בבלי, ברכות, כז ע"ב כח ע"א.
4. הראשון – משנה, ראש השנה ב, ח"ט; השני – בבלי, בכורות לו ע"ב; השלישי – ראו הערה 3.
5. "אמר ר' יוסי: כתחלה לא הייתה מחלוקת בישראל אלא בית דין של שבעים ואחד היה בלשכת הגזית [=הסנהדרין] [...] משם הלכה יוצאת ורווחת בישראל..." , תוספתא חגיגה ב, ט.
6. ראו: אפרים אלימלך אורבך, **ההלכה – מקורותיה והתפתחותה** (גבעתיים: יד לתלמוד, 1984), עמ' 181-182.
7. הרב עדין שטיינזלץ, בפירושו לתלמוד, מפרש את הכלל של רבן גמליאל כך: מי שאינו שלם במידותיו ובלמודו. עדין שטיינזלץ, **תלמוד בבלי מבואר מתורגם ומנוקד** (ירושלים: המכון הישראלי לפרסומים תלמודיים, 1970), ברכות כח ע"א, עמ' 122.
8. "שיהא קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו? אשרי אביו שלמד תורה, אשרי רבו שלמדו תורה. או להם לבריות שלא למדו תורה [...] אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דיבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו? אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלימדו תורה", בבלי, יומא פו ע"א. וראו גם: משנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה ה, יא.
9. "כל מחלוקת שהיא לשם שמיים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמיים אין סופה להתקיים", משנה אבות ה, י"ז.
10. בבלי, יומא לה ע"ב.
11. כך לפי חוקר סיפור האגדה יונה פרנקל. פרנקל מסיק מכך, שמדובר בנוהג חריג וחד-פעמי בהיסטוריה של בית המדרש. לניתוח המלא ראו: יונה פרנקל, **מדרש ואגדה** (תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1996), כרך ב', עמ' 361-364.
12. נדמה שפרשנות זו יכולה גם להסביר את גישת בית הלל כפי שהתגבשה בהמשך, שלפיה יש ללמד תורה לכל אדם: "שבית שמאי אומרים אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו וכן אבות ועשיר ובית הלל אומרים לכל אדם ישנה", אבות דרבי נתן נ"א ג' (מהדורת שכטר). ראו גם: מנחם פיש, **לדעת חוכמה: מדע, רציונליות ותלמוד תורה** (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1994), עמ' 68, הטוען שבמינוי השומר רבן גמליאל נקט גישה המזוהה עם בית שמאי.
13. יהודה רצה לדעת האם מותר לו כגר עמוני להתחתן עם אישה יהודיה, לאור איסור מפורש בתורה בעניין זה.
14. בסופו של דבר, כדי לא לפגוע בר' אלעזר, מאומצת פשרה: רבן גמליאל ור' אלעזר יחלקו ביניהם את הנשיאות במעין רוטציה - רבן גמליאל ידרוש שלוש שבתות, ור' אלעזר שבת אחת.

## טבריה

ראש נמלא בדם קודח

וקיבה ברגש רע

לעת ביקור בעיר הולדת –

מכורה

אספלט לווהט, אבק בזלת

להג איש, חוח ודרדר

הנה שטופה בשמי התכלת –

מולדת או ניכר?

אי כאן היה למחשבתו

ילד משועבד

קורא:

הושיעי, אנא השיבי אמא!

כיצד? מדוע? ולשם מה?

חדל ילדי לשווא לקדוח

מוטב אתקין ארוחתך

בזוג דברים תוכל לבטוח –

במוות ובשכחה

אריק רוגינסקי

Arik.roginsky@gmail.com

faustabigail@yahoo.com

## דעיכה

## שיחה עם בלה רוזנשטוק

## עמיחי עמית

גגות העיירה. אבל הירשפלד קפץ והיה פרוע וסבא שלך היה אהוב מאוד על כולם וניתן היה לסמוך עליו בכל. בכל זאת, כנראה שהוא קצת קינא בהירשפלד כמו שאר הגברים (הקל על הכבד).

**אני מניח שהירשפלד היה אהוב הנשים.**

לא באופן שאתה חושב. סלדו ממנו והוא הקסים אותן. הוא היה התגלמות הסייט שבשידוך ואחזה בכולנו בעתה שמא הוא יבחר באחת מאיתנו. כמו פריץ, אבל כזה פריץ שגם מפנטזים עליו. אבל למעשה לא ה...

**רגע, היה עניין כזה בין פריצים (אדונים) לגבירות יהודיות (רוכלות)?**

אתה שואל אם הייתה משיכה?

**למשל (כמה היא זקנה – הקימוט הופך לאיכות).**

תראה, הפריצים כבר לא היו ממש פריצים, רובם היו עלובים למדי, ושיירי העבר המפואר נראו כבגדים קצת מרושלים על גופם. אתה יודע, ירידה מגדולה לא מאוד מחמיאה לגברים, הם מעוררים רחמים. לפעמים נשים כאלה משכו גברים אבל פחות לכיוון השני. אבל היו מקרים מיוחדים. זה מזכיר לי... כן, כל דבר יכול להזכיר כל דבר (הזקנה מזכירה אותה על דעתה). אתה רוצה תה?

**מה זה מזכיר?**

סיפור ישן, אבל מרוב שהוא ישן זה כבר לא משנה. מצחיק אותי שאני כלל מעלה בדעתי שזה משנה... מה זה כבר יכול לשנות אם אני מספרת סיפור בן 70 שנה לגבר בן 20 (זיכרון בלעדי – בריאה שנתאחרה). אתה זוכר את דודה חייצ'ה בכלל?

**אני לא חושב שיצא לי להכיר אותה.**

מובן שיצא. בכל מקרה, מאחר שהיא כבר כל-כולה בצד ההוא בוודאי שלא ייגרם כל נזק. לה באמת היה איזה סיפור כזה, מאוד סודי, מאוד מרגש עם פריץ.

מה שהיה קופץ מבית לבית, אתה יודע, מגג לגג (מעבר לבוץ ודומן), שעות היה יכול לעשות כך...

**זה היה המנהג?**

לא, אבל זה היה הוא. אתה מבין, הוא חי מתוך תחושת עוצמה אדירה, היה מין גיבר כזה (היא ספרותית). הערצנו אותו.

**סבא שלי הכיר אותך? (סבא שלי היה מציאותי)**

כל אחד הכיר אותנו, הוא היה דמות מפורסמת למדי.

**ומה הוא חשב עליו?**

אני לא יודעת במדויק, היות שמעולם לא דיברנו על נושאים חברתיים. סבא שלך היה מנהל צעיר, איש עסקים קטן. הטחנה עניינה אותנו, רכילות לא, מה גם שהוא ראה בה טעם לפגם. אם בכל זאת היו מדברים בהירשפלד, אני חושבת שסבא שלך היה נסוג, קצת כבה.

**למה, כי הוא הרגיש גלותי, יהודי ישן לידו?**

[גיחוך לגלגני] מה זאת אומרת יהודי ישן? גלותי... הרי כולנו היינו חדשים ומקומיים. אתה יודע שאני חשבתי שאנו מדורי דורות בוויילקוביץ? היום אני יודעת שוויילקוביץ' כלל לא הייתה קיימת בימי סבי, או שלא הייתה אלא חווה קטנה. לא, אני חושבת שבהירשפלד היה קסם, הייתה רוח שכזאת, הוא היה הקוסם מלובלין שלנו. קראת?

**כן.**

הוא לא באמת היה כמו הקוסם ההוא, אבל הוא היה קסום מאוד. זה לא כמו שאתה חושב, זה לא כה שונה ממה שישנו היום. סבא שלך, שהיה גבר נאה ומוצלח מאוד דמיין הרבה. היה בו כמו בכל אחד גם מן הפנטזיונר... הוא היה מאוד מסודר, מאוד. היה לו ברור מאוד מה חשוב, ומה הוא צריך לעשות, מה החובה שלו. יחד עם זאת הוא רצה קסם – שיהיה בו את הקסם הזה שבחריגה, שבלקפוץ בלילה בין

פשוט היה מצחיק ומוזר, וגם מעורר קנאה קצת, ובסופו של דבר היה מאוד מענג לדבר בכך. זה מזכיר לי שהסתבאת שלך הייתה מאוד נרגזת מזה. זו הייתה אחותה הגדולה והיא ראתה בזה עלבון אישי. הוא היה יפה, יפה מאוד (הוא היה מכוער). ציינתי את זה כבר?

לא.

כן. היה חובש כובע מאוד מיוחד, עם שוליים רחבים מאוד, אולי מעט כמו באמריקה. גבוה באופן יוצא דופן, חזק מאוד ומרוחק – היו לו גינונים קפואים, הוא לא חייך מעולם, אבל היה אדיב וגם לא רדה באיכרים שלו. זכור לי שהיה יושב, בילדותי המוקדמת, בבית המרזח של מיקולסקי שהיה עד המלחמה אחד הגדולים בוילקוביץ', וגם כשהיה שתוי במקצת שמר תמיד על נוהגו המרוחק והעיניים שלו. היינו מספרים עליו סיפורי גיבורים, גאווה, אומץ, דו קרב, כבוד, זה רומנטי, זה היה אסור ונלעג, גם בעינינו. אבל אני כל כך אהבתי לקרוא בלרמונטוב, וכמה חטפתי על זה. כן.

אוגוסט 2002



איבתיסאם עמורי, יפו, 2007

### עם הירשפלד?

לא! עם פריץ אמיתי, פאן. הוא היה גבר מאוד מרשים, מאוד יפה, כמו נסיך וגם לא לחלוטין מרושש. היו לו אמצעים מסוימים והיה לו שטח אדמה שאותו חילק בין זעיר איכרים פולנים שזכורים לי ככפופים ועלובים במיוחד. אה, היה שם גם עץ תרזה נפלא, הגבוה ביותר בזגלמביה. כשקארול היה בחיים היינו מדברים על העץ הזה כשרצינו להיזכר בחיים היפים שלנו שם. היו חיים מאוד יפים, הייתה תחושה של פרוגרס (מאוד יפים-מתוקים, גפילטע פיש, חיוך מכוער שנתייפה בבריאת הזקונים שלו). הבית היה לא גדול, אבל יפה מאוד, על גבעה קטנה שהייתה מעל אחד היובלים של הוויסלה. באיזה שלב הרגשנו שחייצ'ה אוהבת את הגבעה הזו (שכל דמי אחיך צועקים ממנה) יותר משאהבה את הגימנסיה, אתה מבין. אבל היא לא הייתה תלמידה מצטיינת במיוחד ולא בולטת מבחינות אחרות ובעד זה ניתן היה לה להתמיד כך במסעותיה. "ללקט פירות יער", כך היינו מלגלים כל עת שהעניין היה עולה בשיחותינו. פירות יער... זה מאוד מתוק, מאוד יפה, אבל כדי ללקט אותם, יש לסטות מן הדרך. זה היה ביטוי די שגור אצלנו.

### זה נתפש כחריגה לא מקובלת?

אני חושבת שזה נראה לנו בעיקר נלעג. מה לנערה מחונכת וטובה שפניה לעתיד, פרוגרס, ציונות או אמריקה – מה לה ולשיירי העבר הפולני הלא כל כך מזהיר. ועוד היינו אז מצולקים מן העבר הפולני הזה, מפוחדים, היה משהו מאיים באציל אף על פי שהוא כבר היה אויב שראוי במקצת לרחמים. אבל נראה לי שהפרספקטיבה שלי חורגת הרחק מן המציאות (המציאות). לא היו רחמים. נדמה לי שבעצם לא חשבנו על כל הדברים האלה. היינו מאוד צעירים אז, וזה

## התחדשות

מעבר לבוץ ודומן

היא ספרותית

סבא שלי היה מציאותי

הקל על הכבד,

האדונים על הרוכלות

כמה היא זקנה – הקימוט הופך לאיכות

והזקנה מזכירה אותה על דעתה

זיכרון בלעדי כבריאה שנתאחרה

חיים מאוד יפים-מתוקים, געפילטע פיש,

חיוך מכוער שנתייפה בבריאת הזקונים שלו

שכל דמי אחיך צועקים ממנו

המציאות

היא הייתה מכוערת

## פולחן האביב

## האינדוידואל האנושי כיוורשו של האוריגניל האמנותי

אסף וייס

## מות ההילה

במאמרו המפורסם **יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני** מבחין ולטר בנימין בין "ערך פולחני" ל"ערך תצוגתי", כשתי צורות ההתייחסות ההיסטוריות ליצירת האמנות. משחרר האנושות שימשה יצירת האמנות צורות שונות של פולחן – בתחילה מאגי ובהמשך דתי. צורת ביטוי פולחנית זו באה לידי ביטוי בהסתרתה של היצירה מעיני ההמון: "אל פסלי אלים מסוימים יש גישה רק לכוהן היוצא־זבא בלשכות הפנימיות; תמונות מסוימות של המדונה מוסתרות כמעט כל ימות השנה מאחורי מסך; מעשי פיסול מסוימים בקתדרלות בניימיות מוסתרים מעין הצופה על הקרקע".<sup>2</sup> הסתרה זו של היצירה העניקה לה קדושה והגבירה את ההילה שלה, המוגדרת על ידי בנימין כ"הופעה חד־פעמית של רוחק, כל כמה שתהיה קרובה".<sup>3</sup> בכל אותה תקופה הייתה יצירת האמנות אפופה במסתורין, בחד־פעמיות ובאותנטיות,<sup>4</sup> ולאוריגניל האמנותי נהגו לייחס תכונות כמעט מאגיות. כך, לציור המקורי של האמן היה ערך פולחני בשל כך שהוא נמצא במקום אחד ואינו נגיש כלל לציבור הרחב.

ואולם, מאז עידן השעתוק הטכני, שמגיע לשיאו בסוף המאה ה־19 עם המצאת הצילום והקולנוע, מאבדת יצירת האמנות את ההילה. אז, לטענתו, משתחררת האמנות מערכה הפולחני ובא לידי ביטוי ערכה התצוגתי. אמנם שיטות שעתוק שונות היו קיימות גם בעבר, אך לגביהן מסתייג בנימין וטוען כי "אף השעתוק המושלם ביותר חסר דבר אחד: את הכאן ועכשיו של יצירת האמנות – את נוכחותה החד־פעמית במקום שבו היא נמצאת".<sup>5</sup> ואילו בעקבות השעתוק הטכני, כמעט ולא ניתן להבחין בין המקור לבין ההעתק, בין רפליקה לבין זיוף. כך "הקתדרלה מועתקת ממקומה ונאספת אל טרקלינו של חובב אמנות; יצירה למקהלה, אשר בוצעה באולם או תחת כיפת השמיים, ניתן לשמעה בחדר".<sup>6</sup>

מאז פרסם בנימין את חיבורו,<sup>7</sup> בשנות העשרים של המאה הקודמת, ניכר שהתיזה שלו הפכה יותר ויותר רלוונטית. כיום, בעידן שבו כל יצירה הפכה לקובץ דיגיטלי

לפני שנים, בעת שלמדתי בישיבה, שאל הרב את התלמידים מה הם חושבים על אביב גפן. לאחר שהאזין לתשובותינו הוא תמצת במילה אחת על הלוח את דעתו האישית לגבי האמן הלא־שגרת־י: **טופֶּאָה**. בכך ניכר בעיני כי גם הרב, המנותק כמעט לחלוטין מן התרבות המערבית החילונית, מכיר את אביב, מגדיר אותו כתופעה ואף מספיק מצוי בנושא כך שהוא מסוגל לעשות משחק מילים סביב שם להקתו – התעויוט.

אנקדוטה זו ממחישה עד כמה קשה להפריז בגודלה ובהיקפה של התופעה "אביב גפן", המשתרעת הרבה מעבר לשדה האמנותי גרידא. כבר מתחילת דרכו אימץ לעצמו אביב תדמית לא־שגרתית, לעתים כזו של הילד הרע שסירב להתגייס לצה"ל ומתעקש לשרוט את הפסקול של הישראליות המהוגנת, בדרך כלל של מהפכן ודוברו של דור, לפרקים של מורד ושוחט פרות קדושות לתיאבון, אך תמיד תופעה, החורגת באופן ניכר משדה המוזיקה הישראלי.

ברצותי לחקור את התופעה בהקשרים תרבותיים רחבים יותר מן ההיבט המוזיקלי המצומצם יחסית, ויתרתי מראש על המרחבים המוכרים של הופעות הרוק ותרתי אחר המרחב הלא־שגרת־י, הנמצא הרחק מאור הזרקורים: חדרי החזרות שבהם מתאמנים אביב ולהקתו, חדר האמנים במועדון הזאפה, ביתו הפרטי וכדומה.

"הסוציולוגיה של התרבות היא לדעתי הסוציולוגיה של הדת בת־זמננו",<sup>1</sup> אמר הסוציולוג פייר בורדייה והוסיף כי את המאגיה כיום יש לחפש בשבועון כמו אָל, בעיתון כמו לה־מונד ובקרב חברות אופנה כמו כריסטיאן דיור או פייר קארדן. בעבודת שדה אתנוגרפית זו, בה יישמתי במשך כמה חודשים את מתודת התצפית המשתתפת על המרחבים הסובבים את אביב, ביקשתי בעצם להתחקות אחר סוג של "מאגיה מודרנית", שקל לנו כל כך להצביע עליה בקרב עמים רחוקים, אך לרוב עינינו מסומאות מלהבחין בה במחוזותינו. לצורך כך, אתחיל בהצגת חיבורו של ולטר בנימין על אובדן ההילה.



# נסיר הכאב והדיכאון

בלבנומו החדש, "שומקום", ממחזר אביב גפן את הנושאים שמעסיקים את עולמו המיוסר, אך עדיין שומר על כנות אגב, הודאתו אצל דן שילון, השבוע, שהוא זימן מלידה, מעידה על חוש הומור ממותח

הפסיכולוגיה היא עדיין ילדותית ובגרושה. במסעך אצל אלטון גרה היא הלה הקשה ביותר. במסעך אצל גרה היא מלה ניוזים מאותה נשיתות. למרות העלאתה, אני מאמין לנפן ברוב המצפיות. זה חשוק לו. הוא כן אמיתי בנשיו שלו, ומטפל במצפיות כנשאים שחיים וחיים. גם כשהוא טמט ומשיר ושיש וצחה את גבולות הטעם הטוב ושיש במשקל. ספרים - ספרים - ספרים. אני פחות פלפלי כלפי חתולותי כשהם הכבדות - הכבדות ר החזק (החזק) כגול בני. במצפיות נשיות יתה חרות כפיר. עולם. שומקום. חוקים בלונדון. עיר, סממנים השיר, לא חייתה לאיב גפן. אך הוא משתמש בנצבעצוע, כשהוא נשאים ומחזרים שלו. כשהוא, בציורו הפרוסקטיבית חילי שחן כושיתו ומסמלת הציבור. ספר שני, ברמת החזק, הוא משתמש. שומקום. בתמונת הארץ של השירים, בהגלות קולות ומשקל. אלפן גורים והיגונים שירים משתמשים לידה נצבת ספר, למשל, אם התמונת נמצא בלחות הפנטזי החזק אצבעו, מלאך, דא נוצה למחשת אסק המסיבאלית, שישות את האלבוים. גם זו המשתמשת של גפן. אני מלונדון, ערש הפוש האחר על פסיכואליה כן, אביב עיין חי בסיקסטי, מסמנים חקיקה לראשית המסגרת. בעברית תפקיד מרכזי גם לדרגו המגדל, בחפיק המוסיקלית ובסדרו פרוים. ברותו שלו הוא עשה צע' גדול קריטה מסויקא, אצל לא כבארי חרדס סרט כשישיר היצירה. אצל לא תחיתו חרדס



שניתן לצרוך דרך האינטרנט, בלחיצת כפתור אחת, מכל מקום בעולם, ננעץ המסמר האחרון בארון הקבורה של ההילה.

## חזרתה של ההילה

מתוך טענתו הנ"ל של בנימין, ולאור התצפיות שערכתי במחקר, טענתי היא כי באופני פולחן האישי והערצת "כוכביהעל" ישנו ביטוי להתקת ההילה מיצירת האמנות אל האמן עצמו. כלומר, בעידן השעתוק הטכני, שבו כל יצירת אמנות יכולה להשתכפל עד אין סוף ובכך נעלמת הילתה, הדבר היחיד שעדיין אינו משתכפל הוא האדם עצמו. לכן, אותה הילה של מסתורין, חד-פעמיות ואוטנטיות שאבדו עתה סביב דמותו של היוצר, שהוא מעין יצירת מופת בפני עצמה שלא ניתנת לשכפול. כך יורש האינדיווידואל האמנותי את מקומו של האורגינל האמנותי. יצירת האמנות, שבעבר התנגנה בזמן ובמקום קונקרטיים, שוכפלה בהמשך על גבי תקליטים ודיסקים (שעדיין תופסים מקום במרחב) ולבסוף הפכה לאוסף מופשט של סיביות דיגיטליות. נוכח ההתפוררות הזו של הילת היצירה, צריכת האמן עצמו כסובייקט אנושי היא-היא החוויה החד-פעמית שמחליפה את קסמה של היצירה האוטנטית ומלאת המסתורין.

## ילדי אור הירח כ"קהל מאמינים"

תומר הימן, במאי הסרט אביב, תיאר את הופעותיו של אביב כך: "המון בני נוער לבושים ומאופרים כמוהו ומכירים את המילים. זהו טקס פגאני כמעט, אלילי". קהל המעריצים (שזכה לכינוי "ילדי אור הירח" ומאופיין בסממני לבוש והתנהגות

בהופעותיו של אביב הבחנתי במאות מעריצים שמחזיקים מול עיניהם את הטלפון הסלולרי שלהם, ובמקום לצפות ישירה בהופעה הם מתעדים אותה. מחד גיסא, שום תמונה המונית שלו מהאינטרנט לא תדמה לאותו צילום חד-פעמי שיישמר אך ורק ברשותם ויהווה מעין קורטוב של הילה. מאידך גיסא, אופן החוויה האמנותית השתנה כך שהנסיון לשימור ההילה מתבצע בפרקטיקת שעתוק

הדומים לאלה של אביב) המגיע להופעות של אביב כדי לצרוך את יצירותיו, מבקש לדעת גם לזכות בשמץ מאותה הילה חד-פעמית האופפת את האמן עצמו. כך, למשל, מעבד לפולחן הנומיניזם<sup>8</sup> המוכר בעולם הרוק (אלפי אנשים הצורחים בהתרגשות את שמו של האמן ורוטטים מהתרגשות לחזות בדמותו; גרופיות שמצטרפות למסעות ארוכים של הופעות ושוהות במחיצתם של האמנים ועוד), בהופעותיו של אביב הבחנתי במאות מעריצים שמחזיקים מול עיניהם את הטלפון הסלולרי שלהם, ובמקום לצפות ישירה בהופעה הם מתעדים אותה. מחד גיסא, שום תמונה המונית שלו מהאינטרנט לא

ממש. לכך ניתן להוסיף גם את המכירות הפומביות של פריטי לבוש ומוצרים אישיים שונים של כוכבי רוק.

### חדר ה-VIP כ"חגיגה הבורגנית החדשה"

ואולם, לשם ניתוח ממצה יותר של אופני צריכת "יצירת האמנות אביב" נעזוב את אולם ההופעה וניכנס לחדר אחר, צדדי. כבמועדונים אחרים, גם בזאפה ישנו חדר אמנים, שבו שווה הזמר ואיתו הנגנים, בטרם ההופעה ולאחריה. הקהל הרחב המגיע להופעה מודר לחלוטין ממרחב זה, שמאבטח חמוש באקדח עומד בכניסתו ושומר לבל יכנס מישהו לא רצוי. אבל הקבוצה המוכלת בתוכו אינה כוללת רק את האמנים. חדר זה מכונה "VIP", ולא לחינם. במשך שעות ארוכות, לפני ההופעה, במהלכה ולאחריה, שווה בחדר זה קבוצה מאוד מסוימת של אנשים, המורכבת מבעלי הון, אנשי בידור מפורסמים, אמנים אחרים, אנשים בולטים מתחום תעשיית המוזיקה, חברי הלהקה, בנות זוגם, עיתונאים ועוד. חשוב לציין כי רשימה זו קשורה לחדר הספציפי, אבל ניתן להוסיף לה אף פוליטיקאים ודמויות נוספות שמגיעות לשהות במחיצתו של אביב בסיטואציות אחרות – כמו למשל מסיבת יום ההולדת של אשתו ביתם הפרטי. ההשתייכות לקבוצת ה-VIP מקנה פריבילגיות רבות: הימצאות ממושכת באותו חדר מעוצב ונעים לשהות, חנייה חינם בחניון של המועדון, מזון ושתייה חופשיים במשך כל הערב, התחככות מתמדת באנשים בעלי השפעה – ומעל הכל – מבטי הערצה של הקהל כל אימת שהם יוצאים ונכנסים לתוך מרחב זה כמו היה ביתם הפרטי, המסוגר בפני זרים.

במחקרו על הערצת זמרים טוען אסף בן חורין, כי תופעת ההערצה נפוצה בקרב בני נוער בעלי סטטוס חלש, המצויים בשלב המעבר מן המשפחה שבה גדלו למערכת הכלכלית-חברתית שאליה הם צריכים להתאים עצמם, ובו הם זקוקים להכוונה מדויקת על ידי דמויות חיצוניות שאותן הם מחקים ואיתן הם מזדהים.<sup>10</sup> לאור זאת, לא ניתן לטעון כי קבוצת ה-VIP חופפת לקבוצת ילדי אור הירח. ראשית, לא מדובר בבני נוער ששילמו על כרטיס להופעה ובאו לצפות בה, אלא באנשים שכלל לא מאפיינים את הקהל הרגיל בהופעת הרוק המתריסה, החצופה והבועטת בתרבות הממוסדת. שנית, ניכר שחלקם הגדול כלל לא מתעניינים בהופעה ואפילו לא טורחים לצאת מחדר ה-VIP במהלכה.

על כן, מושג ההערצה הוא דבר זר לקבוצה זו – הן מבחינת גילה והן מבחינת הסטטוס שלה. בעיני, קבוצה זו לא הגיעה למועדון הזאפה כדי לצרוך הופעת רוק אלא



דורו הולנדר, פרספונה עם תום החורף, 2007

תדמה לאותו צילום חד-פעמי שיישמר אך ורק ברשותם ויהווה מעין קורטוב של הילה. ואולם, מאידך גיסא, אופן החוויה האמנותית השתנה כך שהנסיון לשימור ההילה מתבצע בפרקטיקת שעתוק. בהקשר זה מעניין לבחון את דבריו של בנימין, הטוען כי:

"ההמונים של ימינו להוטים "לקרב" אליהם את הדברים מבחינה מרחבית ואנושית, כשם שהם להוטים לגבור על חד-פעמיותה של כל מציאות נתונה על ידי קליטת שעתוקה. מדי יום ביומו מסתמן במפגיע יותר הצורך לנכס את המושא ולקרבו ככל האפשר בדמות תמונה, או יותר נכון, בדמות העתק".<sup>9</sup>

המגע האותנטי עם האמן יכול לבוא לידי ביטוי גם בגופו ובבגדיו: אביב נוהג לפשוט באמצע ההופעה את חולצתו המיוזעת, לנגב את כל גופו הרטוב ולהשליך אותה לקהל, שנאבק על הזכות להריח את הבגד האישי של האמן. דבר זה מזכיר את אחד משיאי הופעות הרוק, שבו האמן קופץ אל הקהל, שמגיע כמעט לקתרזיס מעצם יכולתו לגעת בו

לדוגמה, בנתחו את טקס ההכתרה של הנדמבו בזמבייה עומד ויקטור טרנר על ניתוק הצ'יף מן ההמון, כניסתו לשלב הביניים הלימינלי, המאופייין בערפול ומתאפיין במגוון רחב של סמלים כמו התחפשות למפלצת, לבישת ביגוד מינימלי בלבד, אימוץ תכונות א־מיניות ושלל דימויים של מוות, ולבסוף חזרתו של הצ'יף להמון.<sup>14</sup>

במקרה דנן אין מדובר ממש בטרנספורמציה של סטטוס, ולכן אבקש להעניק פרשנות שונה במקצת לטקס. בשלב הראשון מתנתק אביב מקבוצת ה-VIP באמצע השהייה הממושכת בחדר ומתחיל לעבור לפאזה אחרת. ראשית כל המאפרת האישית מציינת על פניו מסיכה, ובהמשך הוא גם מתפשט לעיניו כל הנוכחים ועוטה על עצמו סט בגדים חדשים, שישמשו רק להופעה עצמה. אליבא דטרנר, לעתים המעבר בין שלב לשלב מלווה בטקס בפני עצמו. ואכן, טקס האיפור, המהווה את הפרידה מן הקבוצה, אינו טכני בלבד אלא כולל אלמנטים נפשיים, כפי שהגדירה זאת בבהירות אשתו שני, בראיון שערכת עמה: "מרגע זה הוא אדם אחר ואני כמעט לא מתקרבת אליו. לכן הוא דוחה כל כך את שלב האיפור. גם כשהוא יורד מהבמה לוקח לו קצת זמן לחזור להיות עצמו". המעבר לשלב הלימינלי בא לידי ביטוי סמלי, כך לטענת שני, בתמורה אישיותית ממש: "כשאביב

כדי לצרוך את אביב עצמו כיצירה. יש להם צורך כמעט מייתי להיות לצדו, להנות מזיו פניו ולזכות מדי פעם להערה אישית ממנו. לאור זאת, היצירה בדמות האמן חזרה להיות מוסתרת מעיני ההמון וערכה הפולחני שב ומתגלה.

בורדייה,<sup>11</sup> המפתח את מושגיו של ובר בנוגע לקבוצת סטטוס, טוען שהון תרבותי הוא עולם הידע והתוכן המצוי בקרב שכבות חברתיות, מעניק להן דומיננטיות במבנה החברתי, משעתק את אי השוויון החברתי ומצדיק אותו. ההון התרבותי יכול להופיע במצב **מחופץ** המתייחס לבעלות על חפצים שמסמלים יוקרה, למשל ציורים בחתימת ידם של ציירים נודעים ומוערכים; וגם במצב **גופני**, שמתייחס למכלול של נטיות, רגישויות ומיומנויות – הנראים כתכונות טבעיות – בכל הקשור לידע נרחב, אנינות וטעם אסתטי באמנות "גבוהה". בורדייה גורס כי בחברה הבורגנית משמשים המוזיאונים כמעין היכלים של קדושה חילונית, ומשרים תחושה של שייכות או אי־שייכות: "די לראות נגד עינינו שאין כל עשייה מסווגת יותר, מבדילה יותר, כלומר קשורה יותר למעמד החברתי ולהון הלימודי הנרכש, מאשר הביקור בקונצרט או העיסוק בכלי נגינה "אצילי" [...] הקונצרט נועד מטבעו להפוך לאחת החגיגות הבורגניות הגדולות".<sup>12</sup>

לדעתי, חברי ה-VIP הגיעו למוזיאון הפוסט־מודרני, והתכנסותם בחדר זה

**חברי ה-VIP הגיעו למוזיאון הפוסט־מודרני, והתכנסותם בחדר זה מהווה את החגיגה הבורגנית החדשה, שמשמרת את ההביטוס המאפיין את מעמדם. כלומר, מעבר לכך שהם צורכים את אביב כיצירה אנושית אכופה בהילה ולא את יצירותיו המשתכפלות, רק המגע הבלתי־אמצעי עם האמן יכול לרשת את מקומו של ההון התרבותי המשמר את מעמדם, שהתגלם בעבר באמנות מקורית ומלאת פטינה עתיקה**

מהווה את החגיגה הבורגנית החדשה, שמשמרת את ההביטוס המאפיין את מעמדם. כלומר, מעבר לכך שהם צורכים את אביב כיצירה אנושית אפופה בהילה ולא את יצירותיו

עולה לבמה הוא מפסיק להיות אביב והופך להיות אביב גפן". בניגוד לאמנים אחרים, את המעבר מחדר ה-VIP לבמה, או מן השלב הראשון לשני, מקפיד אביב לא לעשות דרך הקהל. הוא יוצא מן הדלת האחורית החוצה, הולך עם המאבטח ומנהלו האישי מסביב ונכנס הישר לקדמת הבמה ברוב פאתוס, מול עיניהם המשתאות של המעריצים.

