

ביקורות ספרים

דן אבנון

מרדכי מרטין בובר, 2011 / **שתי דרכי אמונה**. תרגום מגרמנית: ד"ר חיים מחלב, אחרית דבר: דוד פלוסר. תל אביב: רסלינג, 225 עמ'.

לדברי מרטין בובר הספר הזה נכתב בירושלים "בזמן מה שנקרא המצור עליה – או נכון יותר: בתוהו ובוהו של השמד שפרץ באותו זמן" (עמ': 15). משמע, הוא נכתב במהלך 1948-1949, ראה אור ב־1950 ומעולם לא תורגם מהמקור הגרמני לעברית. בשעה טובה אנו זוכים לתרגום עברי מעולה מידי ד"ר חיים מחלב.

השמחה כפולה. ראשית, הספר הזה מציע ומבאר הבחנות יסודיות על תופעה בנפש ובתרבות האדם, זו המכונה "אמונה". על כך עוד ארחיב. אך ברצוני לפתוח בדברי שבח למתרגם: התרגום כתוב בעברית ישראלית, גבוהה אך מעודכנת, מדויקת ובה בעת נגישה ותואמת את הניב של ימינו. משפטים שבמקור אולי לוקים בדחיסות יתר זוכים לתוספת עדינה של מילה משלימה שמרווחת את הכתוב. כל סטייה מהמקור וכל תוספת מנהירה מסומנים בסוגריים ריבועיים קטנים שאליהם מוכנסים דברי המתרגם. הקורא הזה – אני – מודה למתרגם על כל מסגור שטרח להוסיף, כמו גם על הערות השוליים שצירף להערות המקוריות של בובר. כל מי שהתנסה במאבק עם העברית המקורית של בובר או עם זו של חלק ממתרגמיו מגרמנית לעברית, ישמח לאחוז בידיו את הטקסט הזה. במקום להיאבק בפשר העברית, התרגום של "שתי דרכי אמונה" מאפשר התפנות לתהייה על אודות הדברים שמאחורי המילים.

הספר עוסק בשאלת יסוד קיומית: האם תיתכן קבלה של החיים (כולל קבלת עצמי כביטוי של "חיים") מתוך מצב שבובר מכנה "זיקת אמון" (עמ': 8)? המענה של בובר עקרוני ומשקף עמדה קיומית חד־משמעית: יש היענות לחיים שאינה מחושבת, אינה תועלתנית, אינה מנומקת. היא נובעת מתחושה שמהירה מהמחשבה, וקודמת לה. זוהי דרך חיים שנשללת על ידי רגעים שבובר מכנה רגעי "זיקת אמון", אמון בממשות המפגש ביני לבין העולם. זהו אמון בכך שאני אכן קיים, כאן ועכשיו, במרחב שאינו אני ואינו אתה; מרחב שנוצר מתוך המפגש ביני לבין הנמצא. כדברי בובר, "אני נותן אמון במישהו בלא שניתן יהיה 'לנמק' באורח של ממש את האמון שלי בו" (עמ': 8). כל אקט של אמון הוא אקט של קשירת קשר, וכל קשירת קשר מתוך זיקת אמון הוא ראשית של יצירת קהילה. זו תורת הקהילה של בובר על רגל אחת. קבלה של חיים, קבלה

של עצמי וקבלה של הזולת – כל אלה מהווים מכלול קיום אחד שאפיונו בשפה "זיקת אמון". לדידו של בובר כך נוצרה היהדות הקדומה, וזה מקור דרך האמונה של ישראל. כנגד זיקת אמון קיימת "זיקת הכרה" (עמ': 9): אדם מכיר בערכו של דבר או של דיבור כדבר אמת. בנבדל מזיקת אמון, שבה הקשר החי והמתחדש הוא העיקר, בזיקת הכרה יש קבלה חד-פעמית של דבר כאמת. משהתקבע היחס למשהו או למישהו בביטויים של אמת, אין שיבה רעננה ומתחדשת אל התופעה. הדבר שהתקבל כ"אמיתי" הופך חיש קל למבנה תודעתי סטטי, קבוע, תמיד נכון. המקבל אינו נדרש להתחדש בקשר, אלא להתמיד בו. זיקת אמון משמעה קשב לקול הקורא האלוהי; זיקת הכרה משמעה קבלת הדוגמה על אודות ישוע כמשיח בן אלוהים. כך נוצרו שתי דרכי אמונה. אחת שמה מבטחה בקיום ודרכה דרך האמון; האחרת שמה מבטחה בדעות על אודות הקיום ודרכה דרך ההכרה. בובר הדגיש ששתי מערכות האמונה הללו מציעות שתי "דרכי אמונה, לא רק שני ביטויי אמונה" (עמ': 36).

לאורכו של הספר ישנו דיון ששב ומבדל את ישו מפאולוס. ישו מוצג כ"מעין אח גדול" של בובר (עמ': 12), התייחסות מפורסמת שבשעתו הלהיטה כמה רוחות מקרב היהדות ההלכתית. לעומתו, מוצג פאולוס כמי שהניח את היסודות "לדוקטרינה שנוצרה ללא ספק לאחר מותו [...] דוקטרינה שבה ישו המשיח מוצג כדמות אלוהית: אלוהים כבן סובל על מנת לגאול את העולם, שבהיותו אב הוא ברא אותו כנוזקק לגאולה והכינו לכך" (עמ': 149). בובר סבר שישו זכאי למקום של כבוד כמייצג נאמן של דרך האמונה של ישראל, דרך האמונה הימונה על בובר. בניגוד לישו, פאולוס החטיא את המאמינים בכך שהביא להתפתחותה של דרך האמונה האחרת, זו שהפכה את ישו למושא של זיקת הכרה. השיבוש הגיע לכדי כך שמאמין ההולך בדרכו של פאולוס עשוי לעורר ספק לגבי אלוהותו של אלוהים, אבל לא ביחס לאלוהותו של ישו (עמ': 136).

אם כן, ספר זה מציג שתי דרכי אמונה, דרך האמונה של ישראל ודרך הידיעה של פאולוס. במקביל לפיתוח הגיונות ההבחנה הזאת, הספר גם מציע עיון בסטייה של עם ישראל מדרך האמונה שייחודית לו. לדידו של בובר, התגובה של ישו לדת הפולחן של כהני המקדש ולעוולות החברתיות שאפיינו את תקופתו תואמות את המצופה ממי שקשוב לקיום ונענה לו. ישו הלין על השיבוש של תורת ישראל בפי פרנסי התקופה ובמעשיהם וקרא להם ולמאמיני תקופתו לשוב לדרך זיקת האמון. לעומתו, פאולוס וממשיכיו הגיבו למצוקות הקיום באמצעות הפיכת דברי התורה לחוקים אשר מנחים את המאמין כיצד לגבור על החטא הקדמון הטמון לכאורה בכל אדם (עמ': 87). קרי, דרכו של פאולוס מרחיקה את המאמינים מעיקרי התורה – קשב לקול הקורא – ומסיטה אותם לאמונות על אלוהים, על בן האלוהים, על הגאולה הקרבה וכן הלאה. המאמינים שנענו לדרך החוק הפאולינית איבדו את הדרך לזיקת אמון.

הדיון של בובר בשתי דרכי אמונה משקף היטב, ובאופן מנומק, את סלידתו מסגידה לספר התורה כאל איקונה. בובר, שהקדיש 40 שנה לתרגום המקרא לגרמנית ונתן מבטחו בקיומו של הקול הקורא "אייכה?", האמין שהתורה היא סדרת עדויות של בני אדם ששמעו את הקול הקורא ונענו לו (אבנון, 2012: 70-90). מתוך כך היה משוכנע שהפיכת ספר התורה לספר חוקים, מצוות והלכות לדורות אוטמת את אוזני הקוראים ולבם למה שנשמע בעדויות האישים שמתועדים בספר זה. ההיענות לקול היא תכלית הקריאה, לא ציות לחוקים מתוך היענות לסמכויות מתווכות (שם: 60).

הקורא הישראלי בן זמננו יתקשה להשתחרר מהתחושה שבובר מדבר גם על מצב היהדות והיהודים במדינת ישראל המתהווה (ב־1948 וגם כיום, ב־2012). על רקע קריאה זו אני מפרש את דברי הסיום של בובר, שבהם הוא פונה לאנשי האמונה הנסתרים, "שזמן תפקידם יגיע" (עמ': 172). אנשים אלה אינם סוגדים לאף חפץ ואינם נוהים אחר אף דוגמה (אבנון, 2012: 107-152). דרכם פשוטה: "לדבוק באלוהים בלא לכפור במציאות" (עמ': 170).

תלמידים במדעי החברה ייהנו לא רק מניתוח מהותה של אמונת ישראל ומהדיון בתהליכי המיסוד וההחטאה של אמונה זו. הם ייהנו לא פחות מהתייחסויותיו של בובר לצורכי היסוד של נפש האדם. האדם מתהווה מתוך פתיחה כפולה – לעצמו ולזולת. לכן ההזדקקות לקשר מבטאת צורך להתהוות מתוך יחסים. עבור בובר זו עובדה קיומית. כאלה אנחנו. לא זו אף זו: פרשנות המקרא של בובר שבה ומעמידה את האדם הדיאלוגי בלב המקרא (בובר, 1978). דיאלוג עם מה? עם כל ביטויי הקיום – מבורא עולם ועד לאחרון מעשי הבריאה. ללא דיאלוג אין פתח לתחושת חיות, לחיים. על רקע גישה זו מובנת ההתייחסות המפתיעה אל קפקא כאל יהודי הנאמן לתורת ישראל. בובר ראה בקפקא מתעד מהימן של עולם של מבוכים (עמ': 166) חסרי דין, ועל כן גם ללא דיין. בהיעדר דין ודיין אין יכולת לערער על עוול ולתקן דרכי עולם. הסבך הבירוקרטי שקפקא מתאר כולל אינספור אנשי ביניים היוצרים מרחב ציבורי שבו התנועה אקראית, ללא ראשית וללא אחרית (עמ': 166).

הבדידות של היחיד הקפקאי נגזרת מהיעדרו של מקור ותכלית לדברים. למרות בדידותו ויאושו מעולם חסר תכלית וללא מקור צדק ניכר לעין, קפקא לא נפרד מהזיקה למקור: "[אפילו] היהודי החשוף ביותר – כלומר, קפקא, נשאר מוגן.... [מעצם] עובדת היות אלוהים מוסתר, עובדה הידועה לו, הוא מוגן" (עמ': 168). נאמן לדרך האמונה, קפקא יודע שאלוהים ישנו, גם אם הוא מוסתר. הקריאה של בובר עומדת בניגוד לתפיסה שטחית של קפקא כאדם שאיבד את אמונו בעולם. קפקא אמנם איבד אמון בעולם מעשה ידי בני אנוש שאיבדו את הדרך לזיקת אמון, אך הוא עצמו "נשאר מוגן" בזכות ידיעתו שאלוהים ישנו, מוסתר אך קיים. בהיותו קיים, הוא אחד ויחיד, ואחריות האדם למצוא את הדרך אליו. אחד המחסומים בפני מציאת הדרך הזאת טמון בתפיסה

גנוסטית על פיה ייתכן יותר ממקור אחד לעולם ואף ייתכן יותר מעולם אחד (עמ': 86 ואילך). זה מבחינתו של בובר כפירה בקיום (Feller, 2013). מי שמניח מאבקים בין כוחות שווי תוקף של טוב ורע, אור וחושך, צדק ועוול כופר באחדות היסודית של הקיום שממנה נובעת זיקת האמון בקיום. בובר קושר את דרך האמונה הפאולינית להיווצרות דיכוטומיות מעין אלו, ומייחס ל"כופר" כקפקא את תום הלב הנדרש כדי לשוב לדרך האמונה הישראלית אף ש"מדובר בעולם פאוליני" (עמ': 166).

ההערה האחרונה מופנית להוצאת רסלינג ולחברי הוועדה האקדמית שליוותה תרגום מוצלח זה: כיצד שכחתם להוסיף מבוא למהדורה העברית? הקורא התם פותח את הספר ופוגש את ההקדמה של בובר, שנחתמה בשנת 1950. לקורא בן ימינו אין מושג על אודות הרקע לכתיבת הספר ובוודאי שאינו יודע אילו הדים עורר בהקשרים שונים. וגם, נדמה שראוי לחלוק עם הקורא את הסיבות שהניעו את ההוצאה ואת שותפותיה (מכון ליאו בק ו"Stuttgarter Lehrhaus) לתרגמו דווקא עכשיו. לאקונה מצערת נוספת היא היעדר מבוא מנהיר לחיבור הפרשני החשוב שכתב דוד פלוסר בסוף שנות ה-80 של המאה ה-20. אפילו הערת שוליים אין. החיבור מכונה "אחרית דבר" (פלוסר, 2011). הקורא התם לא ידע שדוד פלוסר כבר אינו נמצא עמנו ושהדברים נכתבו לפני רבע מאה. הכיצד נמנעו העורכים מציון מקור חיבורו של פלוסר? ואם חיבור זה תורגם לעברית, מי תרגם אותו? זאת ועוד: מן הראוי שכל חיבור אקדמי יזכה למפתח עניינים. לכל הפחות, מפתח בסיסי הכולל שמות, מושגים, ובהקשר לספר זה – מפתח פסוקים מהמקרא ומהברית החדשה. הפער בין התרגום הנפלא של הספר לבין המעטפת העיונית המתחייבת מפרסום החיבור רב ההשראה (והשנוי במחלוקת) הזה מאכזב.¹

רשימת מקורות

- אבנון, ד'. 2012. *מרטין בובר: הדיאלוג הנסתר*. תל אביב: עם עובד.
- בובר, מ"מ. 1978. מנהיגות שבמקרא. בתוך מ"מ בובר, *דרכו של מקרא* (123-134). ירושלים: ביאליק.
- פלוסר, ד'. 2011. אחרית דבר. בתוך מ"מ בובר, *שתי דרכי אמונה* (175-225). תל אביב: רסלינג.
- Feller, Y. Forthcoming. From Aher to Marcion: Martin Buber's Understanding of Gnosis, *Jewish Studies Quarterly*.
- Freidman, M. 1983. *Martin Buber's Life and Work: The Later Years, 1945-1965*. New York: Dutton.

1 לקורות הספר והתקבלותו בעולם הנוצרי ראו את הדיון של מוריס פרידמן (83-84) Freidman, 1983: 101. כמו כן ראו את הדיון במאמרו של דוד פלוסר (פלוסר, 2011), כולל ההפניות שלו לספרות המחקרית של תקופתו (המאמר של פלוסר נחתם ב-1987. ראו הערה מס' 62 בפלוסר, 2011: 225).

אדוארד ברודסקי

הילרי פטנאם, 2012 / פילוסופיה יהודית כמדריך לחיים – רוזנצווייג, בובר, לוינס, ויטגנשטיין. תרגום: דבי אילון, ירושלים: מאגנס. 132 עמ'.

ספרו של פרופ' פטנאם, אשר יצא לאור בגרסה האנגלית לפני כארבע שנים, תורגם בימים אלה לשפה העברית. כותרת הספר והשמות המשובצים בה מעוררים סקרנות אצל כל חובב פילוסופיה, אולם היא עשויה לעורר גם תהייה אצל מי שמכיר את הגותו של ליאו שטראוס ואת הסתייגותו מהמונח "פילוסופיה יהודית". זאת משום שמטרת הפילוסופיה היא מציאת האמת התבונית, ואילו היהדות מבוססת על חוק שמקורו בהתגלות אלוהית. שטראוס התעמק בשני היסודות כפתרון למשבר המודרניות וטען בתוקף נגד הנטייה המודרנית לזנוח את ההתגלות. הוא הסביר כי בעוד הפילוסופיה מחפשת אמיתות נצחיות המבוססות על תבונה, היהדות מבססת חוק, חברה ומוסר שמוצאם בהתגלות אלוהית. מכאן שהיהדות אינה נזקקת לפילוסופיה כמדריך לחיים, היות שיש ברשותה את ההלכה והחוק היהודי כמדריך לחיים, ואילו הפילוסופיה עסקה עד התקופה המודרנית במציאת האמת – אמת שלא תמיד עולה בקנה אחד עם החברה הנורמטיבית. נראה כי גם פטנאם עצמו הגיע בערוב ימיו למסקנה כי ראוי להחזיר את אלוהים אל המודרניות.

המהדורה העברית כוללת הקדמה מאת פרופ' ימימה בן מנחם, וזו מאפשרת הצצה רחבה יותר אל הגותו ונסיבות חייו של פטנאם שהביאו אותו לכתוב ספר זה. פטנאם, יליד שיקגו, היה חבר לספסל הלימודים של נועם חומסקי, ומחקרו העיקרי עסק בפילוסופיה של הלשון ובפילוסופיה של המדע. הוא החל לעסוק בהיבטים פילוסופיים של היהדות רק עם הגעת בנו לגיל בר המצווה, אז הצטרף באופן פעיל למניין בבית הכנסת של קהילתו (עמ' 4). הספר נכתב כעיבוד של קורס בפילוסופיה יהודית שלימד פטנאם בהרווארד בשנים 1997 ו-1999, והוא מבוסס גם על אחדים ממאמריו ומהרצאות שהעביר (עמ' 1). את אחת מהרצאות אלו, "מוסר ומטפיזיקה", הוא נשא בשנת 2002 באוניברסיטת תל אביב בשפה העברית (ההרצאה ניתנת לצפייה באתר האוניברסיטה). עובדה זו מסבירה מדוע ניתן לקרוא כל אחד מהפרקים על רוזנצווייג, על בובר ועל לוינס בנפרד, וכך להציף להגותו של כל אחד מההוגים כמעט ללא קשר להגותו, לתפיסת עולמו או לנסיבות חייו של פטנאם עצמו.

