מאמרי בוגרי מכון ארגמן תשפ"א

פרי הילולים

ארגמן

פרי הילולים

מאמרי בוגרי מכון ארגמן תשפ"א

יו"ר ההוצאה: ד"ר רונן שובל

עורך ראשי: מתנאל בראלי

מערכת: ד"ר רונן שובל, ד"ר שגיא ברמק

עריכה: יאיר שפירא ואב"י ונגרובר

הגהה: דוד ברוקנר

עיצוב: אהרון פרידמן, סטודיו שיפט

© 2022, תשפ"ב

כל הזכויות שמורות להוצאת ארגמן,
רחוב אהליאב 5, ירושלים

נדפס בישראל

פרי הילולים

מאמרי בוגרי מכון ארגמן תשפ״א

הוצאת ארגמן
ירושלים תשפ״ב

תוכן עניינים

דברי פתיחה 7
ד"ר רונן שובל

תפיסת העולם השמרנית-ישראלית: קריאת כיוון 11
דוד ויצ'נר

המקור הכוהני וביקורת הנאורות 33
חננאל שפירא

ההילה וההשתקפות:
דיון בשאלת המקור, הייצוג והממשות 55
ד"ר טליה אלון-אלטמן

דיאלוג מלפני הסערה: "המבנה הבסיסי של החברה" 83
גיא שולץ

אחרי המלחמה הפוסט-מודרנית: שובו של הגיבור 117
עומר דוסטרי

החול יזכור? 151
זיכרון השואה באמצעות פרקטיקות זיכרון
שהתעצבו במסורת היהודית
אחינעם אלדובי

ושמת בטנא: מבט הלכתי על הממדים השונים
של יסודות הקניין הפרטי 185
אהרן אריאל לביא

תפקידו של היזם בכלכלה באסכולה האוסטרית,
והמדיניות הכלכלית הנובעת ממנה:
מיזס, האייק וקירזנר 213
עומר גריג

מודל קופות החולים בישראל אל מול מודל החינוך
באמצעות שובר לתלמיד: סוגיות בתחרות מנוהלת 239
ד"ר הודיה למפרט

דברי פתיחה

שלמה, החכם מכל אדם, המשיל את החוכמה לאישה המחזרת אחר התלמידים כדי שיגיעו ללמוד אצלה. היא שולחת את נערותיה שיציעו לתלמידים את קסם הלימוד: "לְכוּ לַחֲמוּ בְלַחְמִי וּשְׁתוּ בְּיַיִן מָסָכְתִּי" (משלי ט, ה'), היא אומרת להם, וכפי שמבאר משל זה רבי דוד אלטושלר מפראג, איש המאה ה־16: "והוא עניין מליצה לומר: הלא חוכמת התורה היא נחמדת מאירת עיניים וחוננת דעת להוגים בה, וכאילו מכרזת ואומרת: כל הרוצה ללמוד יבוא וילמד".

**

במהלך שנת תשפ"א נערכו במכון ארגמן שבירושלים שני סמינרים לתלמידי מחקר מצטיינים, המגיעים מדיסציפלינות אקדמיות שונות. סמינר "אדם סמית", בהובלת ד"ר שגיא ברמק, שהתעמק בשאלת הקשר שבין אתיקה ומוסר למדיניות כלכלית;

וסמינר "ירושלים", שאותו הובלתי בעזרת עמיתי מתנאל בראלי, ושבו ביקשנו להעמיק ביסודות הפילוסופיים והתרבותיים של השמרנות.

נקודות המבט הייחודיות של משתתפי הסמינרים, והתובנות המרתקות שהם העלו, הולידו כיווני מחשבה מקוריים ויוצאי דופן – שנהגו מתוך מחויבות עמוקה לבירור נושאי הליבה העומדים לפתחה של החברה הישראלית. המשתתפים העלו אותם על הכתב בסוף תהליך הלמידה במכון, ואנו רוצים לאפשר למעגלים נוספים להיחשף להם. לפניכם אלומת מאמרים המציגה לקט נבחר ומייצג מתוך כלל המאמרים שנכתבו בסמינרים.

מאמרים אלה מבטאים צומת דרכים ייחודי, המפגיש את תפיסת העולם הליברלית-שמרנית שהוצגה בסמינרים עם העולמות האינטלקטואליים של החוקרים ועם האופקים הייחודיים להם: **דוד ויצ'נר**, דוקטורנט לתיאולוגיה, ביקש לשרטט מפה רעיונית של תפיסת העולם השמרנית וביטוייה בהקשר הישראלי הייחודי; **חננאל שפירא**, דוקטורנט למקרא, הציע נקודת מפגש מקורית בין המקור הכוהני שבמקרא לבין ביקורת הנאורות; **עומר דוסטרי**, דוקטורנט לאסטרטגיה וביטחון לאומי, הציג אפיון של המלחמה הפוסט פוסט-מודרנית, **ד"ר טליה אלון-אלטמן**, המשלבת במחקריה לימודי תקשורת ומחשבת ישראל, פיתחה דיון מרתק בשאלת ההילה וההשתקפות, ודנה בשאלת המקור, הייצוג והממשות; **גיא שולץ**, דוקטורנט לפילוסופיה, כתב דיאלוג אפלטוני יוצא דופן המבקר את הגותו של ג'ון רולס; **אחינועם אלדובי**, דוקטורנטית לתיאטרון, מבקשת להתבונן בסוגיית זיכרון השואה דרך פרקטיקות זיכרון מסורתיות של העם היהודי; **עומר גריג**, המגיע מחקר הכלכלה, בחן את תפקידו של היזם בסדר הכלכלי ואת השלכות המדיניות הכלכלית של האסכולה האוסטרית; **אהרן אריאל לביא**, דוקטורנט לכלכלה,

הציע במאמרו מבט יהודי-הלכתי על הממדים השונים של יסודות הקניין הפרטי; **וד"ר הודיה למפרט**, כלכלנית, הציגה את עקרונות שיטת השוברים הבאה לידי ביטוי בתחום הבריאות (בקופות החולים) ובחנה לאורם את האופציות הגלומות ביישום המודל במערכת החינוך.

כותבי המאמרים מאופיינים כולם בסקרנות, בלמדנות ובהעמקה, ובאתוס של יושרה, אחריות ומחויבות. ואכן, אוסף המאמרים משקף בזעיר אנפין את חזונו של המכון: מחויבות עמוקה למורשת התרבותית וההיסטורית שמשורשיה אנו יונקים, לצד צמיחת אמירים רעננה המביטה נכוחה אל עתיד העם והמדינה בישראל. כמאמר המלך שלמה, שהזכרנוהו בפתח הדברים: "רְפִידָתוֹ זָהָב, מֶרְכָּבוֹ אַרְגָּמָן" – דהיינו העמקת הדעת היציבה והאחראית, יחד עם היכולת והשאיפה לחברה לעולמנו אנו.

קריאה נעימה,

ד"ר רונן שובל,

ראש מכון ארגמן ודיקן קרן תקווה

תפיסת העולם השמרנית-ישראלית: קריאת כיוון

דוד ויצ׳נר

הקדמה

מאמר זה מציע ניתוח של ההגות השמרנית בת זמננו ושל האתגרים הניצבים בפניה, ומציב את השאלה אם, ובאיזה אופן, כדאי לנו לאמץ אופן חשיבה זה כיהודים במדינת ישראל.

אפתח בזווית אישית. המפגש עם ההגות השמרנית היה רב משמעות עבורי כשנוכחתי לדעת שיש דרך לבסס שיח פוליטי, משפטי ומוסרי, לא רק על בסיס זכויות אדם אוניברסליות ותיאוריות של אמנה חברתית. יחד עם זאת, לאחר ההתפעלות הראשונית מכיווני המחשבה החדשים, ההוגים המרתקים והרעיונות מעוררי ההשראה, מצאתי את עצמי מתקשה להסביר מהי בדיוק אותה תפיסת עולם ומהן הפעולות המתחייבות ממנה. כאשר הוספתי להתעמק בנושא נוכחתי לדעת שכנראה

אינני לבד. כך, למשל, כתב לא מזמן אלון שלו: "שמרנות היא מושג אמורפי מאוד, וחסרה הסכמה בסיסית לגבי תוכנה – הן פילוסופית, הן היסטורית".[1]

אני סבור, כי גם אם קשה להגדיר את השמרנות בהגדרה כוללת, דרושים לנו מושגים מהודקים יותר במסגרת השיח השמרני. ראשית כדי לאפשר דיון פורה ומשמעותי, הן בתוך המחנה השמרני והן מחוצה לו, ובכך אעסוק בחלקו הראשון של המאמר. ושנית כדי לאפשר השפעה אמיתית של תפיסת העולם השמרנית על התרבות, הפוליטיקה והכלכלה, ובכך אעסוק בחלק השני.

ייתכנו מספר גורמים לקושי בהגדרת תפיסת העולם השמרנית. במאמר זה אבקש להתמקד בגורם אחד שאינו נובע דווקא מתכונה מהותית של ההגות השמרנית: דיונים על אודות השמרנות, בין מזווית אוהדת ובין מעמדה מתנגדת, מנסים בדרך כלל לאפיין את השמרנות כעמדה עקבית אחת, בעוד לשאלת היסוד בהגות השמרנית – מדוע יש להתנגד לניסיונות מהפכניים – מתקבלות תשובות רבות ולעיתים אף סותרות מהוגים שמרנים שונים. על כן, הצעד הראשון בהבנת הגות זו הוא ההבנה שהיא אינה עשויה מקשה אחת, אלא אוסף של דרכי חשיבה שלעיתים נוצרת ביניהן הסכמה ולעיתים מחלוקת. אינני טוען כי בהכרח לא ניתן למצוא יסודות או מאפיינים המשותפים לכל אותן דרכי חשיבה, אולם קל הרבה יותר לתאר את המשותף להן באמצעות הצבעה על הדברים שלהם הן מתנגדות. ובכן: תפיסה שמרנית מתנגדת למהפכה הצרפתית וכן למהפכה הקומוניסטית שבאה בעקבותיה. בהקשר רחב יותר, השמרנות מתנגדת לניסיונות להנדס את החברה באופן מלאכותי על פי רעיונות מופשטים,

1. אלון שלו, "על השמרנות: הדרך לטוב האפשרי", **השילוח**, 14 (ניסן תשע"ט), עמ' 33.

שלא צמחו באופן טבעי מתוך מסורת ולא עמדו במבחן היסטורי ממשי, ועוד יותר היא מתנגדת להחלתם של רעיונות אלו על המציאות בכוח ובאופן מוחלט ומיידי.

הצירים

להלן אנסה לתאר בקצרה מספר צירים שבעזרתם נוכל לאפיין זרמים שונים בהגות השמרנית, ואתן דוגמאות לכמה גישות הרווחות כיום במחנה השמרני. המטרה היא להציע מעין מפת דרכים של עולם המחשבה השמרנית, כמו גם אוצר מונחים בסיסי שיכול לשמש הן לטובת דיונים בתוך המחנה והן לטובת המתעניינים בו מבחוץ. כבר עתה חשוב להדגיש כי העיקר אינו הניתוח שאציע כאן, אלא עצם הקריאה לבחון את ההגות השמרנית כאוסף של דעות שונות. זהו צעד מקדים החיוני לניהולו של שיח מעניין ופורה. בהמשך אנסה לדון גם בהשלכות המעשיות של ניתוח זה.

ציר ראשון: קצב השינוי

ניתן לתאר את ההגות השמרנית ככזו הפועלת במרחב שבין פרוגרסיביות לריאקציוניזם. הפרוגרסיביות היא (בהכללה גסה) הגישה על פיה אנחנו מסוגלים, וממילא צריכים, לקדם ולשפר את המציאות תוך הסתמכות בעיקר על התבונה האנושית ותוצריה. בשיאה, עשויה גישה זו להופיע בתור מהפכנות, לה מתנגדת כל הגות שמרנית – הניסיון לשנות את המציאות באופן חד ומהיר על פי עקרונות מופשטים. לעומתה, ריאקציוניזם הוא ההתנגדות המוחלטת לכל שינוי במצב הקיים, ללא התחשבות בסיבה ובצורך. ראוי לציין כי רבים סבורים שריאקציוניזם זהה

להגות שמרנית ועל כן מתנגדים לה, אולם כל מי שנחשף להגות זו מבין מייד שהיא זהירה יותר ביחסה לחידושים, אך לא שוללת אותם על הסף.

אם כן, ככלל, שמרנים אינם מעוניינים במהפכה קומוניסטית, אך לא בחזרה לימי הביניים. ובכל זאת ניתן לנתח גישות שמרניות שונות בין השאר על הציר הזה, כלומר באמצעות השאלה עד כמה הן דוגלות בקידומה של המציאות אל עבר אידיאל מסוים ועד כמה הן נוטות לראות במצב הקיים דבר שיש לשמרו.

ציר שני: אופן הפעולה

ציר נוסף הוא זה שניתן לראותו כציר שבין פרגמטיזם לאידיאולוגיה. ישנם הוגים בעלי גישה שמרנית פרגמטית, כלומר כזו הבוחנת את ערכן של פעולות על פי התועלת שהן צפויות להביא. חלקם אף יאמרו כי יותר משהשמרנות היא מתודה לפעולה, הרי היא סוג של מידה טובה או תכונת אופי.[2] הקרובים לקוטב זה יסכימו כי להיות שמרן פירושו דווקא לא לפעול על פי אידיאולוגיה נוקשה, אלא להתייחס לכל מקרה לגופו.[3]

מנגד ניצבות עמדות שמרניות המבססות את התנגדותן למהפכנות דווקא על אמונה בערכים, עובדות ועקרונות נצחיים ובלתי משתנים. כך, למשל, ישנם הוגים שמרנים הטוענים כי לא ניתן לשנות את טבע האדם.[4] חלקם דוגלים בערכי צדק הנתפסים

2. ראו למשל מייקל אוקשוט, "להיות שמרן" בתוך **הרציונליזם בפוליטיקה**, ירושלים: שלם, 2011, עמ' 151 ואילך.

3. ראו למשל שלו, שם.

4. ראו למשל קירק – Russell Kirk, "Ten Conservative Principles", *The Politics of Prudence*, Michigan: Intercollegiate Studies Institute, 1993. אף שקירק פותח את דבריו בהצהרה כי השמרנות אינה אידאולוגיה, דבר שצריך היה למקום אותו בקוטב הפרגמטי, הרי הוא מוסיף וקובע שניתן לנסח עשרה עקרונות של

על ידם כידועים לכול ולפעמים גם בערכים השאובים מהמסורת המקראית, הנתפסים כאמיתות יסוד נצחיות, שיש להתנגד לכל ניסיון לפעול בניגוד אליהן.[5]

הציר השלישי: מקורות הידע והסמכות

ציר זה עוסק במקור הידע והסמכות. יש שיראו את השמרנות כנובעת מרעיונות ועקרונות מופשטים, למשל מידה טובה אישית, ציבורית או פוליטית. הם יסבירו כי מיסודו טבע האדם נוטה אל הרע, ולכן טעות היא לנסות ולהחזיר אותו למצב הטבעי. לעומת זאת, התרבות ומוסדותיה, הגבולות אותם הם מציבים והאופן שבו הם מכוונים את האדם ומפתחים אותו, מסייעים לממש את הפוטנציאל האדיר הטמון בו.[6]

כנגדם ניצבים הוגים ששמרנותם מדגישה דווקא יסוד אמפיריציסטי, מסורתי וקונקרטי. הם מדגישים את היות השמרנות מסורת פוליטית המבוססת דווקא על כך שאין לפעול בשם ערכים ועקרונות מופשטים. פעולה כזאת, הם מזהירים, גם אם ראשיתה ברצון טוב, תוביל בסופו של דבר לתוצאות בעייתיות. תחת זאת הם מורים כי יש להיצמד תמיד ללשון החוק, החוקה והנוהג המקובל. לטעמם, גם אם יש צורך לבצע

השמרנות. אלא שעקרונות אלה אינם כללים לפעולה גרידא; הראשון שבהם קובע באופן חד משמעי כי הן האמיתות היסודיות של המוסר והן טבעו היסודי של האדם הם קבועים ובלתי משתנים.

5. ביטויים מובהקים כאלה ניתן למצוא מצד אחד אצל לוק ("המסכת השנייה על הממשל המדיני"), אף שרבים אינם רואים בו חלק מן המסורת השמרנית. הם קיימים גם אצל הוגים מן המסורת השמרנית האנגלית, כפי שמציינים אופיר העברי ויורם חזוני, "שמרנות איננה ליברליזם", **השילוח** 17 (כסלו תש"ף), עמ' 103–130, לגבי פורטסקיו, סלדן וברק. אומנם האחרונים לא סברו כי ניתן לגזור חוקים ישירות מן המסורת המקראית, אבל הם ראו בה יסוד חשוב וקנה מידה לבחינתם של שינויים וחידושים.

6. ארווינג קריסטול, **מחשבות על השמרנות החדשה**, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: הוצאת שלם, 2004.

שינוי במערכת החברתית והפוליטית, על השינוי להתבצע באופן זהיר, איטי, באמצעות כלליה של המערכת עצמה ותוך התבססות על תהליך ארוך של ניסוי וטעייה.[7]

גישות שמרניות שונות

ניעזר כעת בשלושת הצירים שהגדרתי, כדי לתאר שלוש תפיסות עולם שונות שקנו לעצמן מקום של כבוד בתוך ההגות השמרנית בת זמננו. כמובן, כדרכה של כל הצגה תמטית-שיטתית, חלוקה זו לא תוכל להתאים במדויק לכל עמדה המזוהה כשמרנות, ולא כל הוגה או תנועה שמרניים נאמנים באופן שיטתי אך ורק לתפיסת עולם אחת מוגדרת. תקוותי היא שהניסיון להבחין בין הגישות השונות, ופריסה של מונחים שונים תמורת כל אחת מהן, תאפשר יצירת שיח פורה יותר בנושא.

הגישה הראשונה: ליברטריאניות

הגישה הראשונה מדגישה את היות המציאות מורכבת מפרטים רבים ומיחסי גומלין מורכבים. על פי גישה זו, לשום אדם, מוסד או צוות מומחים אין את היכולת להבין או לנתח כראוי מורכבות שכזו, כל שכן שאין להם את היכולת לנסח דרך פעולה המסוגלת לשנות את המציאות באופן מכוון. כל ניסיון להוציא לפועל תוכנית לשינויה של מציאות מורכבת, יביא בהכרח לשלל תוצאות בלתי מכוונות – ומכיוון שתכנון מכוון של המציאות אינו אפשרי, יש להתנגד לכל ניסיון לעשות זאת.

הגישה הליברטריאנית קשורה לעיתים קרובות למדע הכלכלה, זה החוקר בדרכים שונות את יחסי הגומלין המורכבים שבמציאות. גם התובנה העומדת בבסיס החשיבה הליברטריאנית,

7. העברי וחזוני, "שמרנות איננה ליברליזם".

לפיה המציאות נוטה להתארגן בצורה טובה דווקא ללא תכנון-על, מקורה בהוגים כמו אדם סמית (בספרו 'עושר העמים') או פרידריך האייק (בספרו 'הדרך לשעבוד'), המזוהים בעיקר עם החשיבה הכלכלית. על כן, נוטה גישה זו להיות מדעית יותר באופייה, כלומר להסתמך על איסוף שיטתי של עובדות, על האתוס המדעי, על מחקר ועל גילוי אמיתות חדשות.

במונחי הצירים שהוגדרו לעיל, ניתן לומר כי הגישה הליברטריאנית נוטה להיות פרוגרסיבית ברוחה. היא רואה את המציאות כבעלת פוטנציאל אינסופי להתקדמות, בדומה להתקדמות הכלכלית והטכנולוגית. התקדמות זו מתעכבת לעיתים בשל מאפיינים שונים של המצב הקיים, כגון התערבות ממוסדת ודעות קדומות שגויות המצדיקות התערבות זו.

הוגים ליברטריאנים פרוסים לכל אורכו של הציר שבין דוגמטיות לפגרמטיזם. יש המדגישים את היסוד הפרגמטי, על פיו המדע והניסיון מוכיחים את יעילותו של השוק החופשי. הוגים כאלה נכונים יותר, לפחות באופן עקרוני, לבחון כל מקרה לגופו ולקבל סטייה מעקרונות החופש במקרים שבהם ניתן להוכיח, או אפילו לשער, שתצמח מכך תועלת. הוגים אחרים קרובים יותר לקוטב הדוגמטי, בהדגישם את ערך החירות העומד ביסוד תפיסת עולמם. אלו משווים לעיתים בין תשלום מיסים לעבודות כפייה, ונוטים להתנגד באופן קטגורי לכל פגיעה בחירות הפרט, פרט למקרים חיוניים ביותר.[8]

מבחינת מקור הסמכות, הסגנון המדעי של גישה זו מציב אותה במקום טוב באמצע. שהרי, מחד גיסא, המדע איננו דבקות בעיקרון מופשט, וכל מדען פועל כממשיך את המסורת המדעית

8. ביטויים מובהקים כאלו ניתן למצוא אצל רוברט נוזיק.

הקיימת. מאידך גיסא, מדע מודרני איננו ניסוי וטעייה בלבד, אלא הוא נסמך על יסודות תיאורטיים, כמו טבע האדם והרציונליות, המשמשים לבניית מודל של הפעילות המדעית הנכונה.

הגישה השנייה: מסורת אנגלו-אמריקאית

גישה זו מגדירה את השמרנות לא כתפיסת עולם גרידא, אלא כמסורת מסוימת. עמדה זו היסטורית מאוד באופייה – היא גוזרת את ערכי השמרנות מתוך התבוננות במסורת הממשל והחקיקה האנגלית והמסורת האמריקאית המאוחרת יותר. עמדה זו מדגישה את העובדה שהחברות האנגלו-אמריקאיות מנוהלות על ידי מוסדות שקשה להצביע על נקודת הזמן שבה נוסדו, מוסדות שהתעצבו בתהליך ארוך שנים של שינויים איטיים ומתונים. תהליך זה פועל על פי עקרון האמפיריציזם ההיסטורי, המתואר לעיתים כמין אבולוציה, שבה חוקים ואופני פעולה שלא הצליחו, וכן מוסדות שלא פיתחו מנגנונים שיאפשרו להם להשתנות ולהתאים את עצמם לנסיבות, ירדו מעל במת ההיסטוריה. על פי תפיסה זו, המסורת הנוכחית מייצגת את המיטב שהפיק הניסיון האנושי, את הדגם שהצליח למצוא את מרב השילובים והאיזונים הנכונים בין הרצונות והאילוצים של בני אותה חברה.[9]

תיאור זה של התפתחות תפיסת העולם השמרנית מזהה אותה כמעט לחלוטין עם התפתחותה של הלאומיות האנגלית. כפי שהשפה, הלבוש והפולקלור התפתחו בתהליך ארוך ומורכב, שתחילתו לוט בערפל, כך התפתחו גם סדרי השלטון, החוק והמשפט. הדברים כולם שלובים זה בזה. אין להפריד, מבחינה היסטורית או פילוסופית, בין זהות לאומית, מסורת דתית ונוהג של הגבלת המשטר באמצעות תפיסה קדם-חוזית. עוד לפני המסמכים הראשונים וקודם למגנה-כרטא, נולד הרעיון של זכויות

9. העברי וחזוני, "שמרנות איננה ליברליזם".

שהשלטון אינו רשאי לפגוע בהן. זכויות אלו אינן אוניברסליות ונתונות מראש לכל אדם, אלא ירושה לאותם אזרחים אנגלים מאבות אבותיהם.

גישה זו קרובה יותר ברוחה לקוטב הריאקציונרי מאשר לזה הפרוגרסיבי. אף שהיא מאפשרת שינויים, הרי היא מדגישה את היות מקור הסמכות נטוע בעבר, את יתרונותיו הרבים של המצב הקיים על פני הספקנות ואת חוסר סמכותנו וחוסר יכולתנו לשנותו לטובה באופן ניכר. מטרת השינויים איננה לקדם את החברה אל מצב טוב יותר ידוע מראש, אלא להתמודד עם התפתחויות בלתי נמנעות ועם נסיבות משתנות, מתוך הכרה שאם לא נצליח להתאים את עצמנו, סופנו לאבד הכול.

בציר שבין דוגמטיות לפרגמטיזם, נוטה גישה זו אל הקוטב הפרגמטי. היא איננה דוגלת בעקרונות יסוד מופשטים, ובכך מאפשרת מגוון רחב של שינויים כל עוד הם נעשים במסגרת כללי השיטה. מצד שני, יסודות השיטה עצמם נחשבים כאמיתות יסוד שאין לערער אחריהם, לפחות מבחינה פורמלית ופרוצדורלית.

ביחס למקור הסמכות גישה זו נטועה כמובן עמוק בקוטב האמפיריציסטי, שעל פיו ערכים וחוקים נגזרים מערכים וחוקים קיימים ומוכרים ולא מרעיונות הצומחים במוחם של הוגים, אפילו לא כאלה המתגלים במחקרים הנערכים במסגרת מדעי החברה. גישה זו נוטה גם להיות מוטרדת פחות מסתירות שעלולות לצוץ בין מרכיביה השונים, כל עוד קיימת דרך מעשית לנהל את החברה.

הגישה השלישית: ניאו-שמרנות

עמדה זו היא אמריקאית יותר ברוחה, ומדגישה את רעיון המידה הטובה. ראשית, היא עוסקת במידה הטובה של היחיד – התנהגות מוסרית, יכולת איפוק, חריצות, סקרנות אינטלקטואלית וכדומה. היא עוסקת גם במידות הטובות של הכלל ושל המדינה,

הנסמכות על אותן מידות טובות של יחידים ועל נכונותם של היחידים להקריב למען הכלל ולהתמסר לרווחתו. היא עוסקת במידותיו הטובות של כל אזרח המתחשב בשכניו, ובעיקר באלו של נבחרי הציבור ופקידי שלטון היודעים להציב את טובת הכלל לנגד עיניהם. עמדה זו ממעטת יחסית בחשיבותם הפורמלית של חוקים ומסגרות, וגורסת כי שום מסגרת לא תוכל להחזיק מעמד אם אינה מאוישת באזרחים בעלי מידה טובה.

במנעד שבין ריאקציוניזם לפרוגרסיביות, גישה זו נוטה לכיוון הריאקציוני. היא מדגישה שהאידיאל המוסרי האנושי והחברתי כבר בא לידי ביטוי בעבר, בדמותם של אנשי מופת ושל חברות מופת. ההתקדמות המדעית והטכנולוגית איננה נתפסת כמובילה בהכרח לשינוי מוסרי. אדרבה, בדרך כלל שינויים גדולים גורמים, לפחות בתחילה, נזק לתשתית המוסרית של החברה, מפני שהם מערערים על היכולת להמשיך ולחנך למידה הטובה כבעבר. לכן, על פי רוב צריך המאמץ להיות מופנה לשימור הערכים הישנים, ולעיתים אף לחזרה אליהם.

בטווח שבין דוגמטיות לפרגמטיזם, גישה זו ממוקמת בקוטב הדוגמטי. היא מחזיקה באמיתות נצחיות על אודות הטוב והרע, האדם והחברה, המדינה והטבע. כמה מנציגיה הבולטים של גישה זו אף שואבים ישירות מן המסורת הדתית ומעלים על נס גם ערכי משפחה ומוסר אישי.[10]

בשאלת מקור הידע והסמכות, גישה זו נוטה יותר אל האידיאל המופשט של המידה הטובה והצדק, ופחות לשימור המסורת הקיימת. היא עשויה להצדיק סוגים של אקטיביזם שיפוטי, שכן רוח הצדק שבבסיסו של החוק חשובה יותר מלשון החוק. הדבר נכון גם ברמה המדינית – כאשר בזמן מסוים

10. קריסטול, **מחשבות על השמרנות החדשה**. עמדה זו תוארה לאחרונה אצל שגיא ברמק, "השיבה אל הבורגנות", **השילוח**, 25 (תמוז תשפ"א) עמ' 157–174

בהיסטוריה אנשים מרגישים שהממשלה שלהם בלתי צודקת, על פי גישה זו מוטלת עליהם החובה לקום ולמרוד בה. זהו המעשה השמרני שיש לעשותו, הגם שהוא, כמובן, בלתי חוקי.[11]

ראינו, אם כן, כי בתוך המחנה השמרני קיימות גישות שונות, שאף שלעיתים הן חופפות זו לזו, כל אחת מהן מבוססת על תפיסת עולם אחרת ועל מערכת ערכים שונה. טענתי היא שעלינו להכיר בכך ולנהל את השיח השמרני בהתאם.

שמרנות: הווה ועתיד

אבקש לדון בשאלה נוספת: האם כדאי לנו, יהודים במדינת ישראל, לאמץ תפיסת עולם שמרנית ולפעול לאורה, ואם כן – מהן האפשרויות הניצבות בפנינו?

ראשית אסביר מדוע אני תומך באימוצה של עמדה שמרנית, במובנה כעמדה הנמנעת מאידיאולוגיות דוגמטיות וחד-ממדיות.

כל אחת מן הגישות השמרניות שהוצגו לעיל יכולה לייצג ערך יסוד שהניע לפעולה תנועות היסטוריות בישראל ובעמים. הניאו-שמרנות דוגלת בערכי המשפחה ולעיתים בערכים דתיים בכלל, ואלו מבוססים על הכרה באמיתות נצחיות; הגישה האנגלו-אמריקאית מדגישה את ערך הלאומיות, הזהות הקבוצתית והרצף ההיסטורי; והגישה הליברטריאנית מדגישה את ערך החירות כיסוד האוניברסלי של המוסר המערבי. כל אחד מהיסודות הללו התגלה בעבר בתנועות קיצוניות שירדו מעל במת ההיסטוריה, לא לפני שגרמו לנזקים כבדים. הדת שלטה בימי הביניים, המוסר הניע תנועות כמו הקומוניזם, והלאומיות

11. כמו במקרה של הכרזת העצמאות האמריקאית, שזכתה לתמיכתו של ברק מנימוקים הדומים לאלו הנזכרים כאן.

התפרצה בגרמניה ובאיטליה של המאה העשרים. אותם יסודות התגלו, בזעיר אנפין, גם בהיסטוריה של עם היהודי, כאשר יהודי העולם נחלקו, במידה רבה, בין דבקות בלעדית בדת, בצידוד בלאומיות ובמפעל הציוני או בשותפות עם תהליכי תיקון עולם אוניברסליים.

במובן זה ניתן לומר כי השמרנות לגווניה, שאפיינה בעיקר את המדינות דוברות האנגלית, הצליחה במקום שבו כל האידיאולוגיות שנזכרו לעיל נכשלו. ראשית, היא הצליחה לבנות חברות ומדינות, ובסופו של דבר את הציוויליזציה שיצאה כשידה על העליונה, תוך שהיא מבטיחה לתושביה שגשוג ושפע כלכלי חסרי תקדים. אולם חשוב מכך, היא הצליחה שלא להידרדר לתהומות של שפלות מוסרית. כמובן, מבט מפוכח מחייב להכיר בכך שאין מדינה שלא ניתן להאשימה בעוולות רבות, שבהן כמובן יש להמשיך ולהיאבק. ובכל זאת, אני סבור שהעוולות מונעות האידיאולוגיה שהוזכרו לעיל מבטאות שפל מוסרי גדול יותר.

הסיבה שהשמרנות הצליחה במקום בו תנועות אחרות נכשלו, היא הצלחתה להעמיד פשרה יעילה בין הערכים היסודיים השונים של האנושות. כל אחת מן האידיאולוגיות הקיצוניות, אף שידעה הצלחה לפרק זמן היסטורי מסוים, ירדה בסופו של דבר מגדולתה כתוצאה מכשלים פנימיים או מכוחות מתנגדים מבחוץ. כך, בתהליכים ארוכים של רפורמציה וחילון, חדלה הדת לקבוע את סדר היום החברתי ואבדה את כוחה לכפות את עצמה. היא נותרה רק ככוח של השראה תרבותית, כזה שלעיתים נותר לו בסיס חוקי מסוים בעניינים הנוגעים למוסד המשפחה ולמוסר אישי. הלאומיות רוסנה באמצעות ההכרה בזכויות האדם האוניברסליות ובאמצעות ההכרה בזכותו של כל עם להגדרה עצמית, וכך איבדה את אופייה האימפריאליסטי.

כיום לא יעלה עוד על הדעת כי מדינה מערבית תצא למלחמה למען מטרה שאינה הגנה עצמית או מניעת פגיעה בזכויות אדם בסיסיות (אותם ערכים המבססים את זכות קיומה של המדינה מלכתחילה). ולבסוף, החזון המוסרי האוטופי של המאות האחרונות פינה את מקומו לגישה מפוכחת יותר הדוגלת בחירות מרוסנת. גישה זו מגבילה את היקף ההתערבות הממשלתית כך שלא תחרוג מתפקידה כאמצעי המאפשר לכל אדם הזדמנות לבחור את דרכו ואף לשגשג. גם אם השמרנות לא הייתה הגורם הבלעדי לתהליכים הללו, הרי היא הבשילה בזמן כדי לקטוף את פירותיהם, ואיחדה את הערכים החברתיים היסודיים בגרסתם המתונה לכלל עמדה אפקטיבית אחת. אני סבור כי גם בהקשר הישראלי, אחת מבשורות השמרנות היא היכולת לחבר יחד כמה מן הזרמים המרכזיים במחשבה ובפוליטיקה לכדי מחנה רחב אחד.

עמדה זו שניתן להגדירה כפרגמטית יותר, מופיעה למשל במאמר של מנכ"ל קרן תקווה העולמית, אריק כהן, המגדיר את השמרנות כנשענת על שלושה יסודות: ערכי המשפחה, הלאומיות, והשוק החופשי.[12] לדידו של כהן, עצם שילובם של השלושה הוא החשוב, והוא עוסק בהרחבה ביחסם זה לזה ובסתירות שעלולות לצמוח מהשילוב.

ברם, אף שהשמרנות היא פשרה שהוכיחה את עצמה היטב, אני סבור כי היא לא תוכל להחזיק מעמד לנצח. המניעים האנושיים, שהזכרנו לעיל, לא נעלמו תחת השפעתה של הגישה השמרנית, וככל שעובר הזמן גוברים האיומים שהם מציבים לדרך החיים השמרנית. האסלאם הפונדמנטליסטי מניף שוב את נס המלחמה בשם אמונה דתית וזהות לאומית. מנגד,

12. Eric Cohen, "The Spirit of Jewish Conservatism", *Mosaic*, 6 April 2015.

הוגים ופוליטיקאים ליברלים דוגלים בהקמתן של מערכות אוניברסליות, כלכליות, משפטיות ופוליטיות, אשר תרוקנה מתוכן את מדינות הלאום. השפעתם של תומכי 'צדק חברתי' גוברת לא רק באירופה אלא גם בארה"ב, ובישראל, שנבנתה מלכתחילה על יסודות סוציאליסטיים, הם עדיין זוכים להשפעה מכרעת על המבנה הפוליטי והכלכלי. גם אם לאחרונה ניכרת בארץ תנועה התומכת בכלכלה חופשית יותר, המגמות העולמיות עלולות להחזיר את הגלגל לאחור.

מדוע מתנגדיה השונים של השמרנות אינם מכירים ביתרונותיה הבולטים? יש לכך, ככל הנראה, תשובות רבות. אולם דומני כי התשובה העיקרית היא שאנשים אינם מעוניינים לחיות לאורך זמן במצב של פשרה. תמיד יימצאו כאלה שיחפשו דרכים חדשות לשפר את המצב האנושי במטרה להפוך את העתיד לטוב יותר. זאת לדעתי הסיבה כי הדגם השמרני שהתגבש עד כה ייכשל בהכרח בניסיון להחזיק מעמד אל מול רוחות השינוי. השמרנות עשויה למתן את המהירות שבה השינוי יתרחש, או לדחות אותו. אך כגודל ההתנגדות תהיה עוצמת ההתפרצות כאשר יצא השינוי בסופו של דבר אל הפועל. השמרנות הנוכחית היא אכן הברירה הטובה ביותר עבורנו בטווח הזמן המיידי, אבל אל לנו להיות שאננים. נוסף על חיזוק עוצמתנו המשפחתית, הצבאית, הפוליטית והכלכלית – עלינו להקדיש את מיטב הכישרונות לעיצובו של חזון עתידי.

האתגר הישראלי

אתגרי השמרנות בישראל גדולים יותר, מפני שההקשר הישראלי שונה מאוד מזה האנגלו-אמריקאי שבו צמחו ופעלו הוגי השמרנות הגדולים. תיאורם של מסורות ומוסדות ככאלו שהתעצבו לאט

ובמשך מאות שנים אינו תואם את המציאות הישראלית. מוסדות היישוב ומוסדות המדינה הוקמו רובם ככולם בחיפזון, לעיתים אד-הוק, ללא כל תכנון ארוך טווח. במקרים רבים הם הוקמו על יסודות תיאורטיים וארגוניים של הסוציאליזם. שני המאפיינים הללו הם בעוכרינו באופן כללי, ומקשים במיוחד על פעולה ברוח המסורת השמרנית.

קושי נוסף מתגלה בניסיון לקבלת השראה מן המסורת השמרנית. ההגות השמרנית הקלאסית נוצרה בתוך תרבות מסוימת. אומנם שורשיה של תרבות זו נטועים בין השאר בתרבות העברית הקדומה, והיא אף ספגה השפעות רבות של הוגים יהודים חשובים לאורך הדורות, אך בסופו של יום התרבות השמרנית האנגלו-סקסית אינה התרבות הציונית המשותפת של תושבי ישראל, וגם לא התרבות היהודית המשותפת ליהודים ברחבי העולם. עצם הזרות היא הבעיה. הוגים שמרנים חשובים הצביעו על כורח ההתאמה של תרבות וחוקים לאופי החברתי ולתנאי החיים, ואכן זרותה של המסורת השמרנית מעוררת ביקורת רבה על המחנה השמרני הישראלי, שמייבא לישראל אידיאולוגיות זרות מן החוץ.

אולם יותר מכך, ישנם הבדלים חשובים בתוכן שבין המסורות. המסורת היהודו-נוצרית, או האנגלו-אמריקאית, התעצבה במשך מאות שנים של מעורבות בפוליטיקה ובניהול ענייני המדינה. היחסים בין פוליטיקאים לבין הוגים ואנשי דת השתנו כמובן ממקום למקום ומתקופה לתקופה, אך לא היה זה נדיר לראות הוגים פוליטיים השואבים באופן עמוק ממקורותיהם הדתיים והתרבותיים (מנגד, אנשי הדת הכירו בתפקידם העצמאי של הפוליטיקאים, ולא ציפו מהם לקבל תכתיבים דתיים).

היסוד היחיד במסורת היהודית שניתן להצביע עליו כתואם את האתוס השמרני הקלאסי, כלומר זה שהתעצב

בתהליך איטי והדרגתי במשך דורות רבים, הריהו ההלכה. אלא שאי אפשר להתבסס על ההלכה כדי להציב סדר יום עבור מדינת ישראל. ראשית, מפני שמזה מספר דורות רוב היהודים, בארץ ומחוצה לה, אינם מעוניינים לחיות על פיה. יתר על כן, גם שומרי ההלכה מודעים לכך שעיצובה ההדרגתי, במשך מאות שנים, לא נעשה בהקשר של ניהול מדינה או חברה מודרנית. הניסיון לשאוב השראה מן התרבות היהודית נע בדרך כלל בין שני קטבים – בין דחייתה המוחלטת כלא-רלוונטית ופנייה למקורות אחרים, לבין ניסיון להחיל דינים שהוצאו מהקשרם באופן אנכרוניסטי.

קריאת כיוון

להבדלים אלו, ולאחרים שלא מניתי כאן, השלכות רבות על עיצוב המדיניות של שמרנות ישראלית. אני סבור כי הם מחזקים את הטענה שבלתי אפשרי לשמרנות הישראלית להסתמך רק על התנהלות זהירה ופרגמטית. השסעים בחברה הישראלית רחבים מדי, האתגרים גדולים מדי והמוסדות רעועים מדי מכדי שניתן יהיה לעצב מדיניות על בסיס של היענות לצורך זה או אחר. אולי זו יכולה להיות גישה נוחה יותר לטווח הקצר, אך השקפת עולם שמרנית בישראל מוכרחה לקבוע סדר יום, להציב קנה מידה לבחינתם של ערכים ולבסס מדיניות ומוסדות החותרים להגשמתן של מטרות ארוכות טווח. על כן, הצורך בבירור הגותי מעמיק איננו רק צורך אינטלקטואלי של מי שמתעניין בהגות שמרנית ומעוניין בדיון מועיל יותר. עלינו לדעת למה אנו

מתכוונים באומרנו 'שמרנות', אילו חלקים מן ההגות השמרנית אנו רוצים לאמץ כפי שהם, אילו אנו רוצים לתרגם ולהתאים להקשר הישראלי, ואילו לדחות מפני שאינם מתאימים לנו.[13]

עם זאת, אל לנו ליפול אל מלכודת הדוגמטיות. ההיסטוריה הקצרה של היהדות המודרנית כבר התנסתה במגוון גישות קיצוניות וחד-ממדיות, חלקן נכשלו לחלוטין וחלקן הצליחו הצלחה חלקית. אני חושש כי בשורת השמרנות תוחמץ אם תרודד לכדי קריאה בלתי מתפשרת להפרטה, לעידוד פונדמנטליסטי של חזרה בתשובה או להתמקדות באינטרסים הלאומיים והביטחוניים המיידיים של מדינת ישראל. הנוסחה השמרנית טמונה דווקא ביכולת לשלב את הערכים הללו בצורה גמישה מבחינה אידיאולוגית, כזו המאפשרת למרחב גדול של דעות להתקיים ולפעול יחד.

נכון וראוי, כמובן, שכל אדם יתמקד בנושאים הקרובים אל ליבו. אולם עליו לראות את עצמו גם כבן ברית לאחרים, גם אם הם עוסקים בקידומם של הנושאים הפחות-חשובים בעיניו ואפילו הם מנוגדים במידת מה לסדר היום שהוא מבקש לקדם – מתוך ההבנה שבתמונה הכוללת הם שותפים לאותה המגמה. המודעות המתמדת ושיתוף הפעולה התדיר שבין בעלי גישות שונות, הוא המסוגל להבטיח יותר מכל את הצלחתה של החשיבה השמרנית מפני הפיכתה לאידיאולוגיה דוגמטית. כפי שראינו בחלק הראשון של המאמר, כל גישה במופעה הקיצוני עלולה להידרדר ולהידמות לאותן תנועות היסטוריות החורגות לחלוטין מן המסורת השמרנית, תנועות שהוכחו בעליל ככישלונות.

13. אני סבור, למשל כי הגות שמרנית ריאקציונרית מאד, כפי שזו מופיעה למשל אצל אוקשוט, "להיות שמרן", איננה מתאימה כלל למציאות הישראלית. ראו בהקשר זה גם את מאמרו של אסף מלאר, "נאו שמרנות ישראלית: קווי היסוד", **השילוח**, גיליון השמרנות (אייר תשע"ט), עמ' 24–32.

הגישות הלאומית-מסורתית והניאו-שמרנית, למשל, עשויות למתן את הגישה הליברטריאנית, אשר שאיפתה להגדלת חירויות הפרט עשויה לגרום נזקים מרחיקי לכת לחוסן הלאומי או למידה הטובה הציבורית. מנגד, הגישה הליברטריאנית והגישה המסורתית יכולות שתיהן לאזן, כל אחת בדרכה, את הגישה הניאו-שמרנית מלהפוך לכנסייה פטרנליסטית או לדיקטטורה שיפוטית. אך איזונים אלה אפשריים רק מתוך תודעה של אחדות המחנה ושל שיתוף פעולה, ואלמלי היא סביר שיהפכו למחלוקות ולמאבקים בהם אלו מכשילים את אלו.

אף שניתן לתאר אופן פעולה זה כפשרה, הוא איננו כזה. אין הוא שואף למכנה משותף רדוד ואין הוא מוותר מראש על הניסיון להגשים חזון גדול. יש בו את הפוטנציאל להתגבר על שלל האיומים על דרך החיים השמרנית. הוא מצליח לנתב את הכוחות השונים לכיוונים חיוביים ובונים, תוך שהוא ממתן אותם ומפחית את סיכוייהם לגרום נזקים גדולים.

אל לנו להירתע מהאפשרות שגישה כזאת לא תהיה עקבית מהבחינה התיאורטית, לא תכיל מראש את התשובות לכל השאלות ולא תבטיח אפריורית את ההכרעות הנכונות בכל הצמתים. גישה טוטלית כזו ממילא אינה תואמת את רוחה של השמרנות, אשר יחד עם ביטחונה בערכי העבר ולקחיו ניצבת גם בענווה ובספקנות בריאה הן כלפי עצמה והן כלפי מה שצופן בחובו העתיד. באופן כזה ניתן יהיה לעצב תפיסת עולם משמעותית, שתהיה בעלת פוטנציאל השפעה גדול על מדינת ישראל בפרט ועל התרבות העולמית בכלל, בייחוד בתקופה זו המתאפיינת לא אחת בתחושת משבר ואובדן דרך.

יש מקום לטענה כי שמרנות אמורה להתנהל באופן מתון, ואילו אנו קוראים לפעילות נמרצת יותר, כמעט מהפכה. יהיו כאלה שיראו בכך נטייה מן הדרך השמרנית. אנו נענה

להם בשאלה – מה ראוי לשמר? אומה שיש לה מערכת יציבה ומתפקדת, שהוכיחה את עצמה במשך תקופה ארוכה, יכולה להרשות לעצמה יותר מתינות וזהירות. אולם העם היהודי קם לתחייה זה לא מכבר, מדינת ישראל צעירה עדיין ומוסדותיה נמצאים בראשית דרכם. לכן תפקידנו הוא לפתח, או לפחות להתחיל לפתח, אותה מערכת ערכית, פוליטית ותרבותית, במתכונת כזו שהדורות שיבואו אחרינו ירצו לשמר. פיתוחה של מערכת כזאת, ראוי לו שייעשה כיצירה יש מאין, נוסח המהפכה הצרפתית, אך תוך הסתמכות על הנחות היסוד, המתודות והניסיון ההיסטורי המאפיינים את הגישות השמרניות שתוארו לעיל.

המקור הכוהני
וביקורת הנאורות
חננאל שפירא

על אנושיות ועל חשיבה רדוקטיבית

האדם הוא יצור רדוקטיבי.

המשפט הזה עצמו הוא רדוקטיבי. הוא מעביר את המחשבה האנושית, המורכבת והמסועפת, אל מישור אחד ויחיד. הכוונה במשפט היא, כמובן, שבכלל בני אדם נוטים לרדוקציות. כאשר אנו רוכשים תובנה מסוימת, מקבלים הארה או ניצוץ של אמת כלשהי, פעמים רבות הם עשויים להפוך לאמת המידה שעל פיה אנו שופטים כל התרחשות באשר היא.

זוהי הסיבה שהשפעתם של אירועים על תפיסת עולם נוטה להיות מועטה, מכיוון שהסקת מסקנות דורשת התבוננות על אירועים והמשגה שלהם, ובני האדם מתווכים את המציאות הנקלטת ומעבדים אותה דרך עקרון רדוקציוני שתפיסת העולם שלהם כבר מבוססת עליו. כך, המהומות (או שמא הפרעות)

שהתרחשו לאחרונה בערים המעורבות בישראל, שכנעו את הימנים שאין סיכוי לדו-קיום ואת השמאלנים שאין סיכוי לקיום ללא דו-קיום.[1]

דברים אלו נכונים לעת החדשה ולעת העתיקה כאחת. עמד על כך ישעיהו ברלין, כשאפיין את 'הנאורות' כתפיסה שבה כל השאלות ניתנות למענה, כל התשובות ארוגות זו בזו, וככזו השואפת להגיע אל התשובות הללו באמצעות הרציונל. במסגרת זו הוא ציין כי למעשה כך פעלה המחשבה גם בתקופה הקדם-מודרנית. שם הדרך להגיע אל התשובות הייתה דרך מנסרת המסורת, אך העיקרון נותר אותו עיקרון – האדם הוא יצור רדוקטיבי, והוא משתמש באותה מערכת מושגית כדי לבאר כמה שיותר תופעות.[2]

דוגמאות מן העת העתיקה אינן חסרות. כדי לסבר את האוזן אביא אחת שמצאה חן בעיניי במיוחד מכיוון שהיא

1. על רעיון הרדוקטיביות כנובע מ'עולמות משמעות' שונים וסגורים ראו ניסים מזרחי, "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל", **מעשי משפט** ד (2011), עמ' 51–74. ראו בייחוד דבריו בעמ' 53–54: "מצד אחד... ניצב עולם המשמעות הליברלי, שבבסיסו תמונת 'אדם אוניברסלי' והמעלה על נס פוליטיקה המבקשת לפרוץ את גבולות הזהות והמוסר הקולקטיביים-המקומיים... מנגד, ניצב עולם משמעות אחר, קהילתי-מסורתי, המשוקע בסדר המקומי-מדינתי ובגבולות הזהות הפרטיקולרית-יהודית... **עבור כל אחת מן הקבוצות הללו עולם המשמעות המתואר הוא עולם המשמעות היחיד**" (ההדגשה שלי).

2. ישעיה ברלין, **שורשי הרומנטיקה**, מאנגלית: עתליה זילבר, תל-אביב: עם עובד, תשס"א, עמ' 40–42. בהמשך אותו הפרק ("המתקפה הראשונה על ההשכלה"), כותב ברלין על ההתנגדות לכך, דרך דמותו של יוהן גאורג הַאמַן, שדחה את ניסיונות ההכללה לפחות בכל הנוגע להומניסטיקה: "אם תבקש לדעת איך לגדל צמחים... אז המדעים בוודאי טובים מאוד. אבל לא זה מה שבני אדם מבקשים בסופו של דבר" (עמ' 63). ובמקום אחר, באופן אירוני יותר: "גתה אומר דברים דומים על משה מנדלסון. לדבריו, מנדלסון נוהג ביופי כפי שאנטומולוג נוהג בפרפרים. הוא תופס את בעל החיים האומלל, הוא מהדק אותו בסיכה, וכשדוהים צבעיו הנהדרים, הריהו גווייה חסרת חיים תחת הסיכה. כזו היא האסתטיקה!" (עמ' 64). לביקורת דומה ראו ג'מבטיסטה ויקו, **המדע החדש**, מאיטלקית: אריאל רטהאוז, ירושלים: הוצאת שלם, תשס"ה.

מציגה שתי רדוקציות הפוכות. המשנה בברכות פרק ה קובעת ש"האומר (בתפילה): 'על קן צפור יגיעו רחמיך'... משתקין אותו". הגמרא מסבירה את ההלכה בכך שהמתפלל במילים אלו "עושה מידותיו של הקב"ה רחמים **ואינן אלא גזירות**". לפי האמורא שהציע את ההסבר, האומר "על קן צפור יגיעו רחמיך" סבור שטעמי המצוות הם רחמי האל על בריותיו. נראה שהשתקת המתפלל מבוססת על התנגדות לאמירה גורפת, רדוקציונית, המבקשת להתייחס לכלל המצוות, ולא רק למצוות 'שילוח הקן', כאל מצוות מבוססות-רחמים. ואולם מעניין כי ההתנגדות לכך, על פי אותו אמורא, איננה בנימוק כי "לא כל המצוות הן רחמים", אלא בקביעה הגורפת הנגדית – כל המצוות כולן הן מבוססות גזרה, ולא נוכל להבין את טעמן. האמורא מתנגד לרדוקציה אחת, ומציע במקומה רדוקציה אחרת. הרדוקציה המוצעת משעשעת, מכיוון שהיא מציעה 'אי הסבר' גורף לכל התופעות.

התפיסה הרדוקטיבית הובילה את חכמי הנאורות לתור אחר שפה אוניברסלית שתאפשר לתאר את כל התופעות באותו המישור. הדבר התבטא בשאיפה להצרין את העולם באמצעות המתמטיקה, שאיפה שהוגדרה כ-mathesis universalis, העולם המתמטי. כבר שפינוזה הציע, למשל, לחקור את האדם באופן גאומטרי, כאילו היה משולשים ונקודות במרחב.[3] בעולם העתיק שאיפה זאת התבטאה בניסיון לבאר תופעות באמצעות ריטואלים. הריטואלים השונים, ששיקפו מטרות, ערכים ותפיסות עולם, ייצגו שפה משותפת לבני תרבות מסוימת, והיא אפשרה להם להחיל אופני התנהגות מסוימים, מוגדרים מראש, להתמודדות עם מגוון סיטואציות.

3. ברוך שפינוזה, **אתיקה**, מלטינית: ירמיהו יובל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003, עמ' 194: "ואעיין אפוא במעשי האדם וביצריו כאילו הייתה זו שאלה של קווים, משטחים וגופים".

בחלק מן המסורות, המערכת הריטואלית עברה עם הזמן המשגה מדויקת במיוחד. הדבר בא לידי ביטוי במסתו של הרב סולובייצ'יק שבה מוצג 'איש ההלכה' כאדם שכל התופעות מעובדות אצלו להנחיות הלכתיות. הוא חוזה, למשל, בשקיעה יפה וחושב על זמן הנחת תפילין וקריאת שמע של ערבית. המפעל הגדול של משפחת סולובייצ'יק, ש'איש ההלכה' נכתב כהספד לאחד מבניה, היה יצירת שפה למדנית-מושגית מקיפה וחובקת כול. שפה המסוגלת לתרגם גם רשימות מצאי 'אקראיות' במסכת כלים לאוסף כללים ועקרונות מגובשים ומסודרים. למעשה משפחת סולובייצ'יק עמלה רבות על 'פרויקט של נאורות' הקשור במסורת – יצירת **שפה** למדנית וקודים אוניברסליים שמי שילמד ויכיר אותם יוכל לאפיין באמצעותם כל סוגיה (בין אם טקסט ובין אם סיטואציה) שתתגלגל לפתחו ו'לפצח' את העקרונות המנחים אותה.

עד כמה מסורתית היא הגישה של 'איש ההלכה'? עד להיכן, במסורת היהודית, ניתן להתחקות אחריה? האם קיימות אלטרנטיבות? ואם כן – מה הן?[4]

על מסורת, ביקורת המקרא ודעות קדומות

במחקר[5] עלתה ההשערה כי בתורה קיים יותר מחוט סיפורי אחד. בכפילויות ובסתירות שבמקרא, שפרשנים קדומים

4. פה המקום לציין כי הניתוח שלי מבוסס על תובנות שנוסחו בצורה הזאת החל מן העת החדשה במערב. אולם לדעתי תובנות אלו, והוויכוח המרכזי על מידת הרדוקטיביות של המציאות, הן חוצות תרבויות וזמנים. ניתן להתחקות אחר קווי מחשבה דומים גם בטקסטים טרום-מודרניים בתרבויות לבנטיניות, כפי שאנסה להראות להלן.

5. חקר המקרא המודרני מזוהה גם כ'ביקורת המקרא', מונח מטעה הנראה כמלווה בנימה שיפוטית שלילית. אולם למעשה מדובר בתרגום של Kritik הגרמני (Criticism באנגלית), מונח המתייחס לאופן קריאה של טקסט על פי כללים פילולוגיים מחמירים .

יותר ביקשו לפתור באמצעות פתרונות אד-הוק, רואה המחקר את התפרים שבין נרטיבים שונים ומנוגדים. קבצי החוק שבתורה, המפוזרים לכל אורכה והחלוקים תדיר זה על זה, נראים בעיני ביקורת המקרא כשייכים גם הם לחוטים סיפוריים שונים.[6]

התפיסה הנ"ל גם היא רדוקטיבית, והיא מניחה הצעת פתרון דיאכרוני (או לפחות דיס-הרמוני) כמענה לכל בעיה טקסטואלית. למעשה, המצב מורכב יותר, כאשר כמעט כל היבט של התפיסה שהצגתי עומד לדיון מתמשך – בין אם מדובר בקשר שבין הנרטיב לחוק, באפשרות שחספוסים לשוניים היו נוהל שבשגרה או אמצעי ספרותי מכוון, בהתפצלותם של החוטים הסיפוריים בנקודות החספוס לכדי נרטיבים שלמים וקוהרנטיים ועוד.[7] לצורך פישוט הדיון יתבסס המאמר על אחד מן החוטים הסיפוריים שהמחלוקת על אודותיו (מבחינת היקפו, תכולת החוק שבו, זהות כותביו וכד') מינורית.

קריאת התורה באופן כזה מאפשרת לתת במה לקולות יהודיים (או יהודאיים) אותנטיים 'מושתקים', שדעותיהם העתיקות נכבשו תחת מכבשו של אוגד המקורות ורחשו מתחת לפני השטח. בו בזמן, האסופה המאוגדת דרשה מקוראיה יצירתיות פרשנית וקיבוע פרקטיקות הרמנויטיות כדי להתגבר על המתחים הפנימיים המובנים בה, וממילא מצב של אי מחויבות לאף אחת מן העמדות הקדומות באופן מלא. חילוץ המקורות

6. ברוך שורץ, "התורה: חמשת חומשיה וארבע תעודותיה", בתוך: ציפורה טלשיר (עורכת), **ספרות המקרא: מבואות ומחקרים** א, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשע"א, עמ' 177–199.

7. להמחשת גישות פרגמנטריות יותר בחקר המקרא כיום ראו ריינר אלברטס, "תהליך צמיחתה של התורה – גישות במחקר המודרני", **בית מקרא**, נה/ב (תש"ע), עמ' 5–38.

השונים מצביע על המעמד הבית-מדרשי של האסופה המקראית. הוא גם מאפשר לזהות את מוסד ה'מחלוקת' כסטרוקטורה יהודית מסורתית מקדמת דנא.[8]

המקור שאתייחס אליו נקרא במחקר 'המקור הכוהני', מאחר שהנרטיב שלו מוליך אל הקמת המשכן כנקודת שיא בקיום האנושי, והחוקה הכלולה בו ממוקדת בפרקטיקות פולחניות שונות הקשורות למעמד הכהונה. זהו המקור המפותח ביותר והמשוכלל ביותר מבחינת לכידות המארג הפנימי שלו, וניתן לראות בו מימוש אולטימטיבי של התפיסה הרדוקטיבית המסורתית.

הדוגמאות לכך רבות. אפתח בהקבלה שבין סיפור בריאת העולם הכוהני לסיפור יצירת המשכן. ההקבלה מלמדת על הטרמת הסיפור הראשון את הסיפור האחרון. קווי ההקבלה רבים: בריאת העולם בשישה ימים ומנוחה בשביעי אל מול שישה ימים שבהם משה מחכה להיכנס לענן, אליו הוא נכנס ביום השביעי; השימוש במונח המיוחד 'מלאכה' לתיאור מעשה האל בבריאה ולתיאור היצירה האנושית במשכן; האל הרואה ומברך את הבריאה מול משה הרואה את המלאכה שנעשתה במשכן ומברך את העם; כן שימוש כפול בפועל כל"ה ביחס למלאכת היצירה, פעם אחת באופן פסיבי ("וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ" || "וַתֵּכֶל כָּל עֲבֹדַת מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד") ופעם אחת באופן אקטיבי ("וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ" || "וַיְכַל מֹשֶׁה

8. על קריאה 'יהודית' מסוג זה בטקסט המקראי ראו Benjamin D. Sommer, *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition*, New Haven: Yale University Press, 2015, pp. 209-240.

אֶת הַמְּלָאכָה"); ולבסוף, הריטואל שסיפור הבריאה מוליך אליו ומצדיק אותו – חובת המנוחה ביום השבת – חותם את הציוויים על הקמת המשכן תוך אזכור מפורש לסיפור הבריאה.[9]

כך קיבל המשכן את מעמדו הספרותי כמרכז הבריאה וכתכליתה. אם חז"ל דורשים על קבלת התורה, את דברי הנביא "אִם לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וָלַיְלָה חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא שָׂמְתִּי" (ירמיה ל"ג, כה) כמכוונים לבריתו של האל עם דוד ועם הכוהנים (ראו פסוקים כ–כב שם), הרי הערך שמקדם המקור הכוהני כתכלית הבריאה, "חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ", הוא הברית עם הכוהנים ותפקידם הפולחני[10] – הקורבנות המובאים למשכן מקבלים מעמד של משמרי הסדר הקוסמי ומייצביו.

הלכידות של המקור הכוהני באה לידי ביטוי לא רק בסיפור הבריאה אלא גם בהמשך הנרטיב. כך, המקור מתייחס לחיות הטהורות ואלו שאינן טהורות כבר בסיפור המבול, אף שעל פי החוט הסיפורי הזה נח לא היה אמור, ולמעשה לא יכול, להקריב דבר בסוף המבול, שכן הן החיות הטהורות והן החיות שאינן טהורות נכנסו לתיבה בזוגות על פי המקור הכוהני, באופן שאינו מאפשר להשתמש בהן כקורבן. המקור הכוהני תולה את הופעת מושג הקורבן בישראל ובעולם בהקמתו של המשכן ובגילוי שם האל – דבר שאפשר לעובדו באמצעות קורבנות.

9. מרדכי מרטין בובר, **דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ז, עמ' 53–54.