במשך כל זמן ההופעה מתרחש השלב השני בטקס – השלב הלימינלי, השרוי בין לבין המיקומים החברתיים. טקס ההופעה מתאים בצורה מופלאה לניתוחו של טרנר: לרוב אביב מתפשט לעיני הקהל ונותר לבוש רק במכנסיים, כשפניו מולבנות ועיניו מושחרות לחלוטין. "תאפרי אותי כמו ערפד", הוא מספר בספרו האוטוביוגרפי על בקשתו מאחת המאפרות, "פנים לבנות לבנות, שחור כבד בעיניים

המשתכפלות, רק המגע הבלתי־אמצעי עם האמן יכול לרשת את מקומו של ההון התרבותי המשמר את מעמדם, שהתגלם בעבר באמנות מקורית ומלאת פטינה עתיקה.

### ההופעה כטקס מעבר

לצורך הבהרת הניגוד שבין צריכת ילדי אור הירח את הופעת הרוק לבין צריכת חברי ה-VIP את אביב כיצירה אנושית, אנתח כעת תצפית נוספת שאותה אבקש להציג כטקס מעבר של אביב. ואן־גנפ הראה שכל טקסי המעבר מתאפיינים בשלושה שלבים: הראשון הוא ניתוק הפרט מן הקבוצה החברתית הקודמת; השני הוא שלב השוליים, הלימינלי, הבין לבין; והשלישי הוא ההתחברות מחדש, שבו חוזר הפרט אל הקבוצה הראשונית במצב שונה.<sup>13</sup>

## הערות

1. פייר בורדייה, **שאלות בסוציולוגיה** (תל-אביב: רסלינג, 2005), עמ' 183.
2. וולטר בנימין, "הרהורים", בתוך: יורגן נידאר (עורך), **וולטר בנימין – מבחר כתבים**, תרגום: דוד זינגר (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996), עמ' 162.
3. **שם**, עמ' 160.
4. ברי לי שהמושג "אותנטיות" הוא טעון ביותר. אבל דיון מעמיק בפרשנויות השונות לגביו יחרוג מהיקף מאמר זה. על כן בחרתי להתייחס אליו באופן שבו בנימין מגדירו: "הכאן והעכשיו של המקור מהווה את האותנטיות שלו" (**שם**, עמ' 158).
5. **שם**, עמ' 158.
6. **שם**, עמ' 159.
7. חשוב לציין כי בנימין, כמוהו כיתר חבריו לאסכולת פרנקפורט, המשיך לאחוז בקטגוריות המרקסיסטיות המרכזיות והפנה את ניתוחו במאמר להבחנה בין האסתטיזציה של הפוליטיקה בדמות הפאשיזם לבין הפוליטיזציה של האמנות שעשוי להציע המרקסיזם ובכך לבטא את האמנות המהפכנית. מדובר בניחוח אמנות פוסט-אאורטית, כלומר האמנויות שיתפסו את מקומה של זו שאבדה לה ההילה. אבל לענייננו אתמקד בתיזה של בנימין המוצגת בעיקר בחלק הראשון של מאמרו.
8. מושג שטבע רודולף אוטו, המתייחס לחוויה דתית חזקה המתייחדת בתחושה של קדושה.
9. **בנימין**, עמ' 160.
10. אסף בן-חורין, **הערצת זמרים בקרב מתבגרים** (תל-אביב: 1989).
11. Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Translation: Richard Nice (London: Routledge, 1984).
12. בורדייה, **שאלות בסוציולוגיה**, עמ' 150.
13. ארנולד ואן-גנפ, "טקסי התבגרות", בתוך: תמר רפפורט (עורכת), **בין שני עולמות** (ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1988).
14. ויקטור טרנר, **התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה**, תרגום: נעם רחמילביץ' (תל-אביב: רסלינג, 2004).
15. אביב גפן, **ילדי יום ראשון** (תל-אביב: כנרת זמורה-ביתן, 2005), עמ' 32.
16. תומר הימן (במאי), **אביב** (35 מ"מ, 80 דקות, 2003).

ואודם אדום כמו דם"<sup>15</sup> וכך הוא טוען בעצמו בסרט **אביב**: "כשהתחלתי לשים איפור עלי זה היה כדי להפריד ביני לבין הקהל. כאילו זה לא אביב, זה התחפוש... אז המסכה בעצם מגינה עלי".<sup>16</sup> זאת ועוד, בהופעותיו מרבה אביב לעטות על עצמו מראה אנדרוגיני בלבוש כמו-נשי (בגדי תחרה וקטיפה, שרשראות פנינים וכיו"ב) ובכך באה לידי ביטוי ביצועיות תיאטרלית של זהות ללא עוגן. נזילות מגדרית זו מקיימת בתוכה היגיון סרבני, ממאנת להתמיין ושואפת אל עבר הלא-זהה.

בשלב השלישי חוזר אביב לחדר ה-VIP תוך תשואות הנוכחים, לובש בחזרה את בגדיו הקודמים ומסיר את האיפור. כעת מתקבל אביב חזרה לקבוצה תוך אשרור קיומו כמושא הערצה בקרב ההמון. קרי, קבוצת ה-VIP, כמו גם אביב עצמו, זקוקה לתחזוק המתמשך של ההערצה הפשוטה ביותר כדי לשמר את מעמדו של אביב כאמנות נצרכת ואת עצמה כקבוצת סטטוס הצורכת את האמנות הייחודית. סביר להניח שאילו יצויר מצב שבו קריאות ההערצה יתחלפו בבזו בוטה, קבוצת ה-VIP תתפוגג במהרה. צרחות ההתפעמות, גילויי ההערצה ומחיאיות הכפיים נשמעים היטב בתוככי חדר ה-VIP, שחבריו מציעים מעת לעת לכיוון הבמה כדי לאשרר את מושא הערצתם. במילים אחרות, טקס המעבר מעניק לאביב קיום אסתטי המגולם בדמותו ומאפשר לקבוצת ה-VIP להמשיך ולצרוך אותו כאמנות אותנטית.

בסיומה של ההופעה, כשהמוני המעריצים צובאים על דלתות חדר ה-VIP, מותיר המאבטח, באישורו של אביב, לכמה מעריצים בודדים להיכנס פנימה. מבטי הערגה של המעריצים אחוזי התזזית בכניסתם, ההשתאות נוכח צפייה באביב פנים אל פנים והיעתקות המילים בפיהם מתוקף ההתרגשות – כל אלה שוב מאשררים בקרב הנוכחים, המביטים על המעריצים בגיחוך, את היותו של אביב מושא הערצה, את קיומה של ההילה ואת היותם בעלי סטטוס גבוה יותר, המאפשר להם לבוא במגע עם אביב ללא הרף, בניגוד לקהל המעריצים שבחוץ.



## אתנוצנטריות ואגוצנטריות בקהילת תאים על סוגי יחסים בין תא החי לבין קהילת התאים בה הוא חבר

אריאל בן סימון

לסביבתו ואף יאפשר לתאים סביבו להשתמש בשיירים שיותר. באופן זה, מקריב עצמו התא לטובת תקינותה והמשכיותה של קהילתו, ובכך למעשה מאפשר את התחדשותה. נכנה תא זה "התא האתנוצנטרי".

התבוננות במערכת החיסון תדגים עיקרון זה: כשמערכת החיסון של אדם נחשפת לחומר זר חדש, היא מפעילה תהליכים שונים כדי לייצר תאים שיתנו את המענה הטוב ביותר כנגדו. כדי לנהל את התהליך, היא מייצרת במרץ ערב רב של תאים, ובוחרת מתוך כל התאים האלה את אלה שנותנים את המענה המספק ביותר. אלה שאינם עומדים בקריטריונים – מתים. הקהילה מסמנת לעצמה תקופה לטנטית שבה לפרטיה מותר "להשתולל", להתחלק ולהתמייין, באופן שמשרת את מטרתיה. בתום התקופה נדרשת החזרה לשגרה. פרטיה של אותה קהילת תאים מתחרים ביניהם על הזכות (והחובה?) לשרת את הקהילה, ובעשותם זאת ניתנת להם רשות זמנית להתפרע. הפרטים מתחרים כצרכנים של אות חיים: צרכן מוצלח של האות, הוא צרכן שנותן מענה טוב לחומר הזר. ובהתאם, מי שאינו נותן מענה מספק, אינו משרת את קהילתו, ודינו נחרץ. מותם של התאים הלא-מוצלחים מאפשר את התחדשותם של המוצלחים, ובאופן זה מונצחים אותם פרטים שתרמו את תרומתם לקהילה.

בכל קהילה צץ לו מדי פעם פרט "חולה". פרט כזה מתנער ממוסכמות קהילתו ונוהג על פי דרכיו. הוא עשוי להינתק פיזית מסביבתו, לא להיענות לסיגנלים המועברים אליו, או לצרוך מחומרי התזונה המשותפים באופן מוגבר. התנערות שכזו תוביל את קהילתו לנסות ולהצמידו אל מותו.

לרוב, אין באפשרותו של התא לחמוק מן היד הנוקשה של קהילתו והוא מחוסל. הקהילה כופה את טובת הכלל על הפרט. לעתים רחוקות מאוד, מצליח פרט כזה לעבור על הוראות קהילתו ולא למות. הוא אינו נתון עוד למשטור,

מד המושגים "דעיכה" ו"התחדשות" בהקשר ביולוגי נשמע מובן מאליו. הרי אנחנו מתחדשים ללא הרף במהלך כל ימי חיינו, ולבסוף דועכים בערוב ימינו ומתים. "דעיכה" נקשרת במוות. אך המוות, בביולוגיה, קשור עבותות בהתחדשות: כחלק מן ההתפתחות העוברית התקינה, מתים תאים, כדי שייוצר האורגניזם השלם (כך נוצר למשל הרווח שבין אצבעותינו, כך מבשילה מערכת העצבים ועוד); בימי חיינו מתים תאים כדי לפנות מקום לתאים חדשים או לאפשר לקיימים להתפתח כראוי; ופעילותה התקינה של מערכת החיסון שלנו מחייבת הרג תאים עצמוניים ולא רק זרים, כחלק מן התהליך הבריא של התמיינות תאי הדם הלבנים.

שרידות התא הבודד תלויה בקהילת התאים סביבו. התא הבודד הנו צרכן חברתי, המשועבד אל קהילתו דרך ההזדקקות לה. המגע הפיזי עם תאים אחרים כמו גם סיגנלים כימיים, המועברים אליו מסביבתו, הם שיקבעו אם ימשיך לחיות ואם לאו. יתרה מזו, הוא נתון למנגנוני המשטור ה"רכים" של קהילתו. זו מצרה את צעדיו על ידי שליטה בנגישותו לחומרי תזונה, חמצן, נתיבים לפינוי חומרים מזיקים ועוד. בהיותו צרכן של סביבתו, הקהילה מקבעת אותו במקומו. אותה קהילה יכולה להעביר מסר כימי ברור אל אחד מפרטיה למות, ויכולה אף לחסל את

בכל קהילה צץ לו מדי פעם פרט "חולה". פרט כזה מתנער ממוסכמות קהילתו ונוהג על פי דרכיו. הוא עשוי להינתק פיזית מסביבתו, לא להיענות לסיגנלים המועברים אליו, או לצרוך מחומרי התזונה המשותפים באופן מוגבר. התנערות שכזו תוביל את קהילתו לנסות ולהצמידו אל מותו

אותו פרט. לרוב, מדובר בתאים שימיהם קרבים אל קיצם, או שניזוקו באופן כלשהו; ולרוב הפרט "מבין" את המסר מקהילתו ובוחר באחת מן הדרכים העומדות לרשותו "להתאבד". הדבר ייעשה, לרוב, באופן שימצער את הנזק



יוסי הרפז, תל-אביב, 2004

של תא "חולה" אפשרית, משום שהקהילה מתירה לפרטיה חופש פעולה מסוים. ללא "רצועת ניוד", כל פרט שסטה במתי-מעט יוגדר כחולה. עולות מכאן שאלות רבות: מדוע קהילה מתירה לפרטיה חופש מסוים כלשהו? כיצד חופש הפרט משרת את מטרותיה? מהו "הקו האדום" שמשמש את הקהילה להבחין בין חולה לבריא? כיצד קהילה מתגייסת כקהילה להגדיר פרט מסוים כחולה?

האם "התופעה הסרטנית" משרתת את הקהילה? לכאורה, לא. סרטן הנו גורם התמותה השני בעולם המערבי. אך ברמת קהילת התאים, הפרט האגוצנטרי מכריח את סובביו לנהוג על פי המידה האתנוצנטרית, ולפעול כקהילה נגד הפרט. סימון / תיוג ה"חולה" לא רק מגדיר את גבולו של מרחב הפעולה האפשרי, הוא גם מגדיר את הסביבה כקהילה. קהילה שנאלצת מדי עת להתמודד כקהילה עם ה"חולה", מחזקת את אופייה הקהילתי, וזה דווקא עשוי לסייע לה בבוא העת להתמודד עם שינויים חיצוניים.

אסכם ואשאל את השאלה, ששזורה במאמר זה – האם, באמצעות טקסטים השאולים ממדעי החברה ומנתחים את אופן קיומנו כקהילה, ככלל וכפרט, ניתן לומר משהו ברמת התא וסביבתו?

אלא נוקט בדרכים פתלתלות, כדי להתנער ממנגנוני המשטור של קהילתו. עניינו כעת הוא להתחדש, ואם ניתן על חשבון הקהילה שהפנתה לו עורף, מה טוב. הוא יתרבה בחיק קהילתו על חשבון אותם סוררים שלא חשקו בחברתו. בבוא העת, יפלוש מתוכה אל סביבתו הבלתי מיידית, וינקוט את הצעדים הנדרשים כדי לנטוע את קהילתו החדשות ברחבי גוף האדם. זהו התא האגוצנטרי, הקרוי "סרטן". פרט בודד צומח להיות קהילה, שמתפזרת על פני הגוף בקהילות אחרות, במנגנון של התחדשות מתמדת, המביאה לדעיכתן של מערכות הגוף ולמוות. והנה, קהילה של קהילות, שבימוים מתנהלת באופן מופלא – כאשר כל אחת מבטיחה את הישרדותה העצמאית כמו גם את הישרדות יתר הקהילות (מאמץ על-קולקטיבי), אינה מסוגלת, על פי רוב, להגביל קהילה אחת מלהשתלט על האחרות. ברמה הגלובלית, יחסי גומלין ממשטרים בין כל הקהילות שומרים על יחסי כוחות שווים. מרגע שקהילה אחת מפסיקה לשחק את המשחק, ופועלת להפרת האיזון, לעתים רבות מדי סופה להכריע את הכף.

מרגע שהפרט ה"חולה" מפסיק לתפקד בהתאם למטרות קהילתו, ואינו נתון עוד למשטור המופעל עליו, הוא חורץ את דינה של קהילתו. נראה, כי עצם ההידרדרות לכדי מצב

## להכות בסלע

עיון במגבלות ההבנה של מושג החירות בעקבות רוסו, שפינוזה ומור

אריק רוגינסקי

בפראי תאוות וזרמי מאויים לפעולות עוול וזימה. ועל כן, התנאי לחירותו של האדם הוא ריסונם הקפדני של רצונות מן הסוג השני לטובת מימושם של אלה מן הסוג הראשון.<sup>2</sup> אבל, ריסון רצונותיו של אדם יכול להיעשות על ידי האדם עצמו או על ידי זולתו ומתוך הסכמה או בכפייה.

כלומר, אם אנו מאמצים את הרדוקציה שעורך רוסו למושג החירות, וגם את החלוקה בין רצונות אמיתיים, התואמים את הטבע התבוני של האדם, לרצונות המנוגדים לטבע זה, אנו נכפים להסיק שלצורך הכרעה בשאלת חירותו של אדם, לא יועיל לדעת מהם רצונותיו. לעומת זאת די שנדע מה היו רצונותיו אילו היה תבוני. המניעה מאדם

מה עיונים במושג החירות, ובעיקר נסיונות לערוך הגדרות רדוקטיביות למושג זה, מובילים למסקנות הנוגדות אינטואיציות לשוניות, ובמקרה החמור יותר לתוצאות שנראה שהן עיוות של מוסר השכל הישר. בחיבור זה אבקש לבחון את האפשרות שהמבואות הסתומים שאליהם נקלעו עיונים במושג החירות הם פועל יוצא של מגבלה עקרונית של הבנתנו את המושג. היות שמבין עיונים אלה בולט במיוחד עיונו של ז'אן ז'אק רוסו, בשל האתגרים שהוא מציב לתפישותינו המוסריות, ראשית תוצג תמצית טענותיו של רוסו על מושג החירות; לאחר מכן תוצג הבחנתו של הפילוסוף הבריטי ג'ורג'

אדוארד מור בין מושגים אטומיים ומורכבים; ולבסוף ייבחן האם הבחנה זו מסייעת לשרטט מגבלות על הכרת מושג החירות, ובפרט האם יש בה כדי לסכל את טיעונו של רוסו.

כפילוסוף הומניסט טען רוסו כי לאדם יש טבע, והחירות היא מימושו של טבע זה. בהגדרה זו מרכזית אי הרלוונטיות של רצון

האדם לשאלת חירותו, שהרי האדם יכול לממש את טבעו, כלומר להיות חופשי, הן בהתאם לרצונו והן בניגוד אליו. הוא יכול שלא לרצות לממש את מהותו ובה בעת לממשה, משום שמימושה נכפה עליו. נראה, אם כן, שמושג חירות הומניסטי אינו מנוגד לכפייה.

חשיבות מסקנה זו מתעצמת לנוכח ההשקפה המאומצת על ידי רוסו כי טבעו של האדם הוא תבונית, "זהיא ההופכת אותו מבעל חיים מטומטם לבן-אדם".<sup>1</sup> זאת משום שאגב אימוצה של השקפה זו מתבהר שלא כל רצונות האדם תואמים את טבעו. מעבר ליכולתו של האדם לשאת באחריות מוסרית לפעולותיו, ולנמקן לאור מטרות ורעיונות, ומעבר ליכולתו לסנן את אמונותיו באורח ביקורתי ולעדכןן לנוכח נסיונו, הריהו גם חיה הנשטפת

**אם אנו מאמצים את הרדוקציה שעורך רוסו למושג החירות,**

**וגם את החלוקה בין רצונות אמיתיים, התואמים את הטבע**

**התבוני של האדם, לרצונות המנוגדים לטבע זה, אנו נכפים**

**להסיק שלצורך הכרעה בשאלת חירותו של אדם, לא יועיל**

**לדעת מהם רצונותיו. לעומת זאת די שנדע מה היו רצונותיו אילו**

**היה תבוני. המניעה מאדם להגשים את רצונותיו, יכולה לפיכך**

**למצוא את הצדקתה בשם חירותו**

להגשים את רצונותיו, יכולה לפיכך למצוא את הצדקתה בשם חירותו. ניתן בשם חירותו של אדם לשדלו בניגוד לרצונו לממש את מהותו, כלומר לאלצו להיות חופשי. ולמעשה, דברים אלה אינם בחזקת פרשנות המפזרת את הערפל מעל משמעויות מובלעות בחיבורי רוסו, אלא פירוט של דברים הנאמרים במפורש בטקסט: "כל מי שימאן להישמע לרצון הכללי, יכריחהו לכך הגוף כולו. דבר זה אין פירושו אלא זה שיכריחהו להיות חופשי".<sup>3</sup>

חשוב אולי להוסיף, שאמנם עיונו של רוסו מוביל למסקנות מזרות אימה לגבי מושג החירות, אולם אין די בכך כדי לטעון שמסקנות אלה שגויות. ברצוני, לעת עתה לפחות, לא לעשות נפשות לטענה שמסקנת המהלך הפילוסופי שרוסו מציג היא שגויה, אלא להתמקד במבנה

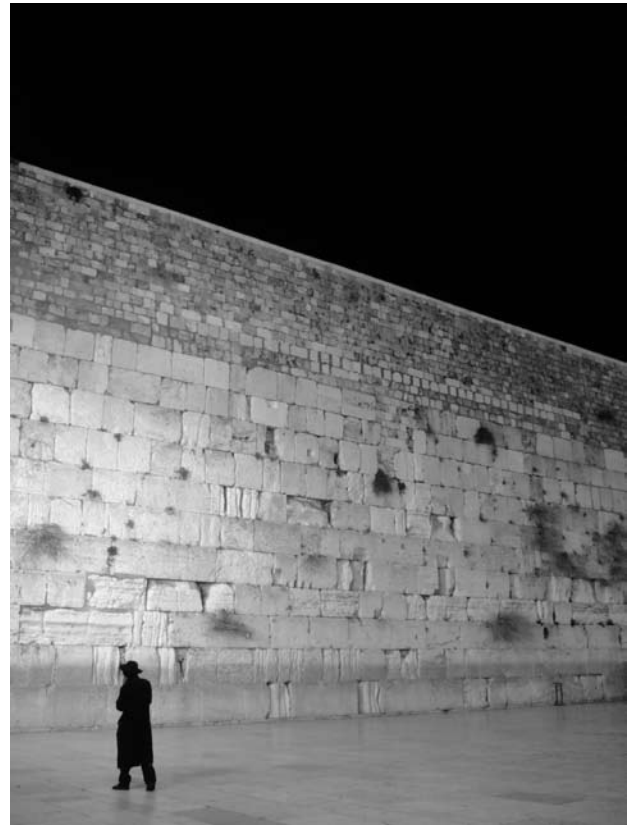
רדוקטיבית של מושג, די להראות שהגדרה שגויה. כך ניתן למשל לטעון נגד המהלך של רוסו, כי חופש אינו מימוש המהות או שמהות האדם היא לאו דווקא תבונתו, או אפילו שלאדם אין כלל מהות. עם זאת, מעבר לשאלה האם הגדרה מסוימת למושג החירות היא שגויה, נראית לי חשובה יותר השאלה האם הגדרה כזו היא בכלל מן האפשר. ההשערה שמן הנמנע לספק הגדרה רדוקטיבית למושג החירות, מוצאת את ביסוסה בכך שמלבד המהלך שמציג רוסו, נראה שגם עיונים נוספים במושג החירות מסתיימים בטענות הנוגדות אינטואיציות על אודות המושג.

כדוגמה נוספת ניתן להציג את מושג החירות של שפינוזה. על פי שפינוזה, דבר הוא חופשי באשר הוא "קיים מתוך הכרח טבעי בלבד, ונקבע לפעול על ידי עצמו בלבד".<sup>5</sup> אבל מפני שבשיטת שפינוזה "אין בטבע שום דבר מקרי, אלא כל הדברים נקבעים על פי הכרח הטבע האלוהי להתקיים ולפעול באופן מסוים"<sup>6</sup> – כך גם רצונו ובחירותיו של האדם. יוצא, אפוא, שגם האדם באשר הוא חופשי לא יכול היה לפעול אחרת משפעל. כלומר, גם מושג החירות של שפינוזה נוגד אינטואיציות לשוניות על אודות מושג החירות; מושג חירות זה אינו מנוגד להכרח.

דוגמאות אלה מרמזות על בעייתיות הכרוכה בהגדרתו של מושג החירות. לצורך הדיון באפשרות קיומה של מגבלה עקרונית על הבנת מושג זה – ארצה לבדוק האם אכן מן הנמנע להבין את מושג החירות בעזרת מושגים אחרים. לצורך כך איעזר בהבחנות שערך ג'. אי. מור (Moore), בעקבות דיויד יום, בין מושגים אטומיים לבין מושגים מורכבים.<sup>7</sup> משום שמושגים אטומיים הם מושגים שלא ניתן לערוך להם רדוקציה למושגים אחרים, ההשערה כי ישנה מגבלה על הבנת מושג החירות לובשת את הצורה שמושג זה הוא אטומי. נתעניין, אפוא, בשאלה האם מושג החירות הוא אטומי, ובפרט נבדוק האם מן הביקורת שהציג מור על הדיון במושג "טוב" (good) נוכל לגזור ביקורת מקבילה על הדיון במושג "חופשי".

### "טוב" כמושג אטומי

לפי מור, ניתן לחלק את כלל המושגים למושגים אטומיים ומורכבים. מושגים מורכבים ניתנים להגדרה כהרכבה של מושגים (אטומיים או מורכבים בעצמם). מושגים אטומיים אינם ניתנים להגדרה, אלא רק נכללים בהגדרותיהם של מושגים מורכבים. למעשה, ניתוחו של מושג מורכב אפשרי עד לרמת המושגים האטומיים המרכיבים אותו.<sup>8</sup> מושגי הצבע הם דוגמה למושגים אטומיים, שכן אין בידינו הגדרה למושג "צהוב" למשל, מעבר ל"צהוב הוא צהוב".



גיל טבת, ירושלים, 2007

הלוגי של היסקיו. ייתכן שהבנת מבנה זה תהווה קצה חוט להתרת הפלא הכרוך בכך שעיון, הנובע ממוטיבציות מוסריות, מסתיים בחזון מדיני של עריצות וכפייה.

ובכן, דומני שהתחושה שבמסקנתו של דיון על מושג כלשהו, נוכחותה של האינטואיציה ההתחלתית על אודותיו אינה אלא צל קלוש, עשויה לנבוע מכך שבמהלך הדיון המושג הוגדר בעזרת מושגים אחרים. ואכן, במידה שיש בידינו הגדרה למושג כלשהו, אין עוד צורך במושג עצמו. בכל מקום שבו המושג מופיע ניתן להחליף אותו בהגדרתו. רוסו עצמו היה ער לכך שהגדרה רדוקטיבית של מושג מסלקת את המושג עצמו מן הדיון, ולמעשה זהו הטעם לביקורת שמציג רוסו על הטענה שכוחו של הריבון מבסס את זכותו המוסרית לשלוט:<sup>4</sup> אילו הכוח היה קובע את הזכות המוסרית, טוען רוסו, זכות הריבון הייתה חדלה מאליה מרגע שכוחו פחת. לכן, הדרך היחידה להיות בעל הזכות לריבונות היא להיות החזק ביותר. אך אם בכך מתמצה הזכות, מושג הזכות אינו מוסיף דבר מעבר למה שכבר כלול במושג הכוח. ייתכן כי רוסו האמין שמושג החירות ניתן להגדרה באמצעות מושגים אחרים, בעוד שמושג הזכות אינו ניתן להגדרה כזו.

כדי לשרטט ביקורת על טיעון שמעורבת בו הגדרה

הבחין בכך שהפרדיקט "טוב" אינו בר ניתוח, לפחות חלק מן המהלך לביסוס תורת המוסר התועלתנית היה נחסם.<sup>12</sup> אבקש כעת לבדוק האם ניתן ליישם שיקולים דומים לחסימת מסקנתו של רוסו שלפיה ניתן לשדל אדם בכפייה להיות חופשי.

### "חופשי" כפרדיקט אטומי

אם נרצה לשרטט ביקורת על מושג החירות של רוסו, שתהא מקבילה לביקורת שמציג מור על התועלתנות, נוכל לומר כך: ייתכן שהפרדיקט "חופשי" (או במילים אחרות "בעל חירות") אינו מושג מורכב אלא אטומי. אם אלה הם פני הדברים, נוכל לאמץ את הטענה שחירות היא מימוש המהות התבונית, אך לדחות את הטענה שחירות אינה אלא מימוש המהות התבונית. ביקורת זו אכן תחסום את המהלך של רוסו, וממילא את מסקנתו. לכן האפשרות לממש ביקורת מן הסוג המבוקש תלויה בהצגה של טיעון לטובת הטענה ש"חופשי" הוא פרדיקט אטומי. מור אינו מספק קריטריון כללי לכך שמושג כלשהו הנו אטומי או מורכב. לכן אם ברצוננו לתמוך בטענה שמושג כלשהו הוא אטומי, דרוש לנו טיעון קונקרטי, הקשור במושג עצמו.

ברצוני להציע את הטיעון הבא: נניח שהייתה בידינו רדוקציה של הפרדיקט "חופשי" למונחים של מושגים אחרים. במצב כזה השאלה האם אדם מסוים הוא חופשי הייתה הופכת לשאלה האם מתמשים התנאים המפורטים בהגדרה של הפרדיקט "חופשי". לכן, להבנתנו, אותו אדם היה נקבע להיות חופשי על ידי מה שמתואר בתנאים אלה.

**דומני שהתחושה שבמסקנתו של דיון על מושג כלשהו, נוכחותה של האינטואיציה ההתחלתית על אודותיו אינה אלא צל קלוש, עשויה לנבוע מכך שבמהלך הדיון המושג הוגדר בעזרת מושגים אחרים. ואכן, במידה שיש בידינו הגדרה למושג כלשהו, אין עוד צורך במושג עצמו. בכל מקום שבו המושג מופיע ניתן להחליף אותו בהגדרתו**

אבל אדם הנקבע להיות חופשי, אינו חופשי בדיוק בכך שהוא מוכרח להיות דבר מה. במובן זה היה אותו אדם נטול חופש. ניתן לומר שאפשרות הבנת הגדרתו של הפרדיקט "חופשי" כהרכבה של מושגים אחרים, אינה עולה יפה עם התפישה האינטואיטיבית של "חופשי". לפי תפישה זו "חופשי" – משמעותו משוחרר מכל הכרח, ובכלל זאת גם מן ההכרח להיות חופשי. מתקבל, אפוא, שלו היינו מבינים שאדם מסוים הוא חופשי, מפני שמתקיימים תנאים

המשפטים על אודות מושגים אטומיים לא יכולים להיות אנליטיים, אלא סינתטיים בלבד. כך לדוגמה המשפט "הצבע הצהוב הוא קרינה אלקטרומגנטית באורך גל שבין 5650 ל-5900 אנגסטרם" אינו חושף את משמעותו של מושג הצהוב; אין דבר בחוויה המנטלית של צהוב, המרמז על קשריו למושגים פיזיקליים, כגון קרינה, אורך גל וכדומה. וכמובן, בטרם התגלו התכונות האלקטרומגנטיות של האור, לא היה חסר לאנושות דבר בהבנת המושג "צהוב", על אף שהייתה מצוידת אך ורק בחוויות מנטליות לגביו. לפי מור, המושג טוב הוא מושג אטומי.<sup>9</sup> אך חשוב להדגיש שמור טוען כי מה שאינו ניתן להגדרה אינו מושג "הטוב" ("the good"), אלא הפרדיקט "טוב" ("good"). "הטוב" הוא מעין אובייקט שהפרדיקט "טוב" חל עליו תמיד. כלומר, זהו האובייקט שהיותו טוב הוא חלק מן ההגדרה שלו. אבל מה שהפרדיקט חל עליו שונה מן הפרדיקט עצמו. כלומר, אין קושי בכך שהפרדיקט "טוב" אינו ניתן להגדרה בעוד ש"הטוב" כן ניתן להגדרה. הבחנה זו אינה אלא ההבחנה שבין אובייקט לפרדיקט.

