

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 5, אביב תשס"ו



העורכים: יוחנן גלוקר, דורון מנדלס, יהודה פרידלנדר

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד בר־גל, משה גיל, אלון הראל,
איל זמיר, אסא כשר, ששון סומך, עמנואל סיון, מנחם פרידמן,
אלישע קמרון, זאב רובין, חנה רוזן, משה שוקד, מאיר שטרנברג,
דניאל שפרבר

כתובת המערכת: ת"ד 39352, תל אביב 61392

דואר אלקטרוני: katharsis_periodical@yahoo.com

המו"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-041-58

יוצא לאור על-ידי כרמל, ת"ד 43092, ירושלים 91430

© כל הזכויות שמורות, 2006

תוכן העניינים

5	דבר המערכת.....
	על שלושה ועל ארבעה
	ניקוס דימו
6	סיפור הוטנטוטי.....
	יוחנן גלוקר
10	הבורות ומפלס ההשכלה.....
	נעמי כשר
	בין הכרת פנים להסתר פנים:
20	על ספרו של יותם בנזימן.....
	ישמח בן אלימלך
50	פאידיאוס מחדרה ונפש יהודי הומיה.....
	אלדד אידן
	על מגבלות האפשרויות הבלתי-מוגבלות
56	על ספרו של ענר גוברין.....
	שלמה אהרונסון
	מחקר מעמיק על לאומיות וציונות
128	על ספרה של חדוה בן ישראל.....
	רימון כשר
	היכן זה כתוב?
140	על ספרם של יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן.....

שולמית פורסטנברג-לוי

"מיהו חילוני"?

158 על ספרו של בנימין ארבל

קותי שוהם

אני פרוביציאלי: תגובה למאמרו של אהרן קנטורוביץ, "פילוסופיה

173 מקומית של המדע"

אהרן קנטורוביץ

178 תגובה לתגובה

זכרון לראשונים: גרשם שלום

182 גרשם שלום – הערה ביוגרפית

גרשם שלום

185 פירושו של מרטין בובר לחסידות

207 תוכן חוברת 4

דבר המערכת

חוברת 5 ממשיכה את המסורת של כתב העת שלנו: מאמרי ביקורת מפורטים ומקצועיים, ללא משוא פנים. אנו מציינים ביחוד את העובדה שאחד המאמרים הוא מאמר שבח, ועוד מאמר אחד הוא מאמר חיובי, עם כל ההסתייגויות. מטרתנו אינה רק להוקיע – אם כי יש הרבה להוקיע במצבם של מדעי הרוח והחברה היום – אלא גם להציג לפני הקורא דוגמאות של עבודה מדעית של ממש, שעדיין הולכת ונכתבת גם היום.

בחוברת זאת מופיע, לראשונה אצלנו, מאמר העוסק בפסיכולוגיה. משום חשיבות הנושא – הפסיכואנליזה בארצות הברית – ומשום ששטח זה אינו ידוע יפה לקהל הישראלי המשכיל, אנו מפרסמים כאן מאמר ארוך מן הרגיל, הסוקר את השטח בפירוט – אך גם נכנס לוויכוחים עקרוניים עם מחבר הספר המבוקר. שוב אנו מפרסמים תגובה לביקורת, ותגובתו של המבקר. כאמור, אנו פתוחים לתגובות ומעוניינים בהמשך הוויכוח.

כתב העת שלנו ממשיך להכות גלים בציבור האקדמי, ובציבור הקוראים המשכילים גם מחוץ לאוניברסיטות ומכוני המחקר. ההתנגדות מצידם של אנשי ממסד למיניהם לביקורת הפתוחה וחסרת הפניות שאנו מבקשים לקדמה ב*קתדסיס* נמשכת. כנהוג בדברים אלה, אותה התנגדות אינה נראית על פני השטח, אלא בחדרי חדרים. אך לעתים יש לאותם חדרי חדרים השפעה לא מעטה על המתרחש בשטח. אנו ממשיכים לקוות שקני המידה לביקורת שאנו מעמידים לפני קוראינו – קני מידה שעוד לפני דור אחד ויותר היו מובנים מאליהם (ר' המאמרים השונים במדור "זכרון לראשונים") – יחזרו למקומם הראוי בעולם המדע הישראלי.

על שלושה ועל ארבעה

ניקוס דימו
תרגום מיונית יוחנן גלוקר

סיפור הוטנטוטי¹

- ומה קרה אז? שר החינוך התפטר?
- לא. איש לא התפטר.
- ובכל זאת, אולי הסינאט...
- כלל וכלל לא.
- אבל בוודאי העיתונים דיווחו על השערוריה...
- העיתונים באותם הימים הקדישו מאמרים של שמונה טורים לשחקנית ידועה.
- אני משער, בכל זאת, שאותו מעתיק הושעה מתפקידו צ'יק-צ'ק.
- לא למיטב ידיעתי.
- צר לי, אבל אינני יכול להבין אותך.
- גם אני לא יכול, ידידי, להבין את עצמי. גם אני! עובדה!

שיחה זאת התרחשה – כפי שהיה אומר ז'יל וורן – בבוקר של האחד באוקטובר 1979 באתונה. העובדות שקדמו לה הן כדלהלן:
בגיליון ספטמבר 1979 של כתב העת "אפופטייה", נחשפה העובדה שפרופסור שזה עתה התמנה למשרתו באוניברסיטה של אתונה הוא מעתיק שיטתי מספרות מחקר לועזית. באותו מאמר מופיעים צילומים

¹ הביטוי היווני המשמש כותרת למאמר זה אינו ניתן לתרגום מדויק, ופירושו: סיפור חסר כל הגיון, שמקומו לא יכירנו בין אנשים מן הישוב (המתרגם).

של כעשרים עמוד מספרי שימוש לתלמידים של אותו פרופסור, ולצידם המקורות הלועזיים. כאן יכול כל קורא לוודא כי לפניו העתקה מדוייקת – מלבד כמה... שגיאות בתרגום.

המאמר גם מגלה כי עובדה זאת היתה ידועה לפרופסורים שישבו בוועדת המינויים; שכן הצילומים האלה מופיעים בתוך תיק המסמכים שהיה לפני הוועדה, ושם יש גם התייחסות מפורשת להעתקות. אני מעתיק (מתוך תיק המינוי: לא מספרות לועזית!):

התברר איפוא במספר לא בלתי משמעותי של מקרים [שהמועמד] כולל דברים שהם בגדר קניין אינטלקטואלי לועזי, בהיקף רחב ביותר, בספרי השימוש שלו, ובדרך זאת הוא משמש דוגמא רעה ביותר – מכל נקודת מבט שהיא – לדור הצעיר ולחוקרי העתיד.

ועוד. בהצגת המועמד באותו תיק מסמכים מתוארת עבודתו המדעית (זאת שלא הועתקה) של אותו פרופסור כזניחה. הוא חיבר – לפי אותה הצגת המועמד – "רק ספר אחד שיטתי", אך יצירה זאת "קטנה למדי בהיקפה", "אינה מחדשת דבר", ו"יש לראותה ככישלון".

אבל הדבר המדהים ביותר הוא שהפקולטה בחרה בו למשרתו בסופו של דבר, ולא זו בלבד שידעה על פעילותו ההעתיקה, אלא אף ניסתה להצדיקה. כך:

אם כי נכון הוא שמר ס. ... השתמש בשיטה הקלה של קומפילציה והעתקות בידיעה ברורה, כדי להפיץ ספרי שימוש עבי כרס בין תלמידיו – ספרים שהוא עצמו מכנה יצירות "לא מדעיות" – אין בכשל הזה כדי לבטל את תרומתו החשובה למדע...

כיוון – כפי שאנו קוראים להלן,

שמנהג זה של ספרי שימוש לתלמידים... עדיין מהווה בעיה כללית, ואין לנו רשות להפריד בין המקרה שלפנינו לבין אותו מנהג של קומפילציה של ספרי לימוד ממקורות שונים, שפשה [בציבור המורים] במידה זו או אחרת. יש לציין שספרים אלה מעולם לא נבדקים בפקולטות בכל הנוגע למקוריותם.

פירוש הדבר:

כולנו מעתיקים. מדוע איפוא נבודד מקרה אחד? (מה דעתכם על טיעון מחוכם זה? הבה לא נעמיד במצב קשה את האיש הזה... או שמא את עצמנו?)

ואיך נראית בעיניכם הקביעה כי "ספרי השימוש לתלמידים מתוארים על ידי 'מחברים' כ'יצירות לא מדעיות'"? ואנו חשבנו שהאוניברסיטות שלנו מגדלות אנשי מדע!

אילו נחשפו דברים כאלה בכל מקום אחר,² היה הדבר מביא לרעידת אדמה. ואילו כאן לא קרה דבר. מכאן לאותה שיחה מקדימה (כפי שהיה אומר ז'יל וורן).

אף מילה משר החינוך; שתיקה מוחלטת בסינאט האוניברסיטה; במועצה להשכלה גבוהה דומייה; אף לא רחש בעיתונות.

כלומר, אנו רואים בזה תופעה טבעית. הפרופסורים מעתיקים כדי למלא את ספרי הלימוד שלהם (ואת כיסיהם: כי המדינה קונה ספרים אלה להפצה בין התלמידים³) – ואילו התלמידים, אם יעתיקו בדרך זאת, יכשלו בעבודתם. אין צדק בהיסטוריה – ולא רק בהיסטוריה העתיקה.

איש לא העלה על דעתו את האפשרות שאם ירצה זאת מחר Cambridge University Press (שאת ספריו שדד הפרופסור הנכבד), יוכל להגיש תביעה משפטית, ואותו פרופסור שנבחר זה עתה יאלץ לכתת רגליו לאחד מבתי הסוהר – שכן גניבת קניין אינטלקטואלי היא עבירה פלילית – ומשם להמשיך בהוראתו, המוסרית למהדרין, לתלמידיו. אלא אם כן (ובל נשכח שהתובעים יהיו בריטיים) הוא

² בישראל? (המתרגם).

³ מנהג שהיה מקובל באוניברסיטות של יוון. המדינה מממנת את הוצאת ספרי הלימוד שמורי האוניברסיטה כותבים לקורסים שהם מלמדים (כולל אחוזי הרווח של המחברים), ומחלקת אותם בחינם, כספרים לקריאת חובה, בין תלמידי אותם קורסים (המתרגם).

ישתמש כתירוץ ב"משפט המבוסס על המנהג"⁴: והרי ביוון ההעתקות
הן מנהג...

הדג מסריח מהראש. אלא שאנו כבר התרגלנו לסירחון והוא אינו
עושה עלינו רושם. כשם שאנו אוכלים בשר רקוב, גלידה באושה,
ונקניקיות עבשות, כך גם אנו שותים בצמא ספרים רקובים, מנהגים
באושים, ומצבי עניינים עבשים. והפרופסורים שלנו, הבוחרים זה את
זה ומצדיקים זה את מעשי זה, מאששים בגלוי את חוק הייצור
המתמשך של הריקבון.

אך האין אפילו איש אחד ששערות ראשו סומרות לנוכח ביאוש כה
מקיף?

הטור הזה [בעיתון], כיוון שאין בידו אמצעים אחרים, סבור
שיעודד את תלמידי האוניברסיטות שלנו שיעתיקו מכאן ואילך
בפומבי. שיעתיקו לאור היום וללא מעצורים. שיעתיקו בתדירות,
בשיטתיות, וללא כל בושה.

ואם יעירו להם על כך, יפנו את המעיר (הפנייה בהערות שוליים
שתיכתבנה לפי כל הכללים) לכתביו של פרופסורם החדש.

הערה: מאמר זה פורסם לראשונה בעיתון יומי בשנת 1980,
והתרגום המופיע כאן הוא לפי נוסח המאמר שנדפס ללא שינוי
באסופת מאמרי המחבר (ספר בשם *היוונים החדשים*) בשנת 1984.
אנו מודים למר דימו על הרשות לפרסם את מאמרו בתרגום עברי.

The editors are grateful to the author, Mr. Nikos Dimou, for
permission to publish this Hebrew translation of his article.

⁴ הכוונה לשיטת ה-common law שהיא ביסודו של המשפט האנגלי: מנהגים
שהשתרשו בעבר ויש להם תקדימים נחשבים כתקפים מבחינת החוק (המתרגם).

הבורות ומפּלס ההשכלה

במדור "ב-200 מלה (ועוד חמישים)", "ידיעות אחרונות, המוסף לשבת, ספרות, 22.7.2005, עמוד 29, מופיע מאמר קצר של פרופ' זאב צחור, נשיא המכללה האקדמית ספיר, שאני מביאו כאן ככתבו וכלשונו:

זאב צחור: "לא מפחד מבורות"

בשנים הראשונות להיותי מרצה באוניברסיטה רשמתי ברוב התנשאות שטויות שהסטודנטים כתבו במבחן. פעם קראתי מתוך רשימוטיי במועדון הסגל. היה צחוק ואחריו טרוניה מרה על ירידת הדורות. פעם, אמרו זקני הפרופסורים, ידע כל סטודנט את משמעות המילים 'דיקן', 'רקטור' ואת ההבדל ביניהם. ואילו היום סטודנט המקדיש את שלוש השנים הטובות בחייו להשיג תואר אקדמי, איננו יודע אפילו את פירוש המושג 'ב.א.' (Bachelor of Arts).

רק לאחר זמן הבנתי שהבורות, שאכן קיימת באקדמיה, אינה מבטאת את ירידת מפּלס ההשכלה, אלא דווקא את עלייתו. זקני הפרופסורים מקרב מוריי היו יחידי סגולה. הם למדו באוניברסיטאות אירופיות בתקופה שבה רק בודדים מכל מחזור זכו ללימודים אקדמיים, בדרך כלל יוצאי בתים אמידים שהיו בהם ספרים הרבה. השפה הלטינית, אותה רכשו בבתי הספר המעולים שבהם למדו, איפשרה להם להבחין בין 'מאסטר' לבין 'דוקטור'. גם בישראל של אמצע המאה ה-20 מספר הסטודנטים היה קטן, ורובם באו מאותה שכבה חברתית.

בשנים האחרונות התחוללה באקדמיה הישראלית מהפכה. נוספו מוסדות ושערי הקמפוסים נפתחו לסטודנטים משכבות חדשות. עתה זוכה כשליש מכל מחזור ללימודים גבוהים. רבים

מהסטודנטים הם דור ראשון להשכלה גבוהה. לפני עשר שנים מספר הסטודנטים מקרב בני העיר שדרות היה כ־40. השנה לומדים כבר יותר מ־400. בזכותם בעשור הבא שדרות תהיה אחרת.

נכון, בין הסטודנטים של היום יש רבים שאינם יודעים מה מקור המלה 'אוניברסיטה', אז מה? בלימודיהם האקדמיים הם יגשרו על הבורות שאותה הם גוררים ממערכת החינוך הפורמלית. בקמפוס הם יספגו את הרעיון הגדול הגלום באקדמיה – את הספקנות, שהיא המפתח לחשיבה חדשה. החברה הישראלית זקוקה באופן נואש לחשיבה חדשה.

עד כאן דברי פרופ' צחור. נרדה נא ונראה.
תחילה, נשים לב לכך שכל הדוגמאות שמביא צחור לבורותם של הסטודנטים לקוחות מאוצר המלים הקשורות לנהול אוניברסיטה: 'דיקן', 'רקטור', 'ב.א.', 'אוניברסיטה'. האם רק בכך מתבטאת בורותם של כה רבים מן הסטודנטים היום – והאם הכל נובע מן 'השכבה החברתית' שממנה מגיעים הסטודנטים?
שנים רבות לימדתי באוניברסיטת תל־אביב, שרובם המכריע של תלמידיה מגיעים מ'שכבות חברתיות גבוהות', ומבתי ספר תיכוניים הנחשבים לטובים או אף מעולים. מעולם לא הטרידה אותי השאלה אם אותם סטודנטים מבינים את משמעותן המקורית של מלים כ'דקאן' או 'אוניברסיטה' (ועוד אחזור לנקודה זאת), או יודעים מה ההבדל בין דקאן לרקטור (וכמדומני שהבדל זה ידוע לרוב הסטודנטים למעשה, גם אם אינם יודעים את משמעות המלים במקורן). הבורות שנתקלתי בה בבחינות ובעבודות היתה מסוג אחר. אפתח בשאלת הבורות באנגלית. חלק ניכר של הסטודנטים לא היה מסוגל לקרוא ספר – או אפילו מאמר קצר – בשום שפה חוץ מעברית. בחוגים ומחלקות שבהם חויבו תלמידים לקרוא ספרים לועזיים שגשג אז במסתרים 'שוק שחור' של תרגומים לעברית, רובם מלאי שגיאות כרמון. פגשתי גם בתלמידי שנה שלישית ורביעית לתואר ראשון שהיו קוראים ספרי שמוש בסיסיים באנגלית כשהם מחפשים כל מלה שלישית או רביעית במלון. ידועים גם מקרים לא

מעטים של מורים באוניברסיטות היום המתקשים בקריאת ספרות מדעית באנגלית, ואף שוגים בכתב, ובפרסומים, בתרגום ופירוש מונחים באנגלית. (ר' כמה מאמרים בחוברות קתריסטי.)

ואם יאמר האומר שגם התלמיד האנגלי או הצרפתי לתואר ראשון אינו קורא את מרבית חומר הלימודים שלו בלשונות זרות, הרי אין מביאים ראיה משפות גדולות, בהן יש ספרות מדעית רחבה, גם מקורית וגם מתורגמת. במדינות קטנות יותר – למשל, הולנד או דנמרק – דואגת מערכת החינוך לכך שתלמידי אוניברסיטה יבואו מוכנים מבתי הספר לקריאת חומר מדעי לפחות בשפה גדולה אחת.

אך מה על העברית? חלקם הגדול של תלמידי האוניברסיטות לא ידעו עברית כהלכה כבר בשנות השמונים. הם כתבו את בחינותיהם ועבודותיהם בעברית דלה, עלובה ועלגת, מלאה שגיאות כתיב, דקדוק ותחביר. אשר לסמני הפסוק, רק מעטים שבמעטים ידעו להשתמש בהם בצורה סבירה. לפני זמן מה שמעתי ממורה לספרות עברית המכין את תלמידי השנה האחרונה בתיכון לבחינות הבגרות שתלמידיהם באים אליו ללא ידיעה בסיסית של שפת הספרות העברית. במקום שילמד אותם לקרוא ספרות עברית חדשה מצדדיה הספרותיים, ההיסטוריים והאמנותיים, הוא נאלץ להוציא את כל זמנו בפרוש פשוטם של מלים ומונחים בסיסיים.

ומה על הבעת רעיונות (אם ניתן בכלל לדון בהבעת רעיונות אצל מי ששפתו אינה שגורה על פיו)? התלמיד הממוצע – לפחות בבחינות בשתי שנות לימודיו הראשונות – לומד בעל פה את 'העובדות' שבמחברת, וכותב מה שזכר בלשון "כאילו" הידועה לשם. הנה לדוגמא – מזכרונותי מאותן שנים – קטע שחברתי לצורך מאמר זה בנוסח המקובל בבחינה:

"אפלטון מדבר על האידאות, אומר שהאידאות. הן ניצחיות ואינסופיות מדבר גם על התופעות. עולם התופעות אומר, שהתופעות לא ניצחיות הן מתכלות אבל, אומר שהתופעות הן משתתפות באידאות. והאידאות הן כן ניצחיות מדבר גם על המלך הפילוסוף שמכיר, את האידאות. ואומר שבגלל זה הוא צריך להיות מלך פילוסוף. ולשלוט במדינה שלו שנקראת ביוונית פוליטייה והיא

אידאלית מפני, שהמלך הפילוסוף שולט בה" – וכן הלאה. ואיך אומרים אצלנו על דוגמא מסוג זה? "זה עוד טוב".

אמור מעתה, תלמידים – ונסיוני הוא בתלמידים שרובם בני 'שכבות חברתיות גבוהות' – באים לאוניברסיטה ללא הכלים הבסיסיים לחשיבה והבעה, וכתבתם מעידה בהם שאינם מסוגלים לארגן את האינפורמציה שעכלו בחפזון מתוך הרשימות במחברת (ולעתים גם מספר אחד בעברית) ולהביע רעיונות בצורה ברורה. כיצד איפוא נלמדם חשיבה חדשה, בשעה שעדיין אין הם רגילים בחשיבה, מכל סוג שהוא?

צחור מקבל, כנראה, כעובדת חיים עצובה אך הכרחית את "הבורות שאותה הם גוררים ממערכת החינוך הפורמלית" – וכונתו לבתי הספר. (כלום מערכת החינוך באוניברסיטות ובמכללות אינה פורמלית?) אך האם מלמדים אותם רוב מוריהם באוניברסיטות ובמכללות לקרוא טכסטים כהלכה ובדיקנות – כן, אפילו בעברית? האם מלמדים אותם שבבחינה במקצוע כספרות, פילוסופיה או היסטוריה, לא די בחזרה מבלבלת, עלגת, ולעתים קרובות חסרת כל משמעות, על מספר שמות, תאריכים ועובדות שנלמדו בחפזה בימי 'ההכנה לבחינות', ולעתים עוד באוטובוס בדרך לבחינה? לפני שנדון בחשיבה חדשה וספקנית – האם יש לרובם מושג מה היא חשיבה בכלל?

ועוד. מדוע נניח שאותה "הבורות שאותה הם גוררים ממערכת החינוך הפורמלית" היא חלק מטבע הדברים, הכרח שאין בידינו לתקנו? רק כדי שיגיעו לאוניברסיטות ולמכללות עוד אלפי סטודנטים – וגם באותם מוסדות מפוארים לא יתוקן החסר ש"הם גוררים" מבתי הספר? מדוע לא ידרשו מורי המוסדות להשכלה גבוהה ממשרד החינוך להעלות את הדרישות בבתי הספר?

מלת הגנאי בהקשר זה – שצחור אינו משתמש בה בגלוי – היא 'אליטיזם'. הזכר מלה זאת, ופסלת כל טיעון שתטען בעניני חינוך מיניה וביה. אך כפי שהראיתי (מתוך נסיון הוראה של שנים), גם באוניברסיטה של 'השכבות הגבוהות' כתל-אביב הבורות חוגגת וחגגה עוד לפני עשרים שנה ויותר. מבחינת רמת ההשכלה הכללית, ידיעת השפות וההבעה, ופתוח יכולת החשיבה, גם בתי הספר וגם

האוניברסיטות חולים זה שנים במחלה קשה ואין רופא. נסיונה של יבנה בהנהגתו של מאיר שיטרית (כשהיה ראש העיר לפני שנים רבות) מראה שאפשר להביא חנוך ברמה גבוהה מן הממוצע הישראלי גם למקום מגוריהן של 'השכבות הנמוכות'. מה שחשוב אינו מה עשו ההורים, אלא מה יקבלו ילדיהם בבתי הספר – והרי בישראל החנוך התיכון הוא בחינם (או במחיר זול משהיה בכמה וכמה ממדינות מוצאם של בני הדורות הקודמים). במקום שוערות ממשלתיות ידונו ב'לוגיסטיקה' של בתי הספר (שאיני מזלזל בה, אך אולי אינה עבורי בעדיפות עליונה), מדוע לא ידונו ועדות מקצועיות בהעלאת רמת ההשכלה והחשיבה – כן, והדרישות – בבתי הספר? התלמידים הראויים להשכלה גבוהה לא זו בלבד שלא יתלוננו על דרישות גבוהות יותר (כל עוד הן ריאליות), אלא אף ישמחו על האתגר האינטלקטואלי והמדעי. ואולי מוטב (ואני כבר מכין את עצמי לקריאות התיגר) שאלה שאינם יכולים לעמוד בדרישות אלה יפרשו מבית הספר אחרי כתיב 'האם עצם העובדה שמספר הולך וגדל של בוגרים, שרמת הידיעות והחשיבה שלהם הולכת ויורדת משנה לשנה, יזכו להשכלה גבוהה, הוא לעצמו מצדיק את ההדרדרות המתקדמת בצעדי ענק במדעי הרוח, עד שהיא מגיעה כבר לכמה וכמה מן החוקרים עצמם (ראה שוב כמה וכמה מאמרים בכתב עת זה)? שוב, הכמות על חשבון האיכות.

אותם פרופסורים מן העבר האגדי שלמדו באוניברסיטות אירופיות, לא כולם – אולי אף לא רובם – היו "יוצאי בתים אמידים" (אם כי בהרבה בתים יהודיים, גם לא אמידים, היו אז "ספרים הרבה", ולא מכשירי טלוויזיה ומחשבים אישיים – אך זה ענין אחר). רבים מהם היו בני עניים שחסכו פרוטה לפרוטה לשלוח את ילדיהם לבתי ספר ולאוניברסיטות. רבים מאותם תלמידים חיו חיי מחסור כסטודנטים, והגיעו למה שהגיעו לא מתוך רוחה ושלוחה אלא במאמצים גופניים ורוחניים בלתי פוסקים במשך שנים רבות. את השפה הלטינית למדו באותם דורות לא רק בבתי הספר המעולים, אלא בכל בית ספר תיכון באירופה ובבתי הספר הצרפתיים בצפון אפריקה. אותם פרופסורים שצחור מזכירם כדמויות מיתולוגיות זכו להשכלה רחבה ומעמיקה משום שבתי הספר והאוניברסיטות ספקו להם השכלה זאת בהעמידם

לפניהם דרישות שהיו אז מובנות מאליהן. משום שהמדינות והמועצות המקומיות, החולשות על החנוך, לא סברו שחנוך אקדמי, או תיכוני, הוא "שרות לצבור" (סיסמה שהדגישה שמשונה אליעזר במאמרה) הפתוח לכל דכפין, וקנה המדה לעלית "מפּלס ההשכלה" (מה זה? כמות הגשמים שירדו לאגם ההשכלה?) הוא רבוי גובר והולך של תלמידים, תהיה רמתם אשר תהיה. דוקא במקום שבו החנוך התיכוני הוא 'בחינם' (או בהוצאות לא גדולות), וגם החנוך האקדמי זול יחסית לרבות ממדינות המערב, אפשר להציע לילדי כל השכבות חנוך ברמה גבוהה, ומי שאין לו אפילו האמצעים הבסיסיים, יכולה המדינה לסייע בידו ובידי בני ביתו, במקום להקים עוד ועוד מוסדות שאיש שוב אינו דואג לרמתם המדעית, ולהרבות כמות על חשבון האיכות. (ובטוחני שאם יקימו בשדרות בתי ספר מעולים המקפידים על הרמה המדעית, ויסיעו בידי אותם תלמידים שתנאי הבית מקשים עליהם את הלמודים, יגדל מספר הצעירים בשדרות שימשיכו ללמוד באוניברסיטות, ובזכות, ללא כל קשר להקמתן של עוד ועוד מכללות תחת כל עץ רענן.)

צחור רואה – כך מסתבר – בידיעת השפה הלטינית מעין זכות יוצאת מן הכלל שנפלה בחלקם של מעטים, בני אמידים, בארצות אירופה של 'הימים הטובים שחלפו ואינם'. יתכן שבמכללתו של צחור לא מבזבזים את הזמן בהוראת לשון מיתולוגית זאת. בחמש האוניברסיטות בישראל יש קורסים למתחילים ולמתקדמים בלטינית וביונית עתיקה, וכמה עשרות תלמידים משתתפים בקורסים אלה כל שנה. בשלש אוניברסיטות יש גם מחלקות ללמודים קלאסיים, בהן לומדים התלמידים גם יצירות ספרות לטיניות ויוניות בלשונות המקור. ידיעת שפות עתיקות אלה אינה ענין למותרות: אי אפשר לעסוק ברצינות בהיסטוריה (כללית ויהודית) עד המאה התשע עשרה, או בספרות אנגלית, צרפתית, ספרדית ואיטלקית, בלי רקע הולם באותה לטינית שהיתה מאות שנים שפת התרבות של המערב. אי אפשר לעסוק ברצינות בתולדות הפילוסופיה, בהיסטוריה של הבית השני, ובתלמוד, ללא ידיעת יונית עתיקה על כל רבדיה. ואכן, לא בשמים היא. אמנם יש והיו אצלנו אנשי אוניברסיטה, לעתים בעמדות מפתח, המזלזלים בידיעת שפות אלה, ושפות זרות בכלל – והדבר

ניכר לעתים קרובות גם בשגיאות המחרידות שבפרסומיהם האקדמיים בעברית (ר' שוב כמה ממאמרי הבקורת בגליונות השונים של *קתרסיס*). אך יש בישראל כמה עשרות חוקרים המצויים יפה אצל השפות העתיקות האלה – ורבים מהם למדו אותן בקורסים למתחילים באוניברסיטות בישראל. לא כל אלה הם "יוצאי בתים אמידים", ורובם לא למדו "בבתי ספר מעולים" (האם עוד יש דבר כזה בישראל היום?) – וודאי לא בבתי ספר שבהם לימדו לטינית. האגדה אינה אגדה, השד אינו שד, וכל הרוצה יבוא וילמד.

נחזור לדוגמאות שנותן צחור לאותה ידיעה מיתולוגית של השפה הלטינית האגדית. ההבחנה הפורמלית בין 'מאסטר' ל'דוקטור' נקבעה באוניברסיטות של ימי הביניים. מבחינת השפה הלטינית, גם *magister* וגם *doctor* פרושם 'מורה'. *Rector* בלטינית הוא כל מי ששולט במוסד או מנהל אותו, ובמונח זה משתמשים גם לציון מנהל בית ספר, וכן לציון כומר הממונה על כנסייה מסוימת, בכמה מארצות אירופה. ידיעת משמעותו הבסיסית של המונח בלטינית לא תבהיר לאיש מה משמעותו בהירארכיה האקדמית. מוצאה של המלה *decanus* הוא כנראה מן המנזרים של ימי הביניים, בהם היו נזירים שהיו ממונים על עשרה (*decem*) נזירים הכפופים להם. דבר זה לא יעזור לנו להבין את מעמדו של הדקאן באוניברסיטה של היום – או של *dean* בקתדרלה אנגליקנית. אשר ל-*universitas*, עדין נפוצה גם בין המשכילים ההנחה השגויה שמשום גזירתה מ-*universus*, 'כללי', כולל, מקיף, היא מכוונת למוסד הכולל ומקיף את כל המדעים. טעות. שמו של מוסד זה בימי הביניים היה *studium generale*, ואילו *universitas* היה הכנוי לאגוד המקצועי של סטודנטים ומורים – רובם בני ערים ומדינות שמחוץ לעיר האוניברסיטה – שנועד להגן עליהם מפני התקפותיהם של אנשי העיר.

כאשר הוא מגיע ל'ב.א.', מספק לנו צחור דוקא את המלים האנגליות לראשי תיבות אלה, *bachelor of arts*. היודע צחור מה משמעות מלים אלה במקורן או בהקשרן בתולדות האוניברסיטות? ידיעת אנגלית של היום לא תסיע לנו כאן. מה זה? 'רווק של אמנויות'? נו, באמת. ומי הוא 'נשוי של אמנויות'? אניה לאלו המסוגלים לבדוק סודות עמוקים מעין זה לברר מה היתה משמעות

baccalareus artium בז'רגון הלטיני של האוניברסיטות של ימי הבינים.

אין איפוא כל תועלת בידיעת לטינית בסיסית למי שרוצה רק להתחקות אחרי מקורם של מושגים אקדמיים אלה (אם כי מי שכבר יודע לטינית תקל עליו המלאכה). כשם שאין צורך לדעת יונית להבנת משמעותם, בעולמנו, של 'דיפלומט', 'בישוף', 'פוליטיקה', או לדעת אנגלית וצרפתית מן העבר כדי להבין מה הוא 'פרלמנט'. הבנת משמעותם של מונחים מעין אלה כפי שמשמשים בהם בימינו היא ענין להשכלה כללית. בורותם של הסטודנטים מתבטאת בדברים הרבה יותר בסיסיים: ידיעת עברית ושפה אירופית אחת לפחות; יכולת הבעה ברורה ומסודרת בשפה שבה מתנהלים בתי הספר והאוניברסיטות – כן, והשכלה כללית רחבה. את כל אלה – וגם את ידיעת עוד כמה דברים (כולל לטינית ויונית עתיקה) – יכולים לספק בתי ספר ומוסדות אקדמיים טובים לכל תלמיד ותלמידה, בכל אתר ואתר. גרמניה או טוניס של הדורות הקודמים אינן אגדה, ומה שאפשר היה לעשות בהן אפשר לעשות כאן. הכל ענין לעדיפויות, ולחשיבה של ממש על עצם טיבו של החנוך – כן, ואיכותו.

צחור ממליץ על חשיבה ספקנית. יפה. אך כבר רמזתי לבעיה אחת קטנה: מי שעדיין לא הורגל לחשוב בכלל, ואף השכלתו לוקה בחסר, מנין לו הבסיס לחשיבה ספקנית? לפני שמטיל אדם ספק בדבר, עליו לחשוב מחשבה מסודרת, ולדעת מה הוא אותו דבר שהוא מטיל בו ספק, ומדוע הוא מטיל בו ספק. שנים הרבה אני עוסק בפילוסופים הספקנים של העולם העתיק. בנגוד לבני אסכולות פילוסופיות אחרות, שדרשו מתלמידיהם לדעת רק את תורתה של האסכולה שלהם (וגם כאן, לא בלי חשיבה לוגית ודיאלקטית מאומצת), דרשו דוקא אותם הספקנים מעצמם ומתלמידיהם להכיר יפה את שיטותיהם של כל הפילוסופים וכל אנשי המדע במדעים השונים. ההנחה הבסיסית (והסבירה מאד) ביסוד דרישה זאת היתה שרק מה שאתה מכיר יפה רשאי אתה להטיל בו ספק מבוסס ומנומק. לשם כך חיב אתה גם להרגיל את עצמך לחשיבה רב צדדית ושיטתית. לא קשה להגיד לתלמיד שיטיל ספק בכל מה שלמד בבית הספר ובכל מה שהוא קורא בספרים ובמאמרים. שיטיל ספק, ככה סתם. ומה תהיה

התוצאה? ערבוביה גדולה אחת, שבה אין כל הבדל בין עובדות הידועות לנו בסבירות גבוהה לבין ספקולציות שאין להן שחר. הכל מוטל בספק, ולכן אין לקבל שום דבר בבטחון או בסבירות, ואין להבדיל בין זריחת השמש בבוקר לבין התיאוריה שהאנגלים הם בני עשרת השבטים. או, לחלופין, כל מה שאומר אדם כוחו יפה בדיוק ככל מה שאומר אדם אחר – ושוב אין להבדיל בין תולדות המלחמה הפלופנוזית לבין ספורי הברון מינכהאוזן. אם זאת היא אותה "חשיבה חדשה" שהחברה הישראלית זקוקה לה "באופן נואש" – סתם, להגיד על כל דבר שהוא בספק – תיתיה ולא אחמינה. לא, ספקנות של ממש אינה סתם 'לא נכון', או 'לא יודע', כללי ומקיף. (ואגב, רוב תלמידיו של זאב צחור בודאי ירגישו בחושם הבריא של אנשים ש'צריכים את הציון' שכדאי להביע ספק בכל דבר, ויכתבו זאת בבחינות ובעבודות כי זה מה שרוצה הפרופסור – והרי לך ספקנות.) ספקנות של ממש טובעת הרבה למוד והרבה חשיבה של ממש. הרמת "מפלס ההשכלה" באמצעות קבלתם של עוד ועוד סטודנטים לשם 'חנוך מתקן' לא תביא לספקנות, לחשיבה או לידיעה של ממש. מה שדרוש אינו זחיחות הדעת המושלת היום בכפה במערכת החנוך שלנו – בצרוף כמה סיסמאות חברתיות אפנתיות ופופוליסטיות – אלא חשיבה ממושכת ומאומצת כיצד להביא לתקונה.

יוחנן גלוקר, כפר סבא

שמעון בוזגלו אינו חוצה את הרוביקון



"קשה לפרט את תוכן המחזה שלפנינו, ואני מפציר בקוראים שיחסכו ממני את הרוביקון הזה וירשו לי לצטט מגב העטיפה:...." [וכאן מצוטטים משפטים אחדים מגב העטיפה].

שמעון בוזגלו, "צורה בלי תוכן", מאמר ביקורת על המחזה "צדיק נעזב"

מאת מאיה ערד. מעריב, מוסף שבת, כ"ו באלול תשס"ה, 30.9.2005, עמ' 28.

רוביקון ???

בינואר של שנת 49 לפנסה"נ, חצה יוליוס קיסר עם חלק מצבאו את נהר הרוביקון בצפון איטליה של היום. קיסר היה אז מושל הפרובינקיה גאליה, והרוביקון היה הגבול בינה לבין איטליה (של אז). למפקד צבא אסור היה להכנס לאיטליה עם חייליו ללא אישור הקונסולים והסנאט. החלטתו של קיסר היתה החלטה גורלית, שסימנה את תחילתה של מלחמת האזרחים ברומא.

מאז משמש הביטוי "לחצות את הרוביקון" לתיאור החלטות קשות ביותר שיש להן השלכות גורליות לחיי המחליט עצמו והסובבים אותו.

האם החלטתו של מר בוזגלו שלא לסכם את תוכן המחזה שאותו הוא מבקר היא באמת החלטה גורלית והרת עולם מסוג זה? היש צורך 'להפציר בקוראים' (שללא ספק עומדים במעגל סביבו של המבקר ותובעים ממנו בקול גדול 'לחצות את הרוביקון' ולסכם את תוכן המחזה, תהיינה תוצאות המעשה אשר תהיינה) שלא יכפו עליו החלטה גורלית זאת?

על שמעון בוזגלו ולמדנותו, ר' מאמרו של איזור לודלם, "על תרגום בוזגלו לאפלטון", עמדה, 13/12, חורף 2004, עמודים 160-172. שם גם ביבליוגרפיה של דיונים קודמים בבוזגלו ותרגומו.

בין הכרת פנים להסתר פנים

יותם בנזימן, *עד שתגיע למקומו, אתיקה,*
אי־משוא פנים ויחסים אישיים, הוצאת
ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה
העברית, ירושלים תשס"ה, כ-198 עמ'.

א

בשנים האחרונות התגלע וויכוח מרכזי בפילוסופיה של המוסר ובפילוסופיה הפוליטית, בעיקר בקרב יורשי הזרם האנליטי בפילוסופיה, בין המצדדים בעמדה שהמוסר, האתיקה והצדק מתאפיינים באופן ההולם ביותר באמצעות עקרונות, או כללי פעולה, שהם אוניברסליים ושוויוניים, כלומר נטולי משוא פנים, לבין המתנגדים לעמדה זו, הטוענים שהמוסר, האתיקה והצדק כלל אינם ניתנים לאפיון כזה. בספר שלפנינו מבטא יותם בנזימן עמדה המציבה אותו במחנה המתנגדים.

התיזה המרכזית של הספר מוצגת בו על רקע הוויכוח הפילוסופי הזה, המתנהל בשלושת העשורים האחרונים, בעיקר באנגליה ובארצות הברית. מטרתם של המתנגדים, ובנזימן בתוכם, היא להציג עמדה חלופית לעמדות הפילוסופיות במסורת של קאנט ובמסורת של התועלתנות. אלה מבקשות לאפיין את המוסר, את האתיקה ואת הצדק באמצעות עקרונות או כללי פעולה אוניברסליים ושוויוניים, כלומר, עקרונות או כללים האמורים לחול על כל אדם ולהתייחס לכל אדם ללא משוא פנים. עמדות אלה רואות את תפקידו של הפילוסוף של המוסר ושל הפילוסוף של הפוליטיקה כמי שחושף או מציג עקרונות או כללים כאלה וכמי שאמור להצדיק אותם. קאנט הציג את הציווי הקטגורי על נסחיו השונים כעיקרון המוסרי העליון, שהוא אוניברסלי ושוויוני, ואילו הפילוסופים התועלתניים הציגו את עקרון

התועלת כעקרון המוסרי העליון והוסיפו בכך על תכונות הכלליות והשוויוניות גם את התכונה, הנדרשת לדידם, של השגת מירב התועלת. כידוע, קדמו להם בכך גם דיויד יום וגם אדם סמית, שניתן לראות בהם "פרוטו-תועלתנים", שעסקו בדרישת התועלת, נוסף על דרישות הכלליות והעדר משוא פנים, במיוחד ככל שמדובר בכללי הצדק. בעקבותיהם של חלוצים אלה הלכו רבים אחרים. כאמור, הגישה שביסוד עמדות אלה הותקפה בעשורי השנים האחרונות מכיוונים רבים והיא נאלצת להתמודד עם שלל עמדות נגדיות, הבאות לקעקע את תמונת המוסר והצדק העולה ממנה. המתנגדים משתייכים לקבוצות שונות במגוון רחב, וטענות ההתנגדות שלהם נובעות מנימוקים שונים לחלוטין אלה מאלה. אין ביניהם תמימות דעים לא בדבר מוקד ההתנגדות, אף לא בדבר הטעם העיקרי להתנגדות, וכמובן אף לא בדבר החלופה המוצעת על ידיהם לתמונת המוסר שביסוד הגישות במסורת של קאנט ובמסורת של התועלתנות. בצדק מצביע דוד הד במאמר ביקורת על ספרו של בנימין¹ על כך שהמגמה של מתנגדים אלה היא לחזור ולתהות על ההנחות האוניברסליות והאימפרסונליות המודרניות של השיפוט המוסרי. ביסוד התביעה לאי משוא פנים ניצבת הדרישה להתייחס אל כל בני האדם באופן הוגן, באופן שוויוני, ללא קשר לזיקה אישית לאדם מסוים או להעדפה אישית של אדם זה על אדם אחר. עמדות של אי משוא פנים קשורות לתפיסה המודרנית של זכויות אדם אוניברסליות ולהנחה שביסוד תפיסה זו בדבר המעמד המוסרי השווה שיש לכל אדם ואדם, המוצגת לעתים באמצעות הדרישה לשמור על "כבוד האדם באשר הוא אדם". מזה כמה עשרות שנים ניכרת נטייה לשוב, בדרכים שונות, אל גישתה של האתיקה הקדם-מודרנית, ש"היא יותר פרטיקולריסטית, קהילתית, היררכית, אקסקלוסיבית ופרסונלית. מחויבות מוסרית קשורה בה בנאמנות לקבוצה פוליטית, דתית או

¹ "מוסר נושא פנים", הד (2005).

אתנית, לתפיסה מעמדית וליחסים פרטיקולריים כמו משפחה וידידות".²

לקבוצת המתנגדים משתייכים כאלה הרואים את המוסר כתורה בדבר "אומנות החיים הטובים", ואת מטרת הפילוסופיה של המוסר הם רואים כהצגה, הצדקה והמלצה בדבר האופן שבו מן הראוי לנהל חיים טובים.

אחרים בין המתנגדים רואים במוסר ביטוי מעשי של האופי הטוב והנעלה, ואת מטרת הפילוסופיה של המוסר הם רואים כהצגה, ניתוח, הצדקה והמלצה בדבר מידות האופי הטובות והנעלות.

על קבוצה אחרת של מתנגדים נמנות נציגות של אסכולות פמיניסטיות. התנגדותן לתפיסות מוסר ברוח קאנט או ברוח תועלתנית, ובמיוחד לתפיסת הצדק כהעדר משוא פנים, נובעת מטעמים פוליטיים. הן רואות בעמדות הדוגלות בהגדרת המוסר כמערכת עקרונות או כללי התנהגות משותפים, שוויוניים ונעדרים משוא פנים, ובהגדרת הצדק באמצעות מערכת של זכויות וחובות החלות על כל אדם, הגדרות ההולמות נקודת מבט גברית. במקום התייחסות כזאת אל המוסר הן מציעות "אתיקה של טיפוח" או "אתיקה של אכפתיות" שלדעתן אופיינית יותר לנשים.

לקבוצת המתנגדים משתייכים גם פילוסופים בעלי עמדות אחרות, שהבולט ביניהם הוא ברנרד וויליאמס, המתנגד הן לעמדות ברוח קאנט והן לעמדות התועלתניות מטעמים של ספקנות בדבר אפשרות בנייתה של תורת מוסר. לטענתו, גם העמדות ברוח קאנט וגם העמדות התועלתניות מציגות תמונה רחבה מדי ומופשטת מדי של המוסר, ולפיכך הבחירות שבני אדם נדרשים לבחור לאור עקרונות אלה נטולות אינפורמציה אמפירית מספקת. לדעת וויליאמס, התועלתנות מפשיטה את בני האדם מן הנפרדות שלהם והקאנטיניזם מפשיט את בני האדם מן הזהות האישית שלהם. עמדות אלה אינן מתקבלות על הדעת, לדברי וויליאמס, משום שהן מבטלות את

² שם, עמ' 213-214.

המקום ואת החשיבות של המטרות האישיות של כל אדם בחייו ושל היחסים האישיים שלו, ובכך הן מחמיצות את כל מה שנותן טעם לחיינו. השאלה המוסרית, את מי עלי להציל כאשר מדובר בסכנת חיים שבה נתונים גם אשתי וגם אדם זר, שאלה שבפניה מעמידות אותנו תורות אי משוא הפנים, מציידת את האדם ב"מחשבה אחת יותר מדי". רגשותינו כלפי קרובינו מונחים באופן בלתי אמצעי ולא על ידי שיקולי דעת. וויליאמס מבקר את הגישות הפילוסופיות המבקשות לטעון שקיימים עקרונות או כללי פעולה אשר ההתנהגות על פיהם תשקף במלואה את היחסים המוסריים והאתיים שבין בני אדם ואשר יצליחו להשיב תשובה לשאלתו של סוקרטס, כיצד חייב האדם לחיות את חייו. זוהי, לדברי וויליאמס, שאלה כללית ורחבה ביותר ואין הפילוסופיה בעצמה יכולה להשיב עליה. תשובה אמיתית תחייב אותנו להביא בחשבון את המוסדות החברתיים ואת ההתפתחויות המדעיות. לשם תשובה כזאת יהיה עלינו להיות רגישים להקשר, לנסיבות, למאפייניו הייחודיים של המצב שאותו אנחנו מבקשים להעריך. לכן, וויליאמס אינו רואה כל טעם בתורת המוסר. בנוזמן מבקש להציג בספר שלפנינו את האלטרנטיבה שלו לעמדות של אי משוא פנים כדוגמת העמדות של קאנט, הר ורולס. הוא מקבל את ביקורתו של וויליאמס על עמדות של אי משוא פנים. לדבריו, הוא מסכים עם וויליאמס הקובע שתורת מוסר אינה יכולה להצדיק נאמנויות אישיות ופרוייקטים אישיים על ידי גזירה מעקרונות אוניברסליים, "מבחוץ פנימה", כלומר, מנקודת מבט בלתי אישית, מבלי לאבד בכך את רצינותם ואת מידת חשיבותם האישית של הפרוייקטים האלה ושל היחסים האישיים האלה, המהווים את תמצית זהותנו האישית. עם זאת, בנוזמן דוחה את מסקנתו הספקנית של וויליאמס בדבר האפשרות לנסח תורת מוסר מקיפה ושלמה, שאינה בלתי רגישה להקשר, לנסיבות, ולמאפייניו הייחודיים של המצב שאותו אנו מבקשים להעריך. לדעת בנוזמן, ניתן לפתח תורת מוסר אחרת ולהראות את ערכם המוסרי המהותי של יחסים אישיים ונאמנויות אישיות באופן ראשוני ובלתי נגזר מבלי לוותר, כוויליאמס, על תורת מוסר. לדברי בנוזמן, וויליאמס מצמצם מדי את המוסר ומזהה אותו באופן בלעדי עם מחויבויות. זוהי הגדרה צרה מדי של

המוסר, אומר בנזימן. וויליאמס טועה בהנחה שכלליות ואי משוא פנים הם מגדיריו הבלעדיים של המוסר, ולכן מסקנתו שיש לוותר לגמרי על תורת מוסר מוטעית גם היא. כנגד וויליאמס המבקר את הניסיון לבצע רדוקציה של המושגים האתיים למושג מרכזי אחד, שישמש ציר שעליו תישען כל התיאוריה המוסרית, מבקש בנזימן להציג ציר מרכזי אחד כזה במונחים של יחסים אישיים, אשר החברות היא הביטוי השלם ביותר שלהם ומשוא הפנים הוא היחס האישי המבטא אותם באופן השלם והתמציתי ביותר.

בכך ספרו של בנזימן "מבקש להציב הגדרה מחדשת של גבולות המוסר ולהעשיר את השימוש שלנו במושג הזה".³ באמצעות הגדרה שהיא הניגוד של תפיסת המוסר כאי משוא פנים – משמע, תפיסת המוסר כמשוא פנים, ואם לדייק יותר, תפיסת המוסר כחברות – מבקש הספר שלפנינו "להוכיח שתשומת הלב שאנו מעניקים לזולת בשל מי שהוא היא המאפיין המוסרי הבסיסי ביותר שבאפשר (ודוק: בשל מי שהוא, ולא בשל תואר כלשהו שלו, כגון בני או בן זוגי)".⁴ לדבריו, "המוסר מתחיל מיחסים אישיים. התכונה המוסרית הבסיסית היא היותו של אדם 'טוב לב', כלומר... 'בעל לב רחום, נוח להשתתף בצער אחרים ולעזור להם'".⁵

ודוק: בניגוד להגדרה זו של 'טוב לב', אשר אותה מצטט בנזימן מתוך מילון אבן שושן – דבר שהוא עושה לעתים קרובות, אולי קרובות מדי – אין כוונתו של בנזימן כאן ל"אחרים" כלשהם אלא דווקא ל"אחרים" מסוימים; משמע, כשהמדובר באדם, הכוונה לחברים שלו, לאנשים המקורבים אליו. 'טוב לב', מבקש בנזימן לטעון, אינו מתכונות האדם המשתתף בצער של אנשים ומוכן לעזור להם, כשהמדובר באנשים כלשהם, גם כאלה שהוא אינו עומד עמם

³ עמ' יז.

⁴ שם.

⁵ שם.

בקשר חברתי, אלא מתכונות האדם המשתתף בצער של אנשים ועוזר להם, כאשר הם חבריו או קרוביו.

בהמשך הספר, בנוזימן בא לנתח את מושג החברות, כדי להראות, לדבריו, מדוע "החברות היא המערכת המוסרית העשירה ביותר שבה מתפקד כל אחד מאתנו, בין השאר בשל היותה הדדית ונתונה לבחירה. החברות היא מערכת יחסים ארוכת טווח הכרוכה באהבה התלויה בדבר – היא תלויה באישיותו של החבר שעמו אני מכונן את הקשר. ... החברות היא הגשמתם המלאה של הערכים... נאמנות, אמפתיה, אכפתיות, תשומת לב וכדומה. היא גם המערכת שבה מקבלים את ביטויים המלא והשלם ביותר מושגים כגון צדק או קיום הבטחה".⁶ על הפרק החמישי של ספרו, "החברות כמושג מוסרי", אומר בנוזימן שהוא מתאר בו "את מאפייניה של החברות, מראה שחבר טוב ניחן בסגולות בעלות ערך מוסרי מובהק ומצביע על האופן שבו מעצבים קשרי החברות גם מושגים מוסריים אחרים, כמו מושגי הזכות והחובה או מושג ההבטחה".⁷

בפרק שהוא "אחרית דבר" של הספר, שכותרתו ככותרת הספר "עד שתגיע למקומו", מבהיר בנוזימן את התיזה שלו בצורה התמציתית ביותר: "הציווי המוסרי העומד בבסיסו של הספר הזה הוא הדרישה להגיע למקומו של הזולת, לנסות להבין באמת ובתמים את נקודת מבטו, את חוויותיו, את מניעיו. לשם כך עלינו להכיר אותו, להתעניין בו, לגלות כלפיו אמפתיה ורגישות, לשאת אליו פנים. ומי הוא ה'מצווה', האדם המשמיע את הציווי, האדם הדורש מאתנו להגיע למקומו של הזולת? הזולת עצמו".⁸

אולם, כדי להסיר ספק מלבנו, מוסיף בנוזימן ומדגיש: "אולם לא כל זולת: אדם זר איננו רשאי לדרוש ממני תשומת לב או התעניינות בנקודת מבטו, ברגשותיו הכמוסים, בחוויותיו האינטימיות. הוא גם

⁶ שם.

⁷ עמ' 131.

⁸ עמ' 178.

לא יהיה מעוניין בכל אלה, וניסיונות שלי להיכנס לנעליו או להגיע למקומו ייחשבו גסי רוח וחודרים לפרטיותו. רק מי שיש לי קשרים אישיים אתו מעוניין – ודורש – שאנסה להגיע למקומו. לפיכך המילה 'חברך' שבמימרה ["אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו"] מתארת בעניינינו את חברך ממש, לא הזולת באשר הוא, אלא חברך הקרוב והאינטימי".⁹ ובמעט יותר פירוט, בתוך קטע בכותרת "מוסר של יחס אישי": "אמפתיה ודאגה, רגישות ואכפתיות, נאמנות והתעניינות בזולת – כל אלה הם ערכים מוסריים. אי-אפשר ליישם מתוך עיקרון של אי-משוא פנים, הדורש יחס שווה לכל בני האדם. דאגה לזולת או התעניינות בגורלו כרוכות בהתייחסות אישית אליו. כאשר הן לובשות אופי מתמשך, ארוך טווח (בניגוד לחוויה הבובריינית החד-פעמית) הן מכוננות מערכת קשרים של ממש. זהו ההבדל בין יחס אישי מתמיד לזולת לבין יחס אישי ארעי אליו. יחס אישי מתמיד, הפוגש יחס אישי מתמיד מן הצד השני, מכונן מערכת של חברות".¹⁰

"החבר", מוסיף בנוימן, "מצפה ממני להתנהגות מסוימת כלפיו בשל מערכת היחסים בינינו. מערכת יחסים כזו היא לעולם דינמית ומתפתחת, משתנה ומתעצבת, ולכן אין חובותי וחובות חברי, זכויותי וזכויותיו, מוגדרות באופן שלם וממצה".¹¹ יתר על כן, "ההתעניינות בזולת ואהבה כלפיו, הבאות לידי מיצוי במערכת החברות, הן הדרך היחידה להתייחס אליו כאל תכלית לעצמה".¹² אולם, "האכפתיות כלפי הזולת כרוכה בניסיון מתמיד להיכנס לנעליו או להגיע למקומו, ניסיון שבהכרח נועד לכישלון. לעולם לא אראה את הדברים מנקודת מבטו של הזולת באופן מלא, מפני שלעולם נישאר אנשים שונים. ... ההנחה שלפיה אנו יכולים להיכנס לנעליהם

⁹ שם.

¹⁰ עמ' 108.

¹¹ עמ' 178.

¹² עמ' 179.

של אחרים באופן מלא או לחוות חוויות אנלוגיות לשלהם היא הנחה מקובלת בשיח הפילוסופי. ... היא מהווה נדבך יסודי בתורות של אי משוא פנים".¹³

ב

לאחר שהצגתי את התיזה המרכזית בספרו של בנוזמן, הגיע הזמן לוידוי אישי קטן.

כאשר סיימתי לקרוא את הספר תקפו אותי רגשות קנאה עזים, גם במחבר הספר וגם בחברו. שמעתי קול קטן ונפעם עולה באוזני ושואל: "מיהו אותו בר מזל שהגורל זימן לו חבר שכזה? אדם, שיתעניין בי בשל היותי אני, שיתעניין בתחומי העניין שלי בשל היותם שלי, שיתעניין בדאגותיי ובשמחותיי בשל היותם רגשות שלי. אדם שיכיר אותי לפני ולפנים, שיהיה נכון לעמוד לצדי בשעת משבר, שירצה אך ורק בטובתי ויהיה מוכן בכל עת לפעול למעני. אדם, שידע תמיד מה מציק לי ומהם האינטרסים שלי, מבלי שאצטרך לטרוח ולשטוח אותם בפניו. אדם שעשוי תמיד לשפר את מצבי. ולעזאזל אחת ולתמיד עם חיבוטי הנפש העצמיים שלי, ועם הפניות ליועצים, לרבנים, למגידי עתידות. היכן אמצא חבר שכזה, שלעולם לא יסגיר את סודותיי, שדרכו אקבל פרספקטיבה חדשה על עצמי ועל התנהגותי? אדם שגם אם יהיה לו חבר נוסף מלבדי, לא יעדיף אותו אף פעם על פני. וגם אם תעמוד בפניו הדילמה הקשה שגם אני וגם החבר האחר שלו זקוקים לעזרתו בעת ובעונה אחת, הוא יצליח, או לפחות ישתדל, למרות הקושי, להגיש עזרה לשנינו, פשוט כי הוא יתעקש שקיימת דרך שלישית שמאפשרת לעזור לשנינו בבת אחת, כי אין דבר העומד בפני הרצון הטוב של חבר שכזה וגם המציאות לא תכניע אותו".

אבל אז, בעודי מציצה ביאוש בדמותי בראי, שאלתי את עצמי בדאגה האם יש לי סיכוי למצוא חבר כזה? האם אני באמת ראויה

¹³ שם.

לחבר שכזה? האם אני אדם טוב מיסודי, נעים ונחמד, חברותי ומעניין, אדם שירצו להתחבר אליו? האם אני אדם ישר ומוסרי, אדם שאנשים ירצו לבחור בו לחברתם? והרי כך מבטיחנו בנזימן: "אנחנו מתחברים עם מישהו משום שהוא מוצא חן בעינינו, משום שהוא נראה לנו אדם נעים, נחמד וכדומה. ... אדם שמוצא חן בעיני הוא בדרך כלל אדם שאני רואה אותו כאדם ישר, טוב, מוסרי".¹⁴

"אופס", שמעתי את עצמי אומרת, "אדם ישר ומוסרי"? אבל מה זה "מוסרי"? לחשתי לעצמי בתמיהה, "האם אין החברות מגדירה מהו 'מוסרי' ולא מניחה זאת באופן שאינו תלוי בקשרי החברות?", שהרי כך מבטיחנו בנזימן: "יחסינו האישיים אינם יכולים להיגזר מתיאוריה כלשהי", ומבהיר: "אין פירוש הדבר שיחסינו האישיים חסרי ערך מוסרי. כפי שאני מראה להלן, ניתן לראות בהם את בסיסו של המוסר. פירוש הדבר הוא שאפשר לפתח תיאוריה הגוזרת את ערכינו המוסריים מיחסינו האישיים. התיאוריה נובעת מן היחסים ולא להפך".¹⁵

"ואם כך", שאלתי את עצמי, "הייתכן שב'אדם מוסרי' הכוונה ל'אדם חברי'? האם קיים בכלל מוסר מחוץ לקשרי החברות? ועוד, מה זה בכלל 'ישר'? האם גם 'אדם ישר' מוגדר כ'אדם חברי'?"

השאלות עלו בי, אך כהרף עין החלטתי לסלק מעל עצמי את השאלות הקטנות, הטרחניות והמטרידות האלה, המקלקלות לי את הרגעים הקסומים של המחשבה על חבר נפלא שכזה. אלא שעד מהרה הסתבר לי, לצערי, שההדחקה לא צלחה. בעוד אני מהרהרת בשאלה מניין יבוא חבר שכזה, אני נתקלת בדבריו של בנזימן בדבר הסיכוי למצוא חבר: "דומה שקיימת זיקה בין הסיכוי שיש לאדם שאנשים יתחברו אתו לבין היותו מוסרי".¹⁶ שוב, אמרתי לעצמי ביאוש, שוב מופיע "המוסר" כבעל משמעות מחוץ לקשרי החברות.

¹⁴ עמ' 147.

¹⁵ עמ' 100, בגוף הדברים ובהערה 35.

¹⁶ שם עמ' 147, הדגשה במקור.

שוב מופיע המושג המטריד הזה, ומקלקל את האידיליה האנושית? מה זה "מוסרי"? והרי חשבתי שנפטרנו ממנו אחת ולתמיד, כשהעמדנו אותו על מושג החברות. האם לא ניתן להפיג את כאב הראש הזה?

כנראה שלא. כאשר בניזמן מוסיף ומונה את מעלותיו של החבר, הוא מספר לנו ש"החבר הוא הנמען של רבים מערכי המוסריים. הם מכוננים באמצעות הקשר אתו. כלפיו אני מפגין התחשבות ואהדה, נאמנות ותשומת לב. הוא האדם שממנו אני מצפה לאהבה ואמפתיה, התעניינות וביקורת כנה. חברי ואני מפתחים במהלך הקשר בינינו מערכת ציפיות הדדית. חברינו מסייעים לנו לכוון את מושגינו המוסריים לא רק משום שעמם אנחנו משוחחים על ערכינו, אלא משום שעמם אנחנו מעצבים את ערכינו. חברינו הם האנשים שעמם אנחנו חיים: עמם אנחנו אוכלים וקוראים, ישנים ושונים... השותפים לקשר מגדירים תוך כדי המגע ביניהם מה נחשב לראוי ולמגונה, לצודק ולבלתי צודק, לחובה ולזכות".¹⁷

מה הם, אם כן, היחסים הבסיסיים? האם המוסר והערכים המוסריים מכוננים את החברות, החבר הוא רק הנמען שלהם, ו"קיימת זיקה בין יכולתו של האדם להתחבר עם זולתו לבין היותו מוסרי... וקיימת גם זיקה בין הסיכוי שיש לאדם שאנשים יתחברו אתו לבין היותו מוסרי"?¹⁸ או שמא בכיוון ההפוך, "החברות [מכוננת] את מושגינו המוסריים"¹⁹ והם אינם קיימים מחוץ למסגרת החברות?

¹⁷ עמ' 163. ראו בהקשר זה את דבריו של דוד הד במאמרו, "מוסר נושא פנים", שהניסיון לדחות כל יסוד של הפשטה מן היחס המוסרי הראוי אינו אפשרי, שכן, "הפשטה מסוימת של תכונות אינדיבידואליות היא תנאי לעצם האפשרות של מתן טעמים בשיח מוסרי רציונלי, כזה שניתן להעלות בו נימוקים, להתווכח, לשכנע ולשנות עמדות. אם המודל של היחס המוסרי הוא ידידות אישית או אפילו אהבה, הרי יש סכנה שניותר בלא כל אפשרות להכליל דרישות וציפיות מוסריות ולהבדיל בין ראוי לבלתי ראוי (קל וחומר בין חובה לאיסור)" (2005, עמ' 221).

¹⁸ עמ' 147.

¹⁹ עמ' 168.

האם יחסי החברות מכוננים את "ההבטחה", את "הראוי" ו"המגונה", ואת הצדק, את החובה ואת הזכות? או שההבטחה, הראוי והמגונה, הצדק והחובה והזכות קיימים גם מחוץ ליחסי החברות, והחברים הם רק נמענים שלהם?

ואם כל הערכים המוסריים האלה מכוננים על ידי בנוימן וחבריו במועדון החברים הסגור שלהם וזר לא יכירם מבחוץ, האם יש לכל המושגים הנעלים האלה משמעות כללית מחוץ להקשר החברי הזה, מחוץ לקשר האישי המסוים הזה, או שמא אלה מושגים פרטיים שזר לא יבינם כל עוד לא יצטרף למועדון החברים הזה?

ומה כל זה אומר לגבי אדם כמוני, אם נניח שאינני אדם נחמד ונעים מיסודי, אלא אדם בודד, ביישן, נחבא אל הכלים ובלתי חברותי בעליל, בעל נטייה שאינה בת כיבוש להתרחק מחברת בני אדם, שמעולם לא לקח חלק במסיבות חברים, ומעולם לא היה שייך לשום מועדון חברים?

אני רק אזרחית שקטה, הממלאת את כל חובותיה האזרחיות בנאמנות, כנדרש. מעולם לא פגעתי באיש. אינני מרמה איש וגם איני נוהגת להעמיד פנים. אני משתדלת לא להבטיח דבר לאיש, אבל אם אין לי ברירה ואני נאלצת להבטיח הבטחות, לרוב לזרים, כי הרי כבר הודיתי לבושתי שאין לי חברים, אני מקיימת את כל הבטחותיי. אני עובדת לפרנסתי וממלאה את כל המחויבויות הנדרשות ממני עד תום. אני מפרנסת את עצמי ביושר ואיני נופלת לנטל על הזולת, שלא לומר על חברים. מפעם לפעם אני גם נוהגת לתרום כסף לנזקקים המושיטים יד לנדבה, על אף שאין לי שום קשר אישי אתם. האם זה אומר שאני בעייתית מבחינה מוסרית, שאין ערך מוסרי למעשי, כי הם מכוונים כלפי זרים? או שמא בכל זאת יש פה קשרי חברות, כי הנזקקים האלה הפכו חברים קרובים לי ברגע שנתתי להם נדבה? האם זה אומר שיש לי אישיות בלתי מוסרית, או אולי שאין לי אישיות מוסרית כלל?

"מה אומרות כל העובדות האלה לגבי?" שאלתי את עצמי, בלב נצבט במבוכה, בזוכרי שקיימת זיקה "בין יכולתו של האדם להתחבר עם זולתו לבין היותו מוסרי" וכן "דומה שקיימת גם זיקה בין הסיכוי שיש לאדם שאנשים יתחברו אתו לבין היותו מוסרי".²⁰

לא רק רגשות קנאה ומבוכה, עלי להודות, עוררו בי יחסי החברות העמוקים של בנזימן וידידו. אם אמשיך בווידוי האישי שלי, אודה שגם חרדה של ממש התעוררה בי עם סיום קריאת הספר שלפנינו, *עד שתגיע למקומו*. זוהי חרדה מן האפשרות שביום מן הימים אני עלולה למצוא את עצמי מושלכת ונטושה בשדה קוצים שומם, לאחר שנפגעתי בתאונת פגע וברח. פצועה, מדממת וצמאה, אני שוכבת ללא יכולת לנוע, מיואשת מן האפשרות שאדם כלשהו יגיע למקומי. רק לאחר שעות ארוכות של חוסר תקווה ומחשבות על הקץ המתקרב, אני רואה, לפתע, אדם עובר על פניי. כשהוא קרוב אלי, אני מגלה למרבה האכזבה שהאדם הוא לא אחר מאשר מחבר הספר שלפנינו, בנזימן, שאת פניי הוא רואה עכשיו לראשונה בחייו. שערך בנפשכם, הוא האדם היחיד החולף על פניי במשך כל היום. אכזבתי מתחלפת בבהלה של ממש כאשר עולה בדעתי האפשרות שמי שפגע בי והשליך אותי הרחק מן הכביש, כדי לטשטש ולהעלים את מעשהו, הוא לא אחר מאשר חברו האישי הקרוב של בנזימן. יתר על כן וגרוע מכך, יש אפשרות שבנזימן יודע על מעשהו של חברו. כאשר אני מנסה להעלות בדמיוני מחשבה מנחמת, אני אומרת לעצמי שלא סביר שבנזימן יתחבר עם אנשים המתנהגים כך ביחס לאדם שפגעו בו, משליכים אותו בשדה שומם ומניחים אותו שם לנפשו, בודד, פצוע, חסר אונים, והכל כדי לטשטש את פשעם. במחשבה שנייה עולה בי הרהור מדאיג: למה, בעצם, לא סביר שיהיה לבנזימן חבר כזה? שוב מנקרת במוחי שאלה קטנונית אך מציקה. הרי בנזימן אומר, שבמסגרת מועדון החברים הסגור שהוא מנהל עם חבריו, החברים מגדירים תוך כדי המגע ביניהם, מה "ראוי" ומה "מגונה", מה

²⁰ עמ' 147.