10. חוקרים עמדו על כך שהמקור מספר על כריתת בריתות של האל עם גורמים אנושיים שונים במעגלים הולכים ומצטמצמים לאורכו: נוח (כלל האנושות שלאחר המבול) – אברהם (ישראל ובני אברהם נוספים) – פינחס (כוהנים מייחוס מסוים בלבד). הם מדגישים כי הברית האחרונה היא שיאו של מקור זה. יש המוסיפים לפניה גם את ברית השבת (ראו שמות ל"א, יב–יז), המופיעה בין הברית עם אברהם לברית עם פינחס. השבת נמסרת לבני ישראל לבדם, ומשמשת כ'אות' – וממילא סימן שיש עליו גם ברית – ראו אלכסנדר רופא, **מבוא לספרות המקרא**, ירושלים: כרמל, תשס"ו, עמ' 42–43.

אזכור החלוקה בין החיות הטהורות ובין אלו שאינן טהורות כבר בתקופת המבול, מגלה כי הקטגוריות המשמשות בחלק החוקי של המקור תקפות גם בתקופה שבה לא היה להן עדיין יישום בפועל.[11]

המשכן, במקור הכוהני, אינו נתפס כמרכז העולם, אלא כסמל ספרותי. החברה כולה מתארגנת סביב המשכן, מבחינה מרחבית וחברתית כאחת. ראשית, המשכן נמצא מבחינה פיזית-גיאוגרפית בלב מחנה ישראל, סביבו חונים הלווים ומסביב להם בני ישראל. זהו ביטוי מובהק לתפיסתו של חוקר הדתות, מירצ׳ה אליאדה, את המקום הקדוש כמרכז דתי שסביבו מעגלים פוחתים והולכים של קדושה, שעל פיהם מתארגנת הקהילה (תפיסות שונות של המקום הקדוש קיימות גם במחקר האנתרופולוגי ומקבלות ביטוי במקומות אחרים בתורה).[12] ההיררכיה החברתית המוצגת במקור הכוהני מציבה את הכוהן הגדול בראש – כזה שחטאיו משפיעים על העם כולו – ורק מתחתיו, אחרי העדה בכללותה, נמצא הנשיא, הקרוב יותר אל האדם הפשוט מאשר אל הכוהן הגדול.[13]

ההנחיות הפולחניות שנמסרות למשה במשכן הן בעלות שפה פנימית ונושאות אופי למדני מובהק. אבני הבניין של כלל מערכת הקורבנות המסועפת מתחלקות לקבוצות בינָריות: בקר וצאן, בתוך קבוצת הצאן עיזים וכבשים, ובתוך כל אחת מהקבוצות הללו חיה צעירה וחיה בוגרת. העופות המוקרבים

11. Jacob Milgrom, "Two Biblical Hebrew Priestly Terms: sheqets and tame", *Maarav* 8 (1991), pp. 107-116.

12. Israel Knohl, "Two Aspects of the 'Tent of Meeting'", in: Mordechai Cogan, Barry L. Eichler, and Jeffrey H. Tigay (eds.) *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake, Ind : Eisenbrauns, 1997, pp. 73-79.

13. ויקרא פרק ד.

מתחלקים לתורים או לבני-יונה (=יונים). בדיוק כמו בלימוד שפה טבעית, הקבוצות משתלבות זו עם זו בשלל דרכים, תקניות או שאינן תקניות, שהקורא אמור להפנים וליישם.[14] הנרטיב הכוהני מספר על כאלו שהפנימו היטב את המערכת, ועל כן הצליחו ליישם אותה בסיטואציות חריגות באופן מוצלח, ולעומתם כאלו ששגו בלימודם וסופם היה טרגי. הפנמת השפה הריטואלית והיכולת להשתמש בה כראוי הן המפתח לחיים הטובים.[15]

בחוקה הכוהנית מודגשת מרכזיותם של המשכן ושל הכוהנים המשרתים בו בשמירה על הסדר הטוב. המשכן נועד לאפשר לאל לשכון בתוך בני ישראל גם "בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם" (ויקרא ט"ז, טז). לצורך כך, פעם בשנה, יש לנקות את המשכן מכל הטומאות שדבקו בו ולשלח אותן לעזאזל, במהלך ריטואל יום הכיפורים (ויקרא ט"ז). מכאן משתמע כי פגיעה בעבודת המשכן תגרום לאל להפסיק ולשכון בו, וממילא כל הבטחות השפע והפריון, הנלוות לנוכחותו של האל במשכן, תיפסקנה.[16] לאחר תיאור ריטואל זה עובר המחוקק הכוהני לדרישה כי השחיטה תתבצע במשכן בלבד. הדבר מונע כל אפשרות לקיים ריטואל ללא הפיקוח הכוהני וללא ההקפדה על השפה הריטואלית הכוהנית, זו המתיימרת להיות מחייבת וחובקת-כול:

אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה, אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה, וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה' לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה' –

14. Naphtali S. Meshel, *The "Grammar" of Sacrifice: A Generativist Study of the Israelite Sacrificial System in the Priestly Writings with A 'Grammar' of* Σ, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 29-62.

15. Liane M. Feldman, *The Story of Sacrifice: Ritual and Narrative in the Priestly Source* (FAT 141), Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, pp. 67-108.

16. Jacob Milgrom, "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray'", *Revue Biblique* 83 (1976), pp. 390-399.

דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא, דָּם שָׁפָךְ! וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ.

לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה, וְהֱבִיאָם לַה׳ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד **אֶל הַכֹּהֵן**".

(ויקרא י"ז, ג–ה)

מגבלות הפולחן

מפתיע לגלות כי דווקא המקור הכוהני, ההוליסטי והמקיף, הלכיד והרדוקטיבי, חושף במקומות מסוימים שבירה של המערכת הזו, החובקת-כול לכאורה. כך, שילוח העוונות לעזאזל ביום הכיפורים, למרות היותו חלק אינטגרלי מן הריטואל, מתבצע מחוץ למשכן, ואף מחוץ למחנה.

ניתן לתרץ את העניין בעובדה כי הציווי של שילוח השעיר למדבר מכתיב את קיום הפולחן מחוץ לגבולות המשכן. אלא שגורמים נוספים שאותם יש להרחיק מן המשכן, כמו דשן הקורבנות, מורחקים תמיד על ידי כוהן (ויקרא ו׳, ג–ד), כחלק מתפקידו הפולחני. גם כאן אפשר היה לדרוש ששילוח השעיר ביום הכיפורים יתבצע על ידי כהן. אנו אכן מוצאים כי בימי בית שני היו כוהנים שביקשו להקפיד על כך: "...עשה הכהנים גדולים קבע ולא היו מניחים את ישראל להוליכו" (משנה יומא ו׳, ג [ד בכת"י קאופמן]). עם זאת, בפסוקים אין זכר לדרישה כזאת, וכל הנאמר על המשלח את השעיר במדבר הוא שמדובר ב"אִישׁ **עִתִּי**".[17]

17. ויקרא ט"ז, כא; וראו מייד לפני כן במשנה המצוטטת לעיל: "הכל כשרים להוליכו, אלא שעשה הכהנים גדולים קבע וכו'", וכן ראו עדותו של ר' יוסי המופיעה מייד לאחר מכן: "מעשה והוליכו עדשאלא מציפורין וישראל היה".

הגדרת האיש המשלח כ'עִתִּי' קשורה, אולי, לציווי המופיע בראשית הפרק: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא **בְּכָל עֵת** אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת" (ויקרא ט"ז, ב). אהרן מנוע מלבוא בכל **עת**, אולם ישנה עת שבה אהרן מוזמן לבוא על פי כללים מסוימים – יום הכיפורים. כך, אולי, במקביל לפעולתו של אהרן, לצורך שילוח השעיר למדבר, ישנו אדם שיוחד דווקא לעת הזאת, האיש ה**עתי**. על פי פירוש זה, נראה שלא רק שהאיש הזה אינו חייב להיות כהן, אלא הוא אמור להיות דווקא אדם שתפקידו הפולחני מתמצה בעת הזו בלבד, כלומר איש ישראל. אנו מוצאים כאן שבירה ברורה **ומכוונת** של המערכת הפולחנית הרגילה. הרדוקציה, אם כך, איננה מוחלטת. ישנם יוצאי דופן שהשפה הריטואלית אינה מסוגלת לבאר ולהמשיג.

לפי דעות מסוימות במחקר, משמעות הכינוי 'עִתִּי' קשורה לשורש הערבי ענ"ת, המתייחס לקצה. מדובר באדם מקצה החברה, אולי פושע, איש שוליים, לימינלי, ששולחים איתו אל המדבר את השעיר עם העוונות.[18] אם פירוש זה נכון, קשה לדמיין מישהו רחוק יותר מעולם הכהונה שהמקור הכוהני יכול היה להטיל עליו את התפקיד. המסקנה ביחס לשלמות המערכת הריטואלית נותרת אם כן בעינה – במקרה של פולחן יום הכיפורים, המערכת הרגילה אינה יכולה להמשיג את כל התופעות וההתרחשויות. משהו שונה קורה פה.

פולחן יום הכיפורים אינו מקרה בודד. ניתן למצוא שבירה של המערכת גם בריטואל הטהרה לאדם שנרפא מצרעתו, המתואר בויקרא י"ד.

ריטואל הטהרה מורכב משלושה שלבים:

18. Raymond Westbrook and Theodore J. Lewis, "Who Led the Scapegoat in Leviticus 16:21?", *Journal of Biblical Literature* 127/3 (2008), pp. 417-422.

השלב הראשון כולל טקס המתנהל מחוץ למחנה, ובו שוחטים ציפור אחת ומשתמשים בציפור אחרת (ובחומרים נוספים – עץ ארז, אזוב, שני תולעת) כדי להזות על המצורע שהבריא. אז משלחים את הציפור האחרת, החיה, על פני השדה (פסוקים ד–ז).

בשלב הביניים המצורע רשאי להיכנס למחנה, אם כי הוא נדרש להישאר מחוץ לאוהלו במשך שבעה ימים. עליו לגלח את כל שערו ולטהר את עצמו ואת בגדיו פעם אחת לפני השיבה אל המחנה, ופעם שנייה לאחר שבעת ימי ההמתנה (פסוקים ח–ט).

השלב השלישי מורכב מטקס הכולל קורבנות מוכרים מן המערכת הפולחנית הכללית: אשם, חטאת, עולה ומנחה וכן שמן למשחה (אין זה שמן המשחה שבו משתמשים כדי למשוח את הכוהנים, אך הריטואל דומה) (פסוקים י–כ).

השלב הראשון הוא החריג. אין בו ולו אלמנט אחד מוכר. למשל, המונח 'צפור' המופיע כאן, אינו מופיע בשום מקום אחר בספרות הכוהנית, המורגלת במילה 'עוף'.[19] גם אם נבחר שלא לייחס משמעות להחלפת המושגים הזו, הרי יש לציין כי המילה 'עוף' אינה מורה על מין ספציפי במערכת הפולחן הכוהנית. הקטגוריות בעלות המשמעות הפולחנית נמצאות בסדר נמוך יותר, ומצביעות על עופות ספציפיים – תורים או בני יונה.[20] הפנייה אל קטגוריה מסדר גבוה יותר (כמו עוף או ציפור), וסימונה באמצעות מסמן חריג (ציפור), טעונים הסבר.

הציפורים מוגדרות "צִפֳּרִים חַיּוֹת" (פסוק ד) – הגדרה מפתיעה וברורה-מאליה, שכן לא יעלה על הדעת שיש לקחת

19. Peter Altmann, *Banned Birds: The Birds of Leviticus 11 and Deuteronomy 14* (Archaeology and the Bible 1), Tübingen: Mohr Siebeck GmbH and Co. KG, 2019, pp. 12-14.

20. Meshel, *Grammar*, p. 33.

ציפורים מתות לצורך ביצוע הריטואל. נראה שיש כאן הטרמה להמשך, בו ציפור אחת נשחטת ואילו השנייה נשארת חיה: "וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה... וְהִזָּה עַל הַמִּטַּהֵר מִן הַצָּרַעַת שֶׁבַע פְּעָמִים" (פסוקים ו–ז). שוב, מדובר בתופעה חריגה, בה דם של בעל חיים שנשחט משמש להזאה באמצעות בעל חיים אחר, שהמקור שב ומדגיש שעודנו חי.

גם חומרים חריגים משמשים בפולחן שלפנינו. המערכת הכוהנית מבוססת על בעלי חיים ממשק החי ועל חומרים אורגניים מוגדרים – סולת, שמן ויין. בריטואל טהרת המצורע אנו מתוודעים ל "...עֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב" (פסוק ד), כמו גם לשימוש ב"מַיִם חַיִּים" (פסוק ה), שאינם משמשים כמעט בשום ריטואל כוהני אחר (נציין כי גם חיות המים אינן משמשות במערכת הריטואלית הכוהנית, וגם לפולחן ניסוך המים הנזכר במשנה אין זכר במערכת הכוהנית שבתורה).

הבה נבחן גם מי הוא האדם הפועל בטקס הזה, המתנהל מחוץ למשכן. יסוד מושכל אצל הפרשנים, מאז מדרש התנאים, עבור בחכמי ימי הביניים ועד לחוקרים הביקורתיים של ימינו, הוא שהכוהן הוא המבצע את מרב הפעולות הריטואליות לצורך טיהור המצורע.[21] אחת החוקרות אף ציינה כי המילה 'הכהן' מופיע כנושא המשפט בריטואל הטהרה של האדם שנרפא

21. ראו בספרי לפסוק א: "תלמ"ד לומר 'זאת תהיה תורת המצרע ביום טהרתו, והובא אל הכהן', מלמד שטמאתו וטהרתו בכהן; אין לי אלא טמאתו וטהרתו בכהן, מנין שחיטת צפריו והזית דם צפריו ותגלחתו בכהן? תלמ"ד לומר 'תורת המצרע' – בכהן". ראו גם Jacob Milgrom, *Leviticus 1–16* (Anchor Bible 3A), New York: Doubleday, 1991, p. 839.

מצרעת (פסוקים א–כ) ארבע-עשרה פעמים (בתוך עשרים פסוקים בלבד!), וכי בכך הטקסט מבקש להדגיש את חשיבות הענקת תפקיד מבצע הטקס לכהן.[22]

עם זאת, אני סבור שניסוח הפסוקים מבקש להדגיש, כי לפחות בטקס שאינו מתנהל במשכן, מבצע הפעולות הריטואליות **אינו** כוהן. ניתוח תפוצת אזכורי הכוהן הנ"ל מתעלם מכך שהכוהן אינו מוזכר כלל בפסוקים ו–ז, שהם עיקר הטקס, וכי אזכורו קודם לכן מדגיש שהוא נוטל אחריות על קיום הטקס במובן כזה או אחר, אולם אינו נוטל בו חלק פעיל:

ב: זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ:
וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן.
ג: וְיָצָא הַכֹּהֵן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נֶגַע הַצָּרַעַת מִן הַצָּרוּעַ.

ד: וְצִוָּה הַכֹּהֵן	וְלָקַח לַמְּטַהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב.
ה: וְצִוָּה הַכֹּהֵן	וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים.

ו: אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח – אֹתָהּ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת הָאֵזֹב – וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים,
ז: וְהִזָּה עַל הַמִּטַּהֵר מִן הַצָּרַעַת שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ
וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה.

22. Isabel Cranz, *Atonement and Purification: Priestly and Assyro-Babylonian Perspectives on Sin and its Consequences* (FAT II), Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, pp. 128-129.

הכוהן בודק את המצורע ורואה שהוא נרפא (פסוק ג). על הפעולה הבאה הוא **מצווה**, וממילא משתמע שהוא אינו מבצע אותה: "וְלָקַח לַמְּטַהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים" (פסוק ד). יש לדייק בצורת הגוף-שלישי-יחיד, המופיע כאן, כנושא סתמי: "וְלָקַח" – הלוקח, יהא אשר יהא. ושוב הכוהן **מצווה**, ושוב משמע שהוא אינו מבצע הפעולה הבאה: "וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חָרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים" (פסוק ה): שוב, "וְשָׁחַט" – השוחט, יהא אשר יהא. מכיוון שפסוקים ו–ז, שבהם מתוארת לקיחת החומרים, טבילתם בדם והזאה על האדם שנרפא מן הצרעת וטיהורו,[23] שוב אינם מזכירים את הכהן, נראה שגם בהם צורת הגוף-שלישי-יחיד מתייחסת לאותו נושא סתמי **שאינו כהן** (או לפחות אינו בהכרח כוהן).

מדובר בחריגה דומה לזו שראינו בשעיר לעזאזל. מהפסוקים מתברר שהריטואל המתנהל מחוץ למשכן **אינו פועל על פי הכללים הרגילים במערכת הכוהנית**. קוראים מאוחרים ביקשו להכניס היגיון בריטואל החריג שמצאו לפניהם, באמצעות החדרת הכוהן בכוח אל תוכו, בהתאם למערכת הריטואלית הכוהנית הכללית ובניגוד מוחלט לפסוקים עצמם.[24] זוהי חשיבה רדוקטיבית, הוליסטית, המניחה אחדות ולכידות של מערכת הכללים המוכרת – והיא בדיוק מה שהמקור הכוהני מבקש לנפץ כאן.

יתר על כן, ממנהג מאוחר של טקס השעיר לעזאזל, המתועד בספרות התנאים, עולה כי היו שביקשו להפוך אותו לדומה עד כמה שאפשר לטקס טיהור המצורע. מתוך רצון לראות טקסים אלו כחלק ממערכת פולחנית המקבילה למערכת הפולחן

23. התמונה מורכבת יותר, מכיוון שבריטואל טהרת הבית שנרפא מצרעת ברור שהכהן הוא מבצע הפעולות הריטואליות, אך לא אעסוק בכך כאן.

24. כפי שראינו (בספרי המובא בהערה 21), יש שאפילו את שחיטת הציפורים שבפסוק ה מטילים על הכהן, אף על פי שהוא ה**מצווה** על פעולה זו.

המתנהל במשכן, הוסיפו לשעיר לעזאזל אלמנט של שני תולעת: "קשר לשון שלזהורית בראש השעיר המשתלח" (משנה יומא ד', ב).[25] אולם בפסוקים אין לכך זכר. הפסוקים אינם מבקשים ליצור כאן מערכת ריטואלית, לדבר ב'שפה' ברורה ומוגדרת. אדרבה: הפסוקים באים לשבור את השפה הריטואלית, לטעון שהריטואל מוגבל, ושהמומחים לריטואל, הכוהנים, אינם יכולים לספק פתרון בכל סיטואציה.

ישנן עדויות נוספות לשבירת המערכת שלא כאן המקום לפורטן. אך אני סבור שדי בדוגמאות הנ"ל כדי להבהיר את הנקודה המרכזית – המקור הכוהני, ההוליסטי והרדוקטיבי ביותר מבין המקורות, היוצר שפה ריטואלית מושלמת ומקיפה, כזו ש(במעט) הכול יכול להיות מומשג ומוגדר דרכה, גם הוא מכיר במגבלותיה של שפה זו. הוא מורה כי בסיטואציות מסוימות אין טעם לנסות לדבר בשפה הזאת, שכן לא כל התופעות יכולות להיות מוגדרות באמצעותה.[26]

אם כן, לפחות אחד הענפים הקדומים של המסורת היהודית, המקור הכוהני, מכיר בחשיבות הרדוקטיביות, ויחד עם זאת מכיר גם בכך שהיא לא תמיד עובדת. המקור הכוהני הוא אחד ממבשרי 'ביקורת המסורתיות' – במובן שעל פיו הגדיר ישעיהו ברלין את המסורת – כמקבילה לנאורות מבחינת עקרונות ההכללה והלכידות שהיא משקפת. המקור הכוהני עושה זאת דווקא באמצעות הריטואל – בו הוא מנכיח לקורא את השקפת עולמו, ודרכו הוא גם מבהיר את מגבלותיה של מערכת הריטואלים.

25. לזיהוי לשון של זהורית כבד צבוע בשני תולעת ראו יהודה פליקס, "האלון ומוצריו בספרותנו העתיקה", **סיני**, לח (תשי"ח), עמ' צד-צה.

26. ייחוס הריטואלים הללו למקור הכוהני הוא ודאי. למרות כל החריגות שצוינו, עדיין הסגנון, ההקשר, תחומי העניין והמיקום בתוך התורה מעידים על השייכות הגמורה של הטקסטים הללו לרצף שיוצרת התעודה הכוהנית בתורה.

ההכרה בכך מאפשרת, אולי גם היום, להכיר בקיומן של מערכות נורמטיביות מקבילות, ובאי-יכולתה של שפה מושגית, המשמשת מערכת אחת כזאת, להקיף את כל היבטי החיים. מחד גיסא, הדברים אמורים כנגד ניסיונות ליישם כללים הלכתיים על כל תחומי החיים. מאידך גיסא, גם ההתנגדות, בשם המוסר, לכל נורמה הלכתית שאיננה מתיישבת עם תפיסות עכשוויות, מקיימת אותה רדוקציה בעייתית. בנקודות מסוימות, ייתכן שיש לשקול חריגה מן המערכת הרדוקטיבית הכללית שאדם אוחז בה, בדיוק כמו שעשו מחברי המקור הכוהני בריטואלים שמחוץ למשכן.

הריטואל והאינדיבידואל

ייתכן לחלץ עיקרון נוסף מהמשכו של טקס טיהור המצורע. לאחר טקס הציפורים, המצורע נדרש לבצע עוד שתי פעולות, בהפרש של שבעה ימים זו מזו:

פסוק ח	פסוק ט
	וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי
	יְגַלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו וְאֶת כָּל שְׂעָרוֹ יְגַלֵּחַ
וְכִבֶּס הַמִּטַּהֵר אֶת בְּגָדָיו	וְכִבֶּס אֶת בְּגָדָיו
וְגִלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ	
וְרָחַץ בַּמַּיִם	וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם
וְטָהֵר	וְטָהֵר
וְאַחַר יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה	
וְיָשַׁב מִחוּץ לְאָהֳלוֹ שִׁבְעַת יָמִים	

פסוק ח ממשיך לחרוג מן המערכת הריטואלית המקובלת. כאן אבחן חריגה אחת – ההפרדה בין כיבוס הבגדים לרחיצה במים. שתי הפעולות הללו מופיעות כשהן צמודות במקומות רבים בספרות הכוהנית,[27] ביניהם גם בפסוק ט בפרק שלפנינו, אך לא בפסוק ח.

נראה לי, כי סדר הפעולות בפסוק ח מבוסס על ניגוד לתיאור בפרק י"ג של מצב המצורע לפני שנרפא מצרעתו:

ויקרא י"ג, מה	ויקרא י"ד, ח
וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע	
בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים	וְכִבֶּס הַמִּטַּהֵר אֶת בְּגָדָיו
וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ	וְגִלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ
וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה	וְרָחַץ בַּמַּיִם
וְטָמֵא (טָמֵא יִקְרָא)	וְטָהֵר

נראה כי המחוקק היה רגיש במיוחד למצבו של המצורע לפני שנרפא, וכתב את ריטואל ההיטהרות כניגודו של מצב זה. כנגד הבגדים הפרומים, כנראה סט הביגוד היחיד שהמצורע השתמש בו בימי נידויו, עליו עתה לכבס את הבגדים לקראת הכנתם לתפירה מחודשת ולהופעה הגיינית יותר בתוך המחנה. השיער שהונח לו לגדול פרא, יגולח. וכנגד עטיית הבגד עד מעל לשפם, מהבושה בחשיפת העור המנוגע, עתה עליו לרחוץ ערום וחשוף עד שהבגדים שכובסו יתייבשו.

27. ראו ויקרא ט"ו, ה-ח, י-יא, יג, כא-כב, כז; ט"ז, כו, כח; י"ז, טו-טז; במדבר י"ט, ז-ח, יט.

ראיית האינדיבידואל, היא עצמה חריגה במסגרת המקור הכוהני. הקורבנות, למשל, יכולים להקיף טווח של אירועים ומניעים להבאתם, אך עם זאת המחוקק נמנע מלהחיל עליהם חוקים אינדיבידואליים. החטאת מגיעה בעוון שלל חטאים, אולם בסופו של דבר הפעולות הכרוכות בריטואל הקרבת החטאת הן אותן הפעולות, בלא התחשבות במצבו הקיומי של החוטא המקריב.

בויקרא י"ד, ח, לעומת זאת, מתגלה בפנינו הריטואליסט המשורר. הוא רגיל בכל מקום למזג סדרה של שונויות אל מתחת לקטגוריה אחת בסיסית, וכך גם יעשה מייד בפסוק ט כאשר יצמיד את הכיבוס לרחצה, כבכל מקום אחר. עם זאת, בפסוק ח הפעולות הריטואליות הפכו להיות חלק מסיפורו האישי של האינדיבידואל.

ייתכן שעלינו ללמוד מכך כי עם כל ההכללות והגדרים ההלכתיים שאותם קובע הריטואל, על פי סט קבוע של כללים 'מגבוה', לעיתים מותר ורצוי להתאים את הריטואל אל האינדיבידואל, ולא להפך. לעיתים עדיף שהפוסק יהיה גם 'משורר' הרגיש למקרה הניצב בפניו, ולא רק מומחה 'מדעי' לאפיון הכלל ההלכתי הטרנסצנדנטי.28

28. הקורא מוזמן לחזור להערה 2 כדי לראות חלק מן הביקורת על ההכללות הנאורות כשהן מגיעות לחקר האדם. ג'מבטיסטה ויקו בספרו **המדע החדש** הנזכר שם מבקש להראות כיצד כדי לרדת אל חקר האדם יש צורך במשוררים ולא במדענים. "ביקורת המסורתיות" שבמקור הכוהני, על פי ההגדרה שהצעתי לעיל, מבוססת על אותו העיקרון: במקרים מסוימים יש להעדיף את האינדיבידואל על פני הריטואל - וזאת גם אם זמן קצר בלבד לאחר מכן (כמתואר בפסוק ט) הריטואל יחזור לעליונותו העקרונית.

ההילה וההשתקפות: דיון בשאלת המקור, הייצוג והממשות

ד״ר טליה אלון-אלטמן

שאלת המקור והייצוג עומדת במרכז השיח הפוסט-מודרני המטיל ספק בהגדרות שמבחינות בין מקור, העתק, ייצוג וממשות. במאמר קצר זה בכוונתי לדון בשאלה זו, קרי לבחון את הקשרים בין המקור, הייצוג והממשות באמצעות קריאה בטקסטים תרבותיים.

נקודת המוצא היא ארבעת שלבי הדימוי שמתאר הפילוסוף של התרבות ז'אן בודריאר:

הוא השתקפות של משמעות עמוקה.

הוא מסווה ממשות עמוקה ופוגע בטיבה.

הוא מסווה את היעדרה של משמעות עמוקה.

אין קשר בינו לבין ממשות מכל סוג שהוא: הוא סימולקרה טהורה שלו עצמו.

ראשית אתייחס להתבוננות העצמית, הנתפסת כייצוג אותנטי ומלא – הבבואה המשתקפת בראי. האם ניתן לומר בביטחון מלא כי 'המראה לא משקרת'? או שמא גם אקסיומה זו יכולה להיות מוטלת בספק?

על מנת לענות על השאלות הללו אבחן טקסטים העוסקים בהתבוננות העצמית בראי, ואנסה לזקק את התובנות העולות מהם. לאחר מכן אבחן טקסטים תרבותיים העוסקים בתפיסת המציאות לעומת הייצוג, ובאופן שבו הייצוג קונה אחיזה בתודעת הצרכנים.

הדיון בשאלת היחסים בין המקור לייצוג הוא דיון רחב. רחב ממה שיכול מאמר קצר זה להכיל. הייתי רוצה להציע לקורא להתייחס למאמר כמו לגן השבילים המתפצלים (בפרפרזה על ספרו של חורחה לואיס בורחס): כטקסט המציע כיווני חשיבה רבים, ומאגד בתוכו תובנות שונות.

ראי, ראי שעל הקיר

תחנה ראשונה – אדם מול מראה

חבר בתוך ראי / דתיה בן דור
פעם אחת פגשתי / בראי חבר חדש,
ומה שאני לבשתי, / בדיוק גם הוא לבש.

אמרתי לו: "נדמה לי / שאתה מאוד דומה לי".
והוא אמר בדיוק אותו דבר, / בדיוק אותו דבר.
והוא אמר בדיוק אותו דבר, / בדיוק אותו דבר.

אני אליו חייכתי – והוא אותו דבר /
"ברוך הבא" בירכתי – והוא אותו דבר.
פה גדול פתחתי – והוא אותו דבר /
נבהלתי וברחתי – והוא אותו דבר.

אמרתי לו...

עמדתי על ברך – והוא אותו דבר /
וחזרתי את כל הדרך – והוא אותו דבר.
כמו כדור קפצתי – והוא אותו דבר /
בצחוק גדול פרצתי – והוא אותו דבר.

אמרתי לו...

על רגל אחת עמדתי – והוא אותו דבר /
ריקוד נחמד רקדתי – והוא אותו דבר.
מחאתי לו כפיים – והוא אותו דבר /
עצמתי שתי עיניים –
(אני לא יודע אם גם הוא עצם, כי לא ראיתי שום דבר...)

אמרתי לו...

בפזמון חביב זה מתארת דתיה בן דור ילד שמתבונן בבבואתו המשתקפת במראה. הילד רואה בבבואה מעין 'תאום זהה'; הוא לא מזהה את עצמו בדמות המשתקפת אליו, אלא רואה בה מישהו 'מאוד דומה לו', שמחקה אותו במדויק. ההתבוננות בדמות התאומה היא שלב בדרך להכרת העצמי. בשלב מאוחר יותר מצופה מן הילד להבין כי הדמות שנעה מולו בסנכרון מושלם היא השתקפות דמותו שלו. בהקבלה לבודריאר, ניתן לומר כי אנחנו נמצאים בשלב הראשון שבו הדימוי הוא השתקפות (תרתי-משמע) של משמעות עמוקה, אלא שהילד טרם גילה אותה.

נקודת מבט אחרת על ההתבוננות בראי, הפעם התבוננות של מבוגר ולא של ילד, מציע חוקר הספרות מיכאיל בחטין, באחת מהרשימות הקצרות שנמצאו בעיזבונו, 'אדם מול מראה' (ההדגשות במקור):

הזיוף והשקר, שבהכרח ניתן להבחין בהם ברקע של יחסי הגומלין עם עצמי. הדמות החיצונית של המחשבה והרגש, דמותה החיצונית של הנפש. לא אני מביט בעולם **מבפנים** בעיניי **שלי**, אלא אני מביט בעצמי בעיני העולם, בעיניים זרות; ... אין לי נקודת מבט על עצמי מבחוץ, אין לי גישה אל הדימוי הפנימי של עצמי. מתוך עיניי מביטות עיניים זרות.[1]

בטקסט הקצר הזה מתאר בחטין את חווייתו שלו בעומדו מול הראי. בחטין מערער על הביטוי השגור 'מתבונן **בעצמו** בראי' שכן עבורו מדובר בהתבוננות זרה ומתווכת. בניגוד לילד בשירה של דתיה בן דור, שרואה בראי ילד אחר, דומה לו להפליא, המראה של בחטין משקפת לו כיצד הוא נראה בעיני הזולת. הראי מעניק לבחטין מבט חיצוני על עצמו, ומאפשר לו לראות כיצד הוא נראה מבחוץ על ידי אחרים, מבט שמוביל לריחוק והזרה. בחטין מתאר כיצד הוא כביכול מתבונן בעצמו, אך למעשה מדובר במבט חיצוני שמביא לכך שמתוך עיניו 'מביטות עיניים זרות'.

בחטין נדרש לסדק שבין המקור לייצוג, כשהוא מתאר מצב שבו אפילו ההשתקפות שבראי היא התבוננות מתווכת וזרה, שאינה מגלה לו את עצמו כפי שהיא מתיימרת לעשות. הראי, שכביכול משקף את הדברים כהווייתם, נתפס בעיני בחטין כאובייקט שיוצר זרות וניכור בין האדם לעצמו.

1. מיכאיל בחטין, **כתבים מאוחרים: פילוסופיה, שפה, תרבות**, תל אביב: רסלינג, 2008, עמ' 37.

הראי לא מציע שקר וזיוף, אלא נקודת מבט חיצונית – הוא לא משקף לאדם כיצד הוא נראה, אלא כיצד הוא נראה בעיני העולם, כיצד רואות אותו העיניים החיצוניות של הזולת. ובהקבלה לבודריאר, מדובר בשלב השני שבו הדימוי מסווה ממשות עמוקה ופוגע בטיבה. האדם מפנים את המבט הזר של האחר, וכך הופך להיות זר כלפי עצמו.

תחנה שנייה – שלב המראה

דבריו האינטואיטיביים של בחטין מהדהדים את כתיבתו של הפסיכואנליטיקאי ז'ק לאקאן (Lacan). אחד המושגים המרכזיים שטבע לאקאן הוא 'שלב המראה', השלב ההתפתחותי של התינוק (שמתרחש בין גיל חצי שנה לגיל שנה וחצי), שבו הוא חווה את בבואתו המשתקפת במראה כ'אמיתית'. החוויה יוצרת תחושה של קיטוע של האני בעקבות הקיום החצוי של הגוף (האמיתי והמדומה). תחושת הקיטוע מובילה לניכור שעל מנת להתגבר עליו התינוק מגיע להזדהות מלאה עם דיוקנו שבמראה על חשבון הזדהות עם גופו שלו.

בהמשך לבודריאר, ייתכן לומר כי שלב המראה של לאקאן "מסווה את היעדרה של ממשות עמוקה". ההשתקפות עבור התינוק היא חזות הכול, עד כדי שהיא מבטלת את הגוף הפיזי, קרי את המקור. המסמן נותר ללא מסומן, ומסמן את ההעדר. בניגוד למצב שמתאר בחטין, ההשתקפות במראה אינה מבט חיצוני ומנוכר, להפך – היא מבט הנתפס כממשות שמוביל לניכור כלפי הגוף הפיזי.

תחנה שלישית – היפה בכל העיר

טקסט נוסף שמתייחס ליחסים בין האדם והבבואה המשתקפת בראי הוא אגדת 'שלגייה'. האגדה מתארת מלכה גנדרנית אשר מתבוננת מדי יום בראי-קסמים ושואלת אותו מיהי האישה

היפה ביותר. בתחילה הראי משיב לה כי היא האישה היפה ביותר. אולם, בשלב מסוים, הוא משיב כי היפה ביותר היא בתה החורגת, שלגייה.

גם כחפץ קסום, ראי הקיר של המלכה משרת נאמנה את תפקידו כאובייקט המשקף את המציאות הפיזית ללא כחל ושרק וללא מניפולציה. כפי שהראי הפשוט מציע שיקוף נאמן של העולם החומרי, ראי הקסמים מוסר את האמת הצרופה. אלא שכבר ברמת הפשט ניכר כי יש כאן סתירה – כיצד אפשר לקבוע בוודאות מיהי היפה ביותר? האין היופי עניין סובייקטיבי, הנתון לעיני המתבונן?[2]

הדים לפער הזה, בין הטעם הסובייקטיבי ובין היומרה לשקף את האמת, נוכחים בפרשנויות לאגדה 'שלגייה'. הפרשנויות מעניקות משמעויות שונות לקולו של ראי הקסמים. הניתוח הפסיכואנליטי שהציע ברונו בטלהיים גרס כי "ראי-הקסמים מדבר בקולה של בת ולא בזה של אם. מאחר שילדה קטנה חושבת שאימה היא האישה היפה ביותר בעולם, אלה הדברים שהראי אומר בתחילה למלכה. אך מאחר שילדה גדולה יותר סבורה כי היא יפה הרבה יותר מאימה, אומר הראי דברים אלה אחר-כך".[3] לעומת זאת, בקריאה שערכו סנדרה גילברט וסוזן גובאר הן סוברות כי קולו של הראי הוא "קול השיפוט הפטריארכלי, השולט בהערכה העצמית של המלכה ושל נשים בכלל".[4]

2. במאמר מוסגר אציין כי אריסטו, הפילוסוף היווני בן העת העתיקה, טען כי כל סוגה אומנותית מספקת אמת מידה אובייקטיבית לשיפוט היפה, ומכאן ניתנת האסתטיקה למדידה בכלים אובייקטיבים.

3. ברונו בטלהיים, **קסמן של אגדות**, תל אביב: רשפים, 1980, עמ' 164-165.

4. סנדרה גילברט וסוזן גובאר, "ראי הקיר של המלכה - יצירתיות נשית, דימויי נשיות גבריים והמטאפורה של אבהות ספרותית". בתוך: ינאי, ניצה ואחרות (עורכות): **דרכים לחשיבה פמיניסטית: מקראה**, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2007, עמ' 190.

ברמת הפשט, האגדה שלגייה מציגה את ראי הקסמים כמי שדבריו אמת, בהתאם לאפיונו כחפץ המשקף את הדברים כהווייתם. לעומת זאת, רמת הדרש מציעה כי מדובר בהתבוננות מתווכת. המלכה לא רואה את עצמה כפי שהיא, אלא שומעת את קולה של בתה החורגת או את קולה של החברה הפטריארכלית. האמת הצרופה לא נוכחת אפילו בבבואת הראי. בהקבלה לבודריאר: הראי מסווה את היעדרה של ממשות עמוקה – קרי את היעדר האמת. הוא מתיימר לייצג אמת צרופה אך הוא מציע אמת שבורה ויחסית. זו אמת מסוימת בנוסח ה'רשומון' של אקירה קורסאווה, ולא אמת מוחלטת.

תמונה 1: השתקפות המלכה המתבוננת בראי הקסמים בסרט 'שלגייה ושבעת הגמדים' של דיסני

מסך הקסם

תחנה ראשונה – כוכבי מרום

ההתפתחות הטכנולוגית הציעה התבוננות הממשיכה במידה מסוימת את ההתבוננות בראי – ההתבוננות בתוצרי המצלמה ומסרטת הקולנוע. אל מול ההסתכלות הסובייקטיבית וכישוריו הגרפיים של הצייר, ניצבה כעת, אובייקטיבית, עדשת המצלמה. את השאיפה האריסטוטלית למימזיס (חיקוי של המציאות) הגשימה מסרטת הקולנוע (הסרטים הראשונים של האחים לומייר היו צילומים אורבניים מחיי היום יום: פועלים היוצאים מבית החרושת, הרכבת שמגיעה וכד').

במאמרו "יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני" מתמקד חוקר התרבות וולטר בנימין באומנות הקולנוע, ומתייחס לריחוק ולניכור בין שחקן הקולנוע לקהל. בניגוד לשחקן התיאטרון, שחקן הקולנוע לא רואה מולו את קהל צופיו, אלא את עדשת המסרטה. בנימין טוען לפיכך כי "ניכורו של השחקן נוכח המכשור ... הוא ביסודו מאותו סוג שאדם חש נוכח דמותו בראי. אלא שעתה ניתן לנתק את בבואתו, להעבירה ממקום למקום".[5] בניגוד לבבואת הראי, שדורשת נוכחות פיזית, הבבואה של שחקן הקולנוע ניתקת ממנו. כמו פיטר פן הצופה בצילו שניתק ממנו, שחקן הקולנוע צופה בדמותו כייצוג נפרד מנוכחותו הפיזית.

הפיצוי על הניכור והניתוק בין השחקן והקהל בא לידי ביטוי בתופעות הכוכבות: "המכשור תופס את מקום הקהל. ההילה האופפת את המגלם חייבת, על כן, להישמט, ועמה תיעלם גם זו האופפת את המגולם ... תשובתו של הסרט על הצטמקות

5. וולטר בנימין, "יצירת האומנות בעידן השעתוק הטכני", בתוך: מירי טלמון, תמר ליבס ועמית קמה (עורכים), **תקשורת כתרבות: כרך ב, יצירת משמעות כמפגש בין טקסט לבין קוראים**. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2003, עמ' 166.

ההילה היא כינון וקידום מלאכותי של האישיות מחוץ לכותלי האולפן. פולחן הכוכבים הנתמך על ידי הון הסרטים, משמר אותו קסם של האישיות שזה-כבר אינו אלא הקסם הקלוקל של אופיה הסחורתי".[6]

תופעת הכוכבות, לפי בנימין, היא ניסיון לגשר על הפער שבין השחקן לקהל. כלומר, האשליה אינה נותרת באולם הקולנוע בלבד, אלא ממשיכה גם מחוצה לו. שלוש פנים יש כאן: הראשונה, פניו של השחקן. השנייה, פני הדמות שהוא מגלם על המסך. והשלישית, הפרסונה של הכוכב, המשווקת באמצעות רכילות ומגזינים. הכתבות הללו יוצרות היכרות של הקהל עם השחקן שדמותו מופיעה על האקרנים, אך היכרות זו היא לרוב כוזבת. מקורה לא בשחקן, אלא במשרדי פרסום ויח"צ שמשווקים תדמית שרקחו. כיום, בעידן הרשתות החברתיות, הכוכבים כביכול יוצרים קשר אישי עם המעריצים ומכניסים אותם לתוך חייהם שלהם, אך אין זו אלא הטעיה עמוקה אף יותר, שכן הרוב המוחלט של דפי הרשת מנוהל על ידי יחצ"נים וחברות פרסום.

בספרו **המדינה** מנמק אפלטון את התנגדותו לאומנויות. לדבריו, האומנות מסוכנת בגלל כוחה לעורר רגשות יש מאין, ובעיקר מפני שהיא מרחיקה את בני האדם מהאמת. לפי אפלטון, האומנות מחקה אובייקטים פיזיים שמחקים בתורם אידאות מופשטות, ועל כן יוצרת ייצוג של ייצוג (למשל: האל יוצר אידאה של מיטה. הנגר יוצר 'מיטה מסוימת'. והאומן, על הבמה, יוצר ייצוג של המיטה המסוימת). באופן זה מושכת האומנות את הקהל הרחק מהאמת אל האשליה. נראה כי דבריו של בנימין על תופעת הכוכבות לוקחים את הגותו של אפלטון אל הקצה.

6. שם עמ' 165–166.

לא מדובר רק באשליה תחומה על הבמה, ולא ב'ייצוג של ייצוג', אלא בדימוי כוזב. הקהל, במקרה זה, לא רק מתרחק מהאמת אלא מאמץ את השקר.

התייחסות לתופעת הכוכבות נמצאת בסרט **שיר אשיר בגשם** (1951).[7] הסרט נבחר על ידי ה-AFI – American Film Institute – כמחזמר הטוב ביותר בכל הזמנים וכסרט האמריקאי החמישי הטוב בכל הזמנים. הסרט מעלה תובנות הנוגעות, בין השאר, לדיאלקטיקה בין הראינוע והקולנוע, להתהוות השפה הקולנועית, לדיכוטומיה החוצצת בין מה שמוגדר תרבות גבוהה ומה שנחשב לתרבות פופולרית, לתופעת הכוכבות, וכן למשמעות של המציאות האלטרנטיבית שמציג הקולנוע ולמקומו בתודעה של צופיו.

האבסורד בתופעת הכוכבות באה לידי ביטוי בדמותה של לינה למונט (ג'יין האגן), כוכבת ראינוע המחליפה את מציאות חייה ברכילות המתוארת במגזינים. היא רואה ברומן הווירטואלי, שהומצא ושווק לצורך יחסי ציבור, בינה ובין עמיתה הקולנועי דון לוקווד (ג'ין קלי), אמת, ולא תרגיל פרסומי. היא אף מתווכחת איתו כשהוא מוכיח אותה על כך, ואומר לה שאל לה להאמין לכתוב בעיתוני רכילות. לקראת סופו של הסרט היא מגדילה לעשות ויוצרת זהות בין הדימוי הנוצץ שלה ככוכבת ובין קיומה כאדם, כשהיא מטיחה במנהל האולפן: "אני לא אנשים! אני 'כוכב זוהר בשמי הקולנוע', כמו שכתוב ממש כאן". היא מנותקת מהמציאות הממשית וחיה בתוך הבועה של הדימוי שנוצר עבורה, דימוי שרק היא מאמינה בממשותו, ומרוממת את עצמה מעל לקיום האנושי.

7. Arthur Freed (Producer) & Stanly Donen and Gene Kelly (Directors), *'Singin in the Rain* [Film], USA: Metro-Goldwin-Mayer, 1951.

תחנה שנייה – חיים בסרט

בניגוד לדמותה של לינה, דון לוקווד, בגילומו של ג'ין קלי, ממשיך בניסיון ליצור הפרדה בין דימויו ככוכב ובין קיומו כאדם. כשהוא משוחח עם קאתי סלדן (דבי ריינולדס), שחקנית צעירה שמתייחסת ליחסיו עם לינה למונט כפי שהם משתקפים על מסכי הקולנוע ובעיתוני הרכילות, הוא מבהיר לה כי מדובר בדימוי כוזב, ברכילות שמנותקת מחייו כאדם.

אולם למרות ההפרדה שדון יוצר בין האדם שהוא ובין הפרסונה שלו ככוכב, הוא לא מצליח להפריד בין קיומו כאדם ובין עבודתו כשחקן. הוא מעוניין לומר לקאתי שהוא אוהב אותה, אך המילים נעצרות על לשונו. הוא אומר לה שהוא אינו יכול לגלות לה את ליבו ללא הסט המתאים. הוא אינו יכול לממש את אהבתו כאדם ללא התפאורה שהוא זקוק לה כשחקן. הוא מוביל את קאתי להאנגר צילומים ריק ומעלה שקופית המדמה שקיעה, אורות במה המדמים אורות-גן ואור ירח ומאוורר היוצר רוח-ערב. סולם העץ שעליו עומדת קאתי הופך למרפסת. הוא מקבל את הייצוג כמציאות ממשית, כפי ששחקן נדרש לעשות, ואומר לה כמה היא יפה לאור הירח, שאינו אלא אורו של פנס-במה. הוא לא אומר לה בפשטות שהוא אוהב אותה, אלא שר לה שיר אהבה, בליווי מוזיקלי. כשהוא מפסיק לשיר המוזיקה ממשיכה והם מתחילים לרקוד, עד שהוא חותם את הסצנה במשפט שירה אחרון.

תמונה 2: ג'ין קלי ודבי ריינולדס בסרט שיר אשיר בגשם

וידוי האהבה בהאנגר הצילומים נראה הגיוני בעולמו הבדיוני של הסרט. **שיר אשיר בגשם** הוא מחזמר הוליוודי, ולפיכך אהבה רומנטית תתגלם באופן הרמוני, בשעת שקיעה, עם אורות נוגים, רוח-ערב ושירה המלווה במוזיקה. ייחודו של וידוי האהבה הזה על פני וידויי אהבה במחזות זמר אחרים נעוץ בכך שהוא משתמש בבין-טקסטואליות לשונית, הנדרשת למדיום הקולנועי עצמו על מנת לחשוף את מנגנון האשליה האסתטית. 'האשליה האסתטית' היא מונח הלקוח מעולם התיאטרון שיושם מאוחר יותר גם לקולנוע. הוא מציין את החוויה המנטלית, שבה המוצג על הבמה או על מסך הקולנוע נתפס במידת מה כממשי, אך בו בזמן גם כדימוי מתוסרט.

מנחם ברינקר מתעמק במונח 'האשליה האסתטית', וטוען כי אשליה זו מסתמכת על נכונותו של הצופה "לגרום לכך, שברגעים מסוימים של הקליטה, לא יהיה לתודעה עניין להזכיר

לעצמה את אופיו המדומה של המושא".[8] הגורם העיקרי לכך הוא 'האשליה החושית-תפיסתית', שמטרתה להסוות את המנגנון על ידי שימוש באלמנטים שונים שנועדו לטשטש את חוסר-ממשותו של העולם הבדיוני. בין האלמנטים הללו ניתן למנות מרכיבים על הסט שעיצב דון – שקופית ואורות במה המדמים שקיעה, ומאוורר המדמה רוח. בעוד אפלטון טען נגד האומנות כי מדובר בייצוג של ייצוג, ניכר כי במסגרת המנגנון הקולנועי תהליך התיווך נמתח. כבר לא מדובר בייצוג של ייצוג, אלא בדימוי של ייצוג ובאשליה של ייצוג, כאשר הסולם מייצג מרפסת והשקופית מייצגת שמיים בשעת שקיעה.

הסט שעיצב דון בסצנת וידוי האהבה חושף את המנגנון הקולנועי ומפרק קונוונציות הנוגעות לסצנות אהבה בקולנוע ההוליוודי. יותר מכל האומנויות האחרות, הקולנוע הוא זה המעניק תמונת מציאות אמינה, אך היא מתבססת על אשליה ועל מנגנון מכני. האשליה החושית-תפיסתית המנסה להסוות את המנגנון הקולנועי וליצור אשליה כי הדברים אינם ייצוג אלא ממשות, נחשפת. הצופים מבינים כי כאשר הם צופים בסצנות אהבה לאור שקיעה הם צופים למעשה באולפן שבו השקיעה היא שקופית ואורות הגן הם אורות הבמה. הצופים הופכים מודעים למנגנון הקולנועי, ובהקבלה לניסוחו של ברינקר, התודעה מזכירה לעצמה את אופיו הבדוי של המושא, ולא מקבלת אותו כממשות.

סצנת וידוי האהבה מתכתבת עם משל המערה, המופיע בספר **המדינה** של אפלטון. המשל מספר על אסירים הכבולים מילדותם, בשוקיהם ובצוואריהם, מתחת לאדמה במבנה דמוי מערה. הם אינם יכולים לראות את חבריהם או את גופם שלהם,

8. מנחם ברינקר, **מבעד למדומה: משמעות וייצוג ביצירה הבדיונית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1980, עמ' 24.

אלא רק את מה שנמצא בכותל מולם. הם אינם רואים את הדברים כמות שהם, אלא רק את הצל הניבט באמצעות אש שגם היא אינה נראית להם. הם שומעים אך ורק הדים עמומים שאותם הם מייחסים לצללים המופיעים לפניהם. מכיוון שהם לא מכירים מציאות אחרת, הם רואים בצללים ובהדים את הדבר האמיתי.

הנמשל של אפלטון הוא הבערות לעומת ההשכלה והפילוסופיה. אפלטון מחלק את העולם לשניים – אידאות הניתנות לתפיסה ולהבנה באמצעות השכל, ועולם חושי ובו העתקים לא מושלמים של אותן האידאות. לדידו, הפילוסוף הוא היחיד שרואה את הדברים כמות שהם, מפני שרק האידאות השכליות יכולות להיוודע בוודאות. אפלטון דורש להתעלות מעבר להבנה החושית, אל ההבנה השכלית, ולהתקרב כמה שיותר לאידאה של הטוב. לצד העבודה הפנימית, לפילוסוף יש חובה מוסרית-חברתית לגאול את אחיו הנבערים. לרדת אל המערה שיצא ממנה, לחלץ את אחיו מכבליהם, ולשכנע אותם לצאת מגבולות תודעתם העכשווית ומד' אמותיהם אל העולם.

כמו אותם אסירים, גם דון לוקוד אינו חווה את חייו באופן ממשי. הוא מורגל בקולנוע. הוא נמצא במערה ההוליוודית. המציאות שלו מורכבת מדימויים נוצצים, בניגוד לדימויים החיוורים שמהם ניזונים אסירי המערה, אך בדומה לחוויית המציאות המתווכת שלהם. כמו שקאתי אומרת בתחילת הסרט, דון הוא "צל על סרט הצילום". הוא 'חי בסרט' גם בחייו האמיתיים.

אם בעבר המטרה המוצהרת של התיאטרון, ובעקבותיו של הקולנוע, הייתה ליצור מימזיס, חיקוי של המציאות, אזי המצב המתואר כאן הוא מצב שבו האדם מנסה לחקות את

הקולנוע ולהתאים את חייו לייצוג הקולנועי שהוא רגיל אליו. מכאן, שדון, כמו גם כוכבי הקולנוע ההוליוודי, יצרניו ואפילו צופיו, כמוהם כאסירים השבויים בנבערותם.

במאי הסרט, סטנלי דונן וג'ין קלי, יצרו 'הזרה'. פירוש המונח, שטבע חוקר הספרות ואבי הפורמליזם הרוסי ויקטור שיקלובסקי,[9] הוא הפיכת המוכר והשגור לזר באמצעות התבוננות חדשה. הם יוצרים סצנת אהבה מוזיקלית בין גבר לאישה – מסגרת מוכרת ושכיחה במחזות הזמר האמריקאים – אך בניגוד לשאר סצנות האהבה בקולנוע ההוליוודי היא אינה מסתכמת בהבעת רגשות, אלא מפנה את מבטו של הצופה אל תבנית סצנות האהבה ההוליוודיות המוכרות, ומטילה ספק בהקבלה האוטומטית שלהן לממשות.

כמו אפלטון, גם במאי הסרט **שיר אשיר בגשם** נמצאים באור השמש ורואים את הדברים כמות שהם. הם נמצאים במרכז העשייה ההוליוודית בתקופתם ומודעים למנגנון הקולנועי ולמניפולציות הנעשות על מנת ליצור אשליה קולנועית. הם יורדים אל המערה ויוצרים מחזמר פופולרי עם כוכבים ושירים מבדרים, הנגיש לכל שכבות האוכלוסייה, אך בד בבד הם משלבים בו מסרים מורכבים על הקולנוע ההוליוודי והאשליה שהוא מטפח בקרב צופיו. הם מנסים לשחרר את צופיהם, הכבולים באזיקים במערה ההוליוודית הנוצצת, ומבהירים להם כי לא כל הנוצץ זהב הוא. כל זה באמצעות חשיפת המנגנון שעומד מאחורי האשליה, כמו קוסם שחושף את הרמייה מאחורי תכסיסיו. לאחר הצפייה בסרט זה, הצופים היוצאים מהמערה ההוליוודית אל חיי היום־יום נותרים עם תודעה מעוררת קמעא. תודעתם אינה מסונוורת עוד מהקולנוע הנוצץ. הדימוי ההוליוודי

9. Victor Shklovsky, *Theory of Prose*, Elmwood Park: Dalkey Archive Press, 1991.

נותר בתודעתם, אך לא כחלום נוצץ אלא כמושא התבוננות ביקורתי, המאפשר להם לבחון את תודעתם שלהם, כמו גם את התודעה של חבריהם ואת האופן שבו היא נכלאה בצללים הזוהרים של המערה ההוליוודית.

הסרט **שיר אשיר בגשם** מתאר 'סימולקרה', העתק ללא מקור, מסמן ללא מסומן. זהו מצב של "התחוללות של ממשי חסר מקור או ממשות באמצעות מודלים: היפר ממשי".[10] היפר-ממשי הוא מצב שבו הייצוג נתפס כממשי יותר מהמקור עצמו מצב שבו "המפה קודמת לטריטוריה ... המפה היא הטריטוריה".[11] כך נראה כי בעיני דון הסרט הוא הממשות, והוא חייב לעצב מציאות קולנועית על מנת לחיות את חייו ולממש את אהבתו.

בניגוד לאפלטון, הסובר שהמקור הוא האידאות שנמצאות ברמת המושכל, המוגנות מפני העולם החומרי והחושי, להשקפתו של בודריאר המקור הוא הקיום בעולם המוחשי. הממשות אינה אידאה נשגבת, אלא קשר קונקרטי בין המסמן והמסומן. ככזה, המקור לפי בודריאר הולך ונשחק והממשות הולכת ומיטשטשת עד למצב של סימולקרה, שהיא מסמן ריק ללא מסומן, כלומר ללא קשר לממשות.

תובנה זו מעניקה נקודת מבט חדשה על מושג ה'הילה' של וולטר בנימין. בנימין מתאר כיצד ראשית האומנות הייתה קשורה בפולחן, ולפיכך ליצירה המקורית הייתה הילה של קדושה וסמכות ששימרה את עליונות המקור. לעומת זאת, בעידן השעתוק הטכני אין הבדל בין מקור להעתק. כל הצילומים שווים, כל עותקי הסרטים שווים. לתצלום ולסרט הקולנוע אין 'הילה' מפני שהם בו-זמנית מקור והעתק. עם זאת, הסימולקרה מציעה

10. ז'אן בודריאר, **סימולקרות וסימולציה**, מצרפתית: אריאלה אזולאי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007, עמ' 7.

11. שם עמ' 8.

במובן מסוים סוג חדש של הילה – הילת הייצוג, או לחלופין הילה משועתקת. הסימולקרה, מסמן ללא מסומן, נטולת קשר לממשות, לא נושאת עימה הילה של סמכות או קדושה. ההילה של הסימולקרה לא מלווה אובייקט פיזי, כמו למשל את יצירת האומנות החד-פעמית. זו הילה שנוכחת בתודעת הצרכנים. סרט הקולנוע הוא נטול הילה, מצד אחד, אך מצד שני הוא קונה אחיזה בתודעת צופיו, עד שהם רואים בחיים עצמם חיקוי חיוור של הקולנוע ומנסים ליצור בחייהם מימזיס של קולנוע.

תחנה שלישית – אולי במציאות אחרת

דוגמה אחרת, ועכשווית יותר, הוא הסרט **האחות בטי** (2000).[12] הסרט עוסק בבטי (רנה זלוגר), מלצרית בעיירה בקנזס. בטי נשואה לגבר מתעלל ומכורה לאופרת סבון טלוויזיונית. כשבטי חוזה בבעלה נרצח אחרי שהסתבך בעסקת סמים, היא מאבדת את זיכרונה ומשוכנעת שהיא בעצם אחות בבית-חולים, ארוסתו של הרופא מאופרת הסבון הנערצת עליה.

תמונה 3: רנה זלוגר בתפקיד בטי המלצרית נושאת את דמות הכוכב הנערץ עליה

12. Steve Golin and Gail Mutrux (Producers) & Neil LaBute (Director), *Nurse Betty* [Film], USA: USA Films, 2000.

דמותה של בטי היא דוגמה קיצונית לאופן שבו הייצוג הופך לממשות תודעתית. בניגוד לדון, שמעוניין להביא את הסרט לחייו ולממש את אהבתו באופן קולנועי, אצל בטי הממשות נעלמה לטובת הייצוג. דון משתמש ב'קישוטים' קולנועיים על מנת לבטא את האהבה שהוא חש בחייו הממשיים. אך בטי רואה את העלילה באופרת הסבון האהובה עליה ואת הדמויות המופיעות בה כחלק מעלילת חייה שלה. ההבדל בין האשליה שדון זקוק לה ובין זו שאליה נשאבת בטי, מלמד על השוני בין המדיות – בעוד הקולנוע דורש מצופיו להיכנס לעולם אחר ולהתנתק מחייהם, הטלוויזיה חודרת אל המרחב הפרטי והופכת לחלק מחיי היום־יום. דון מעוניין לשוות לחייו תפאורה קולנועית, בעוד בטי משוכנעת שהסדרה, שהיא צופה בה מדי יום, היא חייה שלה.

ניתן לומר, כי בסרט **שיר אשיר בגשם** הסימולקרה של הקולנוע היא המקור שמציאותם החיוורת של החיים מנסה לחקות. לעומת זאת, בסרט **האחות בטי** הסימולקרה של אופרת הסבון מוחקת את החיים לחלוטין. הסימולקרה במקרה האחרון היא סימולקרה מוחלטת – מציאות שבה יש רק מסמנים נטולי מסומנים. זוהי סימולקרה שמדמה להיות המקור, ולשם כך היא מבטלת אותו לגמרי. ההילה התודעתית של אופרת הסבון מוחקת את חוויות חייה של בטי ואת זהותה לטובת חיים וזהות חלופיים. המציאות הבדיונית של אופרת הסבון לא מרחיקה את הצופה מהאמת, כפי שחשש אפלטון, אלא מוחקת את האמת כליל וגורמת לצופה להאמין בשקר.

אולם עלילת הסרט מוליכה אותנו צעד אחד נוסף. בטי, שזיכרונה שב אליה, לומדת להיות אחות רפואית וזוכה בתפקיד באופרת הסבון. הסימולקרה, במקרה זה, הופכת ממסמן חסר מסומן למציאות, לסימן מלא, ומעצבת את חייה של בטי הלכה

למעשה. הסימולקרה מוצגת כאן לא כיסוד שלילי, אלא מייצגת אפשרות לשינוי ולשיפור. הסימולקרה מוחקת את האמת ובסופו של דבר מחליפה אותה ומשנה אותה. ללא הסימולקרה כדמות באופרת סבון הייתה בטי נותרת בשיממון חייה ולא מגשימה את חלומותיה ומממשת את עצמה.

כמו לאקאן, ניתן לומר כי מבחינתה של בטי דימויה כדמות באופרת סבון הוא שלב התפתחותי. היא מקבלת את הייצוג כממשות בדרך לבגרות. היא מתכחשת לחייה שלה (לא זוכרת שהיא בעצם מלצרית ומדחיקה את הרצח של בעלה), כשלב בדרך להגשמת עצמה כאישה עצמאית שאינה קורבן של הנסיבות. ברגע שזיכרונה של בטי שב אליה, היא נדרשת להכריע בין מציאות חייה כמלצרית לפנטזיה שלה כאחות בבית החולים. היא בוחרת באפשרות השנייה – הפעם לא כסימולקרה, אלא כמודל לחיקוי.