מטרתו המוצהרת של הספר עולה מהצהרתו של פטנאם "שכל אלו מאיתנו החשים קשר לדת [...] אך אינם רוצים לראות בקשר הזה משהו שדורש מהם להפנות עורף למודרניות, עשויים למצוא השראה רוחנית בדרכים השונות שבהם יישבו שלושת ההוגים הללו [...] את המתחים המאפיינים את מצבנו" (עמ' 9). דברים אלה מראים כי פטנאם מבין את המתח הכרוך במודרניות עבור האדם בכלל, ועבור האדם היהודי בפרט. מתח זה קשור בניסיון לשמר את המוסר האנושי הבסיסי של עשרת הדיברות ובראשם "לא תרצח", תוך ויתור על האמת שבהתגלות ועל החוק היהודי המבסס אותה; או, כפי שהבין ניטשה, הוויתור על האל והאמונה באדם, אשר מוביל את האדם לעבר ויתור על המוסר המקראי.

הגותו של פטנאם עצמו עוסקת במידה רבה בחוסר התועלת שבהפרדה בין ערכים לבין עובדות, העומדת ביסוד המדע המודרני והפוזיטיביזם הלוגי (ספרו משנת 2002 עוסק בדיוק בסוגיה זו; ראו Putnam, 2002). מכאן ברור שבחירתו של פטנאם בהוגים אלה אינה מקרית, והיא נועדה לבסס תפיסה אתית יציבה גם בקרב אלה שוויתרו על אורח החיים הדתי אך אינם מוכנים להודות כי ערכים אתיים הם סוביקטיביים לחלוטין. אף אם מטרה זו ראויה, נראה כי במידה מסוימת הניסיון לעשות אוניברסליזציה למוסר היהודי כרוך בויתור על החוק היהודי ההלכתי והפיכת המהות היהודית למעין מערכת יחסים או אהבה עם האל (עמ' 43). מהפך זה מערער את השוני בין היהדות כדת מבוססת חוק והתגלות לבין דתות אחרות המבוססות על אמונה. מכאן שאם אדם אינו נדרש לקבל את ההתגלות או את החוק האלוהי כאמת – כפי שפטנאם מעיד על עצמו בסוף הספר (עמ' 93) – בחירתו דווקא בפילוסופיה יהודית כמדריך לחיים נראית במידה מסוימת שרירותית.

מעבר למטרה המוסרית הראויה של המחבר, נראה כי הספר ניחן ביתרונות הן עבור הקורא האקדמאי והן עבור הקהל חובב הפילוסופיה. פטנאם נוטה להסביר את הגותם של ההוגים בצורה היסטורית וכפועל יוצא של תפיסתם התיאולוגית והסביבה התרבותית שבה צמחו. כך למשל, הוא מציג את השפעתה המעצבת של השואה על הגותו של לוינס ואת הניסיון לאפיין את היהדות כ"מחברת את האלוהי אל המוסרי" (עמ' 62). על אף ההקשר ההיסטורי, פטנאם מקדיש זמן ומקום להבהיר מושגים בסיסיים ולגעת בטקסטים העיקריים של ההוגים, בניסיון להבין את המסר או את האמת של ההוגים, העומדת בפני עצמה מעבר לתקופה ההיסטורית של כתיבתם.

הספר מאפשר לקורא הצצה אל תוך עולמם של ההוגים ואל הטקסטים שכתבו. הצצה זו נעשית בסגנון של קריאה מונחית, שבה המחבר הופך למתרגם־מפרש ומנגיש מושגים וקטעים חשובים מתוך הטקסט על מנת לבסס תפיסה חברתית־מוסרית שההוגים השונים ניסו להעביר בהגותם. סדר הפרקים מראה כי המחבר ביקש לפנות תחילה אל הקורא עם טקסטים פשוטים יותר ורק לאחר מכן עם טקסטים מורכבים יותר. הפרק הראשון מוקדש

לרוזנצווייג וויטגנשטיין ועוסק בעיקר ב"ספרון על השכל הבריא והשכל החולה" (ראו רוזנצווייג, 2005). רק בפרק השני, המוקדש לרוזנצווייג עצמו, עובר פטנאם להתעסק ביצירת המופת של רוזנצווייג, "כוכב הגאולה" (ראו רוזנצווייג, 1970) המורכב יותר לקריאה. הפרק השלישי מוקדש לספרו של מרטין בובר, "אני־אתה" (ראו בובר, 1980) והפרק הרביעי מוקדש להגותו של לוינס. כאן יתרונו הגדול של ספרו של פטנאם: שליטתו במסורת היהודית וברזיה באה לידי ביטוי. דוגמה לכך היא הסברו על פירוש המילה העברית "הנני", כמפתח להבנת המחויבות הבסיסית של האדם בפני האחר ובפני האל בהגותו של לוינס (עמ' 67). דוגמה נוספת היא ההסבר של פטנאם למשמעות הסמנטית של המילה "אתה" בעברית – פטנאם מסביר כי מילה זו, המופיעה בכותרת הספר "אני־אתה" של מרטין בובר (עמ' 55), קרובה לשימוש שעושים כלפי בן משפחה יותר מהמילה הארכאית "Thou" שבכותרת הספר באנגלית. משמעות זו מאפשרת לו להסביר את היחסים בין היהודי לאלוהיו העומדים בכסיס הגותו של בובר.

המחבר עושה את עבודתו נאמנה והקריאה בספר מעניינת וזורמת, אף שהוא חוטא מדי פעם ב" name dropping" מבלי להבהיר היטב למה הכוונה, ובכך מסתכן לעתים באיבוד קורא שאינו מכיר מונחים אלה. דוגמה לכך היא ההשוואה בין מור (Moore) ללוינס (עמ' 87), או אזכורו של היידיגר כמקור השראה. אפילו הכללתו של ויטגנשטיין נראית מעט מיותרת. פטנאם אמנם משתמש בהגותו של ויטגנשטיין המאוחר על מנת לדון בקווי הדמיון בינה לבין הגותו של רוזנצווייג ובהתנגדותם המשותפת למטפיזיקה כבעלת יכולת לחשוף את מהותם של דברים (עמ' 19); אך נראה כי הספר היה עומד בפני עצמו גם ללא הדיון על ויטגנשטיין, דיון הנערך מבלי שהספר מספק אמצעים להבנת הגותו, או אפילו להבנת הבחירה בוויטגנשטיין המאוחר ולא המוקדם.

על אף הסבריו הנהירים של פטנאם, נראה שכותרת הספר מטעה מעט את הקורא. המחבר עצמו טוען כי אינו מתיימר להסביר את הגותם של מי מההוגים "על רגל אחת", אלא רק לשתף את הקוראים בהתלהבותו שלו ו"לדרבן אותם לקראם" (עמ' 55), תוך ניסיון להבהיר את ההוגים ואת מושגי המפתח שלהם. באופן פרדוקסלי, פטנאם מקווה כי ההשלכות האתיות של הגות זו וחשיפת הקורא ליסודות ההגות יובילו אותו אל תפיסות עולם מוסריות יותר כמדריך לחיים. זאת מבלי שהמחבר נדרש להסביר הגות זו לאורכה ולרוחבה. נראה לי כי הנחה זו היא שרירותית משהו (אף אם הכוונה ראויה) וכי הספר מתאים יותר להיות ספר מבוא למחשבה של הוגים אלה, הפורש מגוון טעימות שיביאו אף את הקורא הבקיא בטקסטים אלה לרצות ולקרוא אותם שוב.

גם אם הספר אינו מכוון אל הקורא היהודי אלא לכל חובבי הפילוסופיה וההגות היהודית־אוניברסלית של רוזנצווייג, בובר ולוינס, הרי שפילוסופיה זו יכולה לשמש כביקורת חברתית על כל חברה. הקורא הישראלי ימצא בספר קישור מפורש לישראל בדמות אזכור הרקע הציוני של בובר והעובדה כי "בעיניו [של בובר] ציונות לא מוסרית

היא ציונות שגורלה נחרץ" (עמ' 61). פטנאם בוחר שלא להרחיב ביקורת זו וכלל לא ברור אם מדובר באזהרה על העתיד לבוא או שבח על מה שהיה. לעניות דעתי, היה מקום להקדמה מיוחדת למהדורה העברית, דווקא משום הקישור הישראלי-יהודי הברור ומשום הקישור האישי של המחבר לקהל הקוראים בישראל. הקדמה ייחודית וייעודית שכזו הייתה תורמת לספר לא להצטרף כספר נוסף בספרות המשנית על הפילוסופים הגדולים במאה ה-20, אלא לזכות למעמד מיוחד ולשמש קול קורא לחשיבה מוסרית יהודית מחודשת על החברה הישראלית כיום. יש לקוות שכך אכן יהיה.

רשימת מקורות

- בובר, מ'. 1980. אנייאתה. בתוך כסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה (עמ' 3-103). ירושלים: מוסד ביאליק.
- רוזנצווייג, פ'. 1970 (תש"ל). כוכב הגאולה, תרגום: יהושע עמיר. ירושלים: מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק.
- 2005. הספרון על השכל הבריא והשכל החולה, תרגום: הראל קין. תל אביב: רסלינג.
- Putnam, H. 2002. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

אביבה חלמיש

בלה גוטרמן, 2011 / צביה האחת: סיפור חייה של צביה לובטקין. תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד ויד ושם, 440 עמ'.

בת 25 הייתה צביה לובטקין, חברת תנועת הנוער "פרייהייט־דרור" של הקיבוץ המאוחד, כשפרצה מלחמת העולם השנייה. כאחרים מבין חברי תנועות הנוער הציוניות היא עזבה את מקום מגוריה בשטח שנכבש בידי הגרמנים, ופנתה מזרחה. לאחר זמן מה עזבו היא וחבריה את מה שנחשב אז כמקום מבטחים, והיא חזרה לוורשה שתחת הכיבוש הגרמני. איש לא כפה עליה ועל חבריה לעשות זאת. הם פעלו על פי צו מצפונם, מתוך תחושת אחריות כלפי החניכים הצעירים של תנועתם. מראשית 1940 ועד נפילת הגטו באביב 1943 פעלה צביה לובטקין בוורשה, וכשכלו כל הקיצים היא הצליחה להימלט אל הצד הארי. לא פעם אחת, לפני נפילת הגטו ולאחר מכן, היא נגעה במוות והוא לא יכל לה. שמה נודע כאחת מראשי המרד והיא הייתה לסמל של גבורה. ד"ר בלה גוטרמן, חוקרת שואה וממלאת תפקידים ב"יד ושם", מגוללת בפנינו את סיפורה של צביה – כך, בשמה הפרטי – מנעוריה בעיירה ביטן שם נולדה ב־1914 עד ימיה האחרונים בקיבוץ לוחמי הגטאות, שם הלכה לעולמה ב־1978.

"צביה האחת" הוא ביוגרפיה (כנאמר בכותרת המשנה שלו – סיפור חייה של צביה לובטקין) ופרסומו עולה בקנה אחד עם מגמה רווחת במקומותינו ולפיה ביוגרפיה היא פריט חיוני במסכת ההנצחה של מנהיגים, יוצרים, אנשי רוח ואנשי מעשה. אכן, אחד ממניעי הכתיבה של הספר היה תחושתה של המחברת שעם השנים התפוגגו דמויותיהם של הלוחמים המעטים שנותרו בחיים לאחר מרד גטו ורשה, וכי "צביה היא דמות כמעט נשכחת" (עמ': 14).

חלקו הראשון של הספר הוא ביוגרפיה היסטורית במיטבה. הגיבורה, תנועתה והתקופה שזורים זה בזה ואין להבין את הגיבורה בלעדי תנועתה ונסיבות פעילותה. בה בעת סיפורה של הגיבורה תורם להבנת אירועי הזמן ההוא ורוח התנועה שבקרבה פעלה. חלק זה איננו רק סיפור של מעללי גבורה וקרבות, וזו אחת מסגולותיו הרבות. הוא משחזר את חיי היומיום של חברי תנועות הנוער בגטו בשנות המלחמה ומספר "היסטוריה מלמטה": מה הם אכלו, מה הם לבשו, היכן ואיך התגוררו – או ליתר דיוק ניסו לישון שעות אחדות בין פעילות למציאת מסתור טוב יותר. הספר – על שני חלקיו – כתוב היטב, ואף כי חלקים מן הסיפור כבר ידועים, הקריאה בו מרתקת ואף עוצרת

נשימה. הספר כולו מבוסס על מחקר אקדמי ומגובה במראי מקום מדויקים ומפורטים, ובה בעת הוא תורם למחקר ולשיח הציבורי ומעשיר אותם במידע וכתובנות חדשים. צביה לובטקין מצטיירת כמנהיגה עוד לפני שעלתה על במת ההיסטוריה בימי השואה. ארבע שנים לפני המלחמה היא נפגשה עם מנהיג הקיבוץ המאוחד, יצחק טבנקין, ובקיץ 1939 השתתפה בקונגרס הציוני שהתכנס בז'נבה ממש ערב המלחמה. היא הייתה מבוגרת יחסית ליתר מנהיגי תנועות הנוער בתקופת השואה. מפקד מרד גטו ורשה מרדכי אנילביץ' היה צעיר ממנה בחמש שנים, וכך גם חייקה גרוסמן. אבא קובנר היה יליד 1918. בפרוץ המלחמה, ובהגיעה חזרה לוורשה, היא הייתה דמות בולטת ומובילה. עוד לפני המרד ניכר סגנון פעילותה – ענייני, קשוח ותובעני. היא הייתה "אחות גדולה וקפדנית" אשר "עוררה עליה לא פעם את כעסם של החברים" (עמ': 106-107). הדברים מובאים כאן בלשונם כעדות לכך שאין הביוגרפית מנסה לצייר תמונה ורודה וחד-ממדית, אלא מעמידה דמות בשר ודם, על גדולתה ויתרונותיה לצד חסרונותיה ומה שעשוי להתפרש כביקורת.

הספר מאיר את שעתן היפה של תנועות הנוער הציוניות במזרח אירופה טרם המלחמה – עת היו בית שני לבני נוער יהודים שחיפשו את דרכם והיו צמאי פעילות – ומעיד גם על שעתן המפוארת בשעת מבחן עליון. סמוך לאחר פרוץ המלחמה עזבו השליחים מארץ-ישראל את אירופה הכבושה, והסתלקה משם גם השורה הראשונה של המנהיגות הפוליטית והציבורית – ציונים, בונדיסטים, אגודאים ואחרים. עד מהרה מצאו עצמן תנועות הנוער הציוניות ללא מקור סמכות חיצוני והדרכה מלמעלה (של מבוגרים). בראשן עמדו אנשים צעירים שעל כתפיהם הוטלה אחריות אדירה בעתות מבחן ללא תקדים. הם נאלצו לקבל החלטות הרות גורל שהיו להן השלכות על כלל הציבור, וכל זאת ללא יכולת להתייעץ, בזמן שהם נתונים בערפל של אי ידיעה ואי ודאות. במצב החדש שנוצר, לא זו בלבד שהנוער, הצעירים, צריכים היו להנהיג את עצמם בכוחותיהם הם, אלא הם אף נטלו על עצמם להנהיג את כלל הציבור, ותנועות הנוער נכנסו לתוך החלל המנהיגותי בגטאות.

לא אחת מתלבט הביוגרף בשאלת האיזון הנכון בין המרחב הציבורי בחייו של גיבור הספר למרחב הפרטי – סיפור חייו האישיים, האינטימיים: היכן עובר הגבול בין מה שדרוש להבנת הגיבור ופעילותו, לבין גלישה למציצנות. לסוגיה זו חשיבות מיוחדת בספר שלפנינו, שכן צביה לובטקין הייתה בת הזוג (ולמים רעייתו) של יצחק (אנטק) צוקרמן, מראשי הארגון היהודי הלוחם (אי"ל) בגטו ורשה. הוא לא נטל חלק במרד עצמו משום שנמצא אז בצד הארי של העיר, מחוץ לחומות הגטו, עניין הנדון בספר ללא כחל וסרק. המחברת שמה לה למטרה לספר את סיפורה של צביה בזכות עצמה, והיא עושה מאמץ מיוחד לספר את הסיפור בגוף שלישי יחיד, לא רק במובדל ובמובחן מכלל הציבור, אלא גם היחיד (במקרה זה: היחידה) בנפרד מכן זוגה. בכך,

ובמובנים נוספים, מקבל הספר גם היבט מגדרי. עם זאת, אף כי הספר הוא על צביה, המחברת נדרשת לא אחת ליצחק צוקרמן, לא רק כבן זוגה של צביה. גוטרמן מוצאת לנכון להסביר את החלק הנכבד שייחדה לו בספר: "הספר הזה סובב וכרוך בדמותה של צביה [...] אולם קומתו התמירה של יצחק צוקרמן כמו סוככה עליה, ובה בעת נתמכה בה ונזקקה לה. יצחק צוקרמן וצביה לובטקין אינם ניתנים להפרדה, גם לא בכיוגרפיה העוסקת ומתרכזת בה, משום שחייהם היו שזורים יחדיו מיום פגישתם הראשונה ועד יום מותה" (עמ': 19). גוטרמן נרתעת מביקורת – מפורשת ומובלעת – על התנהגותו של צוקרמן בזמן המלחמה ואחריה.