"צודק" ומה "בלתי צודק", מהן החובות ומהן הזכויות, ועל יסוד ההגדרות האלה הם מתאמצים רק עבור חבריהם ולא עבור בני אדם זרים כמוני. והלא הוא אומר במפורש: "דאגה לזולת או התעניינות בגורלו כרוכות בהתייחסות אישית אליו".²¹ מה יביא אותו לעזור לי, אני שואלת את עצמי בייאוש.

זיק של תקווה מתעורר בי לרגע כשאני נזכרת בהבטחה של בנוזימן שקיימת גם "קטגוריית המידיות" שבאה לידי ביטוי לא בסוג הקרבה שבינו "לבין האדם שלו [הוא] בוחר להעניק דבר מה אלא בסטואציה שבה [הם] נמצאים. כאשר אני נמצא בחוף ובמים זועק לעזרה אדם העומד על סף טביעה, אני חש להצילו. אינני מכיר אותו. אין בינינו קשרים אישיים. אינני מפעיל שיקול דעת בנוסח 'לפני אדם העומד לטבוע; במקרים כאלה צריך האדם הנמצא בחוף לחוש אליו ולהצילו'. אינני חושב על 'מקרים כאלה'. אני מתרכז בו, בטובע. רק אני קרוב אליו (פיזית) ורק אני יכול לסייע לו. על מקרים כגון זה נכונה בעיניי אמירתו של הד: 'ישנן צורות התנהגות היוצרות יחסים אישיים במקום להניח אותם מלכתחילה'.²²

לעתים, אני מסכמת לעצמי, הקרבה הפיזית חשובה מן הקרבה הנפשית. הייתכן, אני שואלת את עצמי בהשתאות, נרגשת ונפעמת מן הגילוי שיש פרצות בגדרות של מועדון החברים. האומנם טביעה בים משחררת מהצגת כרטיס כניסה בפני השוער בשער הידידות, מפשפוש בכלים האישיים ומבדיקות איכות הקשרים בשער? האם הפציעה שלי היא פתח לחיים חדשים של יחסי חברות עמוקים, תומכים ונעימים? הרי לא השתניתי כלל בגלל הפציעה, לוחש קול קטן ומעצבן באוזניי, למרבה הייאוש, הרי לא הפכתי להיות אדם נעים יותר, נחמד יותר וידידותי יותר ביחסו לבריות. האם יכול להיות שלמרות זאת בנוזימן יתרכז בי עכשיו, כי רק הוא קרוב אלי, כי רק הוא יכול לסייע לי, אם גם ללא מחשבה (חס ושלום!) בנוסח "לפני

²¹ עמ' 108.

²² עמ' 126. דבריו של הד מובאים ממאמרו (Heyd 1978).

אישה שרועה בשדה, במקרים כאלה צריך האדם העומד מנגד לחוש להצילה?"

הספקות ואי האימון שלי הולכים וגוברים. הרי הוא אינו מכיר אותי והוא אינו יודע מראש האם מן הסיטואציה האומללה הזאת יצמחו יחסים אישיים. כיוון שאינו יודע מי אני, מדוע לא יעלה על דעתו את האפשרות שאני אישה רעה ואולי אף פושעת שאינה ראויה כלל לבוא בקהל חבריו? למה, אני לוחשת לעצמי, כשאני הולכת ומאבדת תקווה, למה בכלל הוא ירצה להגיש לי עזרה? מה איכפת לו? למה יהיו לו רגשות כלפי? והרי הוא הצהיר חגיגית על עצמו: "אני מעניק למי שאיכפת לי ממנו, למי שאני מתעניין בו, למי שיש לי רגשות כלפיו".²³ ואילו אני רק אדם זר, שלעולמו הוא לא חדר, ואין לו מושג האם אני בכלל רוצה להינצל, או אולי אני סתם שוכבת לי בשדה לשם מנוחה.

כל הדיבורים המשונים האלה על "קטגוריית המידיות" ועל התנהגות העתידה ליצור יחס אישי – שאינם מניחים את היחסים האישיים כנקודת מוצא אלא מקבלים אותם כתוצאה בלבד – לא מסוגלים לטעת בי תקווה של ממש לקבל עזרה מבנזימן. שהרי לא רק שהמאמץ במקרה זה צריך להיות מכוון כלפי אדם שלא נתונים קשרי חברות שלו עם בנזימן, אלא חמור מכך, הצלתי כרוכה בפעילות הנוגדת את טובתו של החבר של בנזימן. הצלתי עלולה להוביל להסגרת החבר של בנזימן למשטרה. בכך יש כבר לא רק משום קבלה בלתי מבוקרת של חברה זמנית חדשה למועדון החברים, אלא גם סכנה של הוצאתו של חבר קבוע ותיק מתוך המועדון, צעד שהוא בגידה של ממש בחבר. ומאחר שבנזימן סבור ש"רגשותינו כלפי הקרובים לנו מנחים את פעולותינו באופן בלתי אמצעי. איננו עוצרים כדי לבחון אם מותר לנו במקרה נתון לסייע לחברינו או לבני משפחותינו",²⁴ הרי ברור לי, שאם חיי תלויים בבנזימן, גורלי נחרץ.

²³ עמ' 126.

²⁴ עמ' 41.

כמה צר היה לי, באותם רגעים, שלא קאנט, בעל המוסר "הקשה המרוחק והקר", הוא החולף על פני במקום השומם והארור הזה, אשר אליו הושלכתי, שהרי הוא, בניגוד לבנוזימן, בעל המוסר "הרחום הרך והחם", היה מאמין, ללא שום פליק פלאק מחשבתי, ומבלי שיצטרך להתפתל ולספר לעצמו סיפורים משונים על פתח לחברות חדשה ומסעירה וליחסים אישיים עתידיים ביני לבינו, שחובתו המוסרית, האנושית, האלמנטרית, היא להגיש לי, כמו לכל אדם אחר הנתון במצבי, עזרה דחופה. זאת, למרות שהוא רואה אותי לראשונה בחייו ולמרות שאינני אשתו, חברתו, או מקורבת אחרת שלו, שביחס אליהן יש לו נטייה נפשית טבעית לעזור, קרוב לוודאי ללא תיווכו של מצפון וללא חשיבה וידיעה מוסרית.



עמנואל קאנט

קאנט, בניגוד לבנזימן, חושב שלא תמיד צריך להתייחס אל הזולת "הניצב בפנינו" – במצבי, התואר "ניצב" נשמע אירוני, הרי אני מוטלת ללא כל יכולת לזוז – כאל קרוב או רע משכבר הימים, כדי להתגייס למענו ולהושיט לו עזרה אלמנטרית. הוא גם חושב שהחיבור של זרות וריחוק (ריחוק נפשי כמובן) אינו פוטר אף אדם מחובתו לעזור לזולתו, כשבידו לעזור לו, גם אם אין לו סימפטיה או אהבה טבעית כלפיו. במקרים מסוימים הוא חייב בעזרה גם כשלפניו אדם שנמנה על אויביו. לעומת זאת, כאשר יש יחס של סימפטיה או אהבה טבעית כלפי בני זוג או חברים או מקורבים אחרים – שלא רק שאין בו כל רע, לדעתו, אלא שהוא יחס טבעי וטוב – אין לדעתו של קאנט, שום צורך לתבוע מאיש לעזור להם בשם המוסר, שכן במקרים אלה, המוטיבציה לעזור קיימת גם ללא תיווכה של חשיבה מוסרית, ודי באינסטינקט הבריא ובנטייה הטבעית כדי לעורר את הרצון להגיש העזרה.

"קאנט היה מוכן להתגייס עכשיו למעני", אני אומרת לעצמי בכאב לב, "למרות שהדבר היה כרוך בהשקעת מאמצים רבים מצדו, ולמרות שהצלתי הייתה כרוכה במחיר הסגרת חברו". ובניגוד למובאות מדבריה של ברברה הרמן בספרו של בנזימן, אני בטוחה שלא הייתי אומרת לו "לא איכפת לך ממני, אתה כאן רק כדי למלא את חובתך".²⁵ אדרבא, הייתי אומרת לו: "איזה מזל יש לי, שאתה כאן, כי אתה מאמין שחובתך היא לדאוג לנזקקים ולהיות אכפתי גם לזרים ולא רק לחברים ולמקורבים, שלהם אתה מסייע מתוך אהבה ישירה וטבעית. ועכשיו, אני הזרה נזקקת לעזרתך, רצוי מהר ככל האפשר".

וכשאני מדמינת לעצמי את העזרה החשובה לי כל כך, המושטת לי על ידי קאנט, עולה בי הרצון לומר לו: "סוף סוף מישהו מתייחס אלי כאל תכלית ולא עובר על פני מבלי להניד עפעף ומתוך התעלמות מקיומי. יש לי מזל שעדיין קיימים אנשים שאינם נושאים פנים רק

²⁵ שם. דברי ברברה הרמן לקוחים מתוך (Herman 1983).

לידידיהם, ומתייחסים אל כל אדם כאל תכלית, ואינם מתעלמים מכל הזרים להם ומתייחסים אליהם באדישות, בשם היחסים האישיים". כל כך רצייתי ברגעים אלה שבנוימן יקרא ביתר הבנה את דברי קאנט ואולי בכל זאת יפנה אלי להצילני, אבל גם זו הייתה תקוות שווא, שהרי בנוימן חושב, כי למרות שלהלכה קאנט דורש מאתנו, באופן מוצהר, להתעניין באופן פעיל בזולת ובאופן שווה באנושות כולה, הרי למעשה גישה כזו היא "בלתי אפשרית. ההתייחסות אל האדם כאל תכלית דורשת ניסיון מתמיד להיכנס לנעליו ולהבין את נקודת מבטו. גישה כזו דורשת מאתנו להכיר אותו וליצור אתו יחסים אינטימיים".²⁶ תפיסה כזו, סבור בנוימן, "איננה אפשרית משתי בחינות: מבחינה מעשית אי-אפשר לקיים יחסים אינטימיים עם האנושות כולה. מבחינה רעיונית עצם הניסיון לקיים יחסים אינטימיים עם מכלול האנושות פירושו פגיעה באינטימיות הנוצרת בין שני אנשים קרובים".²⁷

ברגע זה הבנתי, באופן סופי ומייאש, שמאחר שלא קאנט, אלא בנוימן הוא המגיע למקומי, הכל אבוד. גם שבריר הסיכוי להינצל שהיה לי פג. זעקה מרה נמלטה מגרוני, ולא ידעתי עוד אם אני זועקת מכאב ועלבון או מזעם ותסכול.

כשהתאוששתי מעט מן ההתרגשות שתקפה אותי, שאלתי את עצמי בסקרנות, מה היה אומר וויליאמס על "קטגוריית המיידיות" של בנוימן ועל לבטיו בדבר הצלתי? האם היה חושב שיש פה מחשבה אחת יותר מדי, או שמא מחשבה אחת פחות מדי?

ג

ועוד שאלתי את עצמי: מה השתבש בעמדתו של בנוימן והפך אותה בעיניי למלאכותית כל כך ובלתי סבירה בעליל?

²⁶ עמ' 54.
²⁷ שם.

בנזימן מתפעל מן הקביעה של וויליאמס ש"אין ולא יכולה להיות לנו נקודת מבט חיצונית שממנה נגזור את הפרויקטים (כך קורא להם וויליאמס) המנחים את חיינו ואת יחסינו האישיים... יחסינו האישיים אינם יכולים להיגזר מתיאוריה כלשהי. הם ספונטניים, ראשוניים ואינטואיטיביים. מי שמבקש לגזור יחסים אישיים מעקרונות של אי־משוא פנים הופך את הסדר הנכון של מהלכי חיינו. הוא סובר שעלינו להניח מלכתחילה יחס שוויוני כלפי כל בני האדם (או כל בעלי התבונה) ואחר כך להוכיח מדוע מותר לנו להתייחס באופן מיוחד לחברינו או לילדינו. הסדר הראוי, שייקח ברצינות את הפרויקטים האישיים שלי משום שהם שלי, אמור להיות הפוך" – ממשיך בנזימן כדי לשפר את הרעיון של וויליאמס – "עלינו להניח מלכתחילה יחס אישי ונושא פנים, המכוון לאנשים מסוימים ולא לאחרים, לפרויקטים נתונים, לנאמנויות ספציפיות. רק אחר כך ניצור מגבלות של אי־משוא פנים, שיקבעו שבמקרים מסוימים אסור לי לתת לנאמנויות הללו להטות את מאזני הצדק".²⁸ במלים אחרות, בנזימן סבור, בניגוד לויליאמס, שאם לא ניתן לגזור את האישי, הספונטני והראשוני שבחיינו, את הפרויקטים האישיים ואת היחסים האישיים, מעקרונות כלליים, הרי אפשר גם אפשר לגזור את העקרונות הכלליים, הבלתי אישיים והאובייקטיביים, כלומר את העדר משוא הפנים, מן היחסים האישיים ומן הפרויקטים האישיים הנתונים. הרצון של בנזימן להראות שמבצע כזה הוא בכלל אפשרי, הוא העומד ביסוד המאמצים שלו, המופרכים וחסרי הלאות, לעייל את המוסר, האתיקה והצדק, על מכלול מרכיביהם הרבים והשונים, בקוף המחט של קשרי החברות. כיוון שמאמצים אלה מועדים לכישלון, אנו עדים מדי פעם לסירוב של חלקים של המוסר, האתיקה והצדק להידחק אל תוך החלל הצר של יחסי החברות שבנזימן הקצה להם. אבל עד מהרה הם שבים אלינו בדלת האחורית, גם לאחר שהובטח לנו שאפשר להסתדר גם בלעדיהם, ושהם נעלמו סופית

²⁸ עמ' 100.

מחינו המוסריים, דחויים, נכלמים וחפויי פנים, כסרח עודף. כזה הוא, למשל, כל הדיון המוזר ב"קטגוריית המידיות", שהזכרנו אותו לעיל. כזה הוא גם הדיון המופיע תחת הכותרת, "בין יחס אישי לאי משוא פנים".

בנזימן טוען שבניגוד לתורות מוסר רבות, "שונות ומנוגדות [ה]רואות באי־משוא פנים אילוץ עליון המאפיין אותן... קיים גם מוסר אחר, מוסר של יחס אישי".²⁹ מאחר ששני "העקרונות הללו נראים מנוגדים זה לזה ונדמה שאחד מוציא את חברו", לא ניתן "להניחם על שולחן הדיונים ולהסתפק באמירה בנוסח 'ישחקו הנערים לפנינו'".³⁰ ומכיוון שכך, מבקש בנזימן להראות "כיצד, אם בכלל, ניתן ליישב ביניהם".³¹ אכן, כיצד, שואל הקורא בסקרנות.

"עלינו להניח מלכתחילה יחס אישי, נושא פנים", אומר בנזימן בהמשך הדברים, "ורק במקרים מסוימים להטיל מגבלות של אי־משוא פנים שימנעו מאדם להעדיף את הקרובים לו אך ורק בשל קרבתם אליו. המוסר של יחסים אישיים, המוסר שעניינו דאגה לזולת ורגישות כלפיו, הוא המוסר הבסיסי והראשוני שלנו".³² חווית ההזדהות שלנו עם הזולת היא ראשונית, אומר בנזימן, גם במוכן הביוגרפי, שכן היא נלמדת ראשונה, וגם במוכן המוסרי, שכן היא נמצאת ביסוד הגישה המוסרית שלנו. ובהמשך: "המוסר מתחיל אפוא בנשיאת פנים, אולם אין הוא מסתיים שם בהכרח. קיימים מקרים שבהם עלינו להגביל את המוסר הטבעי והראשוני שלנו ולנהוג באי־משוא פנים. מקרה מובהק אחד כזה הוא כאשר אנחנו נושאים תפקיד מסוים. אסור לשופט להעניק יחס מועדף לאחד מן הצדדים הנידונים בפניו בשל חיבתו אליו".³³

²⁹ עמ' 102.

³⁰ שם.

³¹ שם.

³² עמ' 120.

³³ שם.

לא צריך להיות חד עין במיוחד כדי להבחין בהיפוך המגמה שלפנינו, בטרנספורמציה שעובר המושג של אי משוא פנים, במעבר מפרק המבוא אל הפרק הנוכחי. בפרק המבוא נאמר על השופט, שהוא "יהיה שופט ראוי רק אם ידע כיצד לשאת פנים אל כל אחד מן המתדיינים בפניו: להעניק לכל אחד מהם יחס אישי. לעתים דווקא מי שאיננו מפנה את מבטו אל פניהם של בני האדם שעמם הוא בא במגע, אם משום שאיננו מסוגל לכך ואם משום שאיננו מעוניין בכך, מגלם בהתנהגותו את האי־צדק",³⁴ ואילו בפרק הנוכחי נאמר על השופט שעליו לנהוג באי־משוא פנים.

"מה קורה כאן?" ישאל הקורא המבולבל, האם על השופט גם "לשאת פנים" וגם "לנהוג באי־משוא פנים"? האם החיים המוסריים כופים עלינו עמדה פרדוכסלית, או שמא לפנינו משחק מלים כלשהו ותו לא?

התבטאות דומה, מוזרה ופרדוכסלית לא פחות, אנו מוצאים בהמשך אותו פרק. "בנייתה של מערכת הפועלת באי־משוא פנים", אומר בנוימן, "נועדה בין השאר לשרת את רגשות משוא הפנים".³⁵ התמיהה של הקורא תגדל עוד יותר, כאשר ימצא בפרק העוסק בקאנט, כי "אי־משוא פנים פירושו אפוא, אי־הפניית המבט אל זולתי. להתייחס אל כל בני האדם באותו האופן פירושו לא להביט בפניו המיוחדות של כל אחד מהם. אי־משוא פנים כרוך באדישות כלפי הפנים הללו".³⁶ אם ינסה הקורא להציב את ההגדרות האלה במשפט הקודם של בנוימן, האומר ש"בנייתה של מערכת הפועלת באי־משוא פנים נועדה בין השאר לשרת את רגשות משוא הפנים", הוא יקבל את הרעיון התמוה הבא: בנייתה של מערכת הפועלת באי־הפניית המבט אל הזולת ובאדישות כלפי פניו המיוחדות נועדה בין השאר לשרת את רגשות הפניית המבט אל הזולת ואי־אדישות

³⁴ עמ' יז.

³⁵ עמ' 127-128.

³⁶ עמ' 54.

מול פניו המיוחדות. הייתכן? מהי מערכת הקסמים המסוגלת להפוך באופן מסתורי כזה יחס אנושי אחד להיפוכו? בנזימן מזהה כלאחר יד את משמעויות הביטויים "אי־משוא פנים", "אי־הפניית המבט אל זולתי" ו"אדישות כלפי הפנים", וכן את משמעויות הביטויים "להתייחס אל בני האדם באותו האופן" ו"לא להביט בפניו המיוחדות של כל אחד מהם". האמנם לכל הביטויים האלה אותה משמעות? ברור שלא! להתייחס אל בני אדם באופן שווה, או לא להפלות בני אדם, נחשב למעשה חיובי, יאמר לעצמו הקורא התמה, ואילו להיות אדיש לזולת הוא מעשה של אטימות כלפי הזולת, ולכן הוא בוודאי אינו מעשה חיובי ולעתים הוא מעשה שלילי ממש. יתרה מזאת, להתייחס אל בני אדם באופן שווה, כלומר לא להפלות, הוא מעשה, או גילוי של יחס אקטיבי, בעוד שלגלות אדישות הוא מחדל ולכן גילוי יחס פסיבי. בנוסף על כך, גם אפליה וגם היפוכה, כלומר הענקת יחס שווה לבני אדם, ייתכנו רק כאשר מדובר בבני אדם אחדים ולעולם לא כאשר מדובר באדם אחד, שכן אלה מושגים השוואתיים במהותם. לעומת זאת, ניתן לגלות אדישות או אי אדישות גם כשמדובר באדם אחד, שכן אדישות אינה פעולה השוואתית. כיצד, אם כן, יכולים המושגים האלה להיות בעלי אותה משמעות? איך התרחש הגלגול המסתורי של אותה פעולה או של אותו היחס, מן החיובי אל השלילי, מן האקטיבי אל הפסיבי, מן ההשוואתי אל מה שאינו השוואתי?

דומה שבנזימן התאהב במשחקי המלים, הכוללים את המונח "פנים", והלך שולל אחר הביטויים השונים האלה. הביטויים האלה הולכים ומתרחקים מן המונח המקורי של "אפליה", או "אי אפליה", "קיפוח" או "אי קיפוח", עד כי החיובי יכול להפוך לשלילי, הפעיל לסביל, וההשוואתי למה שאינו השוואתי. אדישות לזולת, פירושה לא להתייחס אליו כלל, לגלות כלפיו יחס של אטימות. מעניין שלשם הגדרת המונח הזה, לא פנה בנזימן אל אבן שושן. אבן שושן מגדיר "אדישות" כ"קרירות, שוויון נפש, לא אכפתיות" והדוגמה שהוא מביא למונח הזה היא: "ההודעה התקבלה בציבור באדישות". ואילו "להתייחס אל בני האדם באופן שווה", אין פירושו להתייחס אליהם ב"קרירות, [ב]שוויון נפש, [ב]לא אכפתיות", על אף שהמילה שוויון

מופיעה בשני הביטויים. משמעותה של "התייחסות שווה" היא רק לא לתת עדיפות לרצונות, לאינטרסים או לזכויות של אדם אחד על פני אלה של זולתו. אין לכך שום קשר למחדל כל שהוא, לאי התבוננות בפניהם של בני אדם, אלה, ל"קרירות", או לאדישות כלפיהם. גם אם מכירים בני אדם לפני ולפנים, ניתן להשתדל שלא להפלות ביניהם; למשל, ניתן להשתדל לא להפלות בין חברים ואפילו לא להפלות בין חברים טובים. נתינת משקל שווה לזכויות ולאינטרסים של בני אדם כרוכה ביחס הוגן כלפיהם – מושג שבנוזימן אינו נזקק לו אפילו פעם אחת בספרו. "להעניק יחס שווה", משמעותו יכולה להיות גם לספק באופן שווה צרכים שווים של בני אדם, וגם לספק באופן שווה צרכים שונים של בני אדם. השוויון שמדובר בו יכול להיות גם שוויון ביחס, גם שוויון בצרכים וגם שוויון ביחס ובצרכים כאחד, תלוי בנושא שבו מדובר. יחס מעין זה יכול להיות לא רק לא מנוגד לשוויון נפש ולאדישות, אלא כרוך באכפתיות ובאי שוויון נפש. אפשר גם להעניק יחס שווה מתוך אדישות ואי־הפניית המבט אל אף אחד מן הצדדים. במקרה זה היחס השווה יתבטא בחוסר אכפתיות שווה או בחוסר התייחסות שווה. עצם השוואת היחס אינה אומרת עדין מה טיבו, האם הוא יחס חיובי של הפניית המבט או יחס שלילי של אי־הפניית המבט.

בנוזימן צודק במחשבתו שקשרינו עם חברים, בני־אדם שיש לנו קרבה רגשית ונפשית אליהם, עשירים יותר ובעלי חשיבות רבה יותר בחיינו מאשר קשרינו עם זרים, בני־אדם המרוחקים מאתנו רגשית. הוא צודק גם בקביעה שיש לנו מחויבויות מוסריות רבות יותר כלפי חברים או בני משפחה מאשר כלפי זרים. אבל, מכאן ועד ההגזמה המופרכת של העמדת החברות כחזות הכל, וכהעמדתה ביסוד מכלול היחסים והקשרים האנושיים האחרים האפשריים, בין כפרטים ובין כקבוצות, בין כמאוגדים בארגון חברתי מסוים ובין אם לא, בין כשותפים למקצוע ובין אם לא, בין כבעלי תפקידים ובין אם לא, בין כשותפים לאזרחות באותה מדינה ובין אם לא, המרחק רב. קשרים מוסריים ואתיים קיימים גם בין בני אדם שאין ביניהם שום קשרי חברות, והם אינם נגזרים מקשרי החברות. גם אריסטו, שייחס חשיבות רבה לידידות והקדיש לה מקום נרחב בספר האתיקה שלו,

הבין שמעלה זו אינה ממצה את כל המעלות האנושיות השונות ושלצידה של מעלה זו קיימות מעלות נוספות, שהן לא נגזרות מן הידידות והיא לא נגזרת מהן, כגון גדלות נפש, אומץ לב, יישוב הדעת, נדיבות, היות איש אמת, וכדומה.

בנזימן צודק גם במחשבתו שלא ניתן לגזור את כל קשרינו המוסריים האפשריים עם בני אדם, לעומקם ולרוחבם, מעיקרון כללי ומופשט אחד, שוויליאמס מאפיינו כדרישה לא־משוא פנים. במיוחד בלתי אפשרי הדבר כשמדובר בדילמות מוסריות. הוא גם צודק בטענתו שהתכונה המוסרית של היות האדם 'טוב לב', כלומר, 'בעל לב רחום, נוח להשתתף בצער אחרים ולעזור להם' היא תכונה מוסרית חשובה שלא ניתן לוותר עליה. אך הוא טועה כשהוא סובר שניתן יהיה לגזור את כל עולמנו המוסרי, המגוון, המורכב והעשיר ממושג אחד בלבד, או מסוג אחד של יחסים, אם רק נהפוך את התמונה על פניה ונצא מתוך קשר אנושי קונקרטי ואישי, סובייקטיבי ויחסי של חברות, שאותו הוא מגדיר כ"משוא פנים".

אנו יכולים לתאר אדם מסוים כ"טוב לב" או כ"צדיק", כ"אוהב אדם" או כ"גומל חסד", כ"נדיב" או כ"רחב לב", כ"מתחשב" או כ"בעל חמלה". כל אלה הם שיפוטים מוסריים. בכל הביטויים האלה אנו מציינים לטובה תכונה של האדם כאדם במלואו. לעומת זאת, כאשר אנו מתארים אדם, לדוגמה, כ"תלמיד טוב", כ"מדינאי טוב", כ"רופא טוב", כ"אב טוב", כ"איש משפחה טוב", או כ"חבר טוב", אנו מבודדים אחד מכישוריו של האדם ומציינים אותו לשבח במקרים כאלה, לפנינו שבח לצד אחד של האדם, לאחד מכישוריו או לאחד מהיבטי התנהגותו. בדרך כלל, שבח שכזה אינו שבח מוסרי אלא שבח מקצועי או תפקודי. לעומת זאת לביטוי השבח "אדם טוב" וכן לכל ביטוי המציין את אחת מן הנגזרות של היות האדם בגדר אדם טוב, כגון "איש חסד" או "אדם נדיב", יש אופי מוסרי מובהק. אופי זה נעוץ בכך שהביטויים האלה מאפיינים את טיב האינטראקציות שהאדם יוצר עם זולתו, כגילויים של נכונותו להביא בחשבון את טובתו החיונית של הזולת, משמע – את הצרכים האנושיים האמורים להבטיח את שלומו של הזולת, ביטחונו ורווחתו הבסיסית, מתוך כך שהם המאפשרים לאדם חיים מתוך כבוד.

אולם, בניגוד לטענתו של בנזימן, הסובר שטוב לב חל רק על קרובים ומקורבים, מציינים ביטויים של הערכה מוסרית את מידת רגישותו של האדם לסבלם של בני אדם כאשר הם, את מידת נכונותו לעזור לנזקק בעת צרה, את מידת התגייסותו לעזרת הזולת במצוקתו, בין אם הזולת הוא אדם יחיד ובין אם זוהי קבוצה של בני-אדם. ביטויי ההערכה המוסרית של טוב לב מאפיינים את רמת התייחסותו של אדם לבני אדם זולתו כאל יצורים בעלי ערך עצמי. יכולת זו קשורה בתודעת נוכחותו של הזולת כסובייקט וכן בתחושת שותפות והזדהות של האדם עם הזולת. בצדק טוען בנזימן שלא ניתן להתקרב ולעזור לכל בני האדם בעולם, אך הוא טועה כאשר הוא טוען שניתן לחוש קרבה והזדהות רק כלפי חברים ולא כלפי זרים.

כשם שהתואר "טוב" עשוי להיות תלוי הקשר אישי, בהתאם לצרכים, למשאלות או למטרות של אדם, ולכן סובייקטיבי באופיו, כך הוא גם עשוי להיות תלוי הקשר חברתי ובעל אופי בין-סובייקטיבי, כלומר, תלוי בטעם משותף, בצרכים משותפים, במשאלות או במטרות משותפות, ובהבנות הדדיות. ובאופן דומה, הוא עשוי להיות בעל אופי אוניברסלי, בכך שהוא מתאים לצרכים, למשאלות או למטרות של בני האדם, המשותפים לבני האדם כאשר הם בני אדם, כגון: הביטחון האישי, תחושת הערך האישי, יחסי אהבה והערכה, חופש בתחומים משמעותיים, עבודה פורייה ומספקת, הקמת דור של צאצאים וגידולם, יצירה והתכוננות באובייקטים אסתטיים, וכדומה.

אולם התואר "טוב לב" (או בקיצור "טוב") – המבטא את הפן "החם" יותר של המוסר – אינו ממצה את כל תחום המוסר. המוסר כולל גם את ה"יושר" – המבטא את הפן "הקר" יותר של המוסר – שהוא תואר מוסרי מובהק, וגם את "הצדק", שגם הוא תואר מוסרי מובהק, בעיקר בתחומי הנהגים החברתיים. לצד המעלות הנגזרות מן הטוב, כדוגמת הנדיבות, גמילות החסד, החמלה, גמילת הטובה וכדומה, קיימות גם מעלות הנגזרות מן היושר, כדוגמת הנאמנות, האמינות, הכנות, האמינות, וכדומה. ביסוד המעלות הנגזרות מן הטוב עומד היחס אל הערך העצמי של הזולת, שעה שביסוד המעלות הנגזרות מן היושר ניצב הערך של האמון בין בני אדם, שבלעדיו לא

תיתכן שום אינטראקציה אנושית מתמשכת הכרוכה בשיתוף פעולה. בתוקף החובות המוסריות, שהטוב המוסרי עומד ביסודן, אנחנו נדרשים לעשות מעשים שיש בהם הגנה על חייו של אדם ודאגה לרווחתו, היא האדם אשר יהא, ואילו בתוקף המחויבויות המוסריות, שהיושר עומד ביסודן, אנחנו נדרשים לעשות את שלנו באופן המאפשר את קיומן של צורות חיים מאורגנות ואת קיומם של נהגים חברתיים ואינטראקציות חברתיות.

החובות המוסריות הנובעות מן הטוב, שתכליתן לקדם את טובתם של בני האדם, הן במידה רבה תלויות הקשר אישי, חברתי ותרבותי, בהיותן מושפעות מן העובדות הביולוגיות, הפסיכולוגיות והחברתיות הנוגעות לצרכים, לשאיפות, למטרות ולתנאי החיים המסוימים של בני האדם. לעומתן, המחויבויות המוסריות הנובעות מן היושר, שתכליתן לאפשר את המסגרות החברתיות של צורות החיים המאורגנות ושל הפרקטיקות של אינטראקציה חברתית, נגזרות מתוך עצם קיומן ומשמעותן של צורות מאורגנות, של חיים חברתיים ושל פרקטיקות של אינטראקציה חברתית. לפיכך, המחויבויות המוסריות הנובעות מן היושר הן אוניברסליות יותר והן מתקיימות בכל חברה אשר מקיימת מוסדות, הסדרים ונהגים חברתיים.³⁷

³⁷ ההבחנה בין החובה המוסרית לבין המחויבות המוסרית נדונה בספרות הפילוסופית, בין השאר במתכונת של ניתוח ההבדל בין מה שנקרא duty לבין מה שנקרא obligation. בהקשר זה נזכיר כמה פילוסופים בני זמננו ואת עיקרי ההבחנה העולים מדבריהם. הפילוסופים הם ריצ'רד ברנדט (בספרו "תיאוריה בדבר הטוב והישר", 1979), הל"א הארט (במאמרו "האם קיימות זכויות טבעיות?", 1955), וג'ון רולס (בספרו "תיאוריה בדבר הצדק", 1971).

אלה הם עיקרי ההבחנה בין החובה לבין המחויבות, העולים מן הדיון: -- מחויבות היא התחייבות שאדם נוטל על עצמו, בין אם בגלוי ובמפורש ובין אם בסמוי ובמובלע, בעצם העובדה שהוא משתתף, מתוך בחירה, במסגרת חברתית מאורגנת, שהיא צורת חיים או פרקטיקה של אינטראקציה אנושית. -- בניגוד למחויבות המוסרית, הרי החובה המוסרית, כדוגמת החובה החיובית לעזור לאדם הנתון במצוקה וכדוגמת החובה השלילית שלא לגרום לזולת נזק לא מוצדק, מוטלת עלינו ללא זיקה למסגרת חברתית כלשהי, אלא אך ורק בתוקף היותנו בני אדם.

הסדרים חברתיים עשויים לתת לחובה המוסרית מעמד נוסף של מחויבות מוסרית בהקשר מסוים. כאלה הם חוקי המדינות, הנותנים, באמצעות חוקי העונשין, תוקף משפטי לחובות מוסריות, כגון האיסור המוסרי לפגוע בחייו של הזולת, בגופו, בכבודו או ברכושו. הדין הבין-לאומי שואף להרחיב עוד יותר את התוקף המשפטי הנוסף של החובה המוסרית אל מישור היחסים בין מדינות שונות או אזרחי מדינות שונות. כזה הוא, לדוגמה, האיסור להרוג שבויי מלחמה לאחר שנכנעו. בכל ההקשרים הללו, החובה המוסרית הופכת להיות מחויבות אזרחית או בין-לאומית.

מכל הנאמר עד כה, וגם מבלי שנאמר עוד דבר על צדק, על מצפון, על יושרה ועל נושאים מוסריים אחרים שגם הם כבדי משקל, ברור שתמונת המוסר היא מורכבת ביותר. שום עמדה המנוסחת במונחים דיכוטומיים לא תצליח לאפיין את המוסר באופן מלא ומדויק, שישקף את מלוא המורכבות של המוסר על כל תחומיו ואת האופי החמקמק של הגבולות בין המוסר לבין תחומים אחרים של החיים האנושיים. וגם שום עמדה המבקשת להעמיד את המוסר על יסוד אחד לא תצליח להקיף את מלוא העושר, הרב גוניות וריבוי הפנים של עולם המוסר. לפיכך, הניסיון להציב את המוסר כולו על המושג האחד של מושא פנים, השאוב מן ההבחנה הדיכוטומית בין נשיאת פנים לאי נשיאת פנים, הוא בגדר משימה בלתי אפשרית, לא פחות ואולי אף יותר מן

-- בניגוד למחויבות המוסרית, החובה המוסרית מוטלת עלינו כפרטים באופן טבעי, אף אם לא לקחנו על עצמנו, במפורש או במובלע, לקיים אותה.

-- בניגוד למחויבות המוסרית, שהתוכן שלה נקבע על ידי העקרונות והחוקים של המסגרת החברתית שברקע, החובה המוסרית אינה תלויה ברקע נתון כלשהו. מטעם זה, החובות המוסריות חלות על כל בני האדם, באשר הם בני אדם, גם אם לא מתקיימים ביניהם שום קשרים מוסדיים, גם אם הם לא שותפים בשום הסדרים חברתיים.

כמובן שהסדרים חברתיים מסוימים עשויים לתת הצדקה לדרישות מיוחדות בדבר הגשת עזרה. כאלה הם למשל הסדרי ההורות, המצדיקים דרישה מן ההורים ביחס לילדיהם, וכאלה הם הסדרי הרפואה, המצדיקים דרישה מן הרופאים ביחס למטופלים על ידיהם, כאלה הם גם ההסדרים שבין המטפל למטופל בתחומי העזרה הנפשית. אלה הם הסדרים היוצרים מחויבות, מעבר לחובה.

עוד על ההבחנה האמורה, ראו מאמרי על יושר (2003).

המשימה המנוגדת של הצבת המוסר כולו על המושג האחד של אי משוא פנים.

לסכום: בנוזמן מבקש, לדבריו, לבנות תיאוריה מוסרית המשלבת את הגישה האנליטית עם הגישה שהוא מכנה "ההיסטורית"³⁸ ולהעמיד על מושג החברות את כל שאר המושגים ממשפחת המוסר, האתיקה והצדק. התמונה המצטיירת בספרו היא שהשאיפה שלו היא לפתח עמדה היפר-אופנתית המשלבת את כל האופנות בנות זמננו לכלל עמדה אחת. הוא משלב בעמדתו את "העמדתו של אריסטו מחדש בקדמת הבמה של השיח האתי בפילוסופיה",³⁹ באמצעות העיסוק במידות הטובות, ובמיוחד במושג החברות. הוא משלב את הדחייה של העיסוק באתיקה של מאות השנים האחרונות שהתאפיינה בגזירת אופני הפעולה הראויים ממושג ה"חייב", שמשמעותו, על פי אנסקומב, אינה נהירה כלל, כשם שהוא משלב את הרצון של פילוסופים בני זמננו, כוויליאמס ואחרים, לבקר את תורות המוסר המקובלות, בשם הטענה שהן אינן מצליחות להשיב תשובה הולמת לשאלה החשובה "כיצד ראוי לחיות". הוא משלב גם את הגישות של חוקרות פמיניסטיות כקרול גיליגן המזוהות עם "האתיקה של היחסים האישיים" או "האתיקה של הטיפוח".

בנוזמן מודה שאין הוא נאמן מושבע לדרכה של גיליגן, על אף שהיא גיבורה חשובה של הספר שלפנינו, כשם שהוא גם לא נאמן מושבע לדרכיהם של אריסטו, שופנהאור ומונטיין, וויליאמס, נירה קפור באדוור ואלזבט טפּלר, מרילין פרידמן וננסי שרמן. הוא מתעמת, לדבריו, עם רעיונותיהם של כל ההוגים האלה ועם אלה של

³⁸ נראה לי שבמתכונת השימוש שלו בדברים, מתאים לגישה הזאת התואר "פסיכולוגיסטית" יותר מאשר התואר "היסטורית", אולם לא אעסוק בכך כאן.

³⁹ עמ' יח.

עוד רבים אחרים ו"מגבש מהלך שאינו נאמן בהכרח לדרכו של איש מהם".⁴⁰

הספר שבנוזימן מרבה להסתמך עליו, מרבה לצטט ממנו ונותר נאמן לו עד הסוף, אינו מכתביו של איש מן ההוגים האלה. הוא אף לא של עמנואל לוינס, שאותו הוא אינו מזכיר, אף לא פעם אחת, למרות שמטפורת "הפנים" היא המטפורה המרכזית באתיקה שלו. והוא גם לא של ברייאן ברי, שספרו החשוב *Justice as Impartiality* זכה להתייחסויות רבות, גם בעד עמדתו וגם נגדה, שכונסו בספר *Impartiality, Neutrality And Justice*. גם ספרו של ברי וגם אוסף המאמרים בעד ונגד עמדתו אינם מוזכרים בספר שלפנינו.⁴¹ בנוזימן מרשה לעצמו להתעלם מהוגים אלה וכאלה. לעומת זאת, הספר שהוא דבק בו בנאמנות מובהקת הוא מילון אבן שושן, על ההגדרות המילוניות המופיעות בו.

נראה שהניסיון של בנוזימן להצטרף לאופנות שונות, בנות זמננו, המביעות התנגדות לעמדות האתיות המכוננות "תורות אי משוא פנים", אינה מצליחה לכונן עמדה חלופית משכנעת. מאחר שהצירוף הפשוט של כל העמדות הללו אינו אפשרי. כיוון שאינן מתיישבות זו עם זו ואי אפשר לצאת ידי חובת כולן, בוחר בנוזימן ליטול חלקים מכל אחת מהן, כדי להשתמש בהם כלבנים לבניין החדש שהוא מבקש לבנות. התוצאה היא מגדל בבל במהופך. קודם התבלבלו השפות ואחר כך נפלה ההחלטה לבנות מגדל. במקום עמדה משכנעת אחת, אנו מקבלים חלקי עמדות שהודבקו זה לזה באופן מלאכותי, מבלי שהם יצליחו להצטרף לבנין העומד על תלו, משכנע וקוהרנטי. הניסיון להפוך עיקרון של "קנה לך חבר" לעיקרון המוסרי העליון נכשל. הוא מותיר אחריו תמונות בשכחי החברות, אשר אינן מצליחות להפיג את החששות מפני ניצול לרעה של רעיון החברות בנוסח הנוהג של "חבר מביא חבר" ודומיו.

⁴⁰ עמ' כ.

⁴¹ Barry (1995); Kelly, ed. (1998).

למרבה הצער, לפנינו ביטוי של עמדה שאינה מצליחה לעמוד לא בדרישותיה של הפילוסופיה האנליטית ואף לא בדרישותיהן של העמדות ה"היסטוריות". על עמדתו של בנזימן כפי שהיא מוצגת בספר זה ניתן לטעון שהיא סובלת גם מן המגרעות של הגישה האנליטית וגם מן המגרעות של הגישה ה"היסטורית", מבלי שהיא מצליחה ליהנות מן המעלות של שתי הגישות האלה. הוא אינו מצליח להשיג את חדות האבחנות, את צלילות הטיעון ואת העקביות הלוגית של הגישה האנליטית, והוא מחמיץ את עושר הדמיון, את עומק החוויה ואת תודעת המורכבות של המצב האנושי של הגישה ה"היסטורית". כדי ליהנות מן הגישה האנליטית, לא מספיק להשתעשע בהגדרות ובהבחנות מילוניות המקורבות למשמעויות הביטויים בשפת הדיבור היום יומי ולא מספיק לטעון טענות הנשמעות אובייקטיביות. וכדי ליהנות מן הגישה ה"היסטורית", לא מספיק להיות סובייקטיבי ועמום ולתלות את משמעויות המושגים בהקשרים של הבעתם.

המסקנה היא, שהכלל האומר: "אני אופנתי, משמע, אני קיים", אינו אמיתי בהכרח ואינו מקדם בהכרח את הבנת המוסר, האתיקה והצדק.

נעמי כשר, המכללה האקדמית של תל-אביב-יפו ואוניברסיטת חיפה

ביבליוגרפיה

הד, דוד (2005) "מוסר נושא פנים", עיון (נ"ד), עמ' 213-222.
 כשר, נעמי (2003) "יושר", סוגיות אתיות כמקצועות הטיפול והייעוץ הנפשי (גבי שפיר, יהודית אכמון וגבריאל וייל, עורכים), הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, עמ' 88-109.

Barry, Brian (1995) *Justice as Impartiality*. Oxford, Clarendon Press.

Brandt, Richard B. (1979) *A Theory of the Good and the Right*. Oxford, Clarendon Press.

- Hart, H. L. A. (1955) Are There Any Natural Rights? *Philosophical Review* 64, pp. 175-191.
- Herman, Barbara (1983) Integrity and Impartiality, *The Monist* 66, pp. 233-250.
- Heyd, David (1978) Ethical Universalism, Justice, and Favouritism, *Australasian Journal of Philosophy* 56, pp. 25-31.
- Kelly, Paul (ed.) (1998) *Impartiality, Neutrality and Justice, Re-reading Brian Barry's Justice as Impartiality*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press; A Restatement, edited by Erin Kelly, 2001.

פאידיאוס מחדרה ונפש יהודי הומייה
קטע מספר העומד לצאת לאור בהוצאת
אוניברסיטת אוקסווארד
(oksWaart Yuniwersit Pres)

(גילה את כתב היד והביא לבית המחשב ישמח בן אלימלך)

מטרתו של מחקר (riserch) זה הוא להוכיח באופן אובייקטיבי ומדעי, בלי לרדת לדיקדוקי ענייות של העובדות ופועלי העיזר הסימיוטיים שאין לו ממילא כל חשיבות אימננטיים (eemananthiyit) כיצד הישפיעו כיתבי הפילוסוף האטרורייאניסטי הנודע קיקרו (Kikkerero) השפעה מכרעת על היווצרותה של השירה האפית ברומא ההלניסטית (בערך 108-56 לפני הספירה), הכוללת את שירי הומרוס, אלדוקימאנטוס, קלאודיום מגאליוס טוטה, והרמן פון דר פוגלשמערץ מביאליסטוק.¹ מטרתנו איפוא לא לרדת לדיקדוקי

¹ על השירה ההלניסטית ברומא האפית ראה ספרו החשוב של א.ד. קולמן עולמה של הסיפרות הרומית, וכן Jhno Duufe Wighte, Littrari hystor Rom gold Aigh (Romans apian) כתבו את השירה ההלניסטית ברומית, אם כי הייתה שפתם הלאומית. דאף והיט לעומתו גורס שהרומים כתבו את סיפורתם בלטינית (latien) שהייתה שפה אינדו (inedoo) – אירופית. על השירה ההלניסטית בדרך כלל ראה ספרו הידוע של J. kerk Homer end eEpik. קירק סבור שהשירה האפית ההלניסטית של הומרוס, הסיודס, קלמנטקוס איש אסמרה, איליה הפרסית וכו' נכתבה במקורה במסורת שבעל-פה ונקראה בנעימה אחת ובקוצר נשימה. השאלה העקרונית והאימננטית היא, לדעתך, האם (להלכה!) כתבו הרומאים האפיים את שירתם (there Song) בתקופה ההלניסטית בעל פה או שמא, מסיבות מטאפיזיות של השקפת עולם קוסמולוגית ואוקפילוסטיות שאינן ידועים

עניינות, כפי שקבענו נחרצות ומדעית בעמוד הקודם, אלא לשרטט את התדמית הרלאטיבית-אבסולוטית כפי שנתפסה בדימייונם הפורה של (Von) אנשי כת המונוקרינוליסטים בטאנזאנייה עוד ליפני (Bifor) המצאת אבק השריפה (בסביבות שנת 54 לפני הספירה בלוח הגרוקליאני של טרביזונד). בכך אני מקווה ליתרום תרומה מהותית להעמדת הבעייה הקריטית (Kreetyth) הזאת שזה הרבה זמן החוקרים ללא תוצאות על דיוקם המדעי סוף-סוף (ende-ende). עתה היגענו לנקודה (Punto) המרכזית והמכרעת לכול מהותו הבסיסית של עיקר מרכזו של דייונינו.

חמש שנים אחרי סיום מלחמת הפלופונזוס הפרנקו-פרוסית (franko Prooshithe) בשנת 1952 או בערך, ישב פרץ בן יחיאל-מיכל גינצבורג-ז'אבוטינסקערזאהן, הידוע גם בכינויו הסיפורתי בן עמי יהודה ("רבינו בעי"ה") בביקתתו הנוטה למוט בפרברי לימוזינה בירת אנסטוליה, ובדם לבבו כתב את השורות האחרונות של ספרו (biblorum) הגדול (great) "הטועה בדרכוני החיילים". הספר, שיצא לאור (lumieeere) אחרי מותו (Merde) של המחבר בעריכת תלמידו הוותיק והנאמן חיים בן ראובן מנחם אריה נוימן (חברמא"ן ז"ל), בערך בשנת 1960 לפני או אחרי הספירה.² על ספר זה כתב המבקר שמינדורפר "זה ספר גדול. לא! זה ספר גדול מאוד!" והיה זה אכן ספר (Liver) גדול מאוד שהיטיל את חיתיתו ברמה על כול יושבי תבל ושוכני ארץ בפרט בישראל שלפני הכרזת (verklarung) המדינה ביום

לנו, השתמשו כבר בהמצאת הדפוס האונטולוגית של רוטנברג (Rootenburgh) במאות י"ג-י"ד לפני הספירה. ייתכן שפתרונה של שאלה זאת תלוי באופן טרנסנדנטי ואובייקטיבי הדוק במספר הגדל והולך של פירסומים בנושא תדמיות דיבור ותדמיות כתיב אצל עמי אמריקה הצרפתית בימי הביניים, שעליה לא כאן מקום בפירוט. לאחרונה קראתי את מאמרו המרתק של אריה מבצר-הר על הדפוסים הראשונים באתיופיה התורכית, עמ' כ"ה ואילך מציצות כרך י' תל אביב ..(Matamorphoseon XCMV Lib (Nasonis [Ovid {Fasit}])

² דיקדוקי עניינות – ר' עמ' 8 לעיל. ראה גם Sc. Wertens;on, A studi In shekspir mekbath, London. על דיקדוקי עניינות אצל ההיסטוריונים האידיאלוגיסטים של ה-Auffklaering בצרפת האנטי-מיימוניסטית, ראה ספרי בכתובים ספרדים ופורטוגזים באפוס האיטל-אנדיים – גילגולו של דימוי בצופן התיקשורתיים. השווה גם oppera Oxonni Iohanes brent Platones.

העצמאות של מדינת ישראל מאז הכרזת המדינה ביום העצמאות שפירושו יום שבו הוכרזה המדינה ביום העצמאות של מדינת (Steit) ישראל (of Israel).³

במהרה היתפרסם הספר (Knihu) בעולם המדעי ועורר בו סערה מחלוקתית וקונטרוורסיאלית מאין כמוה בתרבות ובקולטורה של אירופה מאז מילחמת המעמדות (Wor Of the stands) בגרמנייה הרפורמיסטית של מרטין לותר (Luter) קינג במאות הי"ג עד הי"ח וכדומה.⁴ נקודת (puncth) המחלוקת העיקרית והפרינציפאלית (Prinzipales) נגעה בעצם מהותה האידנטית והקרדיונטולוגית של (van) הנפש היהודית – שמע מינה: האם הנפש היהודית (Yuedish), מיצד מה שהיא נפש (seel) יהודית שאין להגדרה אלא (Alce) במושגים הספציפיים והאימננטיסטיים של פסיכולוגיית תורת הנפש היהודית בדרך מדעית וסיינטיפית (wisenshaftigkeith) מדוייקת וחסרת כול (Allens) מעצורים, נטייות שמות פועל ותוארי חיבור תחביריים וסינטקטיים ומילות יחס סמנטיות, ושאר עובדות אירלוונטיות מכול וכול,⁵ היא נפש יהודית חסרת פנייות ומעצורים אל עולמות דימוי, תיקשורת והישתקפויות מטריאליות וסינגולריות (sceingularity), או שמא היהדות, כטרנסנדנצייה האימננטית ביותר של (de) האוטנטיות הפרטיקולרית של האדם (man) מימי (Haimeranens) יובל בן צרוייה האדומי ועד חסוציולוגייה החדשה והמהפכנית של אולריך פון טישנברונר-קלוציאנסקי,⁶ המטריאליזם

³ נימנעתי ככל האפשר מהגדרות, כדי לא להקשות על הקורא, אך ייש מקומות שבהם ייש צורך בהגדרה מדוייקת ביותר.

⁴ ר' הערה קודמת, וכל עמוס ל"ב, מ"ח ועובדיה ט"ו, ג'.

⁵ ראה הערה 1 לעיל, וכן ספרי הנמצא עכשיו בהכנה, Relevans end eerlavents,

שייצא לאור אי"ה לפני כשלושה חדשים בהוצאת Chikuggo Un. Prace.

⁶ ר' ספרו החשוב, Peleaonthology von das mensheskraktumlich panpsych, Wien,

והשווה ספרי הנזכר בהערה הקודמת. ראה גם ספרו הידוע של ג' ספרוט סוציולוגיה. ספרוט גורס שהסוציולוגיה (sozyillogia) היא מדע חברתי. ראה גם (Olso) מאמרו החשוב של יעקב בן לבנה ביאליק, שלונסקי ויחסי ישראל-ערב,

הדיאלקטי, תורת היידגר, מכונת התפירה של סינגר, הפילולוגייה (fyllologyia) החדשה של מרסל פרוסט וסמואל בקט, וויטגנשטיין, מרלר-פונטי, פלכאנוב, סרוואנטס ועוד ועוד. כידוע לבקיאים בסיפרות הקבלה בפרובאנס, קרינא דאגרתא איהו להווי פרוונקא, ומכאן הסיק רבינו בעי"ה בצדק, יושר אינטלקטואלי שלא היה כדוגמתו עד עצם היום הזה,⁷ שרק הציונות הרוחנית והמדינית, עם כול הזהות המהותית בין ההבדלים התהומיים שמצאו בהם בעלי אסופות וחנויות מכולת מברדיצ'בסקי ובן-גוריון ועד ימינו, היא שתוכל, אם ינער כל עם ישראל את חוצניו הגופניים והרוחניים מחד גיסא וייצא כאריה אחד למילחמת חירום על הגנת זהותו הפתוחה והאוניברסלית נגד אויביו (His enemies), לנצח בקרב האחרון במילחמת (milchume) עולם (wereld), שבו תלוייה ועומדת, כפי שכבר היסברנו לעיל, ציפור נפשו ובית חייו של הבודהיזם הרלוונטי, שכול מהותו האסנציאלית והסובסאנטיווית – אם יותר לי להשתמש כאן ב-Raehsis⁸ הלניסטית מובהקת מן התקופה הביזנטית מאפלטון עד אמינוס מארצלינוס בערך וכדו' (105-489 לפני הספירה וכולל) – ומכאן שאין מזל לישראל חוץ מן המזל של ישראל, מאז העצמאות שבהכרזת מדינה חופשית וחילונית שהוכרזה ביום העצמאות של מדינת ישראל החופשית והחילונית, שכפי שכבר הוכחתי לעיל, עצם מהותה האסנציאלית והסובסאנציאלית מוצאת את ביטוייה האדקוואטי ביותר מאז התקופה המרווינגית של הרנסנס האיטלקי בחופשיותה ובחילוניתה. הבודהיזם הרלוונטי תלוי, איפוא, באלף תלייות בעצם טיבו הטבעי והמהותי לו בקיומה ההולך ונמשך של (of) היהדות כפתיחות הסוגרת עצמה בפני כול גורם חיצוני משום (from garlik) שהיא אינה זקוקה לו. פיתרון קל (Liechte) ופשוט זה (quaesto) לכול בעייות העולם, שחלם אותו יהודי זקן (starichk)

דבר. אני חייב מראה מקום זה לידידי הפרופסור ר. קארטזיוס Carteesins (Rhenatum).

⁷ היום הזה, פשוטו כמשמעו, תיובתא במובן גו"ח אדו"ט Maramorphoseon .Fasit

⁸ מי שלא מבין ביטוי אלמנטארי זה מן הגרומטיקה ההלניסטית, לא אסביר לו, מסיבות הברורות לידועי ח"ן (Che"n).

ושבע ייסורים, הכותב בשארית דמו היהודי בלימוזינה בירת
אנסטוליה, נעלם מזיכרונם של החוקרים עד שגיליתי אותו במיקרה
בחנות הדגים של שטיפיצי'נסקי הזקן ברחוב בן יעקב פינת
שליירמאכר. בהמשך (in The Continue) נעמוד על חשיבותו של
פיתרון זה לעצם מהות קיימינו האקסיסטנציאלי (Apnata telon),
שכדבריו המפורסמים של אלברטינוס איש קישילניה, גדול מחברי
הדיטירמבים (Dittirambe) של ימי הביניים, אין בינו לבניה ולא כלום.
בינתיים, אסיים בשורות אחדות מספרו הידוע של רבינו בעי"ה:⁹

עם ישראל, עם ישראל,
לא הכל כשר לפסח,
אל תירא, יתם הכסח,
ויבא לציון גואל.

מן העמים כלום אל תקח,
תן להם, תן כל הנפש,
רק לך יגיע חפש,
והסוחר על המקח.

מי יודע, יש לו דעת,
מי מדבר, יש לו בינה,
אל תשמאילה, אל תימינה,
כי הגויים יש לו כעס.

⁹ לימוזינה 1969, בערך עמ' 12 או סמוך לו. (Carm. Horace Frs. ALG MaRonis .MatamorPhoseon Fasit 34672/45789).

אם תלמד לקרא וכתובה,
אז תאבד יחוד שמך,
בור תהיה, עם, בארצך,
די בצה"ל, די בתנובה.

די בלהיות רלונטי,
אימפרסנטי, גדל וכוח,
כך הם מדעי הרוח,
והיתר- רוזיננטי.

על מגבלות האפשרויות הבלתי-מוגבלות
ענר גוברין, *כין התנזרות לפיתוי – גלגוליה*
של הפסיכואנליזה באמריקה, תל אביב:
דביר, 2004.

... כלום אין אנו תלמידך? קונם, שכל חיינו נשמור לעשות
ולקיים את דבריך! ...

דברי יוחנן הולידו חיוך טוב ועגום על פני ישו. שיתקם במועל
כפו החיורת. אצבעותיו הארוכות, הלבנות והענוגות התחילו
לשות מפתותי הלחם הרך שהיו מונחות על השולחן איזו דמות
של צורה. אחר כך הגביה בשתי אצבעותיו את הצורה כנגד עיני
תלמידיו. צורה של לב הייתה זו, שמשתי רוחותיה נעוצים בו
חצים או קוצים דקים וארוכים.

- תנו עיניכם בצורה זו – אמר ישו – הסתכלו בה יפה ועשו
כמוני.

ומיד לאחר שהתלמידים הסתכלו בצורה, הסתירה ישו בתוך
פיסת ידו. וכל אחד מן התלמידים נטל מפתותי הלחם הרך
והתחיל לש דמות הצורה שהראה הרב.

הראשון גמר את מלאכתו יוחנן. צעיר היה ואצבעותיו היו
גמישות וזריזות ביותר, ואף מפני שלבו היה החמום ביותר.
האחרון גמר אנדרי: אצבעותיו היו פחות גמישות וזריזות, ולבו
היה מלא יותר הרהורים. כל אחד הגביה את ידו והראה בין
אצבעותיו את הצורה שעשה.

אז פתח ישו את פיסת ידו והראה שנית את הלב שלו. אף אחת
מהצורות לא היתה דומה אליו. כל אחד לש כפי יכלתו וכפי רוחו
וזכרונו צורה משונה מזו של חברו. זה עשה לב יותר מדי רחב
וחצים בו מעט, וזה – לב יותר מדי צר וחצים בו הרבה; אצל
פלוני לא ראו לב כל עיקר אלא דמות אשפה שחצים נושרים

הימנה, ואצל פלוני – לא אשפה ולא לב, אלא משהו דומה
לארנק...

.....

כך עתידה תורתו להיות בידי הבאים אחרי – אמר ישו.

(א.א. קבק¹)

במהלך שלושת העשורים האחרונים התחולל שינוי רדיקלי בפסיכואנליזה באמריקה. שינוי זה לבש צורה של התרחקות ניכרת מהתאורטיזציה האנליטית הקלאסית שמקורה בתורת הדחף של פרויד לקראת תפיסה של הנפש האנושית המתבססת על ההקשר והיחסים שהיא מתפתחת בתוכם. בד בבד עם השינוי בתאוריה התחולל שינוי גם בפרקטיקה הקלינית והעקרונות הקלסיים של נטרליות, התנזרות ואנונימיות נדחקו על-ידי תפיסות אינטראקטיביות יותר של המצב הטיפולי. שינוי זה היה נרחב ובעל דגשים וגוונים שונים, אך הוא ניכר במרבית זרמיה של הפסיכואנליזה באמריקה. התפתחות ושינוי אלה הם מושא מחקרו המרתק של ענר גוברין.

ענר גוברין הוא פסיכולוג קליני ומרצה במחלקה למדעי ההתנהגות באוניברסיטת בן-גוריון ובשלוחה של אוניברסיטת לסלי. ספרו זה הוא עיבוד של עבודת הדוקטור שלו *מפוזיטיביזם לפוסטמודרניזם בפסיכואנליזה האמריקנית*, שנכתבה במכון כהן להיסטוריה ולפילוסופיה של המדעים והרעיונות באוניברסיטת תל אביב.

זהו חיבור המפגיש את קוראיו עם התסיסה האינטלקטואלית המפעפעת בחשיבה ובכתיבה הפסיכואנליטית של העשורים האחרונים בארצות הברית. הוא מאפשר התבוננות מושכלת על עוצמת השתרשותה של הפסיכואנליזה באמריקה במאה העשרים, ועל האופן שצאצאיו המקצועיים של פרויד באמריקה החלו נחלצים מהחשש שייחשדו בעיסוק במטפיזיקה וחזרו לבחון מחדש את הזיקות בין המטה-פסיכולוגיה והתפיסות של נפש האדם שרווחו

¹ א.א. קבק (1950) *כמשעול הצר*. תל אביב. עם עובד. עמ' 516-517.

במאה האחרונה לבין התאוריה הקלינית; כך נמצאו עוסקים בשאלות של שנים רבות הודרו מחדר הטיפול על-ידי אבותיה המוקדמים של הפסיכואנליזה. המהפכה ההרמנויטית שהתרחשה במדעי הרוח והביקורתיות הגוברת לגבי תקפותן של אמיתות אונטולוגיות נתנו אותותיהן גם בהגות הפסיכואנליטית ועימתו את העוסקים בה עם הפער בין ההתנסות שלהם בפרקטיקה הקלינית לבין ההנחות הפוזיטיביסטיות שביסוד הפסיכואנליזה המסורתית שעל ברכיה גדלו והוכשרו.

ספרו של גוברין הוא גיבוש צלול ומאיר עיניים של מחקר זהיר, למדני ומעמיק שתורמתו חשובה לשיקום הקשר המהותי והטבעי של הפסיכואנליזה עם מדעי הרוח ולהחזרתה למקומה הראוי ביניהם, מקום שגלתה ממנו למשך העשורים של ראשית קיומה.

גוברין פותח את המבוא לספרו בשתי ויניטות קליניות פרובוקטיביות משני מאמרים של האנליטיקאית האמריקנית ג'ודי דייוויס שהתפרסמו בכתב העת רב ההשפעה *דיאלוגים פסיכואנליטיים* במחצית השנייה של שנות ה-90 של המאה שעברה. בשתי הויניטות יש הידרשות גלויה וישירה לתגובות מיניות שהתעוררו במטפלת ובמטופל במהלך שעות אנליטיות. המחבר מצביע על התערבויות אלה כמעידות על "שבירה מוחלטת של כל הכללים שהיו נהוגים בעבר בפסיכואנליזה האמריקנית" (עמ' 13). על דרך ההנגדה מזכיר גוברין כי חמישים שנה קודם לכן "הזהיר קורט אייסלר ... את המטפלים אפילו מפני המעשה התמים של נתינת סיגריה למטופל פן יפגע הדבר בתהליך הטיפולי" (עמ' 14). כך גוברין פורש לפנינו בתמציתיות ובאופן מעורר את הדרך הארוכה שעשתה הפסיכואנליזה האמריקנית מהעמדה המתנזרת, האבסטיננטית, הגלומה באזהרתו של אייסלר עד לעמדה הישירה של דייוויס, שרבים יכנוה פתיינית. מחקרו של גוברין הוא ניסיון שיטתי להתחקות אחר שורשי שינוי רדיקלי זה שהתחולל בפסיכואנליזה האמריקנית ולבחון אבני דרך מרכזיות בה ממחצית המאה העשרים ועד ימינו. הוא מאפיין את השינוי כמעבר מהעידן הפוזיטיביסטי-מדעי לעידן הפוסטמודרני העכשווי, וטענתו המרכזית

היא כי שינויים באמונותיהם הפילוסופיות של אנליטיקאים הניעו התהוות של תאוריות פסיכואנליטיות חדשות.

המחבר מציב לעצמו שתי מטרות. הראשונה היא תיאור האופן שבו השינויים בהנחות היסוד של הפסיכואנליזה בארצות הברית, בצמתים רעיוניים חשובים בתולדותיה, באו כתולדה של שינויים שחלו בהנחות היסוד בפילוסופיה. בעשותו זאת מתמקד גוברין בהשפעת הפילוסופיה על שני עמודי התווך של כל תאוריה פסיכואנליטית: שלבי ההתפתחות בילדות והתפיסה הטיפולית. בהצבת מטרה זו, וכן בדרכו למימושה, ניכרות טביעות-אצבעותיו של גוברין הקלינאי, המקפיד לאורך הספר כולו שלא להסתפק בדיון תאורטי מופשט, מביא דוגמאות קליניות מרתקות ומתמיד לקשר את התובנות ההגותיות שהוא בוחן לעבודה הקלינית ולסוגיות יסוד באינטראקציה הטיפולית. בכך אני רואה אחת ממעלותיו הרבות של הספר.