נקודה זו ודאי תתבהר בעזרת דוגמה נוספת: סביר להניח שעל האובייקט "הטוב" חלים גם פרדיקטים נוספים מלבד "טוב". למשל, ייתכן שהוא גם מעורר הנאה. במקרה כזה משפט כגון "הטוב מעורר הנאה" יהיה אמיתי. עם זאת, משפט זה אינו רדוקציה של הפרדיקט "טוב" לפרדיקט אחר – "מעורר הנאה" – אלא אפיון של אובייקט מסוים – "הטוב" – על ידי הפרדיקט "מעורר הנאה". אי ההבחנה בכך שהפרדיקט "טוב" הוא אטומי עשויה

לגרור כשלים. לפי מור, אחד מן הטיעונים המבססים, לכאורה, את התועלתנות כשיטת מוסר לוקה בכשל כזה: על פי העיקרון הכללי של התועלת, פעולה היא טובה אם היא מצליחה להביא למירב האושר, ובמילותיו של מיל: "התורה המקבלת כיסוד המוסר את התועלת [...] אומרת שהמעשים הם ישרים במידה שהם נוטים להגדיל את האושר".<sup>10</sup> אבל מירב

האושר הוא גם התכלית האחרונה לפעולות בני האדם, כלומר מה שבני האדם רוצים: "ההנאה והיעדר כאב הם הדברים היחידים הרצויים כתכליות".<sup>11</sup> לכן הטוב הוא מה שבני האדם רוצים.

לפי מור, משום שמיל שיער שבידו הגדרה לפרדיקט "טוב", ולא אפיון של האובייקט "הטוב" הוא רוקן למעשה את המושג "טוב" מתוכן. לצורך המשך עיוניו די היה לו לדעת מה בני האדם רוצים כדי להסיק מהו טוב. אילו

מוסרית למעשיו. והשנייה, שכל דבר נקבע להיות כפי שהוא על ידי סיבות שקדמו לו. ניתן לומר שבעיה זו נוגעת בשאלה האם בכלל יש לאדם חירות. אך זוהי לא השאלה שעסקנו בה כאן. במילים אחרות, התמקדנו במאפיינים של הפרדיקט "חופשי", ולא בשאלה האם יש משהו שפרדיקט זה חל עליו.

### הערות

1. רן סיגד, "רוסו – חירות, אוטופיה, שיעבוד", עיון, ל"ב, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 47.
2. ז'אק רוסו, **על האמנה החברתית** (ירושלים: מאגנס, תשמ"ד), עמ' 30.
3. **שם**, עמ' 30–31.
4. **שם**, עמ' 14.
5. ברוך שפינוזה, **אתיקה**, תרגום: ירמיהו יובל (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003), עמ' 76, הגדרה 7.
6. **שם**, עמ' 107, משפט 29.
7. G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), p. 7.
8. מור מציג כאן תפישה היררכית של מערכת מושגים. הוא תופש את המושגים האטומיים, כמושגים היוצקים תוכן לכל שאר המושגים המורכבים מהם. בהתאם לכך, יחס ההגדרה הוא אנטי-סימטרי: אם מושג A משמש בהגדרתו של מושג B, לא ייתכן שמושג B ישמש בהגדרתו של מושג A. ניתן לאפשר יחס הגדרה לא אנטי-סימטרי. משמעות היתר כזה היא חריגה ממערכת המושגים ההיררכית שמציג מור. עם זאת, במסגרת חיבור זה בחרתי לא לפתח את הרעיון של מערכת מושגים לא היררכית, ולדבוק בהצגתו המקורית של מור. מערכת היררכית מסוג דומה הציג דוד יום. לפי יום, לא רק מושגים אלא גם רשמים נחלקים לפשוטים ולמורכבים. ראו: דוד יום, **מסכת טבע האדם** (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח), עמ' 15–14.
9. **שם**, עמ' 6. הטיעון לטובת מסקנה זו קשור בכך שעל כל הגדרה שתיתן לפרדיקט "טוב" ניתן יהיה עדיין לשאול האם היא עצמה טובה. לא אציג כאן את הטיעון במלואו.
10. ג'ון סטיוארט מיל, **התועלתיות** (ירושלים: מאגנס, תשס"ג), עמ' 16.
11. **שם**.
12. Moore, pp. 73–74.
13. **שפינוזה**, עמ' 75, הגדרה 3.
14. **שפינוזה**, עמ' 88, משפט 14.

### לקריאה נוספת:

- ישעיהו ברלין, **ארבע מסות על חירות** (תל-אביב: רשפים, 1987).
- Alfred Jules Ayer, "Freedom and Necessity", in: Gary Watson (ed.), *Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 15–23.
- Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, (California: University of California Press, 1978).

מסוימים, היינו גם מבינים מדוע אינו חופשי. ניתן להציג טיעון מקביל שמסקנתו היא שפעולה חופשית אינה יכולה להיות מובנת: לומר שפעולה חופשית היא מובנת, אין זה אלא לומר שניתן להצביע על סיבות שגרמו לפעולה. אבל אם ישנן סיבות שגרמו לפעולה להתרחש, היה הכרח שהפעולה תתרחש. כלומר הפעולה הכרחית ולא חופשית. למעשה טיעון זה אינו שונה בהרבה מהצבעה על האתגר שבמושג החירות של שפינוזה, שאינו מנוגד להכרח. אך בעוד שבמסגרת חיבור זה אומצה ההנחה שהעובדה שמהו מוכרח להיות כפי שהוא מעידה שאינו חופשי, בשיטתו של שפינוזה כל דבר הכרחי, ובייחוד – כל דבר שהוא חופשי.

שוני זה קשור הדוקות בשוני נוסף. בחיבור זה גם אומצה שיטתו של מור, הכוללת היררכיה בין מושגים וקיומם של מושגים אטומיים. המושגים האטומיים אינם ברי ניתוח ולמעשה מובנים מתוך עצמם. אך מושגים מסוג זה זרים לשיטת שפינוזה. לכאורה, ניתן לשער ששפינוזה מתיר מושגים כאלה – "בעצם אני מבין את מה שנמצא בתוך עצמו ומושג באמצעות עצמו. כלומר מה שמושגו אינו זקוק למושג של דבר אחר שמתוכו הוא צריך להתעצב".<sup>13</sup> אבל, למעשה, מפני שהבנתו המלאה של כל דבר כוללת גם את ההבנה של הדברים הנמצאים איתו באינטראקציה ומשפיעים עליו, אין דבר היכול להיות מובן מתוך עצמו מלבד המציאות בכללותה, הכוללת כל אינטראקציה, ולכן אינה עורכת אינטראקציות עם שום דבר. או במילים אחרות, "חוק מאלוהים שום עצם אינו יכול להימצא ולא להיות מושג".<sup>14</sup> אבל אם כך, כל מושג מלבד "אלוהים" ניתן עקרונית לניתוח ולהבנה. בפרט הפרדיקט "חופשי" ניתן לניתוח, ולכן אינו אטומי בשיטת שפינוזה. גם מור וגם שפינוזה מציגים היררכיה של מערכת המושגים שלנו. אצל שניהם יסודות המערכת הם הנוסכים תוכן במערכת כולה, ואצל שבעוד שאצל שפינוזה ישנו יסוד אחד בלבד, אצל מור שלל המושגים האטומיים הם יסודות המערכת.

לבסוף אדגיש, כי אמנם נעשה כאן נסיון לטפל במידת מה בגבולות האפשרות לניתוח הפרדיקט "חופשי" או מושג החירות. אבל, גם אם נדמה שגבולות אלה שורטטו ללא רבב, ונאמצם אל חיקנו, לא יהיה די בכך כדי לפתור בעיות אחרות הכרוכות במושג זה. בייחוד, איני רואה כל טעם לשער שמה שנאמר על אי האפשרות לערוך ניתוח של הפרדיקט "חופשי", יוכל לשפוך אור כלשהו על בעיית החירות והדטרמיניזם. דומני שעיקרה של בעיה זו נוגע לאי התאמתן של שתי אמונות; הראשונה, שהאדם אחראי

## המירוץ לתחתית

הרבה שאלות ומעט פתרונות – על התחדשות עירונית כמדיניות וכמושג מסוה

עירא רוזן

מושב הכנסת האחרון. העבודה על החוק החלה בימי שר הפנים הקודם, אופיר פינס, והמשיכה בתקופת הכהונה של השר הנוכחי, רוני בר־און. בדברים שנשא לקראת פרסום ההצעה אמר פינס:

*”מטרת הרפורמה המוצעת הינה כפולה. מחד, ביזור סמכויות ואחריות לרשויות המקומיות המנהלות את ענייניהן **ביעילות** [הדגשה שלי], תוך ניתוקן מתלות במשרד הפנים. מאידך, פיתוח מכשירי בקרה פנימיים הכוללים התמקצעות של מנגנוני הביצוע ברשויות והתערבות של השלטון המרכזי על מנת למנוע, מבעוד מועד, את קריסתן הכלכלית והארגונית של רשויות מקומיות ולהביא לשיפור השירות הניתן לתושבים”<sup>2</sup>.*

הצעת החוק מחדדת את הקשר שבין הביצועים הכלכליים של רשות מקומית למידת עצמאותה השלטונית. כמו כן, היא מדגישה את מערכת היחסים המורכבת שבין השלטון המרכזי למקומי, שבבסיסה המתח בין רצון המדינה בשליטה בערים ובמתרחש בהן, לבין הרצון בהפחתת התלות ובהתייעלות כלכלית של הרשויות המקומיות.

במאמרו **מקומו של המקומי: משפט השלטון המקומי, ביזור ואי-שוויון מרחבי בישראל** טוען ישי בלנק, כי החל משנות השמונים מתרחשים שינויים קיצוניים במעמד

**הצעת החוק מדגישה את מערכת היחסים המורכבת שבין השלטון המרכזי למקומי, שבבסיסה המתח בין רצון המדינה בשליטה בערים ובמתרחש בהן, לבין הרצון בהפחתת התלות ובהתייעלות כלכלית של הרשויות המקומיות**

השלטון המקומי בישראל – מבחינה חברתית, תרבותית, פוליטית, משפטית, תכנונית וכלכלית.<sup>3</sup> לטענתו, אחד האירועים שהביאו לשינוי היה המהפך באופן המימון של הרשויות המקומיות והמעבר של רבות מהן למימון עצמי.

אחת השאלות המעניינות בתחום העירוני, היא מה הופך שכונה או אזור מסוים בעיר למוצלחים, ואילו אזורים אחרים בעיר, בעלי תנאי פתיחה דומים לכאורה, לנחשלים. תהליכי דעיכה והתחדשות עירוניים, וכן התחדשות עירונית יזומה, נהפכו לנושאים מרכזיים בשיח האקדמי, הציבורי ושיח השלטון המקומי. במאמר זה, אני מעוניין לבחון בקצרה היבטים שונים של המושג התחדשות עירונית, להציב שאלות בנוגע לדרכים ליזום אותה ולתהוות על המטרות ועל האינטרסים שאותם היא משרתת.

המונח “התחדשות עירונית” הפך לנפוץ בשיח התכנוני באירופה ובארצות הברית, החל מאמצע שנות הארבעים של המאה ה-20, לאחר מלחמת העולם השנייה. המונח מעורר מחלוקת רבה, כיוון שהוא טומן בחובו פרקטיקות שונות, שחלקן כוללות שינויים פיסיים משמעותיים במרקם העירוני. לא פעם, משמעות השינויים היא הרס של שכונות שלמות ובנייה של כבישים מהירים, שיכונים ואזורי מסחר. אלה גורמים, בין היתר, לפרבור וזיחול עירוני (urban sprawl) ולפירוקן של קהילות תוססות שחיו באזורים ה”מתחדשים” – גם אם היו מדורדרים פיזית.<sup>1</sup>

בעשורים האחרונים, התפתחה ההתחדשות העירונית מן “הסוג הישן” למדיניות עירונית, שמבוססת פחות על הרס ויותר על שיפוץ, פיתוח והשקעה. בין אם כמדיניות תכנון פיזי ובין אם כמסגרת של מדיניות חברתית-כלכלית, היא נכללת בסדר היום של כמעט כל רשות מקומית או עירייה, לעתים קרובות תוך הצגת תוכניות פעולה המשלבות שיתוף תושבים בתכנון ותרומות מן המגזר העסקי.

כיום, ראשי ערים נמדדים בעיקר בביצועיהם הכלכליים שמהם נגזרות, במידה רבה, יוקרתה ודירוגה של העיר, הן בעיני האזרחים ובוודאי בעיני השלטון המרכזי. דוגמה לכך הוא חוק העיריות החדש שעבר בקריאה ראשונה בסוף

יותר) ומשמעת התשלומים שלהם אינה גבוהה. שנית, התושבים העניים צורכים יותר שירותים מקומיים יקרים, למשל סעד, רווחה וחינוך, מבלי שניתן להטיל עליהם את העלויות – ברוח הפרטת השירותים העירוניים.

אין ספק, שלתחרות בין-מקומית השפעה חיובית על רמת השירותים שמקבלים התושבים, החל מתחומי החינוך והבריאות וכלה ברצון להגדיל את אחוז השטחים הירוקים, אך יש לה גם צדדים שליליים רבים. היעלמותן של ה"דירות הקטנות" – דירות בנות פחות משלושה חדרים או דירות ששטחן קטן מ־80 מ"ר – משוק הדירות החדשות בישראל, במיוחד בשנות התשעים, היא תוצאה של התהליכים האלה, והיא נובעת מן השימוש בפרקטיקות תכנון שנועדו להדיר את העניים, למשוך את האוכלוסייה ה"מתאימה" לרשות המקומית ולהביא להתחדשות עירונית. בחולון, למשל, התקבל ב־1999 חוק עזר עירוני האוסר לבנות

דירות ששטחן קטן מ־125 מ"ר. משמעותו המעשית של החוק, היתה שהדירה החדשה הזולה ביותר בעיר עלתה כ־270–300 אלף דולר.

במארס 2001 עבר בכנסת תיקון לחוק התכנון והבנייה, שעיקרו איסור על ועדות תכנון ובנייה מקומיות לפסול תוכניות, רק משום שהן כוללות בניית דירות קטנות. התיקון היה תוצאה של מאבק שהובילו הקבלנים (שטענו שהאיסור על בניית דירות קטנות פוגע בפרנסתם, כיוון שיש ביקוש רב לדירות קטנות בערים חזקות במרכז הארץ) ושל כמה חברי כנסת, בעיקר מן המפלגות "הרוסיות" (שלאלקטורט שלהן ייצוג משמעותי בקבוצות שזקוקות לדירות קטנות) כדי לנסות ולהפוך את המגמה שהתבססה במהלך שנות התשעים.

כפי שניתן להבין מן המקרה של חולון, המדיניות לא היתה סודית; ראשי ערים ורשויות בישראל התגאו בכך שהם לא יתנו לדירות קטנות להיבנות בתחומי השיפוט שלהם. זו היתה המדיניות המוצהרת בערים חולון, נתניה, רעננה, כפר סבא, רמת השרון, שוהם, הרצליה, אבן יהודה וערים נוספות. רשויות חזקות היו יכולות להתנגד באפקטיביות לבניית דירות כאלה, לעומת רשויות חלשות, שבשל מצבן הכלכלי הזדקקו לכל הכנסה שהיא, גם אם הדבר גרם להן להוצאות בטווח הרחוק, ובסופו של דבר החריף את מצוקתן.

אחד מנציגי שדולת הקבלנים טען, כי בניית דירות

כלומר, אחוזים גדלים והולכים מפעילותן החלו ממומנים ממקורות הכנסה עצמיים, במקום מהעברות כספים ממשלתיות. שני מנגנונים חוקיים, שבאמצעותם יכולות הרשויות המקומיות לתרגם סמכויות תכנון לרווחים כלכליים מידיים הם הארנונה הכללית והיטל ההשבחה.<sup>4</sup> בעקבות שינויים אלה, חל מפנה דרמטי ביחסים שבין השלטון המקומי לשלטון המרכזי, ונוצרה תחרות הולכת וגוברת בין הרשויות המקומיות לבין עצמן. בין היתר, האפקט של השינויים היה הגדלת הפערים ואי השוויון בין אזורים שונים בישראל, וניצול בלתי יעיל של משאבים ציבוריים.

**בעקבות שינויים פוליטיים, כלכליים, משפטיים, חברתיים ותכנוניים חל מפנה דרמטי ביחסים שבין השלטון המקומי לשלטון המרכזי, ונוצרה תחרות הולכת וגוברת בין הרשויות המקומיות לבין עצמן. בין היתר, האפקט של השינויים היה הגדלת הפערים ואי השוויון בין אזורים שונים בישראל, וניצול בלתי יעיל של משאבים ציבוריים**

במקביל, החלו רשויות מקומיות נהנות מסמכויות תכנון ובנייה נרחבות, עקב קריסת מנגנוני התכנון המחוזיים (לדוגמה, הזמן הממושך שאורך לאשר תוכנית מתאר מחוזית – 10–15 שנה – בעקבותיו מתבצעות רוב היוזמות ללא אישור מקיף ברמה המחוזית)<sup>5</sup> וכן עקב שינויים בחוק התכנון והבנייה. תיקון 43 לחוק התכנון והבנייה משנת 1993, נתפש כמהפכה שהגדילה משמעותית את כוחן של ועדות התכנון והבנייה המקומיות – בהעניקו להן סמכויות נרחבות, שהיו בעבר נחלת הוועדות המחוזיות. כך, היו לרשויות אף תמריצים חזקים יותר לנקוט יוזמות מקומיות של מיסוי ושל העברת פעילויות שונות לחברות כלכליות (פעולת הפרטה שאפשרה להן לגבות תשלום בעבור שירותים, שעד אז סופקו על ידן בחינם) וכן להגדיל את שיתוף הפעולה עם המגזר הפרטי להגדלת בסיס ההכנסות.

לרשויות המקומיות היה אינטרס, הולך וגובר, להתחרות זו בזו על משיכת אוכלוסיות מבוססות ועל בניית והכללת נכסים, שניתן לתרגמם לרווחים כספיים בתחום שיפוטן.<sup>6</sup> בשנות השמונים, למשל, ניסו רשויות מקומיות רבות "להיפטר" מן התושבים העניים שלהן. תושבים מעוטי יכולת כלכלית נתפשים על ידי הרשויות המקומיות כמעמסה, משתי סיבות עיקריות: ראשית, המסים המקומיים שהם משלמים נמוכים (כיוון שהם גרים בדירות קטנות ובאזורים של העיר שבהם הארנונה זולה





איבתיסאם עמורי, יפו, 2007

מצד השוכרים נוצר מצב של "מירוץ לתחתית", שהרי בינתיים מחירי הדיור במגמת עלייה ואין דבר שיתמרץ את בעלי הדירות לספק לשוכרים תמורה טובה יותר בעבור המחירים הגבוהים שהם משלמים; אלא להיפך, ברור כי הדיירים הפוטנציאליים יתחרו על כל כוך, מתוך ידיעה שיש עוד רבים כמותם, שכמהים לגור בתל-אביב.

למשכירים, המצב הוא אידיאלי: הם אינם צריכים לחשוש להשכרת הנכס ויכולת המיקוח שלהם גדלה. הדבר היחידי שעשוי לתמרץ אותם, היא האפשרות להגדיל את הרווחים מן הנכס שבבעלותם. כך החלה חלוקת הדירות למגורים בתל-אביב. הביקוש הגבוה לדיור מחד גיסא, והרווח הפוטנציאלי למשכיר מאידך גיסא, הביאו בעלי דירות רבים לחלק את הדירות שברשותם לשניים, שלושה ולעיתים אף לארבעה חללי מגורים עם כניסות ותשתיות נפרדות, או נפרדות באופן חלקי.

ודאי שחלוקה כזאת דורשת אישור בנייה מן הוועדה המקומית לתכנון ולבנייה, אך כמעט ובלתי אפשרי לאכוף

**הביקוש הגבוה לדיור מחד גיסא, והרווח הפוטנציאלי למשכיר מאידך גיסא, הביאו בעלי דירות רבים לחלק את הדירות שברשותם לשניים, שלושה ולעיתים אף לארבעה חללי מגורים עם כניסות ותשתיות נפרדות, או נפרדות באופן חלקי**

תנאי זה. במקרה לעיל, לא מדובר בתוספת בנייה או סגירת מרפסת, שלהם מאפיינים חיצוניים, אלא פשוט בהריסת הקירות הפנימיים ובניית קירות חדשים, פיצול מערכת החשמל, המים והביוב, והתקנת דלתות כניסה על חשבון חלק משטח הדירה או חדר המדרגות. מן הסיבה הזו, אין עדיין נתונים רשמיים על היקף התופעה ומאחר שבדרך כלל בעל הבית או דייר אחד רשום כמשלם הארנונה, אין לעירייה יכולת מעקב אמיתית אחריה; אך בשל המחסור

גדולות בלבד אינה אסטרטגיה יעילה במשיכת אוכלוסיות חזקות; שהרי המשיכה של עיר אינה נמדדת על פי גודל הדירות שבה, אלא על פי "איכות החיים" שהיא מציעה (מונח הנתון לפרשנות רבה בפני עצמו). ערים שהתמידו בסירובן לבנות דירות קטנות לא הצליחו, וגם כנראה לא יצליחו, לדחוק לחלוטין את האוכלוסיות החלשות מעבר לגבולן, וכל שישגו הוא ריכוזן באזורים מסוימים בעיר. כך הן יביאו להגדלת הפערים החברתיים וליצירה ולהרחבה של שכונות מצוקה בעיר. דווקא תמהיל נכון של דירות בגדלים שונים עשוי להביא לשגשוג ולהתחדשות באזורים אלה.

**חלוקה לא מתוכננת**

מקרה אחר שבו מביאה מצוקת דיור לשינויים בנוף הדירות, אך הפעם ללא מדיניות תכנון מרכזית או עירונית, הוא המקרה של תל-אביב. אין חולק כי למגורים בתל-אביב יתרונות רבים: אפשרויות תעסוקה, אפשרויות השכלה ולימודים מגוונות ושירותים עירוניים רבים. בהיותה מרכז המטרופולין ומן הסיבות האמורות, מושכת תל-אביב משפחות קטנות רבות (של אדם אחד או שניים) לחפש בה מגורים. מאחר ומחירי הקרקע מאמירים, ובשנים האחרונות נבנים מגורי יוקרה רבים שאינם מיועדים לאוכלוסייה זו, נאלצים אלה להתחרות על מלאי מוגבל של דירות למגורים.

מצב זה, שפוגע בתושבי תל-אביב שאינם עשירים, מיטיב עם בעלי הדירות, שכן המציאות התחרותית אפשרה להם להגדיל מאוד את שולי הרווח מן הדירות שברשותם. במחסור חריף, מוכנים דיירים פוטנציאליים לשלם על דיור סכומים שבעבר שכרו בהם משפחות מן המעמד הבינוני-גבוה דירות בנות ארבעה ויותר חדרים.

בחיפוש אחרי ההגדרה להתחדשות עירונית והגורמים לה, מתגלה תמונה מורכבת. בין אם השחקנים הם גדולים (הממשלה, עיריות ורשויות מקומיות) ובין אם הם קטנים (שוכרים או בעלי דירות בודדים) לא תמיד ברור מה מניע אותם ומה מגדיר תופעות מסוימות כהתחדשות ואחרות כדעיכה או התדרדרות. נותר רק לנסות לחפש ולהבין את המניעים השונים לתהליך או לפעולה ולשאל את מי הם משרתים, כיוון ש"טובת התושבים" כבר מזמן אינה תשובה מספקת.

### הערות

1. ראו ספרה של ג'יין ג'ייקובס, שהיתה מן הראשונים לטעון על הרס חיי העיר והרחוב על ידי התכנון המודרני: Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities* (New-York: Random House, 1961).
2. מתוך: <http://www.kolkore.org/showthread.php?t=554>; נצפה ב-08.04.07.
3. ישי בלנק, "מקומו של "המקומי": משפט השלטון המקומי, ביזור ואישוויון מרחבי בישראל", **משפטים**, לד (2), ירושלים, תשס"ד, עמ' 197-299.
4. אירית גיל ורחל אלטרמן, **היטל ההשבחה בישראל: סוגיות שבחוק ובדרך הפעלתו** (ירושלים: המרכז לחקר העיר והאזור, 1996). לרשויות המקומיות דרכים נוספות להגדלת הרווח הכספי, החל בדמי רישום ואגרות פיתוח שאינם משמעותיים במיוחד, וכלה בהפרטת שירותים ומוסדות עירוניים, שממנה ניתן להפיק רווחים כלכליים ניכרים.
5. ב-1997 ציין מבקר המדינה, כי בכל המחוזות בישראל אין ולו תוכנית מתאר עדכנית אחת; ל-70% מן המועצות האזוריות בישראל אין כלל תוכנית מתאר מקומית, ובמחוז תל-אביב לא אושרה תוכנית מתאר מחוזית ליותר מ-15 שנה. מבקר המדינה, **דו"ח על הביקורת בשלטון המקומי**, ירושלים, 1998.
6. ביטוי חשוב נוסף של התחרות הבין-מקומית הוא סכסוכי גבולות בין רשויות, שאותם מניעים, בין השאר, הרצון בשליטה על קרקע ועל נכסים מניבים, והכללתן של אוכלוסיות חזקות והדרתן של אוכלוסיות חלשות משטח השיפוט שלהן. לדיון נרחב ומרתק בנושא ראו מאמרו של בלנק ועבודותיהם של רזין, חסון וחזן.
7. טליה מרגלית, **הבנייה לגובה בתל-אביב: 1950-2001**, החוג לגיאוגרפיה ולסביבת האדם, אוניברסיטת תל-אביב, 2006, עבודת דוקטורט (טרם פורסם).

החריף בדיור ובעיקר בשל היכולת להגדיל את הרווח מהשכרת הנכס במאות אחוזים, ניתן לשער שהיקף התופעה רק ילך ויגדל.

סיוור בחדרי מדרגות במרכז תל-אביב רבתי חושף את קצה הקרחון. מספיק להבחין בריבוי השמות הפתאומי על תיבות הדואר או במספר לחצני פעמון שממוקמים מחוץ לדלת כניסה אחת, שמובילה בעצם לשתיים או יותר דלתות פנימיות. ניתן לומר, שזו תוצאה של דינמיקה רגילה ו"טבעית" של שוק דיוור חופשי, וכשנוצר ביקוש תמיד יהיה מי שייענה לו.

אך אל לנו לשכוח את הרטוריקה המוכרת של השלטון המקומי, ובמיוחד זה של תל-אביב, שדואג לרווחת התושבים ולחזות העיר ושואף ל"התחדשות" תמידית של המרקם העירוני. העירייה מחליפה תשתיות, נוטעת עצים ועמודי תאורה, יוזמת אזורי מסחר ובילוי באזורים מוזנחים (או שהוזנחו במתכוון במשך שנים) וממנפת את המגזר הפרטי לרווחת התושבים. אבל אין לעירייה, נכון להיום, שום דרך לשלוט בתופעת חלוקת הדירות. עשרות המגדלים שקמו וקמים בתל-אביב, חלקם הגדול על שטחים בבעלות עירונית, בין אם על קו החוף ובין אם סמוך למרכזי התרבות, אינם עונים על הביקוש למגורים של משפחות קטנות, שאינן משתייכות לאלפיונים העליונים.<sup>7</sup>

חלוקת הדירות גורמת נזקים עקיפים רבים לעיר ה"מתחדשת": דיירים רבים כל כך בבנייני מגורים משותפים מוסיפים כלי רכב רבים לעומס הקיים; ופיצול התשתיות, בעיקר המים והביוב, מציב את התשתיות העירוניות בעומסים גדולים. הייתי אף משער, אף על פי שאין בידי סימוכין לכך, שמגורים בצפיפות כה גבוהה גובים מן הדיירים גם "מחיר נפשי". שותפות שלא מרצון, או מגורים עם "קירות נייר" כחוצץ, טומנים בחובם פוטנציאל גבוה לחיכוכים, מריבות ותסכול אף יותר מאשר בבניין משותף עם דירות לא מחולקות – שגם כך מאתגר את יחסי האנוש של דייריו. נדמה, כי התופעה גורמת לשחיקה ולדעיכה מואצות של אזורים מרכזיים בתל-אביב, אף שאינה תוצר ישיר של מדיניות תכנון רשמית, אלא תופעה ספונטנית שהחלה מלמטה.

## העולם החדש של הבארוק הגרמני

### משבר הקוסמולוגיה התכליתית כרקע להופעת הפילוסופיה של לייבניץ

עלמה יצחקי

"היחס של הלוטרנזים ליומיום תמיד היה אנטינומי. המוסריות הנוקשה שאליה הטיף ביחס להתנהגות אזרחית עמדה בניגוד חד להתכחשותו לרעיון של "עבודות טובות" [...] כל ערכן של הפעולות האנושיות נשלל מהן. משהו חדש הופיע: עולם ריק".

וולטר בנימין<sup>1</sup>

– אבל הפעם חומריות־חסרת־נפש – הופכת לביתה. החומרי הטהור והרוחני האבסולוטי האלו הם שני קטביו של התחום השטני; והתודעה היא הסינתזה האשלייתית ביניהם, שמחקה את הסינתזה האמיתית, שהיא החיים"<sup>3</sup>.

הידע האלגורי משוקע לגמרי בעולמם של הדברים החומריים – כבול אליהם, למעשה, אבל הוא באותה מידה זר להם לחלוטין, נכפה עליהם מבחוץ במחיר מה שנתפש כ"חיו" של הדבר – שלמותו, טבעיותו, שמישותו. בנימין מתאר כאן מודל של דואליזם בארוקי, שמוצא את ביטויו האולטימטיבי אצל לייבניץ<sup>4</sup> – החומרי והרוחני זרים זה לזה לחלוטין, כל אחד מהם מציית לחוקים שונים בתכלית, אבל הם כבולים זה לזה לנצח, מתקפלים זה לתוך זה עד שאי אפשר עוד לדעת היכן מתחיל האחד והיכן נגמר השני. במקום אחר בנימין כותב: "האנטיזיה בין משמעות לצליל – החומר של הביטוי – מתגלה כאינטנסיבית ביותר כאשר שניהם משולבים בהצלחה לאחד, אבל מבלי ליצור למעשה מבנה לשוני אורגני"<sup>5</sup>. מה שנוצר הוא חיקוי של חיים, חיים אנאורגניים, קודרים. כיצד להסביר את הופעתה של הפילוסופיה של לייבניץ, עם קביעתו הנחרצת שאין מוות, פשוט אין, לא רק בקרב בני האדם אלא בטבע כולו, בליבה של תקופה שלא ראתה בטבע שום דבר מלבד אותותיו של המוות, לפי תיאורו של בנימין לפחות?

הפן האבסולוטי של הרוח, כפי שהוא נחשף בביטוי האלגורי, נובע מגילויה של מערכת סימבולית שיכולה ללכת עד אין־סוף, של מימד סימבולי שמוטבע בו החותם של קיום מרחבי, מתפשט, ושאינו לו סוף, תכלית, בדמותו של הטוב – כלומר באלוהים. בהתייחסו לרוח התקופה אומר בנימין:

לייבניץ נולד בלייפציג, בירתה של הכנסייה הפרוטסטנטית דאז, ב־1646, שנתיים לפני תום מלחמת שלושים השנה. ההרס והכאוס האדירים שחוללה מלחמה זו בגרמניה היו רק האפקטים החיצוניים של משבר תודעה עמוק, משבר שלאקאן מגדיר בסמינר ה־VII כמקור שממנו נובעת הצורה המודרנית של המשוקעות שלנו בעולם. על הרקע הקודר הזה, האופטימיות של לייבניץ נראית, במבט ראשון, בהחלט שלא במקומה.