הספר נדרש לשאלה מה עשה את צביה למנהיגה בתקופת השואה ומדוע היא (ויצחק והמנהיגים האחרים של תנועות הנוער בתקופת השואה) לא תפסו עמדות הנהגה במדינת ישראל. שאלה זו היא נגזרת של הדילמה הנצחית בדבר "האישיות וההיסטוריה" – האם מנהיגים דגולים הם שמעצבים את פני תקופתם ואת מהלך ההיסטוריה, או שנסיבות הזמן הן שמצמיחות את המנהיגים? אף כי תכונות המנהיגות של צביה ניכרו עוד לפני המלחמה, רק במהלכה הן באו למלוא ביטוי. היא עצמה אמרה, בדיעבד, שהחברים שעלו למנהיגות שם ואז, בפולין בתקופת המלחמה, עשו זאת "עקב הנסיבות" (עמ': 288). בכך יש גם רמז להסבר מדוע לא היו למנהיגים לאחר המלחמה, כשהנסיבות היו שונות. הבת יעל צוקרמן אמרה למחברת: "בתבונה רבה החליטה אמא לא לנסות לעשות קריירה ולא להתפתות לפיתויי אגו". להערכתה, אילו לא פרצה מלחמת העולם השנייה ולא היו נוצרות הנסיבות הגורליות של גטו ורשה, אמא לא הייתה הופכת למנהיגה. "אמא שלי נעשתה מנהיגה בתוקף הנסיבות. אני חושבת שבלבה [ידעה] שזה לא התאים לה. היא לא הרגישה נוח עם זה. זה לא היה היא" (עמ': 373).

עניין זה מוביל אותנו לדילמה נוספת שמתחבט בה הביוגרף שגיבורו נפטר שנים רבות לאחר שהסתיים הפרק המשמעותי בקורות חייו – זה שבזכותו נמצא ראוי לכינוי גיבור היסטורית. שיא פעילותה של צביה היה במלחמה, בגטו ורשה ומחוצה לו לאחר המרד. השיא במישור הציבורי היה הופעתה המרשימה ביוני 1946 בוועידת הקיבוץ המאוחד ביגור, שהייתה אירוע מכונן במפגש בין היישוב והנהגתו לניצולים. לכך אפשר להוסיף את הופעתה בקונגרס הציוני הכ"ב כחצי שנה לאחר מכן. לאחר הופעות מרשימות וחקוקות בזיכרון אלו "נכנסו חייה של צביה למסלול שגרתי של עבודה ופעילות ציבורית", כותבת גוטרמן. היה זה במקביל לבואו של יצחק לארץ, הקמת קיבוץ לוחמי הגטאות והיותה לאם – לשמעון הבכור וליעל (עמ': 354). בחלוף 15 שנים עדותה במשפט אייכמן ב־1961 (כפי שהיא מתוארת בספר) הייתה צל חיוור של הופעתה ביגור. אכן, כפי שכבר נרמז לעיל, מיטבו של הספר הוא חלקו הראשון שבו סיפורה של צביה הוא סיפורה של תקופה. החלק שדן בשארית הפליטה ובמפגש בין הניצולים לאנשי היישוב – נושא שכבר זכה לכתיבה רבה ושופעת – חלש יחסית

לקודמו ומועט בו החידוש. מכאן ואילך, עד מותו של צוקרמן שלוש שנים לאחר צביה, יש בספר הארות על החינוך המשותף והתבוננויות בהוויה הקיבוצית בכלל וזו הנשית בפרט, אך אין סיפורה של הגיבורה מלמד על תקופתה, והרקע הכללי תורם אך מעט להבנת מהלך חייה.

מבין הדילמות הרבות המלוות את השיח הציבורי ואת חקר השואה המועלות בספר, אצביע על שתיים. האחת עניינה משמעותו של המושג "גבורה" בתקופת השואה. בשנת 1951 נחקק "חוק יום הזכרון לשואה ולמרד הגטאות", שם היוצר היררכיה ערכית בין צורות המוות, בהבדילו בין יהודים שנספו בשואה לאלה שנפלו במרד. שמונה שנים לאחר מכן הוא שונה ל"יום הזכרון לשואה ולגבורה", גבורה במובנה הרחב, שאינה מתמצה אך ורק בהנפת נס המרד. כבר בדבריה בפני הוועד הפועל של ההסתדרות במאי 1946 הבהירה צביה להנהגת היישוב: "כל פעולתנו, מראשית הכיבוש, היה מרד נגד תנאי החיים שהגרמנים הטילו עלינו [...] הגרמנים רצחו את הנפש כדי שקל יותר יהיה אחר כך לרצוח את הגוף, ואנחנו שמרנו על הנפש" (286). במילים פשוטות: המרד לא התחיל כשהחלה ההתקוממות, והספר מגולל את הפעילות של צביה וחבריה בתנאי האימה והמחסור של המלחמה, ואת מאמציהם לשמור על צלם אנוש, לקיים עזרה הדדית ולטפח יחסי רעות, מעשים המקובלים כיום כגילויי גבורה שקטה ועמוקה.

הדילמה השנייה היא כפולה: האם יש להמשיך לנהל את חייו של כלל הציבור, או מוטב להיערך להתגוננות חסרת סיכוי? והאם עליהם – אנשים צעירים שרבים מהם היו נטולי דאגה לבני משפחה – להיצמד לכלל הציבור, לפעול עם העם ובתוך העם ולא לחפש מקלט ומפלט לעצמם, כפי שיכולים היו לעשות, או שמא מוטב שינקטו צעדים שיאפשרו את הישרדותם? בעמדתה של גיבורת הספר ביחס לשאלות מורכבות אלו חלו שינויים שוב ושוב. משהוקם הגטו בוורשה, פעלה צביה עם חבריה לקיים מערך חינוכי, להפעיל מטבחים, להקנות השכלה, לעסוק בפעילות תרבותית. מיד בראשית ימי הגטו "היה ברור לנו שאנו חייבים להישאר ולפעול במקום בו חיים המוני יהודים" (מדבריה ביגור, 1946: 121-125). בדיעבד היא הסבירה שעד האקציה של יולי 1942 עבודתם הייתה מכוונת לשמירת "נפש האדם וצלמו" וכי זו "נשאה פרי" (עמ': 139), אך כאשר הבינו את משמעות הידיעות שהגיעו מהמזרח הם הפנו את כל מרצם לעניין ההתגוננות. גם לאחר שהחלו האקציות הם לא חיפשו מסתור מחוץ לגטו והמשיכו בארגון ההתנגדות, והחלו להרהר שמא שגו בכך שעסקו בעבודה חינוכית ותרבותית. לאחר חמשת ימי הקרב הראשונים של המרד באפריל 1943, מספרת גוטרמן, היו החברים מופתעים מכך שרוב הלוחמים נותרו בחיים, "תוצאה שאיש לא העלה בדעתו". צביה: "לא שיערנו כלל ולא התכוונו לכך שנישאר בתוך המרד הזה בחיים" (עמ': 175-176). משום כך לא נעשו ההכנות הלוגיסטיות הדרושות – מזון לתקופה ממושכת, בונקררים ותוכנית נסיגה. לאחר המרד, כשהיא מתייסרת בכאב אובדן החברים ובתחושת האחריות

האישית שלה, עשתה צביה מאמצים בלתי פוסקים לשכנע את הלוחמים בבנדין לא לפתוח בלחימה בגטו (עמ': 214).

הסיפורים המובאים בספר קשים והדילמות נוקבות, אולם בסיכומו של דבר הוא נושא מסר אופטימי על כוחה של רוח האדם, ומגולל גילויי אהווה של נאמנות חברית ומסירות נפש שאין למעלה ממנה, דוגמת התנהגותו של שלמה (שלמק) שוסטר שהלך להזעיק את חבריו בעת החילוץ מתעלות הביוב של ורשה, ונותר מאחור אף כי יכול היה להינצל. בה בעת שורה על הספר הרגשת האשם של צביה וחבריה על "הפקרת החברים" כלשונוה (עמ': 202), וצלה לא הרפה ממנה כל חייה. עוד במהלך המלחמה היא חשה בושה על שנותרה בחיים ודיברה על האפשרות "להתאבד בצוותא". גוטרמן: "המוטיב הזה של ייסורי נפש, רגשי אשמה על נטישה, החידלון שבאובדן חברים קרובים ואובדן העם, ישפיעו מרגע זה ואילך על צביה כל חייה, על דרכה בארץ, על זוגיותה עם יצחק, ולא ירפו ממנה לעולם, אלא ישובו ויעיקו ביתר שאת" (עמ': 148). ככל שחולף הזמן וגיבורי התקופה, על הצלקות שהותירה בהם התקופה ההיא, מסתלקים מעולמנו, מקבל המסר האנושי העולה מבין דפי הספר חשיבות הולכת וגוברת, והוא בוהק באור יקרות מתוך האפר.

גבריאל בן עמי

Steven Lukes, 2009 / **The Curious Enlightenment of Professor Caritat: A Novel of Ideas** (Expanded New Edition (London: Verso 262 pp.

ספרו של לוקס "מסע הנאורות של קריטה" הוא סאטירה חברתית המחוברת בטבורה אל שני מקורות ספרותיים עיקריים: האחד, ז'אנר האוטופיה החברתית המוכר מיצירותיהם של מור, בייקון ופיין. השני, ז'אנר הסאטירה החברתית, ובמיוחד שתי היצירות של סוויפט ("מסעי גוליבר") ווולטייר ("קנדיד"). לשני המקורות האלה מכנה משותף: אכזבה עמוקה מהסדר החברתי הקיים וחיפוש אחרי חברה צודקת וטובה יותר. אבל בעוד האוטופיסטים החברתיים האמינו באפשרות קיומו של עולם מושלם, ובשעה שסוויפט ווולטייר מביעים פסימיות עמוקה מהאפשרות לתקן את עולמו של האדם, לוקס מציע דרך ביניים: אמנם הטוב מכל העולמות איננו בנמצא כעת, אבל אפשר לפעול אט-אט ובהתמדה לקראת התגשמותו. באופן פרדוקסלי, דווקא הכישלון של הגיבור שלו למצוא את הטוב מכל העולמות הוא הצלחה. הוא מאיר את עיניו בדבר חוסר התוחלת האנושית למצוא פתרון מושלם וחד-פעמי לבעיות הקיום האנושי המורכב. אכן, מזיגה של העקרונות המוכרים כמו סדר חברתי, רווחה, כבוד לזולת, שוויוניות, חופש הקניין וחירות עשויה לפעול לכינון עולם טוב יותר. אבל גיבורו של לוקס מגיע למסקנה כי המינון המדויק איננו ידוע. מציאת האיזון ביניהם והחתירה המתמדת לקראת חברה אנושית צודקת וטובה הוא משימתו הבלתי נגמרת של האדם.

סיפור העלילה נפתח במדינת משטרה דמיונית בשם מיליטריה שבה מושלת חונטה צבאית המאוימת תדירות על ידי קבוצת טרור בעלת השם ה"יד הגלויה" (רמז עבה לעקרון ה"יד הסמויה" של אדם סמית). במדינה זו חי פרופ' ידוע הנושא את השם ניקולא קריטה ותחום התמחותו הוא תקופת הנאורות, במיוחד משנתו של הפילוסוף הצרפתי קונדורסה (שבין שמותיו היה גם השם ניקולא קריטה). כידוע, קונדורסה הוא אולי הפילוסוף החברתי המזוהה ביותר עם רעיון האופטימיזם והאמונה בשכל האנושי כמפתח לקדמה. כל ערב מנהל קריטה להנאתו דיאלוגים דמיוניים עם קונדורסה ועם מלומדים אחרים מעידן הנאורות. לרוע מזלו של קריטה חיבוריו האופטימיסטים נתפסים כחתרניים על ידי המשטר. המשטר סבור כי הקוראים עלולים להסיק כי קיים עולם טוב יותר מזה שבו הם חיים ואולי אף לפעול נגד המשטר, וקריטה נעצר ומושלך לכלא.

בתאו הוא זוכה לביקור של שתי דמויות אשר מנסות לשכנעו להפוך לפסימיסט. אחת מהן היא כומר הובסיאני בעליל אשר טוען כי עולם בני האדם פועל לפי שני עקרונות: חוסר היגיון וחוסר תוחלת. לראיה הוא מזכיר את הזוועות שאותם קנאים אוטופיסטים, אשר נשאו את שם הקדמה וההיגיון, הביאו על האנושות במאה ה-20. לפיכך, טוען הכומר, יש לתמוך במשטר של מיליטריה כחומה בפני אלו. מבקר נוסף, ד"ר גלובולוס, יריבו משכבר השנים, הוא פוסט-מודרניסט ואף הוא דוחה את הנרטיב ההומניסטי של הקדמה האנושית שבו מאמין קריטה. העימות בין פרופ' קריטה לבין שני אלו מגלם את תמצית הניגוד בין השקפת העולם האוטופיסטית, המאמינה ברציונליזם, באופטימיזם ובשאיפה לתיקון האדם, לבין ההשקפה האנטי-אוטופיסטית השמרנית אשר מצדיקה לפיכך ממשלה חזקה ודכאנית כמחסום בפני רוע לבו וסכלותו של האדם.

בעוד אלו מנסים לשכנעו להמיר "דתו" לפסימיזם (ולתמוך בכך במשטר הקיים) פורצים לכלא חברי קבוצת הגרילה היד הגלויה ומחלצים אותו. מציליו, בהם תלמידיו לשעבר, הושפעו מהרצאותיו על האופטימיזם ומטילים עליו משימה: למצוא את הטוב מכל העולמות ולדווח בשובו על ממצאיו. כל זאת כדי שיהיה לקבוצה מודל חברתי שיוכלו לשאוף אליו. "אנו יודעים נגד מה אנו, אך לא בעד מה אנחנו", הם טוענים. מחתרת היד הגלויה מציידת את קריטה בדרכון מזויף הנושא את השם ד"ר פנגלוס – המלומד האופטימיסט הבלתי נלאה של וולטייר ב"קנדיד" – ומשלחת אותו לדרכו.

תחנתו הראשונה היא אוטיליטריה, מדינה אשר התעצבה לאור רעיונותיו של התועלתן ג'רמי בנתם. הכל בה נמרד, נשקל ומחושב ואין מקום לדבר שאיננו מביא מרב התועלת לחברה. לפי אמרתו הידועה של בנתם: "מרב התועלת למרב האנשים". לרוע מזלו, גם כאן קריטה מאבד את חירותו ונכלא בשנית. אבל צחוק הגורל הוא שהפעם לא השלטון מצר את צעדיו, אלא דווקא אנשי המחתרת האנטי-אוטיליטרים: מתנגדי התועלתנות אשר בלהט אמונתם ה"צודקת" פוגעים בזכויותיו של היחיד, במקרה זה פרופ' קריטה שנחשד בעיניהם כסייען של המשטר. בשם התנגדות לעקרון תועלת הרוב ובשם תועלת הפרט הם פוגעים דווקא בפרט שהוא פרופ' קריטה-פנגלוס. ושוב "זוכה" זה ללמוד על בשרו על נפלאות הפרדוקס האנושי.

מזלו של קריטה-פנגלוס משחק לו שוב והוא נחלץ מחוטפיו ונמלט אל מדינת קומוניטריה. זוהי ארץ יוצאת מהכלל שהסובלנות לכל הקבוצות האתניות היא עקרון על. הקומוניטרים כה סובלניים כלפי האחר עד שכל ביקורת על קבוצה אתנית כל שהיא נענשת בחומרה. באופן פרדוקסלי, זאת חברה שקנאותה לסובלנות הופכת אותה לחברה לא סובלנית. האין זה מזכיר לנו משהו ממה שמתרחש בעולם המערבי של ימינו? האם לא הגנו בתי משפט צרפתיים על זכותו של בעל מוסלמי לפעול לפי חוקי השריעה האסלאמית ואישרו לו לגרש את אשתו הטרייה משנתברר לו כי היא איננה בתולה? צרפת, להזכיר, היא מדינה סובלנית לעילא שבחוקתה מופיע סעיף המגן על חופש

הביטוי. האם מוצדק לפגוע בזכויותיה של אישה בשם אי הפגיעה בנורמות תרבותיות המקובלות בקהילתה? פרדוקס.

בחזרה לסיפורנו. פרופ' קריטה־פנגלוס נאלץ לברוח שוב. מתברר כי גם כאן חירותו בסכנה. הוא עלול להיתפס כבלתי סובלני ולהיעצר. הוא נמלט למדינת פרולטריה. המדינה שנוסדה לאור התיאוריה של מרקס. זאת ארץ שהמעמד שייסד אותה – הפרולטריון – כבר לא קיים, נעלם מן העולם. לדאבון לבו של קריטה (וחיבתו הטבעית של המחבר לרעיון של פרולטריה ניכרת בין השורות), פרולטריה היא רק חלום באספמיה, וכטבעם של חלומות – היקיצה מהם היא לעתים אל מציאות קרה ומכאיבה.