המטרה השנייה של הספר היא הצבעה "על התלות ההכרחית והמוחלטת הקיימת בין הפילוסופיה לפסיכואנליזה ... הפסיכואנליזה זקוקה להשקפת עולם מכיוון שאין היא יכולה להפיק אותה מתוך עצמה. הפילוסופיה יכולה להתקיים גם בלי הפסיכואנליזה, אבל הפסיכואנליזה אינה יכולה להתקיים בלי הפילוסופיה ... הפסיכואנליזה "נגועה" בפילוסופיה בכל משפט ומשפט שלה ... הפילוסופיה שימשה לא רק כמסגרת כללית להנחות היסוד של הפסיכואנליזה, ולא רק השפיעה על הנחות אלה, אלא גם חלחה לתאוריות עצמן ועיצבה אותן" (עמ' 15). במימוש מטרה זו אני רואה הצלחה נוספת של הספר. כל פסיכואנליטיקאי, גם אם אינו מנסח זאת לעצמו במוצהר, מחזיק באורח בלתי נמנע בהשקפת עולם, בראיית אדם, בעמדה פילוסופית. אולם פרויד ורבים מיוצריה המוקדמים של הפסיכואנליזה, בלהיטותם לבסס את "מדעיותה" של תורתם, ניסו כמיטב יכולתם, ברוח המודרניזם המדעי, להתבסס על מה שהגדירו כאמפיריקה ונראו כנמנעים ככל שיכלו מהכרה מוצהרת בשורשיו הפילוסופיים של המדע שלהם. אחד משיאי התגלמותה של עמדה זו ניכר בגישתם של הרטמן ואנשי פסיכולוגיית האני שגוברין פורש אותה בבהירות. עמדה זו תרמה בוודאי לא מעט לכך שההתרחשויות בתוך הפסיכואנליזה האמריקנית לא מצאו כל תהודה בשיח התרבותי

והאקדמי בארצות הברית ונראה שזה מצדו לא חלחל לתוכה. תשתית ההיכרות של הקהילה התרבותית באמריקה עם הפסיכואנליזה הייתה היכרות עם הקלסיקה הפסיכואנליטית. במקרה היותר מתקדם, בעיקר באקדמיות, הייתה פנייה אל לאקאן. אולם ההתעסקות של בני תרבות היא בפרויד ובתפיסה הקלסית כפי שהיא ניטעה בהדרגה בתרבות מחוץ למגע עם הפסיכואנליזה ועם העוסקים בה באופן קליני. מהצד האחר, בפסיכואנליזה האמריקאית של שנות הארבעים עד השבעים של המאה שעברה קשה למצוא הדים להגות החוץ-אנליטית. מצב זה מנוגד בחריפות למה שרווח בצרפת למשל, שם הקהילה התרבותית הייתה ועודנה מצויה במגע שוטף, כמעט יום-יומי, עם הפסיכואנליזה באקדמיה, בתקשורת, בכתבות פופולריות. רישומה של הפסיכואנליזה על התרבות היום-יומית הוא גדול מאד. שם ניתן היה לראות את המאבק בין התפיסה הפרוידיאנית הקלסית לבין התפיסות הלאקאניאניות, שהמגע שלהן עם התרבות הוא מגע אינטנסיבי מאד, וכן שיח תוסס עם הבלשנות, עם הסטרוקטורליזם והפוסט-סטרוקטורליזם ועם הגותם של סארטר, היידגר, דרידה ואחרים. גוברין טוען, למעשה, ששאלות פילוסופיות מובהקות, כמו טבעה של האמת או מהות הידע, שזורות באופן עמוק, אם בגלוי ואם במשמע, בתאורטיזציה הפסיכואנליטית לדורותיה. כשהוא בוחן את המהפך באנליזה באמריקה מטיב גוברין להצביע על ההשפעות הפילוסופיות החוץ-אנליטיות של שלהי המאה העשרים, שניתן לאתרן בשיח הפסיכואנליטי באמריקה בעשורים האחרונים, ועל הקשר ההולך ומתהדק בין גופי הידע הללו שהיו כה מנוכרים זה לזה. בכך הוא מצליח להדגיש תהליך שמתאים לכנותו רהביליטציה של שורשיה ההגותיים הנשכחים, אולי אף המוכחשים, של הפסיכואנליזה.

לספר שלושה חלקים: מבוא; הפסיכואנליזה המודרנית; הפסיכואנליזה הפוסטמודרנית.

חלוקות וכותרות הן מטבען מורכבות ולא חדות, קשורות להעדפות ולדגשים של המחלק. גם אם בעיקרו של דבר אני יכול להבין את החלוקה שבוחר גוברין, הרי בהשוואה אליו אני נוטה להקדים על ציר הזמן את נקודת המעבר לפוסטמודרניזם, מאחר שאני רואה בקוהוט

ובהגותו חדשנות רדיקלית בהרבה ממה שלטעמי גוברין מוצא אצלו. בקריאת הספר מצאתי עצמי מגיב באופנים שונים למה שראיתי כשני חלקים. לגבי המבוא ורוב הפרקים העוסקים במה שגוברין כולל תחת הכותרת "פסיכואנליזה מודרנית" יכולתי להצטרף בעניין ובהסכמה לדרך הצגתו את הדברים. מטעם זה אשתדל להציג לקורא בנאמנות את עיקרי טיעוניו של גוברין ורק אוסיף עליהם את הערותיי המזדמנות. לגבי החלק השני, שאינו נופל מקודמו ביסודיותו ובריהטותו, מצאתי עצמי חולק על אי אלה מהערכותיו ומטיעוניו, ולכן אני מקווה כי חלקה השני של הסקירה יהיה מתפלמס יותר ומתעמת עם כמה מטיעוניו.

תחילה נדונה "עלייתה ונפילתה של הפסיכואנליזה האמריקנית" (פרק 1). ארצות הברית של ראשית המאה הקודמת אימצה את פרויד ואת תורתו אל לבה בתקופה שבמרכז אירופה היה עליו להיאבק על מקום לגיטימי בעולם המדעי והאקדמי. גוברין מצטט את הייל² הכותב ש"האפשרות לרפא את הנפש בכלים מדעיים קסמה להמוני האמריקאים וענתה במדויק על צרכיה של תרבות זו. אך פרויד הציע לאמריקאים הרבה יותר משיטת טיפול. בשלביה המוקדמים נתפסה הפסיכואנליזה בארצות הברית כתנועת שחרור מינית ותרבותית, שיש בכוחה לחולל רפורמות רבות וחשובות ... [שהיא] 'מגלה את טבעו האמיתי של האדם', 'חותרת למימוש עצמי ולאפשר' ו'יוצאת כנגד הצביעות והאכזריות של המוסריות הקונוונציונלית'" (שם, עמ' 18).

יש להניח כי מטעם זה חיזרו בעשורים המוקדמים של המאה הקודמת פסיכיאטרים ונוירולוגים אמריקאים רבים על פתחו של פרויד בווינה כדי ללמוד ולעבור אצלו אנליזה. עם עליית הנאציזם ובשנות מלחמת העולם השנייה הייתה ארצות הברית למקלט לאנליטיקאים מרכז-אירופיים בולטים שגלו מערבה מארצותיהם יחד

² Hale, N.G. (1995). *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in America – Freud and the Americans 1917-1985*. New York – Oxford: Oxford University Press, p. 288.

עם הפסיכואנליזה. כך נוצר באמריקה קיבוץ של אנליטיקאים אמריקאים שהוכשרו באירופה לפני המלחמה ושל אנליטיקאים פליטי הנאציזם שקבעו את מושבם ביבשת החדשה, ועד סוף שנות השבעים היו הגרעין הממוסד המוביל של הפסיכואנליזה האמריקאית. בהעתיקם את המודלים של מכוני ההכשרה האנליטיים באירופה הם טיפחו תרבות מוסדית נפטיסטית ורגרסיווית. גוברין סוקר את תולדות מוסדות ההכשרה הפסיכואנליטיים באמריקה ואומר כי הם "נוהלו באופן שמרני, סגור, היררכי, כיתתי וסמכותני. הם נשלטו על-ידי אוליגרכיה מצומצמת שטענה למונופול על האמת הפסיכואנליטית. ואופן תפקודם היה דומה יותר לזה של כנסייה המנוהלת על-ידי קומץ כוהנים נבחרים, מאשר לזה של מוסד מדעי שייעודו לפתח גוף ידע באמצעים אובייקטיביים ורציונליים" (עמ' 22).

גוברין מציין את העובדה שנפגעי הטראומה מקרב הלוחמים במלחמת העולם השנייה הסתייעו בפסיכואנליזה, ומאחר ש"הלוחמים התקבלו כגיבורים, מטפליהם האנליטיקאים זכו להערצה" (שם, עמ' 19). זהו אזכור חשוב, אך מתעוררת התהייה על כך שזו כמעט ההתייחסות היחידה להשפעת מלחמת העולם השנייה על הפסיכואנליזה האמריקאית. למרות העובדה שהמפגש עם הנאציזם, עם אימי המלחמה והשואה, הדהד בתודעה התרבותית ובשיח האינטלקטואלי הכללי ועורר שאלות אפיסטמיות ואתיות חריפות, נראה שגוברין אינו מתייחס לרישומם – או, נכון יותר, להיעדר רישומם – של אלה על ההגות האנליטית האמריקאית בשנים שבין 1945 ל-1965, שהאנליזה הגיעה בהן לשיא הפופולריות שלה בארצות הברית. אנסה להידרש לשאלה זו בהמשך, כאשר אדון בסקירה על אנשי פסיכולוגיית האני.

מכל מקום, בשני העשורים שלאחר מלחמת העולם פרוחה הפסיכואנליזה ושלטה בכיפה במקצועות בריאות הנפש, הייתה לחלק בלתי נפרד מההכשרה הפסיכיאטרית, ואנליטיקאים בכירים נתמנו למנהלי המוסדות והמחלקות הפסיכיאטריים היוקרתיים ביותר. במחצית שנות הששים, עם התעוררות ספקות לגבי יעילותה ותקפותה של שיטת הטיפול האנליטית, החלה הגמוניה זו להתערער.

את מקומה תפסה גישה אקלקטית ששילבה גישות טיפול שונות המותאמות בצורה פרגמטית לצורכי מטופלים, וכן התפתח מגוון של תאוריות ושיטות טיפול חלופיות. מחקרים אמפיריים על סכיזופרניה ומחלות פסיכוסומטיות לא הצליחו לאמת השערות בדבר האטיולוגיה הרגשית שלהן או בדבר יעילותם של הטיפולים הדינמיים המסורתיים. הפסיכיאטריה פנתה יותר ויותר לכיוון האורגני ולשימוש בתרופות במקום בטיפול בגישה האנליטית. כל אלה הביאו לצמצום דרסטי של תקציבים ממשלתיים שהוקצו למחקרים פסיכואנליטיים וגרמו למטופלים רבים לפנות לאופנויות עזרה חדשות.

נראה שמאז ואילך שמרה הפסיכואנליזה על מעמדה כשיטת טיפול בעיקר בעיני אנשי הקהילה המקצועית, שהמשיכו לראות בה אבן פינה משמעותית ומעצבת בהכשרתם המקצועית. לעומת זאת באקדמיה היא מצאה מקומה בעיקר במחלקות לפילוסופיה ולספרות, בעוד המחלקות לפסיכולוגיה כמעט חדלו ללמד אותה ועיקר הדגש בהן הושם על כיוונים התנהגותיים-קוגניטיביים, פיזיולוגיים ונורופיזיולוגיים.

כאמור, מתאר גוברין את תולדות מכוני ההכשרה האנליטיים, את גלגוליהם והשפעתם על מעמדה של הפסיכואנליזה באמריקה. השמרנות העמוקה, המיסוד היתר, הכללים הנוקשים, יוקר ההכשרה, מאבקי הכוח הפנימיים והפילוגים, לא הטיבו עם המוניטין של האנליזה. אמנם גוברין אינו מצטט זאת, אולם נראה לי שמאמרו הביקורתי המחויך-מריר של אוטו קרנברג מ-1996³ פותח צוהר מעניין למשהו מהאווירה שרווחה במכוני האנליטיים, שבסמכותנותה, בדוגמטיות ובנוקשות שלה החניקה באופן ממוסד כמעט את היצירתיות של המתמחים ודחקה אותם לתוך תלם מאובן. ביקורת מאוחרת זו היא מסמך מכמיר לב כשהיא מושמעת על-ידי מי שהיה חלק מלב לבו של הממסד האנליטי האמריקאי.

³ Kernberg, O. (1996). 'Thirty Methods to Destroy the Creativity of Psychoanalytic Candidates', *Int. J. Psycho-Anal.*, Vol. 77, p. 1031

מכל מקום, גוברין מסכם ואומר: "לפסיכואנליזה היו ... פנים כפולות ומבלבלות ... היא דמתה יותר לדת מאשר למדע ... [אך] ... עד לשנות השמונים היה האתוס המדעי – כלומר הפילוסופיה של הפוזיטיביזם ותאוריית ההתאמה של האמת – תורת ההכרה המרכזית השלטת בכתבי העת הפסיכואנליטיים" (עמ' 28).

גוברין ממשיך ומעלה את הסיבות לשבר שהוביל להתערערות מעמדה של התאוריה הקלסית ושל האפיסטמולוגיה הפוזיטיביסטית בפסיכואנליזה האמריקאית. הוא מציע חמישה אלמנטים היכולים להסביר את תהליך השקיעה הזה.

ראשון הוא מונה את כישלונה החרוץ של היומרה של הפסיכואנליזה להיות אחד ממדעי הטבע. מבקריה מבית ומחוץ לא השתכנעו כי הצליחה לתקף באופן אמפירי את רעיונותיה.

לאחר מכן מתייחס המחבר לעליית המודל ההתייחסותי, הגורס כי הכוח המניע העיקרי בחיי אדם הוא הקשר עם הזולת המשמעותי, מודל שבא במקום התפיסה שהעמידה את הדחפים הביולוגיים כגורמים המכריעים במוטיווציה האנושית. תורת הדחף וזיקתה לביולוגיה ולפיזיקה ראתה באדם גוף בטבע המתואר במונחים של אנרגיות ומנגנונים ולכן הפוזיטיביזם המדעי כה התאים לה, אך התאמתו פחתה עם עליית המודל ההתייחסותי הממקם את הסובייקטיביות במרכז. "הסובייקטיביות של המטפל והמטופל", אומר גוברין, "שנחשבה 'נמוכה' בשנות הארבעים והחמישים, ואשר נדחתה על-ידי הפסיכואנליזה כ'חריגה' וכבלתי מקובלת, קמה על יוצריה וכפתה את עצמה. היא נתפסה לפתע כחסרת תחליף, כמרתקת, כמעניינת, כמקובלת, כבלתי נמנעת וכגורם המבטא נאמנה את הפגישה הטיפולית ואת האינטראקציה בין תינוק להורה" (עמ' 30).

שני הגורמים הבאים שמציע גוברין הם התרחקותה של הפסיכותרפיה האמריקאית מהכיוון המדעי והתקרבותה לכיוונים פילוסופיים וספרותיים, וכן התפתחות הביקורת הפמיניסטית וכניסתן של נשים רבות יותר ויותר לתחומי הטיפול הנפשי.

לסיום הפרק מצביע גוברין על ההשפעה שנודעה לביקורת נגד הפוזיטיביזם ולעליית הפוסטמודרניזם בתרבות המערב. הוא מצביע על כך שהפילוסופיה נואשה לאטה מן הפוזיטיביזם וממושג הידיעה

שלו, מהחיפוש אחר הידיעה האחת הנצחית, הוודאית והמוחלטת, ובשלה בה התפכחות מסיכויי מימושו של חלום זה. אני מסכים לחלוטין עם טענת המחבר כי "את המשבר של הפסיכואנליזה אין לראות אפוא כמשבר פרטי, אלא כחלק ממשבר שפקד את כל מדעי הרוח בתקופת הפריחה של מדעי טבע".

הפסיכואנליזה המודרנית

א. פרויד

גוברין פורש את תגובות הביקורת והבוז שהופנו כלפי הפסיכואנליזה מאז נהגתה, ומתייחס לנושא העיקרי שהביקורות הרציניות התמקדו בו – מעמדה המדעי המפוקפק של תורתו של פרויד. לדעת המחבר, ביקורת זו הושפעה מהנחות היסוד של הזרם הפוזיטיביסטי, גם אם מנסחיה לא השתייכו אליו במוצהר.

בסקרו את הביקורות על פרויד נדרש גוברין לשאלת יסוד שהעסיקה אותן: האם הפסיכואנליזה היא מדע או פרשנות.

הוא מציג את תרומתו של קרל פופר. "לפופר אין קושי עם האמת של פרויד", כותב גוברין, "שכן מבחינתו לא ערכי האמת מבדילים בין מדע ללא-מדע. אך הוא סבור שרוב יותר המשותף בין הפסיכואנליזה לבין המיתוסים הפרימיטיביים מאשר בינה לבין מדע. ... [לדעתו של פופר לימוד הפסיכואנליזה] פעל על הלומד כמעין המרת דת אינטלקטואלית או התגלות הפוקחת את עיניך לאמת חדשה הנסתרת ממי שלא בא עדיין בסודה. מרגע שנפקחו כך עיניך ראית דוגמאות מאששות בכול: העולם היה מלא אימותים של התאוריה" (עמ' 38).

אדולף גרונבאום, ממבקרי החשובים של פרויד בדורנו, חולק על פופר. מאחר שפרויד הרבה לשנות את התאוריה שלו כאשר הממצאים הקליניים לא התיישבו עמה, הוא גורס כי התאוריה הפסיכואנליטית מכילה את כל המרכיבים הנדרשים ממדע. את כישלון התאוריה הוא תולה באלמנט אחר. על פי הנחות היסוד של פרויד, שגרונבאום מכנה אותן "תזת התנאי ההכרחי", רק פסיכואנליזה בפרשנותה האמיתית מחוללת התובנה יכולה לרפא

נוירוזות. אמנם העובדה שלא תמיד האנליזה מרפאת אינה עדות לכישלון התאוריה, אולם העובדה ששיטות טיפול אחרות שאינן אנליטיות יכולות להגיע לריפוי מעידה, לדעת גרונבאום, על כישלון התאוריה. הצלחותיהן של שיטות אחרות מפילות את התנאי ההכרחי ועמו את התאוריה הפסיכואנליטית כולה, שכן היא אינה עומדת במבחן היחיד היכול לאששה או להפריכה.

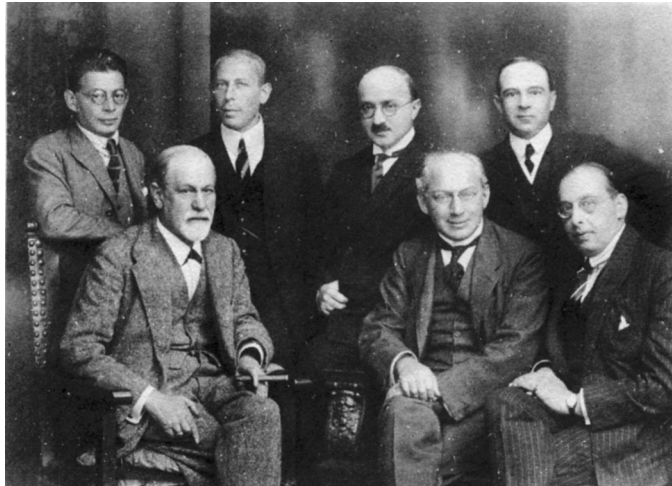
מבקרים נוספים שמונה גוברין הם סאלוויי, גלנר ובורנשטיין. כל אלה, לדעתו, נוגעים "בבטן הרכה של הפסיכואנליזה ... [ש]נכשלה בהוכחה אמפירית של הנחות היסוד שלה ולא הצליחה לבסס עליונות מדעית מול פסיכותרפיות אחרות. מנקודת מבטו של הפוזיטיביסט, זה המאמין ביכולתו של המדע לטעון טענות תקפות, כישלוננו של פרויד היה מוחלט" (עמ' 40).

לדעת גוברין, דווקא הצלחת ביקורתם של הוגי דעות אלה היא שתרמה לצמיחת הפסיכואנליזה הפוסטמודרנית. היו אנליטיקאים שוויתרו על התמודדות עם הפוזיטיביזם על-ידי ניסיון למציאת הוכחות למדעיותה של הפסיכואנליזה. הם לא מצאו עוד בפוזיטיביזם אפיסטמולוגיה המתאימה לפסיכואנליזה, ובמקום זאת פנו לחיפוש אחר בסיס אפיסטמולוגי שונה. בשלהי שנות השבעים ובמהלך שנות השמונים היו שראו בהרמנויטיקה המודרנית תחליף אפיסטמולוגי נוח יותר. על פי גישה זו, הפסיכואנליזה עוסקת בפרשנות ובמתן משמעות ולא בהסברים סיבתיים. מטעם זה ההתקפות הפוזיטיביסטיות על מדעיותה של האנליזה אינן רלוונטיות. כמו כן, הדוגלים בגישה זו המליצו על הימנעות של הפסיכואנליזה משימוש במונחים מכניים ופיזיקליים ועל החלפתם במונחים אנושיים ורגשיים. מאחר שההרמנויטיקה נותרה חיצונית לפסיכואנליזה, פוסח גוברין על העיסוק בה, ויותר מהשאלה האם הפסיכואנליזה היא מדע או פרשנות, הוא מתעניין בשאלה האם פרויד היה פוזיטיביסט כטענת מבקריו והאם חשיבתו מייצגת השקפת עולם יחידה.

גוברין חותר להוכיח כי "הביקורות של גרונבאום, פופר, גלנר וסאלוויי חוטאות בכך שהן עושות רדוקציה לפרויד ומעמידות את עקרונותיו על גישה אחת, השקפת עולם אחת, סוג אחד של הסבר. זהו אופן המנוגד לחשיבתו הדיאלקטית של פרויד המתבטאת בכל

נושא כמעט שכתב עליו" (עמ' 41. הדגשה שלי, א.א.). לעומת הביקורות שמנה, מצביע המחבר על תפיסה שונה הרואה את חשיבתו של פרויד ככוללת היבטים מדעיים והרמנויטיים גם יחד. פרויד אכן מתחייב מפורשות לעמדה פוזיטיביסטית מדעית הנאמנה לריאליזם, "אך ניתן למצוא אצלו הבנות קאנטיאניות מורכבות יותר והתבוננויות פרשניות... המתח שהתקיים בין צדדים אלה הפרה את כתיבתו ואת הפסיכואנליזה. במקום לבטל את אחד הצדדים כדי להציג את פרויד בתוך מערכת חשיבה סגורה – הרמנויטית או מדעית – נכון יותר, לפי תפיסה זו, להבין אותו לאור דיאלקטיקה זו" (עמ' 42).

המחבר מאתר בתאוריית ההתפתחות של פרויד עמדה אמביוולנטית לגבי הפוזיטיביזם ומדגים אותה באמצעות שלושה היבטים: הסובייקטיביות שמאחורי המעבר מעקרון העונג לעקרון המציאות, ההשקפה כי האדם אינו מסוגל לתפוס את המציאות כפי שהיא, ונטישת פרויד את תאוריית הפיתוי.



פרויד וכמה מחלוצי הפסיכואנליזה

מייסד הפוזיטיביזם, אוגוסט קונט, הציע את חוק שלושת השלבים שעוברות ההיסטוריה הכללית, ההיסטוריה האישית וההיסטוריה של הידע האנושי: השלב התאולוגי או הפיקטיבי, התולה את התופעות הטבעיות בפעולת כוחות על-טבעיים; השלב המטפיזי, כשהאדם תולה תופעות טבע בכוחות מדרגת הפשטה גבוהה יותר; השלב הפוזיטיביסטי, השייך למדע, כשיש שימוש בתצפית, במדידה ובהנמקה כדי לגלות את חוקי התופעות.

"תאוריית ההתפתחות של פרויד, המתוארת על-ידי מעבר מעקרון העונג לעקרון המציאות, עולה בקנה אחד עם חוק שלושת השלבים של קונט" (עמ' 43). כקונט כך גם פרויד רואה את ההתפתחות האנושית כנעה באופן ליניארי מהנחות אל המפותח, מהיסמכות על ידע ירוד להיסמכות על ידע נעלה, מעקרון העונג שאינו מכיר במציאות לעקרון המציאות המכיר בה. זוהי תפיסה אובייקטיביסטית המדגישה התבססות על עובדות ותצפיות אמפיריות והמתייחסת לסובייקטיביות כדבר-מה המפריע לראייה צלולה של התופעות. בראשית חייו התינוק האנושי שרוי בסובייקטיביות מוחלטת המתעלמת מהמציאות החיצונית. עליו לעבור תקופה זו ורק היחלצותו ממנה מאפשרת גדילה. כאמפיריציסט האמין פרויד כי בזכות השימוש בחושים מתאפשרת לתינוק הכרת המציאות. התינוק בחשיבתו של פרויד דומה למדען הפוזיטיביסטי: הוא חוקר את העולם, מתחיל מתוך עצמו ויוצא אל העולם, מבסס תצפיות על חושיו ומגיע למסקנות על סמך הניסיון. אולם בניגוד למדען המשתמש במתודות החקירה שלו כדי לדעת את העולם, התינוק משתמש בהן לסיפוק צרכיו ומונחה על-ידי הסובייקטיביות שלו. כאן נחשפת, לדעת גוברין, השניות ביחסו של פרויד לפוזיטיביזם. "עקרון העונג ועקרון המציאות מכוונים להשגת מטרה דומה: סיפוק צרכים ... השגת ידע והכרה טובה יותר של המציאות אינן מטרה כשלעצמה ... תפיסת ההתפתחות של פרויד היא דיאלקטית: עקרון העונג אינו מתבטל על-ידי עקרון המציאות. השלב החדש כולל בתוכו את השלב הקודם. מלידתו עד מותו נשאר האדם עבד של מאווייו, תשוקותיו ויצריו. מה שמשתנה במהלך החיים באמצעות עקרון המציאות הוא

הדרכים המתוחכמות והתבוניות של האדם לספק יצרים אלה" (עמ' 45).

גוברין שב ומצביע, כמו לאורך כל מחקרו, על ההקבלה הקיימת בין שאלות אפיסטמולוגיות של יכולת האדם להכיר את העולם לבין שאלות פסיכואנליטיות הנוגעות ליכולתו של אדם להכיר את האחר ולהיות בקשר עמו, שהן שאלות מרכזיות בעיסוקו של פרויד. השאלות העקרוניות דומות – כיצד יכול האדם להכיר את מה שמחוץ לו ועד כמה תפיסתו מושפעת מהסובייקטיביות שלו; האם אפשרית הכרת הדברים כשלעצמם בסובב הפיזי והחברתי; היכול אדם לראות את מה שמחוץ לו במנותק מפנימיותו. גוברין מראה כי ניתן להסיק מכתבי פרויד שהכרה אובייקטיבית אינה אפשרית לאדם, שהכרתו את מה שמחוץ לו תהיה כרוכה תמיד באינטרסים הסובייקטיביים שלו, וכי פרויד מבחין בין דרגות שונות של סובייקטיביות בהכרת הזולת. גם בקשרים בוגרים תפיסתו של אדם את האחר תכיל תמיד יסוד סובייקטיבי, שכן חלקי אני יושלכו על האחר שעמו האדם מצוי בקשר. בכך יש חריגה של פרויד מההגות ההגליאנית וביטוי ליסוד קאנטיאני, שלפיו הכרת הזולת כוללת עשייה פעילה והיא אינה כושר פסיבי מאחר שהאדם "בונה" דימוי של זולתו מתוך צרכיו שלו. ההבדל המהותי בין קאנט לפרויד הוא ש"קאנט השלים עם הרעיון שהסובייקטיביות היא מקור האובייקטיביות עצמה ... פרויד, לעומת זאת, ראה בסובייקטיביות מגבלה אנושית" (עמ' 46). אליבא דפרויד, הבריאות היא פרי של הפחתת הסובייקטיביות בעוד הפתולוגיה היא פרי היות האדם נשלט על-ידי הסובייקטיביות.

גוברין ממשיך ומתייחס למאמריו של פרויד "על נרקסיזם" מ-1914, ו"אבל ומלנכוליה" מ-1917. בשניהם הוא מוצא ביטוי לשניות יחסו של פרויד לסובייקטיביות, ומראה את המורכבות הרבה של תפיסתו: בסוגי בחירת האובייקט שהוא מתאר, האנקליטית והנרקסיסטית, בראייתם של הורים את ילדיהם, וכן בעיסוקו בשאלה עד כמה חווייתו הסובייקטיבית של המלנכולי תואמת את המציאות. אני סבור שקריאתו של גוברין את המאמרים היא מאירת עיניים. באהבת הורים לילדיהם הם מניחים לראייתם הסובייקטיבית לעוות

את המציאות; פרויד רואה בכך רע הכרחי. לגבי המלנכולי מסקנתו היא מרעישה: אמיתות תיאוריו של המלנכולי את עצמו נובעת לא מהתאמתם למציאות חיצונית, אלא בשל נאמנותם למציאות פנימית. כלומר, "לצד קיומה של אמת חיצונית ואובייקטיבית, קיימת גם אמת ממין אחר, אמת חווייתית וסובייקטיבית" (עמ' 53).

בהמשך הדיון באמביוולנטיות של פרויד כלפי העמדה הפוזיטיביסטית נוגע גוברין בנטישת תאוריית הפיתוי ובמעבר לפסיכולוגיה של הדחף. עד 1897 האמין פרויד כי טראומות מיניות שחוו מטופלים בילדות הן המקור לנוירוזות. כלומר, סיבתן נעוצה בהתרחשות ממשית במציאות – בפיתוי. עם נטישת תאוריית הפיתוי החל פרויד להאמין כי סיפורי הפיתוי אינם אלא פנטזיות ילדות הנובעות מפתרונות לא מוצלחים של קונפליקטים מיניים. בכך הייתה ראשית ההודאה בקיומה של מציאות פנימית סובייקטיבית והכרה בעוצמת השפעתה.

גוברין מצטט את הסיבות שמונה סאלוויי לנטישת פרויד את תאוריית הפיתוי: חלקן היו מדעיות הגיוניות – מאחר שהתאוריה לא התאימה לממצאים האובייקטיביים, היה צורך לוותר עליה; חלקן נשענו על תורת ההכרה – אי-היכולת להבחין בין אמת לבדיה רגשית והכישלון להתגבר דיי-הצורך על התנגדותן הלא-מודעת של מטופלות לאפשר גישה לחוויות הילדות שלהן. "נראה כי ... פרויד ... היה צריך להכריע בין הסובייקטיבי לבין האובייקטיבי. בזניחתו את תאוריית הפיתוי הוא בחר ברגש, בסובייקטיבי, וביכר אותו על פני העובדה המציאותית ועל פני האובייקטיבי, בחירה שבה המשיך להתלבט כל חייו" (עמ' 56).

לקראת סיום הפרק הדין בפרויד נדרש גוברין לשאלות מפתח החייבות להעסיק כל מי שבוחן את תורתו של פרויד: האם לשיטתו מטרת הפסיכואנליזה לעזור למטופל, או שמא עיקר ייעודה להגיע לחקר האמת; מה השיטה שעל האנליטיקאי לנקוט כדי להגיע לאמת; האם בפרקטיקה הקלינית שלו נותר פרויד עצמו נאמן להנחיות שהטיף להן בכתביו.

כפי שכבר ציינתי, לשבחו של המחבר ייאמר שבהיותו חוקר הגות וקלינאי גם יחד, הוא בוחן ביסודיות שאלות אלה בכתבתו של פרויד

על גלגוליה במהלך חייו, כשם שבחלקיו האחרים של הספר הוא שב ועושה זאת כשהוא הן בגרסאותיה המאוחרות יותר של הפסיכואנליזה באמריקה.

את תשובותיו של פרויד לשאלות אלה מחלק המחבר לשלושה תחומים: המטרות הטיפוליות, השיטה הטיפולית ותיאורי המקרים. בכל אחד מאלה הוא בוחן את נאמנותו של פרויד למודל הפוזיטיביסטי.

לגבי המטרות הטיפוליות מדגיש המחבר, כי פרויד נשאר עקבי בנאמנותו לעמדה הפוזיטיביסטית הרואה בהפיכת הלא-מודע למודע את מטרת הטיפול האנליטי. מה שמודגש בתהליך הטיפול הוא חשיבות גילוי האמת והרחבת התודעה לכלל הכרה מציאותית יותר של האדם את עצמו. על הטיפול לתקן עיוותים בתפיסת המציאות של המטופל, למתן את הסובייקטיביות שלו ולחלצו מהתנגדות, שאומנם מפחיתה את סבלו אך מצמצמת את חייו ומרחיקה אותו מהאמת. במילותיו של פרויד מ-1904, "מטרת הטיפול היא אך ורק ההחלמה המעשית של המטופל, שיקום כישוריו לנהל חיים אקטיביים והחזרת יכולת ההנאה שלו" (מצוטט שם, עמ' 57). במקומות אחרים פרויד מועיד מטרה נוספת לטיפול – האנליזה היא כלי מחקרי מדעי אובייקטיבי, האנליטיקאי הוא מדען והמטופל הוא מושא מחקר, או כפי שמנסח זאת פרויד ב-1926, "קשר בל ינותק בין ריפוי למחקר אפיין את הפסיכואנליזה למן צעדיה הראשונים. ידע הביא להצלחה" (שם, הדגשה שלי, א.א.).

ההתלבטות בנוגע למה יש להעדיף כמטרה בטיפול הפסיכואנליטי – העבודה המדעית או הקלת הסבל – שזורה בכול כתביו של פרויד. הוא מזהיר אנליטיקאים מפני להט יתר לרפא העלול לפגוע בתהליך המדעי של גילוי האמת, אך לעומת זאת מזהיר גם מפני עיבוד מדעי של מקרה כל עוד הטיפול בו נמשך. לדעת גוברין, פרויד היה ער לניגוד בין מטרות של ריפוי למטרות מדעיות ולכן שחבישת שני הכובעים בו־זמנית אינה אפשרית. אף כי תמיד ראה בידע חדש, בגילוי האמת בטיפול, מטרת על, נראה כי בתקופות שונות הדגיש מטרות שונות.

פרויד מיעט לכתוב על הטכניקה הטיפולית. במאמר מ-1914 הוא מונה ארבע טכניקות – קתריזיס, היפנוזה, אסוציאציות חופשיות והעברה. שלוש הראשונות חתרו להיזכרות ולחשיפה ישירות של אירוע ממשי מעברו של המטופל, מתוך הנחה שהבאת המודחק לתודעה תחולל את הריפוי. גם ההתמקדות ביחסי ההעברה מייחסת חשיבות לאירועי העבר, אולם אינה חותרת להיזכרות ישירה בהם אלא לביטויים בהעברה. פרויד השתכנע כי ניתן להגיע לאירועי עבר רק באופן עקיף מתוך המתרחש ביחסי מטפל-מטופל, ולכן יחסים אלה הם הכלי העיקרי להבנת עברו של המטופל. מה שהודחק אינו זמין ישירות למטופל, אך בלא שיהיה מודע לכך הוא משחזרו בפעולה. בהיותו באנליזה הוא אינו יכול להימנע מהדחף לשחזר. פרויד מחליף אפוא את ההיזכרות הישירה ברעיון "הביטוי בפעולה" (acting out). הוא הבחין בכך שהעדפת ההתמקדות ביחסי ההעברה באנליזה מתרחקת מהאיראל המדעי. לדעת גוברין, "ניתן לומר שזניחת שלוש שיטות הטיפול [קתריזיס, היפנוזה ואסוציאציות חופשיות] לטובת יחסי ההעברה מייצגת את התרחקות פרויד מהפוזיטיביזם לעמדה מתונה יותר המדגישה את החשיבות של התהליכים הסובייקטיביים והבין-אישיים בשיטה הטיפולית...". עם זאת, גוברין מדגיש כי התרחקות פרויד מהפוזיטיביזם הייתה נעוצה בשיקולים מעשיים ולא אפיסטמולוגיים, כלומר לא "מפקפק בדבר קיומן של אמת מוחלטת ושל הכרה מציאותית אובייקטיבית" (עמ' 61). גוברין מפנה את שימת לבנו לעובדה המעניינת ביותר כי לא זו בלבד שפרויד התיימש מאפשרות לגילוי העבר דרך היזכרות, אלא הוא אף ביטא עמדה שזיכרונות משתנים ומעוצבים על-ידי ההווה. (כבר ב-1909, בתיאור המקרה של האנס הקטן, פרויד כותב כי זיכרונות הילדות מעובדים רק בבגרות המינית, וכי רק בדיעבד הם מקבלים משמעות במונחים של ההווה.) היסוד הכמעט-פוסטמודרני שבעמדה זו הוא מרשים ומפתיע. יסודות דומים ניתן למצוא גם

בעיסוקו של פרויד בסוגיה כיצד ניתן להכריע אם פירוש מסוים מציג טענה אמיתית או שקרית. הדבר מופיע במאמרו מ-1937, "הבניות בפסיכואנליזה"⁴. לכאורה זוהי סוגיה פוזיטיביסטית מובהקת המקדימה את ביקורתיהם של פופר ושל גלנר (ראו לעיל). פרויד מדגיש כי קבלת הפירוש או דחייתו על-ידי המטופל אינה אמת-מידה לנכונותו. הוא מחפש אישורים נוספים, בלתי ישירים, שאינם קשורים לתגובתו המודעת של המטופל, כדי לאשש את תקפות הפירוש. גם אם אינו אומר זאת במפורש, מדבריו של פרויד משתמע כי התגובה הרגשית הסובייקטיבית של המטופל היא שתאשר את הפירוש ולא תגובתו השכלתנית המודעת.

כדי להתוות את העמדה הטיפולית הרצויה לאנליטיקאי השתמש פרויד בדימוי הרופא המנתח, החייב לגשת למלאכתו מתוך קור רגשי והימנעות מקרבה אנושית למטופליו. המלצה זו מבטאת את נאמנותו הרעיונית של פרויד לפוזיטיביזם. אולם בפרקטיקה שלו, כפי שהיא מצטיירת ב*מניאורי המקרים* שלו ובעדויות של מטופליו, נראה שפרויד חרג לא־אחת מהעמדה ה"כירורגית" ונהג במטופליו בספונטניות ובנדיבות שתאמו את צורכיהם ואף התיר לעצמו ביטויים גלויים של הסובייקטיביות שלו ומחוות של ידידות וחום אנושי. גוברין מטיב להוסיף עובדות אלה כנדבך לטיעון מרכזי וחשוב שלו הקורא תיגר על דימויים מקובלים ומסורתיים לגבי פרויד. לאור המורכבות, העושר והרב צדדיות של פרויד, שהמחבר מצליח להמחיש בצורה כה משכנעת, ניתן לטעון כי אבי הפסיכואנליזה לא היה פוזיטיביסט נוקשה וקיצוני כפי שהציגוהו ממשיכיו באסכולה הקרויה קלסית, אלא פלורליסט פרגמטי ששילב אפיסטמולוגיות שונות ואף סותרות; הוא לא חש כל כורח ליישב ביניהן, ובכתביו לא נדרש להסברת סתירות אלה. בשיח של פרויד מצליח גוברין להצביע על התנודה המתמדת בין התמקדות ביסודות הנפש היכולים להימדד ולהיבחן

⁴ זיגמונד פרויד (2002), *הטיפול הפסיכואנליטי*. תירגם: ערן רולניק. תל-אביב. עם עובד.

אובייקטיבית לבין התמקדות ביסודות הסובייקטיביים המהותיים לדרך שאדם בונה את דימויי עצמי ואחר. אך הוא אינו משתמש באלמנטים הסותרים לכאורה והדיאלקטיים שהוא מאתר בכתיבתו של פרויד כדי להפריכו ולבקרו. בתארו את מפעלו של פרויד הוא מבחין בין אמונתו המושבעת והבלתי מתפשרת בכך שקיימות אמיתות מוחלטות לבין חריגות ושינויים שהיו פרי אילוצים ומגבלות שעמדו בדרכה של העבודה האנליטית בחתירתה לחשוף אמיתות לא-מודעות.

להסתכלות זו יש בעיניי חשיבות רבה בכך שהיא מערערת את התפיסה הפופולרית לגבי פרויד, תפיסה הנוטה לייחס לו נוקשות ואדיקות שאינן מהותיות לו ושיש לתלותן בדוגמטיזם האורתודוקסי שאפיין את מי שראו עצמם ממשיכי דרכו בארה"ב בעשורים שאחרי מלחמת העולם השנייה. את אלה מכנס גוברין תחת הכותרת "פסיכואנליזה קלסית", כפי שבחרו הם עצמם להיקרא. ההיכרות עם גישתם וניתוח עמדותיהם, כפי שהם נסקרים בדקדנות ובידענות בפרקו הבא של הספר, מצריכים לדעתי לשקול את הכותרת "פסיכואנליזה קלסיציסטית" כמתאימה יותר לדרכם.

ב. הפסיכואנליזה הקלסית באמריקה: הפרוידיאנים ופסיכולוגיית האני (Ego Psychology)

גוברין מחלק את הקלסיקאים לשתי קבוצות מרכזיות, חלוקה שלא הייתה ברורה בימי קיומה ונוצרה בדיעבד: קבוצת הפרוידיאנים והקבוצה של פסיכולוגיית האני.

הפרוידיאנים ראו עצמם כממשיכי דרכו הישירים של פרויד והאמינו ביכולתה של הפסיכואנליזה "לקיים עקרונות פוזיטיביסטיים מהותיים בדומה למדעי הטבע" (עמ' 62). הם טענו לנאמנות אדוקה לפרויד (אף כי המחבר מראה בהצלחה רבה כי נאמנותם הייתה שמורה רק להיבטים הפוזיטיביסטיים בתורתו) ולפוזיטיביזם ואף ביקרו את סטיותו של פרויד ממדעיות טהורה. חידושיהם התאורטיים לא היוו בסיס לתנועות רעיוניות חדשות בפסיכואנליזה, ומאחר שהיו הכוח המוביל ב־APA (האיגוד הפסיכואנליטי

האמריקאי) הם עיצבוהו בדמותם ועשו אותו למעוז של שמרנות מסתגרת הדוחה כל זרם אחר.

לעומת זאת, אנשי פסיכולוגיית האני, שכמו הפרוידיאנים ראו עצמם ממשיכיו של פרויד ודגלו בפוזיטיביזם, הדגישו הסתגלות ותפקודי אני, וחידושיהם בתאוריות ההתפתחות, האישיות והמוטיבציה יצרו תנועה רעיונית חדשה בתוך הפסיכואנליזה. תנועה זו הייתה מרכזית ורבת-השפעה בארצות הברית עד שנות השבעים, אך רישומה כמעט לא ניכר במרכזים הפסיכואנליטיים שמחוץ לצפון אמריקה.

חשובה הדגשתו של המחבר שהפסיכואנליזה בארצות הברית מעולם לא הייתה עשויה מקשה אחת. אף כי אינו עוסק בהם בהרחבה, הוא מזכיר את מי שכוננו "הרוויזיוניסטים" – הארי סטאק סאליבן, אריך פרום וקארן הורני, שהדגישו היבטים בין-אישיים ותרבותיים וייצגו גישה נבדלת במובהק מזו של האורתודוקסים. מצוטט גם מאמרם של מרק קנזר והרולד בלום מ-1967, המצביעים על הבדלים בין-דוריים. "המטפלים הוותיקים ראו בפסיכואנליזה גוף ידע מהפכני, בעוד הצעירים ראו בה מקצוע ותחום עיסוק מעניין. לאנליטיקאים הצעירים היה רקע מדעי ובניגוד לפרויד התעניינותם במדעי הרוח הייתה קטנה" (עמ' 73, הדגשה שלי, א.א.).

גם הקולות שקראו לבחינה מחדש של מוסכמות "מדעיות" מסורתיות היו בודדים. הקו הרווח היה זיהוי של המטרה הטיפולית עם ערכי מדע, אמת ורציונליות. לושר וניוטון (במאמר המצוטט גם הוא בעמ' 73) גרסו שתמיכת הפסיכולוגים של האני בהליכים פורמליסטיים נבעה מההערצה התרבותית שרחשו האמריקאים לרציונליות המדעית ומהעיסוק הרב במחקר מדעי בבתי הספר לרפואה באמריקה.

בקבלם את ההבחנה בין מדע ללא-מדע, שמקורה בפוזיטיביזם הלוגי, ראו אנשי האסכולה הקלסית את הפסיכואנליזה כמדע לכל דבר. הם שימרו באדיקות את הפיצול האפיסטמולוגי בין אובייקט לסובייקט, בין מציאות פיזית למציאות נפשית ובין פנים לחוץ. קדימות עליונה יוחסה לראיה האובייקטיבית, בעוד הסובייקטיביות נתפסה כמכשלה אנושית שיש להיחלץ ממנה כדי לראות את

המציאות כהווייתה. גוברין משתדל לעשות צדק עם אנשי האסכולה הקלסית, בציינו כי הדברים היו מורכבים יותר וכי ניתן להצביע על פערים בין העמדות התאורטיות המוצהרות של כמה מהכותבים לבין תפיסותיהם הטיפוליות שלא התנכרו לסובייקטיביות והבחינו בין טיפול לבין מחקר מדעי. עם זאת, אין להמעט ממשקל העובדה שעיקר הלהט של אנשי הגישה הקלסית הושקע בניסיון להפוך את הפסיכואנליזה לתורה העומדת בקריטריונים המחמירים של מדעי הטבע, תורה שיטתית, לכידה וחפה מכל סתירות. גוברין מסביר כי העדפתם של אנשי התאוריה הקלסית את ההיבטים הפוזיטיביסטיים בתורתו של פרויד העניקה לגיטימציה מדעית לפסיכואנליזה, שהייתה חשובה ביותר לביסוסה בארצות הברית באותם ימים. בזיקה לנושא המרכזי של חיבורו מראה גוברין איך רוח הזמן בתרבות האמריקאית – העדפת הטכנולוגי על פני הפוליטי והחברתי, העדפת המדעי על פני ההומניסטי – חלחלה גם לחשיבה הפסיכואנליטית ועצבה את הגישה האפיסטמולוגית שרווחה בה. הפסיכואנליטיקאים הללו האמינו כי הפסיכואנליזה, על מושאי מחקרה ושיטותיה, זהה בבסיסה למדעי הטבע, ובשל ההתאמה בין המציאות הנחקרת לבין התאוריות ניתן לייחס לה ערכי אמת. זו הייתה גישה רדוקציוניסטית החותרת להיחלץ מסתירות ולכן נאמנה למדעיות. מאמיני התאוריה לא התעלמו ממגבלותיה והכירו בכך שתקפותה פחותה מזו של מדעי הטבע, אולם הם האמינו בכנות כי שיטות מחקר מדוקדקות והתפתחויות עתידיות בחקר המוח יצמצמו את הפער. ברור שמבחינת הנחות היסוד הפילוסופיות שלהם לא ניתן היה להצביע על הבדל בין הפיזיקה לבין הפסיכואנליזה. עיקר ההבדל היה נעוץ במתודה המחקרית. בחירתו של גוברין לצטט מדבריו של צ'ארלס ברנר, מהבולטים באנשי הגישה הקלסית, היא בחירה מוצלחת והיא מטיבה לשקף את אמונתם העמוקה של אנליטיקאים אלה במדעיותה של תורתם. בספרו⁵ כותב ברנר, "הפסיכואנליזה היא דיסציפלינה מדעית

⁵ Charles Brenner. (1955). *An Elementary Textbook of Psychoanalysis*. New

... כמו כל דיסציפלינה מדעית אחרת היא פיתחה תאוריות שנגזרו מנתונים תצפיתיים ואשר מנסות לארגן ולהסביר נתונים אלה" (מצוטט בעמ' 77).

כמו כן, מבליט גוברין את השמרנות האפיסטמולוגית שאפיינה את ה-*Journal of the American Psychoanalytic Association*, כתב העת הרשמי של האיגוד הפסיכואנליטי האמריקאי, שהקו המוביל בו היה מדעי רפואי ולא נתן במה להבעת רעיונות חדשניים מבחינה תאורטית או הגותית.

ההשפעה הפילוסופית העיקרית שניתן למצוא הייתה הפילוסופיה הפוזיטיביסטית של המדע, שנשענו עליה במאמץ להוכיח כי הכללים ושיטות המחקר של פילוסופיה זו חלים גם על העיסוק הפסיכואנליטי. לדעת גוברין, "לאנליטיקאים אז לא היה עניין רב לאמץ פילוסופיות חדשניות שיערערו את המאמץ האדיר שלהם לדבוק בעקרונות המדעיים" (עמ' 78), והצגתו את הדברים משכנעת מאד.

הוא בוחן בריגשות ובשימת לב ראויות את תרומתו של היינץ הרטמן המייצג יותר מכול את פסיכולוגיית האני. הרטמן ותומכיו קיבלו את מה שאימצו מכתביו של פרויד כהנחות דוגמטיות. בניסיונם לקנות לפסיכואנליזה מעמד של מדע שווה זכויות בקרב מדעי הטבע, הם לא חסכו "מאמץ להשטיח סתירות בתאוריה של פרויד ולהפוך את עמדת פרויד מעמדה פלורליסטית מתלבטת ומורכבת לעמדה חד-ממדית ופוזיטיביסטית אך לכידה ושיטתית" (עמ' 79). אין קושי להשתכנע בטיעונו של גוברין כי מסלול חשיבתם נראה פשטני וחד-ממדי לעומת התחכום רב הפנים של פרויד. הרטמן ותומכיו חתרו להציג עצמם כממשיכי פרויד וטענו כי הם מפתחים מה שפרויד התכוון לפתחו אך לא הספיק. הרטמן פיתח את מושג האני והרחיבו לכלל תאוריה פסיכואנליטית חדשה. במגמה להראות את מדעיותה של הפסיכואנליזה הדגיש הרטמן תהליכי הסתגלות ואבולוציה בהתפתחות הנפשית כשהוא נשען בעיקר על הקווים

הביולוגיים-אבולוציוניים בכתבי פרויד. האדם בראיתו הוא אורגניזם ביולוגי שהאני הוא איבר ההסתגלות שלו. לתינוק ציוד ביולוגי מולד המאפשר לו התאמת עצמו לתנאי "סביבה ממוצעת צפויה". בתאוריית ההתפתחות של הרטמן אין מקום לקשר הסובייקטיבי אס-תינוק. יש רק בחינה של איכות ההורות כיוצרת סביבה ממוצעת. יחסי אס-תינוק הם ביולוגיים במהותם וקשורים לצורכי ההישרדות של התינוק ולצורך שלו בגורם מאזן. בניגוד לתינוק הפרוידיאני שהוא בעל מוטיבציות מורכבות, התינוק של הרטמן "מאמץ בשיא התפתחותו עקרונות פוזיטיביסטיים. זהו תינוק הפועל בגדילתו כמדען החוקר את העולם כדי להבינו טוב יותר ועוסק בפעילות הכרתית מודעת ומשוחררת מרגש ומקונפליקט" (עמ' 81).

גוברין מסב את תשומת הלב לעובדה שלמרות השאיפה לפוזיטיביזם מדעי טהור, פיתוחיו של הרטמן הם מופשטים ואינם נסמכים על מחקרים אמפיריים או על דוגמאות קליניות. כדי להמחיש את ההשטחה האינטלקטואלית של רעיונותיו של פרויד, מפרט גוברין את עקרונות ההתפתחות של הרטמן. פרויד לא יכול היה לראות תהליך נפשי שמורכבות, סערה, סתירה וקונפליקט אינם כרוכים בו באופן מהותי. בניגוד לכך, הרטמן בגישתו הרדוקציוניסטית משווה את האישיות למדינה, וכשם שלא ניתן לתאר מדינה רק על פי המלחמות שהיא שרויה בהן, כך גם האישיות לא יכולה להיות מתוארת רק על-ידי קונפליקטים. האישיות, כמו המדינה, נתונה לעתים בעתות "שלום" משוחררות מקונפליקטים ולעתים בעתות "מלחמה" הרוויות קונפליקטים. הרטמן מעמיד אפוא את הקונפליקט במישור טמפורלי. לעתים הוא קיים ולעתים – נעדר. זוהי ראייה חד-ממדית שאינה עולה בקנה אחד עם ראייתו של פרויד את האדם כמערכת סבוכה הרוויה כל הזמן מוטיבציות וצרכים מנוגדים וסותרים הנוגעים לחיי הרגש והדמיון. בראיה זו שזורים האלמנטים הסובייקטיביים והלא-מודעים והאלמנטים הרציונליים והמודעים אלה באלה. בנורמליות ניתן לאתר קווים פתולוגיים כשם שבפתולוגיה ניתן למצוא אלמנטים של נורמליות.

בהקשר זה מציין גוברין את העובדה המסקרנת שכתביו אלה של הרטמן, המשתמשים בדימויים מדיניים של מלחמה ובאזורים משוחררים מקונפליקט, נכתבו דווקא בעיצומן של מלחמת העולם השנייה ושל השואה שהרטמן נמלט מהן לארצות הברית. לטעמי יש בכך עדות מרשימה לכך שבלהט הבלתי נלאה של הרטמן לניקיון מדעי חסר פניות, נעשתה תורתו חסינה לכל השפעה הקשרית, ואפילו למטלטלת ביותר. הדבר מעורר תהייה במיוחד בשל הדגש הרב ששם הרטמן על ביקורת המציאות. הייתכן שהימנעותו מהתמודדות עם סוגיות אלה בתורתו היא ביטוי למנגנון הסתגלותי והישרדותי ולא רק פרי שאיפה למדעיות טהורה? יש לחזור ולזכור כי הרטמן היה מהגר שהגיע לארץ של מהגרים, ומאחר שההסתגלות לסביבה ולתרבות החדשה הייתה כורח המציאות, היא חלחלה גם להמשגות התאורטיות שלו, בעוד הדברים שהניח מאחור והשפעות המלחמה היו חייבים להידחק לשוליים ולא לתפוס מקום מהותי בתורתו. בהקשר זה קשה לי שלא להזכיר שגם פרויד נחשף לעליית הנאציזם ובגללה גלה מווינה באחרית ימיו. בכתיבתו הענפה, המפוכחת ורחבת היריעה בעשור האחרון לחייו (למשל, "תרבות בלא נחת", "אנליזה סופית ואינסופית", "הבניות בפסיכואנליזה", "קו מתאר של הפסיכואנליזה"), פרויד לא התייחס במישרין לעליית הנאציזם, אם כי ניתן למצוא ב"למה מלחמה?" נגיעה משתמעת בנושא, וכן ניתן להניח שעיתוי כתיבת "משה והמונותיאזם" לא היה מקרי.

קו נוסף בתאוריה של הרטמן הוא אופן טיפולו בשני העקרונות של התפקוד הנפשי. הנחתו של פרויד בדבר היות האדם כפוף בראש וראשונה לעקרון העונג ולא לעקרון המציאות הקצתה מקום משמעותי ליסודות הסובייקטיביים-רגשיים של האדם. זו הייתה הנחה שהרטמן לא יכול היה לקבלה, וכדי ליישב את הבעייתיות "חילץ" את עקרון המציאות מעקרון העונג וראה בו עקרון עצמאי ובלתי תלוי. ההשתחררות מדומיננטיות עקרון העונג והקבלה של חוקים רציונליים גילמה בעיניו התפתחות תקינה. ביכולת לדחות סיפוקים מיידים למען זכייה בסיפוקים גבוהים יותר בעתיד רואה הרטמן דבר-מה שאינו יכול לנבוע מעקרון העונג. כמעט כמו בשלבי ההתפתחות של אוגוסט קונט, התינוק של הרטמן מתחיל בשלב

סובייקטיבי לא-רציונלי שעליו להיחלץ ממנו כדי להגיע לשלב שבו האני הרציונלי כפוף לעקרון המציאות שהוא השולט בכיפה. רעיון זה מתגלגל למסקנה כי התפתחות האני אינה תלויה בסתמי ובסיפוק הדחפים. נטרול הדרגתי של הדחפים הוא המביא לרכישת אוטונומיה מהסתמי. לאני נוצר מאגר אנרגיה עצמאי משלו והוא מפתח מטרות חופשיות מדחפים הבאות לשרת את האני. בראשיתם תיפקדו היסודות הרציונליים כהגנה מפני משאלות-דחף, אולם עם ההתפתחות הם מתרחקים ממטרתם המקורית, רוכשים אוטונומיה ומשרתים מטרות חדשות כמו הסתגלות. עצם רעיון הניטרליזציה של הדחפים זר לרוחו של פרויד אך משרת את הרטמן בניסיונו לבנות תאוריה התפתחותית פוזיטיביסטית המשוחררת מהמורכבות האפיסטמולוגית של התאוריה של פרויד.

דרך הצגתו של גוברין את העמדה של הרטמן בנוגע לסובייקטיביות היא מאלפת. הוא מראה כיצד אצל הרטמן האלמנטים הסובייקטיביים בהתפתחות חשובים רק על פי המידה שהם משרתים הסתגלות נאותה למציאות. למשל, הוא אינו מחשיב פנטזיה כיסוד חווייתי ותוך-נפשי החיוני לביטוי מציאות אינטרפסיכית של רגש ודמיון מופנמים, אלא רואה בה כלי המכין את האדם למציאות ומאפשר לו להטיב את הסתגלותו אליה. המחבר מצטט את רות שטיין, פסיכואנליטיקאית ישראלית, המציינת כי הרטמן כמעט אינו מתייחס למושגים כמו רגשות או תחושות. הוא מתייחס אליהם רק כאל מעכבי תפקודיו של האני. מכאן מגיע גוברין למסקנה מעניינת: "יתכן כי שלילת הסובייקטיביות ... היא שהביאה את הרטמן לכתוב תאוריה ללא שיטת טיפול" (עמ' 85). קריס ולוונסטיין, עמיתיו, הם שניסו לנסח שיטת טיפול על פי התאוריה שלו.

רוי שייפר מצביע על כך שתרומתו של הרטמן הנה פיתוח של המודל האקונומי של פרויד, אולם התייחסותה לתכנים היא מצומצמת, שכן התכנים הסובייקטיביים שהעסיקו את פרויד נגעו מעצם מהותם לסובייקטיביות. הרטמן נמנע משימוש במונח "משמעות" שלטעמו לא היה ברור דיו. הוא העדיף על פניו מושגים מטה-פסיכולוגיים כמו תהליכים ראשוניים ומשניים.

גוברין מצביע על היעדרו המוחלט של הסובייקט בתאוריה של הרטמן. התפתחות הילד היא בעיניו צבירת ידע בדרכים שונות ובה מושקעת האנרגיה הנפשית. האקונומיה הנפשית תופסת אצל הרטמן את מקום מושג המשמעות "עד שנראה כי ההשקעה באנרגיה היא שזוכרת, מייחסת חשיבות וקובעת את המשמעות" (עמ' 86).

בעייתיות מתעוררת בשעה שבוחנים עמדה פוזיטיביסטית מובהקת זו בנוגע לתפיסת הטיפול. בנקודה זו שב גוברין ומנסה לעשות צדק עם אנשי התאוריה הקלסית ולהראות כי הם מתלבטים, מורכבים ומתוחכמים משנוטים להציגם עמיתיהם הפוסטמודרניים. גם אצלם הוא מוצא פער בין העמדות התאורטיות המוצהרות לבין ראייתם הטיפולית, שבה הוא מאתר מידה רבה יותר של מהפכנות אפיסטמולוגית. האנליטיקאים הקלסיים הפוזיטיביסטיים ציירו את האנליטיקאי כמדען, את המטופל כמושא מחקר ואת ההתרחשות במפגש הפסיכואנליטי כניסוי מבוקר. בכך היו חדר-משמעיים בהרבה מפרויד, והערפתם למטרה המחקרית שונה מאד מהתנודה המתמדת שלו בין ראייה של האנליזה ככלי מחקר לבין הרצון להשתמש בה להקלת סבלו של המטופל. אף על פי כן גוברין מזהה כמה אנליטיקאים קלסיים שהכירו גם בסובייקטיביות של שני השותפים לדיאדה הטיפולית, שהכירו בהבדלים בין האנליזה לבין שאר המדעים, ושבניגוד לפוזיטיביסטים הלוגיים היו נכונים לקבל גם ידע שאינו מדעי.

כדי להדגים את התפיסות הפילוסופיות השונות בוחר המחבר לדון בארבע עמדות טיפוליות מהזרם הקלסי: העמדה הפוזיטיביסטית הקיצונית של לורנס קיובי, ראש המכון הפסיכואנליטי בניו יורק ב-1939-1940; העמדות האינסטרומנטליות של קורט איסלר ותומס סאס; והעמדה הרווחת בקרב נאמניו העכשוויים של הזרם הקלסי. לאחר סקירת גישתו של לורנס קיובי, שייצג עמדה נחרצת שהעניקה למטרות המדעיות של האנליזה קדימות על פני הקלת סבלו של החולה, עובר המחבר לעסוק בעמדה האינסטרומנטלית, שאת דיונו בה הוא פותח בניסיון לתקן עוול שנעשה לקורט איסלר בכך שמייחסים לו נוקשות שמרנית. הוא מוצא אצלו יכולת הכלה רבה יותר למורכבות של פרויד בלא ניסיון לרדדה. גם בתפיסתו הטיפולית

היה אייסלר גמיש בהרבה ואדוק פחות ממה שנוטים לראותו. הוא סבר כי לא תיתכן הפרדה לוגית בין מחקר לטיפול במפגש האנליטי וכי בפסיכואנליזה קיימת זהות בין השניים. גם אם בעינינו מטרת הטיפול הפסיכואנליטי היא רכישת ידע אמיתי על עולמו הפנימי של המטופל, הוא נזהר מהצגת המטפל כבעליו של כל הידע המוענק על ידיו למושא מחקרו, המטופל. בראשיתו של טיפול צופה המטפל ואוסף ידע, לאחר מכן הוא מוסרו למטופל ואז מנסה לסייע לו בהסרת המכשולים הניצבים בדרכו לאינטגרציה של הידע החדש. בכל מקרה, "הידע תלוי בפעילות משותפת, סובייקטיבית, של שני בני-אדם הנמצאים בחדר הטיפולים" (עמ' 90).

בהשתדלות לעשות צדק עם אייסלר סוקר גוברין את האלמנטים השונים המעידים על אי-היותו פוזיטיביסט קיצוני ונוקשה. למשל, בהדגשה של אייסלר כי ידע יכול להיות רלוונטי רק במסגרת תהליכים משותפים למטפל ולמטופל יש רמז לתפיסה של פסיכולוגיה-של-שני-אנשים שהייתה למושג מהפכני שהפוסטמודרניזם חרטו על דגלם. גם ביחסו של אייסלר לסובייקטיביות ולסינתזה בין ידע לרגש כתנאי להצלחת אנליזה מוצא המחבר תימוכין להערכתו. לדעתו, אייסלר "מבחין בסובייקטיביות הקיימת בטיפול ... [והוא] אינו שואף לבטל אותה, אך חסר לו ההקשר התרבותי והפילוסופי שיאפשר לו לחרוג מהמסגרת הפוזיטיביסטית" (עמ' 91). נקודת ציון חשובה בכתיבתו של אייסלר, המאששת את הקו של גוברין, היא מה שהגדיר כפרמטרים בטיפול. אלה אותן חריגות מהפרשנות ככלי בלעדי כמעט באנליזה, שהיעדר יכולת של מטופלים מסוימים להתאים עצמם למתודה האנליטית המסורתית הצריך אותן. יחסו הערכי של אייסלר לפרמטרים לא היה חד משמעי: האם הוא העניק היתר לאמצעי חירום הכרחי או שמא התריע מפני מעידה המחללת את קודשי האנליזה? רבים נטו לראות בו שומר-חומות קנאי המזהיר מפני דבר מה הגובל בחטא מוסרי. גוברין מציע לקרוא זאת אחרת: כוונתו של אייסלר הייתה לא רק לסטייה מהמתודה אלא גם לסטייה מהכללים המדעיים. הלגיטימציה העשויה להשתמע ממונח הפרמטרים מוכיחה כי אייסלר העדיף את המטרות המעשיות על פני המטרות המדעיות, ובכך יש לראות עדות נוספת לצדדים המורכבים שבו המהווים סדקים בחומת

השמרנות הפוזיטיביסטית הנוקשה שנטו לייחס לו. באותו הקשר דן גוברין גם בתומס סאס, שהחשיב את שמירת העמדה המדעית בטיפול האנליטי כמשרתת את טובת המטופל ואף גרס כי גם על המטופל עצמו לאמץ עמדה מדעית ביחס לטיפול ולחיייו.

קיובי, אייסלר וסאס שותפים להשקפה המוצהרת שלפיה מטרותיה המדעיות של האנליזה חשובות מהמטרות של ריפוי. שלושתם סברו באופנים שונים שהתכוונות יתרה לרפא מהווה מכשלה בתהליך הריפוי וכי דווקא דבקות במטרה המדעית היא שתשרת את הריפוי. גוברין מסביר זאת באומרו כי נראה שהם חשבו שהלהיטות לטפל תבוא על חשבון החקירה המדעית. הם חששו כי החקירה המדעית תהיה אמצעי בלבד, במקום שתהפוך למטרה בפני עצמה. "המדעיות הטהורה, המחמירה ... מחייבת להציב את החקירה האנושית במרכז מניעיו של המדען. כל מניע אחר – דתי, רפואי או חברתי – עלול לעוות את האובייקטיביות של המדען ולהשפיע על תוצאותיו" (עמ' 95, ההדגשה במקור).

קלסיקאים אלה פעלו במסגרת האפיסטמולוגיה הפוזיטיביסטית שתאמה את רוח הזמן והתרבות של תקופתם. גוברין מעלה את השאלה המתבקשת לגבי אנשי האסכולה הקלסית כיום – כיצד הם מצדיקים את העמדה הניטרלית של המטפל כאשר בעולם הפסיכואנליטי, הפילוסופי והתרבותי ירדה קרנו של הפוזיטיביזם. הוא מראה איך ניתן למצוא במאמר של וויליאם מייסנר מ-1998⁶ כי מושגים שמקורם בשפת המדע, כמו "ניטרליות", "אובייקטיביות", "חקירה מדעית", שאנשי הזרם הקלסי התנאו בהם בשנות החמישים, הפכו לנטל על גב האורתודוקסים של שנות התשעים. הם נדרשו לבחון את המושגים ולהצדיקם, תוך ניסיון לנער מהם את הקונוטציות השליליות שדבקו בהם. אצל מחברים קלסיים עכשוויים אחרים הוא מוצא ניסיונות לשימור האובייקטיביות והניטרליות באמצעות

⁶ William W. Meissner (1998). 'Neutrality, Abstinence and the Therapeutic Alliance', *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 46, pp. 1089-1128.

הנמקות פילוסופיות. הם ערים לדיאלקטיקה הקיימת כיום בין סובייקטיביות לאובייקטיביות בטיפול האנליטי. הם טוענים כי עמדה פילוסופית הדוגלת בניטרליות ובאובייקטיביות אינה עמדה מבודדת הנוגדת את העמדה הבין-סובייקטיבית, אלא עמדה משלימה לה. הם מבקרים את אנשי הזרם הבין-סובייקטיבי על שזנחו לחלוטין את האובייקטיביות ומתייחסים לסובייקטיביות כאל ראות הכול. לדעתם של הקלסיקאים בני זמננו יש להשתמש באפיסטמולוגיה המשלבת בין האובייקטיבי לסובייקטיבי. כלומר, גם בקרב החותרים לשימור היסודות והערכים הפוזיטיביסטיים של האסכולה שלהם יש הכרה בסובייקטיביות ואפילו בבין-סובייקטיביות הבלתי-נמנעות ביחסים הנוצרים בדיאדה הטיפולית.

בכך חותם גוברין את ההצגה המלומדת של המסורת הקלסית. איני יכול להפריז בשבחו על שלאורך כל חלקה זה של עבודתו הוא אינו נופל בפח של ביקורת חד-צדדית ושל הצגה מגמתית מוטה של הגישות הנסקרות. הוא בוחן בדקדקנות נאורה את הפנים המורכבים של התיאוריות השונות וסותר בעקביות עמדות סטריאוטיפיות שנוצרו כלפיהן.

היינץ קוהוט ופסיכולוגיית העצמי

חלקו השני של הספר, העוסק בפסיכואנליזה המודרנית, נחתם בפרק המוקדש להיינץ קוהוט ולפסיכולוגיית העצמי. גוברין מזהה אצל קוהוט סטיות חשובות מהאפיסטמולוגיה הפוזיטיביסטית, אך לדעתו הוא אינו מציב לה חלופות פילוסופיות ונותר נאמן לרבות מהנחותיה. לדעת המחבר קוהוט פסח על שתי הסעיפים: הוא ביקר את העמדה הפוזיטיביסטית, אך עם זאת לא וויתר עליה לחלוטין.

