

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 8, סתיו תשס"ח



העורכים: יוחנן גלוקר, אלון הראל, דורון מנדלס, יהודה פרידלנדר
מועצת המערכת: רחל בירנבאום, דוד בר-גל, משה גיל, איל זמיר,
אסא כשר, ששון סומך, עמנואל סיון, מנחם פרידמן, אלישע קימרון,
אהרן קנטורוביץ, זאב רובין, חנה רוזן, משה שוקד, מאיר שטרנברג,
ראובן שיינדלין, דניאל שפרבר

כתובת המערכת: ת"ד 39352, תל אביב 61392

דואר אלקטרוני: info@katharsis.co.il

בקרו באתר שלנו: www.katharsis.co.il

המור"ל: מצרף – עמותה מס' 4-192-041-58

יוצא לאור על-ידי הוצאת כרמל, ת"ד 43092, ירושלים 91430
ובסיוע משרד המדע, התרבות והספורט, מנהל התרבות והאמנויות.

© כל הזכויות שמורות, 2007

תוכן העניינים

	על שלושה ועל ארבעה
	יוחנן גלוקר
5	רפואה שלמה למדעי הרוח.....
	דוד רוקח
13	עוד לעניין ההלכה הצדוקית.....
	מרק גמזה
	האינטרפרטציה של מאמרות קונפוציוס, ספר 13, פסוק 18, בראי
	התרגום
30	בעקבות ספרה של אמירה כץ.....
	חמי בן-נון
	סירוב אזרחי: 'מוסרי' או 'פוליטי'?
38	על ספרו של ישי מנוחין.....
	מרקו מאואס
	לאקאן: הפסיכואנליזה, פרקסיס ושיח
73	על ספרם של דוד אפרתי ויהודה ישראלי.....
	רימון כשר
	אמונות ופרשנות
82	על ספרו של ישראל קנוהל.....
	זכרון לראשונים: יהושע בר-הלל
	אסא כשר
105	יהושע בר-הלל.....
	יהושע בר-הלל
108	איך משוחחים עם מחשב.....
121	האמפיריציזם הלוגי.....
137	תוכן חוברת 7.....

על שלושה ועל ארבעה

יוחנן גלוקר

רפואה שלמה למדעי הרוח

ככל הנראה, נפל בגורלו של מדור זה להגיב על רעיונות גדולים ומקוריים של עסקני חינוך למיניהם, ולנסות לתקן את מה שניתן לתקן – לפחות מן הצד העיוני. באחד ממאמרי הקודמים במדור זה (בגליון 5 של *קתרסיס*) עסקתי בהצהרתו של נשיא מכללת ספיר, פרופ' זאב צחור, כי המכללות הן המעלות את "מפלס ההשכלה" בישראל. והנה בא עוד נשיא של עוד מכללה – הפעם הוא פרופסור נחמיה פרידלנד, נשיא מכללת תל-אביב-יפו – ומציע את המכללות כפתרון למה שהוא מכנה מחלתם של מדעי הרוח.

לפני שנפנה למאמרו, כדאי לציין עובדה מעניינת. דוקא באותה מכללת תל-אביב-יפו, שהפרופ' פרידלנד עומד בראשה, היו עד לפני זמן קצר קורסים במדעי הרוח – כולל פילוסופיה, היסטוריה ושפות (שהפרופסור הנכבד נחלק במאמרו להצלתן) – שכל תלמיד במכללה היה חייב לבחור אחדים מהם מחוץ למסלול למודיו המקצועיים. חובה זאת, כך מוסר לי מקור מוסמך, בוטלה בזמן האחרון. עד כאן לצד המעשי של הצלתן של הפילוסופיה, ההיסטוריה והשפות במכללתו של פרופ' פרידלנד עצמו.

מאמרו של פרופ' פרידלנד פורסם במדור "דעות" ב-Ynet ב-7 בנובמבר 2007. כותרתו היא "מדעי הרוח חולים".

הנה שני הסעיפים הראשונים:

בזמן האחרון מרבים לדבר על מצבם העגום של מדעי הרוח בישראל: הירידה במספר הסטודנטים, סגירת החוגים והקושי בגיוס תקציבים למימון החוגים. אין זה סוד שמדעי הרוח כבר

מזמן אינם מושכים את הסטודנט הישראלי, אבל לא הוא אשם
בדרדורו של התחום, אלא המערכת.

האקדמיה נולדה מתוך הרדיפה אחרי האמת שמיצגים מדעי
הרוח. הרוח האקדמית, זו אשר פרצה את גבולות היכולת
האנושית ואת גבולות המוכר והידוע, מגולמת בלימודי
הפילוסופיה, ההיסטוריה והשפות – לא המחשבים או ההנדסה.
הלוגיקה הנלמדת במקצועות אלה אינה פחות רלוונטית מלימודי
התואר הראשון במקצועות "ישומיים" כביכול כגון מנהל עסקים
ואפילו, למרבה הפלא, משפטים.

לא אתעכב הרבה על כמה מן הדברים המתמיהים – דוקא מן הבחינה
ההיסטורית – שנאמרו כאן. מה היא אותה "אקדמיה" שנולדה מתוך
דבר זה או אחר? האקדמיה של אפלטון? או מוסדות החנוך הגבוהים
בעולם העתיק (האסכולות הפילוסופיות והריטוריות)? או בעולם
החדש (האוניברסיטות)? האמנם אותה "רוח אקדמית" המתבטאת
במדעי הרוח "פורצת את גבולות היכולת האנושית"? היש בפעולות
האדם מעשים שיש בכוחם לפרוץ את גבולות היכולת האנושית?
לפרוץ "את גבולות המוכר והידוע" – כלומר, להרחיב את גבולות
הידיעה האנושית במידה שהיכולת האנושית מאפשרת את הדבר –
שאני. אך נדמה לי שרק המיסטיקה מבטיחה לאדם גם להגיע להשגות
שהן מעבר ליכולת האנושית (הרגילה!) – והפילוסופיה, ההיסטוריה
והשפות אינן מיסטיקה. התעכבתי על בטוי זה כדוגמא לדברים
שמוטב היה להם שלא נכתבו. מי שדעתו אינה נוחה ממדעי הרוח
יכול היה להטפל לבטוי זה ולהפכו לאמצעי לעשות מכל מדעי הרוח
חוכא ואיטלולא. חכמים הזהרו בדבריכם.

אך נעבור לדברים שהם יותר מענינו של מדור זה.

פרופ' פרידלנד מקבל, כנראה, כמובן מאליו את הקשר בין הירידה
במספר הסטודנטים לבין סגירת החוגים והקושי בגיוס תקציבים
למימון החוגים. זאת, כמובן, הגישה הביורוקרטית שכבר שמשונה
אליעזר התריעה עליה במאמריה הראשונים במדור זה. חשיבותו של
מקצוע מדעי נקבעת, בעולמם של הפוליטיקאים והפקידים, לפי
מספר האנשים העוסקים בו. המכללות, האוניברסיטות ומכוני המחקר
הופכים במחייך למוסדות התלויים – לעצם קיומם – ב"רייטינג".

חוג באוניברסיטה דומה, בתפיסה זאת, לתכנית טלויזיה. אם אין די צופים, הרי במוקדם או במאוחר תרד התכנית "צהרים נפלאים עם פאולינה בן מתושאל" מן המסך. אם אין די סטודנטים, הרי במוקדם או במאוחר יסגר החוג לתנ"ך או לתלמוד – תהיה חשיבותו המדעית של המקצוע אשר תהיה – או, לכל היותר, יצורף, עם עוד כמה חוגים נמוכי "רייטינג", לחוג גדול וחדש בשם "ספרות עם ישראל לדורותיו", בתקוה ששם מרשים זה ימשוך יותר תלמידים.

האקדמיה – ואני מתכוון בפירוש לאותה אסכולה שיסד אפלטון בביתו, ליד הגימנסיון המכונה "אקדמיה", אסכולה שעל שמה נקרא היום עולם החנוך הגבוה בכללו – נוסדה כדי למלא את החסר בחנוך שהעניקה אז המדינה לאזרחיה. החוקרים והתלמידים שבאו לאסכולה זאת לא שלמו שכר למוד, אך גם לא קבלו שום תמיכה מן המדינה. הם לא היו תלויים בפוליטיקאים וביוורוקרטים בעצם קיומם. גם האוניברסיטות של הזמן החדש היו, כמה מאות שנים, מוסדות פרטיים. התלמידים שלמו שכר למוד. לחסרי האמצעים הושגו, בכמה וכמה אוניברסיטות, מלגות קיום. מי שתרם מכספו לעדוד המחקר, לממון בניני האוניברסיטות, ולמלגות לתלמידים, לא התערב בדרך כלל בהחלטות המדעית של מורי האוניברסיטה, שנהלו אותה לפי קני מדה מדעיים (ולתקופה ארוכה, גם דתיים) הנראים להם. גם כאשר הקימו מלכים ורוזנים קתדרות על שמם, ההחלטה מה ילמדו ויחקרו בקתדרות אלה היתה בידי המלומדים, והקתדרות לא היו תלויות ב"רייטינג" ובמספר התלמידים. יש לא מעט אוניברסיטות בעולם שיש בהן קתדרה ליונית עתיקה וספרותה, שנוסדה באותן מאות שנים שבהן עמדה תרבות יון העתיקה במרכז העסוקים במדעי הרוח. גם אז, היו תקופות שבהן מספר התלמידים שעסקו ביונית עתיקה היה קטן יחסית, אך איש לא תבע את בטולה של הקתדרה, שכן המלומדים ידעו את ערכם של למודי יון העתיקה גם אם רק מעטים עוסקים בהם. היום אנו חיים במה שקרוי "תרבות הרייטינג", ולא רק מחלקות ליונית עתיקה נסגרות או נמצאות באיום מתמיד על עצם קיומן. באוניברסיטת תל-אביב, הפטרונית של המכללה שפרופ' פרידלנד עומד בראשה, בוטלו החוגים העצמאיים למקרא, תלמוד, לשון עברית ופילוסופיה יהודית ואוחדו לחוג אחד גדול, "תרבות עברית".

מדוע? "רייטינג". ופרופ' פרידלנד, שהתחיל את דיונו בציון "הרדיפה אחרי האמת" שמיצגות ההיסטוריה, הפילוסופיה ולמודי השפות, שוכח את אותה "רדיפה אחרי האמת" תוך שורות ספורות, ומקבל את מה שניטשה כינה "ספירת אפים" כקריטריון לגיטימי לקיומם של חוגים במדעי הרוח ולסגירתם. כל טענותיה המוצדקות של הגב' אליעזר נגד אותו ניהול כמותי של ההוראה והמחקר המדעיים היו כלא היו.

ומי, לדעתו של פרופ' פרידלנד, אשם באותה ירידה במדעי הרוח? "המערכת". המדינה והמעסיקים – הוא ממשיך ומסביר לנו בסעיפים הבאים – מעדיפים להעסיק בוגרי משפטים או מנהל עסקים על בוגרי מדעי הרוח. "בעולם...", הוא מוסיף ואומר, "חברות השקעה מובילות מציעות קורסי הכשרה מקוצרים לבוגרים מצטיינים של מדעי הרוח במקום לקחת כלכלנים מהמוכן. ההיגיון שמאחורי שיטת גיוס כזו היא שאת הפעולות הפשוטות יחסית של מסחר וההיגיון הכלכלי הבסיסי הנצרך ניתן ללמד בקלות, אבל דרך המחשבה המתפתחת בלימודים אמיתיים של מקצועות הומניים לא תסולא בפז".

כלומר, חשיבותה של אותה "הרדיפה אחרי האמת", ושל "הרוח האקדמית, זו אשר פורצת את... גבולות המוכר והידוע" (והשמטתי בכונה את "גבולות היכולת האנושית") שוב אינה אלא "דרך מחשבה" ש"לא תסולא בפז". ומה אם אותה דרך מחשבה נפלאה – אם נניח שמטרתה היא עדין "הרדיפה אחרי האמת" – תגיע למסקנה שחלק ניכר מן הרווחיות של רבות מן החברות המודרניות מסכן את עצם קיומה של האנושות, ומוטב להן לאותן חברות לצמצם חלקים ניכרים מפעולותיהן – ומרווחיהן? האם לא מוטב להן לאותן חברות – לפי הגיון הפנימי, המחייב רווחיות בכל מחיר – שלא להעסיק את אותם 'רודפי האמת', המסכנים את רווחיהן? "כלכלנים מהמוכן" לא ישעו בדברי בהבל כגון השרדות המין האנושי. וזאת רק דוגמא אחת, המצויה כרגע (בשעת כתיבת דברים אלה) קרוב למרכז הדיון הצבורי. עלינו איפוא לבחור בין "לוגיקה רלוונטית" של מדעי הרוח – ואני מניח שאותה רלוונטיות מתיחסת לאינטרסים של "חברות השקעה מובילות" – לבין "הרדיפה אחרי האמת" ופריצת גבולות הידע

האנושי. מדעי הרוח במיטבם – ולעתים רבות מאד בתולדותיהם (ולא רק 'בימים טרופים אלה') הם לא היו במיטבם – מיצגים את אותם האידיאלים של חפוש האמת והרחבת הידע. אחת הסבות לכך שמדעי הרוח אינם פופולאריים היום – ולכן רוב 'האפים' מצויים היום בפקולטות אחרות – הוא בדיוק חוסר העניין שמגלים רוב בני דורנו, כולל הסטודנטים, בחפוש האמת ובידיעה לשמה. הקשיים הכלכליים העומדים לפני בוגרי מדעי הרוח קימים, ואין להמעיט בחשיבותם. אך כלכלת ישראל הולכת ומשתפרת בשנים האחרונות, ושוב אין די בטיעון שמדעי הרוח אינם מביאים פרנסה לבוגריהם. בדורות הקודמים, גם בישראל וגם בארצות אירופה ואמריקה, היו תמיד לא מעט סטודנטים יהודיים שבחרו בלמודים הקשורים למדעי הרוח, גם אם בסופו של דבר לא באה להם פרנסתם מזה. מחלתם של מדעי הרוח אינה עניין להעסקה ולתנאים כלכליים בלבד. אותה "הרוח האקדמית" נעדרת, והיא נעדרת לא רק משום שאין שכרה בצדה. ועוד. פרופ' פרידלנד אף אינו נוגע בעוד בעיה הקשורה לחוסר הפופולריות של מדעי הרוח: רמתם המדעית, ו"הרוח האקדמית", של חלק גדול ממורי החוגים למדעי הרוח היום, אם לא של רובם. בשנים שבהן יצגו את מדעי הרוח באוניברסיטות אנשים כיחזקאל קויפמן, שמואל הוגו ברגמן, חיים יהודה רות, אביגדור צ'ריקובר, יצחק יוליוס גוטמן ויצחק בער – והבאתי כאן רק כמה מן 'השמות הגדולים' של כמה מאנשי הדור הראשון והשני באוניברסיטה העברית – היתה במדעי הרוח רוח אחרת. התלמיד שבא לפקולטה מעין זאת ידע שכמה וכמה ממוריו (אף אם לא כולם) הם לא רק חוקרים בעלי שם, אלא אף אנשי מדע שלכם נתון למחקר ולהוראה במקצועם. בשעוריהם הוא יכול היה להרגיש שהם חיים את מה שהם מלמדים. רבים מהם עזבו משרות חשובות במדינות אירופה ואמריקה ובאו לירושלים – ואחר כך לבר-אילן, לתל-אביב ולשאר האוניברסיטות בישראל – מתוך התלהבות לרעיון המדינה החדשה ונסיון להמשיך בה את המסורת של למוד ועיון לשמם. מעטים מן המורים במדעי הרוח היום – גם אלה ביניהם שהם חוקרים של ממש ומקדמים את המחקר העולמי בפרסומיהם – יכולים להשתוות לאותם ראשונים במסירותם וברוחם. גרוע מזה, יש היום בפקולטות למדעי הרוח

בישראל מספר הולך וגדל של שרלטנים ומאחזי עינים: כל מי שקרא בעיון כמה ממאמרי הבקורת בחוברות השונות של *קתרסיס* יודע זאת. גם בדורות הראשונים היו חוקרים טובים יותר וטובים פחות, אך פרופסורים שאינם מצויים אצל נתונים בסיסיים והכרחיים למחקר במקצועם היו נדירים מאד.

נגיע עתה לפתרון (וכדי לחסוך זמן ומקום, אביא כמה מהערותי בסוגרים מרובעים בגוף הטכסט של פרופ' פרידלנד):

אבל בטרם נוכל להפוך את הפילוסופיה לחלופה למנהל עסקים [יצא המרצע מן השק: לא עוד "הרדיפה אחרי האמת" או "הרוח האקדמית" וכיוצא באלו], עלינו להבריא את התחום. על המדינה ליצור מנגנון שיהפוך את לימודי מדעי הרוח לכלכליים [?!] מצד אחד ומושכים [מה זה ???] מצד שני. הפתרון הזה נמצא מתחת לאפה של המערכת. המכללות האקדמיות הציבוריות – 21 מכללות הפרוסות בכל הארץ – הן שלד מצוין לתוכנית ההצלה של מדעי הרוח [למשל, בטול החובה ללמוד קורסים ממדעי הרוח במכללה של פרופ' פרידלנד עצמו], וזאת ממספר סיבות. ראשית, המכללות הן מוסדות הוראה שהתמחותם בתואר ראשון. בניגוד לאוניברסיטות בהן התואר הראשון הוא תוצר לוואי, [האומנם? הרי כל אוניברסיטה החלה את דרכה כמוסד המלמד לתואר ראשון, לפני שקבלה את האשור להדריך לתארים גבוהים. גם באוניברסיטות המחקר – כפי שהן קוראות לעצמן היום – המחקר לא בא על חשבוננו של התואר הראשון, אלא נוסף עליו.] המכללות נוצרו ללמד. צורת הלימוד האישית והאינטימית, כאשר המרצה הוא בראש ובראשונה מורה, היא הצורה הנכונה ללמד את מדעי הרוח. [אך מה היא אותה אינטימיות? האם במכללות אין שעורים המוניים, שבהם המורה מדבר והתלמידים רושמים כל מלה כמי שכפאו שד? ואם מדובר בקורסים שמספר התלמידים בהם הוא קטן – מה על ה"רייטינג" ???] שנית, המכללות הן מוסדות רזים, שבהן התקורות המנהליות קטנות בהרבה מאשר באוניברסיטאות [אל דאגה, הביורוקרטים יסתמו פרצה זאת בעגלא ובזמן קריב], וכך עלות התואר במכללה, מבחינת השתתפות המדינה, נמוכה

בהרבה מעלותו באוניברסיטה. [אך לפני רגע נאמר לנו כי "על המדינה ליצור מנגנון שיהפוך את לימודי מדעי הרוח לכלכליים מצד אחד ומושכים מצד שני". והנה עתה הפתרון הוא, אולי, "מתחת לאפה" של המדינה, אך לא ביזמתה.] כמו כן, מיקומן של המכללות, שרובן נמצאות באזורי פריפריה, יאפשר גישה למקצועות מדעי הרוח גם לשכבות סוציו־אקונומיות נמוכות – וכו' וכו'.

אך מה בכל זה יגרום להם למדעי הרוח להיות יותר כלכליים ויותר מושכים (שהרי זאת מגמתה האמתית של אותה 'תכנית הבראה')? האם מי שלמד, נאמר, פילוסופיה וספרות צרפתית במכללת עמק הירדן יזכה משום כך לעמדה כלכלית גבוהה יותר ממי שלמד מקצועות אלה בדיוק באוניברסיטה העברית? ענין אותן "שכבות סוציו־אקונומיות נמוכות" מזכיר במקצת את מפלסו של פרופ' זאב צחור – אך שוב, מה למעמדו החברתי של אותו סטודנט ולסכוייו להתקבל למשרה המפרנסת את בעליה בעושר ובכבוד? אילו היה "על המדינה ליצור מנגנון שיהפוך את לימודי מדעי הרוח לכלכליים מצד אחד ומושכים מצד שני", הייתי מצפה לדרישה מן המדינה שתודא כי "חברות ההשקעה המובילות" בישראל תלכנה בדרכן של חברות כאלה "בעולם" – כלומר, תצענה "קורסי הכשרה מקוצרים לבוגרים מצטיינים של מדעי הרוח במקום לקחת כלכלנים מהמוכן". אך המדינה אינה יכולה לחייב חברות עסקיות להעדיף בוגרים מסוג אחד על בוגרים מסוגים אחרים – ואילו אנשי העסקים, כפי שכבר טענתי, אינם מעוניינים בעיקר במי שרודף אחרי האמת ופורץ את גבולות הידע האנושי: מטרתם הבלעדית היא לעשות כסף, הרבה כסף, והאמת ופריצת גבולות הידע אינם אלא מכשירים ממדרגה שניה למטרה זאת – לכל היותר.

מדעי הרוח חולים, אך לא במחלת ה"רייטינג" הנמוך. לא זאת הבעיה האמתית – וכפי שכותב פרופ' פרידלנד עצמו, לא זה מקורם של מדעי הרוח. אם ברצוננו לחזור למדעי רוח של ממש, שיהיו "מושכים" (וכמה מהם גם "כלכליים" – אך לא זה העיקר), אולי אותם רעיונות מיושנים של חפוש האמת, של פריצת גבולות הידיעה האנושית – ושל חיי רוח המתמסרים למטרות נעלות אלה – הם מה

יוחנן גלוקר

שאנו זקוקים לו. היש היום אפשרות לחזור למצב כזה? היתכן שיקום דור של סטודנטים שאלה יהיו האידיאלים שלו, או של רבים ממנו? אינני יודע. לכל היותר, הייתי שמח לו יכולתי לומר "אראנו ולא עתה, אשורנו ולא קרוב".

יוחנן גלוקר, כפר סבא

עוד לעניין ההלכה הצדוקית

בגיליון מס' 6 של קתדרטיס (סתיו תשס"ז 2006, עמ' 147–162) נתפרסם מאמר ביקורת של יורם ארדר על ספרו של אייל רגב, *הצדוקים והלכתם – על דת וחברה בימי בית שני*, שיצא לאור בשנת תשס"ה. בעמודים הבאים אני מבקש להרחיב בשתי סוגיות שיש להן חשיבות להבנת הכתות בימי הבית השני.

א. המחלוקת בעניין אחריות האדון לנזקי עבדו
את דיונו במחלוקת זו (בעמ' 107–109) פתח רגב בציטוט המשנה,¹ כדלקמן:

אומרים צדוקים: קובלין אנו עליכם פרושים! שאתם אומרים: שורי וחמורי שהזיקו – חיבין, ועבדי ואמתי שהזיקו – פטורין. מה אם שורי וחמורי שאיני חיב בהן מְצוֹת, הרי אני חיב בנזקן, עבדי ואמתי שאני חיב בהם מצות, אינו דין שאהא חיב בנזקן? אמרו להם: לא, אם אמרתם בשורי וחמורי, שאין בהם דעת, תאמרו בעבדי ובאמתי שיש בהם דעת? שאם אקניטנו ילך וידליק גדישו של אחר ואהא חיב לשלם.

בפירושו למשנתנו אומר רגב:

ההלכה המיוחסת כאן לפרושים עולה בקנה אחד עם הלכות חז"ל, הקובעות כי העבד פטור מלשלם, ויש לזכור כי לעתים

קרובות אין לו נכסים לשלם מהם². . . הצדוקים אומרים כי כיוון שאדם חייב לכסות על הנזק שגרמו בהמות שבבעלותו, אף שאין לו שליטה על מעשיהן, הרי גם נזקים שגרמו בני אדם שבבעלותו, עבד או אמה, הם באחריותו. הם [דהיינו הצדוקים. ד"ר] מוצאים חיזוק לדעתם בכך שמדובר בבני אדם שיש בהם דעת, כלומר שלאדוניהם של העבדים אמורה להיות שליטה מסוימת על מעשיהם, והרי תפקידם הוא למלא את הוראות אדונם³. . . כנגד זאת הפרושים מתעלמים מן הקרבה בין הבהמה לעבד בחוק המקראי ומדגישים את חוסר ההיגיון המעשי שבגישת הצדוקים, שכן דעתו של עבד עשויה להיות מנוגדת לדעת אדוניו. בהמה לא תזיק בכוונה תחילה כדי לפגוע בבעליה, אולם הדין הצדוקי משאיר את האדון בלתי מחוסן מפני ניסיון של עבדו לפגוע בכיס בעליו על ידי גרימת נזק מכוון (כל זאת כמובן בתנאי שהנזק שגרם העבד לא היה בהוראת אדוניו, שהרי במקרה זה שלוחו של אדם כמותו). . . חוקרים אחדים הראו שעמדת הצדוקים קרובה לעמדה שהייתה מקובלת במסופוטמיה, ביוון וברומא.⁴

* * *

התאור דלעיל לוקה בחסר והמחבר נמנע מלהכריע במחלוקות בין החוקרים. להלן אנסה להשלים במקצת את החסר. הכלל המשפטי:

2 בהערה 28 על אתר כותב רגב: 'על פטירת העבד מתשלום ראוי: משנה, פאה ג, ח' [מראה המקום שגוי ואין מדובר בו כלל בעניין זה]. בהמשך ההערה מובאת המשנה הנכונה: 'אמנם חלה עליו חובה לשלם לאחר שהשתחרר (משנה, בבא קמא ח, ז [צ"ל: ח, ד])', אך, מסביר רגב, הסיכויים שהניזוק יקבל פיצוי על מעשי העבד קלושים.

3 כאן הפך רגב את היוצרות: הפרושים הם המנמקים את עמדתם בכך שהעבדים יש בהם דעת, ואילו הצדוקים בכך שאדונם 'חייב בהם מצות'.

4 בהערה 32 על אתר מפנה רגב לעבודותיהם של הלשר, בלקין, אלבק (שגם מפנה לחוקי סולון באתונה של ראשית המאה השישית לפנה"ס), אורבך וכהן.

מה שקנה עבד קנה רבו' נהג בישראל,⁵ ביוון וברומי. על סולון נאמר⁶
כי –

הוא תיקן חוק צודק, כפי שהכול מודים, שהאדון, אשר אצל
עובדים העבדים יפרע את דמי העבירות והנזקים שיגרמו
העבדים. ובדין! שהרי אם העבד יעשה משהו טוב או ישתכר
שכר, הדבר יהיה של בעליו.

היוריסט הרומי גאיוס, בן המאה ה-2 לסה"נ, ניסח את החוק הרומי
כך:⁷

העבדים הם אפוא תחת סמכות [potestas] אדוניהם. סמכות זו
מעוגנת בחוקת העמים [ius gentium], שהרי אצל כל העמים
במידה שווה יכולים אנו להבחין שלאדונים יש סמכות לחיים
ולמוות [vitae necisque] לגבי עבדיהם; ומה שקנה עבד קנה רבו
[et quodcumque per servum adquiritur, id domino adquiritur].

חרף הכלל הזה הייתה קיימת במציאות התופעה ש"ש קנן לעבד בלא
רבו, ובייחוד כסף או עסק מסחרי או תעשייתי שניתן לעבדים על-ידי
אדוניהם, והללו היו משקיעים את הכסף או מנהלים את העסק באופן
עצמאי.⁸

בפפירוס מאמצע המאה ה-3 לפסה"נ המשקף את החוק
האלכסנדרוני, נאמר:⁹

5 ראו בבלי פסחים פח ע"ב.

6 ראו היפרידס, נגד אֶתְנוֹגְנֶס III (V), 22.

7 ראו Gaius, Institutiones I, 52.

8 באתונה הם נקראו 'הדרים בחוץ' [choris oikountes], הם גרו מחוץ לבתי
אדוניהם, עבדו באומנותם ושילמו לאדוניהם סכומים מסוימים מרווחיהם. ברומא
הכסף הזה נקרא peculium. ראו למשל פלוטרכוס, חיי קאטו הזקן, כא, 7-8;
האוואנגליון ע"ש לוקאס יט, 11 ואילך; ע"ש מתאי כה, 14 ואילך. למקורות
תלמודיים המעידים על רכוש וכספים שהיו בידי עבדים, עיינו אצל אורבך (הערה
10 להלן, עמ' 158-159), ואכמ"ל.

9 ראו A. S. Hunt and C. C. Edgar (eds.), *Select Papyri*, II, Loeb Classical
Library 1956 [1934], no. 202.

על עבד המכה בן חורין. אם העבד או השפחה יכו את בן החורין או את בת החורין, הוא יולקה לא פחות ממאה מלקות, או אם האדון יודה בדבר הוא ישלם בעד העבד קנס כפול מן הקנס שנקבע לבן חורין [כלומר לבן חורין המכה בן חורין].
לעיל הזכרנו את המשנה (בבא קמא ח, ד), שלפיה:
העבד והאשה פגיעתן רעה, החובל בהן חייב והם שחבלו באחרים פטורין; אבל משלמים לאחר זמן: נתגרשה האשה, נשתחרר העבד – חייבים לשלם.

אפרים א' אורבך טען שעמדת ההלכה נובעת מן הקניין שיש לעבד, ומן ההתנגדות להלקאת העבד; וכן, שעמדת הפרושים באה להגן על האדון מפני נקמנות העבד.¹⁰ קשה לקבל פירוש זה. שכן לא לכל העבדים היה רכוש, ועל כן נוצר מצב שבו הנפגע אינו זוכה להגנת החוק. זאת ועוד. הטיעון של הפרושים איננו מתייחס לעיקרון אלא למקרה מיוחד, שבו ירצה העבד להתנקם באדונו. יוצא מן הכלל כזה איננו צריך לבטל בכל מקרה את אחריות האדון לנזק רגיל שגורם עבדו, גם אם במקרה כזה ישוחרר האדון מאחריותו. נוסף על כך, מצב כזה פותח פתח לקנוניה בין האדון לעבדו נגד צד שלישי. דיוניסיוס מהליקאנסוס מעיד וקובל על מעשים ממין זה שקרו בעת שהותו ברומי, בשליש האחרון של המאה ה-1 לפסה"נ:¹¹

הדברים הגיעו למצב כזה של ערבוביה והמסורת האצילה של הרפובליקה נעשתה כה מקולקלת ומוכתמת, עד שאנשים שנתעשרו על ידי גזל, פריצות לבתים, זנות וכל אמצעי שפל אחר, קונים את חירותם בכסף בדרך כזו ומיד נעשים רומאים.¹²

10 ראו א"א אורבך, 'הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד', ציון כה (תש"ך), עמ' 159–160.
11 קדמונית רומא ד, 4–8.
12 עבד של אזרח רומי שנשתחרר כחוק זכאי לקבל את האזרחות הרומית.