הוא מתעורר בליברטריה, ארץ שבה שליטים הרעיונות הליברטריאנים – יוזמה חופשית, ממשל מצומצם וחופש בחירה. האם קריטה הגיע אל הנחלה? האם הוא גילה את ה"טוב שבכל העולמות"? מהר מאוד מגלה קריטה־פנגלוס כי עבור מי שחסר עבודה או שאינו בעל כסף החופש הזה חסר משמעות. למרות שמה, ליברטריה היא בת ברית של מיליטריה, מדינת הצבא הדיקטטורית, ואנשיה מעריצים את אכיפת הסדר שמתקיים בה. שוב, המחבר סומך עלינו שנבין את הקשר לאותן מדינות רייגניסטיות־תאצ'ריסטיות שהשליטו באופן פרדוקסלי רעיונות ליברטריאנים בכוח זרועה של המדינה. מדינות שלמרות יומרותיהן לחירות דווקא הצטיינו בפיתוח כוחות הצבא והביטחון ואף לא בחלו במעורבות צבאית אגרסיבית במדינות זרות.

תחנתו האחרונה של פרופ' קריטה היא מינרווה, אלת החוכמה במיתולוגיה היוונית. זוהי היא עיר גבול בצפון ליברטריה ובה סוף סוף זוכה קריטה־פנגלוס להארה. הוא מבין כי אין "פתרון בית ספר" לסדר השלטוני המיטבי. לא קיימת נוסחה מדינית מדויקת שתבטיח לנו חברה צודקת וטובה יותר. מזיגה מתונה וזהירה של עקרונות עידן ההשכלה עשויה להוביל לכך (אבל כלל לא בטוח שתביא) ועלינו להבין שמדובר במלאכה לא פשוטה וכנראה אף אינסופית. ייתכן כי הדרך עצמה, המסע והמאמץ המתמיד לשיפור, היא־היא הפתרון האמיתי. העבודה האינסופית של האדם לשיפור עצמיותו והחברה שבה הוא חי לעבר חברה של צדק וחוכמה.

קשה להבין מדוע בחר לוקס בז'אנר של הסאטירה כדי לכתוב את ספרו. סופרים אשר חיו במשטרים בלתי סובלניים בחרו באופן מסורתי בז'אנר של הסאטירה – סיפור בלתי ישיר ומרומז – כדי לבקר את סדרי השלטון של החברה שבה הם חיו. סוויפט לא יכול היה לנגח בגלוי את אנגליה של ימיו מחשש להישלח לבית הכלא. גם וולטייר הצרפתי כתב את "קנדיד" בלשון עקיפה ואלגורית כדי שלא להיפגע מנחת זעמם של אותם מוסדות חברתיים שהוא ביקר: פילוסופים, אנשי כנסייה, אצילים ואחרים אשר כוחם רב היה להם כדי לפגוע בו. למרות זאת, השכילו הקוראים של סוויפט ווולטייר להבין בין השורות ביקורת מרומזת זו והבינו כמה (ובמי) דברים אמורים. מדוע אם כן בחר לוקס בכלי זה? האם הוא רוצה לרמז לנו כי החברה שבה הוא חי עשויה שלא

לקבל ברוח טובה את ספרו ולפגוע בו? קשה לקבל פרשנות זו כאשר אנו יודעים כי לוקס, פרופ' לסוציולוגיה, חי ופועל בחברה פתוחה ודמוקרטית המאפשרת לו לבטא את כל עמדותיו. מדוע להסתיר אם אפשר לומר בריש גלי? מדוע לסמוך על תחכומם של הקוראים שידעו לקשר בין הרמז לנרמז? האין בחירה זו מגבילה את היצירה לקורא האינטלקטואל היושב במגדל השן האקדמי?

סאטירות תלויות לקיומן בהבנת ההקשר שבמסגרתו הן נכתבות. משנעלם זה או משמשתנות הנסיבות, הן מאבדות הרבה ממשמעותן. הסאטירה של סוויפט, אשר מסריה הביקורתיים המרומזים נשתכחו ברבות הימים, הפכה לספר חביב לילדים. מי זוכר כיום את הכיבוש הנורא שחוללו האנגלים באיים הבריטיים? היכן האימפריה הימית האנגלית ששלטה בימים? האם אצולת הקרקעות שולטת באנגליה של ימינו כפי שהיה הדבר בימי סוויפט? ברור שלא. גם הסאטירה "קנדיד" של וולטייר עשויה להתפרש אצל הקורא המצוי של ימינו כסיפור הרפתקאות מוצלח ומצחיק מאין כמותו. מי זוכר את הרקע לכתיבתו מלבד היסטוריונים או פילוסופים של עידן הנאורות? אילו מוסדות חברתיים שביקר עדיין עומדים במלוא כוחם? הרי כל העולם התהפך כמה וכמה פעמים מאז נכתב הספר. מעמדות עלו ונפלו, אימפריות נוסדו וחרבו, שיטות חברתיות וכלכליות נוסו וכשלו ובכלל – העולם השתנה. יצירות אלגוריות אלו זכו לחיי נצח במידה רבה בזכות האיכויות הספרותיות שלהן ולא דווקא בזכות המסר החברתי. איכויות הסיפור והעלילה וכישרון הכתיבה של המחבר הופכים אותן לנגישות עבור הקורא בן זמננו ולא דווקא המסרים החברתיים שלהם.

אבל ספרו של לוקס איננו כזה. אין בו השנינות והממזריות של "קנדיד". הוא לא ניחן בדמיון ובצבעוניות של "מסעי גוליבר". בעולם של ימינו, שבו מפעלי דיסני מנפיקים לנו פנטזיות צבעוניות ותזזיתיות לרוב, קשה למצוא מקום לפנטזיה המסורבלת קמעה של לוקס. סיפור העלילה של קריטה הוא שעשוע לאינטלקטואלים ויודעי ח"ן הבקיאים בנבכי הפילוסופיה המערבית ומכירים את צפונותיה. אלו אשר מצוידים ב"ארגז הכלים" הנכון, קרי, בעלי היכרות מעמיקה עם תולדות הפילוסופיה המערבית ובמיוחד עם זאת של תקופת הנאורות. קוראים מסוג זה – מעטים יש לומר – מסוגלים להבין את הדקויות של הסיפור ועשויים אפילו למצוא בו עניין. אינני בטוח שזה מספיק כדי להעניק לו חיים ספרותיים מעבר לחומות השן של האקדמיה.

משה דרור

אביבית אגם דאלי, 2010 / מחוזות חפץ – נופי פרסומת בישראל. תל אביב:
רסלינג. 308 עמ'.

ד"ר אביבית אגם דאלי, מהמחלקה לתקשורת באוניברסיטה העברית, בוחנת בספרה, המבוסס על עבודת הדוקטור שלה, את משמעותם של המרחב, הנוף והטבע בעיניו של המפרסם הישראלי. זאת היא עושה על ידי התבוננות ביותר מאלף פרסומות שראו אור בין השנים 1967-2004 בעיתונות המודפסת בישראל. למעשה, ספרה של אגם דאלי מבקש "למצוא תשובה לשאלה אילו סיפורים מסבירים דימויים חזותיים בפרסומות על החברה הישראלית לאורך שנים, ובאופן ספציפי – מה מסמלים בתרבות הישראלית נופים שונים כחלק מהסיפורים הללו" (עמ': 20).

הניתוח המרתק בוחן דימויי נוף מן העיר, מן הכפר, מן הים ומן המדבר – כתוצר תרבותי משמעותי המהווה חיבור בין הפוליטי לכלכלי, תוך ניסיון מעניין להתחקות אחר האידיאלי והאידיאולוגי החבויים בשיקופם של דימויים אלה. "מחוזות החפץ" הם שאיפותיהם של הצרכנים על תשוקותיהם; המקומות אליהם הצרכנים שואפים, או לפחות חולמים, להגיע. בניסיונם להביא את הצרכנים למחוזות אלה, הפרסומאים פורשים לפנייהם את הנופים היכולים להוות רקע להגשמתם, תוך אימוץ דימויים כמקדמי מכירות ובדרך לשכנעם לצרוך את שהפרסומת באה לשווק.

הנחת היסוד של הספר היא כי הנוף בפרסומות מגלם את הערכים התרבותיים והאידיאולוגיים הן של המפרסם והן של צרכני הפרסומות. הוא מנסה לבחון את הקשר בין פרסום ללאום על ידי ניתוח ייצוגי מקומות בפרסומות, וכן לענות על השאלה "היכן, על פי הפרסומות, אזרחי ישראל 'מרגישים בבית' – בניו יורק, ברמת גן או בדגניה?" (עמ': 29).

בהקשר להתפתחות הפרסומות בישראל, המחברת מציגה ארבעה שלבים מובחנים המחלקים התפתחות חשובה זו: "שלב הערצת המוצר", שהתקיים עד שנות ה-60 ומציין קשר חד-משמעי בין הדימוי לבין המוצר המשווק; "שלב ההיבטים הסימבוליים", שהחל בשנות ה-60 ונמשך לאורך השנים, ובו ניכרת ההתקפה משדה שיח אחד אל שדה אחר במטרה לעורר עניין וסקרנות; "השלב הנרקסיסטי", שאופיין בעיקר בשנות ה-70 וה-80 ונמשך גם בשנות האלפיים, ובו מציגות הפרסומות מצבים שהצרכנים יכולים להזדהות עמם או להתאוות אליהם. מצבים אלה מתארים בעיקר עולם אידיאלי ואידיאלי, המפנק

את הצרכן באמצעות מותגים נחשבים; השלב הרביעי – "השלב הטוטמיסטי" – הנהוג בפרסומות בישראל החל משנות ה-90, נעדר קשר הכרחי וישיר בין הדימוי המוצג בפרסומת לבין המוצר עצמו. בשלב זה מבקש המפרסם לחבר בין עולמם של הצרכנים וסגנון חייהם לבין המוצר המשווק. על ידי הצגת "פיסות חיים" ה"מדברות" אל הצרכנים, הוא שואף לפתותם ולקשור את המותג עם סגנון חייהם (עמ': 53).

התפתחויות הדימויים מצביעות על שינויים של ממש באופני ההתייחסויות: בשלב הערצת המוצר הפרסומת מנותקת מהקשר זמן ומקום; בשלב ההיבטים הסימבוליים קיים קשר בין המוצר המשווק לבין הנוף; בשלב הנרקסיסטי יש קשר אפשרי בין המוצר לנוף ובשלב הרביעי, הטוטמיסטי, הנוף כבר אינו קשור בהכרח למוצר – כאשר לעתים המוצר המשווק כלל אינו מופיע בפרסומת והמפרסם מסתפק בהצגת סמליל (לוגו) בלבד. לדברי המחברת, בשנים שבין מלחמת ששת הימים לבין מלחמת יום הכיפורים (1967-1973) מתואר בפרסומות נוף המדבר כמקום מסוכן ש"מעבר לגבול". נוף המדבר השתנה אחרי 1973 והפך למקום של מנוחה ורגיעה. שינוי זה חפף את השינויים שעברה החברה הישראלית מהיותה עסוקה בביטחון ובשמירה על הקיים, לחברה נהנתנית השקועה בשיפור תנאי חייו של הפרט. אגם דאלי מגיעה בעקבות מחקרה למסקנה שהחל מסוף שנות ה-70 הפרסומת הישראלית מעדיפה להציג נופים מחו"ל. יחד עם זה, על פי מסקנותיה המצב הביטחוני בישראל משפיע על סוגי הדימויים בפרסומות: "הזרות כלפי המקום נעלמת בעיקר בתקופות של משבר או מלחמה וחוזרת בימי רגיעה באמצעות ייצוגי נופים רחוקים או לא מזוהים בפרסומות" (עמ': 21). לעניין זה היא רואה את עיני המפרסמים בישראל כברומטר חברתי.

כאמור, מחקרה של אגם דאלי מנסה להבין אילו דימויים מועדפים בעיני המפרסמים, מאילו סיבות ועל איזה רקע. בתוך כך, מבקש ספרה לטעון שהמצב הביטחוני בישראל משפיע על סוגי הדימויים בפרסומות המעוניינות להציג דימויים הנתפסים כאידיליים ואידיאליים. הצורך ברגיעה ובבריחה מן המציאות הישראלית הטעונה, לדעת המחברת, מייצר דימויים הרחוקים מכאן – במה שהיא מכנה "לא מקומות". בריחה מעין זו, למרות היותה וירטואלית בלבד, "נתפסת כמעין הקלה" (עמ': 71).

הניתוח המלומד מבוסס בעיקרו על הבנתה האישית של המחברת ועל אופן הפענוח שלה את הפרסומות אשר ניתחה, כפי שנתפרסמו בעיתונים הארציים "ידיעות אחרונות", "מעריב", "הארץ" ו"העולם הזה" בתקופה רבת שנים המסתיימת בשנת 2004. חולשתו היא אולי בשל פסיחתו על השפעתם האפשרית של שני גורמים חשובים בחלק מן התקופה הנדונה. האחד הוא השפעתה של הטלוויזיה המסחרית, שיצאה אל דרכה בישראל בשנת 1993. "למרות חדירת הפרסום לטלוויזיה, לא נפגע מעמדו של הפרסום המודפס", טוענת המחברת (עמ': 57). זה כנראה נכון, אך מעמדו הלא נפגע של הפרסום המודפס מתייחס מן הסתם לכמות הפרסומים ולתקציבים המושקעים בו, תוך התעלמות

מן ההשפעה התוכנית. מן המקובלות בקרב הפרסומאים שהפרסום הטלוויזיוני, שבו מושקעים משאבים כספיים ניכרים במסע הפרסום, הוא המוביל את הקמפיין בכללותו, הן במסרים המועברים לקהלי היעד והן בנראות הנשמרת באמצעי הפרסום המקבילים הנוטלים חלק בקמפיין.

מאחר שבעשור שלם בתוך תחום המחקר, קרי עד שנת 2004, גברו הפרסומות בשידורי הטלוויזיה, ומאחר שניתן להניח שמסעי הפרסום המשודרים הללו הופיעו גם בעיתונות המודפסת, אזי חסרה בספר ההשפעה האפשרית של הפרסומות ששודרו בטלוויזיה על אלו שהודפסו בעיתונים – לפחות בכל הנוגע לתחום הנראות, שעליו מבוסס המחקר של המחברת. נכונה הארתה של אגם דאלי, שהפרסומאים הסתייעו במאגרי צילומים בינלאומיים כמו אלה המוצעים על ידי חברת Image Bank לפרסומיהם המודפסים אך סיוע מעין זה לא היה קיים לגבי פרסומות לשידור טלוויזיוני. לכן לא ניתן לחמוק מן החשש שלפחות בחלק מן המודעות שהופיעו בעיתונות המודפסת בתקופה שבה כבר פעלה הטלוויזיה המסחרית בישראל, נראותן הושפעה מן המגבלות הטכניות והתקציביות שהציב המדיום הטלוויזיוני באותו מסע הפרסום.

העניין השני הנעדר דיון מעמיק בספר הוא הפרסום במקומונים. משנת 1984 החלה להתחזק בישראל העיתונות המקומית. לא שזו לא הייתה קיימת קודם לכן, אלא שאז החלו העיתונים היומיים המובילים להדפיס מהדורות סוף שבועיות מקומיות שמיקדו את תוכניהן בנעשה בערים שבהן הן הופצו (רימון, 1998: 76). שלושה מבין העיתונים שעליו מתבסס המחקר – "ידיעות אחרונות", "מעריב" ו"הארץ" – החלו להפיק את מהדורותיהם המקומיות ברשתות בעלות פריסה ארצית. הדבר אפשר לפרסם במחירים נמוכים משמעותית מאלה שהיו נהוגים בעיתוני האב הארציים וכך להגביר את כמות המודעות במדיה המודפסת. הניתוח בספר מדלג על עניין המקומונים ואינו עורך השוואה בין הפרסומות שנעשו בעיתונים הארציים לאלו שבמקומיים. גם במקומונים הפרסומים מבקשים לשווק מוצרים כמו בעיתונות הארצית. אם הספר מבקש להצביע על הנופים המועדפים על הצרכנים הישראלים לאורך השנים, לפחות כפי שהדבר בא לידי ביטוי בפרסומות המהוות כאמור ברומטר חברתי, אזי לא ניתן להתעלם מהשפעת הפרסומות במקומונים, שמקומם בנוף העיתונות הישראלי אינו בטל ב־60. מטעם זה חסרה ההתייחסות המתבקשת על אותו הברומטר החברתי שממנו אין להתעלם.

הספר, על כתיבתו המעניינת והרהוטה, מהווה נדבך חשוב על מדפי ספרות הפרסום בישראל, החסרה מחקרים מעמיקים המבוססים על פרסומות. הוא מאיר באור ייחודי ומסקרן את תפיסת הנוף כמפקיעה מקומות מהקשרם הממשי לטובת אסוציאציות המעניקות למוצר המשווק את הדימוי המועדף על ידי המפרסם, לשם שכנוע. על כך כתב אוגילבי כי אין הוא מחבר מודעה על מנת שהיא תהיה יצירתית בעיני הקורא, אלא כדי שזו תהיה כה מעניינת בעיניו, עד שהוא יקנה את המוצר (אוגילבי, 1992: 7).

הנוף, כנטען, מתאר חוויה הנתפסת כרצויה וכחלומית בעיני הצרכן "והמוצר המוצע היחיד היא הפנטזיה, החלום בהקיץ" (עמ': 215).

שתי הנקודות שהועלו כחסרות בדיון החשוב של אגם דאלי יכולות להוות בסיס לבחינה משלימה או המשכית למחקרה. הן חשובות להשלמת התמונה הכוללת בנוגע לתחום הדימויים המועברים באמצעות פרסומות על ידי תקשורת ההמונים, מבלי לגרוע מחשיבותו הרבה של ספרה.