מאחר שבהערות השוליים לכתביו הרבה קוהוט להתייחס לפילוסופים (פופר, קוהן, ויטגנשטיין, לאודן, פייראבנד) אין קושי לזהות את ההשפעות ההגותיות שהיה נתון להן. גוברין מציג שתי נקודות הקשר מרכזיות לעבודתו של קוהוט. בתקופה שקוהוט פרסם את רעיונותיו התחוללו שינויים במישור ההגותי במושגי האמת ובתפיסת המדע: התפרסם ספרו של קוהן על מבנה המהפכות המדעיות, שאנשי מדעי החברה מיהרו לאמץ את רעיונותיו לגלגולי

פרדיגמות בתחומם; התפרסמו עבודותיהם של גאדאמר, של ריקר ושל האַפְּרֶמְס על ההרמנויטיקה, ואסכולת פרנקפורט (מרקוזה, הורקהיימר ואדורנו) ביקרה בחריפות את הפוזיטיביזם.

באותה עת עצמה התפתחו בארצות הברית אסכולות טיפוליות שהציעו חלופה לפסיכואנליזה, וגוברין מדגיש במיוחד את הפסיכולוגיה ההומניסטית של קארל רוג'רס בגלל התפיסה האמריקאית מאד המשותפת לה עם פסיכולוגיית העצמי: האופטימיות, האמונה במימוש העצמי וביכולת לאושר ומסוגלות של האדם להשתנות. ניתן להצביע על כך שהעצמי של קוהוט דומה מאד לזה של הפסיכולוגיה ההומניסטית. שתי הגישות "הדגישו את חשיבות האמפתיה בטיפול והצביעו על הערך הטיפולי שיש להקשבה מדויקת ולהבנת החוויה הסובייקטיבית ... [ועל כך] שקבלה לא שיפוטית של המטופל המלווה ביחסים חמים ואנושיים הם מרכיבים חשובים ביחסים הטיפולים" (עמ' 103).

מוזכרות תרומותיהם של שנדור פרנצי, היינריך ראקר והאנס לוואלד, שאף הם סטו מעקרונות הפוזיטיביזם בטיפול, והקדימו את קולו של קוהוט או נשמעו עמו בוזמנית. כמו כן מוזכרים עיסוקו של ויניקוט בסובייקטיביות של התינוק והחשיבות שייחס לה ולמרכיב האשליה והמשחק.

גוברין מביא את טיעונו של מיטשל כי קוהוט וויניקוט קראו תיגר על הפסיכואנליזה מהצד הקליני, אך לא מהצד התאורטי; גם אם הדגישו את חשיבות הסובייקטיביות של המטופל, לא עשו זאת מתוך נטישת האמונה באובייקטיביות של ההבנה האנליטית ובמידת היותה תקפה. גוברין מסכים עם מיטשל כי קוהוט נותר נאמן למודל מדעי ואובייקטיבי, אך לדעתו מיטשל אינו מביא בחשבון די הצורך את עיסוקו הרב של קוהוט באפיסטמולוגיה. גוברין אומר כי "הדומיננטיות של פסיכולוגיית האני, שהדגישה את אידאל המדעיות ושללה את האמפתיה ככלי טיפולי, חייבה את קוהוט לדון בסוגיות מטה-תאורטיות. כיצד יכול היה לנהוג אחרת כאשר מבקריו הרבים האשימוהו בחוסר מדעיות?" (עמ' 104). אני תוהה אפוא, האם לא יהיה זה מדויק יותר לומר כי עד סוף ימיו המשיך קוהוט בדיאלוג עם המודל המדעי, לא מתוך דבקות בו, אלא מתוך ההכרה בכך שהזרם

המרכזי, הקלסי, של האנליזה בארצות הברית נותר נאמן לו? מאחר שזרם זה היה מסגרת ההתייחסות החשובה לקוהוט, שגדל והוכשר בתוכה, היה עליו לשוב ולהידרש לטיעוניה ולביקורתה כדי להראות שגישתו אינה כופרת בה אלא מציעה פרספקטיבה שונה, הנדרשת לסוגיות אפיסטמולוגיות מורכבות, שהאפיסטמולוגיה הפוזיטיביסטית הרווחת אינה פותרת אותן.

אם אני סוקר באופן כרונולוגי את עבודותיו של קוהוט מ-1959, דומני שניתן להצביע על קו מובהק של השתנות. ראשיתו של קו זה הנה מאמץ לעטוף את החריגות מהתאוריה ומהאפיסטמולוגיה של הזרם המרכזי בלבוש טרמינולוגי "לגיטימי" של הזרם המרכזי, והמשכו ההדרגתי, בוודאי אחרי 1971, במוכנות גוברת והולכת לזוותר על חלקים נכבדים מהמינוח המדעי-פוזיטיביסטי המקובל ועל הניסיונות להיצמד לשיח של הזרם המרכזי הקלסי, ובנטייה ותעוזה גוברות להשמיע קול עצמאי וייחודי המציג זרם חדש. גוברין עצמו (בהערת סיום בעמ' 216) מעיד על הפחתת השפעתו של הרטמן על קוהוט. בספרו הראשון של קוהוט, *האנליזה של העצמי* (1971), הרטמן מוזכר 12 פעמים; בספרו השני, *שיקום העצמי* (1977), הרטמן מוזכר 8 פעמים בלבד, ואילו בספרו האחרון, *כיצד מפאית האנליזה* (1984), הרטמן כלל אינו מוזכר. אני מציע כי ההתרחקות אינה מהרטמן בלבד, אלא היא מסמנת גם התרחקות מהפוזיטיביזם, ויחד עמה התעקשות על כך שפסיכולוגיית העצמי היא בשר מברשה של הפסיכואנליזה.

גוברין מטיב להדגיש את ייחודו של קוהוט. הוא עומד על "ניסיונו השיטתי – הקליני והתאורטי – למצוא כלי-מחקר חדשים לפסיכואנליזה שיהיו תקפים יותר משיטות החקירה של האנליטיקאים הקלסיים ... הוא התעניין ... גם בנושאים אפיסטמולוגיים, בשאלות הנוגעות למדע, לתיקוף ולמקומה של הפסיכואנליזה בין המדעים. קוהוט מודע למתח הקיים בתרבות המאה העשרים בין האמונה בסיבתיות לבין החיפוש אחר משמעות סובייקטיבית ... הוא מנסה לתת מקום לשני המרכיבים האלה ... קוהוט מאמין בכלליותה של החקירה המדעית וביכולת להגיע לאמת אובייקטיבית ... [אך] הוא

מאמין ונותן עדיפות להבנה ולחקר החוויה באמצעות ... כלים סובייקטיביים" (עמ' 104).

ייחוד נוסף של קוהוט שהמחבר מצביע עליו הוא העובדה שבין כל הקולות שנשטו את המסגרת הפוזיטיביסטית, רק קוהוט וממשיכיו גיבשו את תובנותיהם לכלל גישה תאורטית שיטתית ומקיפה, ויצרו זרם בתוך התנועה האנליטית. גוברין מצטט דברים שכתב מרטין ברגמן בשנת 2000, בספרו על עידן הרטמן בפסיכואנליזה האמריקאית. לדעת ברגמן, גודל השפעתו של קוהוט נעוץ בעובדה שהוא וממשיכיו התעקשו על הישארות בזרם המרכזי של התנועה האנליטית באמריקה ומחוצה לה, תוך כדי הידברות מתמדת עמה. מטעם זה גם לא הוחרמו או הוגלו אלא היו לזרם משפיע שתרם רבות לפתיחות הגוברת שהפסיכואנליזה התחילה לגלות כלפי שינויים ורוויזיות וכלפי שיח עם זרמים ודיסציפלינות אחרים.

ראשית חריגתו של קוהוט מהמודל הפוזיטיביסטי, גם אם לא הגדיר אותה כחריגה, הייתה מאמרו מ-1959 על אינטרוספקציה ואמפתיה בפסיכואנליזה. אף כי לא כיוון לכך, התזה המרכזית של המאמר הייתה מהפכנית אם זוכרים שהיה שרוי אז ומעורה באופן עמוק בפסיכולוגיית האני. טענתו הייתה שרק באמצעות אינטרוספקציה ואמפתיה (שהוגדרה על ידיו אז כאינטרוספקציה מושאלת [vicarious introspection]) ניתן לחקור את החוויה האנושית, ורק הן מגדירות את תחומו הלגיטימי של המחקר הפסיכולוגי. היה בכך משום החזרה גלויה של הממד הסובייקטיבי לפסיכואנליזה והבאתו לקדמת הבמה. במאמרו מדבר קוהוט על כך שבחקר העולם הפיזי מדענים משתמשים בחושים או במכשירים המשכללים את יכולת התצפית של החושים. המחקר הפסיכולוגי בוחן את החוויה והנתונים, והחומרים הנחקרים על ידיו הם מחשבות, רגשות, משאלות ופנטזיות – כולם מושגים מופשטים ונעדרי נפח פיזי ולכן אינם נגישים לתצפית בידי החושים. לפיכך, כל נתון לגבי החוויה הפנימית שאינו מושג באמצעות האמפתיה אינו שייך לשדה הפסיכולוגי אלא לשדה הפיזיקלי או הסוציולוגי. איש הזרם הקלסי, צ'ארלס ברנר, האשים את קוהוט בגישה רדיקלית-סובייקטיבית, אנטי-מדעית פילוסופית, המבחינה בין הפסיכואנליזה לבין יתר המדעים. דומני שהתגובה של

ברנר, לא זו בלבד שהיא מעידה על שמרנותו הקנאית ותפיסתו הפוזיטיביסטית האדוקה, אלא היא גם מעידה על כך שקלט באופן חד את מידת חריגתו של קוהוט, וזו אולי הסיבה לחריפות התגובה. גוברין מצטט את המענה של קוהוט לברנר במאמרו מ-1968, שבו הוא מסכים לגבי אי-קיום הבדל בין האנליזה לבין מדעי הטבע, ומצהיר על נאמנותו למודל המדעי. הוא טוען רק להבדל בכלי המחקר, שכן לכל מדע כלים ייחודיים לו לצורך חקירה ולאיסוף נתונים. כבכל מדע, הנתונים הנאספים הם השלב הראשון. לפיכך, גם באנליזה כלי איסוף הנתונים הוא האמפטיה, אולם עבודתה המדעית של אנליזה היא לארגן את הנתונים באמצעות המשגה תאורטית. גוברין מוצא כאן המחשה למחויבות של קוהוט למודל הפוזיטיביסטי. אני מציע קריאה שונה מעט של המאמר. לטעמי זהו מאמר אפולוגטי של אנוס המשתדל להוכיח ל"כמרים" שהדברים שאמר אינם כפירה בעיקר או חוסר נאמנות, אלא חידוד או שיפור מתודולוגי שנועד לבצר את האמונה באמצעים שונים וחדשים. אני סבור שעיקרו של המאמר הוא פוליטי ומטרתו להרגיע ולייצר שביתת נשק בחזית החיצונית, כדי להתפנות להמשך הפעילות המהפכנית הפנימית. אני נוקט בדימויים כאלה משום שבשאלת נאמנותו של קוהוט לפוזיטיביזם אני נוטה לחלוק על גוברין. לטעמי קוהוט רדיקלי בהרבה ממה שגוברין מציגו, ואולי אף יותר משיכול היה קוהוט בעצמו לראות, אולם הצהרות הנאמנות שלו לפוזיטיביזם מסוות את הרדיקליות הרעיונית שלו ואת חתירתו לכיוונים שונים מהותית. מבחינה זו, כאשר גוברין ממקם את קוהוט בקו התפר בין המודרניות לפוסטמודרניות, הוא אף זהיר בעמדתו מג'ודית גאס טייכהולץ שאותה הוא מצטט. בספרה המעולה מ-1999⁷ היא מונה את קוהוט בין מבשרי הפוסטמודרניות בפסיכואנליזה האמריקאית ומדברת על כך שהוא חולל מהפכה, שאמנם הייתה חלקית, אך מגדירה אותו

⁷ Judith Guss Teicholtz (1999). *Kohut, Loewald and the Postmoderns – A Comparative Study of Self and Relationship*. Hillsdale, NJ. The Analytic Press.

כפוסטמודרני שמרני יחסית לפוסטמודרנים העכשוויים, הרדיקליים יותר.

כפי שהצעתי בראשית דברי, וכפי שאומר גם גוברין לגבי החלוקה שהוא עושה לאסכולה הקלסית, חלוקות לזרמים ולתנועות הן לרוב מעשה בדיעבד. לדעתי טעמיו של כל מחלק קובעים את החלוקות שהוא מציע ומנמק. התרשמתי כי באופן הצגתו את קוהוט נוטה גוברין לברור ולהדגיש את האלמנטים השמרניים והיכולים להעיד על מסגרת חשיבה פוזיטיביסטית. גם אם הוא מצביע על מורכבות עמדתו של קוהוט (ראו הדוגמאות למכתביו של קוהוט לרודולף היינץ, לארנולד גולדברג ולרוברט סטולורו בעמ' 110-111) ומביא נאמנה את היסודות החדשניים והחורגים ממסגרת חשיבה זו, המשקל שהוא מייחס להם הוא רדיקלי פחות משהייתי אני נוטה לייחס להם. לאחר תיאור הביטויים המוצהרים של קוהוט (בספרו השני מ-1977, *שיקום העצמי*) לגבי התנתקותו מפרויד ומהתאוריה הקלסית ולגבי הבנתו את מושג האמת, השונה מזו של פרויד, כותב גוברין: "נראה כי קוהוט שמרן יותר מהאופן הרדיקלי שהוא מציג עצמו בהשוואה לפרויד" (עמ' 104). לדעת המחבר, עיקר ההבדל בין קוהוט לפרויד נעוץ במתודולוגיה השונה ולא בתפיסה המהותית של האמת. אולם נשאלת השאלה האם כלי המחקר החלופיים הסובייקטיביים שמציע קוהוט, הדגשתו על הקונטקסטואליות הבלתי נמנעת והמשתנה בהתמדה של הצופה והנצפה, הכרתו בהשפעת החוקר על מושא חקירתו ובאיי-היכולת להפריד ביניהם, וכן ספקותיו הגוברים לגבי היכולת להגיע בעליל לאמת אובייקטיבית – האם כל אלה אינם מעידים על רדיקליות התפנית שמציע קוהוט? העובדה שקוהוט ממשיך להשתמש בהשוואה בין פסיכואנליזה לפיזיקה מעידה בעיני גוברין על כך שקוהוט לא ויתר על הרטוריקה של הגישה הקלסית. אולם נראה לי שיש לדקדק יותר ולהדגיש גם את העובדה שהשימוש של קוהוט ברטוריקה הזאת בא דווקא כדי להמחיש את נבדלותו מהתאוריה הקלסית. קוהוט גרס כי הפסיכואנליזה הקלסית, כמו הפיזיקה הניוטוניאנית, עסקה במקרו-מבנים, ואילו התאוריה שלו, כמו פיזיקת החלקיקים של פלאנק, עוסקת במיקרו-מבנים. זאת ועוד, העובדה שעקב כך הוא מכיר בהשפעת הצופה על הנצפה, גם אם הוא

מוטרד מהשפעה זו והיה מעדיף אילו ניתן היה לנטרל אותה, ממקמת את קוהוט במקום שונה מאד מהעמדה הפוזיטיביסטית שאליה גוברין נוטה לקרבו. כלומר, בניגוד לגוברין איני סבור כי קוהוט שמרן יותר מהחזות הרדיקלית שהוא מציג. נהפוך הוא. לדעתי הוא משתמש בטרמינולוגיה מסורתית כדי לעטוף את הרדיקליות שלו בחזות שמרנית, כדי לא להבליט יתר על המידה את "חתרנותו". גוברין עצמו מכיר בבעיות הפוליטיות שניצבו בפני קוהוט ואף אומר: "ייתכן שרצונו העז של קוהוט להישאר בממסד הפסיכואנליטי הוא אחת הסיבות לשמרנותו היחסית" (עמ' 110). יש בכך דבר-מה היכול להזכיר משהו מהסיטואציה של פרויד בזמנו: במאמציו לקנות לתאוריה החדשה והמהפכנית שלו מקום לגיטימי בקרב המדעים הוא אימץ אפיסטמולוגיה ומתודולוגיה פוזיטיביסטיות במוצהר, אך כפי שגוברין הדגים כה יפה, הפרקטיקה הקלינית והעמדה המעשית שלו היו מורכבות בהרבה, מורכבות שהצגתו כפוזיטיביסט בלבד חוטאת לה. גוברין טוען כי קוהוט הוא בעיקרו של דבר שמרן, בהסתמך על ספרו הראשון מ-1971, וכן הוא מציג את מסקנותיה של טייכהולץ לגבי מהפכנותו של קוהוט כשימוז לעבודתו המאוחרת בלבד. לעניות דעתי יש בטענות כאלה משהו שיכול להיות אנלוגי לניסיון לאפיין את מכלול יצירתו של פרויד על פי הדרך שחשב, שכתב ושפעל בתקופה שעדיין האמין בתאוריית הפיתוי, או בשעה שגיבש את המודל הטופוגרפי של הנפש.

להרגשתי, גם את הערת השוליים של קוהוט שמצטט גוברין, ה"חושפת את זיקתו לרעיונות פילוסופיים ואת חששו להיות מזוהה עם פילוסופים חדשניים יותר כמו ויטגנשטיין ... ופופר ..." (עמ' 112), יש לקרוא לא כעדות לשמרנותו, אלא כביטוי לכורח להמשיך ולהישמע כנאמן לשיח של הזרם המרכזי.

אני סבור אפוא, שדרך ההצגה של גוברין היא הוגנת ונאמנה בהביאה את האלמנטים המנוגדים ואת המורכבות שניתן לאתר בגישתו של קוהוט. המחלוקת שלי עמו היא לגבי השאלה היכן יש למקם את קוהוט על הרצף בין פוזיטיביזם לפוסטמודרניזם. כפי שהוא מציין, הרדיקליות של קוהוט ניכרה יותר בסוף חייו, כשוותר על כמה מההנחות הפוזיטיביסטיות מתוך הבנה שהן אינן הולמות את

הפסיכואנליזה (למשל, בשתי יצירות שפורסמו לאחר מותו, המאמר שהוקרא לראשונה ב-1982, וספרו האחרון שיצא לאור ב-1984).⁸ הוא עסק בהשפעת הצופה על הנצפה ובחשיבות האמפתיה כערך אנושי אוניוורסלי ולא רק ככלי מדעי. ברור היה שבראייתו של קוהוט האדם אינו מערכת סגורה אלא מערכת משתנה בהתמדה בתוך ההקשרים המתחלפים של חייה.

בסקירה על קוהוט בולט היעדר ההתייחסות למאמר מ-1966⁹ וכן למאמרים ולשיחות האסופים בספר שערך צ'ארלס סטרוזיר.¹⁰ אני מציין זאת כי לעבודות אלה יש רלוונטיות רבה לנושאו המרכזי של הספר. חלקו הראשון של "צורות והתמרות (טרנספורמציות) של נרקיסיזם" מכיל בתוכו את המורכבות שהוזכרה פה. הוא מציג רעיון מהפכני במינוחים שמרניים. תמצית ההצעה של קוהוט היא הסתייגות מהתפיסה הפרוידיאנית המגדירה ליבידו כנרקיסיסטי כאשר הוא מוסג מעם האובייקטים ומושקע בחזרה בעצמי. קוהוט ממשיך להשתמש במונחי הליבידו של התאוריה הקלאסית, אך גורס כי מה שמגדיר אנרגיה נפשית כנרקיסיסטית הוא איכותה ולא הכיוון שהיא מושקעת בו; הוא מדבר על השקעה נרקיסיסטית באובייקט ולא רק בעצמי; בעיניו נרקיסיזם אינו שלב מוקדם בהתפתחות הליבידו שאם נחלצים ממנו בהתפתחות תקינה מגיעים לאהבת אובייקט. בעיניו מדובר בקו התפתחותי נפרד המתקיים לאורך כל החיים, והתנועה ההתפתחותית התקינה היא התמרות של הצורות הנרקיסיסטיות

⁸ Heinz Kohut (1982). 'Introspection, Empathy and the Semi-Circle of Mental Health'. *Int. J. Psycho-Anal.*, 63, pp. 395-407.

Heinz Kohut (1984). *How Does Analysis Cure*. A. Goldberg & P. Stepansky (eds.), Chicago. University of Chicago Press.

⁹ Heinz Kohut (1966). 'Forms and Transformations of Narcissism'. *Jour. Am. Psychoanal. Assn.*, 14, pp. 172-243.

¹⁰ Heinz Kohut (1985). *Self Psychology and the Humanities. Reflections on a New Psychoanalytic Approach*. Charles B. Strozier (ed.), New York. W. W. Norton & Company.

הארכאיות לצורות מפותחות ובוגרות יותר. כלומר, קוהוט מציע לתקן את הראיה הפיזיקליסטית-מכניסטית הקלסית בתפיסה איכותנית החורגת מהתאוריה הפרוידיאנית. חלקן השני של המאמר הוא מרחיק לכת אף יותר. קוהוט מציג בו את ההתמרות הגבוהות יותר של הנרקיסוזם ומונה ביניהן יצירתיות, אמפתיה, קבלת האדם את היותו בן-חלוף, ההומור, החוכמה והנרקיסוזם הקוסמי, המתאר מצב של השתתפות על-יחידנית (supra-individual) בעולם. ברור בעליל שרוב ההתמרות הללו חורגות מכל מה שיכול להיות מוכל במסגרת הפיזיקליסטית של הפסיכואנליזה הקלסית. העובדה שבשנים שלאחר פרסום המאמר השקעתו של קוהוט הייתה בעיקר בפיתוח האלמנטים הגלומים בחלקו הראשון של המאמר, וכן העובדה שהוא כמעט לא חזר לעסוק בהתמרות הגבוהות יותר של הנרקיסוזם, תומכות לכאורה בטיעון של גוברין לגבי שמרנותו המהותית של קוהוט. ההסבר שאני מציע הוא שונה: הגרעינים הרדיקליים ניכרים בכתיבתו של קוהוט כבר בתקופה מוקדמת כמו 1959 ו-1966. אולם, כדי להישאר חלק מהממסד האנליטי ולא להתפצל מהזרם המרכזי שלו, הוא הגיש את חידושו בלשון אנליטית "תקנית" והשקיע את עיקר מאמציו בהיבטים הקרובים יותר למקובל. על כך אני רוצה להוסיף כי בכמה מהמאמרים והשיחות באסופה של צ'ארלס סטרוזיר (שם), קוהוט מדבר בגלוי, במכוון וללא רתיעה על הזיקה הבלתי נמנעת בין הפסיכואנליזה לבין מדעי הרוח ומה שהוא מכנה "מדעי האדם". זהו בעיני ביטוי נוסף למידת חריגתו של קוהוט מהמסורת הפיזיקליסטית.

בעבודתו גוברין מתאר בבהירות לא רק את ההנחות האפיסטמולוגיות שמשנתו התאורטית של קוהוט מבוססת עליהן, אלא גם את עיקרי התפיסה ההתפתחותית שלו. מניתוחה הוא מגיע לשתי מסקנות עיקריות: "הראשונה, הסובייקטיביות היא הגורם המשמעותי המרכזי בהתפתחות. הפרעות ... נגרמות לא בגלל קשיים במעבר מעקרון העונג לעקרון המציאות, אלא בשל התייחסות לא אמפתית לצרכים הסובייקטיביים של הילד. המסקנה השנייה היא כי בתאוריית ההתפתחות, כמו בהנחות האפיסטמולוגיות שלו, קוהוט

נמצא על קו התפר בין הגישה המודרנית לבין הגישה הפוסטמודרנית" (עמ' 115, הדגשות במקור).

בתיאורו של גוברין יש קביעה כפולה לגבי קוהוט: מצד אחד הוא מציג את מה שהוא מזהה כנאמנות למודל הפרוידיאני הרואה בנפש מערכת קבועה שאינה משתנה מהקשר להקשר. טענה זו מבסס גוברין על כך שקוהוט מדבר על העצמי של הילד כמבנה פנימי מבודד שבתוכו כלול פוטנציאל גרעיני מולד היכול להתממש בהינתן תנאים סביבתיים נאותים. אולם אני מתקשה להסכים עם קביעה זו של גוברין, מאחר שקוהוט מדבר על החיבור הבלתי נמנע של התפתחות העצמי עם הקשריו ועל השתנותו לפיהם, ומאחר שכך – ספק אם ניתן לטעון כי הוא רואה בנפש מערכת קבועה. לעומת זאת, גוברין מעלה את העובדה שמוקד התאוריה שהוא התפתחות העצמי, חווייתו של האדם בעולם, מהווה סטייה מדרכו של פרויד: פרויד הדגיש את חיוניות ההיחלצות מהעמדה הסובייקטיבית כדי להגיע להכרה נכונה במציאות. התינוק, בהיותו נשלט על ידי עקרון העונג, נשען על הסובייקטיביות שלו בחתירה לסיפוק דחפיו. בדרך של ניסוי וטעייה הוא לומד את המציאות ואת מגבלותיו שלו ובהדרגה הופך כפוף יותר לעקרון המציאות. לפי גוברין, קוהוט מדגיש לא את הוויתור על הסובייקטיביות אלא את חיזוק ההיבטים הסובייקטיביים, "מעוותי-המציאות". היענות ההורים לסובייקטיביות של תינוקם, לא הפרכתה, היא המגדלת ומפתחת אותו. דווקא תקופה זו מודגשת על ידי קוהוט כמכרעת בעיצוב האישיות. עימות טרם של התינוק והילד עם היות הסובייקטיביות שלו מעוותת מציאות הוא חוסר היענות אמפתית לצרכים הולמי-השלב והוא הטומן את זרעי הפסיכופתולוגיה.

לתמיכה בהערכתו לגבי השמרנות של קוהוט מביא גוברין דברים מהספר מ-1971, אף שהוא עצמו מעיד כי "הספר כולו מבטא את ניסיונו של קוהוט – שעליו וויתר בכתביו המאוחרים יותר – לשלב בין רעיונותיו החדשים לבין המטה-פסיכולוגיה של פרויד ופסיכולוגיית האני של הרטמן" (עמ' 119).

גוברין גם מספר על החלטתו של קוהוט להסיר את המקף שחיבר בין זולת לעצמי במושג זולת-עצמי בכתבתו המוקדמת יותר,

והחלטתו כי מאז ואילך המושג יהיה זולתעצמי (selfobject). הסרה זו, כפי שכותב גוברין, הייתה הסרת ההפרדה "בין עצמי לאובייקט, בין החוץ לפנים, בין האובייקטיבי לסובייקטיבי ... השתחררות נוספת ממסגרת ההתייחסות של הפסיכואנליזה הקלסית" (עמ' 120). טייכהולץ, שהזכרה קודם, גרסה כי מושג הזולתעצמי הפך את התאוריה של קוהוט לפוסטמודרנית בכך שביטל את הגבולות בתוך העצמי ובין העצמי לזולת. גוברין מעיר, בצדק, כי מושג הזולתעצמי עבר שינויים ניכרים מ-1971 ועד לסוף ימיו של קוהוט, והוא מאמץ את הערכתה של טייכהולץ כתופסת רק לגבי ההגדרות המאוחרות של המושג.

בהמשך סקירתו מציג גוברין את הסוגיות של פרשנות לעומת אמפתיה, של הוויתור של קוהוט על המטפורה הפרוידיאנית של האנליטיקאי כארכיאולוג, של זניחת המטפורה של מדען ומושא מחקר לתיאור היחסים הטיפוליים לטובת מטפורה של הורה-ילד, וכן הוא סוקר בפירוט את "שתי האנליזות של מר Z"¹¹. בכל אלה, כדרכו, מטיב גוברין לתאר בנאמנות את הגלגולים וההתפתחויות שחלו בתפיסתו של קוהוט, את היסודות הסותרים, את היעדר ההבניה הפילוסופית המספקת. הוא מתאר את התנועה המתמדת מניסיון לדבוק במסגרת ההתייחסות הקלסית שגדל על ברכיה לעבר חידוש, אשר מידת הרדיקליות שלו מוצהרת יותר ויותר בגלוי תוך הודאה בהינתקות מהגישה המסורתית. בסיכומו אומר גוברין כי השינוי המרכזי במשנתו של קוהוט הוא בתפיסת האדם. הגישה הקלסית תפסה את האדם בצורה מכנית, במונחים של מנגנון עם אנרגיות, דחפים והגנות. ראייתו של קוהוט, לעומת זאת, היא אקזיסטנציאליסטית: בעיית היסוד בחיים היא שאלת מרכזיות ההכרה של האחר בעצמי. החוויה הסובייקטיבית חשובה מהמכניקה של המבנה הנפשי.

¹¹ Kohut, H. (1979). 'The Two Analyses of Mr. Z'. *Int. J. Psycho-Anal.*, 60, pp.3-28.

לדעת גוברין, יש אצל קוהוט ביקורת והסתייגות מהתאמתה של גישה פוזיטיביסטית לפסיכואנליזה, אולם הוא אינו מוצא אצלו פילוסופיה חלופית התופסת את האדם באופן שונה במידה רדיקלית מהגישה הקלסית. האינטרוספקציה והאמפתיה הן אומנם מכשירי מחקר סובייקטיביים ואקזיסטנציאליים, אך לדעת גוברין המטרות נשורות זהות לאלה של הגישה הקלסית: חתירה מדעית לגילוי ידע תקף על העולם. אלה אמירות תמוהות בעיניי; בכתביו קוהוט מאפיין את האדם של פרויד כ"אדם האשם" הנידון על ידי הדחפים למאבק מתמיד בקונפליקטים לא-מודעים, ואילו קוהוט מציע לראות את האדם בן ימינו כ"אדם הטראגי", השואף כל חייו לשיקום העצמי השבור שלו וחותר כל העת לחוויה של לכידות, המשכיות והרמוניה. נראה לי כי זוהי תפיסת אדם שונה מהותית, אשר מטרתה היא נגיעה בחוויה ובצורך ולא השגת ידע תקף. בעיניו של קוהוט, השגת הידע התקף הוא ערך מוסף, אך בוודאי לא עיקרי, של האנליזה, ואילו היכולת של אדם למצוא לעצמו מטריצת זולתעצמי מזינה ומקיימת ותיקון חוויית העצמי הם עיקר מטרתו.

רצוני להאיר נקודה נוספת. נכון הדבר שקוהוט הרבה להשתמש במושגיות של מבנים: הצבה של מיצוק לכידות העצמי כמטרה של התפתחות ושל טיפול, השקפתו בדבר תסכול אופטימלי המאין הפנמה ממירה (transmuting internalization) של פונקציות זולתעצמי והפיכתן בהדרגה למבנים בתוך העצמי, וכדומה. לצד זאת בולטת העובדה שקוהוט הגדיר את העצמי בהזדמנויות רבות ביותר, וההגדרות לא היו עקביות. פול אורנשטיין¹² הדגיש כי אי-העקביות אינה התחמקות מהגדרה אלא דווקא מאמץ מכוון שמטרתו להראות

¹² פול ה. אורנשטיין היה מחברי המעגל הקרוב של תלמידי קוהוט שהיוו את הקבוצה המייסדת של פסיכולוגיית העצמי. אורנשטיין ערך את האסופה בת ארבעת הכרכים *חיפוש העצמי*, המחזיקה את מרבית מאמריו ומכתביו של קוהוט. את הדברים המצוטטים כאן כתב לי בעת שעסקתי בתרגום לעברית של *כיצד מרפאת האנליזה*.

שאת העצמי לא ניתן לדעת או להגדיר, וכי ניתן רק להצביע עליו בהקשרים שונים. העצמי של קוהוט הוא בעיקרו של דבר הנחה, שכל שניתן לעשות הוא לתאר את מופעה בהקשרים שונים. הדגשה זו של אורנשטיין מביאה אותי לקריאה שמציע רענן קולקה¹³ ל"צורות והתמרות של נרקיסיזם". הוא מצביע על כך שקוהוט אינו מציג מצב של התפתחות ליניארית של נרקיסיזם, אלא מצב של תנועת "הלוך ושוב" בהתפתחות העצמי בין מצבים של התגבשות ומבניות לבין מצבים שאינם מוכנים, בין הפצעה (emergence) של צורות מבניות לבין התמוססות (dissolving) המתחוללת בעת התמרתו של המבנה. בהקשר זה מוצעת חלוקה ספציפית בין העברת מראה כמכוננת את הפצעת העצמי המבני (הצורני) לבין העברת האדרה (אידאליזציה) האחראית להתמרה של ההתמוססות למצב של עצמיות, שבניגוד לעצמי הוא אינו מבני או צורני. קריאה זו, המשיבה את המודל הקוהוטיאני לראשית דרכו של קוהוט, מדגישה את מידת החדשנות הרדיקלית ואת קיצוניות החריגה שלו מהתפיסה האפיסטמולוגית הקלסית.

כאמור, הצגתו של גוברין היא ישרה והוגנת ואינה חוטאת למורכבות של גישתו של קוהוט. אולם לטעמי הוא נוטה להיתפס יתר על המידה ליסודות השמרניים שאפיינו את ראשית כתיבתו של קוהוט ועל פיהם הוא מאפיין את המכלול, בעוד שהוא ממעיט ממשקלם של האלמנטים הרדיקליים שהיו קיימים כבר בכתיבתו המוקדמת ולא רק באחרית ימיו. דומני שמטעם זה מסקנותיו הסופיות ממקמות את קוהוט על הציר מודרניות-פוסטמודרניות בנקודה הקרובה יותר לקוטב המודרני ממה שלדעתי ראוי למקמו.

¹³ רענן קולקה (2004), "עתידה של פסיכולוגיית העצמי – קווים לדמותה של פסיכואנליזה קוואנטית", סמינר במסגרת התוכנית התלת-שנתית: פסיכולוגיית העצמי והמעשה הטיפולי. התוכנית לפסיכותרפיה, בית הספר ללימודי המשך ברפואה, הפקולטה לרפואה ע"ש סאקלר, אוניברסיטת תל-אביב.

הפסיכואנליזה הפוסטמודרנית

חלקו האחרון של הספר מוקדש לפסיכואנליזה הפוסטמודרנית. גם כאן מתגלות סגולות הכתיבה של המחבר במיטבן. הסקירה היא יסודית, מלומדת ונאמנה, ואף כי נראה שהחומר הנסקר קרוב ללבו ואולי אף מועדף על ידיו, הוא אינו נמנע מהצבת שאלות ביקורתיות נוקבות ומהצבעה על סוגיות בעייתיות הקיימות בו.

גוברין פותח חלק זה של חיבורו בניסיון להסבר תמציתי של המושגים פוסטמודרניזם ובין-סובייקטיביות.

הוא מצביע על העובדה שהפוסטמודרניזם הוא מונח שנוי במחלוקת: תחת אותה כותרת עצמה מתכנסות תאוריות רבות שהנחות היסוד שלהן שונות, וריבוי ושונות אלה מתיישבים עם השאיפה, הגלומה בגישה הפוסטמודרנית, להימנע מחד-פעמיות או מחד-ממדיות.

גוברין מדגים את הגיוון והריבוי שבפוסטמודרניזם בהביאו מדבריהם של כמה וכמה הוגים. תחילה הוא מונה את חסן, את גיימסון ואת רורטי ודגשיהם השונים לגבי הפוסטמודרניזם. לאחר מכן מתואר הכיוון הפוסטמודרני המזוהה עם הפוסט-סטרוקטורליזם של דרידה, שביקורתו הדה-קונסטרוקטיבית מכוונת להפריך את האשליה של המשמעות כישות קבועה היכולה להיות מיוצגת על ידי דיבור או כתיבה. "במקום משמעויות יציבות וסמכות הביקורת דרידה מציע למבקרים את האי-החלטיות של המשמעות ואת משחקי הלשון" (עמ' 142). מוצג הדמיון בין האומן לפילוסוף הפוסטמודרניים בהגותו של ליוטאר, הדוחה תורות הסבר מקיפות וכוללניות הקרויות בפיו "נרטיב-על" או "הנרטיבים הגדולים". הצדקתו של נרטיב היא בעצם קיומו ואינה תלויה באישורו של נרטיב-על שהוא אוטוריטרי וטוטליטרי.

גוברין מתייחס לפוסטמודרניזם בהקשרו הכללי והרחב המאופיין על ידי אמות המידה הבאות:

- א. העדפה של אמיתות קונטקסטואליות, אישיות וייחודיות על פני אמיתות וחוקים כלליים.
- ב. הנחה שלטקסטים ולאירועים יש משמעויות מרובות.

ג. הכחשת מעמד אונטולוגי אמיתי של הסובייקט – היחיד או העצמי או הסובייקט חדלים להתקיים.

בדברו על בין-סובייקטיביות מתייחס גוברין ל"הוויה הנמצאת בין סובייקטים, הוויה משותפת לכול, פתוחה וציבורית, המערבת קשרים עם אחרים. דרך ההוויה הבין-סובייקטיבית אנו מסוגלים לדעת כיצד הזולת מרגיש, במה הוא מאמין, חושק, מי הוא ומה הוא" (עמ' 143). כמו לפוסטמודרניזם, כך לבין-סובייקטיביות משמעויות שונות. גוברין מזכיר את הוסרל ואת ניסיונו לראות כיצד יכול אדם להבין את האחר למרות העובדה שתודעת האחר אינה נגישה לו. מאחר שהסובייקטיביות והתודעה שלנו עצמנו הן לבדן נגישות לנו, "הבנתנו ותפיסתנו את הזולת יכולות להתבסס רק על העברה דמיונית של החוויות שלנו לחוויות הזולת" (עמ' 144). מכאן חשיבות מושג הזוג אצל הוסרל. כשאנו תופסים דבר-מה כדומה, אנו מייחסים לו תכונות דומות ונוהגים בו באותה דרך. "אין זה אלא העצמי שלנו שאותו אנו מחברים עם הסובייקט הנתפס בכך שהפכנו את שניהם לזוג. המודעות לעצמי תמיד כוללת מודעות לאחר. אלה הם מונחים המתייחסים זה לזה [relational], שלכל אחד מהם אין משמעות בלי האחר. מכאן שלא תיתכן מודעות עצמית או ידע עצמי בלי מודעות לאחר. הוסרל שולל את קיומה של הנפש המונדית המבודדת, משום שהנפש אינה יכולה להכיר את עצמה בלי האחר ... אנו חווים את העולם כעולם בין-סובייקטיבי, כלומר כעולם שאחרים חווים אותו" (שם).

גוברין מציין גם שבכתביהם של הגל, בובר, לווינס, היידגר וארנדט יש לבין-סובייקטיביות משמעויות נוספת. צר לי על שהוא אינו מפרט מהי משמעויות נוספת זו, מאחר שללא ספק ניתן למצוא זיקות בין הגותם לבין היסודות הפוסטמודרניים בהגות הפסיכואנליטית. לאחר מכן מונה גוברין סיבות לכך שהכותרת פוסטמודרניות מתאימה לגישות הבין-סובייקטיביות וההתייחסויות בפסיכואנליזה האמריקאית. העובדה שבין התאורטיקאים ישנם מחברים כלואיס ארון, קארל ספצנו וג'סיקה בנג'מין, המגדירים עצמם במונחים אלה, היא סיבה אחת. סיבה שנייה נוגעת לכך שהחתימה למקם התפתחויות בפסיכואנליזה בהקשר תרבותי רחב עולה בקנה אחד עם הכינוי

פוסטמודרניות, שכן קשה להצביע על תחום של ידע אינטלקטואלי שלא הושפע מהפוסטמודרניזם, אשר הטביע חותמו על כל הדיסציפלינות המיוצגות בתרבות.

בחירתו של גוברין להשתמש במונח פוסטמודרני מבטאת את "התפיסה כי השאלות המרכזיות שאנליטיקאים מתמודדים עמן מקבילות לשאלות שפילוסופים פוסטמודרניים מתמודדים עמן. בעידן הפוסטמודרני הידע אינו נשען עוד על בסיס אפיסטמולוגי בטוח, ואי-אפשר כמעט לתת לגיטימציה אפיסטמולוגית לסוג ידע אחד. במצב דברים זה נשמטת הסמכות של אותם כוחות בחברה כגון מדענים ויועצים למיניהם, שהציגו עצמם בתקופה המודרנית כבעלי ידע תקף" (עמ' 145).

המטפל הקלסי האמין כי עובדות התאוריה משקפות את מצב העניינים בעולם, והמציאות ניתנת להבנה על פי סיבתיות והגיון כמו חוקי הטבע. דווקא מטעם זה סברו הפוסטמודרנים כי המטפל הקלסי לקה באידאולוגיה סובייקטיבית משלו ובראייתו המסולפת והמסולפת ערפל את הבנת העולם שלנו.

מאחר שמעצם הגדרתן תאוריות פוסטמודרניות אינן מציעות גוף סדור של אמירות פוזיטיביות אחידות על העולם, על האדם ועל עצמן, מנסה גוברין לתאר את מאפייני כתיבתם של המחברים הפוסטמודרניים בפסיכואנליזה. הוא מצביע על העדפתם לקבוע בְּמָה אינם מאמינים, חוסר הבהירות, הדו-משמעיות וההכלה של פרדוקסים בלא ניסיון ליישבם – כל אלה מרכיבים מוצהרים של כתיבתם. לגבי תאוריות פסיכואנליטיות פוסטמודרניות "אפשר להכליל ולומר כי אין הן מאמצות מודל אמפיריציסטי-פוזיטיביסטי של ידע, נוטות ליחס חשדני כלפי כל תאוריה המציגה את עצמה כאמיתית, תקפה, מדעית או אוניוורסלית. הן גורסות כי המציאות הטיפולית נבנית יותר מאשר מתגלה, ונוטות להעריך מאד את הפן הסובייקטיבי בהתפתחות ובטיפול ... [הן נמנעות מלספק] קריטריונים ברורים לתקפותן של תאוריות כפי שעשו התאורטיקנים הקלסיים" (עמ' 146).

גוברין מתאר את מורכבות יחסם של האנליטיקאים הפוסטמודרניים לפרויד. הם אומנם מכירים בגאוניותו, בהשפעתו, מרבים לצטט אותו

ואף יש ביניהם המנסים לקרוא אותו באופן פוסטמודרני. לעומת זאת, הם אינם נשבעים לו אמונים, אינם רואים בו סמכות ומבקרים את הנטייה לקדשו ולהאילו, שרווחה לדעתם בממסד האנליטי הקלסי. בניגוד לפסיכואנליטיקאים הקלסיים, האנליטיקאים הפוסט-מודרניים הושפעו מפילוסופיה אנטי-פוזיטיביסטית שמייצגיה הם פילוסופים כמו גדמר, ויטגנשטיין, רורטי, וברנסטין. פסקה מדבריו של עמנואל ברמן שמביא גוברין מנסחת בתמציתיות ובמדויק משהו מהייחוד של הגישות הפוסטמודרניות בפסיכואנליזה:

"הגישות ההתייחסותיות והבין-סובייקטיביות בפסיכואנליזה, נוסף על מאמציהן למצוא פתרונות לדילמות מקצועיות ייחודיות, גם מבטאות שינויים ברוח הזמן. דומה שעידן התאוריות הגדולות, המונולטיות והטוטליות חלף עבר. המשאלה להיות אובייקטיביים מפנה מקום לעניין בסובייקטיביות ולכבוד כלפיה. זרמים פוסטמודרניים מעודדים פירוק, דה-קונסטרוקציה של אמיתות מוסכמות, ורבות מהן נחשפות כמיתולוגיות פשטניות".¹⁴

מאפיין חשוב נוסף של הפסיכואנליטיקאים הפוסטמודרניים הוא שהם אינם מציעים תאוריה חדשה. הם מרבים להשתמש בתאוריות אנליטיות קודמות ואינם מציעים להן תחליף. הם ממעטים באמירות פוזיטיביות על העולם ועיקר עיסוקם בשאלות טיפוליות, וכמו כן הם נרתעים מהיות משויכים לסמכות בולטת חדשה.

גוברין מנסח שאלות חשובות המתעוררות לגבי הזרם הפוסטמודרני בתרבות בכללה, שאלות שיש להן נגיעה גם לפסיכואנליזה הפוסטמודרנית. האם היא מעמידה שיטה משלה, או אולי עיקר אמירתה היא הצבעה על מגבלות האנליזה הקלסית? האם יש לה קיום משלה או שמא היא מתמצית בעמדה "טפילית" כלפי האנליזה הקלסית שמשלילתה היא ניזונה? האם הגישות הפוסטמודרניות בפסיכואנליזה יכולות בכלל להיחשב תאוריות? נקודה חשובה נוספת

¹⁴ ברמן, ע. (1997), "הדדיות ואינטרסובייקטיביות במפגש הטיפולי: הרקע ההיסטורי של הפסיכואנליזה ההתייחסותית". *שיחות*, כרך י"א, 3: 172-182.

היא הבעייתיות הגדולה המתעוררת באנליזה יותר מאשר בתחומי תרבות אחרים. הפסיכואנליזה אינה תאוריה בלבד, "היא שיטת טיפול המגדירה את הדרכים, השיטות והמטרות העוזרות לבני אדם להתמודד עם מצוקות הנפש שלהם. חוקרים המשתייכים לזרם הפוסטמודרני בפסיכואנליזה הם אנליטיקאים בעצמם. מטופלים רואים בהם סמכות מקצועית ופונים אליהם כדי לבקש את עזרתם ... האם יכול אדם להציע עצמו כסמכות מקצועית ובו בזמן להגדיר עצמו כפוסטמודרני?" (עמ' 147).

א. הגישה הבין-סובייקטיבית

גרעינה הראשוני של הגישה הבין-סובייקטיבית החל להתגבש במחצית שנות השבעים וכלל את רוברט סטולורו וג'ורג' אטווד, שאליהם הצטרף לזמן-מה ברנרד ברנדשאפט, ובמחצית שנות התשעים הצטרפה לקבוצה דונה אורנג'.

בתחילה שאפו הבין-סובייקטיביים להמשיך את פסיכולוגיית העצמי של קוהוט, תוך השתחררות מההנחות האפיסטמולוגיות של התאוריה הקלסית. בעשור האחרון חותרים אנשי גישה זו לבדל עצמם ממשנתם של קוהוט וממשיכיו ולהוות גישה פסיכואנליטית עצמאית. "בהיותם משוחררים מהמחויבות לרטוריקה הפוזיטיביסטית, חוקרים אלה מאמצים אפיסטמולוגיה רדיקלית, סובייקטיבית ופוסטמודרנית, ובה בשעה מקבלים חלק ניכר מתפיסתיו של קוהוט הנוגעות להתפתחות ולטיפול" (עמ' 146).

האופן שגוברין סוקר את הגישה הבין-סובייקטיבית הוא מלומד וקומוניקטיבי מאד. הוא מציג את עיקרי הגישה ואת אבני הדרך בהתפתחותה בפירוט ובצורה משכנעת, ובהתייחס לכל אחד מהפנים שחלו בה הוא מדגיש את התרומות והחידושים מצד אחד, אך מחדד את הפרדוקסים והסתירות מהצד האחר.

את ראשית כתיבתו של סטולורו הוא מאפיין כאימוץ עמדה רלטיביסטית. על תקופה זו גוברין כותב: "[סטולורו] מגדיר את הפסיכואנליזה כמדע הבין-סובייקטיביות, המתמקד במשחק הגומלין בין שני העולמות של הצופה והנצפה המאורגנים בנפרד. לדעתו, העמדה של הצופה היא תמיד מתוך השדה הבין-סובייקטיבי ולא

מחוצה לו. עובדה זו מבטיחה את מרכזיותן של האמפטיה והאינטרוספקציה כשיטות המחקר הבלעדיות. הוא רואה עצמו כמי שיוצא נגד התפיסה המסורתית של הפסיכואנליזה, שלפיה הנפש מבודדת (isolated) מהקשרים בין אישיים המשפיעים עליה מבחוץ. הוא סבור גם כי קוהוט ממשיג את הנפש כמבודדת בכך שהוא רואה את העצמי כישות עצמאית קיומית הכוללת גרעין פנימי מולד, הממתין לסביבה אמפתית כדי לממש את הפוטנציאל הגלום בו. בניגוד לכך, סטולורו סבור כי הגישה הבין-סובייקטיבית פורצת דרך לאפיסטמולוגיה חדשה. הגישה מתמקדת הן בעולם החווייתי הפנימי והן בעולם החיצוני היוצרים יחד השפעה הדדית מתמשכת. הבין-סובייקטיביות מוותרת אפוא על הדיכוטומיה הישנה הקיימת בתפיסה הקלסית בין הפנימי לבין הבין-אישי ... [בעניין] הפסיכואנליזה היא מדע ... המתמקד במשחק הגומלין בין עולמות סובייקטיביים שונים, של הצופה והנצפה, ולא רק במסקנותיו של הצופה על הנצפה. סטולורו סבור כי ייחודה של הפסיכואנליזה בין המדעים בכך שהצופה הוא גם הנצפה. המציאות היחידה הקיימת היא מציאות סובייקטיבית" (עמ' 150).

גוברין מדגיש את הרדיקליות, אך גם את הנאיביות של התפיסה המוקדמת של הבין-סובייקטיביים, שדחתה את הריאליזם וטענה לאי-קיום המציאות כשלעצמה. לדעתו זוהי עמדה קיצונית ופרדוקסלית ביותר: לא זו בלבד שהיא כופרת בקיום מציאות אובייקטיבית, אלא בעיניה המאמינים בקיומה הם עצמם מטעים ומעוותי מציאות. בשנות השמונים ובראשית שנות התשעים הבסיס האפיסטמולוגי הבלעדי כמעט של אנשי הגישה היה השימוש במושגים "סובייקטיביות" ו"בין-סובייקטיביות". באמצע עמדה המגדירה עצמה כרלטיביסטית הם כפרו בקיומה של אמת אוניוורסלית וטענו כי ידע הוא תמיד תלוי הקשר תאורטי, חברתי ותרבותי. הפלורליזם הוא פועל יוצא של העובדה שהפסיכואנליזה אינה כפופה לאמות מידת חיצוניות, והגבולות הבין-סובייקטיביים הם המגדירים אותה. כאן מצביע גוברין על כך ש"הסכנה המרכזית הטמונה בטיעונים של סטולורו, היא זו הטמונה ברלטיביזם: אם כל הפרספקטיבות השונות תקפות וודאיות באותה מידה, כיצד נוכל

להבחין ביניהן? כיצד נוכל לבחור ביניהן? מדוע בכלל עלינו להעדיף את הפסיכואנליזה על פני שיטת טיפול אחרת, דת או מיסטיקה?" (עמ' 151).

בעיני גוברין דרך התמודדותו של סטולורו עם השאלה בשנות השמונים הייתה תמימה. הוא הציע שאלות שיסייעו בבחינת תקפותה של תאוריה פסיכואנליטית – המידה שהיא מאפשרת הכללה רבה יותר מאשר התאוריה הקודמת; מידת יתרונה על פני תאוריות מתחרות בהכללת טווח רחב יותר של חוויות; מידת יכולתה לבחון ולתקן את עצמה; והמידה שהיא מאפשרת גישה לעולמות סובייקטיביים עשירים ומורכבים. מובן שסטולורו האמין כי גישתו עומדת בכל אמות המידה הללו, אך כפי שגוברין מחדד, עצם הגדרת אמות מידה אחידות לתיקוף התאוריה והשאיפה למצוא תאוריה שתסביר עובדות רבות יותר אינן הולמות שיח פוסטמודרני ולוקות בנרטיב מודרני. בעיה נוספת שמעלה גוברין היא העובדה שלפי הגישה הבין-סובייקטיבית קיים רק סוג אחד של ידע תקף: הידע של אדם מסוים בזמן מסוים בתוך אינטראקציה עם אדם אחר. "עובדה זו מצמצמת מאוד לא רק את הפסיכואנליזה אלא אף את הגישה הבין-סובייקטיבית כולה. נראה כי סטולורו ועמיתיו מסתכנים בכריתת הענף שהם יושבים עליו. אם הידע התקף היחיד הוא רק בתוך סיטואציה בין-סובייקטיבית שאינה קשורה למציאות חיצונית אובייקטיבית, כיצד יוכלו אפוא לשכנע אחרים בנכונות טענותיהם?" (עמ' 152).

בשנות התשעים מזהה גוברין תמורה שחלה במשנתם של הבין-סובייקטיביים, מתוך ניסיון להידרש לכשלים הללו. הם החלו להכניס מושגים פילוסופיים נוספים כמו קונטקסטואליזם ופרספקטיביזם. המחבר מצביע על התמתנות העמדה הפוסטמודרנית הקיצונית שדחתה קיום של מציאות חיצונית, ועל פניה לעמדה ריאליסטית השוללת את הרלטיביזם. "נראה כי ההבנה שתאוריה פסיכואנליטית אינה יכולה להרחיק לכת ולתמוך בצורתו הקיצונית של הפוסטמודרניזם היא שהולידה שינוי זה. רדיקליזם פוסטמודרני עלול להשמיט את הקרקע מתחת לסמכות שיש למטפל. אם הרלטיביזם הוא האפיסטמולוגיה הרלוונטית לפסיכואנליזה, כיצד

יוכל האנליטיקן להגיד משהו משמעותי על המתרחש בטיפול? הרי זוהי רק האמת שלו? ... אם הידע מגיע באופן אמפתי ונשען על מעגלים בין-סובייקטיביים, כיצד יכולה התאוריה הבין-סובייקטיבית לטעון שהיא 'יודעת' או מכירה את המציאות יותר מהתאוריות האחרות שהיא מבקרת?" (עמ' 152).

חלק ניכר ממאמצי הבין-סובייקטיביים בכתיבתם בשנות התשעים הוקדש להתנערות מהיסודות הרלטיביסטיים הקיצוניים של כתיבתם המוקדמת. דונה אורנג' תרמה לתחכום הרב יותר של האפיסטמולוגיה שהגישה החלה נשענת עליה. היא ניסתה להסביר את מגבלות הפנומנולוגיה של הוסרל כבסיס אפיסטמולוגי לפסיכואנליזה, והציעה להחליף את הפוזיטיביזם ב"ריאליזם פרספקטיבי", המזוהה עם משנתו של הפילוסוף ברנסטין. ברנסטין דוחה את האובייקטיביזם ואת הפוזיטיביזם בלא ויתור על הריאליזם, אך תוך דחיית הרלטיביזם. המציאות היא בעיניו תוצר חברתי שיש להבינו כתהליך חברתי. לא הכול יחסי. כל אדם יכול לראות את המציאות מהפרספקטיבה האישית הייחודית שלו בלבד, וזו מקנה לו גישה להיבט של המציאות, אך הבנתו חלקית. מאחר שכך, אין גבול למספר ההבנות האפשריות של המציאות. הבנתו של כל אדם יכולה להתעשר במפגש עם הזולת, שיאפשר היכרות עם היבטים נוספים של המציאות וכך יקרבו לאמת שלמה יותר. כלומר, לבני אדם יש פוטנציאל להעשיר האחד את ראיית זולתו על ידי המפגש ביניהם ובין הפרספקטיבות שלהם. גוברין רואה בכך דבר-מה שבגללו "הפסיכואנליזה מאבדת הרבה מאיכויותיה. ראשית, הקונפליקט שהיה כה מרכזי אצל פרויד, נעדר לחלוטין מתפיסת האמת שאורנג' מציעה ... במקום הקונפליקט יש אצל אורנג' שאיפה להרמוניה וליישובם במודע של סתירות ושל חילוקי דעות" (עמ' 155). לדעת גוברין, תפיסה זו מתעלמת מהלא-מודע, שבתאוריות הקלסיות הוא אותו חלק לא נגיש לאדם, מעין אחרות הקיימת אצל כל אחד. גוברין מתריע על הסכנה שמושג הלא-מודע, המהותי כל כך לפסיכואנליזה, יתרוקן מתוכנו. לכן, לדעתו, ויתרו סטולורו ועמיתיו על תאוריה קלינית חלופית לפסיכואנליזה והעדיפו לראות בגישתם "רגישות"

יותר מאשר תאוריה, והבין-סובייקטיביות נתפסת יותר כמטה-תאוריה.

גוברין מצביע כאן על פרדוקס נוסף – התעניינותם של הבין-סובייקטיביים בתרומתם של חוקרי התפתחות העורכים תצפיות בתינוקות. הוא רואה סתירה אינהרנטית בכך שתאוריה השוללת פוזיטיביזם מרבה לצטט מחקרי תצפית אמפיריים של חוקרים בעלי אוריינטציה אנליטית (למשל דניאל סטרן וקבוצתו) ואף בעלי זיקה לפסיכולוגיית העצמי (כמו ביאטריס ביבי ופרנק לכמן, או ג'וזף ליכטנברג).

יפה מדגיש גוברין את הפרדוקס הנוסף שיש כאן בתולדות הפסיכואנליזה: "ב'עידן המדעי' של פרויד ופסיכולוגיית האני נעשו מעט מאד מחקרים אמפיריים התומכים בתאוריית ההתפתחות. פרויד, הרטמן, איסלר ואחרים לא ראו עצמם כאנשי מחקר העושים תצפיות וניסויים מבוקרים בתנאי מעבדה. זאת ועוד, כמה מבין יוצרי האסכולות החשובים ביותר, כמו פרויד וקוהוט למשל, שפיתחו תאוריות התפתחותיות מורכבות ועשירות, לא ראו כמעט ילדים במרפאותיהם. כל תאוריות ההתפתחות שלהם מבוססות על טיפול במבוגרים. לעומת זאת, דווקא תאוריות פסיכואנליטיות פוסטמודרניות, המתנגדות לגישה מדעית ולפוזיטיביזם, רואות עצמן מחויבות 'להוכיח' את תאוריית ההתפתחות שלהן באופן מדעי ולהביא לה סימוכין אמפיריים. אופן חקירה כזה אינו מתיישב עם הנחתה המרכזית של הגישה הבין-סובייקטיבית, שלפיה תחום שאינו ניתן לחקירה דרך אינטרוספקציה ואמפתיה נמצא מחוץ לתחומה של הפסיכואנליזה. אין זה אלא ניסיון לאתר נרטיב מודרני, המסתמך על מחקרים אמפיריים, כדי להוכיח טענות על תקפות" (עמ' 158). עם זאת, יש לציין שהמחקרים עצמם לא נעשו ברוח המתודות הפוזיטיביסטיות אלא דווקא מתוך מתודה אמפתית, כפי שנהג סטרן, ולכן דומני שאינם סותרים עד כדי כך את העמדה הלא-פוזיטיביסטית של הבין-סובייקטיביים.

גוברין מאתר נקודת תורפה נוספת אצל הבין-סובייקטיביים. באופן מוצהר הם מבקרים את כל קודמיהם, כולל קוהוט, על כך שהם מציעים ראיה של נפש מבודדת, ואילו הם מציעים גישה העוסקת

בהשפעה ההדדית המתמשכת שבין החוויה הפנימית להקשרה החיצוני. עם זאת, הם מציעים המשגה שלפיה חוויות הילד מאורגנות על ידי עקרונות מארגנים לא-מודעים. אלה נוצרים מדפוסים חוזרים של התקשרויות בין-סובייקטיביות בין תינוק לאם. וכאן שואל גוברין, "אך האם העקרונות המארגנים הלא-מודעים, שהאדם נושא אותם עמו לכל מצב, המעצבים והקובעים את התנהגותו גם מעבר למפגשים בין-סובייקטיביים שונים, אינם אלא גרסה נוספת של 'הנפש המבודדת' שהגישה הבין-סובייקטיבית כה שוללת?" (עמ' 159).

איני יכול אלא להסכים עם גוברין, הגורס שכמעט לא אפשרי שתאוריה תגדיר עצמה "פסיכואנליטית" בלא שתכיל גרסה כלשהי של הנפש המבודדת. "כל אדם מביא עמו דבר-מה משלו למפגש הבין-סובייקטיבי, דבר שאינו תלוי בבין-סובייקטיביות שבמפגש אלא עוצב בילדות המוקדמת" (שם).

על פי הסכמה המנחה שלו סוקר גוברין את הגישה ההתפתחותית של הבין-סובייקטיביים, מתעכב על מושגי הטראומה והלא-מודע, ולבסוף מציג את גישתם לטיפול ואת תפיסתם לגבי המטפל. הוא עומד על כך שבתאוריה ההתפתחותית שלהם יש שני חידושים: פוסטמודרני ומודרני. החידוש הפוסטמודרני הוא בשבירת הדיכוטומיה בין האובייקטיבי לסובייקטיבי הרווחת בתאוריות התפתחותיות. בעיניהם, המציאות מתווכת תמיד על ידי מרכיב סובייקטיבי. הילד אינו משתחרר מהסובייקטיביות שלו, אלא זוכה לכך שהיא תיתמך, תתוקף ותחוזק על ידי ההורים. החידוש המודרני בגישתם הוא נוכחותו של מרכיב פוזיטיבי בתיאור התפתחות תפיסת המציאות. "הגישה הבין-סובייקטיבית קובעת ... כי הילד מתפתח כך ולא בדרך אחרת. בקביעתה זו היא מצביעה על 'עובדה' חדשה בתהליך ההתפתחות: בעוד קוהוט חשב כי אמפתיה חשובה להתפתחות העצמי, סבורים החוקרים הבין-סובייקטיביים כי התגובה האמפתית חשובה לתפיסת המציאות כולה". (עמ' 161).

באשר לטראומה, הבין-סובייקטיביים מבקרים את מודל הטראומה של פרויד בטענה שזוהי תפיסה דטרמיניסטית עם הדגשת יתר על עולמו הפנימי של האדם (נפש מבודדת). הם טוענים כי בגישה

הקלסית הטראומה לא התרחשה במציאות, אלא היא תוצר של עולם הפנטזיה של הילד ושל אי-יכולתו לווסת את העוצמות הדחפיות שלו. בעיני הבין-סובייקטיביים, זוהי הטלת ספק בהתרחשות הטראומה, ספקנות שהיא לעצמה טראומטוגנית לגבי המטופל. ביקורת דומה יש להם על תפיסת הטראומה של קוהוט המדגישה כמות של תסכול ועוצמה של רגש דכאוני בעקבותיו.

סטולורו וחברי קבוצתו מדגישים כי תגובת הסביבה לדיכאון ולגילויים רגשיים אחרים של הילד היא היסוד המכריע בהיווצרות הטראומה. לדעתם, הקושי להתמודד עם הטראומה נעוץ באי-יכולתו של ההורה לווסת את רגשות הילד, ולא באירוע הטראומטי עצמו. "לא האירוע עצמו הוא הטראומטי, כי אם כשלון הסביבה להגיב עליו" (עמ' 163).

הלא-מודע, מעצם הגדרתו, הוא אישי ואינו נגיש לאחרים, ובמפגש הבין-סובייקטיבי אין לו ביטויים ישירים. לפיכך, מושג כה מהותי זה של הפסיכואנליזה הוא תוצר של 'פסיכולוגיה של אדם אחד'. להפתעתו של גוברין כקורא בקורתי, מושג הלא-מודע מרכזי בעבודתם של סטולורו ועמיתיו, ובכך הוא מעיד על מרכיבי הנפש המבודדת שקיימים ככלות הכול במשנתם.

לסיום הדיון בתרומת המחברים מהגישה הבין-סובייקטיבית מנסה גוברין לאפיין את המטפל הבין-סובייקטיבי כפי שהוא מצטייר מתוך כתיבתם. הם יוצאים חוצץ נגד גישות מסורתיות שעל פיהן המטופל מעוות את יחסי ההעברה, בעוד תפיסתו של המטפל היא אובייקטיבית ואמיתית. נקודת המוצא שלהם היא ש"המציאות היחידה הנגישה לבחינה פסיכואנליטית היא המציאות הסובייקטיבית, זו של המטפל, זו של המטופל וזו של השדה הנוצר ביניהם" (עמ' 167). לדעתם, הברית הטיפולית נוצרת ממחויבות אמיתית של המטפל להבין מתוך הסובייקטיביות של המטופל את המשמעות העומדת מאחורי מצביו הרגשיים.

גוברין מוקיר את שאיפתם של הבין-סובייקטיביים לעודד הבנה אמפתית יותר של חוויית המטופל, אולם הוא סבור כי דרישתם ממטפלים להעמיד את הסובייקטיביות שלהם ושל המטופל במישור אחד אינה מציאותית. אם התפיסות של המטפל ושל המטופל הן

סובייקטיביות באותה המידה, הרי אותה זהות רווחת גם בנוגע להנחות שמחזיקים בהן שני המשתתפים בדיאדה הטיפולית, ולכן המטפל אינו אלא סובייקט הניצב מול סובייקט אחר והנחותיו של האחד אינן תקפות מאלה של האחר. "באופן פרדוקסלי סטולורו ועמיתיו חוזרים לעמדה אובייקטיבית מדעית הקוראת להתעלות מעל לסובייקטיביות של מטפלים. בכך למעשה הם שוללים את הסובייקטיביות של המטפל, שכן הסובייקטיביות מעצם טיבה רואה עצמה כאמיתית ותקפה והיא מעדיפה עצמה על פני הסובייקטיביות של הזולת" (עמ' 168, ההדגשה במקור).

כאן נידונה ביקורתם של הבין-סובייקטיביים נגד האידאל של המטפל הניטרלי, אידאל שהם רואים בו מיתוס המחזיק בתוכו עמדה כוחנית. לדעתם, אמפתיה וניטרליות אינן עולות בקנה אחד ואינן יכולות להתקיים בו-זמנית.

בעיני גוברין, "ההישג המרכזי של הגישה הבין-סובייקטיבית הוא בהבלטת המוטיבציה השונה של האדם הן בהתפתחות והן ביחסים הטיפוליים ... בגישה הקלסית ... האדם הנאור נפרד מסמכויות שונות השולטות בחייו הטרומס-בוגרים כדי לציית לחוקים האוניוורסליים של התבונה בלבד. המטופל שוכר לו אנליטיקן המשמש כדמות סמכותנית, כדי להשתחרר מקונפליקטים לא-מודעים וכדי לגלות את האחרות הלא-מודעת שבו ... בגישה הבין-סובייקטיבית יש ויתור על אידאל השחרור שהוא אידאל מודרני ... המטרה היא בעצם ההבנה, בעצם היכולת של המטפל להיכנס לנעליו של המטופל ולהבין את הסובייקטיביות שלו. כך נוצרת סביבה בטוחה, אוהדת, תומכת, לא שיפוטית, שבה ניתן לחקור בחופשיות את הסובייקטיביות של המטופל ולהבינה יותר" (עמ' 171).