אחרים שהיו נאמניהם ועוזריהם של אדוניהם במעשי הרעלה, רצח ופשעים נגד האלים והמדינה, מקבלים מהם פרס זה.¹³ אגב דיונו במקומה של הפרשנות במשפט היהודי והרומי, נדרש דאובה למחלוקת בין הפרושים לצדוקים בעניין אחריות האדונים לנזקי עבדיהם.¹⁴ כפי שראינו, הצדוקים הביאו תימוכין לעמדתם על-ידי לימוד קל וחומר מדיני התורה, המטילים על הבעלים את האחריות לנזקי בהמתם (ראו שמות כא: לה ואילך).¹⁵ הפרושים ערערו על תקפות ההשוואה ופטרו את הבעלים מאחריות, בטענה שהעבד הוא יצור תבוני ועל כן הוא עלול ליזום גרימת נזק לאחרים כדי להתנקם באדוניו. את בעיית החשש הזה המקנן בלב האדונים – אומר דאובה – פתרו הרומאים בקובעם שהאדון יכול להשתחרר מאחריותו הכספית אם יסגיר את עבדו המזיק לידי הניזוק. לדעת פינקלשטיין, הפרושים שהיו דלי אמצעים לא יכלו להחזיק עבדים, ועל כן לא הדריכה בעיית אחריות האדון את מנוחתם. דאובה דחה הסבר זה, באומרו: ראשית, רכושו של פרושי עלול היה להינזק על ידי עבדו של צדוקי, ולפי עמדת הפרושים הוא לא יקבל על כך כל פיצוי; ושנית, אם רוב העבדים היו בידי הצדוקים, היינו מצפים שדווקא הם יתנגדו להטלת האחריות לנזקי עבדיהם על הבעלים. ההסבר של דאובה לעמדת הצדוקים הוא, שהשיקול של קיום הגנת החוק על רכושו של אדם גבר אצלם על סיכון מסוים של אפשרות לנקמנות מכוונת מצד העבד.

13 דהיינו שחרור מעבדות ובעקבותיו אזרחות רומית.

14 דאוב D. Daube, 'Texts and Interpretation in Roman and Jewish Law,' *The Jewish Journal of Sociology* III (1961), pp. 12, 19.

15 מידת קל וחומר היא אחת המידות שהתורה נדרשת בהן, ופירושה מן הקל – החשוב פחות, לתמור – החשוב יותר. בלטינית: *a minori ad maius*. במשנת ידים המצוטטת בתחילת המאמר משמשת תיבת 'דין' במובן זה.

ב. המחלוקת בעניין כתיבת התורה שבעל פה

ביוון הקדומה אנחנו עדים לתקשורת בעל פה ביצירות של משוררים, כגון הומרוס, בפעילות הפוליטית באתונה הדמוקרטית, ואף בהסתמכות על עדים ולא על כתיבה בחוזים ובצוואות. גם במאות ה-5 וה-4 לפסה"נ, כאשר גבר השימוש בכתיבה, עדיין לא הייתה המילה הכתובה מקובלת על הכול. בדיאלוג פיידוס שם אפלטון בפי סוקרטס הסתייגות מהעלאת דברים על הכתב.¹⁶ וכך הוא אומר (שם 275b-274c-e; התרגום שלי. ד"ר):

יש בידי לספר שמועה מן הראשונים,¹⁷ אך רק הם עצמם יודעים את האמת. . . שמעתי כי בקרבת נאוקרטס שבמצרים שכן אחד מאלי המקום הקדמונים, אשר הציפור הקדושה שלו קרויה איביס; שמו של האל¹⁸ תוות. הוא היה הראשון שהמציא את

16 ראה הערך "Orality" ב-*Oxford Classical Dictionary*³, 1996, p. 1072.
 17 *akoê tôn proterôn* = שמועה או שמעתא בספרות התלמודית פירושה מסורת הלכית. עקביא בן מהללאל שנתגדה כתוצאה ממחלוקת בינו ובין חכמים, הסביר בשעת מיתתו לבנו (משנה, עדויות ה, ז): 'אני שמעתי מפי המרובים והם שמעו מפי המרובים; אני עמדתי בשמועתי והם עמדו בשמועתי'. גם רבי אליעזר בן הוקנוס דבק בשמועותיו. בבבלי סוכה כא ע"א הוא אומר: 'לא אמרתי דבר שלא שמעתי מפי רבי מעולם'. ובמסכת ידים ד, ג הוא אומר: 'מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני, שעמון ומואב מעשרין מעשר שני בשביעית'. מסיבה זו הוא פוסק כדעת הצדוקים (ראה להלן אחרי הערה 31), המשקפת את עמדת ההלכה הקדומה, ואומר (בבלי בבא קמא פד ע"א): 'עין תחת עין — ממש'. וכך גם בפירושו לדברים כב: יז: 'ופרשו השמלה לפני זקני העיר' . . . ר' אליעזר אומר: דברים ככתבם' (ספרי דברים פיסקא רלז; מהדורת פינקלשטיין, עמ' 270. פינקלשטיין אימץ את הגרסה הקשה יותר, *lectio difficilior*, 'רבי אליעזר בן יעקב', הנקריית בכתב יד אחד של הספרי מתוך שישה כתבי יד, וכן בירושלמי כתובות פ"ד ה"ד כח רע"ג, ובבבלי שם מו ע"א). בגלל דבקותו זו גם הוא נתגדה בעקבות המחלוקת בינו ובין חכמים בעניין 'תנורו של עכנאי'. ראו עכשיו מאמרו הממצה של י' ברנד, 'תנורו של עכנאי' — אגדה בלב פולמוס', רבוין עה (תשס"ו), עמ' 437–465, על המקום החשוב שתפסה המחלוקת הזאת בפולמוס היהודי-הנוצרי בימי הביניים.

daimôn = 18

הספרות ואת החשבון ואת הגאומטריה והאסטרונומיה, ובנוסף את משחקי הפסיפסים והקוביה, ואף את אותיות הכתב. באותה העת היה מלך מצרים כולה תמוס, [אשר ישב] בעיר הגדולה של המחוז העליון, שהיוונים קוראים לה תבאי המצרית, ולא קוראים הם אָמוֹן. אליו הלך תוות, הראה לו את האומנויות,¹⁹ ואמר שיש למסור אותן לשאר המצרים. . . אומרים שתוות הרצה לפני תמוס באריכות את דעתו על כל אומנות ואומנות, אשר יארכו הדברים לפרט אותם. כאשר הגיע לאותיות הכתב, אמר תוות: 'המדע הזה, הו המלך, יגדיל את חכמתם של המצרים. שכן הומצא כסם מרפא לזיכרון ולחכמה'. אך המלך ענה: 'הו תוות הגדול באומנים! דבר אחד הוא להיות בעל יכולת ליצור את האומנות, אולם דבר אחר הוא לשפוט איזו מידה של נזק או תועלת מזומנים לאלו העתידים להשתמש בה. ועכשיו אתה, מפאת היותך אבי אותיות הכתב, אומר את ההיפך ממה שיש ביכולתך. כי הן תגרומנה לשכחה בנפשות לומדיהן מחוסר תרגול של הזיכרון, כיוון שיבטחו בכתב מבחוץ על-ידי סימנים זרים ולא יעלו אותם בזכרונם מבפנים על ידי עצמם. לא המצאת אפוא סם מרפא לזיכרון אלא להיזכרות; אתה מספק לתלמידים דבר הנראה כחכמה, לא את החכמה האמתית. כי משירבו לשמוע לך הם ייחשבו בלא לימוד לבעלי חכמה רבה, בהיותם ברוב המקרים חסרי ידע וקשים לבריות, משנעשו חכמים בעיני עצמם במקום חכמים.

* * *

בפרק 'פרסומה של המשנה' סיכם שאול ליברמן ואמר כי –
 'כתוב ומונח' מקביל ל'פרסום'. 'ספר גזירתא' של הצדוקים היה
 'כתוב ומונח', וכל-אימת שנתעוררה שאלה, בא הספר והכריע
 בדבר.²⁰ בלשון אחרת, ספר-חוקים זה הוצא לאור. מגילת תענית

19 = technai.

20 מגילת תענית ד, מהדורת ליכטנשטיין, עמ' 75.

היתה כתובה ומונחת ('כתיבא ומנחא'), כלומר פורסמה. לאחר חתימת התלמוד כתבו והניחו ('כתבין ומנחין') את ההלכות, כלומר פרסמו אותן. . . . אנו מגיעים עתה לידי מסקנה, שהמשנה לא פורסמה בכתב. אבל יש לנו ראיות מספיקות כדי לקבוע שפורסמה בדרך אחרת. היתה *ekdosis* [פרסום] שבעל־פה, מהדורה סדורה וקבועה של המשנה, שנשנתה על־ידי התנאים בבית־המדרש. התנא (= השוֹנֵה) למד על־פה פרקי־משנה מסוימים, ולאחר מכן היה חוזר עליהם בבית־המדרש בפני גדולי בעלי־ההלכה. 'תנאים' אלו תלמידים היו, שנבחרו לתפקיד זה בשל כוח־זכרוןם המיוחד, אף־על־פי שלא תמיד היו מצוינים בבינה יתירה. החכמים תיארו תנאים אלו ואמרו: ²¹ 'רטין מגושא ולא ידע מאי אמר. תני תנא ולא ידע מאי אמר' (לוחש האמגוש ואינו יודע מהו אמר. שונה התנא ואינו יודע מהו אמר). . . . מסירת המשנה לשינון על־פה ושנייתה בבית־המדרש זה פרסומה. . . . ברור שהתנא היה מעין ספר חי, או, כפי שתיארו התלמוד הבבלי, ²² 'צנא דמלי ספרי' (סל מלא ספרים).²³

* * *

ליברמן (הערה 23 לעיל) הזכיר אגב אורחא את המסורת שבמגילת תענית, שלפיה היה לצדוקים 'ספר גזרות' כתוב, ואילו הפרושים התנגדו לא רק לכתוב בו, אלא לעצם כתיבתו. נעשו נסיונות ליישב את דברי המגילה עם המסורת שאצל פלאוויוס יוספוס לגבי המחלוקת בין הפרושים לצדוקים בנושא זה. במבוא (עמ' 22) כותב רגב:

21 בבלי סוטה כב ע"א.

22 מגילה כח ע"ב.

23 ספרו של ליברמן (S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York) תורגם לעברית על־ידי א"א הלוי (יוניית ויוונות בארץ־ישראל, ירושלים תשכ"ג). הקטעים שהבאתי לקוחים מעמ' 215–218 של התרגום. ספר זה נרשם בביבליוגרפיה של רגב, אך לא נעשה בו שימוש.

מעניין במיוחד האופן שיוסף בן מתתיהו מגדיר את פרשנות המקרא של הצדוקים ואת נאמנותם ל'חוקים', כלומר להלכה. הוא מסביר כי הצדוקים דוחים את מסורת האבות שהפרושים מסרו לעם ואיננה כתובה בתורת משה, שכן רק את החוקים הכתובים יש לשמור וכי בסוגיה זו היו בין הפרושים לצדוקים חילוקי דעות של ממש.²⁴

ובמקום אחר (עמ' 220) הוא מוסיף:

אורבך ואחרים סברו שיוסף בן מתתיהו נדרש למעשה לשאלה אם יש לחקוק את החוקים בכתב או לשמרם בעל־פה. אינני מקבל דעה זו משום שהבחנתו של יוסף בן מתתיהו היא בין חוקים כתובים לחוקי המסורת, ולא בין כתיבת חוקים למסירתם בעל־פה. והרי ניתן להעלות על הכתב גם את החוקים המועברים במסורת, אלא הסתפקות בחוקים שכבר נכתבו מנוגדת לחיבור חוקים נוספים מכוחה של מסורת כלשהי.²⁵

* * *

מה בא יוספוס להשמיענו? בקדמוניות היהודים (יג, 288–295) אנו שומעים שיוחנן הורקנוס היה תלמידם וחביבם של הפרושים. הוא הזמין אותם לסעודה, שבה אמר אחד המסובים בשם אלעזר, 'איש בעל מידות רעות מטבעו ושמח למחלוקת', כדברים האלה:

כיוון שדרשת לדעת את האמת, אם חפץ אתה להיות צדיק הנח את הכהונה הגדולה ונדריך בשלטון על העם. . . כי שמענו מפי הזקנים שאמך הייתה שבויה בעת שאנטיוכוס אֶפִיפָּנֶס מָלַךְ. אולם שקר היה הדבר, והורקנוס נתמלא חמה על האיש, וכל הפרושים רגזו עד מאוד.

24 קדמוניות יג, 297–298.

25 'לדבריו של אורבך ראו אורבך, תשי"ח, עמ' 181–182. כוונת רגב למאמרו של א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים', תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 182–166 = אפרים א. אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, עמ' 69–78. להלן אביא את דבריו של אורבך על פי המספור שבספר הנ"ל. בעמ' 251–261 דן רגב בהרחבה במקורות שיידונו להלן.

כאן התערב צדוקי אחד בשם יונתן והסית את הורקנוס נגד הפרושים. כאשר הללו סירבו לומר שאלעזר חייב מיתה על הוצאת דיבה אלא רק מלקות ואזיקים, טען יונתן שדברי אלעזר נאמרו על דעתם. בהמשך (סעיף 297) כותב יוספוס:

ὄτι νόμιμά τινα παρέδοσαν τῶ δῆμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν.

[nyn de delôsai boulomai hoti *nomima* tina paredosan tō demō hoi Pharisaioi ek paterōn diadochês, haper ouk anagegraptai en tois *Môyseôs nomois*, kai dia touto tōn Saddoukaiōn genos ekballei, legon *ekeina dein hêgeisthai nomima ta gegrammena*, ta d' ek paradosēs tōn paterōn mē terein.]

בשנת 1933 תרגם לאנגלית ראלף מרכוס את הקטע דלעיל כך:²⁶

For the present I wish merely to explain that the Pharisees had passed on to the people certain *regulations* handed down by former generations and not recorded *in the Laws of Moses*, for which reason they are rejected by the Sadducean group, who hold that only *those regulations should be considered valid which were written down (in Scripture)*, and that *those* which had been handed down by former generations²⁷ need not be observed.

אברהם שליט הלך בעקבות מרכוס בתרגומו שיצא לאור בשנת 1963, כדלקמן:

26 יצא לאור בהוצאת Loeb Classical Library, Josephus, *Jewish Antiquities*, vol. VII, p. 376.
27 Lit. 'by the fathers.'

עכשיו רוצה אני להגיד, שהפרושים מסרו לעם כמה הלכות ממסורת אבות שלא נכתבו בתורת משה, ומשום כך דוחה אותם, כת הצדוקים, האומרת שיש לחשוב לחוקים (רק) את הכתובים, ואילו אלה שמסורת-אבות אין (חובה) לשמור [העיבוי שלי]. ד"ר].

* * *

nomos הוא שם עצם ממין זכר ופירושו חוק. הוא הועתק לעברית על-ידי נימוס. בלשון רבים nomoi הועתק על ידי נימוסות. למשל, במדרש בראשית רבה²⁸ נאמר: 'והיה כאשר תריד' וגו' (בראשית כז:מ) – אמר לו [דהיינו יצחק לעשו]: את יש לך ירידים והוא [דהיינו יעקב] יש לו ירידים; את יש לך נימוסות והוא יש לו נימוסות. התיבות nomos ו-nomoi מציינות את התורה גם אצל סופרים פגאנים.²⁹ nomimon, ובלשון רבים nomima, הוא שם תואר ממין סתמי (neutrum). מרכוס תרגם את תיבת nomima על-ידי תקנות, ושליט על-ידי הלכות. לכן טעות בידי מרכוס כשהוסיף את התיבות in Scripture, דהיינו בתורה, כי בתורה כתובים nomoi = חוקים, ולא nomima – תקנות; וטעות בידי שליט כאשר תרגם 'שיש לחשוב לחוקים', את תיבת nomima, בעוד שקודם לכן הוא תרגם תיבה זו על ידי הלכות. אילו זאת הייתה כוונת יוספוס היה עליו לכתוב: ekeinous dein hêgeisthai nomous tous gegrammenous. יוספוס הקפיד על ההבחנה בין nomoi ל-nomima. כאשר אלכסנדרה-שלומציון, אלמנתו של ינאי, הפקידה את השלטון בידי הפרושים, היא החזירה ליושן את ה-nomima שתיקנו הפרושים על פי מסורת האבות, שבוטלו על ידי חמיה יוחנן הורקנוס.³⁰ במקום אחר³¹ מוסר יוספוס

28 ז:1; מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 762.

29 ראו M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem 1974, p. 163, no. 52; p. 364, no. 148.

30 ראו קדמוניות היהודים יג, 408.

31 מלחמת היהודים א, 110.

על השתלטות הפרושים בלשון דומה, ומציין שהם מפרשים באופן מדוקדק את ה־nomoi = החוקים = תורת משה.
* * *

לעיל הבאתי את דברי רגב (בעמ' 220) החולק על פירושו של אורבך על סמך תרגומו השגוי של שליט. בהמשך שם (עמ' 220–221) כותב רגב:

עם זאת אורבך מצא סימוכין לעמדתו מחוץ לדברי יוסף בן מתתיהו, ולכן עדיין אין לפסול על הסף את מסקנתו הסופית באשר לצדוקים. אין ספק שהחכמים נמנעו במשך דורות מלהעלות הלכות על הכתב ובחרו לשמרן בעל־פה. אשר לצדוקים אורבך הסתמך על הסכוליון למגילת תענית (כתב יד אוקספורד... .) שייחס ל'בייתוסיין' ספר גזרות'.

להלן ציטט רגב באופן חלקי את כתב יד אוקספורד. במקום זה אביא במלואו את הנוסח האקלקטי שהוציא לאור ליכטנשטיין,³² כדלקמן: בארבעה בתמוז עדין ספר גזרתא. מפני שהיה כתוב ומונח לצדוקים ספר גזרות אלו שנסקלין ואלו שנשרפין אלו שנהרגין ואלו שנחנקין. וכשהיו יושבין ואדם שואל ומראין לו בספר, אומר להם: מנין שזה חייב סקילה וזה חייב שרפה וזה חייב הריגה וזה חייב חניקה? לא היו יודעין להביא ראיה מן התורה. אמרו להם חכמים: הלא כתוב 'על פי התורה אשר יורוך' וגו' (דברים יז:יא) – מלמד שאין כותבין הלכות בספר. דבר אחר: ספר גזרתא, שהיו ביתוסיין אומרים 'עין תחת עין' (שמות כא:כד; ויקרא כה:כ) – הפיל אדם שן חברו יפיל את שנו סמא עין חברו יסמא את עינו, יהו שוים כאחד. 'ופרשו השמלה לפני זקני העיר' (דברים כב:יז) – דברים ככתבן. 'וירקה בפניו' (דברים כה:ט) – שתהא רוקקת בפניו. אמרו להם חכמים: והלא כתוב 'התורה

32 ראו H. Lichtenstein, 'Die Festenrolle, eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte,' *Hebrew Union College Annual* 8–9 (1932–1933), p. 331.

והמצוה אשר כתבתי להורותם' (שמות כד:יב) – התורה אשר כתבתי והמצוה להורותם. וכתוב 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפייהם' (דברים לא:יט). 'ולמדה את בני ישראל' – זה מקרא; 'שימה בפייהם' – אלו הלכות. יום שבטלוהו עשאוהו יום טוב.

* * *

רגב לא נדרש כלל למקור תלמודי אחר המקביל למסורת שאצל יוספוס לגבי המהפך שחל ביחסים שבין הפרושים ויוחנן הורקנוס. כיוון שהמקור הזה מסיח לפי תומו בעניין כתיבת התורה שבעל פה, הריהו מאשש הן את פירושונו לדבריו של יוספוס הן את המסורת שבמגילת תענית. וכך אנו קורין בברייתא שבבבלי קידושין (סו ע"א):

דתניא מעשה בינאי המלך שהלך לכוחלית שבמדבר וכיבש שם ששים כרכים ובחזרתו היה שמח שמחה גדולה וקרא לכל חכמי ישראל, אמר להם: אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עסוקים בבנין בית המקדש אף אנו נאכל מלוחים זכר לאבותינו, והעלו מלוחים על שולחנות של זהב ואכלו. והיה שם אחד איש לץ לב רע ובליעל ואלעזר בן פועירה שמו.³³ ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך: ינאי המלך, לבם של פרושים עליך! ומה אעשה? הקם להם בציץ שבין עיניך. הקים להם בציץ שבין עיניו. היה שם זקן אחד ויהודה בן גדידיה שמו. ויאמר יהודה בן גדידיה לינאי המלך: ינאי המלך, רב לך כתר מלכות הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן, שהיו אומרים אמו נשבת במודיעים, ויבוקש הדבר ולא נמצא. ויבדלו חכמי ישראל בזעם. ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך: ינאי המלך, הדיוט שבישראל כך הוא דינו ואתה מלך וכהן גדול כך הוא דינך? ומה אעשה? אם אתה שומע לעצתי – רומסם. ותורה מה תהא עליה? הרי כרוכה

33 התאור השלילי של אלעזר דומה לזה שאצל יוספוס, וגם שם הוא הגורם לקרע בין יוחנן הורקנוס לפרושים.

ומונחת³⁴ בקרן זוית כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד. אמר רב נחמן בר יצחק: תינח תורה שבכתב, תורה שבעל פה מאי? מיד ותוצץ הרעה על ידי אלעזר בן פועירה ויהרגו כל חכמי ישראל והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה.

כפי שראינו, מרכיבי המסורת בברייתא דילן ואצל יוספוס ואף ה-*dramatis personae* פחות או יותר זהים, למעט העובדה שלפי הברייתא הנתק בין המלך לפרושים חל בימי ינאי, ואילו לפי יוספוס בימי יוחנן הורקנוס. ברייתא אחרת יש בה כדי ליישב את הסתירה ולאשש את המסורת שאצל יוספוס:³⁵

תנן 'ואל תאמין בעצמך עד יום מותך' (מסכת אבות ב, ד), שהרי יוחנן כ"ג שמש בכהונה גדולה שמנים שנה ולבסוף נעשה צדוקי. אמר אביו: הוא ינאי הוא יוחנן. רבא אמר: ינאי לחוד ויוחנן לחוד, ינאי רשע מעיקרו ויוחנן צדיק מעיקרו.



מטבע של ינאי המלך

34 ראו דברי אורבך בספרו (הערה 25 לעיל), עמ' 77: 'בעיית "תורה כתובה" לצדה של תורת משה היתה לנושא המחלוקת העקרוני שבין הפרושים לצדוקים. בברייתא הידועה בקידושין (סו ע"א) יעצו הצדוקים לינאי המלך לדכא את הפרושים: "אם אתה שומע לעצתי רומסם". על שאלת המלך "תורה מה תהא עליה?" — אמרו לו "הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית". בשעתו שיערתי שהגירסה צריכה להיות: "כתובה ומונחת", ואמנם מצאתי שזאת היא הגירסה ב"אגדות התלמוד" (קושטא 1511) ובכתב-יד של "אגדות התלמוד" ובכתב-יד ודפוסים ספרדיים. . . הצדוקים טענו שאין צורך בחכמים נושאי המסורת החיה שבעל-פה אלא יש "ספר כתוב ומונח".

35 בבלי ברכות כט ע"א.

לעומת זאת הסיפא של הברייתא בקידושין אינו הולם את יוחנן הורקנוס אלא את ינאי, שכן נאמר שם: 'ויהרגו כל חכמי ישראל והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה'. בדינינו מקור תלמודי נוסף למסורת הזאת בסיפור על העימות בין יהושע בן פרחיה לישו בבבלי סנהדרין.³⁶ הסיפור נפתח במילים אלו: 'כדקטלינהו ינאי מלכא לרבנן אזל יהושע בן פרחיה לאלכסנדריא של מצרים. כי הוה שלמא שלח ליה שמעון בן שטח וכו'. סיוע מסוים למסורת הזאת מצוי אצל יוספוס, האומר³⁷ כי באחד החגים התקומם עם היהודים נגד ינאי והלה הרג למעלה מששת אלפים איש מן המתקוממים. במקבילה³⁸ מסר יוספוס יותר פרטים: ההתקוממות אירעה בחג הסוכות, וכאשר ינאי עמד ליד המזבח כדי להקריב קרבן, הוא נרגם באתרוגים. נוסף על כך הם חירפו וגידפו אותו באומרים שאינו ראוי לכהונה ולהקריב קרבנות 'כיוון שנולד משבוים [בתרגום הלטיני: 'משבויה']. על כך נתמלא ינאי חמה והרג מהם כששת אלפים איש'.

כללו של דבר, יוספוס, התלמוד הבבלי והסכוליון של מגילת תענית תומכים זה בזה והמסקנה העולה מדבריהם היא שהפרושים, ובעקבותיהם החכמים, אימצו את הגישה שרווחה בעולם העתיק, שהתייחסה בשלילה לעצם הכתיבה. לסיום נזכיר שתי אמירות המיוחסות לאמורא הגדול ר' יוחנן. באחת נאמר:³⁹ 'א"ר יוחנן: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל" (שמות

36 קז ע"ב. 'כל הענין' — אומר רבינוביץ בדקדוקי סופרים על אתר — 'נשמט מן הצענזור בדפוס בסיליאה ובדפוסים החדשים על כן העתקתי כולו'.

37 מלחמת היהודים א, 88.

38 קדמוניות היהודים יג, 372–373.

39 בבלי גטין ס ע"ב.

לד: כז); ובאחרת:⁴⁰ 'ואמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא א"ר יוחנן: כותבי הלכות כשורף התורה, והלמד מהן אינו נוטל שכר'.⁴¹

דוד רוקח, ירושלים

40 שם תמורה יד ע"ב.

41 בציטוטים ביוונית נקרים כמה וכמה שיבושים בספרו של רגב. חמש פעמים הוחלפה האות היוונית 'ח', 'χ', או 'X', הדומה בצורתה לאות הלטינית X, באות היוונית 'קסי', 'ξ', או 'Ξ', שצלילה דומה לצליל של האות הלטינית X. בעמ' 81 הערה 66 נכתב ἀπείχοντο במקום ἀπείχοντο; בעמ' 252: 'הכהונה הגדולה' – ἀρχιερωσύνη במקום ἀρχιερωσύνη; ר"ר ἀρξείν במקום ἀρχειν; בעמ' 253: ἔχουσιν במקום ἔχουσιν; בעמ' 324 הערה 49: 'ממשפחת כוהנים גדולים' – ἀρχιερατικοῦ γένους במקום ἀρχιερατικῶν; בעמ' 221 הערה 23: 'בתורת משה' – νόμοις ἐν τοῖς Μωσέως νόμοις במקום νόμοις; בעמ' 279: 'לשחרר ולאסור' – λύει τε καὶ δεσμῶν במקום λύειν; בעמ' 280 הצדוקים הם οἱ δυνατοῖς במקום οἱ δυνατοί; וכך גם בעמ' 287 הערה 49: οἱ δυνατοῖς במקום οἱ δυνατοί; ובעמ' 312 ὄλυν במקום ὄλην; בעמ' 324 הערה 49: בקדמוניות כ, 181 מוזכרים δοῦλοι, ואילו שם כ, 206 οἰκέτοι. צ"ל οἰκέται. אצל יוספוס שם כתוב οἰκέτας: באקוטיבוס רבים:

קצת לטינית לא תזיק



בנספח "רק בריאות" של "ידיעות אחרונות" מיום י"ח בתשרי תשס"ח, 30 בספטמבר 2007, מופיע מאמר בשם "האח הרשע של הפלסבו".

בין היתר נאמר שם:

"השם נוסבו מקורו לטיני והוא נגזר מאחד המשפטים הבסיסיים שעליהם

מושתתים יסודות הרפואה: 'פרימיום נון נוסרה' – 'ראשית אל תזיק'. 'בעוד שמשמעות השם פלסבו היא to please, כלומר לרצות, הרי שביצירת המילה נוסבו נעשה צירוף יצירתי בין המילה "מזיק" למילה "בו", מסביר פרופסור יוסי זהר, מנהל מחלקה פסיכיאטרית והמרפאה לדיכאון וחרדה במרכז הרפואי שיבא".

המשפט primum non nocere – או, בתעתיק עברי לפי המבטא המקובל של הלטינית העתיקה, "פרימום [לא] פרימיום" [נון נוקרה] – הוא אחד מהכללים הבסיסיים של המשפט הרומי, ומקורו לאו דווקא ברפואה.

גרוע מזה. לא רק המלה האנגלית nocebo (שמבטאה באנגלית הוא "נוסיבו"), אלא גם המלה האנגלית placebo (ושוב, מבטאה באנגלית "פלאסיבו"), הן תוצאה של משהו מעין "צירוף יצירתי" בין גזעי הפעלים placere (לגרום להנאה) ו-nocere (לגרום נזק, או סבל) לבין הסיומת (לא "המילה") -bo, שהיא אחת הסיומות של גוף ראשון יחיד בזמן עתיד. אמור מעתה, במשמעותן בלטינית, המילה placebo פירושה "אגרום הנאה", והמילה nocebo פירושה "אגרום סבל". שתי המילים נוצרו בדור האחרון על-ידי חוקרי רפואה שעוד למדו לטינית כהלכה.

ידוע לנו שרופאים וחוקרי רפואה בישראל בימינו שוב אינם חייבים בלימוד לטינית. אך יש בכלל אוניברסיטה בישראל מספר חוקרים הבקיאים עדין ב"שפת סתרים" זאת, ואפשר היה להיוועץ בהם.

האינטרפרטציה של מאמרות קונפוציוס,
ספר 13, פסוק 18, בראי התרגום

אמירה כץ, מאמרות קונפוציוס, ירושלים: מוסד
ביאליק 2006.

葉公語孔子曰:吾黨有直躬者,
其父攘羊,而子證之。孔子曰:吾黨之直者異於是。父為子隱,
子為父隱,直在其中矣。

א.

בתרגומה החדש והמצוין של אמירה כץ (עמ' 119), נמצא את הנוסח
הבא של פסוק זה, אשר הובא למעלה במקורו הסיני (ההדגשה שלי,
מ"ג):

דוכס שה שוחח עם קונג דזה ואמר: יושב בתוכנו אדם המכונה
'הברנש הישר'. כאשר גנב אביו כבשה, הוא, בנו, העיד נגדו.
אמר קונג דזה: האנשים הישרים שבתוכנו שונים ממנו: אבות
מחפים על בניהם ובנים מחפים על אבותיהם. את היושר תמצא
בתוכם.

בתרגום הקודם לעברית, מאת דניאל לסלי ואמציה פורת (קונג פוֹ
דזה: מאמרות, ירושלים, מוסד ביאליק, 1969, עמ' 126), קראנו:
במקומנו אתה מוצא אנשים ישרים כל-כך, עד שאם גנב אביהם
כבש הם באים ומעידים נגדו.

נערוך כעת השוואה עם שלושה מן התרגומים הבולטים של
המאמרות (השם שהשתרש בעברית ל-*Lun yu* של קונפוציוס)
לאנגלית:

James Legge (*Confucian Analects*, 1861):

If their father have stolen a sheep, they will bear witness to the
fact".