רשימת מקורות

אוגילבי, ד'. 1992. הפרסום על פי אוגילבי. ירושלים: כתר.
רימון, צ'. 1998. יחסי ציבור. תל אביב: P.R. ספרי תקשורת.

נדיר צור

אורי שגיא, 2011 / היד שקפאה: מדוע ישראל חוששת משלום עם סוריה יותר ממלחמה איתה. תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 199 עמ'.

רק שניים מ-12 ראשי הממשלה שהיו לישראל מאז הקמתה זיכו את אזרחי המדינה בהסכם שלום ויישבו שניים מרכיבי התְּצָרָף השלם של הסכסוך הציוני-פלסטיני, הישראלי-ערבי והיהודי-מוסלמי. מנחם בגין חתם על הסכם השלום עם מצרים ויצחק רבין חתם על הסכם שלום עם ירדן. יישובם של הסכסוכים בין ישראל ולבנון ובין ישראל וסוריה מתמהמה, והסיכויים לכך במציאות המתעתעת עתה באזור הולכים וקטנים. הסכסוך עם הפלסטינים סבוך עוד יותר, וגם יישובו לא נראה לעין.

מאז החלו המגעים שהובילו לחתימת הסכם אוסלו עם הפלסטינים בספטמבר 1993, הסכסוך עמם נתון בתהליך מקוטע ומייגע. תהליך זה מלמד לא רק על חסמים בניסיונות ליישבו, אלא גם על חששות מפתרונו ועל העדפה להוריש את מלאכת סיום הסכסוך לדורות הבאים. רבין הרחיק לכת באומץ רב בניסיון ליישב את הסכסוך ושילם על כך בחייו. בדומה לנשיא מצרים – שחתם על הסכם שלום עם ישראל, עוטר בפרס נובל לשלום ונרצח בידי מתנקש מן הג'יהאד המצרי – נורה רבין רגע אחרי שפיזם בכיכר את "שיר לשלום".

בינואר 2000 היו אזרחי ישראל קרובים כדי פסיעה מהסכם שלום היסטורי עם סוריה ומנהירת המוני ישראלים לרחובות דמשק, בתקווה לממש את החזון הנכזב "לנגב חומס" בעיר בירתו של כובש ירושלים וגיבור קרב קרני חיטין מן המאה ה-12 – צלאח א-דין. זמן מה לפני רגע האמת "קפאה" ידו של אהוד ברק, ראש הממשלה העשירי של ישראל. אורי שגיא, שריכז וקידם את המגעים עם סוריה בימי ברק, מעריך שהניסיון ליישב את הסכסוך באותה עת כשל מיוחד. בשל חרדות המנהיג נסתם הגולל על הסכם שעשוי היה לשנות את פני האזור ולהניע מהלכים רבי-משמעות במזרח התיכון (עמ': 18-19). ראשי הממשלה של ישראל התקשו מאז להתייצב באומץ מול המכשולים הזרועים בדרך להידברות עם סוריה. בהמרצתן של מדינות מתווכות הם הפנו את תשומת הלב לסכסוך הציוני-פלסטיני וניסו – או השימו עצמם מנסים – להתמודד עם סכסוך שלא רק קשה יותר ליישוב, אלא גם חסר בשלות לשינויי יסוד (עמ': 23) וטעון מכשולים בתחומי התודעה, הרגש, הדת, התרבות והמוסר.

ב־1977, בעת שסאדאת בא לישראל, היו שפקפקו בכנות כוונותיו של נשיא מצרים והזהירו מפני הונאה. לפני ראש הממשלה מנחם בגין הוצגה מצגת שערכו קצינים במערך המודיעין של פיקוד הדרום ובה הם מנו את הסכנות הטמונות בהכרעות מדיניות שהשלכותיהן בלתי צפויות. לאחר שצפה בה אמר בגין: "ג'נטלמנים, למרות כל מה שאמרתם, אני החלטתי לעשות שלום עם מצרים" (עמ': 186). דוגמה זו, שאזכר שגיא בספרו, ממחישה את הפער שבין אנשי הצבא הבוחנים תרחישים בממדיהם המיקרו־טקטיים או האופרטיביים, למנהיגי מדינה האמורים להשקיף על המציאות הכוללת ולהעריך סיכויים מול סיכונים. היא גם עוברת כחוט השני במפגשים של נציגים מישראל ובני שיחם הערבים. קצרי תקשורת, אי הבנות והיעדר אמון בכוונות מנהיגי ערב פוגמים בניסיונות להתגבר על העכבות בדרך לשלום (עמ': 78).

ב־20 ביולי 1949 תמו יותר משלושה חודשי משא ומתן ובסיומם חתמו ישראל וסוריה על הסכם שביתת נשק, האחרון שחתמה ישראל עם מדינה ערבית שכנה בסוף מלחמת תש"ח. כעבור שלוש שנים נפגשו משלחות משתי המדינות לשיחות. הראשונה שבהן נערכה בראש פינה בהשתתפות אלוף פיקוד הצפון משה דיין ונציג מטעמו של הקולונל אדיב שישקלי שתפס אחר כך את השלטון בסוריה. השיחות לא הניבו הסדר, בשל פערים עמוקים בין הצדדים בנושאים כמו זכויות השימוש במים וזכויות הדייג בכנרת, תוואי הגבול או חלוקת האזורים המפורזים. סוריה, וביתר שאת ישראל, לא היו בשלות אז להסדר – לא בתוספת להסכם שביתת הנשק, לבטח לא בהסכם רחב יותר בין שתי המדינות.

באוקטובר 1952 כתב ראש הממשלה דוד בן־גוריון בשדר אל שר החוץ משה שרת: "איני מסכים שחיסול הסכסוך הטריטוריאלי עם סוריה הוא הישג בעל חשיבות" (רוזנטל, 1996: 110).

ב־27 ביוני 1968, כשנה לאחר מלחמת ששת הימים וכיבושה של רמת הגולן, אמר ראש הממשלה לוי אשכול בישיבה של מרכז מפלגת העבודה: "מבין המדינות שנלחמו נגדנו אשתקד מתבלטת בקיצוניותה ממשלת סוריה. עידודה הפעיל לחבלנים ולמסתננים, הטרדתה המזוינת הבלתי פוסקת את יישובינו בגליל העליון ובצפון עמק הירדן תרמו הרבה להדלקת המדורה. עכשיו היא מסרבת אפילו להרהר באפשרות של שלום" (רוזנטל, 2002: 636). בהודעה שמסר בכנסת כארבעה חודשים לאחר המלחמה הציב אשכול תנאי מוקדם שמנע אפשרות של הידברות עם הסורים: "אשר לרמת הגולן, לא ניתן שיחזור שם לקדמותו המצב שהיה לפני 5 ביוני 1967, מצב שנשא בחובו הרס ואבדון ליישובים שלנו בעמק" (דברי הכנסת, 30 באוקטובר 1967).

ב־31 במאי 1974 נחתם הסכם להפרדת כוחות בין ישראל וסוריה. יצחק רבין ייחס חשיבות להסכמי הפרדת הכוחות עם מצרים ועם סוריה, ומרגע היותו ראש הממשלה שאף להמשיכם בהסדרים "בין בדרך של השלום הכולל, בין אל הסכמי ביניים נוספים, היוצרים מציאות של שלום ומשפרים את סיכוייו" (רבין, 1979: 423). כעבור שנה ביוני 1975, לאחר כישלון מסעות הדילוגים של מזכיר המדינה של ארצות הברית הנרי קיסינג'ר לקדם הסדרים בין ישראל ושכנותיה, ולאחר שנשיא ארצות הברית ג'רלד פורד הכריז על "הערכה מחדש" של מדיניות ארצות הברית במזרח התיכון, קבע רבין: "אשר לגולן חזרתי ואמרתי, כי לא נרד ממנו – גם במצב של שלום מלא. אף כי אין הדבר אומר, שאנו דבקים בקו הנוכחי" (שם: 471).

ב־14 בדצמבר 1981 אישרה הכנסת את "חוק רמת הגולן" וב־5 ביוני 1982 החלה מלחמת לבנון הראשונה, מלחמה שבה התעמת צה"ל עם כוחות קרקע, עם חיל האוויר ועם מערך ההגנה נגד מטוסים של צבא סוריה בלבנון.

בראשית שנות ה־90, לאחר תום מלחמת אירן-עירק והתקרבותה של סוריה לארצות הברית ולמצרים, הכריז לראשונה נשיא סוריה חאפז אל-אסד כי ארצו נכונה להצטרף לתהליך השלום (Ibrahim, 1990: A4). בוועידת מדריד באוקטובר 1991 השמיע פארוק א-שארע, שר החוץ של סוריה, נאום קשה וקנטרני, אולם בואה של משלחת בראשותו לוועידה היוותה פריצת דרך חשובה בהפשרת הקיפאון המדיני וביצירת מנוף בינלאומי מול כוחות ההתמד במזרח התיכון. ראש משלחת ישראל לוועידת מדריד, ראש הממשלה יצחק שמיר, הזמין את באיה להמשיך בשיחות שישנו את מסגרות החשיבה וייצרו "אקלים של אמון הדדי, סובלנות וכבוד" (בנצור, 1997: 277). אך השלום לא הושכן בתקופות כהונתו.

לאחר היבחרו בשנית לראש ממשלה, אמר יצחק רבין בפתח מושב החורף של הכנסת ה־13: "אנו מוכנים שצה"ל ייסוג לגבולות בטוחים ומוכרים. אני מדגיש: מדובר בנסיגה ברמת הגולן, אך לא מרמת הגולן" (דברי הכנסת, 26 באוקטובר 1992). בדבריו אלה ניכר שינוי של ממש בנכונות להיפרד משטחים בגולן בהשוואה למגמה שהסתמנה מפיו ביוני 1990 ובה קבע כי עדיף להחזיק ברמת הגולן גם בלא שלום עם סוריה, מלוותר על הגולן תמורת שלום עמה (Pa'il, 1991: 12). היה זה שינוי גם בהשוואה למצע מפלגתו ובו נכתב: "ישראל רואה ברמת הגולן אזור בעל חשיבות רבה לביטחונה, לשלמותה ולהבטחת מקורות המים שלה גם לעת שלום [...] בכל הסכם שלום עם סוריה ובהסדרי הביטחון יימשכו הנוכחות והשליטה, ההתיישבותית והצבאית של ישראל" (מצע מפלגת העבודה, 1992: 5).

אולם סוריה לא הייתה ראשונה בסדר העדיפויות של ממשלת רבין לעשיית שלום. ראש הממשלה ביכר לנסות ולהגיע להסדר עם הפלסטינים ורק לאחריו לפעול לקידום ההידברות עם סוריה – הן מסיבות טקטיות, הן משיקולים מפלגתיים והן בשל זמינות

נסיבתית (מעוז, 1999: 28). לאחר שהציג את ממשלתו אמר רבין בסיכום הדיון בכנסת: "אני ראיתי ואני רואה גם היום את תחילת עשיית השלום בינינו לבין הפלסטינים בשטחים נושא בעל חשיבות, שניתן אולי לפתרון, בלי לפגוע בביטחון ישראל, יותר מאשר בתחומים אחרים, בגזרות אחרות של הסכסוך הערבי-ישראלי" (דברי הכנסת, 13 ביולי 1992). שמעון פרס, ראש הממשלה לאחר רצח רבין, נמנה אף הוא עם משמרי הסכסוך עם סוריה ונמנע ממימוש "הפיקדון" הסורי (עמ': 33, 44).

לדעת אורי שגיא, אחזה סוריה מאז שנות ה-90 במפתח לשלום כולל, או למלחמה, באזור. הסדר עמה עשוי היה לחזק את מעגל המדינות המתונות אל מול האסלאם הקיצוני וליצור "אפקט דומינו" חיובי (עמ': 187). אף על פי שיישוב הסכסוך עם הפלסטינים יבטיח שלום מלא ואמיתי במזרח התיכון, עדיפה לישראל מדינה המנוטרלת ממעגל המלחמה הכוללת ויש לה יחסים דיפלומטיים ונורמליזציה עם ישראל על מדינה הנתונה בסכסוך פתוח עמה. לדידו, אף שמגבול סוריה ברמת הגולן לא נורה ולו כדור אחד, עדיין חסר רכיב היסוד (לא בהכרח היעד) המדיני החשוב ביותר בחיי מדינות שכנות – השלום (שגיא, 1999: 146, 156).

ספרו של אורי שגיא הוא עדות של קצין צבא שלחם במלחמות ישראל ולאחר שפשט את מדיו נרתם לניסיונות להשיג שלום – ולהיות "חייל של שלום". אין זה מחקר שיטתי המתיימר להתרחק מן הדמויות ומן האירועים המתוארים על פי סדר התרחשותם. שגיא הכיר אחדים משכניה של ישראל בצפון, מהם חיילים בשדה הקרב ואחרים בזירה המדינית. ביתר שאת הוא הכיר את צוותי המשא ומתן מישראל, ובראשם את אהוד ברק, ראש הממשלה. לאחר יותר משנות דור במדי צה"ל ויציאה לחיי אזרח המטפח משק חקלאי, נקרא שגיא להיות ראש צוות המשא ומתן עם סוריה. הוא היה אחד מנציגי "קבוצת הוותיקים" שברק קיבץ "לחלץ" את המדינה ממצבה בשלהי שנות ה-90 ו"לתת כתף" למאמציו להביא לשינוי מצבה הבינלאומי של ישראל (עמ': 21-23). שגיא כואב את החמצתו של הסיכוי להסדר עם סוריה, שאולי היה משנה את פני האזור. הוא תולה את האשם בכישלון באהוד ברק. היות שהספר ראה אור לפני ש"האביב הערבי" בא בשערי סוריה, לא נדרש המחבר להתמודד עם בחינת האירועים שלהם היה עד בעבר בראי ימי הזעם המדממים הפוקדים בהווה את סוריה, ולא נזקק לנתח את שעלה בגורל ההסכם ובגורל החותמים עליו, לו היה מושג. פעילותו של שגיא לימין ראש ממשלה שהצטיין במידור קפדני כל כך של עוזריו, אפשר שפגמה במידת מה בנאמנות עדותו האישית שנשמכה, לטענת ברק, על ידיעות לא שלמות ועל הבנה לא מלאה (עמ': 192).

רשימת מקורות

- דברי הכנסת. 30 באוקטובר 1967. ישיבה 209 של הכנסת ה-6.
 דברי הכנסת. 13 ביולי 1992. ישיבה 1 של הכנסת ה-13.
 דברי הכנסת. 26 באוקטובר 1992. ישיבה 5 של הכנסת ה-13.
 בנצור, א'. 1997. הדרך לשלום עוברת כמדריד. תל אביב: ידיעות אחרונות.
 מעוז, מ'. 1999. סוריה, ישראל ותהליך השלום במזרח התיכון. בתוך: מ', מעוז (עורך), הגולן – בין מלחמה ושלום (עמ' 17-33). תל אביב: הדר-ארצי והמכון למחקר ע"ש הרי טרומן לקידום השלום.
 מצע מפלגת העבודה לכנסת ה-13. יוני 1992.
 רבין, י'. 1979. פנקס שירות, כרך ב', תל אביב: ספריית מעריב.
 רוזנטל, י' (עורכת). 1996. דוד בן-גוריון – מבחר תעודות מפרקי חייו 1947-1963. ירושלים: ארכיון מדינת ישראל.
 ---- 2002. לוי אשכול – מבחר תעודות מפרקי חייו 1895-1969, ירושלים: ארכיון מדינת ישראל.
 שגיא, א'. 1999. המשמעות האסטרטגית של שינוי העמדה הסורית. בתוך: מ', מעוז (עורך), הגולן – בין מלחמה ושלום (עמ' 146-157). תל אביב: הדר-ארצי והמכון למחקר ע"ש הרי טרומן לקידום השלום.
 Ibrahim, Y. M. (July 17 1990). Syrian Leader Says He Is Ready to Seek Peace. *The New York Times*, A4.
 Pa'il, M. (April-May 1991). The Golan Heights in Exchange for Peace: A Military Plan. *New-Outlook – In the Region*, p. 12.

דניאל בודואן

לינדה פולמן, 2012 / תעשיית החמלה: מהאחורי הקלעים של הסיוע ההומניטרי. תרגום: מנשה ארבל, ירושלים: שלם, 258 עמ'.

העיתונאית ההולנדית לינדה פולמן מבקרת את התעשייה ההומניטרית באופן מעמיק ופרובוקטיבי בספרה האחרון. בתיאורה האמיץ היא מציגה תמונה חריפה של התככים הפנימיים העומדים במרכז מאמץ הסיוע ההומניטרי העולמי.

העיסוק המתמיד מצד האקדמיה וגורמים ועובדים בתחום הסיוע ההומניטרי בכל הקשור לסוגיות המוסריות המתקשרות למתן הסיוע ההומניטרי, אינו תופעה חדשה. עם זאת, הסוגיה נהפכה למהותית ביותר מאז הכישלונות המחפירים בביאפרה ורואנדה. פיליפ גורביץ' (Philip Gourevitch) מנסה לענות במאמרו על השאלה: האם ניתן לספק סיוע הומניטרי ללא קידום והחמרת הסכסוך? הוא מתייחס למלחמה שמהווה, לפי דעתו, את מקור היוזמה ההומניטרית המודרנית – מלחמת האזרחים של 1968 בביאפרה: מרחץ דמים שגבה את חייהם של מיליון קורבנות עקב לחימה ורעב. גורביץ' טוען כי הגורם שהפך סכסוך זה לייחודי הוא העוצמה שבה החדירה התקשורת את סבלם של רבים כל כך לבתיהם הנוחים והרדומים של אזרחים ברחבי העולם (Gourevitch, 2010).