גוברין מדגיש שלבין-סובייקטיבים לא שמורה זכות הראשונים על הדגשת הממד הסובייקטיבי. קוהוט הקדימם בכך. אולם ייחודם בכך שהפכו זאת לאידאולוגיה מרכזית המהווה שינוי אפיסטמולוגי המערער על תפיסות ומוסכמות של הפסיכואנליזה הקלסית. הוא עומד על הזיקות העמוקות בין גישתם לבין זו של פסיכולוגיית העצמי, אך לשיטתו עיקר ההבדל ביניהן הוא בפילוסופיה שמאחורי שתי הגישות. לטענתו, הבין-סובייקטיביות "מעניקה לפסיכולוגיית

העצמי את מה שכה חסר לה – פילוסופיה העולה בקנה אחד עם תפיסת האדם שלה ועם אופן תפיסתה את המטרות הטיפוליות” (עמ' 172). בנקודה זו אני שב לביקורת שיש לי על אופן ראייתו של גוברין את פסיכולוגיית העצמי. את הפילוסופיה שכה חסרה לה לדעתו ניתן למצוא בה ללא כל קושי, גם אם מסיבות פוליטיות פנים-אנליטיות הצהרותיו הפילוסופיות של קוהוט אינן מפורשות כאלה של הבין-סובייקטיביים.

ב. הגישה ההתייחסותית

חלקו האחרון של הספר מוקדש לבחינת הגישה ההתייחסותית בזרם הפוסטמודרני של הפסיכואנליזה בארצות הברית. שמה של הגישה נוגע לעובדה שהיא רואה במושגי היחס והקשר, ולא במושגי הדחף, גורמי מפתח במוטיבציה ובהוויה האנושיות. בעוד הקבוצה הבין-סובייקטיבית מדברת בקול אחד למדי, בקבוצה ההתייחסותית יש מגוון של קולות. סטולורו וקבוצתו צמחו ישירות מפסיכולוגיית העצמי, ואילו ההשראה לגישה ההתייחסותית נובעת ממגוון של מקורות. גוברין מציע שני סוגים עיקריים של מקורות השראה: האחד הוא קריאה פוסטמודרנית של יוצרים מרכזיים מהעבר, כמו פרויד, קליין וביון. המקור האחר הוא יוצרים מהעבר אשר בזמנם לא הכירו ביסודות הרדיקליים של הגותם, או לחלופין דחקו אותם לשוליים או נידו אותם כי ראו את היסודות הרדיקליים שביצירתם כמבטאים חתרנות. יוצרים אלה נתגלו מחדש על ידי הפוסטמודרנים וזכו אז לתחייה (למשל, שנדור פרנצי, שיש הרואים בו מבשרה החלוצי של הגישה ההתייחסותית ושנהנה כיום מרנסאנס ממשי בשיח האנליטי). זיקה זו לעבר מתיישבת עם התפיסה הפוסטמודרנית שאינה רואה עצמה מחליפה ישן בחדש, אלא מפרשת את הישן במונחים ובדימויים משלה. פרט לפרנצי מונה גוברין כמקורות השפעה על משנתם של היוצרים מהקבוצה ההתייחסותית גם את האנס לוולד, הרי סטק סליבן ורונלד פיירברן; את דונלד וויניקוט וכריסטופר בולס מהקבוצה העצמאית בחברה הפסיכור-אנליטית הבריטית; ואת מרטון גיל, היינריך ראקר ותומס אוגדן.

גוברין בוחר בארווין הופמן ובג'סיקה בנג'מין כמייצגים של הגישה ההתייחסותית. בעיניי זוהי בחירה מרתקת שאינה מובנת מאליה, שכן בחירה צפויה יותר הייתה פונה למחברים בולטים כמו סטיבן מיטשל, לוואיס ארון או אוֹן־רֶנִיק. עצם הבחירה הזאת מטיבה להדגים את ראייתו של גוברין את הגישה ההתייחסותית כמחזיקה מגוון של קולות ומקורות השראה, וכפלורליסטית ומאתגרת יותר מהגישה הבין־סובייקטיבית, האחידה יותר.

הופמן מתואר על ידי גוברין כדובר של ראייה אקזיסטנציאליסטית בעלת רגישות פוסטמודרנית. בעיניו של הופמן, מותו של אדם הוא הוודאות היחידה. הוא מושפע מפילוסופים כמו תומס נייג'ל וארנסט בקר (שמבין ההתייחסותיים גם פיליפ ברומברג מרבה לצטטו) המדגישים את הדיאלקטיקה בין הסובייקטיביות לאובייקטיביות, עמדות שבזכותן אדם יכול לחיות בשלום עם האמיתות הקשות של החיים. מהות תפיסת המציאות היא הדיאלקטיקה בין ההכרה במציאות, שאילו הייתה שלמה לא הייתה מאפשרת לאדם לחיות, לבין הסירוב להכיר במציאות. הערך המרכזי של האדם הוא ביכולת להכיר במגבלות הקשות של המודעות לעצמו ושל חירותו, וביכולתו ללמוד לחיות עם המציאות הנוראה והאבסורדית. "בני אדם הם עבדים שהחליטו לקחת מהאדון, כלומר מהטבע, כל מה שהם יכולים, למרות העובדה שהטבע מתעלם מהצרכים שלהם וכופה על גופם ניוון מחריד. לא כולנו ניצולים של טראומה מינית, פיזית או פסיכולוגית, אך כולנו ניצולי הטראומה של ההתעללות הגלומה במצב האנושי" (מצוטט בעמ' 181).

הופמן חולק על עמדתם של פרויד וקוהוט כלפי המוות. אצל קוהוט הוא מוצא דיכטומיה בין קבלה שלווה של המוות המאפיינת הסתגלות תקינה, לבין הכחשה וניהיליזם המאפיינים אי־הסתגלות פתולוגית. קביעתו של פרויד כי דחף המוות טבוע באדם ואף נחשק על ידיו היא בעיני הופמן התגוננות בפני הייאוש וחוסר האונים הכרוכים במוות עצמו. לדעת הופמן, העמדה ההתפתחותית הבשלה והבוגרת כלפי המוות היא היכולת לשאת את האמביוולנטיות כלפיו – הפחד הקיומי והאֶבְל הצפוי לצד הכרה בקיום העצמי. "התבונה היא 'להחזיק' בשני הצדדים של הפרדוקס הקשור למוות. כלומר

שהמוות הופך את החיים למשמעותיים ולחסרי משמעות, לבעלי ערך ולחסרי ערך באותו זמן" (מצוטט בעמ' 182).

ההכרה בוודאות מותו שלו ומותם של הקרובים לו הוא גורל חייו של אדם. הוא אינו בוחר להיוולד או למות או לחיות בסביבה שלעתים רוחשת אירועים ומעשים מחרידים. חרף זאת, רוב האנשים רוצים לחיות, שמחים בקיומם וביכולתם ליהנות ולחוות. מודעות מוחלטת לפרדוקסליות זו סופה שתוביל אדם לייאוש טוטלי. "במקום מודעות מלאה האדם נמצא כל הזמן במתח בין שני הקטבים: משמעות ומוות. הדיאלקטיקה ביניהם היא דיאלקטיקה של בנייה והרס, נחרצות וספקנות, תקווה וייאוש" (שם).

סתירה זו אינה פוסחת על המצב הטיפולי: המטפל כפוי לשאת סמכות מאגית ואי-רציונלית שהמטופל מייחס לו כדי להפעילה בטיפול. שניות זו, כמו השניות של חיים בצל המוות, אינה פתירה. "בסיטואציה האנליטית ההישג המרכזי הוא יכולתם של שני המשתתפים להפיק את מרב התועלת מהפגישה הטיפולית, למרות המאפיינים האבסורדיים של פגישה זו, המתבטאים במתן כסף תמורת אהבה" (שם, ההדגשה במקור).

בניגוד לגישה הקלסית, שנתנה לאובייקטיביות ולגילוי ידע תקף קדימות על פני יחסים פתוחים וחמים עם המטופל, ובניגוד לפסיכולוגיית העצמי, שנתנה לערך של הבנת הסובייקטיביות קדימות על פני מציאת אמת בטיפול, הופמן רואה ביכולת לחיות עם סתירות במקום לפתור אותן עקרון ראשון במעלה, שבמהותו הוא פוסטמודרני ונמנע מהעדפה של ערך כלשהו על פני ערך אחר. "זוהי אותנטיות שאינה מבטלת אלא מכילה, לומדת לחיות עם סתירות ופרדוקסים" (עמ' 183). הדיאלקטיקה של הופמן אינה חותרת לסילוק של ניגודים כמו אצל הגל ומרקס, אלא כזאת שבה הקטבים אינם נפתרים או משתנים אלא מתקיימים במתח ובסתירה מתמידים.

הופמן ממקם את יחסי ההעברה במרכז התאוריה שלו, שבימיה המוקדמים נקראה "קונסטרוקטיביזם חברתי" ואשר בהמשך שונה שמה ל"קונסטרוקטיביזם ביקורתי או דיאלקטי". הוא בחר במונח קונסטרוקטיביזם מאחר שהסיטואציה הטיפולית בונה את המציאות הטיפולית ואינה מגלה מציאות הנתונה מראש. המטפל בוחר

בהתערבות אחת מני רבות אפשריות, והבחירה מושפעת מנטייתו האנליטית, אך גם מאישיותו, מצרכיו ומהתעניינותיו. ביחסים המתפתחים בין שני בני אדם אין משהו הנתון מראש. סיפור חייו של המטופל הוא רה־קונסטרוקציה היסטורית הנבנית ברגע זה ביחסי הגומלין הטיפוליים. הופמן החליף את ה'חברתי' ב'ביקורתי או דיאלקטי', משום ש'חברתי' התקשר אצלו לרלטיביזם רדיקלי שאותו הוא שולל בתכלית. "אני רוצה להדגיש שהפוסטמודרניזם הוא הטרוגני ושהתנגדותי לגרסאות אחדות שלו, במיוחד לרלטיביזם הרדיקלי, אינה פחותה מהתנגדותי לאובייקטיביזם" (מצוטט בעמ' 184). הופמן מציע פרדיגמה חדשה שהנחתה המרכזית היא שותפותו האישית של המטפל בתהליך הטיפול. השתתפותו האישית של המטפל משפיעה על הבנתו את המטופל. הבנה זו משתנה בהתאם לפרספקטיבה שלו בכל רגע נתון ועשויה להתחלף בעמדות אחרות. מאחר שההבנה תלויה בשני המשתתפים ובאינטראקציה ביניהם ברגע נתון, לא תיתכן הבנה וודאית ביחסים הטיפוליים.

גישתו של הופמן מהווה התקפה אפיסטמולוגית עזה הן על הפסיכואנליזה הקלסית והן על אנליטיקאים עכשוויים. על פי ראייתו, התרחשויות בטיפול אינן יכולות להוכיח בנחרצות תאוריה המצויה מחוץ ליחסים הטיפוליים. רוב רובה של המציאות הטיפולית מוסבר באמצעות גורמים סובייקטיביים של המטפל והמטופל.

בסקירתו הרהוטה חובק גוברין את מורכבותה של גישתו של הופמן, את מקוריותה וכן את מידת התעוזה והיושרה שיש בה. למשל, עיסוקו של הופמן בסוגיית מפתח בפסיכואנליזה בעידן הפוסטמודרני: מאחר שלאנליטיקאי אין בעלות על הידע ועל האמת, ומאחר שגילוי של לא־מודע נתון אינו ייעודו – מה יש לו להציע? לדעת הופמן, יש בעייתיות בהנחה הקלסית שהמטפל יודע על המטופל דברים שאינם נגישים למטופל; שיחסי ההעברה הם פרי עיוות והשלכה של יחסים מוקדמים על המטפל, בעוד המטפל נותר אובייקטיבי ויודע. גם הניסיון לראות באהבה שהמטפל מעניק למטופל ובהכרה שלו בצרכיו מעין הורות שנייה, שתתקן את הנזק שהסבה ההורות המקורית, הוא בעיני הופמן ניסיון מופרך מיסודו,

שכן "אהבתו" של המטפל נקנית בכסף ולכן האותנטיות שלה מוטלת בספק.

הופמן מסכים שבעידן הפוסטמודרני סמכות המטפל בעיני עצמו נשללת ממנו, "אך בניגוד לגישה הבין-סובייקטיבית הקוראת לצמצם בתוך הטיפול את תפיסת המטפל כמקור סמכות, הופמן באופן פרדוקסלי, קורא לאנליטיקאים להמשיך ולהחזיק בסמכות זו" (עמ' 188, הדגשה במקור).

לדעת הופמן, בטיפול נוצר תהליך דיאלקטי. המטופל תופס את המטפל בו זמנית כאדם כמותו וכדמות סמכות בעלת ידע, שיפוט וכוח. לפיכך, על המטפל לעשות שימוש בכוח המאגי המיוחס לו, ולא לנסות לבטלו. עליו להשתמש בו באופן שיעצים את כוחות המטופל. גוברין מצטט קטע יפה במיוחד מספרו של הופמן:

"ידינו אינן נקיות. כולנו כבר יודעים זאת. אך נדמה לנו שאם נשטוף אותן שוב ושוב נוכל להיפטר ממרבית הלכלוך. נדמה לנו שאם נרחץ היטב את ידינו, אפילו אנחנו לא נוכל לגלות את הלכלוך. אך דרך זו לא תועיל ... אם אנו מאמינים שהמטפל מעורב בבניית המציאות הנפשית של המטופל ולא בגילוייה, נהיה חייבים לקבל את העובדה שאין שום דרך שתאפשר למטפל להפחית את מעורבותו. המטפל אינו יכול להסתפק בתפקיד של מאיץ מודעות-עצמית או מאיץ אינטגרציה. פרשנות אובייקטיבית והתערבות אמפתית אף פעם אינן רק תגובות או שיקופים של תוכן הדברים שהמטופל בחר להביא לטיפול. תמיד קיים דבר-מה אישיותי ותאורטי [כשהתאורטי אינו אלא היבט של האישין מצדו של המטפל" (מצוטט בעמ' 190).

גוברין נדרש גם לדיאלקטיקה המצויה אצל הופמן בין טקסיות לפורמליות בטיפול, בין הימנעות להיענות, וכן לקריאתו לבטל את האידאולוגיות הישנות בפסיכואנליזה. "תרומתו החשובה של הופמן היא בכך שהוא מכריח את הקהילייה הפסיכואנליטית לחשוב מחדש על מושגים ועל נורמות שהיה לגביהם קונסנזוס מוחלט כמעט. הוא מביא את החברתי ואת האישי לתוך הטיפול באופן שמערער את הנחות היסוד הפסיכואנליטיות ודורש למעשה חשיבה מחודשת על התאוריה. נראה כי אחרי הופמן לא יוכלו עוד אנליטיקאים לצאת ידי חובתם: מצד אחד לבקר את תפיסת המטפל הקלסי כניטרלי וכלוח

חלק, ומצד אחר להחזיק בהנחות אחרות המצביעות על תפיסת עולם פוזיטיביסטית" (עמ' 198).

אופן "טיפול" של גוברין במשנתו של הופמן שב ומדגיש את סגולות הספר וכותבו. רהיטותו של גוברין והקומוניקטיביות שהוא מעביר בה את מורכבות החומר שמציע הופמן הן כאן במיטבן וראויות לציון מיוחד. הצגתו היא מלומדת, מפורטת, נאמנה והוגנת, אך גם אם ניכר ממנה עד כמה הוא מוקיר יסודות רבים בכתיבתו של הופמן, הוא אינו חוסך מהופמן ומהקוראים בחינה ביקורתית של נקודות תורפה ופרדוקסים מהותיים שחלק מאמירותיו לוקות בהם.

בג'סיקה בנג'מין רואה גוברין פוסטמודרנית מתונה, שבניגוד לרבים מעמיתה בזרם הפוסטמודרני היא גם בעלת תפיסה התפתחותית משלה. בעיני גוברין, ייחודה בכך שהיא מזהה עצמה עם הגישה ההתייחסותית, מגדירה עצמה כפוסטמודרנית ומרבה לצטט את הגל ואת פוקו. היא מציעה תאוריה התפתחותית פסיכואנליטית פמיניסטית עם נטייה בין-סובייקטיבית. עם זאת, היא אינה מקבלת כמה מההנחות הפוסטמודרניות וגורסת כי הנפש המבודדת אינה אשליה בלבד אלא היא קיימת בעליל. התאוריה ההתפתחותית שלה היא בעלת זיקה מובהקת לעבודתו של וויניקוט, ובכך מתבטא הממד המודרני בכתיבתה. היא "מבינה כי ההנחות של תאוריות פוסטמודרניות פמיניסטיות, העושות דה-קונסטרוקציה לזהות נשית בסיסית, והדוחות את הסובייקטיביות ואת קיומו של עצמי אחד, אינן עולות בקנה אחד עם הנחותיה של הפסיכואנליזה. לדעתה, פסיכואנליזה צריכה לשמור על הסובייקט כעצמי היסטורי שמשמר את העבר שלו בלא-מודע גם אם אין אפשרות להגיע לאמת שהתרחשה בילדותו. גם אם העצמי אינו אחד, אלא מורכב מעמדות ומקולות רבים, הפסיכואנליזה צריכה להבין את החלק הייחודי שבאדם, המאפיין רק אותו" (עמ' 199).

מושג "ההכרה ההדדית" הוא מרכזי לגביה, והאחר הוא בעיניה מוקד של תאוריה בין-סובייקטיבית: "כיצד ניתן להיפגש עם אחרות בלי להיטמע על ידיה ובלי להטמיע אותה ... העצמי ממוקם בתוך טווח של יחסים בין-אישיים, שבו העצמי והאחר מכירים זה בזה כנפרדים ובאותו זמן תלויים זה בזה ... תיאוריות התפתחות רבות לא

עמדו על הצורך בהכרה הדדית, על צורך להכיר באחר ולהיות מוכר על ידי האחר ... לבני אדם יש צורך להכיר בזולת כאדם, שהוא גם דומה לנו וגם שונה. הצורך של העצמי באחר הוא פרדוקסלי משום שהעצמי מנסה לבסס עצמו כישות אבסולוטית, עצמאית, אך באותו זמן זקוק לזולת שיכיר בו ככזה. הוא חייב למצוא את עצמו בתוך האחר" (עמ' 200).

בתאוריה ההתפתחותית של בנג'מין יחסי האם והילד הם העריסה שבה מתפתחים ההכרה באחר והצורך בהכרה של האחר. תחושת השיתופיות של התינוק היא תוצר ההכרה שלו בנפרדות האם. המניע העיקרי של התינוק הוא שיתוף האחרים המשמעותיים במה שהוא חווה. הקונפליקט הוא בין השאיפה לעצמאות לבין הרצון הברזומני לזכות בהכרה מצד ההורים. התפקיד השמור להורים הוא לאפשר את הקונפליקט והכלת המתח הנובע ממנו, בלא שינסו ליישב את הפרדוקס. בנג'מין תולה התפתחות של פתולוגיות בכישלון בהכלת המתח, באי-היכולת להגיע לאינטגרציה בין קוטבי הפרדוקס. הילד נאלץ לבחור ביניהם ואז מתחוללים מאבקי כוח שסופם שליטה או כניעה.

גוברין מדגיש את השינויים שבנג'מין מציעה בתפקידים המסורתיים של אב ואם, כפי שצוירו על ידי התאוריות המסורתיות. בעיניה, האם היא עבור ילדים וילדות מקור כל הטוב, אך התמזגות עמה עשויה לגרום אובדן של העצמי. את האב היא מזהה עם "נוכחות חיובית ואוהבת בעבור המשפחה. האהבה כלפיו משמשת לא רק כדי לנצח את האם באמצעות עשיית האדרה למשהו אחר, אלא גם להרחבת האהבה לאדם נוסף. האב ... יכול למלא תפקיד חשוב בחיים של הבת ושל הבן בפיתוח תחושת היותו/ה מושא של תשוקה" (עמ' 201).

גוברין מציין את הדגשים הפמיניסטיים של בנג'מין ואת הסברה ההתפתחותי לדיכוי הנשים על ידי הגברים. התיאוריה ההתפתחותית שלה מציירת אידאל של משפחה שבה יש שוויון בין ההורים הממלאים תפקידים זהים. האידאל ההתפתחותי שלה הוא השגת היכולת להכיר בזולת ולזכות בהכרתו. התבנית שהיא מציעה היא שלמה ואינטגרטיבית ומטעם זה אינה מתיישבת עם הפוסטמודרניזם

המאופייין בנטייה לפירוק של מסגרות וערכים. האלמנט החדשני אצלה הוא הכנסת הסובייקטיביות של האם לתאוריה ההתפתחותית. תאוריות אנליטיות שקדמו לה התמקדו בציר התפתחותי אחד – מה האם עושה לילד או האופן שהילד משתמש באם. בנג'מין מוסיפה את הסוגיה של מה שהילד עושה לאם וכיצד האם משתמשת בו. בתאוריה שלה כל אחד מהמשתתפים בדיאדה אם-ילד הוא מוקד של חוויה סובייקטיבית, ורצונותיהם הנפרדים והנוגדים לעתים הם המגדירים את ההתקשרות בין הסובייקטים הנפרדים המכירים האחד בכוחו של האחר. יחסי אם ילד מוצגים באורח מורכב בהרבה ממה שרווח בתאוריות התפתחותיות קודמות: "האם אינה רק נותנת פסיבית המתאימה עצמה לצרכים המתפתחים השונים של תינוקה. היא עצמה מושפעת ממנו, עוברת שינויים רבים בתהליך הגידול, המשפיעים בחזרה על תינוקה וכך הלאה" (עמ' 202).

בנג'מין היא חלוצה פסיכואנליטית, מאחר שהיא הראשונה המתארת תהליכים התפתחותיים מנקודת מבטה הסובייקטיבית של האם ולא רק מבעד לעיניו של התינוק.

גוברין מזכיר את טיעונו כי תאוריית התפתחות "נגועה" תמיד בערכים ובפילוסופיה המוצהרת או הסמויה של התאורטיקאי. מבחינה זו התאוריה של בנג'מין אינה יוצאת מכלל זה, ובעבורה קידום רעיונות פמיניסטיים חשוב לא פחות מתיאור ההתפתחות. לדעתו, בנג'מין מבלבלת בין הרצוי למצוי, ותאוריית ההתפתחות שלה היא גם שופר לקריאתה "לנשים לקבל בעלות על הסובייקטיביות שלהן, ולגברים – להתמזג יותר עם 'החוץ' כדי לחיות יותר מבפנים" (שם). הוא מצביע על כך שהדבר נעשה בגלוי ובמוצהר כדי "שתאוריית ההתפתחות גם [תסביר] את ההבדלים בין גברים לנשים, וגם [תצביע] על הדרך לתיקון חברתי" (שם).

לפרק הסיכום של ספרו קורא גוברין "לשפוך את התינוק". הפרק הוא מלאכת מחשבת של אינטגרציה, הערכה וביקורת, גם אם ניתן לחלוק על כמה מקביעותיו או לחדדן. שם הפרק הוא כה מוצלח בכך שהוא משקף את הסכנות הרציניות שבלהט הפוסטמודרני להתנער משיירי העבר המודרני והפוזיטיביסטי, סכנות העלולות להמיט חורבן ממשי על המחדשים.

גוברין קובע כי מזה שלושים שנה, מאז פסיכולוגיית העצמי, לא נהגתה תאוריה התפתחותית מרכזית חדשה עם המשגות חדשות. לדעתו, נדירות התאוריות ההתפתחותיות בפסיכואנליזה הפוסט-מודרנית אינה מקרית.

תצפית חשובה של גוברין היא שכל הזרמים המרכזיים בפסיכואנליזה צמחו סביב תאוריות התפתחות שהיו נרטיבי-על, מאחר שמהן נגזרו כל עקרונות המפתח של התאוריה: "הפסיכופתולוגיה (מה השתבש בהתפתחות?), המטרות הטיפוליות (מהי התפתחות 'בריאה'?), השיטה הטיפולית (כיצד ניתן לתקן את השיבוש בהתפתחות?), ויחסי ההעברה (מהם המאפיינים המשותפים ליחסים הטיפוליים ולהתפתחות האישית של המטופל?)" (עמ' 203).

גוברין מציין את פריחת המחקר ההתפתחותי בידי חוקרים אנליטיים (סטרן, ביבי ולכמן, סנדר) ואת העובדה שזכה לתהודה רבה ולאחריה ניכרת, אך תוהה על כך שלא היו מקור השראה ליצירת תאוריות חדשות של טיפול ושל פסיכופתולוגיה. הוא מסביר זאת חלקית בכך שמחקרי תצפית החליפו הבנות ספקולטיביות בממצאים אמפיריים, וכך הגשימו משאלה פוזיטיביסטית להפוך את הפסיכואנליזה למדע אמפירי. שאיפה זו זרה לרוחם ולגישתם של הפוסטמודרנים, ומבחינתם אין וודאות שהאמיתות התצפיתיות תקפות מאלה שהופקו מהבנת חוויות הילדות של מטופלים מבוגרים במהלך אנליזות. לדעת גוברין, לפוסטמודרנים אין עניין בפיתוח תאוריות התפתחותיות חדשות כי הם מסתפקים בראייה חדשה של התאוריות הקיימות. ג'סיקה בנג'מין היא יוצאת הדופן בקבוצה, אך כפי שציין גוברין, היא מסתייגת מחלק מההנחות הפוסטמודרניות. הוא טוען כי "בפסיכואנליזה העכשווית יש התרחקות גוברת והולכת בין תאוריית ההתפתחות לתאוריית הטיפול. מתפתחים ... שני כיוונים שבעבר הייתה ביניהם התאמה ... מלאה וכיום הם מקבילים ולא תמיד נוגעים זה בזה" (עמ' 205). הכיוון האחד של מחקרי התצפית בתינוקות הוא בעיני גוברין אמפיריציסטי-פוזיטיביסטי, אולם התאוריות שהוא יוצר מצומצמות ואינן רחבות דיין כדי להגדיר מטרות טיפוליות חדשות או כדי לתאר את טבע האדם. הכיוון האחר הוא יצירת המשגות טיפוליות חדשות שאינן נסמכות על תאוריה

התפתחותית כללית אחת, אלא שואבות ממקורות שונים מתוך עמדה מהותית החותרת שלא להתחייב לאמת תאורטית אחת.

גוברין ממשיך ומצייר רצף שעל פניו נעה ההפחתה במרכזיות תאוריות ההתפתחות הפסיכואנליטיות במשנתם של מחברים פוסטמודרניים – החל משלילה מוחלטת של החיפוש אחר התרחשויות העבר והדגשה על הבנייה בהווה, וכלה בעמדות מתונות יותר המנסות להמעיט את ענינם המוגזם של אנליטיקאים בעבר. גוברין מתעכב בפירוט על שני מחברים הקרובים יותר לקוטב הראשון – ריצ'רד געה וננסי צ'ודורוב. על זו האחרונה הוא כותב: "הפער בין עמדותיה המטה-תאורטיות של צ'ודורוב לבין תיאורי המקרה שלה הוא דוגמא טובה לסתירות הקיימות בין הביקורת הפוסטמודרנית לבין העיסוק הפסיכואנליטי. מתברר כי למרות שאיפותיהם של הפוסטמודרניים, לא תמיד יש למטה-תאוריה השלכות קליניות. צ'ודורוב אינה הדוגמה היחידה. כאשר משווים תיאורי מקרים של כותבים פוסטמודרניים לאלה של מטפלים השייכים לאסכולות הישנות, רואים שההבדלים ביניהם אינם כה ברורים" (עמ' 209). גם הופמן וגם צ'ודורוב, על אף השוני ביניהם, גורסים שבטיפול האנליטי מתקיימת דיאלקטיקה בין שני קטבים, תיאורטי-אובייקטיבי וסובייקטיבי-אותנטי. החלק התיאורטי עולה בקנה אחד עם התאוריות המסורתיות, אך ההבנה הסובייקטיבית אינה מעוגנת בתיאוריה אלא באינטראקציה הסובייקטיבית של המפגש, ועליה להיות א-תאורטית, סובייקטיבית, אותנטית ובלתי קשורה לעובדות אוניוורסליות ולהבנות חיצוניות.

כאן מגיע גוברין לביקורתו הנוקבת והאמיצה על הפוסטמודרניים ולמחיר הכבד שעלולה הפסיכואנליזה לשלם על ההסתייגות מתיאוריות התפתחות. המוטיבציה ליצור תפיסה חדשה של התפתחות תלויה ברצון פוזיטיביסטי לגלות מה באמת ארע בעבר, בביטחון באמיתות הדברים. אם בסיס זה נשמט בפוסטמודרניות, כי אז אין עניין אמיתי לעסוק בהתפתחות. התגליות החשובות והנועזות של הפסיכואנליזה נעשו בעידן המודרני ועל ידי הוגים שהאמינו בתיאוריית ההתאמה של האמת, ולא בעידן הפוסטמודרני. עובדה זו אינה מקרית לדעת גוברין. הוא כותב: "אחד המחירים הגדולים של

שלילת פוזיטיביזם קיצוני ... הוא אפוא ויתור על החיפוש אחר מה שהיה שם באמת. מזווית ראייה זו יש לשים לב לדלות של התיאוריות הפוסטמודרניות, המתבטאת בהיעדר מושגים חדשים ... הויתור על האמת טומן בחובו מחיר כבד: ויתור על חיפוש אחר מה שהיה בעבר, כלומר על פיתוחה של תאוריה פסיכואנליטית חדשה; צמצום המילון הפסיכואנליטי; חוסר התחדשות ואף ניוון" (עמ' 210). כדוגמה קיצונית הוא מביא את מאמרה של דונה אורנג' משנת 2000 שהיא מציעה בו להפסיק שימוש במושגים לשוניים שאינם מתאימים עוד לאפיסטמולוגיה התייחסותית, פוסט-פרוידיאנית, פוסט קרטזיאנית. היא יוצאת חוצץ נגד שלושה מושגים במיוחד – יחסי העברה, הזדהות השלכתית וייצוגיות. בעיניה אלה מושגים הטעונים קונוטציות פילוסופיות הזרות להנחות האפיסטמולוגיה של הפסיכואנליזה בת זמננו. אף כי יש ערך לאתגר שמציבה אורנג' לאנליטיקאים – להתעמת עם הפער שבין הפילוסופיה שלהם לבין הפרקטיקה הקלינית שלהם – "גישתה של אורנג' תובעת מחיר, שכן המילון הפסיכואנליטי יצטמצם בעקבות ברירה זו של מילים ומושגים ... היא מציעה להוציא מהמילון מושגים, אך אינה מציעה מושגים חלופיים ... מספרם של המושגים החדשים שנוספו לשפה הפסיכואנליטית על ידי התאוריות הפוסטמודרניות הוא מצומצם ביותר ... לעומת זאת, כל אחת מהתאוריות המודרניות – פרויד, הרטמן, קוהוט, וויניקוט, קליין, פיירברן – כוללת מילון עשיר של מושגים פסיכואנליטיים שמקצתם היו לאבני יסוד של הפסיכואנליזה" (עמ' 211).

הספר מסתיים בדברים הבאים: "הגישות הפוסטמודרניות בארצות הברית אומנם הצילו את הפסיכואנליזה מהביקורת הפוזיטיביסטית, הפכו אותה לפלורליסטית, למשחקית ולפתוחה יותר, נפטרו מהאנליטיקן המדען הניטרלי-אובייקטיבי-יודע כול, אך בד בבד צמצמו את מילון המושגים שלה והפחיתו מעושרה ומחיוניותה. רק אם תכיר הקהילייה הפסיכואנליטית כי הפסיכואנליזה עלולה לאבד את כוחה השופע והיצירתי בהמשיכה לעסוק באדיקות רבה כל-כך בשאלות של ידע והכרה, ובהתעקשותה להדגיש שוב ושוב את חוסר

האפשרות לדעת, או אז היא תאפשר את צמיחתן של תאוריות חדשות מתוכה" (שם).

אכן, מילים כדורבנות וסיכום הולם למסע המרתק שבו הוביל אותנו המחבר.

לא הסתרתי את הערכתי העמוקה לאיכותו של הספר ולחשיבותו. זהו מחקר חשוב הסוקר בלמדנות מדוקדקת ורהוטה שדה הגותי ותאורטי רחב ותוסס, תוך הקפדה על הצגה הוגנת המכבדת את חשיבות ההתפתחויות והתרומות לצד ביקורת חיונית ועניינית על נקודות תורפה וקושי. עם זאת, רצוני להוסיף כמה הרהורים והשגות שעלו בי תוך כדי קריאת הספר ואחריה.

ראשית, אני מתקשה להבין את טענתו של גוברין לגבי היעדרה של תאוריה התפתחותית חדשה בשלושים השנים האחרונות. הוא מתייחס לעבודתם של חוקרי ההתפתחות של סוף המאה (סטרן, לכמן וביבי, ליכטנברג) כשייר של הניסיון הפוזיטיביסטי למצוא תיקוף מדעי אמפירי לתאוריות החדשות, מה שאינו עולה בקנה אחד עם גישה פוסטמודרנית. דומני כי באמירות אלה גוברין אינו עושה צדק לעבודתו של סטרן שניתן לראותה כפוסטמודרנית לכל דבר. סטרן¹⁵ פיתח תאוריה התפתחותית שלמה וחדשה שהתבססה על מחקר תצפיתי מהפכני. המתודולוגיה שלו שונה באופן מהותי מכל מה שרווח במחקרים ההתפתחותיים שקדמו לו, והיא משקפת נאמנה את השינוי העקרוני בתפיסה התאורטית שביטויו הצבת הסובייקטיביות כגורם מנחה. לצורך הפישוט ניתן לומר כי סטרן ניגש למחקרו בלא הנחות תאורטיות מוקדמות וניסה לנסח שאלות שיתאימו למה שהתנוק יכול לענות עליו בדרכו הייחודית לגבי החוויה שלו את עצמו ואת העולם הסובב אותו. בכך הוא ניסה להתקרב באופן אמפירי אל נקודת המבט של התנוק ולחקור את הסובייקטיביות שלו, בשעה שרוב המחקר ההתפתחותי שקדם לו יכול להיות מאופיין ככזה

¹⁵ Stern, D.N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant*. New York. Basic Books.

שבא לבחון השערות שהועלו מראש על פי תאוריה זו או אחרת, ולכן ניסח שאלות שיאששו השערות והנחות מקדמיות אלה; כלומר, החתירה הייתה למציאת תשובות שהחוקר מחפש (תפיסה שבה החוקר במוקד), ולא כאלה שהתינוק יכול לתת (תפיסה שבה התינוק במוקד). מחקרו המקיף של סטרן יצר חיבור מאחד בין "התינוק ההתפתחותי" ל"תינוק הקליני", והניב לא רק תאוריה ההתפתחותית שהציגה תינוק שונה מאד מהתינוק הפסיכואנליטי הקלסי לגונוני, אלא גם תרומות חשובות לתאוריה של הטיפול¹⁶ – כמו, למשל, מה שסטרן הגדיר כ'רגעי מפגש' (moments of meetings) ו'רגעי-עכשיו' (now moments). מעניין לציין כי סטרן עצמו דחה בקנאות כל ניסיון לשייכו לתאוריה או לתת-קבוצה פסיכואנליטית כלשהי, אף כי מחברים רבים מפסיכולוגיית העצמי, מהבין-סובייקטיביים ומההתייחסותיים חפצו מאד לנכסו לגישתם.

גוברין אינו מתייחס לכך ישירות, אולם לדעתי מן הראוי לציין השפעת מפתח נוספת הניכרת בגישות הפוסטמודרניות בפסיכואנליזה האמריקאית. נראה לי שלא ניתן להפריד את התאוריות הללו מהמסורת ההומניסטית, הדמוקרטית והליברלית הרווחת בארצות הברית, והדבר ניכר בכמה אופנים.

רענן קולקה, במסת המבוא שלו לתרגום העברי לכיצד *מרפאת האנליזה* של קוהוט (2005), כתב: "פסיכולוגיית העצמי ... מהווה סימן להבשלתה של החלמה אידאית מן המלחמה הנוראה היא בתוככי הפסיכואנליזה ... [ל]אפשרות לחזור, למרות הכול, אל חזון הטוב כיסוד האדם. הופעתה של פסיכולוגיית העצמי איננה סתם עוד שלב בהתפתחות האידאה הפסיכואנליטית ... אלא יש בה משום טלטלה של הדיסציפלינה כולה. עיקרה של טלטלה זו הוא היחלצות מן הרוע כהסבר לאדם. ייתכן שבעוד אירופה, זירתה החרוכה של

¹⁶ Stern, D.N. et al (1998). 'Non-interpretive Mechanisms in Psychoanalytic Therapy. The "Something-More" than Interpretation'. *Int. J. Psycho-Anal.*, 79, p. 903.

המלחמה, הייתה יכולה רק בשוליה להתנער מהעיסוק הכובל פָּרוּע, הייתה זו דווקא אמריקה שיכלה להעלות מקרבה את ההעזה להציע מחדש ... את האמונה והאמון בכינון עצמיותו של אדם המושג על ידי סולידריות אנושית, אחריות אתית והאמונה בטוב ("עמ' 15).

בגישות הבין-סובייקטיביות וההתייחסותיות ניתן בנקל להצביע על שאיפה לדמוקרטיזציה ולשוויוניות של היחסים הטיפוליים ולהתנערות מהסממנים הסמכותניים שאפיינו רבים מנציגי התפיסה הקלסית, ואין ספק שלהקשר האמריקאי היה חלק עמוק בכך. תרומה עקרונית זו של הזרם הפוסטמודרני אין ערוך לחשיבותה. אך גם אם אסתכן כאן בהכללה סטריאוטיפית, דומני שבאופן אמריקאי מאד, הפוסטמודרנים בארצות הברית נטלו אלמנט חשוב וחיוכי והביאוהו לקיצוניות פשטנית כמעט ההופכת את הכותרת "לשפוך את התינוק" למתאימה כל כך. ובאותו הקשר עולה על דעתי שאלה מטרידה. באירופה היו להגות הפוסטמודרנית השפעות שפעלו דווקא להגברה של ההתעניינות בפרויד ובאתיקה של הפסיכואנליזה. כיצד זה, אפוא, שהפילוסופיה הפוסטמודרנית השפיעה על הזירה הפסיכואנליטית האמריקאית בכיוון ההפוך, כפי שמדגים מאמרה של אורנג' משנת 2000 שהוזכר קודם, עד כי לעתים נראה שהשפעה זו הובילה לאידאל של התנערות נלהבת יתר על המידה מהמורשת המודרנית המהפכנית והעשירה? כיוון זה הוא בעייתי ומפנה את שימת הלב גם לסכנות הטמונות בדחייה טוטלית של פוזיטיביזם ומדעיות מהסוג הישן. הצגתו כהתגלמות השמרנות הריאקציונית, שכל פוסטמודניסט נאמן השומר נפשו ירחק ממנה, אכן מסכנת אותנו באובדן דרך, ודומני שגוברין משכנע מאד בדבריו שניתן לקוראם כאזהרה חשובה.

הצבעתי על העובדה שגוברין אינו מתייחס למאמרו של קוהוט מ-1966, "צורות והתמרות של נרקיסיזם". קל יהיה בוודאי להצביע על אי-אזכור של עוד מאמרים חשובים של מחברים אחרים, והדבר מובן לאור רוחב היריעה של המחקר. אולם אני שב ונדרש להשמטה מסוימת זו משום שלטעמי היא פוסחת על נקודת מפתח מכריעה בגלגולי הפסיכואנליזה באמריקה. אני נוטה לתלות חלק מהסיבה להשמטה בכך שקוהוט עצמו לא פיתח באופן שיטתי כמה מהאלמנטים המהפכניים ומרחיקי-הלכת במאמרו – אלה הנוגעים

להתמרותיו הגבוהות של הנרקיסים. כאן רצוני לשוב ולהסתייע בתרומתו של קולקה בסמינר באוניברסיטת תל אביב שהוזכר קודם לכן. בין השאר, בדיאלוג עם כתיבתה של טייכהולץ, הוא מצביע על כך שבהתפתחות הפסיכואנליזה ניתן לזהות תנועה מהאפיסטמי (עם הדגש על ידע, על אובייקטיביזם), אל האונטולוגי (עם הדגשים על הוויה וחוויה) ואל האתיות. בראשית הדרך יחסו של קוהוט לאמפתיה היה כאל מתודה של איסוף נתונים, מה שלמרות הדגשתו על הסובייקטיביות היה שייר של האפיסטמולוגיה המדעית. כאשר דיבר (ב־1982, במאמר "אינטרוספקציה, אמפתיה ומחצית המעגל של הבריאות הנפשית" שהוזכר על ידי גוברין) על האמפתיה כעל אופנות של היות-עם הזולת, כעל תמצית עמדת הזולת-עצמי, היה בכך משום מעבר לאונטולוגי. לא מדובר עוד ביחסים אלא בזיקה בין עצמי לזולת-עצמי, במטריצה האמפתית שאדם זקוק לה מלידה ועד מוות. בכך יש מימד פוסטמודרני לחלוטין של יחידאיות (uniqueness) – מימד של חד-פעמיותו של הכול, שאינה מאפשרת קביעה של כל דבר אנוניורסלי, כל דבר מוכלל. קולקה מציע כי היות בתוך מטריצה אמפתית, בזיקת זולת-עצמי, מגלם בתוכו גם את התנועה אל האתיות, מפני שהיות זולת-עצמי משמעו אחריות לכינונה של עצמיות הזולת, ובאחריות זו מתגלמת העצמיות שלנו. מתפיסתו של קוהוט נובעת באופן עמוק עמדה שלפיה להיות בקשר אינו התקיימות ביחד של שניים, אלא שבקשר המבוסס על מצב אמפתי, בכל רגע נתון, יש קיום אחד טוטלי המבוסס על אחדותיות של שניים ולא יחס של שניים. הזולת-עצמי מתרוקן מעצמיותו כדי לכונן את עצמיות זולתו. זו הנגיעה בנרקיסים הקוסמי שקוהוט מדבר עליו. זוהי מהפכה רדיקלית בחשיבה הפסיכואנליטית, ובהכרת גישתו של קוהוט כמייצגת פסיכולוגיה של אדם אחד או של נפש מבודדת יש לדעתי משום שגיאה עקרונית בזהו המימד האחדותי שפסיכולוגיית העצמי מושתתת עליו. קריאה כזאת של קוהוט מעוררת שאלה נוקבת: האם העמדה הבין-סובייקטיבית או כל עמדה התייחסותית אכן מחזיקה את העמדה האמפתית במשמעותה הרדיקלית? כמו טייכהולץ, גם קולקה מציע לראות בגישה הבין-סובייקטיבית דבר-מה שבעליל מחליש את העמדה האמפתית כיסוד הזיקה של אדם לזולתו. שהרי מתוך העמדה

הבין־סובייקטיבית, גם אם אני מאמין שטובת הזולת מצריכה הכרה שלו בסובייקטיביות שלי, הריני אומר: עליך להכיר בנרקיסיזם שלי, ובכך אני מתנער למעשה מאחריותי לעמדת זולתעצמי כלפיו. ושרה הנוצר באופן כזה מותיר אותנו במישור של שניים, במישור של צורותיו הבסיסיות של הנרקיסיזם ולא במישור של התמרותיו הגבוהות. ממחקרו של גוברין ניתן להסיק פרספקטיבה התפתחותית לגבי התנועה התאורטית שהתרחשה בפסיכואנליזה האמריקאית: הגישות הבין־סובייקטיביות וההתייחסותיות, עם הדגשתן על ה"פסיכולוגיה של שני אנשים" וביקורתן על ה"פסיכולוגיה של הנפש המבודדת" שאותה הן מייחסות לקוהוט ולקלסיים כאילו היו מקשה אחת, מהוות כביכול פריצת דרך רדיקלית ומתקדמת לעבר פוסטמודרניות אמיתית. הפרספקטיבה שאני מציע כאן עשויה להצביע על אלמנט רגרסיבי בגישות אלה, בכך שהן שבות לתפיסה תאורטית השייכת לפאזה האונטולוגית בפסיכואנליזה, שמתמקדת ביחסים בין שניים והשפעתם, ומחמיצות את המימד האתי המקופל בגישתו של קוהוט. ההישג התאורטי המיידני של קוהוט, לעומת הפסיכואנליזה שקדמה לו ומעבר לוויניקוט, הוא שהיחידה אם־תינוק נמשכת לעולם. יחידה זו אינה בלעדית לאם ולתינוק, אלא היא ביטוי לקומפלימנטריות המתקיימת במטריצת הזולתעצמי שבה אין נבדלות או נפרדות של שניים, היא ביטוי לתנועה המתמדת והמשלימה, שראשיתה ב'אם־תינוק', בין מצבי יחידאות למצבי אחדותיות. מבחינה זו, בשונה מדרך הצגתו של גוברין, נראה שהגישות הבין־סובייקטיביות וההתייחסותיות אינן שלב התפתחותי גבוה יותר של התאוריה, אלא הן גלי רוחב צדיים שהמפץ של פסיכולוגיית העצמי גרם להן.

ואשוב עתה למוטו מספרו של א.א. קבק שפתחתי בו את הסקירה. בעבורי, מחקרו של גוברין הוא מסע מאלף מהצורה המקורית, על יופייה, ייחודה ומורכבותה, דרך כל הצורות הייחודיות שצמחו מתוך הניסיון הפורה לשמרה, להפיצה ולפתחה. אלה הוסיפו על הדגם המקורי, שינוהו, גרעו ממנו, עד כי לעתים קשה לזהותו בתוכם. אין ספק כי המקור לא היה חף מבעיות ומחסרונות. גוברין נדרש לכך וגם סוקר את השינויים, הגלגולים, המפנים שחוללו התלמידים שלקחו

את התורה, פיתחיה והפיצה. כפי שאומר קבק, "אף אחת מהצורות לא היתה דומה אליו. כל אחד לש כפי יכלתו וכפי רוחו". גוברין גם מטיב לחדד לנו, הקוראים, את ההקשרים התרבותיים וההגותיים שהשפיעו על הגלגולים ועומד על חשיבותן של ההשפעות הללו ביצירת החידושים והשינויים. אולם במבט כולל מתעורר לרגעים הפיתוי לתהות מהי אותה צורה, אותה אמת שהשיח החדשני, התוסס והמרתק הנסקר כאן מתאמץ כל כך להתנער ממנה ומבקר אותה כמעט בקדחתנות? מה מקור הרתיעה מאפשרות קיומם של גילויים ותגליות שהם כלליים ופרטיים גם יחד, ייחודיים ואוניוורסליים, אובייקטיביים וסובייקטיביים? האם אין במפגש הטיפולי החד פעמי והאישי מאד יסודות הנוגעים בכללי ובאוניוורסלי? ואז, בשובי אל הצורה המקורית, בדמותם של פרויד ושל קוהוט, אני נפעם מחדשנותם, עומקם ומורכבותם, ועם כל הוקרתי לתרומה הפוסטמודרנית בפסיכואנליזה, דומני שלעתים יש משום "שפיכה של התינוק" בהפלגות של העמדות הרדיקליות שבה, המותרות אותנו בערפל סמיך ומטשטש שמעלים את הסגולות המופלאות של המקור.

אלדד אידן, ת.ד. 29053, ירושלים 91290



במדורו, המלה האחרונה, ברשימה שכתרתה "מסביב לתפוח" ("הארץ", יום ו', 2005-10-7), דן מיכאל הנדלזלץ במופעיו של התפוח במקרא, בפרשנות המקרא ובתרגומיו, במיתולוגיה היוונית ובשירה. בין השאר כותב הנדלזלץ כך: "המלה הלטינית בתרגום בראשית ל'פרי' היא fructa".

המלה הלטינית ל"פרי" בתרגום הוולגטה היא fructus. נראה שהנדלזלץ מצא שם פועל (פרטיקיפיום) בנקבה, ובמשמעות שונה, הדומה לשם העצם הזה, וסבר כי זהו שם עצם ממין נקבה בנטיה הראשונה. בהמשך דבריו כותב הנדלזלץ:

"אריניה, אלת הנקמה היוונית, באה ללא הזמנה לחתונה תטיס ופלאס...". אבל מי שהגיעה ללא הזמנה לחתונה הייתה אלת המריבה אַריס, ולא אחת האריניות, ושמו של החתן הוא פּלאוס, ולא פלאס. ואחר כך מצינו –

"התפוח הזה [כלומר, זה שנתן פאריס לאפרודיטה] זכה בלטינית לשם malum discordia, תפוח המריבה. 'טוב ורע' של עץ הדעת הם בלטינית boni et mali. כך היה התפוח בנצרות לסמל המריבה בין האדם לאלוהים." בלטינית תקינה, תפוח המריבה הוא malum discordiae. כמו כן, mali et boni הם צורות הגנטיבוס של שמות העצם המופשטים ("של הרע והטוב"); בציטוט מונחים המנותקים מן ההקשר המלא, יש להשתמש ביחסת הנושא, הנומינטיבוס (malum et bonum). זאת ועוד, נראה שהנדלזלץ סבור בטעות שיש קשר אטימולוגי בין mālum (א ארוכה), "תפוח", לבין mālum (a קצרה), "רע".

באותו מדור, ביום ו', 14 באוקטובר, 2005, ברשימה שכתרתה "המחר של הדחיין", כותב הנדלזלץ:

"בי"ז בתמוז בשנה הראשונה לצאת ישראל ממצרים שבר משה את לוחות הברית, ומיד עלה להור ההר לעוד שמונים יום." מה היה לו למשה לעשות על הור ההר? את הלוחות הראשונים, שאותם שבר, ואת השניים – שאותם הביא לאחר שעלה להר בפעם השנייה – קיבל משה בהר סיני ולא בהור ההר (מקום קבורתו של אהרון אחיו).



מחקר מעמיק על לאומיות וציונות

חדוה בן ישראל, בשם האומה, מסות ומאמרים על לאומיות וציונות, הוצאת מכון בן-גוריון לחקר ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2004, 505 עמודים ובכללם אינדקס ותוכן העניינים באנגלית.

קובץ זה הוא פרסום חשוב מאין כמותו, מכיוון שיש בו כלים, מידע ורעיונות, שיש בהם כדי להתבונן בלאומיות בכלל ובציונות בפרט בהעמקה, ברוחה ובישוב הדעת שאינם מרובים במקומותינו, הודות לתלמודה רב השנים של המחברת ולעיוניה בתלמודם של אחרים, בחשיפת מניעיהם, חסרונותיהם ותרומותיהם, על פני ספקטרום מחקרי עצום שנפרש לפנינו כאן.

מבנה הספר ותכניו – שער ראשון ושני
הספר הוא אסופת מאמרים והרצאות בששה שערים. אני אתרכז כאן בארבעה, שבהם מצוי עיקר הטיעון, אך אינני פוטר את הקורא מעיון בכולו, שכן עדיף מקור על סיכום, ועדיף העיון בספר כולו לטובתו האינטלקטואלית ואולי המעשית של הקורא המשכיל.

השער הראשון עוסק בלאומיות בראיה היסטורית, ועיקרו הוא סירוב להסכים להגדרה צרה אחת של מושג זה, וניתוח אסכולות שונות במחקר שאכן הצרו אותו על פי דרכיהן השונות. כבר בשער זה ניכר יתרונו של ההיסטוריון על פני בעלי הגישה הלא-היסטורית, מהם בעלי השקפות מוסריות-ליברליות אשר שללו את הלאומיות מטעמים אלה, ומהם בעלי השקפות אנליטיות שמוצאן במדעי החברה ובנטייתם לבנות מודלים מופשטים של נושאי מחקרם, ולעסוק בניתוח השוואתי אופייני לסוציולוגים, שיש בו תועלת אבל גם קושי. משפט המפתח בשער זה, לדעתי, הוא כי "בלעדי ניתוח

סוציולוגי, היתה הופעתן של אומות ותנועות לאומיות פחות מובנת, אך כדי להמנע מטשטוש של הבחנות היסטוריות מתוך הסתמכות על שיטות השוואתיות, חייב חוקר הלאומיות לנוע בלי הרף בין ממצאים השוואתיים להיסטוריים. כלומר, מלכתחילה מדובר בתופעה היסטורית במהותה, המחייבת אותנו לידע לשוני ותרבותי ולהכרת צמיחתה של ישות לאומית מתוכה, ולא רק על ידי השוואת התנאים – השונים כל כך – שהצמיחו אוסף עשיר זה של מדינות לאום, שמחקרו הרציני החל לא לפני סופה של מלחמת העולם הראשונה, וזאת למרות שהפנומן הלאומי הוא עובדת יסוד בהיסטוריה העולמית של 200 השנים האחרונות לפחות.

בשער זה מניחה בן ישראל את המסד לדיון בתיאוריות השונות של לאומיות בדיסציפלינות השונות, וניגשת בשער השני להחילן על הציונות. שער זה הוא המבריק שבכולם, ויש להרחיב עליו את הדיבור.

בתחילת הדיון מציעה בן ישראל הגדרות של המושגים העיקריים הרווחים במחקר ביחס ללאומיות – מהם מקובלים יותר ומהם פחות. האחד, הרווח יותר, הוא הגדרת הלאומיות כאידיאולוגיה פוליטית בת כמאתיים שנה השואפת להביא לחפיפה בין הקבוצה התרבותית לקבוצה הפוליטית. מובן הוא שגם הגדרה זו רחבה מכדי שתכיל תופעות כמו הלאומיות הפלשתינית, אשר מבחינה תרבותית אינה שונה הרבה מן הלאומיות הסורית, אלא אם כן נכניס ל"תרבות" מלחמות, כיבוש, גלות וכדומה, ולכן בן ישראל עצמה תשוב לתשתית ההיסטורית של הלאומיות. מושג שני שבן ישראל משתמשת בו הוא "תנאי המודרניזציה", שמשלבים אותו "עם הרעיון הפוליטי החדש בדבר ריבונות העם הקובע את גורלו, המעניק לגיטימציה לשליטיו ושולל את סמכותו של שלטון זר". ואולם לאחר מכן שבה בן ישראל לתשתית ההיסטורית של טיעונה: "לאחר שההיסטוריה יצרה מדינות לאומיות" – ולדידה תהליך זה הגיע לבשלותו במאה ה-18 ולא קודם, בעוד שאני רואה הן באנגליה של "הנרי הרביעי" והן בזו של סיר ג'ון פלסטף, שבה נתקדשו "הזכויות העתיקות של כל איש אנגלי" משכבר הימים, מדינה לאומית (אם גם חסרת מה שבן ישראל מכנה בשם "הילה של ריבונות העם", כפי שקרה בצרפת בזמן המהפכה) – הרי

בעקבות "שני אלה נולדה אידיאולוגיה חדשה של לאומיות עם מודלים מוחשיים לחיקוי." אידיאולוגיה זו צררה בתוכה את הפרטיקולריות הצרפתית מצד אחד, והיתה למצרך אוניברסלי מן הצד האחר. מושג שלישי שבן ישראל מגדירה היטב לצורך המשך דיונה הוא "אתניות". "אתניות" פירושה לפעמים "מוצא גזעי", ולפעמים "מסורת תרבותית". לכאורה פירושים אלה מנוגדים, ואולם – כך אומרת לנו המחברת – "הם באורח פרדוקסלי הבסיס הסינתטי לרוב התופעות הלאומיות בהיסטוריה. כאשר הרכיב האחד מודגש, התנועות הלאומיות מופיעות כגזעניות וסגורות, ואילו כאשר מדגישים את הרכיב האחר הן נראות כליברליות ופתוחות להצטרפות." אני הייתי מדגיש את ה"הצטרפות", את הקבלה של "המסורת התרבותית" הצרפתית, כתנאי שהיה מקובל על הצרפתים כמובן מאליו ביחס לכל מיעוט שחי במדינתם הלאומית, ומטעם זה הם אינם יודעים כיצד לנהוג כיום במיעוט המוסלמי. מכל מקום, "במהלך המאה ה-19 נוצר דפוס היסטורי של התקדמות ממודעות עצמית בדבר זהות אתנית אל אימוץ הלאומיות הפוליטית", ותהליך זה הוביל לדברי בן ישראל גם להופעת הציונות, שהגד היסוד שלה היה, כי אומתם של הציונים "שווה בטבעה ובזכויותיה לאומות אחרות."

בתחילה אומרת בן ישראל, בפסקנות מה, כי הציונות התעוררה בהשפעת הסביבה האירופית וכי היא בחרה את ערכי היסוד שלה מחוץ ליהדות. לכן, לדעתה, יש בסיס לטענה האורתודוקסית המחמירה של הרב שמשון רפאל הירש, או של פינס [איזה מהם? ש"א] כי "מעולם לא שימשו ארץ וקרקע קשר לאיחודו של ישראל ... אלא התורה היא שיצרה את האומה היהודית והיא קיימת למען התורה." מסופקני אם אכן התנ"ך נטול קשר כלשהו "לארץ ולקרקע." ולכן גם ספק בעיני אם אכן "הציונות התמקדה בשתי מטרות, המדינה הלאומית והערכים האוניברסליים של הנאורות" בלבד. ואולם, כאן מתחיל הברק שבניתוחה: שני היסודות האמורים היו יסודות שאולים מתרבות אירופה. עצם צירופם, אומרת בן ישראל, העלה את שאלת הפרטיקולריות לעומת האוניברסליזם, "שהיא חריפה במיוחד בעולם היהודי." בקרב האומות האירופיות היה צירוף היסטורי מסורתי של

אלמנטים פרטיקולריסטיים ואוניברסליסטיים. הן פיתחו תרבויות וזהויות ייחודיות תוך שמירת הזיקה לנצרות כדת אוניברסלית או לפחות כגורם מרכזי בתרבות ההיסטורית המשותפת. ואולם המעבר "בשביל יהודים לאחר האמנציפציה מן הפרטיקולריזם היהודי אל עולם הערכים האוניברסליים של הנאורות היה דילוג חד ומפכני." וכך ניסתה הציונות לגשר על פני התהום המפרידה בין פרטיקולריזם יהודי ובין ערכי הנאורות המערבית. "היא הציעה צירוף של שמירת הזהות היהודית [ובליבה "הארץ" ו"הקרקע, ש"א] הייחודית, עם התבוללות קולקטיבית בעולם של המודרניות." ואולם, ה"ארץ" ו"הקרקע" הם שאפשרו לה זאת – כמו שמושגי יסוד של היהדות, כפי שאומרת בן ישראל, חדרו לנצרות ושבו ממנה באורח דיאלקטי ליהדות הן במישורין והן הודות לתיאוריות לאומיות חילוניות שינקו מן הנצרות. המחברת ממשיכה ואומרת, כי "הלאומיות היהודית ההיסטורית היתה מודל ארכיטיפוסי והיא סיפקה ללאומיות המודרנית האירופית מושגי יסוד אשר באורח דיאלקטי מצאו את דרכן חזרה לציונות." ולא זו בלבד, אלא ש"חלק מהתיאוריות המודרניות של הלאומיות לא רק חלות על הציונות, אלא לפעמים נראה שהן אפילו מבוססות עליה." מכאן, שלמרות מה שאמרה תחילה על השוני שבין הלאומיות האירופית לציונות, הרי עתה מוצאת המחברת זיקה דיאלקטית מחכימה בין השתיים. שכן עתה עוברת בן ישראל לשורשים הדתיים של הציונות, ובתוספת למה שאמרה תחילה, היא פוסקת כי "כל התנועות הלאומיות האירופיות, גם החילוניות ביותר, פנו בקלות רבה למטפורות תנ"כיות על עם נבחר, ארצות קדושות, בחירה אלוהית, יעוד משיחי, וכל זאת כדי לחזק את הנאמנות הרוחנית והרגשית של בני האומה." אינני בטוח שהיה כאן שימוש אינסטרומנטלי מובהק כל כך במטפורות הללו, אלא בהעתקתם של ערכי דת לעולם בלתי דתי – מה שיקרה גם לציונות החילונית. לכן צודקת בן ישראל באומרה במשפט הבא, כי "מבחינת היהודים היה לכתבי הקודש תפקיד שונה: הם לא היו אוצר של מטפורות ספרותיות לשימוש רטורי, אלא היסטוריה לאומית קדומה. הזהות היהודית, אם היא קיימת, הרי היא נולדה בתנ"ך ... ההוכחה ההיסטורית היתה הצירוף של המסמכים העתיקים עם ההישרדות ["מבחן האש"

לקיומה של אומה יהודית, כלשונה] תוך פיזור. להתייחסות זו אל התנ"ך בתור המסמך העתיק המעיד על קיום האומה ... היתה תוצאה נוספת: הציונות, למרות מטרותיה החילוניות, לא היתה יכולה לנתק עצמה לגמרי מאותם השורשים הדתיים שנבעו מהם לא רק ההמשכיות התרבותית והרוחנית אלא גם הקשרים הארציים והחומריים, ובראש ובראשונה הקשרים עם הטריטוריה הלאומית. לאחר שהשיבה למקומם הראוי את "הארץ" ואת "הקרקע", נתנה המחברת בידינו כלי להרהר בו, הן בקשייה של הציונות החילונית והן בקשייה של הציונות הדתית כיום: מה נטלה הציונות החילונית מן התנ"ך? את הזיקה ל"ארץ". באילו גבולות? מדוע הדגישה דווקא את הפן האוניברסלי-הקוואזי סוציאליסטי של תורת הנביאים? ומי התיר לה להתעלם מן האופי הלוחמני-פרטיקולריסטי של כיבוש הארץ ומ"זכור את אשר עשה לך עמלק" במשנתה של הציונות החילונית-סוציאליסטית של "האבות המייסדים"? ומי התיר למתנחלים למיניהם לפרש את חלקיו הלוחמנים-פרטיקולריסטיים של התנ"ך ולקבוע את פרימאט יישוב ארץ-ישראל מעל לכל המצוות שבספר ויקרא?

על כל פנים, בעוברה לחקר הלאומיות לכשעצמו, אומרת בן ישראל כי לדעתה הצליח אנתוני סמית, אחד מגדולי החוקרים בני זמננו, להציע בהצלחה רבה שילוב של שיטות מחקר היסטוריות וסוציולוגיות, המתאים "לציונות כמו כפפה ליד". אכן, היהדות נתקיימה מאז ומעולם כ"לאומיות אתנית", הן במובן התרבותי והן במובן של קשר דם. ואולם, הציונות הופיעה כתוצאה מן הצורך, שפקד קבוצות אחרות בעידן המודרני בשל תנאי המודרניזציה, של "קבוצה אתנית תרבותית לשמר עצמה מפני הכחדה באמצעות הקמת מדינה", כאשר "הדחף לתיקון החיים ביהדות", כדברי סמית, הוא שהכין את הקרקע לציונות ... כשלון ברפורמה דתית הוא הדוחף ללאומיות היסטורית. ואולם, בכך הצטרפה הציונות לבשורת המהפכה הצרפתית, ששילבה את גאולת הלאום עם גאולת האנושות ועם בשורתם של אישים שהכירו בלאומיות על שני מרכיביה, הפרטיקולרי והאוניברסלי, כבשורת זמננו בכלל – כמו ג'וזפה מאציני והנשיא וודרו וילסון – בתובעה ליהודים את ה"הגשמה הלאומית

כזכות בסיסית ... תוך שאיפה לשיקום העם היהודי ותוך שאיפה לתיקון עולם. " זוהי ללא ספק הסינתזה של העלייה השנייה בשעתה, ולכן יש בניתוח זה כלים להתחיל ולהבין את קשייה ואת שקיעתה לאחר הקמת המדינה, ואת הופעתה של הציונות הדתית-לאומית כאלטרנטיבה לציונות הסוציאליסטית, לעניות דעתי.

שער שלישי ורביעי

מטבע הדברים עוברת אפוא המחברת לניתוח מאלף של הדת והלאומיות בישראל ובעמים בשער השלישי. הפרק העוסק במושג "ארץ מקודשת" בתיאוריה ובמעשה של הלאומיות המודרנית מעמיק במושג זה באורח השוואתי, הודות לעיון רחב היריעה בגישות מחקריות שונות – החל בבילוג האוסטרי קונרד לורנץ, דרך האנתרופולוגיה התרבותית וחוקריה, כמו קליפורד גירץ, ועד טענתה כי "אין בטחון בתקפותו של הסבר אחד לכל התופעות של מרחב לאומי, מרחב סמכותי, ומרחב מקודש." דווקא בתחום של קשירת מרחבים טריטוריאליים למושגים של קדושה לא נעשה מחקר של ממש, ואילו הנטייה הרווחת כיום, הודות להשפעתו הרבה של בנדיקט אנדרסון ושל ספרו *קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה* (תורגם לעברית בשנת 1999), היא "לפרש את הלאומיות כעניין של נראטיב מדומיין ומסורות מומצאות." ואולם, מוסיפה המחברת, "קשה להפריח מושג כמו ארץ מולדת כאילו היה בועת סבון, או אפילו להציגו כמקסם שווא סימלי. גם טיעון מבריק אינו יכול להכחיש מציאות."

מכאן, שעל החוקר לבדוק את השלבים ההיסטוריים השונים בקידושה של טריטוריה, שכן מדובר כאן, לדבריה של בן ישראל, במעבר של הארץ, או של המדינה – כהצדקה של עקרון הלאומיות – משליטת המלך לשליטת העם הריבון. הגדרה זו יש בה כלי חשוב ביותר להבין הן את "זכות השיבה" הפלשתינית, שלא תתיר שום ויתור של כל גורם שאינו כל העם הפלשתיני על פזורותיו ולו על שעל אחד של אדמה פלשתינית, והן את דרישתם של המתנחלים לקיים משאל-עם או בחירות חדשות לפני ההתנתקות מרצועת עזה בגלל קדושתה של הטריטוריה, וגם סירוב מראש לקבל את תוצאותיהם אם

יכריעו בעד ההתנתקות. יש כאן שילוב מיוחד במינו של מושג רחב מאד של דמוקרטיה, או של ריבונות העם ושלטונו, עם מושג בלתי דמוקרטי בעליל כמו "קדושתה" של טריטוריה, השאוב מעולם אחר, ובעיה רצינית של פרשנותה של הדמוקרטיה, אם נראה בה "שלטון של נציגי העם" – המצאה אנגלית בשעתה – ולא "ריבונות העם" כפשוטה.