Note: "證 [zheng] seems to convey here the idea of accusation,
as well as of witnessing.¹

Arthur Waley (1938):

His father appropriated a sheep, and Kung bore witness against
him.²

D.C. Lau (1979):

When his father stole a sheep, he gave evidence against him.³

ה"דוכס", הפונה בדברים אלה לקונפוציוס, כונה בתרגומים השונים גם "מושל" או "שליט". המקום שעליו נסבים דבריו תורגם אף הוא בווריאציות שונות, בין אם כמכוונים לכפר מסוים (לפי Lau: "our village") ובין אם כמתייחסים לנורמה כללית, המוכרת בפלך של מדינת Chu, שממנה בא בן-שיחו של המורה ("בתוכנו", "במקומנו", כמו בשני התרגומים העבריים, ואפשר היה להוסיף גם "במקומותינו"). כבר כאן ניתן להבחין שמשני הנוסחים השונים נגזרת גם הבנה שונה של הסיפור: האם הכוונה היא למקרה ספציפי, שקרה בפועל וסופר לדוכס, או שמא מדובר בתבנית התנהגות כללית. הפועל הסיני, כמובן, אינו מוטה כמו הפועל האנגלי או העברי, ולכן הוא מעמיד בפני המתרגם דילמה: האם לתרגם ללשון עבר (וכך לאמץ את גרסת ה"מקרה הפרטי"; זו גישתם של כץ, Lau ו-Waley) או ללשון רבים ולזמן הווה או אף למשפט תנאי (תרגום Legge ותרגום לסלי-פורת), ההופך את המעשה המתואר לנורמת ההתנהגות של אנשי She (שכנגדה, גם כן בזמן הווה, מציב אז קונפוציוס את הנורמה המוסרית הראויה). דילמה משמעותית פחות, המשתקפת

James Legge, trans., *The Chinese Classics*, 3rd ed. (Hong Kong: The Hong Kong University Press, 1960), vol. 1, p. 270.

Arthur Waley, trans., *The Analects of Confucius*, 5th ed. (London: George Allen & Unwin, 1964), pp. 175–76.

D.C. Lau, trans., *Confucius: The Analects* (Hammondsworth: Penguin Books, 1979), p. 121.

מהשוואת שני התרגומים לעברית, היא בדבר מינו של בעל החיים הנגנב.

המשותף לכל התרגומים שסקרנו היא הנחתם שהאיש הישר העיד על האב, גונב הכבש או הכבשה: זהו הפועל בו משתמשים שני התרגומים העבריים, ואילו התרגומים לאנגלית נעים בין *bear witness* של Legge ו-Waley ל-*give evidence* של Lau. ואולם, זו אינה האפשרות היחידה לתרגם את הסימן *zheng* 證: יש חוקרים סינים, ובעקבותיהם גם החוקר הרוסי Perelomov, שאליו עוד נחזור בהמשך, הטוענים שפירוש הסימן בתקופה המדוברת לא היה "להעיד" (כמו פירוש המילה *zhengming* 證明 בסניית מודרנית), כי אם "להודיע"/"לדווח"/"להסגיר" לשלטונות (ובסניית מודרנית: *gaofa* 告發).

אם אמנם כך יש להבין את דברי הדוכס, הרי שהתמונה המנטלית שציירנו לעצמנו עד כה צריכה לעבור שינוי משמעותי: אם עד כה תיארנו לעצמנו מעין משפט, שהבן הוזמן (או אפילו נאלץ) להגיע אליו, ושבו ה"עדות" שמסר בודאי הוסיפה משקל להאשמות נגד האב, אך בכל זאת היתה משנית לדברי בעל הכבש, שטענותיו נשמעו לפני דברי הבן, הרי כעת אנו צריכים לדמיין תמונה שונה, בה היוזמה היא בבירור של הבן. ואם בתסריט הראשון ייתכן שהעדות ניתנה מתוך ייסורי מצפון, הרי לפי התסריט השני נעשה הדיווח מרצון, בין אם משיקולי מוסר ובין אם בציפייה לפרס מהשליט. בחירתנו בכל אחד משני התסריטים תקבע גם איך נבין את תשובת החכם: האם הוא משיב, במתינות, כי אל להם לבנים להעיד נגד הוריהם, אף שהוא סבור אולי שמעשה כזה היה מוצדק לו מדובר היה בפשע חמור יותר מגניבת כבש, או שמא הוא זועם על הזיהוי העקרוני של "יושר" עם בגידה והלשנה?

עד כאן על האפשרויות הרבות, הגלומות בפסוק אחד זה מתוך ספר שהמשמעויות שניתן לגלות בו רבות כמעט כמספר המנסים לרדת לפשרן. נעבור כעת מדיון בתרגומים לאנגלית ולעברית לבחינת התרגום של פסוק זה לרוסית. ההבדלים שנגלה יאפשרו לנו להגיע לכמה מסקנות על הגורמים המשפיעים על תרגומם של כתבים פילוסופיים, ועל מעשה התרגום בכלל.

ב.

התרגום הראשון של ה-*Lun yu* לרוסית מן המקור הסיני נעשה בידי מייסד החוג ללימודי סין באוניברסיטת פטרבורג, V.P. Vasil'ev, ב-1876. התרגום הבא נעשה בשלהי התקופה הצארית, ב-1910, בידי תלמידו ויורשו של Vasil'ev באותה אוניברסיטה, P.S. Popov. שני התרגומים האלה שילבו דברי פרשנות והסבר בתוך סוגריים שניתנו בתוך הטקסט, והדבר המעניין בגישתם לפסוק שלנו הוא שניהם השתמשו בסוגריים האלה כדי לציין את המשמעות הנכונה לדעתם של *zheng* כ"הלשנה" (Vasil'ev) או כ"האשמה" (Popov). שני תרגומים אלה, לפיכך, קבעו מסורת פרשנית מסוימת לגבי פסוק זה בסינוולוגיה הרוסית, שבניגוד לתרגומים המאוחרים שסקרנו (אך בדומה להערה שהוסיף לפסוק זה Legge) ראתה ב"איש הישר" של She מי שמדווח מיוזמתו על מעשה הגניבה.

ואולם שני התרגומים הבאים של המאמרות לרוסית בידי V.A. Krivtsov (1972), ו-I.I. Semenenko (1987) נמנעו מן השימוש בפועל של Vasil'ev, שמשמעותו "להלשין" או "לדווח" (*donesti*); תחת זאת, השתמשו שניהם בצמד המילים "להופיע כער" (*vystupit' svidetelem*).

מדוע השינוי הזה בתרגום? ובכן, בברה"מ, מאז תחילת שנות ה-30, ההלשנה לשלטונות הפכה לכלי מרכזי בידי המשטר. המופת שעליו חונכו דורות של נערים ונערות סובייטים היה הילד פאבליק מורוזוב, שנרצח ב-1932 בכפרו שבהרי אורל, לאחר שדיווח למשטרה החשאית על כך שאביו סיפק תעודות זיהוי מזויפות לאסירים פוליטיים. האב נשלח בעקבות הדיווח למחנה כפייה, שם מת, ואילו הבן המשיך לספק למשטרה מידע על בני הכפר עד

4 תרגום זה מכונס, יחד עם התרגומים מאת Popov, Krivtsov, Semenenko, Perelomov, Luk'ianov המוזכרים להלן, וכן תרגומים נוספים לרוסית, בתוך: R.V. Grishchenkov, ed., *Besedy i suzhdeniia Konfutsiia*, 2nd revised ed. (St Petersburg: Kristall, 2001), here pp. 468–69, 851.

שנרצח, לכאורה בידי בני משפחתו. הנער פאבליק מורוזוב הוכרז אז כגיבור, ובני נוער בכל רחבי המדינה נדרשו לחקותו; בתי-ספר ורחובות נקראו על שמו בכל עיר. ב-1988 פורסם במערב לראשונה מחקר מקיף, שגילה את הסיבות האמיתיות להלשנה והוכיח כי פאבליק נרצח דווקא ע"י סוכני המשטרה החשאית.⁵

ההימנעות מן השימוש במושג *donos* (שם הפעולה הנגזר מ-*donesti*) לתרגום הפסוק שלנו בתקופה הסובייטית נבעה ממודעות מלאה של המתרגמים לאסוציאציות שנוצרו למונח זה ברוסיה מאז ימי סטלין. החלפת המילה באחרת לא נבעה, ככל הנראה, מקבלת האינטרפרטציה לפיה הבן הישר שימש רק "ער" במשפט שנערך לאביו בסין של המאה החמישית לפנה"ס. יש יסוד מוצק להנחה שהבנת הפסוק בקרב הסינולוגים ברוסיה דווקא לא השתנתה בתקופה הסובייטית. הראייה לכך היא שגם בתקופה זו שניים מהבולטים בחוקרי הפילוסופיה הסינית בברה"מ הדגישו את משמעות ה"הלשנה" או ה"דיווח", אם לא תמיד את המילה עצמה, כאשר ציטטו את הפסוק המדובר בתוך ספרי מחקר: הראשון לעשות זאת היה Vitalii Rubin (1923–1981), שציטט את הפסוק בפרק על Mo Zi בספרו *אידיאולוגיה ותרבות של סין הקדומה* משנת 1970, ספר שהתפרסם מאוד בזכות תרגומו לאנגלית ב-1976 תחת השם *Individual and the State in Ancient China*.

רובין לא רק תרגם את *zheng* באמצעות הפועל *donesti*, אלא כתב גם שמשמעות דברי המורה כאן היא "העמדת רגשות הנאמנות למשפחה מעל החובה כלפי המדינה". ומוסיף רובין, כמעט בפני פוקר: "מתוך בחינת כל רוח תורתו של קונפוציוס, ניתן לקבוע כי

Iurii I. Druzhnikov, *Voznesenie Pavlika Morozova* (supplied English title: *The Myth of Pavlik Morozov*) (London: Overseas Publications Interchange, 1988).

באנגלית, ראה אור לאחרונה:

Catriona Kelly, *Comrade Pavlik: The Rise and Fall of a Soviet Boy Hero* (London: Granta, 2005).

מעשי הלשנה (*donosy*) כאמצעי שלטון לא זכו לכל גושפנקה מצידו.⁶ רובין היה מתנגד משטר ויהודי ציוני, שבין השנים 1972–1976 ניהל מאבק על זכותו לעלות לישראל. כתביו על הפילוסופיה הסינית משופעים ברמזים פוליטיים מכוונים למציאות החיים תחת השלטון הסובייטי. יש להזכיר שגם חוקר נוסף, אף הוא לא מיקירי המשטר הקומוניסטי ואשר נחשב היום גדול חוקרי קונפוציוס ברוסיה, Leonard S. Perelomov (נולד בשנת 1928), תרגם את הפסוק הרגיש הזה ברוח "חתרנית" בספרו *קונפוציאניזם ולגליזם בהיסטוריה הפוליטית של סין*, ב-1981: אמנם לא באמצעות המילה המפורשת "הלשנה", אלא על-ידי שימוש בפועל "להודיע" (*soobshchit*). וכמעט למותר לציין שכל שלושת התרגומים המדעיים של *המאמרות* שראו אור ברוסיה מאז התפרקות ברה"מ (תרגומו המתוקן של Semenenko ב-1995; תרגומו המלא של Perelomov ב-1996; ותרגום A.E. Luk'ianov ב-1998) תיארו כולם את מעשהו של האיש הישר מ־She כמעשה הלשנה, והשתמשו, כולם כאחד, בפועל הטעון *donesti*.

האם המסקנה שלנו כעת צריכה להיות שהאינטרפרטציה הרוסית לסימן *zheng* ולמהות הסיפור המסופר על-ידי דוכס She היא הנכונה, וכי טועה מי שמתרגם אותו כ"מתן עדות" בלבד? אשר למימד הלשוני הצרוף, הרי על כל מלומד סיני התומך בפירוש הסימן כ"הלשנה" אפשר למצוא מלומד אחר שיתנגד לכך, ומעטים הויכוחים על "משמעות" פסוקי *המאמרות* שהסתיימו בהכרעה חדה לכאן או לכאן. המסקנה המוצעת היא אפוא שונה: לסינולוגים הרוסים שהתמודדו עם פסוק זה *במאמרות קונפוציוס* עמדה מילה רוסית רווית הקשרים תרבותיים עבור כל קורא בשפה זו, ובעיקר במאה העשרים. השימוש במילה *donos* היה בבחינת הצעה שקשה מאוד לסרב לה; ממש כפי שרק מעטים ממתרגמי הכתבים

Vitalii A. Rubin, ed. by A.I. Kobzev, *Lichnost' i vlast' v drevnem Kitae*: 6 *sobranie trudov* (Moscow: Vostochnaia literatura, 1999), pp. 32–33.

הקונפוציאניים לאנגלית נמנעו מתרגום המונח המרכזי 君子 *junzi* (בתרגום כץ: "אדם המעלה") כ־gentleman. לעומת זאת, כפי שהמציאות ההיסטורית הרוסית יצרה תופעה תרבותית בשם *donos*, שפות מערביות אחרות לא נדרשו להויעד מילה אחת, מדויקת, לסוג זה של התנהגות חברתית שלא רווח במקומותיהן. ואכן, חוקרי תופעת ההלשנה הרוסית במערב מתקשים לתרגם את המילה *donos* ומרבים להתלונן על שהמילים שבהן הם נאלצים להשתמש, *denunciation* ו־*delation*, הן בעלות צליל אקזוטי וזר לדוברי האנגלית המודרנית. אין פלא שאף מתרגם של המאמרות לאנגלית (או לעברית) לא בחר להשתמש דווקא ב־*denounce* או ב"הסגרה" בפסוק זה.

ג.

תרגום איננו רק העברה של "משמעות" משפת המקור לשפת היעד. בתרגום של מונחים פילוסופיים או דתיים בעלי משקל וחשיבות מרכזיים בתרבות המקורית, המתרגם נתקל במצב בו שפת היעד אינה מכילה מקבילות מדויקות למונחים אלה, בעוד שלמושגים הקרובים להם בשפה זו נקשרת כבר מערכת אסוציאציות מושרשת, העלולה להאפיל על השימוש שרוצה לעשות בהם המתרגם לצורך "העברת" המונח הזר. אין הבנתו של מי שקורא על *junzi* כ־gentleman דומה למי שקורא עליו כ"איש/אדם המעלה". האם נכון לתת לתרגום "לדבר" אל קוראיו גם במחיר האפשרי של סילוף מה שנראה ככוונתו ה"מקורית", או שמא, להיפך, יש לקטוע באיבו כל סיכוי לתחושת הקורא שהוא מזהה, לכאורה, משהו מוכר לו בטקסט כה מרוחק מבחינה היסטורית ותרבותית? אחד התרגומים האחרונים של המאמרות לאנגלית אכן בחר בגישה השניה, של "הזרה" קונסיסטנטית, וזכה לביקורת על היותו בלתי־קריא.⁷

Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr., trans., *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (New York: Ballantine Books, 1998).
הביקורת הושמעה על־ידי:

ריבוי הפרשנויות שראינו, בתרגומים שנסקרו כאן, למעשה הכבש הגנוב בספר 18, פסוק 13, מזכיר לנו כי מעשה התרגום כרוך גם במעבר ממערכת משמעויות אחת לאחרת. גם המתרגם האקדמי הפועל מתוך שאיפה להבנה מושלמת של הנאמר בטקסט, ולדיוק מרבי בהעברת תוכנו, אינו יכול להמציא לו למטרתו זו שפה חדשה, משוחררת ממטענים "מקומיים". כפי שראינו, מתרגמים עשויים גם לנצל מטענים אלה. אבל הרי גם הקוראים של קונפוציוס בשפתו (שפה שעברה, כמובן, שינויים מפליגים מאז ועד ימינו) שוב אינם מבינים את דבריו באותו האופן שבו עשויים היו לפרשם מי שקראו ושינו את המאמרות במאה השמונה-עשרה, למשל; הבנתם של אלה היתה בהכרח שונה מזו של קוראים בני שושלת הסונג, וכל דור השליך על הקנון הקונפוציאני את מעייניו שלו. הפוטנציאל של תרגום "לברוח" מהקונטקסט התרבותי המקורי גדל במידה שבה המקור עוסק באותן שאלות מרכזיות של הקיום האנושי, שניתן להגדירן אוניברסליות. מבחינה זו, כאשר קונפוציוס דן בנושא כמו היחסים שבין בנים והוריהם, הוא מוצא את הדרך להגיע אל הקורא האנגלי, הרוסי או העברי, גם אם לקונות בשפה אחת או כובדו של מטען תרבותי או פוליטי בשפה אחרת יגרמו לדברי החכם קונג לפרוט על נימים שונות בכל פעם.

יש לציין כאן אף את ההבדל הרב שבין תרגום (כמו זה של אמירה כץ) המביא במקביל את הטקסט המקורי ובכך מזמין את הקורא המסוגל להתמודד עם הסינית להשתתף במלאכת הפרשנות, לבין תרגום שמטרתו המוצהרת היא להחליף את המקור עבור קוראים שלדידם, עקב מחסום השפה, המקור הוא ספר חתום ובלתי נגיש. קוראים אלה וגם אלה יוסיפו ויקראו את הדברים שאולי יצאו פעם מפי המורה קונג, ויאמרו תודה ושבח למתרגמיו, שבזכותם הם שומעים גם היום את הדי קולו.

מרק גמזה, החוג ללימודי מזרח אסיה, אוניברסיטת תל-אביב

Alice W. Cheang, "The Master's Voice: On Reading, Translating and Interpreting the *Analects* of Confucius", *The Review of Politics*, vol. 62, no. 3 (summer 2000): "What we see and hear in a text is only what we *can* hear and see" (p. 571).

סירוב אזרחי: 'מוסרי' או 'פוליטי'?

ישי מנוחין (עורך), *כיבוש וסידוק*, ספרי נובמבר
2006, 159 עמ'.

מבוא

לא מעט נכתב בתחום הציות לחוק במדינה הדמוקרטית. הדעה המקובלת היא שמדינה דמוקרטית אינה צריכה להיות סובלנית כלפי הפרת חוקיה, ועל כן היא מפעילה את מערכת אכיפת החוק על אזרחיה. יוצאים מכלל אלה הן הפרות החוק המותרות על-ידי החוק או החוקה, או אלה שניתן לגלות כלפיהן סובלנות.¹ בגבול שבין הפרות החוק ה"אסורות" וה"מותרות" שוכנות הפרות חוק הנעשות על ידי אזרחים נעדרי מחשבה פלילית, המקבלים בעיקרון את החוק, אולם סבורים כי הוא פגום, פוגע בדמוקרטיה, פוגע במצפונם או מגבה מדיניות הרסנית. רבים רואים בהפרות חוק גבוליות אלה פגיעה בחוק, במדינה ובאזרחיה ועל כן הם סבורים כי יש לשפוט ולהעניש את המבצעים אותן. אחרים רואים בהן מעשי גבורה אישיים או ציבוריים, ותובעים שלא להתייחס למבצעים באותו אופן שמתייחסים למבצעי מעשים פליליים "רגילים". הפרות חוק הנעשות על-ידי "אנשים טובים" זכו להתייחסות בתרבות ובאמנות בעולם המודרני, ובמקביל גם למחקר פילוסופי, משפטי, סוציולוגי ופסיכולוגי, תוך שבלט ברובן העדרו של הפן הפוליטי. מאז שנות הששים והשבעים של המאה העשרים – תקופת מרטין לותר קינג ומלחמת וויאטנם בה

1 למשל, הצלת חיי אדם תוך הפרת חוק, חסינות, פטור מהעמדה לדין פלילי בנסיבות מסוימות של הגנה עצמית, סרבנות מטעמי מצפון בחוקות של מדינות אחרות, סוג ספציפי של מרי אזרחי המובנה בחוקת ארה"ב, ועוד.

הגיעה הכתיבה בתחום לשיא – ניכרו בארה"ב ובעולם התמתנות מסוימת בהיקף המחקר ועלייה רבתי בכמות הפובליציסטיקה. מכיוון שההגות בתחום זה לא מוצתה, תמוה היה מדוע התמתן המחקר ועלתה כמות המלל העיתונאי והספרותי. לדעתי, נובע מצב זה ממבוי סתום אליו הגיעו רוב החוקרים שהתמקדו בפרויזמה האישית-רגשית של הסרבן, או בפן המוסרי-משפטי של פעולתו, ולא נתנו משקל ראוי לזווית הפוליטית של הפרות החוק. מנגד, מעשי המחאה מהווים בכירור ביטוי לעמדה הפוליטית של מבצעייהם, אף כי יתכן שעמדה זו היא רגשית ומוסרית בה בעת. ככל הנראה, מטעם זה לא הצליח במשימתו המחקר הטהור, המנסה להתעלות מעבר לאישי ולהגיע לאמירה כללית, הגיונית ומנומקת כדבעי. נכון להיום, חרף ההתייחסות המחקרית הנכבדת, אין הסוגיה פתורה ברמה התיאורטית. מנגד, ברמה היישומית אין כלל בעיה – הפרת חוק היא הפרת חוק בעיני מערכת אכיפת החוק, וכוונת המבצע אינה רלוונטית לעניין. מצב זה מוליך לאכיפה עיוורת של ציות לחוק מחד גיסא, ולהפרות חוק מטעמים פוליטיים, המביאות תועלת לחברה האזרחית ולמדינה, מאידך גיסא. אילו לא הופר החוק באותן נסיבות, היה ככל הנראה נגרם נזק למדינה ולמשטר. לא אחת מאפשר הסירוב לחלץ את המדינה ואזרחיה ממבוי סתום הנגרם עקב אכיפת חוק עיוורת. לפיכך, יש לבחון זוויות מחקר העשויות לספק פתרונות ישימים (וסובלניים) המובילים לאינטראקציה נכונה יותר של מערכות השלטון והאזרחים במדינה הדמוקרטית. זווית המחקר המוצעת כאן היא הזווית הפוליטית, שעשויה להתגבר על הקושי בהבחנה בין היבטים שונים של מעשי מחאה של אזרחים ולהציע פתרונות ישימים להתמודדות עם מצבי הפרת חוק גבוליים ומיוחדים אלה.

בישראל זכינו לעשרות ספרים ומאות מאמרים בתחום, שביטאו את החשיבות העצומה שיש לשאלת הציות לחוק במדינה הדמוקרטית ובישראל בהיבטים של מוסר, אחריות, דמוקרטיה, חוק, מדינה, חברה ואף פוליטיקה. ברובם הייתה הכתיבה אישית ואידיאולוגית. במיעוטם, התבצע מחקר מקיף ויסודי שהאיר את התחום מזוויות שונות. ברם, הן בכתיבה האישית והן בזו המחקרית, ניכר הקושי

להגיע למסקנות אופרטיביות וליצירת מסגרת מושגית שדרכה ניתן היה לגבש את היחס אל הסרבן ואל מעשיו. זאת, לדעתי, מכיוון שמעשי המחאה ותוצאותיהם לא נבחנו בכלים הנכונים – כליהם של הפוליטיקה והמחקר הפוליטי.

הספר *כיבוש וסירוב* – העומד במרכז של מסה זו – אף הוא ממשיך את הקו דלעיל: תערובת מרתקת של מאמרים, שירים, יצירות ויזואליות, צילומים והיגדים המהווים ביטוי מחקרי, אישי או אידיאולוגי למחאה – בפרט למחאתו של היחיד. אמנם, ספר זה העוסק בחוויה הישראלית של הכיבוש והסירוב אינו מתיימר להציג משנה עיונית סדורה אודות המחאה, ואין לדרוש זאת ממנו. אולם התבוננות בו מחזקת את אמירתי שלעיל, באשר למצבם העגום של המחקר והכתיבה בתחום – תערובת ולא מיקוד, "ירייה" בכל הכיוונים המושגיים והנורמטיביים ולא עיסוק ב"פוליטי", וחבל – כי לדעתי זה העיקר.

כך, למשל, עוסקים מאמריו של ישי מנוחין באישי ("החייל הטוב"), ובמוסרי ("אמונה, מצפון, ערכים"); מאמרה של נעמה כרמי עוסק במושגי ובנורמטיבי ("סרוב ודמוקרטיה: מדרון חלקלק?"); מאמרו של ג'ונתן בנט עוסק במצפון ("המצפון של הקלברי פין"); מאמרה של סוזן זונטאג – במוסר וצדק ("כוחם של עקרונות"); מאמרו של יהודה שנהב – בכיבוש והשפעתו על החברה בישראל ("הכיבוש אינו עוצר במחסום"); מאמרו של ס' יזהר עוסק בנוראותו של הכיבוש ("על משוררי הסיפוח"); מאמרו של חנן חבר – בשירה ובספרות בתקופת הכיבוש ("תנו לו רובים – וינח בשלום"); מאמריהם של משה גרינברג, ישעיהו ליכוביץ, סלבו ז'יז'ק ודפנה גולן-עגנון – בסירוב ("עמשא, אבנר ויואב: על הסירוב לפקודות בלתי חוקיות במשנת חז"ל", "האדם הלוחם ומדינתו", "איך להגיע ל'אחר'", "הדרך לסירוב – מבט נשי אישי"). האסופה מתמקדת בעיקרה בשאלות של מוסר, ועל כן היא מבטאת אולי זעקה ותו לא. עם כל החשיבות בקיומה של זעקה, יש בה בעיקר ביטוי עקר לנהמת היחיד הפורצת מלבו ונשכחת מיד עם תום ארוחת הערב... הזעקה אינה מהווה, כמובן, פתרון יישומי.

שני מאמריו של ישי מנוחין עוסקים ביחיד ובהחלטותיו. מאמרו "החייל הטוב" מציג את בעייתיות יישומו של הקוד האתי (השנוי מאוד במחלוקת) של צה"ל ואת הפער שבין ערכי הקוד התיאורטי לבין המתרחש בפועל. בפרט מציין מנוחין את הניגוד שבין אותם "ניסוחים סדורים ועקיבים" של הקוד האתי לבין "מעשים העומדים בסתירה לאותם ערכים".² ניתוח זה מעלה את השאלה, האם קיימים חיילים רבים שהמאפיין אותם הוא רוע, או שהגדרת ה"חייל הטוב" על פי קודי האתיקה הצה"לית כוללים סתירות פנימיות? מנוחין סבור כי הקוד האתי הוא הבעייתי, ובמקרה של התנגשות בין ערכים שבקוד האתי לבין המצב בשטח נוצרות סיטואציות שאינן מאפשרות לנהוג על פי ערכי הקוד. למעשה, בהיותך חייל בתפקידי כיבוש, התנגשות הערכים היא אינהרנטית. לפיכך, קובע מנוחין, הן לפני החלטה והן לאחריה צומח דיסוננס קוגניטיבי. ציפיותו של מנוחין מהחייל "הטוב" היא שבמקרה של קונפליקט ערכי, בין יתר החלופות העומדות לפניו טרם החלטה, תהיה גם החלופה שלא לציית להוראת המפקד. מנגד, במקרה של בתר-החלטה שהתבטאה בציות לפקודה לא ראויה וביצועה, הדיסוננס הקוגניטיבי הנוצר אצל החייל ה"טוב" עשוי להוליכו לדרכי פעולה ולתגובות³ המשמשות אצלו פלטפורמה ליצירה מחדש של שיווי משקל קוגניטיבי.⁴ מנוחין סבור כי האדם הטוב חייב שלא לציית לחוקים, לפקודות ולהוראות העומדים בניגוד לערכים הדמוקרטיים הבסיסיים ובהתאם לכך "החייל הטוב" –

לוקח אחריות ולא לוקח חלק במעשים שעומדים בניגוד לערכים
הדמוקרטיים המחייבים של החברה שבה הוא חי... הידיעה
הערכית שאינה מחפשת מפלט בתליית אחריות במערכת או

2 כיבוש וסירוב, עמ' 23.

3 כגון, התעלמות ממה שקרה (הכחשה), בכי (כתגובה משחררת), בקשת סליחה, האשמת אחרים או אף לקיחת אחריות בדיעבד.

4 שלהן קורא ג'ון רולס בשם "שיווי משקל רפלקטיבי". ר' כיבוש וסירוב, עמ' 25.

באנשים אחרים, באשמים אחרים, ואינה סובלת מחולשת הרצון, אמורה להביא את הפרט לנקיטת עמדה ברורה כשקיים חוסר שיווי משקל רפלקטיבי בין המעשים, החוקים והפקודות שהוא עד להם לבין מערכת הערכים ההומניסטיים או הדמוקרטיים שבהם הוא מחזיק.⁵

במאמרו זה נוקט מנוחין עמדה פסיכולוגית, מאמץ את תורת הדיסוננס הקוגניטיבי של פסטינגר ומיישם אותה הלכה למעשה על הפרט. אצל ה"חייל הטוב" הדיסוננס צריך להביא לאי-ציות מוקדם או, במקרה הפחות טוב, ללקיחת אחריות מאוחרת; ואילו אצל החייל הרע התגובות הדיסוננטיות (במידה שהן קיימות) מתבטאות בדרכי תגובה אחרות וקשות. לצד הנחות אלה, מניח מנוחין את הכיבוש כעובדת יסוד ועמו יש להתמודד ברמת הפרט. נקודה זו אינה אופיינית למנוחין לבדו – לא מעט אנשי "שמאל" חושבים כך. לפני יותר מעשור שנים השתתף ישעיהו ליבוביץ ז"ל בערב עיון שבו טען אחד ממנהיגי השמאל כי אסור לסרב לשרת בשטחים הכבושים אלא חייבים לשרת שם "אנשים טובים" על מנת למזער את הנזק לנכבשים. ישעיהו ליבוביץ הגיב בחריפות לאמירה זו וטען כי אם כולם יסרבו לשרת בשטחים הכבושים ממילא לא יהיה נזק לנכבשים. בפרפראזה על טענתו זו של ליבוביץ, ניתן לראות שהעיסוק בפרט אינו משרת את טובת הכלל – אילו צדק ליבוביץ, וסירוב המוני היה פותר את בעיית הישיבה בשטחים, העיסוק בדיסוננס הקוגניטיבי של הפרט, חשוב ככל שיהיה, היה זניח. העיסוק בפרט ובענייני האישי-מוסרי מביא, לדעתי, להשלמה עם הבעיות שיוצר הכיבוש ועם מתן פתרונות נקודתיים להן שאינם מובילים לשום מקום. מרי אזרחי, מנגד, פעולה בלתי חוקית אך דרמטית של יחיד או פעולה מסיבית של ציבור גדול עשויים/עלולים להניע את גלגלי הפתרון הגלובלי-מדינתי של הבעיה, וממילא יובא בכך מזור לכל בעיותיו של הפרט המתייסר. על כן נכון, בעיניי, לבחון את הסוגיה בעיניים אסטרטגיות (פעולה

שממילא פותרת בעיות של תחום) ולא בעיניים טקטיות (עוד מאותו דבר, שמנציח את מצב העניינים הפגום).