תחנה רביעית – כשהאורות מסנוורים

הסרט **שדרות סנסט** (1950)[13] הוא פילם נואר (סרט אפל) שנפתח במראה גופה הצפה בבריכת שחייה כשפניה פונות מטה. או אז נסוג הסרט בזמן, מההווה אל ראשית העלילה. הנרצח, ג'ו גיליס (ויליאם הולדן), תסריטאי כושל, מגולל את הנסיבות שהובילו להירצחו על ידי נורמה דזמונד (גלוריה סוונסון) כוכבת עבר של סרטי ראינוע. כשהשניים נפגשים לראשונה, הוא מזהה אותה ומספר לה שראה סרטים בכיכובה. "את היית גדולה" הוא אומר. "אני עדיין גדולה, אלו הסרטים שנעשו קטנים מדי" היא משיבה לו. נורמה מרעיפה על ג'ו מתנות ובגדים יקרים ותומכת בו כלכלית. כשהוא מחליט לעזוב, היא מאיימת להתאבד. הוא

13. Charles Brackett (Producer) & Billy Wilder (Director), *Sunset Boulevard* [Film], USA: Paramount Pictures, 1950.

רואה זאת כאיום סרק ועומד לצאת לדרכו. הוא עוזב. היא יורה בו מספר פעמים. הוא נופל מת לתוך בריכת השחייה בביתה המפואר. בנקודה זו מסתיים הפלאשבק, והצופים שבים להווה הדרמטי של הסרט. נורמה דזמונד, כוכבת העבר, מוצאת את עצמה שוב מול המצלמות, כאשר צוותי החדשות מגיעים לביתה לפני שהיא נלקחת למאסר. היא יורדת בדרמטיות במדרגות המפוארות ומצהירה למיקרופונים כי היא מאושרת לצלם את הסרט החדש בכיכובה. כשהיא מסיימת את הנאום היא מזדקפת, מישירה מבט אל המצלמה ואומרת: "ובכן, מר דה-מיל (=אחד הבמאים המצליחים בהוליוד באותה תקופה, שמופיע בסרט בתפקיד עצמו), אני מוכנה לקלוז-אפ שלי".

תמונה רביעית: נורמה דזמונד (גלוריה סוונסון) מוכנה לקלוז-אפ

בניגוד למצב המתואר בסרט **שיר אשיר בגשם**, שבו הפרוטגוניסט מעוניין לשוות לחייו תפאורה קולנועית, ובניגוד לעלילת הסרט **האחות בטי** שבה הבלבול בין הייצוג לממשות הוא מצב זמני, תולדה של חוויה טראומטית, בסרט **שדרות**

סנסט הדמות הראשית 'חיה בסרט' במלוא מובן המילה. היא לא משלימה עם היותה כוכבת עבר, וחיה במעין לולאה המשחזרת את תקופת הזוהר שלה.

הפרשנות המקובלת לסצנת הסיום של הסרט רואה את נורמה כשבויה בעולם הפנטזיות שלה. היא אינה מבינה שצוותי הצילום באים לסקר אייטם חדשותי, את הרצח שביצעה, אלא חושבת שהם הגיעו כחלק מיחסי הציבור לסרט חדש בכיכובה. זו, כמובן, פרשנות נכונה, אך ייתכן שאפשר לטעון ליותר מכך. לדעתי, נורמה התיקה את עלילת הסרטים הגדולים מהחיים אל חייה שלה. היא, שחקנית ענקית בעידן של סרטים קטנים, הופכת את חייה שלה לסרט גדול מהחיים, הכולל, כמו כל דרמה אמיתית, אובסיה ורצח. היא מודעת במידת מה למה שמתרחש, מודעת לכך שהיא אייטם חדשותי, אבל זה לא משנה לה. היא מצאה את דרכה בחזרה לאור הזרקורים והנסיבות לכך חשובות פחות. מבחינתה השאלה מהו אופי הסיקור, ואם היא ידועה או ידועה לשמצה, היא שולית ביותר. היא כוכבת ענקית, ואחרי דחיות רבות של במאים זוטרים – היא משיגה את תשומת הלב שהיא זקוקה לה. היא מדברת עם צוותי החדשות על סרטה החדש, אלא שהפעם היא לא רק השחקנית הראשית, אלא גם התסריטאית וגם הבמאית.

ניתן לומר כי הסרט מציג את השלב השלישי של הדימוי על פי בודריאר, שבו הסימן מסמן את ההיעדר ומסווה את היעדרה של ממשות עמוקה, יחד עם השלב האחרון, שבו הדימוי הוא סימולקרה טהורה של עצמו, ללא קשר לממשות מכל סוג. דמותה של נורמה, מחד גיסא, דוחה את המציאות ומסרבת להכיר בכך שירדה מגדולתה, ומאידך גיסא היא יוצרת סימולקרה יש מאין, כשהיא מבטלת את המציאות באופן גורף וחיה בתוך הדימוי שיצרה.

בניגוד למתואר בסרטים **שיר אשיר בגשם** ו**האחות בטי**, כאן הסימולקרה אינה פנטזיה בלתי מזיקה, אלא מצב פתולוגי שמוביל לרצח. פולחן האישיות של הכוכבת שירדה מגדולתה הפך לגולם שקם על יוצרו. בפרפרזה לדמותה של לינה בסרט **שיר אשיר בגשם**, נורמה בטוחה שהיא "לא אנשים" אלא "כוכב בוהק בשמי הקולנוע". בדומה לפיגמליון, שהתאהב בפסל שיצר, נורמה דזמונד יצרה פרסונה בדמותה ובצלמה של הכוכבת שהיא רצתה להמשיך להיות, והפכה אותה לחזות הכול.

הסרט **שדרות סנסט**, המציג מקרה קיצוני של אישה השבויה בפנטזיה ולוקה בשיגעון גדלות, אינו מנותק מהמציאות. דמותה של נורמה מהדהדת את הנסיקה וההתרסקות של 'מלך הרייטינג' דודו טופז ז"ל, ואת הפשעים שביצע לאחר שנאלץ להיפרד מאור הזרקורים. כשתוכנית הטלוויזיה שלו הורדה מהמסך, הוא יצא לנקום בבעלי השררה. הוא שלח בריונים שיכו את מקבלי ההחלטות בתעשיית הטלוויזיה הישראלית, שלדעתו הרעו לו. לאחר שנעצר, התאבד בתאו. כמו נורמה דזמונד, שירתה בגבו של ג'ו כשסירב להמשיך לקחת חלק במשחק הגדולה המדומיינת שלה, דודו טופז פגע קשות באנשים שהורידו אותו מאולימפוס הרייטינג ונישלו אותו מכס המלוכה.

האמירה בתחילת הסרט – "אני עדיין גדולה, אלו הסרטים שנעשו קטנים מדי" – דומה לדברי טופז, בריאיון שנערך עימו, בו אמר כי בעבר היו אנשים מוכשרים שעשו טלוויזיה (כמוהו וכמו דן שילון למשל), ואילו בעידן הריאליטי מדובר באנשים שהטלוויזיה "עושה אותם". לטעמו, הוא עדיין ענק, אבל אופייה של המדיה השתנה, וכיום היא לא מסוגלת להכיל ענקים כמותו, אלא רק כוכבנים קטנים שזוכים לחמש־עשרה דקות של תהילה כשהם מפזזים אל מול המצלמות.

בריאיון אחר התייחס טופז לאחת התוכניות שעשה בשנות התשעים, שבה הוא והצופים ציפו יחדיו לבואם של חייזרים. הוא טען כי הוא מאמין בקיום של חוצנים, והוסיף כי אם חוצנים אכן קיימים, הוא זה שיכול היה לזמן אותם אל מצלמות הטלוויזיה. במילים אחרות, הוא אינו רק מלך הרייטינג אלא גם אלוהיו. הוא מסוגל לברוא מציאות כרצונו עד כדי שגם ישויות זרות יעלו אל המקדש הטלוויזיוני שלו. שיגעון הגדלות שלקה בו, שתודלק היטב בשנות התשעים כאשר כוכבו דרך, הוביל אותו בסופו של דבר לכלא. ממרכז הבמה הוא הגיע לאין-מרחב, לאזור שנמצא מחוץ לסדר החברתי, עד שהתאיין לגמרי כשנטל את חייו.

סיכום

"העולם הוא במה" כתב שייקספיר, "אנחנו שחקנים".

נדמה כי אמירתו של שייקספיר (מתוך המחזה 'כטוב בעיניכם') מעולם לא הייתה רלוונטית יותר. הקולנוע כופה על צופיו התמסרות מוחלטת ודורש מהם 'להגר' לזמן מוגבל לעולם חלופי. הטלוויזיה ניצבת בלב חיי היומיום כחלק מהמציאות הפיזית. לעומתם, הטלפון ה'חכם', המדיום העיקרי היום, הפך למעין תותב, למעין המשך של הגוף עצמו, והרשתות החברתיות הפכו להמשך בלתי נפרד של המציאות הממשית. את ההתבוננות במראה החליף צילום ה'סלפי', והאינטימיות שבהתבוננות העצמית במראה הפכה לעניין פומבי. את המימזיס שהבטיחו הקולנוע והטלוויזיה מספקות כיום הרשתות החברתיות, שמציעות לכל דכפין להיות נצפה וצופה כאחד. הן מאפשרות את העמקת האשליה כשהן מתיימרות לבטל את הפער שבין הפרטי והציבורי, האישי והמסחרי.

בספרו **תקשורת כתרבות**[14] מתאר חוקר התקשורת ג'יימס קארי את האדם כ'דג במים'. לפי קארי, התקשורת, באמצעות השפה וצורות סימבוליות אחרות, מתווה את הסביבה האנושית. אך בני האדם אינם מודעים לכך כפי שהדג לא מודע למים המקיפים אותו, למדיום שמאפשר את קיומו. קארי נדרש לפילוסוף המודרני ארנסט קסירר, שגרס כי פרט לקיום הפיזי של האדם, האדם חי במציאות סימבולית שבה הוא מכונן את תרבותו. בעקבות קסירר הציע קארי למפות את התרבות ואת התהליך התקשורתי.

בהשראתו של קארי, מאמר זה משרטט מפה, הן של המים והן של סנפירי הדג. הוא מנתח תוצרי תרבות, הדנים בדימוי ובהשלכותיו, בעזרת ארבעת שלבי הדימוי של בודריאר. הוא מציע תובנות חדשות על המציאות הסימבולית שבה אנו חיים. הטקסטים שנדונו במאמר זה מעלים אל המודעות את מה שהוטמע בתודעתנו כמעין טבע שני ומבקרים אותו באופן מתוחכם.

דבריו של קארי מהדהדים את הטענה הפמיניסטית כי 'האישי הוא פוליטי'. המים של המציאות הסימבולית מקיפים את כלל ה'דגים' ואת כלל החברה. האופן שבו אמצעי התקשורת קונים אחיזה בתודעת המשתמשים אינה רק עניין אישי, אלא גם סוגיה חברתית. הפרשנות האישית שמעניק כל צופה לסימולקרות שמקיפות אותנו יוצרת תודעת-דור ותודעת-חברה.

ההתפתחות הטכנולוגית והתקשורתית אומנם העצימה את הפער בין הבדיה לממשות ובין המקור לייצוג דרך אמצעי תקשורת משוכללים שיוצרים אשליית מימזיס, אך לא יצרה אותו

14. James W. Carey, *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, New York: Routledge, 2009.

יש מאין. דוגמה לכך ניתן למצוא ברומן פורץ הדרך של גוסטב פלובר, **מדאם בובארי**, שראה אור בצרפת באמצע המאה ה-19.[15] אמה בובארי, גיבורת הספר, גומעת בשקיקה רומנים זולים ומקווה שאלו יהיו חייה 'כשתהיה גדולה'. כשהיא מגיעה לבגרות, הפער בין המציאות לתקוותיה הגדולות גורם לה לתסכול מתמשך שהיא אינה מצליחה לפתור. הכמיהה להיבלע באשליה ולחיות חיים 'גדולים מהחיים' הייתה מאז ומעולם. זו כמיהה שעלולה להוביל לתסכול ולביטול, אך גם להביא לשינוי ולהתפתחות.

אריסטו טען כי הלמידה מתבצעת באמצעות חיקוי, והמודלים שמציעים לנו אמצעי התקשורת מציבים אידיאל לשאוף אליו. השאלה היא מהו אותו אידיאל ומהם המחירים הכרוכים בהגשמתו, או אפילו רק בחתירה למימושו. האם הדימוי, שקנה אחיזה בתודעת הצופים, משעבד אותם וכובל אותם לחלומות גרנדיוזיים ובלתי-אפשריים, או שמא יש בו דווקא את הפוטנציאל לשחרר את הצופים ממציאות קיימת?

התשובה טמונה בבסיס השאלה – בתודעה. הדרך להתעלות הן על המציאות הקיימת והן על הדימויים שנכרכו בתודעתנו, היא באמצעות המודעות לפער בין הדימוי לממשות – כפי שבטי הופכת לאחות רק אחרי שזיכרונה שב אליה, כשהיא שבה להבחין בין האמת לאשליה, וכפי שהתינוק מבין בסופו של דבר כי ההשתקפות במראה היא דימוי ולא ממשות.

לשם כך אין מנוס אלא להתנער מהפוסט-מודרניזם ולשוב לעולם שבו קיימת הבחנה בין מקור וייצוג, בין בדיה וממשות. הפוסט-מודרניזם שבר את מושג האמת והחליף אותה ב'אמיתות' (truths) – מושג פרדוקסלי שמפרק את מושג האמת האבסולוטי ומוביל למושג חדש, 'נרטיב'. בעולם רלטיביסטי של

15. גוסטב פלובר, **מדאם בובארי**, מצרפתית: אירית עקרבי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1991.

נרטיבים אין הבחנה בין סימולקרה לממשות ובין אמת לבדיה ולשקר. כל הנרטיבים שווים, ושאלת האמת, המקור והממשות אינה רלוונטית יותר, דווקא בזמן שבו היא רלוונטית מתמיד. בעולם שהוא במה, עולם של סלפי ורשתות חברתיות, ההכרה בסימולקרה וההבחנה בין מקור לזיוף ובין אמת לשקר היא הכרחית.

דיאלוג מלפני הסערה: "המבנה הבסיסי של החברה"

גיא שולץ

כתב העת לפילוסופיה פוליטית במאה ה-22

גיליון יוני 2130

15.6.2130

ט' בסיוון ה'תת"ץ

ירושלים

דבר המערכת

"עקרונות הצדק חלים על המבנה הבסיסי של החברה" – ברעיון הזה עוסק החיבור הבא, מאת ד"ר שאול גיץ, אשר **כתב העת לפילוסופיה פוליטית במאה ה-22** מתכבד להגיש כאן לקוראיו. ביסוד החיבור עומדת שאלה – איך עלינו להבין את הקשר בין רעיונות בפילוסופיה פוליטית ובין האירועים הפוליטיים? גיץ לא ענה תשובה מפורשת

לשאלה חשובה זו, אך מהטקסט עולה תפיסה מסוימת שהוא דוגל בה – אחריות גדולה רובצת על כתפי הפילוסוף הפוליטי לבל יחוללו רעיונותיו המופשטים אירועים קונקרטיים הרסניים, לאחר שחלחלו ללקסיקון הפוליטי ושימשו לצידוק החלטות או להעלאה על נס של חזונות שונים ומשונים. אחריותו זאת נוספת על אחריותו להימנע מפרדוקסים ומכשלים לוגיים גרידא.

החיבור מציג הסבר לפריצת מלחמת האזרחים[1] בניו-אינגלנד בשנת 2040. מן המפורסמות הוא שהדמוקרטו-סוציאליסטים גברו במלחמה זו על הליברלים-תאגידיים, ובעקבות זאת שקעה ניו-אינגלנד כולה בנחשלות. ואולם, מכיוון שהעולם השתנה ללא היכר אחרי אירועי 2030, ומאז ועד היום עדיין נמצאות הציוויליזציות בתהליך של ארגון מחדש, הרקע למלחמה זו טרם נחקר לעומק.

ב-2040 התכנסה בניו-אינגלנד ועידה חוקתית כדי לבנות 'חברה צודקת'. כישלון הוועידה הזו הוא שהוביל למלחמת האזרחים. גיץ מנסה להבין מדוע הוועידה נכשלה, והוא מצביע על חלקו של הליברליזם הפוליטי הרולסיאני, תפיסת העולם הדומיננטית בקרב צירי הוועידה, בכישלון זה. לטענת גיץ, פרדוקס המצוי בלב הרולסיאניזם גרם לאי-הסכמה בסיסית בין הצירים ומנע מהם לממש את חזון 'החברה הצודקת' שלהם.

כדי להדגים את הפרדוקס מציג גיץ ממצא ארכיאולוגי משנת 2030 המתעד דיאלוג שהתרחש דווקא בישראל. הדיאלוג התנהל ממש לפני סערת השמש החריגה שגרמה לאירוע המחיקה הגדול של ה-5 באוגוסט באותה שנה. הממצא הוא הקלטה, ששרדה את אירוע המחיקה, של שיחה בין תלמידי פילוסופיה, ואשר ככל הנראה הוקלטה לצורך תיעוד של הדיון

1. הזוכה היום אצל חלק מהחוקרים לכינוי "מלחמת האזרחים הבלתי-מהוללת" (the Inglorious Civil War).

המשותף. כשפרצה סערת השמש היו המתדיינים מצויים באמצע השיחה. ההקלטה ששרדה מזכירה את הממצאים ששרדו מפומפי העתיקה, שתושביה נספו תוך כדי שגרת יומם כשפרץ הר הגעש ווזוביוס בשנת 79 לספירה. העיר נהרסה ברובה, אבל החלקים ששרדו כמו קפאו בזמן ולימדו את הארכיאולוגים רבות על האימפריה הרומית של המאה הראשונה לספירה.

כאמור, על פי גיץ, הדיאלוג עוזר לשפוך אור על מאורעות הוועידה החוקתית הכושלת. גיץ טוען שתשומת לב מעטה מדי ניתנה במחקר לתפקידה של ההגות של ג'ון רולס באותה דינמיקה היסטורית. הוא מציין שכדי להסביר את כישלון הוועידה החוקתית, התמקד המחקר ההיסטורי רק באינטרסים של הפלגים השונים. לפי המחקר המקובל, הדמוקרטו-סוציאליסטים נאבקו על שלטון מול הליברלים-התאגידיים, ועל פי הדפוס ההיסטורי המוכר שבו 'העממיים' נלחמים ב'אליטה', ההידרדרות לאלימות הייתה כמעט בלתי נמנעת. המחקר המקובל תולה את פרוץ מלחמת האזרחים בהסבר פשטני זה, ובוועידה הוא רואה את שריקת הפתיחה שלה. גיץ טוען שהסבר זה אינו מתיישב עם האווירה האופטימית, הכמעט אופורית, שעולה מתיעוד הוועידה בתחילתה. בעוד על פי המקובל במחקר הוועידה הייתה מפגן של צביעות, והפלגים השונים התכוננו בעצם למלחמה, גיץ טוען כי האווירה הטובה הייתה אותנטית. לדידו, הצדדים באו לוועידה במטרה כנה לבנות 'חברה צודקת' והיו משוכנעים שביכולתם להצליח. מקורה של אותה אופטימיות הייתה התיאוריה הרולסיאנית. הם הכירו בכך שהם שייכים לפלגים שונים, אך חשבו שהפלורליזם הליברלי הרולסיאני, שבו דגלו, יאפשר להם לבנות חברה שהצדק ריבון בה. בנאומיהם הם מזכירים שוב ושוב את 'המצב המקורי' (the Original Position) שאליו, כך חשבו, הם קרובים יותר מכל חברה אחרת. הלוגו של הוועידה הציג

בגאון קבוצת דמויות העומדת מאחורי 'מסך הבערות' (the Veil of Ignorance). אלא, שעל פי גיץ, בלב התיאוריה הרולסיאנית הייתה מצויה עמימות שיצרה פרדוקס לא מוכר. הימצאותו של פרדוקס כזה לא עלתה על דעתם של באי הוועידה, והוא זה הוא שבסופו של דבר הביא לכישלונה.

המתדיינים, שתועדו בדיאלוג הישראלי ששרד, גילו את הפרדוקס. הפרדוקס קשור בעמימות מושג מרכזי אצל רולס, המכונה 'המבנה הבסיסי של החברה' (the Basic Structure of Society). עמימות זו הייתה ידועה לרולס, אך הוא חשב שהיא אינה מהווה בעיה. אחרים, שהגיבו לרולס, וביניהם גם מבקרים חריפים, לא הבחינו בפרדוקס שנוצר. גיץ לא מצא תיעוד לכך שהפרדוקס התגלה על ידי מישהו לפני אותם פילוסופים ישראלים, אף שעל הגותו של רולס נכתבו כרכים על גבי כרכים.[2] מובן ששיחה בעל פה של מספר צעירים ישראלים, דוקטורנטים ככל הנראה, הייתה אירוע קל ערך בעולם הפילוסופי של אותה התקופה. מתמליל הדיאלוג ניכר כי אפילו אותם מתדיינים לא הבינו כי הם גילו דבר בעל משמעות. בעוד הם מהדהדים כתבי פילוסופים שונים שנתקלו בהם, הם הניחו כי 'מישהו כבר כתב על זה', ובוודאי חשבו כי ממצא פילוסופי שכזה איננו בהכרח דבר בעל חשיבות כשלעצמו.

הקישור של גיץ בין פרדוקס בשיטה פילוסופית נתונה לכישלון של הוועידה החוקתית של ניו-אינגלנד הוא דוגמה מאלפת למי שמתעניין בהשפעה של רעיונות פילוסופיים על עולם המעשה. כמובן, בודדים, אם בכלל, היו יכולים לדמיין לפני אותה הוועידה שיום יבוא והגותו של רולס באמת תעמוד למבחן שכזה. אלא שגיץ כותב, בצדק לדעתנו, שמי שקורא

2. למערכת אין יכולת לאשר או לשלול אם פרדוקס זה נידון בספרות הפרשנית המקצועית העצומה על רולס.

פילוסופיה פוליטית חייב לשאול את עצמו, מה יקרה אם ינסו בני אדם ליישם בפועל את הרעיונות בשיטת משטר. אחרי כתבי לוק והמהפכה האמריקאית, כתבי רוסו והמהפכה הצרפתית, כתבי מרקס והמהפכה הבולשביקית, קוראים אינם יכולים להרשות לעצמם להתייחס לכתבים מסוג זה כעניין עיוני גרידא.

ראשית, הבה נתבונן במציאות בניו-אינגלנד היום, ב-2130. לפני אירוע המחיקה הגדול, היה זה חבל ארץ ובו שש מדינות, מאותן החמישים שהרכיבו אז את ארה"ב. היה זה אחד מחבלי הארץ העשירים והמפותחים בעולם. בני התקופה שלפני הסערה לא דמיינו שהוא יהפוך לרפובליקה עצמאית, לא כל שכן שיהפוך לאזור נחשל. הם כמובן לא יכולים היו לדמיין את הסערה של 2030 ואת האסונות שבאו בעקבותיה – הכאוס המיידי כתוצאה מהתמוטטות תשתיות אספקת החשמל בכל העולם, החודשים הארוכים שנדרשו למהנדסים להשיב תחנות כוח לפעולה, הנמק הכלכלי והפוליטי שהתפשט וגרם לקריסת כלכלות ומשטרים, ותגובות השרשרת – המלחמות, הרעב, המגפות, ובסופו של דבר התכווצותה של אוכלוסיית העולם בעשרים אחוזים.

כדי להבין את ניו-אינגלנד היום, צריך להבין אותה ערב מלחמת האזרחים ב-2040. כדי להצליח לעשות פילוסופיה פוליטית במאה ה-22, צריך להבין את הפילוסופיה הפוליטית של המאה ה-21.

הערה ביוגרפית:

ד"ר שאול גיץ הוא היסטוריון של הפילוסופיה המתמחה בפילוסופיה פוליטית אנגלופונית של סוף המאה ה-20 ותחילת המאה ה-21. ד"ר גיץ הוא עמית מחקר במכון אזולאי לפילוסופיה, סוציולוגיה והיסטוריה של המדעים והרעיונות באוניברסיטת דן.

מערכת כתב העת לפילוסופיה פוליטית במאה ה-22

ד"ר שאול גיץ
אוניברסיטת דן
11.1.2130
ב' בשבט ה'תת"ץ
הרצליה

דיאלוג מלפני הסערה: "המבנה הבסיסי של החברה"

פתח דבר

מושג הצדק מעורב תדיר בחיי בני אדם, אבל אין הם מסכימים על משמעותו. מאז אפלטון, פילוסופים מנסים את כוחם בברור סוגיה זו, ועל אף אי ההכרעה, ובעיקר בזכותה, הם מורישים לעולם דיאלקטיקה מעוררת מחשבה. הדיאלוג שמובא להלן הוא חוליה אחת בשרשרת אינסופית של דיאלוגים הקשורים בנושא הצדק. ייחודו בכך שהמתדיינים חשפו פרדוקס מסוים בהגות מפורסמת ומשפיעה בנושא הצדק, זו של ג'ון רולס, פילוסוף אמריקני בן המאה העשרים. הפרדוקס קשור במושג של רולס המכונה 'המבנה הבסיסי של החברה'; אותו ניסו אותם המתדיינים לפצח. אין זו עוד סוגיה אקדמית אזוטרית, כזו המדירה שינה מעיניהם של מספר מלומדים כשהם עוסקים בה אך נשכחת מהם מייד לאחר מכן. אני סבור שפרדוקס זה הוא שעמד בשורש מלחמת האזרחים שפרצה ב-2040 בניו-אינגלנד, על אף שבעת המלחמה איש מהניצים לא הבין זאת.

הדיאלוג המדובר התרחש בירושלים לפני מאה שנה, ב-2030, זמן קצר לפני אירוע המחיקה הגדול. בתקופה זו השימוש במכשור אלקטרומגנטי היה נרחב. על פי הערכות, למעלה מתשעים אחוז מאוכלוסיית העולם החזיקה אז במכשיר אישי נייד ובו אוכסן מידע רב. הערכות מדברות על מחיקה של 99.9997 אחוזים מהמידע שהיה מצוי על גבי אותם ניידים ברגעים הראשונים של האירוע. באותם מכשירים ניידים לא שולבו אז הגנות מפני רוח השמש, והסערה הגאו-מגנטית הגדולה השביתה את רובם המוחלט. המידע שרד רק על מכשירים מעטים ובנסיבות מיוחדות.[3] עדיין לא ידוע מדוע מכשירים מסוימים שהיו במצב של 'הקלטה' לא נפגעו. כך השתמרו להן שיחות שהתקיימו והוקלטו בזמן אירוע המחיקה עצמו. רק לעיתים רחוקות נהגו אז אנשים להקליט שיחות, וכשעשו זאת היה זה סימן לאי-אמון הקשור ביחסים אישיים, ביחסי עבודה, ביחסי ממון וכיוצא בזה. הדיאלוג שלפנינו הוא אפוא תיעוד נדיר – שיחה פילוסופית בין חברים שהוקלטה לצורכי תיעוד ולימוד. ככל הנראה הייתה זו קבוצה של חוקרים צעירים שהשתתפו בסמינר בפילוסופיה פוליטית.

מהדורה ביקורתית זו מביאה את הדיאלוג לאחר שעבר עריכה ותמלול. הוא חולק לשלוש חטיבות המשקפות את התוכן העיקרי בשיחה – בתחילה, הדיון בהגדרת המושג 'המבנה הבסיסי של החברה'. אחר כך, הדיון בשאלה מהי חשיבותו של

3. בדור שלפני המחיקה התעסקו ללא הרף ב'התחממות גלובלית', והיו רק בודדים שהתריעו מפני הישנות של סערה גאו-מגנטית בסדר גודל של 'אירוע קרינגטון' (Carrington event), שאירע ב-1859 וגרם לשיבושים אדירים במערכות טלגרף. צדקו אלה שהתריעו ואמרו שאירוע כזה עלול לשבש באופן חמור ביותר את כל המערכות המבוססות על חשמל על פני כדור הארץ – למעשה כמעט כל הטכנולוגיה המודרנית.

המושג (כלומר מה עומד על הכף), ולבסוף הוויכוח האידיאולוגי שבו התגלה הפרדוקס. לאחר כל חטיבה כזו אביא פרשנות. הדיאלוג נקטע ברגע הדרמטי שבו הסערה פגעה בכדור הארץ ושינתה את ההיסטוריה, ומבחינה זו יש בו גם עניין ארכיאולוגי מסוים.[4]

הדיאלוג

משתתפים: ברק, דני, כרמלה, נועם, רונה[5] ותומר.

חטיבה א'

רונה: "אתה מקליט?..."

תומר: "עכשיו כן."

כרמלה: "אז הנושא שלנו הוא בעצם הצדק."

רונה: "הייתי מחדדת ואומרת שהנושא הוא עקרונות הצדק. לא 'הצדק' בהא הידיעה. יותר מזה, עקרונות הצדק על פי ג'ון רולס."

דני: "אוקיי, אז עקרונות הצדק על-פי ג'ון רולס. אבל רונה, אני לא מבין משהו. רולס כל הזמן אומר ש"עקרונות הצדק חלים על 'המבנה הבסיסי של החברה'". יש מצב שננסה קודם כול להבין מהו 'המבנה הבסיסי של החברה'? אחרי הכול, אם עקרונות הצדק חלים על הדבר הזה, זה בטח דבר חשוב."

רונה: "כן, בהחלט, אז בוא תשאל שאלה ואנסה לענות."

4. ה'נייד' המקורי נמצא בארכיון הישראלי הלאומי בירושלים, והדיאלוג הגולמי נגיש דרך אתר הארכיון בענן המרכזי.

5. רונה היא כנראה המומחית לרולס, והיא זו שהדריכה את הקבוצה.

דני: "אוקיי, רולס כותב ש'המבנה הבסיסי של החברה מורכב ממוסדות'. זה מוזר לי. למה הכוונה? הייתי מצפה שהוא ידבר על מבנה של מעמדות, כי הוא הרי חותר לנושא אי השוויון, ובגדול, מסביב לזה הוא בונה את התיאוריה שלו."

ברק: "חברה שבאופן בסיסי בנויה ממעמדות זה יותר אצל אפלטון, ובמובן אחר לגמרי אצל מרקס. רולס הוא לא אפלטון, ולא רק מהבחינה הזו..."

תומר: "אולי יועיל לנו לעצור רגע ולסדר לנו בראש מעין טבלה עם הבדלים ברורים בין אפלטון לרולס. ברק, אני רואה אותך מגלגל עיניים, אבל מדובר בשני פילוסופים שהקדישו מאמצים אדירים למושג הצדק והבינו אותו באופנים שונים לגמרי. עזוב עכשיו שיותר מאלפיים שנה הפרידו ביניהם ושרולס לדעתך לא מגיע לקרסוליים של אפלטון. לא זה מה שצריך לעניין אותנו כרגע."

רונה: "לא יזיק לנסות להשוות כל פילוסוף אחר לאפלטון, כשמדובר על צדק. אני אנסה להתקרב לתשובה: מבחינת אפלטון... יותר נכון, מבחינת סוקרטס ב**פוליטאה**... הרי מה אפלטון באמת חשב, אנחנו לא יודעים... הצדק במדינה מתממש כשכל אחד עושה את חלקו המתאים. בפועל, כל אחד שייך בעצם למעמד וכל מעמד אמור למלא את תפקידו הראוי לו – הפילוסופים שולטים בתור מלכים, האמיצים שומרים על המדינה והם חיים בנפרד עם מנהגים משל עצמם, וכל השאר הם היצרניים והם מייצרים. אפשר כמובן לדייק את זה יותר אבל המטרה היא לתת תיאור גס לשם השוואה התחלתית. ברור שבשביל רולס כל זה זר לגמרי. אצלו הצדק מתממש במדינה כאשר עקרונות הצדק חלים על 'המבנה הבסיסי של החברה'. העקרונות האלה מדברים, בין

היתר, על חירות ושוויון הזדמנויות. אז ברור שהוא לא יסכים שיש דבר כזה 'תפקידים ראויים' לאנשים בהתאם למעמדם. בכלל, אף אחת מהדמויות ב**פוליטיאה** לא דומה אפילו לרולס."

כרמלה: "טוב, בניגוד לאפלטון, רולס הכיר את מצב העניינים המודרני. והוא הרי מדבר רק על מדינות מודרניות, מתועשות..."

דני: "רונה, במה שאמרת עכשיו יש כל כך הרבה דברים שצריך לפרק. פתחנו את מכסה המנוע ועכשיו אנחנו רואים כל מיני כלים מחשבתיים שעושים עבודה. רק התקרבנו. ועוד לא התחלנו לדבר אפילו על בעיית הפרשנות, כלומר אפשר עוד להתווכח על מה כל כלי עושה. ולא ברור בכלל שנגיע לתשובות חד משמעיות."

נועם: "חברים, חייבים להתחיל ממשהו יחסית פשוט – עיקרון, טיעון או מושג, ולנתח רק את הדבר האחד הזה. אחרת לא נגיע לבהירות."

דני: "בדיוק. אז אני שוב מציע להתמקד במושג 'המבנה הבסיסי של החברה'; ואני שוב מנסה להבין: מה זה לכל הרוחות?"

כרמלה: "אז בואו נקרא. אני קוראת את ההגדרה של רולס עצמו:

For us the primary subject of justice is the basic structure of society, or more exactly, the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation.

כלומר 'המבנה הבסיסי של החברה' הוא האופן שבו המוסדות החברתיים העיקריים מחלקים זכויות וחובות יסודיות, וקובעים את חלוקת היתרונות הנובעים משיתוף פעולה חברתי.[6]

תומר: "זאת כל ההגדרה?"

כרמלה: "הוא מסביר, ואני מתרגמת את דבריו: להבנתי המוסדות העיקריים הם החוקה הפוליטית וההסדרים הכלכליים והחברתיים הראשיים. כך, ההגנה המשפטית על חירות המחשבה וחופש המצפון, שווקים תחרותיים, רכוש פרטי באמצעי הייצור, והמשפחה המונוגמית, הם דוגמאות למוסדות חברתיים עיקריים. כשלוקחים את כולם כמערך אחד, המוסדות העיקריים קובעים את הזכויות והחובות של בני אדם, ומשפיעים על אפשרויות החיים שלהם, כלומר מי הם יכולים לצפות להיות, ולמה הם יכולים לקוות מבחינת הצלחתם בחיים."[7]

רונה: "טוב. בעיניי זה מרשים."

ברק: "לא יודע. יש פילוסופים שמדברים ברור, ויש כאלה שמדברים עמום. לי זה נשמע עמום. הוא נותן רשימת מכולת של דברים שהוא מכנה אותם 'מוסדות עיקריים'. אבל מה הקריטריון הקובע אם משהו ייחשב למוסד עיקרי?"

רונה: "אין קריטריון כזה. תראה ברק, אולי זה עמום משהו, אבל זה לא משנה. לבני אדם יש זכויות וחובות, נכון? הם לא מייצרים אותן בעצמם מתוך עצמם, הזכויות והחובות בעצם מגיעות אלינו מהחברה. רולס מדייק את זה – הן לא מגיעות מהחברה באופן כללי, גם לא מהחוק או מהשלטון באופן בלעדי.

6. ההגדרה הזו חוזרת על עצמה בגרסאות שונות במקומות רבים בכתבי רולס. המקור הידוע ביותר הוא בפתיחת *A Theory of Justice*, ספרו המפורסם ביותר שפורסם לראשונה ב-1971 ושממהדורתו השנייה, הנפוצה יותר, הקריאה כרמלה. ראו John Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 6.

7. שם.

הן מגיעות מסך כל המוסדות העיקריים – שלטוניים, כלכליים וחברתיים. למה עיקריים? בדיוק כדי לא ליפול לדקדוקי עניות. לדבר הגדול והחשוב, שמורכב מהמוסדות הללו, הוא קורא 'המבנה הבסיסי של החברה'. הוא אפילו נתן סיבות באחד הכתבים המאוחרים שלו למה זה לא מוגדר לגמרי."[8]

דני: "בואו לא נשפוט אותו עכשיו לגבי בהירות או עמימות. בואו נשים לב מה הוא עושה: הוא מזהה 'מבנה' מסוים, והוא מצביע על מרכיבי המבנה, שהם מוסדות. הוא גם מגביל מה נכנס לתוך המבנה הזה – המוסדות העיקריים. כלומר כל מיני מוסדות שהוא היה מכנה אותם 'שוליים', או לכל הפחות 'שאינם עיקריים' – אלה מחוץ למבנה. מעניין למה."

תומר: "אבל איך נדע מה כלול במבנה הזה בכלל?"

כרמלה: "רגע, המבנה הזה לא גלובלי? כלומר, חוצה גבולות של מדינות?"

רונה: "מבחינת רולס לא. המבנה הזה הוא פנימי לכל מדינה ריבונית. זה עניין לוויכוח גדול. יש כאלה שממש התעקשו שהמבנה הבסיסי חייב להיות כלל עולמי, אבל לרולס היו רעיונות אחרים לגמרי איך לבנות תיאוריה לצדק בינלאומי, וממשיכיו עמדו על כך שהמבנה כפי שהוגדר על ידי רולס תחום בגבולות מדיניים."[9]

8. ראו John Rawls , *Justice as Fairness: A Restatement*. Edited by Erin Kelly, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, pp. 10-12.

9. לעמדה ה"קוסמופוליטית" הדוגלת במבנה בסיסי גלובלי ראו למשל Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 198-204, וכן Arash Abizadeh, "Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (Not Site) of Distributive Justice", *Philosophy & Public Affairs* 35.4 (2007), pp. 318-358. לתיאוריית צדק בינלאומי של רולס ראו John Rawls , *The Law of Peoples with The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge: Harvard University Press, 1999. לדיון של סמואל פרימן, אחד מממשיכיו הבולטים, ראו את מאמרו באסופה של מנדל

כרמלה: "אבל זה לא הגיוני. הכלכלה היא עולמית. ומאז שהוא כתב, היא רק הלכה והייתה יותר ויותר עולמית. אני לא מבינה איך הוא יכול היה להתנגד."

רונה: "זה יושב על איך הוא מבין מה זו בכלל חברה. מבחינתו אספקט שיתוף הפעולה הוא מהותי לחברה, לא במובן של אינטרסים כלכליים בלבד, אלא כמה שמכונן אותה. נכון שיש תן וקח כלכלי בקנה מידה עצום בין מדינות, אבל הוא מבוסס אינטרסים בלבד. מבחינת רולס, זה לא שהעולם כולו מהווה חברה אחת, למרות הקשרים הכלכליים. אולי יום אחד הוא יהיה כזה, אבל מבחינתו, במציאות שהוא חי בה – בגבולות של מדינה ריבונית מתקיימים התנאים לבינון של חברה, והם לא מתקיימים גלובלית. אל תשכחו גם שהוא כותב על צדק, וכל אכיפה של צדק נעשית באופן משמעותי רק במסגרת מדינה ריבונית."

ברק: "רק זה חסר לנו, שהמתנגדים שלו משמאל ילכו לקצה ויתבעו על סמך הדברים האלו להקים ממשלה עולמית אחת!"

נועם: "לי זה נשמע שהפרט הולך פה לאיבוד. הדגש צריך להיות מלכתחילה על זכויות של פרטים. לא צריך לדבר על שום מבנה ושום דפוס."[10]

דני: "חברים, בואו נשאיר את הוויכוחים האידיאולוגיים בצד בינתיים. בואו ננסה להבין את רולס. אני לא בטוח שהבנתי כל מה שרונה עכשיו אמרה, אבל אני מבין שרולס קובע מאפיין נוסף ל'מבנה' שלו: תיחום. הוא תחום במדינה ריבונית, לא יותר ולא פחות. יש לזה משמעות בעיניי."

---

10. נועם מהדהד פה את נוזיק. ראו: Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1974 Robert, במיוחד עמ' 155–160.

ורייידי, Jon Mandle and David A Reidy, *A Companion to Rawls*, Edited by Jon Mandle and David A Reidy, Hoboken: John Wiley & Sons, 2013, עמ' 88–112, ובמיוחד עמ' 107–108.

– סוף חטיבה א' –

פרשנות לחטיבה א'

ההגדרה של רולס למושג 'המבנה הבסיסי' מעלה אצל המתדיינים שאלות אחדות – מה כלול במבנה זה? למה להניח שמבנה זה מורכב ממוסדות, ולא ממרכיבים אחרים, כגון מעמדות? (אפשר גם לחשוב על רשתות, על קהילות וכיוצא בזה). מדוע הוא מכיל רק את המוסדות 'העיקריים' ולא את כל המוסדות החברתיים באשר הם? מה הופך מוסד ל'עיקרי'? האם יש 'מבנה בסיסי' של כלל החברות האנושיות כיחידה אחת, או שאין בנמצא מבנה אוניברסלי שכזה, אלא רק 'מבנה בסיסי' מסוים לכל חברה וחברה?

לכאורה, כל מה שנדרש מרולס, כתיאורטיקן, לאחר שהפך את מושג 'המבנה הבסיסי' למרכזי בהגותו וסיפק לו הגדרה כללית, הוא לספק קריטריון ברור לאפשרות להיכלל במבנה הזה. הוא לא עשה זאת, ואף הסביר שאין זה תפקידה של תפיסת צדק פוליטית לתת מענה מדויק לשאלות הללו. האפיון מבחינתו היה רופף, ואין לו עם זה בעיה. מבחינתו, אפיון מדויק יותר אמור להגיע רק בנסיבות חברתיות ספציפיות.[11] נראה שהעמימות מבחינתו איננה 'באג' כי אם 'פיצ'ר' (כפי הביטוי השגור מראשית ימי עידן המחשוב ההמוני), ומכיוון שכך המושג נותר גמיש ובעל יכולת להתאים עצמו לנסיבות חברתיות משתנות.

האומנם? המתדיינים בדיאלוג ינסו לפצח זאת, אבל רק לאחר שינסו להבין למה כל זה חשוב בכלל.

11. ראו Rawls, *Justice as Fairness*, p.12.

חטיבה ב'

ברק: "אני חושב שאנחנו קודם כול צריכים להבין מה עומד על הכף. אנחנו נכנסים לוויכוחים אידיאולוגיים, אבל על מה? אני לא בטוח שהבנתי, אבל יש לי חשדות. באו ננסה להבין למה בכלל המושג הזה כל כך חשוב אצל רולס? כך גם נוכל להבין מה משמעותי בזה שהוא תחום במדינה ריבונית."

רונה: "אה, זה ברור: רולס רוצה שהחברה תהיה צודקת. מה זה מבחינתו חברה צודקת? זו חברה שהמבנה הבסיסי שלה צודק. אם אפשר לקחת חברה ולעצב את המבנה הבסיסי שלה כך שיהיה צודק, קיבלת חברה צודקת."[12]

ברק: "לעצב?!"[13]

רונה: "כן. כלומר, לעצב את המוסדות עצמם."

נועם: "אני מוכרח לומר שזה גורם לי לאי נוחות. זה שאפתני מדי."

ברק: "שאפתני זאת לא מילה. רולס מתחיל להישמע לי כמו המשוגעים האלה שחושבים שחברה אנושית היא פלסטלינה! מה פתאום 'לעצב' את החברה כדי שתהיה צודקת? מה שאלוהים לא הצליח לעשות, הפילוסופים יעשו?!"

תומר: "רק רגע אחד. חשבתי שהוא בכלל בונה תיאוריה אידיאלית. הוא לא מגיש המלצות למדיניות במציאות הלא-

12. רולס משתמש במונח ה"עיצוב" (design) של המבנה הבסיסי במקומות שונים, למשל *A Theory of Justice*, pp. 28, 32, 89.

13. ברק מהדהד את החששות של אדמונד ברק מהישענות יתרה על הרציונל האנושי בארגון הסדר הפוליטי. ראו ספרו המפורסם על המהפכה הצרפתית שפורסם לראשונה בנובמבר 1790, כלומר שנים לפני הוצאתו להורג של לואי ה-16, עליית היעקובינים ומשטר הטרור (1793-4). הספר הקלאסי פורסם במהדורות רבות אחר כך ונחשב לאחד מאבני היסוד של השמרנות. ראו Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Edited by Frank M. Turner. New Haven: Yale University Press, 2003, והתרגום לעברית **מחשבות על המהפכה בצרפת**, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: הוצאת שלם, תשנ"ט.

אידיאלית שאנחנו חיים בה.[14] הוא לא מדריך אף אחד איך לעצב מדינה או חברה. הוא מצייר תמונה של איך מדינה צריכה להיראות, איך ראוי שהיא תיראה, והוא לא נכנס בכלל לשאלה איך נגיע לשם."

רונה: "אני לא יודעת. הוא קורא למה שהוא כותב 'אוטופיה ריאליסטית'.[15] כלומר היא עדיין אוטופיה, אבל היא ניתנת להגשמה. הוא מסמן מטרה. נראה לי שהוא אומר שאם מעצבי מדיניות שואפים לצדק, הם צריכים לשאוף לכך שהמבנה הבסיסי של החברה שבה הם חיים יהיה דומה ככל האפשר למבנה הבסיסי של החברה האידיאלית, כלומר כזה שמתקיימים בו עקרונות הצדק, שאותם הוא ניסח."[16]

תומר: "אז הוא לא נכנס לשאלה המפורטת איך נגיע לשם, אבל הוא כן מדרבן את המערכת למצוא את הדרך לשם, בזה שהוא טוען שניתן לממש אותה מטרה."

רונה: "כן, כך אני מבינה אותו."

14. לנושא ההבחנה בין תיאוריה אידיאלית לנון-אידיאלית ראו Rawls, *A Theory of Justice*, pp.6-7, וכו A. John Simmons, "Ideal and Nonideal Theory", *Philosophy & Public Affairs* 38.1 (2010).

15. רולס מציג דיון ברעיון של "אוטופיה ריאליסטית" הן למרחב הבינלאומי והן ללאומי בחיבורו John Rawls , *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge: Harvard University Press. 1999.

16. רולס הציע כמה וכמה ניסוחים לעקרונות הצדק. ניסוח מוכר נמצא בספרו *A Theory of Justice* עמ' 266, כדלהלן:

FIRST PRINCIPLE: Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.

SECOND PRINCIPLE: Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.

ברק: "ואם הוא טעה בניסוח עקרונות הצדק? אני שואל את השאלה דווקא כי אני לוקח אותו ברצינות. בואו נניח שיש לנו כוח בידיים, אנחנו מעצבי מדיניות, מקבלי החלטות בפועל – שרים, מחוקקים, שופטים או פקידים בכירים – ונניח שכתבי ג'ון רולס הם מבחינתנו כתבי קודש. אנחנו לוקחים אותו ברצינות גמורה, ואנחנו מנסים ליישם את משנתו בכל פעולה שלנו."

דני: "רולסוקרטיה?"

ברק: "כן! אתה יכול לקרוא לזה כך. נניח שב'רולסוקרטיה' אנחנו מצליחים להגיע להסכמה לגבי אילו מוסדות בדיוק שייכים למבנה הבסיסי של החברה שלנו. יותר מזה, באוניברסיטאות שלנו חוקרים את העניין וממש מצליחים לאפיין את המבנה הבסיסי הרבה מעבר לרמה שרולס יכול היה לחלום. בואו נניח שיש לנו כבר מצבור אדיר של ידע, ואנחנו מחליטים שזהו זה, הגיעה העת להפוך את החברה לצודקת ממש. לא עוד השלמה עם מצב לא אידיאלי, אלא לממש את האידיאל, עכשיו."

נועם: "ברק, אתה מפחיד אותי."

ברק: "נועם, אתה כבר יודע, שזה לא אני שמפחיד אותך, זה רולס. אני פשוט לוקח את הרעיון שלו עד הקצה. אני לוקח אותו ברצינות. וזה הטוויסט שאני מציע: אני מדמיין שהוא טעה בניסוח העקרונות, ואז מה שקורה הוא שמעצבים, או הייתי אומר כופים, מבנה מסוים על החברה, שמתברר אחר כך שהוא לא צודק בעליל."

כרמלה: "אז מתקנים."

ברק: "את שומעת מה שאת מציעה, כרמלה? את מוכנה שבני אדם יהיו עכברי מעבדה?"

רונה: "בדבר אחד אני מסכימה איתך, וגם רולס היה מסכים איתך – יכול להיות שהוא טעה. הוא שינה את השקפתו

לעיתים קרובות על כל מיני נושאים, והוא אפילו נתן כותרת לתהליך הזה של חקירה ושל שינוי השקפה כך שתתאים לסך הידע שהצטבר – 'שיווי משקל רפלקטיבי'[17] הוא קרא לזה."

דני: "אין ספק שהייתה לו יכולת לתת כותרות לרעיונות שלו."

ברק: "אבל רונה, ברצינות, מה זה אומר? זה אומר שאם מיישמים את משנתו, אז בכל פעם שההשקפה על הצדק משתנה מעט, והרי יש כל כך הרבה אספקטים לצדק, אז גם את היישום משנים בהתאם לשיווי משקל הרפלקטיבי הזה. למה נחשבים בני אדם בשיטה הזו? כלים על לוח? חצץ שמזיזים עם טרקטור ממקום למקום?"

רונה: "אז זה בדיוק העניין, שלא. בני אדם אצל רולס הם חופשיים ושווים לגמרי – תסתכל על העיקרון הראשון של הצדק. לכן מה שאתה אומר לא רלוונטי. כל מה שסותר את החופש ואת השוויון במדינה, סותר את העיקרון הראשון, ולכן לא יכול להיות מיושם במדינה הרולסיאנית האידיאלית."

ברק: "אלא אם כן יש סתירה בין עקרונות הצדק, כפי שרולס ניסח אותם, לבין ההשלכות הנובעות מעצם המושג של 'המבנה הבסיסי של החברה' שעליו הם לכאורה אמורים לחול. אני עוד לא יודע אם אין בשיטה שלו סתירות, כשלים לוגיים כאלה ואחרים, או אפילו פרדוקסים. וזה שוב חוזר לשאלה של דני: מה הוא לכל הרוחות 'המבנה הבסיסי של החברה'?"

רונה: "מה שזה לא יהיה, במדינה הרולסיאנית האידיאלית, הוא יהיה כפוף לעקרונות הצדק. כלומר, סיפור כזה של הנדסה חברתית לא יכול להתקיים. גם העיצוב של המבנה הבסיסי עצמו כפוף לאותם עקרונות."

17. על הרעיון של שיווי משקל רפלקטיבי רולס מדבר במקומות רבים, ראו למשל *A Theory of Justice*, pp.18-19, 42-45.

ברק: "אבל העיצוב לא קורה במדינה הרולסיאנית האידיאלית. הוא קורה בדרך לשם. הוא קורה כשמנסים להגיע למדינה האידיאלית."

רונה: "אני לא יודעת. בכל מקרה, מה שאתה אומר מאוד מנוגד לרוח הכתיבה של רולס. הוא ליברל. כל כולו ליברליזם. בכתיבה המאוחרת שלו הוא גם הדגיש שליברליזם פוליטי הוא לא דוקטרינה כוללת, הוא לא דוקטרינה שאומרת מהו הטוב שמדינה אמורה להגשים. הוא דוקטרינה שמנסה להסדיר את היחסים בין דוקטרינות כוללות אחרות, ובלבד שהן סבירות."

כרמלה: "מה הן הדוקטרינות הכוללניות האלה?"

רונה: "אלו השקפות עולם, דתות, מסגרות כאלה שקושרות ביחד את האספקטים השונים של חיים חברתיים, ונותנות לאנשים תשובה מהו הטוב, מה טוב לממש בחיים."[18]

כרמלה: "והצדק הוא לא דבר כזה?"

רונה: "לא, הצדק מדבר על הראוי, לא על הטוב. הוא מדבר על כללי המשחק שצריך להחיל בדרך למטרות, לא על המטרות עצמן. אצלו הצדק, הראוי, קודם לטוב."[19]

דני: "אז רונה, הנושא של עיצוב החברה בכלל לא עומד אצל רולס על הפרק?"

רונה: "אני חושבת שהוא כן עומד על הפרק, בדרך של עיצוב כללי המשחק של המוסדות. אבל המטרה לא מצדיקה את האמצעים. רולס חותר למה שהוא קורא לו 'חברה מסודרת

18. על דוקטרינות כוללניות רולס מדבר רבות בכתיבה המאוחרת שלו, ראו John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

19. על קדימות הצודק על-פני הטוב רולס מדבר במקומות רבים, למשל במאמר The Priority of Right and Ideas of the Good. ראו *John Rawls: Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman, Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp. 449-473, ובמקומות רבים בספרו *Political Liberalism*.

היטב'.[20] זו חברה שבה האזרחים מקבלים את עקרונות הצדק, שבה ידוע לכולם שהמבנה הבסיסי מקיים את העקרונות האלה. פשוט אין להם אותה דוקטרינה כוללת, אותה תפיסת טוב. אני לא יכולה לדמיין איך משהו מזה מצדיק אירוע כמו מהפכה בולשביקית."

ברק: "הסיפור שסיפרתי הוא לא של מהפכה בולשביקית, ואפילו לא מהפכה צרפתית. אני לא מדבר על מצב שקבוצה מסוימת תופסת את השלטון בכוח. אני מדבר על מצב שפילוסוף יכול רק לחלום עליו, מצב שבו קיימת הסכמה רחבה מאוד לגבי הרעיונות שלו, שבמדינה מסוימת מנסים ליישם את הרעיונות שלו שלא בכפייה, אלא מתוך שכנוע. אני מוכן להוסיף למקבלי ההחלטות ומעצבי המדיניות גם שכבות רחבות מאוד באוכלוסייה. בואו נניח שכולם קוראים את רולס, מבינים אותו על בוריו ומשתכנעים מהטיעונים הטובים ביותר שלו. הם אפילו מסכימים מה הם הטיעונים הטובים ביותר שלו. אני מדבר על מצב מושלם, של הסכמה מושלמת. וזה כמובן מזכיר לי את רולס עצמו, עם 'המצב המקורי'. בואו נניח שזה קורה במדינה. אולי בעקבות משבר גדול כלשהו שמחייב את המדינה להתארגן מחדש, מחליטים ללכת על זה. ישנה רק בעיה אחת – מתברר, שבעצם הוא טעה. העקרונות שהוא הציע הם לא עקרונות של צדק. מתברר שצדק הוא לא באמת הוגנות, אלא משהו אחר. מה יקרה אז?"

תומר: "לעולם לא יקרה מצב שבו מדינה שלמה תיקח את רולס כנר לרגליה."

20. הרעיון של well-ordered society חוזר במקומות רבים לכל אורך הכתיבה של רולס.

ברק: "למה לא? זה קרה כבר עם פילוסופים או עם מייסדי דת, כאלה או אחרים, בהיסטוריה. בכל מקרה, זה לא משנה, זה תרגיל מחשבתי."

דני: "אבל רגע, מה זאת אומרת? איך יכול פתאום 'להתברר' שצדק הוא לא הוגנות? צדק זה לא משהו שאתה בודק במעבדה."

ברק: "זה בדיוק העניין! בדיוק בגלל העניין הזה, הגישה של רולס מוטעית מהיסוד. זאת לא תוצאה שהוא יכול לברוח ממנה. ברגע שהוא הופך את 'המבנה הבסיסי של החברה' לדבר שעליו אמורים לחול עקרונות הצדק, הוא מכניס אותנו למעין מעבדה שהיא כולה פנטזיה. הוא מניח כמובן מאליו שמבנה שכזה הוא משהו שקיים במציאות, כמו הדנ"א למשל. אבל הרי הוא לא הראה אף פעם שום מבנה כזה. היכן הדבר הזה, 'המבנה הבסיסי של החברה'? אתה יכול להצביע עליו? תביא מיקרוסקופ, תביא טלסקופ, תביא מה שתרצה, אתה לא תוכל להצביע עליו."

רונה: "ברק, אני תוהה אם אתה מקשה במקומות הנכונים. אולי אתה בכלל לא בכיוון. אני לא יודעת אם חוסר היכולת להצביע פיזית על 'המבנה הבסיסי' היא עילה לביקורת. המבנה הבסיסי הוא מבנה חברתי, הוא בהגדרה לא משהו פיזי."

כרמלה: "גם אני לא בטוחה אם ברק עלה פה על משהו. אבל, רונה, רולס אומר שלמבנה הבסיסי יש השפעות עמוקות על חייהם של אנשים. סימן שמדובר במשהו ריאלי לחלוטין מבחינתו."

– סוף חטיבה ב' –

פרשנות לחטיבה ב'

הנושא שעל הפרק הוא עצם הרעיון של עיצוב החברה. החשש של ברק הוא שזה הדבר העומד על הכף בהגותו של רולס.

אחד מהמאפיינים של מבנים מעשה ידי אדם הוא שהם ניתנים לעיצוב (גם חלק מהמבנים בטבע ניתנים לעיצוב – הלוא זוהי הטכנולוגיה). כשרולס בחר להשתמש במונח 'מבנה' כדי לתאר את הדבר שעליו חלים עקרונות הצדק, נראה שהוא הניח במובלע שבכוחם של בני אדם לשנות את המבנה. למעשה, לו לא ניתן היה לשנות אתה המבנה הבסיסי של חברה נתונה, הבטחתה של התיאוריה של רולס, להוות בסיס לרפורמות חברתיות, הייתה אובדת. יתרה מזו, מדובר הרי בתיאוריה של צדק. תיאוריה שכזו מניחה מעצם טבעה שאי צדק בהכרח ניתן לתיקון. אם אי צדק מגולם במבנה בסיסי בלתי צודק, הרי תיקון של המבנה הבסיסי הוא משימה אפשרית. לפיכך, צודק ברק בחששו כי זה הדבר העומד על הכף.

ברק הולך צעד נוסף: בגלל החשש הזה הוא מתנגד לתיאוריה. הוא מתנגד לכל תיאוריה המורה כי ניתן לעצב את החברה, משום שלדידו תיאוריות כאלו הן מסוכנות. הוא אפילו מתנבא לרגע, ומעלה את האפשרות שבמדינה כלשהי ינסו הלכה למעשה ליישם את רולס. אפשרות זו מפחידה אותו בגלל הסיכון שבתיאוריה יש טעות. הוא כמובן לא העלה אז על דעתו כי חוץ מהסיכון של כינון חברה בלתי צודקת, על סמך תיאוריה מוטעית של צדק, ישנו סיכון נוסף של מלחמות ואנרכיה בגלל אי ההסכמה על הדבר שאותו צריך לעצב. משהו בכתיבה של רולס הצליח לכשף את הקוראים כך שיתמקדו רק בהסכמה, באמנה החברתית, בעקרונות הצדק עצמם, וקוראיו פחות נתנו את הדעת על הדבר שעליו העקרונות הללו אמורים לחול – המבנה הבסיסי של החברה. אם מבנה זה הוא עמום ביודעין, מה מבטיח לרולס שתהיה הסכמה לגביו ברגעי ההכרעה?

בשאלה זו דנה החבורה בחטיבה הבאה.

חטיבה ג'

רונה: "כרמלה, את צודקת לגמרי. הוא באמת אומר שלמבנה הבסיסי יש השפעות עמוקות על חייהם של אנשים, והדבר בהחלט רומז שמדובר במשהו ריאלי."

דני: "לי קשה להבין איך רולס, כתיאורטיקן, הרגיש בנוח לומר שיש למבנה השפעה עמוקה ביותר על חייהם של בני אדם ובו בזמן להשאיר את ההרכב של המבנה בלתי ידוע, עמום, משתנה בהתאם לנסיבות."

רונה: "שמע, יש בחיים דברים שהם עמומים ומשתנים בהתאם לנסיבות, ובכל זאת משפיעים מאד, לא?"

דני: "כן, אבל הוא מדבר על הדבר שעליו נסובים עקרונות הצדק. אם כתיאורטיקן של צדק הוא לא יכול להסיר את העמימות הזו, אז מה הוא כן הצליח להשיג?"

רונה: " אולי התיאוריה שלו מפיקה דווקא יתרונות מהעמימות הזאת."

כרמלה: "אני מסכימה עם דני. זה בעייתי. אני גם חייבת להגיד שאני לא מסכימה עם הקביעה החד משמעית של רולס, שהדבר שעליו שחלים עקרונות הצדק, המבנה הבסיסי של החברה, מכיל רק מוסדות. האם, למשל, דבר כמו אתוס לא אמור להיות כפוף לאותם עקרונות?"[21]

רונה: "למה הכוונה?"

כרמלה: "למשל, אתוס של תחרותיות כלכלית ועשיית רווחים, הוא לא מוסד והוא חשוב. יכולים להיות שני מוסדות, מוסדות עסקיים למשל, באחד מהם האנשים מונעים על ידי

21. כרמלה מהדהדת פה את ג"א כהן: Gerald A. Cohen, "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice", *Philosophy & Public Affairs* 26.1, 1997, pp. 3-30

יצר חזק לעשיית רווחים, ובשני על ידי רצון אמיתי להיטיב עם החברה והסביבה. האתוס במקרה הזה חשוב לצדק יותר מסוג המוסד."

נועם: "אבל כרמלה, אין לדבר סוף. לדעתי צריך להיזהר מאוד מהכפפה של דברים רבים מדי תחת עקרונות של צדק. צדק הוא אולי המושג התובעני ביותר בלקסיקון המוסרי שלנו. הרי אם משהו נתפס כבלתי צודק, חובה עלינו לתקן אותו. ככל שיש יותר דברים שאנחנו שופטים על פי עקרונות של צדק, כך צריך יותר מנגנונים שמטרתם להתערב ולתקן, וכך בדיוק אנחנו מכניסים יותר ויותר שיטור ושיפוט לחיינו. אני לא רוצה לחיות בחברה שיורדת לחיי אנשיה ושופטת אותם על האתוס שלהם."