מכאן עוברת בן ישראל לסקירה היסטורית-השוואתית של שימוש בסמלים דתיים לקידושה של אדמת פולין, אדמת "רוס הקדושה" של טולסטוי, אדמת אמריקה, אדמת איטליה ואדמת אירלנד – שלא לדבר על אדמת הקיסרות הסינית ומושב הקיסר ב"עיר האסורה" לזרים ברברים, על פי ההגדרה, או על אדמת הקיסר היפאני "בן השמים", כפי שנתגלגלו במרוצת הדורות באתוס הלאומי של עמיהם, שאינם נזכרים כאן. המחברת מסכמת את מצבו הנוכחי של חקר הלאומיות בסוגיה זו – חקר שהיא דנה באספקטים שונים שלו ושוב ושוב לאורך דפי הקובץ האחרים – באומרה כי מבחינה היסטורית החל חקר הלאומיות רק בתחילת המאה העשרים כמחקר של רעיונות שפיעמו במוחותיהם של נביאי הלאומיות ומנהיגיה. דמות מפתח כאן היה הנס קון (כהן), שהחל כציוני-אידיאליסט ונעשה לפציפיסט אנטי-ציוני. לאחר מכן פנו החוקרים לברוק את התנאים המבניים ואת התהליכים החברתיים והכלכליים שעוררו לדעתם את תופעת הלאומיות, "והם יצרו ... מעין דטרמיניזם התפתחותי של לאומיות המשוחרר מהשפעות רעיוניות." הבולט בחבורה זו היה קרל דויטש, שתלה את התפתחות הלאומיות בהתפתחות אמצעי התקשורת המודרניים, בעוד שבנדיקט אנדרסון הבחין בקהילות המדומיינות מסורות מומצאות, שהקלו על חוקרים מרקסיסטיים וניאו-מרקסיסטיים כמו אריק הובסבאום – ועל תלמידיו הפוסט-ציוניים בישראל – לראות בלאומיות המודרנית, ובכללה בציונות, כאילו שירתה אינטרסים של מעמדות, של אליטות, של קפיטליסטים או של פוליטיקאים תאבי כוח. ואולם, במחקר המתקדם של הלאומיות יש גם אלמנטים פסיכולוגיים וסוציולוגיים הנטועים בטבע האדם, וממילא אינם פרי הדמיון והאינטרס הערום בלבד. וכך חוזר המחקר אל הסוכנים האנושיים, האקטיביסטים המודעים היטב למעשיהם, "החולמים

העושים להחייאת העבר, לבריאת העתיד, להכוונת ההיסטוריה בהתאם לרעיונות ומטרות", כמו דוד בן-גוריון וברל כצנלסון במקרה של ישראל (כפי שאני רשאי להוסיף), שפעלו, לדברי המחברת, "תוך שימוש בידע שלהם – ההיסטורי, הסוציולוגי, והפסיכולוגי" – לא כנביאים וגיבורים, אלא כמי שפועל "בתוך הגבולות שקבעו המציאות הקיימת או המציאות הזכורה מן העבר". אכן, מציאות כפולה זו ניתנת לפרשנויות שונות עם הזמן המהיר של ימינו, וגם כאן מצוי הסבר למתח האדיר שבתוך הלאומיות הציונית בת זמננו.

מטבע הדברים הוא, שבן ישראל תסיים שער זה בהתמודדות עם "היהודים והלאומיות" בשני צירים. בציר האחד מדובר בויכוח המתמשך – ויכוח ייחודי להווייה הקולקטיבית של העם היהודי בניגוד לעמים אחרים – בשאלה האם היהודים הם קהילה דתית או אומה פוליטית. ציר שני הוא מגוון הסתירות בזהות היהודית, כפי שהיא נראית בעיני זרים, שכן מצד אחד נראית היהדות כאומה נפרדת, ועם זאת לא נראה כאילו יש לה זכויות קולקטיביות של ישות לאומית ייחודית.

בן ישראל מניחה הבדלים ברורים בין שלוש תקופות, מבחינת המאפיינים של הזהות היהודית ובייחוד מבחינת הפרובלמטיקה של קיום היהדות כאומה: התקופה המקראית, תקופת הפזורה ותקופת העם היהודי המודרני. לדידה של אחת האסכולות, המדגישה המשכיות בהתפתחותן של קבוצות אתניות עתיקות לאומות מודרניות, אין בכלל בעיה. בהסתמך על דתם הייחודית, על הקפדתם המחמירה על כללי ההשתייכות וסימניה, על שמירתם הרצופה על הטקסטים העתיקים המקדשים את אחדותם, על דבקותם בשפה ובקשרם הרגשי לטריטוריה מסוימת, אין לחלק מחוקרים אלה בעיה לעשות מן היהודים דגם קלסי של המשכיות מקבוצה אתנית לאומה פוליטית.

לעומתם יש חוקרים המחזיקים בדעה הפוכה, ובמסקנה ההיסטורית הנובעת ממנה – כי "אומה פוליטית" היא יצירה מודרנית, תולדה של המהפכה האמריקאית ושל המהפכה הצרפתית, ושל תפוצת העיקרון של ריבונות העם שמהפכות אלו שימשוהו כמודלים שנפוצו מאז בתבל ומלואה. ואולם לדידה של המחברת טמון מבחנה של

"אומתיות" – nationhood – "במודעות העצמית של קבוצה לא רק לייחודיות האתנית או התרבותית שלה, אלא גם לזכויותיה הקולקטיביות." נכון הוא כי בשלוש התקופות של קיומה נתקיימה מחלוקת על מקומה של המדינה בתודעה העצמית היהודית. כבר בטקסט המקראי מתעוררת השאלה אם העם הוא עבד ה' או עבד מלכו, ובגלות מופיעה הטענה כי העם קיים אך ורק למען התורה ולא למען הארץ, וכי "העם היהודי חסר בצורה מובהקת את הייעוד, את הנטייה או הכישרון לשלטון עצמי." בזמננו נמצאו לא רק חרדים, אלא גם מי שראו עצמם כ"ציונים רוחניים" כמו ארנסט סימון, שטענו כי גדולתו של העם היהודי מתבטאת ביכולתו לוותר על מדינה, או טענו נגד המדינה לאחר הקמתה, כמו ג'ורג' סטיינר, כי היהודים פעלו ופועלים פעילות תרבותית, יצירתית ומוסרית דווקא בהיותם בגולה ולא במדינתם. לאלו נוספו חוקרי לאומיות כמו הנס קון, שניסו להמציא לאומיות המטהרת מכל אלמנט פוליטי, והיא הופכת למין חלום ניאורקנטיאני של מוסר מזוקק, שגם מרטין בובר השתעשע בו על פי דרכו (כפי שאני רשאי להוסיף) בימים שלאחר מלחמת העולם השנייה, אשר בהם נראתה הלאומיות כאם כל חטאי הנאצים. ואולם, לדידה של המחברת, אין כל קשר בין פשעי הנאצים לבין הקשר הלגיטימי שבין הלאומיות המודרנית לשאיפה לשלטון עצמי. "תרבות, ובייחוד תרבות של מיעוט, אינה יכולה להשמר מפני הכחדה נוכח לחצים של תרבויות אחרות, אלא אם כן תזכה להגנתה של מדינה", כפי שלמדו הצ'כים והאירים מניסיונם. מאידך יש לומר, כי המקרה היהודי הוא המקרה היחיד של "זהות שלמה בין הדת לשייכות הלאומית". שכן אדם יכול להיות פולני קתולי, שאינו רואה בעצמו בן לאומה שקמה מכוח הדת, אלא יורשה של ממלכה היסטורית ששכניה בלעוה חיים. "אין עוד מקרה", מוסיפה בן ישראל, "שבו בוחרים חלק מבני העם או האומה להגדיר עצמם כדת ולא כאומה, ולדחות באורח עקרוני ומנומק כל זיקה ללאומיות פוליטית". הופעתה של הציונות היא זו שהחמירה מאד את המחלוקת התיאורטית בין היהדות כאומה לבין היהדות כדת, שכן הציונות החילונית של הרצל ונורדאו נראתה כחריגה גמורה מן המסורת ומן התבניות ההיסטוריות של היהדות לעבר "הזכות הפורמלית של כל

אומה להגדרה עצמית" – ולחיפוש מקלט פיזי, יש לומר, מפני האנטישמיות האירופית ולו באפריקה. ואכן, הרצל ונורדאו נראו לא רק לרבנים מתנגדי הציונות כנטע זר ולא היסטורי, אלא כך הם נראו ועודם נראים לקוטב השני של שלילת הציונות, הם ההיסטוריון המרקסיסט אריק הובסבאום ועדת תלמידיו עד היום הזה. אלא שהובסבאום אינו חוקר של הציונות, ובורותו בעניינה העלימה מעיניו את הציונות של ימי הרצל עצמו, ש"מיהרה לספוג את הערכים, הסמלים והמיתוסים של המסורת היהודית, ואלה הפכו לחלק אורגני שלה".

עם זאת, "ספיגה" זאת עומדת ביסוד הפרשנויות השונות הניתנות בימינו לערכי היהדות, לסמליה ולמיתוסים שלה, ומעוררת במלוא חומרתה את שאלת היסוד של כל מדינה, והיא שאלת "מקור הסמכות", העלולה לפרק את המדינה היהודית אם לא "תחזור להתבסס על תרבות יהודית במובן הרחב, לפי מסורת הציונות, במקום על קנאות דתית-לאומית" – או שהיא תשכיל להוציא מן התנ"ך ומן המסורת עצמה את עיקריה ההומניסטיים והשוויוניים הטמונים בהם עצמם, לדידי.

מכאן עוברת בן ישראל לדיון במבט מבחוץ על היהדות ועל הציונות. כאן היא מפתחת את הפרדוקס "המדהים" שגילתה בפרק הקודם, והוא הקשר הדיאלקטי בין המצאתו של מושג האומה בידי עם ישראל בזמן העתיק לבין פיתוחו של רעיון האומה היהודי בהשפעת המקרא בידי עמים אחרים: שעה שעמים אלה המציאו עקרונות פוליטיים חדשים – ובראשם עקרון ריבונות העם והגדרה עצמית – ולא נזקקו עוד כפי שנהגו בעבר לעיקרים שמקורם במקרא, נטלו מהם הציונים עיקרים חדשים אלה אך חזרו לשורשים המקראיים כתכנים התרבותיים של הלאומיות היהודית. יש כאן הסבר להתקפות הנוראות על הציונות, שמקורן בבקורת הלאומיות כלקח של תקופת הנאצים ושל השואה עצמה. לקח זה שגוי, אומרת המחברת, משום שהנאציזם והפאשיזם היו תורות מקיפות הרבה יותר מאשר אידיאולוגיות לאומיות גרידא; הן היוו אתגר כלפי תרבות המערב כולה. הבקורת כלפי ישראל, כמי שמסמלת את הלאומיות הישנה בכל כיעורה (ובקשר ישיר לשואת היהודים כקרבתיה, כפי שאני חייב

להוסיף), הפכה ל"תיאוריה חדשה של האנטישמיות המבוססת על שנאת הלאומיות". וזאת בעולם שבו הלאומיות חיה וקיימת לכשעצמה, ולאחרונה הכתה את משאל-העם על העמקת האחדות העל-לאומית האירופית, כפי שנמצאנו למדים זה עתה.

"הייחוס של לאומיות אכזרית למדינת ישראל" מדאיג עד מאד. שכן, "אם בשלב הראשון שלה התמקדה האנטישמיות ברצח אלוהים, ובשלב השני בגזענות האנטישמית, הרי השלב השלישי מסוכן בעיקר משום שהוא נחלתם של חוגים אקדמיים, אינטלקטואליים, נאורים, ליברליים. התיזה השלטת בו היא שבעולם גלובלי, המשליך גבולות לאומיים וטריטוריאליים אל מאחורי גוו, רק הישראלים ממשיכים לסגוד לפרטיקולריזם לאומי קיצוני". וכך אירע, ש"כאשר ניסו היהודים אחרי האמנציפציה להשתלב בסביבה הלאומית שבקרבה חיו, הם נידחו על ידי סביבה לאומית זו בשל סגירותה. אחרי שנואשו מהשתלבות זו והגדירו עצמם כאזרחי העולם, כחסידי הבינלאומיות, כמבשרי האחווה העולמית למיניה, הם הוגדרו כאנשים תלושים וחסרי נאמנות. כאשר בחרו להכות שרשים ולהיות עם ככל העמים, וגם הצליחו בפרוייקט הזה", הם מואשמים כאילו היו שומרי הגחלת של הרעיון הלאומי שנס לחו וסר טעמו, והוא שנוא על כל העולם מלבדם. וזאת, כפי שיש לומר, כאשר הלאומיות הפלשתינית נחשבת, בעיני אותם ממשנאי הלאומיות היהודית, כלגיטימית ואף כרשאית לנקוט בכל האמצעים לא רק כדי להיפטר מן הכיבוש הציוני, אלא גם מהציונות כולה ובכללה הציונות הסוציאליסטית ומורשתה, המהבהבות עדיין גם בימינו.

לקחה המרכזי של פרופ' בן ישראל מטרגדיה זו הוא שההיסטוריה פתוחה למניפולציה, מטעמים רגשיים, פסיכולוגיים, ופוליטיים. "תפקיד ההיסטוריונים הוא להתמיד בעבודת החשיפה והניתוח בהנחה שהבנה נכונה של ההיסטוריה תשפיע גם על התפיסות הפוליטיות".

סיכום

הערת הסיכום היחידה שיש עמי להציע עוסקת דווקא בסגנון ולא בתוכן העשיר והמעמיק של הספר, שכמותו לא ידענו מאז שיעקב כץ

עסק בבעיות הזהות היהודית על פי דרכו, ומאז שיעקב טלמון נלחם בבקורת הציונות של ארנולד טוינבי על פי דרכו. שכן בעיקרו יש כאן אוסף של הרצאות, חלקן בעברית מדוברת, שסגנון לא הותקן כל צרכו לשפת העברית הגבוהה שמחקר כזה צריך היה להתקשט בה, אולי כחלק מעיסוקו ב"תחייה" התרבותית הציונית. פגם סגנוני זה ניתן לתיקון בעריכת עומק לקראת מהדורה נוספת של אסופה חשובה זו.

שלמה אהרונסון, המחלקה למדעי המדינה, האוניברסיטה העברית, ירושלים

היכן זה כתוב?

יאיר זקוביץ – אביגדור שנאן, לא כך כתוב
כתנ"ך, הוצאת ידיעות אחרונות וספרי חמד,
הסדרה: יהדות כאן ועכשיו, תל-אביב 2004

התיזה המרכזית של חיבור זה היא שמתוך המקרא והספרות
הבתר-מקראית, הקדומה והמאוחרת, היהודית (ספרים חיצוניים,
מדרש, פרשנות מסורתית) והלא-יהודית (נוצרית, מוסלמית) ניתן
לשחזר מסורות סיפוריות שרווחו בעם ישראל בתקופת המקרא ואשר
לא קנו להן מקום מרכזי בספר הספרים.

המחברים, יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, שני חוקרים מובהקים,
הראשון בספרות המקרא והשני בספרות המדרש, חברו בחיבור זה
יחדיו כדי לחשוף לפני הקורא המודרני את מלוא עושרה של התרבות
היהודית הקדומה ולהעמידה על גוניה ומורכבותה.

השאלה המתודולוגית לה נזקקו המחברים היא: כיצד ניתן לחשוף
מסורות קדומות, שלא זכו למקום של כבוד או אף נדחו מהספרות
המקראית הכתובה לפנינו? המחברים מגלים לקורא את שיטת
עבודתם, בזו הלשון:

גילויי המסורת הקדומה, זו שסבבה תחילה על-פה, מבעד לשיטין
של המסורת הכתובה הוא מעשה של ארכאולוגיה ספרותית, של
חדירה אל נבכי העבר הספרותי, ואסור שייעשה על יסוד
השערות פורחות או סברות כרס. שחזור המסורות הקדומות
האלה יכול להיעשות בשלושה אמצעים שעומדים לרשותנו, בכל
אחד מהם לחוד או, וכך ראוי יותר, בכמה מהם גם יחד: (א)
זיהוי כפל מסורות בגוף המקרא עצמו ... (ב) הצבעה על מסורות
מן העולם האילי הקדמון ... (ג) בדיקת גלגולי הסיפור המקראי
בספרות המאוחרת למקרא ... (עמ' 19-20).

הנחת יסוד אחת של המחברים היא, כי לעתים יש במקרא מסורות שונות, אף סותרות, המתייחסות לאותו נושא (אירוע, דמות, מקום וכד'), ומסורות אלה עשויות להיות משובצות באותו קורפוס עצמו או בחלקי מקרא שונים. הנחת יסוד זו היא מאבני היסוד של חקר המקרא הביקורתי המודרני. הנחת יסוד שנייה, שאף היא מן המוסכמות במחקר המודרני, היא שהספרות המקראית איננה מנותקת מן הספרות של תרבויות העולם העתיק ששכנו בסהר הפורה (= 'המזרח הקדום': מיסופוטמיה, חת, כנען, מצרים ועוד) ובמזרחו של הים התיכון (= 'העולם הקלאסי': יון), וחוסר ניתוק תרבותי-ספרותי זה יש בכוחו לסייע לחשיפת סיפורים או מוטיבים מקבילים, בין אלה שנקלטו במקרא ובין אלה שהמקרא יוצא נגדם. הנחת יסוד שלישית היא, שניתן לחשוף בספרות הבת-רמקראית, על גוניה ותקופותיה, מסורות קדומות, אם בהיקף מלא ואם ברמזים קלים.

המחקר שמטרתו לחשוף ולשחזר מסורות מקראיות בכלל ומסורות עתיקות ונשכחות בפרט הוא ענף חוקי וטבעי של הגישה הקרויה בחקר המקרא בכינויים: Tradition Criticism, Tradition History, History of Tradition, Traditio-historical Criticism, ואשר הרמן גונקל (1862-1932) נחשב לחלוצה.¹ ואמנם, בחיבורו החשוב על מסורות הבריאה והקץ, לא זו בלבד שגונקל השתמש במונח Überlieferungsgeschichte (= ההיסטוריה של המסורת), אלא שאף העלה את הטענה שיש במקרא, מחוץ לספרות החומש, מסורות בריאה השונות מאלה המצויות בפרקים הראשונים של ספר בראשית, וכי מסורות אלה קדמו לחומש והן מוצאות את ביטויין גם בספרות

¹ על השיטה בכלל, ותרומתו של גונקל בפרט, ראו בהרחבה D.A. Knight, *Rediscovery of the Traditions of Israel. The Development of the Traditio-Historical Research of the Old Testament, with Special Consideration of Scandinavian Contributions*, Montana 1975²; id., 'Tradition History', *Anchor Bible Dictionary*, 1992, Vol. 6, pp. 633-638.

הבתר-מקראית.² בדרכו של גונקל הלכו חוקרי מקרא רבים, ביניהם הוגו גרסמן, מרטין נות, גרהרד פון-ראד, ואותם חוקרים הנמנים על האסכולה הסקנדינבית; ובקרב יהודים וישראלים הלכו בעקבותיו של גונקל שני חוקרי מקרא מובהקים: משה דוד קאסוטו, במאמרו המקיף משנת 1943,³ ושמואל אפרים ליונשטם, בחיבורו על מסורות יציאת מצרים,⁴ ובמאמרים העוסקים בשאלות נקודתיות.⁵ לא נטעה אם נאמר כי זקוביץ ושנאן הולכים בעקבות מוריהם ומורי מוריהם, קאסוטו וליונשטם (הנזכרים לא אחת ברשימת המחקרים שבסוף החיבור; ראו להלן), באיתור עקבות של מסורות קדומות לא רק במקרא ובמיתוסים אלייליים קדומים, אלא גם, ושמה בעיקר, בספרות היהודית

² H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, mit Beiträgen von Heinrich Zimmern, Göttingen 1895.

³ מ"ד קאסוטו, "שירת העלילה בישראל", *כנסת ח (תש"ג-תש"ד)*, עמ' 121-142. המאמר חזר ונתפרסם בקובץ מאמריו של קאסוטו: *מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון*, כרך א: *ספרות מקראית וספרות כנענית (בעריכת ח' ביינארט, ש"א ליונשטם, מ' קאסוטו-זלצמן)*, ירושלים תשל"ב, עמ' 62-90. על עיקרי הדברים חזר קאסוטו גם בפירושו לספר בראשית: *מאדם עד נח, ירושלים תש"ד*, ובמאמרו "מעשה בני האלים ובנות האדם", *ספר היוכל לכבוד יוסף צבי הרץ, לונדון תש"ג*, עמ' 35-44 (= *מחקרים במקרא ובמזרח הקדום*, כרך א, עמ' 98-107). דוגמא יפה להרחבתה של השיטה, תוך מציאת רכיבים מקראיים נוספים, ראו אצל נ' ואזנה, "אנזו וזיו: לגלגוליה של ציפור מיתולוגית במזרח הקדום, במקרא ובמסורות חז"ל", *שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יד (תשס"ד)*, עמ' 161-191. מן הראוי להזכיר, כי יש מבין החוקרים המודרניים מי שחולק על ראיית סיפורי הבריאה שבספר בראשית בזיקתם למיתוס התיאומכיה. ראו: D.T. Tsumara, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2*, JSOTSS 83, Sheffield 1989 של הספר שיצאה זה עתה לאור: *Creation and Destruction: A Reappraisal of the*

Chaokampf Theory in the Old Testament, Winona Lake 2005.

⁴ ש"א ליונשטם, *מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה*, ירושלים תשכ"ה.

⁵ כגון: ש"א ליונשטם, "מות משה", *תרכיץ כז (תשי"ח)*, עמ' 142-157; הנ"ל, "פרשת מותם של אבות האומה בספר בראשית", אצל ב' אופנהיימר (עורך), *המקרא ותולדות ישראל. מחקרים במקרא ובספרות ימי בית שני לזכרו של יעקב ליוזר*, תל-אביב תשל"ב, עמ' 104-123.

הבתר־מקראית, קרי: הספרים החיצוניים, הספרות היהודית ההלניסטית, וספרות המדרש לדורותיה. הן בקיאותם של זקוביץ ושנאן בספרות היהודית המאוחרת והן קריאתם בספרות זו במשקפי הביקורת הספרותית וההיסטורית מעניקות להם יתרונות משמעותיים על רבים מבין החוקרים הנמנים אף הם על אותה אסכולה.

הספר שלפנינו דן בשלושים מסורות עלומות ונשכחות, והדיון בהן נשען על מחקרים שנתפרסמו קודם לכן, חלקם על ידי זקוביץ ושנאן (של שניהם ביחד ושל כל אחד מהם לחוד) וחלקם פרי יצירתם של חוקרים אחרים.⁶ בכך מהווה הספר מעין סיכום מקיף ועדכני של השיטה, החל ממאמרו הנודע של קאסוטו (משנת תש"ג-תש"ד) וכלה בחיבוריהם של זקוביץ (1999) ושל יאירה אמית (2003). לשון אחר: הספר שלפנינו איננו מבקש להציע שיטה חדשה או פרשנות חדשה לקהל החוקרים. אדרבה. הספר מופנה לקהל המשכילים, ואין תמה שהוא יצא בסדרה 'הדות כאן ועכשיו' מטעם הוצאת למשכל – ידיעות אחרונות וספרי חמד. ואמנם ייאמר מיד כי הספר כתוב בצורה בהירה, ברורה, רהוטה, השווה לכל נפש.

כאמור, הספר מבקש לחשוף לפני הקורא שלושים מסורות, שהספרות המקראית 'הרשמית' ביקשה להסתירן, להחביאן או להצניען, מטעמים שונים. שלושים מסורות אלה נבחנו מתוך קריאה ספרותית-דקדקנית משווה של ספרות התורה והנביאים הראשונים (יהושע – מלכים), בינן לבין עצמן ובינן לבין כתובים המצויים בנביאים אחרונים ובספרי הכתובים (תהלים, דניאל). המחברים סיווגו את המסורות הנדונות על ידם לארבעה תחומים, המהווים את חלקי הספר: החלק הראשון: עולם המיתוס – לו מוקדש בירורן של חמש מסורות; החלק השני: עולם הפולחן והמקומות הקדושים – לו מוקדש בירורם של שמונה סיפורים; החלק השלישי: העולם הסובב את מעמדם של גיבורי המקרא – לו מוקדש בירורן של אחת-עשרה

⁶ על פי הפניות לקריאה נוספת (עמ' 279-284), מתוך סך כולל של 37 הפניות, 22 מהן לחיבורי אחרים.

מסורות; ולבסוף החלק הרביעי: העולם שבינו לבינה, המחזיק שישה פרקים.

אין בכוונתנו במסגרת זו לברר את הנחותיה והישגיה של גישת 'ההיסטוריה של המסורת'.⁷ ניחא לנו שגישה זו חייה ונושמת, ומניבה פירות יפים ורעננים. כל שאנו מבקשים הוא לבחון עד כמה עומדים המחברים בקני המידה שהם קבעו לעצמם בבואם לגלות מסורות עתיקות שרווחו בקרב עם ישראל, עוד בטרם נתגבשה בכתב הספרות המקראית המצויה לפנינו. בנוסף, נבקש לברר האם כותרת הספר 'לא כך כתוב בתנ"ך' הולמת את כל פרקיו. ולבסוף, נבקש לברר את מידת תרומתו של הספר להבנת הסיפור המקראי מזה, ולהבנת ההיסטוריה החברתית, הפוליטית והדתית של עם ישראל הקדום מזה.

א

הספר פותח ב'מבוא', שעיקרו הוא הצגת דוגמא מופתית, שלמה ומקיפה, לשיטה כולה. דוגמא זו מבוססת על מאמרו של קאסוטו "שירת העלילה בישראל".⁸ במאמר זה טען קאסוטו כי סיפור הבריאה בבראשית א, 1 – ב, 3, יוצא חוצץ כנגד סיפור בריאה אחר, שכמותו רווח היה במזרח הקדום (מיסופומיה, כנען) ובישראל. סיפור שונה זה תיאר את הבריאה כתוצאה של מלחמת אלים (תיאומכיה), בין האל הראשי לבין אל הים ועוזריו המיתיים. דוגמא זו היא מופתית משום שתי סיבות: (1) היא נשענת על שלושה רכיבים: המקרא עצמו (כגון, ישעיה כז, 1; נא, 9-10; תהלים עד, 12-14; פט, 10-12; נחום א, 3-4; איוב ז, 12), ספרות בתר-מקראית (כגון, תפילת מנשה, פסוקים 2-3; חזון יוחנן כ, 2-3; בבלי בבא בתרא עד, ע"ב; חגיגה יב, ע"א; שמות רבה טו, כב), וספרות המזרח הקדום (כגון, 'אנומה אליש' הבבלית; 'עלילת בעל' האוגריתית-הכנענית). (2) ביכולתה להסביר כמה

⁷ על יתרונותיה ותרומתה ועל מגבלותיה של הגישה, ראו בהרחבה בספרו של נייט (לעיל, הערה 1), עמ' 339-399.

⁸ קאסוטו (לעיל, הערה 3).

מהקביעות הכלולות בסיפור הבריאה שבספר בראשית כהתפלמסות עם המסורת המיתית; ובלשונם של המחברים: "אכן עלה בידו של קאסוטו להוכיח כי 'יברא אלהים את התנינים הגדולים' [בראשית א, 21] הוא מעין קצה-קצהו של קרחון שמבקש להסתיר עולם שלם ותוסס של מסורות אחרות, מנוגדות וסותרות" (עמ' 24).

ב

לאור דוגמת-מופת זו, יש לבחון עתה את שלושים פרקי הספר, המנתחים שלושים סיפורים ושלושים מסורות עלומות. בחינה זו יש לעשות בשני היבטים: במספר קניי-המידה בהם מסתייעים המחברים, ובמידת חשיפתו של הפולמוס במקרא עצמו. אשר להיבט הראשון, המחברים היו זהירים מאוד בקביעת קניי-המידה שבחרו בהם, שכן מן המפורסמות הוא כי לא כל מסורת משוחזרת יכולה להישען על כל שלושת האמצעים, ולכן קבעו המחברים: "שחזור המסורות הקדומות האלה יכול להיעשות בשלושה אמצעים שעומדים לרשותנו, בכל אחד מהם לחוד או, וכך ראוי יותר, בכמה מהם גם יחד" (עמ' 19). אשר להיבט השני, הפולמוס, כאן הדברים תלויים יותר ברגישותו הספרותית-הביקורתית של הקורא ובעצם גישתו הפרשנית לסיפור המקראי. נבחן עתה עד כמה עומד ניתוחם של שלושים הסיפורים בקריטריונים שהציבו המחברים עצמם:

1. החלק הראשון של הספר מנתח חמישה סיפורים מתוך 'עולם המיתוס', כהגדרת המחברים. בטרם נבחן את השאלות הנ"ל, מן הראוי תחילה להכיר תודה למחברים שלא נרתעו מלייחס לעם ישראל העתיק סיפורים בעלי יסודות מיתיים, במשמעות המצומצמת של המושג 'מיתוס', היינו סיפורים "שעסקו באלים, בבני אלים ובאלים למחצה, על מעשי גבורותיהם ועל תולדותיהם בקרב בני האדם" (עמ' 19).

17).⁹ אני מדגיש נקודה זו, שכן יש הפוסלים נסיונות מסוג זה מטעמים 'דתיים': "שהתורה בכוונת מכוון יצאה כנגד מסורות אילו וחשבה שאין להן מקום בבניינו הרוחני של העם".¹⁰ אולם עיון בספרות היהודית שמחוץ לתורה, הן זו שבמקרא (נביאים וכתובים) והן זו שבחיבורים הבתרא-מקראיים (החל מהספרים החיצוניים מתקופת הבית השני וכלה באוספי מדרש מאוחרים מימי הביניים), מצביע בעליל לא רק על קיומם של רכיבים מיתיים למכביר, אלא גם על כך שחיבורים רבים מושתתים על תפישה מיתית.¹¹

על אף שלדעת המחברים המקרא נאבק במסורות אליליות וניפה את דת ישראל מיסודות מיתיים פגניים, הרי יסודות אלה באים לידי ביטוי בספרות המקראית עצמה, אם כפולמוס ואם כשרידיים מקוטעים. מביין חמשת פרקיו של החלק הראשון, שדן בעולם המיתוס, הסתייעו המחברים בכל שלושת האמצעים (המקרא עצמו, הספרות הבתרא-מקראית והספרות העתיקה) בשלושה פרקים:

(א) הפרק הראשון דן בדמותו המיתית של נחש גן העדן (בראשית פרקים ב-ג) קודם שנענש. מתוך כתובים המדברים על שרפים בעלי כנף, רגלים וידיים, מתוך ספרות בתרא-מקראית ועל פי תיאורים של נחשים בעלי ידיים ורגליים במזרח הקדום, מגיעים המחברים לטענה

⁹ על המשמעויות השונות שניתנו למושג 'מיתוס' ביחס לספרות המקראית עמד בהרחבה W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation* (BZAW 134), Berlin 1974.

¹⁰ אביה הכהן, "לא כך", ביקורת על החיבור הנדון כאן, *הצופה* מיום כ"ח באדר ב' תשס"ה (8.4.2005), עמ' 11.

¹¹ על המיתוס במקרא ראו, למשל, ב' אופנהיימר, "תיאולוגיה מקראית ומיתוס מונותאיסטי", *דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, ישיבות מרכזיות: מקרא ולשון עברית*, ירושלים תשמ"ג, עמ' 79-94; הנ"ל, "התמודדות המקרא עם שרידי המיתוס האלילי", אצל י' הופמן – פ' פולק (עורכים), *אור ליעקב. מחקרים במקרא ובמגילות מדבר יהודה לזכרו של יעקב שלום ליכט*, ירושלים – תל-אביב תשנ"ז, עמ' 17-35; על המיתוס בספרות היהודית לדורותיה והשימוש הנרחב במושג, ראו אצל ח' פדיה (עורכת), *המיתוס ביהדות*, אשל באר-שבע ד, באר שבע תשנ"ו.

סבירה, לפיה אף הנחש שבגן העדן היה בעל כנפיים וגפיים. זאת ועוד, המחברים מוצאים כי בסיפור גן עדן שבספר בראשית קיימת התפלמסות סמויה עם דמותו המיתית של הנחש: הכרובים, ולא הנחש, הם היצורים המכונפים; הנחש נברא כמו שאר היצורים, ואיננו ברייה הנאבקה בה'; הנחש איננו יצור בן אלמוות. אגב הרקע הפולמוסי של סיפור גן עדן, מבקשים המחברים לטעון כי התורה יוצאת כנגד דמותו של הנחש העולה מתוך עדותו של בעל ספר מלכים, לפיה עבדו ישראל את נחש הנחושת (מלכים-ב' יח, 4). עדות זו מצביעה על מסורת קדומה, לפיה הנחש נתפש כיצור אלוהי, ועל כן הסיפור על נחש הנחושת שבתורה (במדבר כא, 8-9) אף הוא פולמוסי: הנחש איננו אלא חפץ שנעשה כמו ידיו של משה, במצוות ה'. את הדיון חותמים המחברים בקביעה כי בניגוד לנחש (=נחש הנחושת) שהיה קיים במקדש בימי ישעיהו וחזקיהו, הרי בסיפור גן עדן מגורש הנחש מגן העדן ומן המקדש (שכן קיימת זיקה הדוקה בין גן העדן למקדש¹²). לטענה זו לא מצאתי סימוכין מפורשים בכתובים: הכתוב במלכים-ב' יח, 4, איננו ממקם – באופן מפורש – את נחש הנחושת לא במקדש ולא בחצרותיו, ולא מן הנמנע הוא כי הוא מוקם דווקא באחת הבמות שמחוץ למקדש;¹³ אף גירושו של הנחש מגן עדן אינו נרמז בכתובים.¹⁴

(ב) הפרק השני דן במיהותם של בני האלוהים (בראשית ו, 4-5). אף כאן מסתייעים המחברים בכל שלושת האמצעים, כדבעי, תוך ראיית הסיפור שבספר בראשית כמעבד סיפור מיתי-אלילי על זיווג בין אלים לבין בני אדם. אגב דיון במשמע הצירוף 'בני אלוהים', דנים המחברים במזמור פ"ב שבתהלים. לדעת המחברים, מזמור זה משקף

¹² ראו עתה בהרחבה אצל ל' מזור, "הקשר הדו-כיווני בין גן העדן והמקדש", *שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג* (תשס"ב), עמ' 5-42.

¹³ ראו Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, London – New York 2001, pp. 471.

¹⁴ על גירוש כל היצורים מגן העדן ראו, למשל, ספר היובלים, ג, כט.

את המעבר בין תפישת 'בני אלוהים' כיושבי מרום לבין תפישתם כ'דיינים' בשר ודם. על פי פירושם, המזמור מתפלמס למעשה עם התפישה ולפיה שופטים בשר ודם הם 'אלוהים', היינו: יצורי עליון. ה' לבדו הוא שופט כל הארץ. פירוש זה מפתיע מעט, שכן הוא מפרש את המזמור בגישה של דה־מיטולוגיזציה, וכל זאת כדי לאשש את הטענה כי כבר במקרא עצמו נמצא הפולמוס לפיו 'אין אלוהים אלא דיינים'. פירוש זה של המזמור מעט מוקשה, כביכול ה' בעצמו "היה שותף תחילה להנחה שלא היו אלה [=הדיינים] בני תמותה ... ורק התנהגותם הקלוקלת של השופטים ... עוררה אותו להכיר שהם בשר ודם" (עמ' 40). נכון הוא שמזמור פ"ב הוא מן המיוחדים בספר תהלים והקשים לפירוש,¹⁵ אולם סביר בעיניי יותר להניח כי בעל המזמור מבטא דווקא תפישה מיתית(!), לפיה הפמליא של מעלה, קרי: 'אלהים' / 'בני עליון', נתפשו תחילה כשופטי העולם, אך משום שקלקלו, הם ירדו מדרגתם והפכו לבני תמותה.¹⁶ ועל דרך ההשערה אפשר שמזמור פ"ב משקף מסורת שונה על נפילת המלאכים.

(ג) בפרק הרביעי, הדין במהותו של המן, מפנים אותנו המחברים אל כתובים במקרא עצמו ואל מדרשים מאוחרים כדי להוכיח, בצדק, שקיימת היתה מסורת ולפיה המן הוא מזונם של המלאכים. המחברים קושרים את סילוקה של מסורת זו מן הסיפור בתורה על ירידת המן בנטייתה של התורה להפריד בין העולמות, בין העולם האלוהי לבין העולם האנושי, הפרדה הבאה לידי ביטוי בשורה של סיפורים: גן העדן, נפילת בני האלוהים, מגדל בבל. בגוף הדיון לא מצאתי הפנייה למוטיב המיתי, לפיו בני אדם זוכים ליהנות ממוזן האלים, אולם

¹⁵ ראו, למשל, את הערכתו של קראוס בפירושו למזמור: H.-J. Kraus, *Psalms 60-150. A Commentary* (trans. by H.C. Oswald), Minneapolis 1989, p. 155: "Psalm 82 is of such exceptional character in the Psalter that it could well be impossible to provide interpretations that are in every respect satisfactory"

¹⁶ על הרקע המיתי של המזמור ראו, למשל, קראוס שם; וכן M.E. Tate, *Psalms 51-100 (WBC)*, Dallas 1990, pp. 328 ff.

בהפניות בסוף הספר, 'לקריאה נוספת', מפנים המחברים את הקורא למאמר הדן במזון האלים במיתוס היווני.

אשר לפרקים האחרים בחלק הדן בעולם המיתוס – הפרק השלישי, 'מי בקע את ים סוף?', והפרק החמישי, 'מה אירע לשמש בגבעון' – כאן איששו המחברים את טענתם בשני קריטריונים בלבד: המקרא מזה והספרות הבת־מקראית מזה. בעיניי, ניתוחם של שני העניינים סביר ומאלף. אעיר רק ביחס לשאלה 'מי בקע את ים סוף': המחברים מנתחים את המסורות המקראיות והבת־מקראיות ומגיעים למסקנה כי דמותו המיתית של משה עומעמה על ידי ייחוס בקיעת המים לה, ולו בלבד. על דרך ההשערה אעלה תיזה הפוכה, אותה שמעתי מפי ידידי הסופר פרופ' חיים באר, ולפיה הסיפור במקורו ייחס את המעשה לה, וכדי להאדיר את דמותו של משה הוא שובץ בו פה ושם. והדברים צריכים עיון רב.

2. החלק השני של הספר, שכותרתו 'פולחן ומקומות קדושים', מחזיק שמונה פרקים (פרקים ו-יג). המשותף לפרקים אלה, כמו גם לפרקים אחרים, היא הגישה ההיסטוריוציסטית להבנתן של פרשיות מקראיות רבות. לאמור: ראיית מסורות מקראיות שונות כביטוי לפולמוסים אידיאולוגיים שהתקיימו בימי בית ראשון בקרב קבוצות יריבות בתוך עם ישראל.¹⁷ כך, למשל, חושפים המחברים פולמוס מקראי כנגד המסורת הבבלית שבסיפור מגדל בבל, הרואה במקדש האל מרדוך שבעיר בבל את 'שער השמים' (בראשית יא), בעוד שהחלופה הישראלית היא בית אל (בראשית כח); אולם, גם בתוך ישראל עצמו התחולל מאבק על מקומו של שער השמים: בין בית אל מזה לבין ירושלים מזה, אשר לפי ספר דברי־הימים (דה"א כא) היא היא שער השמים. זאת ועוד, לדעת המחברים נבואת ישעיהו על הר

¹⁷ על מקרא ואידיאולוגיה ראו בהרחבה אצל D. J.A. Clines, *Interested Parties*. *The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOTSS 205), Sheffield 1995, esp. pp. 9-25; י' אמית, *היסטוריה ואידיאולוגיה במקרא*, ספריית "אוניברסיטה משודרת", תל־אביב תשנ"ח.

הבית (ישעיה ב, 2-3) היא החלופה למגדל בבל. לפנינו אפוא מסורות פנים-ישראליות יריבות: בית אל שבצפון וירושלים שבדרום מתחרות על מקום בית ה'. בדומה לזה, מוצאים המחברים יריבות אידיאולוגית בזיקה למקום קבורתם של יעקב ורחל: מלכות הצפון (אפרים) ייחסה את מקומות הקבורה לאתרים שבגבולה: שכם ונחלת בנימין/רמה; מלכות הדרום (יהודה) ייחסה את מקומות הקבורה לאתרים שבגבולה: חברון ובית לחם. כך אף ביחס למקום נתינת התורה: בין סיני (שמות יט), מסורת שהחזיקו בה אנשי יהודה וירושלים, לבין שכם (יהושע כד), מסורת שהחזיקו בה אנשי אפרים; והמחברים מוצאים הד ליריבות זו בכמה וכמה סיפורים קדומים.

בדרך זו מבקשים המחברים לעקוב אחר הרקע למסורות השונות בדבר המקום בו פגש/נאבק יעקב באיש/במלאך (בראשית לב; הושע יב), המסורות השונות בדבר עבודת העגל (מלכים-א' יד; שמות לב), והמקדש בदन (שופטים יח). דומה שהתיאוריה המבקשת לראות בסיפורים ובמסורות השונות ביטוי ליריבויות אידיאולוגיות סבירה בהחלט, גם אם ננקטת הגישה של פולמוס סמוי.¹⁸ והסבירות הולכת וגדלה ככל שניתן להדגימה בסיפור נוסף.

יוצאות דופן מכלל המסורות הנדונות כאן הן אלה המתייחסות לשאלה היכן ניתנה התורה: במרה או בסיני, והמסורות המעלות את השאלה: 'מצות – על שום מה'. בהקשרם של סיפורים אלה קשה למצוא את הרקע ההיסטורי-האידיאולוגי העומד ברקע המסורות השונות.

מטבען של המסורות המתפרשות בחלק השני של הספר, הרי רובו של החומר מבוסס על שני קריטריונים: המקרא והספרות הבתרא-מקראית, ויש אשר רק המקרא מהווה את המקור לריבוי המסורות, ואין מקום לתור אחר מקבילות בספרות המזרח הקדום בכגון זה. על דרך הכלל אומר, כי השיטה ההיסטוריו-סיסטית המבקשת

¹⁸ ראו י' אמית, גלוי ונסתר במקרא. פולמוסים גלויים, עקיפים ובעיקר סמויים, הוצאת ידיעות אחרונות וספרי חמד, יהדות כאן ועכשיו, תל-אביב 2003.

לתור אחר הרקע להיווצרותן של מסורות אידיאולוגיות שונות ואף יריבות נראית לי כשיטה נכונה בפרשנות המקרא.

אבקש להעיר הערה קצרה אחת. יש מקום להרהר אחר שיטת המחברים בפרק השביעי הדן בשאלה 'במי נאבק יעקב והיכן?', שכן פרק זה מבוסס כולו על מסורות פנים מקראיות, ללא התייחסות לספרות הבת־מקראית. עיון בספרות המדרש מעלה כי מקוימת בה מסורת מיתית מובהקת, לפיה נאבק יעקב עם האלוהים עצמו: "ויאבק איש עמו". ר' חוניה אמר: נידמה לו בדמות רועה" (בראשית רבה עז, ב. מהדורת תיאודור־אלבק עמ' 910).¹⁹ לא מן הנמנע הוא כי נגד מסורת זו יצאו מקראות שונים ועמעמה בדרכים שונות.

3. החלק השלישי של הספר, הנושא את הכותרת 'יסודות ביוגרפיים בתולדות גיבורי המקרא' והמחזיק אחד־עשר פרקים (יד-כד), הוא הגדול בחלקי הספר. הוא דן במסורות שונות הנוגעות לדמויות, החל מנוח, דרך האבות (אברהם, יעקב ועשו, אפרים), משה, שמשון, וכלה בדוד ובירבעם. אף כאן ההסתייעות בחומרים מן העולם העתיק היא מעטה ביותר, והיא באה לביטוי בפרק יד, העוסק בשאלה 'מה עולל חם לנוח אביו', ובפרק כא, הדן בהרחבה בלידת שמשון. במקרה הראשון, ההסתייעות היא במסורת פיניקית שאותה מוסר פילון מגבל, ובמקרה השני, ההשוואה היא למיתולוגיה היוונית. זו אף זו, שלושה מפרקי הספר מבוססים על המסורות השונות המצויות אך ורק במקרא: התיאורים השונים על לידת יעקב ועשו (פרק טז); המסורות השונות על מקום הולדתו של אפרים, מצרים או ארץ־ישראל (פרק יז); והמסורות השונות על הריגת גולית (פרק כג). מבין פרקי חלק זה של הספר, יש לציין במיוחד את הדיון המעניין והחשוב בלידת שמשון (שופטים יג), ולפיו הסיפור המקראי מסלק את המוטיב המיתי שמשון היה בנו של מלאך או אף בן אלוהים. הרוצה להרחיב את

¹⁹ ראו שם בהערות, המפנות בין השאר למקבילה בתנחומא בוכר (וישלח, ז), ולפיה המלאך מיכאל הוא זה שנדמה לו בדמות רועה. לפנינו מן הסתם מסורת יריבות שונות, וכל אחת מעלה זיהוי שונה ל'איש' שעמו נאבק יעקב.

היריעה בסוגיה זו יפנה לקריאה מהנה בספרו של זקוביץ *חיי שמשון*.²⁰ כמו כן יפים הדברים הנכתבים בפרק כד, החושף בתיאורים השוללים את מעשיו של ירבעם הראשון מלך ישראל (מלכים-א' פרקים ט-יב) את התשתית המשבחת את המלך והמשווה אותו למשה, בבחינת 'משה שני'. לדעת המחברים, הסיפור שלפנינו הוא יהודאי ובא לשלול את מעשי ירבעם בהצבת העגלים בדרך ובבית אל, תמורת המקדש בירושלים. אלא שסיפור זה יוצא למעשה נגד מסורת אפריימית/ישראלית המשבחת את מעשי המלך.

פחות משכנע הוא, לטעמי, הניתוח של סיפור לידת יעקב ועשו (פרק טז) על מסקנותיו. לדעת המחברים יש מקום להשוואה מלאה בין תיאור לידת התאומים יעקב ועשו (בראשית כה) לבין תיאור לידתם של התאומים פרץ וזרח, בני יהודה (בראשית לח). לא זו בלבד שבכל המקרא כולו אלה הם שני התיאורים היחידים של לידת תאומים, אלא שהזיקה בין שני התיאורים "בולטת לאור המשפט המופיע בשניהם 'והנה ת[א]ומים בבטנה' (בראשית כה, כד ; לח, כז)" (עמ' 140). לדעת המחברים השפיע סיפור לידת יעקב ועשו על תיאור לידתם של בני יהודה. מסקנתם של החוקרים היא: "דומה אפוא כי בסיפור הקדום על לידת יעקב ועשו קשרה המיילדת חוט שני על ידו של עשו, הוא אדום, אשר אמור היה להיוולד ראשונה, אך יעקב הצליח להקדימו במרמה ולצאת לפניו, כמסופר על פרץ שהקדים את זרח" (עמ' 141). מסקנה מפליגה זו סומכת אמנם יתדותיה על דברי הנביא הושע, המאשים את יעקב כי הוא רימה את אחיו כבר בבטן: "בבטן עקב את אחיו" (הושע יב, 4), אולם המסקנה כי מה שאירע כאן אירע כאן איננה הכרחית. זאת ועוד, לדעת המחברים "המאבק בין יעקב לעשו בבטן אמם מתפרש בזיקה למסורת פרץ וזרח כמאבק על הבכורה ... כיוון שמסורת על מאבק שמסתיים בניצחון יעקב העוקב־מרמה את אחיו כדי ליטול את בכורתו יש בה כדי להשחיר את

²⁰ זקוביץ, *חיי שמשון (שופטים יג-טז): ניתוח ספרותי-ביקורתי*, ירושלים תשמ"ב, עמ' 19-84.

פניו של אב האומה, היא נדחתה מן התורה ובמקומה הובאה מסורת שעשויה רק לרמוז לניסיון קלוש של יעקב לעכב את לידת אחיו על-ידי אחיזה בעקבו, זאת ולא יותר" (עמ' 139). ניתן היה לקבל את המניע לדחייתה של מסורת העקבה לולא התורה עצמה לא חסה על יעקב והיא מתארת כיצד הוא משתף פעולה עם רבקה אמו בגניבת הברכה (בראשית כז), משקר פעם אחר פעם לאביו, מזכיר את שם ה' לשוא ומגונה בתקיפות על ידי אביו יצחק ("בא אחיך במרמה"; בראשית כז, לה). האם גניבת ברכת-הבכור חמורה פחות מגניבת בכורה?

אף הפרק השבעה עשר, שכותרתו 'היכן נולד אפרים', אינו יוצא מידי השערה. הנתונים המקראיים סותרים זה את זה. בעוד שלפי בראשית מא, 50-51, וכתובים נוספים בתורה אפרים נולד במצרים ליוסף אביו, הרי שלפי ספר דברי הימים א', ז, 20-24, אפרים וצאצאיו חיו בארץ כנען, ולא שהו במצרים, וממילא לא יצאו ממנה ונכנסו לארץ. צודקים המחברים במסקנתם, כי על פי האנקדוטה הקצרה שבספר דה"י "נתקיים רצף של ישיבה בארץ מימי האבות והלאה, לפחות במה שנוגע לשבט אפרים, ואין היא מקבלת אפוא על עצמה את עול מסורת שעבוד מצרים ויציאת מצרים על מלוא היקפה, ושמא אף אינה מודעת לה כלל" (עמ' 150). אך זאת יש לציין, כי מסורת יציאת מצרים תופשת מקום שולי בכל ספר דברי הימים, ולא רק באנקדוטה הנזכרת.²¹ אם כך, עולה השאלה, האם לפנינו מסורת קדומה, או שמא ביטוי לפולמוס אידיאולוגי? על פי שיטתו של הופמן, מסורת יציאת מצרים קנתה לה מקום מרכזי דווקא בממלכת אפרים,²² ולפיכך מוקשה בעיני מקורו של התיאור של אפרים ובניו שבספר דברי הימים, לפיו לא אפרים ולא צאצאיו שהו מעולם

²¹ ראו ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי-הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית, ירושלים תשל"ז, עמ' 309-333; "הופמן, יציאת מצרים באמונת המקרא, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 157-158.

²² הופמן שם, עמ' 181 ואילך.

במצרים. ושמא יש להסביר תיאור זה כחלק מן הפולמוס (הסמוי) של ספר דברי הימים, וכדברי הופמן "יש לומר, שצירוף של גישה יהודאית מסורתית, נסיבות היסטוריות, עמדות פוליטיות והשקפות דתיות בראשית תקופת הבית השני הם שהכתיבו את יחסם של ספרי דברי הימים ועזרא ונחמיה למסורת י"מ [=יציאת מצרים]".²³ אם כך, מי יתקע לידינו כי לפנינו מסורת, ושמא יש כאן היפוך הנתונים של תפישה היסטורית מקראית רווחת?

לבסוף, אני מבקש להעיר כמה הערות לפרק טו, שעניינו "מה היתה ראשיתו של אברהם". בפרק זה נדונה השאלה המתודולוגית: האם החומר המצוי בספרות הבת-ר-מקראית על ראשיתו של אברהם הוא מסורת קדומה, או שמא יש לראותו כמילוי פערים של הסיפור המקראי הנעשה על ידי הדרשן המאוחר? שאלה זו, שנשאלת בכל חריפותה דווקא כאן (עמ' 134), יפה לכל אחד מפרקי החיבור, וראוי היה שהיא תעלה כל פעם מחדש. לא אכנס כאן לשיקולי ההכרעה, אולם אעיר ביחס למניע ולפיו המסורת על ראשיתו של אברהם כמי שנלחם באלילות נדחתה מן התורה. לדעת המחברים, "התורה מבקשת למעט ככל האפשר ולהרחיק אפילו אבק של אלילות מאבות האומה ... אפילו מעשה גבורה על אברהם הנלחם באלילות היה בו כדי לפגוע ברושם שאברהם לא פגש באלילות מימיו" (עמ' 136). ראשית, קשה לי לקבל את הטענה ולפיה מלחמתו של אברהם באלילות היה בה כדי לפגום בדמותו. שנית, התורה איננה נמנעת מלקשור את אבות האומה לעבודת אלילים. רחל גונבת 'תרפים', מן הסתם כדי להסתייע בהם (בראשית לא, 19, 32); יעקב מצווה על בני ביתו להיפטר מצלמים ומחפצים אליליים אחרים (בראשית לה, 2-4), ותיאור כריתת הברית במצפה בין לבן ליעקב מרמז על אמונה בריבוי אלוהויות (בראשית לא, נג). כל זאת מורה כי התורה לא העלימה את זיקתם של אבות האומה לעולם האלילי, וחוזרת הקושיא למקומה: מה ראתה התורה להעלים את הסיפור על ראשית אברהם?

²³ הופמן שם, עמ' 188.

4. החלק הרביעי והאחרון של הספר, הכולל שישה פרקים (כה-ל), עוסק ביסודות מיניים המעצבים דמויות מקראיות, יסודות אשר עומעמו או אף נדחו משום צניעות. המחברים דנים בקורותיהן של שש דמויות מקראיות, נשים וגברים: שרה ופרעה, רבקה ועבד אברהם, ראובן ובלהה, יעל וסיסרא, אביגיל ודויד, ושלמה ומלכת שבא. אף בחלק זה של הספר, מועט הוא השימוש במקבילות מן העולם האילי העתיק (שימוש כזה מופיע בדיון על מעשה ראובן בבלהה, במקבילה מתוך האיליאדה להומרוס, המספרת על פויניקס השוכב עם פילגש אביו לפי בקשת אימו, והאב מקלל את בנו על המעשה). לעומת זאת מפנים המחברים את תשומת לבנו, בניתוחם את הקשרים האירוטיים בין יעל לסיסרא, לתופעה בעולם הפולקלור הבינלאומי, ולפיה מסולקים מסיפורים, בהקשרים מסוימים, רכיבים מיניים. ראוי להעיר כאן הערה מתודית: ראוי גם ראוי לעיין בספרות הפולקלור הבינלאומי, עד כדי ראייתה כמקור לשחזור מסורות קדומות (וראו בדברי הסיכום להלן).

כבחלק הקודם, גם כאן מעלים המחברים את השאלה המתודולוגית העיקרית: מה קודם למה? המדרש המאוחר לסיפור המקראי או להיפך (עמ' 214-215), וכפי שהערנו לעיל, ראוייה היתה שאלה זו להידון בכל אחד מפרקי הספר בנפרד. יפה עשו המחברים שדנו באריכות באפשרות שהמדרש נבנה על הכתובים (עמ' 215-217), תוך עיונם במדרשים המגלים טפח על הקשרים האירוטיים שהיו בין רבקה לעבד אברהם, קודם לנישואיה ליצחק. העובדה כי מדרשים אלה מצויים רק בקבצים מאוחרים (כגון, ילקוט שמעוני, מדרש בראשית רבתי, מדרש אגדה) עשויה לעורר את הרושם כי אמנם במדרש מאוחר עסקינן; ונימוקיהם של המחברים בעד אפשרות זו אינם פחות משכנעים מהעדפתם את האפשרות ולפיה המדרשים המאוחרים משקפים מסורת קדומה שהמקרא מתייחס אליה.

אף הפרק האחרון (ל), העוקב אחר תיאורים אינטימיים שביחסי שלמה ומלכת שבא, מעורר כמה שאלות מתודולוגיות. אף כאן העדות הקדומה ביותר לקביעה כי שלמה שכב עם מלכת שבא מצויה בקוראן (סורת הנמלה, 43-45), ובעקבותיו – בספרות היהודית המאוחרת

(כגון, התרגום השני לאסתר; אלפא ביתא דבן-סירא),²⁴ ועובדה זו אפשר שרומזת על תקופה מאוחרת בה חוברת האגדה.

סיכום

לאור סקירתי עד עתה, ברצוני להעריך תחילה את תרומתו של הספר. את הסקירה פתחנו בעיון בזיקה שבין החיבור הנדון לבין גישת 'ההיסטוריה של המסורות' שבחקר המקרא המודרני. התעניינותו של הרמן גונקל, מחלוציה של גישה זו, בפרה-היסטוריה (שבעל-פה) של הספרות המקראית נבעה למעשה מרצונו להתחקות אחר תולדות הדתות/הדת המקראית, והוא כרך שני תחומים אלה יחד.²⁵ אך טבעי הוא, שבצד גישת 'ההיסטוריה של המסורות' צמחה גישה נוספת, הקרויה בכינויים שונים, כגון 'החקר ההיסטורי של הדת', 'תולדות הדת' (Religio-Historical School, Religionsgeschichtliche Schule), או 'החקר המשווה של הדתות' (Comparative Religion).²⁶ גישה זו מניחה, בין השאר, זיקות תרבותיות, עד כדי השפעה, בין דתות שונות וביחס למקרא (התנ"ך והברית החדשה), שאותו יש לראות בהקשרו הכלל-תרבותי.²⁷ דומה שבספר שלפנינו, פרי עטם של חוקרים בעלי גישה היסטוריציסטית ובעלי עניין באמונות ודעות, השכילו המחברים להעניק לקורא חיבור המעלה על פני השטח את הדינמיות התוססת של הספרות המקראית, תוך חשיפתן של יריבויות אידיאולוגיות שונות, תיאולוגיות, פוליטיות, חברתיות וכד'.

²⁴ על מקורותיה המאוחרים יחסית של האגדה על שלמה ומלכת שבא ראו אצל ע' יסיף, *סיפור העם העברי*, ירושלים – באר-שבע תשנ"ד, עמ' 308-310, ושם הערה 37.

²⁵ ראו R. Morgan – J. Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford 1988, pp. 124-129.
²⁶ זביט (לעיל, הערה 13), עמ' 23 הערה 27, כורך יחד את הכינויים השונים תחת המונח "religiology".

²⁷ סקירה טובה על ראשיתה של גישה זו, על הנחות היסוד שלה, הישגיה והביקורת כנגדה, ראו אצל H.F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research*, Philadelphia 1966², pp. 83-118, esp. 92-96.

מתוך הערותיי הפזורות לאורך הסקירה, נראה לי נכון להציע קריטריונים קשורים יותר לקביעת סיפורים ואגדות כמסורות קדומות. שלושת הקריטריונים שהוצעו על ידי המחברים נראים בהחלט סבירים: מסורות חלופיות במקרא; עדויות מן הספרות הבת־מקראית ומקבילות לספרות העתיקה (המזרח הקדום ויון). אלא שכאן אני מציע שני תיקונים: האחד – אם ההישענות היא בעיקר על הספרות הבת־מקראית, רצוי שהעדויות תתפרשנה על פני תקופות שונות, כגון: בית שני, חז"ל, ימה"ב. בכך נמנע עצמנו מלראות כ'מסורת' מה שמצוי רק בחיבורים מאוחרים למדי. השני – על שלושת הקריטריונים אני מבקש להוסיף רביעי: הקבלות לספרות הפולקלור הבינלאומי, עם כל הזהירות הנדרשת. אם נאמץ את קני המידה כולם, בהסתייגויות האמורה, מן הסתם נקבל ברוב המקרים שחזור מאושש יותר.

בסוף המבוא מגלים המחברים את רגשותיהם נוכח כתיבת הספר: "אנו מקווים כי ספרנו זה, המאפשר למעיין בו לקרוא בין השיטין של המקרא ולגלות מעט משפע המסורות שקדמו לעיצוב סיפורי המקרא כצורתם, יגרום לקורא מה שחווינו אנו בשעת כתיבתו: חוויה אינטלקטואלית, הצצה מרתקת מעבר לפרגוד" (עמ' 26). אכן, קריאתי את הספר גרמה לי ש"מכאן ואילך תהיה קריאתי] במקרא... תמימה פחות, אך עשירה הרבה יותר" (שם).

רימון כשר, המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר־אילן

**”מיהו חילוני?”
או: האם ניתן להפריד בין דת ותרבות
בתקופת הרנסנס?**

**בנימין ארבל, הרנסנס האיטלקי: צמיחתה של
תרבות חילונית, משרד הביטחון – ההוצאה
לאור, ספריית ”אוניברסיטה משודרת”,
תל-אביב, תש”ס – 2000**

ספרו של בנימין ארבל, *הרנסנס האיטלקי: צמיחתה של תרבות חילונית*, מציג בפני הקורא הישראלי, בפעם הראשונה בעברית, סקירה מרשימה בהיקפה של היבטים שונים של תולדות תרבות הרנסנס. הוא נוגע בנקודות חשובות רבות, לדעתי, להבנת הרנסנס, כגון: התפתחות החברה העירונית האיטלקית, הלימודים ההומניסטיים, הכתיבה ההיסטורית של הרנסנס, הידע המדעי ועוד.¹ כתיבתו עשירה בדוגמאות המציגות בפני הקורא רבות מן הדמויות הבולטות של הרנסנס האיטלקי. הקריאה שוטפת ומהנה, ובוודאי מוסיפה רבות לידע הכללי של הישראלי הממוצע. אולם דווקא בשל היות ספר זה יחיד מסוגו בשפה העברית, אני רואה חשיבות בהצגת קריאה ביקורתית של החיבור.

התיזה העיקרית של החיבור מנוסחת באופן מפורש הן בכותרת של הספר – *הרנסנס האיטלקי: צמיחתה של תרבות חילונית* – והן בעמוד

¹ עם זאת חסרה התייחסות לכמה תחומים חשובים להבנת תרבות הרנסנס, כגון “התרבות החצרנית”, אשר מתוארת באופן מקיף בחיבורו של בלדסר קסטיליונה, *II libro del cortegiano*. תחום זה היה יכול לשמש את המחבר כדי להדגיש את מה שהוא היה מכנה הפן ה”חילוני” של תרבות הרנסנס.

האחרון של החיבור בדבריו הבאים: “אולם תחיית המורשת הקלאסית עם כל חשיבותה בתרבות הרנסנס, היתה למעשה אמצעי בלבד. המשמעות החשובה יותר של אותה תחייה היתה תרומתה לחילונה של התרבות המערבית, וזהו לדעתי, המרכיב החשוב ביותר של מורשת הרנסנס האיטלקי.” לאורך הספר מנסה המחבר להדגים את הדומיננטיות של מרכיב זה בתרבות של הרנסנס האיטלקי, דרך תאור התמורות בתחום הפוליטיקה, בעיסוק בפילוסופיה ובמטאפיזיקה, בכתיבה ההיסטורית ובמדע, שהביאה עמה תקופה זו. את דברי תגובתי לחיבורו של ארבל ברצוני לחלק לשני חלקים: החלק הראשון של דברי יתמקד בניתוח גישתו של המחבר, על-ידי מיקומה במסגרת ספרות המחקר על זרמיה השונים ועל מחלוקותיה. העמדת התיזה של ארבל מול תפיסותיהם של חוקרי רנסנס אחרים תציג את גישתו של המחבר במימדים הנכונים שלה – כדעה אחת בדיון מתמשך בקרב חוקרי הרנסנס, המנוסחת באופן קיצוני במיוחד. כאן יש להעיר, כי למרות שחיבורו של בנימין ארבל אכן מבוסס על “המחקרים הרבים בתחום זה שראו אור בעשרות השנים האחרונות”, כפי שמעיד המחבר בעצמו (עמ' 9), הרי שקוראי החיבור מנועים לחלוטין מהיכרות עם התפיסות העיקריות של מחקר הרנסנס. בכך אמנם מדגים ארבל את צורת הכתיבה הרנסנסית, שבה היה המחבר נוהג לציין את מקורותיו העתיקים בלבד (גם כאשר היו בני מאה או מאתיים שנה), אך כאשר המקור היה בן-זמנו של המחבר לא ניתן היה למצוא כל התייחסות למקור – גם במקרה של ציטוט או בפרפרזה. התוצאה של סוג הכתיבה בחיבור שלפנינו היא שהקוראים נחשפים לתמונה חלקית בלבד, מבלי שיש להם הכלים להבין זאת, ביחס לנושאים השנויים מאוד במחלוקת בקרב חוקרי הרנסנס, כגון הנחת-היסוד של חיבור זה. נדמה לי שכיום, כאשר בכתיבה ההיסטורית אין ההיסטוריון מתיימר לייצג אמת מוחלטת, רשאי הקורא הפשוט, אשר ספרות המחקר אינה נגישה עבורו, לדעת על קיומן של גישות אלטרנטיביות לאלו של המחבר. יש אמנם לקחת בחשבון את הקושי הרב שיש בכתיבה במסגרת ה“אוניברסיטה המשודרת”, הדורשת דחיסת גוף ידע רחב ומורכב

לתוך ספרון, ללא שימוש בהערות שוליים – כלי כמעט הכרחי, לדעתי, לכתיבה ברמה מדעית.

בחלק השני של דברי אנסה לתאר את הרקע, על פי תפיסתי, לפרטים המובאים בספרו של בנימין ארבל, תוך כדי הסתמכות על מקורות ראשוניים וספרות משנית גם יחד. שכן, אם להשתמש במטפורה של "ציור" או "תמונה" כדי לתאר את ספרו של ארבל – הרי שלהערכת, אף שהפרטים המתוארים בו מדויקים למדי, קיימת בעיה עם "צבעי הרקע" המטעים, לדעתי, את עינו של הצופה. שהרי, גם אם נסכים לתיאורו של ארבל את התפתחותם של אלמנטים חילוניים בתקופת הרנסנס, יש לזכור שמדובר במציאות שבה הדת והתרבות שזורות זו בזו, כשני צבעים המתערבבים ויוצרים צבע שלישי. יש איפוא להבחין, גם בשפה בה אנו משתמשים, בין "חילוניות" המיוחסת לתרבות הרנסנס הטבולה בנצרות, לבין זו המוכרת לקורא המודרני,² ובמיוחד לקורא הישראלי המודרני.

א

המנתח את התפיסה הבסיסית המובאת בחיבור זה, בהקשר של ספרות מחקר הרנסנס של חמישים שנה האחרונות, יוכל לטעון כי בנימין ארבל משתלב בתוך זרם מכובד של חוקרי רנסנס של המאה העשרים, המותחים קו בין ההומניזם של הרנסנס לבין ההומניזם הפילוסופי של המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20.³ ה"הומניזם המודרני" שאף לבנות תורה המבוססת לחלוטין על החוויה האנושית,

² ראה את מאמרו של מיכאל הד, "תהליכי חילון בעת החדשה: פנים רבות לתופעה אחת או תווית אחת לתופעות שונות", *זמנים*, 1993, עמ' 5-12, הבוחן מחדש את הפרדיגמה המזהה את החילון כמאפיין מובהק של העת החדשה, והמהרהר גם בשאלת החילון בימינו.

³ לניתוח מעמיק של הזרמים העיקריים במחקר ההומניזם של הרנסנס, ראה:

James Hankins, "Two twentieth-century interpreters of Renaissance humanism: Eugenio Garin and Paul Oskar Kristeller", *Comparative Criticism* 23, (2001), pp. 3-19.

המבטלת את הסמכות הדתית ואת המטאפיזיקה, והשואפת להגדיר את האנושות כאוטונומית, והשתתפו בו דמויות כגון ניטשה, גרמשי וסארטר.

התיזה של ארבל שייכת, ללא ספק, לצורת חשיבה זו השואפת להדגיש את הקשרים העמוקים הקיימים בין החידושים של הרנסנס לבין המודרניזם – גישה המכונה בפי ההיסטוריון בן־זמננו ג'יימס הנקינס (James Hankins) ”הפרדיגמה המודרניסטית של מחשבת הרנסנס”.⁴ בבסיסה של פרדיגמה זו מסתתרת, לדעתי, ההנחה שההיסטוריה מתקדמת באופן מתמיד לדרגה גבוהה יותר של ההתפתחות האנושית.