זו הנקודה המרכזית שבה אני מבקר את מאמרו של מנוחין: עם כל היופי שבהצגת בעייתו של הפרט, העיסוק במוסרי אינו מאפשר לראות את התמונה הכוללת, שהיא פוליטית. יתר על כן, עיסוק בפרט, אפילו לצורך הכללה, אינו מגיע אל סף הקשב של האחר, וכך נותרות מילות המאמר ביטוי לנהמת לב של מחברן ותו לא. מה שיביא לסיום הכיבוש, אם בכלל, לא יגיע מהתפתחותו המוסרית של החייל, אלא מהחלטה פוליטית שאין בה בהכרח הנמקה מוסרית כלשהי. אם קונסטלציה פוליטית מביאה לסיום הכיבוש, ממילא אין צורך לעסוק במוסרי אלא אולי בדיעבד – אם על מנת ללמוד מההיסטוריה (מי שסבור כי ניתן ללמוד ממנה) ואם על מנת להביא למשפט את אלה שנהגו בחוסר מוסריות. מרי אזרחי המוני – שהוא פעולה פוליטית – עשוי (לדעת ליכוביץ) ועלול (לדעת אחרים) להביא לסיום הכיבוש. אולם מרי אזרחי המוני אינו מודרך בהכרח באמצעות אידיאה מוסרית כלשהי, והוא עשוי לצמוח על בסיס הנמקות מגוונות, כשהמכנה המשותף של מבצעיו הוא הרצון להביא לשינוי פוליטי משמעותי. סרבנות מצפון המונית – אם תהיה כזו – עשויה במקרה הטוב לזעזע את דעת הקהל, אך מכיוון שאינה מוכוונת פוליטית, לא תביא בכנפיה שינוי פוליטי כלשהו.

מאמרו השני של מנוחין באסופה זו, "אמונה, מצפון וערכים" עוסק בבעייתיות ההבחנה שבין אי-ציות פוליטי לבין אי-ציות מצפונית ומציע פתרון מרתק: להרחיב את הגדרת אי הציות האזרחי כך שתכלול הן את הפן המוסרי והן את הפן הפוליטי. לדידו מדובר ב"מעבר מהגדרות חלקיות לא ברורות להגדרה כוללת". הנמקתו של מנוחין לצעד זה טמונה בכך שההבחנה בין המונחים היא עמומה ומושפעת מהחלטות פוליטיות ומטרות אידיאולוגיות, ולמעשה אינה מושגית אלא נועדה ליצור מעמדות של "לא מצייתים" הנשענים על המקור לאי הציות (מצוות האל, רוח העם, האוטונומיה של הפרט, כל אידיאולוגיה אחרת). יתר על כן, טוען מנוחין: הדבר מחבל באינטואיציות המוסריות של הפרטים המשתמשים באותם מונחים.

לכאורה עונה מנוחין לקריאתי שמקודם: הבנה כי אי-ציות שנועד לשנות שינויים פוליטיים צריך להישען על אדנים פוליטיים. אולם יחד עם הבנה זו פונה מנוחין מיד לשאלה: כיצד נשלב את המוסר "פנימה"? ובלשוני: "מה נעשה עם סרח העודף המוסרי?" לדידי, על "סרח העודף המוסרי" להיוותר בשדה העיון והכאב הפרטי, ואילו על הדיון הפוליטי להתחזק, כי יש ויוביל לפעולה. לפיכך, אינני בטוח שצריך לחדד את ההגדרה: אמנם בספרי *מדי אזרחי*, ואף בעבודת הדוקטור שלי, סברתי כי יש לחדד את ההבחנה שבין המוסרי לפוליטי, ואילו כיום אינני בטוח בכך יותר וטעמי יפורטו בהמשך. מכל מקום, בוודאי שאני מתנגד לכריכת ה"מוסרי" ב"פוליטי", שכן מכך יצמח אותו בלבול שיפגע באופן ממשי בפעולת מחאה של האזרחים (שממילא היא חלשה ושבירה). בסיס פוליטי רחב, המונח מתחת למחאה חריפה, מאגד את ההמון באמצעות סיסמאות והיגדים קליטים וממוקדים ונותן לו כוח, גם אם מחפה הדבר על פערים בהסכמות, ואילו הגות אישית-פרטית אינה מהווה, לדעתי, תרומה משמעותית לליכוד ההמון למחאה פוליטית. יתר על כן, כפי שהראיתי, כריכת הפן המוסרי בפן הפוליטי היא אפילו אינטרס של השלטון, כי בכך הוא משיג את הבלבול המושגי אצל המוחה הפוטנציאלי ו"מקרקע" אותו עוד לפני שיסרב, וכל זאת בהשקעת אנרגיה קטנה ביותר.⁶

בספרי *מדי אזרחי* עסקתי, כאמור לעיל, בחידוד ההבחנה שבין "מוסרי" ל"פוליטי" ואף הראיתי מדוע ראוי לחדד את ההבדלים: העמימות משרתת את בעלי הכוח הפוליטי ופוגעת באזרחים האחרים.⁷ לפיכך, יש, כאמור לעיל, אינטרס פוליטי שלטוני להותיר את העמימות ולטפחה כך שאלה מבין האזרחים המתכוונים לעבור על החוק, או שכבר עברו על החוק בנסיבות של מחאה פוליטית,

6 ר' פרק 7 בספרי *מדי אזרחי*, 1992.

7 יש מקום, אולי, לעמעם את הבחנה לצרכים פוליטיים של החלש או הפרט – במקום לעסוק בהנמקה, יעסוק בעשייה וזהו נימוק פוליטי ולא מוסרי.

יעסקו יותר בפן המוסרי של המחאה ויאבדו את בסיס הכוח הנשען על מיקוד וחידוד ההבנה הפוליטית. עיסוק בפן המוסרי עלול להוביל את המוחה למצב של בלבול מושגי ובכך להשפיע על עוצמת מחאתו. מצב זה משרת את בעלי השררה הפוליטית ומותיר את האזרח מתוסכל, מבולבל וחסר אחריות. יתר על כן, ההתנצחות על בסיס הכוח היא ממילא פוליטית (רכישת עמדת בכורה או כוח), גם אם בסיס הויכוח הוא מוסרי או אידיאולוגי. איני רואה פסול בתחרות פוליטית עם עמדות מחודדות, בעוד אני רואה פסול פוליטי משמעותי בעמעום המוליך לכך שהפרט אינו יודע מדוע הוא נלחם ולשם מה... יתר על כן, יצירת עמימות מסיטה את הדיון האמיתי שהוא פוליטי גרידא אל המוסרי חסר התוחלת. אינני טוען שהדיון המוסרי אינו רלוונטי, אלא שעיסוק בו מפריע לדיון האמיתי שהוא הפוליטי: אותו דיון המתבטא בקווי הנחייה לפעולה ובכחינת תוצאות הפעולה בשדה האמיתי – שדה הפוליטיקה – ולא בשדה של התפתחותו המוסרית של האדם/האזרח במדינה הדמוקרטית.⁸

מאמריו של מנוחין מעלים על נס מצד אחד את ההבדלים בין פרט אחראי (אדם טוב, חייל טוב, אזרח טוב) לבין פרט חסר אחריות (מכחיש, מציית בעיוורון, רע לב), ומתוך ראייה פסיכולוגית-חברתית הוא מעדיף את הראשון על משנהו. בנוסף מעדיף מנוחין את עמעום ההבחנה שבין אי-ציות מוסרי לבין אי-ציות פוליטי. ביקורתי על מאמרו הראשון מתמזה, כאמור לעיל, באי הסכמה באשר להסתתו של הדיון אל השדה הפסיכולוגי-מוסרי, דבר המחבל בויכוח הפוליטי ובעוצמת המחאה; ואילו ביקורתי על מאמרו השני, כאמור לעיל, מתמזה בכך שהעמעום לא רק שלא יתרום לויכוח הפוליטי אלא שיפגע בפרט האחראי עד כדי שיביא לחוסר אחריותו.

8 ר' פרק שביעי בספרי מדי אזרחי, 1992, וכן בדיסרטציה שלי לשם קבלת תואר דוקטור (אזרחות אזרחית, 1989).

מאמרו של ישעיהו ליבוביץ, "האדם הלוחם ומדינתו", שהתפרסם בעבר באסופת מאמרים אחרת,⁹ עוסק אף הוא בערכים, וליתר דיוק בהתנגשות שבין ערכים (ובכללים והעקרונות להם מייחס האדם משמעות ערכית המחייבת אותו). ליבוביץ מציג את סולם הערכים הדתי מול סולם הערכים ההומניסטי-אתאיסטי המנוגד לו, וקובע כי חרף אי-האפשרות של פשרה או סינתזה ביניהם, קיימת נקודת חיבור אחת בלבד בין הסולמות – המדינה. ליבוביץ קובע, ובצדק, כי על-פי שני סולמות ערכים אלה אין למדינה משמעות ערכית, שכן היא כלי בלבד, מכשיר הדרוש למען דברים שהם מוחזקים כערכיים (חרף העובדה שאין תמימות דעים בקרב בני האדם באשר לדבר שהוא בעל ערך). עם זאת, יש להיזהר ולא לראות את המדינה כערך, קובע ליבוביץ, שכן זו תמצית הפשיזם. דברים דומים כתב ליבוביץ המנוח בהקדמה לספרי *מדי אזורי*, ולדבריו אלה עניתי כבר בפתח הספר: טענתי שם כי עמדתו של ליבוביץ היא מוסרית, בעוד שעמדתו, כפי שאראה להלן, היא פוליטית. ההכרעה שלא לציית אכן עולה מתוך האדם, אך הגורם שהביאו לכך הוא זה המבחין בין הכרעה פרטית-מצפונית לבין הכרעה פוליטית.¹⁰

ליבוביץ פותח את מאמרו באפיון ה"גבורה" – לדעתו גבורה קשורה למאבק בין הכרעה ערכית המודעת לאדם ובין דחף הנובע מטבעו והעשוי לשלוט בו. אם במאבק הזה מחזיק האדם מעמד בהתאם להכרתו ונגד טבעו, אזי זו גבורה. עוד קובע ליבוביץ, כי גבורה היא "התמסרות לערך שאינו 'נותן' לאדם משהו [רווח, הנאה, הישג וכיו"ב ח.ב.]. ... אלא דורש ותובע ממנו משהו".¹¹ בהמשך עוסק ליבוביץ בגבורת הלוחם, וקובע כי אינה עדות לרמה האנושית של בעליה – גיבור צבאי אינו בהכרח אדם "מעולה", הגון או ישר. מולו,

9 ישי ודינה מנוחין (עורכים), *גבול הציונות* (יש גבול וספרי סימן קריאה), 1985 (עמ' 160–174).

10 *מדי אזורי*, 1992, עמ' 15–16. הקדמתו של ליבוביץ מצויה בעמ' 11–14.

11 "האדם הלוחם ומדינתו", *כיבוש וסידור*, 121.

אדם שעמד בגבורה בדחפים הנובעים מקנאה, שנאה, תאוה וכבוד חזקה עליו שהוא מן המעולים. ביהדות, קובע ליבוביץ, גבורת הלחימה לא הייתה מעולם קנה מידה להערכת האדם, אלא מעמדו של האדם לפני אלוהיו. לפיכך, הסרבנים הם לדידו גיבורים, כי הם מסרבים למלא הוראות של השלטון המדיני הלגיטימי ומשלמים את מחיר חירותם האישית. ליבוביץ סבור כי בכך הם מפריעים לתהליך הפיכת מדינת ישראל ממסגרת העצמאות הלאומית של העם היהודי לשלטון יהודי אלים על עם אחר. סרבנות זו, לדעת ליבוביץ, אם תהפוך לתופעה קיבוצית, תערער את הקונסנזוס הלאומי-פשיסטי ותהיה ראשית הדרך חזרה מן החייתיות אל תכנים אנושיים ויהודיים של הקיום הלאומי בישראל.

מאמרו של ליבוביץ לוקה – בדומה למאמרו של מנוחין – בעיסוק מופלג בערכים ובהסתת הדיון אל עבר ה"מוסרי". עם זאת, למאמרו של ליבוביץ (ולמאמרו השני של מנוחין) יש פן פוליטי. ליבוביץ אינו מתאפק, ובאמצע הדיון, תוך סטייה מנתיבו העיקרי, נוגח בניסוחי האזכרה לנופלים במערכות ישראל. משם הוא מכוון אֶשׁוּ אל החוליגניזם הדתי-לאומי-ממלכתי ונגד הפיכת הלחימה לדרגת ערך דתי. סטייה זו אינה מקרית: ליבוביץ מאז ומתמיד חרד לגורל העם היהודי והצביע בשיטתיות על כל מהרס ומחבל בשלמותו ובקימו של העם. בהיותו נאמן לקו זה, שופך ליבוביץ אש וגופרית על הדתיים הלאומיים, על המדינה ה"פשיסטית" הפוגעת בעם היהודי, על ההנהגה, וכל זאת תוך הנגדת שני סולמות הערכים – הדתי וההומניסטי – שהעמדתם זה מול זה יוצרת את הניגודיות שלה נזקק ליבוביץ להבהרת עמדותיו. השימוש הרטורי והפורמט שנבחר אינם מקריים גם הם – מאז ומעולם הייתה זו דרכו של ליבוביץ המנוח ועל כך השבח והגנאי – השבח לעמידת היחיד שלו נגד הממסד הדתי, למען עמו, והגנאי על הפיכת הבמה הפוליטית לפלטפורמה, לכאורה בנושא סרבנות, ולמעשה על מנת להציג דרכה את רעיונותיו לקימום העם היהודי, רעיונות שזיקתם לנושא הסרבנות היא קלושה.

מאמר זה, כרבים אחרים של ליבוביץ, נוצל, כאמור לעיל, על מנת ללחום את מלחמת העם היהודי לעתידו יותר מאשר לעסוק בסרבנות או בגבורתם של הסרבנים. לפיכך, התאמתו של המאמר לאסופה זו

אינה ברורה, ועל כל פנים אינה תורמת לאסופה ומעמידה אותה באור אקלקטי. בתשובתי לפרופ' ליבוביץ, שכתב דברים דומים בהקדמה לספרי לפני כחמש־עשרה שנים, הסכמתי עם ליבוביץ כי לחוק, כמו למדינה, אין משמעות ערכית – שניהם מכשירים הדרושים למען דברים המוחזקים בעלי ערך. אולם בעוד שליבוביץ ניצל, כאמור לעיל, את הבמה לניגוח כל אלה הפוגעים בעם היהודי, כתבתי אני במישור אחר לחלוטין: סברתי כי ההכרעה הפוליטית לסרב לציית לחוק נובעת מאחריות אזרחית, ולא מהדאגה לעתידו של העם היהודי או עם כלשהו. עמדתי, אם כן, אינה מוסרית, אלא פוליטית: אני מוצא שיש מצבים שבהם יש סיבה שלא לקיים דבר חקיקה או הוראה חוקית, על אף שהם מנומקים באינטרס מדיני או חברתי. מכאן, על אף הדמיון בבסיס עמדתי ועמדתו של ליבוביץ – אצל שנינו עולה ההכרעה שלא לציית מתוך האדם – עמדותינו שונות בגורם לסירוב. אצל ליבוביץ, גבורתו של הסרבן אנלוגית לגבורתו של היהודי המתפלל אל מול משנאיו, ואילו אצלי אין הסרבנות בהכרח מעשה גבורה אלא ביטוי למחאה פוליטית קיצונית, שיתכן שתתפרש בעיני אחרים כמעשה גבורה.

מאמרה של כרמי, "סירוב ודמוקרטיה: מדרון חלקלק?", פותח בדרישה ליצור שלוש הבחנות הנדרשות לדיון בסירוב האזרחי: ההבדל שבינו לבין סרבנות מצפון; ההבדל שבין סרבנות טוטאלית לסלקטיבית; ההבחנה שבין הצדקת הסירוב לתגובתן הראויה של הרשויות כלפיו. הבחנות אלה נועדו לסייע לכרמי בהפרכת טיעוני המדרון החלקלק המתייחסים לסרבנות והם:

א. טיעון כנגד הסירוב: אם מתייחסים בסלחנות למקרה סירוב פלוני (נניח של "השמאל"), יפרוץ הדבר פתח למקרי סירוב אחרים (של ה"ימין"), ומכאן הדרך לאנרכיה קצרה.

ב. טיעון בזכות הסירוב: אי עצירת הסכנה לדמוקרטיה (שבשלה מסרבים) תביא לפתחנו סכנות נוספות גדולות יותר ויותר, עד כדי סיכון הדמוקרטיה עצמה (נעבור ממשטר דמוקרטי פגום אל משטר לא דמוקרטי).

בהמשך מאמרה מפריכה כרמי את שני הטיעונים הללו. הפרכת הטיעון הראשון נשענת על שתי רגליים: מעשית ועקרונית. מבחינה

מעשית, הסרבנים מ"ימין" למפה הפוליטית אינם זקוקים להכשר, והתנהגותם נמצאת ממילא בניגוד לדרישותיו של רולס (שהסרבנות תהיה לא אלימה, למשל); ומבחינה עקרונית, קיים הבדל בהנמקות שני סוגי הסירוב (נימוקי סרבני ה"שמאל" הם "דמוקרטיים", בעוד נימוקי סרבני ה"ימין" הם "אנטי-דמוקרטיים"). לפיכך, לדעתה, טיעון המדרון החלקלק פגום, כי התוצאות שהוא מתריע מפניהן אינן נובעות בהכרח מהפעולה שהוא מנסה למנוע – התוצאות השליליות מתקיימות בנפרד ממנה וללא תלות בה, וכן זו אינה אותה פעולה, אלא מדובר בשתי פעולות שונות במהותן ובערכים שמבססים אותן.¹² גם אם איני מסכים לדרך ההצגה של כרמי, קל יחסית להתמודד עם הטיעון הראשון. לדעתי, ההכללה הפשטנית של כרמי הקשורה לסירוב מ"ימין" אינה מדויקת ואינה מביאה להפרכת טיעון המדרון החלקלק – כיצד יכולה כרמי להכליל כל פעילות "ימנית" תחת "התנהגות אלימה" או כל הנמקה "ימנית" כ"אנטי-דמוקרטית"? הצגה כזו אינה מדויקת, ועלולה ליצור רושם כי התנגדותה של כרמי לטיעוני הימין אינה במישור הלוגי אלא במישור הרגשי-אידיאולוגי. בספרי *מדי אזרחי* הפרכתי את טיעוני המדרון החלקלק בדרך פשוטה יותר ועקלקלה פחות.¹³ כרמי מפריכה גם את הטיעון השני, בין היתר בכך שמעשי סרבנות לא בהכרח פוגעים בדמוקרטיה, אלא לעתים מחזקים או מתקנים אותה. אי-הסירוב הוא שעלול להוביל לתוצאות לא-דמוקרטיות. גם טיעון זה קיבל מענה נרחב בספרי.¹⁴ בסיומו של המאמר מציעה כרמי הצעה פרקטית, על מנת שלא להחליק במדרון הטיעונים: יש לתקוע יתד (במקום בו רוצים למתוח קו) ולהיאחז בה היטב על מנת שלא להחליק במורד המדרון. אין זה משנה היכן נתקע את היתד, כי ממילא הקו ימתח "במקום שאת

12 *כיבוש וסירוב*, עמ' 73–74.

13 *מדי אזרחי*, 1992, עמ' 87–88.

14 *שם*, עמ' 79–86.

הפעולות שממנו והלאה אנו מעוניינים לעצור". מעצור כזה לשיטתה הוא נורמטיבי ומושגי כאחד.¹⁵

מאמרה של כרמי, כמו מאמריו של מנוחין, מסתיים בקול דממה דקה: הנה הופרכו, לכאורה, טיעוני המדרון החלקלק, אך הפתרון הנחזה להיות מושגי גרידא הוא בעצם פרקטי, פרטי ונורמטיבי. קשה לשחות בשדה המושגי כשעוסקים בחוויית הכיבוש והסירוב בישראל. לפיכך, הניסיונות לנוע בין האידיאי לבין הביצה המקומית יסתיימו במקרה הטוב בפתרונות פרקטיים בלבד. גם לו רצתה כרמי, לא הייתה יכולה להגיע לפתרון כולל שיחול, בין היתר, גם על המקרה הישראלי – עיסוק באמפירי ובאינדוקטיבי אינו יכול להביא לתוצאות דדוקטיביות.

ועוד, מושגי היסוד שבהם השתמשה במאמרה היקשו עליה את התנועה בשדה האמפירי ובוודאי שגם בשדה המושגי-מסקנתי: ההבחנה שבין סירוב אזרחי לסרבנות מצפון בעייתית מאוד. קל יותר להבחין בין מרי אזרחי לבין סרבנות או התנגדות מטעמי מצפון, שכן קל להראות כי סירוב אזרחי הנשען על עקרונותיו של רולס בעייתי (בלשון המעטה), מצמצם ביותר את ההגדרה, ומביא לבעייתיות גדולה ביישומה. על פי לשונו של רולס, מדובר בפעולה פומבית, בלתי אלימה, מצפונית, אך פוליטית, המנוגדת לחוק ומתבצעת על מנת להביא לשינוי בחוק או במדיניות. אין בהגדרה זו הבחנה בין המצפוני לפוליטי (שאראה להלן מדוע היא קריטית), ויש בה צמצום של הפעולה להיות, למשל, פומבית או לא-אלימה. במקום זה טעה

15 *כיבוש וסירוב*, עמ' 77. היתד הוא מעצור נורמטיבי, כי הוא קובע קו גבול שמעבר לו יש פעולות שברצוננו לעצור; היתד הוא מעצור מושגי, כי הוא נסמך על אופיים של סוגי הסירוב – זה החותר תחת אופייה של הדמוקרטיה המהותית וזה המתבסס עליה. כרמי עוסקת בדמוקרטיה המהותית ומציגה מולה את הדמוקרטיה הפורמלית. לשיטתה, הדמוקרטיה המהותית היא כזו שאינה מניחה לרוב לעשות בכוחו כרצונו, ובלשונה, "צורת משטר המגשימה ערכים מסוימים שהעיקריים בהם הם חירות ושוויון. הגשמת ערכים אלו מתגלמת ברעיון של זכויות האדם שההגנה עליהן היא טעם קיומה של הדמוקרטיה המהותית" (שם, בעמ' 76).

רולס טעות גדולה מאוד: מדוע צריכה הפעולה להיות לא-אלימה אם באלומות כזו או אחרת היא משיגה את מטרתה? באותו אופן יישאל, מדוע על הפעולה להיעשות בפומבי?¹⁶ הראיתי בספרי (בעקבות ביקורתו של יוסף רוז) כי אין לצמצם את ההגדרה למרי אזרחי (או לסירוב אזרחי), שכן צמצומה פוגע במטרות המחאה ומביא למחאה אנמית; יתר על כן, הגדרות המבקשות צידוק למרי אזרחי (סירוב אזרחי) אינן מבינות את מהותו ופוגעות במוֹחָה, במחאה ובמדינה; ולבסוף, בהגדרתו זו של רולס יש גם פגמים לוגיים.¹⁷

ללא קשר להגדרתו של רולס שהשפיעה על דורות של חוקרים, טענתה המרכזית של מסתי זו היא שהמרי האזרחי הוא מעשה פוליטי גרידא. הצדקתו, תיאורו, ביסוסו, אפיונו, הסברתו, ואולי אף חלק מהנמקתו, עשויים בהחלט לבוא מתוך השדה האתי. אולם, אל להם לטשטש את העיקר – היותו מעשה פוליטי. תפישתו ככזה תאפשר להתייחס אליו באופן הנכון, כך שניתן יהיה להפיק ממנו תועלת למדינה ולאזרחיה, בעוד שתפישתו המצומצמת בתחומי המוסר והמשפט תקטין את הסיכוי להפיק ממנו תועלת כלשהי, וכבר ראינו זאת בריבוי המחקרים שלא תרמו כמעט דבר בתחום היישומי. הטעם לכך הוא שמרי אזרחי מבקש להשיג שינוי פוליטי עבור המדינה ואזרחיה, באופן ייחודי ביחס לדרכי המחאה האחרות. התייחסות אליו בשדה המוסר או המשפט עלולה להחמיץ את המיוחד שבו, לבלבל את המוֹחָה הפוטנציאלי ואת אלה הצופים בפעילותו או מגיבים לה, ולסכל את השינוי. יתר על כן, הניסיונות להבין את האקט בפריזמה ערכית או משפטית נדונים מראש לכישלון, שכן אלה אינם עוסקים במרי האזרחי ככזה, אלא בפגיעה בשאר האזרחים, במדינה או בחוק שהופר.¹⁸ מנגד, בחינת הביצוע, תוצאתו, פעולת המבצע,

16 מרי אזרחי, 1992, עמ' 113–117.

17 שם, שם.

18 אין קטגוריה משפטית בשם "מרי אזרחי", והעדר זה אינו מאפשר דיון בו בשדה המשפט. במשפט הפלילי יש אקטים המהווים הפרת חוק, ולכל אחד מהם

נימוקיו וכיו"ב בשדה הפוליטי עשויה, כאמור לעיל, להועיל למדינה ולאזרחיה ולשפר את מערכות הממשל והמשטר.

מסתו של יזהר, "על משוררי הסיפוח", שנכתבה לראשונה בשנת 1967, אינה עוסקת בשירה ולא במשוררים. חיבורו מנתח בחדות את מצבנו ככובשים מול מצב הנכבשים. לדידו של יזהר, הסיפוח אינו של שטחים אלא של אנשים. השיח הפוליטי מעדיף "שטחים", כי קל יתר לדבר עליהם מאשר על יושביהם. אולם, קובע יזהר, אי אפשר להתעלם מיושביהם, ולא ניתן לעצב מציאות חדשה מבלי לשתפם. ועוד, המילים שנבחרו לעיצוב העתיד – "שחרור" ולא "כיבוש", או "החזקה" ולא "השתלטות", לא תוכלנה לעצב גורל אותם פליטים. כיצד אנו, שהיינו פליטים עד זה לא כבר, מסוגלים להתבונן בעיניים ריקות בתושבי השטחים? אין זאת, אומר יזהר, כי אם בגלל העדר הצדקה לישיבתנו שם או לשאיפתנו לשלמות הארץ, כי "הכוח צודק" ורק באמצעות הכוח ניתן לטעון לזכות. אולם, קובע יזהר, אין קניית זכות על השטחים אלא כיבוש ותו לא. ולכיבוש הגיון ועקרונות משלו – "הגיונו של כל כיבוש – אכזרי ומתאכזר... אינני רוצה להיות כובש בה במידה שאינני רוצה להיות נכבש".¹⁹ לדידו, היותנו יהודים צריך להביאנו למסקנה כי יש דברים שאסור לנו כיהודים לעשות. יש לנו אחריות גם לעצמנו, אך גם להם, ולכן נדרש פתרון. ברור ליזהר כי הפתרון אינו קל, וכי יישומו יארך זמן רב, ובפרט כי כל פתרון צריך לקחת בחשבון ששני העמים יחיו יחד. עם זאת, האחריות היא עלינו היהודים, והגם שהדרך ארוכה ונפתלת היא הישרה והקצרה מכל הדרכים.

יש שם מבחין: אין אקט בשם "מרי אזרחי", ומה שנלקח בחשבון בהגשת כתב אישום או בהכרעת הדין הוא איזה חוק הופר ולא האם הופר עקב "מרי אזרחי". לעניין תחום המוסר, ספרו של שרפשטיין – *Amoral Politics* – מחזק את עמדתו בדבר הפרדה שבין "מוסרי" ל"פוליטי": לדעתו של שרפשטיין, התבוננות בפוליטיקה דרך הפריזמה המוסרית אינה מאפשרת לבחון ולהעריך את האקט ולדון בו בטהרתו. ר' Ben Ami Scharfstein, *Amoral Politics*, State University of New York Press, 1995.

19 *כיבוש וסידוק*, עמ' 10.

מסה זו, העוסקת בכיבוש, היא מפוכחת ומדברת ברגש רב בקולו של ההגיון. הכיבוש הזה, כמו כל כיבוש אחר, מעלה בעיות כמו הצדקתו של הכיבוש, אחריות לשלומנו ולשלומם, הפגיעה בנו מתוך הוויית הכיבוש ומתוך היותנו עם כובש, הפגיעה ביושבי השטחים, הניסיונות להשתלט על השטחים וההתנגדות הצפויה של יושביהם – גם אם לא תתעצם מאוד התנגדותם, גם אם לא תפשוט אותה מגיפה שאין לה כמעט רפואה ושכמהלכה התנגדות לאומית עושה לאום וקפיץ-מרי נוצר אז כמעט מאין – האם לנו צריך לספר איך? שעם לוחם אחת כשיוצא להרפתקת התקפה, ואחרת לגמרי כשנלחץ בגבו? שבועת אור שאין לה מוצא, עזה ממסה רבה? שימו עצמכם תחיהם, מה הייתם עושים?²⁰

הגיונו ורגישותו של יזהר מכים בנו ממרחק של כמעט ארבעים שנה. הנה אנו הולכים במדבר אל ארץ מובטחת (איזו בדיוק?), ואיבדנו את רובו של אותו דור שיוהר נמנה עליו והעמקנו את אחיזתנו בשטחים תוך פגיעה הולכת ומתעצמת ביושביהם. אל מול עינינו קמה לתחייה נבואתו של יזהר – יושבי השטחים, בגבם אל הקיר, נלחמים מלחמתו של חלש וזוכים לאהדה בעולם. ואילו אנו, היושבים גם כן בשטחים, שחלקנו אף נולד אל תוך הווייה זו ואינו מסוגל לזכור הווייה אחרת, מתאכזרים או מרחמים – איש איש כראות עיניו...

לא ברור כי קיים פתרון, אך ברור שפתרונות הביניים לא יועילו: גדר הפרדה, למשל, יוצרת "שטחים" אבל פוגעת באנשים. לפיכך, אין ברורה תרומתה. ההתנתקות יוצרת חיץ אבל לא פתרון של ממש. יתכן שהייתה יכולה להיות משמעות לאותם פתרונות ביניים, אילו היו משולבים בפתרון אסטרטגי כולל. אולם, ובעיקר בהעדר פתרון אסטרטגי כולל, קשה להבין את משמעותם של אותם פתרונות ביניים, פרט להשגת "שקט ציבורי" למספר שנים. וכינתיים, יושבי השטחים מעדיפים מרד אלים בשלטון ובחוק הישראליים ולא הידברות, ולכן הפתרונות האסטרטגיים מתרחקים ומפנים מקום להסדרים, חלקם

חד-צדדיים, שיתרונם היחיד הוא תעוקה על הקופה הציבורית (שיתכן כי לבסוף תניע תהליך של פתרון אסטרטגי, כי פגיעה בכיס התבררה כמצת יעיל ביותר לתהליכי פתרון). ברור לכול שהסדר אינו פתרון, ויתכן כי הסיבה לכך היא היותה של ישראל עצמה מדינת הסדר ולא מדינת חוק (שהרי לצד כל חוק בעל תוכן ברור, יש הסדרים המאיינים אותו והמציגים באור מגוחך את תוכנו), ועל כן היא מתקשה לגבש פתרון שמעבר לאופק ה"הסדרי"...