כרמלה: "לא יודעת. אין לי בעיה עם זה שצדק הוא דבר תובעני. מה רע בתובענות? ראוי בעיניי לתבוע מאנשים ומהחברה סטנדרטים גבוהים."

נועם: "ואת סומכת על המדינה שתתבע מאנשים את הסטנדרטים הגבוהים האלה? הרי זה יביא ישר לשחיתות והתעמרות."

כרמלה: "אבל גם ככה יש שחיתות והתעמרות, לא של המדינה אלא של שחקני שוק. ואגב, אני חושבת שלא רק את האתוס רולס היה צריך לכלול עם המוסדות בתוך המבנה הבסיסי שלו, גם המעמדות היו צריכים להיות שם. אין מנוס מהסתכלות מעמדית, לא בכיוון האפלטוני, אלא יותר בכיוון של מרקס."

תומר: "בסופו של דבר מה שחשוב זו התוצאה. והתוצאה הצודקת היחידה היא שוויון.[22] מבחינה זו, יש באמת משהו מטשטש בתפיסה של המבנה הבסיסי של החברה כמורכב ממוסדות. מעמדות, לעומתם, מציינים באופן מאוד ברור אי

22. תומר מדבר כתוצאתן אגילטרי דוגמת פיטר סינגר, פילוסוף משפיע בתקופה המדוברת.

שוויון. אם עקרונות הצדק חלים על המבנה הבסיסי של החברה, אז מבנה צודק הוא מבנה שטוח, אופקי, מאוזן לגמרי, כלומר מבנה ללא מעמדות. אני כמובן מניח שמלכתחילה המבנה הזה מורכב ממעמדות, אחרת אין משמעות למה שאמרתי. אחרי שהמבנה יתאזן, אפשר לדבר על המוסדות שלו או על כל בחינה סוציולוגית אחרת של המבנה הבסיסי."

רונה: "אתם סוטים מהכוונה של רולס. חוץ מזה, קודם טענתם שהוא עמום לגבי אילו דברים אמורים להיכלל במבנה הבסיסי, אבל הוא לא היה עמום לגבי כך שאלו הם מוסדות שכלולים במבנה ולא דברים אחרים."

תומר: "נכון. אבל אני משער שאם כוללים מספיק מוסדות בתוך המבנה הבסיסי, כלומר אם הוא רחב ועמוק מספיק, אז אפשר יהיה לשלוט גם דרכו גם באתוסים וגם במעמדות."

כרמלה: "טוב, אנחנו מסכימים על התוצאה. מעניין אם אנחנו גם מסכימים על האמצעים."

ברק: "אני שומע אתכם ומתחלחל! תפיסות כאלה יובילו אותנו לטוטליטריות, ואני מתפלא שאתם לא מצליחים לראות את זה."

תומר: "למה זו טוטליטריות? צריך לתקן את החברה היכן שנדרש תיקון."

רונה: "טוב, חברים, בואו ננסה להישמר מסוג כזה של ויכוחים אידיאולוגיים. באנו ללמוד, לא להתווכח."

דני: "אבל רונה, הדבר שעולה פה הוא שלמושג 'המבנה הבסיסי של החברה' יש השלכות אידיאולוגיות. העלינו מספר אפשרויות שעסקו רק במרכיבים של המבנה, לכאורה עניין טכני, והנה צצה לה האידיאולוגיה. זה לא מבנה תמים. אם אני אשאל, למשל, מה הם המרכיבים של המבנה הזה, הבניין הזה שבתוכו אנחנו יושבים, זאת תהיה שאלה טכנית. נוכל לתאר אותו באופן

מפורט כבנוי מאבן ירושלמית, מוטות פלדה, טיח וזכוכית. אבל בנוגע ל'מבנה הבסיסי של החברה', הגענו לאידיאולוגיה כמעט מייד."

ברק: "מה שמלמד אותנו שאולי הייתה בו אידיאולוגיה מלכתחילה. מה שרולס מציג כדבר שקיים בעולם, שהקיום שלו מובן מאליו, הוא בעצם סוג של סוס טרויאני שנשלח אל תוך המחשבה שלנו. זה לא מושג תמים בכלל."

רונה: "אבל ברק, אתה הרי רואה שהוא לא מדבר על מעמדות. הוא מדבר על מוסדות. כל הכתיבה שלו מלאה מראשיתה במושג 'המוסד החברתי'. מוסד מאופיין על ידי כללים. כללים הם דבר אוניברסלי. אני לא רואה איך אידיאולוגיה יכולה להתחבא דווקא כאן. זה לא שלרולס עצמו לא הייתה תפיסת עולם. הוא היה בפירוש ליברל, אף שאיני בטוחה שמשם באה הבחירה שלו להתמקד במוסדות ובכללים שלהם. ואגב, אם אתה שואל אותי, כשבוחרים את המוסדות עם הכללים שלהם כנקודת המוצא ומגיעים בסופו של דבר לליברליזם פוליטי, מכיוון שהתחלת מהמקום הכי נקי, הדבר דווקא מלמד זכות על הליברליזם הפוליטי."

ברק: "כן, אבל ברגע שעקרונות הצדק חלים עליו, הדבר היחיד שראוי לעשות עם מבנה בסיסי לא צודק הוא לתקן אותו, כי אחרת, את שותפה להמשך של אי הצדק. ראי להיכן כרמלה ותומר לוקחים את העניין. הם רוצים לגלות מבנה בסיסי עמוק ורחב, כך שדרך המוסדות הכלולים בו אפשר יהיה ממש לשלוט בחברה. למה שארצה שמישהו ישלוט בי באופן כזה? רולס מעלה את השאלה 'האם המבנה הבסיסי של החברה שאתה חי בה צודק?' והוא מוסיף ואומר שלמבנה כזה יש השפעות עמוקות ומרחיקות לכת על חיינו. קל להסיק מכך שאי צדק שאנו פוגשים בעולם נובע בראש ובראשונה מאותו מבנה בסיסי. המסקנה

המתבקשת תהיה, אם כן, שעל האזרח המעורב מוטלת החובה לנסות לשנות את המבנה כך שיהפוך לצודק. כל זה ייעשה, כמובן, באמצעות הפוליטיקה. ומכאן הדרך קצרה לסוג של אקטיביזם, כזה שעיוור לכל דבר חוץ מ'אי צדק מבני', כזה שמוכן לדרוס כל נורמה, כל מנהג, כל מסורת שבהם מחזיקה האנושות אם הם לא מתיישרים עם 'המבנה הבסיסי הצודק'. יש כאן תשתית פילוסופית למצע מפלגתי רדיקלי."

דני: "אתם שמים לב שיש פה פרדוקס? אנחנו מתווכחים על מה כלול במבנה הבסיסי של החברה, אבל בעצם כל אחד מושך לכיוון של תפיסת הטוב שלו, או יותר נכון, של תפיסת הטוב של הדוקטרינה הכוללת שלו."

רונה: "הא?! מעניין. יש בזה משהו!"

דני: "רונה, כמו שאמרת קודם, רולס מציג מעין תיאוריה ליניארית שבה הראוי קודם לטוב. הוא טוען שאם נגיע להסכמה על עקרונות הצדק שחלים על המבנה הבסיסי, יוכל כל אחד, מאוחר יותר, לממש את הטוב שלו בתוך המבנה הצודק הזה. אבל, בגלל תפיסות שונות של הטוב, לעולם לא נגיע להסכמה מהו הדבר הכלול בתוך אותו מבנה שעקרונות הצדק נסובים עליו מלכתחילה!"

רונה: "מעניין. סביר להניח שמישהו כבר כתב על זה ומישהו כבר מצא לזה תשובה, אם לא לרולס עצמו אז אחד מחסידיו."

ברק: "דני, ההסבר שלך נותן לי סיבה נוספת לחשוד בתיאוריה של רולס. אם, כפי שהוא טוען, למבנה הבסיסי יש השפעות עמוקות על חיינו, אז באופן טבעי הפוליטיקאים ירצו לשלוט באופן שבו הוא יוגדר. ומכיוון שהתיאוריה השאירה את המושג של המבנה הבסיסי עמום, אז בעצם הכול כאן פרוץ. כל

פוליטיקאי יקדם את תפיסת הטוב השלו, את הדוקטרינה הכוללת של ציבור הבוחרים שלו, וכולם יילחמו על גבולות הגזרה של חלות עקרונות הצדק."

רונה: "יש כאן באמת מעין פרדוקס. מעניין איך פותרים אותו."

דני: "אולי אין פתרון. אולי רולס לא פילוסוף כל כך עמוק. הייתי אומר שהוא 'עמקמק'."[23]

תומר: "עמקמק?"

דני: "כן. רעיון עמקמק הוא רעיון שנראה אמיתי, חשוב ואפילו כזה שמנתץ עולמות, אבל כל זה רק בזכות העמימות שלו. למעשה, במידה שהוא אמיתי – הוא טריוויאלי, הוא לא ממש חשוב ואפילו לא מעניין. ואם הוא חשוב – הוא לא אמיתי. הפסוק 'עקרונות הצדק נסובים בראש ובראשונה על המבנה הבסיסי של החברה' הוא רעיון עמקמק. במידה מסוימת הוא אמיתי כל עוד 'המבנה הבסיסי של החברה' נשאר עמום וכל אחד יכול לצקת לתוכו את התוכן שהוא רוצה. הרי זה טריוויאלי שהחברה מלאה במבנים, ובאופן עמום אפשר לדמיין שלמבנים האלה, או לצביר גדול שלהם, יש קשר רציני לצדק. כל אחד מדמיין משהו אחר כשאומרים לו שעקרונות הצדק חלים על המבנה הזה. אבל כדי שהרעיון יהיה חשוב, צריך להגיד בדיוק, אבל בדיוק, מה המבנה הזה כולל, כי רק אז נוכל באמת להחיל עליו את הצדק, עם כל מה שמחייב הצדק בחוקה, במשפט ובהסדרים השונים של המדינה. הבעיה היא שאז הרעיון מפסיק להיות אמיתי, אלא נותר כעניין

23. דני מתרגם חופשי את דניאל דנט ומונח ה "deepity" שלו. ראו Daniel C. Dennett, *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*, New York: WW Norton & Company, 2013, pp. 56-57.

לוויכוחים אידיאולוגיים נמרצים וכואבים, דבר שמגייס את הדוקטרינות הכוללות של בני אדם, את תפיסות הטוב שלהם. הוא הופך, בקיצור, לעניין של שיפוט ערכי."

רונה: "בסדר, כל זה טוב ויפה. אני בטוחה שכתבו על זה. אבל כל זה לא משנה את הצורך לטפל באי הצדק, ובצורך שלנו בכלים כדי לעשות זאת. אנחנו חייבים להחזיק בתיאוריה של צדק. אחרת המשמעות היא השלמה עם אי צדק."

ברק: "גם אני לא מוכן להשלים עם אי צדק. אני פשוט לא מסכים שאי צדק הוא תולדה של איזה 'מבנה בסיסי' בלתי צודק. אני לא מקבל את ההנחה שהחברה האנושית היא משהו שמאופיין על ידי המבנה הבסיסי, יחיד שכזה עם הרבה 'ה"א הידיעה', שעליו לכאורה חלים עקרונות הצדק, גם הם ב'ה"א הידיעה'. יש מבנים חברתיים רבים, ועל מבנים שונים חלים עקרונות שונים של צדק. לפעמים הדגש הוא על הוגנות, לפעמים על שכר ועונש, לפעמים על הסכמה. הרולסיאנים מנסים לכפות עליי להחליט אילו עקרונות צדק אמורים לחול על 'המבנה הבסיסי של החברה'. אבל אני כופר בקיום של דבר כזה שנקרא 'המבנה הבסיסי', ולכן אני, מלכתחילה, מסרב לשחק במגרש הזה."

דני: "הדגש ששמת כאן על 'ה"א הידיעה' הוא מאוד מעניין, כי רולס באמת מבריח פה הנחה של יחידות כשהוא נותן למושג שלו שם כזה."

ברק: "על זה בדיוק אני מדבר. על ההברחות האלו."

נועם: "ההברחות האלו נובעות מההנחה שהדבר הזה קיים במציאות. אבל למה בכלל להניח את קיומו של 'המבנה הבסיסי של החברה'? מספיק פעמים לאורך ההיסטוריה אנשים הניחו קיום של כל מיני ישויות, ובסוף לא דובים ולא יער. אני מדבר

על דברים כמו אבן הפילוסופים, על ה'אתר' של הפיזיקאים, על ארבעת הנוזלים היסודיים של הגוף – כל מיני מושגים, לכאורה ריאליים, אבל בעצם פרי הדמיון."

ברק: "לגמרי. אבן הפילוסופים."

– הדיאלוג נקטע כאן –

פרשנות לחטיבה ג'

בחטיבה זו המתדיינים שמים לרגע את האצבע על הפרדוקס שבלב ההגות הרולסיאנית. מה הוא אותו פרדוקס? ליברליזם פוליטי רולסיאני דוגל בקדימותו של הראוי על הטוב. כלומר, חברה המורכבת מבני אדם הדוגלים בתפיסות שונות של הטוב (ולמעשה כל חברה מודרנית היא כזו) יכולה להתארגן כחברה צודקת רק כשבעלי התפיסות השונות סובלניים זה לזה במסגרת של מבנה בסיסי צודק, כזה שאינו כופה עליהם תפיסת טוב כלשהי. דווקא מכיוון שהמבנה אינו כופה תפיסת טוב, צריך לעצב את המבנה הבסיסי של החברה באופן שיהיה כפוף לעקרונות הצדק, וכך לבנות חברה צודקת. אבל, מעיני רולס נעלמה העובדה שעל מנת לעשות זאת, צריכה לשרור הסכמה על מה כלול באותו מבנה בסיסי, שהרי אחרת לא ניתן לדעת מה עלינו לעצב. כאן נוצר הפרדוקס, מכיוון שהמחלוקות בנוגע למה יש לכלול במבנה הבסיסי של החברה נשענות למעשה על תפיסות שונות של מהו הטוב. שהרי אם היכללותו של מוסד מסוים במבנה הבסיסי גוזרת עליו כפיפות עודפת למושג הצדק, אזי אם מוסד זה יקר לליבה של תפיסת טוב מסוימת, חסידי אותה תפיסת טוב ידרשו את הכללתו של אותו מוסד במבנה הבסיסי, או את ההדרה ממנו, הכול בהתאם לנסיבות העניין. יוצא אפוא, שקדימות הראוי על פני הטוב מולידה את קדימות הטוב על פני הראוי, שהרי לא ניתן להסכים מה הוא ה'ראוי' מבלי שהטוב יילקח בחשבון. רולס

יכול להחזיק, בעת ובעונה אחת, בעמימות של המבנה הבסיסי ובקדימות הראוי על פני הטוב רק כאשר לא נדרשת הכרעה חד משמעית בשאלה מה כלול במבנה הבסיסי. ברגע שהכרעה כזו נדרשת, הקדימות של הראוי על פני הטוב קורסת, שכן תפיסות הטוב מתערבות בשאלה מה כולל המבנה הבסיסי.

שעת הכרעה שכזו הגיעה בוועידה החוקתית בבוסטון ב-2040. בוועידה, הדמוקרטו-סוציאליסטים דרשו הכללה של כל האספקטים של השוק (כמוסד חברתי-כלכלי) בתוך המבנה הבסיסי, כולל את האתוס הקפיטליסטי עצמו. המשמעות הייתה שהחוקה, לדידם, הייתה חייבת להגביל יצירת הון. יתרה מזו, הם בקשו לכונן מוסדות רשמיים שיחנכו את הציבור לכך שרווחים כשלעצמם הם דבר מגונה, אלא אם כן הם מוקדשים להטבת מצבו של החלש ביותר. הליברלים-תאגידיים, שרצו להמשיך לשלוט בחברות ענק ולפעול מתוכן, התנגדו בתוקף וטענו שמוסדות עסקיים אינם שייכים כלל למבנה הבסיסי, מכיוון שהם פרטיים. הדמוקרטו-סוציאליסטים הציפו את רחובות בוסטון בתומכיהם הצעירים, שבאו משורות הסטודנטים, שם זכו הדמוקרטו-סוציאליסטים לדומיננטיות מכרעת. על מנת ללחוץ על הליברלים-תאגידיים להסכים לדרישותיהם הבעירו הצעירים בניינים של חברות גדולות, שדדו רכוש רב והציבו גיליוטינות ברחבי העיר. הם השתלטו על קמפוס אוניברסיטת הרווארד וכינו אותו 'הקומונה הבוסטונאית'. כשראו הצירים הליברלים-תאגידיים את הפרעות, ואת קריסתה של השיטה הרולסיאנית לנגד עיניהם, הם נמלטו מבוסטון בלילה של ה-27 ביולי 2040, והקימו בסיס פיקוד חדש בניו-הייבן, קונטיקט, לא רחוק מהגבול עם ניו-יורק.

אחרי כל זה, אי אפשר היה לעצור עוד את המלחמה.

אחרי המלחמה
הפוסט-מודרנית:
שובו של הגיבור

עומר דוסטרי

"מלחמה היא בלתי נפרדת מהמצב האנושי. ... מלחמה – כמו לידה, זקנה, מוות, פוליטיקה, ותחושות עתיקות-יומין כמו פחד, גאווה וכבוד – לא יכולה להיעלם. ... גם אם ההיסטוריה הצבאית מעידה כי כמעט בלתי אפשרי למנוע הרג חוקי בקנה מידה נרחב – בין אם באמצעות חוק ובין אם באמצעות חינוך – היא בכל זאת מציעה את התקווה כי אנו נוכל ללמוד מהעבר על שכיחות העימותים, ועל האפשרות לצמצם את חומרתם".[1]

1. Victor Davis Hanson, *The Father of Us All: War and History, Ancient and Modern*, New York: Bloomsbury Press, 2010, p. xii.

מבוא

תפיסת המלחמה בימינו היא תוצאה של שתי גישות רעיוניות שהשפיעו על דרך ההסתכלות על תופעת המלחמה בקרב הדמוקרטיות-הליברליות ועל מימושן בפועל של פעולות מלחמתיות. שתי התפיסות הללו, הגישה הליברלית והגישה הפוסט-מודרנית, מנוגדות מחד אך משלימות מאידך. שורשיה של הגישה הליברלית נעוצים בתפיסה המודרניסטית, בנאורות ובהומניזם של המאות האחרונות. היא קודמת בזמן לגישה הפוסט-מודרנית, גישה חדשה יחסית שניתן לשייכה בציר-הזמן לאמצע המאה העשרים. אולם, ההשפעות וההשלכות של שתי הגישות ניכרות בתקופתנו, והן לעיתים משלימות זו את זו בכל הקשור לתפיסת המלחמה. הגישה הליברלית הובילה לתקופה פוסט-הרואית, וזו בתורה השפיעה על המלחמה במה שנודע כ'מלחמה הפוסט-הרואית', שמאפייניה הם שינוי רדיקלי באופן שבו נתפשה המלחמה לאורך ההיסטוריה.[2] הגישה הפוסט-מודרנית, או הפוסט-סטרוקטורליסטית, השפיעה על תופעת המלחמה כחלק מהשיח שחלחל לכל תחומי החיים – לאקדמיה, לתקשורת, לתרבות ולאומנות.[3]

השפעת גישות אלה על תופעת המלחמה הובילה למציאות שבה מדינות המערב מסרבות להכיר במציאות ומתחפרות בתוך אידאה אוטופית, לפיה המלחמה שינתה את פניה, וכי המלחמה כיום שונה מהמלחמות שאותן חוו בני האדם בעבר. ביטוי לכך הוא חוסר הנכונות להגדיר ולזהות אויבים,

2. Edward N. Luttwak, Toward Post-Heroic Warfare, *Foreign Affairs* 74:3 (May-Jun. 1995), pp. 109-122.

3. Stephen R. C. Hicks, *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault* , Tempe: Scholarly Publishing, 2004.

והסירוב להכיר בעובדה כי ישנם מקרים שבהם יש צורך חיוני להילחם. ביטוי נוסף להשפעות אלה הוא בניסיון של דמוקרטיות ליברליות להתמודד עם אויביהן באמצעים ובכלים שאינם מתאימים ושאינם מאפשרים להן לנצח ולהסיר את האיומים המופנים נגדן. גם כאשר האויב מוגדר ומזוהה, היחס אליו בלחימה הוא כאל יריב, והמטרות בלחימה מוגבלות מראש.

בכוונת מאמר זה להציע חשיבה חדשה לתופעת המלחמה ולדרך של החברה האנושית לחוות אותה ולהשתמש בה באופן היעיל והמוסרי ביותר. הצעתי היא לחזור ליסודות החשיבה המסורתיים בתחומי הביטחון, החברה והתרבות, ולפעול על פיהם תוך התאמות הנדרשות לעת הזו. רק כך תוכלנה החברות במערב לתקן את המעוות ולהתקין דרכים ואמצעים למימוש מטרתן העליונה, שהיא ביצורם של החירות ושל הביטחון האישי והקיבוצי.

המאמר יפתח בדיון על השפעות הליברליזם והמודרניזם על תופעת המלחמה. לאחריו תנותח השפעתם של הרעיונות הפוסט-מודרניסטיים עליה, ויידונו ההשלכות של גישות אלו על תופעת המלחמה בחברות המערביות. המאמר יפרוס את התפיסה השמרנית וההיסטורית של התופעה, ולבסוף תוצג ההצעה כיצד תוכלנה מדינות המערב לחזור ליסודות החשיבה המסורתית על המלחמה.

המלחמה הליברלית

בעקבות התפתחות "חברה עולמית מודעת-סיכון" (World risk society)[4] וכניסה לתקופה שאותה אפיין לוטווק באמצע

4. Georg Ehrhart-Hans, "Postmodern warfare and the blurred boundaries between war and peace", *Defense & Security Analysis*, 33:3 (2017), p. 263.

שנות התשעים של המאה העשרים כ'פוסט-הרואית', חדרו מרכיבים מודרניסטיים וליברליים לתחום הצבא והביטחון. מרכיבים אלה נוגעים לליבת ההגות הליברלית, וניתן למנות בהם את הזכות לחיים ולחירות, את הזכויות העל-לאומיות, את האינדיבידואליזם ואת המוסרנות. לפי לוטווק 'מלחמה פוסט-הרואית', המאפיינת בעיקר מדינות דמוקרטיות-ליברליות, מהווה סטייה ניכרת ממסורת המלחמה והאסטרטגיה. אפשר לאפיין את העידן הפוסט-הרואי, והמלחמה הליברלית שהגיעה בעקבותיו, לפי מספר גורמים:

חוסר איזון בין חיי הפרט לביטחון הקיבוצי של המדינה – בניגוד לתופעות חברתיות אחרות, במלחמה אנשים הורגים ונהרגים. בעבר, לא ניתן היה לחשוב על האפשרות להילחם מבלי להרוג או להיהרג, שכן זה הדבר שייחד את המלחמה מכל פעילות חברתית אחרת. אולם במלחמה פוסט-הרואית אסור להיהרג או להרוג אזרחי אויב. בעוד סלידה מנפגעים הייתה אופיינית לדמוקרטיות מערביות מאז ומעולם, הרי בניגוד למצב הקיים היום, הדבר לא בא על חשבון הדבקות במשימה. היום, במלחמה הליברלית, הדגש והעדיפות הם לשמירת חיי הכוחות הלוחמים וחיי אזרחי האויב, גם כשהדבר בא על-חשבון מילויה של המשימה הצבאית.[5] הקריטריון העיקרי להצלחה או לכישלון בפעולות צבאיות הוא הימנעות מנפגעים, ולא ניצחון או הפסד בשדה הקרב. במקרה הישראלי אף ניתן לזהות היבט שלישי – חיי הכוחות הלוחמים הפכו לחשובים יותר מחייהם של אזרחים.[6] כך למשל התבטא ראש הממשלה לשעבר, בנימין נתניהו, כשסיכם במאי 2021 את מבצע 'שומר החומות' נגד

5. Avi Kober, "From Heroic to Post-Heroic Warfare: Israel's Way of War in Asymmetrical Conflicts", *Armed Forces & Society*, 41:1 (2015), p. 97.

6. שם.

חמאס וארגוני הטרור ברצועת עזה: "מבצע 'שומר החומות' נועד לשמור על חומות המדינה, אבל אני רואה את השליחות שלי גם לשמור על האימהות, על הבנים, על החיילים שלנו, למנוע מחיר מיותר בחיי אדם".[7] רצון להימנע מהרפתקה צבאית מיותרת הינו דבר אחד, אך כשיש צורך בלחימה, מיקוד המשימה בשמירה על חיי הלוחמים, והשוואת שלום החיילים לשלום האזרחים שעליהם נשלחו להגן מלכתחילה, הם דברים שונים בתכלית.

ואומנם, על מנת לצמצם את הסיכונים לפגיעה והרג של חיילים ואזרחים משני הצדדים, דמוקרטיות-ליברליות מערביות מנסות להגביל יותר ויותר את העימותים הצבאיים שבהם הן מעורבות, בעיקר במצבים שבהם האינטרסים החיוניים ביותר שלהן אינם עומדים בסכנה. בעימותים מוגבלים כאלו, משתמשים הצבאות בכוח באופן מובחן ומידתי – לרוב באמצעות אש-מנגד מהאוויר. כבר במלחמת המפרץ בשנת 1991 ניתנו לטייסי בעלות הברית הנחיות המזהירות מפני הפלת מטוס אויב בכל מחיר. הגבלות על השימוש בכוח הוטלו גם על הצבא הישראלי – ממבצעי 'דין וחשבון' ו'ענבי זעם' בתקופת רצועת-הביטחון ועד מבצע 'שומר החומות' בעזה שנערך במאי 2021.[8]

מאפיין נוסף הקשור להגבלת הכוח במלחמה הפוסט-הרואית נוגע לנטייה לראות באזרחי האויב קורבנות של 'מנהיגיהם הרעים' (המובילה לדרישה להעניק לאזרחים מידה מסוימת של חסינות).[9] מנהיגיה של המדינה היריבה נתפשים כאויבים

7. ראש הממשלה נתניהו בהצהרות משותפות לתקשורת עם שר הביטחון בני גנץ, הרמטכ"ל רב-אלוף אביב כוכבי וראש השב"כ נדב ארגמן; אתר משרד ראש הממשלה, 21 במאי 2021.

https://www.gov.il/he/Departments/news/event_press_release210521

8. אבי קובר, "ניצחון והכרעה במלחמות המודרניות והפוסט מודרניות", **עיונים בביטחון לאומי**, 2, 2001, עמ' 17.

9. Kober, "From Heroic", p. 99.

העיקרים או 'הרשעים'. הצבא, ובמיוחד העם, נתפסים במקרים הללו כקורבן של השליט, דבר המחייב זהירות בהפעלת הכוח נגדם. הלכי רוח כאלו במערב אינם מעודדים את השימוש בכוח.[10] לוטוואק, כריסטופר קוקר, רוב ג'ונסון ואחרים הביעו ספק באשר למידה שבה ניתן לשמור על המלחמה הליברלית ולהבטיח בו-זמנית יעילות. הללו חשבו כי המלחמה לעולם לא תוכל להיות תופעה דמוקרטית וסטרילית, וכי האויב שאינו דמוקרטי-מערבי עושה בדרך כלל כל שביכולתו על מנת למנוע מהמלחמה להיות בעלת היגיון ליברלי דמוקרטי.[11] בכך נוצר חוסר איזון משווע בין הצורך לשמור על חיי הפרט, בעיקר על חייהם של האזרחים במדינה, ובין הצורך החיוני לשמור על המדינה עצמה, או על ביטחונה הקיבוצי. מצב כזה עלול להפוך לחרב פיפיות, שכן ככל שנרצה לשמור יותר ויותר על חיי הפרטים במדינה (בהימנעות מלשלוח אזרחים למלחמות), כך ייפגע הביטחון הקיבוצי של המדינה (שכן המדינה תהיה חשופה להתקפות מתמשכות ללא יכולת להתגונן כראוי), ויותר ויותר פרטים ייפגעו.

התפתחות תפיסת 'האני הגיבור' על חשבון 'הגיבור הציבורי' – בעבר, העריצו בני אדם דמויות של גיבורים מיתיים, היסטוריים או לאומיים. גיבורים אלו העניקו לתושבי המדינה או לאזרחיה תחושת הזדהות, גאווה וכבוד. הם היוו דוגמה אישית ודגם לחיקוי, העניקו השראה ושאיפה אישית למצוינות ותרמו לתחושת הזהות הלאומית ולפיתוח הדמיון האישי והקיבוצי. אדם שאף להיות גיבור, וגיבור זוהה כדמות ציבורית. בשני העשורים האחרונים, נדמה כי חל שינוי ביחס של החברה לדמות

10. קובר, "ניצחון והכרעה", עמ' 18.

11. Christopher Coker, *Humane Warfare* ,London: Routledge, 2001; Rob Johnson, Lecture on *"The Nation? (II) Wars of Independence and Decolonization,"* at the International Conference on Post-heroic Warfare, University of Oxford, March 2011, 21-23.

הגיבור בכלל, ובפרט לדמותו של הגיבור הלאומי. המדינה אינה מעמידה גיבורים כבעבר. תפקיד זה שמור היום לחברה האזרחית או לפרטים עצמם. החיים הציבוריים היו בעבר 'הסיבה הגדולה של המאה העשרים'. אנשים ומדינות עסקו במאבקים ציבוריים גדולים כדי לארגן את החברה בקווים סוציאליסטיים או שמרניים (מאבק על זכויות אזרחים; מאבק בנאציזם, בקומוניזם ובפשיזם, ועוד). אך החל מסוף המאה העשרים, החיים הפרטיים הפכו לנושא המרכזי, לאידאל, על חשבון השותפות והמעורבות האזרחית.[12] שינוי זה בא לידי ביטוי באופן המובהק ביותר בתרבות הפופולרית, על ידי צמצום דמות הגיבור באומנות, בספרים, בסרטים ובסדרות, ומתן עדיפות לדמות האנטי-גיבור. כפי שכותב פיני אסקל במאמרו במגזין "ליברל":

> הדמויות שמובילות את סדרות הטלוויזיה האיכותיות ביותר היום רחוקות מלהיחשב גיבורים. תכונות הרואיות כמו יושר, אומץ לב ומוסר התפוגגו, ואת מקומן תפסו קווי אופי אנושיים ירודים ומעשים יומיומיים מחפירים שהיו גורמים לגיבורים האידיאליים של התרבות האמריקאית להצטנף בתוך עצמם מבושה. הגיבור תמיד עושה את הדבר הנכון, האנטי־גיבור שואף לטוב אבל יוצר חורבן לכל אורך הדרך; הגיבור בטוח בעצמו, האנטי־גיבור אכול ספקות; הגיבור לוחם גדול, האנטי־גיבור בינוני למדי; הגיבור אמיץ, האנטי־גיבור פחדן ומבוהל; הגיבור אידיאליסט, האנטי־גיבור ציניקן; הגיבור זוכה בכבוד,

12. Christopher Coker, "Post-modern war", *The RUSI Journal*, 143:3 (1998), p. 13.

האנטי־גיבור נרמס תחת מגפי האנושות פעם אחר פעם; הגיבור פועל מיוזמתו אל מול המציאות, האנטי־גיבור מופעל על ידי ההתרחשויות בחייו.[13]

אסקל מתייחס לתשתית הרעיונית שהולידה את דמות האנטי־גיבור:

הגיבורים המוסריים והאמיצים שפקדו בעבר את מסכי הטלוויזיה והקולנוע אינם רלוונטיים יותר. אנחנו מתבוננים סביב, נושאים עיניים לעבר האנשים שאמורים לייצג את האידיאל המושלם, ולא מוצאים אותם. ראשי ממשלות לוקחים שוחד. נשיאים אונסים. שרים, קציני משטרה וחברי כנסת מטרידים מינית ... הגיבורים הפכו עם השנים לסנטה קלאוס, אליהו הנביא, חדי קרן, פיות ושדים – שמענו על זה פעם משהו, לפני שנים, באגדות מילדותנו, אבל אנחנו כבר מזמן לא מאמינים בקיומם ... הדבר היחיד שאפשר להאמין לו משתקף במראה שממול. השיער נסוג, הזיפים מאפירים, הכרס תופחת, הגב מתכופף. תסתכלו על עצמכם ותגלו שאין יותר אנשים מושלמים. אין יותר גיבורים. ובעולם שבו אין גיבורים, מתעצם כוחו של האדם הרגיל, כמוני כמוך. נכון, הוא פגום ויש לו בעיות אינספור, אבל הוא הדבר האמיתי.[14]

מכיוון שאנשים זקוקים לדמות הגיבור שאבדה, הם מחפשים תחליף. ובמציאות שבה אין גיבורים ציבוריים ומיתיים,

13. פיני אסקל, "איך ולמה התאהבנו בדמות האנטי־גיבור", **ליברל**, פברואר 2016 (זמין במרשתת).
14. אסקל, שם.

מן ההכרח הוא שיראה האדם בעצמו את דמות הגיבור. 'הגיבור הציבורי' הופך ל'אני הגיבור' או ל'גיבור הפרטי' – האינדיבידואליזם הקיצוני, הממ‌מש את חופש הפרט עד כדי התנתקות מסוכנת מהחברה שבה הוא חי, ללא שאיפות או מעורבות חברתית, קהילתית או לאומית. ערכים פטריוטיים לאומיים, שקודם לכן תווכו ואף חוזקו באמצעות דמות הגיבור הציבורי, טובעים בים הציניות, הנהנתנות, האדישות וחוסר המעורבות הפוליטית והחברתית, ובהכרח נפגעים גם הרצון והצורך להקרבה מסוימת על מנת לשמור על ביטחון מדינתו של האזרח. במלחמה, כמו בחיים, אנו ניצבים מול 'יתירות האומץ', מונח הלקוח מכותרתו של רומן מאת טימותי מו. זהו ביטוי מרשים ומדויק לתיאור החברה שבה אנו חיים. אנו אומנם קוראים על מעשי גבורה עכשוויים רבים מדי יום, אולם אלו הם, בדרך כלל, מעשי גבורה אישיים המיועדים לשקף וללמד מוסר. לעומת זאת, האומץ כסימן של רוח קבוצתית-מוסדית (Esprit de corps), כמעלה של מקצוע מסוים או של מדינה במלחמה או של צבא בקרב, החל לאבד מכוח משיכתו העממי.[15]

מחיקת העבר והעתיד – בעבר היו בני האדם והחברות הפוליטיות שבהן חיו בעלי תודעה היסטורית עזה. הם למדו מהעבר ומהמסורת והסתמכו עליהם. הם אימצו שאיפות הצופות פני עתיד שעסקו בדאגה לדורות הבאים. נראה שכיום נחלשה התודעה ההיסטורית הזו. החברה המודרנית נתפשת כפחות פוליטית ומייחסת פחות משמעות לזמן ולמקום, ותחת זאת יותר חומרית, נהנתנית ואדישה. החברה המודרנית חיה בעבור הרגע, ולא בצל עבר שמעולם לא הכירה או בציפייה לעתיד שלעולם לא תחווה. החברה בעבר הייתה אובססיבית לעתיד, להפיכתה

15. Coker, "Post-modern war", p. 12.

לזיכרון משמעותי עבור הדורות הבאים. לעומתה החברה המודרנית מעניקה דגש רב להווה, לאופנה, לסגנון העדכני, למנגינה או לספר שיצאו לאור השנה. המשקל הגדול שנתנה החברה לדורות הבאים ולדרות שעברו כבר אינו כשהיה פעם.

היעלמות האויב והאיבה לו – בחברה מודרנית וליברלית, המקדשת את ערך החיים ואת 'האחר', חברה שבה אזרח הפך שווה ערך לתושב ומעצמה שקולה למדינה זניחה, גם האויב יכול להיראות כיריב תחרותי או עסקי, או סתם כמטרד פעוט. במציאות כזו, שבה אין איבה למי שמעוניין להרע לך, אין סיבה צודקת מספיק כדי להילחם. אם בכל זאת נמצאת סיבה כזו, היא מספיקה ל'עימות מוגבל', כזה שיצמצם את כוחו של היריב אך לא יכריע אותו. האיבה, התעקש הגנרל והתיאורטיקן הצבאי הפרוסי קרל פון קלאוזביץ, מצויה בטבע המלחמה. הוא גינה את השימוש בשכירי חרב כמנוגדים לאופייה האמיתי של המלחמה בדיוק מסיבה זו – שכירי החרב לא שנאו, אלא קיבלו תשלום תמורת שירותיהם. כאנשי עסקים, הם לא נצרכו לשאלות של טוב ורע. הם התעניינו במשוואות של רווח והפסד ולא במטרות גדולות.

עוד לפני תום המלחמה הקרה החלו צבאות המערב לגלות שלא ניתן לעורר חיילים לשנוא את האויב כפי שהיה בעבר. התוצאה היא שחברות דורשות מהצבאות שהן שולחות להילחם למענן להשתמש בכלי נשק שאינם קטלניים, להרוס מתקני ייצור ולא צבאות, להתמקד בכלכלת המדינות ולא באזרחים ולפרק את התשתית הטכנולוגית של החברה היריבה ולא את עריה. המטרה אינה השמדת כוח האויב, אלא שחיקת רצונו להמשיך להילחם. המשימה אינה להרוג, אלא לנטרל. המלחמה מאופיינת כמלחמה סטרילית או 'לוחמה אנושית' – מושג שקלאוזביץ היה

רואה בו לא רק אירוניה, אלא גם אבסורד.[16] המלחמה הליברלית אמורה להתקיים, לפחות בחלקה, מתחת לסף העימות הצבאי הישיר, באופן עקיף וממרחק בטוח. המטרות הפוליטיות של המלחמה הליברלית, והאמצעים הננקטים להשגתן, גם הם מוגבלים, ומטרתם לצמצם ככל האפשר את מספר הנפגעים מכוחות הביטחון של המדינה, את הסיכונים הפוליטיים, את העלות הכלכלית ואת המודעות של הציבור והתקשורת.[17] באופן מעשי, 'המלחמה הליברלית' מיושמת באמצעות שימוש בשני מרכיבים עיקריים: שימוש בלוחמת מידע ובתודעה, והפעלה בעיקר של אש-מנגד (הפצצות מהאוויר או ירי ארטילרי). לשיטה זו, כיבוש והכרעה של האויב אינם אפשריים ואינם הכרחיים בשל האבדות בנפש והפגיעה הכלכלית. תחת זאת, פגיעה מדויקת וכירורגית בליבה של 'מערכת' האויב מספיקה כדי להכריעו.

ניתן אפוא לסכם ולומר כי באופן כללי המלחמה הליברלית היא תופעה הקשורה במהותה להיחלשות רעיון הרפובליקניות ו'המידה הטובה' של אזרחי מדינות הלאום בעשורים האחרונים, בעיקר עם זו המזוהה עם תפיסתו של הוגה הדעות וההיסטוריון הצרפתי אלכסיס דה-טוקוויל. הלה הדגיש את הקשר בין הדמוקרטיה הליברלית המודרנית והעקרונות שעליה היא מושתתת ובין הפגיעה במידת המעורבות בחברה והאדישות הפוליטית של האזרח. דה-טוקוויל הגיע למסקנות ביקורתיות ופסימיות ביחס להשפעתה של הדמוקרטיה על החברה המודרנית. בידודו הגובר של האדם המודרני, עיסוקו הבלעדי ברשות היחיד שלו ובחוגו הצר, אינם מאפשרים פעולה משותפת כאזרחים של רפובליקה. רק המדינה והקשר הכלכלי בין האזרחים שמרו על המסגרת החברתית המשותפת

16. שם, עמ' 13-14.

17. Ehrhart, "Postmodern warfare", p. 270.

של פעולה וארגון. אף כי אינדיבידואליזם שונה מאנוכיות, הוא מנוגד בתכלית לעיקרון המידה האזרחית, למסירות נפשו של הפרט לטובת הכלל ולנכונותו לשתף עצמו בפועל בעסקי הכלל. ללא תפקיד פעיל כלשהו בממשל ובענייני הציבור, סבר דה-טוקוויל, יהפוך האזרח לאדיש, אנוכי וחסר מוסר. טוקוויל האמין כי בתקופה המודרנית אין להציל את חירותו של האזרח אלא דרך קביעתה במבנה הפוליטי והמוסדי של החברה ובפעולות חברתיות ואחריות אזרחית על כל בני החברה.[18]

המלחמה הפוסט-מודרנית

ב-1991 פרסם הפילוסוף הצרפתי הפוסט-סטרוקטורליסט, ז'אן בודריאר, ספר תחת הכותרת: "מלחמת המפרץ לא התרחשה". בודריאר השתמש בשלושת הרעיונות המרכזיים שלו – הדמיה, 'היפר-מציאות' ו'סימולקרה'[19] – כדי להוכיח את התזה המופיעה בכותרת הספר. לדידו, מלחמה זו היוותה המחשה ברורה (מושג שהוא כשלעצמו אירוני ביחס לגישתו של בודריאר) לתיאוריה שלו בדבר החלפת המסומן על ידי מסמניו, קרי ביטול המציאות והחלפתה בסמלים המדמים אותה לכאורה. הדבר 'האמיתי' הוא רק מה שהאדם קולט מתוך אמצעי התקשורת ולממשות אין כל חשיבות, שכן היא אינה קיימת. ההדמיה (Simulation) היא אפוא המציאות הממשית החדשה והיחידה בעידן ה'היפר-מציאות' (הסימנים והסמלים המחקים את המציאות באופן הגורם להיווצרות מציאות חדשה). אירועי מלחמת המפרץ

18. אלכסיס דה-טוקוויל, **הדמוקרטיה באמריקה**, מצרפתית: אהרן אמיר, ירושלים: הוצאת שלם, 2008.

19. Jean Baudrillard, *The Gulf War Did Not Take Place*, Translated by Paul Patton, Sydney: Power Publication, 2012.

הופצו להמונים, ואף לגנרלים ולמקבלי ההחלטות של ארצות-הברית ושל מדינות המערב, באמצעות מסכי הטלוויזיה ורשתות התקשורת (CNN ו-BBC), מסכי מחשב ומכ"מים, ובכך הייתה המלחמה למעשה הדמיה של מלחמה והיפר-מציאות.

האירוע המלחמתי מתקיים 'באמת' בשידורים ובפרשנויות החדשותיות, ולא בעיראק. גיבורי המלחמה אינם החיילים והגנרלים, אלא מגישי החדשות והפרשנים. המלחמה התרחשה ברובה על ידי אש-מנגד מהאוויר. התקשורת עצמה לא חשפה את מספר המתים העיראקים במלחמה, והאמריקנים החלו וסיימו את המלחמה כמעט ללא התנגדות מהצד העיראקי. מכאן שארצות-הברית כלל לא נלחמה נגד אויב, ואם אין אויב, אין מלחמה. לפי בודריאר, ניתן לדמות את מלחמת המפרץ למשחק מחשב, להדמיה של מלחמה באמצעות סימולטור. האירועים במפרץ אינם מהווים מלחמה, אלא "סימולקרום של מלחמה – אירוע וירטואלי שהוא פחות ייצוג של מלחמה אמיתית, אלא יותר מחזה המשרת מגוון מטרות פוליטיות ואסטרטגיות מכל הצדדים".[20] ביטוי לביטול המציאות הקיצוני של בודריאר הוא בציטוט אחד מספרו, המתייחס להחלטת ממשלת ישראל לא להגיב על שיגורי הטילים נגדה מעיראק: "זה מעיד על הסובלנות של הישראלים: הם הותקפו על ידי מעופפים מופשטים בלבד, כלומר, טילים. אם הייתה התקפה אמיתית, אפילו מזערית, היא הייתה נענית בהתקפת נגד מיידית".[21] שיגורי טילים במציאות הופכים אצל בדוריאר ל'מעופפים מופשטים' מכיוון שרוב האנשים חוו זאת רק דרך התקשורת, באמצעות תמונות וסרטוני וידאו. אם הטיל לא התפוצץ עליי, כנראה שהוא לא קיים באמת ולא שוגר באמת. הגותו הפוסט-מודרנית של בודריאר – לצד

20. שם, עמ' 10.

21. שם, עמ' 45.

הגות פילוסופים פוסט-מודרניסטים אחרים – מהווה את אחד מאבני היסוד של המלחמה הפוסט-מודרנית, זו המבטלת את רעיון המלחמה כמציאות ממשית. השילוב של שפה, רטוריקה, זהות ונרטיב הם לב ליבה של האסטרטגיה הפוסט-מודרנית. לבנייתם ולשליטה בהם ישנה השפעה עצומה על שינוי תפיסות המציאות ומבני הכוח, והן משפיעות הן על מדינות יחידות והן על הזירה העולמית.

פן אחר של הפוסט-מודרניזם תוקף את המלחמה הליברלית, תוך שהוא מצביע על האירוניה שבה. כך למשל, מאז מלחמת המפרץ הראשונה הפכו ה'מבצעים לשמירת השלום' למסוכנים יותר מאשר המלחמות עצמן, עד כי ישנו קושי להבחין בין שתי התופעות. יותר חיילים אמריקניים נהרגו ביום אחד של מבצע לשמירת שלום בביירות (1984) מאשר ביום לחימה אחד במלחמה בווייטנאם. בריטניה איבדה יותר חיילים במבצעים לשמירת השלום באלסטר מ-1970 עד 1997, מאשר בכל אחת מהמלחמות שלה שבין 1945–1998. ישראל איבדה יותר חיילים ברצועת הביטחון בלבנון לאחר 1982 מאשר בשלוש המלחמות הקודמות עם מדינות ערב.[22]

החיילים היום כמעט אינם נלחמים ביריבים אמיתיים, אלא מתאמנים נגד ייצוגים משופרים שלהם באמצעות טכנולוגיית הדמיה המחליפה את המציאות במציאות מדומה או במציאות רבודה. גם במלחמה עצמה ניכר כי חיילים פחות ופחות נלחמים באויב ממשי. במהלך המלחמה במפרץ הפרסי, רוב הלחימה פנים אל פנים עם כוחות עיראקיים התרחשה רק לאחר שהצבא העיראקי נכנע. האופי הפוסט-מודרני של הלחימה כיום בא לידי

22. Coker, "Post-modern war", pp. 8-9.

ביטוי באופן מובהק בתגובה של חייל אמריקני ששירת במבצע לשמירת השלום בסיני, ודיווח כי "ההכשרה למשימה זו הייתה אמיתית יותר מהמשימה עצמה".[23]

מצב דברים זה ביטא עבור הפוסט-מודרניזם הוכחה שהמלחמה איננה תופעה ממשית, אלא בסך הכול שימוש בשפה ככלי לעיצוב מחדש של המציאות. כך, הועמק הטשטוש בין מצב מלחמה למצב שלום. במהלך המלחמה הקרה, גנרלים ניכסו מטפורות של שלום על מנת להפוך את תפקידם למקובל יותר. המוטו של כוח המפציצים האמריקני היה 'שלום זה המקצוע שלנו'. משרדי המלחמה הפכו למשרדי 'הגנה'. קבוצה של גנרלים בדימוס של נאט"ו וברית ורשה חתמה על הצהרה משותפת בשנת 1984 לפיה "המטרה היחידה של מלחמה היא שלום". כיום פעילי שלום נוטים להשתמש במטפורות צבאיות. אנשי 'שלום ירוק' מכנים את עצמם 'לוחמי הקשת'. תנועת 'מעבר למלחמה' מנהלת תוכנית של 'חטיבת שלום'. תרומה רבת משמעות למציאות זו הרים ממשל רייגן. הוא טשטש את ההבחנה בין מלחמה לשלום כששלח סיוע צבאי למורדים האפגנים באמצעות סוכנויות הסיוע בפקיסטן.[24] בזמן מלחמת וייטנאם החל הצבא האמריקני לעשות שימוש אירוני בשפה לצורך קבלת לגיטימציה והסכמה מהחברה האמריקנית ומהעולם לפעולותיו. במקום לקרוא למלחמה בשמה האמיתי, ניסה הצבא להסוות את טבעה. מטרת המלחמה לא הייתה לנצח, אלא להכיל את הלחימה, ולעשות זאת על ידי מזעור הנפגעים בצד האמריקני.

23. David R. Segal and Mady Weschler Segal, *Peacekeepers and Their Wives*, Westport: Greenwood Press, 1993.

24. קוקר, שם.

איכרים כונו 'עוינים'; הפצצה הפכה ל'סיוע אווירי', לוחמים לא נהרגו, אלא 'הושפלו' או 'נשחקו'. אפילו מוות מקרי של לוחמים מאש ידידותית הפך ל'נזק אגבי'.[25]

חתרנות מקצועית, ביטול מושגים ועיצוב מחדש של השפה, הם מאפיינים מובהקים של סדר היום הפוסט-מודרני. היסטוריונים כמו סיימון שאמה טוענים כי עבודתם אינה אמיתית יותר מאשר בדיה, ואומנים מסרבים להבחין בין תרבות 'גבוהה' ל'נמוכה'. הפוסט-מודרניסטים יטענו כי כאשר גנרלים חותרים תחת המקצוע שלהם באמצעות אירוניה, הם עושים זאת משום שהם מכירים בתת המודע כי 'טבעה האמיתי' של המלחמה השתנה.

אך אולי הדבר החתרני ביותר הוא העובדה, שכיום, סגנון הלוחמה של קלאוזביץ כבר אינו נראה נכון.[26] צבאות המערב נבנו על יסודות תורת המלחמה של קלאוזביץ החל מהמאה ה-18 (ועוד לפני כן, כהיגיון בריא. קלאוזביץ מבחינתו הצליח לסדר את הדברים ולכרוך את ההיגיון המעשי לכדי תיאוריה בהירה) ועד בערך תום מלחמת העולם השנייה. בעקבות הניסיון של קלאוזביץ להסביר מלחמה בשיטות ובגישות מודרניות, הפכה התיאוריה שלו למטרה העיקרית של חיצי הביקורת הפוסט-מודרנית בכל הקשור לתחום הביטחון. דוגמאות לכך הן גישת 'המלחמות החדשות' של מרי קלדור,[27] 'התיאוריה הלא-משולשת' של ואן-קרפלד,[28] 'המלחמה הבתר-קלאוזוביציאנית'

25. שם.
26. שם.
27. Mary Kaldor, (1999), *New and Old Wars*, California: Stanford University Press.
28. Martin Van Creveld, (2008), *The transformation of war: The most radical reinterpretation of armed conflict since Clausewitz*, New York: The Free Press, pp. 124–156.

של ג'ון קיגן,[29] וכן ביקורתו של סאמרס על התבססותה של ארצות הברית על תורת קלאוזביץ במלחמת וייטנאם.[30] לשיטת קלאוזביץ, מדיניות הממשלה באשר למלחמה מבוססת על סיבה או היגיון מחושב ושיטתי. הנחתו הייתה ההנחה שעליה התבססה החברה המודרנית, לפיה ממשלות מכוונות את מעשיהן במחשבה תחילה: "איש אינו פותח במלחמה, או לפחות לא מודע לכך בחושיו, מבלי שיהיה ברור בראשו מה הוא מתכוון להשיג באמצעות המלחמה הזו וכיצד הוא מתכוון לנהל אותה".[31] עיצוב מחדש של השפה הוביל להיווצרות ניסיונות, כביכול חדשות, שמטרתן לתאר תופעות מלחמה אף על פי שלא מדובר במלחמה. בין אלה ניתן לציין את 'לוחמה היברידית', 'לוחמה באזור האפור', 'מהפכה בעניינים צבאיים', 'עימות בעצימות נמוכה' ו'מבצעים צבאיים שאינם מלחמה' (Military Operations Other Than War). זאת מתוך גישה הרואה בכל מקום וזמן מאבקים מתמשכים וקבועים בכל התחומים – אם תרצו, דה-קונסטרוקציה של תופעת המלחמה. הפרדיגמה הפוסט-מודרנית מבקשת ליצור הכרעה צבאית לא על ידי כיבוש פיזי של השטח, אלא באמצעות שימוש במנופים עקיפים. תודעה, תקשורת, השימוש בשפה, מחיקת ההיסטוריה וניצול הטכנולוגיה מופעלים לצורך הכרעה ללא קרב ומבלי להפעיל כוחות צבא.

על מנת לעמוד על טיבה של המלחמה הפוסט-מודרנית ביתר שאת, נפרט כעת מה הם מאפייניה העיקריים:

29. John Keegan, (1993), *A history of warfare, London*: Hutchinson, Pp. 386-392.

30. Harry Summers (1982). *On Strategy: A Critical Analysis of the Vietnam War*. Novato, CA: Presidio.

31. Carl Von Clausewitz, *On War (1984)* translated and edited by Peter Paret & Michael (Princeton, NJ: Princeton University Press). p. 88

מלחמה היא שלום, שלום הוא מלחמה – הרעיון המרכזי בהגות הפוסט-מודרנית בהקשר המלחמתי, הוא לפרק (דה-קונסטרוקציה) את המונח והתופעה המתקראים מלחמה, ולהפשיטה מכל ערך היסטורי ואמפירי. כך למשל, בספרם של יוסף אגסי וחיים אסא, תחת הכותרת המתיימרת והמתריסה **על המלחמה**, מתייחסים המחברים לתופעת 'המלחמה החדשה': מלחמה זו היא בעלת שני מאפיינים מרכזיים. ראשית, רעיון 'התודעה האזרחית' הוא זה שמכונן את האסטרטגיה של המלחמה בימינו – המלחמה המודרנית, החל מתקופת 'המלחמה הקרה', מוכרעת על ידי המרחב והתודעה האזרחיים, לעומת התודעה הצבאית שהכריעה את מלחמות העבר. התודעה האזרחית, על פי הכותבים, מבוססת על 'רשתיות רחבה' ועל טכנולוגיה תקשורתית מתקדמת, שבאמצעותן נחשפים האזרחים במדינות השונות לאירועים ותופעות שונות המתחוללים בכל העולם. אזרחים אלו לא ימהרו להזדהות עם כל מאבק צבאי, ולכן המלחמות עתידות לתפוס צורה שונה. "אין להתעלם מכך", כותבים המחברים, "שההכרעה במלחמה כבר אינה צבאית. הכרעה במלחמה בין מדינות, אומות, לאומים או ארגונים, היא תוצאה של תודעת הציבור".[32] ההכרעה למעשה מושגת לא על ידי ניצחון צבאי בשדה הקרב או במערכה, אלא על ידי הפרשנות ומה שהתקבע בתודעה של החברה האזרחית של המדינה הלוחמת ובקרב גורמים נוספים ברחבי העולם. דהיינו, ההכרעה אינה אובייקטיבית ומוכחת באמצעים אמפיריים, אלא היא סובייקטיבית וניתנת לפרשנויות מרחיקות לכת. שנית, המחברים טוענים כי העולם נמצא כיום במסגרת של מלחמה אחת גדולה ומתמשכת: "כולנו במצב מלחמה מתמיד",[33] "ניתן לומר כי כל

32. יוסף אגסי וחיים אסא, **על המלחמה**, ראשון לציון: ידיעות אחרונות, 2019, עמ' 49.

33. שם עמ' 49.

מדינות העולם מצויות במערכה אחת של מלחמה",[34] "ביום, כל המדינות בעולם נמצאות באופן בלתי רשמי במצב המלחמה מן הסוג החדש".[35] אם כן, רואים אנו כי בניגוד לטענה המפורסמת של קלאוזביץ, לפיה המלחמה היא המשך המדיניות באמצעים אחרים, אסטרטגיות פוסט-מודרניות פועלות לפי היגיון אחר, לפיו הפוליטיקה היא המשך המלחמה באמצעים אחרים. לשון אחרת, פוסט-מודרניסטים נמצאים במאבק תמידי.[36]

שתי הטענות יוצאות מנקודת הנחה כי אין אמת אחת. ערכם ומהותם של אובייקט או תופעה נקבעים באופן שרירותי לפי הסובייקט, ומכאן שהאובייקטים והתופעות מקבלים אין סוף משמעויות ופרשנויות. בכך מתרוקן האובייקט ממהותו ומתוכנו והופך כלי שרת המעוצב בחופשיות וללא רסן. יוצא מכאן כי אין כל הבדל בין שלום לבין מלחמה.

אנטי היסטוריה – המחשבה הפוסט-מודרנית רואה בהיסטוריה נרטיב, וכבזו היא אינטר-טקסטואלית, והופכת לדיון אין סופי שאינו מבוסס על עובדות.[37] מנקודת מבט פוסט-מודרנית, ההיסטוריה היא מעל לכל "שיח תעמולתי בין מבני כוח תחרותיים".[38] אצל אסטרטגים צבאיים, ההיסטוריה של המלחמה היא מרכיב עיקרי בהתפתחותם החינוכית, והיא תישאר לנצח רלוונטית וחשובה ללימוד. אולם, במלחמות פוסט-מודרניות,

34. שם עמ' 9–10.
35. שם עמ' 12.
36. קלאוזביץ, שם, עמ' 87.
37. Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences*, Princeton: Princeton University Press, 1991, p. xii.
38. John H. Arnold, *History: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2000, p. 13.

אסטרטגים צריכים לעסוק יותר בפירוק ושכתוב ההיסטוריה.[39] מבחינת הפוסט-מודרניסטים, הסתמכות על המידע לא נעשית לצורך למידה על העולם וההיסטוריה, אלא לצורך יצירת ידע חדש על העולם וההיסטוריה.[40]

שפה ותקשורת – טשטוש הגבולות בין המלחמה לשלום בתפיסה הפוסט-מודרנית, והגישה לפיה קיימים מאבקי כוחות בלתי נגמרים בכל רמות החיים, הובילה למציאות שבה לוחמת מידע ומבצעי השפעה, למשל, משולים כיום לפעילות מלחמתית לכל דבר, גם אם הם נעשים במנותק ממסגרת של מבצע צבאי או מערכה ישירה בין אויבים. רטוריקה יכולה להתסיס או להצית את התשוקות בחברה ולהחיות תנועות פוליטיות במהירות ובאופן בלתי צפוי. האינטרנט, ובמיוחד המדיה החברתית, הם שדה הקרב הפוסט-מודרני של הרטוריקה הפוליטית, וזה שדה קרב שאי אפשר להכילו כל עוד הוא קיים וחופשי. כדי להשיג זאת, פוסט-מודרניסטים ישתמשו בדה-קונסטרוקציה, רלטיביזם והתקפות אד-הומינם נגד מתנגדים מודרניים. לאחר מכן, הפוסט-מודרניסט ישתמש ברלטיביזם בתגובה לכל נקודה שהיריב מעלה. נוהג זה נועד להסיר את היוזמה מהיריב, ולהעבירה לפוסט-מודרניסט.[41] במלחמה שכזו ניתן לנצח קרבות רבים לפני שהם נערכים.[42]

מטרתם של יריבים המנצלים אסטרטגיות פוסט-מודרניות היא בתחילה לעצב את הרעיונות, את הרושם ואת הפרספקטיבות של קהלי היעד לנרטיב הנוח למטרות המדיניות

39. Larry A. Kay, *Making Sense of the Senseless: War in the Postmodern Era*, US Army Command and General Staff College, 2018, p. 54.

40. שם, עמ' 54.

41. Hicks, *Explaining Postmodernism*, p. 191.

42. Sun Tzu, *The Art of Warfare*, trans. by Roger Ames, New York: Random House, 1993, p. 65.

שלהם, ואז להפוך את המבנים הקובעים את הכוח, את ההיררכיה ואת הסדר עצמו. לוחמה בעידן הפוסט-מודרני היא תחרות רב תחומית וחסרת גבולות, הנשלטת על ידי שחקנים מדינתיים ולא-מדינתיים, בעלי יכולת בתמרון מידע באמצעות נרטיבים המכריעים או מערערים את היריבים, והמתמקדים באוכלוסייה שאינה לוחמת כמקור ליצירת חילוקי דעות פנימיים. באמצעות האינטרנט והמדיה החברתית, יריבים יבנו, ישחזרו, יפרקו, יתפסו וינצלו נרטיבים המשרתים בו זמנית את המטרות של קבוצות אינטרס מפולגות, תוך ניסיונות לפורר את ההרמוניה של הנרטיב הלאומי.[43] לבסוף, לא רק אמצעי ההונאה משתנים, אלא שההיקף וקני המידה הפוטנציאליים של השלכות ההונאה גדלים באופן דרמטי.[44] מצב זה מסלים מאוד בהקשר אסטרטגי פוסט-מודרני, שבו הטעיה הופכת לאסטרטגיה המועדפת על פני עימות פיזי ממשי. הפוליטיקה היא שיח שמטרתו לבצע סיקיוריטיזציה (מהלך שבו מנהיגים ממסגרים סוגיה אזרחית מובהקת כאיום ביטחוני) של נושאים על מנת להשפיע על מערכת כללים. הלוחמה היא ההמשך של שיח זה באמצעים אלימים. בתמצות: מלחמה היא אלימות פוליטית, והפוליטיקה היא שיח של זהויות, קבוצות וסיקיוריטיזציה.[45]

השלכות הליברליזם והפוסט-מודרניזם על תופעת המלחמה

עד כה דנו בכל פרק בנפרד במאפיינים של המלחמה הליברלית והפוסט-מודרנית. נזכיר כי מאמר זה יוצא מנקודת

43. Kay, *Making Sense of the Senseless*, p. 8.
44. Michael Bennet & Edward Waltz, *Counter-Deception: Principle and Applications for National Security*, Norwood: Artech House, Inc., 2007, p. 2.
45. Kay, *Making Sense of the Senseless*, p. 55.