כאן המקום להזהיר את אלה המעדיפים להשקיע מרצם במחקרים אקדמיים מחמירים וקפדניים בנושא תעשיית הסיוע ההומניטרי, ויש רבים בנמצא (de Waal 2010; Mars, 2005 (Slim, 2002). אין זו כוונתה של פולמן, וגם אין ספק כי זהו אינו המקצוע שלה. לפני למעלה משני עשורים בחרה פולמן להתנתק מכבלי האקדמיה השמרנית והכתיבה המוגבלת. במקום זאת, בחרה הכותבת לצאת למסע לעומק נכחי התודעה העולמית ולמסע רב-תלאות אישי ועיתונאי, הרחק אל תוך לב האפלה. פולמן היא פעילה ועיתונאית. כתיבתה מלאת תשוקה והביקורת שלה נובעת מתחינתה הרגשית והכועסת לשיפור מעמדם ומצבם של עניי העולם. ייתכן שתרומתה הגדולה ביותר להבנת מנגנון הסיוע ההומניטרי מתבטאת במאמציה להציג את האופן שבו ארגוני סיוע, על אף כוונותיהם הטובות, עלולים לסלול את הדרך לתהליכים בלתי מכוונים והרסניים. פולמן מסבירה בספרה כיצד המקרה ברואנדה הציב דילמה אתית ומוסרית קשה בפני ארגוני הסיוע ההומניטרי. בזמן רצח העם ברואנדה, בשנות ה-90 המוקדמות, נהיה יותר ויותר ברור כי הסיוע עצמו היה זה שאפשר את המשך הטבח. מפקדי צבא ההוטו, תומכיהם והמיליציות שעליהם פיקדו הגבירו את יכולותיהם הצבאיות וחיו מהסיוע

שנועד להקל על קורבנות הטבח משבט הטוטסי. בשלב הפקת הלקחים שלאחר הכישלון שברואנדה, קהילת הסיוע ההומניטרי העולמית החלה לחקור שתי שאלות מרכזיות. ראשית, כיצד היה זה בכלל אפשרי שהקהילה העולמית, לכאורה תחת הנהגת האו"ם וארגוני הסיוע המבצעי שלו, כשלה במניעת הטבח? שנית, כיצד נהפכו הארגונים החוץ-ממשלתיים (NGOs) לשותפים בהאצת המלחמה ואפשרו לסיוע שהם העניקו להילקח מאלו שהיו זקוקים לו ישירות לידי אלו שגרמו למשבר מלכתחילה – מפקדי צבא ההוטו? כאן מדגישה פולמן את השאלה שנותרה עד כה ללא התייחסות משמעותית מצד תעשיית הסיוע. האם אין זה אפשרי כי מתן סיוע בכל מחיר לקורבנות אסונות מעשה ידי אדם הוא למעשה יוזמה בלתי מועילה ואף מזיקה? היא טוענת כי "ראשית, אל תגרום נזק", פתגמו של היפוקרטס שאותו שאלה תעשיית הסיוע ההומניטרי כציווי המוסרי והאתי שלה, פשט את הרגל.

בתיאורה את מלחמת האזרחים בסיירה לאון, פולמן מדגישה כמה פרדוקסים סוריאליסטיים נוספים של מאמץ הסיוע ההומניטרי. אחד ממפקדי הצבא שאותו ראינה טען כי תרומתו לשלום באזור התבטאה דרך הפעלת כנופיות "חיתוך ידיים" מיוחדות. פיתוח זה היווה עבורו כלי מזויף שנועד למינוף הסיוע ההומניטרי; חתוך את ילדי הילדים, צור חמלה ומשוך כסף מהקהילה הבינלאומית. "ללא גורם קטיעת היד", סיפר המפקד לפולמן, "אתם [ארגוני ועובדי הסיוע] לעולם לא הייתם מגיעים". פולמן נאלצה לאמץ עמדה צינית: "זריעת אימה לקצירת סיוע וקצירת סיוע לזריעת אימה היא הלוגיקה בתחום ההומניטרי" (עמ': 179).

פולמן ממשיכה לתאר כיצד מיד לאחר הגעת סוכנויות הסיוע לאזור, מתחילים מנהיגים פוליטיים, צבאיים ועסקיים לנהוג במכוניות פאר ולבנות בתי יוקרה. המחירים ב"אזורים הומניטריים" אלו, היא כותבת, מתחילים לטפס; שכר הדירה הוא הראשון לעלות. היא מציינת את קאבול כדוגמה: שכר הדירה ברחובות העיר המופצצת הגיע לרמה גבוהה מזו שבמנהטן. המחיר עבור דירה ב"מלון קטן ונטוש" עבור אזור זה טיפס ל-5000 דולר לחודש. היא כותבת כי לפי נתוני סוכנויות הנדל"ן, הבעלים היו ברובם מפקדים מהטאליבן והברית הצפונית, אשר חיו בפקיסטן והשתמשו בתשלומי שכר הדירה לתמיכה במיליציות (עמ': 109).

אם זה לא מספיק, טוענת פולמן, קציני צבא מקומיים גובים מס מארגוני הסיוע העולמי כמעט עבור כל פעילות, החל מחיסון ילדים ועד לכניסה לאזורי לחימה. פולמן מציינת את האופן שבו מנהיגי מיליציות מנסים להשתמש בחלק מכספי הסיוע לטובת עצמם. צ'רלס טיילור, נשיא ליבריה לשעבר, שהורשע לאחרונה על ידי בית המשפט הבינלאומי בהאג בתמיכה בפשעי מלחמה ונשלח ל-50 שנה בכלא, תבע לעצמו 15 אחוז מתוך סכום הסיוע הכולל שאותו העניקו הארגונים החוץ-ממשלתיים. במזומן, לא פחות ולא יותר (עמ': 105).

אתגר נוסף לשימוש אפקטיבי בסיוע נובע מדילמת התורם-סוכן, או כפי שקוראת לו פולמן, "הדילמה ההומניטרית". ארגוני הסיוע יבחרו לא לעזוב, גם כאשר הם יודעים שהכסף משמש לרכישת נשק או שמזון הסיוע מוחלף תמורת רובים, כיוון שזו הבחירה הבסיסית שלהם; הם אינם הולכים למקום שבו הסיוע יאפשר להציל את מספר הנפשות הרב ביותר, אלא למקום שעליו מחליטים התורמים. לטענתה, זהו עניין של מתן עדיפות עליונה לסיפוק התורמים, מעל ההקלה על הסבל ההומניטרי.

קיימים טיעוני הגנה רבים כנגד הערכתה של פולמן שכוונותיו הטובות של הסיוע עולות פעמים רבות כתירוצים, שמטרתם להתעלם מהנזק שסיוע זה גורם. ספרה עושה צדק עם סבלם של רבים בעודו חושף את הפגמים שבתעשיות הסיוע. אפשר לאשים אותה באנקדוטליזם מצטבר ולטעון כי כתיבתה חסרה את הניתוק הקיים בגישה המחקרית. ניתן להניח כי פולמן אינה מודאגת מדי מביקורות אלו; אחרי הכל, היא לא התכוונה לכתוב בצורה אחרת. זהו ה"אני מאשים" שלה כנגד מאמץ הסיוע ההומניטרי.

מה שבכל זאת עלול לגרוע מהמסר שלה הוא תקיפתה החד-צדדית את תעשיית הסיוע. היה טוב יותר לו בנוסף לזה הייתה פולמן מציינת את הדברים הטובים שלהם אחרים פעילי הסיוע; נכון, על הארגונים להיות זהירים יותר, אך העשייה נעשית בהדרגה מודעת יותר לנזק הבלתי מכוון שלו היא גורמת. פולמן הייתה יכולה, ולו רק עבור קידום המסר שלה עצמה, להדגיש כי הערכת ההשפעה של הסיוע ההומניטרי דורשת קבלת החלטות מסובכות וקשות ביותר. בסיכומו של עניין, האין הצלת נפש אחת שווה להצלת האנושות כולה?

רשימת מקורות

- De Mars, W. 2005. *NGO's and Transnational Networks: Wild Cards in World Politics*. Pluto Press. London.
- De Waal, A. 2010. The Humanitarian's Tragedy: Escapable and Inescapable Cruelties. *Disasters*. April, 34, pp. 130-137.
- Gourevitch, P. 2010. Alms Dealers: Can You Provide Humanitarian Aid Without Facilitating Conflicts? *The New Yorker*, October 11. Retrieved from http://www.newyorker.com/arts/critics/atlarge/2010/10/11/101011crat_atlarge_gourevitch
- Slim, H. 2002. By What Authority? The Legitimacy and Accountability of Non-Governmental Organizations. *The International Council on Human Rights*. Retrieved from <http://www.gdrc.org/ngo/accountability/by-what-authority.html>

Amal Jamal, 2011 / **Arab Minority Nationalism in Israel: The Politics of Indigeneity**. London: Routledge, 324 pp.

ספרו של אמל ג'מאל הוא ספר חדשני וראשון מסוגו¹ משתי בחינות: 1. זהו החיבור הראשון, בהיקף כזה, העוסק בפוליטיקה של האזרחים הפלסטינים בישראל כפי שזו התגבשה מאז קריסת תהליך אוסלו ואירועי אוקטובר 2000. השינוי המשמעותי ביותר שהתרחש בתקופה זו הוא המעבר מדרישה לשוויון אזרחי (דמוקרטיה ליברלית, "מדינת כל אזרחיה") לדרישה לזכויות קבוצתיות ולהכרה כמיעוט לאומי (דמוקרטיה קונסוציונאלית, "אוטונומיה") כעקרון המרכזי המגדיר את הפוליטיקה הפלסטינית בישראל. שינוי זה בא לידי ביטוי מובהק ב"מסמכי החזון" של 2006-2007.

2. ניתוחו של ג'מאל את השינוי הזה מתבסס – מבחינה אנליטית ונורמטיבית – על הדיון המתרחב והולך בשנים האחרונות במעמדם ובזכויותיהם של עמים ילידים. קבוצות ילידיות רבות, וכמוהן גם גופים בינלאומיים שונים ובהם האו"ם, אימצו את הטענה כי עמים ילידים, שמעמדם כמיעוט נכפה עליהם בכוח הזרוע, ראויים וזקוקים ליותר מאשר הכרה בשונותם התרבותית במסגרת הרב-תרבותיות הליברלית. בכדי לשמר, או לשקם, את זהותם ואת יכולתם לקדם את תפיסת הטוב שלהם, חייבות זכויותיהם של עמים ילידים להיות מעוגנות לא בתפיסה של צדק חלוקתי בלבד, אלא בתפיסה של צדק מתקן או משקם (corrective or restorative justice). בהתייחסו לעמים ילידים, עקרון השוויון איננו יכול לבוא לידי ביטוי אך ורק בחלוקה צודקת יותר של משאבים (כאיסור על אפליה או כהעדפה מתקנת); הוא חייב לבוא לידי ביטוי הן בהשבה – של קרקעות, של אזרחות, של אתרים וסמלים לאומיים – והן בתפיסה של ריבונות משותפת במדינת הלאום, המבוססת על זכותם של העמים הילידים להגדרה עצמית. (בניו זילנד, למשל, קבע בית המשפט העליון לפני שנים מספר כי מורשתה המשפטית של ניו זילנד היא מורשת משותפת – בריטית ומאורית כאחת). המסגרת התיאורטית הרחבה של החיבור היא המסגרת הפוסט-קולוניאלית שהתפתחה כביקורת על תזת האוריינטליזם של אדוארד סעיד והחליפה את המסגרות התיאורטיות של שחרור לאומי ושל תורת התלות ששררו בשנות ה-60 וה-70. מאפייניה העיקריים של האסכולה הפוסט-קולוניאלית הם: דגש תרבותי לעומת כלכלי או פוליטי במובן

הצר של המילה; ראיית עמי ומדינות ה"דרום" כסובייקטים – ולא רק אובייקטים – של ההיסטוריה, ומכאן נכונות לבחון אותם באופן ביקורתי (זאת מבלי להתעלם, כמובן, מהעוולות שנגרמו וממשיכות להיגרם להם על ידי הקולוניאליזם לצורותיו ולדורותיו); תפיסה גמישה של "הגדרה עצמית", שביטויה בפועל איננו בהכרח הקמתה של מדינת לאום חדשה. ג'מאל אינו חוסך שבטו ממדינת ישראל בשל יחסה לאזרחיה הפלסטינים מ־1948 ועד היום. יחד עם זאת, הוא מבקר בחריפות גם את מנהיגיה של החברה הפלסטינית-ישראלית עצמה. הוא מציין כי הדור הנוכחי של המנהיגים משכיל יותר, נועז יותר ואיננו, ככלל, מבקש את חסדי הממסד. יחד עם זאת, המנהיגות הפלסטינית עדיין מתאפיינת בדפוסי פעולה מסורתיים, חמולתיים, אישיים ופטריארכליים הפוגעים באופן חמור באפקטיביות שלה. חוסר אפקטיביות זה משרת את הממסד הישראלי, ולכן זה פועל לשמר את דפוסי הפעולה השליליים. אולם האחריות הסופית להמשך קיומם של הדפוסים הללו מוטלת על הפלסטינים עצמם.

הפתרון אותו מציע ג'מאל לבעיית יחסי המדינה עם אזרחיה הפלסטינים הוא כינונו של שוויון אזרחי ולאומי מלא בין היהודים והפלסטינים אזרחי ישראל. משמעות הדבר היא הפיכתה של ישראל לדמוקרטיה הסדרית (קונסוציונאלית). הסדר כזה, לטענתו, ייתן ביטוי לזכות ההגדרה העצמית הלאומית של שני העמים החיים במדינה ויעמוד בקני המידה המוסריים של תפיסת הצדק המשקם.

מעבר להיכרות אינטימית עם החברה הפלסטינית בישראל על רבדיה וגווניה השונים, מבוסס הספר על היכרות רחבה והבנה עמוקה הן של הספרות העוסקת בחברה הישראלית והן של זו העוסקת ביחסים בין קבוצות אתניות שונות בחברות רב־אתניות באופן כללי. מעבר לספרות העוסקת בעמים ילידים, ג'מאל נשען על תובנות שמקורן בדיון ברב־תרבותיות ליברלית ובביקורת הנמתחת על דיון זה מכיוון הפוליטיקה של הזהויות. נדבך תיאורטי נוסף שעליו נסמך הספר הוא המודל המשולש של רוג'רס ברובייקר – שמנתח את היחסים בין מדינת לאום, מיעוט לאומי בתוכה ו"מדינת האם" של אותו מיעוט. אפשרות קיומה של "מדינת אם" לאזרחים הפלסטינים של ישראל הבליחה אולי לרגע בתקופת אוסלו, ולעובדה זו, כמו גם להתפכחות ממנה, הייתה השפעה חשובה על התפתחות היחסים בין המיעוט הלאומי למדינת ישראל. קיומה של מערכת השליטה הישראלית, השולטת בשני אופנים שונים בשתי אוכלוסיות פלסטיניות שונות, כמו גם היותם של האזרחים הפלסטינים חלק מהעולם הערבי, עושים את התמונה הישראלית למורכבת יותר מהמודל של ברובייקר ומזמינה פיתוח תיאורטי נוסף של המודל, שיעשה אותו לרגיש ומתוחכם יותר. לאור זאת ג'מאל דוחה את הדעה המקובלת, הרואה באזרחי ישראל הפלסטינים "מיעוט לכוד" הסובל מ"שוליות כפולה". לטענתו, מצבם הייחודי של הפלסטינים בישראל מהווה דווקא הזדמנות לחשיבה יצירתית, הן תיאורטית והן

פוליטית, שתוכל להציע פתרונות חדשים ומקוריים לא רק לבעיית היחסים בין פלסטינים ליהודים בישראל, אלא גם לבעיותיהם של עמים ילידים במקומות אחרים בעולם. ספרו של אמל ג'מאל עומד להיות ספר יסוד בשאלת המיעוט הפלסטיני בישראל, ספר שיגדיר את קווי המתאר של הדיון בשאלה זאת למשך שנים רבות.

הערה

1 לאחרונה התברכנו במבול של ספרים העוסקים במיעוט הפלסטיני בישראל. סקירה מקיפה על ספרים אלה תופיע באחד הגיליונות הבאים של המרחב הציבורי.

יעקב ידגר

Judith Butler, Jurgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West,
2011 / **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York:
Columbia University Press, 137 pp.