שירו של ברכט "נגד האובייקטיביים" נראה "מודבק" לטקסט הספר: הוא שח בעוול. אולם העוול אינו ספציפי: זהו עוול ערטילאי שהלוחמים ברשע נלחמים בו. ההנחה כי עוול הוא בר הגדרה ברורה וכי "הטובים" נלחמים בו היא, במקרה הטוב, תמימה. אולם אין לחשוד בברכט בתמימות – הוא אמן הרטוריקה והוא מצייר עולם שקורא לתמימים ללחום בעוול. הוא אינו מגלה מיהו המעוול – האנשים ה"טובים"? ה"מרושעים"? גם וגם? חלוקת העולם לשחור ולבן מאפשרת לכל קורא לבחור לעצמו באיזה צד הוא (וברור באיזה צד יבחר הקורא), וכך, כאשר הוא מפעיל את המשוכנעים (כי אינו צריך באמת לשכנע את המשוכנעים), הוא עומד מהצד ורואה כיצד הם נלחמים בעוד שורות שירו רוטטות על שפתותיהם הגוססות, בחינת "ישחקו הנערים לפנינו". אמנם העולם של ברכט אינו העולם המפוכח והציני שלנו, אך לשלוח אנשים אל מותם באמצעות שורות מרטיטות היא עובדה היסטורית – לא משנה אם מנהיג שלחם למות או הבנתם התמימה החישה את קצם.

השיר מחלק את העולם לשלושה – הלוחמים נגד העוול, המתבוננים מן הצד ואינם מעורבים והמעוולים, שאינם מוזכרים אך קיימים ברקע. ללוחמים נגד העוול שתי טרוניות: הם מעטים מדי (ועל כן מפסידים במאבק כנגדו) ואין להם גב ציבורי (כי אלה העומדים מן הצד כמעט עוינים אותם על כך שהתנדבו להילחם). הציפייה של הלוחמים בעוול מהעומדים בצד היא שלפחות יתביישו. לדעתי, איננו צריכים להתבייש – עלינו לברך על גורלנו שלא הפכנו לשמן בגלגלי המהפכה – כל אלה שהיו שמן כזה, לא חזרו, ובמקרה הטוב הותירו מצבת שיש. המהפכה – הייתה או לא הייתה – הובילה לעולם ציני ואכזר הרבה יותר. כל מאבק נגד העוול הוליד

עוול מתוחכם יותר, גלוי פחות ואטום יותר לגורל בני האדם. אנו ה"טובים" עמדנו מן הצד, שרדנו, ביכינו את ההולכים ונותרנו עם צוואתם הריקה. ברכט מנסה להבקיע דרך נוספת: הוא שואל מדוע אנו עוינים לאלה הלוחמים בעוול – הרי לוחמים אלה אינם אויבינו אלא אויבי העוול. גם אמירה זו אינה מצליחה לפלס דרך: אם נחזור לנקודת המוצא, אין זה ברור נגד מי נלחמים אלה ה"נלחמים בעוול" – ואיזה עוולות חדשות ייווצרו בשם מלחמה זו או כתוצאה ממנה... על כן אין מתום, לדעתי, באלה העומדים מן הצד – הם בחרו אף בחרו כיצד להגיב לאלה הקוראים להם להצטרף למעגל הלוחמה: איש איש וטעמו (ואין זה משנה האם טעמו מוצדק או אם אין הוא טעם אמת). האחריות לעוולות היא קודם כל של אלה שתכננו אותן או ביצעו אותן, וגם של כל מי שמבין זאת ומודע לזאת ואינו מוחה או נלחם (בהנחה שאינו שווה נפש לקיומו של העוול). לכן חלוקת העולם הנכונה צריכה להיות, לדעתי, בין אלה המודעים לעוול ונלחמים בו לבין אלה המודעים לו, אינם רוצים בו וגם לא נלחמים בו: בניגוד לדעתו של ברכט, תהא בחירתו של האדם אשר תהא – להילחם או שלא להילחם – ממילא לא ברור כי מלחמתו תועיל או שישבתו מן הצד תועיל...

יהודה שנהב קורא למאבק טוטאלי כנגד הכיבוש. לדידו, טועה השמאל הישראלי החדש בהבחנה שהוא עושה בין הסוכנים הפעילים של הכיבוש (המתנחלים) לבין שאר החברה בישראל. לדעתו זו תפיסה שגויה כי הכיבוש אינו עוצר בקו הירוק, ואין "טובים" ו"רעים" – הכיבוש הוא מאפיין מהותי של החברה הישראלית כולה ומתוחזק על ידי כל שכבותיה. התשתית לכיבוש מצויה, מחד גיסא, בשאיפות ההתפשטות של הציונות מקדמת דנא, והכיבוש מתוחזק למעשה מתוך גבולות הקו הירוק, מאידך גיסא. מכאן, כל ניסיון למתוח גבולות בין התנהגות נורמטיבית לשאינה כזו, ובין הכובשים בפועל לבין תושבי ישראל שבתוך הקו הירוק, הוא נואל.

במסתו המאורגנת כאוסף פרגמנטים מנסה שנהב לרסק אבחנות וליצור מודעות למצב האמיתי של ישראל כמדינה כובשת. הבעיה היא בהצגת העובדות ובמבנה הטעונוני באותם פרגמנטים: בלי להתייחס לשאלה, האם הטענות או העובדות המוצגות הן נכונות,

עובדה היא שאין הטענות מנומקות ואין העובדות מבוססות. שנהב מציג, למשל, שלוש עובדות בפרגמנט "השמאל הישראלי החדש"²¹ בלי לבססן או להפנות למקורן, וכן נטענות טענות שעם כל זה שהן שובות לב, אין זה ברור על מה הן מתבססות ועל כן מובילות אותי למסקנה ששנהב התכוון ככל הנראה לכתוב מסה לא אקדמית. מכל מקום, נוצר בלבול מסוים אצל הקורא מכיוון שלשונם של הטיעונים היא אקדמית, ונדמה לקורא כי מקור חלקם במחקרים אקדמיים. אופן הצגה זה עלול להטעות את הקורא התמים. בפרגמנטים האחרים מאפיינים דומים.

יחד עם אלה, כל פרגמנט מוסיף על חברו, מרחיב את היריעה של אמירות מפרגמנטים קודמים או מקבילים ומעבה את הבסיס לאמירות החדות שבמסה. ארגון פרגמנטרי זה, המאופיין בחדירה הדדית של עובדות וטענות, אמור להוביל למסקנת המסה: אפיון המאבק כנגד הכיבוש כמאבק אנטי-קולוניאלי וטוטאלי, "לא הפרדה בין כאן ושם, לא הפרדה בין מדיני לחברתי, לא הפרדה בין פוליטי לבין תרבותי"²². אולם, כאמור לעיל, מסקנת המאמר אינה נגזרת מתוכנו, ובמקרה הטוב ניתן לנסות ולבססה מכוח האמירות והעובדות (לכאורה) המובאות בפרגמנטים, שאינן מבוססות ואינן יכולות, לפיכך, להוות בסיס למסקנתו.

בתוכן העניינים נקרא מאמרו של חנן חבר "תנו לו בדרנים – וינוח בשלום", ואילו בפנים הספר נקרא מאמרו "תנו לו רובים – וינוח בשלום". פגם קטן אך בעל משמעות מעניינת: רובים חלף בדרנים. אילו הייתה ישראל מעניקה לפלסטינים 3000 בדרנים במקום 3000 רובים, האם הייתה משתנה הקונסטלציה הפוליטית? האם היה משתנה המאזן הדמוגרפי? האם רובה הוא מכשיר לבידור המוני? בלא ספק הוא מבדר את שער ראשם של אלה הנמלטים מאימתו ואולי את חלקיהם של אלה הנפגשים עם העופרת הניתזת ממנו. כך או כך,

21 יהודה שנהב, "הכיבוש אינו עוצר במחסום", *כיבוש וסידוק*, עמ' 12–13.

22 שם, עמ' 20.

עסקינן במאמרו של חנן חבר המהווה כתב אישום נגד הספרות הקנונית בזמן הכיבוש. חבר סבור כי הכותבים המרכזיים משתמטים מהאחריות המוטלת על הספרות הריבונית, לשמר את ההבחנה שבין הקנוני לפופולרי.

חבר קובע כי הכיבוש השפיע באופן כל כך עמוק על מצב הספרות, עד כי היא "מאבדת את זהותה הקודמת ושרויה בפיצול עמוק שבו הקנוני-אליטיסטי והפופולרי, במיוחד בעשור האחרון, אינם מתקיימים במקביל, זה לצד זה, אלא במשולב – כגוף אחד".²³ טענתו מתבססת על ההנחה, כי "זהותה הקודמת" היא כתיבה של סופר שהוא חלק מעם הריבון על אדמתו אך כותב מתוך תודעה של מיעוט: לא ספרות המייצגת את בעל הכוח, אלא את הכפוף לכוחות אחרים, גדולים ממנו. וה"זהות הנוכחית" מוכיחה חוסר הבחנה בין הקנוני לפופולרי: הסופר מתמזג עם קהילתו. חבר טוען כי עמוס עוז וא"ב יהושע, שלהם תפקיד מרכזי בהיווצרות ה"שלב הקלאסי" בהתפתחות ספרות "דור המדינה" ואמירתם מרכזית עד עצם היום הזה, מתחברים לקהילתם באמצעות טשטוש וריכוך נוראות הכיבוש, וכמעט מתחנפים לקהלם בכך שהם יוצרים תמונת עולם של כאילו חברה לאומית מאוחדת.

חבר מסייע בתשתית עצומה של מובאות ותובנות מתוך טקסטים רבים, המאששים כי הספרות הקנונית עברה לפאזה של העדר מורכבות פסיכולוגית, לעלילה ליניארית כמעט צפויה, לתבניות קריאות ומוכרות מראש, ולמעשה לטקסטים פופולריים. אולם לא במעבר הזה טמונה הבעיה: המעבר הזה מדגים את ההשתטחות ואת הטמנת הראש בחול של הספרות העכשווית. המעבר הזה מבטא את חוסר האחריות של היוצרים שאינם מציגים ומדגישים את מורכבותו של הכיבוש ואת מקומו המשחית בחברה הפוסט-לאומית הישראלית. אופן כתיבה זה מסתיר את הדילמות המוסריות המורכבות, מטאטא מתחת לשטיח את העדר הזהות הלאומית, מתיימר לייצג זהות

לאומית ומפריע להבנה הנכונה של המציאות. "הכפילות של שיתוף פעולה עם עוול, עם דיכוי, עם שחיקה של הנורמות המוסריות והאלמנטריות – אבל תוך כדי העמדת פנים שזו עדיין בכל זאת חברה לאומית בעלת קודים מוסריים מוצהרים – הכפילות הזו שחקה את המרחק המתוח שבין הטקסט המורכב, המציג טענות אסתטיות ומוסריות גבוהות, לבין הקוראים שלו".²⁴

האם ניתן להאשים את היוצרים העכשוויים בשיטוח ורידוד של התרבות? האם מוטל עליהם תפקיד חברתי והם מעלו בשולחיהם? חבר סבור, מבלי להטיח זאת במפורש בכותבים, כי על הסופר לעמוד בשער ולהטיח "כמו נביא, בקיר מוצק של זהות ישראלית יציבה שאיתה הוא מתעמת במאמציו לבנות זהות לאומית מוסרית".²⁵ הבעיה היא שחבר אינו מטיח זאת במפורש כנגדם, אלא מדווח על המציאות הנוראה שבה, עקב העדרה של זהות לאומית מוסרית והעדר נכונות לבחון את סוגיית הזהות ואת הרוע והאלימות העולים ממצב הכיבוש, לא נותר לסופרים אלא להפוך לבדרנים ולזמרים.

ניתן לטעון נגד חבר כי היה צריך לצעוק במפורש ולכוון את הכותבים אל תפקידם החברתי. אולם חבר העדיף לקרוע את המסווה מעל המציאות הכאילו-בסדרית ולהציב על הבמה שאליה הוא מכוון את זרנוקו את הפגימות ואת ההיבטים העולים מתוך כתיבתם של הסופרים, על מנת להביא לתובנה. בעשותו זאת, נוקט חבר בקו הקלאסי של ספרות המכוונת לאינטלקט ולא לפופולרי. המאמר אינו פשוט לקריאה, ורבים יעדיפו שלא להתעמק בו. הוא מציג באמצעות כתיבתו את הראוי, בהעמידו פנס רב עוצמה אל עבר המצוי. דווקא המינוריות של טענתו של חבר, הנוטעת עצמה בסבך הזהויות המתפצלות, היא זעקה חשובה.

יחד עם כך, אין הזעקה פונה אלא אל הכותבים עצמם ואל חוקריהם – הקורא הממוצע יתמקד בדוגמאות שהביא חבר ולא במסקנות

24 שם, עמ' 39.

25 שם, עמ' 47.

העולות מהן במפורש ובעיקר במשתמע. זו גדולתו של המאמר וזו גם בעייתיותו. במצב היום, שבו הכול מוגש באופן מודגש, ואוי לו לכותב אם יעסוק ברמיזות, עומד מאמר זה מנגד ומתבונן באיפוק ובכאב, אנכרוניסטי משהו אך בחזית ה"פוסט", ומבכה/מנבא ברגישות גדולה.

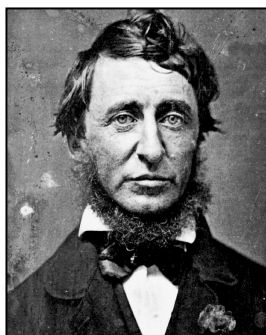
בקראי את המאמר הלך ושוב, מצאתי מקומות שבהם המילים אוכדות ומביעות את ההיפך. למשל, כאשר כותב חבר כי "הכיבוש הישראלי משפיע באופן עמוק כל כך על המצב הספרותי-ישראלי, עד שהיא [מי זו היא? הספרות? ח.ב.] מאבדת את זהותה הקודמת ושרויה בפיצול עמוק, שבו הקאנוני-אליטיסטי והפופולרי... אינם מתקיימים במקביל זה לצד זה, אלא במשולב – בגוף אחד [אם כן היכן הפיצול? ח.ב.]". אולם בהתעלם מפגמים פרוצדורליים אלה שניתנים בקלות לתיקון בעריכה נוספת, נדמה לי שזהו החיבור החשוב ביותר באסופה זו. ללא קשר לשאלה, האם הקורא מסכים או שאינו מסכים לתמונת המצב שמעלה חבר, אין הוא יכול להתעלם מהצגת תמונה כואבת של התרבות מוטת הכיבוש ושל השאלות המוסריות הבוקעות ואינן מקבלות מענה חד אלא באמצעות בידור וזמר. אמנם, התבדחות היא טכניקה יהודית המביאה להתעלמות מהמצב הקיים עד שיהיה טוב – אבל בהנחה שהמצב הזה הופך לתבנית הקיום הבסיסית והרציפה מזה 40 שנה, לא ברור שזמר ובידור יוכלו לו. חבר קורא לנו להתעורר ולבחון, כל אחד לעצמו, את המציאות אליה נקלע. אינני יודע אם מקומו של החיבור הוא באסופה זו, אולם הוא מעלה סוגיות חשובות של חיינו, וגם זה לא מעט...

סוזן סונטאג מקדישה את מאמרה לארכיבישוף רומרו, לרייצ'ל קורי, לטום הרנדול ולישי מנוחין וחבריו ב"יש גבול". רומרו היה הארכיבישוף של סן סלוודור, שנרצח בבגדי כהונתו בעת שערך מיסה בקתדרלה בגלל תמיכתו בשלום צודק והתנגדותו לכוחות האלימות והדיכוי; רייצ'ל קורי, פעילת שלום, נפגעה מדחפור ישראלי בעת הפגנה; הרנדול, פעיל שלום, נורה בראשו ברפיח כשניסה לסייע לאישה פלסטינית להימלט; ומנוחין עמד עמידה עקשנית, אמיצה ותומכת בסרבני השירות. סונטאג מעלה על נס את גבורתם של

מעטים המסתכנים בהתנגדות לא-אלימה, המודרכת על ידי עקרונות, ומשלמים על כך בחייהם.

מאמרה של סונטאג עוסק באישי ובאנושי. תחילתו בניגוד המובנה שבין החיים והעקרונות: רבים מקריבים את העקרונות ברגע שחייהם בסכנה. העיקרון המוסרי עומד בניגוד לדרך שבה המציאות מתנהלת. המציאות, אליבא דסונטאג, אינה נפשעת כולה או צודקת כולה, אלא "פגומה, בלתי עקיבה, נחותה"²⁶. והנה עומדת מציאות קשה – מבני עם אחד נמנעים מגורים, תזונה הולמת, טיפול רפואי סביר, פרנסה וחופש תנועה. העיקרון קובע שאין זה ראוי לעשות זאת לבני עם פלוני, ומדיניות המנציחה זאת היא פסולה. לדירה, צריך הדבר להוליך את החיילים לסרב לשרת בשטחים הכבושים ולסרב לפקודות בלתי לגיטימיות. אולם מעטים יצאו בגלוי נגד מדיניות זו: מספרם של הסרבנים הוא בקושי יותר מאלף, ומתוכם כרבע נכלאו. פעולתו של מיעוט זה היא אכן זניחה, וסיכויי השינוי נמוכים, אליבא דסונטאג, אולם בכל זאת היא מעלה על נס את פעולת הסרבנים.

השאלה המרכזית שמעלה סונטאג היא, כיצד לפעול בשם עקרונות כאשר ברור כי הפעולה לא תשנה את יחסי הכוחות הקיימים ולא תשפיע על המדיניות. תשובתה היא, כי פעולה בשם עיקרון היא מעשה מוסרי בלי קשר לתוצאת הפעולה. עם זאת, היא גם פעולה פוליטית – אינך עושה אותה למען עצמך, על מנת להשקיט את מצפונך, אלא "מתוך סולידריות עם קהילות של בעלי עקרונות המתנגדים לסמכות, שדורשת מהם לבגוד באותם עקרונות... ישיבתו בכלא של ת'ורו ב-1846 על סירובו לשלם מס



הנרי דייוויד ת'ורו
1817–1862. מחבר הספר
הקלאסי "אי ציות אזרחי"
עקרונות... ישיבתו בכלא

שנועד לממן את מלחמת ארצות הברית נגד מקסיקו לא הביאה לסיומה של אותה מלחמה, אבל התהודה של המאסר הקצרצר (לילה אחד בכלא) ממשיכה עד היום להעניק השראה למתקוממים נגד אי צדק מתוך עמידה על עיקרון²⁷.

סונטאג אמנם מבינה את הפוליטיות של הסרבנות, אך דבקה במקטע המוסרי: לדידה, גם אם סיכויי הצלחת המאבק הם קטנים, אין הדבר פוטר את המתנגד מלפעול לטובת הזולת. על המתנגד לפעול למען טובתה של קהילתו. לדברי סונטאג, הצדק משרת את טובתה האמיתית של כל קהילה. לפיכך, מגנים סרבני המצפון על האינטרסים האמיתיים של ישראל בעת שהם מתנגדים למדיניות הממשלה ומעוררים מודעות לזכויות הפלסטינים. כל מאבק וכל התנגדות הם תרומה בכך שהם יוצרים תהודה המתפשטת לכל עבר.

מאמרה של סונטאג אינו מאמר, אלא במקרה הטוב מניפסט, ובמקרה הטוב פחות אוסף של היגדים, שחלקם נע סביב כמה רעיונות מתחום האתיקה וחלקם מהווה חיזוק אידיאולוגי לסרבנות. קשה להעביר מערכת היגדים כזו תחת שבט הביקורת, אולם ברור כי סונטאג משתיתה המלצתה למאבק פוליטי של סרבנות (חרף אי יכולתו "לדגדג" את המסד) על אדני המוסר והצדק, ללא נימוקים ומתוך להט כמעט דתי. בהמשך לביקורתי על רוב הטקסטים בספר זה, גם הטקסט של סונטאג נגוע בבלבול הכמעט-אינהרנטי שבין ה'פוליטי' לבין ה'מוסרי'.

מאמרו של ג'ונתן בנט אודות המצפון של הקלברי פין בעייתי אף הוא. מונחי היסוד של טיעונו, שיוצגו מיד, אינם ברורים, וכן לא ברור המבנה שהוטל על גבם. בנט מבקש להציג שלושה מצפונים של שלושה אנשים כדי להאיר היבטים שונים של נושא אחד: היחס שבין אהדה (sympathy) לבין מוסר רע (bad morality). המונח "אהדה" אמור לכסות כל סוג של תחושת אחווה. מדובר ברגש ואין לבלבל בינו לבין שיפוט מוסרי. במונח "מוסר רע" מתכוון בנט למוסר אותו

הוא עצמו שולל מן היסוד. אמנם, אין ביכולתו להוכיח כי המוסר שלו טוב יותר מאותו "מוסר רע", אך הוא סבור כי "ביחס לאותו מוסר מסוים יסכימו אתי הקוראים שאותו מוסר הוא אכן רע, ליותר מזה אינני זקוק".²⁸

השלב הבא של טיעונו של בנט מכיל טענה, לפיה גם אדם הפועל בדרכים המתנגשות חזיתית עם המוסר שלנו עשוי להיות בעל מוסר משלו – מערך של עקרונות פעולה שהוא מקבל על עצמו. לפיכך, גם לאדם כזה יש מצפון. על מנת להציג את ההבדל שבין רגשות לשיפוטים מוסריים, מובא סיפורו – או סיפור מצפונו – של הקלברי פין. אכן גם רגשות וגם שיפוטים מוסריים עשויים להניע אדם לפעולה, ואפשר כי האהדה והמוסר, כמו במקרה של הקלברי פין, ידחפו לכיוונים מנוגדים. אהדתי לפלוני שבמצוקה עשויה להניעני לסייע לו, אולם תחושה זו אינה שיפוט בדבר חובתי לסייע לו. כזכור, סייע הקלברי פין לעבד ג'ים לברוח ממס ווטסון שהייתה בעליו החוקיים. פין השיט את ג'ים ברפסודה במורד המיססיסיפי אל מקום שבו יהיה ג'ים חופשי על-פי החוק. בדרך עולים הרהורים מתנגשים במוחו של פין, ולבסוף גוברת אצלו האהדה על המוסר הרע: הוא מגיע למסקנה כי אין הוא רוצה לעשות את מה שהוא סבר בכנות שהוא חייב לעשות (להסגיר את ג'ים).

מנגד, מעלה בנט את המוסר הרע של הימלר – חולני, מרושע, זדוני, אבל עדיין מוסר. באופן איום ונורא גבר אצל הימלר המוסר על האהדה: מהתבטאויותיו ניתן להבין כי התרחש אצלו קונפליקט בין מינימום של אהדה אנושית, שהוא היה ער לה, לבין חובתו המוסרית לשלוח למוות מיליוני בני אדם. מערכת העקרונות שלו, שהיותה את מוסרו, הביאה אותו להכרעה מזעזעת: לשמור על רגשות האהדה תוך פעולה בניגוד להם. ברוח זו ציווה שכאשר יתבצעו ההוצאות להורג במחנות הריכוז, יש לדאוג שנפשם של האחרים לכך לא תינזק...

אם סברנו כי מוסרו של הימלר הוא רע, מביא בנט דוגמה שלישית – ג'ונתן אדוארדס – שלטענתו היה המוסר שלו אף גרוע מזה של הימלר.²⁹ אצל אדוארדס נמנע המאבק בין האהדה לבין עקרונות המוסר משום שהוא וויתר על רגשות האהדה. הוא סבר כי כל בני האדם ראויים להיענש על-ידי האל. מן הדין הוא כי בני האדם יידונו לסבל נצחי. הביסוס לעמדתו אינו מכוח היות המצב הזה צודק, אלא משום שזהו רצונו של האל. יתר על כן, הדבר צודק כי כך רוצה אלוהים. בעבורו של אדוארדס עקרונות מוסריים קיימים בנפרד מאלוהים.

לאחר הצגה זו, ובלי שנוצר רצף של טיעון, עובר בנט לעיסוק באני שלנו, דרך הפריזמה של האני שלו. לדידו, במאבק שבין האהדה לעקרונות אין להכריע מראש: יהיו מקרים שבהם מן הדין שהעקרונות יגברו: למשל, נכון היה ללחום במלחמת העולם השנייה בשורותיהן של בנות הברית, על אף שהיו במלחמה זו די מקרים מחרידים שהיו יכולים לעורר ספק בצדקת ההשתתפות באותה מלחמה. באותן נסיבות סבור בנט כי על האדם לדחוק את אהדותיו ולא לשנות את עקרונותיו ולהפוך לפציפיסט. ההמלצה היחידה היא להותיר את אהדותינו חדות ורגישות. כמובן שאין לו כל המלצה כיצד לנהוג בעת ההתנגשות.

ההנגדה וההשוואה של מצפוניהם של הקלברי פין (שאצלו גברה האהדה על העקרונות), היינריך הימלר (שאצלו גברו העקרונות על האהדה) והפילוסוף והתיאולוג הקלוויניסטי ג'ונתן אדוארדס (שאצלו היה ויתור על האהדה והשתלטות מוחלטת של העקרונות) יוצרות רקע מסוים להבנה של הקונפליקט שבין הכרעותינו המוסריות לבין רגשותינו. חידושו של בנט הוא בכך שגם הכרעות המוסריות הרעות והנוראות ביותר עשויות להתרחש תוך שקיים ברקע רגש של אהדה שעליו "מתגברים". אולי זהו תיאור זווית חדה אחת של המצב האנושי. אם הצגה זו מהווה את תוכן המאמר ואולי תכליתו, ניחא;

אולם אם נתכוון המאמר לעורר בנו תחושות מוסריות, הזדהות רגשית, או הבנה של קונפליקטים שבין רגש ומוסר, הרי שהחטיא את מטרתו. ההצגה המשולשת יוצרת, במקרה הטוב, תשתית אמפירית חלקית ביותר לדיון, ולמעשה מחמיצה אותו, וחבל. לדידי, תוכנו של המאמר, מסקנותיו ואף תכליתו אינם בהירים, ומטעם זה הוא מהווה החמצה.

הסירוב לפקודות בלתי חוקיות במשנת חז"ל מצוי במרכז דיונו של משה גרינברג. מחד גיסא, לא הוענק למלך כוח בלתי מוגבל, שכן הוא אחראי לפני האל על מעשיו, ומאידך גיסא גבולות כוחו עמומים. מצוות התורה קובעות גבולות להמרת פי הורים או בית דין, בעוד שאין דין באשר לאי-ציות לפקודת המלך. לפיכך, הדיון בהמרת פי המלך אצל חז"ל הופך למרתק: תיתכנה נסיבות שבהן מוצדק יהא שלא לציות לפקודת המלך, בפרט כאשר היא מנוגדת לצו אלוהי.

גרינברג מציג את דברי חז"ל לעניין משפטו של יואב לפני המלך שלמה על הריגת אבנר ועמשא. יואב נדרש להשיב לאשמה, ולטענתו הריגת אבנר היא נקמת דם (טענה קבילה באותם ימים), ואילו הריגת עמשא הייתה על כך שעמשא המרה את פי המלך. שלמה דוחה את טענתו של יואב באשר לעמשא: הסיבה לאיחורו של עמשא הייתה אי עמידה בלוח הזמנים שהכתיב המלך, מתוך של רצה להפריע ללימודי מסכת (ירחי כלה) שהיא מצוותו של האל. עמשא סבר כי העם לא התכוון להעניק למלך סמכות גבוהה מזו של האל, ועל כן כפופה סמכותו של המלך לסמכותו של האל. מכאן, לימוד תורה ברבים הוא מצווה שפקודת המלך נדחית מלפניה. עמשא סבר כי בסמכותו שלו להחליט לעכב את חזרת העם על מנת שיוכלו לסיים את הלימוד.

חיזוק לכך שאין למלא פקודה שהיא "בלתי חוקית בעליל" מצויה בפרשת כוהני נוב. שאול חשד בכוהני נוב כי קשרו קשר עם דוד שברח מלפניו, וציווה להמית את הכוהנים. עבדי המלך סירבו למלא את ההוראה. מכיוון שנמצאה דרך אחרת למלא הוראת המלך לפגוע בכוהני נוב, עולה השאלה האם די היה בסירוב למלא הוראה, או שהיה צריך להתנגד באופן פעיל ולמחות על ההוראה. לדעת החכמים (רב יהודה) היה על אבנר למחות באופן פעיל על הוראה זו, ואף אם מחה (ר' יצחק), היה עליו לבקש תשובה למחאתו. כך או כך, מטילים

החכמים חובה להתנגד למעשה השלילי באופן פעיל, גם אם לא משיגים דבר בהתנגדות זו. הנמנע מלהתנגד בעת כזו חב חובה מוסרית ואשם בעיני שמים.³⁰

המלך זכאי שיצייתו לו, ואיום בעונש מוות על אי-ציות הוא זכותו. מנגד, לזכות זו יש מגבלות ופריצתה נעשית בידי בני אדם בעלי רגישות מוסרית. יואב אולי יהיה נקי מבחינת חוק המלך (הגם שיש בעיה ב"שליחות לדבר עבירה" הנעשית בניגוד לדיבר "לא תרצח"), אך לא בעיני שמים. חיזוק לכך יש ב"הלכות מלכים" של הרמב"ם: "המבטל גזרת המלך בשביל שנתעסק במצוות, אפילו במצווה קלה, הרי זה פטור". כעת יודעים הכול כי יש לסרב לציית לפקודה בלתי חוקית של המלך. אולם יש לא רק לסרב, אלא להתנגד להוראת המלך באופן פעיל, לנסות למנוע את ביצועה, שאם לא יעשה כן ייענש בידי שמים.³¹

מאמרו של גרינברג הוא מאמר אמיץ ונוקב. הוא דן במשמעות אי-הציות הרבה מעבר לפעולת אי-הציות. לדידו, אי-ציות אין די בו – יש להתנגד באופן פעיל לביצוע הוראת המלך ולעשות כדי למנוע את ביצועה, שאחרת מי שלא יעשה כן ייענש על הפרת מצוות האל. המעבר מסרבנות פסיבית לאקטיבית מוצדק בהוראה של חוק הגבוה מחוק המלך או מהסמכות שנמסרה בידי המלך לאכוף ציות: זו דרישה אלוקית, דרישה שהמוסר לא יהא רק מחסום לפעולה, אלא גם מכשיר לייזום פעולות התנגדות. הסיכון כאן הוא בשאלת הבנתה של ההוראה המלכותית, ובעיקר גבולות ההתנגדות להוראות הבלתי חוקיות. פרשנות זו אינה מוגבלת ועל כן מסוכנת. אני יכול לשער כיצד ייטול מאן דהו את שרביט הפרשן ויתנגד להוראת המדינה תוך

30 שם, עמ' 116.

31 שם, עמ' 119.

הרס מוחלט של מערכות מדינתו, כאותו איכר שבגלל סוס היה מוכן להרוס את ארצו עד היסוד.³²

מאמרו של סלבו ז'יז'ק עוסק בשאלה כיצד להגיע אל האחר. הוא רואה בהגעה אל האחר פתרון אתי אפשרי למצב של כולנו בעת שאנו מצויים בדילמה אתית. לדבריו, לשאלה האם יש הצדקה מוסרית לפעולה זו או אחרת שלנו בהיותנו בדילמה אתית, ניתנת התשובה רק בדיעבד, לאחר שאנו למדים על התוצאה הסופית של ההחלטה הרת הגורל.³³ מכאן, שעלינו לקבל בענווה את העובדה שאנו בני מזל אם אנו מסוגלים בכלל לנהוג בצורה אתית. אולם, אם נוכל לראות את האחר, עשויות להימנע, לדעתו, דילמות אתיות קשות.