הנחה 'יודו-נוצרית': התופעות הליברליות והפוסט-מודרניות נתנו אותותיהן בעיקר במדינות המערב ופחות, אם בכלל, במדינות המזרח ובמדינות האסלאמיות. כעת, נרצה לעסוק בהשפעות של תופעות אלו על מושג המלחמה, תכונותיה ומאפייניה בעידן הנוכחי בקרב מדינות המערב. נוכל לזהות שלוש השפעות מרכזיות, שיפורטו להלן.

טשטוש מושגי – אם אין מלחמה, או לחלופין אם הכול מלחמה, כיצד נוכל להחליט מתי אנחנו באמת נמצאים בסכנה מוחשית ומיידית? וכתוצאה מכך – האם נוכל להתגונן בזמן, או בכלל, מפני הסכנה?

גישה זו מרוקנת מתוכן את מושג המלחמה ומוציאה אותו מכלל שימוש. היא מהווה פרדוקס – אם הכול הוא מלחמה, אזי אין 'שלום': ואם אין 'שלום' בכלל, אזי כיצד ייתכן מצב של מלחמה? שהרי כל מושג מוגדר עומד כנגד מושג נגדי. בניגוד לטענה המפורסמת של קלאוזביץ, לפיה המלחמה היא המשך המדיניות באמצעים אחרים, אסטרטגיות פוסט-מודרניות פועלות לפי היגיון אחר: הפוליטיקה היא המשך המלחמה באמצעים אחרים. לשון אחרת, החברה והעולם נמצאים במאבק תמידי. תפיסות אלו קידמו את האבחנה בדבר טשטוש הגבולות בין המלחמה לשלום, וגרסו כי המלחמה נמצאת בכל מקום בדמות מאבק כוחות מתמשך ובלתי נגמר. על בסיס תפיסה זו, לוחמת מידע ומבצעי השפעה, למשל, משולים למלחמה לכל דבר, גם אם הם נעשים במנותק ממסגרת של מבצע צבאי או מערכה ישירה בין אויבים.

בסופו של דבר, ההיסטוריה הוכיחה כי מלחמה הייתה ותהיה תופעה מוגדרת וברורה, שבה שתי ישויות פוליטיות או יותר מפעילות אלימות פיזית זו כנגד זו באמצעות כוחות לוחמים. כוחות אלו יכולים להשתמש בכלים שאינם צבאיים במהלך

המלחמה, אך המאפיין העיקרי הוא ההתנגשות הפיזית בין שני המחנות. בעוד אופי הלחימה וסוגי הלחימה יכולים להשתנות (בשל התפתחות חברתית, כלכלית או טכנולוגית), מושג המלחמה, כטבע, נשאר קבוע ויציב ותכליתו היא השגת מטרה פוליטית באמצעים אלימים. מאז ומתמיד ניהלו צבאות וישויות מדינתיות, או קהילות, מלחמות בסוגי לוחמה שונים ובאמצעים ומערכים טקטיים שונים. כך למשל, המלחמה בטרור, או 'העימות המוגבל', אינם תופעות חדשות, ובשל כך לא ניתן ליצור נורמות וערכים חדשים להתמודדות עימן (למשל, באמצעות תודעה בלבד) ולצפות לנצח בהן.

בלבול זהותי – אם אינך יודע להגדיר מי הוא האויב, כיצד תוכל להילחם בו ולנצחו?

כיום, האויב אינו נתפס כאויב, אלא כיריב. לתפיסת המערב, עברנו מעולם המלחמה לעולם התחרות. אולם תפיסת המלחמה של המזרח כלל לא השתנתה. כך נוצר מצב בו רוסיה כובשת את חצי האי קרים ללא שנורתה אפילו ירייה אחת באוויר, בעוד מדינות המערב, ובהן ארצות הברית, עומדות מופתעות, נבוכות ולא מוכנות או נכונות להילחם. מדינות המערב נתונות במצב תודעתי של תחרות גאו-פוליטית המתמקדת בקידום ערכים ונורמות באמצעות דיפלומטיה ותרבות, ומתמקדות בהשגת צמיחה ושגשוג כלכלים.

כישלון אסטרטגי צבאי – בדמוקרטיות הליברליות בימינו קיימת גם מבוכה רבתי נוכח הקושי בהתמודדות עם האויב (בהינתן שהגדרנו אחד כזה). מדינות אלה הטילו על עצמן מגבלות, לעיתים קיצוניות, המבחינות בקנאות בין אוכלוסיית היריב ליריב עצמו (בעיקר למול ארגוני טרור), עד כי ההישג המבצעי לא יכול להתממש בגלל ביטחון אוכלוסיית האויב. ביטוי לכך ניתן בניסיונות של מדינות אלה להימנע ככל הניתן

ממלחמות, מעבר ללחימה ב'עימות המוגבל', והישענות בעיקר על לחימה מרחוק באמצעות שימוש במטוסי קרב, במתקפות סייבר ובטכנולוגיה עילית. ההגבלה העצמית של הדמוקרטיות הליברליות בלחימה לא רק שאינה תורמת להשגת ניצחון על האויב, אלא מהווה עבורו יתרון. באש-מנגד לא ניתן להכריע את האויב, כפי שלמדנו מההיסטוריה.[46] אם ביטחון החייל קודם לביטחון האזרח, ואם חיי הלוחמים חשובים מהשלמת המשימה, אזי המשימות המוטלות על הצבא אינן חתירה להכרעה, אלא מבצעי שיטור (או עימות מוגבל) והימנעות ככל הניתן מהפעלת חיילים בשדה הקרב נגד האויב.

תרבות צינית ופיחות בערכים רפובליקניים – עליית 'האני הגיבור' ו'האנטי-גיבור' בתרבות ובמרחב הציבורי, על חשבון 'הגיבור הציבורי' הקלאסי, הובילה לניוון התפיסה הרפובליקנית בדמוקרטיות הליברליות. כשהדגם לחיקוי בציבוריות הופך לבינוניות, במקום דגם מופתי וקלסיציסטי, השאיפה לטוב והראוי ביותר נפגמת. גם הרצון להשתתף בפעילות בחיים הציבוריים למען הטוב המשותף מצטמצם, שכן 'האני הגיבור' נדרש 'להציל' ו'לגאול' רק את עצמו, ולא את החברה שבה הוא חי. בישראל, למשל, השיח הביקורתי הקיצוני והציני כלפי צה"ל, שהחל לאחר מלחמת יום הכיפורים והתעצם עוד יותר לנוכח הסרת האיום הקיומי מעל ישראל (ממדינות במעגל ראשון), גרם לירידה דרמטית ברצון להתגייס. לפי סקר שערך צה"ל בשנת 2017, רק 64 אחוזים מהמיועדים לשירות בצבא הביעו את נכונותם לשרת ביחידה לוחמת. נתון זה העיד על מגמה שלילית של השנים האחרונות. בשנת 2015 הביעו 80 אחוזים מהמיועדים להתגייס נכונות לשרת ביחידה קרבית, ואילו בשנת 2016 עמד

46. עומר דוסטרי, "ניצחון משיגים בתמרון יבשתי", **השילוח**, 25, יוני 2021 (תמוז תשפ"א), עמ' 65–84.

הנתון על 69 אחוזים.[47] בנוסף, במחקר של ארגון 'ג'וינט ישראל' שפורסם באוקטובר 2016, נטען כי השינויים במאה ה-21, במיוחד התפתחות "חברה צרכנית שיש בה אפשרויות בחירה אין-סופיות ואשר בני הנוער החיים בה מורגלים לבצע מספר משימות במקביל", השפיעו על הפעילות ההתנדבותית של בני נוער בעולם. אומנם בני נוער רבים יותר מעורבים כיום בפעילות התנדבותית, אך כל מתנדב תורם מספר שעות מועט יותר, וזאת במסגרת פעילות קצרת טווח שאינה דורשת מחויבות ארוכת טווח ומכבידה.[48]

המלחמה בראי השמרנות

השלכות הליברליזם והפוסט-מודרניזם על תופעת המלחמה מחייבות לחזור ליסודותיה המסורתיים של התופעה כפי שהיא נתפסת בהגות השמרנית. התפיסה המסורתית של המלחמה נאמנה להגדרת המלחמה כפי שנתפסה במהלך ההיסטוריה. המלחמה היא מצב חברתי אלים, שאליו נכנסות שתי ישויות קיבוציות או יותר, על מנת להשיג מטרות פוליטיות שלא הושגו או שלא יכולות היו להיות מושגות באמצעים או במצבים אחרים. מהנחת יסוד זו עולה כי ישנה הבחנה ברורה בין מצב של שלום לבין מצב של מלחמה, וכי כל ניסיון לטשטש את ההבדלים בין המצבים הללו נועד לכישלון. לא כל מצב חברתי הוא אלים, ולא כל מצב חברתי אלים מהווה מלחמה. אולם מצב חברתי אלים כפי שהוגדר בפסקה זו – הוא בהכרח מלחמה, ומכאן שאינו שלום. וכן להפך: מצב של שלום הוא בהכרח אינו מצב

47. יואב לימור, "קרבי? כבר לא הכי", **ישראל היום**, 3 בינואר 2019.

48. רונית בר וליאורה ארנון, "**התנדבות בני נוער בישראל ובעולם**", ג'וינט ישראל, אוקטובר 2016.

של מלחמה. בתוך ההגדרה של 'מצב שלום' ניתן לכלול תחרות בין מדינות שאינה מערבת אלימות ישירה או אלימות בסף גבוה ('העימות באזור האפור' הוא דוגמה לכך). אין לראות מצב זה כמלחמה, כפי שחוקרים מסוימים בני ימינו מנסים להציג זאת.

בבסיס התפיסה המסורתית עומדת תזה מרכזית שלפיה טבע המלחמה נותר קבוע לעולם, אך אופי המלחמה (הלוחמה) משתנה. התכלית והמהות של המלחמה נותרות קבועות בהתאם לטבע ולהתנהגות האנושיים. קביעה זו מבוססת על ממצאים אמפיריים מההיסטוריה האנושית. המלחמה עצמה, כמושג טבעי, לא יכולה להיעלם (לא באופן ממשי, כדוגמת הניסיונות להגבילה תוך המצאת שמות ותופעות חדשים, ולא באמצעות 'סימולקרה') ולא יכולה להפוך לתופעה כולית (שבה הכול הוא מלחמה אחת גדולה ונמשכת). מהגדרתה של המלחמה בתפיסה המסורתית עולה כי אויב מוגדר ונוכח הוא חלק מוכרח במשוואה, שכן לא ניתן להילחם נגד מדינה ידידותית או בעלת ברית (אבל ניתן לראות בהן יריב במסגרת תחרות). בין אם המלחמה מבוססת על התנגשות אידיאולוגית או על התנגשות חומרית, הרי הלחימה כשלעצמה מחייבת שני צדדים אלימים, ולא אחד בלבד. ואם מניחים אנו הימצאותו של אויב, אזי חייבים להניח איבה טבעית לאותו אויב, מצד השחקן הנלחם נגדו. וכבר לימדנו קלאוזביץ כי אי אפשר לנצח במלחמה ללא איבה בסיסית לאויב, שהיא למעשה הרגש הלאומי של העם (שהופך בעיתות חירום ומלחמה לרגש אנטי לאומי כלפי האויב). הרגש הזה משפיע על רוח הלחימה של הלוחמים, בכך שמעניק את התמיכה הרגשית בנחיצותה של המערכה ובצדקתה. מהנחה זו נובע אותו היגיון בריא המורה כי אזרח (או, בעבר, נתין או תושב) של המדינה שלי, צריך לקבל קדימות מוסרית על פני אזרח של המדינה האויבת

הנלחמת נגדי. עיקרון מוסרי זה הוא המפריד העיקרי בין תפיסת המלחמה המסורתית לתפיסת המלחמה הליברלית והפוסט-מודרנית.

אך לא רק העדפת אזרח המדינה על פני אזרח המדינה היריבה מפרידה בין התפיסות, אלא גם העדפת שלום החייל (או המגן) של המדינה על פני שלומם של אזרחי המדינה. היפוך היוצרות בעניין זה יוצר הן בלבול מוסרי והן בעיה פרקטית, ומוביל לכך שממשלות מערביות חוששות להשתמש בחייליהן ולהילחם נגד אויב. בתפיסת המלחמה המסורתית, החייל הוא זה שאמור להגן על המדינה ועל האזרח. מצב זה נכון גם בראי ההיסטוריה, הן ביחס לצבא העם שהחל בתקופת נפוליאון, וקל וחומר בעבר הרחוק יותר, בתקופה שבה לחמו חיילים שכירים ואף בתקופת התנ"ך. אלו גם אלו יצאו להגן על ה'לא-לוחמים'. במהלך ההיסטוריה נלחמו חיילים במטרה להגן על קהילות, נסיכויות, מדינות או אימפריות. סוף כל סוף, שמירה על שלום החיילים באה בהכרח על חשבון שלום האזרחים ועל חשבון השמירה על קיום המדינה.

בניגוד לטענת בודריאר והפוסט-מודרניזם, התפיסה המסורתית של המלחמה רואה את המלחמה כתופעה ממשית-אמפירית-היסטורית ולא כתופעה הקשרית-תקשורתית-תודעתית. ראשית, המלחמה מתקיימת ונחווית פיזית בממשות, והיא משפיעה, מורגשת ובעלת השפעות והשלכות על כלל הפרטים החברים במדינה המעורבת בלחימה. הטענה כי המלחמה בעיראק לא באמת התרחשה מכיוון שאזרח אמריקני לא חווה אותה באופן ישיר בשטח, או גרוע יותר – מכיוון שאזרח ישראלי, שביתו לא נפגע מטיל, לא חווה את הלחימה של ישראל ברצועת עזה, מנוגדת להיגיון הבסיסי של תפיסת המלחמה המסורתית-שמרנית. תפיסת המלחמה המסורתית מייחסת

אומנם השפעה לתודעה, אך השפעה זו אינה מהותית, אינה מכרעת או כזו המהווה את חזות הכול. במלחמה המסורתית, השימוש בהשפעה תודעתית הוא חלק ממסגרת שלמה וכוללת של לחימה. התודעה היא רק מרכיב אחד לצד מרכיבי עוצמה אחרים שבהם השחקן עושה שימוש כנגד יריבו. המלחמה הפוסט-מודרנית מתמקדת בתודעה, אך מרכז הכובד של האויב אינו התודעה, אלא כוחו הצבאי, תושיית הנהגתו, יכולותיו ומשאביו האסטרטגיים.[49] לו היו בקרב ווטרלו האמצעים התקשורתיים והטכנולוגיים הזמינים לאנושות כיום, האם אפשר היה לשער כי צרפת ומעצמות נוספות בעת ההיא היו מקבלות את העובדה שהצרפתים ניצחו, ולא הפסידו, רק מכיוון שהרחוב הצרפתי, או האליטה הצרפתית, היו טוענות כך?

לפיכך, השימוש בהסבר תודעתי ואמורפי קיצוני, הן בהגדרה עצמה של המלחמה כרעיון המתרחש אך ורק באמצעות תיווך התקשורת והן כאמצעי לחימה עצמו במהלך המלחמה, הוא ההיפוך המוחלט של התפיסה השמרנית בכללה, ומכאן גם של תפיסת המלחמה המסורתית. תפיסת המלחמה המסורתית רואה בהיסטוריה מסד חיוני ללמידה. למשל, לאורך ההיסטוריה התבסס צבא ארצות הברית על הגותו של קלאוזביץ, העוסקת במקורן של המלחמות, כפי שתוארה בספרו המונומנטלי **על המלחמה** משנת 1832. אף על פי שמעולם לא נקבע כמסמך צבאי רשמי, ספרו של קלאוזביץ סייע למדינאים, לגנרלים ולאסטרטגים האמריקאים להבין את תופעת המלחמה. הסתמכות זו על ניתוח היסטורי מנוגדת לביטול הפוסט-מודרני את ערכה של ההיסטוריה, תוך ראייתה כנרטיב דמיוני ותעמולתי הקובע את המציאות (בכל שהיא קיימת) ללא שום קשר או תלות למעשה

49. דוסטרי, שם.

העובדתי והאמפירי. היא נוגדת את הראייה הפוסט-מודרנית של ההיסטוריה ככזו שאינה בסיס לנתונים ולעובדות שניתן ללמוד מהם ובעזרתם להבין את המציאות האנושית. היא נוגדת את הראייה של ההיסטוריה כ'אמצעי לחימה' לכל דבר. הנשק הפך לעט (או למקלדת, בימינו).

בחזרה ליסודות

ראינו את השלכותיה ההרסניות של השפעת המלחמה הליברלית והפוסט-מודרנית על מדינות המערב. נסכם מאמר זה בדיון על הדרכים שבאמצעותן אפשר וצריך לתקן את המעוות ולחזור ליסודות החשיבה המסורתית של המלחמה.

ההיסטוריה הוכיחה כי מלחמה היא – והייתה ותהיה – תופעה מוגדרת וברורה שבה שתי ישויות פוליטיות (או יותר) מפעילות אלימות פיזית זו נגד זו באמצעות כוחות לוחמים. כוחות אלה יכולים להשתמש בכלים שאינם צבאיים, אך המאפיין העיקרי של המלחמה הוא ההתנגשות הפיזית בין שני המחנות. בעוד אופי הלחימה וסוגיה יכולים להשתנות (בשל התפתחות חברתית, כלכלית או טכנולוגית), מושג המלחמה, כטבע, נותר קבוע ויציב, ותכליתו היא השגת מטרה פוליטית באמצעים אלימים. בשל כך, עלינו לשמור בקנאות על ההבחנה המציאותית בין מצב מלחמה ובין מצב של שלום. אל לנו לפנות להרפתקאות לשון ודמיון עמומות ומופשטות, אלא חובה עלינו להיאחז בקרקע המציאות, לראות נכוחה את שקורה מולנו, וללמוד ממאורעות העבר על החברה האנושית ועל טבע האדם. כשעושים זאת, ניתן בנקל לבטל את הקביעה לפיה יש כיום 'מלחמה חדשה' וכי ניתן לנצח בה באמצעות כלים של תודעה ותקשורת בלבד.

הבחנה בין מצב של שלום למצב של מלחמה יכולה להיעשות כראוי רק אם נגדיר לעצמנו כי מי שמבקש את רעתנו ופועל נגדנו באלימות הוא 'אויבנו', ולא 'יריבנו'. לאחר מכן, שומה על מדינות המערב להחזיר את האיזון הבריא בין חיי הפרט לבין הביטחון הקיבוצי של המדינה. החשש מפני פגיעה כלכלית בעידן של שגשוג, פיתוח ורווחה אינו יכול להעניק חסינות למי שמנסה לכרסם בכל אותם הישגים. אם לא נפעל נגד איומים קטנים – הם יהפכו גדולים, ופוטנציאל הנזק שלהם לכלכלה ולחברה רק ילך ויגבר.

בהקשר הישראלי אפשר לקחת כדוגמה את ארגוני הטרור חמאס וחיזבאללה, שצמחו והפכו לכדי צבאות טרור. בהקשר האמריקני והאירופאי הדוגמה היא התוקפנות הרוסית ששיאה בכיבוש חצי האי קרים בשנת 2014. מדינות המערב חייבות לשנות (שמא נאמר: לשקם) את המשוואה, ולהסיר את האיום בעודו קטן. אין זה אומר לפתוח במלחמה תדיר, אלא להציג מדיניות נחושה, תקיפה ומאיימת יותר. ישנן דרכים רבות לעשות זאת לפני שפונים למלחמה, לפחות בכל הנוגע להתמודדות עם מדינות (החל מהתבטאויות מאיימות ותקיפות של מנהיגים, דרך מבצעים חשאיים, וכלה בהקרנת עוצמה באמצעות אימונים צבאיים גדולים ושליחת כוחות לאזורי סכסוך). אולם, במקרי קיצון של 'אין ברירה', אסור למדינות המערב להימנע ממלחמה בכל מחיר, אלא עליהן לעמוד אל מול האיום ולהסירו בחדות ובמהירות. יש לשחרר את רסן הרגשות והתחושות בכל הקשור לאיבה שחשים כלפי האויב – האויב אינו יריב עסקי או תחרותי, וההתמודדות איתו צריכה להיעשות באופן אלים ובמטרה להכריע אותו.

אך עוד קודם לכן, על מנת לשנות את המשוואה המקובלת כיום, נדרש לבצע שינוי תפיסתי מעמיק בכל הנוגע

לחברה במדינות הדמוקרטיות-ליברליות. חשוב להחזיר את שימת הדגש של החברות המודרניות (או הפוסט-מודרניות) ל'מידה הטובה' ולרפובליקניות של מדינות הלאום. המשמעות היא יציאה למאבק חברתי בציניות והתעקשות על דמויות של גיבורים ציבוריים באמצעות הטמעת המסרים בתרבות, באומנות ובתקשורת. רק על ידי חיזוק המעורבות החברתית והחברה האזרחית, יוכלו האזרחים לעמוד אל מול הסכנות והאיומים המרחפים מעל הערכים היודו-נוצרים.

החשיבה הליברלית והפוסט-מודרנית עיוותו את החשיבה המסורתית והטבעית של תופעת המלחמה, והובילו לפגיעה בחוסן הלאומי וביכולת של מדינות המערב להתמודד נגד איומים ביטחוניים ואידיאולוגיים. עלינו לתקן את המעוות ולחזור למסורת שראתה את תופעת המלחמה ואת גיבוריה כפי שהם בעולמנו הארצי והמורכב, ולא את דימוים בעולם אוטופי.

החול יזכור?
זיכרון השואה
באמצעות פרקטיקות
זיכרון שהתעצבו
במסורת היהודית

אחינעם אלדובי

א. בין שימור עדים לשמירה על הזיכרון

בזיכרון השואה תופסות עדויות הניצולים מקום מרכזי. גם היום, יותר משבעים שנה לאחר השואה על אף כל הביטויים האמנותיים, המסעות לפולין והמחקרים ההיסטוריים הענפים, העדות נתפסת ככלי מוביל בהנחלת הזיכרון. בשנים האחרונות, כמענה לפטירתם הקרובה של אחרוני העדים ובהמשך לתיעוד הענף של עדויות הניצולים,[1] קמים מיזמים הפועלים לשימור העדויות

1. מיד לאחר המלחמה, עוד במחנות העקורים החל איסוף כתוב ומוקלט של עדויות הניצולים. עדויות משפט אייכמן תועדו בוידאו ובשנות השבעים נוסד ארכיון תיעוד הניצולים באוניברסיטת ייל. בנוסף לצד פעילויות מכוני המחקר מוכרים מפעל העדויות של ספילברג וסרטו המשפיע של קלוד לנצמן "שואה". לקריאה נוספת על עדויות הניצולים: מיכל גבעוני, **אתיקת העדות - היסטוריה של בעיה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, ון ליר, 2015. בעז כהן, "עדויות וכתיבה היסטורית על השואה ויכוחים, חידושים ובעיות בתקופה הראשונה", בתוך דוד זילברקלנג (עורך), **יד ושם - קובץ מחקרים**, כרך מ"ה, ירושלים: יד ושם, עמ' 133-152; מיכל בן נפתלי,

באפשרויות הטכנולוגיות המתקדמות של המאה העשרים ואחת. דוגמה בולטת היא מיזם **Survivor Stories Experience** המייצר מפגש עדות אינטראקטיבי עם דמות ממוחשבת של ניצול שואה.[2] במיצג מוקרן סרטון קצר ובו עיקרי סיפור חייו של הניצול במלחמה ולאחריו ניתן להציג שאלות לדמות הניצול המוקלטת, והיא עונה עליהן בהתבסס על טכנולוגיות בינה מלאכותית. מיזם זיכרון נוסף בשם **NeveR Again** מייצר חוויית עדות במציאות רבודה (VR) שבאמצעותה ניתן לבקר במחנות הריכוז ולצפות בעד המספר את זיכרונותיו במקום בו התרחשו.[3] מיזמים מושקעים אלו מעלים שאלות על מרכזיותה של העדות והצורך לשמר אותה: כיצד תפסה העדות מקום מרכזי כל כך בהעברת הזיכרון? ומהו תפקידה לאחר יותר משבעים שנה? האם יעלה מידע חדש שישנה את הבנתנו את האירוע? האם סיפור של אדם אחד מועיל יותר מתצוגה מוזיאלית מובנת, מקורס אוניברסיטאי סדור או מסרט מושקע? מה יש בעדות שמשמעותי כל כך לזיכרון השואה דווקא?

ניתן להסביר את התהליכים והנסיבות שהובילו למיצובה של העדות כפעולה מרכזית להנחלת זיכרון השואה בחברה הישראלית והכללית בפריזמה היסטורית, פוליטית, סוציולוגית או פילוסופית באמצעות בחינת אירועים כמו משפט אייכמן או גלי הכחשת השואה בצרפת; ניתוח תפיסות חברתיות המדגישות

"מות העד: מחשבות על מה שנותר עם הסתלקותם של העדים", בתוך מיכל גוברין, דנה פריבר־חפץ, אתי בן־זקן (עורכות), **אבל היתה שם אהבה**, ירושלים: כרמל, 2021, עמ' 192-200.

2. דף המיזם באתר מוזיאון השואה באלינוי: https://www.ilholocaustmuseum.org/exhibitions/survivor-stories-experience/ [נצפה לאחרונה: 12.5.21].

3. המיזם עלה בקמפיין מימון המונים ביום השואה 2021. לקריאה: טל שחר, "מנציחים את שורדי השואה במציאות מדומה". ynet - דיגיטל. 6.4.21. https://www.ynet.co.il/digital/technology/article/Bky5AaKSd [נצפה לאחרונה: 12.5.21]

את חוויית הסובייקט ודיון באפשרויות הביטוי של טראומה ואובדן.[4] לצד התהליכים החברתיים הרחבים, ברמת הפרט קבלת עדות מגוף ראשון של אדם שחווה את האירוע על בשרו או שהיה נוכח בו יוצרת חוויה אותנטית במהלכה ניתן לשאול שאלות, להתמקד בפרטים וליצור הזדהות או קרבה גדולה יותר אל העד "ששרד כדי לספר". בנוסף, העדות ככלי משפטי מסומנת כידע מהימן המעניק תוקף לתיאור האירוע. בשנים שאחרי המלחמה מסירת העדות ושמיעתה התקבלו כפעולות פוליטיות ומוסריות המקדמות הכרה מדינית וחברתית על העוולה, ומתנגדות באופן רעיוני לפעולה הנאצית של מחיקת הפרט ולניסיון הכתיבה המחודשת של ההיסטוריה של הרייך השלישי.[5]

עם זאת על אף הרצון והצורך של ניצולי השואה להעיד, מסירת עדויות התגלתה כפעולה מורכבת נוכח הקושי הנפשי־רגשי לספר על הטראומה. מענה לפער בין הרצון לבין היכולת של הניצולים להעיד, עלה בהגותו של ז'אן פרנסואה ליוטאר (Lyotard) שסימן את העדות לא כאמצעי למסירת ידע מילולי על האירוע אלא דווקא כביטוי פיזי של הפער שבין חוויה הטראומטית לחוסר היכולת לבטא אותה. לתפיסתו, העדות מתקיימת באקט הפרפורמטיבי שבו הטראומה מסופרת באמצעות הגוף הנוכח, השתיקות, ושברי המילים.[6] בדרך זו העדות על שתיקותיה, מעידה

4. ראו לדוגמה: שושנה פלמן ולאוב דורי, **עדות: משבר העדים בספרות, בפסיכואנליזה ובהיסטוריה,** תרגום: דפנה רז, תל אביב: רסלינג, 2008 ; דומיניק לה קפרה, **לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה,** תרגום: יניב פרקש, עריכה מדעית: עמוס גולדברג, תל אביב: רסלינג, 2006; ג'ורג'יו אגמבן, **מה שנותר מאושוויץ: הארכיון והעד (הומו סאקר II**), תרגום מאיטלקית: מאיה קציר, עריכה מדעית: אורי ש. כהן, תל אביב: רסלינג, 2007.

5. פרימו לוי, **השוקעים והניצולים**, תרגום: מרים שוסטרמן־פדובאנו, תל אביב: עם עובד, 1991, עמ' 9-23.

6. Alvin Goldfarb, “Inadequate memories: the survivor in plays by Mann, Kesselman, Lebow and Bzitz”, p.111-129, in: Schumacher (ed.), *Staging*

על כך שהטראומה נוכחת גם כשהיא לא מבוטאת, ומייצגת את האובדן וההיעדר באופן שבו ההיסטוריה הכתובה, המבוססת על תיאור ה"יש", לא יכולה לבטא.[7]

אם כן, לצד החשיבות הרגשית וההכרה החברתית של הניצולים, ביסוס זיכרון השואה על עדויות ניצולים יצר אפשרות לחוות חוויה אותנטית היוצרת הזדהות ומחויבות לשאת את הסיפור. ניתן לומר כי מיזמי שימור העדויות עושים פעולה מופלאה כשהם עונים על צורך עמוק בשימור הזיכרון דרך מפגש אינטראקטיבי עם פרט שסיפורו אינו יכול להיות מבוטא רק דרך השפה. עם זאת, לצד האיכויות שמיזמים אלו משמרים, המציאות החדשה בה ניתן להמשיך ולבסס זיכרון על עדויות חיות גם בהיעדר עדים מעלה שאלות על השלכותיה העתידיות על זיכרון השואה בחברה.

'עידן העדות' כפי שכינה זאת אלי ויזל ו'עידן הפוסט־עדות' כפי שדנו בו שולט ופופסקו (Tanja Schult, Diana I. Popescu) הציפו שאלות רבות על תפקידה של העדות ומגבלותיה,[8] בין השאר; מקומה ביצירת מצב פתולוגי המשמר את הטראומה מבלי לקודד את הסיפור לתהליך של אבל,[9] וכן התמקדות על סיפור של המשכיות והצלה כשייחודה של הגדרת

;*the Holocaust*, New York: Cambridge University Press,1998 p. 111-119 ז'אן פרנסואה ליוטאר, "הדיפרנד", תרגום: אריאלה אזולאי, **תיאוריה וביקורת** 8 (1996), עמ' 139-150; גבעוני (לעיל הערה 1), עמ' 59-67.

7. עמוס גולדברג, **טראומה בגוף ראשון - כתיבת יומנים בתקופת השואה**, אור יהודה: דביר, 2012.

8. Schult Tanja, Diana I. Popescu (eds.), *Revisiting Holocaust Representation in the Post-Witness Era.*, New York: Palgrave Macmillan, 2015. pp. 1-7.

9. עמית פינצ'בסקי מנתח כיצד המדיה מעצבת את האופן בו אנחנו חושבים ומבינים טראומה, וקושר את אמצעי המבע של המדיה להתפתחות נוכחות השיחה על טראומה בימינו. Amit Pinchevski, *Transmitted Wounds – Media and the Mediation of Trauma*, New York: Oxford University Press, 2019.

השואה היא ההשמדה.[10] מתוך אתגרים אלו ורבים אחרים, אתמקד במורכבות הנוצרת מעדות מצולמת כאמצעי להנחלת זיכרון דווקא בהתבסס על תפיסת העדות כמופע פרפורמטיבי שמרכזיותו אינה רק בידע שנמסר דרכו, אלא של עצם פעולת המסירה שלו.

כשחושבים על המילה 'עדות' לרוב עולה המחשבה על אדם הניצב לבדו על במה, לעיתים מוגבהת, ומגולל את האירועים שחווה או ראה. תפיסת העדות כפעולה פרפורמטיבית מרחיבה תפיסה זו וכוללת בה גם את הקהל – הנמענים שאליהם נמסרת העדות. כך העדות אינה פעולה פרונטלית אלא תהליך דינמי המבוסס על הדדיות של דיבור והקשבה. תפיסה זו מציעה כי במעבר לעידן 'פוסט עדות' האובדן אינו של ידע מילולי, אלא של פעולה.

על אף שבמיזמים שהזכרתי העדויות המצולמות משמרות אינטראקציה ואף מרחיבות את אפשרות המפגש לדורות נוספים, זוהי אינטרקאציה מוגבלת כיוון שהיא חסרה רכיב שהוא אינהרנטי למפגש והוא יכולת ההשתנות. בכל מפגש גם אם התוכן דומה מעיקרו קיימים שינויים העולים בהתאם לתקופה, לקהל ולאיכות המפגש.[11] ההשתנות היא אבן יסוד של 'הזיכרון החברתי' עליו עמד האלבווקס (Halbwachs), שהבחין

10. Hank Greenspan, “The power and limits of the metaphor of survivors’ testimony” pp.27-39, in: Schumacher (ed.), *Staging the Holocaust*, p.31.

11. בביקור שערכתי באוקטובר 2020 במיצג **Survivor Stories Experience** במוזאון השואה בשיקגו כמה משתתפים הפנו שאלות אל הניצולה אווה שלוס על האופן בו היא תופסת אירועים בהווה: הבחירות לנשיאות, מגפת הקורונה. שאלות אלו, שכמובן לא קיבלו מענה מההולוגרמה שהוקלטה לפני מספר שנים, מצביעות על הצורך לא רק באינטראקציה אלא גם במתן משמעות לזיכרון בהווה המשתנה.

בין הכתיבה ההיסטורית המתארת את האירוע עצמו, לבין הזיכרון החברתי הפועל בשירות ההווה ומבנה את זהות חברי הקהילה דרך המשמעויות המשתנות שניתנות לאירוע לאורך השנים.[12]

הבחנה זו בין היסטוריה לזיכרון חברתי עמדה בבסיס חיבורו המשפיע של יוסף חיים ירושלמי 'זכור' שהבדיל בין הכתיבה ההיסטורית שהיא מלאכה של יחידים, לזכירה ההיסטורית שהיא פעולה קולקטיבית שנעשית באמצעות טקס ופולחן דתי. ירושלמי עמד על האופן בו תודעת העבר המפותחת של העם היהודי נוצרה לא באמצעות פעולתם של היסטוריונים שעסקו בתיעוד העבר אלא מתוך טקסים קהילתיים שהעניקו משמעות לאירועים אלו.[13] מתוך פרספקטיבה זו מתחדד הנתון הפשוט שמזכיר כי זיכרון אירוע היסטורי בהיעדר עדים אינו מציאות חדשה בתולדות העם היהודי. יתרה מכך, לאורך השנים התפתחו במסורת היהודית פרקטיקות לזיכרון אירועים טעונים של שעבוד, חורבן והשמדה. התבוננות בפרקטיקות הזיכרון שהעמידה המסורת היהודית מלמדת כי הטמעת זיכרון מתקיימת דרך יצירת ייצוג מילולי, תנועתי או חזותי, ובהדגשת פעולת ההיזכרות עצמה כפעולה של שייכות.

אחת הפרקטיקות המרכזיות של הזיכרון שהתפתחו במסורת היהודית היא היכולת לשאת סיפור קולקטיבי כזיכרון אישי. פעולה זו בולטת בציווי הזיכרון בהגדה של פסח (משנה,

12. Maurice Halbwachs, *On collective memory*, Chicago: University of Chicago Press, 1992. מונח זה הוא פיתוח של רעיונותיו של אמיל דורקהיים (Durkheim) שראה את החברה כישות בה התודעה הציבורית משפיעה על תודעת היחיד. דורקהיים במאמרו "הצורות האלמנטריות של חיי הדת" (1913) מדגיש את הריטואלים והפרקטיקות הדתיות כמעשים המסמנים אותם כקבוצה, ואת השימוש בדת כבסיס ליצור ושימור הסדר החברתי. הרעיון של הזיכרון כבסיס למודעות עצמית ומתוך כך לזהות עצמית הוא כמובן אינו חדש ונידון גם בהרחבה אצל ג'ון לוק ואחרים.

13. יוסף חיים ירושלמי, זכור, תל אביב: עם עובד, 1988.

פסחים י׳, ה): "בכל דור ודור חיב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר (שמות י"ג): "הגדת לבנך ביום ההוא לאמר, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". שימור העדויות אם כן, משאיר את הסיפור אצל העדים כאירוע שקרה "להם" "בימים ההם" במרחב היסטורי, ולא מעביר אותו באופן שיתאים ל"זמן הזה" למרחב בדיוני על־זמני שבו "בכל דור ודור" אדם יכול לראות את עצמו "**כאילו הוא** יצא ממצרים". חלק חשוב בעיצוב מסורת, כפי שמזהה זאת דורותי נוייס, אינו רק בתוכן הנמסר אלא טמון דווקא בדינמיות הנוצרת בעת פעולת המסירה עצמה.[14] משום כך שימור העדויות באמצעים טכנולוגיים חדשניים חסר את יכולת ההשתנות הנצרכת להיותו רכיב במסורת ופועל כתיעוד ההיסטורי ולא כזיכרון חברתי שבכוחו לשאת משמעות לדורות הבאים.[15] כך, על אף שלעדות חשיבות עליונה ברובד ההיסטורי והפוליטי, מסתמן כי ההישענות עליה כמקור יחיד חסרה את ההשתנות הנצרכת של הסיפור להטמעתו בזיכרון החברתי ארוך השנים. אם כן, מהי החלופה?

התבוננות על האופן בו התעצב הזיכרון במסורת היהודית במועדי מעגל השנה מעלה כי הזיכרון אינו מתמקד בפרטי האירוע ההיסטורי אלא בתחושה, רעיון או אמירה. מנהגי ט' באב אינם נסובים סביב לימוד עובדות היסטוריות על חורבן ירושלים והמקדש אלא עוסקים בחוויה של אבל באמצעות מנהגי אבלות וסגפנות ואמירת קינות הנעשים באופן עצמאי ובקהילה. באופן דומה פורים או פסח אינם מתמקדים בלימוד פרטי האירועים ההיסטוריים אלא ברעיונות של חרות והצלה דרך פעולות של

14. Dorothy Noyes, "Tradition: Three Traditions", *Journal of Folklore Research* 46, 3 (2009), pp. 233-268.

15. ולטר בנימין, **יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני**, תרגום: שמעון ברמן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1983.

אכילה, חגיגה והודיה בבית הכנסת, עם חברים ובחיק המשפחה. אם כן, מהי התחושה או האמירה שסביבה יש לעצב את זיכרון השואה? באיזה תאריך יש לציין את האירוע? באיזה מרחב – בבית או במרחב ציבורי? ומי המשתתפים – באופן עצמאי, מניין קהילתי, מעגל חברים או בהרכב משפחתי? מהן הפעולות והתכנים שיש לכלול באירוע? שאלות אלו עלו כבר בתום המלחמה ועד היום לא התקבעה אפשרות יחידה לזיכרון. מתוך היוזמות הרבות לזיכרון השואה לאורך השנים עוצבו יוזמות זיכרון המתבססות על פרקטיקות הזיכרון שהתעצבו במסורת היהודית. יוזמות אלו מציעות פעולות טקסיות שונות הנושאות אמירות מגוונות על המשמעויות שאירוע מורכב זה יכול לשאת עבורנו. בחלק הבא אציג כמה מהיוזמות העכשוויות המתבססות על פרקטיקות זיכרון במסורת היהודית ואדון באמירות שהן נושאות.

ב. לצום, להתפלל, לאהוב – יוזמות זיכרון עכשוויות

במחנות העקורים בגרמניה ביקש הוועד המרכזי של שארית הפליטה למסד יום אבל להיזכרות קהילתית משותפת. מכיוון שלא היה תאריך אחד מובהק שסימל לכל הניצולים יום משמעותי במהלך המלחמה, ועל בסיס ההבנה שהבחירה בתאריך טוענת את הזיכרון ברבדי משמעות מסוימים, החליטו חברי המחנות לקשור את הזיכרון באחד האירועים ההיסטוריים־מיתולוגיים במסורת היהודית. הדיון נסוב בין כמה מועדים ותמות: פורים הנושא תמה של השמדה וישועה, תשעה באב המחדד את האבל והתענית, ופסח שמוביל תהליך מעבדות לגאולה. במקביל בישראל, התקיימו ב'מרתף השואה' – מרכז הזיכרון בהר ציון מספר טקסי זיכרון במספר תאריכים הקשורים לאירועי חורבן בהיסטוריה של העם היהודי ביניהם: כ' בסיון –

יום הזיכרון לפרעות ת"ח-ת"ט וליהדות הונגריה, ו' בתמוז – יום בו נשרפו ספרי תורה בשנת 1244, ט' באב – בו החל גירוש יהודי ורשה לטרבלינקה.[16]

באפריל 1951 החליטה הכנסת לקבוע יום אבל לאומי לציון זיכרון השואה, ומרד גטו ורשה התקבל כנקודת ייחוס. בתחילה הייתה כוונה לקבוע את יום הזיכרון ביום פרוץ המרד בגטו ורשה 19 באפריל 1943 – י"ד בניסן תש"ג, אך מכיוון שזהו ערב חג הפסח נפסל התאריך מלשמש יום זיכרון לאומי, ו"יום הזיכרון לשואה ולגבורה" נקבע לתאריך כ"ז בניסן. סמיכותו ליום הזיכרון וליום העצמאות סימלה את המעבר ההיסטורי של העם היהודי משואה לתקומה. סביב החלטה זו קמו קולות מתנגדים שמחו על התמה הנרטיבית וכאלו שערערו על בחירה זו מכיוון שעל פי ההלכה חודש ניסן אסור בהספד ואבלות. למרות ההתנגדויות נקבע תאריך זה כיום אבל לאומי ובמקביל אליו התקבלו כימי זיכרון חליפיים צום עשרה בטבת שקיבל את השם "יום הקדיש הכללי" וכן ז' באדר – יום פטירתו של משה רבנו שבו מעלים את זכרם של אלו שבדומה למשה מקום קבורתם לא נודע, ביניהם גם חללי השואה.[17] באופן זה בעוד הזיכרון הלאומי התעצב סביב רעיונות הגבורה והתקומה,[18] הזיכרון המסורתי עסק באופן ישיר יותר בנרצחים – באובדן ובחורבן.

16. ליאור חן, **טקסי זיכרון והנצחת השואה,** ירושלים: מכון ון ליר, 2014, עמ' 2-3.

17. בעקבות הבחירה בתאריך הנוגד את ההלכה והתנהלות התביעה במשפט אייכמן שלא כללה דיון בייחודו של העם היהודי ופעולות הצלה חרדיות, והדגישה ערכים ציוניים כמו לוחמה מזוינת והצורך במדינה נוצר נתק בין זיכרון השואה בחברה הכללית ובחברה החרדית. החברה החרדית אינה לוקחת חלק בפעולות ההנצחה הלאומית, וביססה מערכת זיכרון שאינה נשענת על טקסים כי אם על לימוד המוקדש לעילוי נשמות הנספים ופעולות חסד וצדקה. ליאור חן, **זיכרון השואה בעולם החרדי - סקירה,** ירושלים: מכון ון ליר, 2014, עמ' 3.

18. במהלך השנים המושג 'גבורה' התרחב מההקשר של התנגדות ומרד ונטען במשמעויות של התנהגות מוסרית, קיום אורח חיים יהודי וכד'.

לצד שני מועדי זיכרון אלו בשנת 2005 קבעה עצרת האו"ם את התאריך 27 בינואר – יום שחרור מחנה אושוויץ ליום הזיכרון הבינלאומי לשואה. בימים אלו יותר ויותר מוסדות ואנשים פרטיים בישראל מציינים גם את יום השואה הבינלאומי. בחירה זו משקפת תהליך נוסף המתקיים בזיכרון השואה המתרחב ממרחב הזיכרון הפרטיקולרי לאוניברסלי. תאריך זה קושר את השואה לא רק לרצף החורבנות ההיסטורי שפקד את העם היהודי אלא גם לרצף ההשמדות והפשעים נגד אזרחים שהובלו על ידי שלטונות שונים במהלך המאה העשרים.

מבין התאריכים השונים לזיכרון השואה – יום הזיכרון לשואה ולגבורה בכ"ז ניסן, הוא התאריך המרכזי בו מצוין זיכרון השואה בישראל. על אף שהתאריך מעוגן בחוק, מלבד צפירה וחובת קיום טקסים פרונטליים במסגרות חינוך, צבא ומוסדות רשמיים, לא התקבלה דרך מוגדרת לזכור ביום זה לציבור הרחב. משום כך במהלך השנים קמו יוזמות זיכרון שונות כדי לתת לזיכרון מוחשיות ולצקת משמעות ליום זה. מבין היוזמות, ניתן לזהות בשנים האחרונות מגמה חברתית הממירה את טקסי הזיכרון הפרונטליים־ממלכתיים במפגשי זיכרון פרטיים, חלקם במרחבים ביתיים דוגמת 'טקס יום השואה האלטרנטיבי' ומיזם 'זיכרון בסלון'. מפגשי זיכרון אלו, בניגוד לטקסים הממלכתיים, לרוב אינם פורשים את סיפורה של קהילה או של האומה אלא מתמקדים בסיפור חייו של אדם יחיד או בתמה רעיונית. בכך מפגשים אלו יוצרים מעין הפרטה של הזיכרון המאפשרת לבחור מה וכיצד לזכור. צעד זה נותן מענה להתמודדות עם מורכבות זיכרון השואה הנתפס במקומות שונים ככלי פוליטי, ומרחיב את הדיון בלקחיו.[19]

19. ליאת שטיינר לבני סוקרת את היוזמה 'זיכרון בסלון' ככזו השוברת את המבנה הפרונטלי ואת המטען הלאומי ונותנת מקום לזיכרון האישי של החווים ושל

מגמה זו שבה נוצרים אירועי זיכרון רבים מעלה שאלות מהותיות על משמעות הזיכרון, מביניהם עולה השאלה – האם יש משמעות לזיכרון השואה רק ברמת הפרט? מחד גיסא, השואה היא אירוע שנוראותו וייחודיותו היא בהשמדה השיטתית של אומה המבוססת על תפיסה המוחקת את ייחודו של האינדיבידואל ורואה את הקולקטיב כישות אחת. משום כך זיכרון ההיסטוריה של הפרט ללא נשיאת סיפור הקולקטיב מחסירה את משמעות האסון. מאידך גיסא, התייחסות לעם רק כמכלול ללא נשיאת סיפורו של הפרט ממשיכה את התפיסה שהנחתה את התפיסה הנאצית שאינה מתייחסת ליחיד.[20] המתח בין סיפורו של הפרט ושל הקולקטיב הוא מתח אתי בין הצורך לזכור את האנונימיות של ההשמדה לבין הרצון לגאול את סיפור היחיד שחווה אותה. דיון זה מתרחב לשאלה אילו תכנים ראויים להיות כלולים בטקס הזיכרון: האם המבט מוקדש לנושא היהודי הפרטיקולרי שהוא ההגדרה הגזעית שעליה התבססו התעמולה האנטי־יהודית ומנגנוני ההשמדה? או שדווקא זיכרון זה מקבע את התפיסה הקורבנית ועל הזיכרון לשאת מבט ללקחים אוניברסליים בשאלות על רוע ואחריות מוסרית? אציג את האמירות העולות סביב שאלות אלו דרך דיון בכמה יוזמות זיכרון

הזוכרים. Liat Steir-Livny, "Remembrance in the Living Room (Zikaron b'Salon): Grassroots Gatherings Creating New Forms of Holocaust Commemoration in Israel", *Holocaust Studies: A Journal of Culture and History*, 25,(2019), pp. 241-258. ; בקי קוק מתמקדת בדמויות הזוכרים הלוקחים חלק במיזם ועומדת על המוטיבציה לזיכרון: Rebecca Kook, "Agents of memory in the post-witness era: Memory in the Living Room and changing forms of Holocaust" *Memory Studies* (2020), pp.1-16.

20. עד היום אתרי ההשמדה בפולין מציגים ערמות של חפצים מנוכרים חסרי זהות ואילו במוזאונים בארץ מוצגים חפצים נבחרים בעלי שייכות קונקרטית הנושאים סיפור אישי. עמירה ערן, "המשותף להגדה הקיבוצית ולמגילות העדות של אבא קובנר", בתוך ד"ר אסתי אדיבי־שושן (עורכת), **החינוך וסביבו**, גיליון מ (תשע"ח) 2, עמ' 38-9.

השואבות ממסורות הזיכרון שהתפתחו במסורת היהודית. מבין היוזמות הרבות אתמקד בכאלו המתבססות על פרקטיקות של שני מועדי מפתח: ט' באב ופסח.[21] אבחן מהן פרקטיקות הזיכרון המוצעות ואיזו אמירה הן מציעות על הזיכרון.

צומות החורבן, כשהמרכזי שבהם הוא תשעה באב, היוו במשך השנים כלי קיבול לאבל על חורבנות ואסונות שפקדו את העם היהודי.[22] משום כך חורבן הקהילות היהודיות בשואה נקשר בצורה ישירה אל ימי זיכרון אלו דרך ליטורגיה וטקסים. כבר בשנת 1945 נכתבה בפולין על ידי יהודה ליב ביאלר משרידי גטו ורשה הקינה "אלי אלי" לנעימת הקינה "אלי ציון" הנאמרת בתשעה באב, ומאז במשך השנים נכתבו חיבורים ליטורגיים רבים המבוססים על קינות החורבן ועל מגילת איכה.[23] האחרונה מבין מגילות השואה שמצאתי היא "מגילת השואה" שכתב אביגדור שנאן על בסיס מגילת איכה שפורסמה בשנת 2005.[24] לצד פרקטיקות ליטורגיות אלו שנועדו להיאמר במסגרת קהילתית,

21. מבין המועדים שנידונו במחנות העקורים עלה גם חג הפורים - אירוע שבו עמדו היהודים בפני סכנת כליה פיזית - כחג שיכול לתת ביטוי לתחושת ההצלה של יהודי קזבלנקה; שם נקבע 'פורים היטליר' ב-11 בנובמבר, ב' בכסלו - היום שבו בשנת 1942 נחתו בעלות הברית במרוקו ובאלג'יריה. ליום זה נקבעה קריאת מגילה מיוחדת המגוללת את פרשת הצלת היהודים. ראו: מיכל שרף, **מגילת היטלר בצפון אפריקה: ספרות יהודית במרוקו ובתוניסיה על מפלת הנאצים**, לוד: מכון הברמן למחקרי ספרות, תשמ"ח.

22. לדוגמה: במשנה (תענית ד', ו): "חמשה דברים ארעו את אבותינו בתשעה באב: נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ; וחרב הבית בראשונה ובשניה; ונלכדה ביתר; ונחרשה העיר".

23. ראו: יהודית תידור־באומל, **קול בכיות השואה והתפילה**, רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, 1992 ; דוד גדג', "מגילת איכה על חורבן יהודי אירופה לרב פנחס יוסף תאומים עיון בקינה אשכנזית על השואה שנכתבה במרוקו", **פעמים**, 146-147 (תשע"ו), עמ' 79-119; מרדכי מאיר, **זכור הנאקות ורעש הצעקות: קינות לתשעה באב לזכר השואה**, ירושלים, תשס"ג; משה פרגר, **"מגילת השואה: קינה על חורבן בית ישראל באירופה"**, בני ברק: גנזך קידוש ה', תשל"ז, עמ' רל-רמה.

24. אביגדור שנאן, **מגילת השואה**, הרב פרופ' דוד גולינקין, בן־ציון שיים (עורכים), ירושלים: מכון שכטר למדעי היהדות בשיתוף עם כנסת הרבנים העולמית, 2005.

קם מיזם נוסף בשם "צום נזכור" המעודד קיום יום צום ישראלי וולונטרי ביום השואה.[25] בדף הפייסבוק של הקבוצה ביום הזיכרון לשואה 2020, הובא הסבר לבחירה בצום כאמצעי המדגיש, בין השאר, את החוסר והאובדן הפיזי:

> הרעיון המקורי ליוזמה הגיע מהמסורת היהודית, המשופעת בצומות. המסורת שלנו שילבה את הריטואל הפיזי גם בחגים שבהם אנחנו מצווים לשמוח, וגם בימי האבל שבהם ממעטים בשמחה ... השואה היא אולי הטרגדיה הגדולה ביותר שאירעה לעם היהודי מאז ומעולם. מחולליה ביקשו להשמיד את העם היהודי, בנפש, אולי, אבל בעיקר בגוף ... אנחנו מאמינים שהצום הוא הדרך הטובה ביותר להשיג מטרה זו.

יוזמה אחרת שהושקה ביום השואה 2021 היא 'דורות מאירים' – מעמד התייחדות משפחתי לציון יום הזיכרון לשואה ולגבורה הכולל הדלקת שש נרות ואמירת אל מלא רחמים או יזכור מאת אבא קובנר. יוזמה זו שנוצרה בשיתוף פעולה בין ארגון רבני 'צהר' ורשות הזיכרון 'יד ושם' שואבת ממנהג הדלקת נר נשמה לעילוי נשמת הנפטר מציעה "מעמד התייחדות אחר ונוסף להנצחת זיכרון השואה בחוג המשפחה, לצד טקסים ועצרות ממלכתיים וציבוריים ולצד פעילויות קבוצתיות שונות".[26] עידוד

לצפייה בהסבר על המגילה ואביגדור שנאן קורא בה ראו: **קריאה ב"מגילת השואה" - המלחמה בזיכרון ההולך ודוהה | אירוע לכבוד י' בטבת,** ערוץ בית אבי חי //:https www.youtube.com/watch?v=Po6l5vE-cBE [נצפה לאחרונה: 15.8.2021].

25. אתר יוזמת **צום נזכור** https://tzom.co.il/. [נצפה לאחרונה: 15.8.2021].

26. שנה קודם לכן ביום השואה תש"פ 2020 כמענה להגבלות על התכנסות בגלל מגפת הקורונה הפיק מוזאון בית לוחמי הגטאות ערכת זיכרון ביתי הכוללת הדלקת נר. מעניין לראות אילו שינויים נוספים בהרגלי הזיכרון יתרקמו עקב ההגבלות שנקבעו בשנתיים שבהן השתוללה המגפה.

צורת זיכרון ביתית על ידי רשות הזיכרון וגוף רבני מסמנת את יוזמה זו כפעולה רשמית ממלכתית העומדת כתוספת אך גם בניגוד להדלקת המשואות הפומבית ביד ושם. גם בתיאור מיזם זה מודגשת הבחירה בפעולה זו כהמשך למסורות הזכירה של העם היהודי :

> לעם היהודי מסורות זכירה שונות. מסורות אלה כוללות עשייה פעילה. כך, העברת הזיכרון מדור לדור מתקיימת במעשה, באמירה, בתפילה, ובשיח. לאחר השואה לקח על עצמו העם היהודי את האחריות להנצחת הנספים ושימור הזיכרון בהווה ולמען העתיד. כחלק ממחויבות זו מקדמים יד ושם וארגון רבני צהר מיזם משותף להבטחת קיום זיכרון השואה בכל בית בארץ ובעולם ... נדליק שישה נרות זיכרון, ונצטרף אל מסורת זיכרון השואה והעברתה מדור לדור.[27]

אפשרויות הזיכרון המבוססות על מנהגי האבלות הנהוגים במסורת היהודית מציעות פעולות שהיחיד יכול לבצע בבית הכנסת במסגרת קהילתית אך גם באופן עצמאי ובמרחב הפרטי. פעולות אלו אינן מקדמות פעולה אקטיבית: מחפשות אשמים או מעודדות תהליך לתיקון, אלא מבליטות את עצם הבחירה לזכור באמצעות פעולה פיזית: הדלקת נר, תפילה או צום, ומתמקדות באבל ובחוויה הגופנית והרוחנית של חוסר והיעדר. הקישור למגילת איכה מעניק מקום לאבל משותף וקושר את השואה לרצף החורבנות והאסונות שנקשרו בחורבן ירושלים

27. דורות מאירים – מעמד התייחדות משפחתי לציון יום הזיכרון לשואה ולגבורה. מתוך אתר יד ושם:

https://www.yadvashem.org/he/press-release/04-april-2021-06-34.html [נצפה לאחרונה: 15.8.2021]

ובכך מעגנת את זיכרון השואה בתוך הסיפור היהודי. עם זאת, על בסיס ההקשר היהודי־דתי של אמירת תפילה יהודית והדלקת נר, מיזם 'דורות מאירים' מציע אפשרות בחירה בין הפניית הדיבור כפעולה דתית אל אלוהי ישראל – "אל מלא רחמים" לאמירה אוניברסלית "נזכור" על פי אבא קובנר. הדלקת נר אינה פעולה יהודית בלבד ומבטאת זיכרון אך גם תקווה המוסיפה אור על פני הרע ומאירה את העתיד, כשם המיזם. את הצורך בזיכרון מסביר יו"ר ארגון רבני צהר, הרב דוד סתיו כאמירה אנושית רחבה: "לאורך הדורות הצטיין העם היהודי בשימור זיכרון האירועים המכוננים של קיומו. זיכרון השואה חיוני למען נשכיל ונפנים לאיזה שפל יכול האדם לרדת כשאינו מחויב לערכי היסוד המשותפים של האנושות. חביב כל אדם שנברא בצלם".[28]

לצד אפשרויות זיכרון אלו נתרקמו ניסיונות לקשור את הזיכרון הטראומטי למועד אחר במעגל השנה – חג הפסח. כבר בשנת 1943, במהלך מלחמת העולם השנייה, חיברו חיילים יהודים אמריקנים יחד עם חברי קהילת בנגאזי בלוב, הגדה של פסח ובה קטעים המשקפים את המצב האקטואלי דרך קטעי ההגדה.[29] הגדה נוספת שנכתבה באותה שנה בצפון אפריקה היא "הגדה די היטליר" ששוזרת את אירועי המלחמה דרך יצירה אלגורית המחברת בין סיפור גאולתם של בני ישראל ממצרים לסיפור הצלתם של יהודי צפון אפריקה מפלישת הנאצים בעקבות ניצחונן של בעלות הברית.[30] הגדות אלו הן דוגמה להגדות רבות אחרות שקישרו בין השואה לחג הפסח, שביניהן

28. שם.

29. חן מלול, "הכירו את "הגדת בנגזי": הגדת הפסח שחוגגת את שחרור יהודי לוב מידי הנאצים" – **'הספרנים' בלוג הספרייה הלאומית.** 19.03.2018 https://blog.nli.org.il/benghazi_haggadah/ [נצפה לאחרונה: 15.8.2021].

30. אבישי בר־אשר, "מה נשתנה הלילה הזה מליל תראנת נוף - הגדה די היטליר במרוקו", **פעמים** 114-115 (תשס"ח), עמ' 137-196.

ידועות גם ההגדות הקיבוציות.[31] בהשראת ההגדות הקיבוציות פרסם אבא קובנר את "מגילות העדות" – הגדה ליום השואה. קובנר רצה שבאותו האופן בו חג הפסח נפתח בקריאת ההגדה, ייפתח יום השואה בקריאת מגילות ובהן סיפורים מהשואה. קובנר ראה בקריאה ב"מגילות העדות" פעולה חינוכית שבאמצעותה יתגבשו אוסף פרטים זרים ומקריים שאינם בני משפחה, לאנשים המזדהים עם קבוצה נבחרת ואהובה, וכך בדומה להגדה, יהוו המגילות תשתית לשייכות והשתייכות לאומית.[32] בדומה ליוזמה זו החל משנות השבעים עלו יוזמות נוספת המבוססת על ליל הסדר, ביניהן: "הגדה ליום השואה" – טקס דרשני שכתב דוד רוסקיס;[33] פעילות עמותת "הגדת השואה והתקומה" המקדמת יוזמה לקריאת משותפת של הגדה ליום השואה בפורום משפחתי כחלק מארוחה משפחתית;[34] "הגדה ליום השואה" שערך הרב שי פירון שיצאה לאור לקראת יום השואה תש"פ,[35] ו"אירוע ההתכנסות ליום השואה'" שיזמה מיכל גוברין.

ביסוס זיכרון השואה על חג הפסח, מייצר טקס שאינו מתקיים במרחב דתי כמו בית כנסת, אלא מלכתחילה מכוון

31. לאוסף מקוון של ההגדות הקיבוציות - The Druck Collection of Kibbutz and Secular Haggadot https://archive.org/details/thomasfisherhaggadot [נצפה לאחרונה: 15.8.2021]. לקריאה נוספת על ההגדות הקיבוציות: צבי שוע פאוסט (עורך), **אל ארץ חדשה אתה עובר: ההגדה הקיבוצית של פסח ותולדותיה משנות השלושים של המאה העשרים**, בית השיטה: שיטים מכון החגים, תשע"א.

32. ערן (לעיל, הערה 20), עמ' 11-20.

33. ההגדה יצאה לאור בהוצאה מחודשת ומתורגמת בשנת 2007. דוד רוסקיס, **מדרשי צלמוות "הגדה" ליום השואה**, עיבוד לעברית: נעם ציון ושרגא בר און, ירושלים: נאמני תורה ועבודה, מכון שלום הרטמן, ובסיוע בית שלום עליכם, תשס"ז.

34. על פי רישומים העמותה קמה בשנת 2016, במקביל לאירוע ההתכנסות - לקריאה נוספת על פעילות העמותה, ראו אתר עמותת הגדת השואה והתקומה https://hebrew.remember4generations.com/ [נצפה לאחרונה: 15.9.2020].

35. שי פירון, **הגדה של יום השואה - קטעי קריאה שירה עיון ודיון**, ראשון לציון: ידיעות ספרים, 2020.