איש אינו מיטיב לתאר את המשבר הזה מוולטר בנימין, שפונה לבארוק כדי לצייר מחדש, בדמותו, תמונה של המאה ה־19. המוטיבציה הזו, שמופיעה בשוליים של **מקורו של מחזה התוגה**, נעשית ברורה לגמרי בכתבים על בודליר. הבארוק של בנימין הוא אלגוריה למאה ה־19. ומאלגוריה זו לא נעדרת "הדמות האלגורית המקורית", כהגדרתו, השטן. השטן מגיח אל שדה הראייה של בנימין כמעט בסוף, על קו הסיום, ברגע שבו הוא מנסה להגדיר את הקשר שעומד בבסיסה של האלגוריה, קשר בין צורה מסוימת של ידע – או אופן מסוים לחשוב על הידע – לבין תפישה מסוימת של החומר, החומר ככזה, חומר שיותר מכל לא ברור אם הוא מת או שמא חי יתר על המידה. צחוק הגיהנום, הויטאליות השטנית, מתגברים על אילמותו של החומר המת: "בצחוק, יותר מכל, החומר חובק את הרוח בלהט [...] למעשה, הוא נעשה כה רוחני עד שהוא משאיר את השפה הרחק מאחור. הוא מכונן גבוה יותר, ומסיים בצווחת צחוק"<sup>2</sup>. את האיחוד הטמא הזה בין חומר לרוח, כאשר הרוח כאן היא שוות ערך לידע, אותנו ידע שהשטן מצייע בתמורה לנשמתו בת־האלמוות של האדם, מבטא בנימין בניסוח הבא, שנשמעות בו בבירור דאגות מודרניות:

"הרוחניות האבסולוטית, שכן זה פירושו של השטן, הורסת את עצמה בהשתחררותה מהקדוש. חומריות

העולם סימטרי לסובייקט, העולם של מה שכיניתי בפעם שעברה המחשבה, הוא שווה ערך למחשבה, דמות המראה שלה".<sup>8</sup>

התפישה הזו מעוגנת באופן שבו אריסטו חושב על הנפש. הנפש אצל אריסטו נתפשת במונחים של ידע או מחשבה, אבל בצורה מסוימת מאוד: הנפש היא הידע או המחשבה שמייחסים לגוף, איך שאנו מניחים שהגוף חושב – "שלמותו של הגוף נתמכת בחומר הזה המכונה נפש". הידע הזה, המגולם בצורה, הוא גם מה שמאפשר לאריסטו לכונן את סולם התכליות שלו ובראשו ההוויה העליונה, המניע הבלתי מונע, שהתשוקה אליו מניעה את הכוכבים במסלולם ואת האדם בהרהוריו. הנחת הידע לעולם, כלומר, מה שמאפשר לנו לאהוב את העולם, או לעולם לאהוב אותנו, היא בדיוק מה שנסדק עם הופעת המדע המודרני – "כדי להסביר את כוח הכבידה אין כל צורך ליחס לאבן את הידע היכן לנחות",<sup>9</sup> אומר לאקאן. בפעם הראשונה הופיע, באמת ובתמים, חומר חסר-נפש, באותה תקופה שבה התחולל מפנה מחשבתי שהכריז על נישולו הרדיקלי של האדם מכל טוב שבעולם.

המהפכה של לותר מתחוללת, כותב לאקאן:

"ברגע שבו ברור שאין יותר טעם לחפש את הפאולוס או את הטבעת האנאלית בכיפת השמיים, גם אם פעם נהגו למקם אותם שם. הם סולקו באופן נחרץ. במשך זמן רב, גם במחשבה המדעית, האדם היה יכול לשכון במעין הקרנות (projections) קוסמולוגיות. במשך זמן רב התקיימה נפש-עולם, והמחשבה הייתה יכולה לנחם את עצמה ברעיון שישנו קשר עמוק כלשהו בין הדימויים שלנו לבין העולם הסובב אותנו".<sup>10</sup>

הגופים השמימיים, ממשיך לאקאן, הופיעו בראשונה כאילו הם היו יכולים באותה מידה שלא להיות שם. אם כל העניין הוליד מידה לא מבוטלת של דכדוך, אין זה מפני ששיח המדע הוביל להיעלמותה של ההשגחה האלוהית או משהו מסוג זה. המהפכה הפרוטסטנטית הייתה התפרצות מחודשת של להט דתי, והיא אוששה וחדשה תפישה מסוימת של האל – אבל זהו אל שאינו יכול להיתפש בשום אופן כתכליתן של הפעולות האנושיות או כמה

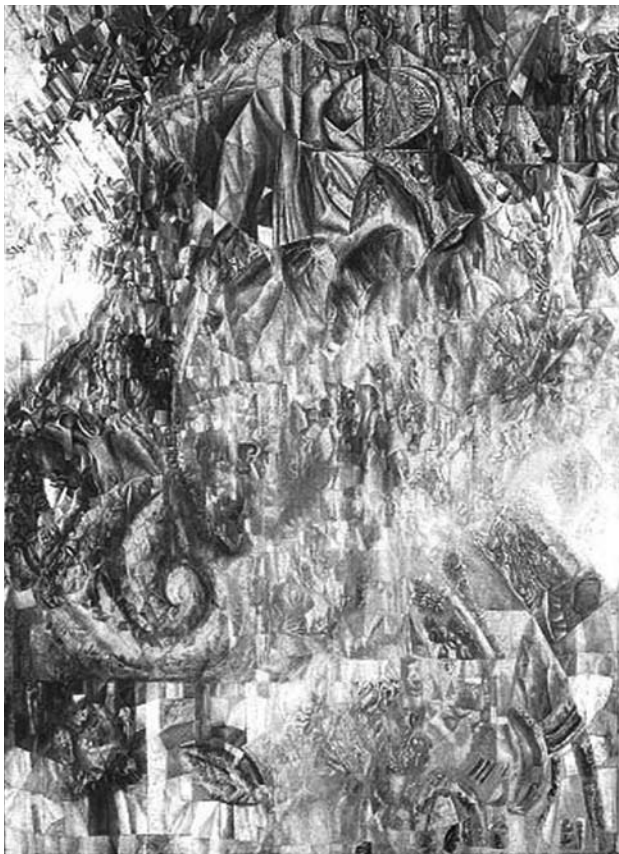
"Whatever it picks up its Midas-touch turns into something endowed with significance. Its element was transformation of every sort; and allegory was its scheme".<sup>6</sup>

החוק של האלגוריה הוא חילוף והתמרה חסרי גבולות, אבל גם, כאופק אידיאלי, שאיפה להתקיים כמערך מושלם, מקובע ובלתי ניתן לשינוי. ההתפשטות חסרת הגבולות הזו של נגע הסימון קשורה להופעתו של שיח חדש, זמן קצר לפני התקופה שעליה מדבר בנימין – שיח המדע המודרני. הופעתו של סדר סימבולי כזה, טוען לאקאן בסמינר ה-VII,<sup>7</sup> הייתה יכולה לצמוח רק מתוך מסורת תנ"כית,

הנחת הידע לעולם, כלומר, מה שמאפשר לנו לאהוב את העולם, או לעולם לאהוב אותנו, היא בדיוק מה שנסדק עם הופעת המדע המודרני – "כדי להסביר את כוח הכבידה אין כל צורך ליחס לאבן את הידע היכן לנחות", אומר לאקאן. בפעם הראשונה הופיע, באמת ובתמים, חומר חסר-נפש, באותה תקופה שבה התחולל מפנה מחשבתי שהכריז על נישולו הרדיקלי של האדם מכל טוב שבעולם

יהודית-נוצרית, ולא מתוך המסורת האריסטוטלית. בסמינר על האתיקה לאקאן פונה אף הוא לגרמניה של עידן הרפורמציה, כשהוא מצביע על קשר של קירבה או "אבהות תרבותית" בין פרויד לבין התפנית המחשבתית שחולל מרטין לותר בתחילת המאה ה-16, ושגלי ההדף שלה הורגשו היטב עד לסוף המאה ה-17. הוא קושר את שתי המהפכות האלה למהפכה הנוספת שהקדימה את הבארוק, זו של המדע המודרני. לאקאן מדגיש את המשמעות של השיח החדש הזה ביחס למה שהוא מכנה המדע המסורתי, שאת ראשיתו הוא מייחס, כאמור, לאריסטו. אותה תפישה מסורתית, ששלטה בחשיבה המדעית עד למאה ה-17, מבוססת על הדדיות פנטזמתית בין הסובייקט לעולם, בין מה שחושב למה שנחשב. ההנחה הבסיסית של המדע המסורתי היא **שההוויה חושבת**, או בניסוחו של לאקאן, שהעולם יודע דברים לא פחות מכפי שאנו יודעים אותם. אבל ההדדיות הזו, שמניחה שמה שנחשב הוא בצלמה של המחשבה, מתחילה מן המישור של הגוף, מהשתקפות דמותו של גופנו ברמה הקוסמולוגית:

"אין אלא גוף מדבר, כבר אמרתי, שיוצר את רעיון העולם ככה. העולם, העולם של ההוויה מלאת הידע, אינו אלא חלום, חלום של גוף בחינת היותו מדבר [...]"



פאבל פילונוב, פורמולת הקוסמוס, 1918-1919

מוחלטת. החיים, כפי שנתפשו בבארוק – וכאן הטעות של בנימין – לא סיפקו שום עיקרון של סינתיזה. לא היה בהם דבר שיבטיח מיזוג ויצירה של יחידות הולכות וגדלות, ואף לא יצירה של מערכת תכלית היררכית – ההפך הוא הנכון. הקיום האורגני בתפישתו של לייבניץ – קיום שמכונה אורגני רק כי הוא היפר-מכני, מכני לאי-סוף – מכוון

**לייבניץ מופיע במאמץ הירואי להתעקש על כך שיש משהו ולא לא-כלום, שהעולם קיים באמת, ושיש לכל זה סיבה טובה. הפילוסופיה של לייבניץ היא מאמץ שמרני אדיר, מאמץ לבנות את העולם מחדש בדיוק כפי שהוא היה קודם, אבל על סמך עקרונות חדשים לחלוטין. למאמץ השמרני הזה יש יחס מיוחד לפילוסופיה של אריסטו**

לעבר יחידות הולכות וקטנות, בהשפעתם של מכניזמים של אינדיווידואליזם. רק החומר האנאורגני מכוון לעבר צברים, מסות גדולות, שמציינות לחוקים סטטיסטיים של מינימום ומקסימום (ניתן לראות זאת בבירור מתוך

שאמור להקנות להן שלמות. מה שנעלם כאן הוא מודל קוסמולוגי מסוים, שהתבסס על תפישה מסוימת של הגוף. יש חשיבות רבה לאבחנה של בנימין שלפיה הגוף האנושי יכול לשמש כחומר לאלגוריה רק כשהוא מפורק לחלקים. אם הידע האלגורי הולך לתהום אי-סופית וריקה בדמותו של השטן, הרי זה משום שבאותו רגע לא היה קיים, עדיין, שום מודל אחר שיוכל להבטיח את קיומו של ידע מסוג כזה כשלם קוהרנטי.

זו הנקודה הקריטית שבה מופיע לייבניץ. לייבניץ מופיע במאמץ הירואי להתעקש על כך שיש משהו ולא לא-כלום, שהעולם קיים באמת, ושיש לכל זה סיבה טובה. הפילוסופיה של לייבניץ היא מאמץ שמרני אדיר, מאמץ לבנות את העולם מחדש בדיוק כפי שהוא היה קודם, אבל על סמך עקרונות חדשים לחלוטין. למאמץ השמרני הזה יש יחס מיוחד לפילוסופיה של אריסטו. מכתביו הראשונים (המכתב לתומסיוס) ועד לסוף חייו (ההתכתבות עם דה-בוסה)<sup>11</sup> אחת המוטיבציות שמנחות את לייבניץ היא הנסיון ליישב את הפילוסופיה של אריסטו עם הפילוסופיה החדשה – גם אם הנסיון הזה מנוסח בצורה אפולוגטית, גם אם הוא מנסה למקם את עצמו דווקא בצד של אפלטון. לייבניץ היה אולי שמרן, אבל הוא היה מפוכח הרבה יותר מכפי שניתן לחשוב – הוא ראה בבירור שרעיונות מסוימים פשוט לא עובדים יותר. ואם הוא בחר לשמר רעיונות אריסטוטליים מסוימים, זה רק משום שהוא הציב גם אותם על קרקע חדשה לחלוטין, בשורה של מהלכים שניתן לומר עליהם שהם מתייחסים לאריסטו עם הרבה הומור.

מצד אחד, לייבניץ יוצר אינפלציה של ממש לרעיון הנפש האריסטוטלית – לא רק שלכל בעל חי, או לכל גוף יש נפש, אלא שלכל חלקיק וחלקיק מן האי-סוף האקטואלי של חלקיקי החומר מוצמדת נפש, אנטלכיה משלו, עיקרון של חיים ופעילות שרק הוא יכול להסביר את אחדותו, ולמעשה, את עצם קיומו. ואולם, כל הנפשות האלה מרכיבות עולם, הטוב מבין העולמות האפשריים, שהעקרונות התומכים בו שונים באופן מהותי מאלה שתמכו בקוסמוס האריסטוטלי, או מכל מה שנחשב במסגרת המסורת

שצמחה מתוכו. הכל שורץ חיים, יש חיים בכל מקום – אבל לא הכול חי. העולם עצמו אינו בעל חיים, בדיוק כפי שאין נפש-עולם. הישויות החיות, אי-ספור הישויות החיות שמאכלסות כל חלקיק בחומר, שומרות על אינדיווידואליות

סופי של מהלכים, ואילו במקרה של אמיתות קונטינגנטיות האנליזה שתידרש כדי להראות זאת היא אינן-סופית, ולכן לא ניתן לצמצם אותן לעולם למשפטי זהות. כדי להראות שהפרדיקט "לחצות את הרוביקון" כלול באופן הכרחי במושג של "יוליוס קיסר" תידרש אנליזה אינן-סופית, משום שהמושג של קיסר כולל את העולם כולו, והעולם הוא אינן-סופי. אפילו אלוהים, אומר לייבניץ, לא יכול לראות את הסוף של האנליזה משום שאין לה סוף – אף על פי שהוא רואה, באופן כלשהו, את היכללותו של הפרדיקט בנושא, משום שהוא רואה באופן שלם את היקום כולו. אבל גם בהבנתו האינן-סופית של האל, האנליזה אינה נגמרת לעולם והיכללות הזו אינה מצטמצמת למשפט זהות. לכן חציית הרוביקון היא פעולה קונטינגנטית או חופשית, ולא הכרחית מבחינה מטאפיזית.

זה מחזיר אותי לנקודה שבה התחלתי, לשטן של בנימין, שאותו הוא מכנה במקום אחר "הדיאלקטיקון". גם השטן מבטיח לאדם את חירותו, או לפחות אשליה של חירות, בחזיון הבור-ללא-תחתית של הקונטמפלציה האלגורית, של ההליכה האינן-סופית ממסמן למסמן נוסף.

*"For it is characteristic of all virtue to have an end before it: namely its model, in God; just as all infamy opens up an infinite progression into the depths".<sup>13</sup>*

### הערות:

1. Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama* (London: NLB, 1977), p.183.
2. שם, עמ' 227.
3. שם, עמ' 230.
4. ז'יל דלז מציע לקרוא את לייבניץ כדואליסט, ומפתח מודל של דואליזם בארוקי. הקריאה שלי בלייבניץ מסתמכת במידה רבה על פרשנותו של דלז. ראו: Gilles Deleuze, *Le pli: Leibniz et le baroque* (Paris: édition de Minuit, 1988).
5. *The Origin of the German Tragic Drama*, p.209.
6. שם, עמ' 229.
7. Jacques Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan, 1959–1960, v. VII* (Paris: Editions du Seuil, c1975).
8. ז'אק לאקאן, **הסמינר ה-20: עוד (1972–1973)** (תל-אביב: רסלינג, 2005).
9. שם, עמ' 109.
10. *Le séminaire de Jacques Lacan, 1959–1960, v. VII*, p.92. (תרגום שלי).
11. *Correspondence with Des Bosses, 1715–1716*.
12. ראו פרק 5 בספרו של דלז.
13. *The Origin of the German Tragic Drama*, p.230.

הקשיים העצומים של לייבניץ נתקל בהם בבואו לטפל, בסוף ימיו, בשאלת אחדותו של הגוף האורגני, ובעיקר זו של הגוף האנושי).

לייבניץ פיתח מודל חדש, מקורי לחלוטין של קוסמו-לוגיה, המתבסס על עיקרון ה-*incompossibility* (הלא-אפשרי-ביחד) של העולמות האפשריים הרבים. אחדות העולם של לייבניץ נתמכת בעיקרון פורמלי של שיטתיות, והצורך במודל החדש הזה נובע מצורך מוסרי, הצורך להציל את חירותו של האל, להצדיק את סבל העולם, וגם – כפי שאראה מיד – להציל את חירותו של האדם באופן מחוכם ביותר. לכל חלקיק חומר, לכל נקודה פיזית קטנה לאינן-סוף מוצמדת נפש חיה, עיקרון ויטאלי, אבל אחדותן של כל הישויות האלה, אחדותו של העולם, מבוססת על עיקרון שונה לחלוטין, שהמודל שלו הוא מכני או מתמטי ולא ויטאלי. העולם אינו ישות דינמית או חיה – הוא מערך, קבוצה (*ensemble*) אינן-סופית, והחוק הקובע אותו, החוק של הסדרה, כפי שמכנה זאת דלז, הוא חיצוני לו וחייב להיות כזה. כל אחת מן המונאדות כוללת בתוכה את העולם כולו, אבל לא את העיקרון שמסדיר אותו, לא את הסיבה המספקת לקיומו. המונאדות, הנפשות הבודדות, אינן כלולות בתוך נפש-עולם שמגדירה את שלמותו ואחדותו של העולם, אלא להיפך – כל מונאדה כוללת בתוכה את הקבוצה האינן-סופית, את האינן-סוף הממשי של העולם, ומה שמגדיר את האינן-סוף הזה כקבוצה או כמערכת אחת הוא עיקרון חיצוני שאינו נכלל באף מונאדה. הידע שמאפשר לנו להניח שהעולם הוא מכלול שלם ומסודר, ויתר על כן שהוא המכלול המושלם ביותר, הוא מה שלא נמצא בשום מקום בעולם הזה, מה שאינו יכול להימצא בשום מקום בתוכו.<sup>12</sup> לייבניץ מניח שהידע הזה שמור לאל, אבל למעשה שום דבר לא מחייב את ההנחה הזו, שכן המנגנון המטאפיזי שהוא מציג פועל לחלוטין בזכות עצמו, ואלוהים הוא רק זה שמספק את הכוח, רק זה שפותח את השדה של הקיום בעבור ההוויות האפשריות, ומעיד בכך על רצונו הטוב.

למעשה, בנקודה מסוימת, לייבניץ משאיר פתח לספק בנוגע לשאלה האם אלוהים הוא זה שמחזיק בידע שהופך את העולם למערכת שלמה והכרחית, או לפחות מאיר באור מסוים מאוד את טבעה של הידיעה הזו. זה קורה במאמר הקצר **על החירות**, כשלייבניץ מבחין בין שני סוגים של אמיתות אנליטיות – אמיתות של מהות, או זהויות, ואמיתות של קיום, או אמיתות קונטינגנטיות. בשני המקרים, הפרדיקט כלול במושג של הנושא, אבל במקרה של אמיתות של זהות, ניתן להראות זאת על ידי מספר

## שפה משותפת היווצרות מסרים ללא הכבדה

דוד גולן

"אמין". לפי זהבי, הדרך היחידה להשגת אמינות היא על ידי הכבדה. לולא היה הצבי משלם מחיר גופני מסוים על ביצוע הקפיצות, לא היה הסימן אינדיקטיבי למצבו. ברור כי צבי חלש שינסה לקפץ יגרום לעצמו נזק כפול – מחד גיסא הוא יבזבז את כוחותיו על הקפיצות ומאידך גיסא יסגיר את מצבו הרופס לזאב. ביצוע הקפיצה, אם כן, מכביד על הצבי והסימן נחשב "אמין".

באופן דומה, מסביר זהבי בעזרת עקרון ההכבדה תופעות רבות בטבע, למשל ריקודי החיזור של מיני ציפורים רבים. החזרה על אוסף פעולות ותנועות קבוע מאפשר לעמוד על ההבדלים הדקים בין מחזר אחד למשנהו. גם כאן, קובע זהבי, ללא קשר כלשהו בין הסימן למסר, לא יכול היה הסימן להתקיים, ולכן הריקוד בהכרח מאפשר לצופה להסיק משהו על מצב המחזר, גם אם (כרגע) איננו יודעים מה או כיצד.

הדוגמה האחרונה שאבקש להתייחס אליה היא בכיים של תינוקות. לפי עקרון ההכבדה, התינוק מסכן את עצמו בכך שהוא בוכה (הוא מסגיר את מיקומו לטורפים פוטנציאליים, זוהי

ההכבדה) ולכן האם תתייחס לסימן כאמין ותניק אותו. אם הסימן לא היה מכביד על התינוק, גם תינוק שבע היה יכול לבכות בלי שום חשש והאם לא הייתה יכולה להבדיל בין תינוק רעב לתינוק שבע. הסימן היה מאבד את ערכו והאם לא הייתה שועה לבכיו של תינוק. לכן, קובע אמוץ זהבי, כל סימן חייב להיות אמין, וסימן שאינו אמין, לא יכול להתקיים.

### מודל מתמטי פשוט של תכונה

נתחיל בתיאור מערכת ביולוגית פשוטה שבה נטפל ביצורים חד־תאיים דמיוניים שייקראו, לצורך העניין, כדורים. בדור הראשון חצי מן הכדורים לבנים וחציים שחורים. בכל דור מתפצל כל כדור לשני כדורים זהים בעלי אותו צבע כמו

עקרון ההכבדה פותח על ידי הזואולוג הישראלי פרופ' אמוץ זהבי. העיקרון קובע, שכדי שמסר בין בעלי חיים יהיה אמין, חייב להיות קשר בין המסר לבין הסימן המעביר אותו. במאמר זה, אנסה לשכנע את הקורא כי, לפחות מבחינה תיאורטית, יכולים להווצר במערכת מרובת משתתפים סימנים בלתי אמינים.

### על עקרון ההכבדה

הדוגמה הקלאסית לעקרון ההכבדה היא התנהגותו של צבי המבחין בזאב. במקרים רבים הצבי בורח, אבל לעתים מתחיל הצבי לרקוע ברגליו ולנהום. אם הזאב ממשיך להתקרב, הצבי מפנה אליו את אחוריו ומנתר מעלה־מטה.

הדוגמה הקלאסית לעקרון ההכבדה היא התנהגותו של צבי המבחין בזאב. במקרים רבים הצבי בורח, אבל לעתים מתחיל הצבי לרקוע ברגליו ולנהום. אם הזאב ממשיך להתקרב, הצבי מפנה אליו את אחוריו ומנתר מעלה־מטה. ברור כי התנהגות זו מסכנת את הצבי, שהיה יכול לנצל את הזמן והאנרגיה בשביל לברוח מן הזאב.

ברור כי התנהגות זו מסכנת את הצבי, שהיה יכול לנצל את הזמן והאנרגיה בשביל לברוח מן הזאב. לפני הצגת עקרון ההכבדה, הוסברה ההתנהגות הזו כאות אזהרה המופנה לשאר הלהקה. עקרון ההכבדה, לעומת זאת, מסביר את ההתנהגות כתקשורת בין הצבי לזאב. הצבי מבצע פעולה שמאפשרת לו להוכיח לזאב כי הוא בריא וחזק, ולכן לא משתלם לזאב לרדוף אחרי הצבי הזה, אלא אחרי צבי אחר, חלש יותר. בתצפיות רבות התברר שהטורפים אכן נמנעים מלרדוף אחרי הצבאים המקפצים ומעדיפים לרדוף אחרי הצבאים שברחו.

קיפוציו של הצבי לא היו יכולים לשכנע את הזאב להימנע מלרדוף אחריו אם לא היו מהווים אינדיקציה טובה למצבו הגופני של הצבי, מכאן שעל הסימן להיות

בסיכויו חצי, ללא קשר לצבעו, ועם זאת תכונה מסוימת מצליחה "להשתלט" על האוכלוסייה כאילו העניקה לבעליה יתרון אבולוציוני כלשהו. זאת ועוד, גם אם היינו קובעים כי סיכויהם של כדורים שחורים למות גדולים מאלה של כדורים לבנים, עדיין היה סיכויו מסוים כי הצבע השחור ישתלט על כלל האוכלוסייה. אפקט סטטיסטי כזה על שכיחותן של תכונות גנטיות נקרא סחיפת גנים (genetic drift). ננסה למצוא הסבר דומה להיווצרות של סימן במערכת של בעלי חיים המנסים לתקשר זה עם זה.

### יצורים לומדים

ננסה להגדיר מהו יצור לומד. נניח כי יצור מסוים נמצא בסיטואציה מסוימת. למשל, אריה במזג אוויר חם. בפני היצור עומדות אפשרויות פעולה רבות (האריה יכול לשאוג, לנפנף בזנבו, או לקום ולעבור לצל). נניח כי הוא בוחר אחת מהן באופן אקראי. עוד נניח כי ליצור  $n$  אפשרויות פעולה ונסמן את ההסתברות לבחירת אפשרות הפעולה ה- $i$  ב- $P_i$ . נקרא ליצור "יצור לומד", אם לאחר כל בחירת פעולה הוא מעדכן את ההסתברויות לבחירת הפעולה באופן ההגיוני – אם הפעולה ה- $i$  השיגה את מטרתה,  $P_i$  תגדל, ואם הפעולה לא השיגה את מטרתה,  $P_i$  תקטן.

קשה להגדיר במדויק ובאופן משכנע מהי הפונקציה המייצגת את השינוי ב- $P_i$  כתלות בהצלחת הפעולה או כשלונה, אבל לדעתי, אין זה נחוץ. די אם נקבע כי לאחר מספר קטן יחסית של התנסויות, לומד היצור מהי הפעולה הנכונה שעליו לבצע כדי להשיג תוצאה מסוימת בסיטואציה נתונה, ומעתה הוא ינקוט באותה התנהגות בהסתברות הקרובה ל-1. ברור כי הניתוח פשטני למדי, אבל הוא יאפשר לנו להציג את הרעיון העיקרי שלנו.

עד כה היצור היה בודד במערכה. ננסה להבין כיצד יצור לומד יתקשר עם יצורים אחרים בסביבה. נבחן, למשל, תינוק רעב. כמו האריה עומדות בפניו מספר רב של אפשרויות פעולה – בכי, חיוך, השמעת קולות מגוחכים

### תינוק מסכן את עצמו בכך שהוא בוכה (הוא מסגר את מיקומו לטורפים פוטנציאליים) ולכן האם תתייחס לסימן כאמין ותניק אותו

ועוד. ברור כי אם התינוק הוא יצור לומד, והבכי ישיג לו את מבוקשו (הנקה), אזי לאחר כמה נסיונות התינוק ילמד לבכות בכל פעם שהוא רעב. התינוק, אם כן, לומד לתקשר עם אימו. כפי שציינתי קודם, לפי עקרון ההכבדה, הסימן המשמש לתקשורת בין האם לבנה (או בין כל שני יצורים



יוסי הרפז, ברצלונה, 2007

כדור האב. כמו כן, בכל דור נבחרים מחצית מן הכדורים באופן אקראי ומומתים.

מפתיע להווכח כי לאחר מספר גדול של דורות כל הכדורים יהיו באותו צבע. ניתן להבין את התופעה אם נבחן את ההסתברות לעבור ממערכת עם  $0 < x$  כדורים שחורים למערכת עם  $x+1$  כדורים שחורים. ברור כי ההסתברות למעבר כזה היא גדולה מ-0. אם כן, ההסתברות של מערכת עם  $0 < x$  כדורים שחורים לעבור למערכת עם  $x+2$  כדורים שחורים גם היא גדולה מ-0. נמשיך עם הרעיון הזה ונגלה כי מכל מצב הסיכויו לעבור למערכת הומוגנית (שחורה או לבנה) במספר (סופי וגדול) של דורות הוא חיובי.

לכן, לאחר מספר רב של דורות, בסיכויו גבוה אכן יתרחש אותו רצף שינויים שיוביל את המערכת להומוגניות. החל מאותו רגע, המערכת תישאר הומוגנית, פשוט כי כדורים לא יכולים לשנות את צבעם.

חשוב לשים לב כי תכונת הצבע לא נותנת לכדורים שום יתרון בבואם לעמוד במבחן הברירה הטבעית. כל כדור מת



- מן ההתנהגות ש־ $A$  הציג.
4. קבע באופן הסתברותי הצלחה / כשלון לפי ההסתברות משלב 3.
  5. עדכן את הסתברויות הפעולה של  $A$  בהתאם להצלחה / כשלון על ידי פונקציה  $f$ .
  6. חזור ל־1.

הרצתי את האלגוריתם מספר רב של פעמים, למספרים שונים ומשונים של שמנטפים, התפלגויות שונות של  $P$ , ומספר בחירות של פונקציות  $f$  שונות. (כמעט) בכל אחת מן האפשרויות, לאחר מספר אי־רָצִיּוֹת, התכנסה המטריצה  $P$  למטריצה שכולה אפסים, פרט לעמודת אחדות. משמע: כעבור זמן מה, "למדו" כל השמנטפים להתנהג בדיוק באותו אופן בבואם להעביר מסר מסוים.

לא ניכנס לדיון מתמטי עמוק בסיבה לתופעה, אבל נאמר בכל זאת כי להתכנסות שתי סיבות:

1. ניתן למצוא אנלוגיה בין התנהגות המערכת הזו למערכת הכדורים שבה דנו קודם. המטריצה שאליה המערכת מתכנסת היא נקודת שבת של המערכת (הפעלת האלגוריתם עליה לא משנה אותה) בדומה לאוכלוסיית כדורים הומוגנית. כיוון שבכל צעד הסיכוי להתקרב למטריצה כזו קיים, הסיכוי להגיע למטריצה כזו הוא חיובי.

2. בנוסף, ברור כי ברגע שתכונה מסוימת דומיננטית (ולו בקצת) על תכונה אחרת (רוב השמנטפים נוטים להציג אותה יותר) הדומיננטיות תיטה להישמר ולגדול.

מצאנו, אם כן, כי כלל אוכלוסיית השמנטפים לומדת להביע מסר מסוים באופן אחיד. ההתנהגות שאליה מתכנסת המערכת נקבעת בעיקר על ידי הערכים האקראיים של  $P$  בתחילת התהליך, אך גם על ידי סדר הבחירה של השמנטפים לאורך התהליך. אם נחשוב על המסר שהשמנטפ מנסה להעביר כעל נכונותו להזדווג ועל אוסף הפעולות האפשריות כמגוון רחב של תנועות והשמעת קולות, אפשר לומר שלאחר זמן מסוים יביעו כל השמנטפים את רצונם להזדווג באותו אופן. זואולוג הצופה בהם היה עלול לטעות ולקבוע כי מדובר בריקוד חיזור שמבצע השמנטפ, ולנסות ולהסבירו בעזרת עקרון ההכבדה. אבל לפחות במקרה הזה, ברור כי הסבר זה לא יהיה הולם.

שהם) חייב להיות אמין, אחרת הוא לא יכול להתפתח. לדעתי, הקביעה הזו אינה מדויקת. נציג כעת מודל פשטני המזכיר במעט את מודל הכדורים, וננסה לשכנע כי היצורים במודל לומדים לתקשר זה עם זה בסימן אחיד, שלא מכביד עליהם כלל.