ז'יז'ק מדגים זאת באמצעות כמה מצבים אותם הוא מתאר בחיות רבה: היטלר הנוסע ברכבת ורואה בעד החלון את פצועי המלחמה שהוא הביא – תגובתו היא להורות להגיף את חלוננו... שוטר לבן רודף בעת פיזור הפגנה אחרי אישה שחורה ואלה בידו. בזמן המרדף נופלת נעל מרגלה של האשה. השוטר מתכופף ומושיט לה את הנעל ובזה הרגע כבר אינו מסוגל להניף עליה את אלתו... המחבר המתמיד עם חייל אלבני על רקע של חילופי דברים מיניים הקשורים לאמו של המחבר ולאחותו של האלבני. דוגמאות אלה ואחרות מדגימות מצד אחד את הקירבה העשויה להיווצר בין אנשים מנוגדי אינטרסים על רקע של חדירה לרשות האחר.

אולם המגע עם האחר הוא שברירי מטבעו: חדירה מעין זו לתחומו של האחר עלולה להתפתח לכיוונים הרסניים. מנגד, ההתחשבות המהוגנת ברגישויותיו של האחר, הדאגה שלא לפגוע באינטימיות שלו או שלה, עלולים להפוך מהר מאוד לחוסר רגישות ברוטאלי לכאבו של האחר. בניתוח מבריק שלא כאן המקום לתארו, מציב ז'יז'ק הסבר מדהים להתנהגותנו בעת שמרחבנו האישי נחלק עם

32 מיכאל קולהאז של היינריך פון קלייסט. באותה נובלה, הפך אדם ישר המוחזק אזרח למופת, באמצעות חוש הצדק שלו, לרוצח ולשוודר.

33 *כיבוש וסידור*, עמ' 132.

זרים, ועל שום מה חיי הרגש שלנו שסועים לעומקם. הוא מוליך אותנו להסבר כללי יותר על משמעותה של החברה, אולם מכאן "מתפרע" הדיון וחובק עולם ומלואו: דיווחי הטלוויזיה המביאים אותנו להזדהות עמוקה עם סבלו של האחר המתבטא בתשלום כדי להשאיר את האחר הסובל במרחק הולם (מרחק שלא יפגע במרחב הפרטי שלנו...); האובססיה ביחס להטרדה מינית שהיא חוסר סובלנות להתענגותו המופרזת של האחר (כאשר מה פירוש "מופרזת" אינו בהיר דיו); מדוע יש שלוש תחנות רכבת בהמבורג; המאבק על ההגמוניה; משמעות אהבת השכן; משמעותם של צווי הגבלה; היחס אל האיסור הגובר על העישון; האובייקט המפתה והאובייקט המפותה בפעולתו של דון ז'ואן; והמת כשכן אידיאלי. כל אחד מאלה היה עשוי להתפתח לאמירה, אולם המחבר לא טרח, לדעתי, להסיק את המסקנות הנובעות מהדוגמאות המופלאות שהביא ומהדיון המדהים, והותיר אותנו כשחצי תאוותנו בידנו. איזו החמצה! ובפרט, איזה סוף חיוור להסתערות אינטלקטואלית נדירה על עצם מרחבנו, על עצם עולמנו הסגור, על העשייה החברתית, על הטקט והזיוף ומה לא. אילו היה עלי להשלים את המאמר (וקטונתי), הייתי מנסח פרק סיום על הושטת היד האותנטית לאחר ומשמעותה לפרט ולמרחב עולמו, וממליץ לנסות הושטת יד כזו כדרך לפתרון חלק מהדילמות האתיות – לפני הכרעה להציב שאלה: ומה יהא על האחר? יתכן שדיון – ולו גם קלוש – בשאלה זו עשוי להניב פירות אתיים בני משמעות. כשלעצמי, אשוב ואקרא מאמר זה הראוי מאוד אפילו במצבו זה.

דפנה גולן-עגנון³⁴ מתארת את כרוניולוגיית דרכה אל הסירוב. היא מתחילה בתיאור האפרטהייד הדרום אפריקני, תגובת העולם אליו ונסיבות סיומו. בתוך כך היא מעלה על נס את תנועת הסירוב: צעירים לבנים רבים העדיפו לשבת בכלא, להתחלות או לעזוב את ארצם על מנת שלא להתגייס. בהמשך מעלה גולן-עגנון את השאלה האם

ישראל היא מדינת אפרטהייד. היא פוסלת על הסף ייחוס מושג זה לישראל, אך קובעת שגם כאן מתרחש קיפוח של קבוצה גדולה חסרת זכויות וחירויות. לדבריה, החוקים, הצווים והתקנות כאן, כמו גם בדרום אפריקה, אינם הופכים את העוול לצודק יותר. דרום אפריקה לא הייתה המדינה היחידה בעולם שהייתה בה אפליה, אך היא הייתה המדינה היחידה במחצית השנייה של המאה העשרים שבה הייתה הגזנות מעוגנת בחוק. מנגד, השימוש במונח אפרטהייד אינו מסייע, לדידה, להבין את האפליה כלפי הפלסטינים.

מתוך התבוננות במצב בדרום אפריקה קובעת גולן-עגנון כי הייתה לצעירים לבנים זכות, ואפילו חובה, לסרב לשרת בצבא. מכאן היא לומדת שיש מצבים היסטוריים שבהם ראוי לסרב. מכאן עולה השאלה באלו תנאים או נסיבות ראוי שצעירים ישראלים יסרכו לשרת בצבא.

לאור שאלה זו פורסת בפנינו גולן-עגנון את דרכה שלה לסירוב. בהיותה בגיל גיוס, שירתה בצבא מתוך גאווה. במלחמת לבנון הראשונה חל בקיע: היא אהדה את פעולות "יש גבול" ואף הקימה בארה"ב את אגודת "ידידי יש גבול", ולאחר מכן הצטרפה לאגודת "תנועת השנה ה-21" ואף נעצרה ל-5 ימים בעקבות הפגנה בקלקיליה. לימים הייתה בין מקימי ארגון "בצלם" שהעביר מידע לתקשורת, לחברי כנסת ולפעילים בענייני האינתיפאדה והמצב בשטחים. בשנת 1991 פרסמה עם סטנלי כהן דו"ח על אמצעי החקירה שהופעלו נגד פלסטינים, ובפרט על העינויים. סטנלי כהן אף הגדיל לעשות, והסביר בספרו *מצבים של הכחשה* מדוע ארגונים, ממשלות וקהילות מכחישים מידע מרגיז או מאיים מדי, ואיך נעשית ההכחשה: בשלב הראשון מוכחשות העובדות; בשלב השני מוכחשת המשמעות של העובדות; בשלב השלישי קיימת ידיעה על מה שקורה ועל נוראותו של הכיבוש ושחייבים להפסיקו, אולם אז מוכחשת היכולת לשנות את המצב.

השלב הבא היה הצטרפותה ל"נשים בשחור" עם שלט וכו שתי מילים "די לכיבוש". לאחר מכן עסקה בשיתוף פעולה בין נשים ישראליות ופלסטיניות הפועלות יחד נגד הכיבוש ובעד העלאת מעמד הנשים בשתי החברות. לאחר מכן הצטרפה ל"פרופיל חדש",

שמורכב מנשים הפועלות לאזרוח החברה הישראלית. כל אלה, תוך שהיא ממשיכה לברר לעצמה מהו סירוב נשי ומהם גבולות הסירוב שלה עצמה. בחמש־עשרה השנים האחרונות היא השתתפה במאות הפגנות ומשמרות מחאה, כתבה, צעקה ומחתה.

מאמרה הוא צעקה של אישה שהולכת בעקבות אחר גורלה, אותו עיצבה כמו ידיה. ההיסטוריה שלה מלמדת כי מדובר בצירוף של רגישות מוסרית, יכולת אינטלקטואלית וכוח רצון עז. אמנם הצירוף של השלושה אינו יכול "לגרד" את החומות שנגדן היא נלחמת, אך אין הדבר מביא אותה לחדול: היא מסרבת להאמין לממסדים, מתנגדת למדיניות ישראל בשטחים ובעיקר מסרבת להאמין "שמותר לכלוא עם שלם למען ביטחוננו". היא משוכנעת שדרך הפיוס היא הנכונה, וזאת דרך הכרת הכאב של קורבנות הכיבוש עד לבניית עתיד אחר של שיתוף וצדק.³⁵ מכל מקום, גם מאמרה האישי רצוף הגות מוסרית בכסות פוליטית ומצביע ביתר שאת על הצורך להבחין בין ה"מוסרי" ל"פוליטי" לצורך הדיון הנקי, ואולי גם היעיל והאפקטיבי. לספר *כיבוש וסידוק* אין הקדמה. יש בו אסופה מגוונת חסרת קו מוליך של מאמרים, מסות, צילומים וביטויי אמנות המקיפים את הפן המוסרי של הסרבנות. הספר רב פנים, עוסק בעיקר בסרבנות הפרט ובמרחב המוסרי שלו, ורואה את סוגיית הסרבנות דרך פריזמות רבות שנעדרת מהם הפריזמה הפוליטית. לדעתי, היעדר העיסוק בפוליטי מהווה החטאה משמעותית של התחום. המוטיבציה לסרבנות אינה רק פסיכולוגית, אלא גם (ואולי בעיקר) אידיאולוגית. לפיכך, חקירתה בשדה הפוליטי עשויה להניב תוצאות יישומיות – מתפישתו החברתית של הסרבן ועד לדרכי התגובה המשפטיות והפוליטיות למעשיו. אין בכוונתי לטעון כי אין בספר עניין, נהפוך הוא: זהו ספר מתסיס רעיונית ורגשית והוא יתפוס מקום של כבוד בספריית התחום. מנגד, אין בספר, פרט אולי למאמרו של מנוחין, קו יישומי המאפשר לחברה ולארגונים שלה להתמודד עם סוגיית הסרבנות. לדעתי,

חמי בן-נון

העיסוק ב"פוליטי" אינו נופך נוסף אלא העיקר, ועד שטענה זו לא תופנם, נמשיך להיות מוצפים בספרות מלל-לילל ובשאר בוקי סריקי להנאת חלק מהקוראים ולהוותם של השאר.

חמי בן-נון, מכללת "שערי משפט".

מי מפחד מן הנצרות הקדומה?



לפני כשנה יצא לאור בסדרת "ספרי עליית הגג" בהוצאת ידיעות אחרונות ספרו של אביעד קליינברג, שכעת החטאים, רשימה חלקית. הספר נכלל במשך שבועות אחדים ברשימת רבי המכר.

בעמוד 49 של ספר זה, אנו קוראים:

"שמה הלטיני של העצלות, Acedia, לקוח מן היוונית (Akedos) ביוונית הוא מי שלא איכפת לו, מי שאדיש, מי שיושב ואינו עושה)".

כהערת אגב, גם שם העצם הלטיני, וגם שם התואר היווני (כביכול) נכתבים באות קטנה, כיון שאינם שמות פרטיים. אך גרוע מזה: אין ביוונית שם תואר akedos. שם התואר שפירושו "מי שאינו דואג, מי שלא אכפת לו", והמשמעות הנגזרות מכאן, הוא akedes (ἀκηδής).

לכאורה, סתם 'דקדוקי עניות'. אלא מאי? בתוך עטיפת הספר, תחת תמונת המחבר, נאמר לנו בין היתר: "פרופסור אביעד קליינברג, מומחה לתולדות הנצרות...", וכן, כי "בין ספריו בעברית הנצרות מראשיתה עד הרפורמציה...".

שפתה של הנצרות בתקופת התפשטותה הראשונה היתה יוונית, והכתבים הנוצריים הראשונים שהגיעו לידינו – ביניהם ספרי "הברית החדשה", שקליינברג מצטט מהם לא אחת ולא שתים בתרגום עברי – הם על טהרת היוונית. מי שמוצג לפנינו כמומחה לתולדות הנצרות מראשיתה, טוב לו שלא ישגה שגיאה בסיסית למדי ביוונית. מה היה הקורא אומר על מי שמוצג לפניו כמומחה ליהדות מראשיתה, כשהוא שוגה שגיאה בסיסית בעברית? או בארמית?

שפת הדיבור של ישוע ותלמידיו היתה, ככל הנראה, ארמית, וזאת היתה גם שפת הדיבור של רוב יהודי ארץ ישראל וככל באותה תקופה, וכמה מאות שנים אחריה. משום כך, נשארו בסידור התפילה עד ימינו כמה תפילות כגון "יקום פורקן", שעדיין נאמרות בארמית. התפילה הארמית הידועה ביותר היא, כמובן, הקדיש, שרק מלים ספורות בו הן בעברית. ואמנם, בעמוד 29 של ספרו מצטט קליינברג כמה מלים מן הקדיש: "בעלמא די ברא כראותיה". כל מי שמכיר כהלכה את הטקסט של הקדיש

חמי בן-נון

בסידור התפילה יזכור מיד שהכתיב הנכון הוא "כרעותיה", כרצונו, בע':
שכן לעתים קרובות צ' עברי הוא ע' ארמי.
"הבחור הזעזער" qui tollit peccata mundi? לא סביר. בדרך כלל, ספר זה
מוגה יפה ונקי משגיאות דפוס.

לאקאן: הפסיכואנליזה, פרקסיס ושיח

על ספרם של דניאל אפרתי ויהודה ישראלי,
הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן,
אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון

בספר זה נעשה המאמץ למסור לקורא העברי משהו על משנתו של ז'אק לאקאן. המאמץ נתקל בכל מיני קשיים, שחלק לא קטן מהם קשור באופן הדוק לשדה עצמו – השדה הפרוידיאני.

לכן, קודם כל יש לברך על הוצאתו לאור של הספר, כי דבר זה מעיד על כך שכמה מכשולים כבר שנחצו. לאקאן הוא כבר חלק מהשיח בארץ, חלק שכדי להגיד עליו משהו הייתי מצטט את דברי פרויד ביחס לנשים: "הן הדבר הכי טוב שיש לנו בסוג כזה של דברים". כך לאקאן, בין השיחים הישראליים, הוא הדבר הטוב ביותר שיש בסוג זה של שיחים. יש כל מיני שיחים שסובבים את לאקאן, ולאקאן הוא הדבר



ז'אק לאקאן
(1901–1981)

הטוב ביותר שיש לנו בין אלה.

אפרתי וישראלי ממליצים לקורא, בעמוד שלפני אחרון (183) "להצטרף לאחת מהקבוצות הלאקאניאניות הקיימות בארץ". כדאי לציין, בהמשך לדברי הברכה שלנו הפותחים מאמר זה, את הטון הקולגיאלי של המשפט הזה, המזכיר לנו את "ימים ימימה" של "ארץ נהדרת".

האם אפשר לדבר על ה"פילוסופיה של ז'אק לאקאן"? זו כבר שאלה לא קטנה. לאקאן, להבדיל מפרויד – שכתב שתפקידו של השיח הפילוסופי הוא "לסתום את החורים של השיח האוניברסלי" – השתמש בשיח הפילוסופי, כולל השיח הפילוסופי של זמנו. אין

בשימוש הזה שיטה, אין כוונה, אין סיסטמה. אבל השיח של לאקאן
 הבהיר דברים נוספים על השיח הפילוסופי תוך כדי שימוש בו.
 לאקאן השתמש בהיידגר כדי למקם את ה-Dasein של הסובייקט
 המודרני באובייקט הכי אינטימי שלו והכי לא מוכר לו. אבל הוא גם
 כתב – באופן משונה ובסגנון של פרויד – שעם כל הכבוד ל"חברו"
 היידגר, הוא מזכיר לו שתפקידה של המטפיזיקה הוא לסתום את
 החורים של הפוליטיקה. דברים אלה צוינו דווקא במהדורה הגרמנית
 של ה-*Écrits* שלו. הוא השתמש בדיאלקטיקה של הגל, כדי להיכנס
 ולפתוח את הבעיות של האיווי והתביעה בשדה של המילה ושל
 השפה, וכדי להכניס את הפרקסיס האנאליטי לדיאלקטיקה. אבל הוא
 גם הזהיר שיש בדיאלקטיקה ההגליאנית מרכיב מטעה, אשר מוביל
 אותנו להאמין בשיח האוניברסלי של הפסיכולוגיה הטכנוקרטית
 בימינו, בתפקיד של הפסיכולוג באבלוציה על-יד האדון המודרני, ואז
 הוא פנה לקירקגור, בגלל הצלילות שלו סביב המועקה (angoisse),
 וליהדות, לעקדת יצחק, כדי לשים את הדגש על הדבר הפרטיקולרי
 ביותר, שלא ניתן להגיע אליו בשום דיאלקטיקה. זה היה דווקא
 בשיעור היחיד שהוא נתן על "שמות-האב" ב-1963, כאשר הוחרם
 על ידי IPA (החברה הפסיכואנליטית הבינלאומית), ובסוף הסמינר
 של השנה הזאת, כלומר ב-1964, חזר לדבר על הגל, כדי להצביע על
 השואה כזוועה ששום דיאלקטיקה הגליאנו-מרקסיסטית אינה יכולה
 לתפוס. הוא השתמש בקאנט כדי להיכנס לשאלה על האתיקה של
 הפסיכואנליזה, וגם כתב שכדי לקרוא את המאמץ האציל של קאנט
 יש להשתמש באמת שלו המתגלה על-ידי השיח של סאר. הוא
 השתמש באפלטון כדי לפתוח את הבעיה של ההעברה (transference)
 בטיפול הפסיכואנליטי, וגילה לנו את האובייקט אגלמה (agalma)
 אשר אלקיביאדס מחפש אצל סוקרטס, וגם ציין בקריאה שלו
 בפרמנידס שיש שם תקדים לשיח האנאליטי, בשל האפשרות לבודד
 את ה"אחד", המסמן האלמנטרי. אבל הוא גם אמר בסמינר שלו על
 ההזדהות, כאשר התקרב הרגע למקם טוב יותר את האובייקט סיבת
 האיווי, שיש במפעל של אפלטון נטייה משונה ואף פרוורטית,
 בנקודה שבה אפלטון ממקם את בעיית האיווי במאבק בינו לבין
 הנפש, כאשר העיקר הוא שבטופולוגיה של האיווי יש הדרה פנימית

של האובייקט, ולכן, שכל אובייקט שמתקרב לאזור הזה הוא מעצם הגדרתו "לא זה".

לאקאן השתמש בשפינוזה מתוך אהבה לכתביו, עד כדי כך שהדביק את המפה של ה"אתיקה" בחדרו בשנים בהן היה סטודנט לפסיכיאטריה. כשכתב את התיזה שלו על הפרנויה, כיבד את שפינוזה במוטו, שהוא המשפט ה-57 של החלק השלישי של האתיקה. עד ימיו האחרונים המשיך לאקאן במסלולו של שפינוזה. אולם בסמינר ה-11, באותו שיעור שבו הוא מזכיר את השואה, מצטער לאקאן על כך שהאתיקה של הפסיכואנליזה לא יכולה להיות כולה אתיקה שפינוזיסטית, בשל עמדה יחידה של שפינוזה, סירוב רגוע מול הפיתוי האנושי של ההקרבה, כי בשדה הפרוידיאני חייבים להכיר בעובדה של הפיתוי הזה, ויהיה על כל אחד ואחד לחצות את הפנטזמה שלו כדי למצוא את הכלים השפינוזיסטים של עצמו, עבור עצמו.

האם אפשר להגיד שיש "פסיכואנליזה של ז'אק לאקאן"? שאלה לא פחות גדולה. כאשר פרויד המציא את הפרקסיס האנליטית, הוא היה זהיר למדי שלא לכתוב הנחיות טכניות גרידא, אלא לכתוב "המלצות לרופא", כפי שהוא קרא להן, וקשה יהיה למצוא שם טכניקה אורתודוקסית של 50 דקות או של ספה. הוא כתב בפירוש שזה האופן בו הוא מעדיף לעבוד. הפוסט פרוידיאניים בנו כנסייה סביב סדר היום של פרויד, ולאקאן אף הניח הנחה – לא מובנת מאליה עבור פרויד – שאולי הוא לא התנגד כל כך שיהיה דווקא, בשביל החברה של הפסיכואנליטיקאים, מבנה כנסייתי, סביב ה"אב המת". עד היום ה-setting – אם נהשתמש במילה הפוסט-פרוידיאנית – הוא אזור של ערפל כבד שבעיקר מחשיך את הממשי של הקליניקה.

לאקאן, מצידו, ברגע שהמציא את הדרך לצאת, במקצת, טיפה, מחוץ ל-setting של שנים, עם ה"פגישות הקצרות" שלו, שנגעו בממשי של הזמן – אותן פגישות שעלו לו בחרם הנמשך עד היום – לא המליץ לאף אחד "לעשות אותו דבר". נהפוך הוא, הוא ביקש: "תעשו כמוני, אל תחקו אותי". גם, בכנס בקארקאס (Caracas), ב-1981 הוא ציין בשוכבות: "אני פרוידיאני, תהיו אתם לאקאניאנים אם

אתם רוצים". קשה איפא יהיה להגיד "הפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן". אבל נכון, כפי שאפרתי וישראלי מזכירים, שלאקאן יסד אסכולה, פעמיים. באסכולה של הסיבה הפרוידיאנית (École de la Cause Freudienne), ז'אק-אלן מילר התחיל לזרוע את התלם של "האוריינטציה הלאקאניאנית".

הספר של אפרתי וישראלי מתמודד עם הקשיים עליהם אנחנו מדברים כאן. לביטוי "הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן", הכותרת של הספר, יש גם פן רטורי, פן של דלת כניסה, אף אם אחר כך מתברר שאין דבר כזה, ושכל הנוגע ללאקאן – ההוראה שלו נמצאת בדרכים הכרוכות במסמן שמופיע בעמוד 92: "סובייקטיביזציה". הוכחה לכך היא שאפרתי וישראלי עצמם שואלים את זה בעמוד 125: "אולי אין לאקאן ואין ספר על לאקאן?" אבל היה זה לאקאן עצמו שאמר שפרויד הוא אירוע טראומתי עבור האנושות. [הפרדוקס של הספר הזה הוא הפרדוקס של הקוגיטו. "Desidero" הוא ה־cogito הפרוידיאני. (לאקאן, סמינר 11). לאקאן לוקח ברצינות את ה־Kern unseres Wesens¹ (גרעין הווייטנו), כפי שפרויד בפשר החלומות ממקם את sum שלנו. בחלום, אתה אצלך. אם הבית הזה אינו הכי heimlich, הרי זה רק משום שעדיין לא שאלת את עצמך האם ברצונך לקחת בחשבון מה יש לו לומר לך. אצל פרויד: מאחר שהתהליכים המשניים מופיעים במאחר, נשאר גרעין ישותנו, המורכב מזיעי-משאלות בלתי מודעות, סתום בפני הבנה ומנוע-עיצור על-ידי הסמוך-למודע.²

האם זה אומר בעצם שה־desidero הוא ה־cogito הפרוידיאני? שפרויד מזמין אותנו, כאשר הוא שואל אותנו "מה את(ה) רוצה?",

1 Lacan; *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 518, 526, 587.

2 פרויד, ז': *פשר החלומות*, (1900), תרגום של ד"ר מ. ברכיהו, תל-אביב, יבנה, 2003, פרק VII, עמ' 559.

"Infolge dieses verspaeten Eintreffens der sekundären Vorgänge bleibt der Kern unseres Wesens, aus unbewussten Wunschregungen bestehend, unfassbar und unhemmbarr für das Vorbewusste..." GW, II-III, p. 609.

לפגוש את הגרעין של הווייתנו כאיווי כמו בדוגמה הזאת של פשר החלומות:³

ההקאה ההיסטרית של אחת הפציינטיות שלי, נתחורה מצד אחד כמילוי פנטאסיה בלתי מודעת מימי ההתבגרות, היינו, משאלה להיות הרה בתמידות, ושיהיו לה ילדים לאין מספר, ועוד משאלה, שנוספה אחר כך: שהיא תלד אותם לגברים רבים עד כמה שאפשר. זיעהגנה חזק התקומם נגד משאלה בלתי-מרוסנת זו. אך כיוון שמחמת ההקאות רזתה הפציינטית, והייתה עלולה לקפח את חן גזרת-גופה וסבר-פניה היפים, כך שלא תמצא חן בעיני הגברים, היה הסימפטום רצוי גם למהלך-המחשבות של הענשה: והואיל ושני הצדדים הסכימו לו, היה עשוי להיהפך למציאות. הייתה זאת אותה השיטה לנהוג במילוי-משאלה, כפי שהייתה מקובלת על מלכת ארץ הפרתים כלפי הטריאומוויר הרומאי קראסוס. בהיותה סבורה, כי הוא יצא למלחמה בגלל להיטות לזהב, פקדה לשפוך זהב לתוך גרון גופתו. 'הנה', אמרה, 'יש לך מה שנכספת לו.'

קטע זה של פרויד הוא לא פשוט לקריאה. האיווי של קראסוס הוביל אותו בחיים שלו. היה באיווי הזה דבר מה בן-תמותה, דבר שבו האיווי פוגש את ה"להיות בשר ודם". פרויד לוקח את המעשה של מלכת הפרתים כשייך, באופן מסוים, לאותה לוגיקה עם סימפטום ההקאה של הפציינטית שלו. האיווי הוא סוג של "עסקת חבילה" – ביחד, בתוך אותה חבילה עם האיווי, נמצא ה-Kern, הגרעין של הסובייקט, הדבר הקשור לגוף שעושה אותו בשר ודם. שם ה-sum, ה"הנני" הכי אינטימי של הסובייקט. כך שהפה של קראסוס הוא לא בשדה של ה-cogitans, אלא בשדה של ה-*unbändige Wunsch* – האיווי ללא רסן, שבסופו של דבר חוזר לפיו. זאת נקודת שיגעון, של סוג של non-cogito, שיש ביסוד האיווי.

3 פרויד, ז': פשר החלומות, פרק VII, ג', "מילוי משאלה" שם, עמ' 528.

האיווי אינו נתפס כמושג, אלא באובייקט – מה הקשור לגוף. האיווי אינו סובייקט, כי ברגע שאומרים "אני מתאוה", הדובר אינו אותו דובר. "תגיד לי מה איווי שלך ותתפצל". נחזור לספרם של אפרתי וישראל, ונציין כמה נקודות כפתור – points de caption – ללא סדר כלשהו.

גישה

"גישתו" של לאקאן לשפה: היא מתבססת על פרויד ועל תגליתו. פרויד עסק בדברים הכי זניחים, בדברים אשר שוכחים אותם ברגע שעוסקים בדברים הנחשבים ליותר גבוהים. וויטגנשטיין, למשל – ר' עמ' 72⁴ אבל וויטגנשטיין עצמו נאבק בקשיים לא קטנים. לאקאן הזכיר זאת בסמינר 17 למשל: את אכזריותו של הסגנון של וויטגנשטיין ב"טראקטוס", ביחס לאמת, ואת דרישתו לסלק את האמת משדה השפה.

הספרייה

לאקאן עסק דווקא, ובמיוחד, באלה שכביכול היו "מחוץ לספרייה" (עמ' 51). הניסיון הקליני והאישי שלו נתן לו – כמו גם לפרויד בזמנו – רקע שממנו הוא ידע להסיק שאין אדם שהוא מחוץ לשפה, אם כי ישנם בני אדם שהחליטו לא להאמין בשיחים החברתיים המקובלים.

טכניקה

לאקאן כמו פרויד שמר מרחק כלפי הטכניקה (עמ' 90)⁵, כלומר, כלפי הבטחות־הנחת של התרבות.

4 כפי שניתן לקרוא בספר, אפשר לקבל את הרושם של דיאלוג בין לאקאן לבין וויטגנשטיין וגם בינו לבין סוסיר. רושם יפה, משעשע, תרבותי. אבל ללאקאן לא היה עניין במחשבה הגבוהה, וגם לא בדיונים פילוסופיים—בדומה כאן לפרויד. פרויד היה אירוע באנושות בזה שהוא שם לב לחולה שהיה לו דבר מה להגיד לו. לאקאן המשיך בדרכו, ואף הרחיק לכת.

5 כתוב שם, בעמוד 90, "הטכניקה של חיתוך הפגישה". זאת פחות טכניקה מאשר פראקסיס. לאקאן לא המליץ עליה לאיש. באותה מידה היה אפשר לדבר על

פרנויה

פרויד גילה את הלא-מודע והמציא את הפסיכואנליזה בעקבות המפגש שלו עם ההיסטוריה. לאקאן נכנס לפסיכואנליזה בעקבות מה שעניין אותו בפרנויה. הפרנויה, כבר בשלב מאד מוקדם, לימדה אותו שיש דבר מה שאי-אפשר לפרש מלבד כ"דמיוני השוואתי" (עמ' 102).⁶ הפרנויה פונה לגרעין – kakon – אצל האחר, הזר ביותר, דבר מה שלא נכנס למראה: הדבר השנוא הוא אקסטימי, הכי אינטימי והכי חיצוני.

סובייקט

לאקאן מבקש שנשים לב לטראומה שקרתה מאז אריסטו: יש הפרדה בין הסובייקט (Hypokeimenon) לבין עצם (substance). התוצאה היא ששוב ושוב נעשה הניסיון להוציא את הסובייקט מחוץ למפה. "הילד הזה הוא היפראקטיבי". שלט כזה, שלט-עצם, שלט-שמדביק-עצם, יעלה לסובייקט בעתיד בעבודה רבה כדי להתנתק ממנו. לכן, "מושג" ו"סובייקט" הם שני דברים שכדאי להפריד בניהם (עמ' 124).⁷

אהבה

אהבה היא לתת מה שאין – למי שאינו זה – (עמ' 158). אהבה היא מילה גדולה, ולאקאן רצה להוכיח שבשיח הפסיכואנליטי יכול להתרחש חידוש בשיח האהבה. כאשר זיגמונד פרויד גילה את

טכניקה בלספר בדיחות. כמה זמן כדאי להחזיק את תשומת ליבו של השומע? הרי אין טכניקה כאן—מלבד למי שרוצה ללמוד מהר כדי להתפרנס, וזה יעלה ביוקר. 6 כתוב בעמוד 102: "קשה לפסיכוטי להשתייך לרשת המסמנית של החברה." בעצם, קשה לנו להתמצא בקליניקה. בפסיכוזא מדובר בבחירה סובייקטיבית ממדרגה ראשונה: "insondable décision de l'être" – כך לאקאן. בחירה של אי-אמונה—Unglauben—זאת המילה של פרויד כדי לאתר את האי-אמונה שבפרנויה בתוכחה אשר, בנוירוזה אובסיסיבית, מייסדת את ההדחקה. הפרדוקס הוא שהחברה שבה אנו חיים מבוססת הרבה על המצאות של סובייקטים פסיכוטיים שבחרו בדרך של האי-אמונה הזאת.

7 היה זה ז'אק אלן מילר שהזכיר את קיקרו (Cicero) שכותב על זנו (Zeno), איך הוא השתמש באגרוף סגור כדי לגלם ולהראות את המושג, כאשר היד הפתוחה הייתה הרטוריקה, ועוד היד העקומה באופן עדין, ההסכמה (assensus). "לאקאן תמיד בדרך של assensus".