להיערך במרחב פרטי – בפורום משפחתי או קהילתי. הבחירה לבסס את הזיכרון על ליל הסדר מציבה אתגר לציין את יום השואה בפורום משפחתי רב־גילי כבר מגיל צעיר, בשונה מהאופן בו מעוצבות יוזמות הזיכרון הנוכחיות. את הבחירה בליל הסדר כמודל לזיכרון השואה מסבירה גוברין ברצון לשקם את הסיפור הטראומטי באמצעות זיכרון פעיל של יחידים הזוכרים יחד:

> בבואנו להציע תבנית חדשה לזיכרון השואה שאלנו את עצמנו איך יהפוך הזיכרון לשייך לכולם, לשותפות גורל? איך יוכל להתעצב זיכרון השואה כשיקום של הטראומה וכמחויבות נמשכת לתיקון אדם וחברה? ... הדוגמה שעמדה לנגד עינינו היתה סדר הפסח והדרך בה נשמר זיכרון עבדות מצרים במסורת היהודית. ... בסדר הפסח לוקחים חלק פעיל כל המסובים סביב השולחן, מגדול ועד קטון. כל אדם מצווה "לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.[36]

זיכרון השואה דרך מבנה טקס ליל הסדר מציע טקס ובו תוכני הגדה קבועים – עיבוד להגדה של פסח, שבהם משולבים רגעים בהם המשתתפים מוזמנים לשתף בסיפורים ומחשבות משלהם. כך באמצעות המסגרת הטקסית נוצר מארג של היזכרות קולקטיבית הנוצרת מתוך שיתוף החוויה האישית.

הבחירה ביצירת טקסי היזכרות על בסיס סדר הפסח אינה רק שאלה על הזיכרון לכשעצמו אלא על הקולקטיב הנושא את הזיכרון. חזקי שהם מנתח את המקום המרכזי שתופס

36. מיכל גוברין, "התכנסות ליום השואה האחריות לזכור; לזכור באחריות", אתר מכון הרטמן 8.4.2018.
https://heb.hartman.org.il/gathering-for-holocaust-memorial-day/ [נצפה לאחרונה: 15.8.2021]

ליל הסדר בתרבות היהודית־ישראלית העכשווית. הוא מביא נתונים לפיהם יותר מ־85% מהישראלים חשים שיש לחג הפסח משמעות בעיניהם ו־96% מעידים שהם משתתפים בליל הסדר.[37] שהם שואל על הסיבות למקומו המרכזי של החג בתרבות ועל התעקשותם של המשתתפים בו לקרוא את ההגדה על אף שמרביתם אינם מרגישים מחויבים להלכה ומתקשים בקריאת הטקסט ובהבנתו. הוא טוען שמרכזיותו של החג אינה תלויה בתוכן האוניברסלי של חירות שהוא נושא,[38] אלא דווקא בתפיסה הפרטיקולרית של היווצרות הקולקטיב הרואה בכל היהודים משפחה מורחבת.[39] פופולריות זו של החג מראה שתכניו אינם תוכני חירות אוניברסליים, אלא תוצר של היסטוריה של עם פריטקולרי; היזכרות שהיא שייכות של יחידים לקולקטיב. ליל הסדר בהקשר של זיכרון השואה מעתיק את הדיון מגורלו המר של העם אל רגע היווצרותו, ובכך שם את הדגש לשייכות ושותפות הגורל:

אני מכנה בבחירה בשותפות, ההפיכה למה שהיה כפוי לבחירה, בחירה בצורה קולקטיבית של יחד שבתוכו כל אחד נמצא ובחירה בלקיחת אחריות ... זה לא רק התבנית של ליל-הסדר, זו התמטיקה של הזיכרון שאותה אני שואבת מאיך עובד הזיכרון בליל סדר הפסח ומהו הגאונות של הזיכרון היהודי.[40]

אם כן, בניגוד לתאריכים של חורבן, חג הפסח שב אל רגע יצירת השייכות שהוא המכנה המשותף הרחב. במסגרת זו צירוף הסיפורים האישיים בטקס משותף שבו מתקיימת היזכרות

37. נתונים אלו מבוססים על סקר שנערך בין סטודנטים יהודים. חזקי שהם, **חגים ותרבות אזרחית בישראל**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2014, עמ' 27.

38. שם, עמ' 59.

39. שם, עמ' 10.

40. ראיון עם מיכל גוברין. 24.6.2020.

קולקטיבית מחדד את הבחירה לזכור כבחירה להשתייך לסיפור. פייר נורה Nora)) כותב כי ככל שהזיכרון נחווה פחות באופן קולקטיבי כך הוא זקוק ליותר יחידים שיישאו אותו וזיכרון משמעותו השתייכות: "התבקעות הזיכרון הכללי לחלקיקים של זיכרון פרטי מעניקה לשלטון הזיכרון כוח כפייה פנימי עצום. הוא מחייב כל אחד ואחד בהיזכרות, ואת הגילוי מחדש של השתייכות הופך לעקרון הזהות ולסודה."[41] ביחס לזיכרון השואה אחד האתגרים הוא העובדה שמשמעות הבחירה לזכור, משמעה גם בחירה להשתייך לסיפור טראומטי. במילים אחרות, האם יש אפשרות לשאת את הסיפור מבלי לשאת את הטראומה?

המסגרת הטקסית של ליל הסדר מבקשת להציע תהליך קתרטי למעגל הטראומטי דרך הצבת אמירה אתית בנוגע לתפיסת הקורבן ביחס לשואה. סימפוזיון ליל הסדר הרבני הוא חלופה להקרבת קורבן הפסח שהיה נהוג בתקופת המקדש. בדומה לסדרי התפילה שהמירו את קורבנות התמיד כך גם ליל הסדר ממיר את הבשר במילים. באופן זה, פעולת ההיגד והדיבור המתקיימת בליל הסדר היא מעין חלופה להקרבת קורבן. נשאלת השאלה, "איה השה לעולה?" – מהו הקורבן בטקס? מה עולה למוקד הדיון? נדמה כי עצם תפיסת הקורבן עצמה. גוברין מצביעה על כך שזיכרון השואה הכללי בישראל הושפע במידה רבה מהתפיסה האירופית־נוצרית הגלומה בשם שניתן לשואה – Holocaust שפירושו 'קרבן עולה'.[42] שם זה מבוסס על תפיסה

41. פייר נורה, "בין זיכרון להיסטוריה: על הבעיה של המקום", תרגמה מצרפתית: רבקה ספיבק, **זמנים**, 45 (1993 עמ' 11.

42. המילה היוונית Holocaust החלה להשתרש כמינוח המציין את 'השואה' סביב שנת 1960. פירושה המקורי של מילה זאת הוא "קורבן הנשרף כליל", והיא ציינה קורבנות שהוקרבו לאלים ביוון. בעקבות זאת נעשה בה שימוש בתרגום השבעים לתרגום המונח "קרבן עולה" התנ"כי. מאז המאה השש עשרה שימשה המילה כמונח חילוני לתיאור אסונות. עוד על גלגולו של המינוח 'שואה' ראו: דן מכמן, "השואה: מדוע קוראים לשואה "השואה" /"The Holocaust?" **דף שבועי**, הפקולטה למדעי

קורבנית – מרטירית המשמרת את הטראומה בכך שהיא מעניקה למוות ולייסורים מעמד של קדושה ומכפרת על חטאי המאמינים. תפיסה קורבנית זו קשורה באופן ישיר למעשה העדות כיוון שמשמעות המינוח היווני 'מרטיר' (ἁρτυς̣μ) היא אדם המעיד על אמונתו, כפי שכותבת מיכל גבעוני:

> כריכתם של העד והעדות זה בזה בימינו מספקת חיזוק לטענה שהעלה לאחרונה סמואל מוין בנוגע למקורותיהן ההיסטוריים של עדויות השואה. לטענתו, כוח המשיכה של העדויות הללו והלהט שבו התקבלו נושאים את חותמה של התפיסה הנוצרית של העדות, שהוחייתה בזמן מלחמת העולם השנייה ובשנים שלאחריה כדי לפייס ולקרב מחדש בין יהודים לנוצרים.[43]

כינוי זה של השואה חושף את מחלוקת היסוד בין היהדות לנצרות – בין ביטול הקורבן לבין החזרתו; בין סיפור העקדה המקראי, בו המאכלת לא הורדה ואברהם לא הקריב את בנו, לבין סיפור צליבתו של ישו, בו האל הקריב את בנו ובהם ייסוריו ומותו של ישו הם עדות לקדושה. כך במיתוס הנוצרי שהיווה את הבסיס לאנטישמיות העתיקה הקורבן הוא ישו, ואילו היהודים הם אלו שהקריבו אותו. ניוד תפקיד הקורבן ליהודים לאחר השואה הוביל לאהדה למדינת ישראל הצעירה, אך עם התבססותה של המדינה המשיך תפקיד הקורבן לנדוד

היהדות, פרשת שמיני, תש"פ, מספר 1364, אוניברסיטת בר אילן, עמ' 1-3; חזקי שהם, "מדוע דווקא המילה "שואה"? היסטוריה לקסיקלית ושני קודים תרבותיים", הרצאה בכנס: "לחשוב (עדיין) עם דורקהיים? סוציולוגיה תרבותית כאן ועכשיו" של המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה ושל התוכנית ללימודי פרשנות ותרבות, 1-2 בינואר 2019 באוניברסיטת בר־אילן. https://www.youtube.com/watch?v=s_ghT0RzKYY

43. גבעוני (**לעיל, הערה 1**), עמ' 70-71.

וישראל והיהודים סומנו שוב בתפקיד המייסר והפכו שנית מושא לאנטישמיות החדשה. גוברין מציינת כי תפקיד הקורבן ממשיך לנדוד ובשנים האחרונות האירופים מסומנים כקורבנות היהודים. מכאן ששיח הקורבנות הוא שיח אינסטרומנטלי ומעורער ולכן המשך קיבוע התפיסה הקורבנית לדידה של גוברין הוא הרה אסון,[44] וכחלופה היא מציבה את התפיסה היהודית המתגלמת בזיכרון סבל מצרים כתפיסה אנטי קורבנית:

> אנחנו לא מלקים את עצמנו ולא חוזרים להיות עבדים, חוץ מקצת מרור על השולחן, אלא מצווים: 'וזכרת כי עבד היית'. היינו עבדים, ולכן בוא נראה מה גרם לעבדות. לא ננציח את העבדות, אלא נמשיך במאבק בלתי פוסק במה שגרם לעבדות, נעצור את העבודה בכל שבת, ונעשה שמיטה ויובל וחוקים שיגנו על היתום והאלמנה. כך גם ביחס לשואה. בתוך התהומות הכי גדולים שנפש האדם יכולה להגיע אליהם, איפה אתה נמצא? איך אתה לא נשבר, איך אתה מוצא את שביב האנושיות במקום שיש בו הסתר פנים אנושי מוחלט?.[45]

אם כך הטקס המקודד את האירוע ההיסטורי לריטואל מוצג כחלופה לעדות שנטענה במשמעות המשמרת מציאות קורבנית. דרך הריטואל לא מוקרב קורבן אחר אלא ניתנת למילה "קורבן" משמעות שונה של "קירבה", המערערת על תפיסת הקורבנות ומסמנת הבחירה על פני הכפייה.

44. גוברין (לעיל, הערה 36) ; מיכל גוברין, "ההגדה ליום השואה: כך תערכו את טקס ה"התכנסות"", אתר מכון שלום הרטמן 14.5.2020.

45. אריאל הורוביץ, "התפיסה הקורבנית חלחלה לזיכרון השואה בישראל", **מקור ראשון**, 19.12.2019 .

מיזמים אלו, אחדים מבין רבים אחרים המציעים אפשרויות לזיכרון, מעלים את השאלות מדוע התפתחו טקסים ואפשרויות זכירה רבים כל כך? ומדוע טרם התקבלה דרך אחת לזיכרון? והאם בכלל צריך שתהיה דרך אחת, או שמא המגוון הכרחי וטוב? האם המצע לזיכרון צריך להיות מותאם באופן אוניברסלי או שנכון יותר לעצב את הזיכרון בצורה שונה על בסיס אתני? לדוגמה האם על עיצוב חוויית הביקור במוזאון שואה דוגמת יד ושם ליצור חוויה זהה לאדם יהודי ושאינו יהודי? האם ב"כפר הגלובלי הקטן" עדיין קיימת היסטוריה של עם אחד או שבמציאות שבה קערת מרק בסין הופכת תוך כמה שבועות להיסטוריה כלל עולמית, התייחסות להיסטוריה מקומית תמיד תישאר חסרה? והאם המציאות הנוכחית אכן שונה מאשר האופן בו יחס בין מעצמות כמו יוון ופרס, רומא ומצרים, מצרים ובבל עיצבו את ההיסטוריה של עמים אחרים בעולם העתיק? ואם כן, כיצד זה שונה? האם המהירות אינה תואמת את שאר תחומי החיים ובעצם אין האצה מקומית אלא כוללת? האם בחברה הטכנולוגית שמובילה את מהפכת המידע יש לשנות את תפיסת הזיכרון ובהתאם גם את אמצעי הזכירה?[46] כיצד נראית שייכות לסיפור בעידן שבו לא צריך לזכור וכל המידע נגיש ושמור במקשי קיצור? והאם במציאות הנוכחית בה ההיסטוריה

46. בית הספר ללימודי השואה במכללת גליל מערבי פתח בשנת 2021 קורס בינלאומי למיזמי זיכרון על השואה. מבין עשרים וחמישה משתתפי הקורס, חמישה היו ישראלים נוצרים ויהודים שגרו בארץ או בחו"ל והשאר ממדינות שונות. כל המיזמים שהחלו להתעצב במסגרת הקורס פונים לקהל בינלאומי ורובם מבוססים על מאגרי מידע המבוססים על צילומים ופריטים ארכיוניים, כך לדוגמה: משחק כרטיסיות להתאמה בין צילומים מהשואה לתחושות שהן מעלות, משחק מחשב המדמה את חייו של יהודי בהונגריה בתקופת המלחמה, תערוכה אינטרנטית על יהדות מאוריציוס המתבססת על חפצים ארכיוניים, תערוכה ניידת על נשים בשואה ואתר אינטרנט המאגד מאגרי מידע מקוונים ומפגש לחוקרים. ראיון טלפוני עם ד"ר בעז כהן, 18.8.21.

הכתובה, התיעוד המצולם ופריטי הארכיונים המונגשים לכל דורש ישנו צורך בזיכרון המיתי? והאם בעולם עכשווי מודרני יש מקום לטקס, לקתרזיס של ריטואל דתי? שאלות אלו ועוד רבות מאירות משולי החור השחור של נושא סבוך ומרכזי זה. ולצד השאלות הגדולות ניתן למצוא תשובה התחלתית בעצם יצירתם של המיזמים שממשיכים לעלות חדשות לבקרים. דווקא מיזמי הזיכרון העולים מתוך המסורת היהודית מעידים על צורך במציאת דרכי התמודדות ונשיאת הזיכרון שאינן מתבססות על ידיעה היסטורית או על מציאות של "אין ברירה" שמנחיל האתוס לאומי, אלא דרך עיסוק בשאלה בסיסית יותר של שייכות לעצם הזיכרון, למסורת, לחברה. אך בעולם מודרני, גלובלי, כפי שעמד על כך ירושלמי – הדרך לשם פתלתלה.

ג. תם הטקס?

ירושלמי, בשנות השמונים של המאה העשרים חש בהתפוררות הזיכרון היהודי המסורתי והתגברות השכחה. כפי שציינתי קודם, בהמשך להאלבווקס ששרטט את הדיכוטומיה בין ההיסטוריה – הידע המדעי הממוקם בעבר, לזיכרון – המעצב את העבר על פי הנסיבות החברתיות של ההווה, ירושלמי תלה את תהליכי השכחה בעליית ההיסטוריה כתוצאה מהשלכות האמנציפציה – החילון והמודרניזציה של העת החדשה. לדבריו אופיו וייחודו של הזיכרון היהודי הושתת על האמונה בהשגחה אלוהית ככוח היסטורי פעיל. עם התפרקות הקהילה היהודית וביטול היחס המקודש אל העבר, התערער גם מרקם האמונה והעשייה המשותף שהחיה את העבר בעזרת המנגנונים המסורתיים. בעקבות כך החלה שקיעתו של הזיכרון היהודי המסורתי, ולעומתו עלתה הכתיבה המודרנית־מדעית־חילונית של ההיסטוריה. משום כך

ירושלמי ראה את זהותו המקצועית כהיסטוריון של העם היהודי ככזה שבעצם עשייתו החדשה חותר תחת התחום אותו הוא חוקר.[47]

לטענתו של ירושלמי הרואה בינאריות בין זיכרון יהודי מסורתי־טקסי להיסטוריוגרפיה חילונית־מודרנית של תולדות העם היהודי עלו תגובות שונות.[48] מיכאל גרץ לדוגמה, הסכים עם הזיהוי של ירושלמי בדבר תודעת העבר השונה של היהודים אך טען שהחילון לא היה הסיבה היחידה לעליית הכתיבה ההיסטורית בקהילה היהודית, אלא הצורך בניתוק מתפיסת הגאולה המשיחית הפסיבית שבה הדגשת היתר של העתיד באה על חשבון הווה.[49] גם אמנון רז־קרקוצקין טען כי נסיבות עליית הכתיבה ההיסטורית לא הייתה רק שלילת ההשגחה כי אם שלילת תודעת הגלות שמנעה את קיומה הרציף של ההיסטוריה.

47. ברצף הרצאות שכונסו לספר מראה ירושלמי כיצד תודעת העבר של העם היהודי לא התבססה על כתיבה היסטורית כי אם על זכירה היסטורית המשמיטה עבר אחד ויוצקת בו עבר אחר. הוא דן בארבע תחנות בעבר העם היהודי ומנתח כיצד מאז המקרא בו מופיעים קורות העיתים בסדר כרונולוגי, לא ניתנה חשיבות לרישום אירועי העבר כשלעצמם והם נבחנו לאור המהלך הכולל של גלות וגאולה המוצג בתנ"ך. באופן זה חז"ל שיחקו בזמן כמפוח וערבבו בין דמויות ומושגים מתקופות שונות, ובימי הביניים לא נודעו כתבים היסטוריים מלבד מעטים בתגובה לגירוש ספרד. עוד על תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל, ראו: משה דוד הר, "תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל", בתוך ישעיהו גפני (עורך), **מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, 1994, עמ' 129-142.

48. בהמשך לווּבר המסורת נתפסה כפעולה חברתית המונעת מכוחו של ההרגל המשמר סדרים חברתיים ופרקטיקות תרבותיות בהסתמך על הרצף שלהם עם העבר. לעומתה, המודרנה נתפסה פעולה חברתית רציונלית שבה הסדרים החברתיים והפרקטיקות התרבותיות מסתמכים על התאמה מרבית להווה מתוך חשיבה רציונלית. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons, London [1947] 1964, pp.. 115-118 מובא אצל חזקי שהם: "עשינו קצת מסורת": מסורת מומצאת ובעיית העבר בתרבות העברית", **ראשית 1** (תשס"ט), 2009. באתר מכון הרטמן: https://heb.hartman.org.il/invented_tradition/ [נצפה: 15.8.2021] ;

49. מיכאל גרץ, "ביקורת על: Zakhor — Jewish History and Jewish Memory by Y.H. Yerushalmy", **ציון**, כרך מח חוברת ד (תשמ"ג), עמ' 430-435.

הוא אף מצביע על מקומו המרכזי של המושג גלות בעיצוב התודעה ההיסטורית היהודית בכתביו של ירושלמי, ובכך מראה כיצד בתודעה המודרנית המושג 'השיבה אל ההיסטוריה' – הוא שיבה אל תודעה עצמית שמובילה לאקטיביות ביחס להווה.[50] כתיבת ההיסטוריה אם כן היא צעד אקטיבי בהחלפת הפסיביות, הרואה את הגאולה העתידית על ציר לינארי ככזאת ש"עתידה לבוא", שבה העתיד הוא זה שיבוא אל ההווה, בפעולה אקטיבית הפועלת בהווה המתקיים בזמן מעגלי, כפי שמאירה אניטה שפירא:

> ... as opposed to the the traditional Jewish outlook, which posits a linear historical progress toward redemption, Zionism offered a cyclical view of the drama of sovereignty, destruction, and redemption.[51]

הדיכוטומיה לפיה המסורת מזוהה עם העבר בעוד החילון עם ההווה עולה גם בדיון שערך דרור ינון בין תפיסת הזמן היהודי של נתן רוטנשטרייך ואליעזר שביד.[52] רוטנשטרייך עומד על האופן שבו במודרנה העבר וההווה מקבלים אפיונים ערכיים: החילון מסמל את היחיד האוטונומי המקושר להווה, ואילו הדתיות נשענת על קבוצה הכרוכה בעבר. במציאות זו מתקיימת הבדלה

50. אמנון רז־קרקוצקין, "בין גלות להיסטוריה: על המתח הבסיסי של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית בעקבות יוסף חיים ירושלמי", **זהויות 1** (תשע"ב) – 2011, עמ' 89-90.

51. Anita Shapira, "The Bible and Israeli Identity," *AJS Review* 28:1 (2004), [pp. 11-41. 13].

52. דרור ינון, "איך להיות יהודי? – על הקשר שבין זמן, זהות ותרבות", **ראשית 1** (תשס"ט), עמ' 363-368; נתן רוטנשטרייך, **על הקיום היהודי בזמן הזה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1972; אליעזר שביד, **היהודי הבודד והיהדות**, תל אביב: עם עובד, 1974.

בין 'תודעת השייכות' לדורות הקודמים לבין 'תודעת ההמשך' המזדהה עם דורות אלו, אך לא בהכרח חווה תחושת רציפות אליהם. במציאות זו האדם המודרני הוא זה הבוחר כיצד לקשור את חייו ביחס למסורת ולתכנים שביכולתו לברור מתוכה. שביד מזהה מצב זה כ"בדידותו של היהודי המודרני" שעם הניתוק ממורשתו חווה משבר זהות. מכיוון שתרבות נובעת מהקשרים היסטוריים נוצרת מבוכה בהיעדרם של הקשרי משמעות שהיו צריכים להיות ואינם. על אף שבעיית הבדידות מסתמנת כבעיה רחבה בתרבות המערבית המודרנית, בהקשר היהודי שביד מזהה במצב זה ממד גורלי שכן בניגוד לבני תרבויות אחרות המנותקים מעברם, היהודי יכול להינתק מעברו אך לא מזהותו.

ההתייחסות להיסטוריה היא דרך אחת להבין את אותו הגורל ולהתמודד עם ברית האבות, כפי שמראה שביד בחיבור בו הוא דן בנקודת המפנה של הכתיבה ההיסטורית בתקופת ההשכלה. שביד פורש את האתגרים שעלו ביצירת הכתיבה ההיסטורית בתקופה זו; הן ברמה המדעית – התבססות על מקורות פרשניים וליטורגיים, וכן ברמה התודעתית – התבוננות על רכיבי מסורת מקודשים כמושא מחקר ואיבוד המעמד הסמכותי של רכיבי הדת. את ההשקפה המשכילית־רציונליסטית הוא תולה בשינויים התפיסתיים העמוקים שחלו בחברה הכוללת ביחס לעבר, ובצורך של המשכילים היהודים להתנער משרידי השבתאות דרך ה"די־מיסטיפיקציה" וה"די־מיתולוגיזיציה" של הדת שאפשרה את התפשטות הנגיף המשיחי.[53] עמוס פונקנשטיין הציע זווית מבט נוספת לבחינת הכתיבה ההיסטורית והציע כי היא מעולם לא הייתה חסרה אצל היהודים אלא באה לידי

53. אליעזר שביד, "מיתוס וזיכרון היסטורי במחשבת ישראל בזמן החדש", בתוך רוברט ס' ויסטריך ודוד אוחנה (עורכים), **מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית**, ירושלים: מכון ון ליר, 1996, עמ' 41-72.

ביטוי בצורה שונה: דרך היצירה ההלכתית־חוקתית. פונקנשטיין מסביר כי עליית ההיסטוריוגרפיה בקהילה היהודית אינה מקרה יחידאי פנימי אלא חלק מתהליך רחב יותר של כתיבה היסטורית באירופה שהונע בהשפעת הלאומיות. כך באותו האופן כשהשיח המשפטי היה השיח המוביל בגרמניה של ימי הביניים – ההלכה הייתה זו שתפסה מקום מרכזי בהסברת היהדות ליהודים ולא יהודים. וכך, כשבעת החדשה השיח התבסס על צמיחת ההיסטוריוגרפיה של המחשבה הפילוסופית, התפתחה בתגובה כתיבת ההיסטוריה היהודית כגורם מוביל בהסברת היהדות.[54] כדוגמה המחזקת את הטיעון שפעילות ההיסטוריונים היהודים לא הייתה מנותקת מהרגש היהודי, אלא להיפך נבעה ממנו, מביא מירון את עבודתם של דובנוב ואנסקי ככזאת שאינה מנותקת מהזיכרון החברתי אלא רוצה להחיות אותו באמצעות תיעוד חיי היומיום בעזרת חברי הקהילה.[55]

הדיון המתמשך על משמעות תנופת הכתיבה ההיסטורית בקהילה היהודית בעת החדשה והשלכותיה על המציאות העכשווית כביטוי של שלילת השגחה, שינוי תודעת גלות, יצירת זהות מודרנית וניסיון להסביר את הזהות העצמית בכלים חדשים, ממשיך להציב שאלות ולייצר התייחסויות חדשות נדרשות לאור תיאוריות פוסטמודרניסטיות המאירות את הדיון על מקומה

54. עמוס פונקנשטיין, **זיכרון קיבוצי ותודעה היסטורית - תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית**, תל אביב: עם עובד, תשנ"א, עמ' 18. מובא אצל גיא מירון, "זיכרון, היסטוריוגרפיה ומה שביניהם: שלושים שנה ל'זכור'", **ציון**, עח חוברת א, תשע"ג, עמ' 110.

55. שם, עמ' 117-119.

של ההיסטוריה של התרבות היהודית בהקשרים של ביקורת הלאומיות, רב־תרבותיות ונקודות מבט של פרטים שונים בתוך הקהילה.[56]

מחילת הארנב הלא נגמרת של דיון סוער זה מתקיימת גם בדיון הרחב על הזיכרון בחברה המערבית אל מול הגלובליזציה. בהגותו הענפה בחן נורה את החברה הצרפתית והמערבית בשלהי המאה העשרים ואף הוא דן בזיכרון והיסטוריה כשני מושגים מנוגדים. לדבריו הזיכרון "נישא תמיד על ידי קבוצות חיות, ולפיכך הוא מתפתח תמיד, פתוח לדיאלקטיקה של ההיזכרות והשכחה ... " ולעומתו ההיסטוריה היא "השחזור הבעייתי והלא־שלם תמיד של מה שכבר איננו ... ".[57] את עלייתה של ההיסטוריה על פני הזיכרון מסביר נורה דרך "הגלובליזציה והמגמות העולמיות שמערערות על חברות־הזיכרון כמו מוסדות דת, חינוך, המשפחה או המדינה שהבטיחו שימור ערכים ומסירתם הלאה ... ". משום כך שינוי משמעותי במציאות העכשווית היא במקומם של הפרט והכלל ביחס לזיכרון. לדבריו בעוד הזיכרון הנובע משייכות לקבוצה הוא אינדיבידואלי וקולקטיבי, ההיסטוריה היא

56. מירון מביא גם תיאוריות מאוחרות יותר שריככו את הדיכוטומיה בין היסטוריה לזיכרון דרך זיהוי האופן בו הטענות על הזיכרון חלות גם על הכתיבה ההיסטורית שאינה אוייבקטיבית כיוון שההיסטוריון נוטל חלק פעיל בעיצוב הזיכרון החברתי של הקהילה אליה הוא משתייך. בנוסף הוא עומד על ההבדל החשוב בין הטענות הביקורתיות לתנועת הלאומיות שהעלו אנדרסון בדברו על "קהילה מדומיינת" והובסבאום שעסק ב"המצאתה של מסורת" הרואים בזיכרון מכשיר מודרני חיוני לעיצוב מניפולטיבי של תודעת העבר, בשונה מירושלמי שטען שהזיכרון אינו תוצר מודרני או מסורת מומצאת אלא "קהילה אותנטית, ולא מדומיינת, המושתתת על זיכרון משותף" (שם, עמ' 110-113) וכן משה רוסמן דן בנושאים אלו בהרחבה: משה רוסמן, **היסטוריה יהודית?: כתיבת היסטוריוגרפיה יהודית בעידן פוסט־מודרני**, רעננה: הקיבוץ המאוחד, 2010.

57. פייר נורה, "בין זיכרון להיסטוריה: על הבעיה של המקום", תרגמה מצרפתית: רבקה ספיבק, **זמנים**, 45 (1993), עמ' 4-19. עמ' 6.

אוניברסלית ובכך שייכת לכולם, אך גם לאף אחד. משום כך את הזיכרון החברתי הרחב מחליפה הצפה של נרטיבים – "שפע של זיכרונות יחודים התובעים להם היסטוריה משלהם".[58]

נורה מסביר את תהליך זה בכך שכבל שהזיכרון נחווה פחות באופן קולקטיבי כך, כאמור, הוא זקוק ליותר יחידים שיישאו אותו מה שיוצר "משטר זיכרון" המתבטא בתיעוד מסיבי ועליית קרנו של ארכיון. בניגוד לארכיון ההיסטורי־השמור, נורה בדומה לירושלמי, מזהה את הזיכרון החי בטקס הגופני המתקיים בקהילה. כדוגמה לזיכרון הרפרטוארי השונה מהזיכרון הארכיוני, כפי שמכנה זאת דיאנה טיילור,[59] נורה מביא את פרקטיקות הזיכרון במסורת היהודית: "נחשוב על היהודים, הגדורים בנאמנות היומיומית לטקס של המסורת. הפיכתם ל"עם הזיכרון" פטרה אותם מדאגה להיסטוריה, עד שהיפתחותם לעולם המודרני כפתה עליהם את הצורך בהיסטוריונים".[60] בהציבו את הטקס אל מול הכתיבה ההיסטורית נורה מצביע גם על החזרה אל הזיכרון המשותף כדרך לשוב ולהשתייך. חזרה זו אל הזיכרון אינה דרך עיסוק במושא הזיכרון – הידע ההיסטורי, אלא בעצם הבחירה לזכור:

> כדי להבין את הכוח ואת המשיכה שבקריאת הייעוד הזאת, יש לפנות אולי אל הזיכרון היהודי, הזוכה היום להתעוררות מחודשת בקרב יהודים רבים, שנטשו את יהדותם. במסורת זו, שאין לה היסטוריה אחרת מלבד

58. שם, עמ' 11.

59. דיאנה טיילור מבחינה בין ה"ארכיב" המשמר ידע והיסטוריה חומרית השואף ליציבות ולהנצחה, לבין ה"רפרטואר" - האוצר זיכרון המגולם בגוף: קול, מחווה ופעולה המקפל בתוכו דינמיות והשתנות מתמדת. Diana Taylor, *The Archive and the Repertoire-Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham; London: Duke university press, 2003.

60. שם, עמ' 6-11.

> זיכרונה, להיות יהודי פירושו לזכור שיהודי הנך. אך זיכרון זה, שאין להפריכו, משעה שהופנם, סופו שהוא תובע הכרה מלאה. את מה יש לזכור? במקרה הקיצוני את זיכרון הזיכרון. הפסיכולוגיזציה של הזיכרון נטעה בכל פרט ופרט את ההרגשה, שבסילוקו של חוב בלתי אפשרי תלויה בסופו של דבר גאולתו.[61]

גם פול קורנטון (Connerton) מצביע על הזיכרון כבסיס לזהות היהודית. הוא מזהה את הזיכרון היהודי ככזה המבוסס על אירועים היסטוריים ומועבר באמצעות ריטואלים ומציע את הנוסחה לפיה הדרך להיות יהודי היא לזכור, הדרך לזכור היא להפוך את העבר לאקטואלי, והדרך לעשות זאת היא באמצעות פעולת ההיזכרות המתקיימת בריטואל או אקט פרפורמטיבי.[62] באופן דומה יאן אסמן (Assmann) מביא את חגי ישראל בלוח השנה העברי כדוגמה למושג 'זיכרון תרבותי' אותו הוא מגדיר כזיכרון קאנוני, טקסי המרוחק מחיי היומיום ולכן ניתן להעברה בין־דורית ארוכת טווח.[63] תובנות אלו משלימות את הטענה הבוהקת של ירושלמי שהזיכרון במסורת היהודית אינו ידע שיש לשמרו אלא ברית שיש לקיימה.[64] אם כן, שאלת זיכרון השואה אינה נסובה רק סביב שאלת הפרקטיקות, האמצעים השונים, או אופי הלקחים אלא בשאלת עומק ותיקה ורלוונטית כתמיד – על עצם הבחירה לזכור כבחירה בהשתייכות לעבר, להיסטוריה,

61. שם, עמ' 12.
62. Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 45-46.
63. לעומת הזיכרון התרבותי הוא מציב את ה'זיכרון תקשורתי' ככזה המוגבל לדורות אחדים כיוון שהוא מבוסס על חוויות יסוד משותפות. Assmann Jan, John Czaplicka, "Collective Memory and Cultural Identity" *New German Critique* No. 65, (Spring - Summer, 1995), pp. 125-133.
64. ירושלמי (לעיל, הערה 16).

למסורת. ועל האפשרות להיות חלק ממסורת מתוך התפיסה שהיא אינה מציינת רק את העבר אלא את הדיאלוג המתמשך שבין העבר להווה.[65]

טקסי יום השואה השואבים מפרקטיקות יהודיות מעבירים את המעמד ההיסטורי של השואה למרחב המיתי של הזיכרון. זוהי פעולה טעונה מבחינה פוליטית, אך יש לציין שהיא אינה באה לערער על היות השואה אירוע היסטורי ועל המאמצים המחקריים החשובים לביסוסה, אלא לצקת משמעות לזיכרון שלה. יוזמות הזיכרון הביתיות יכולות להיות פעולה המערערת על הזיכרון החברתי אם הן נשארות כריבוי היסטוריות של יחידים, או להתקיים כפעולה עוצמתית של זיכרון חברתי שאינו מתקיים כזיכרון מונומנטלי אלא כזיכרון חי, ביטוי עדין של השתייכות יחידים לקבוצה.

> ... אני מציעה לראות את יום השואה וגם את יום הזיכרון לחללי צה"ל ויום העצמאות כימים בהם אנחנו נדרשים לכתוב את המהלך של היחיד מול היווצרות של אומה. אנחנו יודעים היטב שהאירועים של משואה לתקומה, של הקמת מדינת ישראל היו הדרך שבהם נכתבה ביוגרפיה של דור שלם, שבו הביוגרפיה של היחיד לא היתה נכתבת כך ללא המימד של היותו חלק מסיפור ממיתוס שנכתב כסיפור קולקטיבי, זו היתה משמעות

65. אבי שגיא שואל האם בתפיסה מודרנית ביקורתית השיבה אל המסורת בכלל אפשרית? ומציב את הפרדוקס לפיו לא ניתן לשוב אל המסורת אך גם בלתי אפשרי להבין את עצמנו בלעדיה. כפתרון אפשרי הוא מציע להבחין בין המושגים 'מסורת' ו'מסורתיות', ומאיר שהשיבה אל המסורת היא בעצם ההכרה שהעבר וההווה אינם מנוגדים זה לזה, אלא שהמסורת היא עצם הדיאלוג המתמשך ביניהם. אבי שגיא, **אתגר השיבה אל המסורת**, ידידיה צ' שטרן ואבי שגיא (עורכים), ירושלים: מכון שלום הרטמן, אוניברסיטת בר־אילן, הפקולטה למשפטים, 2006, עמ' 493. מופיע אצל דרור ינון, "איך להיות יהודי? - על הקשר שבין זמן, זהות ותרבות", **ראשית, 1** (תשס"ט), עמ' 359-390.

אקזיסטנציאלית לאדם היחיד. האם היא עדיין עומדת ככזאת? או שעלינו לשוב ולכתוב מחדש מהי האומה? ... אני חושבת שיש בעובדה שהדברים שבים ונכתבים עכשיו מועמדים בשאלה, "יראה כל אדם את עצמו" באישי שבתוך הקולקטיבי, דרכים שאנחנו יכולים לחשוב בהן ... אולי כאן בחכמה יהודית עמוקה של הגדרת זיכרון לא מונומנטלי, כי הרי המילה מונומנט באה מ'נמו' לזכור ואנחנו חושבים שכל זיכרון צריך להיות מונומנטלי זאת התרבות הפגאנית הרומית, הזיכרון היהודי מלמד אותנו שאין זיכרון ישן וצריך להתחדש, המבנה ארעי, ועל כל אדם ואדם פה ועכשיו הוא מוטל ... שכל אחד יהיה סופר של הזיכרון.[66]

66. מתוך הרצאתה של פרופ' מיכל גוברין - "הזיכרון הכותב את ההווה, הרהורים של סופרת" **יום עיון: שימור ועיצוב הזיכרון בית בן גוריון.** 1.12.2014 https://www.youtube.com/watch?v=FC7GyFlYDsw (דקה 23-25) [נצפה לאחרונה: 15.8.2021]

ושמת בטנא: מבט הלכתי על הממדים השונים של יסודות הקניין הפרטי

אהרן אריאל לביא

אדם סמית', אבי המחשבה הכלכלית המודרנית, ראה בקיומה של חברה מסחרית המבוססת על חלוקת העבודה את הנתיב הטוב ביותר להתפתחות אנושית ולשיפור מצבם של בני האדם מהבחינה החומרית. התפתחות זו, לדבריו, תלויה בנטייה האנושית המולדת לסחור ולהחליף דבר בדבר, אשר קשורה בנטייה להגדיר רכוש פרטי שניתן לסחור בו.[1] יש להדגיש שגם סמית' הבין, כבר לפני כארבע מאות שנה, שאין כל קשר הכרחי בין עושר חומרי לאושר נפשי ורוחני, וכי עודף עושר חומרי מהווה לעיתים חסם לאושר

1. ראו למשל: "חלוקת עבודה זו, שיתרונות כה רבים בצדה, אינה פרי תבונה אנושית הצופה את העושר הכללי שהחלוקה מולידה ושואפת אליו, אלא תוצאה הכרחית, אם כי איטית והדרגתית מאוד, של נטייה מסוימת בטבע האדם, שאין לנגדה תועלת רחבה כל-כך – הנטייה לסחור, להמיר ולהחליף דבר בדבר" (אדם סמית', **עושר העמים**, פרק ב).

אמיתי.[2] על כל פנים, סדר הדברים בין החברה לפרט, בכל הקשור לקניין פרטי, הינו הפוך מזה שעליו היינו נוטים לחשוב בצורה אינטואיטיבית. רוצה לומר, לא הקניין הפרטי, בתור דבר כשהוא לעצמו, מוליד את החברה המסחרית, אלא להפך – קיומם של מנגנונים חברתיים המסדירים את יחסי הקניין בין הבריות הוא המוליד את הקניין הפרטי ומאפשר אותו. חשוב להתעכב על נקודה זו כדי להבין את הקשר בין קניין פרטי לבין שגשוגה של חברה (שהינה תנאי הכרחי, אך בהחלט לא מספיק, לאושרן של הבריות המרכיבות אותה).

הספר Why Nations Fail? עוסק בגורמים לשגשוג כלכלי של מדינות או, לחלופין, לקיפאון או לדעיכה.[3] הטענה המרכזית של הספר הינה ששגשוג כלכלי הוא בעיקרו תולדה של מוסדות מכלילים (inclusive institutions), ולעומת זאת קיפאון כלכלי הוא בעיקרו תולדה של מוסדות מצמצמים (extractive institutions). המונח 'מוסדות מכלילים' מתייחס למוסדות פוליטיים המאפשרים שמירה על קניין פרטי, שוויון בפני החוק, אכיפה של חוזים והתחייבויות פרטיות, ואשר באופן כללי מאפשרים לכל שחקן להקדיש את היכולות, הידע והניסיון שלו לכל תחום שיבחר. בנוסף, מוסדות מכלילים מייצרים תמריץ

2. ראו למשל: "דומה כי המקור הגדול למצוקה ולאי-הסדרים שבחיי אנוש נובע מהערכה מופרזת של ההבדל בין מצב-תמיד אחד למשנהו. תאוות-הממון מפריזה בהערכת ההבדל בין עוני לעושר; השאיפה מפריזה בהערכת ההבדל בין מעמד פרטי לציבורי; הרברבנות מפריזה בהבדל בין אלמוניות לפרסום נרחב. אדם המושפע מאותם יצרי-לב מופלגים לא די שהוא עלוב ומסכן בפועל, אלא לעתים קרובות הוא מוכן להפרייע את שלום החברה כדי להגיע אל הדבר שהוא רוחש לו הערצה נואלת כל-כך. אולם מתוך התבוננות חטופה ביותר אפשר שיתברר לו שבכל המצבים הרגילים של חיי אנוש תוכל נפש מתוקנת למצוא אותה מידה של שלווה, אותה מידה של שמחה, אותה מידה של סיפוק" (אדם סמית, **התיאוריה של הרגשות המוסריים**, פרק ג, פסקה 31).

3. Daron Acemoglu and James A. Robinson, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*, New York: Currency, 2012.

להשקעות ופיתוח, שכן היזמים יודעים שבמידה שיצליחו – ההון הפרטי שיצברו יישאר בידיהם וזכויותיהם יובטחו על ידי השלטון. תנאי נוסף לשגשוג בהקשר זה הינו שלטון מרכזי המסוגל לאכוף את החוק, להבטיח קיומם של חוזים וביטחון אישי ולהשקיע בשירותים ציבוריים המאפשרים לתעשייה ולעסקים לצמוח. זאת בשונה ממערכת המורכבת מקבוצות שונות, אשר המגבלה היחידה לכוחה של כל אחת מהן היא כוחן של הקבוצות האחרות. יש לציין, עם זאת, שמשטר בעל מוסדות מכלילים מבחינה כלכלית איננו בהכרח משטר דמוקרטי שבו נשמרות כל זכויות הפרט, כפי שממחישה הדוגמה של דרום קוריאה בשנות החמישים.

לעומת זאת, במשטר של מוסדות מצמצמים אין הבטחה של זכויות קניין אישיות, אין שוויון בפני החוק, מדיניות המיסוי שרירותית וישנן מגבלות נוספות על חופש הפרט, חופש העיסוק, רכישת השכלה וכדומה. במצב כזה אין לפרטים בחברה אפשרות, ואף לא תמריץ, לנסות ולהשקיע את הדרוש כדי לשפר את מצבם (וממילא את מצבה של החברה בכללותה) ולקחת סיכונים למען מטרה זו.

אחד האתגרים המרכזיים שאותו בוחן הספר הינו היעדר התמריץ של האליטה השלטת במדינות עניות להקים מוסדות מכלילים, ובכלל להביא לשינוי כלשהו בסטטוס-קוו, שכן הדבר יביא בהכרח להרעת מצבן שלהן עקב פיזור שונה של ההון ושל הכוח בחברה. הכותבים מתייחסים לשינויים במבנה הפוליטי, אך לא פחות מכך לשינויים טכנולוגיים (כגון דפוס, רכבות, מכונות אריגה ועוד). אלו עשויים להביא לצמיחה כלכלית אך גם לשינוי הסדר החברתי, ולכן נחסמו על ידי שליטים רבים לאורך ההיסטוריה. זו אחת הסיבות המרכזיות לכך שמדינות נחשלות נותרות בנחשלותן.

המעבר מנחשלות לשגשוג, כתוצאה משינוי המבנה הפוליטי, כרוך גם במחירים לקבוצות אחרות. בשל מאפייני 'ההרס היצירתי'[4] של השוק החופשי שינויים אלו גובים מחירים גם מעובדים במקצועות שעתידים להיפגע בעקבות שינוי טכנולוגי או מסוחרים ובעלי מפעלים שנהנים ממונופול שעתיד להתבטל. לעיתים הברית בין האליטות השונות הנהנות מפריבילגיות שכאלו מעכבת ואף מונעת הליכי שינוי מבניים, ומותירה את המדינה בנחשלותה. לעיתים כוחות השינוי גוברים. אך יש מקרים שבהם דווקא האליטות מניעות שינויים מבניים תוך שמירה על כוחן הפוליטי, כגון בסין בשלהי המאה העשרים.

בסיכומו של דבר, לטענת מחברי הספר, רובינסון ואז'מוגלו, המבנה הפוליטי הוא הגורם המסביר באופן הטוב ביותר את ההבדלים בהצלחה הכלכלית בין מדינות יותר מכל גורם אחר כגון אקלים, תרבות, מיקום גיאוגרפי וכדומה. הם גם ממחישים כיצד הבדלים גדולים בין מדינות החלו בהבדלים זעירים שבשעתם נדמו חסרי חשיבות, אך במרוצת השנים יצרו נתיבי התקדמות שונים בתכלית.

4. המונח 'הרס יצירתי' (Creative Destruction) נטבע על ידי הכלכלן האוסטרי יוזף שומפטר בשנות החמישים של המאה הקודמת. המונח מתייחס למהפכנות המתמדת בכלכלה, המוציאה מכלל שימוש תעשיות ישנות ומחליפה אותן בחדשות. שומפטר פיתח את המושג בספרו 'קפיטליזם, סוציאליזם ודמוקרטיה' שראה אור בשנת 1942 ונחשב לספר השלישי המצוטט ביותר במדעי החברה, אחרי **עושר העמים** של סמית ו**הקפיטל** של מרקס. ראו Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York: Harper & Brothers, 1942. לסקירה קצרה של התפתחות המושג, לצד טענה שהוא הוצע עוד קודם לשומפטר, ראו Michael Perelman, "Retrospectives: Schumpeter, David Wells, And Creative Destruction", *Journal of Economic Perspectives* 9:3 (1995), pp. 189-197.

המוסדות המכלילים של ההלכה

לאורך אלפיים שנות גלות, הקהילות היהודיות, כמעט בכל מקום בעולם, הוכיחו יכולות שרידות ועמידות יוצאות דופן. הן הוכיחו זאת גם כאשר נאלצו לעמוד מול משטרים טוטליטריים ומול מוסדות הרחוקים, כרחוק מזרח ממערב, מאלו שהגדרנו לעיל כ'מוסדות מכלילים' (גם כאשר היו אלה 'מכלילים' ביחס לאוכלוסייה הרחבה, לרוב הם לא היו כאלו ביחס לאוכלוסייה היהודית). לעומת זאת, בתקופות ובמקומות שבהם נהנו הקהילות היהודיות ממוסדות מכלילים, הן הוכיחו לא רק יכולת הישרדות, אלא גם יכולת שגשוג יוצאת מגדר הרגיל. הדבר רווח, ללא יוצא מן הכלל, בכל הקהילות היהודיות במדינות המערב (לא רק בארה"ב, אלא גם בקהילות מערב אירופה ואוסטרליה), וכמובן בחברה היהודית במדינת ישראל המודרנית.

במאמר זה אעמוד על הקשר שבין התפיסה התרבותית והמבנית הרווחת ביהדות באשר לקניין פרטי (ולמוסדות המאפשרים אותו) ובין יכולת השגשוג היהודית בתקופות שבהן הדבר מתאפשר. כמובן, תקצר היריעה מלתת דין וחשבון מלא על ההיסטוריה היהודית לאורך אלפיים שנה. במסגרת זו לא אוכל גם לתאר את כלל המוסדות החברתיים, על מאפייניהם המכלילים, שמגדירה ההלכה – מוסדות שהתפתחו בקהילות היהודיות לאורך הדורות. לטובת מיקוד הדיון, ובמחיר תיקוף חלקי בלבד של מסקנותיי, אנסה להתחקות אחר שורשי תפיסת הקניין הפרטי כפי שהתגבשו דווקא טרם היציאה לגלות, בתקופה שבין שלהי ימי הבית השני ועד לחתימת התלמוד. התלמוד הוא הטקסט היהודי המכונן האחרון שהתקבל במלואו, וללא עוררין, בכל תפוצות ישראל. בשל כך, ניתן לייחס לרעיונות היסוד המופיעים בו חשיבות יתרה בעיצוב המוסדות והתפיסות שהופיעו ב-1,500 השנים שלאחר חתימתו.

באופן כללי, קניית בעלות על דבר ממשי כלשהו תלויה, על פי ההלכה, במעשה כגון הגבהת החפץ או משיכתו. בעלות על קרקע נעשית אף היא באמצעות מעשה קניין סמלי, אך היא תלויה גם ברישום במוסדות הקהילתיים ('ערכאות'). את התפקיד הזה מילא בית הדין, שהיה המוסד המרכזי האמון על שמירת זכויות הקניין הפרטי בחברה היהודית.[5] הוא ששימש הן כמקום לבירור סכסוכים קנייניים והן כגוף ציבורי המסדיר את יחסי הקניין בין הבריות ואת קניינו של הציבור (לרבות רישומי קרקעות, מיסים וכדומה).[6] הבסיס לתקפות המידע שבבית הדין היה מוסד העדות, המשמש אחד מיסודותיו החשובים של המשפט העברי (בשונה, למשל, מדיני הראיות הנהוגים בשיטת המשפט הבריטית). בתי הדין היו, ועודם, גופים עצמאיים שאינם כפופים לשלטון, ולמעשה יכלה כל קהילה להקים לעצמה בית דין שכוחו נובע מקבלת הציבור על עצמו את פסיקותיו. במובן זה, ניתן לומר שמערכת הקניין העברית הייתה, ועודנה, מערכת מכלילה אשר אינה לוקחת בחשבון שיקולים בלתי רלוונטיים בעת שהיא עוסקת בדיני הקניין של הקהל המציית לה. עם זאת, את עומק יסודותיה של תפיסת הקניין הפרטי ביהדות יש לחפש לא בבתי הדין, אלא דווקא במערכת המצוות התלויות בארץ, כפי שאראה בהמשך.

5. לעניין הצורך ברישום עסקאות מקרקעין על פי ההלכה ראו שלמה אישון, "עסקת מקרקעין שלא נרשמה בטאבו", **תחומין** לו (תשע"ז), עמ' 381–399.

6. לדיון מעמיק על תפקידו וסמכויותיו של מוסד בית הדין ראו רועי זק, **כתר יא: הקצאת משאבים ציבוריים**, ירושלים: מכון כת"ר, תשע"ו, עמ' 63–107.

המצוות התלויות בארץ

'מצוות התלויות בארץ' הינו שם כולל למערכת מצוות אשר תקפות רק בארץ ישראל, רובן מצוות חקלאיות.[7] הידועות שבהן מהוות למעשה את הבסיס לתפיסת הצדקה היהודית, שמאוחר יותר תורגמה לצדקה כספית שלא באמצעות תוצרת חקלאית – לקט ושכחה (האיסור ללקט שיבולים שנפלו או נשכחו, אלא להותירן לעניים), פאה (החובה להשאיר חלק מהשדה ללא קצירה כדי שהעניים יוכלו לבוא ולקצור לעצמם), שמיטה ויובל (הוברת השדות אחת לשבע שנים והשבת אדמות לבעליהן המקוריים[8]), חלה (החובה להפריש חלק מעיסת הלחם לכוהנים), ביכורים (הבאת הפירות הראשונים של השנה לבית-המקדש) וכמובן כל הדינים הסבוכים של התרומות והמעשרות. לצד מצוות אלו ישנן מספר מצוות חקלאיות אשר אינן תקפות רק בארץ ישראל, כגון ערלה (האיסור לאכול מפירות האילן עד שימלאו שלוש שנים מנטיעתו) וכלאיים (האיסור לזרוע ולנטוע סוגי צמחים שונים בערבוביה). יש לציין שלפי חלק מהדעות, חיובן מהתורה (מדאורייתא) של כל המצוות אינו חל מחוץ לארץ-ישראל, אלא שחז"ל גזרו על שמירתן גם בחוץ לארץ כדי שהן לא תשתכחנה.[9]

7. אומנם ישנה מערכת מצוות רחבה נוספת התלויה בקיומו של בית-המקדש, היכולה להתקיים אף היא אך ורק בארץ ישראל, אך מצוות אלו אינן נכללות תחת ההגדרה של 'מצוות התלויות בארץ' באופן מסורתי.

8. השמיטה כוללת גם שמיטת כספים (ביטול הלוואות בסוף השנה השביעית), שאיננה תלויה בארץ ומתקיימת בכל מקום ובכל זמן (בימינו רק מדרבנן). כמו כן כוללת השמיטה את מצוות ה'הקהל' (בחג הסוכות של השנה השמינית), ומצוות היובל כוללת גם שחרור עבדים, אך גם אלו אינן תלויות בארץ במובנו הקלאסי של המונח. עם זאת, יש לציין שכל מחזור המעשרות החקלאי תלוי במחזור שנת השמיטה, אשר קובע איזה סוג מעשר יינתן בכל שנה. נושא זה חורג מתחומו של מאמר זה.

9. דעה זו מבוססת על הפסוק בירמיה: "הציבי לך ציונים" (ירמיה ל"א, כ), עליו דרשו חז"ל: "אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: בני היו מצויינים במצות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים. הוא שירמיהו אומר 'הציבי לך ציונים וגו'", אלו המצות שישראל

המצוות החקלאיות התלויות בארץ מובאות כולן בסדר זרעים שבמשנה, ונידונות בהרחבה בתלמוד הירושלמי במסכתות ייעודיות שאינן קיימות בתלמוד הבבלי. אומנם גם התלמוד הבבלי עוסק במצוות אלו, אך סוגיות אלו פזורות במסכתות השונות. נראה כי הסיבה לכך היא שמצוות אלו לא היו תקפות בבבל, וחכמי בבל שלא נדרשו לקיימן לא טרחו לעסוק בהן יתר על המידה.

העיסוק הנרחב במצוות החקלאיות, המגדירות את מערכת היחסים שבין האדם לאמצעי הייצור ולתוצרת שלו, בפרט בהקשר של חברה חקלאית, מאפשר הבנה מעמיקה של תפיסת הקניין (והמוסדות הקשורים אליו) שהנחילו חז"ל למסורת היהודית. כך לדוגמה עמד הרב דוב ברקוביץ' על אופייה המיוחד של תפיסת הקניין היהודית, כפי שהיא משתקפת במסכת פאה שבמשנה. הוא אף ערך השוואה לתפיסת הקניין של ג'ון לוק, הנשענת על סיפור הבריאה והמהווה את הבסיס המשפטי לתפיסת הקניין במערב עד ימינו אנו.[10] על פי לוק, עצם השקעת העבודה בטבע מצד האדם מוסיפה ערך מסוים למצב הטבעי, והיא המעניקה לו לגיטימציה לתבוע בעלות על אותו חלק מהטבע בו השקיע את כוח עבודתו.[11] ביהדות לעומת

מצויינים בהם" (ספרי על דברים י"א, יז).

10. דב ברקוביץ', "המביאים אל הגורן", בתוך איתמר ברנר ואהרן אריאל לביא (עורכים), **על הכלכלה ועל המחיה: יהדות חברה וכלכלה**, ירושלים: ראובן מס, 2008, עמ' 33-58.

11. ראו, למשל: "That labour put a distinction between them and common; that added something to them more than nature, the common mother of all, had done, and so they became his private right" (John Lock, *The Second Treatise of Government*, Chapter V, Clause 28).

בהמשך מדגיש לוק שבעלות ראשונית זו איננה תלויה בהסכמת כלל המין האנושי. שכן אם היה על האדם להמתין עד שישיג הסכמה כלל אנושית כדי לקבל בעלות על כל פרי שברצונו לאכול, היה המין האנושי גווע ברעב מזמן.

זאת, על פי הרב ברקוביץ', הקניין מקבל את תקפותו רק מתוך הכרתו של הפרט כי מלכתחילה הקניין כלל איננו שלו אלא של הבורא. הביטוי המעשי לכך הוא הותרת פאת השדה לטובת העניים (המהווים מעין 'באי כוחו' של הבורא, והנתינה להם היא כנתינה לו ודומה לקרבן). ההבדל בין מצוות הפאה, השכחה והלקט לבין מצוות התרומות והמעשרות הוא שבעת חיובן של המצוות הראשונות שנמנו, התוצרת נחשבת עדיין בחזקת הבורא, ולכן ההחלטה לאילו עניים לחלק אותה הופקעה מבעליה האנושיים.[12] בתרומות ובמעשרות, לעומת זאת, התוצרת נמצאת כבר בחזקת הבעלים, ואף על פי שהוא מחויב להפריש ממנה לטובת הכוהנים (תרומה גדולה), הלויים (מעשר ראשון), העניים (מעשר עני) והמקדש (מעשר שני), נתונה לו הסמכות לקבוע לאילו פרטים יועברו התרומות והמעשרות.[13] מצווה נוספת מהמצוות התלויות בארץ היא שבת הארץ, או השמיטה (אם כי בתורה המונח 'שמיטה' מתייחס דווקא לשמיטת הכספים). נראה

12. וכן פסק הרמב"ם (על פי חולין קלא ע"א): "כל מתנות ענים אלו אין בהן טובת הניה (הנאה) לבעלים, אלא הענים באין ונוטלים אותן על כרחן של בעלים. ואפילו עני שבישראל מוציאין אותן מידו" (משנה תורה, הלכות מתנות עניים א', ח). משמעות המונח 'טובת הנאה' בהקשר זה הוא שאין לבעל השדה רשות לתת את אותן מתנות למי שירצה או, לחלופין, למנוע מעניים מסוימים לקחת אותן (ראו פירוש דרך אמונה על אתר).

13. המקור לכך הינו בפסוק: "וְאִישׁ אֶת קָדָשָׁיו לוֹ יִהְיוּ, אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה" (במדבר ה', י). מפרש על כך האבן-עזרא: "טעמו, ברשות המקדיש הם שיתנם לאיזה כהן שירצה. והזכיר זה בעבור מתנות כהונה". הדבר נידון במחלוקת רבי יוסי ורבי יוחנן בירושלמי: "רבי יוסי בן חנינא אמר, אדם נותן מעשרותיו בטובת הנייה. ורבי יוחנן אמר, אין אדם נותן מעשרותיו בטובת הנייה. מאי טעמא דר' יוסי בן חנינה? 'ואיש את קדשיו לו יהיה', ורבי יוחנן אמר 'לו יהיה' יתנם לכל מי שירצה" (דמאי ו', ב וכן במקומות נוספים). הרמב"ם פסק: "אסור לכהן ליטול תרומה או שאר מתנות שלו עד שיפרישו אותם הבעלים, שנאמר 'ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתים', ונאמר 'אשר ירימו בני ישראל לה' נתתי לך', עד שירימו ואח"כ יזכה בהם. ולא יטלם אחר שהורמו אלא מדעת בעלים, שהרי הם של בעלים ליתנן לכל כהן שירצו, שנאמר 'ואיש את קדשיו לו יהיו'. ואם לקח שלא מדעת בעלים זכה בהן, שאין לבעלים מהן אלא טובת הנאה, וטובת הנאה אינה ממון" (משנה תורה, הלכות תרומות י"ב, טו).

כי 'שבת הארץ' נמנית על קטגוריית המצוות שבהן אין לבעלים את זכות ההחלטה מי יהיה במוטב בפירות. מכיוון שהפקר פירות השביעית קודם לבעלות האנושית על הפירות, אין לבעל השדה את הזכות להחליט למי להעניק את פירותיו המופקרים. מצד שני, יש שני הבדלים מרכזיים המבדילים את מצוות שבת הארץ משאר המצוות בקטגוריה זו: (א) הפקר השביעית תלוי בהסכמת והכרזת הבעלים (על פי רוב הדעות בהלכה). (ב) פירות השמיטה אינם מיועדים רק לעניים אלא לכלל הציבור ואף לחיית השדה.

יש לציין שרבים רואים במצוות התלויות בארץ, ובפרט במצוות השמיטה והיובל, מעין קריאה קדומה לביטול הקניין הפרטי, שבעיני רבים נתפס כאחד משורשי הרע והמחלוקת בעולמנו. כך, למשל, כתב הרב קוק בהקדמתו לספרו 'שבת הארץ': "אין חלול קדש של קפדנות ורכוש פרטי בכל תוצאות יבולה של שנה זו, ומדת העשר, המתגרה על ידי המסחר, משתכחת".[14] אלא שלעניות דעתי דווקא מכלל לאו אנו לומדים הן – דווקא משום ששנת השמיטה היא החריג, היא מלמדת על התקפות ועל הלגיטימיות של הקניין הפרטי בכל השנים האחרות ובכל קניין שאינו קשור לפירות הארץ. זאת ועוד, אפילו בשמיטה עצמה, על פי רוב הדעות (וכן נפסק להלכה), הפקר הפירות איננו

14. הראי"ה קוק, שבת הארץ, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' יז. מעניין כי גם הרב קוק כורך כאן בין רכוש פרטי, מסחר ועושר, בדומה לאדם סמית'. אינני טוען שהרב קוק הכיר את סמית', אם כי הדבר בהחלט ייתכן. על כל פנים, ההגעה לתובנות דומות בשני הקשרים שונים הינה מעניינת כשלעצמה, וייתכן שאף מצדיקה מחקר עתידי נוסף. גישה שלילית זו ביחס לרכוש הפרטי נמצאת כבר במקורות קדומים יותר, כגון ספר החינוך שכתב: "ועוד יש תועלת נמצא בדבר (במצוות השמיטה) לקנות בזה מידת הותרנות, כי אין נדיב כנותן מבלי תקוה אל הגמול" (ספר החינוך, מצווה פד). גישה מרחיקת לכת יותר, ובת-דורנו, ניתן למצוא אצל הרב נריה זצ"ל שכתב: "מחשבת האדם כי האדמה שלו היא, כי הקניין שלו הוא, מרעילה את יחסי החברה ומביאה בסופו של דבר לחורבן הארץ וגלות העם" (הרב משה צבי נריה, "משרשי מצות השביעית", מובא אצל צבי שינובר, **השמיטה לאור המקורות**, נחלים: הוצאת נחלים, תשל"ט, עמ' 113-117.