ספר זה הוא פרי מפגש אינטלקטואלי מרתק שהתקיים בשנת 2009. שלושה מוסדות אקדמיים חברו יחד כדי להזמין ארבעה מגדולי האינטלקטואלים החיים כיום לדון באחד המהלכים הרעיוניים החשובים ביותר שאנו עדים להם בשני העשורים האחרונים. עניינו של מהלך זה הוא הערכה מחדש של מושגי יסוד ורעיונות מכוננים במדעי האדם, ובראשם דת, פוליטיקה, חילון ומודרניות. הרקע למהלך רעיוני זה, רקע שאך מדגיש את עומקה של המהפכות הגלומה במהלך, הוא הדומיננטיות הכמו־מוחלטת שלה זכה נרטיב המודרניזציה והחילון בשדות אקדמיים נרחבים במהלך השנים המכוננות של שדות אלה. נרטיב זה הצליח לגלם תבנית אנליטית לניתוח, לתיאור ולהסבר תופעות חברתיות, היסטוריות ופוליטיות, ובה בעת לגלם דימוי עצמי מכונן של האקדמיה והאקדמאים. אפשר לסכם את הנרטיב הזה (בגסות המתחייבת מסיכומים סכמטיים שכאלו) כמציג מהלך אוניברסלי, בלתי נמנע, של קדמה וחילון, כמעין תופעת טבע שמאפיינת בהכרח את המין האנושי. הוא מצייר תמונה היסטורית של מעבר מ"עידן האמונה" – עת שבה "כולם היו דתיים" ולדת היה תפקיד מרכזי ומכריע בכל תחומי החיים האנושיים, בראשם המדע והפוליטיקה – אל עבר העידן המודרני, שהוא, באופן מהותי ואימננטי, עידן של חילון, שבו רוב האנשים "חילוניים" (כלומר, בפרשנות המקובלת, אינם מאמינים עוד באמיתות "דתיות" ואינם מקיימים אורח חיים המזוהה כ"דתי"), ולדת אין עוד מקום במרחב הציבורי. אף על פי שהוא מזדהה כסיפור היסטורי־חברתי־מדעי "ניטרלי", אוניברסלי, אובייקטיבי ו"נטול שיפוט ערכי", נרטיב זה מגלם גם מערכת אידיאולוגית וערכית ברורה. הוא מלמד, אם גלויות ואם במשתמע, שהמודרניות החילונית – או, אם לדייק, דימוי עצמי רווח של חילוניות מודרנית – היא טובה יותר, נכונה יותר וצודקת יותר מהדתיות הפרה־מודרנית (ה"פרימיטיבית" בלשון שאינה תקינה פוליטית).

השלכותיו של נרטיב זה היו הרסניות למדעי החברה, ובייחוד לחקר הפוליטיקה, שכן הוא עודד את ההנחה שהדת אינה רלוונטית להבנת הפוליטיקה המודרנית, ושהחילוניות היא מעין תופעה ניטרלית (כזו שמוגדרת בשלילה, כהיעדר השפעה דתית, למשל).

עקב כך יכלו מדעני החברה והמדינה לדון בתופעות פוליטיות מגוונות ולהתעלם לחלוטין ממקומה של הדת בתופעות אלו. בו בזמן נחשבה החילונית, ללא ספק אחד ממבני הזהות והמשמעות הדומיננטיים ביותר כיום, למובנת מאליה ולא זכתה לחקירה ופרשנות מדעיים.

כנגד רקע זה צמחה בשני העשורים האחרונים מגמה רוויזיוניסטית, שמערערת על כל אחד ואחד מבסיסיו של נרטיב המודרניזציה והחילון. מגמה זו מקיפה והיא כוללת, בין היתר, ערעור על התמונה ההיסטורית שמציג נרטיב החילון, הערכה מחדש של תפקיד הדת בחיים הפוליטיים, גם במדינות ה"מערב החילוני" וביקורת פילוסופית אתית חריפה על כישלונה של הפוליטיקה המודרנית החילונית לקיים בנאמנות את ערכיה המכוננים, בראשם סובלנות כלפי האחר. מגמה זו נעה בין ניסיונות שטחיים משהו ל"תקן" את נרטיב החילון כדי שיכיל את "העלייה מחדש" של הדת לקדמת הבמה של הפוליטיקה העולמית (מתוך כוונה להמשיך ולהשתמש בו כמסגרת הראשית להבנת המציאות החברתית והפוליטית), לבין ערעורים מעמיקים על האפיסטמולוגיה והאונטולוגיה החילונית. ערעורים אלה מעמידים בספק, למשל, את עצם ההבחנה בין ה"דת" וה"פוליטיקה" כשני מרחבים נבדלים.

מארגניו של המפגש האינטלקטואלי, שפירותיו מהווים את הפרקים השונים בספר, השכילו להזמין ארבעה הוגים רבי השפעה שמייצגים את העמדות הראשיות על פני קשת רחבה זו. נדמה כי נקודת המוצא של ארגון המפגש, ושל הקובץ שהניב, נותרת נאמנה להנחת היסוד שהמרחב הציבורי הוא, מעצם ההגדרה, תחום "חילוני" ו"רציונלי"; אלא שבניגוד לתפיסות רווחות בעבר – שהסתפקו בקביעה זו והסיקו ממנה שכלל אין זה ראוי ואין זה רלוונטי לתהות בדבר מקומה של הדת במרחב זה או בדיון הפוליטי שמתקיים בו – מפגש זה בין ענקים אינטלקטואלים אלה צמח מתוך ההבנה ה"חדשה" שלדת יש מקום מרכזי ותפקיד חשוב מאין כמוהו במרחב הציבורי.

יורגן הברמס, ראשון הדוברים במפגש, מגלם יותר מכל אחד אחר את המהלך הזה. אנחנו חייבים לו את השימוש הרווח במונח "המרחב הציבורי", כמו גם את ההבנה (האידיאלית) של מונח זה כתחום שבו השיחה והטיעונים הרציונליים מתקיימים בין סוכנים עצמאיים ושווי מעמד ומהווים את אבני הבניין של הפוליטיקה הליברל-דמוקרטית. הברמס מעיד על עצמו שמלכתחילה הוא לא ראה את הדת – או את השיח הדתי – כשחקן ראוי או רלוונטי במרחב זה. כפי שהעירו כבר רבים, ועתה גם הברמס עצמו עושה כן, רעיון המרחב הציבורי נוסח מלכתחילה כמעין התגלמות מושלמת של רעיונות ה"נאורות" האירופית בהופעתה הרציונליסטית והחילונית, שמניחה מלכתחילה ניגוד מהותי בין הרציונליות לבין המסורת, הדת כמוסד והשיח הדתי. עמדת מוצא זו, שאותה מבקש הברמס לתקן במאמרו כאן, שילבה גם היא בין הטיעון האמפירי לכאורה – לפיו לדת אין עוד תפקיד וחשיבות בשיח הפוליטי – לבין הטיעון הערכי,

שלפיו לא ראוי שיהיה לה תפקיד כזה (בראש ובראשונה משום שהיא אינה נאמנה לחובה הקטגורילית של רציונליות, שמאפיינת את השיח במרחב הציבורי).

התיקון שמציע כאן הברמס נותר נאמן לכל הנחות היסוד שלו בדבר אופיו המצוי והראוי של המרחב הציבורי בדמוקרטיה ליברלית. כלומר, הברמס אינו מוותר על ההנחה או הטענה שהמרחב הציבורי מתאפיין בשיח פתוח, שוויוני ונגיש לכל, שעקרון היסוד שלו הוא הרציונליות. הברמס אינו מוותר גם על ההנגדה הבינרית בין רציונליות, המזוהה אצלו עם החילוניות, לבין הדת או השיח הדתי. אלא ש"הברמס המאוחר" הכותב כאן מבין סוף סוף את מה ש"הברמס המוקדם" לא השכיל להבין לפניו: הוא מכיר בכך שהדת מעלה טענות כבודות משקל, אמיתות חשובות והבנות מעמיקות באשר לחיי אנוש ולמשמעותם, שלהן נגיעה ישירה, עמוקה, בסוגיות הנדונות באותו שיח רציונלי שמתקיים במרחב הציבורי. הוא מבין עתה שהתעלמות מהשיח הדתי, או השתקה שלו, אינה באמת אפשרית, ואף אינה ראויה.

אלא שהברמס אינו מוכן לקבל את השיח הדתי כשווה מעמד לשיח החילוני (שוב, הוא משתמש במונח "רציונלי"; הנחת היסוד שלו, כמו של כל מפעל הנאורות שהוא מבקש להגן עליו ולקדמו, היא שיש רציונליות אחת, טהורה וניטרלית, והיא זו שמגולמת ברעיון החילוניות). הוא ממשיך לטעון שברמת המדינה, ברמת השיח הפוליטי המכריע וברמה של "הפוליטי" (הברמס מנהל כאן ויכוח גלוי וטעון במיוחד עם קרל שמידט ורעיון התיאולוגיה הפוליטית, שזוכה לעדנה מחודשת בחוגים אינטלקטואלים חשובים) אין מקום לשיח דתי, "לא רציונלי". בעידן המודרני, טוען הברמס, אין עוד באמת "תיאולוגיה פוליטית" (הוא מוכן להכיר בכך שבעבר הקדם-מודרני והלא רציונלי אכן הייתה כזו), שהרי הפוליטי הוא מעצם הגדרתו "רציונלי". זאת, בראש ובראשונה, משום שמי שאינם שותפים לשיח הדתי אינם מסוגלים להבינו, לטענת הברמס, ולפיכך הוא לא יכול לשמש כמכנה משותף בין כל השחקנים בזירה הפוליטית. לעומת זאת, השיח החילוני-רציונלי הוא אוניברסלי מעצם הגדרתו, לשיטת הברמס. לפיכך ה"פתרון" שמציע הברמס הוא תרגום של השיח הדתי לשפתו ומונחיו של השיח החילוני, האוניברסלי, שממשיך להיות קנה המידה המוחלט והסופי לדיון פוליטי ראוי. כך הוא מצליח, לכאורה, להיות "פוסט-חילוני" ובו בזמן להוות נאמן להנחות היסוד החילוניות של פרויקט הנאורות. צ'רלס טיילור, שמסתו באה כמעין תשובה למהלך הפתיחה של הברמס, מציע ערעור רבתי על האופן שבו מציע הברמס להבין את הזירה הציבורית, וכן על השלכותיה של תפיסה זו באשר למקומה של הדת בשיח הפוליטי. טיילור ניגש אל הסוגיה באופן עקיף משהו, ומציע לבחון מחדש את האופן שבו אנחנו מבינים את המושג "חילוניות". בעקבות ספרו המונומנטלי, "A Secular Age", טיילור ממקד את תשומת הלב בכמה מכשליה של המחשבה החילונית הדומיננטית במערב הנוצרי. כך, בזמן שלא מעט מהשיח האקדמי מתמקד, כמו הברמס, בשאלת ה"מפגש" בין שני איברים נבדלים

לכאורה – פוליטיקה (חילונית) מזה, ודת מזה – טיילור מציע ניסוח מחדש של השאלה במונחי ערכי היסוד של הדמוקרטיה המערבית: חירות, שוויון ואחווה (טיילור מציע להבין מונח אחרון זה כמכוון לסובלנות כלפי האחר ולפלורליזם). מנקודת מבט זו, טיילור מאיר את ההתמקדות היתרה, בחזקת קיבעון של ממש, ב"דת" כמעידה על כשליו של השיח האקדמי בנושא; שהרי הדמוקרטיה המודרנית מתמודדת עם מציאות סוציו-פוליטית מורכבת של חברות הטרוגניות במיוחד, שההבדלים בין תושביהן רבים ומגוונים בהרבה מאשר ההבדל הבינרי בין דתי לחילוני. השיח העסוק, ככותרת הספר הנדון כאן, במפגש בין "הדת" לבין "המרחב הציבורי" (החילוני), כלל אינו קשוב להכרח הפוליטי שעולה ממציאות מורכבת זו. יתר על כן, הוא כלל אינו מסוגל להקשיב לטיעונים הדתיים בנושא, שעשויים, מזכיר לנו טיילור, להציע תובנות חשובות בנושא (תרומתו של הכומר מרטין לותר קינג הבן לשיח הפוליטי בדבר זכויות אדם ושוויון גזעי היא הדוגמה הכולטת ביותר לשיח שמקורו דתי, והשפעתו והשלכותיו פוליטיות, ו"רציונליות" בלשון הברמס, בעליל).

ברוח הפילוסופיה הפוליטית הפרשנית מלאת התובנות שלו, טיילור מציע לנו לשים לב ש"תרגום" נדרש לא רק בין השפה הדתית לשפה הפוליטית הניטרלית (לכאורה, יש להוסיף), אלא גם בין מערכות המשמעות, מערכות של מסורת, של תרבות ושל ערכים. מערכות אלו – "אופקים חזקים של הערכה" בלשונו של טיילור – משמשות אזרחים ותושבים כמסגרות מגוונות, לעתים מתחרות, להבנת עולמם. הבנה זו מולידה כמו מאליה את המסקנה שההתמקדות בסוג מסוים של רציונליות (אינסטרומנטלית ופרוצדורלית) כאילו הוא לבדו קיים או ראוי להישמע במרחב הציבורי – שגויה. מערכות המשמעות ה"אינטרסובייקטיביות" השונות – מסורות תרבותיות, פרקטיות וזהותיות, ובכללן גם מסורות דתיות – מגלמות גם הן טענות אמת רציונליות. טענות אלו ראויות להישמע במרחב הציבורי כחלק הכרחי מהניסיון הדמוקרטי למצוא דרך לשיתוף פעולה ואינטגרציה בין מרכיבי השונים של החברה במדינות דמוקרטיות.

למרות הביקורת החריפה והאפקטיבית שהוא מותח על התפיסה החילונית של הברמס, טיילור נותר, אם כן, נאמן לעקרון השילוב והשיתוף בין מרכיבי השונים של המציאות הפוליטית בדמוקרטיה מודרנית. ג'ודית באטלר, שמסתה באה בפרק הבא (אחרי דו-שיח מעניין בין הברמס לטיילור), מציעה לעומת זאת ערעור "רדיקלי", מהמם, הן על התפיסה שעומדת בבסיס ארגון המפגש, והן על ההנחה הליברל-דמוקרטית האופטימית, שמשותפת כאמור להברמס ולטיילור, ולפיה ניתן "לגשר על ההבדלים" ולמצוא תוכנית פוזיטיבית לחיים משותפים בין אנשים וקבוצות שונים ונבדלים.

ראשית, באטלר מזכירה כבדרך אגב שהתפיסה של "פרטיות" ו"מרחב פרטי", שהייתה מהלך מכונן בדרך להתהוותו של המרחב הציבורי, המחולק לכאורה, הייתה תוצר מובהק של מהפכה דתית (בדמות הרפורמציה הפרוטסטנטית). הכרה בעובדה היסטורית זו

מעמידה בספק את תפיסתו של המרחב הציבורי כ"ניטרלי" מבחינה דתית. היא גם שופכת אור חדש, ביקורתי לעילא, על עצם הבנייתו של המפגש האינטלקטואלי הזה תחת הכותרת של "כוח הדת במרחב הציבורי", כאילו שאנו עוסקים כאן בשני איברים שונים ונבדלים ולא – כפי שמציעה באטלר להבין זאת – כשתי הופעות של תיאולוגיה פוליטית.

עיקר מרצה של באטלר, מכל מקום, מתרכז דווקא בניסוחה של תיאולוגיה פוליטית, יהודית, שכזו. בפרק שיעניין כל חוקר ואזרח ישראלים התמהים באשר לאפשרות וליכולת לבקר את מדינת ישראל, ולבטח כל יהודי שמתמודד עם שאלת גבולות הביקורת על ישראל, באטלר מפתחת – בעקבות ולטר בנימין – טיעון תיאולוגי, דתי ויהודי בדבר החובה לבקר את מדינת היהודים. יש להדגיש: באטלר אינה מזדהה כחילונית, ואינה מאמצת שיח שאפשר היה לזהות אותו (אֵלֵה־הברמס, למשל), כחילונית (אף שהוא לבטח רציונלי). דרך קריאתה את הערותיו של בנימין באשר לאחרות ולזרות (שמקורן בתפיסה היסטורית יהודית של גלות, זרות וניכור), ודרך ההבנה שייתכן שלעתים לא ניתן לגשר על הבדלים תרבותיים וזהותיים, באטלר מפתחת את הטיעון לפיו קיימת חובה דתית של ממש לבקר את מעשיו האלימים של הגוף הפוליטי המזדהה כמדינת היהודים.

אחרון הדוברים, קורנל ווסט, מציג את העמדה הרדיקלית ביותר במושגי הנחות הפתיחה של המפגש. אם בסופו של דבר באטלר מציגה פרשנות של תיאולוגיה פוליטית, הוא מציע תיאולוגיה פוליטית ממש. הוא ניגש אל דוכן הדוברים לאו דווקא כאקדמאי, כי אם כמעין נביא מוכיח – "איש הבלוז בעולם הרוח, איש הג'אז בעולם הרעיונות", בלשונו – שבא להדגים את התרומה כבדת המשקל שמציע השיח הדתי לשיח הפוליטי שמתנהל במרחב הציבורי. כך, אם הברמס מציע ל"תרגם" את השיח הדתי לשפה "חילונית" ו"רציונלית", כזו שתהיה מובנת ל"כולם", ווסט מציע לפתוח את האוזניים הפוליטיות לשפה הדתית במתכונתה המקורית, הנבואית.

בכללו, עם מבוא מצוין שמכניס את דבריהם של ארבעת ההוגים להקשריהם הרלוונטיים ועם אחרית דבר מאת קרייג קלהון – מחשובי הסוציולוגים הפועלים כיום, ששב ומכניס את הדברים לתוך הקשרו של הדיון האקדמי הרחב יותר בענייני דת ופוליטיקה – קובץ זה מהווה הזדמנות מצוינת להכיר את הופעותיו המגוונות של המהלך ה"בתר-חילונית".