ההעברה (transference), זה היה אירוע באנושות, כי בו בזמן הפך להיות ברור שיש באהבה משהו אוטומטי, כלומר, שמתפרץ בעקבות תנאים מסוימים, וגם שהעיקר באהבה הוא הקונטינגנטי – המפגש, הדבר שאף בין תאומים גנטיים זהים אינו זהה. אהבה אצל לאקאן אינה, לכן, קשורה רק בחסר, אלא גם בבקע.

“ענד, זה עצם שמו של הבקע באחר שממנו יוצאת הבקשה לאהבה.”⁸

חסר

המסמן משמש כ “משלים” את החסר (עמ' 143). החסר הוא יותר מדויק מאשר המשלים שלו. לכן, המשפט של פרויד ב “מקרה של הומוסקסואליות נשית”: “אנחנו יכולים, בדרך כלל, להצביע יותר על מדוע משהו כן התרחש, אבל לא יכולים לומר מדוע משהו לא התרחש.” ה “מתרחש” הוא הסימפטום, המועקה, העכבה.

האדון והאתיקה

האתיקה של האדון (עמ' 113), כפי שניתן לקרוא אצל אריסטו, קובעת לכל אחד את מקומו. המדע המודרני מחורר את השיח של האדון. אין כבר אפשרות לקבוע את המקום לכל אחד. הטלפון הסלולרי, המחשב, מאפשרים לטקסט להגיע בלי תיווך. האובייקט קובע. ז'אן-קלוד מילנר נתן שם לתופעה – אותה תופעה שאצל לאקאן היא “העלייה של האובייקט לנקודת-הקודקוד של התרבות” – “הפוליטיקה של הדברים.”⁹

לאקאן הוא שמזכיר לנו שזיגמונד פרויד גילה שהמחשבה נמצאת במקום אחר לגמרי מהמקום שבו היא חושבת את עצמה. במקום הצנוע, של פסולת, של גירעון, של הנטוש, של השולי. אם יש בלאקאן תרומה כלשהי לפילוסופיה, היא קשורה איכשהו לתזכורת לכך ששם, במקום שהמחשבה חשבה את עצמה כעליונה ונפרדת

8 לאקאן: “עוד”, סמינר 20, 1972–1973, רסלינג, תל-אביב, 2005, תרגום יורם מירון, עמ' 11.

9 Jean-Claude Milner, *La Politique des Choses*, Paris, Navarin, 2005.

לאקאן: הפסיכואנליזה, פרקסיס ושיח

מכל ליקוי אנושי, בנאורות האירופית, היא לא הייתה מנותקת מהזוועות שהיא כביכול מתימרת להיות מעבר להן. הפילוסופיה הזאת עדיין לא קבלה את הניסוחים הכי ראשונים שלה. הקליניקה הפסיכואנליטית אחרי לאקאן תספק לה עובדות ההולכות בדרכים המינימליסטיות של אתיקה של הסובייקט רושם את צעדיו אחד-אחד.

מרקו מאואס, רמת השרון

אמונות ופרשנות

ישראל קנוהל, אמונות המקרא. גבולות המהפכה
המקראית, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס,
האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ז

פרופסור יחזקאל קויפמן (1889–1963) נחשב בצדק רב לגדול חוקרי המקרא המודרניים בישראל. לא בכדי זכה קויפמן להערכות וביקורות רבות ומגוונות, ודומני שהוא חוקר המקרא היחיד בישראל שזכה שתיכתבנה עליו עבודות דוקטור ומונוגרפיות, הן בעברית הן בלועזית. מחקריו רבי הערך וההיקף מהווים אתגר לכל חוקר מקרא, ואין תמה כי אף פרופ' ישראל קנוהל נטל על עצמו לבחון את שיטתו של קויפמן בחקר המקרא, תוך שהוא מבקש "לחלוק על כמה מהנחותיו וקביעותיו הבסיסיות" (עמ' 4).

קנוהל מבקש לערער על שעומד ברקע כותרת ספרו המונומנטלי של קויפמן: *תולדות האמונה הישראלית*. בניגוד לקויפמן, שביקש להציג את המקרא כולו כבעל 'אמונה' אחת, מונוליתית והרמונית, מבקש קנוהל להצביע על אמונות שונות הרווחות בספרות המקראית, אמונות שלפעמים הן יריבות זו לזו. בנוסף, חולק קנוהל על קויפמן בכך שזה האחרון מזהה את האמונה המקראית עם זו הישראלית, העממית.



יחזקאל קויפמן

היינו, לדעת קויפמן האמונה המקראית מושרשת הייתה עמוק בעם ישראל, ואין היא אלא ביטוייה של הדת העממית. נושאי הספר הנדונים בחיבורו של קנוהל משקפים אפוא שתי מטרות מקבילות: האחת מצביעה על ריבוי האמונות במקרא; האחרת מצביעה על הפער

בין האמונות המקראיות-האליטיסטיות לבין האמונות העממיות. לצורך בחינתה של שיטת קריפמן בחר קנוהל לדון בשורה של נושאים, ביניהם נציין במיוחד את הבריאה ובעיית הרע; מיניותו של האל ושאלת האלמוות; ייסורי תמורה; דמות האל ואנתרופומורפיזם; אופני התגלות האל; היקפה ומהותה של האלילות בישראל.

סקירתנו וביקורתנו על הספר תעקוב אחר סדר הפרקים והעניינים שבחיבור, על שמונת פרקיו ונספחיו. אולם קודם לכך אבקש להעיר שתי הערות כלליות.

(א) דומני שכל המצוי בחקר המקרא המודרני יודע ומכיר כי חיבורים רבים הנושאים כותרות שונות, כגון *Theology of the Old Testament* או *History of Israelite Religion*, *The Faith of the Old Testament* – מצביעים רובם ככולם על ההטרוגניות שבספרות המקראית בכל הנוגע לאמונותיו של המקרא. דוגמה מובהקת לגישה המודרנית היא חיבורו של ציוני זויט (2001) הנושא את הכותרת *The Religions [sic!] of Ancient Israel*. דומני שקנוהל היה מטיב עם הקורא (גם אם הספר מוגש לקורא העברי) אם היה מציב עצמו בתוך מגרש המחקר המודרני, סוקר, ולו בקצרה, את הישגיו של המחקר בכל הנוגע להטרוגניות של הספרות המקראית,¹ ומדגיש את חידושו בשיטה ובתוצאותיה.

(ב) אני שותף מלא לביקורתו של פרופ' גרשון ברין על החיבור,² לפיה "הקושי הגדול בספרו של קנוהל הוא בשאלת הפרשנות. כמעט אף פעם אין המחבר מקיים דיון פרשני תוך הצגת הראיות לטובת הפירוש שהוא מציע, ותוך ציון פירושים אחרים שהוצעו (שאפילו אם אינו מקבלם, עליו להוכיח את אי קבילותם)". ואומנם חיבור המתיימר להיות מחקרי, מדעי וביקורתי אינו יכול לפטור עצמו מדיון

1 סקירה יפה ניתן למצוא למשל אצל R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period* (trans. from German, 1992), Louisville 1994, Vol. 1, pp. 1–21.

2 הביקורת התפרסמה במוסף 'ספרים' בעיתון "הארץ" מיום 2.4.2007.

פרשני, ועליו לפרוש לפני הקורא והחוקר את האפשרויות הפרשניות השונות, להצביע על יתרונן וחסרונן, ולקבוע את עמדתו באמצעות ראיות מבוססות.

פרק ראשון: 'האל הבורא ובעיית הרע'

בפרק זה דן קנוהל בשאלת מקור הרע, כפי שהיא עולה בסיפור הבריאה שבבראשית פרק א', סיפור המשתייך לדעת המחבר למקור הכוהני.³

מקובלת עלי הקביעה, ששותף לה קנוהל, לפיה בר' א, ב מתאר את ההוויה שקדמה לבריאה: "וְהָאֱרֶץ הָיְתָה תְהוֹ וְנִבְהוּ וְחָשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם". הוויה זו הייתה מורכבת מ'תוהו ובוהו', 'חושך', ו'תהום'. לדעת קנוהל – וכאן עיקר טענתו – "היסודות הקדמונים הנזכרים בבראשית א, ב שייכים כולם, במידה זו או אחרת, לספרת הרוע והשלילה" (עמ' 16). משמע, שלפי התפיסה הכוהנית קדם הרע לבריאה. בכך יש משום הצדקת האל בכל הנוגע לרע שבעולם.

בחינה מדוקדקת של דברי קנוהל מורה על בעייתיות מתודית ועל התעלמות מכמה מחקרים חשובים. ראשית, בעמ' 14 משיג קנוהל על קויפמן שטען כי ניתן ללמוד על בר' א, ב מתוך כתובים מקראיים שונים המייחסים לה' את בריאת החושך (יש' מה, ז), התהום (מש' ג, כ; ח, כד), הים והיבשה (תה' צז, ז; יונה א, ט; נח' ט, ו). טענתו של קנוהל היא "..." ההסתייעות בכתובים אחרים במקרא לעניין זה בעייתית מאוד... המחקר הביקורתי של המקרא מורה כי קיימות מחלוקות רבות בין מקורות מקראיים שונים, ולפיכך אין אנו יכולים להסיק ממקור אחד על משנהו. הבירור צריך להיעשות בכל מקור

3 עיקרי הדברים הופיעו כבר קודם אצל קנוהל: "יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע", אצל א' בילסקי, א' מנדלסון, א' שנאן (עורכים), *אזרים. האור בספרות, בהגות ובאמנות*, תל-אביב 2005, עמ' 80–83; *The Divine Symphony*. *The Bible's Many Faces*, Philadelphia 2003, pp. 11 ff.

בנפרד". והנה כאשר בא קנוהל לפרש מהו טיבו של 'תהו ובהו' הוא נזקק לכתובים 'רחוקים', כגון יש' לד, יא; יר' ד, כג, כתובים הקושרים את 'תהו ובהו' להרס ולחורבן; וכגון כתובים אחרים (דב' לב, י; איוב ו, יח ועוד) בהם 'תהו' משמעו: מדבר. נאה דורש, אך אינו נאה מקיים! ואמנם קשה פעמים רבות להימנע מלהזדקק למקראות אחרים כאשר אתה בא לפרש כתוב קשה. השאלה היא האם הכתובים עליהם נשען קנוהל מאפילים בתקפותם על הכתובים עליהם נשען קויפמן?

לחזוק טענתו המרכזית, בדבר קדימותו של הרע לבריאה, מביא קנוהל את סיפור המבול שבספר בראשית (פרקים ו-ט), על פי גרסתו שבמקור הכוהני. הרוע, שהוסתר, התפרץ: "וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ לְפָנֵי הָאֱלֹהִים וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס; וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָרֶץ, וַהֲגִה נִשְׁחָתָה פִּי הַשָּׁחִית כֹּל בְּשָׂר אֶת דְּרָכָו עַל הָאָרֶץ" (בר' ו, יא-יב). קנוהל אינו מפרש כתובים אלה, אך מתוך דבריו ניתן להסיק כי הוא רואה בהם הסבר ורקע להשחתת מידותיהם של הברואים כולם. לעניות דעתי אין ממש בהסברו זה של קנוהל. קריאה בסיפור המבול מובילה, לדעתי, למסקנה (כמעט) חד־משמעית, לפיה מקור החטא, החמס, הוא באדם. אין בכתובים אלה שום רמז לכך כי מקור הרע הוא בארץ, במים או בחושך. במקום הטענה, בלשונו של קנוהל, המדברת על "ההשחתה המוסרית של הבריאה" (עמ' 19), מוטב לנסח 'ההשחתה המוסרית של הבריות'. חוששני שקנוהל מושפע יתר על המידה מן המדרש שבירושלמי חגיגה ב, ע"א ושבראשית רבה א, א, אותו הוא מביא בדיונו (עמ' 18), לפיו "אלולי שהדבר כתוב אי אפשר לאמרו: 'בראשית ברא אלהים' – מנין? מן 'והארץ היתה תהו ובהו'". מבחינה פרשנית דומה עליו שיש להעדיף את טענתו של נורת, לפיה "The Priestly Document gives some reasons for the Flood [e.g. Gen

6:11], but they are the result rather than the cause of man's evildoing".⁴

חיזוק נוסף לטענתו מביא קנוהל מפרשת טיהור המשכן (וי' טז, א–ח), שמוצאה אף הוא בתורת כוהנים. לדעת קנוהל, פרשה זו מעמידה זה מול זה את ה' ואת עזאזל שהוא לדעת קנוהל "נציג אלוהי של כוחות הרע והטומאה" (עמ' 22). קנוהל עצמו מודה כי "עזאזל אינו נזכר בשום מקום אחר במקרא" (עמ' 20), ועל כן נדרש הפרשן החוקר להרחיק עדותו למקורות חוץ־מקראיים. רבו הדעות על מיהותו ומקורו של 'עזאזל', אולם קנוהל אינו יורד לעומקה של הפרשה, ומקבל כמעט כדבר מובן מאליו את זיהויו (המאוחר) של עזאזל כישות אלוהית. משום מה אין קנוהל מתמודד עם טענה מעניינת וחשובה של מילגרם, לפיה:

Azazel... Regardless of his origin – in pre-Israelite practice he surely was a true demon... who ruled in the wilderness – in the priestly ritual he is no longer a personality but just a name, designating the place to which impurities and sins are banished. As for the survival of the name Azazel, 'demons often survive as figures of speech... long after they have ceased to be figures of belief. Accordingly, the mention of a demon's name in a scriptural text is not automatic testimony to living belief in him' (Gaster...). Azazel suffers the fate of all angels and spirits in Scripture... they are not deified...⁵

E. Noort, "The Creation of Light in Genesis 1:1–5: Remarks on the Function of Light and Darkness in the Opening Verses of the Hebrew Bible", in: G.H. van Kooten (ed.), *The Creation of Heaven and Earth* (Themes in Biblical Narrative, 8), Leiden and Boston 2005, p. 19. 4
J. Milgrom. *Leviticus 1–16* (AB), New York 1991, p. 1021. 5

לטענה זו מתחום הפנומנולוגיה אין כל התייחסות בדברי קנוהל, ויש בכך כדי לפגום בדיונו בפרשת טיהור המשכן בפרט, ובטיעונו המרכזי בדבר מקור הרע בכלל.

את ביקורתנו לפרק הראשון נחתום בהערה ביבליוגרפית: טענתו של קנוהל בדבר קדמות הרע בעולם עוד קודם לבריאה הועלתה כבר בשנת 1998 על-ידי חוקר המקרא הנודע ג'ימס בר המנוח.⁶ ומאוחר יותר, בשנת 2001 על-ידי אד גרינשטיין, מבכירי חוקרי המקרא של ימינו.⁷ לא בר ולא גרינשטיין בא זכרם בחיבור שלפנינו. אתמהא.

פרק שני: האל, המיניות והאלמוות

בפרק השני דן קנוהל, בין השאר, בתפקידו של הרוע בתיאור הבריאה שבסיפור גן העדן (בר' ב, ד²–כד),⁸ שמקורו במקור J. לדעת קנוהל, בעוד שבתיאור הכוהני (בר' א) מקור הרע הוא בישויות קדמוניות שקדמו לבריאה, הרי מקור J "מתאר את ה' כבורא הרוע, והנחש הוא סמלו" (עמ' 28). אליבא דקנוהל, משמעותו של סיפור גן העדן – שבמרכזו עומדת האכילה מעץ הדעת טוב ורע – היא כי "רק באמצעות אי-ציות ומרידה אפשר להגיע לבגרות" (עמ' 31). טענה נועזת זו מאוששת על-ידי קנוהל בהצהרה בעלת נופך אישי: "קשה להאמין שהאל רצה כי [אדם ואשתו] יישארו במצב לא מפותח זה לנצח. שאם לא כן, למה שתל בגן את עץ הדעת? למה הציב את הנחש בגן?" ותשובת קנוהל לתמיהות אלה: "נראה ששאיפתו הנסתרת הייתה לעזור להם להתגבר ולהיות כמו האל היודע טוב ורע" (עמ' 31).

J. Barr, "Was Everything That God Created Really Good?", in: T. Linafelt and T.K. Beal (eds.), *God in the Fray. A Tribute to Walter Brueggemann*, Minneapolis 1998, pp. 55–67, esp. pp. 59–60.

E.L. Greenstein, "Presenting Genesis 1, Constructively and Deconstructively", *Prooftext* 21 (2001), pp. 1–22, esp. 13ff.

8 עיקרי הדברים התפרסמו על ידו קודם לכן בחיבורו סימפוזיה (לעיל), הערה 3, עמ' 37 ואילך.

ראשית, קשה לי להאמין כי חוקר מקרא ישתמש בטענה 'קשה להאמין ש' בכואו לפרש טקסט. החוקר חייב לשקול בכובד ראש את כל האפשרויות, על כל התוצאות הפרשניות של בחינת משמעותו של טקסט. ולעצם העניין, האם הצעתו של קנוהל, לפיה האל דוחף למעשה את האדם לחטוא ולהיענש כחלק מתהליך התבגרות, סבירה יותר מן ההצעה שלפיה האל מבקש להותיר את בני האדם בתמימותם ובשלב התפתחותם 'הילדותי'? אדרבא. דומה עליו שסיפור גן העדן משקף תיאולוגומנון מרכזי בספרות המקראית: האל תר אחר יצורים צייתניים, אם בודדים אם קבוצות, עושי דברו ורצונו. דומה שזו הסיבה להצבת עץ הדעת טוב ורע בתוך הגן, כטענתו הסבירה של משה גרינברג: "לפי תפיסת המקרא, האדם נברא כשליט על העולם, כפוף לרצון האל בלבד. כפיפות זו היא תחומו, והודאתו בה היא תנאי לשלומו. בסיפור גן-עדן ההודאה בכפיפות מתבטאת בשמירת מצוות לא תעשה אחת: ההימנעות מאכילת פרי שני עצים שבגן... משמו של העץ הנאסר אתה שומע, שהאל ביקש לשמור על תמימותו של האדם ופתייתו (אם כי היתה בו חכמה לתת שמות לבעלי-החיים, דעה לעבוד את הגן ולשמרו, הכרה לקבל את המצווה...)".⁹

טענתו של קנוהל נסתרת ממהלך הסיפור עצמו. שכן אם האל מבקש מלכתחילה לקרב את האדם לאל, מה פשר 'פחדו' של האל העולה מבר' ג, כב: "ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו (=) המלאכים, הפמליא של מעלה) לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם"? מתוך דברי ה' ניכר כי האדם התקרב לאל (בידיעת הטוב והרע) למרות רצונו, ועל כן קיים חשש להידמותו לאל באכילה מעץ החיים. זאת ועוד. אליבא דקנוהל, האל מוצג בסיפור גן העדן כמי שמחטיא ומעניש גם יחד! דומה עליו שקריאה מעין זו אין לה על מה שתסמוך בכתובים שלפנינו.

9 משה גרינברג, "על משמעות סיפור גן-עדן", אצל משה גרינברג, על המקרא ועל היהדות. קובץ כתבים (עורך א' שפירא), תל-אביב תשמ"ו, עמ' 218.

בנוסף, דיונו של קנוהל במשמעות הביטוי '(ה)דעת טוב ורע' לוקה בחסר. הרבה קולמוסין נשתברו והרבה דיו נשפכה בבחינת הביטוי. משמעות הביטוי, לדעת קנוהל, היא "שיפוט מוסרי ומודעות מינית" (עמ' 30–34). המחקר המודרני העלה שורה ארוכה של הצעות, ואין קנוהל דן בהן כלל ועיקר.¹⁰ מבין ההצעות שהועלו יש לתת את הדעת לזו המסתייעת בכתובים שבשמ"ב יד, במלואם. פס' יז מתאר את פנייתה של האישה החכמה מתקוע אל דויד בזו הלשון: "כי כמלאך האלהים כן אדני המלך לשמע הטוב והרע". על-פי הקשרו של הפסוק ועל-פי כתובים אחרים מסיק קנוהל כי משמעו של הצירוף 'לדעת טוב ורע' קשור לשיפוט מוסרי. אולם בהמשך הסיפור חוזרת האישה החכמה על דבריה, בשינוי לשון: "ואדני חכם כחכמת מלאך האלהים לדעת את כל אשר בארץ" (פס' כ). לא מן הנמנע הוא כי לפנינו, דרך אגב, הסבר ללשון 'לשמע טוב ורע' שבפסוק יז, היינו: לדעת את הכול. יתרונו של הסבר זה גדול, שכן הוא כולל, למעשה, את כל מגוון ההקשרים של הצירוף 'יד"ע טוב ורע' המצויים במקרא. ידיעת הכול היא ללא ספק תכונה אלוהית מובהקת, אותה ניסה ה' למנוע מן האדם לרוכשה. מן הראוי היה להתמודד עם הצעה מעניינת זו, הנראית לי הקרובה ביותר לרוח הפרשה.

אשר לשאלת מעמד המיניות שבסיפור, דומה עליי כי גם כאן לא טרח המחבר להציג לפנינו אפשרויות פרשניות שונות. המשמעות המינית של ידיעת הטוב והרע מאוששת, לכאורה, בקביעה כי לאחר האכילה מן העץ בושו אדם וחוה במערומיהם (בר' ג, ז). יש הרבה מן הפיתוי לקשור בושה זו עם התעוררות היצר המיני. ולא היא! עיון בפרשה כולה מעלה אפשרות שונה לחלוטין, לפיה מודעות העירום שלאחר האכילה מן העץ מסמנת את השלב שבו נבדל האדם מבעלי

10 על ההצעות השונות, יתרוניתיהן ומגרעותיהן, ראו למשל אצל J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Minneapolis 1992, pp. 57–73; D.E. Callender, *Adam in Myth and History. Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*, Winona Lake 2000, pp. 66–84.

החיים. יצוין כי פרק ב שבבראשית מתאר קרבה רבה בין האדם לחיות: על בריאת האדם נאמר "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה" (פס' ז), ובדומה על בעלי החיים: "וייצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה" וגו' (פס' יט). זאת ועוד. עצם בריאת החיות נועדה לכך שהאדם יבחר מביניהן 'עזר כנגדו' (פס' יח-יט). קודם האכילה היה אפוא אדם כשאר בעלי החיים, ערום וללא בושה. עם האכילה מעץ הדעת טוב ורע רכש האדם תכונה אלוהית שהבדילה אותו משאר החיות. גישה פרשנית זו לפרשה הועלתה במחקר המודרני על ידי ג'ימס בר.¹¹ נכון הוא כי פירוש זה לפרשה אינו משרת את מי שמחפש את המיניות אצל האלוהים, אולם יש ומוטיב זה אינו מצוי בכל מקום.

את הפרק השני חותם המחבר בעיון בסיפור מגדל בבל (בר' יא, א-ט). אף כאן, כמו בסיפור גן העדן, מוצא המחבר את הרעיון כי החטא והרוע מהווים, למעשה, זרז להתפתחות האנושות, ובלשונו של קנוהל: "על פי תיאורו של J האנושות נפוצה בארץ בשל חטא המגדל. הקריאה לאברהם ובחירת ישראל הן תוצאה של חטא המגדל. גם כאן ניכרת תפיסתו של J, הרואה בחטא וברוע קטליזטור להתפתחויות חשובות" (עמ' 39). המחבר חוזר על טענה זו בדיונו בקין (נספח א, עמ' 146-151). אף שם חטאו של קין הוביל בסופו של דבר להתפתחותה של התרבות האנושית, אם בבניית עיר (בר' ד, יז), אם בהמצאת המוזיקה ותעשיית המתכות (שם פס' כב): "אפשר להכליל ולומר כי J רואה את הרוע כקטליזטור שנוצר בידי האל כדי לקדם את התפתחותה של האנושות" (עמ' 147). האומנם? דומה שקריאת הפרשיות הנדונות – על כל מרכיביהן – עשויה להצביע על מסקנה הפוכה. נכון הוא כי על-פי סיפור גן העדן, יוצא היצור האנושי נשכר מחטאו ורוכש תכונה אלוהית. אך בד בבד הוא נענש ומקולל בשל חטאו על-ידי האל (בר' ג, טז-יט). ומעל לכול, הוא מאבד לחלוטין ולנצח בשל חטאו את היכולת לזכות באלמוות, ומכאן

11 בר שם, עמ' 62.

הסיבה לגירושו מן הגן (בר' ג, כב-כד). הן הקללה והן הגירוש מעידים כאלף עדים כי מעשה האדם היה בניגוד לרצונו של האל, בלתי מתוכנן לחלוטין, ולכן החטא הוא רע, הגורם בסופו של דבר להתדרדרות במצבו של האדם. אף בסיפור על קין (בר' ד, א-כו) קשה לראות כיצד הרוע והחטא קדמו לאנושות, כביכול הרוע הוא הכרחי. תחילה יש ליתן את הדעת לכך שקין גולה ממקומו (כהורג בשגגה הגולה לעיר מקלט), כאשר הוא נתון לפחד מתמיד מפני נוקמיו (פס' יד-טו). בנוסף, אין שום ראייה לכך שלולא חטא לא היה קין בונה עיר, וצאצאיו לא היו ממציאים. בנוסף, קנוהל מקבל את הטענה לפיה J רואה בחיוב את בניית העיר. זו טענה כל כך מרכזית, עד שהחוקר אינו יכול לפטור עצמו בהפניה להערה (עמ' 147 הערה 7), ללא נימוקים של ממש להעדפת טענה מחקרית אחת על חברתה. וכיצד יסביר קנוהל את העובדה כי דווקא J הוא זה המספר על מרד האנושות באל בבניית עיר ומגדל, כבסיפור על מגדל בבל (בר' יא, א-ט)?

אף הסיפור על מגדל בבל משמש אצל קנוהל כראיה נוספת לעמדתו העקרונית של J, לפיה החטא והרוע הם זרזים להתפתחויות במין האנושי (עמ' 37-39). שהרי לולא חטא דור הפלגה, לא היתה האנושות מתחלקת לישויות אתניות, וה' לא היה מתייחס באופן מיוחד למשפחת אברהם ולצאצאיו וכו' וכו'. צודק קנוהל בקביעתו, כי "המעבר הזה מן הממד האוניברסלי של תקופת הבריאה אל הממד הפרטיקולרי והלאומי, הוא נקודת מפנה חשובה בסיפור המקראי" (עמ' 38), אולם השאלה המרכזית היא מהו מעמדו הערכי של מעבר זה? החיובי הוא אם שלילי? האם הוא בכוונת מכוון תחילה או שמא תוצאה של מעשה האדם? ושוב, מי יתקע לידינו שבחירת אברהם היא פועל יוצא הכרחי למרד דור הפלגה? יתרה מכך. האם באמת J רואה בעין יפה את פיזור של האנושות, כתפיסת המקור הכוהני? דומה שקנוהל יוצא מתוך הנחה, לפיה הן J הן P שותפים להנחה הבסיסית שתפוצת האנושות על פני הגלובוס כולו סימן ברכה היא. הדבר נכון ביחס ל-P, אך מסיפור מגדל בבל ניתן להסיק מסקנה שונה, אף הפוכה.

פרק שלישי: מיהו בן האל

בפרק זה מבקש קנוהל להוכיח כי קיימים במקרא שרידים לתפיסה מיתית הקושרת את בני האדם קשר 'מעין' ביולוגי לאל.¹² קשר זה מצוי לדעת קנוהל ב-J, המתאר את לידת קין: "והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין ותאמר קניתי (=בראתי) איש את (=יחד עם) ה' " (בר' ד, א). כביכול קין הוא בנם המשותף של האל ושל חוה, ללא שיתוף האדם. לדעת קנוהל משתקפת כאן דמוקרטיזציה של התפיסה המצרית, הרואה רק את המלך כצאצא האל והמלכה. אולם את עיקר הדיון מקדיש המחבר לתפיסת המלך בספרות המקראית, בה ניתן לדידו למצוא עקבות לתפיסת המלך כ'בן אלוהים'. כך בתה' ב, ז: "ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך". כתוב זה ואחרים (כגון שמ"ב ז, יד; תה' פט; יש' ט, ה; תה' מה, ז) מתפרשים על-ידי קנוהל כהשפעה של האידיאולוגיה המלכותית המצרית, שראתה בפרעה אל, ולפיכך מסקנתו היא כי "למלך שהוא משיח ה' יש מעמד אלוהי (באמצעות לידה או אימוץ). הוא מכונה בשמות אלוהיים וייעודו ליישם את הצדק האלוהי. המלך משמש גם כוהן והוא הגורם לפירון הארץ" (עמ' 46). ובדומה, גם בהמשך: "... התורה שוללת מעמד אלוהי למלך – אך הנביאים וספר תהלים מעידים על האלהתו" (עמ' 50).

הכתובים אותם מביא קנוהל אכן משקפים את מעמדו המיוחד של המלך בישראל. אולם האם הגיע מעמד זה עד כדי "האלהתו"? האם המלך בישראל נתפש כיצור אלוהי? קנוהל אינו מקבל את הטענה לפיה תה' ב, ז, "בני אתה אני היום ילדתיך", משקף נוסחת אימוץ, שכן אין אנו מוצאים התייחסות לאימוץ לא בחוק המקראי ולא בסיפורת (כדעת רוברטס). טיעון זה חלש מבחינה מתודולוגית, שכן לא כל הנהגים מוצאים להם ביטוי בקובצי חוקים ובסיפורים, מה עוד שמספר חוקרים מוצאים לשונות אימוץ בספרות המקראית בהקשרים

12 עיקרי הדברים התפרסמו על ידו קודם לכן בחיבורו סימפוזיה (לעיל, הערה 3), עמ' 87 ואילך.

שונים.¹³ זו אף זו. בעוד שבעמ' 41 דוחה קנוהל את האימוץ כאפשרות פרשנית, הרי בעמ' 46 נזכר האימוץ כאחת האפשרויות להתהוות מעמדו המיוחד של המלך.

בנוסף, יש להעיר כי קביעתו של קנוהל ש"כל מרכיבי האידיאולוגיה של המלוכה האלוהית מצויים במקורות המקראיים מן הנביאים ומן הכתובים..." (עמ' 46), איננה מדויקת. שכן לפחות במצרים, אידיאולוגיה זו מייחסת כוח למלכים אף לאחר מותם – מוטיב החסר, לפי עניות דעתי, בספרות המקראית.