### שמנטפים לנצח

גם כאן נברא אוכלוסייה של יצורים דמיוניים – היצורים שבהם נעסוק הם השמנטפים, אותם יצורים לבנבנים הזכורים לכולנו מן הסדרה המיתולוגית "המומינים". כל שמנטפ יודע לבצע מספר מסוים של פעולות ( $n$ ). נניח כי שמנטפ מסוים רוצה להעביר מסר מסוים  $m$  (למשל, השמנטפ רוצה להודיע כי הוא מוכן להזדווג). עוד נניח כי קיימים  $n$  שמנטפים (מספר השמנטפים שווה למספר ההתנהגויות מסיבות אסתטיות גרידא, ואפשר לטפל באופן דומה גם במקרים אחרים). הגדרנו, אם כן, מטריצת הסתברויות  $P$  כאשר ההסתברות של השמנטפ  $i$  להציג את ההתנהגות  $j$  בבואו להעביר מסר  $m$  תסומן ב־ $P_{ij}$ . כיצד יבינו השמנטפים את ההתנהגויות המתשמעות להעביר מסרים? נקבע כהנחת יסוד כי השמנטפ משליך את דרכי התנהגותו שלו על השמנטפים האחרים, הווה אומר, שמנטפ שמציג את ההתנהגות  $j$  בסיכוי  $P_{ij}$  בבואו להעביר מסר  $m$ , יבין את ההתנהגות  $j$  כמעבירה את המסר  $m$  בסיכוי  $P_{ij}$ . האם ילמדו השמנטפים להעביר מסר בצורה אחידה?

ננסה להבין כיצד יצור לומד יתקשר עם יצורים אחרים בסביבה. נבחן, למשל, תינוק רעב. עומדות בפניו מספר רב של אפשרויות פעולה – בכי, חיוך, השמעת קולות מגוחכים ועוד. ברור כי אם התינוק הוא יצור לומד, והבכי ישיג לו את מבוקשו (הנקה), אזי לאחר כמה נסיונות התינוק ילמד לבכות בכל פעם שהוא רעב. התינוק, אם כן, לומד לתקשר עם אימו

כתבתי תוכנית שבה נוצרים כמה שמנטפים, ומטריצת  $P$  מוגרלת. התוכנית מסמלת מספר רב של אינטראקציות בין השמנטפים השונים. האלגוריתם שהתוכנית מבצעת הוא:

1. בחר באקראי שני שמנטפים,  $A$  ו־ $B$ .
2. בחר, כתלות ב־ $P$ , את ההתנהגות ש־ $A$  יציג.
3. בדוק, כתלות ב־ $P$ , את ההסתברות ש־ $B$  יבין את המסר

## ההווה ורסיסי משיח תפישתו ההיסטורית של וולטר בנימין

מאיר דובדבני

התגוררו השניים בסמיכות בכפר שוויצרי ונפגשו כמעט מדי יום ביומו. לגבי תכני השיחות כותב שלום: "היהדות והשיג והשיח עליה, תפסו בשנים אלו מקום מרכזי ביחסינו".<sup>1</sup> גם לאחר שעלה שלום ארצה, ב-1923, המשיכו השניים לשמור על מגע אישי ורעיוני הדוק. ב-1928 אף ניסה שלום להשיג לבנימין משרה של מרצה לספרות באוניברסיטה העברית.<sup>2</sup>

אין ספק כי חליפת הדברים מרובת השנים עם גרשום שלום השפיעה השפעה מכרעת על חלק מדעותיו ורעיונותיו של בנימין ומושגים רבים מעולם המחשבה היהודית חדרו ליצירותיו. במאמר זה, ברצוני להתמקד ביסודות המרכיב המשיחי, כפי שהם עולים מתפישתו ההיסטורית של בנימין, ובייחוד מתפישתו כפי שהיא מוצגת **בתיזות על מושג ההיסטוריה**, מסתו האחרונה, שנתפשת כ"עזבונו האינטלקטואלי" (להלן: "התיזות"). אתמקד בכמה עקרונות יסוד שעומדים בבסיס המסה, ואצביע על ההשאלה של עקרונות אלה מתורת הסוד היהודית. איני בא לטעון בדבר קריאה ישירה של בנימין בטקסטים קבליים, אך לא ניתן להתעלם מן האפשרות כי רעיונות מן המסורת היהודית חלחו לקרבו של בנימין בעקבות מגע עם מקורות יהודיים, ועבודתו יצרה ניסוח מחודש לדעות קבליות מובהקות.

במהלך 1940 כתב בנימין

את ה**תיזות על מושג ההיסטוריה**, שהנה סיכום של הרהורים ומחשבות על מושג ההיסטוריה, שהתרוצצו בקרבו במהלך חייו. בהיותו החיבור האחרון פרי עטו, זכתה "התיזות" לאחר מותו להיות החיבור הנדון והמפולמס ביותר מבין חיבוריו וכתביו.<sup>3</sup>

כבר בקריאה ראשונית ב"תיזות" אנו מבחינים במושגים שמקורם ביהדות: גאולה, כוח משיחי, יום הדין, רסיסים של

לטר בנימין (1892-1940), ממבקרי התרבות המשפיעים ביותר שפעלו במאה ה-20, כמו אנשים גדולים אחרים, לא זכה להנות בחייו מן המעמד שניתן לו לאחר מותו. כיום, כתביו נקראים בשקיקה בכל רחבי העולם, ורעיונותיו נלמדים ונחקרים כמעט בכל פקולטה לחקר התרבות או הספרות. אופיים החידתי והמסתורי של כתביו, שהקשה תחילה על התקבלותם בקרב חוגים אינטלקטואליים, מאציל עליהם לאחר מותו מעין הילה של סמכות ושל עומק.

כבר בגיל צעיר התגלתה משיכתו העזה של בנימין לספרות, משיכה שבבגרותו הפכה למוקד עבודתו המחקרית והאינטלקטואלית. מחשבתו הפורה והמגוונת הולידה רעיונות מקוריים בפילוסופיה של הלשון, ביקורות על אמנות ועל תרבות הקידמה והמודרניות וגישות לקריאת ההיסטוריה, ששיאן בפרויקט הפסאז'ים המפורסם שלא זכה להשלימו בחייו. את מותו הטראגי מצא בנימין בעת מלחמת העולם השנייה בגבול ספרד-צרפת, לאחר נסיון

כבר בקריאה ראשונית ב"תיזות" אנו מבחינים במושגים שמקורם ביהדות: גאולה, כוח משיחי, יום הדין, רסיסים של הזמן המשיחי, איסור על היהודים לשאול על העתיד, התורה והתפילה אצל היהודים כמלמדות שמירת זיכרון, העתיד אצל היהודים כפתח לגאולה. כל אלה מושגים שמופיעים במפורש ב"תיזות" ומצדיקים, לכאורה, את הקביעה בדבר השפעה ומקורות השראה יהודיים לרעיונותיו של בנימין

כושל להבריח את הגבול. בעקבות הכשלון החליט בנימין לשים קץ לחייו ושלח יד בנפשו.

בנימין נכנס כניסה של ממש לעולם היהדות בעקבות פגישתו עם גרשום שלום, באוניברסיטת ברלין ב-1915. פגישה זו, שלימים הפכה לידידות נפש עמוקה ביותר, ליוותה את בנימין עד יומו האחרון. שלום מציין את 1918-1919 כשנים מיוחדות בקשר ביניהם, שבמהלכן

נתפשים בדיעבד כבעלי תכלית למימוש החזון האנושי המתקיים בהווה.

מושג הגאולה בתפישה הקבלית היהודית ניתן אף הוא לתמצות במילה אחת – "תיקון". בשונה מגישות אחרות ביהדות, שניסחו את ימי הגאולה כתקופה "טובה יותר" או אף כתקופה של עצמאות פוליטית בלבד, רואה הקבלה את תקופת הגאולה כתקופת התיקון, כלומר תקופה שבה כל הדברים במציאות מוחזרים למקומם המקורי, כפי שנועד להם בתוכנית האלוהית. התיקון המלא הוא התיקון שבו

**מושג הגאולה בתפישה הקבלית היהודית ניתן אף הוא לתמצות במילה אחת – "תיקון". בשונה מגישות אחרות ביהדות, שניסחו את ימי הגאולה כתקופה "טובה יותר" או אף כתקופה של עצמאות פוליטית בלבד, רואה הקבלה את תקופת הגאולה כתקופת התיקון, כלומר תקופה שבה כל הדברים במציאות מוחזרים למקומם המקורי, כפי שנועד להם בתוכנית האלוהית**

כל פרט ופרט נוצר על ידי בורא עולם, אין אירוע או דבר שנשאר "מחוץ לתוכנית", **הכל** בא אל מקומו בשלום. דוגמה יפה לכוליות זו המאפיינת את הגאולה והמשיחיות היהודית ניתן לראות בדבריו של הרב קוק.<sup>5</sup> בפסקה שקרויה "התנוצצות אורו של משיח" מתאר הרב קוק את ההיפוך המתחולל בעולם בעקבות התגלותו של אור הגאולה: "הופעת הקודש באור **כל** החול כולו, הופעת הרוחניות המזוככת בתוך **כל** החומריות, הופעת הנפש בתוך **כל** הבשר, העלאת ערך **כל** החיים, הארת אור קודשי קדשים **בכל** השלבים של המציאות, **בכל** התנועות של היש" (ההדגשות שלי).<sup>6</sup>

מקומו של ההווה בתהליך התשובה מיוחד אף הוא. ההווה מפסיק להיות נקודת מעבר בלבד והופך להיות כוח בעל פוטנציאל של בנייה ביחס לזמן שקדם לו. רעיון התשובה מבשר לנו שאין העבר בבחינת "חלב שנשפך", אלא חלק מתהליך כולל של זמן שעדיין ניתן לעיצוב ולשיפור. ההווה מאפשר לנו להשפיע על העבר ולשנותו ממש, וזהו כוחה המופלא של התשובה.

רעיון אחרון שברצוני להעלות בהקשר זה הוא רעיון המהפכה. הגאולה נתפשת גם במקורות הקבליים כאקט מהפכני, שובר היסטוריה, אקט בעל אופי של קפיצה ולא של התפתחות ליניארית. הגאולה מביאה אותנו למקום שונה מהותית מאופיו של המהלך ההיסטורי שקדם לה.

הזמן המשיחי, איסור על היהודים לשאול על העתיד, התורה והתפילה אצל היהודים כמלמדות שמירת זיכרון, העתיד אצל היהודים כפתח לגאולה. כל אלה מושגים שמופיעים במפורש ב"תיזות" ומצדיקים, לכאורה, את הקביעה בדבר השפעה ומקורות השראה יהודיים לרעיונותיו של בנימין. אך בכך לא די. אין אנו מעוניינים להסתפק בהצבעה כללית על השפעה תיאולוגית יהודית, ואף לא על שימוש גולמי במושגים דתיים. ברצוננו לחשוף את אותם רעיונות ששאל בנימין מחוכמת הסוד הקבלית, ואת דרכו המיוחדת ליישם ולעבדם.

נתרכז בשלושה רעיונות קבליים הנראים כעיקריים ביותר ב"תיזות":

1. הגאולה כמבטאת את תפישת העולם שבה כל דבר ממוקם במקומו הטבעי, שבה כל פרט ופרט מקבלים אישור ומשמעות.

2. ראיית השכבות החלשות והפרטים הפחות

חשובים במציאות ככוללים בתוכם יותר עוצמה וקדושה. 3. המשיח אינו דמות היסטורית עתידית בלבד, אף אינו משאלת לב ש"ירד מן השמים", אלא גם ביטוי לתכונת נפש הקיימת בכל אדם, ובחובתו של כל אדם להוציאה אל הפועל.

#### **א. הגאולה כתיקון של כלל המציאות**

כבר בפסקה השלישית ב"תיזות", מחדד בנימין את ייחודיותה של הגאולה כנותנת משמעות לכל אירוע ואירוע שהתרחש בעברה: "דוּשם הקורות, המספר את האירועים בלי להבדיל בין גדולות לקטנות, נאמן תמיד לאמת בכך ששום דבר שאירע אי פעם אינו אובד להיסטוריה. אמנם רק האנושות הנגאלת תזכה למלוא עברה. הווי אומר, רק האנושות הנגאלת תוכל לצטט כל רגע ורגע בעברה".<sup>4</sup> רגעי העבר מקבלים את משמעותם המדויקת על ידי הגואל שחי בהווה. משמעותם יכולה להיות "חיובית", כמעלים על נס אירועי מופת מן העבר, שצריכים להישמר כחלק מן המצב האידיאלי, אך חלקם (או אפילו יש לומר – רובם) הם אירועים בעלי משמעות "שלילית", כלומר מזכירים לאדם דימויים שליליים מן העבר, והם הם הנותנים לו את הכוח בהווה ואת נכונות ההקרבה כדי לבצע את המהפכה. בכך כל אירוע ואירוע מקבל מקום בתמונה השלמה של ההיסטוריה; אף אירוע אינו נדחק לשוליים או מוצא ממנה. כל האירועים

## ב. "היסטוריה של מנצחים והיסטוריה של מנוצחים"

אחת מביקורותיו החריפות של בנימין מופנית כלפי אלה הקוראים את ההיסטוריה בדרך מסולפת. אותם שמתיימרים להבין את שהיה "כפי שאכן היה", אותם שיוצרים אמפתיה עם המנצחים מתוך עצלות הלב ובכך יוצרים "היסטוריה של מנצחים" ומתעלמים במופגן מכל השכבות, האירועים והפרטים שהתחוללו באותה תקופה. "נכסי התרבות" מתקשרים אצלם אך ורק עם גאוני הרוח שיצרו אותם ולא עם רבבות בני דורם שעבדו בפרך כדי להקיםם.



יוסי הרפז, תל-אביב, 2004

כנגד גישה זו, מעלה בנימין קריאת היסטוריה אחרת. הוא מצטט מדבריו של ניטשה, "נחוצה לנו היסטוריה, אבל היא נחוצה לנו בשונה ממה שהיא נחוצה לבטלן המפונק המהלך בגן הדעת". בנימין קורא לנו להרכיב על עינינו משקפיים אחרות ולא להתעלם מן ההיסטוריה של המדוכאים ושל המעמד הנאבק והחלש. בהיותו נאמן לתורת המרקסיזם, ותוך אמונה שהגאולה השלמה תתממש בהתגשמות עקרונית של תורה זו, מכווין אותנו בנימין לקרוא בעיקר את הצד השני של המפה – קריאת הדורות של האבות המשוועדים היא אשר יש בכוחה להקנות נכונות עשייה ומסירות נפש לאדם בהווה כדי לממש את המהפכה החברתית.

בכך, לא תיגאל האנושות רק מעתה והלאה, רק לגבי העתיד, אלא כל ההיסטוריה תיגאל, כל הדורות המשוועדים והנדכאים שחיו בעבר יקבלו את משמעותם ותיקונם. עיקרה של הגאולה מופנית, אפוא, לפי בנימין לשכבות החלשות ולהעלאת מעמדן לאורך כל ההיסטוריה – אנחנו צריכים לראות את ההיסטוריה גם מתוך העיניים שלהן.

גם בעולמה של תורת הסוד קיים עיקרון דומה. בתוך דרושיו על פרשיות השבוע מנסח האדמו"ר הזקן ("בעל התניא") גישה מפליגה אף יותר. אין מעמדם של פחותי הערך בבריאה שווה למדרגת העליונים מהם. בבריאה מתקיים מנגנון של "היפוך דיאלקטי". כלומר, ככל שהופעתם של הדברים נמוכה ופחותה בעולם הקונקרטי סימן הוא לשורש אלוהי

ספר הזוהר מתאר דרשיח המתקיים בין שני חכמים בדבר הגאולה:

"אמר ר' חזקיה לר' יוסי בוא ואראה לך שכך היא גאולתן של ישראל. בזמן שתאיר להם שמש הגאולה תבוא להם צרה אחר צרה וחושך אחר חושך. עד שיהיו בחושך זה, תאיר אליהם שמשו של הקדוש ברוך הוא שנאמר "כשחר נכון מוצאו", וכתוב "וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה". ובזמן ההוא יתעוררו מלחמות בעולם, גוי בגוי ועיר בעיר וצרות רבות יתחדשו על עם ישראל עד שיקדרו פניהם כשולי קדירה ואחר כך תתגלה עליהם גאולתן מתוך שאגת לחצם ודוחקם" [תרגום שלי].<sup>7</sup>

הזוהר רואה את תהליך הגאולה כשבירה של המהלך

כל היסטוריון יכול לתפקד כמשיח וגואל, אם רק יאמץ את תפישת ההיסטוריה כפי שמתווה לנו בנימין. הוא מעתיק את המושג המקורי של "משיח" המופיע במקרא כאותה דמות יחידאית שתופיע בקץ ההיסטוריה ותגאל את העולם כולו, והופך אותה לתכונת נפש שכל הדבק בה זוכה לגאולה ולפדות

ההיסטורי הרגיל – הגאולה נושאת אופי מהפכני ומקפיצה את האנושות משאול תחתיות אל האוטופיה השלמה. כך גם אצל בנימין המהלך המשיחי בנוי כמהפכה ביחס למהלך ההיסטורי הנושא אופי של ירידה ושקיעה.

גם היהדות הקבלית הרחיבה את מושג ה"משיח" ומצאה לו מקום גם בחיים הפרטיים של כל יחיד ויחיד ובכל דור ודור:

"סוף כל סוף צריך האדם לגאול את חלקי נשמתו מגלויותיהם, לפדות את אסירי מחשבותיו ממאסריהם, לאמור לאסורים צאו לאשר בחושך הגלו. וכשאדם רוצה לגאול את אותו ההמון הרב של היצורים הרוחניים, הם הם המחשבות והיצורים הרבים שהם בריות חיות וקיימות, המבקשות פדיון בכל עוז ומרץ, באה לו הופעה פנימית מאורו של משיח, הגנוז בנשמתו והוא מחולל גאולה, ומהווה אור חדש בעולמו. והולך האור ומתפשט, חודר ומתעמק, מתרחב ומתענף, עד בואו אל שורש מקוריותו".<sup>11</sup>

תיאורים אלה, המיוחסים בתנ"ך לדמותו של מלך המשיח, מושאלים לתיאורו של כל אדם שפועל לגאול את האנושות והחברה – "כל אחד יכול להיות משיח".

### הערות

1. גרשום שלום, **דברים בנו** (תל-אביב: עם עובד, 1982), עמ' 427.
2. ראו: סטפן מוזס, **ולטר בנימין ורוח המודרניות** (תל-אביב: רסלינג, 2003), עמ' 11.
3. וולטר בנימין, "הרהורים", בתוך: יורגן נידאר (עורך), **וולטר בנימין – מבחר כתבים**, תרגום: דוד זינגר (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996), עמ' 309.
4. **שם**, עמ' 311.
5. הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865–1935) היה הרב הראשי הראשון של ארץ ישראל, ונחשב כהוגה המשפיע ביותר על תנועת הציונות הדתית עד היום.
6. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות הקודש** [בעריכת הרב דוד הכהן "הנזיר"] (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ב), חלק א, עמוד קנא.
7. זוהר חדש, פרשת בראשית, דף יא, עמוד ב (ניו יורק: תשמ"א) [דפוס מונקאטש, תרע"א].
8. בעל התניא הוא כינוי של ר' שלמה זלמן מלאדי שהיה ראש השושלת של חסידות חב"ד. כתביו הידועים: ספר התניא, וליקוטים על פרשות השבוע. מקורו של קטע זה הוא בליקוטי תורה, פרשת אמור, עמוד 68.
9. בתוך: יורם יעקובסון, **תורתה של החסידות** (ישראל: משרד הביטחון, תשמ"ה), עמ' 124–125.
10. **בנימין**, עמ' 318.
11. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות הקודש**, עמ' קצט.

גבוה יותר העומד בשורש קיומם ומחיה אותם. ובלשונו של בעל התניא עצמו: "אך הנה מבואר במקום אחר שכל בחינה ומדרגה שהיא נשפלת למטה יותר, שורשה גבוה ונעלה יותר".<sup>8</sup> רואים אנו, אם כן, כי בעומק התפישה הקבלית מתגלה ההיפוך. הנמוכים יותר, שורשם גבוה יותר. משל יפה שיכול לסבר רעיון זה הוא משל האבן שבחומה. האבן שנמצאת מלכתחילה בנדבך העליון של החומה בזמן תיקונה ושלמותה, תימצא בתחתיתם של עיי החורבות כשהחומה תיפול ותיעשה לגל של אבנים. בנייתה מחדש של חומה זו תושלם רק כשתחזור האבן הנמוכה לשורשה העליון, מקומה הגבוה ביותר בהיררכית הקדושה של המציאות.<sup>9</sup> בנימין אינו מסתפק אף הוא בהשוואת מעמדן של השכבות הנמוכות. הוא מעורר אותנו להפוך את הקערה על פיה ולקרוא את ההיסטוריה מתוך נקודת מבטם של אותם מעמדות נמוכים. ההיסטוריה תיגאל רק כשאבן נמוכה זו תחזור לפסגת החומה.

### ג. "כל אחד יכול להיות משיח"

בנימין רואה במסתו חובה מוסרית שמופנית אל כלל קוראיו. אין הוא רואה ברעיונותיו תיאוריות מופשטות או פילוסופיה לשם פילוסופיה. המרכיב הקיומי והמעשי הינו חלק בלתי נפרד מכל מחשבה שהוא פורש בפנינו. בפתיחת המסה מציג בנימין את העבר כדורש ותובע מאיתנו את גאולתו. הוא מתאר את פועלו של ההיסטוריון המטריאליסט כחובה ותפקיד שעליו לשאת, הוא מתווה בפניו עקרונות פעולה ומרחיק אותם ממכשולים שיפריעו לו להשגת מטרותיו. שיאו של התהליך מתבטא בכך שההיסטוריון לא רק אוגר מידע על העבר אלא גם מעצב אותו:

"ההיסטוריון היוצא מנקודת מוצא זאת, חדל להעביר את רצף האירועים בין אצבעותיו כמין מחרוזת תפילה. הוא תופס את הקונסטלציה שתקופתו שלו יוצרת עם תקופה קודמת מסוימת. בכך הוא מבסס את המושג של ההווה כ"זמן עכשווי", שבתוכו תקועים, כבעקבות פיצוץ, רסיסים של הזמן המשיחי".<sup>10</sup>

כל היסטוריון יכול לתפקד כמשיח וגואל, אם רק יאמץ את תפישת ההיסטוריה כפי שמתווה לנו בנימין. הוא מעתיק את המושג המקורי של "משיח" המופיע במקרא כאותה דמות יחידאית שתופיע בקץ ההיסטוריה ותגאל את העולם כולו, והופך אותה לתכונת נפש שכל הדבק בה זוכה לגאולה ולפדות.

## שלטון הזמן המפוצל על ביטול האפשרות לעתיד, בשני צדי הקו הירוק

איתמר מן

*"Empire has located its existence not in the smooth recurrent spinning time of the cycle of the seasons but in the jagged time of rise and fall, of beginning and end, of catastrophe. Empire dooms itself to live in history and plot against history. One thought alone preoccupies the submerged mind of Empire: how not to end, how not to die, how to prolong its era".*

J. M. Coetzee, *Waiting for the Barbarians*

במידה רבה קביעויות שתפקידן להבטיח את אי-קביעונו של השלטון, ואת פוטנציאל התחדשותו המתמדת עם הזמן. זמן דמוקרטי הנו, אפוא, זמן המתאפיין בפתחות קבועה לקראת דבר-מה חדש.

אך הקביעה ששלטון של מיעוט בפוטנציה הוא השלטון הדמוקרטי, מחמיצה כמובן את מה שמכעיס ולא מוסרי בשיח הדמוגרפי המתפתח במקומותינו. דרך אחת להצביע בכל זאת על מה שמכעיס בו, היא לומר שמדובר בשלטון שבו מיעוט בפוטנציה ממציא תדיר אמצעים כדי לדאוג לכך שהוא לא יהפוך למיעוט באקטואליה. בכך הוא מרחיק עצמו משיטת המשטר הדמוקרטי, ומכונן זמן שאינו דמוקרטי. להבדיל מדמוקרטיה מתגוננת, שאולי מתפשרת על כמה עקרונות דמוקרטיים כדי לשמור על כך שבאופן מהותי היא תישאר דמוקרטיה (כלומר כדי למנוע משינוי רדיקלי להיות גם שינוי סופי) זהו שלטון שכבר אינו דמוקרטיה כלל, אלא אתנוקרטיה מתגוננת, שמונעת אפשרות של שינוי רדיקלי לא כדי להגן על אידיאל של שינוי, אלא כדי להמשיך ולהיות שלטון של גזע, דת או תרבות מסוימת.

אך ניסוח זה שוב מחמיץ את העיקרון שעליו מעמיד עצמו השלטון בישראל, מפני שבניסוח זה "הבעיה הדמוגרפית" נשמעת כבעיה שניתן לחזות אותה ולבחון אותה, וכך להתגונן מפניה. העיקרון שעליו מעמיד עצמו השלטון בישראל הוא הפזילה **המתמדת** שלו אל הנצח, והדאגה שהוא נוטל על עצמו לקביעתו ולקביעונו של זה. "המחיר המדעי" הוא בהקשר זה סימפטומטי: בעוד שמבט אמפירי על ה"סכנה" היה מבקש להציב עצמו בתוך מערכת סופית ומוגבלת של דטרמינציות, שהייתה צריכה

ההבדל בין שלטון של מיעוט לבין שלטון של מיעוט בפוטנציה? כך אולי אפשר לנסח שאלה, שכדאי שנשאל בעקבות התפתחויות מסוימות בעיצוב הפוליטי של הדמוגרפיה בישראל – בהן ההתנתקות, תוכנית ההתכנסות (שמתחילה למצוא את דרכה חזרה לדיון הציבורי) והחלטת בג"צ בעניין חוק האזרחות. אבל כדי לשאול את השאלה, אנו צריכים להניח לפחות לרגע שאכן, היהודים בתוך גבולות '67 יהפכו (בוודאות) בתאריך כזה או אחר בעתיד למיעוט. להנחה זו מחיר שניתן לכנותו "מדעי" (מפני שאנו לא מצוידים בכלים אמפיריים כדי לבדוק אותה); לצדו, יש לה גם מחיר שניתן לכנותו "ערכי", כיוון שהיא משתתפת באופן פעיל בשיח הדמוגרפי שאותו – ניתן לומר כבר בהתחלה – היא מבקשת לבקר. אבל אולי ההשתתפות הפעילה הזו לא מזיקה כל כך. לפחות היא לא מנסה להכחיש (בכלים אמפיריים מפקפקים) את התחזית הזו, שכה מזהירים מפניה.

ובכן, במחשבה ראשונה נראה שקיים הבדל גדול בין שלטון של מיעוט לבין שלטון של מיעוט בפוטנציה. באופן די טריוויאלי, כל שלטון דמוקרטי של רוב הוא שלטון של מיעוט בפוטנציה; זהו אחד הרכיבים החשובים ביותר בהגדרתו כדמוקרטי. רכיב נוסף החשוב בהגדרתו של שלטון כדמוקרטי, הוא שלצד פוטנציאל ההשתנות התמידי של המיעוט, ממיעוט לרוב, יש בו גם נורמות מסוימות שלא ניתן לשנותן, בין אם יהיה זה בדעת מיעוט או בדעת רוב. נורמות אלה לעתים קרובות מובנות כ"נצחיות",<sup>1</sup> אך נצחיותן היא נגיטיבית יותר מפוזיטיבית: חשוב להבין אותן

ההווה) זהו שלטון של רוב שהנו תמיד כבר מיעוט. כך לא נותר עוד הבדל בין דיכוי המיעוט על ידי הרוב לבין דיכוי הרוב על ידי המיעוט. המשטר הנאצי (דיכוי המיעוט על ידי הרוב), משטר האפרטהייד (דיכוי הרוב על ידי המיעוט), המשטר הישראלי, מושמים כולם על סקאלה אחת, כשהבדלים בתוכה הם הבדלים כמותיים ולא איכותיים: לא הבדלים שבין דמוקרטיה למשטרים לא־דמוקרטיים, אלא הבדלים בעוצמות האלימות שלהם.

### שאלת ה- Status Quo Ante

דרך פסק הדין המנחה שכתב השופט מיכאל חשין בהחלטת בג"צ על חוק האזרחות, ניתן לאתר ולאפיין את האופן שבו השלטון הישראלי קשור וקושר עצמו לדיסקורס מסוים על אודות הנצח. להלן הקטעים הרלוונטיים:

"54. פני המדינה הם כפני תושביה. תושבי המדינה הם המעצבים את דמות החברה, וה"מדינה" משמשת מעטפת לחברה ולתושביה. כניסתו של אזרח זר למדינה כתושב קבע בה פירושה שינוי הסטטוס קוו אנטה (*status quo ante*) ביחסי האזרחים והתושבים, ביניהם לבין עצמם [...] הקניית זכות ליחיד להביא עמו לישראל, בן־זוג זר יש בה, אפוא, כדי לשנות את פני החברה, והשאלה הנשאלת היא אם נכון וראוי כי נפקיד בידי כל אחד ואחד מאזרחי המדינה ותושביה מפתח חוקתי הפותח את דלתות המדינה לרווחה לפני זרים [...] על כך אומר, שדומה כי כבוד האדם של אזרחי ישראל – של כל אזרחי ישראל – מחייב כי לא תינתן יד חופשית לכל אזרח – ברמה של זכות חוקתית – לשנות את הסטטוס קוו אנטה החברתי.

55. הכרה בקיומה של חובה חוקתית המוטלת על המדינה להתיר כניסתם של בני־משפחה זרים, פירושה אינו אלא העברת הריבונות לידי כל אזרח ואזרח בנפרד, וממילא פוגעת היא ביכולתה של המדינה להתוות את דרכה ולכבד את מורשתה.

56. אכן, מדינה – כל מדינה – לא תסכים ליתן בידי יחידה – בידי כל אחד מיחידה – זכות יסוד לשנות את הסטטוס קוו אנטה בחברה ובמדינה.

לענות, למשל, על השאלה **מתי** יהפוך הרוב היהודי למיעוט, הפזילה של השלטון אל הנצח מונעת ממנו להתעניין בבעיה הדמוגרפית כבעיה שנמצאת על סדר היום הפוליטי (ויכולה גם לרדת מסדר היום הפוליטי לאחר נקיטה באמצעים

אם ניטול גם אנחנו את נקודת המבט של הנצח שאותה השלטון עצמו מייצר, הרי שמנקודת מבט זו (המוחקת את חשיבותו ההיסטורית־ספציפית של ההווה) זהו שלטון של רוב שהנו תמיד כבר מיעוט. כך לא נותר עוד הבדל בין דיכוי המיעוט על ידי הרוב לבין דיכוי המיעוט. המשטר הנאצי (דיכוי המיעוט על ידי הרוב), משטר האפרטהייד (דיכוי הרוב על ידי המיעוט), המשטר הישראלי, מושמים כולם על סקאלה אחת, כשהבדלים בתוכה הם הבדלים כמותיים ולא איכותיים

נגדה) וגורמת לו להתייחס לבעיה כעניין אל־זמני המלווה אותו תמיד. בעיה כזו אינה מכוונת אל דבר־מה שהעתיד יביא עמו בהסתברות כזאת וכזאת, וצריך יהיה להכין את האוכלוסייה / טריטוריה להתמודדות נגדו. השלטון יוצא נגד הריבוי הטבעי, אך החוק השולט בריבוי טבעי זה לעולם אינו החוק של מדע הטבע, והיעזרות במומחים לסטטיסטיקה ולדמוגרפיה – שיביעו את דעתם לגבי הריבוי הטבעי של האוכלוסייה, אינה מתאמצת להסוות את אופייה האידיאולוגי. כך נותר שיח המומחים במדעי החברה הרלוונטיים שולי בתוך השיח הציבורי על אודות "הבעיה הדמוגרפית": הבעיה הדמוגרפית נותרת תמיד בתוך מערך הייצוג של הריבונות.