חזקי שוהם

יעקב ידגר, 2010 / המסורתנים בישראל: מודרניות ללא חילון. ירושלים: כתר, 395 עמ'.

חיי הדת של היהודים הישראלים זוכים לאחרונה לתשומת לב מוגברת בשיח הציבורי ובמחקר האקדמי. מספר גובר והולך של מחקרים מראה כי הגדרתה של החברה הישראלית כ"חילונית" אין לה על מה לסמוך מבחינה אמפירית ומושגית גם יחד. הולכת וגוברת הביקורת על תזת ה"חילון" הפשטנית, שטענה שישראל הפכה חילונית בעקבות ה"מרד" של הציונות נגד הדת ובעקבות תהליכי חילון מקיפים שהתחוללו בקרב יהודים מאירופה ומארצות האסלאם עם הגירתם לארץ ישראל. כיום ברור שטענת החילון יכולה הייתה לחול כפשוטה על המקרה היהודי רק מנקודת מבט אורתודוקסית, כלומר לו היינו מסכימים על הגדרת המושג "חילונית" כ"לא-אורתודוקסית" (כלומר שאינו שומר מצוות). ואולם אם המושג "חילונית" נבדק כעולם תוכן לכשעצמו, קשה לומר שמרבית היהודים הישראלים הם חילוניים, ואף לא התרבות הציבורית הישראלית בכללה.

הספר שלפנינו מצטרף לסדרה של מחקרים הממחישים כי אזור הביניים בין ה"דתיים" וה"חילוניים" רחב ממה שנהוג לחשוב, והוא הולך ומתרחב (למשל: Ben-Porat and Feniger, 2009; אזולאי, תשס"ט; ורצברגר, 2010; שלג, 2011). הספר מבקר את תזת החילון באמצעות העמקה לתוך מושג הביניים המערער על הדיכוטומיה בין הדתי והחילוני בחברה הישראלית, הלא הוא המושג "מסורתי". הספר מתייחד במתודה הפרשנית שלו, החורגת מסקרי העמדות ומהסטטיסטיקות, ומנסה להבין מדוע בני אדם עושים מה שהם עושים. בכדי להבין את המשמעויות שנובעות למסורת היהודית בקרב היהודים המגדירים עצמם כ"מסורתיים" (ביו"ד אחת בלבד, כפי שיוסבר בהמשך), ניהלו ידגר ועוזרות המחקר שלו שיחות עומק עם יותר ממאה מרואיינים (עמ': 41).

בניגוד לקודמיו, המחקר אינו מסתפק בתיקוף ידע קיים, וחותר להצעת מובן. על כך הוא ראוי לכל שבח, שכן במצב המחקר הנוכחי יש עדיין מחסור חריף במחקרים אתנוגרפיים העוסקים בהיבטים היהודיים של חיי היומיום של יהודים בישראל. הכפפה שהשליך הרב שך לפני כשני עשורים בשאלתו הנודעת (בעיקר לשמצה) "במה אתם יהודים?" עדיין לא הורמה בקרב מדעני החברה בישראל, שמיעטו לעסוק בשאלות ה"מדוע" מסיבות שונות ומגוונות, ובהן ההנחה המוטעית בדבר "חילוניותה" של החברה

היהודית בישראל (ראו: דשן, 1998; דשן, 1997). אחד מיוצאי הדופן היה ישעיהו ליבמן – מורו המנוח של ידגר שהספר מוקדש לזכרו (ליבמן, 1997; ידגר וליבמן, 2006). היות וכאמור יש ככלל הסכמה בעולם המחקר ובשיח הציבורי על ההיבט האמפירי של אי חילוניותה של החברה הישראלית, נראה שאת היעדרה של ספרות מחקר אתנוגרפית שעוסקת בהיבטיה היהודיים של החברה הישראלית יש לתלות בהנחות יסודיות תיאורטיות שיובאו מבחוץ כהווייתן ולא התאימו לחקר חיי החברה והתרבות בישראל. אכן, ידגר מקדים למחקר האמפירי מבוא תיאורטי מקיף הקורא תיגר על שתי מערכות חשיבה דיכוטומיות שמכתיבות תדיר את השיח והדיון בנושא: הדתי/חילוני והמסורתי/מודרני. שני צמדים אלה אינם מתאימים לחקר החברה היהודית בישראל, המציעה למעשה ציר משולש של דתי/חילוני/מסורתי כאפשרויות בולטות לזיהוי עצמי (למשל בדוח גוטמן, ולמעשה בכל סקר עמדות). ידגר צועד צעד אחד נוסף ומבקר את החשיבה הבינרית הרווחת שראתה למעשה – גם אם לא תמיד במפורש – את שתי הדיכוטומיות האלו כחופפות (חילוניות=מודרנה, דת=מסורת).

בכדי לערער על החשיבה הדיכוטומית, ידגר מתמקד במושג "מסורת" בקובעו – ובצדק – שמושג זה לא זכה לתשומת לב מספקת בספרות המחקר וההגות בעולם ככלל (עמ': 20). זאת מפני שבנוהג בעולם, ולא רק בהקשר היהודי-ישראלי, זוהתה המסורת עם האורתודוקסיה ונמדדה לפי המרחק ממנה, לאור שתי הדיכוטומיות החופפות שהוזכרו לעיל. במקום זה ידגר מציע ראשית לחלץ את הדיון במסורתים מנקודות המבט של החילוניים והדתיים ולראות אותם כקטגוריה לכשעצמה. נוסף לכך הוא מציע לחלץ את הדיון במסורת מההנגדה האוטומטית למושג המודרניות, הרואה במסורת שריד קפוא מן העבר. במקום זה, ידגר מראה כי באופן שבו באה המסורת לידי ביטוי בחייהם של בני האדם, ולא בהמשגות המנותקות של מדע החברה, המסורת היא דינמית. ניתן להוסיף ולומר שהמסורת היא "משמעות טמפורלית" המבטאת את ציר הזמן בהבניית הזהות של בני האדם, על ממדיו השונים (עבר, הווה ואף עתיד) ועל היחסים המורכבים שבין המשכיות ושינוי בכל זהות אנושית – קולקטיבית ואינדיבידואלית (Shoham, 2011). האוריינטציה המסורתית מבטאת בחירה חופשית וגמישה מתוך מצבור הפרקטיקות והאמונות של המסורת. זאת בניגוד לתפיסות האורתודוקסית והחילוניות, ששתיהן גם יחד רואות במסורת גוש שאותו יש לדחות או לקבל בשלמותו. לאור זאת הציע ידגר את התחדיש "מסורתים" ביו"ד אחת, במקום "מסורתיים" כפי שמקובל לכנות בני אדם המצייתים למסורת באופן עיוור. גם אם התחדיש לא יתקבל, המשגה זו הוכיחה עצמה פורייה ביותר עבור החלק האמפירי של הספר.

המבוא התיאורטי המקיף של ידגר מבטא תנופה תיאורטית בביקורת הדיכוטומיה מסורת/מודרניות וביקורת הדימוי הסטגנטי של המסורת. חשוב מכך, בפרקי גוף הספר מתבררת תפיסת המסורת כדינמית וכמתאימה למציאות הישראלית ולעולמם של

הנחקרים. ניכר שהמבוא התיאורטי נכתב תוך היזון חוזר לעבודה האמפירית, ולדעת על מבוא זה להפוך לרפרנס הכרחי בכל דיון המשיק למושג המסורת, גם בהקשרים החורגים מהדיון במסורות, כמו למשל מסורתיותה של התרבות הציבורית הישראלית, המסורת בהתנהגות ארגונית (כולל ארגונים פוליטיים), המסורת כמוצר בשוק הפנאי ועוד (Shoham, 2011).

פרקי גוף הספר מוקדשים לבירור ההצדקות הערכיות של המסורות בתחומי חיים שונים, בניסיון להבין מבפנים את מה שנראה בעיני הדתיים והחילוניים כחוסר עקביות. אכן, שיטת ראיונות העומק ממחישה את העקביות הפנימית ביחסם של המסורות למסורת, עקביות הבאה לידי ביטוי בבחירותיהם השונות (זו מזו). הממד העקבי נובע ממה שהמחבר מכנה בעקבות באומן "משימת זהות" שבחירות אלו ממלאות באמצעות סיפוק צרכים תרבותיים וחינוכיים טיפוסיים לעידן המודרני המאוחר. מדבריהם השונים של המרואיינים השונים עולה שוב ושוב הצורך לאזן בין קשר ללאומיות היהודית ולמסורת לבין הצורך בתחושה אוטונומית של בחירה חופשית, הנוגד מחויבות למסורת כולה.

מסתבר כי כל פרט מסורתי יודע לנמק היטב את בחירותיו הסלקטיביות. הסיבה שהפרקטיקות המסורתיות נשפטות מבחוץ, בעיניים דתיות וחילוניות, כבלתי עקביות היא חוסר ההתאמה בין בחירותיהם של הפרטים השונים. בשל המגוון העצום בשאלות של אמונה ופרקטיקה, המסורות אינם יכולים – ונראה שמרביתם כלל אינם מעוניינים – להגיע להסכמה ביניהם באשר למה-כן-ומה-לא, ולפיכך אין הם מתארגנים פוליטית ואף לא תרבותית (למשל בהקמת זרם חינוכי). ישנה הסכמה רק באשר לעצם היכולת של הפרט לבחור בעצמו את הפרקטיקות והאמונות שלו. "חוסר העקביות" אינו אלא סירוב ללכת בתלם ולאפשר לחברה לקבוע עבור הפרט את גבולות שמירתו על המסורת, תוך נשיאה באחריות אישית ולעתים גם תוך בדידות חברתית (עמ': 103-120). זאת בניגוד לדתי החי בחברה דתית הנושאת באחריות על בחירותיו ומכתיבה אותן, ובכך למעשה מאפשרת לו לחפף בשמירת המצוות, ובניגוד לחילוני הדוחה את המסורת כולה ואינו נוטל עליה כל אחריות. הבחירה החופשית של הפרט מתוך המסורת מבטאת נטילת אחריות אישית על פרויקט הזהות של המסורת, והיא המכוננת אותו כפרויקט מודרני מובהק.

באופן מעניין, ביקורת מסורתית זו על הדת הממסדית נוגעת גם לתנועות הדתיות הלא-אורתודוקסיות. על אף הקשר הרעיוני הפוטנציאלי בינן לבין המסורת, המחקר מציע הסבר לעוינות שמגלים המסורתנים כלפי התנועות הלא-אורתודוקסיות. הללו מבקשות לשנות את המסורת בספירה הציבורית ובאופן ממוסד, ואילו המסורתנים מעדיפים לשנות את המסורת בספירה הפרטית בלבד. במיוחד בולטת רתיעתם של המסורתנים משינויים המוצעים על ידי התנועות הלא-אורתודוקסיות בתחום חלוקת

העבודה הריטואלית בין המינים (עמ': 331-351). לראשונה מוצע כאן הסבר תרבותי המעוגן במחקר אמפירי, ללא רדוקציה פוליטית, לכישלונן המתמשך של תנועות אלו לזכות להשפעה משמעותית בתרבות הישראלית, הצעה שיש לראותה כבסיס לדיון בנושא ולא כסוף פסוק, כמובן.

התזה מוצגת בספר באופן בהיר, שוטף ומשכנע. ברם, ככל עבודה פורצת דרך, הספר מעלה שאלות חדשות, שחלקן מן הסתם יקבל ביטוי במחקרים נוספים.

ראשית, נוסף להתייחסות הנרחבת לגורם העדתי ולגורם המגדרי, ניתן היה להתייחס למצב הסוציו-אקונומי של המרואיינים. היות וברוח גוטמן נטען שיש קשר בין משתנים אלה לבין מסורתיות, מסקן לדעת אם אכן מצוקה כלכלית (או לחץ על מעמד הביניים) דוחפת יהודים ישראלים לזרועות המסורת, ומדוע.

אף באשר לגורם העדתי יש מקום לתהות אם לא הייתה הטיה מוקדמת של החוקר וצוותו בהנחה מראש של הקשר בין מזרחיות למסורתיות, שבאה לידי ביטוי במספר המרואיינים ממוצא מזרחי (כ־80 אחוז). על אף הזיהוי האוטומטי הזה, כדאי לבדוק את ההשערה שהמתאם בין מוצא עדתי לבין מסורתיות יורד מהדור השלישי להגירה והלאה (לא כולל את ההגירה מברית המועצות, כמובן, שהופכת להיות עם הזמן דווקא מסורתית יותר ויותר; Hermann, 2012). מצד שני, בדיון התיאורטי ניתן היה להדגיש דווקא את צדו השני של המטבע, שכן במדע החברה הישראלי, הונח מושג המסורת כניגוד של המודרנה על גב המבט במזרחיים ובמזרחיות (ליאון, תש"ע). לאור העובדה שגם מרואיינים ממוצא אשכנזי קיבלו במשתמע את הנחת הזיהוי בין מסורתיות ומזרחיות, ניתן לתהות אם אין כאן רומנטיזציה של המסורת המזוהה עם המזרחיות, כאשר למעשה המסורת נוכחת באופנים רבים ומגוונים בקרב יהודים יוצאי כל הציביליזציות.

בכל זאת, נראה שידגר מסכים שההיבט האתני החשוב יותר עבור המסורת הוא ההיבט היהודי (Yadgar, 2011). רבים מהמרואיינים רואים בפעילות מסורתית ביטוי לזהות האתנית שלהם כיהודים, הקודמת להזדהותם עם ארץ המוצא או המגדר, ובפי מרואיינים רבים היא מזוהה עם המניע הציוני. הקשר הסימביוטי בין דת לאתניות בהיסטוריה היהודית מאיר את המסורתיות היהודית-ישראלית כפרויקט זהות בעל אופי לאומי ומחזק את הדעה הרואה בלאומיות היהודית – גם בהיבטיה התרבותיים – לאומיות אתנית. בין שאר נקודות החוזק שלו, מהווה הספר הוכחה לגוזמה שבראיית ישראל היהודית כחברה "פוסט-לאומית" ו/או משוסעת ונטולת מכנה משותף. נראה שבעיני המרואיינים אין כל סתירה בין יהודיות לישראליות.

שאלה מרתקת שעולה לדיון באמצעות הספר היא לפיכך מקומה של המסורת בתרבות הציבורית בישראל. ידגר משרטט תמונה לפיה המסורת אינם נהנים מכל עורף של פעילות ציבורית בדמות מפלגה, זרם חינוכי משלהם וכדומה, ורבים מהם מדווחים על בדידות (עמ': 173-177). אולם ייתכן שהסיבה לכך אינה ההדרה של

המסורת מהשיח הציבורי אלא דווקא להפך: התרבות הציבורית בישראל רוויה בסמלים, כאמונות ובפרקטיקות מסורתיות, באופן חוצה מפלגות (יהודיות) ומגזרים בחברה היהודית בישראל, שגם מקשה על השתלבותם של לא־יהודים במרחב הציבורי. קצת קשה לדמיין מפלגה שתחרות על דגלה מסורתיות כאשר כולם מסכימים על ערכה של המסורת בתרבות הציבורית. נדבך מעניין נוסף בדיון יכול לפיכך להיות דיון פרשני באלמנטים מסורתיים "ישראליים" או "ציוניים" (כמו ימי הזיכרון של הדת האזרחית או סתם חובות פטריוטיות כמו השירות הצבאי) ומקומם במסורת היהודית של ישראלים. יודגש שחסכים אלה בספר אינם בבחינת פגמים אלא להפך: הספר מבצע היטב את תעודתה של כל עבודה אינטלקטואלית ראויה לשמה – שאילת שאלות חדשות ופריצת דרכים חדשות בהבנת החברה את עצמה.

רשימת מקורות

- אזולאי, נ'. תשס"ט. התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה. פוליטיקה, 18, 141-172.
- דשן, ש'. 1997. ישראלים-חילונים בליל הפסח: צלה של משפחתיות על סמלים דתיים. מגמות, לח (4), 544-528.
- 1998. יום כיפור: בין בריחה לחיפוש תוכן חילוני. פנים, 7, 45-54.
- ורצברגר, ר'. 2011. כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי: התחדשות רוחנית יהודית בישראל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- ידגר, י' וליבמן, י'. 2006. מעבר לדיכוטומיה "דת-חילוני": המסורת בישראל. בתוך: א' כהן ואחרים (עורכים), ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביובלו (337-366). באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון.
- ליאון, נ'. תש"ע. המסורתיות המזרחית במבט פוסט-אורתודוקסי: מדתיות שבורה לחילוניות שנקטעה?, פעמים, 123-122, 89-113.
- ליבמן, י'. 1997. לקראת חקר הדת העממית בישראל. מגמות, כג (2), 95-103.
- שלג, י'. 2011. מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית, ירושלים: המכון הישראלי לרמוקרטיה.
- Hermann, T. 2012. More Jewish than Israeli (and democratic)? *Israel Studies Review* 27 (1), 4-9.
- Shoham, H. 2011. Rethinking Tradition: From Ontological Reality to Assigned Temporal Meaning, *European Journal of Sociology* 52 (2), 313-340.
- Yadgar, Y. 2011. Jewish Secularism and Ethno-National Identity in Israel: The Traditionist Critique, *Journal of Contemporary Religion* 26 (3), 467-481.
- Ben-Porat, G. and Feniger, Y. 2009. Live and Let Buy: Consumerism, Secularization, and Liberalism, *Comparative Politics* 41 (3), 293-313.