מתרחש 'באופן טבעי' אלא הוא תלוי בהסכמת והכרזת הבעלים על הפקרת פירותיו. אומנם אם יבחר בעל השדה שלא להפקיר את פירותיו הוא יעבור על מצווה מהתורה, אך עדיין רכושו הפרטי לא יופקע ממנו בכוח.[15] כפי שאראה מייד, האפשרות לבטא את בעלות הבורא על הבריאה כרוכה מיניה וביה, לתפיסת חז"ל, בבעלות מלאה של האדם על רכושו.

כאשר המשנה מבקשת להגדיר את ייחודה של הארץ ואת קדושתה היא פונה, כצפוי, ישירות למצוות התלויות בארץ, אך מתמקדת במצוות שטרם סקרנו – מצוות התלויות בארץ הקשורות גם למקדש: "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה? שמביאין ממנה העומר וביכורים ושתי הלחם".[16] כאמור, אני מבקש להתחקות אחר הרעיונות הראשוניים הנוגעים לקניין במחשבת חז"ל שלפני תקופת הגלות או בתחילתה, ולהתמקד בהם. עיקר דיוננו יהיה סביב מצוות הביכורים, וזאת בשל ארבע סיבות: (א) החיבור ההדוק בינה לבין הארץ (לעניות דעתי, יותר משאר המצוות התלויות בארץ); (ב) משום שהיא

15. ראו בבא מציעא לט ע"א; מנחת חינוך פד; וכן ראו דברי המדרש בעניין: "אני אמרתי לכם שתהיו זורעים שש ומשמיטין אחת בשביל שתדעו שהארץ שלי היא" (ספרא על ויקרא כ"ו, לד). למחלוקת זו ישנה גם נפקא מינא נוספת להלכה, שהובאה במחלוקת המפורסמת בין המבי"ט לבין השולחן ערוך לגבי חיוב תרומות ומעשרות בפירות של גוי בשנת השמיטה. לדעת המבי"ט ההפקר נוצר על ידי הקב"ה ללא תלות במעשי האדם, ולכן גם פירותיו של הגוי אינם שייכים לו באמת בשנת השמיטה וממילא אין להפריש מהם תרומות ומעשרות כשם שלא מפרישים תרומות ומעשרות מכל פירות הפקר בכל השנים (שו"ת המבי"ט א', יא). לדעת השולחן ערוך, לעומת זאת, יש צורך במעשה הפקרה של האדם כדי שיתקיים בהם פטור מתרומות ומעשרות, ואם לא היה מעשה כזה, אין הם מופקרים (שו"ת אבקת רוכל, כד). הלכה למעשה יש להפריש תרומות ומעשרות מפירות גוי בשביעית, אך ללא ברכה, בשל הספק בהלכה (פאת השולחן כ"ג, יב; חזון איש ט', יח).

16. משנה כלים א', ו. יש המקשים מדוע הובאו דווקא מצוות אלו ולא מצוות תרומות ומעשרות התלויות גם הן בארץ ישראל, ואין כאן המקום להאריך.

עוסקת בבעלות הראשונית ביותר; (ג) משום שהיא כרוכה בבניית מוסדות לאומיים; (ד) ומשום שכפי שנראה מייד, המסכת העוסקת בה מציגה תפיסה סדורה ועקבית בנושא הקניין.

מצוות הביכורים

מסכת ביכורים עוסקת במצוות הבאת הפירות הראשונים והמובחרים לבית המקדש כקורבן, ולמעשה כמתנה לכוהנים. המסכת חושפת את קו המחשבה של חכמי ארץ ישראל, לפיו במהותו אין הקניין הפרטי קניינו של האדם, אלא קניינו של הבורא. ההכרה בכך היא המאפשרת, מיניה וביה, בעלות אמיתית של האדם על חלקים מהטבע (וממילא מאפשרת את המסחר בהם בין בני אדם). קו מחשבה זה יכול להיות נקודת פתיחה לכל דיון רציני הבוחן את תפיסת הקניין הפרטי ביהדות.

מצוות הביכורים נאמרה לראשונה למשה בעלייתו השנייה להר סיני. היא מוזכרת כמעט אחרונה ברשימת המצוות שצוו במעמד זה: "רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ, לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ", ומייד לאחר מכן: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: כְּתָב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל".[17] מצוות הביכורים מהווה, אם כך, חלק מהותי מהברית בין הקב"ה לעם ישראל, אף שהיא עתידה להיכנס לתוקפה רק עם הכניסה לארץ, ורק בסמוך לכניסה לארץ התורה מסבירה על אודותיה בהרחבה. למעשה, בעצם הכניסה לארץ אין די כדי להגיע למצב המאפשר את קיום מצוות הביכורים, אלא יש צורך גם בהתבססות בה: "וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ".[18] תנאי זה נכון לכל המצוות התלויות בארץ, כמו גם למצוות העמדת מלך.

17. שמות ל"ד, כה-כו.
18. דברים כ"ו, א.

תנאי נוסף לקיום המצווה הוא הקמת בית מקדש, המקום שאליו מעלים את הביכורים. לפנינו, אם כך, שלושה תנאים ציבוריים המאפשרים את הבאת הביכורים: הימצאות פיזית בארץ ישראל, מצב פוליטי של ביסוס בארץ ובניין בית המקדש. כלומר, התנאים לבעלות הפרטית המאפשרים את המצווה הינם ישיבה מסודרת של העם בארצו עם מוסדות שלטוניים מתפקדים. אך ישנו תנאי נוסף, העוסק ברמת הפרט, בו מאריכה המשנה ובעקבותיה התלמוד הירושלמי, והוא בעלות מוחלטת של האדם על הפירות שהוא מביא כביכורים. זאת על פי הפסוק: "בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ".[19] למעשה, הפרק הראשון של מסכת ביכורים עוסק ברובו בסוגיה זו – הבהרה של הבעלות הייחודית על הפירות, הנדרשת כדי שניתן יהיה להביאם כביכורים. בעלות ברמה כזו אינה נדרשת לקיום מצוות חקלאיות אחרות, כגון פאה ומעשרות.

אתה יכול לתת רק מה ששלך

מסכת ביכורים פותחת בהגדרת האנשים שאינם רשאים להביא ביכורים למקדש, או לחלופין מביאים את הביכורים אך אינם קוראים את הפסוקים הנלווים למצווה. הפסוקים הללו מתארים את הירידה ההיסטורית למצרים, את היציאה משם "בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה וּבְמֹרָא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים" ואת ההגעה ל"אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ" שדרכה נותן לנו ה' את "פְּרִי הָאֲדָמָה", אשר את ראשיתו אנו מחזירים אליו למקום שבו בחר לשכן את שמו.[20]

19. שמות כ"ג, יט. וכן פוסק הרמב"ם: "שנאמר 'בכורי אדמתך', עד שיהיו כל הגדולין מאדמתך" (משנה תורה, הלכות ביכורים ב', י).

20. דברים כ"ו, א-טו. פסוקים ה-ח מהווים את הבסיס להגדה של פסח, שהיא למעשה אוסף מדרשים על אותם פסוקים.

הפסוקים בליבת קטע זה (פסוקים ה–ח) מהווים את הבסיס להגדה של פסח, שעניינה המרכזי הינו היציאה מעבדות לחירות. בהמשך נראה גם את הקשר שלה לעניין הקניין פרטי.

מדברי המשנה והתלמוד עולה באופן ברור שרק מי **שבעלותו** על פירותיו מוחלטת, לרבות הקרקע שבה הם גדלו, יכול להביאם כביכורים אל המקום אשר בחר ה' וגם לקרוא עליהם את הפסוקים. באופן פרדוקסלי, פסוקים אלו מבטאים דווקא את **אי-הבעלות** של הפרט על פירותיו, שכן על פיהם הפירות ניתנו לו מאת הבורא, ובהבאת הביכורים הוא למעשה מצהיר על כך קבל עם ועולם (חלק מהותי ממצוות הביכורים הוא הבאתם בתהלוכה עממית רבת משתתפים).

המשנה מגדירה באופן ברור מי הוא הראוי הן להביא ביכורים והן לקרוא את מקרא הביכורים. אפילו מי שנטע עץ באדמתו שלו אך הבריך אותו לתוך אדמה של אדם אחר, אינו רשאי להביא ביכורים.[21] יתרה מכך: אפילו אם נטע והבריך מתוך ולתוך אדמה שבבעלותו, אך דרך שאיננה שלו עוברת מתחת לקשת שיצרה ההברכה – הפירות אינם נחשבים שלו לשם הבאת ביכורים, אף שמבחינה קניינית הפירות הם שלו לחלוטין (רבי יהודה אומנם חולק, אך להלכה פסק הרמב"ם כחכמים). במשנה מובא גם הטעם לדבר: "מאיזה טעם אינו מביא? משום שנאמר: 'ראשית בכורי אדמתך תביא' – עד שיהו כל הגידולים מאדמתך".[22] התלמוד מסביר כי גם אם האדם קיבל רשות להברכה באדמתו של אחר, על רשות זו להיות רשות לעולם (לצמיתות), ואין די ברשות לפי שעה. אגב כך עוסק התלמוד בסוגיה מרתקת

21. 'הברכה' היא לקיחת ענף, או אפילו הגזע כולו אם העץ עדיין צעיר וגמיש, ושתילתו באדמה בעודו מחובר לעץ המקורי באופן שבו הוא מצמיח שורשים חדשים.

22. משנה ביכורים א', א. מכאן ואילך, כל הפניה סתמית (בהערה או בגוף הטקסט) למשנה או לתלמוד מפנה למסכת זו.

לגבי הבעלות על מה שמתחת לפני הקרקע. כלומר, אם כשמוכר אדם שביל הוא מוכר רק את מקום ההליכה על השביל או גם את העומק שתחת השביל "עד התהום" (ירושלמי א', א). בימינו נודעת לסוגיה זו חשיבות מיוחדת, עם עליית הערך המשאבים הנמצאים במעבה האדמה.[23]

כשם שמי שבעלותו החלקית על הפירות אינה מאפשרת לו להביא את הביכורים לבית המקדש, כך גם מי שגזל או גידל פירות באדמה חכורה אינו יכול להביא מהם ביכורים. התלמוד שואל, למשל, מה יהיה הדין במקרה של ענף שנגזל והפך לעץ (באמצעות ייחור) באדמתו של הגזלן. אף שמדובר בעבירה, מרגע שהבעלים התייאשו מלמצוא אחר הענף (אם בכלל שמו לב להיעלמותו) – הפירות עוברים לאחריות הגזלן, כולל לעניין המצוות התלויות בהם, והוא אף יכול להקדישם:

> האונס והגנב והגזלן, בזמן שהבעלים מרדפין אחריהן אין תרומתן תרומה ולא מעשרותיהן מעשר ולא הקדשן הקדש. אם אין הבעלים מרדפין אחריהן – תרומתן תרומה ומעשרותיהן מעשר והקדשן הקדש.[24]

לעומת זאת, לדברים שהיו בגדר עבודה זרה אין תקנה. אף אם כבר אינם משמשים לעבודה זרה, אי אפשר להביא מהם 'לגבוה', כלומר לעבודת הקודש ממש: "הכל מודין באשירה

23. בשיחה עם ידיד מהעיר דנוור, עורך דין העוסק בתחום חיפושי הנפט בארה"ב, הבנתי עד כמה סבוך הנושא. גם כאשר ידוע מי הם הבעלים של פני הקרקע, מהם מבקשים את הרשות לקדוח בכמה מקומות לצורך חיפושים, הרי כשנמצא נפט נוצרת תסבוכת משפטית עצומה (ממנה ידידי מתפרנס...). שכן לעיתים, על פי המציאות המשפטית שנוצרה במהלך השנים בה עברה הקרקע מיד ליד, למרחב שמתחת לפני הקרקע יכולים להיות בעלים רבים ושונים. במקרים כאלו, כדי להמשיך בקידוח ובהפקת הנפט, יש לאתר את כל הבעלים ולחלק את התמלוגים ביניהם. ייתכן שיש כאן נושא מעניין למחקר הלכתי, אך הוא חורג, כמובן, מתחומי מאמר זה.

24. ירושלמי א', א.

שביטלה שאינו מביא ממנה גזירין למערכה".[25] אך מה לגבי נטילת לולב מעץ דקל ששימש בעבר לעבודה זרה? אם המצוות נחשבות ל'צורך גבוה', כלומר עבודת קודש כמו בבית-המקדש, אזי לא ניתן לקחת מהאשרה לולב לסוכות. אלא שהתלמוד פוסק ש"פשיטה שהוא מביא ממנה לולב [מכיוון] שאין מצות כגבוה", כלומר תשמישי מצווה אינם כקודשי המקדש.

ומה לגבי ביכורים? לדעת רבי יהודה הביכורים הינם כקודשי הגבול, כלומר קודשים שמחוץ למקדש, ולכן ניתן להביאם מאשרה שכבר אינה משמשת כעבודה זרה. לעומת זאת, לדעת חכמים, הביכורים "הוקשו לקדשי מקדש [ולכן] אינו מביא". אנחנו פוגשים, אם כך, בהיבט נוסף של הביכורים, והוא שעליהם להגיע ממקור תקין לחלוטין, ללא היסטוריה בעייתית כלשהי (לדעת חכמים, כנגד דעתו החולקת של רבי יהודה). בשונה מתשמישי מצווה, הביכורים נושאים קדושה משל עצמם, והם כביכול 'נושאים בזיכרונם' את העבר אשר מגדיר את מצבם העתידי ואת הקדושה המקסימלית שאליה יוכלו להגיע.

כמו כן הם 'זוכרים', או 'קשורים', למצב האדמה עצמה שעליה צמחו, שהבעלות עליה חייבת להימשך כדי שהם ייחשבו לביכורים במלוא מובן המילה: "הפריש בכוריו ומכר שדהו מביא ואינו קורא" (משנה א', ז). כלומר, אפילו אם בעת הפרשת הביכורים הבעלות על האדמה ועל הפירות הייתה תקינה ומלאה, אחרי שהאדמה נמכרת לאחר – הפירות אינם נחשבים עוד לביכורים ולא ניתן לקרוא עליהם את הפסוקים בעת הבאתם למקדש. אפילו אין מדובר במכירה, אלא בירושה (במקרה שבו בעל השדה נפטר בין ההפרשה להבאה), אומר התלמוד ש"היורש מביא ואינו קורא" (ירושלמי א', ה). באותו האופן,

25. שם. 'אשירה' היא עץ ששימש לעבודה זרה, ומשמעות דברי התלמוד היא שלא ניתן להביא עצים כאלו לצורך הבערת האש על גבי המזבח בבית המקדש.

מי שקנה רק את הפירות ולא את העצים, אפילו הפירות עדיין נמצאים על הענפים, איננו מביא ביכורים, וגם המוכר איננו מביא ביכורים, כפי שמסביר הרמב"ם: "מוכר אינו מביא שהרי אין לו פירות, ולוקח אינו מביא שהרי אין לו קרקע".[26]

בתלמוד מופיעה מחלוקת לגבי מידת הבעלות על הקרקע במקרה של אריס או של חוכר. לדעת רבי יהודה, שגם כאן, ובאופן עקבי, מרחיב את חלות המצווה – "אף בעלי אריסות וחכורות מביאין וקורין" (משנה ב', א). חכמים, לעומתו, מבדילים בין שני סוגי אריסים וחוכרים: כאלו המקבלים אפשרות לעבד את הקרקע באופן זמני, וכאלו שמקבלים זכות קבועה כזו. לדעת רבי חייא בשם רבי יוחנן: "אפילו באריס לעולם ובחכיר לעולם אינו מביא" (ירושלמי א', ט).

הביכורים נושאים כביכול בזיכרונם לא רק את בעליו של העץ שממנו נקטפו, אלא גם את מצבו של אותו העץ: "יבש המעיין, נקצץ האילן – מביא ואינו קורא" (משנה א', ו). כלומר, אם בין ההפרשה להבאה יבש העץ, או אפילו רק נעלמו התנאים שמאפשרים את מחייתו והוא עצמו עדיין קיים (אלא שהוא כביכול בגדר 'טרפה'), בעליו מביא את הפירות שכבר הופרשו אבל לא קורא את הפסוקים.

תכונה ייחודית זו של הביכורים ניכרת גם באחריות הרבה שיש לאדם עליהם, שהיא חמורה יותר מהאחריות בה מחויב האדם במצוות אחרות, וכמאמר המשנה (שם א', ח):

> הפריש את בכוריו, נמקו, נבזזו, נגנבו, אבדו או שנטמאו מביא אחרים תחתיהן ואינו קורא. והשניים אין חייבים עליהן חומש. נטמאו בעזרה נופץ ואינו קורא. ומניין שהוא

26. משנה תורה, הלכות ביכורים ב', יד.

חייב באחריותן עד שיביאן להר הבית? [משום] שנאמר: "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך וגו'", מלמד שהוא חייב באחריותן עד שיביאם להר הבית.

כלומר, אם הפריש אדם ביכורים ויצא לדרכו להביאם לבית המקדש, אך בדרך, מסיבה כל שהיא ואפילו באונס גמור, אבדו או נטמאו הביכורים - עליו להביא ביכורים חדשים במקומם.[27] זאת בשונה מתרומה או מעשרות למשל, שאם אבדו לו באונס אינו חייב להביא חדשים במקומם אלא יצא ידי חובתו.

ארץ זבת חלב ודבש

עד כאן דנו בבעלות בין האדם לפירותיו. אך מצוות הביכורים משקפת סוג נוסף של קשר - הקשר בין הפירות לארץ ישראל. דבר זה לומד התלמוד מגזרה שווה בין המילה "ארצך" בפרשת ביכורים לבין המילה "ארץ" בפסוק העוסק בשבעת המינים: "אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ".[28] על פי פסוק זה מסביר התלמוד את האמור במשנה: "אין מביאין ביכורים חוץ משבעת המינים" (ירושלמי א', ג). דבר זה ייחודי לביכורים, שכן שאר המצוות - כגון תרומה, מעשרות, פאה וכו' - נוהגות בכל הגידולים שגדלו בארץ ישראל. אומנם גם במצוות האחרות קיים כמובן הקשר לארץ, שכן בחוץ לארץ אין מפרישים תרומות ומעשרות, אך באופן דומה לסוגיית הבעלות, גם כאן מצוות הביכורים מכתיבה קשר הדוק יותר. המצווה חלה רק על הפירות שהקשר שלהם לארץ הינו מהותי - שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל. הד לדבר ניתן למצוא גם ביחסה של

27. אלא שאינו קורא עליהם את מקרא הביכורים מכיוון שאינם ראשית פרי האדמה שלו, וכן לא חייב לשלם עליהם חומש.

28. דברים ח', ח.

מסכת ביכורים לחכמי ישראל, שלשיטתה גם אותם ניתן להצמיח רק בארץ ישראל: "שמעתי שאין ממנין זקינים בחוץ לארץ. אמר רבי לוי: ולא מקרא מלא הוא? 'בן אדם, בית ישראל יֹשבים על אדמתם'. הא כל ישיבה שלך לא יהא אלא על אדמתך".[29] כלומר, ישיבה אמיתית של עם ישראל והצמחת חכמים 'סמוכים', אלו הממשיכים את שרשרת המסורה ואת בניית המוסדות החברתיים מימי משה רבנו, יכולה להתרחש רק בארץ שאליה העם קשור במהותו.[30]

המשנה מוסיפה ואומרת שאת הביכורים מביאים רק מן הפירות המובחרים ביותר. התלמוד מונה את הפירות מסוג זה: זית אגורי (אשר "אוגר שמנו לתוכו"[31]), תאנים בנות שבע, תמרים מיריחו ורימונים מן העמקים. אומנם גם כאן יש מחלוקת, ולדעת רבי יוסי (המייצג גישה מרחיבה, בדומה לרבי יהודה) "פירות הרעים חייבין בביכורים", אך להלכה נפסק שמביאים דווקא מן הפירות המובחרים.[32]

אפילו לגבי קישוט הטנא, אותו סל שבו נושאים את הביכורים לבית המקדש בתהלוכה עממית ורבת רושם, מקפיד רבי מנא שהם יהיו אך ורק מגידולי ארץ ישראל: "כל עמא מודיי (כל העם מודה) שאין מעטרין את הביכורים מחוץ לארץ", ויתרה מזו, אין מעטרים אותם אלא משבעת המינים. רבי יוסי חולק על רבי מנא ואומר שהכול מודים שמעטרים את הביכורים בגידולים

29. ירושלמי ג', ג. הפסוק מצוטט מיחזקאל לו, יז.

30. חכמי קיסריה אומנם התירו להסמיך חכמים בחוץ לארץ, אך זה רק על מנת לחזור לארץ. המונח 'סמיכה' בלשון המשנה והתלמוד מתייחס להעברת הסמכות לדון בדיני התורה החמורים ביותר מדור לדור, מאז שבעים הזקנים שנסמכו על ידי משה במדבר סיני לאחר מתן תורה. שרשרת הסמיכה נקטעה כבר לפני כ-1,500 שנה ואף שגם כיום קיים המונח 'סמיכה לרבנות' במובן של הסמכה רשמית לתפקיד רבני, אין לאף רב בימינו סמכות הלכתית השקולה לסמכותם של הרבנים שנסמכו בעת העתיקה.

31. ירושלמי ב', ב.

32. משנה תורה, הלכות ביכורים ב', ג.

מחוץ לארץ ובמינים שאינם משבעת המינים. עוד מוסיף התלמוד שלכל אחד משבעת המינים יש להביא טנא משלו, אם כי ישנה גם אפשרות להביא את כל המינים בכלי אחד, אם מקפידים על סידור מסוים של המינים השונים בתוכו (ירושלמי ג׳, ה).

גם לעניין הגדרת גבולות ארץ ישראל מצוות ביכורים מחמירה יותר, אם כי מנקודת מבטם של חקלאים רבים יש כאן דווקא הקלה, מכיוון שאינם חייבים במצווה על גידולים מחוץ לארץ. אזורים הנושקים לארץ ישראל שהפכו לחייבים במעשרות, כגון עבר הירדן המזרחי שהתיישבו בו בני ראובן וגד, אינם נחשבים ארץ ישראל לעניין הביכורים. רבי יוסי הגלילי מסביר זאת בכך שלעבר הירדן מהות שונה מזו של ארץ ישראל: "אין מביאין בכורים מעבר הירדן [משום] שאינה ארץ זבת חלב ודבש" (משנה א׳, י). בדיון המופיע בתלמוד מציע רבי אבין עיקרון אחר. לדבריו, ההבדל הוא בין הארצות שה׳ נתן לבני ישראל לבין הארצות שנטלו בני ישראל בעצמם (כלומר שבטי ראובן וגד): "אמר רבי אבין: חצי שבט מנשה ביניהון. מאן דאמר 'אשר נתתה לי' ולא שנטלתי לי מעצמי – חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן" (ירושלמי א׳, ח). שבט מנשה קיבל את חלקו ממשה ולא נטל בעצמו, ולכן יש מחלוקת אם חלק זה, בעבר הירדן, חייב בביכורים. מכל מקום, העיקרון העולה מכאן מציג היבט עמוק יותר של מה שראינו עד כה – הביכורים דורשים לא רק את בעלות מוחלטת של הפרט על גידוליו, אלא גם את מימוש הבעלות הלאומית על השטח שבוודאות ניתן לבני ישראל מאת ה׳, ולא בשטחים שנטלו בעצמם.

ראינו כי הביכורים דורשים בעלות מוחלטת של האדם עליהם, בתוך מסגרת כללית של בעלות לאומית על מרחב מסוים ומוגדר. ראינו גם כי ניתן להביא ביכורים רק כאשר בית המקדש עומד על מכונו. לכל אלו נוסיף עתה גם את ממד הזמן.

ממד הזמן שבמצוות הביכורים הוא היוצר למעשה את הקשר בין המצווה לחג השבועות. וכך אומרת המשנה: "אין מביאין ביכורים קודם לעצרת. אנשי הר צבועים הביאו ביכוריהן קודם לעצרת ולא קיבלו מהן, מפני הכתוב שבתורה 'וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה'" (משנה א', ג). יש גם זמן בשנה שאחריו אין מביאים עוד ביכורים: "מן החג (סוכות) ועד החנוכה מביא ואינו קורא, רבי יהודה בן בתירה אומר: מביא וקורא" (שם א', ו). כמו כן, ובדומה לשאר המצוות החקלאיות, לא ניתן להשתמש בביכורי שנה אחת כדי לפטור פירות של שנה אחרת ממצוות הביכורים: "אין מביאין בכורים לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש" (ירושלמי א', ו). הכוונה היא שלא ניתן להביא פירות שחנטו לפני ט"ו בשבט ולפטור בכך פירות שחנטו לאחר ט"ו בשבט.

קשר הדוק נוסף שדורשת מצוות הביכורים הוא הקשר בין האדם לעמו. על הפרק ניצבים הפעם הגרים (הקשורים אף הם לחג השבועות, חג הביכורים, דרך מגילת רות הנקראת בו). אומרת המשנה: "הגר מביא ואינו קורא [מכיוון] שאין [הוא] יכול לומר 'אשר נשבע ה' לאבֹתינו לתת לנו'".[33] כלומר, אף שהגר הינו חלק בלתי נפרד מעם ישראל, ויהודי לכל דבר ועניין, גם כאן

33. שם א', ד. וראו שם בהמשך המשנה: "ואם היתה אמו מישראל מביא וקורא". יש לשאול מדוע מכנה המשנה אדם שאימו יהודייה בשם 'גר', כאשר לכאורה הינו יהודי לכל דבר. ויש לומר שהוסיפה זאת המשנה כדי לומר שגם מי שאין אביו מישראל יכול לומר את מקרא הביכורים, שכן הוא יהודי לכל דבר ועניין.

מפתיעה מצוות הביכורים כאשר היא מחייבת סוג מוחלט יותר של שייכות לעם ישראל כדי לקיימה במלואה (מדובר רק במקרא הביכורים, שכן אין מחלוקת כי את הביכורים עצמם מביא הגר כמו כל יהודי). התלמוד שואל כיצד ייתכן הדבר, שהרי הגר מוזכר בפירוש בפרשת ביכורים ("אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ"[34]), ומתרץ רבי שמואל בר רב יצחק ששם מדובר "בבני קיני חותן משה" (ירושלמי א׳, ד). גם כאן נוקט רבי יהודה בגישה המרחיבה ואומר שגרים נחשבים אף הם בניו של אברהם אבינו, ולכן יכולים לקרוא את מקרא הביכורים: "גר עצמו מביא וקורא, מה טעם? ׳כי אב המון גוים נתתיך׳. לשעבר היית אב לארם ועכשיו מכאן ואילך אתה אב לכל הגוים".[35] אלא שכאן מפתיע התלמוד, ופוסק כדעת רבי יהודה ועוד נגד משנה מפורשת.[36]

המשנה מעלה כאן דרישה להיבט נוסף של שייכות מוחלטת, הפעם מבחינת הייחוס המשפחתי לעם ישראל. אך דווקא במקרה זה בוחר התלמוד באפשרות המרחיבה ופוסק על הכללתם של הגרים במצווה. ייתכן שיש בבחירה זו רמז לעיקרון חשוב בבניית מוסדות ההלכתיים על פי חז"ל. חכמינו הכירו בכך שלא ניתן להשוות בין ׳אפליה׳ בין ארצות שונות או בין מיני עצים שונים (מהם אפשר או אי אפשר להביא ביכורים) ובין אפליה בין בני אדם שונים החוסים תחת אותה מסגרת לאומית-מוסדית-חוקית, ולכן גם לא ניתן גם להצדיק את סוג האפליה

34. דברים כ"ו, יא.

35. שם. הפסוק מצוטט מבראשית י"ז, ה.

36. על פי דברי רבי יהושע בן לוי שם והמעשה של רבי אבהו. יש לציין שבפסיקת ההלכה המאוחרת יותר, ובפרט אצל הרמב"ם, לא תמיד נפסקה הלכה כחכמים, והעניינים סבוכים יותר. אך אין מטרתי במאמר זה לפרוט את הלכות ביכורים הלכה למעשה, אלא לעמוד על רעיונות היסוד בדבר הקניין הפרטי כפי שהם משתקפים בדברי חז"ל במסכת ביכורים. לכן, לא בכל המקומות הבאתי את פסקי הרמב"ם הרלוונטיים, ואין כאן המקום להאריך בדבר.

השני על בסיס הראשון. ייתכן ללמוד מכך שהתייחסות שונה לחלקים שונים בעולם הטבע, מסיבות כאלו או אחרות, איננה מערערת את מערכת הקניין, ולמעשה אפילו מחזקת אותה כפי שראינו. לעומת זאת אפליה בין אנשים רק בשל מוצאם דווקא מערערת את עצם תקפותם של המוסדות החברתיים האחראים לשימור היסודות המכלילים של החברה – מוסדות שקיומם הוא תנאי הכרחי לשגשוגה.

סיכום

הבעלות העמוקה הדרושה לקיום מצוות הביכורים מעידה כי משמעותן של המצוות התלויות בארץ אינה הפקרת נכסים או ערבוב בעלויות בין בני האדם. נהפוך הוא, מתוך המנדט שניתן לאדם להשתמש בבריאה על ידי הבורא עצמו, מקבלת הבעלות של כל אחד ואחת מאיתנו תוקף אמיתי למשך תקופת חיינו. בכך נוצר היסוד לכלכלה המבוססת על קניין פרטי ועל עסקאות חופשיות בין אנשים חופשיים, בני חורין. עם זאת, חז"ל מדגישים שבמקביל עלינו לשמר את החיבור למה שמעבר לנו. עלינו לשים את תמצית הדברים שבבעלותנו בטנא, ולהעלותם בקדושה, תוך הכרזה על ויתורנו עליהם בכל פעם מחדש, אחת לשנה, בתקופה הנפתחת בחג השבועות.

הדינמיקה המורכבת הזו, שבין בעלות לבין ויתור, אינה קוריוז חד פעמי המופיע רק במצוות הביכורים. אומנם מאמר זה התמקד במצווה זו, אך הרעיון היסודי שניסיתי לחשוף מופיע גם במקומות אחרים ומעיד על תפיסה עקבית ורחבה יותר של חז"ל לגבי קניין פרטי. לדוגמה, דינמיקת הבעלות-ויתור הזו הינה גם אחד מיסודות השמיטה, המצווה המאתגרת לכאורה באופן הישיר ביותר את תפיסת הקניין הפרטי. גם כאן הוויתור אינו

דבר העומד בפני עצמו. מטרתו לשרת מסר עמוק יותר שאמור ללוות את האדם כל ימי חייו, והוא אפסות וקוצר חיינו המאירים באור מגוחך משהו את צבירת הרכוש שלנו. לצד הקמת ושימור המנגנונים המאפשרים את הקניין הפרטי והחירות האישית, ומתוך כך את שגשוגה של החברה ושל הפרט, מצוות הביכורים והשמיטה מבקשות לטעת בנו את המודעות לכך שחיינו אינם אלא כצל עובר על פני האדמה. אף שנטיית הלב הטבעית שלנו הינה לעסוק ברכוש שלנו (שבמקרים רבים יאריך ימים הרבה אחרינו, בפרט הפסולת הבלתי ניתנת למחזור שאנו מייצרים במהלך ימי חיינו), עלינו להכיר בזמניותנו דווקא מתוך עומק הבעלות על רכושנו הפרטי. הדרך לעשות זאת הריהי ויתור – או שמא בעלות מתוך ויתור.

למדתי פעם, מהרב מנחם פרומן זצ"ל, שתנועת המלקחיים הזו של הבעלות ושל הוויתור היא הדבר המשחרר ביותר. היה זה בזמן שסייעתי לו לכתוב מאמר על יהדות וכלכלה.[37] שיחתנו התגלגלה לה לעצה המופיעה בספר 'מדריך הטרמפיסט לגלקסיה', שם נכתב שכדי ללמוד לעוף כל מה שנדרש הוא לקפוץ על הקרקע... ולפספס אותה. לאורך עלילת הספר הגיבור, ארתור דנט, מנסה זאת שוב ושוב, אך בכל פעם הדבר מסתיים בחבטה על הקרקע. אלא שפעם אחת, כשהוא מפספס את הקרקע בהיסח הדעת, הוא מתחיל לעוף. הרב פרומן הקביל זאת למתח שבהקרבת השעיר לעזאזל דווקא ברגע הקדוש ביותר בשנה (כניסת הכוהן הגדול לקודש הקודשים ביום הכיפורים). או למתח שבין שאיפה לקדושה שמעבר לעולם הזה ובין עשיית צדקה ומשפט בתוך גדרי העולם הזה – הדינמיקה הזו

37. מנחם פרומן, "לשם ייחוד", בתוך איתמר ברנר ואהרן אריאל לביא (עורכים), **על הכלכלה ועל המחיה: יהדות, חברה וכלכלה**, ירושלים: ראובן מס, 2008, עמ' 355–379.

נמצאת לאורך ולרוחב המחשבה היהודית. יש במבנה דו-קוטבי זה אחיזה בהווה מחד גיסא, אחיזה ביש ובקיים באופן שמאפשר לחברה לצמוח ולשגשג, ומאידך גיסא יש בו ניסיון לייצר אחיזה כלשהי בנצח דווקא על ידי הוויתור על ההווה.

במאמר זה אני מציע, בזהירות המתבקשת, לראות את מצוות הביכורים ככזו המזמנת עבורנו דבר דומה: קפיצה אל הבעלות הפרטית במובן הדקדקני ביותר, הן בממד האדם, הן בממד הלאום, הן במרחב והן בזמן – ועם זאת דווקא שם 'לפספס' אותה בעלות עצמה על ידי הפרשת הביכורים והוויתור על אותה בעלות הראשונית. לפספס אותה – וללמוד לעוף.

תפקידו של היזם בכלכלה באסכולה האוסטרית, והמדיניות הכלכלית הנובעת ממנה: מיזס, האייק וקירזנר

עומר גריג

מה היה עולה בגורלה של הפיזיקה לו כל הפיזיקאים היו מתעלמים מקיומו של כוח המשיכה? מה היה ערכה של הביולוגיה לו כל הביולוגים היו מתעלמים מקיומם של צמחים? איך נראית הייתה הסוציולוגיה לו כל הסוציולוגים היו מתעלמים מקיומם של ילדים? וחמור מכך, מה היה עולה בגורלה של המדיניות הממשלתית במדינה שבה היו הסוציולוגים נוהגים כך?

השיטה המדעית היא השיטה הטובה ביותר, המוכרת לנו, בה ניתן לחקור ולהבין את העולם ואת המציאות. השיטה המדעית מייצרת ידע מדעי. במובן זה, המדע הוא פוזיטיבי, הוא מורה 'איך הדברים הינם'. אך לרוב המדעים אפשר ליצור גם מאפיין נורמטיבי, כלומר – 'כיצד יהפכו הדברים לטובים יותר'. הקשר בין **ייצור** ידע מדעי **ליישום** ידע מדעי הפך לדבר המובן מאליו מאז המהפכה התעשייתית של המאה ה-18 ועד ימינו.

לכלכלה, כמדע, יש פן נורמטיבי חשוב, שמרכזיותו בולטת בה אולי יותר מבכל מדע אחר. הכלכלנים חוקרים ומייצרים את הידע הכלכלי למען מעצבי המדיניות, והפוליטיקאים והפקידים מיישמים אותו באמצעות החלת מדיניות. היישום נגזר מהידע.

ידע אמיתי ומדויק לא תמיד מוביל למדיניות מועילה, אך ידע שגוי וחלקי בהכרח מוביל למדיניות גרועה, או לכל הפחות למדיניות שאינה אופטימלית.

לכן ראוי לציין כי דווקא בכלכלה, בענף המחקר שיישומו משפיע באופן כה עמוק ונרחב על חייהם של אנשים רבים כל כך, קיימת לקונה רבת משמעות. לקונה זו נוצרה במידה רבה בעקבות מגמת המתמטיזציה שהשתלטה על מדע הכלכלה בהשראתם של ענקים כסטנלי ג'בונס, ארתור פיגו ואלפרד מרשל.

חקר הכלכלה החל כתת-ענף בהגות הפוליטית, ולכן בראשיתו נקרא 'כלכלה פוליטית' ולא 'כלכלה'. המחקר התפצל בהדרגה מעולם ההגות ועבר פורמליזציה הדרגתית. בעוד כלכלנים מוקדמים יותר, כמו אדם סמית ודייוויד יום, תפסו עצמם כפילוסופים ואנשי רעיונות, ג'בונס, פיגו ואחרים ראו את עצמם כמדענים, ולכן שאפו להשתמש בכלים טכניים. מגמה זו התקבעה עם פרסומו ב-1890 של אחד הספרים המשפיעים ביותר בהיסטוריה הכלכלית, **עקרונות הכלכלה** של מרשל. למרבה האירוניה, היה זה דווקא מרשל שהזהיר מהסכנה שבשימוש מוגזם בכלים טכניים, שמבחינתו נועדו רק לסייע ולא לעצב את ראיית העולם הכלכלית.

מגמת הפורמליזציה קיבעה באופן סופי את 'תיאוריית שיווי המשקל הכללי' של הכלכלן הצרפתי ואחד מאבות הכלכלה המתמטית, לאון ואלראס. התיאוריה פורסמה לראשונה

בספרו **אלמנטים של כלכלה טהורה** (1874). מודל שיווי המשקל הפך לאבן הראשה של המיינסטרים הכלכלי ולפריזמה שדרכה מתבוננים כלכלנים בעולם.

המודל עוסק ביחס שבין כמות המוצרים ובין מחיריהם. במצב של שיווי משקל, מחיר המוצרים הוא כזה שהביקוש, כמות המוצרים שהקונים רוצים לקנות, זהה להיצע, כמות המוצרים שהמוכרים רוצים למכור. מודל שיווי המשקל מורה כי המוכרים מתחרים בינם לבין עצמם על כיסם של הקונים, והקונים, גם אם מבלי דעת, מתחרים בפועל על המוצרים העומדים למכירה. התחרות מווסתת את מחיר המוצרים ואת הכמות המוצעת (והמיוצרת), ומקרבת את השוק בהדרגה לשיווי משקל. שיווי המשקל הוא מצב סופי, סטטי, שבו אין יותר שינויים במחירים או בכמויות.

אך המציאות מורכבת מכדי שניתן יהיה לתאר אותה בשלמותה. כל תיאור של מציאות חייב להישען על מודל שמהווה פשרה בין דיוק, הכללה וניבוי. הסטטיסטיקאי ג'ורג' בוקס כתב ש"כל המודלים שגויים, אך כמה מהם מועילים". האתגר העומד בפני כל מדען הוא לזכור שהמודל שלו אינו תיאור אמין ומלא של המציאות, ואף שהמודל יכול לסייע לו בהבנת המציאות, הוא גם עלול להוביל אותו לראיית עולם שגויה. מודל שיווי המשקל הינו, כאמור, מודל.

מודל הוא מודל, וכלכלנים הם בני אדם. וכשהם מתקשים ליישב דבר עם תפיסת המציאות שלהם הם נוטים, במקרים רבים, פשוט להתעלם ממנו. במקרה של תיאוריית שיווי המשקל ה'דבר' הזה הוא 'היזם'.

מקור המושג 'יזם' (entrepreneur) הוא המילה הצרפתית מהמאה ה-13, 'entreprendre', שמשמעותה 'לעשות משהו' או 'לקחת על עצמך'. הכלכלן הראשון שהשתמש במושג

זה היה ריצ'ארד קנטיון ב-1730. הוא הגדיר את תכונתו העיקרית של היזם כנכונות לשאת סיכון פיננסי אישי ביוזמה עסקית. אלו שהפכו את המושג לפופולרי בחוגים האקדמיים היו הכלכלנים ז'אן-בטיסט סיי וג'ון סטיוארט מיל בתחילת המאה ה-19. סיי הגדיר את היזם כמי שיוצר ערך באמצעות הזזת משאבים מאפיקים יצרניים פחות אל אפיקים יצרניים יותר, ומיל הגדיר אותו כמנהל עסק שגם נושא את הסיכון שבניהולו.

מודל שיווי המשקל מתייחס לשחקנים בשוק כאל אנשים מכלכלים (economizing), כאלו המחפשים את הדרך היעילה ביותר להשיג את מטרותיהם. התבוננות כלכלית סטנדרטית זו מנתחת את תגובות המשתתפים בשוק – יצרנים, מוכרים, וקונים – לשינויים בנתונים. 'הבעיה הכלכלית', כפי שכינה אותה הכלכלן ליונל רובינס, היא בחירת דרך פעולה, ביחס לאמצעים נתונים ולידע נתון, למען מימוש מרבי של מטרות. לכן המיינסטרים הכלכלי מתקשה להגדיר את מהות היזמות ולהבינה. הסיבה המרכזית לכך היא שמודל שיווי המשקל מתמקד בפעילות כלכלית שעיקרה אופטימיזציה במסגרת נתונה של מטרות ואמצעים, בעוד פעילות יזמית מתאפיינת במציאה או ביצירה של מטרות חדשות ואמצעים חדשים.

כאמור, מודל מדעי לקוי או חלקי יוצר ידע מדעי לקוי או חלקי, והמדיניות הנגזרת מידע זה תהיה פחות מועילה במקרה הטוב, ומזיקה ממש במקרה הרע. פוליטיקאים ורגולטורים מודעים, כמובן, לקיומם של יזמים בעולם, אך הבנתם את תופעת היזמות ואת תפקידה בכלכלה לוקה בחסר, ולפיכך גם המדיניות הכלכלית שהם יוצרים ומיישמים.

האסכולה האוסטרית

למרבה המזל, ישנה אסכולה כלכלית שעבורה, כבר יותר מחמישים שנה, יזמות היא אלמנט חשוב. האסכולה האוסטרית מרוחקת בתפיסתה ובמתודולוגיה שלה מהמיינסטרים. היא מתאפיינת בגישה אינדיבידואלית-סובייקטיבית, ובניגוד לאסכולה הנאו-קלאסית, המרבה להשתמש במודלים פורמליים-מכניסטיים, היא מבוססת על תיאוריה של פעילות אנושית הנסמכת על ערכים סובייקטיביים. בעוד המיינסטרים הכלכלי חוקר שווקים כמנגנוני אופטימיזציה ומתמקד במאפיינים של המצב הסטטי, הוא מצב שיווי המשקל, האוסטרים מתייחסים לשוק כאל תהליך שבו המחירים משתנים באופן תדיר עקב שינויים בתנאי השוק והשינויים במידע הזמין. המחירים של היום אינם המחירים של מחר, ומכיוון שבני אדם מודעים לעובדה זו, מחירי השוק העכשוויים אינם מגלמים רק את מצב ההווה אלא גם את הציפייה לעתיד. לכן, מבחינת האסכולה האוסטרית, שיווי משקל אינו רלוונטי לפעולה אנושית ולא לשינויי מחירים. האסכולה האוסטרית דוחה את רעיון שיווי המשקל מכיוון שהוא תופעה סטטית, בעוד השוק הוא תהליך דינמי. שווקים יכולים אולי להימצא במצב תמידי של התכנסות לשיווי משקל, אך הם לעולם לא יגיעו אליו, ונקודת שיווי המשקל עצמה לעולם לא תהיה קבועה. ולבסוף, האסכולה האוסטרית חולקת על ההנחה כי בשיווי משקל כל המידע הרלוונטי בשוק התגלה ותהליך התחרות הגיע לסיומו. לכן הציע הכלכלן האוסטרי, פרידריך האייק, להחליף את קונספט שיווי המשקל ברעיון ה'סדר'.[1]

1. Friedrich A. Hayek, *Competition as a Discovery Procedure*, Kieler Vorträge, 1968, p. 56.

מטרתו של מאמר זה לסקור את הגותם של הדמויות המרכזיות באסכולה האוסטרית שעסקו ביזמות – לודוויג פון מיזס, פרידריך האייק וישראל קירזנר – לאפיין את דמותו של 'היזם האוסטרי' ולנסות לאפיין מדיניות כלכלית שתתמוך בסוג זה של פעילות כלכלית.[2]

מיזס

לודוויג פון מיזס הוא כנראה ההוגה האוסטרי הבולט וההחשוב ביותר. הוא היה כותב פורה במיוחד, אך אין ספק שיצירתו החשובה ביותר היא ספרו עב הכרך מ-1949, **פעולה אנושית**, אחד מספרי הכלכלה החשובים ביותר של המאה העשרים.[3] בספר שלוש תובנות עיקריות. הראשונה היא שערך, ידע ובחירה אנושית הם כולם סוביקטיביים. השנייה היא שהשוק הוא תהליך. והתובנה השלישית – שווקים מקדמים שיתוף פעולה, הן במובן הכלכלי והן במובן החברתי הרחב.

על פי מיזס, הפעולה היא הדבר ההופך אותנו לאנושיים. אנו נמצאים במצב תמידי של "חוסר נינוחות מורגשת" שאותה אנו מנסים לסלק באמצעות פעולה. הפעולה בה אנו נוקטים מונחית בידי השיפוט הסובייקטיבי שלנו את המטרות שאותן אנו רוצים להשיג ואת האמצעים שבהם אנו רוצים לנקוט כדי להשיגן. אותו שיפוט סובייקטיבי מופעל גם על הידע שבו אנו מחזיקים,

2. כלכלן חשוב נוסף שכתב על תפקידה של היזמות בכלכלה הוא יוזף שומפטר. החלטתי שלא לכלול אותו במאמר משני טעמים. ראשית, מכיוון שסקירת ההבדלים שבין שומפטר לקירזנר הייתה מצריכה טיפול עמוק, שלא כאן מקומו. ושנית, מכיוון שקיימת מחלוקת בספרות לגבי שאלת השתייכותו של שומפטר לאסכולה האוסטרית.

3. Ludwig von Mises, *Human Action*, 3rd ed, Chicago: Regnery, 1966 .

וידע זה ייחודי לנו. על פי מיזס, תהליך סובייקטיבי זה – המוביל אל המידע ואל ההערכה ומהם אל ההחלטה ואל הפעולה – הוא נקודת המוצא לכל ניתוח כלכלי.

מיזס ניסה לבנות מהנחה זו, של סובייקטיביות הידע, ההערכה והבחירה, הבנה שלמה של הכלכלה. הוא תיאר את השוק כאמצעי שדרכו בני אדם מנסים לשפר את מצבם כפי שהם תופסים אותו. זאת בניגוד לתפיסה הכלכלית המקובלת של השוק כ'מקום' בו קונים ומוכרים נפגשים כדי למקסם תועלת ורווחים בהתבסס על מחירים 'נתונים'. השוק איננו מקום או מנגנון, אלא תהליך דינמי של שינוי, למידה, צמיחה ושיתוף פעולה. מיזס ראה בתחרות 'הליך גילוי' שדרכו מוכרים מגלים מה הקונים רוצים לקנות, ואיך לייצר זאת במחיר הנמוך ביותר. הוא טען שמחירים מאפשרים לנו לבצע חישוב כלכלי, המצמצם את חוסר הוודאות הבלתי נמנע המאפיין את השוק. כפועל יוצא נוצר שיתוף פעולה חברתי.

בספרו **פעולה אנושית** משתמש מיזס בשני אופנים במושג 'יזם'. האופן הראשון מתייחס לפעולה בתנאי אי-ודאות בנוגע למצבו העתידי של השוק: "... האדם הפועל, מנקודת מבט בלעדית של מאפיין אי הוודאות הטבוע בכל פעולה". לכן כל אדם הפועל בשוק, זאת אומרת כמעט כל אדם, פועל בין השאר כיזם. לפי מיזס הערנות, המאפיינת יזמות, היא מאפיין של כל פעולה אנושית בעולם של חוסר ודאות.

האופן השני שבו מיזס משתמש במושג 'יזם' הוא הרעיון של 'יזמים-מקדמים' (promoters). יזמים הם אלו ה"להוטים במיוחד להרוויח מהתאמת הייצור לשינויים הצפויים בתנאים. אלה שיש להם יותר יוזמה, יותר נכונות להסתכן ועין זריזה יותר

מזו של ההמון". לכן יזמים-מקדמים הם "הכוח המניע של המשק, הגורם הנוטה לחדשנות ושיפור בלתי פוסקים, הנובע מאי השקט של המקדם ולהיטותו לעשות רווחים גדולים ככל האפשר".

כך או כך, עיקר העיסוק של היזם הוא בהסתכלות לעתיד: "היזם מגלה את הפער בין מחירי אמצעי הייצור (בהווה) והמחירים העתידיים של המוצרים, כפי שהוא צופה שיהיו", ובסופו של דבר רווח יזמי נובע מ"חיזוי טוב יותר, בהשוואה לאנשים אחרים, של ביקושים עתידיים של הצרכנים".

למרבה הצער, שנתיים לפני פרסום **פעולה אנושית** פורסם ספר אחר, **יסודות הניתוח הכלכלי** של פול סמואלסון, אשר התייחס לכלכלה כבעיה הנדסית של 'מיקסום תחום' (constrained maximization) בידי שחקנים יודעי-כול במצבי שיווי משקל. ההשקפה של סמואלסון, ולא זו של מיזס, היא זו שנתנה את הטון למחקר הכלכלי ולראיית העולם בעשורים הבאים.

האייק

ב-1948, שנה לפני פרסום **פעולה אנושית** של מיזס, פורסם ספרו של פרידריך האייק **אינדיבידואליזם וסדר כלכלי**.[4] הספר הוא אסופת מאמרים השוזרים מספר מוטיבים מרכזיים, ביניהם תפקיד המידע בכלכלה ובחברה. מוטיב זה מאפיין רבים מכתביו

4 Friedrich A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, Chicago: Henry.. Regnery, 1948

של האייק, כגון הנאום 'יומרת הידע' שנשא בטקס שבו הוענק לו פרס נובל, ספרו **היוהרה הקטלנית**[5] ומאמרו המכונן 'השימוש בידע בחברה',[6] אשר כלול בספר **אינדיבידואליזם וסדר כלכלי**.

בתקופתו של האייק עלתה קרנה של 'הכלכלה המתוכננת' בקהילה הכלכלית. כלכלנים סוציאליסטים האמינו שממשלות יכולות וצריכות לנהל את המשק. התחרות, אותו מאפיין מרכזי של כל משק חופשי וקפיטליסטי, נתפסה כמנגנון לא יעיל ובזבזני. אם, למשל, אפשר להקים מפעל ממשלתי אחד, אין צורך במנגנון התחרות אשר יוצר 'כפילויות' שבסופו של דבר מסתיימות בפשיטות רגל, בפיטורי עובדים ובאיבוד נכסי משקיעים. המדינה תקים את המפעל והפקידים ינבאו, באמצעות מודלים כלכליים, את הצרכים החומריים של הציבור. מכיוון שהמשק נתפס כמכונה, מורכבת ככל שתהיה, היה נראה שכל שנדרש היא היכולת לפענח את דרך פעולת המכונה. כך, חשבו, אפשר יהיה לנהל ולנווט את המשק. כלכלנים מומחים יאספו את המידע וינתחו אותו, הללו ינחו את ההנהגה, והיא, באמצעות כוח ריכוזי מספיק, תוציא לפועל את תוכניותיהם של הכלכלנים.

האייק התנגד להשקפת עולם זו. הוא הזהיר מפני חטא הגאווה, ההיבריס, שהיא תיצור. הוא תיאר את המשק לא כמכונה, אלא כרשת ענק מסועפת של פעילות כלכלית בין אינדיבידואלים. בכל רגע נתון, מיליוני בני אדם יוצרים מיליוני אינטראקציות בינם לבין עצמם. הם מוכרים, קונים, מעסיקים, מפטרים, מייצרים מוצרים חדשים, הורסים דברים ישנים, מעבירים מידע, חושבים,

5. Friedrich A. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, London: Routledge Press, 1988.

6. Friedrich A. Hayek, "The Use of Knowledge in Society", *American Economic Review* XXXV: 4 (September 1945), pp. 519-530.

מחליטים, צודקים, טועים ומשנים את דעתם. סך כל הפעילות הזו היא 'המשק', 'הכלכלה', או במילותיו של הפילוסוף אדם פרגוסון, בן זמנם של אדם סמית ודייוויד יום, "תוצאה של פעילות אנושית, לא של תכנון אנושי". הכלכלה, כתופעה, הינה תוצאה של 'סדר ספונטני'. רשת מורכבת ודינמית זו מכילה כמות אדירה של מידע. המידע מפוזר בין כל מיליוני האזרחים המשתתפים במשחק הכלכלי. כל אחד מחזיק בכמות קטנה של מידע הנוגע אליו אישית, לצרכיו ולרצונותיו. שום בירוקרט או כלכלן לא יכול לאסוף ולעבד את כל המידע הזה, בוודאי שלא בזמן אמת. לכן, כך טען האייק, בלתי אפשרי לכוון או לנהל את המשק מלמעלה.

הידע בחברה הוא במידה רבה אישי ותלוי בזמן ובמקום, ולכן לרוב אינו גלוי. יתרה מכך, כפי שכתב הכלכלן סטיב הורביץ: "חשוב להבין ש'בעיית הידע', שבה נתקלים מתכננים מרכזיים, אינה נובעת רק מהעובדה שידע הוא 'מורכב' ו'מפוזר', אלא מכך שהידע הרלוונטי לתיאום כלכלי כלל לא קיים בצורה שניתן לתאר אותו כ'מידע'. זהו ידע שהמחזיקים בו אינם יכולים לבטא (articulate) וההופך לנגיש לאחרים רק באמצעות פעולה ספציפית, דרך מעשי הקנייה והמכירה שמניעים את מערכת המחירים. ... ה'מידע' אינו קיים במובן הרלוונטי למתכננים". מכיוון שזהו אופיו של הידע בחברה, טען האייק כי הצורה המתאימה ביותר של 'תכנון' כלכלי היא הצורה המבוזרת ולא הריכוזית. 'ביזור התכנון הכלכלי', המאפשר שימוש בידע המבוזר, יכול להתרחש רק במצב של חירות כלכלית, אשר מאפשרת לידע המוחזק בידי אינדיבידואלים להיות נגיש לאחרים.

בנוסף, האייק טען שביזור התכנון דרוש, אך אינו מספיק. על מנת לייצר תיאום בין בני אדם נדרשת מערכת המחירים. מחירים הם "ידע עטוף בתמריצים", כדברי הכלכלן טיילר קואן. **ביזור** תהליכי קבלת החלטות ללא מערכת מחירים יוביל למעט

תיאום ולמעט שגשוג, ואילו **ריכוז** תהליכי קבלת החלטות יהפוך את מערכת המחירים לחסרת תועלת. לכן, שניהם נדרשים ליצירת שגשוג.

בעוד מיזס טען שמשקים סוציאליסטיים נתקלים בבעיית חישוב, האייק טען שהבעיה היא גם בעיית ידע. בכתביו, מסביר האייק לחסידי התכנון המרכזי שעקומות הביקוש וההיצע אינן 'נתונות' יש מאין בעולם ולכן אינן זמינות. אנו נדרשים לגלות אותן באופן מתמיד והן משתנות באופן מתמיד. תהליך הגילוי מתרחש רק לנוכח תחרות אמיתית.

במאמר 'כלכלה וידע' טוען האייק שהדרך הטובה ביותר להבין שווקים היא כתהליכי למידה חברתיים. בני אדם מנסים לתאם את פעילותם הכלכלית זה עם זה, ולכן מנסים לדעת כמה שיותר על האופן שבו אחרים רואים את העולם; המאמר 'השימוש בידע בחברה' מסביר כיצד מחירים פותרים את בעיית התיאום הזו בכך שהם מהווים 'תחליפים' למידע; ובמאמר 'המשמעות של תחרות' מסביר האייק כי מודל התחרות המשוכללת ושיווי המשקל מבטל את קיומה של בעיית התיאום בכך שהוא מניח, הנחה בעייתית, שהשחקנים בשוק מחזיקים במידע מלא ושלם.

האייק טוען כי התפיסה האוסטרית, המתייחסת לתחרות כאל תהליך ולא כאל מצב, מסבירה איך תחרות מניעה את מערכת המחירים ככלי לגילויו של ידע. אבל מי מניע תחרות זו?

קירזנר

העשורים שאחרי מלחמת העולם השנייה לא היטיבו עם האסכולה האוסטרית. הטקסטים המכוננים של לודוויג פון מיזס ושל פרידריך האייק פורסמו בסוף שנות הארבעים, ובעשורים הבאים האסכולה לא התפתחה וכשלה ביצירת שיח עם

המיינסטרים הכלכלי. זאת ועוד, התקופה שבין שנות הארבעים לשנות השבעים התאפיינה בספרות מיקרו-כלכלית ענפה שהייתה מבוססת על רעיון שיווי המשקל. עשרות שנים של אמונה בכוחה של הממשלה לנהל את המשק כמו מכונאי המכוון מנוע הותירה את האסכולה האוסטרית חבוטה ומעורערת. אמונה זו התחזקה בקרב פוליטיקאים וכלכלנים במשך אותן שנים משתי סיבות עיקריות: הדומיננטיות של האסכולה הקיינסיאנית, אשר דוגלת בהוצאה ממשלתית גרעונית לעידוד פעילות כלכלית בזמן מיתון חריף – דרך פעולה אשר הורחבה גם לזמנים שאינם משבריים, ומראית העין של הצלחות הסוציאליזם הכלכלי, הדוגל בתכנון ממשלתי מרכזי של המשק.

כל זה השתנה ב-1973, כשישראל קירזנר פרסם את ספרו **תחרות ויזמות**,[7] בו שילב את הגותו של האייק על ידע, גילוי וסדר ספונטני, יחד עם תפיסתו של מיזס את הפעולה התכליתית, את החישוב הכלכלי ואת היזמות. בספר הוא גם ניתח בהרחבה את מהות היזמות בתוך המסגרת המושגית של מודל שיווי המשקל. הספר דחף קדימה את האסכולה האוסטרית המדשדשת והצליח ליצור עניין במיינסטרים הכלכלי.

הכלכלן סטיב הורביץ כינה את ספרו של קירזנר "תשובה מיזסיאנית לשאלה האייקיאנית". כוונתו של הורביץ היא שיש רכיב חסר בתיאורו של האייק את השוק. האייק תיאר שווקים כתהליכי למידה שבהם מידע מועבר בין בני אדם ומאפשר להם לתאם את פעילותם כפרטים, כאשר אמצעי ההעברה של המידע הם המחירים. ואולם האייק לא הסביר איך תהליך הלמידה הזה

7. Israel M. Kirzner, *Competition and Entrepreneurship*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.

מתבצע: מה גורם לידע להתפשט במערכת? מחירים הם אומנם האמצעי, אך מה מניע את השינוי? מהו הרכיב החסר, המנוע של התהליך הכלכלי?

קירזנר טען שהמנוע הוא היסוד היזמי הגלום בפעולה האנושית, כפי שמיזס תיאר אותו **בפעולה אנושית**. בספר זה, כאמור, הדגיש מיזס את אופייה היזמי של הפעילות הכלכלית של בני אדם. קירזנר מספק להאייק תשובה השאובה מהשקפת העולם של מיזס – היזם מרוויח מניצול הזדמנויות שאחרים פספסו. על פי קירזנר, הדבר שמניע העברת ידע הוא הערנות להזדמנויות, אשר מאפשרת ליזם לגרוף 'רווח טהור'. לכן, על פי הורביץ, הגותם של השלושה כרוכה זו בזו.

קירזנר טוען שרעיון הכלכול, המאפיין את מודל שיווי המשקל, מספק התבוננות צרה מדי על השוק. זו מובילה את מדע הכלכלה לאי-הבנה, ואפילו התעלמות, מתפקיד היזם במשק. רעיון הכלכול מניח כי המטרות והאמצעים כבר זוהו וכי כל השחקנים בשוק מודעים אליהם. אך לדעת קירזנר האמצעים והנתונים בשוק משתנים כל הזמן, והידע אינו נגיש בקלות. על פי קירזנר, המכלכל מחליט בתוך מסגרת נתונה של אמצעים ומטרות מהי דרך הפעולה הטובה ביותר מבין כל הדרכים האפשריות, והיזם לעומתו מגלה (אך לא יוצר) דרכים שטרם נוצלו.

כלכלנים מודעים, כמובן, לעובדה שלרוב השוק אינו נמצא בשיווי משקל. אך נקודת הייחוס שלהם היא מצב שיווי המשקל. קירזנר טוען שהשוק אינו מצב, אלא תהליך – מצב שאינו יציב. 'תהליך השוק' על פי קירזנר, הוא "האינטראקציה בין ההחלטות של כל המשתתפים בשוק".