הפזילה לעבר הנצח מאפיינת שלטון שלמעשה כלל לא מכין את עצמו לקראת בואה של "הבעיה הדמוגרפית", האורבת לפתחו בעתיד הנראה לעין. זוהי אינה בעיה שהיא סכנה חיצונית שעברה הכלה בתוך מנגנוני ההצלה של השלטון, ואף אינה אובייקט לזעם שלטוני אלים, שיוצא כקצפו של אל בלתי מרוסן היודע רק הרס. הבעיה הדמוגרפית הנה סכנה הבאה מתוך השלטון ומהווה את אחד הרכיבים שבאמצעותו ההרס שצפון לו, כביכול, בעתידו הוא רכיב הכרחי במושג הריבונות שעליו הוא מושתת. זהו שלטון השולט על ידי האזהרה המתמדת מכך שבו עצמו נטוע זרע קריסתו. זהו היגד על אודות איום (ההתמעטות) שהופך להיות משמעותו של הצירוף "מדינה יהודית".

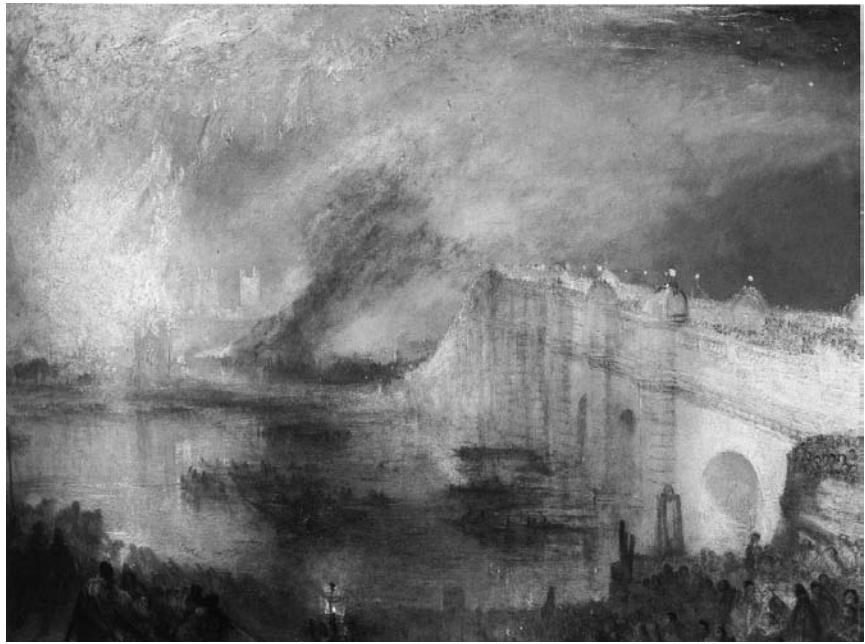
באופן מעניין, אם ניטול גם אנחנו את נקודת המבט של הנצח שאותה השלטון עצמו מייצר, הרי שמנקודת מבט זו (המוחקת את חשיבותו ההיסטורית־ספציפית של

שאינן לאזרח ישראל זכות קנויה לשנות את מצב העניינים החברתי שהתקיים לפני כן, מבחינת המאזן המספרי שבין אוכלוסיות שונות בתוך החברה. חשין רומז אף כי לפרט בתוך החברה הזו (או לחברה עצמה) ישנה זכות לכך שהמאזן המספרי בין האוכלוסיות השונות בחברה יישאר יציב.

טענתו של חשין היא שערורייתית, מפני שהיא קובעת שיש דברים שאסור לשנות באופי החברה והמשטר, כשברור שבפועל גם את החוקה או את חוקי היסוד ניתן לשנות. לא ברור גם מה הוא הכוח האצור ביחס בין העדות או הגזעים, הגוזר עליו להיות קבוע, בעוד שלפחות לכאורה הסדרים אחרים, כמו היחס בין פועלים לבעלי הון, בין מהגרי עבודה לאזרחים, בין משלמי מס לפטורים מתשלום – אינם נהנים מן הכוח הגורלי הזה.

בהקשר הנוכחי, חייבת להישאל שאלה לגבי הדיבור על אודות "סטטוס קוו אנטה". לפני מה קיים מצב עניינים שאינן לאזרח זכות לשנות? מפתה למהר ולענות באמצעות הוספתה של המלה האחרונה המרכיבה את הביטוי הטכני מתחום המשפט הבין-לאומי: *status quo ante bellum* – מצב העניינים שלפני המלחמה. פרשנות זו אף עולה בקנה אחד עם רוח הדברים הנשמעת בפסק הדין, שלפיו "מדינת ישראל נתונה במלחמה (או מעין מלחמה) אל מול הרשות הפלסטינית וארגוני הטרור הפועלים מתוכה, ולעת מלחמה רשאית מדינה למנוע כניסתם של נתיני אויב לשטחה גם אם נישאו לאזרחי המדינה". אך עיון בהקשר שבו נשמעים הדברים בפסק הדין, אינו מתיישב עם פרשנות זו, שממנה היה נובע כי בעתות שלום כן נתונה לאזרח/ית המדינה הזכות הקנויה "לשנות את פני החברה" באמצעות חתונה עם בחיר/ת לבו/ה. סעיף 57 בדבריו של חשין שולל פרשנות זו. סיכום הדברים הוא "על דרך הכלל"; המסקנה אינה לגבי מצב מלחמה: מה שמוטל על כף המאזניים הוא הריבונות, עצם הגדרתו של השלטון ככזה, ואותה מעביר השלטון "לכל אזרח ואזרח בנפרד" בשעה שהוא מאפשר שינויים "בפני האוכלוסייה" – ובמאזן המספרי שבין הקבוצות האתניות השונות המרכיבות אותה.

אם לא מדובר בסטטוס קוו שלפני המלחמה, אפשרות נוספת היא שה-*ante* מתייחס לשינוי עצמו, ושהכוונה היא



ויליאם טרנר, שריפת בתי הפרלמנט, 1834

57. לסיכום נאמר אפוא זאת: מדינות העולם אינן מכירות על דרך הכלל בקיומה של זכות מוחלטת, זכות יסוד שהאזרח מחזיק בה, להגירתו של בן-זוג זר אל תחומי המדינה. הזכות לכניסתו של בן הזוג למדינה זכות היא שתינתן מכוח חוקים הנקבעים על יסוד צרכיה של המדינה; חוקי המדינה רשאים להגביל את הזכות ואף לשלול אותה כליל, ובאין זכות לא תותר כניסתו של בן הזוג הזר למדינה, לא כל שכן הגירתו אליה.

הקטעים האלה מצויים בדיונו של חשין בתוך הקשר כללי של שקילת האינטרסים המנוגדים העומדים כביכול על הפרק בהחלטה: האינטרס של כלל תושבי המדינה בביטחון אל מול האינטרס של ישראלים שהתחתנו עם בני זוג מן "האזור" להתגורר עמם יחד בתחומי ישראל. חשין מגיע בהחלטתו למסקנה כי האינטרס הביטחוני גובר, אך זה לא העניין הרלוונטי בהקשר הנוכחי. בקטעים האלה אין כל קושי לראות את מה ששופטת אחרת שישבה בדין, השופטת אילה פרוקצ'יה, קראה לו בדעת המיעוט שכתבה, "מניע נוסף" ברקע ההחלטה, מניע שאינו "ביטחוני" אלא "דמוגרפי". הרצון המניע את ההחלטה של חשין לשלוט על הרכב האוכלוסייה מצוי על פני השטח בדבריו של חשין, וניתן להבחין בו בלי מאמצים פרשניים כלשהם. חשין מנתח את המעמד המשפטי של רצון זה באמצעות המושג "סטטוס קוו אנטה", שפירושו המילולי הוא משהו כמו "מצב העניינים שהתקיים לפני כן". הטיעון של חשין הוא





גרהרד ריכטר, בניין אדמיניסטרטיבי, 1964

חנה ארנדט. אם אכן השלטון הישראלי והרוב היהודי שבו מקבלים את מובנם מיחס מסוים אל הנצח, כיצד זה ישנו רגע שלפניו דבר־מה נצחי כלל לא היה קיים? הפתרון של השלטון הישראלי, הוא שהנצח הוא דבר־מה שיש לו התחלה, אך אין לו סוף.

### משטר ההשגחה בשטחים והזמן המפוצל של השלטון

כפי שכותבים אריאלה אזולאי ועדי אופיר במאמר על משטר הכיבוש הישראלי תחת הכותרת *The Monster's Tail*, "האלימות המושהית של המנגנון השולט משהה את הפתרון הסופי. מלחמה כוללת או קטסטרופה מן הצד האחד ושלטון החוק מן הצד השני הינם פוטנציאלים המבנים את משטר ההשגחה בשטחים על ידי השהיית נוכחותם ונוכחות השהייתם" (התרגום שלי). לדבריהם, השהיה זו מתבטאת ב"מציאות בשטח" שאינה מוכתבת על ידי כללים או נורמות – וגם לא על ידי חומת הפרדה – אלא כמו נעה מעצמה, זוחלת מכיוון לכיוון, ומוכתבת בפרקטיקות השונות המבנות את החיכוכים היומיומיים של הפלסטינים עם המחסום, החייל, הבטונאדות המוצבות ומוזזות הלוח ושוב, והתהליכים הבלתי־נגמרים של בניית החומה. אותה המסקנה עולה גם (למשל) מן השרירותיות של מתן אישורי המעבר בין עזה לגדה המערבית, כשתמיד ההכרעה היא אד־הוק, "לגופו של עניין" (ולגופו של פלסטיני) תוך שהמדינה ובית המשפט נמנעים באופן עקבי מלהביא נושאים שונים להכרעות

לסטטוס קוו שלפני השינוי בהרכבה של האוכלוסייה. כאן, למעשה, קבורה האספירציה הנצחית של השלטון הזה.

קביעת האיסור על שינוי הרכב האוכלוסייה ממקמת את השלטון במלחמת מאסך נצחית אל מול ההווה; אל מול מציאות שבה הרכב האוכלוסייה משתנה כל הזמן – זה נולד וזה נפטר – השלטון מבקש למנוע את החדש שבאירועים האלה ולשמר תמיד את המצב שלפני. נקודת מבטו של שלטון כזה קדימה אינה נתקלת בשום קו אופק שמגביל את הראות עד ההתקדמות הנוספת. כך גם יש להבין את שמה של מפלגת השלטון: אין מדובר ב"קדימה" לקראת דבר־מה שעם השגתו ישתנו הנסיבות שבתוכן הוא פועל, אלא זוהי תנועה קדימה שאחריה יש רק עוד ועוד קדימה, עד כדי כך שההתקדמות עצמה הופכת לתנועה סטטית בתוך חלל ריק. אין סוף לעתיד שאליו מביט שלטון כזה. קל לבלבל אותו עם שלטון שמרני, אך הפילוסופיה המקיימת אותו הינה שונה לחלוטין מכל שמרנות, הדוגלת – לפחות באופן תיאורטי – בשינויים הדרגתיים המתאימים עצמם למסורות הקיימות ולאופן התקיימותן בזמן.

אלא שכשמשתכלים אחורה מנקודת מבטו של שלטון זה, אי אפשר שלא לשים לב לכך שיש נקודה בזמן, שבה הרוב שהינו כאמור תמיד כבר מיעוט, הוא גם מיעוט מספרי פשוט: 1948. זהו "הסטטוס קוו אנטה" של כינון השלטון עצמו, רגע המהפכה. רגע זה, עם האלימות שבכינונו, מציב בפני השלטון את "בעיית ההתחלה" (הפילוסופית) כפי שהיא מופיעה בפוליטי, כפי שהיטיבה לנסח זאת

דרכו, בתוכו. העין המצויה בתחומי הקו הירוק לעומת זאת, כפואה ומוסטט מן הרגע הנוכחי, מן הזוג שרוצה לקבוע נקודת התחלה חדשה לחייו המשותפים, אל עבר נצח שאין בו אלא עוד זמן ריק.

כמובן שהדיפרנציאציה הזו בין שני שלטונות ושני זמנים המתלכדים זה בזה לאחד אינה כה חדה, והיא בגדר היפותיזה הטעונה בדיקה נוספת. אחד מן הטיעונים החזקים נגדה, יכול להיות למשל טיעון שלפיו השלטון הישראלי הוא טוטאליות אחת של השהיה – למן ההחלטה לדחות את כתיבתה של החוקה ל"פרקים-פרקים" עם ועדת הררי, דרך ההשהיה המתמדת של "הסדר הקבע" בתקופת הסכמי אוסלו, ועד ההשהיה של האלימות במחסום, אל מול שורת פועלים הממתנינים טרם שחר לאפשרות שייפתח בפניהם יום עבודה. ביחס להתנגדות תקפה זו, ההשערה שלי היא שאנו מצויים בעיצומם של ימים שבהם דווקא ההתפצלות הזמנית שתוארה מתגבשת והולכת.

\* תודה לפרופ' עדי אופיר על הערותיו מאירות העיניים.

### הערות:

1. בחוקת שונות ישנו סעיף המכונה "סעיף הנצח" (Perpetuity Clause", באנגלית). ראו למשל סעי' 79(3) של החוקה הגרמנית (Grundgesetz), האוסר על שינוי בחלוקה של גרמניה למדינות (Länder), כדי להנציח את ביזור הכוחות בגרמניה של אחרי מלחמת העולם השנייה.

### לקריאה נוספת:

- Adi Ophir, "The Two-State Solution: Providence and Catastrophe", *Theoretical Inquiries in Law*, vol. 8 (1), Tel-Aviv, 2007, pp. 117-160.
- Ariella Azoulay and Adi Ophir, "The Monster's Tail", in: Michael Sorkin (ed.), *Against the Wall* (New York: The New Press, 2005).
- Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, translation: Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998).
- Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking, 1963).
- Oren Yiftachel, "'Ethnocracy': The Politics of Judaizing Israel/Palestine", *Constellations*, vol. 6 (3), Oxford, 1999, pp. 364-390.
- עדאלה ואח' נ' שר הפנים, בג"צ 7052/03.

משפטיות, שיכולות היו לפחות לייצר את האשליה שישנם קריטריונים מסוימים המנחים את מכונת הכיבוש.

במציאות בשטחים, מיושמת אפוא היקבעות-יתר של העתיד על ידי ההווה. תחת (אין) משטר שכזה, אין מקום לתכנן את יום העבודה משום שאין לדעת מה יקרה במחסום; אין סיבה להתחיל ללמוד באוניברסיטה כי אין לדעת אם האוניברסיטה תמשיך לפעול במשך כל שנות התואר; אין סיבה להשקיע בבניית עסק, כי אי אפשר לדעת כמה זמן ניתן יהיה להחזיק בו. התגשמותו של מצב העניינים הפוטנציאלי נדחית תמיד, ומתקיים מושג של פוטנציאל הדומה יותר לאופן שבו מבין אותו הפילוסוף האיטלקי בן-זמננו ג'ורג'יו אגמבן בעקבות אריסטו, מאשר לאופן שבו המודרניות מבינה אותו לרוב. במצב הפוטנציאלי של אריסטו, כותב אגמבן, דבר לא מקדים את ההווה, מלבד היכולת שלה עצמה לא להיות.

ניתן לפרש מצב עניינים זה כניגודו של השלטון הקיים בתוך שטחי מדינת ישראל. בניגוד לאופן שהמשטר בשטחים מרווה את המבט של האדם קדימה אל עתידו במיסוכים שונים של הווה שאינם מאפשרים פתיחות אל ההתרחשות החדשה, מבטו של המשטר במדינת ישראל מורם תמיד אל הנצח, נצח שאינו מצוי **לפניו**, אלא מצוי **יחד עמו** למן רגע כינונו וטמון כבר ברגע זה, בריק הסובב מעבורת הטסה קדימה בתוך ואקום. מושג הפוטנציאל המאפיין שלטון זה קרוב יותר למושג הפוטנציאל של הגל, ולא לזה של אגמבן. עצם התבססותו של השלטון מובנת כהתגשמותו של פוטנציאל משנפתח והתגלה. אבל אחרי שהתגלות מתגשמת בהיסטוריה, הזמן הפוליטי החדש מבקש להיות אקסטזה תמידית. אקסטזה כזו נותרת באופן בלתי נמנע ללא מובן. על כל השונה ביניהם, יש אפוא גם דמיון בין המצבים הקיימים בשני צדי הקו הירוק. בשניהם, אין מקום להתרחשות החדשה.

### פזילה אל הנצח

כאשר מבקשים ליצור דיוקן של השלטון הישראלי בכללותו, זה שמעבר לקו הירוק וזה שבתחומיו, מושלמת אפוא תמונה שבה ארשת משונה של פזילה: העין המצויה מעבר לקו הירוק דבקה בהווה התזזיתי, רוטטת, ומביטה רק עליו,

**למאיר,**

קולך  
שקורא לעזרה  
ומברך לבריאות  
מהדהד בי  
ובאחרים  
שפגשו אותך.

עזרתי?

עזרנו?

מי עזר?

לאדם חולה.

יש כל מיני אנשים בשינקין –  
מי כמוך יודע.  
ועכשיו כשאתה אינך,  
ברור לי יותר,  
שהיית בצד של הטובים,  
ושפשוט תחסר.

היתה לי הזכות להכיר אותך.  
ויש לי הזכות לשיר לך עכשיו,  
כמו שהמורים שלי לימדו אותי:  
Om Namah Sivaya  
ואני בטוחה שיחד איתי שרים  
אנשים נוספים שהכירו אותך

וכולנו מאחלים לך מאיר,  
שלא תדע הרבה סבל  
בגלגול הבא שלך.  
שתלך וטוב,  
שלא יחסר לך,  
ושתהיה בריא.

פברואר-מרץ 2007

**אושרה לפיד**

oshralapid@gmail.com

**Techno telaviv 2007**

תעזרי לי  
תאעאזריי ליי  
תאאעאזריי ליי  
תעזרי לי  
אני חולה  
תעזרי לי  
תעזרי לי

תהי בריאאאההה!

תהי בריאאהה!

תהי בריאה תהי בריאה!

תהי בריאאהה!

תהי בריאה

תהי בריאה

תהי בריאאהה!

תעזרי לי אני חולה

תעזרי לי אני חולה

תעזרי לי אני חולה

אני חולההה...

אני חולההה...

תעזרי לי אני חולה

תעזרי לי תעזרי לי

תהי בריאאהה! תהי בריאאהה!

תהי בריאאהה! תהי בריאאהה!

תהי בריאה...

תהי בריאה...

תהי בריאאהה! תהי בריאאהה!

תהי בריאה...

תהי בריאאהה!

תעזרי לי.

פברואר-מרץ 2007

**Trans telaviv 2002**

את מכירה אותי נכון?  
את מכירה אותי מכירה אותי...  
מכירה אותי?  
מכירה אותי, לא?  
את מכירה אותי מכירה  
את מכירה אותי?  
את מכירה אותי לא?

תביאי לי שקל

תביאי שקל

תבישקל תבישקל

תביאי לי שקל,

– – – שקל,

תביאילישקל תביאילישקל

– תביאי – שקל

את מכירה אותי?

מכירה אותי? מכירה אותי?

את מכירה אותי? מכירה אותי?

מכירה אותי לא...

מכירה אותי

מכירה אותי לא, מכירה...

מכירה אותי...

תביאי לי שקל

תביאי שקל תביאי שקל

תבישקל תבישקל

תביאי לי שקל

־ביאישקל ־ביאישקל

– – שקל

– ביאי שקל

את מכירה אותי.

בעקבות מפגש עם מאיר,

נובמבר 2002

## למלא אחר כלל ריק על אי-אפשרותה של הפעולה המוסרית

יוסי הרפז

*"Morality is the theory that every human act must be either right or wrong, and that 99% of them are wrong".*

H. L. Mencken

שאנו משתתפים בביצוען – ואז מתעלמים מכך וממשיכים לעשות את הרע? כיצד ייתכן שחברה תשפוט עצמה לגנאי, תודה שהיא אינה עומדת בסטנדרטים המוסריים של עצמה – ומיד תשוב ותטבול ידה בעוול?  
ברשימה זו, אנסה להבין כיצד פועל מעגל הקסמים המסתורי הזה. זאת, כשברקע ניצבת כל העת שאלה רחבה יותר שדורשת מענה: מהו היחס בין ערכים ועקרונות מוסר לבין התנהגות בפועל?

### סלוטרדיק והתודעה הצינית: ניטשה אשם בהכל

ניתן לחדד את הבעיה שבה פתחנו על ידי הצבעה על מאפייניה של התודעה שבה מתרחש הפיצול בין מוסר למעשה. אחד האפיונים הקולעים של המצב הזה נעשה על ידי הפילוסוף הגרמני פטר סלוטרדיק (Sloterdijk), בספרו **ביקורת התבונה הצינית**<sup>1</sup>. לפי סלוטרדיק, התודעה המודרנית היא תודעה צינית, המאופיינת בפער עמוק בין התיאוריה לבין הפרקסיס. עמדה צינית זו נובעת, לטענתו, מ"תודעה כוזבת נאורה". הביטוי האוקסימורוני "תודעה כוזבת נאורה" מכיל שני מושגים שלכאורה אינם מתיישבים זה עם זה. "תודעה כוזבת" הוא מושג ניאור-מרקסיסטי שמתאר את האופן שבו מערכת הייצוגים הסימבוליים מביאה מעמדות או קבוצות להחזיק בעמדות המנוגדות לאינטרס האמיתי שלהם. דוגמה מרקסיסטית קלאסית לתודעה כוזבת היא הלאומיות, שמסווה את הניצול המתקיים בחברה ומובילה לייצור מערך כוזב של זהויות ונאמנויות. מנגד, ניצבת הנאורות, כלומר התפישה שמציבה את התבונה כמקור לידע, לחירות ולפעולה המוסרית, ומנגידה אותה לאמונה העיוורת ולבורות.

מ תוך הרפרטואר הרחב של עיסוקים אינטלקטואליים ופסאודו-אינטלקטואליים שפיתחה הציוויליזציה המערבית, אין רבים שמתחרים, מבחינת הפופולריות שלהם והלהט שבו הם מתבצעים, בהלקאה העצמית הקולקטיבית. כולנו עוסקים בכך, במידות שונות של התלהבות: מגנים את המדינה על פעולותיה הצבאיות הלא-מוסריות, מבקרים את החברה על יחסה לחלשים, שופטים את עצמנו על מחדלים ומעשים לא-ראויים.

ברוב המקרים, המבנה של הביקורת המוסרית הוא קבוע פחות או יותר: אנו מצביעים על כלל מוסרי שהחברה מחויבת אליו, ושופטים לגנאי מעשה מסוים שאינו תואם כלל זה. כל זה ברור וידוע. אבל יש לביקורת הזו מאפיין נוסף, מסקרן ומסתורי יותר: כמעט לעולם אין לה השפעה. הביקורת עשויה להיות קולנית, משכנעת, אינטליגנטית, לעתים צורמת ומעצבנת – אבל כמעט לעולם היא אינה

בהנחה שחברה מתנהלת לפי עקרונות מוסריים משותפים שמכווינים את ההתנהגות, כיצד ייתכן שאנו רואים את האמת, מתוודעים לעוולות שאנו משתתפים בביצוען – ואז מתעלמים מכך וממשיכים לעשות את הרע?

אפקטיבית. במקרים הנדירים שבהם ביקורת מצליחה לחולל שינוי בהתנהגות, אנו מביטים בה בהשתאות ובפליאה, אולי אף במידה של חשדנות וספק. מצב הדברים הזה נראה לנו טבעי למדי. אבל יש בו, לדעתי, מימד מעורר תמיהה. בהנחה שחברה מתנהלת לפי עקרונות מוסריים משותפים שמכווינים את ההתנהגות, כיצד ייתכן שאנו רואים את האמת, מתוודעים לעוולות

דרך ביניים שתאפשר להמשיג את היחס (החלקי? המקרי? הניגודי?) שבין עקרונות להתנהגות. כיוון שעקרונות מוסריים הם תמיד, בסופו של דבר, חברתיים ולא פרטיים, נמקד את הדיון ברמה החברתית-קולקטיבית ונשאיר בצד את הסוגיה של היחס שבין עקרונותיו המוסריים של הפרט לבין התנהגותו בפועל.

למכלול העקרונות המוסריים והערכים נקרא, בעקבות

**כאשר אנו מנסים לממש, להפעיל במציאות את הכללים המוסריים המופשטים, אנו נתקלים בבעיה: החוק הוא מופשט וכללי, בעוד שהמימוש הוא תמיד קונקרטי, ותמיד ממוקם בקונטקסט מסוים, שמתעקש באופן מעצבן להערים אין-סוף נסיבות שונות ומשובות, מסובכות ומבלבלות**

ובר, תיאוריה מוסרית. זהו האוסף המופשט של כללים מוסריים (אצלנו, אלה הם למשל קדושת החיים, זכויות אדם ועוד), אשר נוכל למצוא אותם הן ברמה מוצהרת וגלויה והן ברמה אימפליציטית (כבסיס לחוקים, כצידוקים מוסריים). אלה הם כמעט תמיד כללים, כלומר איסורים וציוויים שהם כלליים ומופשטים באופיים.

אל מול התיאוריה המוסרית נמצא הפרקסיס, שמתממש תמיד במסגרת נסיבות קונקרטיות. אפשר לחלק את הפרקסיס עצמו לשני רבדים: מצד אחד האקט הבודד, ומצד שני ההתגבשות של הפרקסיס המוסרי במכלולים קונקרטיים, בעלי הגיון משלהם, הגיון שהתיאוריה המוסרית אינה יודעת עליו דבר. מפאת קוצר היריעה, נתייחס כאן לפרקסיס כמושג גורף שכולל את שניהם, ולא נבצע הפרדה כזו.

כדי שהתיאוריה המוסרית תוכל להתרגם לפרקסיס מוסרי, צריכה להיות אפשרות לממש את הכללים שמהם היא עשויה. זה מובן מאליו. אלא שכאשר אנו מנסים לממש, להפעיל במציאות את הכללים המוסריים המופשטים, אנו נתקלים בבעיה: החוק הוא מופשט וכללי, בעוד שהמימוש הוא תמיד קונקרטי, ותמיד ממוקם בקונטקסט מסוים, שמתעקש באופן מעצבן להערים אין-סוף נסיבות שונות ומשובות, מסובכות ומבלבלות.

הכלל המוסרי הוא מופשט, ובהיותו כזה, הוא אינו אוצר בתוכו שום כוח המאפשר לו להכתיב את אופן התממשותו.

ויטגנשטיין מצביע על נקודה זו בחקירות פילוסופיות:

*"כלל הוא כמו תמרוז. האם הוא לא משאיר כל פתח לספק בדבר הדרך שבה עלי ללכת? האם הוא מראה לאיזה כיוון אני צריך ללכת כאשר אני חולף על פניו;*

האוקסימורון שמנסח סלוטרדיק (איך אפשר להיות בריזמנית משוחרר וגם משועבד, פקוח עיניים וגם עיוור?) מצביע על סתירה פנימית בתודעה המודרנית: התהליך של הוספת ידע והתפכחות מאשליות נמשך – אבל במקום שהידע הזה יוביל לשחרור ולשיפור מוסרי, האדם נשאר לכוד בתודעה הכוזבת וממשיך לפעול בעיוורון. הפרקסיס כל כך רחוק מן המוסר, עד שכל תוספת של ידיעה משמשת

רק להמחיש את הפער ואינה תורמת לצמצומו. התוצאה: קיום ציני ומיוסר, המאופיין בביקורתיות עצמית מצד אחד ובאטימות לביקורת חיצונית מצד שני.

לפי סלוטרדיק, הציניות נובעת מן התגלית (שהאחראי לה הוא

ניטשה) שלפיה חשיבה היא סוג של אסטרטגיה כוחנית. ההבנה הזאת מעוררת ספקנות בלתי נמנעת ביחס לכל נסיון להגיע לשלמות מוסרית באמצעות החשיבה. ואולם, בהיותנו (עדיין) צאצאי הנאורות, איננו מכירים דרך אחרת להגיע למטרה זו. לכן, אנו מוצאים עצמנו מנסים שוב ושוב להשתחרר באמצעות התבונה, לאחר שכבר איבדנו כל אמונה כנה בהצלחתו של תהליך השחרור הזה.

התיזה של סלוטרדיק מעניינת ומעוררת למחשבה, אבל היא אינה מציעה תשובה לשאלה הכללית יותר שבה פתחנו. האם בתקופות אחרות (בשנת 1843, נניח, לפני שניטשה בא לעולם) "עבדה" הנאורות כמו שציפו ממנה? האם עקרונות מוסר, ברגע שמצביעים עליהם ומסבירים אותם באופן ברור לאדם שלא לקה בציניות מבית היוצר של הסקסוני המשופם, באמת מובילים לשינוי מייד בהתנהגות?

### הכלל המוסרי כתמרוז: איך אפשר לקרוא את זה?

ננסה, אם כן, להתמודד ישירות עם השאלה הרחבה יותר: מה קורה שם, במרווח המסתורי הזה שבין כלל מוסרי למעשה? שתי אפשרויות קיצוניות עולות מיד.

אפשרות ראשונה היא שאין שום קשר בין עקרונות מוסר להתנהגות. אין שום סיבה לקבל את הגישה הזאת, ולא נטרח כאן להפריך אותה. די לציין שמי שמאמץ אותה יתקשה מאוד להסביר הבדלים בין תרבויות שונות, או שינויים היסטוריים במסגרת תרבות אחת. האפשרות הנגדית היא שעקרונות מוסר מכתיבים התנהגות באופן ישיר. כלומר, אנשים פשוט מתנהגים לפי עקרונות המוסר של החברה שלהם. ברור, לאור מה שנכתב לעיל, שגם את האפשרות הזו אנו נאלצים לדחות. צריך, אם כן, לחשוב על



פרנסיסקו דה גויה, 3 במאי 1808: ההוצאה להורג של מגיני מדריד, 1814

א־מוסרי, תמיד יש התנתקות מן החוק, תמיד תהיה זו שרירותיות קונטינגנטית שתכתיב את המימוש הקונקרטי מתוך חירות ביחס לחוק המופשט.

כפי שהפילוסוף האיטלקי ג'ורג'ו אגמבן כותב בספרו *State of Exception* (עמ' 60):

*"Everything happens as if both law and logos needed an anomic (or alogical) zone of suspension in order to ground their reference to the world of life. Law seems to subsist only by capturing anomie".<sup>3</sup>*

הפרשנות היא התערבות של מימד שאינו ניתן לרדוקציה ליסוד המופשט שבחוק – כלומר מימד חוץ־מוסרי – שמקורו קונקרטי והוא נובע מן הקונטקסט ומן הנסיבות. זהו יסוד ההכרעה החיוני שיקבע איך תתממש התיאוריה בפרקטיקה.