בחיבור בין שני סוגי ”הומניזם” אלו, מושם דגש על הרנסנס האיטלקי כראשיתה של העת החדשה, ובאופן יחסי מומעטת חשיבותו של הקשר שבין המסורות האינטלקטואליות של תקופה זו לבין אלו של ימי־הביניים.

אחד ממיצגיו החשובים של זרם זה הינו אוג'ניו גארין (Eugenio Garin), מחוקרי הרנסנס החשובים של המאה ה־20. הוא מדגיש את הקשר שבין שתי ”תנועות” הומניסטיות אלו, בתארו, מתוך השפעה ישירה של גרמשי,⁵ את הרנסנס האיטלקי כרגע מכריע בהיווצרותה של אירופה המודרנית.⁶ (בדברים אלו הנאמרים בתקופת פוסט מלחמת העולם השנייה, לאחר תקופה ארוכה שבה לאיטליה לא היה במה להשתבח, ניתן להבחין בגאווה לאומית סמויה של גארין המנסה להחזיר עטרה ליושנה, בהצביעו על הרנסנס האיטלקי כראשיתו של המודרניזם.)

⁴ שם, עמ' 14.

⁵ ראה:

Eugenio Garin, *La filosofia come sapere storico con un saggio autobiografico*, Rome and Bari, 1990.

⁶ “...del Rinascimento italiano come momento decisivo nella formazione dell'Europa moderna” (ibid., p. 143).

עיון מדוקדק בחיבוריו של גארין מראה את גישתו המורכבת לניסיון מסוג זה לקשר בין רגעים כה שונים בהיסטוריה, ואלו דבריו המתייחסים לחיבורו על פיקו דלה מירנדולה:

La tesi stessa, che é al centro di tanta parte dell'opera del Pico, dell'uomo come essere dalla natura indeterminate, libero di costruirsi come vuole, padrone del suo destino, che non ha né una "forma" predeterminata né una "specie", sembrava potersi domani incontrare con le istanze estreme dell'umanesimo sartriano ... L'umanesimo rinascimentale era sí terribilmente lontano, ma offriva la possibilità di riflettere con serietà sulle origini del mondo moderno, sulla politica, sulla morale, sulla scienze.⁷

התיזה עצמה העומדת במרכז חלק גדול מן החיבור על פיקו – המתייחסת לאדם כיש בעל טבע בלתי מוגדר, החופשי לבנות את עצמו באופן בו הוא רוצה; אדון לגורלו, אשר אין לו "צורה" או "מין" קבועים מראש – נראתה כפונה לכיוון הצדדים הקיצוניים של ההומניזם הסארטריאני ... ההומניזם הרנסנסי היה כה רחוק, אולם הוא יצר את ההזדמנות להרהר ברצינות במוצאו של העולם המודרני, בפוליטיקה, במוסריות ובמדע.

בדברים אלו, המותחים קו מקשר בין שתי תקופות של הומניזם, אנו קוראים, בין השורות, גם על גבולותיה של הקבלה זו שבין שתי תקופות "כה רחוקות".

דוגמא נוספת לחוקרים התומכים במה שקרוי ה"פרדיגמה המודרניסטית" של הרנסנס, היא חוקרת הרנסנס פרנסיס ייטס (Frances Yates).⁸ ייטס עסקה רבות במסורת ההרמטית הרנסנסית⁹

⁷ שם, עמ' 139.

⁸ ה"תיזה של ייטס" מנוסחת באופן מפורט במאמר הבא:

המבוססת על אוסף של טקסטים המכונה ה“קורפוס הרמטיקום”, אשר על-פי האמונה הרווחת בתקופת הרנסנס¹⁰ נכתבו על-ידי הרמס טריסמגיסטוס, מצרי שחי לפני אפלטון ואף לפני משה. ה“תיזה של ייטס” גורסת שהמסורת ההרמטית הרנסנסית, הרוויה במאגיה, מובילה, באופן ישיר, לעלייתו של המדע החדש.

מול הזרם של חוקרי הרנסנס המתלכדים סביב ה“פרדיגמה המודרניסטית” ניתן להגדיר זרם של חוקרי רנסנס של המאה ה-20, המתנגדים בתוקף לחיבור בין ההומניזם של הרנסנס לבין ה“הומניזמים” המודרניים למיניהם. כאשר חוקר הרנסנס הנודע פאול אוסקר קריסטלר (Paul Oskar Kristeller) החל לעסוק בנושא ה“הומניזם”, בתחילת שנות ה-40 של המאה העשרים, הוא עמד על כך שיש להבחין הבחנה גמורה בין ההומניזם הרטורי, ספרותי ופילולוגי של הרנסנס, לבין הפרשנויות האקטואליות הרבות שהתפתחו בתקופה זו של ה“הומניזם”, שהיו לדעתו בעלות אופי פוליטי וחסרות עוגן היסטורי.

כמובן, קריסטלר מבחין בין הפילוסופים לבין ההומניסטים של הרנסנס, בטענה כי בעוד שאלו האחרונים היו מלומדים, בקיאים בספרות יוונית ולטינית, לא ניתן לראות בהם פילוסופים. לעומתם, הפילוסופים של הרנסנס, האפלטוניים והאריסטוטליים כאחד, היו “פילוסופים מקצועיים”.¹¹ טענה זו של קריסטלר באה להבליט את הניתוק שבין שני סוגי ההומניזם הנדונים – שכן ההומניזם המודרני

Frances A. Yates, “The Hermetic Tradition in Renaissance Science”, in: *Art, Science and History in the Renaissance*, ed. C.S. Singleton, Baltimore, 1967, pp. 255-274.

⁹ ראה את ספרה החשוב:

Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago & London, 1964.

¹⁰ ב-1614 הוכיח Isaac Caussabon שטקסטים אלו נכתבו לא לפני המאה השנייה. בכך הופרכה, מבחינה מדעית, האמונה בעתיקותו של קורפוס זה; אך המיתוס התנפץ סופית רק כעבור כמה דורות.

¹¹ הניסוח המובהק ביותר של רעיון זה מופיע במאמר:

P.O. Kristeller, “The Philosophy of Man in the Italian Renaissance”, in: *Studies in the Renaissance Thought and Letters*, Rome, 1969, pp. 261-278.

הוא פילוסופי ואידיאולוגי בעיקרו – ולעומת-זאת יש בו כדי להאיר על הקשר שבין הסכולסטיקה הימי-ביניימית לבין תרבות הרנסנס.¹² גארין, באחד מחיבוריו האוטוביוגרפיים, מגדיר את תפיסתו בניגוד גמור לזו של קריסטלר:

Lontanissimo, anzi profondamente avverso alla tesi cara al Kristeller di un umanesimo del Rinascimento come fatto sostanzialmente grammaticale, di un Rinascimento specularmente continuatore del Medioevo...ho cercato al contrario di individuarne la peculiarità proprio nel nesso profondo dei suoi molteplici aspetti, e soprattutto nella concezione della vita, dell'uomo e della sua attività.¹³

רחוק ביותר – או יותר נכון – בניגוד גמור לדעה הקרוכה ללבו של קריסטלר, הרואה בהומניזם של הרנסנס עניין דקדוקי בעיקרו, וברנסנס ממשכם של ימי-הביניים ... ניסיתי להגדיר, בניגוד לכך, את הייחוד שבו, דווקא בקשר העמוק שבין היבטיו השונים, ובראש ובראשונה במושג החיים, האדם ופעליו. חוקרי הרנסנס השונים מושכים איפוא את הרנסנס לכיוונים הפוכים – יש מי שמושך אותו לכיוון המודרניזם, ויש, לעומת זאת, מי שמושכו לכיוון מקורותיו הימי-ביניימיים. קריאה מדוקדקת של הגישות השונות מלמדת כי האופן הדיכוטומי בו מוצגות העמדות השונות נובע, בשני הצדדים, לא מקיצוניות כמו מתוך הניסיון לאזן את משיכתו המוגזמת, לדעתם, של הצד השני.

¹² רבים מחיבוריו של קריסטלר עוסקים בקשר שבין המחשבה הסכולסטית הימי-ביניימית לבין מחשבת הרנסנס. ראה, למשל:

P.O. Kristeller, *Medieval Aspects of Renaissance Learning: Three Essays by P.O. Kristeller*, edited and translated by E. P. Mahoney, New York, 1992; id., *Renaissance Thought and its Sources*, New York, 1979.

¹³ ראה:

Garin, *La filosofia come sapere storico*, pp. 146-7.

נשאלת אם־כן השאלה: האם נוכל לשבץ את ארבל ברשימת המושכים את הרנסנס לכיוון המודרניזם ולטעון, שכפי שלמשל גארין רואה את הרנסנס כמכיל את ניצני המודרניזם ביחס למקומו של האדם ופעולתו, וייטס ביחס למדע המודרני, כך ארבל רואה את הרנסנס כמוביל לעת־החדשה ביחס לחילוניות?

ברצוני לטעון שכל המחקרים המובילים ל“פרדיגמה המודרניסטית” של הרנסנס – ההופכת את לימודי הרנסנס למרתקים במיוחד באקטואליות שבה – טעונים בדיקה קפדנית במיוחד, כדי לוודא שקפיצה זו בין “תקופות רחוקות” לא הביאה עימה טשטוש או עיוות של אחת מתקופות אלו.

בנימין ארבל נופל, לדעתי, בפח זה, במיוחד בהצגת התיזה המרכזית של חיבורו, בחוסר הזהירות שבו הוא משתמש במושגים “חילון”, “חילוניות” ו“חילוני” הזרים במיוחד לתקופת הרנסנס.

טרם נבחן בעיון את האופן שבו משתמש ארבל במושגים “חילון”, “חילוניות” ו“חילוני”, מעניין לבדוק את ייחוסם של החוקרים האחרים העיקריים, אליהם התייחסנו לעיל, למושגים אלו:

עיון בכתביו של גארין מעלה, שעם כל ההתלהבות שמבטא חוקר זה ביחס לאפשרות לקישור בין שני ה“הומניזמים” – של הרנסנס ושל התקופה המודרנית – אין כל התייחסות מפורשת בדבריו לתחום ה“דת”, למרות שניתן היה להסיק זאת מדבריו. מעניין במיוחד לגלות שהוא נמנע לחלוטין מלהשתמש במונח “חילון”.

קריסטלר, לעומת־זאת, משתמש במונח “חילוני” ביחס לרנסנס, דווקא במאמרו המתייחסים לשאלת תרומתה של הדת לתרבות ההומניסטית.¹⁴ כלומר, קריסטלר, המציג בדייקנות רבה בפני הקורא

¹⁴ ראה את מאמריו הבאים:

P.O. Kristeller, “Lay Religious Traditions and Florentine Platonism”, in: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome, 1969, pp. 99-122; “The Contribution of Religious Orders to Renaissance Thought and Learning”, in: *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, New York, 1992, pp. 95-114.

בכתביו תמונה תרבותית־דתית מפורטת של הרנסנס האיטלקי, כפי שנראה להלן, ממנה משתמע כי לא ניתן להפריד בין דת ותרבות בתקופה זו, מרשה לעצמו להשתמש באופן נקודתי במושג "חילוני". כאן המקום לציין זרם במחקר הרנסנס, המיוצג על-ידי הסוציולוגים של הדת, אשר לא רואה כל מקום לחדירת מושגים כגון ה"חילוניות" לתפיסת העולם של הרנסנס. אנשי זרם זה נלחמו נגד הגישות הרואות בתקופת הרנסנס תקופה פגנית או חילונית, ולדעתם יש לראות את "איש הרנסנס" כמי שהוא עדיין נוצרי, ואפילו נוצרי אדוק. אחד ממיצגיו החשובים של זרם זה – ריצ'ארד טרקסלר – מצהיר באחד ממאמריו על ניצחון גישתו במלים הבאות: "הרנסנס הפגני לא קיים יותר".¹⁵

נבחן עתה את השימוש של ארבל במושגים הקשורים ל"חילוניות" במסגרת התמונה התרבותית־דתית של הרנסנס.

ב

ארבל נוגע בשאלת ההגדרה של המושג "חילון" כבר בדברי המבוא. המחבר עושה טוב בהגדירו באופן ספציפי את האופן שבו הוא משתמש במושג זה בחיבור הנדון (עמ' 16), לעומת האופן שבו מושג זה מובן בימינו. הוא אף מפנה אותנו למקור הלטיני של המונח "סקולריזציה" – saeculum. אולם חבל שבחיבור, שבו סוגיית החילון בתקופת הרנסנס היא כה מרכזית, אין המחבר מתמודד באופן ספציפי עם שאלת קיומו של המונח "חילון" בכתבים של הרנסנס.¹⁶ הצגה מסוג זה היתה נותנת כלי ביקורתי חשוב לקורא בקריאת החיבור.

¹⁵ ראה:

Richard Trexler, "Florentine Religious Experience: The Sacred Image," *Studies in Renaissance*, 19 (1972), p. 7.

¹⁶ ניתוח מסוג זה עושה המחבר ביחס למושג ה"הומניזם". הוא מנתח את ההבדל בין משמעות המושגים הקרובים ל"הומניזם" הקיימים ברנסנס – studia humanitatis בלטינית ו-umanista באיטלקית, לעומת השימוש במושג זה בשפה המודרנית (ראה עמ' 58).

ארבל מגדיר את המושג “חילון” כהפרדה מן הדת וכהפקעת הקדושה, ואת המונח “חילוני” – כאדם שאינו קשור בדת. אני רואה באימוץ הגדרה זו לתיזה כללית על הרנסנס האיטלקי את אחת מנקודות החולשה של החיבור, שכן, כפי שיודגם בהמשך, קשה להפריד בין “קודש לחול” ברנסנס ולזהות את ה“חילוני” בתקופה זו באופן מנותק מן הדת. הן ה“דתיים” והן ה“חילוניים” שותפים יחדיו ביצירת תרבות “דתית” ו“חילונית” גם יחד. קשה לדבר על יצירה “חילונית” שלא מעורבת באלמנטים “דתיים”. המשפט הבא, המיוחס ל-Charles Trinkaus, נראה כמצליח לתפוס היטב את המורכבות של התקופה:

What was going on was a tendency to secularize the sacred while simultaneously sacralizing the secular.¹⁷

כתוצאה מכך, לא ברור מה יכולה להיות התרומה שהמושג “חילוניות” תורם לנו להבנת הרנסנס, ואף אפשר לטעון כי הוא מטעה יותר מאשר מלמד. התנאי לשימוש בו, אם בכלל, חייב להיות שימוש בכלי ניתוח עדינים ביותר, ובשפה מדויקת. חוקר רנסנס אשר לקח על עצמו באופן מפורש את המשימה להתמודד עם שאלת יחסו של ההומניזם הרנסנסי לחילון הוא ריקרדו פוביני, חוקר איטלקי בן־זמננו, מחברו של הספר *Humanism & Secularization: from Petrarch to Valla*.¹⁸ מתוך כוונת זו ברור כי פוביני סובר כי כן ניתן לדבר על תופעת חילון בתקופת הרנסנס, ובכך הוא יכול להוות תמיכה לתיזה של ארבל, אולם חשוב לציין את האופן הזהיר בו הוא בוחן את היחס בין הומניזם לחילון. פוביני,

¹⁷ ראה דברי המבוא של John O'Malley לאוסף המאמרים אשר יצא לכבודו של Trinkaus:

John W. O'Malley, T.M. Izbicki and G. Christianson (eds.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation; Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Leiden, 1993, p. 10.

¹⁸ Riccardo Fubini, *Humanism and Secularization: from Petrarch to Valla*, translated by Martha King, Durham, London, 2002.

בניגוד לארבל, מסתייג מאמירות כוללניות וסוחפות. בהקדמתו הוא אומר במפורש:

...I have not intended to propose a paradigm of humanism in my discussion of the humanist movement from Petrarch to Valla; indeed quite the opposite. Existing simultaneously and in competition is a patristic humanism that finds its most authoritative voice in Ambrogio Traversari, as well as a genuine expression in the letters of Francesco Pizolpasso. (p. 7)

כלומר, לפי פוביני, תופעת ההומניזם החילוני קיימת במקביל לתופעת ההומניזם הדתי. דבריו מעמידים את המלים הבאות של ארבל: "ההומניזם התפתח כתרבות חילונית, כחלופה לתרבות הכנסייתית..." (עמ' 136) כבלתי נכונות לחלוטין. כמורכב, פוביני מדגיש את הגבלת התופעה למסגרת הזמן שבין פטררקה לוולה בלבד, כלומר לתקופה המגיעה עד למחצית המאה החמש-עשרה ולא הולכת מעבר לה. מבחינתו, ההומניזם של המחצית השנייה של המאה החמש-עשרה מתאפיין כבר בסממנים שונים. בנוסף לכך, הגדרתו של פוביני את ה"חילוניות" מצומצמת וקונקרטית יותר, ומתייחסת לאספקט אחד עיקרי והוא ההשתחררות מסמכות וממוסדיות.

בעוד שמתוך דברי פוביני ניתן להבין שלא כל ההומניסטים "חילוניים", וכי יש גם הומניסטים "דתיים", ברצוני ללכת צעד נוסף ולטעון כי לא ניתן לדבר עליהם כעל שתי קבוצות לגמרי נפרדות, אלא כעל שתי קבוצות המשולבות זו בזו. שכן, באינטלקטואליים "דתיים" אנו מדברים על תופעה כפולה: על אותם אלו אשר המשיכו את המסורות הימניימיות, בד בבד עם אלו אשר קיבלו חינוך דתי ועם זאת השתתפו בתנועות האינטלקטואליות החדשות של התקופה, ולעתים אף הפנימו את החידושים לתוך לימודיהם.

הדגמה לטענה זו ניתן למצוא בדמותו המעניינת של הנזיר קרדינל אג'ידיו דה ויטרבו, אשר חי בשנים 1469-1532, ושילב שני אספקטים אלו יחדיו. הוא יכול לשמש לנו דוגמה מעניינת למי שקשור מחד לממסד הדתי ומאידך לקבוצות אינטלקטואליות כביכול "חילוניות": אין ספק כי על-פי הגדרותיהם של כל החוקרים הוא ייחשב ל"דתי",

מפני שהשתייך למסדר האוגוסטיני, זכה בתפקידים רמי דרג במסגרת זו, ושימש כמטיף.

לעומת זאת, ידוע כי הוא ראה את עצמו כתלמידו של פיצ'ינו והושפע מאוד ממנו באופן קריאתו את אפלטון ובשאיפתו לשלב בין התיאולוגיה הנוצרית לבין התורה האפלטונית. בכתביו הוא מביע במפורש אסירות-תודה והוקרה לפיצ'ינו.¹⁹

בנוסף לכך, ידוע כי בתקופת שהותו באזור גיאוגרפי אחר, בנפולי (1499-1501), לשם נשלח על-ידי ראש המסדר הדומיניקני, Fra Mariano, על-מנת להילחם בעליית המדע האריסטוטלי, היתה לאג'ידיו דה ויטרבו השפעה רבה ביותר על ההומניסט ה"חילוני" פונטנו ועל קבוצת ההומניסטים המכונה ה"אקדמיה הפונטנינית" שהתאספה סביב לפונטנו בנפולי, והוא נחשב בעיניהם כחלק אינטגרלי של מעגל המלומדים. הוכחה למקום המרכזי בו זכה אג'ידיו בקרב חוג האינטלקטואלים של ה"אקדמיה הפונטנינית" ניתן לראות בכך שפונטנו מקדיש את אחד מחיבוריו החשובים ביותר – הדיאלוג *Aegidius* – לדמותו של איש דת זה, ובו הוא אף מביא את אחת מדרשותיו של המטיף הנודע. בדיאלוג זה, המשתלב במסורת של הדיאלוג ההומניסטי של המאה ה-15, מתאר פונטנו את ההווי של המפגשים האינטלקטואליים סביבו ואת אופי השיחות אשר התנהלו במסגרת האקדמיה. בחיבור זה בא לידי ביטוי האידיאל אשר פונטנו מכנה ה"פילוסופיה הלטינית" של סינתזה בין קודש לחול, בין דת ורטוריקה, המאמץ את הפילוסופיה האריסטוטלית בד בבד עם ה-*eloquentia* הקיקרונית.

המקרה של אג'ידיו דה ויטרבו וה"אקדמיה הפונטנינית", המהווה דוגמא אחת מני רבות, מעלה את הספק אם רעיון ה"חילוניות" כפי שמציג אותו ארבל – כהפרדה מן הדת – אכן מתאים לתמונת המציאות של הרנסנס.

¹⁹ ראה:

John W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform*, Leiden, 1968, p. 49.

ספק זה גובר בבחננו את השימוש של המחבר במושג "חילוני", לדוגמא במשפט הבא המתייחס לפיקו דלה-מירנדולה:

פיקו לא היה איש כנסיה ואף לא תיאולוג מקצועי, אך עובדות אלו לא מנעו ממנו לבטא את התייחסותו לשאלות, שבמאות הקודמות היו נחלתם הבלעדית של נזירים וכמרים. עיסוקם של הומניסטים בשאלות היסוד של האמונה מבטא את הביטחון העצמי הרב שחשו משכילים חילוניים באיטליה של ימי הרנסנס... (עמ' 103).

הפשטות שבה המושג "חילוני" ניתן כאן לפיקו דלה מירנדולה – הוגה המצהיר במפורש על מטרת אחד מחיבוריו²⁰ כאישור (confirmation) של הנצרות, הרואה בישו את מימוש השכל, הוגה אשר חלק גדול ממפעלו הפילוסופי נשען על פרשנות מטאפיסית של התיאולוגיה הנוצרית, אשר היה בקשר טוב מאוד עם סבונרולה, ושמת במנזר סן-מרקו בפירנצה כמעט נזיר דומיניקני – היא מפתיעה. כמורכב, ההגדרה של המושג "חילוני" כ"אדם שאינו כהן דת, שאינו נמנה עם הממסד הכנסייתי" היא הגדרה מטעה בהתייחס לתזה של החיבור, שכן אין הקורא יכול להעלות על דעתו, בקוראו את ספרו של ארבל, שבימי הביניים רבים מאוד מן הציבור היו "חילוניים" על-פי הגדרתו.

האם הכינוי "חילוני" הינו פרט ביוגרפי בלבד, המתאים לשלב ב-curriculum vitae, או שיש בו אינדיקציה לתפיסת עולמו של בעל הכינוי? לו היה ארבל מעגן את השימוש במונח זה בפילוסופיה של פיקו דלה מירנדולה, ניתן היה אמנם להתווכח עם המסקנה אליה הוא מגיע, אך לפחות היה לו ביסוס סובסטנטיבי.

²⁰ ראה:

Conclusiones Cabalisticæ secundum opinionem propriam

המהווה חלק מחיבורו:

Conclusiones sive theses DCCCC Romae anno 1486, publice disputandae, sed non admissae: Texte établi...avec l'introduction et les annotations critiques, ed. B. Kieskowski, Geneva, 1973.

למשל, החוקר גארין, בחיבורו המוקדם על פיקו דלה מירנדולה, מתאר בעדינות מרשימה את היחס המורכב של פיקו לדת:

Nonostante la sua grande *pietas* che si manifestava in atteggiamenti da sacerdote in abiti laici, Pico era rimasto estraneo alle forme esteriori e cerimoniali dell'esperienza religiosa, ... Era pero' un credente per cui la fede si costituiva l'apice di un processo razionale ...²¹

למרות האדיקות שהוא הפגין בגישתו של “כהן בלבוש חולין”, פיקו נשאר זר לצורות החיצוניות והטקסיות של ההתנסות הדתית ... אולם הוא היה אדם מאמין, אשר האמונה היוותה עבורו שיאו של תהליך רציונלי.

דבריו של גארין מדגימים את ריבוי הפנים שיכול להיות בקשר של האדם עם הדת. קשר זה יכול לגעת בצד הרגשי של האדם, ביחסו עם הפרקטי והטקסי ועם תפיסת העולם הפילוסופית שלו. ניתן להוסיף רשימה ארוכה של שמות לדוגמאות הספציפיות שניתנו לעיל של אנשי דת המעורבים עמוק בעולם ההומניסטי, ושל הומניסטים אשר לא ברור שלא ניתן לכנותם אנשי דת. אולם, בנוסף לדוגמאות הפרטניות, מעניין להפנות את המבט לעבר קבוצה של הומניסטים, במחצית השניה של המאה החמש־עשרה וראשית המאה השש־עשרה, אשר בולט בה העיסוק בשאלות דתיות – הם ההומניסטים המועסקים בעיר רומא. הומניסטים אלו מושפעים ללא ספק מאופייה הדתי של העיר, והתוצאה ניכרת בעבודותיהם בשילוב הדוק במיוחד בין אלמנטים קלאסיים ודתיים.²²

²¹ ראה:

Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, Firenze, 1937.

²² ראה חיבור המוקדש כולו לתופעה המיוחדת של ההומניזם ברומא:

John F. D'Amico, *Renaissance Humanism in Papal Rome; Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation*, Baltimore & London, 1983.

לסיום, במבוא לספרו מתייחס בנימין ארבל לאחת הנקודות המייחדות את תקופת הרנסנס והיא התדמית העצמית של בני התקופה שהם חיים ב"עידן חדש" (ואני הייתי אומרת "עידן מחודש"). אם צמיחתה של תרבות חילונית היא אכן היבט כה חיוני להבנת התקופה, מעניין לבדוק מה היתה התפיסה העצמית של בני התקופה בשאלה זו. ההיסטוריונית מרגרט קינג, אשר התמקדה בחקר האשה ברנסנס, פותחת את סיפרה *נשות הרנסנס*²³ בתאור יצירות האמנות הרנסנסיות המזכירות לנו את הברור מאליו על האשה, את היותה בראש ובראשונה אמא. האמנות, איפוא, מעבר ליכולתה "לגרום הנאה אסתטית גרידא" כדברי ארבל (עמ' 7), משקפת את התפיסה העצמית של התקופה, כמרגם את עולמם הרוחני וקונצפטואלי של בני התקופה.

אין ספק כי הסוקר את אמנות הרנסנס באיטליה ירגיש באופן חד משמעי בדומיננטיות של האלמנטים הדתיים-נוצריים באמנות זו. הנושאים של רובן הגדול של יצירות האמנות לקוחים מתוך המקורות הנוצריים ורוב האמנות נעשית עבור הכנסיות – עדיין המקום בעל החשיבות הרבה ביותר בתקופה זו.

יתכן איפוא שיש להמליץ על מי שעומד לקרוא את ספרו של בנימין ארבל, *הרנסנס האיטלקי צמיחתה של תרבות חילונית*, לסייר תחילה במוזיאון האופיצי בפירנצה, כדי שלא יטעה בהבנת המושג "תרבות חילונית".

שולמית פורסטנברג-לוי, אוניברסיטת סיינה, איטליה

²³ Margaret L. King, *Women of the Renaissance*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1991, pp. 1-2.

אני פרובינציאלי!¹

תגובה למאמרו של אהרן קנטורוביץ,
"פילוסופיה מקומית של המדע"

בפסקה הראשונה של דברה מצהירה המערכת של *קתריס*, בגיליון אביב של כתב העת, שבכוונתה לעמוד "על איכותם המדעית של המאמרים ו[על]... חוסר פניות במאמרי הביקורת" שיופיעו ב*קתריס*.² ברור לי שעל-אף הכוונות הטובות מטרות חשובות אלו הן עניין שקל להצהיר עליו אך קשה מאוד ליישמו. זאת במיוחד אם מסתמכים על מאפייניו של מאמרו הביקורתי של אהרון קנטורוביץ [כך במקור – המערכת] על ספרו של אריה וורם,³ מאמר שהופיע מספר עמודים לאחר הצהרת האיכות המדעית וחוסר הפניות של המערכת.

אם אובייקטיביות היא מאפיין של "איכותם המדעית של המאמרים", אזי קנטורוביץ הטוען ש"ניתן היה לצפות שספר המופיע עתה יוסיף משהו עדכני ... ולא יחזור על חומר ישן ולעוס" (עמ' 22), צריך היה להכיל [כך במקור – המערכת] את העיקרון הביקורתי הזה על עצמו ולא להטריח אותנו שוב בשאלת הדימוי המתאים יותר להמחשת תורתו של קאנט (עמ' 25), או בהצגת המילה העברית הנכונה ל-Argument (עמ' 23). כדאי אף שהיה חוסך מאיתנו את התגלית המרעישה לפיה "מדענים רבים בקושי מודעים ... לבעיית האינדוקציה (עמ' 24). יתרה מזאת, כמי שאינו נותן לאף פרט

¹ על-פי בקשתו של הכותב, לא ערכנו את תגובתו עריכה לשונית. המערכת.
² *קתריס*, דבר המערכת, גיליון 3 אביב תשס"ה, עמ' 5.
³ קנטורוביץ א., "פילוסופיה מקומית של המדע", *קתריס*, גיליון 3, עמ' 22-37. וורם א., *רצינות וקידמה במדע*, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 2004.

טקסטואלי לחמוק משבטו ראוי היה שקנטרוביץ לא יפנה אותנו לעבודתו של הפיזיקאי פרופ' יקיר שושני שעמל על פיתוחה של "תיאוריה אפריורית לתיאור המציאות ... שאין היא מבוססת על ממצאים ניסיוניים ותצפיתיים",⁴ ובאותה נשימה יטען ש"מאז המהפכה המדעית לפחות, אין מדע ללא ניסויים ואין תיאוריה מדעית שאינה נבחנת על-ידי עובדות בעולם" (עמ' 23).

ואכן, לימוד הקוראים של *קתרסיס* לא באמת היה מטרתו של קנטרוביץ. אלא, כוונתו האמיתית, שהמאמר רק שימש לה במה, הייתה לומר לנו ש"הפגמים" שנפלו בספר הם תוצאה של "גישתו הפרובינציאלית" של כותבו, גישה שנוצרה מכיוון "שאופק ראייתו של וורם מצטמצם לסביבה האינטלקטואלית של המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות שבאוניברסיטת תל-אביב ממנה ינק" (עמ' 32). זהו גם הטעם לכותרת שנבחרה למאמר "פילוסופיה *מקומית* של המדע".⁵ מכאן שהביקורת האמיתית שמביע קנטרוביץ, ושעל מנת לבסס אותה הוא טרח כל-כך והקפיד קלה כבחמורה, איננה עניינית אלא היא אישית ויוצאת כנגד בית המדרש שממנו יצא אריה וורם ובמיוחד כנגד שניים ממוריו – מנחם פיש וזאב בכלר.⁶

בכך באה הצהרת המערכת בדבר "חוסר פניות של מאמרי הביקורת" לסופה. זאת משום שעניינה של ביקורת הוא להציג את הפגמים שנפלו בטקסט המבוקר ולא להשמיץ בלא הסבר או ביסוס את המוסדות האקדמיים בהם למד כותבו. אך גם אם המוטיבציה

⁴ שושני י., *מחשבות על המציאות*, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 1999, עמ' 129.

⁵ ההדגשה שלי.

⁶ פרופ' מנחם פיש עומד כיום בראש בית הספר לפילוסופיה בפקולטה למדעי הרוח של אוניברסיטת תל-אביב. בית הספר מאגד את החוג לפילוסופיה, החוג לפילוסופיה יהודית, המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, והמסלול לפילוסופיה, דת ותרבות בחוג ללימודי מזרח אסיה. פרופ' זאב בכלר לימד שנים רבות במכון כהן ולאחרונה פרש לגימלאות.

לכתיבתו של קנטרוביץ לא הייתה "מדעית", הרי שלפחות התוצאה הייתה צריכה להתאפיין בסטנדרטים כאלה. לדוגמה, אם "שיטת פיש" איננה עומדת תחת ביקורתו של קנטרוביץ (עמ' 32), ראוי היה שמערכת קתריס תדאג שהמבקר יפנה אותנו לאחד ממאמריו של המבוקר כדי שנוכל להתרשם בעצמנו מחשיבותה של הביקורת ובעיקר גם מנכונותה. כך גם ראוי היה שמושג האינפורמציה של בכלר, אותו מבקר קנטרוביץ במאמר כמושג "אידיוסינקראטי" (עמ' 24), יזכה להפניה החשובה והמעודכנת ביותר הקשורה בו.⁷

אך נדמה לי שהעניין המביך נוגע דווקא לתוכנה של הביקורת של קנטרוביץ על מושג האינפורמציה. קנטרוביץ טוען ש"אומנם, טענה תיאורטית הנגזרת באופן דדוקטיבי מהנחות היסוד איננה כוללת אינפורמציה חדשה, או תוכן לוגי חדש. אולם הטענה יכולה לכלול מידע שלא היה ידוע לנו לפני פעולת הגזירה" (עמ' 23). כך לדוגמה אפשר, *אולי*, לומר שהטענות "משולש שווה שוקיים הוא בעל שלוש צלעות" או ש"סכום זוויותיו הפנימיות של משולש ישר זווית הוא 180 מעלות" אינן נושאות אינפורמציה מכיוון שהן נגזרות דדוקטיבית מהנחות היסוד הכלליות המגדירות מהו משולש. אולם באיזה אופן טענה זו עצמה כוללת מידע שלא היה ידוע לפלוני לפני פעולת הגזירה? הייתכן שפלוני גם יודע מהו משולש וגם מחשב את שטחם של משולשים שווי שוקיים בעלי ארבע צלעות? או במונחים אמפיריים: האם אלמוני יודע מהו כלב ועל-אף זאת חושב שחיית המחמד שלו, שכל ערב רצה לעברו על ארבעת רגליה כשהיא נובחת ומקשקשת [כך במקור – המערכת] בזנבה, היא ציפור?

קנטרוביץ כאמור טוען שבטענות מסוג זה יש "אינפורמציה חדשה מבחינת הידיעה" (עמ' 24), אך למעשה הוא איננו שם לב לכך שזו אינפורמציה אודות היודע ולא אודות האובייקט, ועל-כן יש לנסח מצב עניינים זה כך: "פלוני אינו יודע מהו משולש" או "אלמוני אינו

⁷ בכלר ז., *שלוש מהפכות קופרניקניות*, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, 1999.

יודע מהו כלב". אולם אז מתברר שהאינפורמציה איננה כלל מבחינת הידיעה אלא היא מבחינת הממשותף שכן היא תאור הקושר, באופן שאיננו הכרחי, בין שני אובייקטים ממשיים: פלוני ומשולשים, אלמוני וכלבים. זהו גם הטעם לכך שאינפורמציה היא תכונה של הטענה ולכן היא איננה מתאיידת ממנה מרגע שמישהו התוודע אליה, ואיננה מופיעה יש מאין כשמישהו אחר חושב על אפשרותה.

גם בטענה "משולשים הם צורות גיאומטריות בעלות שלוש צלעות" עשויה להיות אינפורמציה. זהו הטעם לכך שהדגשתי את המילה "אולי" כשהשתמשי בטענה כזו כדוגמה. אך לצורך הסבר יהיה על הקורא הנבון להשאל [כך במקור – המערכת] מחברים את ספרו של בכלר שהוזכר לעיל העוסק בהרחבה במושג האינפורמציה. שכן בספר זה, שהוא אגב זוכה פרס בהט וה"אידיויסינקראטיות" שלו הביאה לכך שהוא אזל כליל ממדפי חנויות הספרים ויש קושי להשיגו גם בספריות ההשאלה, טוען בכלר שטענה נושאת אינפורמציה אם היא אומרת דבר אחד על דבר אחר, משמע אם היא קושרת בין שני דברים ממשיים ונפרדים. אחרת, או שהיא אומרת דבר על עצמו, או שהיא אומרת דבר על שום דבר.⁸ לכן אם קנטרוביץ היה טורח לקרוא את ספרו של בכלר שאת אחד ממושגיו החשובים הוא מבקר, הייתה נגרמת פחות אי-נעימות מהערותיו.

אבל בכך בעצם ממוחשת כוונת מערכת קתריס כשהיא שואפת להקפיד "על איכותם המדעית של המאמרים ו[על]...חוסר פניות במאמרי הביקורת" המתפרסמים בכתב העת. שכן מאמרו של קנטרוביץ הוא דוגמה למה שקורה כשלא שומרים על מאפיינים אלה. זהו גם הטעם לכך שכתלמיד של "הפרובינציה" הפילוסופית של אוניברסיטת ת"א ושל מוריה, שהיא מבין המוסדות הגדולים במספרים יחסיים ומוחלטים ללימודי פילוסופיה בעולם, לימדו אותי שאין לאינטלקטואל אלא את יושרו. לכן כמו אריה וורם, אך לא כמר קנטרוביץ' (שאינני יודע איזה בית ספר לפילוסופיה הכשיר אותו)

⁸ שם, עמ' 31.

תגובות

איני רואה את הפגם שבסביבה האינטלקטואלית של בית הספר
לפילוסופיה ואין לי כל בעיה להכריז שאני פרובינציאלי!

קותי שוהם, חולון

מיהי חיית המחמד ה"מקשקשת" בזנבה?

תגובה לתגובתו של קותי שוהם

קותי שוהם מאשימני בחוסר אובייקטיביות, ואכן אינני מתיימר להיות משקיף ניטראלי. אני מעדיף קצת ענווה אינטלקטואלית על פני הסתמכות על מוסדות ותארים. אני מתרשם מאוד מכך שבית הספר לפילוסופיה באוניברסיטת תל אביב הוא "מבין המוסדות הגדולים במספרים יחסיים ומוחלטים ללימודי פילוסופיה בעולם", לדברי שוהם, אולם אין זה מהווה בעיני נימוק לרמתו. כמות אינה מעידה על איכות. איזה בית ספר לפילוסופיה ניהל קאנט כאשר כתב את ביקורת התבונה הטהורה? וכמה תלמידים היו במשרד הפטנטים בו בילה איינשטיין כאשר הגה את תורת היחסות הפרטית?

ולהערתו הצינית של שוהם המכוונת כלפי: "שאינני יודע איזה בית ספר לפילוסופיה הכשיר אותו", אציין כי לא למדתי בשום בית ספר לפילוסופיה, ולמרות זאת לימדתי כעשר שנים במכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים ובחוג לפילוסופיה באוניברסיטת תל אביב עוד בטרם עטו את שמלת "בית ספר לפילוסופיה". לעומת זאת, במסגרת לימודי הפיסיקה-מתימטיקה שלי באוניברסיטה העברית, למדתי בחוג להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים שלא הצטיין בממדיו אלא בשיעור הקומה של מוריו; זכיתי ללמוד אצל יהושוע ברהילל, שמואל סמבורסקי וישעיהו ליבוביץ, אשר נדמה לי שלא נפלו ברמתם ממוריו של שוהם. ואם אין זה מספק את שוהם, הרי לאחר הדוקטורט הוזמנתי לאוניברסיטת מלבורן למשרת עמית מחקר אוניברסיטאית במחלקה להיסטוריה ופילוסופיה של המדע (זו הייתה המחלקה הראשונה בעולם בתחום זה). כמו כן הייתי עמית מחקר הראשון במרכז אדלשטיין להיסטוריה ופילוסופיה של המדע באוניברסיטה העברית. לבסוף אציין כי בשנת 1989 הוזמנתי למרכז לפילוסופיה של המדע באוניברסיטת פיטסבורג הנחשב ל"מכה" של

הפילוסופיה של המדע, ומאז אני עמית בינלאומי של מרכז זה. אני מתנצל כי אני נאלץ לפרוש כאן מקצת ממרכולתי כתשובה ל"שאלתו" המתריסה של שוהם.

אפנה עתה לכמה דוגמאות בהן מנסה שוהם להצביע על כך שגם אני חוזר על דברים ידועים ונדושים.

1. "הדימוי המתאים יותר להמחשת תורתו של קאנט" שאני מציע במאמר הביקורת (עמ' 25), דהיינו מודל המסנן – הבא במקום מודל מטחנת הבשר של וורם – הוא מודל אשר לא נתקלתי בו בספרות הפילוסופית. הנושא הועלה על ידי וורם ואני מגיב עליו בהצעה לשיפור המודל שהוא מציג בספרו. לדעתי זו ביקורת בונה. ברצוני להדגיש שאני גם מתעניין בנושא ופרסמתי מאמר הכולל את המודל הזה בכתב־עת ידוע בתחום יסודות הפיסיקה. כמו כן, כתבתי לאחרונה מאמר בנושא זה אותו שלחתי לכתב עת פילוסופי. לכן, כששוהם מתלונן על כך שאני מטריח את הקוראים בחומר ישן ונדוש, אין דבר הרחוק מהמציאות יותר מכך. שוהם מתפאר בכך שהוא פרובינציאלי, ועלי להזכיר לו שצרות עין היא אחד מסימני ההיכר של פרובינציאליות.

2. בעמ' 23 אני מצביע על כך שהמחבר משתמש במילה "טיעון" כאשר כוונתו ל"טענה". מובן שנושא זה צריך להיות ידוע לכל תלמיד מתחיל במבוא ללוגיקה, אולם מה לעשות והמחבר מתבטא כאילו אין הדבר נהיר לו? לכן ראיתי צורך להגיב על כך. למה הדבר דומה? אם אטען שאין זה נכון ש־1 הוא מספר זוגי, טענה זו תשמע מיותרת. אולם אין הדבר כך כאשר טענה זו באה בתגובה על כך שמישהו טוען את ההפך.

3. כמו כן, הייתי חוסך משוהם את "התגלית המרעישה" שמדענים רבים אינם מודעים לבעיית האינדוקציה (עמ' 24) אילו וורם לא היה מכריז כי בעיית האינדוקציה היא "אולי המפורסמת והידועה ביותר במדע".

אני מזכיר במאמרי את ספרו של יקיר שושני *מחשבות על התבונה* כדוגמה לספר העוסק ברציונליות במדע ואשר אינו מוזכר כלל בספרו של וורם על רציונליות (וקידמה) במדע, למרות שהתפרסם באותה הוצאה בשנת 2001. בא שוהם ומתלונן מדוע הזכרתי את ספרו של

שושני, בשעה שבספר אחר שלו (מחשבות על המציאות) משנת 1999 מציע שושני תיאוריה שאינה עולה בקנה אחד עם טענה שאני מביע במאמר הביקורת שלי. ובכן, מן האזכור של ספרו של שושני לא נובע שאני מסכים עם כל מה שנכתב בספר אחר שלו (וגם לא בספר הנזכר).

את ביקורתי על משנותיהם של שניים ממוריו של וורם איני מסתיר. ביקורתי אינה אישית אלא מתייחסת לתוכן הדברים. שוהם רשאי כמובן להטיל ספק בכך, אולם באותה מידה אני יכול להעלות את הסברה ששוהם נזעק להגן על מוריו מסיבות שאינן פילוסופיות טהורות. שמחתי לשמוע שתלמידי בעבר מנחם פיש עומד בראש בית הספר לפילוסופיה בפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטת תל אביב הפורש כנפיו על שלושה חוגים ומסלול אחד. אולם אין עובדה זו מקנה עדיפות לטיעוניו או רעיונותיו. בהתייחסותי למושג "מערכת היעד" של פיש אני מסתמך על דברי וורם בפרק ט של ספרו. לא פיש הוא המבוקר אלא וורם, ואם מתעניין שוהם באמת במודל פיש כפי שהוא מוצג במקור, יטרח ויחפש ברשימה הביבליוגרפית.

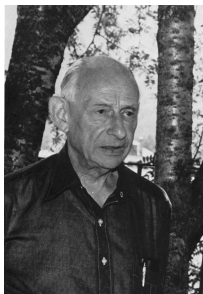
באשר לניתוח מושג האינפורמציה, דבריו של שוהם אינם ברורים לי. במיוחד אינני יודע איזו חיית מחמד *מקשקשת*¹ בזנבה (על פי המשל שלו), האם זו ציפור או כלב. לעניות דעתי רק בני אדם מקשקשים לפעמים בלשונם או במכחולם. זוהי הערה שאולי אינה נראית רלבנטית לדיון הפילוסופי, אולם מקנן בלבי החשש שזה מהווה סימן לאיכות ניתוחו. אעמוד בקווים כלליים רק על נקודה אחת. שואל שוהם: באיזה אופן טענה הנגזרת דדוקטיבית מהנחות היסוד של הגיאומטריה האוקלידית כוללת מידע שלא היה ידוע לפני פעולת הגזירה? אם המדובר בתלמיד הלומד משפט בגיאומטריה (כולל, כמובן, את הוכחתו), הוא רוכש לעצמו מידע חדש. ואם ההוכחה והמשפט לא היו ידועים לאף אחד, אזי רק לאחר גילוי ההוכחה נוספה פיסת מידע חדשה לקהילת המתמטיקאים. בפיזיקה

¹ זהו איות המילה כפי שמופיע במכתבו של שוהם.

נתגלה הפוזיטרון, למשל, בצורה כזאת. לפני תגליתו של דירק לא היה המידע על קיומו של הפוזיטרון בידי אף פיזיקאי, ואם מישוהו טוען את ההפך יש לו בעיה חמורה בהנהרת מושג המידע שלו. בספרות המקצועית נתקלו שניים מספריו של בכלר בביקורת חריפה, ומושג האינפורמטיביות שלו תופס מקום של כבוד בביקורת זו. במאמרי ציינתי שני מראי מקום לכך ויכול שוהם לעיין במאמרי הביקורת – הם אינם נעולים בשום כספת. הספר אליו מתייחס שוהם נכתב מאוחר יותר בעברית, ולכן הוא זכה להתייחסות מקומית בלבד. לא קראתי ספר זה, ואם נוספה בו תובנה חדשה על מושג האינפורמציה היה על שוהם להעמידנו על כך.

זכרון לראשונים

גרשם שלום



1897-1982

גרשם שלום (בכתיב הלועזי Scholem) נולד בברלין בשנת 1897 ונפטר בירושלים בשנת 1982. הוא היה בן למשפחה יהודית אמידה ומתבוללת, והגיע אל היהדות והציונות בשנות לימודיו באוניברסיטה של מינכן, בה פתח בלימודי המתמטיקה וסיים בעבודת דוקטור במדעי היהדות. בברלין התחבר אל כמה מיהודי מזרח אירופה שגרו בה באותן שנים, ביניהם ש"י עגנון וזלמן רובשוב (שזר), והחל ליצור קשר עם אנשי הרוח והמחקר בארץ ישראל, שאחד מהם, שעודדו להמשיך במחקריו ותמך בו כל חייו, היה המשורר המלומד חיים נחמן ביאליק.

בשנת 1923 עלה שלום לירושלים, ובמהרה הצטרף לסגל הספרייה של המכון למדעי היהדות – גרעינו של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי של היום. שם הנהיג, בסיועו של שמואל הוגו ברגמן, את שיטת הקיטלוג של מדעי היהדות הנהוגה עד היום. כל אותן שנים עסק בחקר הקבלה וספרותה, ועם הקמת המכון למדעי היהדות, שהיה תחילתה של האוניברסיטה העברית, הצטרף לחבר מוריו והחל ללמד קבלה. רוב שנותיו היה פרופסור לקבלה באוניברסיטה

העברית. הוא אף היה מראשוני החברים באקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ונשיאה הראשון.

בשנים שאחרי מלחמת העולם השנייה הפך שלום מחוקר מובהק של הקבלה וספרותה גם לאחת הדמויות המייצגות של מדעי היהדות בעולם, וספריו באנגלית ובגרמנית הקנו לו שם גם בקרב אנשי רוח שעיקר עניינם לא היה הקבלה או היהדות. הוא זכה לתוארי כבוד ועיטורים מאוניברסיטות, מוסדות מחקר ומוסדות ציבור באירופה ובארצות הברית.

על חייו בברלין, ועל שנותיו הראשונות בירושלים, ילך הקורא אצל דבריו של שלום עצמו בספרו *מברלין לירושלים*, עם עובד, תל-אביב תשמ"ב 1928. כן ימצא הקורא מידע מעודכן על ראשית דרכו של שלום בירושלים ועל השלבים השונים של פרסומו בעולם במאמרו של שאול כ"ץ, "גרשם שלום ותחילת דרכו באוניברסיטה העברית", *קתריס 3*, אביב תשס"ה, עמודים 144-163.

מראשית דרכו כחוקר עסק שלום בעיקר בספרות הקבלה וספיחיה ובמקומה של תורת הסוד בהיסטוריה של עם ישראל. ידיעותיו המדהימות במספר לשונות עתיקות וחדשות וספרותן, בספרות עם ישראל לדורותיה וללשוניותיה, ובשיטות המחקר הפילולוגיות וההיסטוריות שלמד מרביתו בגרמניה 'של הימים הטובים' – כל אלה סייעו בידו להפוך את מחקר הקבלה מעיסוקם של יחידים לאחד העיסוקים המרכזיים של חוקרי היהדות, ספרותה ותולדותיה. רבים מחוקרי הקבלה היום הם תלמידיו ותלמידי תלמידיו, ואין מי שעוסק היום בתורת הסוד היהודית שאינו נזקק למחקריו של שלום דבר יום ביומו. רבות מעמדותיו ההיסטוריות והפילולוגיות, שכמה מהן היו חדשות ומפתיעות בשעתן, הפכו זה מכבר לנחלתם של כל החוקרים במדעי היהדות – עם כל השינויים והשיפורים שהכניסו בהן החוקרים שבאו אחריו (ושללא השפעתו המכרעת של שלום לא היו מגיעים אליהם). גם רבים מחוקרי הקבלה הדתיים, שבראשית דרכו פסלו את גישתו ההיסטורית לקבלה ולספר הזוהר (ששלום הראה נחרצות – גם אם לא היה הראשון שנקט עמדה זאת – שנכתב בימי הביניים ואינו יצירתו של רבי שמעון בר יוחאי), רואים עצמם היום חייבים להתחשב בעמדותיו. בכמה מפרסומיו הביע שלום גם עמדה

'אידיאולוגית', לפיה בטאו הקבלה הלוריאנית והתנועה השבתאית את רחשי לב העם לאחר השואה של גירוש ספרד, והם הניצנים הראשונים של התודעה הלאומית היהודית שהגיעה לשיאה בציונות ובהקמת מדינת ישראל. היו לא מעט אנשי מדעי היהדות – הבולט בהם ברוך קורצווייל – שראו בגישה אידיאולוגית זאת 'הקדמת המאוחר' ואנכרוניזם היסטורי, אך גם הגדולים שבמתנגדיו העריצו את מפעלו הענק בחקר הקבלה, מקורותיה והשפעתה. בין ספריו החשובים של שלום:

Major Trends in Jewish Mysticism, 1934 (and reprints).

The Messianic Idea in Judaism, 1971.

שבתאי צבי, שני כרכים, עם עובד, תל-אביב תשל"ג 1973.

המאמר שלפנינו יצא לאור לראשונה בחוברת ט', סיון-תמוז תשכ"ג, של כתב העת *אמות*, בעריכת שלמה גרודזנסקי. הוא נדפס מחדש, ככתבו וכלשונו, בכרך השני של אסופת המאמרים, ההרצאות והמכתבים של שלום דברים *כגו*, שהביא לבית הדפוס אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב תשל"ו, 1976. אנו מכירים טובה למערכת עם עובד על הרשות לחזור ולפרסם מאמר זה כפי שנדפס באותו כרך.

אנו מודים גם להנהלת בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, בעלי זכות הפרסום (copyright) על כתבי גרשם שלום, על שנתנו לנו את רשותם לפרסם מאמר זה.

פירושו של מרטין בובר לחסידות

אין כל ספק, כי מרטין בובר תרם תרומה מכרעת לידיעתה של התנועה החסידית בקרב עולם-המערב. קודם שבובר נטל עליו להציג בפני קוראי המערב את החסידות ולפרשה, היתה התנועה הזאת סמויה מעיקרה מעיני מדע-הדת-אף שפעלה, מאז התגבשותה בפודוליה באמצע המאה הי"ח, כאחד הגורמים החשובים ביותר בחיי היהדות במזרח-אירופה ומחשבתה. כל עוד רעיונות ההשכלה, מאז סופה של המאה הי"ח, קיימו את השפעתם בחוגי היהודים, נראתה החסידות ביסודה כהתפרצות צורה קיצונית של "מרידת-אור" ובערות, כבת-ברית של כל אותם הכוחות בעבר היהודי, שדברי היהדות המודרנית-הנאורה ראו את עצמם כחריפי יריביהם. הדברים האלה חלים גם על גדולי המלומדים היהודים של המאה הי"ט, שפתחו בחקר המדעי של עולם-היהדות, על אישים כמו צבי גרץ, אברהם גייגר ויום-טוב ליפמן צונץ. מיסטיקה ודת-של-רגש לא היו לרוחם, והם דחו מעליהם בעוז את הערכים, שתנועות כאלה עשו להם מהלכים. ואך במקנה המאה ניסו קצת סופרים וחכמים יהודים, ביחוד ברוסיה, להתבונן בחזיון זה בלא דעה מוקדמת. דרך-ראיה חדשה זו היתה כרוכה בשינוי-הערכין הכולל של תולדות ישראל; בעיניהם היו תולדות אלו תולדותיו של עם חי, ושוב לא שימשו בחינת דוגמה-למופת לתיאולוגיה נאורה, שרוב המלומדים העריכו אותה כפי מידת התאמתה לקני-מידה מופשטים שבידי פילוסופים ותיאולוגים.

הגל החדש של הלאומיות היהודית, שעלה בשלהי המאה הי"ט, וההתעוררות הרומנטית לגלות הכוחות הגנוזים, שהיו פועלים בחייהם של המוני היהודים במזרח-אירופה, מילאו תפקיד רב באותם חילופי-עמדה. חוקרים כשמעון דובנוב, בעלי-התלהבות כשמואל אבא הורודצקי ומשוררים גדולים כ.ל. פרץ פתחו את התקופה החדשה. אמנם, מחקריו מפלסי הנתיבות של דובנוב בתולדות החסידות בלטה בהם נעימה צוננת ומסויגת; אבל כנגדה הבהיק הזוהר הרב שהעניק לה לאותה תנועה גילוי עולמה של האגדה החסידית. הגילוי הזה,

מתוך אמות, הוברת ט', סיון-תמוז תשכ"ג.

שבעיקרו בא בזכותם של פרץ וברדיצ'בסקי, היה בו רוב קסם של שירה והוא מהווה "תקופה" בספרות היהודית, ביחוד בזו הכתובה עברית, יידיש וגרמנית.

בתוך מסגרת זו עלינו לראות את בובר, הנמשך, למלוא אורך חייו, לקסם חזיונה של החסידות, ואת תרומתו להבנתה. כשיצא בנעוריו לבקש יהדות חיה ונמצאה לו החסידות, נתפעל כולו מקול הבשורה שדימה לשמוע מתוכה. מאותה שעה הקדיש בובר כמעט חמישים שנים של פעולה ספרותית מובהקת - כמעט הייתי אומר: של שליחות - לניסוח מתחדש והולך של משמעות הבשורה הזאת. לתוך האינ-מאמין הציוני שלו, שהעלה אותו ראשונה בעקבי החסידות, נשתזרה עתה נדאותו על חשיבותה של תורת החסידות לתחיית היהדות: "כל התחדשות היהדות לא תהא באפשר, מבלי שתשא בקרבה את יסודותיה". בובר, אמן הפרוזה הגרמנית, מקסים לעתים קרובות ורב כוח ותנופה תמיד, עשה כבר בספריו הראשונים Die Erzählungen der Rabbi Nachman (סיפורי רבי נחמן) ו-Die Legende des Baalschem (אגדת הבעל-שם) רושם ניכר. מאז העניקנו עטו זרם כמעט בלתי-פוסק של חומר חסידי ובירור פרשני, שעלה לשיאו ב-Die Erzählungen der Chassidim (במהדורה העברית: "אור הגנוז") ובספרים אחרים, שאפנים עיוני יותר, כגון Die chassidische Botschaft (בעברית: "בפרדס החסידות"), ספרים שפעולתם רבת-הרישום ניכרת ביחוד מאז סיום מלחמת-העולם השנייה.

השפעתו של בובר אין ביאורה קשה. בעוד התלהבותם של קצת סניגורים אחרים של תורת החסידות, כמו הורודצקי, היתה ביסודה תמה וספריהם הם כתערובת מזוהה של תמימות חביבה ושעמום, הרי בובר הוא הוגה מעמיק וחודר, שהוא לא בלבד ממעריצי האינטואיציה בזולתו אלא הוא עצמו אדונים לה. מצוי בו הזיווג הנדיר של רוח המעמיקה לחודר ושל הידור ספרותי, אותו זיווג היוצר את הסופר הגדול. אם סופר בעל רמה כזאת ובעל דקות כזאת בא בכובד-ראש שלא ידע לאות כדי לבאר מה היא בעיניו גשמת-גשמתה של החסידות, מן הדין שהדבר יעשה רושם עמוק על בני-דורו. במובן-מה, הרינו כולנו תלמידיו.

למעשה, בבוא רופנו לגלגל בחסידות, הננו חושבים קודם-כל במושגים שהורגלנו בהם בשל פרשנותו הפילוסופית של בובר; ומחב-

פירושו של מרטין בובר לחסידות

רים הרבה, שכתבו בשנים אלו על בובר, לא עלתה כלל על דעתם, על אף הרמזים הרבים המצויים אצלו, כי אחרי ככלות הכל מפעלו של בובר מהווה פירוש, שאפשר שזיקתו לעצם העניין תהא בצריך-עיון. הרי בובר, כפי שהעירני פעם אחת קורא מתבונן, יצר לו לקורא האירופי והאמריקני את מסכת החסידות יחד עם הפירוש שלו. הפירוש הזה גלוותה לו שפעה כזאת של פרקי-הוכחה – בצורת אגדות ומאמרות חסידיים, שלא סבלו כביכול פירכה – עד שהיו עלולים להשתיק כל מבקר לכשימצא.

למעלה מחמישים שנות פעילותו הניאו-חסידי של בובר נענתה להן בת-קול עזה, ולא בעולם היהודי בלבד. עם זאת נהגו בו חוקרים, שיש משקל לדעתם, מידת-מה של הסתייגות, כשעלו שאלות עקרוניות, שענינן בדיקת תקפו של הפירוש הזה, המרהיב והיפה להפליא בניסוחו, לאורו של ניתוח ביקרתי ופיכח. דובנוב הביע אמנם קצת ספקות כלליים על הכיוון המודרני מדי של הפירוש הזה ואמר על ספרי בובר, כי הם עשויים "לשמש בבחינת מעוררים להסתכלות, אך לא לחקירה", אך הוא לא הביא ראיה לפסק-דינו זה, וכוח-המשיכה הרגשי (כל-שפן האמנותי) של כתבי בובר היה, כמובן, גדול לאין-שיעור מדיונו העקר למדי של דובנוב בעולם-המחשבה החסידי משיהא מקום לספק, הוכחו-תיו של מי כוח-רישומן יפה יותר.

ובעוד שהחקירה ההיסטורית הפליגה בינתים הרחק ממפעלו של דובנוב ובקעה פתחי חזות ובינה חדשים ומרובים בבעיות מוצא החסידות והתפתחותה ההיסטורית, הרי כתבי בובר – ביחוד משנותיו המאוחרות – העלו אך זה מקרוב בירורים במזל-ביקורת.¹ הדיינות כזאת נראית לי, לאמיתו של דבר, כדבר בעתו ובמקומו. אולם בבואי לפתוח בויכוח כזה, עלי להצטמצם בקצת נקודות, שחשיבותן נראית לי עקרונית.

ניתוח ביקרתי לפירושו של בובר לחסידות צפויים לו מלכתחילה כמה קשיים מיוחדים. הגדול שבהם נעוץ בכך, כי בובר, שאין איש יכול להכחיש ידיעתו המקיפה בספרות החסידית, אינו כותב כמלומד המביא ראיות לטענותיו בדמות מובאות ברורות ומדוקדות. הוא מרכיב

1 ראה מאמרה החשוב של רבקה ש"ץ על משנת בובר בחסידות במו"ד, חוברת 149, דצמבר 1960, עמ' 596–609.

את העובדות ואת המובאות, הכל לפי כוונתו. והכוונה הזאת עיקרה בהעלאת החסידות לא בתורת תופעה היסטורית אלא רוחנית. אף אמר וחזר ואמר, כי אינו מעוניין בתולדות. לגבי בירורנו עתה משמע מכאן שני דברים, ולשניהם חשיבות מרובה. ראשית, דרכו של בובר להשמיט הרבה חומר, אף שערפו להבנת החסידות בתורת תופעה היסטורית עשוי להיות בעל משמעות יתירה. אם לפרוש בשתי דוגמאות בלבד, ראוי להזכיר את דרכו להרחיק לגמרי (אפילו במחיר פירושים זרים מאוד) או למעט את היסוד המאגי ולטשטש את היסודות הכרוכים במבנה החברה החסידית. שנית, החומר שהוא בורר אדוק לעתים קרובות בפירושו-משמעו של בובר עצמו, עד שאינך מבחין בנקל בגבול שביניהם. ועוד ידובר בזה.

הקושי הגדול השני, המטריד את הקורא הביקרתי של בובר, כרוך במסיבות התפתחותו. בובר התחיל כמעריך נלהב, מותר אפילו לומר: כחסידה של המיסטיקה הדתית. הלא זאת היא תגליתו, כי התנועה החסידית מצוי בה גרעין מיסטי של יהדות חיה, והיא שנגעה בלבו בכוח-אדירים כל-כך, כשנפגש לראשונה בספרות החסידות ובמסורתה. אז ראה בחסידות את גולת-הכותרת של המיסטיקה היהודית, את "הקבלה שנעשתה אַתּוּס", ושעל-כן פירושו הראשון כולו רווי גננים וגזני-גננים של המסתורין, כגון הפרק, ששבחו נתפשט כדין, Das Leben der Chassidim ("חיי החסידים"), שבו פתח, ב-1908, את ספרו Die Legende des Baalschem שהיתה בו פאראפראזה ניאו-רומנטית של כמה מאגדות הבעש"ט.

אולם מקץ שנים אחדות חלה במחשבתו התפתחות נוספת, שחוללה תמורה עמוקה בהשקפותיו. התמורה הזאת ניכרת ביותר בכתביו הפילוסופיים במרחק שבין ספר השיחות Daniel, Gespräche von der Verwirklichung ("דניאל, שיחות על ההגשמה") משנת 1913 ובין Ich und Du ("אני ואתה") משנת 1923. כאן נטש את עולם המיסטיקה וקבע לעצמו עמדה חדשה, שהביאתו לשורה הראשונה של מה שהיה נקרא היום "אֶפְסִיסְטִנְצִיאָלִיסְמוֹס דתי", אם כי בובר נוהג בכתביו שלו עצמו להימנע, בצורה הפגנתית ממש, מאותו מושג. עם כל זה הוסיף בובר להדגים, גם בשלב חדש זה, את השקפותיו מאוצרה של החסידות, ומעולם לא הסביר סתירה בולטת זו. קונטרס מעט-הכמות כמו "דרכו של אדם לפי תורת החסידות" (1957) הוא לא בלבד חטיבה של חמדה מבחינה ספרותית, אלא גם מסכת-לימוד מופלאה של אנתרופולוגיה

פירושו של מרטין בובר להסידות

דתית בלשון חסידית, מכוח השראתה של שפעת מאמרות חסידיים אמיתיים. אכן, השאלה לטבעה של ההשראה, שבובר מצא במלים הישנות, ולגלגול שנתגלגלו כשפירשם על-פי דרכו שלו, היא-היא השאלה שאקדיש לה את החלק המכריע של בירווי.

ב

בשלב האחרון ובשל זה של פירושו לחסידות, שיסודו במעשה-ברירה, שוב אין בובר מדגיש את הזהות המהותית של הקבלה והחסידות, כדרך שהטעימה בחיבוריו הקודמים. אמנם הוא מכיר, כאז כן עתה, בקשרים שעודם חזקים בין שתי התופעות, אך עיקר ענינו עתה בהנחת הברדל מהותי בין החסידות והקבלה ובביסוסו. מעתה הוא מדבר על הקבלה בתארו אותה בתורת גנוסיס, תיאור ששוב אינו שבח בפיו. בחסידות הוא רואה עתה פעולתן של שתי צורות מנוגדות של התודעה הדתית – אם כי אפשר, לדעתו, שיוצרי התנועה לא ידעו על הניגוד הזה. המסורת הקבלית קבעה את הצורה האחת. היא מכוונת לידיעת סודות האלוהות או, למצער, להתבוננות בהם, וסופה הוליכה את החסידים לעיונים שתכונתם תיאוסופית. ברור לו לבובר לחלוטין, כי החסידות התפתחה במסגרתה של קבלת האר"י. הוא קיבל בפירושו את הגדרתי לקבלת האר"י כדוגמה-למופת של שיטת-מחשבה גנוסטית בקרב היהדות האדוקה, כפי שטבעתיה בספרי Major Trends (על הזרמים העיקריים במיסטיקה היהודית). ברם, הגנוסיס הקבלית הזאת – ובכך אני מסכים עם בובר – איננה בעצם יסוד יוצר בחסידות. גדולי החסידות נסתייעו במנגנון-המושגים שלה, אך כובד-המשקל של משמעו נעתק מעולם רוזי האלוהות לעולם האדם ופגישתו עם אלוהים. זהו בעצם, לפי בובר, הצד היוצר שבחסידות, המנוגד, כביכול, לגנוסיס. ולפי שהעיקר הוא, בסופו של דבר, בהתעוררות היוצרת, הרי ראה צידוק לעצמו להתעלם כמעט לחלוטין מן היסוד הקבלי או "הגנוסטי" בחסידות. שוב אין היא, לדעתו, אלא כחבל-הטבור, שלאחר שהיצור הרוחני החדש קיים ועומד, כעצם שזכותו בו בעצמו, דינו חיתוך, אם רצוננו להבין את התופעה החדשה בדרך-הוייתה האותנטית.