מכיוון שהשוק מצוי בחוסר שיווי משקל, האינדיבידואלים הפועלים כדי לשפר את מצבם באמצעות אינטראקציה עם אינדיבידואלים אחרים מוצאים שהחלטותיהם ופעולותיהם לא

תמיד תואמות את אלה של האחרים. הם מגיבים לכישלון בתיקון ובשיפור ההחלטות והפעולות, כך שיותאמו לאלו של האחרים, והתוצאה היא הגדלת עקביות ההחלטות והפעולות של כלל המשתתפים בשוק.

שיווי משקל מייצג עקביות מושלמת בין ההחלטות, התוכניות והפעולות של כלל המשתתפים בשוק. בשיווי משקל המחירים נתונים וידועים. במצב שכזה, לכל השחקנים יש ידיעות מדויקות לגבי המצב בעולם, כמו גם לגבי התוכניות והציפיות של כל השחקנים האחרים בשוק. בשיווי משקל אין מקום ללמידה, מכיוון שהכול כבר ידוע.

היזמות על פי קירזנר

על פי קירזנר, המאפיין היסודי והעיקרי של היזמות היא הערנות להזדמנויות של עשיית רווח. מאפיין נוסף של היזם הוא ניצול ההזדמנויות לארביטראז'. במובן זה, התפקיד הכלכלי של היזם הוא לתאם פעילויות בשוק.

תהליך השוק מיסודו הינו חוסר ודאות. חוסר ודאות זה יוצר מחירים 'שגויים' בהשוואה למחירים שהיו נוצרים במערכת מחירים בעלת מידע מושלם וגלוי. מחירים אלו גורמים לשחקנים בשוק להחליט החלטות שגויות או תת-אופטימליות, שבתורן יוצרות הקצאה לא יעילה של משאבים. היזם מזהה טעויות אלה ומנצלן ליצירת רווח ארביטראז'.

הדוגמה הפשוטה ביותר ליזם קירזנריאני, הוא אדם שמגלה שמוצר אחד נמכר בשני מקומות שונים במחירים שונים. ההפרש במחירים נובע מכך שהקונים שקונים במקום האחד אינם מודעים לכך שישנם מוכרים שמוכרים במחיר נמוך יותר במקום האחר. חוסר הידע הזה יוצר מצב המאפשר את חוסר

התיאום בין הקונים למוכרים. היזם הקירזנריאני קונה את המוצר במחיר הנמוך, מוכר אותו במחיר הגבוה, וגורף רווח ארביטראז'. במקרה הזה התהליך אינו כולל סיכון או אי ודאות. במקרה מורכב יותר, הארביטראז' תלוי בזמן ולא במקום – היזם מבצע ספקולציה לגבי העתיד. במילים אחרות, הוא 'מגלה' פער בין המחיר העכשווי למחיר הצפוי בעתיד.

אלו דוגמאות העוסקות במוצר אחד. ישנה דרך נוספת ליזמות, והיא התאמה בין גורמי ייצור למוצרים סופיים – בין תשומות לתפוקות. במקרים אלו, היזם מגלה הפרש בין מחירים בשווקי התשומות למחירים בשווקים של המוצר הסופי המיוצר מאותן התשומות. אם המוצר הסופי מהווה מוצר שעדיין אינו קיים, אזי היזם הקירזנריאני עוסק בחדשנות. הייצור, אם כך, גם הוא סוג של ארביטראז'.

הניתוח של קירזנר מאחד את שלושת סוגי היזמות – ארביטראז' במרחב, ספקולציה, וחדשנות. בכל המקרים המתוארים, פעילותו של היזם משדרת לשחקנים האחרים בשוק מסר, לפיו הם כנראה מחזיקים במידע לקוי או חסר. פעילות היזם מצמצמת את הבורות הזו.

קירזנר מכיר בכך שכל איש עסקים, יצרן, מוכר ואפילו צרכן, משחקים במידה כזו או אחרת את תפקיד היזם, ומעט מאוד אנשים הם 'יזמים טהורים'. כל המשתתפים בשוק פועלים, ולו במידה מועטה, כדי למצוא מידע ולפעול על פיו כדי להרוויח (או לחסוך בהוצאות). תפקיד היצרן, למשל, הוא לקחת מקבץ של חומרי גלם ותשומות שעלותם הכוללת היא X, ולהפוך אותם למוצר שאותו הוא מוכר במחיר גבוה יותר – Y. ההפרש הוא הרווח שאותו היצרן גורף לכיסו. אם למוצר יש ביקוש במחיר זה,

אזי היצרן יצר ערך למשק. ללא הגישה היזמית, איך יעלה היצרן בדעתו שישנה הזדמנות? בשוק, אם כך, בין כל שאר תפקידינו, כולנו גם יזמים.

היזמות על פי קירזנר אינה דווקא מציאת האמצעים המתאימים ביותר להגעה למטרה, אלא מציאת אפשרויות הנמצאות **מחוץ** למידע הזמין. לעומת האדם המכלכל, המחפש את הדרך האופטימלית והיעילה ביותר בתוך מסגרת האמצעים והמטרות העומדות לרשותו, ניצב היזם הקירזנריאני. הוא עושה יותר מפעולת כלכול, שהיא מציאת האמצעים המתאימים למטרת הגשמת מטרות נתונות. יזמות קירזנריאנית היא זיהוי אפשרויות שלא נתונות על ידי המידע. היא הפעולה של זיהוי מסגרות חדשות, אמצעים חדשים ומטרות חדשות, ולא של אופטימיזציה של מסגרות קיימות.

תהליך השוק הוא גילוי, שינוי פעולה בעקבות הידע החדש, דבר החושף בפני השחקנים ידע נוסף זה על זה ואשר מוביל אותם לשנות שוב ושוב את פעולתם. היזם, באמצעות תהליך הגילוי והפעולות הבאות בעקבותיו, חושף את הידע הנסתר לשאר השחקנים במשק – למוכרים (ובכללם ליצרנים) ולקונים. הוא מאפשר להם תיאום טוב יותר של השימוש במשאבים לסיפוק צורכיהם. בכך היזם מקרב את שאר השחקנים בשוק לשיווי המשקל האמיתי. בשעה שהיזם מבצע תהליך של חיפוש דרך לגריפת רווחים, הוא למעשה מבצע גם תהליך של צמצום חוסר המידע בשוק.

על פי קירזנר, פריצות דרך בידע נובעות לעיתים מתובנות פרשניות, ולא מתוך ידע גולמי. תובנות כאלה יכולות להגיע

כתוצאה של חיפוש מכוון, של גילוי "שאינו מכוון אך מונע"[8] או של מזל טהור. זוהי אחת הסיבות לכך שמדע הכלכלה מתקשה להטמיע את מושג היזמות – ידע אינו רק מידע, אלא גם פרשנות.

יזמות ותחרות

קירזנר מציין שהתהליך היזמי הוא גם תחרותי מטבעו. יזמות ותחרות כרוכות זו בזו. כל עוד בני אדם חופשיים לדמיין שימושים אלטרנטיביים למשאבים ולפעול על פיהם, השווקים חופשיים. זאת בניגוד לכלכלת המיינסטרים, שעבורה 'תחרות משוכללת' היא מצב שיווי משקל עם ריבוי מתחרים.

האפיון הקירזנריאני של תחרות כלכלית הוא האינטואיטיבי יותר להבנת המושג. כשאנחנו חושבים על תחרות, איננו חושבים על **מצב** 'התחרות המשוכללת' המשתקף במדע הכלכלה של המיינסטרים. אנחנו חושבים על **תהליך** מתמיד שבו אנשים משתמשים באינסטינקטים היזמיים שלהם כדי לחפש ולגלות מידע חדש והזדמנויות חדשות שאחרים טרם גילו. אנו חושבים על עשיית דברים חדשים באופן טוב יותר. דווקא הבנה 'עממית' זו של מושג התחרות, מציאות בה אינדיבידואלים מתאמצים לחדש, להתייעל, להיות טובים יותר זה מזה, לגלות שווקים חדשים ולעשות שינויים במוצרים כדי לשבות את לב הלקוחות, היא ההבנה הנכונה. לעומתה, ההבנה הכלכלית המקובלת של 'תחרות משוכללת' היא תיאור לא מציאותי של מצב שבו כל המשתתפים עושים אותו הדבר, כל המוצרים דומים זה לזה, כל הידע גלוי ושולי הרווח שחוקים לאפס. במצב שיווי

8. Israel M. Kirzner, *Discovery and the Capitalist Process*, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

המשקל שכזה, תהליך השוק פוסק למעשה. לכן, קירזנר טוען שמודל שיווי המשקל הוא אולי מודל מועיל להבנת המציאות, אך הוא לוקה בחסר.

לסיכום, האייק הציג שאלה במאמרו 'כלכלה וידע' (1937): "הבעיה שאנו רוצים לפתור היא איך האינטראקציה הספונטנית של מספר אנשים, כשכל אחד מהם מחזיק רק במספר פיסות מידע, יוצרת מצב עניינים בו מחירים תואמים לעלויות ... מצב שיכול להיווצר רק באמצעות פעולה מכוונת של מישהו שמחזיק בסך המידע של כל אותם פרטים".[9] במילים אחרות, התיאום בין ביקושים להיצעים מתווך על ידי מערכת המחירים – אבל מי מתקשר ומפיץ את הידע? מי מניע את התיאום הכלכלי?

תשובתו של קירזנר לשאלתו של האייק הייתה 'היזם המיזסיאני'. הוא הרואה את מה שאחרים אינם רואים. הוא המסדר מחדש מסגרות 'נתונות' של מטרות-אמצעים ויוצר מידע חדש ומציאותי יותר, או מתקן מידע קיים אך לקוי. מידע זה הוא אשר מאפשר לשחקנים להיות מתואמים טוב יותר בינם לבין עצמם. או במילים אחרות, הוא המקרב את השוק לשיווי משקל. ללא היזם המיזסיאני, השחקנים בשוק מכלכלים על פי ידע חלקי, הלמידה והתיקון בלתי אפשריים, והתיאום הכלכלי הנכסף לעולם אינו מגיע.

מדיניות ומוסדות מעודדי יזמות

ביזמות ותחרות מצביע קירזנר על ההשלכות הנורמטיביות של שתי הגישות הכלכליות – גישת המיינסטרים והגישה האוסטרית.

9. Friedrich A. Hayek, "Economics and Knowledge", *Individualism and Economic Order*, Chicago: University of Chicago Press, 1937.

גישת המיינסטרים, אשר מתמקדת במצב שיווי המשקל, רואה את המוסדות המועילים בשוק כבאלו המייצרים הקצאה אופטימלית של משאבים במצב שיווי משקל. שווקים מתפקדים טוב אם וכאשר הם מייצרים שיווי משקל, וזאת מכיוון ששיווי משקל הוא מצב אופטימלי.

בעיני האסכולה האוסטרית זוהי גישה שגויה, מכיוון ששווקים לעולם אינם מגיעים לשיווי המשקל המתואר בתורת המחירים הסטנדרטית, ולכן רעיון שיווי המשקל לא מועיל להפקת תובנות לגבי מוסדות בעולם האמיתי. ועוד, מכיוון שתנאי השוק משתנים באופן תמידי, הדבר ההופך מוסדות לטובים איננו יכולתם להקצות משאבים באופן מיטבי במצב שיווי משקל, אלא יכולתם "לייצר תיקונים ספונטניים בתבניות ההקצאה הנפוצות בזמנים של חוסר שיווי-משקל". למעשה, על פי הגישה האוסטרית, אותם טעויות וחוסרים במידע שלא באים לידי ביטוי בתיאוריית המיינסטרים הם הסיבה לקיומם של מוסדות שוק רבים בעולם האמיתי, ותיאוריית שיווי המשקל של המיינסטרים אינה מסייעת לנו בהבנת חשיבותם.

כלל המוסדות במשק, בין אם פרטיים ובין אם ממשלתיים, קובעים את כללי המשחק הממסגרים את תהליך השוק. לכן, כדי ליצור משק שתומך ביזמות, יש ליצור את המוסדות המתאימים. כדי ליצור מוסדות מתאימים, יש להבין את התהליך היזמי.

במאמרו מ-1920, 'חישוב כלכלי בקהילייה הסוציאליסטית', הדגים מיזס את הטענה כי בעיית התיאום במשק מודרני לא יכולה להיפתר ללא בעלות פרטית על מוצרי הון. רעיון זה מבוסס על רעיון 'שרשרת הערך' של קרל מנגר, כפי שנוסח בספרו **עקרונות הכלכלה** (1871). בניגוד לסברה המקובלת בדבר הכיווניות של 'שרשרת הערך' המתחילה בעלויות אמצעי הייצור ונגזרת הלאה עד למחיר מוצר הצריכה

הסופי, הכיוונית של שרשרת הערך של מנגר הפוכה. על פי מנגר, ערכו של מוצר צריכה נקבע סובייקטיבית על ידי הצרכנים. ערך סופי זה קובע את ערכן של התשומות הנדרשות לייצור המוצר, וכך אחורה עד לערכם, ומחירם, של המשאבים הגולמיים. לכן, מעורבות ממשלתית המפריעה לסחר חופשי במוצרים מכניסה הטיות לשרשרת הערך וכך למערכת המחירים.

כניסה חופשית של חברות חדשות ושל יזמים חדשים היא הכרחית כדי שכלכלת השוק תעבוד כהלכה. רגולציות מסוגים שונים עשויות להוות מכשול המקשה על יצירת צורות חדשות של עסקים. במקרים קיצוניים, רגולציה ממשלתית יכולה לחסום אבולוציה כלכלית לחלוטין, וליצור דשדוש ודעיכה.

עיוות המידע

האייק הדגיש את תפקידם של המחירים כמתווכי מידע במערכת מורכבת שבה המידע מפוזר, חלקי, אישי וסובייקטיבי. ככל שהמערכת גדולה ומורכבת יותר, כך קטנה יכולתו של מתכנן מרכזי להשיג ולפרש מידע, וכך גם גדלה חשיבותם של המחירים ככלי להעברת מידע ולקידום תיאום כלכלי. לכן, כלכלות מודרניות זקוקות לקניין פרטי ולמערכת מחירים מבוססת שוק.

ואכן, הממצאים מצביעים על מתאם חיובי בין פעילות יזמית לאינדקסים שונים המכמתים את קיומם של מוסדות פרו-שוק במדינות שונות, כמו למשל אינדקס החירות הכלכלית של מכון הריטג׳ ומדד החירות הכלכלית בעולם של מכון פרייזר. מחקרים מצאו מתאם בין מדיניות ציבורית המעודדת יזמות

ובין סביבה של חירות כלכלית שבה מעורבות ממשלתית נמוכה, מיסוי נמוך, מערכות מיסוי ורגולציה פשוטות, שמירה על זכויות קניין ומערכת משפט חסרת פניות.[10]

כאמור, כל אותן מעורבויות ממשלתיות הפוגעות בשגשוג המשק פוגעות גם, ואולי במיוחד, בפעילות יזמית. המנגנון שדרכו פוגעות ההתערבויות הללו ביזמות הוא עיוות המידע. מיזס, האייק וקירזנר הראו שהפעילות היזמית, מתחילתה ועד סופה, נשענת על שימוש בידע – זיהוי פערי ידע, אומדן פערים אלו ותכנון הפעולות על סמך ידע זה. הם גם הראו את השפעתה החיובית של פעילות היזם על המשק. הגברת התיאום הכלכלי בין השחקנים, עקב הפצת ידע שלם ואמין יותר, תלויה במידת שלמות ואמינות ידע זה.

בהנחה שכל פעילות ממשלתית מעוותת במידה מסוימת את הפצת המידע של מערכת המחירים, ובהנחה שתמיד תהיה פעילות ממשלתית כלשהי, השאלה היא אם ניתן להפחית את השפעתו של העיוות. התשובה היא כי צעדים שהזכרנו קודם, כמו אכיפת חוזים, זכויות קניין ורגולציה מינימלית, מפחיתים את מידת העיוות שהפעילות הממשלתית לסוגיה השונים מכניסה למערכת המחירים. צעדים אלו מפחיתים גם חסמים אחרים הנכונים לכל פעילות עסקית.

כדאי לזכור שחוץ מעיוות המידע שקיים כתוצאה **מקיומה** של מעורבות ממשלתית, ישנו עיוות נוסף, עיוות מסדר שני, הנובע **מיישומה** של אותה מעורבות – אי ודאות לגבי פעולות הממשלה. מניפולציה של בנק מרכזי על שיעור הריבית של המטבע מעוותת את ערך המטבע ומהווה עיוות של מידע בשוק. כל זה גם כאשר

10. Steven F. Kreft and Russell S. Sobel, *Public Policy, Entrepreneurship, and Economic Growth*, West Virginia University Entrepreneurship Center Working Paper, 2003.

הבנק המרכזי מודיע שהשינוי יתבצע בתאריך מסוים ובאחוז מסוים. אבל כאשר הבנק המרכזי מודיע שההתערבות תתרחש בתאריך לא ידוע ובאחוז לא ידוע, או במקרה שהבנק המרכזי יבצע שינוי ללא כל התראה, תיווצר אי ודאות לגבי הצעד עצמו, שתיצור עיוות מסדר שני נוסף על העיוות העיקרי.

איך מעודדים יזמות?

צעדים לשיפור הרגולציה ולהגברת היציבות הרגולטורית, כמו גם יציבות בכל ענפי המדיניות האחרים, יפחיתו, אם כן, את מידת העיוות שפעילות המדינה מכניסה למערכת המחירים. ב-2015 השיקה הנציבות האירופית (הרשות המבצעת של האיחוד האירופי, אשר מחזיקה גם בחלק מסמכויות החקיקה של האיחוד) תוכנית בשם 'אג'נדת שיפור רגולציה' (Better Regulation Agenda). מטרות התוכנית הן: שיפור השקיפות של תהליכי קבלת החלטות, עידוד ושיתוף הציבור בכל שלבי הכנת המדיניות והחקיקה, מעבר למדיניות מבוססת-ראיות ותוצאות והפחתה למינימום של נטל רגולטורי על עסקים, על הציבור, ועל מנהלי מוסדות ציבוריים.[11] אג'נדת שיפור הרגולציה יועדה ליישום הן ברמת מוסדות האיחוד והן ברמת המדינות החברות בו. אחד מהנדבכים המרכזיים בתוכנית הוא הליכי בדיקה תקופתיים שנועדו לבדוק את הימצאותן של השלכות שלא נחזו מראש או השפעות משניות המתגלות אחרי יישום של רגולציה. תהליכי בדיקה אלו מעניקים למדינה גמישות ויכולת טובה יותר

11. https://ec.europa.eu/commission/priorities/democratic-change/better-regulation_en

להתמודד עם מציאות משתנה, ומפחיתים את הסיכון שסטגנציה רגולטורית תפגע בחדשנות וקדמה טכנולוגית (גישה הקרויה 'ממשל ניסויי').

כפי שהדגיש האייק, תהליך הגילוי הנוצר מתחרות בשוק חייב להתרחש באופן מבוזר, באמצעות ניסוי וטעייה המבוססים על ידע ומידע מקומיים. לכן, תהליך הגילוי לא יכול להיות **מתוכנן** באופן מרכזי. (דבר אשר מעמיד, אגב, בספק גדול את כדאיותה של רשות החדשנות הישראלית). אך האם אפשר **לעודד** תהליך שכזה? האם המדינה יכולה ליישם מדיניות אשר לא רק שאינה מפריעה אלא מקדמת יזמות?

רעיון אחד שניתן להעלותו על הדעת הוא עידוד השקעות הון-סיכון. אחרי הכול, יזמים זקוקים להון. אך המחקר מצביע על העובדה שעידוד השקעה של קרנות הון-סיכון אינה בהכרח מעודדת יזמות.[12] זאת ועוד, הון נייד יותר מכוח עבודה, ולכן מימון יזרום גם ללא התערבות למקומות שבהם מיוצרים רעיונות יצירתיים ובעלי פוטנציאל להשאת רווח. לכן, לפחות בשלבים ראשוניים, חשוב יותר ליצור תנאים מתאימים ליזמות מאשר ליצור תנאים המתאימים לעידוד השקעת הון-סיכון. **מימון בא בעקבות רעיונות, ולא להפך.**

לדעתי, בהשראתם של הכלכלנים האוסטרים, הצעדים המועילים ביותר שבהם יכולה המדינה לנקוט קשורים בפיתוח כלים המנתחים ומנגישים ידע (לא רק ידע כלכלי), ובנקיטת צעדים להפחתת עלות השגתו.

הקמת מאגרים אינטרנטיים, המנגישים חיפוש של כללי החקיקה והרגולציה במדינה, הוא הצעד הראשון והמתבקש.

12. Steven F. Kreft and Russell S. Sobel, *Public Policy, Entrepreneurship, and Economic Growth*, West Virginia University Entrepreneurship Center Working Paper, 2003.

צעד זה יסייע גם למשרדי הממשלה עצמם, שכן מצב תיעוד הרגולציה בישראל ידוע לשמצה ככזה שאפילו במשרדי הממשלה מתקשים להתמצא בו. בעשור האחרון מדינת ישראל נקטה במספר צעדים להנגשת מידע לציבור, כמו הקמת 'אתר השירותים והמידע הממשלתי'. יש להמשיך במגמה זו.

מצבו של אתר הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה גם הוא בכי רע, גם לאחר (ויש האומרים כי במיוחד לאחר) שדרוגו של האתר ב-2018. המדינה אוספת נתונים רבים על המשק ועל אזרחיה, לצרכיה שלה. אך אין סיבה שהציבור, אשר מממן את איסוף הנתונים וניתוחם, לא יוכל גם הוא ליהנות מהשימוש בידע שנצבר. גוף הסטטיסטיקה הרשמי של מדינת ישראל חייב להתעלות לרמתם של גופים דומים בעולם, למשל אתרי האינטרנט של ה-OECD, stats.oecd ו-data.oecd. ובכלל, כדאי שכל גופי המדינה – כגון הרשות השופטת, משרד החקלאות, ביטוח לאומי ועוד – יאספו, ינתחו וינגישו לציבור מידע סטטיסטי על פעילותם.

לסיכום, יזמות הינה גורם קריטי לשגשוג ולהתקדמות כלכלית. פעילות יזמית נשענת על זיהוי נכון של מידע במערכת ענק מורכבת שבה המידע מפוזר, חלקי, אישי וסובייקטיבי. לכן, פעילות יזמית רגישה מאוד לעיוותי מידע. רק מערכת מחירים המבוססת על קניין פרטי ושוק חופשי מסוגלת לתקשר אותו מידע לשחקנים בשוק, ולכן גילוי יזמי אינו יכול להיות מתוכנן באופן ריכוזי; אך אין זה אומר שלא ניתן להקל, ואף לעודד, את קיומו של המידע באמצעות מדיניות נכונה – ובלבד שתהיה נכונה.

מודל קופות החולים בישראל אל מול מודל החינוך באמצעות שובר לתלמיד: סוגיות בתחרות מנוהלת

ד"ר הודיה למפרט

מבוא

מערכת הבריאות הציבורית בישראל מורכבת מארבע קופות חולים המבטחות את אזרחי ישראל בביטוח בריאות ממלכתי הכולל סל שירותי בריאות. בין הקופות מתקיימת תחרות. כל מבוטח יכול לבחור להיות חבר בקופה שבה הוא מעוניין, ותקציב סל הבריאות, לו הוא זכאי על פי גילו, מינו ומקום מגוריו, משולם ישירות לקופה בה בחר. למודל זה יתרונות רבים הבאים לידי ביטוי בשביעות רצון גבוהה של הציבור משירותי הבריאות בקהילה. במאמר זה אדון במספר אספקטים של התחרות במערכת הבריאות הישראלית, לאור הסוגיות שעלו במאמרו של טרי מוי (Moe),"The structure of school choice" העוסק במערכת חינוך הפועלת באמצעות שובר מימון לכל תלמיד, שעליו מתחרים בתי הספר.

לשתי המערכות הללו נקודות דמיון רבות ומספר נקודות שוני. בשתיהן קיים כמעט קונצנזוס כי הן מחייבות מימון ציבורי, ובשתיהן נראה כי מתן אפשרות לבחירה בין הספקים ישפר את השירות הניתן לציבור. בשתי המערכות מימון ציבורי משולב עם מימון פרטי, ואספקה פרטית משולבת עם אספקה ציבורית. בשתיהן עולות שאלות דומות לגבי השילוב הראוי בין הפן הפרטי לפן הציבורי – מהו הסל הבסיסי שאותו חייבת המדינה לספק? מה צריכה להיות רמת הפיקוח והרגולציה של המדינה? בשתי המערכות נשאלת שאלת מדידת האיכות ושאלת קביעת התמריצים שיעודדו אספקת שירות איכותי. מכאן נובעות שאלות נוספות כמו: באילו כלים ניתן למדוד איכות? ומי אחראי על מדידת האיכות? גם שאלת מידת הבחירה הניתנת לצרכן עולה בשתי המערכות באופן דומה. האם הבחירה היא ברמת הספק הבודד (בחירת מורה / רופא) או ברמה הגבוה יותר (בחירת בית חולים / בית ספר) או אולי ברמת הניהול בלבד (בחירת קופת חולים / רשת בתי ספר). שתי המערכות סובלות גם מאותו חוסר גמישות הנובע מקיומם של איגודי עובדים חזקים, ובשתיהן עיוותים רבים הנובעים מרגולציה מיושנת שאינה נבחנת בתדירות הרצויה.

אולם, בין שתי המערכות קיים הבדל מהותי. שירותי הבריאות מסופקים במתכונת של ביטוח, דהיינו תמורת תשלום חודשי קבוע שאינו תלוי במידת הצריכה, והשירות ניתן רק כאשר המבוטח נתקל במצב בריאותי המצריך טיפול רפואי. לעומתם, שירותי החינוך לילדים מסופקים לכל ילד באופן יומיומי. נקודה זו יוצרת מספר הבדלים משמעותיים בין שתי המערכות. העיקרי שבהם נובע מפערי המידע שנלווים לשוק ביטוחי. החולה לא תמיד יודע אם הפרוצדורה המוצעת לו היא הכרחית, ואם חברת הביטוח רוצה בטובתו או שיש לה אינטרסים נסתרים. זאת ועוד, חברת הביטוח אינה יכולה לדעת בוודאות אם הטיפול שאותו

החולה מבקש הכרחי או שהוא נובע מכך שהמבוטח אינו מפנים את מחירו המלא. בעיות אלו קיימות במידה פחותה במערכת החינוך, מכיוון שהצורך בחינוך אינו מוטל בספק, ופערי המידע בין ספקי השרות (המורים והמנהלים), צרכני השירות (תלמידים והורים) וממון השירות (הממשלה) קטנים יותר.

מהי תחרות מנוהלת?

ההצדקה הכלכלית הבסיסית לקיומה של ממשלה, שגובה מיסים בכפייה ומספקת שירותים, היא אספקת מוצרים ציבוריים. מוצרים ציבוריים (public goods) הם מוצרים שמקיימים שני תנאים:

לא ניתן להגביל את צריכתם רק לאלו ששילמו עבורם.

צרכן נוסף של המוצר לא פוגע בתועלת של המשתמשים האחרים באותו מוצר.

דוגמה למוצר כזה הוא ביטחון, שהרי לא ניתן להגביל את אספקת הביטחון רק לאלו ששילמו את המיסים עבורו, וכן, כל אזרח נוסף שנהנה מהביטחון השורר בטריטוריה מסוימת לא פוגע בהנאה מביטחון של האזרחים שכבר גרים באותה טריטוריה.

השוק הפרטי מתקשה באספקה יעילה של מוצרים ציבוריים. כאשר אין יכולת בסיסית למנוע שימוש במוצר ללא תשלום עבורו, וכאשר השימוש במוצר על ידי צרכן אחד אינו פוגע בהנאה מהמוצר של הצרכנים האחרים, אין למעשה דרך אפקטיבית לגבות מצרכנים תשלום תמורת התועלת שהמוצר מניב להם (תופעה זו מכונה free riders – 'הטרמפיסטים'). במקרה כזה, מעט צרכנים משלמים תמורת המוצר, היצרנים מייצרים אותו בכמות קטנה מדי, והתועלת הכללית יורדת.

כך מסבירה התיאוריה הכלכלית את העובדה שכל הממשלות גובות מיסים על מנת לממן שירותי צבא, משטרה ובתי משפט. כמו כן, ניתן להבין מדוע אין היגיון בקיומה של תחרות על אספקת מוצרים אלו. אם לא ניתן לשייך כל צרכן ליצרן שממנו הוא צורך את המוצר, אין דרך לתגמל את היצרן שמייצר את המוצר שהביקוש לו גבוה, ולכן אין כל תועלת ממשית בקיומם של מספר יצרנים שמהם יכול הצרכן לבחור לקבל שירות.

אולם, על פי הגדרה מצומצמת זו של מוצר ציבורי, אספקה ומימון של שירותי חינוך ובריאות בידי ממשלות רבות אינו דבר מובן מאליו. שירותים אלו אינם מוצרים העונים על ההגדרה הקלאסית של מוצר ציבורי, מכיוון שניתן לחייב תלמידים או מטופלים הצורכים שירותים במערכת לשלם תמורת שירותים אלו, וניתן לעקוב מי צרך שירות, מתי עשה זאת ומאיזה ספק, וכן ניתן למנוע את השירות מאלו שאינם משלמים עבורו.

מדוע אם כן ברוב המדינות המערביות קיימת התערבות ממשלתית במידה זו או אחרת באספקת שירותי הבריאות והחינוך? התשובה לשאלה זו טמונה בכשלי שוק המצדיקים התערבות ממשלה, המכונים השפעות חיצוניות. השפעה חיצונית היא השפעה שיש לייצור או לצריכה של מוצר מסוים על גורם שלישי שאינו הצרכן ואינו היצרן של אותו המוצר. השפעה חיצונית מוגדרת כשל שוק משום שהשוק החופשי, שבו המחיר מסוכם בין הקונה למוכר, אינו לוקח השפעות חיצוניות בחשבון, ולפיכך אינו מביא לתוצאה יעילה באספקת המוצר. מוצר שמייצר השפעה חיצונית שלילית, מיוצר בעודף בשוק החופשי, ומוצר שמייצר השפעה חיצונית חיובית מיוצר בחסר, כל זה ביחס למצב התיאורטי היעיל ביותר שבו השיקולים של כלל הציבור היו מובאים בחשבון.

מילטון פרידמן, בספרו **קפיטליזם וחירות** (1962), הסביר כי חינוך מייצר השפעה חיצונית חיובית משני סוגים. הסוג הראשון הוא יצירת מחויבות אזרחית ולכידות חברתית סביב נרטיב אחד, דבר היוצר חברה יציבה ודמוקרטית. חינוך ציבורי מבטיח כי כל התלמידים במדינה יכירו את התרבות הלאומית ואת היסודות המרכיבים את החברה והמבטיחים את המשך לכידותה. הסוג השני הוא תמיכה בצמיחה ובאימוץ טכנולוגיות חדשות – כאשר התלמידים במדינה מקבלים חינוך מדעי וטכנולוגי בסיסי, הם מסוגלים לקדם ולפתח את הכלכלה בבגרותם ולהבטיח המשך צמיחה ושגשוג. באופן כזה חינוך ילדי משפחה אחת משפיע באופן עקיף על כלל הציבור ומצדיק כפיית מיסים על מנת לדאוג לקיומו בצורה נאותה.

באופן דומה ניתן להצדיק מימון ציבורי לשירותי בריאות. ראשית, כפי שראינו ביתר שאת בתקופת מגפת הקורונה, מחלות מטבען נוטות להתפשט, ולכן מניעת מחלה מאדם אחד גורמת להשפעה חיובית על מצבם של אחרים. בנוסף, קיימת תועלת ציבורית מהעובדה שחסרי אמצעים אינם נעזבים ברחוב בחוסר יכולת לממן טיפול רפואי. מציאות שבה נזקקים אינם מטופלים, או תלויים בנדיבות ליבם של אחרים, פוגעת בלכידות החברתית של הציבור.

נעיר כאן כי ביטוח בריאות ממלכתי הוא מעין 'ביטוח על ביטוח' – היחיד משלם מס בריאות כדי לממן ביטוח בריאות למקרה שיהפוך לחולה, אך גם כדי שאם יהפוך לנזקק ולא יוכל לממן את תשלום הביטוח, או שייוולד לו ילד נכה שביטוח פרטי לא יסכים לבטח במחיר סביר, הוא יוכל להמשיך וליהנות מהביטוח הרפואי הציבורי הבסיסי.

גם בחינוך וגם בבריאות יש להפריד את שאלת המימון משאלת האספקה. מימון ממשלתי משמעותו מימון מלא או

חלקי של מוצרים ושל שירותים, באמצעות כספי המיסים. אספקה ממשלתית משמעותה מציאות שבה היצרנים מקבלים מהמדינה את משכורתם, וכן את הסמכות לייצר את המוצר ולספק אותו לציבור. במקרה של מוצר ציבורי, כפי שהוסבר לעיל, אין דרך לשייך את הצרכן לספק מסוים שממנו הוא רוכש את השירות, ולכן ניתן להבין את הרציונל שבו הממשלה גם מממנת וגם מספקת את המוצר לציבור. אולם, גם במקרה של השפעות חיצוניות, בו ניתן להצדיק מימון ממשלתי (חלקי או מלא) המגדיל את הכמות הנצרכת מהמוצר החיוני ומגביר את האפקט החיובי שיש לצריכה על כלל הציבור, קשה יותר להצדיק אספקה ממשלתית, שהרי הבחירה באספקה ממשלתית טומנת בחובה מספר חסרונות בולטים. ראשית, היא נוטלת את החירות של הצרכן לבחור בין ספקים, חירות ממנה הוא נהנה כאשר המוצר מסופק בשוק הפרטי. חירות זאת מאפשרת לו לבטא את העדפותיו ולהתאים את השירות שאותו הוא צורך לצרכיו. שנית, נמנעת השפעתה החיובית של התחרות בין הספקים על יעילות הייצור ועל שביעות רצונם של הצרכנים. כאשר ספקים מתחרים זה בזה, הם מתאמצים למשוך אליהם לקוחות על ידי הוזלת מחיר המוצר ושיפור איכותו, וכדי לשרוד בסביבה תחרותית עליהם להיות יעילים ולהשתמש במשאבים בחוכמה.

בישראל ניתן לראות את ההבדל בין מוצר שמקבל מימון ציבורי אך מסופק בסביבה תחרותית למוצר שמקבל הן מימון והן אספקה ממשלתית, כאשר משווים בין שירותי הבריאות לשירותי החינוך. במערכת החינוך בישראל, בדומה לזו שבארה"ב, החינוך מסופק וממומן על ידי הממשלה, שאף מערימה קשיים רבים על הקמת מוסדות חינוך פרטיים. ההורים, ברוב הערים, נאלצים לרשום את ילדיהם למוסד חינוכי על פי שיוך לאזורי רישום, וכך נמנעת מהם הבחירה בין ספקי חינוך שונים. הספקים – בתי

הספר – מבטיחים לעצמם זרם קבוע של תלמידים ללא קשר לאיכות הביצועים שלהם. המורים, המועסקים על ידי המדינה או על ידי הרשות המקומית, הם בעלי קביעות, ושכרם כמעט אינו תלוי בביצועים ובאיכות ההוראה. ואכן, אפשר לראות כי אף שההוצאה על חינוך לכל תלמיד במערכת גדלה לאורך השנים, מדדי החינוך של התלמידים בישראל לא משתפרים, ואף נסוגים.[1]

לעומת זאת, מערכת הבריאות בישראל עובדת בשיטה אחרת. המימון לשירותי הבריאות מגיע מכספי משלם המיסים, אך אספקת ביטוחי בריאות ניתנת בסביבה תחרותית שבה בוחר כל אזרח את קופת החולים שבה הוא מעוניין להיות מבוטח. קופות החולים מקבלות מימון על פי מספר המבוטחים שלהן, ולכן שואפות להתרחב על ידי הגדלת מספר המבוטחים. הבטחת שביעות הרצון של מבוטחים היא, אם כן, תנאי בסיסי לשרידותן.

במאמרו מציג מוי את שיטת השוברים (וָאוצ'רים) בחינוך, היוצרת מבנה שוק הדומה לזה של מערכת הבריאות בישראל.[2] על פי רעיון השוברים בחינוך, שהוצג בידי מילטון פרידמן בספרו **קפיטליזם וחירות**, כל תלמיד יקבל מימון ללימודים בצורת שובר, אותו הוא יוכל לממש בכל בית ספר שיבחר. כך בתי הספר יתחרו ביניהם על תלמידים, מכיוון שכאשר מספר התלמידים עולה הכנסות בית הספר גדלות גם הן. סוג כזה של מבנה שוק, שבו יש תחרות על אספקת המוצר, אך המימון למוצר הוא ציבורי ונתון לרגולציה ממשלתית, מכונה בספרות הכלכלית 'תחרות מנוהלת'.

1. ראו אברהם תומר, "השכר עלה – אבל החינוך לא משתפר", **מידה**, 10.7.2017 (bit.ly/3qsGWwx).
2. מבנים דומים לזה של מערכת הבריאות של ישראל ניתן למצוא במדינות נוספות כמו גרמניה ובלגיה.

אך גם כאשר שירותי הבריאות והחינוך פועלים במודל תחרותי והופכים לטובים וליעילים יותר, העובדה שהמימון של המערכות הללו הוא ציבורי, והעובדה שמוצרים של בריאות וחינוך הם בעלי השפעות חיצוניות נרחבות, מציבה מספר דילמות עקרוניות בנוגע למידת הבחירה, החופש והרגולציה שתושת על השוק. מוי, במאמרו, דן במספר היבטים של בחירה ושל חופש במערכת חינוך שמופעלת בה שיטת השוברים, ומציע מספר פתרונות לבעיות שעשויות לצוץ תחת מבנה שוק שכזה. חלק מהיבטים אלו רלוונטיים גם למערכת הבריאות בישראל, הפועלת בצורה דומה. לכן ניתן להקיש וללמוד מהבעיות שמעלה מוי ומהפתרונות שהוא מציע בנוגע למערכת החינוך הפועלת באמצעות שוברים גם על הדילמות העומדות בפני הרגולטור של מערכת הבריאות בישראל.

למי מגיעה הזכות לשובר?

בחינוך: הסוגיה הראשונה שאותה מעלה מוי מתייחסת להיקף הזכאים לשוברי החינוך. נקודת המוצא לדיון היא שכיום כולם מקבלים חינוך באספקה ציבורית, ולכאורה, טוען מוי, אין סיבה להגביל את השוברים דווקא לאוכלוסייה מסוימת. אחרי הכול, כפי שהסברנו לעיל, תחרות וחופש בחירה יניבו תוצאה חיובית לכולם ללא גידול בתקציב החינוך. לכן המסקנה המתבקשת היא לאפשר לכולם ליהנות מפוטנציאל השיפור. אולם, לטענת מוי, ניתן למצוא שני טיעונים נגד חלוקת שוברים אוניברסלית. הטיעון הראשון הוא החשש מפני גידול בפערים בין אוכלוסייה חזקה לאוכלוסייה חלשה. ההורים במשפחות חזקות ומבוססות ידעו כיצד לנצל היטב את הזכות לבחירה בין בתי ספר כדי להביא לשיפור ניכר בחינוך הניתן לילדיהם. הכוח שיינתן להם יתורגם

מיידית למשא ומתן עם בתי הספר, והוא יביא לפער שילך ויגדל בין ילדיהם לילדים האחרים. אף כי, כאמור, כולם יחושו בשיפור ברמת חינוך, גם הסיכון להרחבת הפערים בין התלמידים ילך ויגדל ואיתו הפגיעה במוביליות החברתית. טענה נוספת נגד חלוקת שוברים אוניברסליים אותה מציין מוי נסמכת על גישה שמרנית הגורסת כי טוב לבצע שינויים איטיים והדרגתיים במערכת, ועל כן יש להתחיל עם חלוקת שוברים בהיקף מצומצם. בגלל שתי הסיבות הללו, סובר מוי, כדאי לשקול, בשלב ראשון, מתן שוברים רק למעוטי יכולת. כך יפחת החשש מהגברת אי השוויון, והמעבר לשיטת השוברים ייעשה באופן הדרגתי.

בבריאות: בישראל שיטת השוברים במערכת הבריאות היא אוניברסלית. הזכות לקבל ביטוח בריאות ממלכתי, והזכות לבחור את קופת החולים שתספק אותו, מוקנות לאזרח הישראלי (או להוריו) מרגע לידתו. עם זאת, לא קיימת האפשרות לוותר על זכות זו ולבחור לרכוש במקומה ביטוח פרטי. בחלק מהמדינות אין הדבר כך. בגרמניה למשל, ניתן לבחור שלא לקבל שובר של ביטוח בריאות ממלכתי ולרכוש תחתיו ביטוח פרטי. אם כן, השאלה הרלוונטית, בבואנו לדון בסוגיית היקף האוכלוסייה המכוסה בביטוח בריאות ממלכתי, איננה הזכות לביטוח בריאות ממלכתי, אלא החובה להיות מבוטח בביטוח כזה. במילים אחרות, השאלה היא אם לאפשר למי שמעוניין בכך לרכוש ביטוח פרטי ולהפסיק לשלם מס בריאות במסגרת הביטוח הציבורי. היתרון ברור – לתחרות בין קופות החולים תתווסף גם תחרות עם הביטוחים הפרטיים, הבחירה תורחב וכפועל יוצא השירות ישתפר. אולם, השלכותיה של מדיניות כזו עשויות להיות חמורות. כפי שהוזכר לעיל, ביטוח ממלכתי הוא מעין 'ביטוח על ביטוח'. כלומר, הציבור משלם על הביטוח כפי יכולתו הכלכלית, ומקבל סל בריאות אחיד. אם תהיה אפשרות להמיר ביטוח ממלכתי בביטוח פרטי

(או לא לרכוש ביטוח כלל), יוותרו בביטוח הממלכתי אלו שידם אינה משגת ביטוח פרטי, או בעלי בריאות רופפת שביטוח פרטי לא יסכים לבטח. כך תמצא עצמה מערכת הבריאות הממלכתית רק עם החולים ביותר והעניים ביותר, והתשלום שיתקבל מהם לא יספיק לצורכי הטיפול הרפואי הדרוש להם. במקרה כזה היקף סל הבריאות יצטמצם באופן ניכר, או שההפרש ישולם מכספי המיסים, כלומר מכלל הציבור. צמצום סל הבריאות יוביל לבריאות לקויה של העניים, דבר שיגרור השפעות חיצוניות שליליות כפי שפירטנו לעיל. סבסוד הסל מכספי המיסים מחזיר אותנו למעשה לנקודת המוצא – החובה של כלל הציבור לשלם תמורת ביטוח בריאות ממלכתי.

ניתן לבחון את הסוגיה גם מזווית אחרת. הביטוח מבוסס על מציאות שבה המבוטחים משלמים תשלום קבוע אך נמוך, ומקבלים סכום גדול אם מתרחש אירוע ביטוחי. מבוטח אינו יכול, כמובן, לבחור לשלם את דמי הביטוח רק אחרי שהתרחש אותו אירוע ביטוחי. כדי להיות זכאי לקבל שיפוי כאשר מתרחש האירוע הביטוחי, עליו לשלם את דמי הביטוח מראש ובאופן קבוע. ביטוח הבריאות הממלכתי מבטח את הציבור למעשה לא רק כנגד אירועים בריאותיים, אלא גם כנגד אירועים כלכליים. אדם מחויב לשלם אחוז מתוך הכנסתו על הביטוח. כאשר הכנסתו גבוהה, תוחלת התשלום שלו מהביטוח שלילית (משלם יותר ממה שצורך), ולהפך כאשר הכנסתו נמוכה. אם ישלם רק כאשר הכנסתו נמוכה, לא יישמר האיזון התקציבי של מערכת הבריאות. כלומר, ביטוח הבריאות הממלכתי מבטיח כיסוי ביטוחי גם במצב של קושי בריאותי וגם במצב של התדרדרות כלכלית. לפיכך האפשרות להימנע מתשלום עבורו תמורת רכישת ביטוח בריאות פרטי ואקסקלוסיבי, עלולה לגרום לקריסה כללית של רעיון הביטוח הממלכתי.

שוברים הטרוגניים או שוברים הומוגניים?

בחינוך. הסוגיה השנייה אותה מעלה מוי מתייחסת לשאלת האחידות בגובה השובר, או ביתר פירוט – אם השובר צריך להיות הומוגני עבור כל התלמידים או משתנה בהתאם לקריטריונים מסוימים. מוי טוען כי יש היגיון לתת לכל תלמיד שובר בגובה ההוצאות הצפויות עליו בבית הספר. הוצאות החינוך על תלמיד עם קושי לימודי או עם רקע סוציואקונומי בעייתי תהיינה, מטבע הדברים, גבוהות יותר מהוצאות על חינוך ילדים בעלי אינטליגנציה גבוהה או בעלי תמיכה משפחתית חזקה. הסיבה להתאמה של גובה השובר לגובה ההוצאה הצפויה היא יצירת תחרות בין בתי הספר הפרטיים על כל תלמיד. שהרי אם הסכום בכל השוברים יהיה זהה, התחרות על תלמידים חזקים תהיה עזה יותר מהתחרות על תלמידים חלשים. למעשה, על התלמידים החלשים עלולה להיווצר תחרות 'שלילית', כלומר בתי הספר יעדיפו שלא לקבל תלמידים חלשים מכיוון שהם עלולים להסב להם הפסדים. הטרוגניות בגובה השובר יכולה גם לשקף את סדרי העדיפויות של המדינה. למשל, ניתן להעניק שובר בסכום גבוה יותר לתלמידים מרקע חלש, גבוה אף יותר מההוצאה העודפת הצפויה עליו, כדי לעודד בתי ספר טובים להתחרות עליו.

בבריאות. גובה השובר של ביטוח הבריאות הממלכתי בישראל מחולק לקופות החולים על פי נוסחה המכונה 'קפיטציה'. הנוסחה מקצה לכל מבוטח פרמיה המשולמת עבורו לקופת החולים על פי מפתח שמורכב מארבעה קריטריונים: גיל, מין, מקום מגורים והיותו חולה באחת מחמש מחלות קשות (אי ספיקת כליות כרונית, מחלת גושה, תלסמיה מיג'ור או אינטרמידיה, המופיליה, חולה או נשא HIV). כך למשל, בעבור מבוטחים מבוגרים מקבלות קופות החולים פרמיה גבוה יותר מהפרמיה על צעירים, בעבור נשים בגיל הפריון יותר מאשר

גברים באותו גיל, ובעבור תושבי הפריפריה יותר מאשר תושבי המרכז. הרציונל דומה לזה של מוי. ההוצאה הממוצעת של קופת החולים על מבוטח מבוגר גבוהה לאין ערוך מההוצאה על מבוטח צעיר. כדי למנוע תחרות שלילית על מבוטחים מבוגרים, שבה כל קופה תנסה להעניק את הטיפול הגרוע ביותר לקשישים כדי שהללו יעברו לקופה מתחרה, לא היה מנוס אלא להתאים את גובה הפרמיה המשולמת על מבוטחים מבוגרים להוצאה הממוצעת עליהם.

אך כדי להתאים את גובה השובר להוצאה על כל מבוטח רצוי להוסיף מרכיבים נוספים לנוסחת הקפיטציה. למשל תוספת על מחלות שאינן ברשימת המחלות הנוכחית, או להתאים את גובה הפרמיה למצב סוציואקונומי, שהוכח כדבר המנבא מצב בריאותי. מכל מקום, הוספת קריטריונים להטרוגניות של שובר הבריאות צריכה להיעשות באופן שקול וזהיר, שכן היא עלולה לגרום לתמריצים בעייתיים אצל קופות החולים. למשל, אם הפרמיה על מבוטח חולה סוכרת תהיה גבוהה יותר, ייווצר תמריץ לקופת החולים שלא למנוע את המחלה. אם נוסיף למרכיבי הנוסחה קריטריונים 'רכים', כמו לחץ דם גבוה או משקל עודף, נייצר תמריץ לקופות 'לשחק עם המספרים' כדי להגדיל את מספר המבוטחים העונים לקריטריונים. לכן מומלץ להותיר בנוסחת הקפיטציה רק מחלות שאינן תלויות בהתנהלותה של קופת החולים ומדדים שהיא אינה יכולה לשחק בהם.

האם לאפשר תוספת תשלום פרטי על השובר?

בחינוך. מוי מתייחס לסוגית תשלומי ההורים המתווספים אל הסכום שאותו מקבל המוסד במסגרת השובר. במקרים רבים הורים מעוניינים לספק לילדיהם חינוך טוב יותר, שעלותו גבוהה

מהסכום המתקבל באמצעות השובר, והם מוכנים להוסיף על השובר סכום כסף משלהם. השאלה שאותה מעלה מוי היא – האם לאפשר להורים לעשות זאת? הזכות לשפר את חינוך הילדים באמצעים כלכליים נראית כזכות בסיסית של הורים, אולם השאלה היא אם נכון לאפשר זאת במסגרת בית הספר, בו יש חשיבות לשוויון הזדמנויות בין התלמידים. מוי טוען כי זכות זו מגדילה את אי השוויון בין התלמידים, מכיוון שהורים בעלי אמצעים ישלחו את ילדיהם לבתי ספר יקרים יותר, שם הם יקבלו חינוך טוב יותר. כך ייווצרו למעשה שני מעמדות של בתי ספר – בתי ספר שבהם מסתפקים בסכום השובר הבסיסי ובתי ספר שבהם הורים רוצים ויכולים להוסיף עליו. יתרה מכך, התחרות על תלמידים במעמד גבוה תהיה עזה יותר מכיוון שהם עשויים להיות רווחיים יותר לבתי הספר.

בבריאות. במערכת הבריאות בישראל מתמודדים עם בעיה דומה. מבוטחים רבים במערכת הבריאות הציבורית מעוניינים לשפר את איכות הביטוח הרפואי שלהם תמורת תוספת תשלום. המחוקק התיר לקופות החולים, ב'חוק ביטוח בריאות ממלכתי', להוסיף שכבה ביטוחית נוספת על גבי השכבה הבסיסית, הנקראת 'שירותי בריאות נוספים' (שב"ן). המחוקק קבע מספר כללים בסיסיים חשובים לאותה שכבה ביטוחית נוספת (שלמעשה, בכל קופת חולים, כוללת כיום שתי רמות של ביטוח נוסף). הביטוח הנוסף לא יכול לכלול, למשל, שירותים שכבר נמצאים בסל הבריאות. התשלום על השב"ן תלוי בגיל המבוטח בלבד, ולא במצבו הבריאותי ההתחלתי, וכל מבוטח יכול לרכוש את הביטוח, כלומר אין סינון מבוטחים. מערכת השב"ן זכתה לשבחים רבים בדוחות בינלאומיים,[3] והיא ידועה

3. https://www.oecd.org/health/oecd-reviews-of-health-care-quality-israel-2012-9789264029941-en.htm

כמערכת יעילה הנהנית משביעות רצון רבה. יתרונה הגדול הוא השילוב בין ביטוחי הבריאות הפרטיים-מסחריים, בהם נקבע גובה התשלום לכל מבוטח על פי מידת בריאותו בעת רכישת הפוליסה (וניתן אף לא לקבל מבוטחים שבריאותם לקויה במיוחד בעת הרכישה, כמו למשל תינוק שנולד נכה), ובין ביטוח ממלכתי שבו העשירים מסבסדים את העניים והבריאים מסבסדים את החולים. בשילוב שנוצר בשב"ן מתקבל ביטוח שבו הבריאים מסבסדים את החולים, מכיוון שגובה הפרמיה אינו תלוי במצב הבריאותי של המבוטח אלא רק בגילו, אך העשירים לא מסבסדים את העניים, מכיוון שגובה הפרמיה אינו תלוי בהכנסה. כמו כן, אין אפשרות להדיר מבוטחים מהשב"ן אלא יש לספק את הביטוח לכל אחד שחפץ בו. אפשר לשקול יישום של מתודה דומה גם בשיטת השוברים של מערכת חינוך, בה ההורים יוכלו לקנות רובד נוסף של שירותי חינוך תמורת תשלום נוסף, מעבר לשובר הבסיסי.

האם לאפשר ברירת לקוחות?

בחינוך. סוגיה כבדת-משקל נוספת שאותה מציין מוי מתייחסת לנושא ברירת התלמידים. שיטת השוברים בחינוך, כאמור, היא שיטה שבה הורים יכולים לבחור את בית הספר לילדיהם. השאלה העולה כאן היא – האם נכון יהיה שגם בתי הספר יוכלו לברור תלמידים?

אם ננסה להשוות את שוק החינוך לשוק חופשי לחלוטין, התשובה צריכה להיות חיובית – מקסימום חופש לכל השחקנים במערכת. אך אז עלול להיווצר מצב שבו בתי הספר יעדיפו לקבל רק את התלמידים החכמים, או את אלו שהוריהם בעלי אמצעים.

תלמידים חלשים יותר לא יוכלו להגיע לבתי הספר הטובים ביותר. הדבר ימנע שוויון הזדמנויות ויגרום להשפעות חיצוניות, הנובעות מהיעדרו של שוויון זה, הפוגעות בכלל הציבור.

מוי טוען כי לעיתים מגזימים בחשיבותה של סכנה זאת. אומנם חלק מבתי הספר יתחרו על התלמידים החזקים, אבל חלקם בוודאי יתחרו דווקא על התלמידים החלשים. למעשה, אם נתמחר כראוי את השובר שיתקבל בעבור תלמידים מתקשים, נגרום לכך שהרווח הצפוי על תלמידים אלו יהיה באותו סדר גודל של זה הצפוי מתלמידים חזקים, ונפתור את בעיית התמריץ לברירת תלמידים.

בבריאות. כיום, אחד המאפיינים הבולטים ביותר של מערכת הבריאות בישראל הוא חוסר האפשרות של קופות החולים לברור מבוטחים. היתרון בשיטה הזאת ברור. מרחב הבחירה של כל מבוטח מתרחב. אולם לשיטה זאת גם חסרונות רבים המטילים ספק בכדאיותה. כאשר כל קופה מחויבת לקבל כל מבוטח נמנעת ממנה האפשרות לפתח התמחות בתחומים מסוימים, שהרי היא חייבת לדאוג לכך שכל המבוטחים יזכו בטיפול הולם. אם למשל הייתה לקופת חולים אפשרות לפתח מומחיות בטיפול בחולי סוכרת בקהילה, היא הייתה יכולה לבחור לקבל אליה בעיקר כאלו שעומדים בקריטריונים של המחלה, ולדחות מבוטחים עם בעיות לב למשל, וכך היו חולי סוכרת זוכים לטיפול מיטבי. קופה יכולה הייתה יכולה לבחור, למשל, לפעול ולהתבסס באזור מסוים בארץ. כיום, החובה לקבל כל מבוטח יוצרת מצב שבו כל הקופות מחויבות לפעול בפריסה ארצית, ונמנעת האפשרות מקופות קטנות וחדשות לקום ולהתבסס בהדרגה.

מכל מקום, התנאי הבסיסי למתן אפשרות לקופות החולים לברור מבוטחים הוא תמחור נכון של העלויות, כלומר

התאמת נוסחת הקפיטציה. כאשר כל מבוטח יהיה רווחי בתוחלת,[4] נוכל להבטיח שברירת המטופלים תפעל לייעול של מערכת הבריאות ולשיפור המוצר הסופי. עם זאת, ראוי לציין כי קיים הבדל מהותי בין מערכת הבריאות למערכת החינוך. מערכת החינוך מרימה תרומה חשובה לאינטגרציה בין תלמידים. יש תועלת בכך שתלמידים חזקים ותלמידים חלשים ילמדו יחד בכיתה. במערכת הבריאות אין תועלת כזו. כלומר, במערכת החינוך יש מחיר ל'התמחות יחסית' של בתי הספר.

מהי מידת הרגולציה הרצויה?

בחינוך. מוי, במאמרו, מתייחס למידת הרגולציה הממשלתית הרצויה בבתי הספר הפרטיים שיפעלו על פי שיטת השוברים. האם ממשלה צריכה להתערב או לפקח על התכנים הנלמדים בבית הספר כדי לוודא שהם מקיימים מינימום נדרש? כמו כן, האם יש טעם שהממשלה תפקח על האופן שבו בית הספר מנהל את ענייניו הכספיים? על פי מוי רגולציה עלולה לפגוע בפרודוקטיביות של בית הספר, וגם עשויה להיות מיותרת, מכיוון שההורים יבחרו את בתי הספר על פי קריטריונים של איכות, ובחירה זו היא זו שתפקח למעשה על רמתם של בתי הספר. ואולם, לא כולם מאמינים בכוחו של השוק החופשי, ויש החוששים שמא התחרות לא תהיה על איכות ההוראה. כך למשל בתי הספר עשויים להתחרות על ליבם של התלמידים ושל ההורים בדרכים אחרות, כמו קלות הבחינות ומידת החופש שניתן לתלמידים. מוי מכריע כי יש לקבוע רגולציה על תוכני הלימוד, על איכות המורים, על דרכי הבחינה של התלמידים, על ניהול

4. כאן אנו חוזרים בעצם לדיון של מה נכון לכלול בנוסחת הקפיטציה – אם למשל נכון יהיה לכלול מחלות כמו סוכרת, ולפגוע בתמריץ של הקופה למנוע אותה ממבוטחיה.

תקציבי ראוי ועל כיוצא בזה; אך הוא מזהיר מפני יתר רגולציה ובירוקרטיה שיפגעו ביתרונות שיטת השוברים, ולכן הוא מציע פיקוח בסיסי ופשוט בלבד.

בבריאות. למעשה, אף ששיטת השוברים נותנת לגופים פרטיים את הזכות לבטח את האזרחים, היא משיתה על גופים אלו רגולציה כבדה ומסובכת. החל מהיקף הסל שאותו הן אמורות לספק וגובה השכר לרופאים, עד לגובה הוצאות הפרסום והשיווק ומבנה התשלומים לבתי החולים. גם כאן ניתן לטעון כי די בתחרות בין הקופות לבדה על מנת להבטיח הקצאה יעילה של המשאבים ואספקה הוגנת של שירותי בריאות למבוטחים. כנגד טענה זאת יש הסוברים כי בניגוד לשוק החינוך, בשוק הבריאות קיימים פערי מידע שמונעים ממבוטחים בחירה אופטימלית. פערי המידע עלולים לגרום לכך שמבוטחים לא יבחרו נכון מכיוון שהם אינם מכירים לעומק את האפשרויות העומדות בפניהם. ישנן מספר סיבות לפערי המידע בשוק הבריאות. חלקן נובעות ממורכבות המידע ומההכשרה הנדרשת על מנת להבינו. חלק אחר נובע מכך שמבוטחים מתקשים להעריך נכונה את ההסתברות למצבים רפואיים קשים בעתיד ומחוסר היכולת של חברות הביטוח להכיר את הרגלי הבריאות של המבוטחים ואת ההשפעה שלהם על תוחלת ההוצאה על הבריאות (בעיית הסיכון המוסרי). אולם, גם אם נקבל את העמדה שלפיה יש פערי מידע בשוק הבריאות, אין זה אומר שהדרך להתגבר עליהם היא על ידי עודף רגולציה ובירוקרטיה. במובן הזה תפקיד הרגולטור יכול להסתכם בגישור על פערי המידע הללו באמצעות הנגשת הידע ולא על ידי פטרנליזם וקבלת החלטות במקום ציבור המבוטחים. הרגולטור יכול למשל לפרסם מדדי איכות של טיפול רפואי, מדדי שביעות רצון, אורכי תורים, סטטיסטיקה של רשלנות רפואית וכיוצא בזה. מדדים אלו יסייעו לציבור לבחור טוב יותר, וייתרו

חלק גדול מהרגולציה המתיימרת להגן עליו. במקום לבחור עבורו, על הרגולטור לתת בידי ציבור המבוטחים כלים לבחירה מושכלת יותר.

מה לגבי זרמים אלטרנטיביים?

בחינוך. מוי מתייחס לסוגיה בהקשר של בתי ספר דתיים. הוא טוען כי, מצד אחד, מימון ציבורי של חינוך דתי פוגע בעיקרון של הפרדת דת מהמדינה. אך מצד שני, אם חשובה לנו בחירת ההורים, עלינו לאפשר להם לבחור גם בבתי ספר מסוג זה.

בבריאות. ניתן לשאול שאלה דומה לגבי פרקטיקות רפואיות שנויות במחלוקת, כמו למשל הרפואה האלטרנטיבית לסוגיה או שיטות רפואיות אחרות שלא הוכחו מדעית. מצד אחד עומד עקרון חופש הבחירה – אם המבוטחים בוחרים להיעזר בפרקטיקות שכאלו, על הממשלה לכבד בחירה זו ולאפשר אותה במסגרת הביטוח הממלכתי. מצד שני עלינו לזכור כי לכתחילה הסיבה המצדיקה מימון ממשלתי של ביטוח רפואי היא השפעה חיצונית חיובית, שספק גדול אם קיימת במקרה של פרקטיקות שלא הוכחו מדעית. כיום ניתן לקבל מימון בישראל לפרוצדורות רפואיות כאלו דרך השב"ן, ולא דרך סל התרופות. אני סבורה כי כיסוי ביטוחי דרך שירותי הבריאות הנוספים הוא פתרון ביניים צודק שבו התשלום על רפואה אלטרנטיבית אינו מוטל על כלל הציבור, אלא רק על מי שמאמין ביעילותה.