כך, למשל, בניתוח של ובר את התפתחות רוח הקפיטליזם מן האתיקה הפרוטסטנטית. ובר מדגים בצורה משכנעת כיצד רעיונות תיאולוגיים מסוימים, המושגים של פרדסטינציה (גזירה קדומה) וחסד, הובילו לפיתוח פרקסיס מוסרי מסוים בקרב המתיישבים הפוריטנים באמריקה, אשר תרם להתפתחות האתוס הקפיטליסטי. אבל זהו רק

בין אם בכביש, או בשביל העפר, או דרך השדות? האם בכיוון היד המורה או (למשל) בכיוון הנגדי?<sup>2</sup>

תרגיל מחשבתי פשוט יכול להמחיש את הנקודה. ניקח את הציווי התנ"כי "לא תרצח", שנותר עיקרון מכונן של הציוויליזציה המערבית היהודית־נוצרית. האם משהו בציווי הזה כשהוא לעצמו מאפשר לקבוע אם הגנה עצמית מותרת או אסורה? ומה לגבי הגנה על הזולת כשהוא בסכנה? האם מותר להרוג במקרה כזה? האם מותר להעדיף קרובי משפחה על פני זרים? את בני עמי על פני עמים אחרים? בעייתיות זו מהדהדת גם בביקורת הידועה ביותר על הציווי הקטגורי של קאנט: הוא לא מספק כלים לקבוע איזה מין חוק כללי אמורה פעולתנו לכונן. הדוגמה הגרוטסקית ביותר לפוטנציאל הפרשנות האינ־סופי של הציווי הקטגורי היא הצורה שבה אדולף אייכמן בחר לפרש ולממש אותה. האם אייכמן באמת לא הבין את קאנט?

### החוק זקוק לפרשנויות יותר משהפרשנויות זקוקות לחוק

נראה, אם כן, כי כדי להתממש במציאות, החוק זקוק תמיד לפרשנות. והפרשנות הזו אינה יכולה לנבוע מן החוק עצמו, אלא מ"משהו" שנמצא מחוץ לו. בכל אקט מוסרי יש מימד

בתור ידיעת הטוב אינו אלא פרשנות מסוימת של החוק המופשט. זו הפרשנות שלנו, ואנחנו עשויים להיות מאוד קשורים אליה, אבל היא לעולם אינה החוק כשלעצמו, אלא רק אחת הפרשנויות שוות הערך שניתן להציע לו. לכן, ביקורת מוסרית אינה הצבעה על חוק מוסרי בלתי ניתן לערעור, אלא תמיד רק הצעה לפרשנות, הצעה אשר מידת ההשפעה שלה תיקבע על ידי גורמים חוץ-מוסריים ולא על פי מידת הנאמנות שלה לכלל המוסרי.

לאור כל זאת, עלינו לזנוח את התפישה שלפיה ניתן ליידע אנשים לגבי עוולות, לגרום להם "לראות את האור" ולשנות את התנהגותם מן הקצה אל הקצה, תפישה שקשורה באופן בלתי ניתן להתרה בהנחה שהכלל קיים בפני עצמו, במנותק מפירושו, ושמספיק להצביע עליו כדי לחולל שינוי בהתנהגות.

ובמלים אחרות: לאף אחד אין גישה ישירה לחוק המוסרי. כולנו רק מציעים פרשנויות ומתווכחים עליהן. האפקטיביות של פרשנות מסוימת תלויה בעיקר ביקורה של מי שהציע אותה, בסמכות שלו כמי שיכול להציע פרשנויות. ואיך צוברים סמכות פרשנית כזאת? הדרך הטובה ביותר, כנראה, היא להצהיר שאתה מצביע על החוק המוסרי הטהור והאמיתי, זה שנמצא מחוץ ומעל לכל הפרשנויות הקטנוניות והמקוריות.

### הערות

1. Peter Sloterdijk, *Critique of cynical reason* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).
2. לודוויג ויטגנשטיין, **חקירות פילוסופיות**, תרגום: עדנה אולמן-מרגלית (ירושלים: מאגנס, 2001), §85.
3. Giorgio Agamben, *State of Exception* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), p. 60.

### לקריאה נוספת:

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Dover, 2003).

yossi99@gmail.com

חלק מן הסיפור: במסגרת ה"חבילה" המגוונת של ערכים ועקרונות תיאולוגיים-מוסריים שהביאו איתם המתישבים לעולם החדש, היו גם כאלה שלכאורה היה אפשר לפרשם באופן שיוביל למימוש פרקטיקות נוספות, כמו התחשבות באינדיאנים או צייתנות למלכי אנגליה. פרקטיקות אלה,

לאף אחד אין גישה ישירה לחוק המוסרי. כולנו רק מציעים פרשנויות ומתווכחים עליהן. האפקטיביות של פרשנות מסוימת תלויה בעיקר ביקורה של מי שהציע אותה, בסמכות שלו כמי שיכול להציע פרשנויות. ואיך צוברים סמכות פרשנית כזאת? הדרך הטובה ביותר, כנראה, היא להצהיר שאתה מצביע על החוק המוסרי הטהור והאמיתי, זה שנמצא מחוץ ומעל לכל הפרשנויות הקטנוניות והמקוריות

כידוע, מעולם לא מומשו. כשאנו חושבים על כך שאותם פוריטנים אימצו בלהט כזה עקרונות תיאולוגיים מסוג X, אבל התעלמו בעקביות מעקרונות תיאולוגיים מסוג Y – נראה ברור למדי שלא העקרונות עצמם, בצורתם המופשטת כאות מתה, כפועל המתישבים לאמץ פרקטיקות מסוימות, אלא שתנאי המקום והזמן הובילו להתפתחות פרשנות מסוימת שתרגמה את הפרדסטיניציה והחסד לאתוס של עבודה קשה, חריצות וחסכנות; ובמקביל, אומצה פרשנות מסוימת לדברי ישו, שהתעלמה מן הקריאה להפנות את הלחי השנייה. ומה שתקף לגבי הפוריטנים של המאות ה-17 וה-18, תקף לא פחות ביחס לחברה שאנו חיים בה כיום, שבה נסיבות קונקרטיים וקונטינגנטיות קובעות את האופן שבו כללי מוסר יתממשו במציאות.

ומכאן נובעת הנקודה המטרידה ביותר: לא זו בלבד שהפרשנויות לחוק המוסרי משתנות ללא הרף – אלא שלעולם לא נוכל לסדר אותן בסדר היררכי. כיוון שכללי המוסר התיאורטיים הם חסרי כוח כשהם עומדים בפני עצמם, ואין להם כל נגיעה בממשות, יהיה זה בלתי אפשרי לדרג את הפרקטיקות המוסריות הקונקרטיים לפי מידת הקירבה שלהן לכלל שאותו הן מתיימרות לממש. אין קריטריון שיאפשר לשפוט אילו פרשנויות נאמנות יותר לחוק.

### גם הביקורת אינה מצביעה על החוק – היא רק מפרשת אותו

אם נחזור עכשיו לנושא התודעה הצינית, שמתייסרת עקב הניתוק בין הידיעה לבין המעשה המוסרי, ניתן אולי לראות את שורש הבעיה. מה שאנחנו מתייחסים אליו

## עבודה זרה

### על דעיכה והתחדשות בזהות המעמד המזיע בישראל

ניר ינובסקי

לפני כחצי שנה נחת בארץ חברי, לפסק זמן בין הטיוול הגדול לטיול הגדול יותר, במטרה לחדש את הקשר עם ארץ-הקודש ולגייס כסף לטיול הבא. יומיים לאחר הנחיתה, הוא חקר ממושב בשפלה כמה מאות עצי-זית, ויחד עם חבר נוסף, השקיע שישה שבועות במסיק-זיתים, רכש הכשר, פתח תיק-מס, עיצב אריזה ושיווק את השמן. בתום התהליך היו יכולים שני הפועלים להנות מרווח נאה ולצאת מאושרים לטיול.

אתם יכולים לשער בנפשכם את תגובת הסביבה, שלא הייתה מוכנה להאמין שכך נמסקים זיתים בארצנו: בלי תאילנדים, בלי פלסטינים, לא כאקט הזדהות עם תושבי הצפון ולא כסיוע לפלסטינים נצורים, לא מעצים שנגנבו מהשומרון ולא מזיתים שהשמיעו להם מוסיקה אנתרופוסופית בגליל. שני התרמילאים שעמדו בדוכן, עסקו רוב הזמן במתן הסברים ללקוחות שבאמת, רק הם מסקו, עם הידיים, ולא, אין מאחורי זה שום מחאה, זה רק בשביל הכסף.

סיפור קצר זה, הוא הדוגמא הטובה ביותר שמצאתי לאופן בו נתפש כיום בציבור מושג העבודה העברית. בישראל, שבה העסקת עובד ישראלי בסיעוד יקרה פי 10 מהעסקת עובד זר, ובמקצועות חקלאיים ותעשייתיים שלמים אין לישראלים יד, המחשבה על ייצור עצמאי לצורך כלכלי היא כמעט הזויה. מדוע? במאמר זה אנסה לסקור בקצרה את ההיסטוריה של **המעמד המזיע** בישראל למן הקמתה ועד היום, תוך התמקדות בשלוש קבוצות אוכלוסיה אשר נותבו, לטענתי, לעבודות אלו: **המזרחים, הפלסטינים, והעובדים הזרים.**

#### מעט על ציונות ועבודת כפיים

מי שמאמין בתרבות היהודית כבניין נצח, הנבנה מדור לדור ומושתת על יסודות ערכיים איתנים, יצביע על התנ"ך, מוסר הנביאים והמשפט העברי כמקורות למרכזיותם של החקלאות והצדק החברתי באידיאולוגיה הציונית. בהיסטוריה המודרנית, מרכזיות זו של עבודת הכפיים

בולטת בציונות הסוציאליסטית, שהיוותה את הזרם המרכזי בחברה היהודית בארץ-ישראל בשבעת העשורים הראשונים של המאה הקודמת. כדי להבין את מקום עבודת הכפיים בתפישת העולם הזו, יש לחזור אל התיאוריה המדעית של בר בורוכוב.<sup>1</sup>

בורוכוב מתאר את העם היהודי כסובל מבעיה של **פירמידת מעמדות הפוכה**. בעוד שב-"עם נורמלי", עוסקת מרבית האוכלוסיה בעבודה חקלאית, חלק קטן יותר – בתעשייה, ואילו מיעוט מועסק בעבודות מסחר, הרי שבחברה היהודית המצב הוא הפוך. בורוכוב פורש נתונים מספריים רבים, המציגים את התרחקות היהודים מן העיסוק בעבודות היצרניות ודחיקתם אל עבר מקצועות המסחר, ומסביר בדרך זו את המתיחות המובנה בין יהודים ולא יהודים.

הפתרון, על פי בורוכוב, הנו "להפוך את הפירמידה" על ידי יצירת יהודי חדש, עובד כפיים, בארץ ישראל. תחיית העם היהודי בארצו, על פי הציונות הסוציאליסטית, אינה הגשמת חזון לאומי בלבד, אלא שינוי חברתי-ערכי בעם, אשר יבוא לידי ביטוי בפרמטרים כלכליים ותרבותיים. על בסיס זה נבנתה האידיאולוגיה, המעמידה את החקלאות והבניין הפיסי של ארץ-ישראל במרכז החזון, וחורטת על דגלה את דמות הצבר הקוטף עגבניות בשדה.

טענתי היא כי בניגוד לחזונו של בורוכוב, הרי שלפחות מאז קום המדינה, המצב בישראל מהווה שעתוק של המצב בגלות. בכל דור ודור, מצאה החברה הישראלית לעצמה את **הזר** אשר יבצע את העבודה השחורה, בעוד שהמדינה מתפתחת אל אופקים חדשים. היחס של הציבור הנמצא במרכז ההווה הישראלית אל הפועלים כאל "מישהו שאינו משלנו", הוא שהפך לאפשריים את הניצול הכלכלי, דחיקת מי שנחשבו לזרים אל עבודות הכפיים, וכפועל יוצא – הישארותם מאחור.

ואולם, אותו היחס שהפך את ההעסקה לאפשרית הוא שגרם לה להפוך, בחלוף שנות דור, לבלתי אפשרית. בחברה כה קטנה, מצב בו קבוצה אתנית אחת מנותבת אל העבודות



שנפערה בשנותיה הראשונות של ישראל בין מזרחים ואשכנזים, בחברה הישראלית של ימינו. ההבחנה בין מזרחים ואשכנזים, בין אם בסמוי ובין אם בגלוי, עומדת מאחורי רבים מהמהלכים הפוליטיים העכשוויים, ודימויה הוא של שד משחית, היוצא מעת לעת מן הבקבוק מבלי שניתן להחזירו פנימה. יתכן כי גם ללא הפן הכלכלי שבתופעה, ההבדלים התרבותיים העמוקים, בצירוף הגישה הקולקטיביסטית של השלטון, היו מובילים להתנגשויות ולמתחים על רקע עדתי. ואולם, הווצרות המעמדות בחברה הפנים-יהודית היתה השלב הראשון בהתפוררות תפישת "העבודה העברית", משום שהעובדים היהודים בעבודות הכפיים נתפשו בעיני האליטה, לראשונה, כזרים, נחותים מבחינה תרבותית ואינטלקטואלית, ובעלי כישורים מוגבלים.

### 20 השנים הבאות: בסימן "דו-קיום"

על מנת לדייק, יש לציין שהמזרחים לא היו את הדרגה הנמוכה ביותר בסולם הכלכלי של המדינה בחיתוליה. מקום זה נתפס על ידי הפלסטינים המתגוררים בישראל, שחיו בשנים אלה תחת שלטון צבאי והועסקו בתנאים גרועים יותר מאלו של העולים החדשים. והנה, בחלוף שנות דור החל המתח העדתי שהצטבר בחברה היהודית לקבל ביטוי חריף, ובעט את דרכו אל השיח הציבורי. תופעת "הפנתרים השחורים" מדגימה בצורה הטובה ביותר כיצד סדר חברתי, שנתפש על-ידי הדור הראשון שהגיע לארץ כבלתי ניתן לערעור, אינו מקובל על הדור הצעיר, שגדל בארץ ותובע את זכויותיו החברתיות בה. במקביל, מלחמת ששת הימים פתחה עולם אפשרויות חדש בפני המעסיקים הישראליים, בכך שהגדילה במידה משמעותית את כמות הפלסטינים הנמצאים בשליטת ישראל, ויצרה מעמד של פלסטינים שאינם אזרחי המדינה וניתן לנצלם באופן חופשי יותר.

האוכלוסיה הפלסטינית היתה בעלת כל המרכיבים החיוניים למעמד מזיע, כשהתועלת השולית בניתוב המזרחים לעבודות הכפיים ירדה. תושבי הגדה והרצועה, אשר חלקם חיו כפליטים ב-20 השנים שקדמו לכיבוש הישראלי, לא היו מאוגדים כהלכה, לא הכירו את התרבות והחברה הישראליות, והיו תלויים באופן חד צדדי ביוזמות הצד הישראלי. הקרבה הגיאוגרפית לכל יעד בישראל, הצורך העז במדינה בידיים עובדות ומדיניות "הכיבוש הנאור" הפכו את העסקתם של תושבי השטחים בעבודות כפיים למשתלמת ביותר. הערבים מן העבר הישראלי של הקר-הירוק קיבלו עתה פעמים רבות את תפקיד קבלני המשנה, המעסיקים את הפועלים הזולים מן הגדה, וכך

הבלתי-משתלמות אינו מצב שניתן להעבירו מאב לבן. כך, בכל דור ודור צריך היה למצוא קבוצה אחרת, רחוקה יותר, שתועסק בעבודות אלו, ומאירועי הדור הקודם נותרו המשקעים החברתיים והפוליטיים. טענתי היא, כי בפועל, מעולם לא עמד בלב המעמד המזיע במדינת ישראל הצבר תכול העיניים ושזוף הפנים, האוחז בידו ארגז ירקות ושר שירי מולדת.

### 20 השנים הראשונות: בסימן "קיבוץ גלויות"

הקמת המדינה פתחה חלון הזדמנויות נדיר להגשמת חלום העבודה העברית. בידודה של ישראל, הצורך העז באוטרכיה, קיומם של שטחים חקלאיים נרחבים וישובים בעלי אופי חקלאי, זורם מהגרים אדיר, היו פוטנציאל עצום לעבודת כפיים עברית בהיקף נרחב; אלא שבחינת הנתונים מראה שבעשורים הראשונים לקיום המדינה לא לקחו חלק שווה בעבודה זו כל המגזרים והעדות. בסוף שנות ה-70 פרסמו סבירסקי וברנשטיין נתונים<sup>2</sup> המדגימים כיצד ניתבה החברה הישראלית הצעירה את העולים מצפון אפריקה וארצות ערב לעבודות הכפיים, בעוד יוצאי אירופה ואמריקה השתבצו בעמדות הכוח. העולים המזרחים היו לקבוצה הדומיננטית ביותר שהועסקה בתחום הבניין, למשל, ובחלוקת הענף לענפי משנה ניתן לראות בבירור, כי ככל שרמת המקצועיות שנדרשה לעבודה הייתה נמוכה יותר – כן אחוז המזרחים מקרב המועסקים בעבודה זו היה גבוה יותר.

מה היו הסיבות לתופעה? הסברים "צבריים" מוקדמים תלו את האשם במזרחים: היות ואלו הגיעו אל השוק הישראלי המודרני ללא כישורים, לא היה מנוס משיבוצם, בשנים הראשונות, בעבודות שאינן דורשות מיומנות גבוהה. ואולם, היות והמשק הישראלי כלל לא היה מודרני ומפותח בעת הגעת המזרחים, וההיסטוריה אף מלמדת שהפער החברתי נשמר במשך שלושה דורות, נראה כי אין בהסבר זה כדי לענות על השאלה. סבירסקי וברנשטיין מעלים כמה סיבות להפיכת המזרחים לכוח עבודה זול, זמין וניתן למניפולציה: בין היתר, התלות במוסדות הקליטה, העדר התארגנות פוליטית אפקטיבית, הרגלי פעילות כלכלית שונים, מערכת אידאולוגית אירוצנטרית, ועוד. אבקש להציע, כי סיבה משמעותית נוספת הנה **אחרות** המזרחים: הניכור הנו תנאי הכרחי בדרך ליצירת הבדלי מעמדות. במקרה הנדון, התחושות שחשו הוותיקים כלפי המזרחים הן שאפשרו את יצירת החיץ החברתי, שתורגם לפער כלכלי.

אין צורך בהרחבת הדיבור אודות מקומה של התהום,



גיל טבת, תל-אביב, 2006

של שני הצדדים, ומצידה האחר – הצרכים הביטחוניים של ישראל, מדיניות ישראלית של ענישה קולקטיבית על-ידי סגר, ורצונם של קיצונים בשני הצדדים להעמיק את הנתק הקיים. המשקל הרב של הצד השני במשוואה הוביל לירידה חדה במספר הפועלים הפלסטינים המועסקים בישראל, שלא נבלמה בתקופת אוסלו רוויית הסגרים והובילה לסגירה, הרמטית כמעט, של חלק מגבולות ישראל לפלסטינים בחלקים של האינתיפאדה השניה.

את מקום הפלסטינים בשדות ובאתרי-הבניה החלה לתפוס אוכלוסיה מגוונת שיובאה בסיטונאות מן המדינות הנדכאות בעולם. אחרי שהפסיקה הפרה הפלסטינית להניב חלב, גילתה ישראל את הפוטנציאל הגלום במדינות העניות באסיה, אפריקה ומזרח אירופה, והחלה לייבא מהן שירותי עבודה בהיקף הולך וגדל. מבחינה מסוימת, מדובר בפתרון מתוחכם ומוצלח הרבה יותר עבור המעסיק: העובדים הזרים אינם בעלי נגיעה לסכסוכי האיזור, אין להם אזרחות, החוק מתיר להעסיקם בתנאים גרועים יותר, והיצע העובדים במדינות הרלוונטיות גדול בהרבה מן הביקוש לעובדים שם. זאת ועוד, החוק הישראלי יצר, במקרים רבים, מצב שבו העובדים תלויים לחלוטין במעסיק, וכל תלונה נגד אופן העסקתם תותיר אותם חסרי כל במדינה זרה.

בניגוד לשני המקרים הקודמים שנדונו, בהם הקבוצה המועסקת בעבודות הכפיים היא שהובילה את המאבק במצב הקיים, במקרה של העובדים הזרים טרם נוצרה התארגנות עובדים כנגד מצב זה. ריסון תופעת העסקת

העמיק הריבוד עוד יותר: אשכנזים, מתחתם מזרחים, מתחת לאלו – ערבים תושבי ישראל, ובתחתית – ערבים תושבי הגדה והרצועה.

אם בהווה האשכנזית נתפש המזרחי כזר, הרי שהפלסטיני הנו הזר האולטימטיבי של יהודי ישראל שלאחר מלחמת ששת-הימים; לא זו בלבד שאנו שמחים לדחוק את הפלסטינים לעבודות אלו – אנו נהנים להלין כי אנחנו היינו עושים את העבודה טוב יותר, כפי שמדגיש השימוש הרווח בחברה היהודית בביטוי "עבודה ערבית", כהצדקה לכשלים בבנייה. הפלסטינים שהועסקו בישראל בשנות הכיבוש הראשונות, היו אך טעימה מן הקסם שטמן בחובו העולם השלישי עבור המעסיק הישראלי: כוח עבודה זול, צייתן, חרוץ, וכמעט חסר זכויות אזרחיות וחברתיות. האינתיפאדה היתה התוצר המדיני הראשון של ניצול האוכלוסיה הפלסטינית בעשרים השנים הראשונות לכיבוש הישראלי בגדה וברצועה.<sup>3</sup> כמו במקרים אחרים, מה שהחל על רקע כלכלי-חברתי הובל בהדרגה למישורים לאומיים, ומה שהיה לעימות לאומי הובל בהדרגה למישור הדתי, הטוטאלי. שוב, אינני גורס כי הסכסוך הישראלי-פלסטיני נשען על אדנים כלכליים בלבד; ובכל זאת, טיפול הוגן יותר באוכלוסיה הפלסטינית שבשליטת ישראל יכול היה, לדעתי, לשנות את הסטוריית הסכסוך עקובת הדמים.

## 20 השנים האחרונות: בסימן "משק פתוח"

החל מסוף 1987, העסקת פועלים פלסטינים היתה במסגרת משוואה עגומה, שמצידה האחד האינטרס הכלכלי האדיר

ביחס לחומר אחר על, או קרוב אל, פני כדור-הארץ. השני, להורות לאנשים אחרים לעשות זאת. הסוג הראשון הוא לא נעים, ושכרו נמוך. השני נעים ושכרו גבוה".<sup>6</sup>

נראה כי מוסר הנביאים, התרבות העברית ארוכת השנים והיסודות הסוציאליסטים של הציונות – לא היה בהם די כדי להתמודד עם הפיתוי שמציבה אמירתו של ראסל: מדוע לעבוד קשה, כשיש משהו שמוכן לעשות זאת בשכר נמוך יותר?

הניתוח שהצעתי למציאות הישראלית לוקה בפשטנות ומתעלם מפרטים רבים, דוגמת התהליכים אשר עברו על הפלסטינים תושבי ישראל, העליה ממדינות חבר העמים ומאתיופיה, מקומם של הקיבוצים בהווה הלאומית, השינויים המאקרו-כלכליים במאפייני המשק הישראלי בעקבות מלחמת יום הכיפורים, העסקתם של ערבים תושבי מצרים וירדן בישראל ועוד. שגויה גם ההנחה העלולה להשתמע מן הדברים, כאילו הבעיה הכלכלית היא שיצרה את הבעיות התרבותיות, הלאומיות, והדתיות – אני מאמין שהתהליך הוא הדדי, והפן הכלכלי הוא פן משמעותי אך חלקי שלו. גם החלוקה לדורות היא פשטנית, ומובן כי התהליכים החברתיים בין שתי קבוצות לא נעלמו בשל כניסת קבוצה נוספת למשחק.

למרות כל זאת, ההסתכלות המוצעת היא חיונית לדעתי, בהיותה מחברת אירועים מנותקים לכאורה, ומוצאת את המשותף בתהליכים שאירעו בישראל למן הקמתה. לדידי, ההסתכלות קצרת הטווח היא שמביאה את ישראל למערבולת העצובה שבה היא נמצאת, שכן בטווח הקצר קל לחוש בתועלת המופקת מפועלים זולים, וקשה לחוש במחיר שעתידה החברה לשלם על טעויות חברתיות. רק הבנת האופן שבו כל דור מגיע לאותו מקום, תאפשר את שבירת המעגל.

איני מאמין גדול במהפכות, ובפרט, איני סבור שכדי לפתור את בעיותיה של ישראל ניתן או רצוי להפוך פירמידות. גם המוסר העברי, בסייגים מסוימים, מכיר בכך שיהיו בחברה גֵּרִים, יוצרו בה מעמדות, ויהיה בה מקום לחוטבי עצים ושואבי מים שנדחקו לתפקיד לא בשל כישורם החריג להשחיל דלי אל הבאר או להניף גרזן. החובה המוטלת על העם היהודי בארצו אינה, לדעתי, לדאוג לביטול המעמדות, אלא לאפשר תנאי העסקה ומחיה הולמים עבור כל העובדים: שכר ראוי, יחס הגיוני בין שעות עבודה ומנוחה, טיפול נאות בבריאות ובחינוך, יחס הוגן מצד המעביד, זכויות אזרחיות וביטחון תעסוקתי. כל עוד לא תשכיל החברה הישראלית לדאוג לכך, חזון השיבה לארץ ישראל, במובנו העמוק, עודנו רחוק מהגשמה.

העובדים הזרים, באמצעות החמרת מדיניות ההגירה והאכיפה הכוחנית, נובע מן הבעיות שיצרה התופעה דווקא עבור אזרחי ישראל, שכן הוספת קבוצת עובדים המוכנה לעבוד עבור סכומים זעומים הובילה, באופן טבעי, לירידת השכר במקצועות הרלוונטיים ולגידול באבטלה בקרב האוכלוסייה המקומית.

העדר נתונים מדויקים ופרספקטיבה היסטורית מקשה לאבחן האם תופעת ייבוא העובדים הזרים נמצאת בדעיכה או בעליה. לכאורה, הרשויות מתגאות בכך שבשנים 1999-2005 הורד מספרם מ-300,000 ל-235,000<sup>4</sup>. ואולם, בנתונים אלו מובלעות בעיות רבות: ראשית, יתכן והירידה נובעת מעליה מקבילה במספר העובדים הלא-חוקיים, שאת מספרם קשה לאמוד. שנית, ההפרדה בין עובדים פלסטינים (שהאינתיפאדה השניה הורידה את מספרם) ואלו שאינם פלסטינים, מגלה כי ישנה עליה במספר העובדים שאינם פלסטינים בדיווחים האמורים (מ-155,000 ל-188,000). לבסוף, מעקב אחר הנתונים שמפרסמות המדינות המייצאות אלינו עובדים זרים (הפיליפינים, למשל), מציג תמונה שונה לחלוטין (יותר מ-400,000 עובדים זרים בישראל). בזמן כתיבת המאמר הכין מרכז המחקר של הכנסת סקירה, אשר לפיה שיעור העובדים הזרים בחקלאות בישראל הוא הגבוה ביותר בעולם המתועש, ולעומת זאת, שיעור המועסקים בחקלאות הנו נמוך בהרבה מן הממוצע במערב.<sup>5</sup> עובדה זו מחזקת את טענתי, לפיה בניגוד מוחלט לחזון בורוכוב, פירמידת המעמדות הישראלית של ימינו מאופיינת בהעסקה בלתי מרוסנת של כוח אדם זר בתנאים מחפירים, ובמקביל, בהתרחקות של התושבים המקומיים מעיסוק במלאכות כפיים.

תופעת העובדים הזרים אינה נמצאת עדיין בראש סדר היום החברתי של ישראל, ורק בעתיד נדע מה תהינה השלכותיה על עתיד המדינה. כיצד יראו ילדיהם של העובדים הזרים כשיגיעו לבגרות? כיצד ישפיע קיומו של מיעוט חסר זכויות זה על ההווה הישראלית? ישראלים יצירתיים במיוחד הציעו להקל על גיור עובדים זרים, וכך לפתור בו זמנית את בעיית העובדים הזרים ואת הבעיות הדמוגרפיות של יהודי ארץ-ישראל. להערכתי, המהגרים עצמם הם שיובילו בעתיד מחאה אשר לא תאפשר את המשך המצב הקיים.

## סיכום

ברטראנד ראסל כתב פעם:

"העבודה היא משני סוגים. האחד, שינוי מקומו של חומר"

## הערות:

- האינתיפאדה מאלפי הפלסטינים שנעצרו בהפגנות. מהחומר עולה בבירור, כי מרבית המפגינים היו כאלה אשר הועסקו בישראל, וכי חלק גדול מן הטענות של המפגינים כלפי ישראל היו כלכליות במהותן, במקרים רבים טענות ספציפיות כלפי מעסיקהם.
- 4 הנתונים מן השנתון של הלמ"ס לשנת 2005, ומאתר מנהלת ההגירה.
- 5 נתונים אלו נאספו לבקשתה של ח"כ שלי יחימוביץ' לקראת דיון בוועדת הכספים בסוף פברואר 2007, והתפרסמו גם בעיתונות (רותי סיני, 'הארץ', 1/3/07).
- 6 Bertrand Russell, "In Praise of Idleness", In: *In Praise of Idleness and other essays* (London: Routledge, 1994), p. 13 (שלי).

nir.yanovsky@gmail.com

1. המאמרים הרלוונטים פרי עטו של בורוכוב לנושא זה הינם **הפלטפורמה שלנו** (1905), שאומץ ע"י ועידת 'פועלי ציון' הראשונה, ומאמרו **ההתפתחות הכלכלית של העם היהודי** (1916), שבו הוא משווה בין יהודים ולא יהודים בהיבטי התפלגות התעסוקה לפי ענפי ייצור, באיטליה, גרמניה, אוסטריה, רוסיה וארה"ב, במפנה המאות. מרבית מאמריו ונאומו זמינים כיום בארכיון אינטרנטי בכתובת <http://www.angelfire.com/il2/borochov/eco.html>.
- 2 דבורה ברנשטיין ושלמה סבירסקי, "מי עבד במה, עבור מי ותמורת מה? הפיתוח הכלכלי של ישראל והתהוות חלוקת העבודה העדתית", בתוך: א. רם (עורך), **החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים** (ת"א: ברירות, 1995), עמ' 120-147.
- 3 ראו: זאב שיף ואהוד יערי, **אינתיפאדה** (ת"א: שוקן, 1990). בספר מוצג סיכום חומר החקירה הרב שנאסף בימים הראשונים לפרוץ

## העיר האחרת

.1

לא בעיר זו אלא  
בעיר אחרת אפשר למצוא  
את השקט הארוך הקר  
לראות את תנועתו באוויר  
ענקית כהטלת עלים פתאומית  
ביער  
שלם, בקש את השקט  
אבל לא תמצאהו  
אלא בעיר האחרת  
במחוות גריפה ענקית  
בערמות בערלין  
הכבויה,  
דשא קברים ירוק חי מכסה והוא  
כפתחי רוח  
(העולה מן האדמה)  
כפתחי אוויר  
(זה, מתרומם לאיטו  
פוגש עלים בנשירתם  
ריח זר)

.2

מאחורי השקר לא נמצאת  
שום אמת  
מתחת לבטון לא נמצא  
שום דבר  
מוטב לדמות את עיניה  
לשחרורים הזכרים  
המתעופפים מן העצים  
לסנוניות את עיניך היפות  
באמת יפות ואת  
חורש כיסאות העץ  
ולהתבונן באור רך של  
נרות על השולחנות מונח  
וערב שעובר ככביש  
בין מדרכות  
של שתי שפות שאינן  
מכירות זו את זו

רוני הירש

ronihirsch@yahoo.co.uk

## ייסורי התיאטרון ומותו מסעו של לוינ אל הטרגדיה של האמנות

עידן בלנק

# "ה

ם נעשו לאחד עם החיזיון, אבדו בתוכו, והתגלגלו מהעולם הפיזי אל עולם אחר, העולם הבדוי של התיאטרון. בזמן ההצגה אין כאב, אין סבל ואולי אפילו... כמעט... אין מוות...<sup>1</sup> במילים אלה מתארת נורית יערי את התמורה המנטלית-רגשית החלה בשלושה זקנים, הצופים בהצגה "ייסורי אגממנון ומותו" שמעלה בפניהם צוות בית חולים בכלכותא, שבו הם גוססים. מחזהו האחרון של לוינ, **הבכיינים**, שבו מתרחשת עלילה זו, מהווה – כך טוענת יערי – נסיון של המחזאי ליצור טרגדיה מודרנית, תוך שהוא דן באופני הייצוג הדרמטי, תכניה והתכוונותה דרך דיאלוג עם הטרגדיה הקלאסית (שעלילת אגממנון היא נציגתה). לטענתה, "לוינ אומר שכוחו של התיאטרון טמון באפשרות שהוא מעניק לצופים לרומם את מציאותם הגופנית, החומרית, למדרגת הדמיון, העל-חושית".