כתבי בובר גדושים ניסוחים של עמדה זו. אביא אך אחד מהם, הלקוח מתוך מאמר-ויכוח נגד רודולף פאנוויץ :

התנועה החסידית אינה מקבלת מן הקבלה אלא מה שהיא צריכה לו לשם ביסוס תיאולוגי של חיים שבאחריות – חיים

גלהבים אך לא משולהבים, ואחריות של כל אחד ואחד לחטיבת המציאות שהופקדה בידו. תיאולוגימות גנוסטיות שנתקבלו כך, מתגלגלות; קרקען וחלל-אירן מתגלגלים עמהן. מתוך ענינים שברוחניות, השוכנים ברומו של הבלתי-מחייב, הן הופכות לגרעין של קיומים החייבים לעמוד במבחן. ה"רוח" שיכנה את עצמה בתוך חסדי התפעלות, המלהיבה את עבודת הבורא המתגשמת מתוך היחס אל הנברא. בכך נשתנה הכל. במקום כוונות על דרך הסוד בא הכוח החונן כל עשיה בכוונה, שאינה ניתנת לקביעה-מראש והמתחדשת תמיד ונובעת מתוך הרגע. לא בפרישות של סגפנים ואסכולות-סגפנים נגלה הקודש, אלא בשמחת-גומלין של הצדיקים ועדתם. ועוד דבר, שהיה בגדר הנמנע בחוגי הקבלה הקודמת: האדם ה"תם" בא על כבודו, כלומר האדם ה"מיוחד" עם עצמו מטבע ברייתו, איש היראה המקורית, החסר גם דעת תורת הרבנים וגם דעת תורת הנסתר, אך יכול להימנע משתיהן, מתוך שהוא חי ביחודו את עבודת היחוד. באשר סבבה המערבולת המסתורית, נמשך עתה דרך האדם.

קביעה זו, שמשמש בה קול התובע לעצמו סמכות, אין בה כדי לשכנע את מי שנהירין לו דרכי ספרות הקבלה וספרות החסידות כאחד. אולם כדי לעמוד על התערובת המופלגת של אמת, טעות ופישוט יתר, הכלולה במובאה הזאת, עלינו להפנות את תשומת-לבנו לקו יסודי לגמרי שביחסו של בובר כלפי התופעה של החסידות, כלומר על נדאותו כי ראש-מקורותינו להכרת החסידות הוא אגדתה. נדאותו זו של בובר, בצירוף שיטת הברירה שבידו, רק היא עשויה לבאר מובאות כדוגמת זו שהזכרתי עתה.

וכאן עלינו לשלב רמיזה על כך, כי הספרות העשירה של החסידות נחלקת, בסופו של דבר, לשתי קטגוריות. ראשית, מצוי מספר רב של ספרי-עיון, שהם לרוב דרשות ושיעורים, פירושי מקראות, קונטרסים על תפילה ועל ענינות אחרים של החיים הדתיים. בקרב קוראים נכרים, שכל יניקתם בידיעת החסידות היא מחיבוריו של בובר, נפוצה סברה שלפיה כל ענין החסידות אינו אלא "מיסטיקה של הדיוטות", שנתפסו לה קבוצות הרחוקות מידיעת התורה. סברה זו נסתרת מכל וכל על-ידי סוג זה של ספרות החסידות. החיבורים החשובים ביותר נתחברו בין תק"ל (1770) ותקע"ה (1815), כלומר בתקופה שהחסידות נעשתה,

פירושו של מרטין בובר לחסידות

מתוך מלחמות ומריבות קשות, לכוח ממשי ביהדותה של מזרח-אירופה וניסתה להפיץ, בעל-פה ובכתב, את תורתיה ואורח-חיה. חיבורים אלו, מקופלות בהם תורות גדולי החסידות, אלו הצדיקים. לעתים קרובות אף מובאים בהם, לשם הדגמה, מימרות ופתגמים ולפעמים רחוקות גם אנקדוטות קצרות משמם. ספרות מקיפה יותר נתחברה, לפי מתכונת זו, לאחר 1815, אך ענינה על הרוב רק חזרות וגם וריאציות של מוטיב-היסוד שנטבעו ופותחו בספרים הראשונים, אם כי לא נעדרו, פה ופה, מחשבות חדשות. ספרות זו כוללת למעלה מאלף ספרים. לעומתה מצויה הקטגוריה האחרת, שגם היא אוצר בלום ועשיר, וענינה אגדות, ביוגרפיות וסיפורים על נפלאות הצדיקים וכן ילקוטים של אמרות הראויות להיזכר. סוג-אגדות זה התפתח בשלהי המאה הי"ח ופרסומו התפשט, במידה גדלה והולכת, בקרב המוני החסידים, שפן קיימא לו, כי סיפור מעשי צדיקים שקול הוא, במישור הרוחני, כנגד העיסוק במעשה-מרכבה. קו-היסוד של האגדה החסידית באו על גיבושם במחצית הראשונה של המאה הי"ט, ולעתים הותכו בהן אגדות שזמן מוצאן ומקומן קדום יותר ועתה נתלו בגדולי האישים של החסידות. מאז 1860 בערך יצאו לאור כמה מאות כרכים בסוג הזה, וכל דמות ודמות מבין מנהיגי החסידות, אף של בני הדורות האחרונים, נעטרו עטרת אגדות כזאת.

לגבי תיאור החסידות ופירושה בידי בובר מכרעת העובדה, שכמעט אין הם נסמכים אלא על הקטגוריה השניה בלבד של הספרות החסידית – על האגדות, הפתגמים והחידודים של צדיקי החסידות. הוא אומר: "מכיון שהחסידות, בשורה הראשונה, איננה קטגוריה של תורה, אלא של חיים, הרי מקור ראשון להכרתה היא האגדה שלה, ואך לאחריה תבוא ספרותה העיונית. האחרונה היא הפירוש, והאגדה, כלומר החיים, היא המקור, אף שנשתבש ונסתלף מקור זה ושוב אין להשיבו לטהרתו. הבל היא הטענה שהאגדה אינה מוסרת לנו את המציאות של ממש בחיי החסידים. ודאי, אגדה אינה כרוניקה, אבל אמיתה גדולה משל כרוניקה למי שיודע לקרוא בה".

אכן, זוהי פיסקה שכולה מופרכת מעיקרה. ההדגשה העקיבה של יתרון המסורת האגדית על הספרות העיונית מוכיחה, כי בובר ניגש אל החסידות בעקרון שיטתי, הנראה לי מוקשה ביותר. המינוח של בובר הוא, אמנם, עשוי במידת-מה ליצור אי-בהירות. כי מה היא "קטגוריה של תורה" בניגוד לקטגוריה של "חיים", כשהדברים אמורים

בניתוח תופעה היסטורית, שתורתה אינה כורה תהום בינה ובין החיים שהיא דורשת, אלא אדרבה, קשורה בהם בחיים ללא-הפרד? המטאפורה ריקה של בובר על "מקור ופירוש" מטעה ואינה נותנת לעמוד על גופה של העובדה ההיסטורית, שעל-פיה מה שנקרא כאן פירוש הוא-הוא התיאור הראשון והמוסמך ביותר על משמעות החיים האלה, ימים רבים קודם שהאגדה עיטרה להם עטרתה. הזהות שבין האגדה והחיים, כפי שקבעה בובר, אינה אלא מדומה. לדקדוקו של דבר הרי מובן שאין גם האגדות האלו אלא פירוש למה שנקרא, על-פי בובר, בשם "חיים". החיים משתקפים באגדה כבתורה, אך ראוי שנאמר בהדגשה, כי התהוות החיים החסידיים האלו הושפעה ועוצבה עד עמקה מן הרעיונות הטבועים בספרות העיונית הזאת, בעוד שבנדאי לא הושפעה בראשיתה מן האגדה.

השימוש כפול-הפנים שבובר משתמש במושג "חיים" הכשיל אותו. מובן מאליו כי מנקודת-ראות אסתטיות של התיאור יש בהן באגדות יתרון וקסם ניכרים, והן מניחות פתח נוח למעשה-פירוש סוביקטיבי מכפי שמניחים כתבים עיוניים, שבהם בא מהלך-מחשבה מסוים על פיתוחו וגמר בישולו המפורט. עם זאת ברי לי, שויכוח על משמעותה של החסידות, גם אם נקרא לכך, אליבא דבובר, "חיים חסידיים", מן ההכרח שיסתמך במכריע על הכתבים האלה.

והנה מעניין הוא, כי במרוצת השנים, ככל שבובר פיתח יותר ושיכלל יותר את "פילוסופיית הדיאלוג" האפסיסטנציאליסטית והסוביקטיביסטית שלו, הרי רמיותיו לספרות העיונית של החסידות נתמעטו הלוך והתמעט. אעו לשער, כי הרבה מקוראי בובר בלועזית אינם מעלים על דעתם, כי ספרות כזאת קיימת בכלל.

כנראה, רואה בובר את המקורות העיוניים האלה תלויים יותר מדי בספרות הקבלה הקדומה והמאוחרת משיהא ניתן לראותם כחסידיים לאמיתם. והתלות הזאת, אמנם, נזקרת לעין רואים. הרבה מן הספרים האלה, ובכללם אף מפורסמים ביותר, נתחברו כליל בלשון הקבלה, ובעיה עמוקה היא, שהמחקר נתבע לעסוק בה, לקבוע במדויק במה, בעצם, רעיונותיהם נוטים מעם רעיונותיהם של המקובלים שקדמו להם. ניכר ובולט, כי המחברים החסידיים לא העלו על דעתם כל-עיקר, כאילו שברו, באופן מן האפנים, את שלשלת המסורת הגנוסטית של הקבלה, והם כתבו בבירור ובמפורש בתורת גנוסטיקנים, ויכחיש בובר

פירושו של מרטין בובר לחסידות

את האמת הזאת כאשר יכחיש. וכתבי הרבי מפולנאה, ר' בער ממזריטש, ר' פנחס מקוריץ ור' נחמן מברסלב יוכיחו. כשבובר הכריע לטובת אגדת החסידות והכריז עליה כמפעלה היוצרת-באמת, נתפס לעמדה פרדוקסית ביותר. הוא הוכרח לטעון, כי מקוריותה של התנועה לא נתגלתה באמת אלא בסוג ספרות, שברובה המכריע נבראה כמעט חמישים שנה לאחר התקופה שבה החסידות היתה פורה ויוצרת בפועל ממש ושבה טבעה את המטבע שלה באותה ספרות עיונית, שבובר הסיטה כל-כך לצדדין. זו עמדה שאין לה עמידה.

בקצרה: בובר הנוהג בחירה, על דרך ברירה והשמטה של מה שמתנגש בתביעותיה, תובע סמכות שאין אנו יכולים להעניקה לו. משימתו לתאר את עולם החסידות, את צורת החיים שהיא דרשה ואת תורות רבותיה על סמך האגדה בלבד, כמותה כנסיון לתאר את המיסטיקה של האסלאם מתוך הסתייעות במכתביהם של גדולי הסופיים בלבד, בלא תשומת-לב לספרותם העיונית המקיפה (ה"גנוסטית" אף היא), או את הקאתוליות, על דרך איסופם של מאמרות קדושי הכנסייה ופירושה, בלי לשים לב לתיאולוגיה הדוגמטית של הכנסייה.

ברור הוא, כי מעשה כזה הוא אפשרי, וניתוח, או אפילו צירוף בלבד, של מימרות גדולי-הרוח יש בו בלי ספק כדי לפתוח פתחי-ראיה נפלאים לעולמה של הסופיות או הקאתוליות. מימרות כאלה, שבהן משתקפת תגובתו של בעל מוח מובהק על שיטת מחשבה שבה הוא נתון וחי, יש בהן, כמובן, גוון עז ממה שקרוי כיום משמעות אפסיסטנציאלית. אולם השכר או ההארה, שאנו נזכה בהם בשל הקומפילציה או אפילו בשל הפירוש המעמיק של מימרות או אגדות כאלו, אסור שיפתה אותנו לסברה, כי יש בהן כדי ליצג את תורת הסופיות ממש או הקאתוליות ממש, שכן קויה האפייניים והדוגמטיים במובן המדויק יותר עשויים בנקל להיטשטש בתיאור כזה.

דברים אלה הולמים במדויק את בחירת החומר החסידי בידי בובר. אגדות ומאמרות אלו, רישומם, בלא ספק, חזק ביותר ויש בהם, בלא ספק, ענין אנושי רב; אולם אם נבקש לדעת מה משמעם האמיתי בהקשרם המקורי, אין אנו יכולים אלא להזכיר על אותם המקורות הראשונים, שבובר הסיטם כאילו אינם אלא מקורות-משנה בלבד. עוד נראה מה מרובה חשיבותם של הקשר וצירוף-מחשבות מקורי זה, כשנברר את הנקודה המרכזית ביותר של פירושו בובר לחסידות. בובר כסופר, אף כמבשר-שליחות, נודה בזכות ברירתו של מה שנראה לו,

גם אם הברירה הזאת נכרך לה לא מעט ממה שמשמע לשני פנים. אבל אם ברירה כזאת עשויה להיות בסיס להבנה ממשית ומדעית של מה שמשכו ביותר בחסידות, זה נראה בעיני מפוקפק ביותר.

כמובן, יש צד של אמת בתפיסתו של בובר על היחוס שבין החסידות ובין הקבלה. גם אם מותר לומר, כי החסידות לא קיפחה מעולם את התלהבותה לתורות ספר הזוהר, אלה כתבי-הקודש של יודעי ח"ן בישראל, ולקבלת האר"י, ואין לך כל דף ודף בספר חסידי, שיהא מובן בלא הסתמכות מתמדת על המסורות האלו, הרי אמת היא, כי הסופרים החסידיים לא נתגלו מקוריים במיוחד בעיבוד סעיפי תורותיה התיאוסו-פיות של הקבלה. כל חוקרי החסידות אחת דעתם, כי תרומתה רבת-הערך היא במקום אחר. החסידים משתמשים בנוסחאות, במושגים וברעיונות הישנים, אלא שהם נותנים להם כיוון אחר. על-כן הדין עם בובר באמרו, כי התיאולוגיית הגנוסטיים, שנתקבלו על החסידים, לעתים קרובות עוברים גלגולים. במה הם מתגלגלים? במאמרים על האדם ודרכו לקראת אלוהים. המחברים מחבבים להיעזר בלשון-המושגים הקבלית, שענינה מעיקרה סודות האלוהות, באופן שתהא מדברת בחיי האדם ויחסו לאלוהים.

שינוי-פירוש "מוסרי" כזה במלון התיאוסופי מתגלה כאן מתוך הבלטה והדגשה רבה. בכתבי המגיד ממזריטש - תלמידו של הבעש"ט, שנפטר ב-1772, ושאר גונה של החסידות היא מפעלו - אתה מוצא שורה שלמה של דפים, שבהם הוא מעלה, כמעט דרך שיטה, מושגי-קבלה מיוחדים, כדי להסביר את משמעם כמלות-מפתח לחייו האישיים של החסיד. אין הם מקפחים משום כך משמעותם המקורית, והם אמנם מוסיפים לשמש גם במשמעות זו, אלא שהם קונים לעצמם רובד-משמעות נוסף.

עד כאן היתה דעתי מסכמת עם דעתו של בובר. אולם הוא שוב מפליג ביותר בטענותיו, כשהוא מעמיד כנגד האידיאל של המקובל, היודע דעת עליון ומעורה בסתרי השם, את האידיאל של האדם הפשוט, שאין בידו לא דעת הנגלה ולא דעת הנסתר, אך בחייו הגשים את תביעת ה"יחוד". נדמה לי: זו ברירה מוטעית. מעולם לא הוציאו המקובלים מכלל אפשרות, שאדם פשוט והדיוט עשוי להשיג את השלמות הרוחנית העליונה, וכן לא הכריזה החסידות מעודה תופעה כמו זו של ה"תם" בחינת האידיאל העליון שלה. בובר הפליג כאן

פירושו של מרטין בובר לחסידות

בגוומה ובפירושי אגדות. אמת, "תם" זה נגלה, פה ופה, באגדה החסידית שקיבלה, מבחינה זו דוקא, מסורת עממית ישנה שקדמה לחסידות, אך תורת החסידות אינה יודעת כל-עיקר שהוא מיצג אידיאל עליון, שהתלמיד חייב לשאוף אליו. ואיפכא, החסידות חוזרת בלא לאות על תורת זיקת-הגומלין ההכרחית בין האדם השלם, איש הרוחניות – שהוא נחשב תמיד כמעורה בתורת הח"ן – ובין פשוטי-אדם, אנשי החמירות. מתוך כך בלבד, ששניהם מתקשרים ב"שרשיהם" המשותפים בעולם האצילות, עשויים שני סוגי-אדם אלה להעמיד את עדת-החסידים האידיאלית, הזקוקה לשניהם. אגדות החסידים, הנותנות כבוד לאמונתו התמה של ההדיוט, אינן נבדלות כלשהו מן האגדות המצויות בסוגיה זו בכל הדתות הגדולות, ואך לפרקים רחוקים ביותר הן מפיצות אור על סולם-הערכים המיוחד, שספרות החסידות מעמידתו למופת, ועל הדרכים הנקבעות כאן להשגת הקשר הקרוב עם האלוהים, הנקרא במקרא "קרבת אלוהים" ובלשון המקובלים – דבקות השם. המשאלה הזאת, השגת ה"דבקות", היא מרכזה של החסידות.

ג

הריני מסכים עם בובר באמרו: "כוונת החסידות ביחס אל הקבלה היא להסיר הסכימיות מן המסתורין. העקרון הישן-החדש, שהיא דוגלת בו, הוא העקרון המחודש והמזוקק בדבר כוחו ואחריותו הקוס-מיות והמטאקוסמיות של האדם. כל העולמות תלויים במעשיו והכל צופים ונכספים לתורתו ולמידת חסדו של האדם. העקרון הזה, שמכוח עצמתו הטהורה נעשתה החסידות לתנועה דתית, אינו יסוד-תורה חדש. הוא רק נעשה כאן "מרכז של צורת חיים ושל חברה". התפיסה כי פעולת האדם מהווה פגישה עם אלוהים, היא בלי ספק ובדין גמור מרכזית לגבי דרך-הסתכלותו של בובר. היא מגעת בכתביו החסידיים עד כדי ממדים כבירים, אולם עולה הקושיה: האומנם הפירוש הזה, שבובר נותן לעקרון הזה, קולע, כטענתו, באמת לנקודת-הלב של החסידות?

אמת הדבר: החסידות מורה כי האדם נפגש עם אלוהים במוחשיות עשייתו בעולם. מה חשבו החסידים כשדיברו על כך? התשובה ברורה: לפי המיתוס הגדול על גלות וגאולה, שהוא לב-לבה של קבלת האר"י, נתפזרו "ניצוצות" של החיים והאור האלוהיים על-פני כל העולם והם שרויים בגלות ומשתוקקים "להעלאתם" בכוח מעשי האדם, כדי לחזור

לתיקונם במקומם הקדמון בהרמוניה האלוהית של כל יש. המיתוס הקבלי הזה, שאנו פטורים כאן מתיאור פרטיו המסובכים – דיברתי בזה במפורט במקום אחר² – הוא אמנם המורשה החשובה ביותר שהחסידות ירשה מן הקבלה. שינויי הגירסה המרובים, שחלו באותו מיתוס במחנה החסידים, הסתכמו בכך כי, לפי שאותם "ניצוצות" מצויים בכל מקום בלא יוצא מהכלל, החסידות כפרה באופן עקרוני בקיומו של תחום-חיים שכולו חילוני, הסגור בתוך עצמו ואין לו חשיבות לגבי התעודה הדתית של האדם. גם מה שהוא חילוני ונראה טפל ביחס לתחום הדתי, בקרבו תביעה דתית מיוחדת לאדם. בפל נתונה שעת-כושר, אף כורח, להעלות את "הניצוצות הקדושים", ובכל אורבת סכנת הכשלון. על-כן הדת איננה דרך סלולה בתוך ספירה המוגדרת יפה. לכל הכיוונים נפתחים נתיבות חדשים, ואלוהים ניצב בסופו של כל נתיב ונתיב. התודעה הקונטמפלטיבית עשויה לגלות את "הניצוץ" בכל תחום של החיים ובדרך כך להפוך גם את שהוא חילוני-לגופו למשהו שנודע לו ערך דתי בלתי-אמצעי.

הסיסמה להלך-רוח זה ניתנה על-ידי הכתוב במשלי (ג', ו') "בכל דרכיך דעהו", שנתפרש להם לחסידים על דרך זו: בכל עשיה ועשיה, שאתה נתון ועומד בה, אתה יכול להגיע לדעת השם, אתה יכול למצוא אותו. ובאמת כבר אמרו חז"ל על אותו כתוב, שהוא "פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה" (ברכות ס"ג עמ' א'). בימי-הביניים ביקשו קצת פרשנים להסיט את העקרון הזה, הנועז במידת-מה, מתוך שביקשו לצמצם את תחולתו ככל האפשר; ואילו החסידות החזירה לו, על-פי דרכה המסתורית שלה, את מלוא משמעותו. בשם ר' פנחס מקוריץ מביאים את המאמר: "וכי אפשר לדעת את השם בכל הדרכים? אלא כשנתן הקב"ה את התורה, נתמלא כל העולם תורה. נמצא שאין דבר שאין בו התורה, וזוהי כוונת הכתוב. והאומר כי התורה לחוד ומילי דעלמא לחוד, הרי זה מין". מתחילותיה של החסידות נחשב הכלל הזה כאחד מעקרונותיה היסודיים.

המחברים החסידיים שמו דגש חזק בתחומים "נשכחים" של מעשים פשוטים ולא-נחשבים, שהפיכתם לאמצעי העבודה בקודש היא מבחי-נותיה המקוריות של התנועה. נאמנים לרדיקליסמוס המוטבע שלהם – הלא כרדיקלים, במובן שימוש הלשון האנגלית שבה המונח מציין מזג

פירושו של מרסין בובר לחסידות

ולא השקפה מסוימת, נודע מקומם של החסידות בתולדות היהדות – לא נמנעו כלל מניסוחים פרדוקסיים של עמדתם. "גם בסיפורי דברים עם חברו יכול לעשות 'חודים' – אמר הבעל-שם. "עיקר עבודת השם הוא לעבוד אותו בדברים גשמיים" – אמר נכדו. "גם בסיפורי מלחמות יכול לבוא לידי דבקות" – והלא שיחות על מלהמות האומות נחשבו כשיא הלהג וביטול הזמן בעיני ספרי המוסר בדור ההוא! והמאמר המפתיע הזה אינו גוזמה בעלמא. בעליו, ר' מגדיל מליסקא, מביא הוראה מפורטת כיצד להגיע להישג כזה. בעל ה"תולדות", תלמידו של הבעל-שם, מסכם את הסוגיה: "אין דבר גדול או קטן נפרד ממנו, כי הוא המצוי בכל המציאות כולו, ולכן יכול האדם השלם ליחד יחודים עליונים אפילו במעשיו הגשמיים, הן מאכלו ומשתה ומשגל ומשא ומתן". הפעולה הקונטמפלטיבית של התרכזות-הרוח המיסטית, אלו ה"חודים" בלשון המקובלים, שוב אינם חייבים להיעשות מתוך התבודדות ופרישות מן העולם; אפשר להם להיעשות גם בשוק ודוקא בתחומים שהם לכאורה מרוחקים מן הרוחני. דוקא כאן מוצא החסיד האמיתי את הבימה השלמה למעשה ומפעל שכולו פרדוקסי.

אך האומנם המפעל הזה הוא פרדוקסי באמת? כאן הנקודה שעלינו לדון בעקרון המרכזי של פירוש בובר לחסידות. התורה, שדיברתי בה זה עתה, היא עובדה היסטורית-רוחנית. אבל הבנתה כיצד? מה הוא סוג המגע עם הממשות הקונקרטי של הנמצאים, שהאדם מקיימו, לפי תורה מיסטית רדיקלית זו, על-ידי העלאת הניצוצות האומנם הוא מגיע לכך שהוא מתחבר בקונקרטי בקונקרטיות הממשית, כלומר ב"חיים כמות שהם"? כשאני משתמש בביטוי זה, הריני מצטט את בובר המכריז בבירור ומתוך נדאות, כי החסידות "הציתה בחסידים שמחה בעולם כמות שהוא, בחיים כמות שהם, בכל שעה של חיים בעולם הזה, כפי טיבה של אותה שעה" והורתה "שמחה תמידית, בלתי-נפסקת ונלהבת בהכא והאידינא".

הנחה מרחיקה לכת זו היא בחזקת מסד לפירושו האפסיסטנציאליסטי של בובר לחסידות כתורת ההגשמה המלאה של ה"הכא והאידינא". דומני כי יש בידינו לקנות הבנה מדויקת יותר של התורה החסידית, שתכונתה היא בעצם מובנה דיאלקטית, אם נברר לעצמנו מהו המפוקפק כל-כך בתיוה הזאת של בובר. אמת היא, שהחסידות יודעת במובן-מה שמחה ואמירת-הן למציאות – עובדה, שלא נמלטה מעולם מתשומת-לבם של המחברים הרבים שכתבו על החסידות. אולם התורה החסידית

על היחס אל הקונקרטי היא מורכבת יותר ודומה שהיא רחוקה מפירושו של בובר. דבר זה מוכח בבירור מתוך המפנה, שהמחברים החסידיים נתנו לתורת הקבלה על העלאת הניצוצות, ורצוני להביע דעתי על נקודה מכרעת זו בניסוח-דברים מדוקדק ככל האפשר.

התורה של העלאת הניצוצות בכוח פעילותו של האדם פירושה באמת, כי במציאות קיים יסוד שהאדם יכול וחייב להתקשר בו קשר חיובי, אולם שחרור היסוד הזה או "הגשמתו" (בלשונו של בובר) מבטלת והורסת כאחת את המציאות, במידה ש"מציאות" משמעה, כגירסת בובר, "הכא והאידנא". כי "השמחה הבלתי-נפסקת והגלהבת", שהחסידות תבעתה אמנם מחסידיה, איננה שמחה של "הכא והאידנא" דוקא. על-ידי השמחה – ואנו רשאים לומר, עם בובר: על-ידי כל מה שהאדם עושה במלוא ההתרכוז והכוונה – אין הוא בא לכלל התחברות עם ה"הכא והאידנא", כתפיסת בובר, אלא במה שנפתר בתוך הלבוש כשהוא לעצמו, אינו מעלה ואינו מוריד. השמחה בחיים כמות שהם ובעולם פמות שהוא, בנוסח בובר, נראית לי אידיאה מודרנית למדי, ועלי לומר שעד כמה שאני מבין אותם, מאמרי החסידים מביעים הלך-רוח שונה לגמרי. אין הם מורים אותנו ליהנות מן החיים כמות שהם, אדרבה, הם מתקנים אותנו בעצה, או ביתר דיוק: מעלים לפנינו תביעה, להוציא – הייתי אומר: לזקק – מתוך ה"חיים כמות שהם" את חיי-עולם של אלוהים.

ברם, "מיצוי" זה, וזו הנקודה המכרעת, הוא מעשה הפשטה. אין זה ה"הכא והאידנא" בני-החלוף, שהשמחה מכוונת להם, אלא האחדות הקיימת לעד וההווה הנצחי של הטרנסצנדנציה. והנה מושג זה של הפשטה בשמחה ובהעלאת הניצוצות, הוא-הוא שפירושו של בובר לחסידות מתעורר נגדו ביותר. מושג זה נעלם מפירושו, כי הוא סותר את עיקר ועצם ענינו בחסידות כתורה אכסיסטנציאליסטית אנטי-אפלטונית. בובר אומר: "כאן, במקום שאנו עומדים, מוטל עלינו להזריח את החיים הגנוזים של האלוהות". משפט זה מוסר באמת תורה חסידית נאמנה – אבל פנים כפולים לו, שאי-אפשר שקוראיו של בובר יוכלו לעמוד עליהם: כי דוקא בפעולה עצמה, שבה אנו מזריחים את החיים הגנוזים, בה אנו מבטלים והורסים את ה"הכא והאידנא", במקום – כחפצו של בובר – להגשימו במלוא מוחשיותו וממשותו. (מן הענין הוא, דרך-אגב, כי גוסס קרוב מאוד לזה של בובר נמצא אצל

פירושו של מרטין בובר לחסידות

מקובלים כגון ר' משה קורדובירו, והוא בחזקת הנחה גנוסטית שמובנה לא נשתנה כלל בחסידות.)

אביא כאן שני מאמרים בולטים מדברי המגיד ממזריטש, המפיצים אור בהיר על סוגיה זו: "אם באה במחשבתו אהבה, הריהו [יכול לעמוד] בעולם האהבה וכן בשאר המידות של שבעת ימי הבנין. ואם הוא חכם... אף-על-פי שהאהבה הבאה עכשיו במחשבתו היא מענייני העולם הזה, יכול להפשיט עצמו מואת הגשמיות לדבק עצמו בשורש אהבה העליונה [במידות הבורא]". וכן ביתר מוחשיות: "אם תסתכל בפתע פתאום על אשה יפה, יחשוב במחשבתו: מנין לה זה היופי? הלא אילו היתה מתה, לא היה לה עוד יופי זה, רק היתה בתכלית הכיעור. אם כן, מנין לה זה? על-כרחך בא זה מכוח אלוקי המתפשט בה, זה נותן לה כוח האדמיות ויפי הפנים. נמצא שורש היופי הוא כוח אלוקי. ומה לי למשוך אחר החלק? טוב לי להתדבק בשרשא ועקרא דכל עלמין ששם כל היופי". במלים אחרות: כשמזדמנים לך יופי ואהבה בהופעתם ב"הכא והאידנא", עליך להפשיט אותם מממשות תם המוחשית, מן ה"קונקרטיות" שלהם, ולכוון דעתך למידה האלוהית הזורחת בתופעה הקונקרטיית. מידה זו היא אחת ממידותיו וספירותיו, ומשם תעבור להסתכל במקור ושורש כל היופי שהוא האל עצמו.

מאמרים וביאורים כאלה, מניגם בספרות החסידית – לגיון! פגישתו המוחשית של האדם עם המציאות משמשת כאן קרש-קפיצה כדי לפסוע ולעבור מעל למציאות, ולא כדי למלאותה ו"להגשימה". נעימתם האפלטונית המובהקת נשמעת שונה ביותר מפיאורו של בובר להכא ולהאידנא, והבחינה המדומה של "עולם הזה" שבמיסטיקה החסידית אינה מגיעה כלל לאותם הממדים המופלגים, כפי שקוראי בובר יוכרחו לחשוב. האדם המסתכל עובר את תחום ה"הכא והאידנא" ותחום זה נעלם ככל שמופיע היסוד האלוהי בקונטמפלציה, והחסידים לא גלאו להוציא מוסר-השכל זה מדברי תורתם. כמצוי בתולדות המיסטיקה, אף כאן הפעולה האנושית מתמלאת משמעות מבחינה קונטמפלטיבית ונעשית בדרך זו מרכבה לפעולה מיסטית.

יתר על-כן, מצוי בה בתפיסה החסידית של העלאת הניצוצות ושל "הגשמת הקונקרטי", שהיא מענייננו עתה, יסוד מהותי של הריסה, שניתוחו של בובר, עד כמה שאני רואה, אינו נותן דעתו עליה כל-עיקר, מטעמים מובנים. אולם לבעל-שם ולתלמידיו היתה הכרה ברורה ביסוד הזה, המבצבץ ועולה בספרי-המופת של החסידות. רצוני להעמיד

עתה אך על בירור אפייני במיוחד, המיוחס לבעל-שם, כדי להסביר במאי עסקינן. הוא נמסר בספרו של ר' זאב וולף מוויטומיר. "שמעתי בשם הבעש"ט: פעם אחת שאל לחכם הדור בענין התפילה: איך אתה נוהג ולאן פונה מחשבתך בשעת התפילה? והשיב לו: אני מקשר את עצמי עם כל פרטי החיות שבנבראים, כי בכל דבר הבא לכלל בריאה, צריך להיות שם חיות משפע אלוהי, ואני מקשר את עצמי עמהם [בכוונתי] להוציא דיבור לפני אלוהים להעמיק שאלה למעלה-למעלה. אמר לו [הבעל-שם]: אם כן, אתה מחריב את העולם; כיון שאתה מושך מהם את חיותם להעלות ולהגביה למעלה, נשארים פרטי הנבראים בלי חיותם. והשיב לו: וכי אפשר שאני יכול בבחינת התקשרותי למשוך מהם חיותם למעלה? אמר לו: אם כן, לפי דבריך תועלתך בתפילה מעט הכמות, כיון שלא האמנת כי תדבר שיש לאל-ידך להעלות מהם בחינת חיותם".

כאן לפנינו הנחה ברורה ורדיקלית: ההגשמה הממשית והחלוטה של התקשרות כזאת, יש בה משום הריסה וחורבן. והפתרון, שהמחבר מציע לדילמה זה, מגלה את האופי הדיאלקטי של המושגים האלה על התקשרות והעלאה. הפעולה הזאת, שבה כל החיות שבפרטי הדברים מתעלה למעלה, צריכה להיעשות, "אמנם רק בסוד רצוא ושוב כנודע למשכילים עומק הענין" – כלומר: אינה אלא בת-רגע ואסור לה שתימשך. בו ברגע שאתה מוציא את כוח החיות מן הדברים, אתה חייב להחזירו אליהם. או כדרך הניסוח החביב על הרבה מחברים חסידיים: צריך להחזיר את הדברים אל בחינת האין ועל-ידי כך דוקא להשיבם על כנם באמת. ענין זה הוא רק בגדר יכלתם של ה"משכילים", ר"ל יודעי ח"ן, "אשר כוה להם לעמוד בהיכל המלך"; לאמור הוא מהווה בפירוש פעולה אַזוטריית, פעולה של סוד, והיא מודעת כך למחבר – חרף דעתו של בובר, כי החסידות ויתרה על אַזוטרייות, טענה שניתוח אמרותיו של הבעל-שם אינו עשוי לאשרה כל-עיקר. פעולה כזאת אינה מכוונת, כסברת בובר, להגשמת הקונקרטי בקונקרטיותו, כי כפי היוצא בבירור מביאוריו של הבעל-שם, אין זה ממהותה של הפעולה הזאת שתהא בת-רגע בלבד וללא המשכה. הצורך להפסיקה הוא דבר של מקרה בלבד, והוא בא או משום הפרעת האדם להפסיק, או משום חולשתו והיעדר יכולתו לקיים השתקעות והתקשרות הרסניות כאלה. כשלעצמה הרי השתקעות זו במשיכת החיות ובהעלאת הניצוצות יותר משהיא עשויה, כסברת בובר, למלא ול"הגשים" את הקונקרטי, היא עלולה לרוקנו.

פירושו של מרטין בובר להסידות

שמא אנו רשאים לומר, כי השיחה, שהמחבר החסידי מודיענו עליה, ניתן יפה-יפה להבינה בחינת שיחה בין הבעל-שם ובובר.

ספרי-המופת של החסידות, כתבי גדולי תלמידיו של הבעל-שם, סותרים את פירושו של בובר גם במה שהם דנים תמיד ביש או בתופעה האינדיווידואלית והמוחשית דרך ביטול רב. הביטויים העבריים ל"קונקרטי" – כגון: הפרטיות, הלבוש וכיוצא בהם – ניתן בהם תמיד, בניגוד למה שהיינו מצפים, לסברת בובר, קורטוב של טעם-לפגם. כך מובן הוא, כי "התפשטות הגשמיות", שהיא כולה ברוח המיסטיקה אך כלל לא ברוח פירושו של בובר, נחשבת אידיאל עליון, שניתן להשיגו בכונת התפילה או בשעת ההתלהבות. וכאן פותחת אמנם ה"הכא והאידינא" סיכוי יקר לפגישה בין אלוהים ואדם, אך פגישה כזאת לא תיתכן אלא באשר האדם בוקע בתוך ה"הכא והאידינא" ממד אחר – פעולה הגורמת לקונקרטי, לממשי-בתור-שכזה להיעלם!

לשון אחר: ה"קונקרטי" בשימוש-לשונו של בובר אינו קיים בחסידות כל-עיקר. ה"הכא והאידינא" של הויית הנברא אינם זהים עם מה שמתנוצץ בהם, שעה שהם נעשים "שקופים" לעיני המתבונן. הנחת זהות כזאת סותרת את התורה האותנטית החסידית, שעל-פיה אפשרות העמידה על השפע האלוהי, ואפילו על העצמות האלוהית שבכל יש, תלויה דוקא בהתרוקנות התופעה הקונקרטיה, המקפחת את משקל עצמה ומשמעה האינדיווידואלי.

ההבדל העיקרי הזה בין שכבות המציאות מתעמם ומיטשטש תמיד בניסוהיו של בובר. מאידך גיסא הוא קובע הבחנה בין ההעלאה האפלטונית של המוחשי למלכות-האידיאות ובין התפיסה האכסיסטנט-ציאלית של הניצוצות הקדושים הנסתרים בכל דבר ודבר. ברם, ההבחנה הזאת היא מכלל פירושו האישי של בובר ואין אתה מוצא אותה בחריפות זו בגופם של כתבי החסידים כפי שאתה מוצא אותה אצלו. בעיני החסידים היתה ההגשמה, תפיסת הממשות, מעשה שהוא בחזקת סכנה. בלחצה של הגשמה כזאת, כפי שהיא כלולה בתורת העלאת הניצוצות, עלולה היתה ה"מציאות" שתישבר בעצמה. כי לא המציאות הקונקרטיה של הדברים נגלית כתוצאה האידיאלית של פעולת המיסטיקן, אלא משהו מן המציאות המשיחית, שבה הושבו כל הדברים להוייתם ולמקומם האמיתי במערכת מעשה-בראשית ובתשובתם הם משתנים ומזדככים עד היסוד.

מושגים כמו מציאות וממשות משמעם לגבי החסידים הוא שונה לגמרי ממשמעם אליבא דבובר. מלכות ה"הכא והאידינא" ומלכות ההויה המגולגלת והמוזככת כפופים ומקופלים אצלו לפעמים לתוך מושגים אלו, וניסוחו עשוי לטשטש את הבעיה המתעוררת לגבי פירוש. לפי שראשוני אבות החסידות תלו חשיבות יתירה בתורה האומרת כי אין, בעצם, בכוח פעילות אנושית להביא הגאולה או לגלות את המציאות המשיחית (את "עולם התיקון") – נקודה שגם היא לא הובלטה כראוי בכתבי בובר ונשארה סתומה – שוב לא היה בידם, לפי השקפתם הם, אלא להראות אמצעים ודרכים ליחיד, שבהם יוכל להיעזר בממשי הקונקרטי, בחינת מרכבה המובילה אל הרוחני, ומשם אל המקור הראשון של כל ההויה. אפשר שדרך זו, גם אם היא מנוסחת בלשון של דת אישית ביותר, מיוסדת, בסופו של דבר, על תיאולוגיה קונבנציונלית למדי. ודאי, תיאולוגיה זו אינה מסעירה כל-כך כמו הפירוש החדש שבובר התקין לה; על-כל-פנים ניתן לומר שזהו מה שהחסידות נלחמה לו.

אולם אין להוציא את האפשרות כי תורת העלאת הניצוצות הובנה, הלכה למעשה, בידי כמה חסידים במובן פחות דיאלקטי מכפי שהיתה הכוונה תחילה. אמנם, התורה החסידית, כפי שעלתה מלפני הבעל-שם עצמו ומלפני מובהקי תלמידיו ותלמידי תלמידיו, לא נתעלמה מעולם מן התוצאות ההרסניות, שניתן להסיק מן התורה הזאת, וביקשה אמצעים ודרכים להימלט מהן. אך קטרוגיהם של ידידים ויריבים מעידים כאחד, כי המעשה היה, לעתים קרובות, גס ומגושם מן ההלכה. למעשה, העלאת הניצוצות נתפרשה לכמה מהחסידים כהנהגת היים מלאים ושופעים. עיקרם לא היה לרוקן את המציאות על-ידי העלאת הניצוצות מתוכה, אלא למלאותה מתוך הכנסתם. בתפיסה כזאת, שוב אין הניצוצות הקדושים נראים כיסודות מטאפיסיים של ההנהגה האלוהית, אלא כהרגשות סובייקטיביות של שמחה ואמירת-הן, המושלכות לתוך זיקת האדם לסביבתו. אך זוהי השקפה, ששרשה אינו נעוץ בתיאולוגיה של אבות החסידות, אלא באה מתוך הלך-רוחם של קצת חסידיהם. ובתפיסה העממית או ההמונית הזאת, המשתקפת לפעמים (וכלל לא תמיד!) גם בעולם האגדה החסידית, טמונה כמובן ההצדקה היחסית לדרך-ההשקפה המופשטת מאוד של בובר. אולם לכנות זאת בשם "בשורת החסידות" נראה בעיני מוטעה ביותר.

ד

התחקיתי כאן ביתר פירוט על נקודה אחת, אם כי מרכזית לחלוטין, בפירושו של בובר לחסידות. גם בניתוח מושגים חשובים אחרים היינו מוצאים את עצמנו בפני אותו תפקיד: לבדוק את טענות בובר מתוך החזרה על הספרות העיונית של החסידות. או-או היינו מוצאים כי המונחים המעוממים בצורה משונה וכפול-המשמעות, השגורים בפי בובר, יש בהם לפרקים גוון כמעט חסידי, אך מעולם אינם חסידיים עד גמירא. אין אני יכול להעלות הדגמה טובה יותר לכך מן המשפט הבא: "בשורת החסידות התגברה באחדות אמיתית וממשית על הפירוד שבין 'חיים באלוהים' ו'חיים בעולם' שהיא הרעה הקדמונית של כל 'רליגיה'". המשפט הזה רוצה לומר, כי אחריותו של האדם חשובה לאין-שיעור מן הניסוחים הדוגמתיים של הדת שנקרשה בבחינה האינסטיטוציונלית. אך עובדה היא, כי מה שקרוי בפי בובר "הרעה הקדמונית של כל 'רליגיה' [דת]" מקיימת עצמה כקודם במרכז התורה החסידית. "האחדות הממשית" של בובר, במידה שהדברים אמורים בחסידות, היא בדויה, שהרי "חיים בעולם" שוב אינם חיים בעולם משגלים שרשיהם האלוהיים ב"הסתכלות" (קונטמפלציה) ומתוך כך מתגלגלים ה"חיים בעולם" לתוך "חיים באלוהים". אין זו, כמובן, פליאה, כי ספרי החסידים, על אפו של בובר, מקיימים את ההפרדה היסודית ההיא, שהיא מרגיזה אותו כל-כך.

דבר זה מביאנו לנקודה, שהיא בעלת חשיבות מכרעת לפירושו של בובר ולהבדל שבינו ובין התופעה ההיסטורית הקרויה חסידות. הלא בובר, אם לומר זאת בלא כחל ושרק, הוא אנרכיסטן דתי, ותורתו אנרכיסמוס דתי. והנה פירושי להגדרה זו: הפילוסופיה של בובר תובעת מעם האדם שיקבע לו כיוון ויגיע לכלל הכרעה, אך אין היא אומרת דבר על כך, מהו הכיוון ומהי ההכרעה. אדרבה, הוא אומר בפירוש, כי כיוון והכרעה אלה אי-אפשר להם שיתנסחו אלא בעולמו של "הלז" או "ההוא" (Das Es), שבו העולם של ה"אני ואתה" החי מתעצם וגווע. אולם בעולם הזיקה החיה אי-אפשר לו לשום דבר שיתגבש בניסוחים ואין חוקים ואין מצוות. אם כדין או שלא כדין – על-כל-פנים החסידות מעולם לא היתה יכולה להיות שותפה להשקפה הזאת, שהיא על-פי טבעה אנרכית, משום שראתה עצמה משועבדת למסורת היהודית. והלא המסורת הזאת ענינה תורה, שבה אפשר להם

לכיוונים ולהכרעות שיתנסחו, כלומר תורה על כך, מה צריך ליעשות. רק על הרקע הזה ניתנת להבין בהקשרה האמיתי התעניינותה המובהקה בלי ספק של החסידות באיך של העשייה הזאת. ואילו בובר לא נשתייר אצלו אלא העולם של האיך בלבד. "שוב לא מעשה מצווה וקבוע, אלא קידושה של כל עשייה הוא הוא המכריע".

מושג זה של הקידוש (Weihe), החוזר הרבה בפי בובר, הוא בחינת סיסמה לסוגו המיוחד באנרכיסמוס הדתי. ה"קידוש" הזה הוא העצמה והאחריות המוסריות, הקובעות את האיך ביחסו של האדם לעשייתו, אך לא את חומר העשייה עצמה. בובר סירב תמיד, בעקיבות הראויה להערצה, לחייב עצמו לגבי תחום המעשה, לגבי ה"מה" של העשייה. שעל-כן מסתבר, כי ההתייחסות לעולם התורה והמצוות, שהיתה עוד לחסידים בחינת חוות-הכל, מתערפלת עד מאוד בתיאורו של בובר. ודאי שהמיסטיקה היהודית, שפיתחה תפיסה מסוימת על משמעות ההתגלות, הרחיבה לאין-שיעור את התחום שהתורה, כמערכת-ערכים עליונה, מתייחסת אליו, אך עדיין היא ניכרת כתורה, וההפרדה היא, שבובר מדבר בה בולזול כל-כך, קיימת ועומדת בתוך החסידות. במקום שמצויה התגברות על הפרדת התחומים, הרי יוצא שכרה בהפסד "חיי העולם", כפי שמראה בבירור מימרתו הנזכרת של ר' פנחס מקוריץ. תפיסתו של בובר על מובנם של מושגים חסידיים, כגון "כוונה" או "מידת הזריזות", המתלווים לעשייתו של האדם, אף מצווים לחדור אותה, אפשר שתהא בחזקת ניסוח בעל חשיבות ורבי-רושם, מבחינתו האנושית, לעקרון-היסוד של האנרכיסמוס הדתי. אולם במסגרת פירושו על החסידות היא מבודדת מומנט, שאין לו מובן אלא בהקשר של שיקולים אחרים, שמשנתו של בובר נטשה אותם, והוא מתנדף למשהו שאין לו קבע כלל ואיגו ניתן עוד לקביעה.

פירושו של בובר מדגיש את המיוחד-בהחלט שבתעודה העומדת בפני כל יחיד ויחיד. "כל בני-האדם דרכם פתוחה אל הקדוש-ברוך-הוא, אבל איש-איש ודרכו". זו, בלי ספק, אמת, אין זה משפט חדש של דת אישית, שהחסידות חידשה והנהיגה אותו. אדרבה, במסגרת החסידות בא רעיון זה מיסודו מקבלת האר"י, כלומר מאותה גנוסיס, שבובר נותן בה בכתביו המאוחרים עין עוינת. שם נאמר, כי כל אחד ואחד צריך להעלות את הניצוצות הקדושים השייכים לשורש שלו בנשמה הגדולה של אדם הראשון, נשמתו המשותפת של כל המין האנושי. הרי כל נשמה ונשמה היו להן לפנים מקומן המיוחד בנשמה

פירושו של מרטין בובר לחסידות

כוללת זו. כל תרומת החסידות בסוגיה זו היתה בניסוח הרעיון על דרך עממית ובמתן מפנה אישי יותר לו. ובגלגול זה נמצא שהתורה החסידית על הניצוצות המזדמנים בסביבה החברתית והאישית של האדם לפגישה עמו ולהעלאתם, היתה באמת "קבלה שנעשתה אַתּוּס". דוגמה אחרת להיעדר-הדיוק המיוחד לשימושו של בובר במושגי החסידים, היא בשימוש המלה "יחוד", הממלאת תפקיד גדול בספריו. בשימוש-הלשון החסידי, הנמשך לחלוטין אחרי השימוש אצל המקובלים, פירושו של "יחוד" פעולה קונטמפלטיבית שעל-ידיה האדם מתחבר ליסוד הרוחני, מתוך שהוא מתקשר עם "פנימיות האותיות הקדושות" של התורה, שהיא יחד עם זה גם הספר הקדוש של הטבע. ואילו בובר טוען, כי בחסידות ה"יחוד" שוב אינו נוסחה או פרוצדורה מאגית מיוחדת כמו בקבלה. אדרבה, "אינו אלא חיי אדם רגילים אבל מכוונים וערוכים לאיחוד בתור מטרה". אפשר אמנם שהיה מצוי גם "יחוד" במובנו הישן במורשת תורת הכוונות שבאה לה מהקבלה, "אבל חלק מאגני זה לא נגע מעולם במרכזה של התורה החסידית".

אולם עלי לומר, שלא עלה בידי למצוא בכתבי החסידות בת-גוון חדשה כלשהי בהוראתו של המושג הזה. בספרות הקודמת לחסידות יש לו תמיד שתי משמעויות, ושתיהן לא חלה בהן כל תמורה בספרות החסידית. הראשונה מקורה מן המקובלים והיא מציינת תדיר איזו כוונה והתבוננות מיוחדת הכרוכה לפעולה מסוימת, כוונה עמוקה שמתוכה מתאחדים, מתקשרים ומתדבקים במציאות רוחנית, בין היא נשמתו של צדיק נפטר או ניצוצותיה, בין זה השם המפורש או אחד מתאריו וכינויו הנתפסים כישויות רוחניות. בשימוש-לשון כזה מציין המושג כמו-כן את התוצאה, המושגת בכוח כוונה כזו. ואילו המשמעות האחרת של "יחוד" מקורה קודם-כל בספר "חובות הלבבות" לר' בחיי אבן פקודה, ספר מוסר שהיה בשעתו מפורסם ביותר. ושם הוראתה כיוונה של התודעה או העשיה אל אלוהים. במובן זה משמש המושג הזה בלשון יחיד בלבד. במקום שאתה מוצאו בלשון רבים, אין לו אלא הוראתו הקבלית בלבד, שענינה בקונטמפלציה ולא, כסברת בובר, באחדות הקונקרטיית של חיי האדם, המושגת בכוחה של התכוונות אינטנסיבית. מעשי "יחוד" כאלה, "יחודים", יוצאים לפועל על דרך ההתחברות הקונטמפלטיבית עם "פנימיות האותיות", הטבועות בכל יש. בכל מאמרי הבעל-שם הידועים לי משמש המושג הזה באותו מובן מדויק וטכני. נמצא שבירוריו של בובר על סוגית היחוד והיחודים

מעולם החסידות

(בפרט בכמה עמודים בספרו "בפרדס החסידות") והתרגומים והפרפרזות שלו למאמרים רבים הנוגעים לענין זה, הם אמנם מודרניים מאוד, מלבבים ועשירי-הגות, אבל רחוקים מן האמת ואינם מתקבלים על הדעת כלל.

הריני מסכם. זכויותיו של בובר בהצעת אגדות החסידים ופתגמי הצדיקים הן באמת גדולות מאוד. במידה רבה יעמוד מפעל זה במבחן הזמן, דוקא בצורה הבשלה של האנקדוטה, השלטת בכתביו המאוחרים. ואילו הבשורה הרוחנית, שהוא הכניס לתוך אגדה זו בכתביו האלה, יותר מדי קשורה היא בעמקה בהנחות שמקורן בפילוסופיה שלו עצמו, על האנרכיזמוס הדתי והאכסיסטנציאליזמוס שבה, ואין לה שורש בגופי המקורות עצמם. תיאורו את החסידות נעשה מתוך השמטות רבות מדי, ומה שנקלט בו, עמוס הגות אישית ביותר. תכונתה של הגות זו אפשר שתהא נשגבה, מלבבת ומעוררת את התודעה המודרנית עד עמקה, אולם אם רצוננו להבין את התופעה ששמה חסידות כהוייתה, הן בגדולתה והן בירידתה (ובכמה אפנים הא בהא תליא), הרי נהא מחויבים לחזור ולהתחיל מבראשית.

תוכן גיליון 4 של קתריסיס –
סתיו תשס"ו 2005

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
שמשונה אליעזר
תעשיית הפרסומים; השלמות למאמרי "למהר שלל חש בזו"

אלון הראל
הרהורים ספקניים על אופטימיזם של שופט: על ספרו של אהרן ברק

לורנס קפלן
האם יש אופי מיוחד לאקסיסטנציאליזם היהודי? על ספרו של אפרים
מאיר

בלהה ניצן
התקופה החשמונאית בראי מגילות קומראן: על ספרו של חנן אשל

מריו שניידר
פרטים על חייו של גיבור מיתי: צ'ה גוורה: על ספרו של אפרים דויד

אבשלום לניאדו
האימפריה הביזנטית בימי הביניים המוקדמים לפי ספר לימוד של
האוניברסיטה הפתוחה

אלון קדיש
הערות על ההיבטים הצבאיים בביוגרפיה של יגאל אלון: על ספרה
של אניטה שפירא

יוחנן גלוקר
מזון עשבי מוחץ את השכל: על תרגומו של דניאל שוורץ

מיכאל ברנר
תגובה למאמר הביקורת של הנרי וסרמן

הנרי וסרמן
תגובה לתגובה

זכרון לראשונים: אברהם סולטמן
בת־שבע אלברט: אברהם סולטמן – הערה ביוגרפית
אברהם סולטמן: מתולדות ממלכת הצלבנים

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 5, Spring 2006

Editors: Yehuda Friedlander, John Glucker, Doron Mendels

Advisory editorial board: David Bargal, Rachel Birnbaum,
Menachem Friedman, Moshe Gil, Alon Harel, Asa Kasher,
Elisha Kimron, Hannah Rosén, Zeev Rubin, Moshe Shokeid,
Emanuel Sivan, Sasson Somekh, Daniel Sperber, Meir
Sternberg, Eyal Zamir

Correspondence should be addressed to:
P.O.B. 39352, Tel Aviv 61392

e-mail: katharsis_periodical@yahoo.com

Publisher: Mezaref – non-profit organization no. 58-041-
192-4, in collaboration with Carmel Publishing House,
Jerusalem

© All rights reserved 2006

English Abstracts

Nikos Dimou

(Hebrew translation by John Glucker)

A Story for Savages

This article, first printed in 1980, tells the story of the (then) recent appointment of a professor at the University of Athens. The appointment committee was fully aware of the fact that, in some of his handbooks for students, the new professor used extensively long passages translated (with some mistakes), without permission or acknowledgement, from English books (by others) published by the Cambridge University Press. In its report, the committee notes this, with regret, as setting a bad example. Yet the committee decided to go ahead with the appointment. Its excuse was that there were no regulations requiring such books for the use of students to be original contributions to knowledge by the author himself – and that other professors had also plagiarized in such textbooks.

Mr. Dimou protests against the appointment of someone who has committed the criminal offense of using intellectual property without permission. He regards the appointment committee's decision, and reasons for that decision, as representing an attitude of disrespect for the students. At the end, he advises students, from now on, to plagiarize on a large scale in their examinations and seminar papers – and if censured, to refer, chapter and verse, to the handbooks by the new professor.

The editors are grateful to Mr. Nikos Dimou for permission to publish this Hebrew translation of his article. Mr. Dimou has asked us to give the date of the first

publication of the article (which has since been reprinted a few times in a collection of his articles) in order to show how little has changed since then. We concur.

John Glucker

A Reply to Professor Zeev Tsahor

In this article, I cite and discuss a short article published in a Hebrew paper some months ago by Professor Zeev Tsahor, Principal of the Sapir Academic College.

Tsahor begins with some reminiscences. Many years ago, he and his colleagues used to complain about the ignorance of present-day students, who did not even know the meaning, and etymology, of terms like 'dean', 'rector' or 'B.A.'. More recently, he began to realize that such knowledge, which he had acquired from his own teachers, was a privilege which these teachers of yore had enjoyed, since most of them came from well-to-do European families, and were sent to excellent schools where they were taught such difficult subjects as Latin. Nowadays, most students are taught less at school; but as compensation, more and more students, especially from the lower economic strata of society, are now accepted into the universities and into the growing number of academic colleges. They can now make up for what they have missed in their incomplete and rather dogmatic education at school by being exposed to higher education, where the most important thing which they are taught is a sceptical attitude, very much in need these days.

In my response, I start by pointing out that it is not only such 'esoteric' subjects as Latin which today's pupils are not taught at school, nor is it a problem only for students from

the lower income groups. Already in the 1980s, and in Tel-Aviv University, where most students came from the more affluent strata of society, their ignorance included not only a very defective knowledge of English, but even an inability – in most of them – to think clearly and incisively and express themselves fluently and correctly in their own language, Hebrew. The problem is thus not the absence of some ‘recherché’ subjects from the school curriculum, but rather a lack of training in most schools in clear thinking and its adequate expression. I maintain – citing the long history of scepticism in antiquity – that in order to doubt the views of others, it is not enough to be taught to be sceptical in the abstract and in principle. One can only be sceptical of views which one has taken the time and the effort to learn and understand in depth. Today’s school education does not prepare most pupils even for thinking and expressing properly their own ideas – far less so understanding the views of others and being able to confront them properly. A sceptical and open attitude is, indeed, one of the most elementary tools of scholarship: but it has to be based on clear dialectical thinking in the first place.

What is needed, I maintain, is not – as Tsahor seems to suggest – taking the defective school education for granted and attempting to correct it at university or college level (which, in any case, is not always done), but a thorough reform of the system of school education, where learning by rote should be replaced by learning to think, to argue properly, and to express oneself clearly.

I add a few remarks about that ‘mythical’ subject, Latin. In order to understand concepts like ‘dean’, ‘rector’ or ‘B.A.’, one does not need to know Latin: indeed, the usual training in Classical Latin is unlikely to help much in understanding such terms, taken from the jargon of the mediaeval universities. At the same time, a few generations ago Latin was not the privilege of a small number of students who

came from rich families. It was taught almost in all secondary schools in Europe and in French North Africa. Latin and Greek are still far from being mythical creatures of a long-lost Golden Age. The two languages are taught in all five universities in Israel, and in three of them there are full departments of Classics, where students read much literature in the original Greek and Latin. What was possible in the Europe of yore is no less possible today, the myth is no myth, and whoever wishes can study Latin (and Greek) today, at least at university level.

Naomi Kasher

Until you are in his place

Yotam Benziman, *Until You Are In His Place*, Magnes Press, Jerusalem 2005.

Benziman's book is an attempt to delineate morality in a new way, thus enriching our moral lives. In contrast with ordinary depictions of morality in terms of impartiality, the gist of the book is that morality is partiality. Morality, in Benziman's book, rests on friendship. "Good heartedness"¹ is not the characteristic of a person who can share the sorrow of anyone, willing to help any person in need, even a stranger, but rather the characteristic of a person who shows

¹ An untranslatable Hebrew term, which encompasses kindness, helpfulness and empathy.

such an attitude towards relatives and friends, whom he supports when they are in need.

By arguing to that effect, Benziman represents his approach as an alternative to those of Kant, Hare and Rawls, which rest on conceptions of impartiality.

In the present review of the book, I accept the author's view that the full extent of our moral relationships cannot be captured by a single general abstract principle of impartiality. I also accept the view that good heartedness is an indispensable moral characteristic. However, I show in the present review that the author is wrong in claiming that our full, rich, intricate and variegated moral world can rest on a conception of a single relationship, namely that of friendship, one that is concrete and personal, subjective and relative, portrayed as partiality.

It is also argued in the present review that the author is wrong in maintaining that good heartedness applies to relatives and friends alone. Expressions of moral evaluation of good heartedness are characteristic of a person's attitude towards other persons *qua* beings of intrinsic value.

Moreover, it is here argued that good heartedness should not be identified with morality, although it manifests the "warm" part of it. Morality includes the additional spheres of honesty and justice. The world of morality is much more complicated than what emerges from the book under review. No simple dichotomy can provide firm grounds for the whole world of morality.

Other shortcomings of the book under review are also indicated.

Yismach Ben Elimelech

Paideios of Hadera and the Compassionate Jewish Soul

The title itself, and a look at the Hebrew original, should be sufficient to show that this piece of scholarship is far too complex to grasp in anything but the Hebrew original.

Eldad Iddan

Concerning the Limitations of Unlimited Opportunities

Anner Govrin, *From Abstinence to Seduction*, Dvir, Tel Aviv 2004.

This article reviews Anner Govrin's book *From Abstinence to Seduction*, recently published by Dvir. The book introduces the Hebrew reader to the intellectual fermentation that permeated psychoanalytic thought and writing in the United States during the last few decades. It pays special attention to the complex relations between psychoanalysis and philosophy, which have become more conscious and emphasized in the last few generations. Starting with Freud's attitude to psychoanalysis as a purely positive science, with no philosophical presuppositions (except for the 'positivist' attitude), the book discusses the development of psychoanalysis in the USA, using as a main division the distinction between Classical Psychoanalysis (consisting of

VIII

Freudians and Ego Psychologists), Self Psychologists, and Post modern psychoanalysis (consisting of the Intersubjective and Relational Movements). The Classical Psychoanalysts are the more traditional practitioners, who dominated the scene till the late nineteen sixties, regarded psychoanalysis as a positive science and considered themselves the true followers of Freud. Heinz Kohut's Self Psychology departed from Freud's drive theory, no longer stressed the expansion of consciousness as the goal of analytic treatment, and sought the restoration of the self instead. The Intersubjectivists and Relationals, who sprang from Self Psychology, totally abandoned positivist positions and were significantly influenced by postmodernist thought as a more suitable epistemology for psychoanalysis. All psychoanalytic schools have philosophical roots, but it appears that the Postmodernists have been more conscious of them – as well as of the fact that therapeutic practice cannot remain on the purely scientific level.

Since the subject of this book is not widely known to the Israeli general public, this article goes to some length to introduce the reader to the main facts, names and schools of psychoanalytic thought in the USA. On most issues, the reviewer follows Govrin's book, which he regards as a remarkable achievement. But he takes issue with him on some points, such as Freud's attitude to philosophical ideas; Kohut's real attitude to psychoanalysis as a science and his departure (as is claimed here) from traditional psychoanalysis; and the place of more recent developmental theories in the history of American psychoanalysis. Unlike the author, who suggests a straight-line development of the subject, with its ups and downs, the reviewer argues that Kohut already took a position of radical departure, while some of the later postmodernist psychoanalysts should be regarded as somewhat regressive.

Shlomo Aharonson

In-Depth Study of Nationalism and Zionism

Hedva Ben-Israel, *In the Name of the Nation, Essays and Articles on Nationalism and Zionism*, Ben Gurion Institute for the Study of Eretz Israel, Ben Gurion University of the Negev, 2004.

Professor Ben-Israel's essays combine a critical analysis of various schools in the study of nationalism, with her own, innovative analysis of Zionism. In her view, theories based solely on comparative, social science or moralistically inspired models of nationalism in general and of Zionism in particular, missed the historical-cultural and psychological contents of modern nationalism. Other theoreticians believed that nationalism was "primordial," and hence it was not "modern" as otherwise assumed. Still others perceived nationalism to be the product of elite manipulations, of modern media, and of "imagined communities." Her view of the necessary research, as offered here, is that of a historical, in-depth analysis of Judaism and its ties to the land, the crisis of Diaspora Judaism and its pursuance of emancipation and of universal values, and its failure, and the use of Jewish national values by the modern – non-Jewish – national movements as inherited by Zionism when the other options proved to be failures. The land and the return to a part of it at least by socialist Zionists plus its adoption of the universal credo of the prophets was thus the formula which established the State of Israel. But this formula was misused by contemporary enemies of nationalism, and of Israel as its incarnation, and by Israelis who made the land, rather than

universal and Jewish values combined, their ideal, as this article helps us understand.

Rimon Kasher

Where is it written?

Avigdor Shinan & Yair Zakovitch, *That's Not What the Good Book Says*, Miskal, Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books: Tel-Aviv 2004

The Hebrew Bible does indeed not contain all the ancient traditions which were widespread during the First Temple era. The authors, two prominent scholars, following Cassuto and Loewenstamm's method in biblical research, try successfully to uncover some thirty hidden traditions and stories, which were excluded from the Pentateuch or even from the whole Hebrew Bible. These hidden traditions are exposed through several means, mainly by comparing them with ancient near eastern myths; by uncovering allusions in the Bible itself; and by reading carefully the post-biblical literature. Most of the samples are well established, and as a whole they do indicate that the method operates quite well. In a few cases we suggest establishing the arguments by using the anthropological-folklore method. Everyone interested in biblical traditions should now read not only the Bible but Shinan & Zakovitch's book as well!

Shulamit Furstenburg-Levy

The Relationship Between “Religion” and “Culture” during the Renaissance

Benjamin Arbel, *The Italian Renaissance: The Growth of a Secular Culture*, MOD Press, Broadcast University Library, Tel Aviv 2000.

Benjamin Arbel's book presents to the Israeli reader, for the first time in Hebrew, an impressive survey of various central aspects of the history of Renaissance culture, among them the development of Italian urban society; humanistic studies; historical writing; scientific knowledge and other aspects.

This review takes issue with Arbel's main thesis in this book, namely, the way he views the Renaissance almost exclusively through the prism of the *secularization of Western culture*.

The review tries to analyze Arbel's view by examining it in the context of the existing traditions and schools of thought of Renaissance studies. Arbel's approach is classified as belonging to the “school” of Renaissance scholars who trace elements of modern thought to Renaissance roots, or in other words, who employ the “Modernist Paradigm of Renaissance thought”.

The review then points out the weakest part of the book, which is the definition that Arbel gives the terms “secularism” (as the separation from religion and the expropriation of holiness), and “secular” (as a person who is not connected to religion), and totally rejects Arbel's definition of Pico della Mirandola as secular.

The main argument of the review is that during the Renaissance culture cannot be separated from religion, and

that the two are interwoven. This deep connection is demonstrated both on the level of individual figures of the Renaissance, such as Pico della Mirandola and Egidio da Viterbo, who reflect in very different ways the interconnection between religion and culture, showing the variety and complexity of a “non-separate” relationships with religion, as well as on the level of groups or “circles” of humanists.

To conclude, the review alludes to the field of Renaissance art, which exemplifies in an explicit manner the dominant role that the religious world still played in Renaissance culture.

זכרון לראשונים

Remembrance of Former Generations

In this issue we reprint an article by Gershom Scholem on Martin Buber’s interpretation of Hassidism. The article was first published in a Hebrew literary periodical in 1963, and was reprinted in a collection of articles by Scholem in 1976. It is reprinted here with the kind permission of Am Oved publishing company, Tel-Aviv, and of the Jewish National and University Library, holders of the copyright on Scholem’s writings.

Gershom Scholem (Berlin 1897 - Jerusalem 1982) was the greatest expert in the study of Jewish mysticism and the founder of the proper philological and historical study of Jewish mystical literature. He brought to his field of study an almost uncanny familiarity with Jewish literature of all periods and in all languages; an unusual knowledge of Jewish history and its various backgrounds; a wide

familiarity with European mysticism of all periods; and the philological and historical methods which he learnt from his teachers in Germany. Most of his ideas have now become part of the common stock of Jewish scholarship, and most students of Jewish mysticism in the last three generations, even those who have not been his direct or indirect pupils, have carried on their research with his works as one of their main starting-points.

Scholem was for most of his life Professor of Kabbalah at the Hebrew University of Jerusalem. He was one of the founders of the Israel Academy of Sciences and the Humanities and its first president. He was awarded many honorary degrees and various prizes and distinctions in Israel, Europe and the United States. His works, some of them originally written in English, have been translated into a number of European languages. Collections of his articles have appeared in Hebrew, English and German. The present article shows Scholem at his best as a critic. While disagreeing with his great colleague Martin Buber and finding his approach to Hassidism lacking in one of its basic aspects, he writes with care and politeness, emphasizing his great appreciation for Buber's positive qualities as an author, thinker and theologian.