ואולם, מבט חטוף בלבד בקורפוס הלויני, יש בו כדי להעלות תהיות בדבר קביעה זו: לוינ – לאורך מרבית מחזותיו – מציג את התיאטרון ככוזב. גם אם במחזותיו המאוחרים יש וניתן להצביע על חמלה מסוימת נוכח הסבל האנושי וגורל האדם – אנו מחויבים לתהות בדבר מקורה של ההנחה, כי חמלה זו מתעוררת, בערוב ימיו של לוינ, גם כלפי המדיום התיאטרוני. ככלות הכל, בין אם במשחקי התיאטרון של החלפת זהויות עקרה שעורכים טיגלך וכלמנסע **בחפץ**<sup>2</sup> ובין אם בתקווה העיקשת לגאולה דרך האמנות, שלא באה לכדי מימוש, **בהילד חולם**<sup>3</sup> –

התיאטרון בדרמה הלוינית לעולם נותר תשוש, דל, מרוקן. למעשה, יותר משהוא מכוון לכוח הטמיר שבו – דן לוינ בחוסר יכולתו של התיאטרון לממש את ייעודו. קשה, לפיכך, לסבור כי הטרגדיה שבה משתמש לוינ בעלילת **הבכיינים** הינה בבחינת צורה תיאטרונית שהוא מעצב מחדש, בהתאם לתקופתו. עיון מעמיק בתבנית הדרמטית, שפורש לוינ במחזה, יציע דווקא כי הטרגדיה של אגממנון

היא מטאפורה לטרגדיית המדיום עצמו; וכיאה לסוגה שבה בחר, כופה לוינ על גיבורו הטרגי קץ אכזר: הוא ממית את התיאטרון.

### המעשה המביש: שימוש בשפה מסמנת

בשל מה וכיצד כשל התיאטרון וכזבה האמנות בכללותה? את העיסוק הלויני בשאלות אלה איתר דוד הד כבר במחזה **הילד חולם**,<sup>4</sup> המוקדם בהרבה מן **הבכיינים**. לטענתו, דרך האמנות מבקש האדם "לחזור ולחוות את הילדות" אלא שהוא "נידון לכישלון חרוץ"; ומדוע נבצר ממנו לקומם בשנית את הילדות? זהבה כספי גורסת, בעקבות ז'וליה קריסטבה, כי התשובה טמונה בעצם המהות הפרה-סימבולית של חוויית הילדות המקורית. החוויה הראשונית, כשהילד אינו מפריד בין סובייקט לאובייקט ולכן בינו לבין אימו ("העולם") היא חוויית מגע וחמימות, הנחוות בטרם פיתח הילד מאגר מסמנים להבנות דרכו את המציאות; אלא שעם רכישת השפה – נכבל האדם למערכת מייצגת, בעלת טבע המונע מלשחזר באמצעותה את השלב הפרה-סימבולי, שאיכויותיו בלתי ניתנות לסימון.<sup>5</sup>

כל רבדי השפה התיאטרונית נגועים בחולי הסימון והייצוג: שם המדיום – תיאטרון, "מקום לראות" – מגדיר את האקט התיאטרוני כמעשה צפייה, אך לא כהתבוננות רפלקסיבית, אלא כמבט אל ה"חוץ", אל הבמה. הנכחת ה"חוץ", כמוה כהכרזת השימוש בייצוג

כספי מצביעה על נסיון החזרה לשלב הפרה-סימבולי כרכיב מפתח ביצירה הלוינית.<sup>6</sup> שילוב טענותיה וטענותיו של הד יוביל למסקנה, כי מטרת התיאטרון הבלעדית, אליבא דלוינ, היא תיווך בין האדם לבין השלב הזה, וחשוב מכך: שהיות התיאטרון מערכת מימטית-מייצגת מכשילה אותו. חשוב לציין, כי השימוש הדרמטי בטקסט מילולי – משקלו זניח בהקשר זה. כל רבדי השפה התיאטרונית

### קונפליקט טרגי: תיאטרון ממת

כיוון שהתיאטרון, בתצורתו הנוכחית, אינו מגשים את תכליתו – שומה עליו להצדיק את קיומו באופן אחר: מתוך עצמו. בהקשר זה, מעניין לראות בשימוש הלויני (המוקדם) במטא-תיאטרליות<sup>9</sup> נסיון לתקף את זכות קיום האמנות דרך עיסוקה בעצמה. עם זאת, אין זה לחלוטין בלתי אפשרי להבין, כי באופן פרדוקסלי פעולה זו דווקא חושפת את המימזיס, ולכן גם את הגורם האינהרנטי המחבל בתפקיד התיאטרון. המטא-תיאטרון, כייצוג של האקט המדיומלי עצמו (היינו – כייצוג-של-ייצוג) מכון זרקור – הנעשה, על נקלה, לאצבע מאשימה – אל מעשה הסימון.

לאמיתו של דבר, התיאטרון מתקין לעצמו קונפליקט טרגי: אם לא ידבוק בהפרדה "קהל-במה" ובשפת הייצוג המתחייבת ממנה – לא יצלח במילוי משימתו; ואם ינטוש אותן – לא יתאים לתרבות הצורכת אותו. זהו מצב נואש, שבו זוג טיעונים צודקים מתנגשים זה בזה, ובחירה בכל אחד מהם תמיט פורענות; ולוין מכיר בחוסר מוצא זה. התיאטרון ממת את

עצמו – ו"כשאנו אומרים "ממית", לעולם איננו מתכוונים למת"; כפי שמדגיש הבמאי פיטר ברוק: "אנו מתכוונים למשהו פעיל, שיש יסוד מדכא באקטיביות שלו".<sup>10</sup> מתוך מצב זה, מובל לוין אל ההכרה ההכרחית: כדי לאפשר את שיקום התיאטרון, יש להרגו. רק מותו יאפשר ביסוס מחודש של האקט התיאטרוני כך שישרת את מטרתו, ויציע – אולי – נחמה לאדם.

### לקראת התרה: התיאטרון עולה על הבמה

את המעבר מעיסוק בסטרוקטורה הפרדוקסלית של התיאטרון, דרך נסיונות לשמר את קיומו ועד למסקנה על אודות גורלו, ניתן לאתר כמהלך תימטי ביצירה הלוינית. התחנה הסופית שלו – הרג המדיום – מצויה בתחנה הראשונה של מאמר זה: **הבכינים**. ואולם, כיוון שלוין עצמו קובע, כבר **בהילד חולם**, כי "האמירה האמנותית עצמה, המתארת את מפתל האמנות, נגועה בכישלון [...] של ההתייפיות",<sup>11</sup> הוא משכיל "להתייאש יותר בשקט, יותר צנוע".<sup>12</sup> **הבכינים**, לפיכך, רצח התיאטרון צפון כאלגוריה.

סמוך לפתיחת המחזה משכן לוין את התיאטרון במרכז עלילתו: על הבמה ניצבים, זה מול זה, ההצגה "ייסורי אגממון ומותו" של צוות בית החולים, ושלושת הגוססים הצופים בה. נדמה, כי יותר משאנו מתבקשים לצפות בגרסת כלכותא לטרגדיה היוונית, הרי עינינו מודרכות,

נגועים בחולי הסימון והייצוג: שם המדיום – תיאטרון, "מקום לראות" – מגדיר את האקט התיאטרוני כמעשה צפיה, אך לא כהתבוננות רפלקסיבית, אלא כמבט אל ה"חוף", אל הבמה. הנכחת ה"חוף", כמוה כהכרזת השימוש בייצוג: אם אין עולם חיצוני, דיינו בתחושות מן הפנים. מיד עם הופעת עולם כזה, עולה תביעה למערכת שתקודד אותו ביחס לפרט.

נמצאנו למדים, אם כן, שהתיאטרון – למצער, בתצורתו הקיימת מתקופת יוון הקלאסית ועד ימינו – מובנה בו מום הייצוג, שבגיניו תהא מעוכבת לעד תכלית המדיום, קרי – התיווך אל השלב הפרה-סימבולי של האדם. ההפרדה בין

**ההפרדה בין קהל לבמה מהווה בריאה של חוף ביחס לסובייקט הצופה, כך שהחוויה התיאטרונית מנכסת לעצמה צביון של מבט פסיבי פרטי. הפרדה זו, כמו גם כפיית השימוש בסימון, הנגזרת ממנה, מכוננות את התיאטרון כקיר חוצץ בינינו לבין משאת נפשנו – החוויה הפרה-סימבולית**

קהל לבמה מהווה בריאה של חוף ביחס לסובייקט הצופה, כך שהחוויה התיאטרונית מנכסת לעצמה צביון של מבט פסיבי פרטי. הפרדה זו, כמו גם כפיית השימוש בסימון, הנגזרת ממנה, מכוננות את התיאטרון כקיר חוצץ בינינו לבין משאת נפשנו – החוויה הפרה-סימבולית.

ברם, ייתכן גם תיאטרון חלופי – תיאטרון פולחני, המשרת צורך קיומי, והמהווה אקט מהופך: קולקטיבי, אקטיבי, א-ורבלי. כזה היוצר תחושת קדושה ואחוה – מעין תחושת קומיוניטיס טרנריאנית<sup>7</sup> – המבטלת הבחנה בין "עצמי" לבין "אחר" וממזגת בין צופה לנצפה. אידיאל זה, של ביטול האקט המסמן והפיכת התיאטרון לריטואל שבטי, של הווה אקסטטי וחד-פעמי, הוצע על ידי אנשי תיאטרון דוגמת ריצ'רד שכנר ואנטונון ארטו. האחרון שאף, למשל, להכריז את הבמה, ולהמיר אותה ואת האולם "במעין מקום יחיד, ללא חציצה וללא הפרדה מכל סוג שהוא, מקום שיהפוך את התיאטרון עצמו לעלילה".<sup>8</sup> אלא שריטואל תיאטרוני קולקטיבי-טרנסצנדנטי אינו בר-קיימא: אם תיכון חוויה כזו, היא תהווה אסתטיזציה ריטואליסטית, שללא מסורת עמוקה, השפעתה על המשתתפים תהא בידורית גרידא. כך, ייפקד מקומה של ההשפעה הטרנספורמטיבית המנטלית הנחוצה.

לאחוז, באמצעות ייצוג, במהות רגשית המתכחשת לכל נסיון לזהות אותה דרך מסמנים: "כמה אני מתרגשת! איך צעקתי משמחה! כולכם עדים: איך צעקתי משמחה!", מצהירה קליטמנסטרה, אישה-גבר שהיא מעין כל-אדם. היא זקוקה לתיאטרון הרגש – לאמור, ייצוגו וסימונו בפני קהל – כדי שתוכל להכיר בו ולהבינו. כדמות שהאנושות כולה, אולי,

**לאמיתו של דבר, התיאטרון מתקין לעצמו קונפליקט טרגי: אם לא ידבוק בהפרדה "קהל-במה" ובשפת הייצוג המתחייבת ממנה – לא יצלח במילוי משימתו; ואם ינטוש אותן – לא יתאים לתרבות הצורכת אותו. זהו מצב נואש, שבו זוג טיעונים צודקים מתנגשים זה בזה, ובחירה בכל אחד מהם תמיט פורענות**

מגולמת בה – הרגש האותנטי של קליטמנסטרה וייצוגו יתגלו במהרה, כמובן, כזיוף.

אם מתוך דמותה של המלכה עולה אלגוריית ה"אדם" – מתוך עיני בעלה, אגממנון המיועד להירצח, ניבט התיאטרון. כך, בתמונת שיבת המלך לביתו, מעוצבת במרומז התהום הבקועה בין הצופה והבמה (ומכאן – בין האדם והתיאטרון). קליטמנסטרה ואגממנון הם לכאורה בעל ואישה, אך למעשה לא ניתן לגשר על הנתק ביניהם:

**"אגממנון:** הנאום שנשאת ארוך מדי.  
עשר שנים מול חומות טרויה  
לימדו אותי לשתוק.  
**קליטמנסטרה:** עשר שנים של ציפייה בבית  
דחסו בי אשד של מלים.  
**אגממנון:** עשר שנים...  
**קליטמנסטרה:** עשר השנים תמו.  
**אגממנון:** הן בתוכי."

מיד עם תום האיחוד המחודש – הצגה של איחוד מחודש, אם נדייק – בין המלך לאשתו, מתרגשת התרעה נבואית בדבר מות התיאטרון הקרב: קסנדרה שבויית המלחמה חוזה כי "כאן יהיה רצח. הנה, כאן. כאן יונף גרזן. כאן יותז דם. וכולם עומדים ומסתכלים". הזיהוי המדויק של העתיד להתרחש מאיר – בחטף, באגביות – את טיב מעשה ההרג. באירוניה לוינית מושלמת, רצח התיאטרון יהווה אקט תיאטרלי, שבו צופים (העומדים ומסתכלים) ומבצעים.

### חזיון הסבל: מוות בלתי נמנע

משסיים לפרוש את המצע האלגורי, פונה ליון לרצח

בתיווך הגוססים, אל מהות מעשה הצפייה. ליון מעצים את האיכות הרפלקסיבית של ההתבוננות (בהצגה), רוצה לומר – את המודעות הביקורתית לקונפיגורציה של האקט התיאטרוני. מעשה ההצגה של גוססים-צופים על הבמה, כמו גם הכפלת ה"הצגה" ופיצולה להצגה פנימית ("ייסורי אגממנון ומותו") וחיצונית (עלילת ה**בכיינים**) מסמנים את תחילת הפירוק הלוני, הקדחנתי והיסודי, של הניגודיות הבינארית קהל-שחקן.

פירוק זה חודר אל כל המנגנונים הדרמטיים במחזה. סניטר בית החולים, למשל, מגלם – כשחקן נצפה בהצגה הפנימית – דווקא דמות של

צופה: זה הממתין, על גג ארמון המלכה קליטמנסטרה, לאותות האש שיבשרו את מפלת טרויה ושיבת אגממנון. תחבולה זו משמשת מצע להרחבת הפירוק המגמתי של ליון, שכן היא חושפת את העובדה, כי הקהיית הדיכוטומיה צופה-נצפה אינה מכוונת רק כלפי הקהל הממשי – היא סוחפת לתוכה גם את קהל הגוססים המדומה ומעוררת בו בלבול:

**"סניטר:** אני הצופה. ההוא שהרגו אותו.  
**גוסס חדש:** זוכרים, זוכרים. אתה ההוא.  
**סניטר:** ועכשיו אני ממשיך לשכב כאן מת. [...]  
**גוסס חדש:** תבוא פה למיטה, יש הרבה מקום. כלכותא.  
**סניטר:** אני מייסורי אגממנון ומותו, שכחתם?<sup>13</sup>

אלא שמתוך הטשטוש למראית עין יזעק הפער בין הצופים-הגוססים וההצגה. לכאורה, הם יגלו הזדהות, ייעשו "לאחד עם החזיון" ואף ישמשו תחליף מוצהר למקהלה היוונית בהצגה הפנימית; ואף על פי כן, גם אם לרגע "אין כאב" – ההקלה שמספק התיאטרון והאיחוד בין הקהל לבמה הם ארעיים, רופפים, מרוקנים ועתידיים להתהפך למרחק אין-סופי.

לאחר מיקום התיאטרון וההפרדה בין קהל לבמה בטבורו התימטי של המחזה, מוסיף ליון לפרוש את המוטיבים המרכזיים של יצירתו, ומציג את נסיון השיבה אל המצב הפרה-סימבולי וכשלונו. בספירת הצופים, הזקן התשוש מבקש את המגע ההורי בתחינות חוזרות, ללא הואיל, "אבא! [...]. למה עזבת אותי?!...", ואילו הגוססים האחרים תרים אחר הגנה זו באופן מטאפורי יותר: "אלוהים ברא את כלכותא ושכח אותה! [...]. אב קדוש, עזור לי!". בדומה, בספירת ההצגה הפנימית אנו עדים להתעקשות

ההוא אמר ככה, ואחרי זה  
 ההוא עמד ככה ונפל ככה.  
**גוסס חדש:** ואחרי זה ההוא אמר ככה  
 והיא נכנסה ואמרה ככה. [...]  
**גוסס ותיק:** להלילה זה נגמר.  
**גוסס חדש:** אבל לקומדיה יש גם המשך.  
**גוסס ותיק:** מחר בערב. וכל יום.  
**גוסס חדש:** אולי מחר תצחיק".

האם יש ביכולתו של התיאטרון להתגבר על הפער בין הקהל לבמה? האם יש בכוחו לתווך בין הצופה והשלב הפרה-סימבולי? שביב התקווה של היאחזות באידיאל התיאטרוני – אם נותר כזה – מנותץ, משהגוססים מייחסים לחזיון, שהועלה בפניהם, צביון קומי; ועם זאת, הערותיהם מסתיימות ברגע של הקלה ביחס למות התיאטרון – הייתה זו הצגה בלבד. אלא שזוהי תחבולה: רצח התיאטרון מועתק למערכה השנייה, והפעם – מבוצע על הבמה עצמה. לאחר שלוין מיצה את כל האימה מן התיאטרון שלו, היה מוכרח "להשיב לו את האמונה שיחיה, ואז, כשהאמין – בום!"<sup>14</sup>

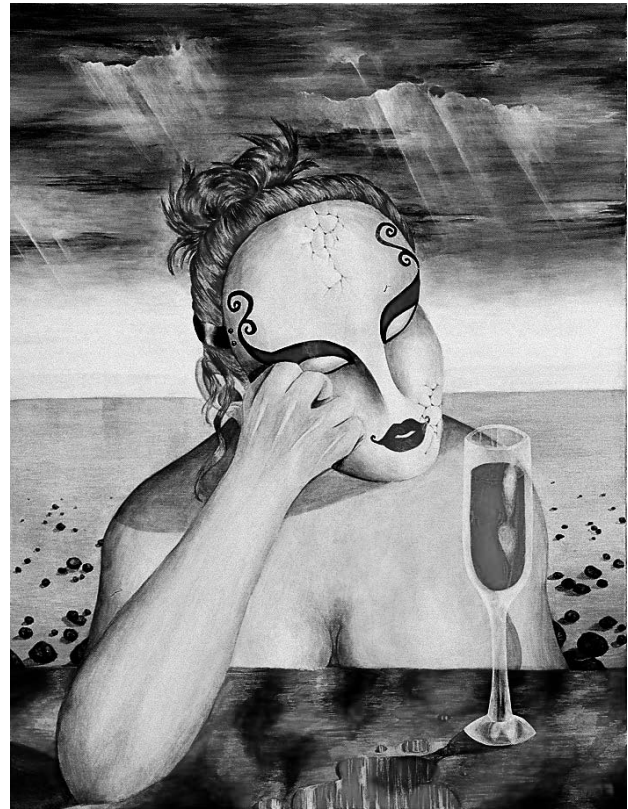
רצח התיאטרון השני מתואר כמאבק מהוסס אך בלתי נמנע: קליטמנסטרה מפצירה שש פעמים באייגיסטוס, מאהבה, להשליך על בעלה רשת וללכודו; ואגממנון, בתגובה, מנסה להזכיר לאשתו את יחסיהם הסימביוטיים:

**"אגממנון:** חכו רגע, לפני שאתם הורגים אותי,  
 אני רוצה להעלות זיכרון ישן:  
 עמדנו אני ואת על חוף הים,  
 היינו צעירים, התחבקנו [...]"

אלא שהנסיון לייצג רגש אותנטי מן העבר באמצעות השפה המסמנת הוא עקר. קליטמנסטרה אדישה לתיאטרון הזיכרון של אגממנון, ונסיון הגיבור הטרגי – התיאטרון – להזכיר לאדם את השלב הפרה-סימבולי ביניהם, כושל. קליטמנסטרה מניפה את הגרזן על בעלה ומכריזה:

**"קליטמנסטרה:** אחת! אתה משמיע קול צווחה! [...]  
 ועוד אחת! ועוד צווחה! [...]  
 [לאייגיסטוס] אתה עומד שם כמו בול  
 עץ,  
 מה אתה מביט?  
**אייגיסטוס:** עומד ומשתומם על הלשון שלך,  
 לא רק מכה, גם מתארת".

כפי שמאבחן אייגיסטוס, יותר משקליטמנסטרה רוצחת את אגממנון בגרזן, היא עושה זאת באמצעות המילים. הרס התיאטרון מוגשם לא מתוך ההרג הפיזי, כי אם מתוך ייצוגו



דרור הולנדר, ללא שם, 2003

התיאטרון. המעשה מבוצע בחוץ-בימה, אקסודוס שההד הבימתי שלו הוא זעקת אגממנון "דצח!!!". לאחריה, פוצחת מסכת חילופי דברים קומיים בין הגוססים, החושפת את חוסר הזדהותם עם המוצג:

**"אגממנון:** רצח!!!  
**גוסס חדש:** מה? מה הוא צעק?  
**גוסס ותיק:** לא שמעתי ברור. נדמה לי "מצח".  
**גוסס חדש:** מצח?  
**גוסס ותיק:** אולי "מלח".  
**גוסס חדש:** למה "מלח"?  
**גוסס ותיק:** אני לא יודע. אולי הוא אוכל.  
 אולי הוא צועק שיביאו לו מלח.  
 הוא איש בריא, יש לו תיאבון,  
 הוא צריך קצת מלח [...]  
 [הצופה קם ועומד, חוזר להיות הסניטר. לגוססים]  
**סניטר:** תמה המערכה הראשונה של הטרגדיה  
 "ייסורי אגממנון ומותו".  
 אגב, הוא צעק "רצח!",  
 לא "מלח", לא "מצח" – "רצח"! "  
 הפסקה.  
**גוסס ותיק:** לא הצחיקה, הקומדיה.



של ההרג. כיאה לטרגדיה קלאסית, נענש־נרצח התיאטרון באמצעות אותו הכלי שבעזרתו חטא – השפה.

### הוודעות: (כמעט) כל המחיצות נופלות

לויין אינו מסתפק ברצח כפול של התיאטרון: הוא מעניק לקהלו "וידוא הריגה" וממית, במהלך "ייסורי אגממנון ומותו", את הגוסס הותיק. אלא שאין בכך רק קביעה נחרצת וסופית כי מת התיאטרון: ההתקה של ייצוג מוות (בהצגה הפנימית) לכדי מוות "אמיתי" (בהצגה החיצונית) מפוררת את השוני־לכאורה ביניהם. הפער בין הטרגדיה היוונית לבין בית החולים קורס אל תוך עצמו, משהגוסס החדש מוסיף עם מות חברו (ספק כלפי צוות בית החולים, ספק כלפי הקהל הישוב באולם): "איך לא הבנו: אתם הצופים, לא אנחנו".

לויין בוחר להשמיד כל אפשרות להזדהות רגשית עם המתרחש, דווקא דרך דמות בעלת פוטנציאל ריגושי אדיר – דמותו של צופה בהצגה; שהרי השימוש ביסודות מטא־תיאטרוניים אונס את הקהל לזכור, כי גם מותו של הגוסס הותיק הוא בבחינת מוות מסומן, הצגה בלבד. כך, הפירוק שמבצע לויין, מבפנים, לחיץ שבין ההצגה הפנימית והחיצונית רק מחדד את זהות הסדק האמיתי: זה הפעור בין קהל הצופים הממשי לדמויות המחזה. אגממנון והגוסס הותיק מהווים ייצוגים של מתים – ומתוך כך מוחרף מותו הממשי, הנחרץ, של התיאטרון.

בסיום הבכיינים הומת התיאטרון ה"פנימי", וכך גם התיאטרון המטא־תיאטרוני (בדמות הגוססים). אלא שדווקא מתוך ההרג, מנץ – לרגע – התיאטרון החדש: בעת שהתרחש רצח אגממנון, יצר הסניטר הצגת יחיד. משהוא מציג אותה, הופך ה"צופה" מן הטרגדיה ל"מבצע"; וכעת, בראשונה, הטשטוש בין שחקן לקהל לא מעמיק עוד את ריחוקם, אלא מאחדם: את ההצגה מבצע הסניטר בעיקר בפני עצמו. זוהי הצגה של איש אחד, ללא "עצמי" ו"אחר". כך, מסיים לויין את הטרגדיה – שאליה נסוג לא כסוגה דרמטית, אלא כמטאפורה לטרגדיית המדיום – בפתחת

צוהר אל חיי התיאטרון שלאחר מותו.

### הערות:

1. נורית יערי, "הבכיינים: בחיפוש אחר טרגדיה מודרנית", בתוך: נורית יערי ושמעון לוי (עורכים), **חנוך לויין: האיש עם המיתוס באמצע** (תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004), עמוד 77.
2. חנוך לויין, "חפץ", בתוך: **מחזות 1: חפץ ואחרים** (תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988), עמודים 132–134, וכן 152–155.
3. חנוך לויין, "הילד חולם", בתוך: **מחזות 4: מלאכת החיים ואחרים** (תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1991), עמוד 290.
4. דוד הד, "חלום שהתפורר לעפר", בתוך: נורית יערי ושמעון לוי (עורכים), **חנוך לויין: האיש עם המיתוס באמצע** (תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004), עמודים 18–30.
5. Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Editor: Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1980), p. 276.
6. זבה כספי, "הילדי והילדותי בדרמה של לויין – מ'סלומון גריפ' ועד 'אשכבה'", בתוך: נורית יערי ושמעון לוי (עורכים), **חנוך לויין: האיש עם המיתוס באמצע** (תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004), עמוד 34.
7. תחושת הקומיוניטס בשלב הלימנילי של הריטואל מאופיינת בקדושה ובשתיקה, ומהווה תמורה – לא מבנה – כך שיש בה אותנטיות ולא ייצוג וחיקוי. ראו למשל: ויקטור טרנר, **התהליך הטקסי**, תרגום: נעם רחמילביץ' (תל־אביב: רסלינג, 2004), עמודים 88–89, 97, 118.
8. אנטונון ארטו, **התיאטרון וכפילו**, תרגום: אוולין עמר (תל־אביב: בבל, 1995), עמוד 105.
9. ראו למשל: **חפץ, סוחרי גומי, נכנע ומנוצח, האשה המופלאה שבתוכנו**.
10. פיטר ברוק, **החלל הריק**, תרגום: יוסף אל דרור ואיתן בלום (תל־אביב: אור־עם, 1991), עמוד 43.
11. **הד**, עמוד 27.
12. לויין, **הילד חולם**, עמוד 314.
13. חנוך לויין, "הבכיינים", בתוך: **מחזות 11: החייל הרזה ואחרים** (תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999), עמודים 147–190.
14. לויין, **הילד חולם**, עמוד 277.

## מתוך ה"הוואי נאן דזה"

תרגום: רועי פורת

ה שמים והארץ סובבים ומתחברים זה לזה, ריבוא הדברים נאספים ונהיים אחד. מסוגל לדעת את האחד – אין אפילו דבר אחד שאינו יודע. לא מסוגל לדעת את האחד – אין אפילו דבר אחד שמסוגל לדעת. לדוגמא אני, בהיותי בעולם, גם אני איני אלא דבר מה. האין נכון שהעולם משתמש בי בכדי להשלים את מניין הדברים שבו? ויותר מכך – בהיעדרי, האם בדברים תחסר השלמות?

אבל במקרה שכזה אני דבר מה, ואילו שאר הדברים גם הם דבר מה. ומהיותם של הדברים דבר, כיצד ניתן בכלל לבחון דבר לעומקו? ואפילו אם כך, בהולידו אותי – כיצד יש בכך משום תועלת? בהמיתו אותי – כיצד יש בכך נזק?

באשר לצר הצורה, היות ועשני כבר חומר שאינו אפוי, לא אוכל להתנגד לו.

איך אדע שהמדקר במחטים ומבקש החיים אינו שוגה? יתר על כן, איך אדע שכורכו של חבל התליה המבקש לו מוות איננו צודק? אולי החיים אינם אלא שיעבוד, ואילו המוות אינו אלא מנוחה? העולם מיסתורין, מיסתורין! מי ידעהו?

בהולידו אותי, לא מתוך כוונה עיקשת ביקש לכך. בהמיתו אותי, לא מתוך כוונה עיקשת ביקש לכך. לרצות את החיים אך לא לעשות למענם, לשנוא את המוות אך לא ללחום בו. לראותם כבזויים ולא לשנוא, לראותם כיקרים ולא לאהוב – עקוב אחרי שנטבע בך משמים ויהיו שלווים, ללא מאמץ.

בהיותי חי, ברשותי מרחב של שבע רגלים. במותי, ברשותי אדמה כגודלו של ארון מתים אחד. השתייכותם של חיי אל בעלי הצורה, זהה ממש לשקיעתו של מותי אל תוכו של חוסר הצורה. ומכאן שבהיותי חי, לעצמים לא מתווספת בכך משום תועלת. בהיותי מת, מן האדמה לא נגרע בכך מעושרה. כיצד אדע את המרווח שבין מה שיש לאהוב ומה שיש לשנוא, בין מה שמביא רווח ומה שמביא נזק?

בנוגע לדרך שבה צר הצורה אוחז ומכוון את הדברים, ניתן להדגים זאת ממש כמו לישת הקדר את החומר: אדמת החימר שלקח ועשאה לקערה זה מכבר, אין בכך להבדילה מן האדמה שטרם לוקחה. סיים את השלמת הכלי וזה נשבר לרסיסים ונפוץ לכל עבר – אז שב אל קדמותו. היותו עשוי לכדי קערה, גם בכך אין הבדל.

מתוך "תמצית ורוח" (精神), פרק 7 של ה"הוואי נאן דזה" (淮南子) 139 לפנה"ס

夫天地運而相通萬物總而為一。能知一則無一之不知也。不能知一則無一之能知也。譬吾處於天下也亦為一物矣。	不識天下之以我備其物與。且惟無我而物無不備者乎。然則我亦物也物亦物也。物之與物也又何以相物也。雖然其生我也將以何益。	其殺我也將以何損。夫造化者既以我為坯矣將無所違之矣。吾安知夫刺灸而欲生者之非惑也。又安知夫絞經而求死者之非福也。	或者生乃徭役也而死乃休息也。天下茫茫孰知之哉。其生我也不彊求已其殺我也不彊求止。欲生而不事憎死而不辭賤之而弗憎。	貴之而弗喜隨其天資而安之不極。吾生也有七尺之形吾死也有一棺之土。吾生之比較於有形之類猶吾死之淪於無形之中也。	然則吾生也物不以益眾吾死也土不以加厚吾又安知所喜憎利害其間者乎。夫造化者之攬攫物也譬猶陶人之埴埴也。	其取之地而已為益益也。與其未離於地也無以異。其已成器而破碎漫瀾而復歸其故也與其為益益亦無以異矣。
--	--	--	--	--	--	--