זו אף זו. על מעמדו האלוהי של המלך בישראל למד קנוהל, בין השאר, מן הזיקה שבין המלך לבין פריון הארץ. על זיקה זו ניתן ללמוד מתה' עב, הקרוב בתפיסתו לשיר הלל שחובר לרגל עלייתו של מרנפתח לכסא המלוכה (עמ' 42–43, 44). זיקה זו חשובה ומעניינת, אלא יש להדגיש כי בשתי התרבויות הנדונות, המצרית והישראלית, זיקת המלך לפריון הארץ איננה עניין אוטומטי (כנחות האל, למשל), אלא היא פועל יוצא של שמירת המלך על סדר עולם תקין. אולם בעוד שהטקסט המצרי מתאר את השמירה על סדר עולם באמצעות הכנעת השקר, במזמור עב שבתהלים שמירת הסדר היא באמצעות הגנה על חלשים: "ידין עמך בצדק וענייך במשפט... ישפט עניי עם יושיע לבני אביון וידכא עושק... כי יציל אביון משוע ועני ואין עזר לו; יחס על דל ואביון ונפשות אביונים יושיע; מתוך ומחמס

13 ראו למשל ג' ברין, "לתולדות הנוסחה 'הוא יהיה לי לבן ואני אהיה לו לאב'", אצל ב' אופנהיימר (עורך), *המקרא ותולדות ישראל. מחקרים במקרא ובספרות ימי בית שני לזכרו של יעקב ליוור*, תל-אביב תשל"ב, עמ' 57–64; ש"מ פאול, "לשונות אימוץ", *אדון-ישראל*, יד. ספר ח"א גינזברג, ירושלים תשל"ח, עמ' 31–36 (נזכר על ידי קנוהל); מ' מלול, "אסופים ואימוצם במקרא ובתעודות מסופוטמיות: עיון במספר מיטאפורות משפטיות ביחזקאל טז, א–ז", *תרכיץ נז* (תשמ"ח), עמ' 461–482 (=מ' מלול, *חברה, מושפט ומנהג בישראל בתקופת המקרא ובתרבויות המזרח הקדום*, רמת-גן תשס"ו, עמ' 70–87); י' פליישמן, *הורים וילדים במשפטי המזרח הקדום ובמשפט המקרא*, ירושלים תשנ"ט, עמ' 49–55.

יגאל נפשם וייקר דמם בעיניו" (פס' ד-יד). דומה שהבדל זה איננו מקרי.

פרק רביעי: זיווגו של האל והולדת הקנאות הדתית
 בפרק זה דן קנוהל בשני עניינים. האחד, אופייה ומקורה של קנאת האל; האחר, עד כמה מושרש המונותאיזם בקרב עם ישראל. אשר לקנאת האל, קנוהל מצביע בצדק על התופעה כמיוחדת לספרות המקראית, אם כי היא קיימת גם בעולם הפוליתיאיסטי (בניגוד לטענתו של קנוהל שתופעה זו נעדרת כליל בעולם הפוליתיאיסטי). מקורו של מוטיב הקנאה הוא ביחסי בני זוג, ובהעדר בת זוג לאלוהי ישראל, הרי לדעת קנוהל בני ישראל "ממלאים את הפונקציה הנקבית ביחסיהם עם האל" (עמ' 56).

אשר למידת התקבלותה של אמונת הייחוד בקרב עם ישראל, כאן מתמודד תחילה קנוהל עם עמדתו הפרשנית של קויפמן ביחס לספר הושע. לדידו של קויפמן, ספר הושע נחלק לשתי חטיבות נפרדות, מעשה ידי נביאים שונים, בני תקופות שונות: זה של פרקים א-ג חי בימי יהורם בן אחאב, באמצע המאה התשיעית לפסה"נ, וזה של פרקים ד-יד חי מאה שנה מאוחר יותר, בשנותיה האחרונות של מלכות הצפון, המחצית השנייה של המאה השמינית. קנוהל מסביר יפה את שעומד ברקע תפיסתו זו של קויפמן: "כיון שלפי תפיסתו היה עם ישראל עם מונותאיסטי בתקופת הבית הראשון, ועבודת הבעל הייתה אפיזודה חולפת בימי אחאב ואיזבל, חייבים להניח שהתיאורים בהושע א-ג, שמהם עולה תמונה של עבודת בעל פומבית והמונית, נכתבו בימי שלטון בית אחאב" (עמ' 58). לצורך כך מתקן קויפמן את הכתוב בהושע א, ד. תחת "עוד מעט ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא" גורס קויפמן "...על בית יהורם (בן אחאב)".

קנוהל יוצא חוצץ כנגד תפיסת קויפמן את הושע. ראשית, הוא דוחה, ובצדק, את תיקונו של קויפמן את הנוסח "על בית יהוא". אשר לאחדותו של הספר, כאן דומני יש מקום לצדד בתפיסת קויפמן. לדעת קנוהל, "ההבדל בין שני חלקי ספר הושע הוא סגנוני ולא תוכני" (עמ' 60). למה מתכוון קנוהל במונח 'סגנוני'? סתם המחבר

ולא פירש. כותב שורות אלה היה שותף למחקר שהתבצע לפני שנים רבות, בו נבדקו מרכיבים סגנוניים בספרי מקרא שונים, ובעיקר בספר ישעיה. מרכיבים סגנוניים אלה הם מאפיינים דקדוקיים, הקשורים למבנה העמוק של המשפט, ומאפיינים אלה אינם משתנים, גם כאשר משתנה הסוג הספרותי. דוגמא להבדלים סגנוניים מצויה בפירושיהם של אנדרסן ופרידמן לספר הושע,¹⁴ אלא שלשיטתם, המכנה התימטי המשותף הוא זה שמכריע לצד ראיית הספר כאחדותי. בכל אופן, נושא הסגנון ראוי לבדיקה רצינית.

לאור מסקנתו של קנוהל בדבר אחדותו של ספר הושע, מסקנה אשר לה שותפים חוקרים רבים, מגיע קנוהל לדון בשאלה עד כמה מושרשת הייתה התפיסה המונותיאיסטית בקרב עם ישראל. שאלת היחס בין אמונותיה של הספרות המקראית לבין אמונותיה של הדת העממית בקרב עם ישראל (ביהודה ו/או בישראל) זכתה למחקרים רבים וחשובים. לאור בחינות מקיפות של השמות התיאופוריים שבאונומסטיקה העברית, בחינות המבוססות הן על אוצר השמות שמקרא והן על ממצאים ארכיאולוגיים מתקופת בית ראשון, יש המבקשים להסיק כי החברה הישראלית הייתה מונותיאיסטית.¹⁵ גם אם יש לקבל קביעה פסקנית זו בהסתייגות-מה,¹⁶ או לחילופין לאמץ את ניסוחיו המתוחכמים יותר של טיגאי בנושא הנדון,¹⁷ לפיהן –

F.I. Andersen and D.N. Freedman, *Hosea* (AB), Garden City 1980, pp. 14–64.

J.D. Fowler, *Theophoric Personal Names in ancient Hebrew. A Comparative Study* (JSOTSS, 49), Sheffield 1988, pp. 313 ff.

Z. Zevit, *CBQ* 52 (1990), pp. 115–118; D.M. Pike, *JAOS* 114 (1991), pp. 817–818.

J.H. Tigay, *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (Harvard Semitic Studies), Atlanta 1986.

Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, London and New York 2001, pp. 586–609.

In every respect the inscriptions suggest an overwhelmingly Yahwistic society in the heartland of Israelite settlement, especially in Judah. If we had only the inscriptional evidence, it is not likely that we would ever imagine that there existed a significant amount of polytheistic practice in Israel during the period in question.¹⁸

— או —

The epigraphic evidence suggests only that most Israelites ignored foreign gods, but it does not tell us what they thought about them.¹⁹

בכל אופן, בדיון רציני בשאלת היקפה ותכניה של העבודה הזרה בישראל, אין די בהערת אגב לפיה "הממצא הארכאולוגי על עבודת צלמים בישראל" מצטרף לעדות הכתובים על האלילות בישראל (עמ' 61). העדות הארכיאולוגית עצמה, אליה מכוון קנוהל את דבריו, אף היא בעייתית כשלעצמה, וניתנת לפירושים שונים. מן הראוי שהמחבר יקדיש תשומת לב רבה יותר, תוך הצגת תמונה מקיפה, על פירושיה ומשמעויותיה כפי שהועלו במחקר המודרני, ולא יקדיש לכירור הנושא עמוד אחד בלבד.

פרק חמישי: כפל הפנים בנבואת ישעיהו

בפרק זה מצביע קנוהל על שתי הפנים בנבואת ישעיהו הראשון.²⁰ מצד אחד, הצד האפל, הבא לידי ביטוי בפרק ההקדשה (יש' ו), לפיו שליחותו של הנביא עיקרה למנוע את חזרת העם בתשובה, תוך הטעייתו, ובנבואות זעם על העמים, שעיקרן חזון על השמדתם של העמים, תוך הטעייתם. מצד שני קיימות בספר ישעיהו נבואות תוכחה

18 טיגאי שם, עמ' 36.

19 טיגאי שם, עמ' 37. וראו שם בהמשך, עמ' 38–41.

20 עיקרי הדברים התפרסמו על ידו קודם לכן בחיבורו *סימפוזייה* (לעיל, הערה 3), עמ' 57 ואילך.

הקוראות לתיקון דרכם של אנשי יהודה. נבואות אלה נתפסות על-ידי קנוהל כמשקפות את המרכיב המוסרי שבנבואת ישעיהו. פתרונו של קנוהל למתח בין שני מרכיבי הנבואה הוא דיאלקטי בעיקרו, בבחינת 'אחדות הניגודים'. זה וזה מצויים אצל הנביא, על המתח והניגוד שביניהם. לדעת קנוהל, "אין ליישב סתירה זו בעזרת ההיגיון – לא באמצעות טשטוש הקריאה לתשובה בפרק א, ולא באמצעות עמעום השליחות למניעת התשובה בפרק ו. הסתירה מעידה על העומק והמורכבות של אמונתו של ישעיהו" (עמ' 85). לכאורה ניתן היה לפתור את הסתירה בדרך 'הגיונית': לאחר פרקים א–ו, בהם קורא הנביא ישעיהו לתשובה והעם אינו נענה לקריאה זו, בא פרק ו, ומציע את הדרך להעניש את העם. אלא שקנוהל, כרבים אחרים, אינו מקבל את הטענה כי פרק ו אינו פרק ההקדשה, ואף אינו רואה בפרקים א–ה השתקפות של שנות פעילותו הראשונות של הנביא.

נוכח פירושו זה של קנוהל, אעיר כמה הערות. פרקים א–ה כוללים מספר לא קטן של יחידות נבואיות, והחוקרים נחלקים ביניהם ביחס לגודלן ולמספרן של יחידות אלה. הממעיטים מונים כאן כ-10 יחידות, והמרבנים מגיעים לכדי 16 ויותר. לפיכך, שאלתי היא: האם מציאת כמה פסוקים, או אם תרצו, שתי יחידות בעלות רקע היסטורי מאוחר, די בה כדי לאחר את כל היחידות כולן?

ואעיר הערה נוספת. יש' ל, כז, "הנה שם ה' בא ממרחק בער אפו..." מתפרש על-ידי קנוהל כמכוון למלאך ה' (עמ' 73–74), כאשר "המלאך מתואר כמי שאפו בוער..." (עמ' 73). והנה בעמ' 76–77 נוקט קנוהל ניסוח שונה, שספק אם הוא עולה בקנה אחד עם מה שאמר למעלה: "נבואה זו (יש' ל, כז–לג) עומדת כולה בסימן האש האלוהית המכלה. היא פותחת באפו הבוער של ה'..."

פרק שישי: כפל הפנים בתורת הכהונה, בספר איוב ובסיפור העקדה

פרופ' קנוהל הוא מן החוקרים המובילים בעולם בתורת הכהונה המקראיות. ספרו החשוב *מקדש הדממה* (ירושלים תשנ"ג) ומאמריו הרבים הדנים בענייני כהונה שופכים אור חדש, מעניין וחשוב על תפישותיה השונות של הכהונה בישראל. הוא עומד בשום שכל

ובחריפות רבה לא רק על הפערים שבין מקור P (תורת כהונה) למקור H (אסכולת הקדושה), אלא גם על הבדלי תפיסה ביחס לאל בתורת הכהונה עצמה, בין התקופה של ספר בראשית לבין ימי משה. לדידו, ניתן לראות בהבדלים אלה סימן ל"התפתחות המודעות הדתית הישראלית – מן הרמה הדתית הבסיסית... אל הרמה הדתית הגבוהה יותר" (עמ' 100). בחיבורו הנוכחי חוזר קנוהל על עיקרי רעיונותיו וראיותיו ביחס לתורת כהונה, כפי שכתבם בחיבורו הקודם *מקדש הדממה*, בשינויים שבניסוח, תוך שהוא מפנה מידי פעם לחיבורו הקודם.

התייחסותו של קנוהל בהקשר זה לספר איוב (עמ' 105–109) מעניינת ומאתגרת, אולם אף כאן חוזר קנוהל על דברים שכתב במקום אחר,²¹ אך ללא הפנייה אליהם.

את הפרק השישי חותם המחבר בעיון בפרשת העקדה (בר' כב). עיקר דבריו נסב על שאלת הסתירה בין הצו האלוהי לבין התערבותו של האל שמנע ביצוע הצו. לדעת קנוהל יש כאן ביטוי לשתי הפנים שבאלוהות: השם 'אלהים' המצווה להקריב מסמל את הפן האי-רציונלי; שם ההוויה המעכב את אברהם מלבצע את ההקרבה מסמל את הפן הרציונלי והמוסרי. פתרון דיאלקטי זה מעניין.

בעמ' 110 אנו קוראים את הדברים הבאים: "ראינו שתורת הכהונה רואה בשם 'אלהים' כמבטא את הממדים ההגיוניים והמוסריים בתוך האלוהות, ואילו השם 'הויה', שלפיה התגלה רק בתקופתו של משה, מבטא את הממד הנומינולי או הלא רציונלי של האלוהות. אבל סיפור העקדה הופך משמעויותיהם הסמליות של שני השמות הללו". אשאל שתי שאלות: האחת, האם ניתן להסיק מתוך דברים אלה כי תורת הכהונה קדמה למחבר סיפור העקדה? ואם כן, מהן ראיותיו לכך?

21 י' קנוהל, "מיראה לאהבה – השגת האמת הדתית בספר איוב ובתורת כהונה", אצל ל' מזוזר (עורכת), *איוב. במקרא בהגות באמנות*, ירושלים תשנ"ה, עמ' 89–103, ובתמצית גם בחיבורו *מקדש הדממה*, עמ' 156–158; *סימפוזיה* (לעיל), הערה (3), עמ' 115 ואילך.

ועוד. אם אמנם הופך מחבר הסיפור את השימוש בשמות האל, מדוע הוא עושה כן? האם יש לכך מקבילות נוספות (למשל במקור E, אליו משויך הסיפור על ידי חוקרים רבים)?

הפרק השביעי: קדושה ומקדש

בהמשך לפרק הקודם ניתן לקבוע כי פרופ' קנוהל ידיו רב לו בענייני כהונה וקדושה. אף כאן חוזר קנוהל על שיטתו כפי שהציגה בחיבורו *מקדש הדממה*, והוא אף מפנה לחיבור זה מידי פעם.

לשיטת קנוהל, קיים הבדל בין תפיסתה של אסכולת הקדושה לבין ספר דברים ביחס לקדושתם של ישראל. לפי אסכולת הקדושה, קדושתם של ישראל "אינה מצב נתון אלא יעד" (עמ' 116), ואילו ספר דברים "מעניק" לכלל ישראל מעלת קדושה אימננטית הקרובה למעלת קדושת הכוהנים לפי תפיסתה של אסכולת הקדושה" (עמ' 117). ראייה לתפיסת ספר דברים היא, לדעת קנוהל, אותן מקראות בהן אנו מוצאים את הביטוי "כי עם קדוש אתה לה' אלהיך" (דב' ז, ו; יד, ב, כא). האומנם? דומה עליו שהצירוף 'קדוש ל' אינו מורה על קדושה אימננטית כלל ועיקר, אלא על "הבדלת ישראל מן העמים וייחודם לעבודת האל", או על "הזיקה] המיוחדת שבין ישראל לאלוהיו"²².

אליבא דקנוהל, קיימים הבדלים של ממש בין המשכן הכוהני לבין אוהל מועד שמצוי חוץ למחנה (שמ' לג, ז-יא; במ' יא-יב). אחד ההבדלים הבולטים קשור לשאלת נוכחות האל. המשכן – משקף את התפיסה האימננטית של האל, באשר הוא נוכח בו תמיד; האוהל החיצוני – משקף תפיסה טרנסצנדנטית, באשר האל יושב בשמים, ויורד רק לצורך התגלות. קנוהל חוזר כמה פעמים על תפיסת האוהל החיצוני כמשקפת תפיסה טרנסצנדנטית של האל. דומה עליו שיש כאן ניסיון לא מוצלח לעמת בין שתי תפיסות קוטביות, בין תפיסה

22 י"ש ליכט, 'קדש, קדוש, קדושה', *אנציקלופדיה מקראית*, ז, ירושלים תשל"ו, עמודות 52-53.

אימננטית לתפיסה טרנסצנדנטית. שכן אל טרנסצנדנטי היורד ומתגלה מידי פעם, ספק רב בעיני אם אומנם יש לכנותו 'טרנסצנדנטי'. אכן קיימת במקרא תפיסה טרנסצנדנטית של האל, זו המושיבה את האל בשמים ושמו הוא זה הנוכח בין בני האדם. האוהל החיצוני משקף אפוא תפיסת ביניים, ומוטב לכנותה בכינוי מיוחד. לדעת קנוהל, מקורה של התפיסה המתארת את האוהל החיצוני – הנבואי – כמקום התגלות האל, הוא בפולמוס נגד פולחן העגלים של ירבעם. האוהל החיצוני מזמין כל אדם לבוא אליו ולהתקשר עם האל. בהקשר זה קובע קנוהל כי אחד הסיפורים הקשורים לאוהל החיצוני, במדבר יב, מתפלמס עם מסורת הקשורה לבית אל (אחד ממקומות העגלים של ימי ירבעם). התפלמסות זו באה לידי ביטוי בגישה אל החלום. בעוד שמסורת בית אל רואה בחלום מוטיב מרכזי (בר' כח, י ואילך), הרי הסיפור הזוקק לאוהל החיצוני ממעיט בערכו של החלום הנבואי (במ' יב, ו). אלא שכאן לא דקדק קנוהל בלשונו: בתחילה הוא אומר על במ' יב, ו "אנו שומעים הסתייגות הממעטה בחשיבותו של החלום הנבואי" (עמ' 126), ואילו בדברי הסיכום הופכת ההסתייגות להתנגדות: "לפנינו אפוא [בסיפורים הקשורים לאוהל החיצוני] תפיסה תיאולוגית המתנגדת למערכת הדתית של בית אל על כל מרכיביה – העגל, המלאך וחלום ההתגלות. התנגדות זו מובעת בסיפור על עגל הזהב בשמות לב, ובמסורות על אוהל מועד החיצון בשמות לג ובמדבר יב" (עמ' 127).

פרק שמיני: ייסוריו והשגבתו של עבד ה'

פרק זה הוא מן הפרקים היפים שבחיבור כולו, גם אם אין בו חידושים רבים.²³ בניגוד לקויפמן, ששלל לחלוטין את קיומו של הרעיון בדבר ייסורי תמורה (עמ' 7), טוען קנוהל, ובצדק רב, כי עבד ה' שבישעיה השני (המזוהה על-ידי קנוהל כ'עם ישראל' כולו) נועד בין השאר

23 עיקרי הדברים התפרסמו על ידו קודם לכן בחיבורו *סימפוזייה* (לעיל, הערה 3), עמ' 110 ואילך.

לכפר על חטאי העמים (יש' נג). לדעת קנוהל, השפיעו תיאורי העבד שבספר ישעיה על מחברו של ספר דניאל (מאה שנייה לפסה"נ). אולם בעוד שבספר ישעיה (נג, ח-י) התמונה של תחיית המתים היא מטאפורית (כבחזון העצמות ביח' לו א-יד), ובאה לסמל את השינוי לטובה העתיד לפקוד את עם ישראל הסובל, הרי בספר דניאל (יב, ב-ג) עניין לנו בתחיית מתים של ממש. לדעת קנוהל, רעיון זה הוא מהפכני, באשר הוא מטשטש את הפער בין האלוהי לאנושי. רעיון זה נוצר כדי להסביר את סבלן של קבוצות בעם ישראל (עמ' 139). הטענה בדבר השפעתו של ישעיה על דניאל איננה חדשה, וכבר קנוהל עצמו העיר (עמ' 138, הערה 25) כי כבר גינצברג עמד על כך במאמר שפרסם בשנת 1953.

נספח א: קין, מייסד הפולחן ואבי האנושות

נספח זה מבוסס, כהצהרת קנוהל עצמו, על מאמר שפרסם קודם לכן באנגלית, בספר היובל למשה ויינפלד (עמ' 151, הערה 28). קצר המצע מלעקוב אחר כל טענותיו של קנוהל בנספח זה. ברצוני להתעכב על טענה מרכזית אחת, הנוגעת לשחזור הטקסט של בר' ד, כה-כו. קנוהל טוען כי פסוקים אלה הם תוצר של עריכה. במקום נוסח המסורה שלפנינו – "וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת... אז הוחל לקרוא בשם ה'" (פס' כה-כו), טוען קנוהל כי הגרסה המקורית היתה – "וידע למך עוד את אשתו ותלד בן ויקרא את שמו נח... אז החל לקרוא בשם ה'" (עמ' 149). לדעת קנוהל, עמד טקסט זה בסוף רשימת היחס של קין, כאשר נח היה הדור השביעי לצאצאי קין. לאמור, כל האנושות היא מצאצאי קין. זאת בניגוד למקור הכוהני (בר' פרק ה), שלא זו בלבד שאינו מזכיר את קין, אלא שהוא מתאר את הדורות הראשונים כבעלי התנהגות נאותה. לפי מקור זה, רק בדור העשירי, דורו של נח, התעורר הרוע לראשונה. טענת קנוהל היא כי העורכים, שהשתייכו לאסכולה הכוהנית, מצאו דרך ליישב את הסתירה בין המסורות השונות:

הם אימצו את הגרסה הכוהנית ולפיה נח היה מצאצאי שת. כדי לנתק את הקשר הגנאלוגי בין קין לנח הם הוציאו את תיאור לידת נח והענקת שמו מהסיומת המקורית של שושלת קין לפי

מקור J, ומיקמו אותו מחדש בתוך הגנאלוגיה של שתי לפי המקור הכוהני (בר' ה, כט). במקום התיאור המקורי של לידת נח הכניסו העורכים את סיפור הענקת שמו של שתי (בר' ד, כה). סיפור זה מציג את שתי כבן שנולד לאדם לאחר רצח הבל על ידי קין, ובכך יצר הרמוניה בין שתי המסורות (עמ' 150).

אחת מהנחות היסוד העומדות ברקע שחזורו של הטקסט היא כי עורכי התורה ביקשו ליצור הרמוניה בין מסורות שונות. השאלה היא, האם הנחה זו נכונה תמיד. האומנם אין בספרות התורה הצגת מסורות שונות, אף סותרות, אלה בצד אלה (כגון סיפורי הבריאה, בר' א כנגד בר' ב)? בנוסף, המחבר אינו בוחן לעומקן הצעות אחרות ביחס שבין הרשימות הגנאלוגיות בבראשית ד-ה. אחת מן ההצעות הסבירות, ואולי הסבירה ביותר, שהועלו במחקר המודרני היא זו המצויה בפירושים לספר בראשית של ויינפלד²⁴ ושל אבישור.²⁵ הצעה זו מניחה קיומן של שלוש רשימות גנאלוגיות: (1) ד, יז-כד; (2) ד, כה-כו; (3) ה, א-לב. הרשימה הראשונה כוללת שבעה דורות; הרשימה השנייה – שלושה דורות, ואילו האחרונה – עשרה דורות. כל רשימה בנויה, אפוא, על-פי דגם טיפולוגי אחר: 7, 3, 10. הרשימה הארוכה, המונה עשרה דורות, מורכבת משתי הרשימות הקצרות. נכון הוא כי קיימים שינויים בין השמות הנזכרים (קין – קינן; עירד – ירד; מחויאל – מהלאל; מתושאל – מתושלח), אלא ששינויים אלה נתפסים כמזעריים, והם אינם חורגים משינוייהם של שמות אחרים במקרא החוזרים בשינויים זעירים (כגון: כוש – כושן; לוט – לוטן; מספר-מספרת; שלום-משלם; מלוך-מליכו; חרם-רחם; גנתון-גנתוי).²⁶ גישה פרשנית זו מוצאת מקבילתה (או מוטב:

24 מ' ויינפלד, *ספר בראשית עם פרוש חדש* (הוצאת ש"ל גורדון), תל-אביב תשל"ה, עמ' 25-26.

25 י' אבישור, *בראשית, (עולם התנ"ך)*, תל-אביב 1982, עמ' 48.

26 או אפשר שההבדל בין השמות מקורו במסורת מקבילה. תופעה זו שכיחה ברשימות היחס שבמקרא, כגון אלה שבספרי עזרא ונחמיה ודה"י.

מקבילותיה) בפרשיות עריכה אחרות.²⁷ כך, למשל, סיפור מכות מצרים (שמ' ז, יד [או ז, ח] – יב, לו) מורכב משורה של עשר מכות, מעשה עריכה של דגמים טיפולוגיים שונים: 3 ו-7, או מעשה המשלב שתי מסורות הנמנות עם הדגם הטיפולוגי 7.

מדוע יש להעדיף את הצעתם של ויינפלד ושל אבישור על הצעתו של קנוהל? ראשית, משום שהצעה זו פשוטה והרבה פחות מסורבלת מזו של קנוהל; שנית, היא מניחה פחות הנחות יסוד; שלישית, היא משאירה את הטקסטים המקראיים כמות שהם; רביעית, משום שהיא בנויה על גישה המוצאת מקבילתה במקומות אחרים בספרות המקראית.

לסיכום: שוחרי המקרא ימצאו בוודאי עניין רב בחיבורו של קנוהל. הוא מציג את ריבוי הפנים שבספרות המקראית, ובכך הוא מערער את שיטתו של פרופ' יחזקאל קויפמן. כתיבתו השוטפת של קנוהל מאפשרת לכל קורא לעיין בחיבור. האם החיבור שלפנינו יכול לשמש גם את הסטודנט בראשית צעדיו בלימודי מקרא? לאור דברינו נראה כי על הלומד מקרא במסגרת אקדמית לקרוא את החיבור בזהירות רבה, אף רבה מאוד. ומה באשר לחוקרי מקרא? האם הספר מיועד (גם) אליהם? מסופקני.

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

27 על שילובם של דגמים, עירובם וחילופם ראו דבריו הנכוחים של י' זקוביץ, על שלושה... ועל ארבעה, ירושלים תשל"ט, עמ' 546–552.

מי/מה מחליף את מי/מה ?



זה שנים אחדות מפרסם המשורר והעורך יצחק לאור מאמרי ביקורת בתכיפות במדור "תרבות וספרות" של *הארץ* בימי שישי. מאמריו עוסקים בכל מה שיש בספרות העולם – מהומרוס ועד פול צלאן ועד בכלל – ודנים בכל הספרים והתרגומים שהם מבקרים (כולל תרגומים של שירה יוונית ורומית, שאינה בדיוק מומחיתו של לאור, ובוודאי לא במקור) בטון סמכותי של נגיד ומצווה. והנה, בגליון "תרבות וספרות" של *הארץ* בכ"ד באלול תשס"ז, 7 בספטמבר 2007, עמוד 1, מבקר לאור ספר חדש על היידגר. אגב ביקורתו, וכמה ספורים על "קבלת" היידגר בצרפת, הוא כותב – שוב באותו טון סמכותי:

"באמת אי אפשר ללמד עוד פילוסופיה, בלי ההתערבות [במה??] ההיידגריאנית, ובעיקר בלי התיווך של דרידה, למגינת לבם של כל מי שהשקיעו אצלנו את כל הונם, אי אז בשנות השבעים, ב'פילוסופיה של הלשון'".

שימו לב: המדובר ב'פילוסופיה' בכללה. יאמרו מה שיאמרו אותם שעיקר עיסוקם בפילוסופיה, מבקר-העל שלנו, שהוא הפוסק האחרון בכל עניין ספרותי שהוא, כבר החליט איך אי אפשר – ואיך אפשר וצריך – ללמד היום פילוסופיה.

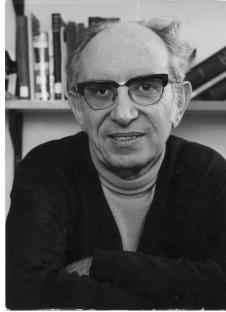
בהמשך דן לאור ב-

"מה שנשאר מחוץ למוכר, מחוץ למשמעויות המילוניות של הלשון, מחוץ לכל מה שהורו לנו מאז הילדות ומאז שהלטינית החליפה את היוונית, ומאז אפלטון".

יש להניח שאותם שלושת ה"מאז"ים חוזרים אחורה, מילדותו של יצחק לאור לשני מאורעות, לא פחות היסטוריים ממנה, שקדמו לה, והאחרון בהם (שחל, ככל הנראה, בשעה שהלטינית עדיין לא "החליפה" את היוונית, בה כתב אפלטון) קדם למשנהו. יפה. לא ננסה להבין את כל הביטויים הכלולים בקטע משפט זה. רק שאלה קטנה ומטרידה: היכן ומתי החליפה הלטינית את היוונית?

זכרון לראשונים

יהושע ברהל



1975–1915

אסא כשר

דברים לזכרו

יהושע ברהל נולד בווינה (9.8.1915) ונפטר בירושלים (25.9.1975). הוא היה פילוסוף של השפה, המדע והאינפורמציה. ברהל עלה ארצה בשנת 1933, למד באוניברסיטה העברית בירושלים והוכתר בתואר מ"א בשנת 1938 ובתואר ד"ר בשנת 1949. בשנת 1953 הצטרף לסגל האוניברסיטה, ומשנת 1961 כיהן בה כפרופסור ללוגיקה ולפילוסופיה של המדע, בחוג לפילוסופיה ובחוג להיסטוריה ולפילוסופיה של המדע, שהיה בין מייסדיו, במסגרת הפקולטה למתמטיקה ולמדעים מדוייקים. ברהל כיהן כפרופסור אורח במוסדות מחקר אחדים, ביניהם MIT והאוניברסיטה של קליפורניה בברקלי. באוניברסיטת שיקגו עבד עם הפילוסוף הנודע רודולף קרנפ, מראשי האמפיריציזם הלוגי, ונעשה מבכירי תלמידיו. משנת 1963 היה חבר האקדמיה הישראלית הלאומית למדעים. בין

תלמידיו, שכתבו את עבודות הדוקטור שלהם בהדרכתו: עוזי אורנן, אבישי מרגלית והח"מ. השפעתו על התפתחות הפילוסופיה הישראלית היתה רבה, בעיקר כמתן מעמד מרכזי לפילוסופיה האנליטית בכל החוגים לפילוסופיה באוניברסיטאות בישראל.

במהלך מלחמת העולם השנייה, שירת בר-הלל בכריגדה היהודית במסגרת הצבא הבריטי. הוא לחם גם במלחמת העצמאות, בה נפצע ואיבד עין, בניסיון להציל פצועים.

שלושה הם חידושיו העיקריים של בר-הלל, בעבודתו המדעית. ראשית, בר-הלל פיתח את המושג של "דקדוק קטגוריאלי", שהיה ייצוג פורמלי של יחסים תחביריים בין חלקי פסוקים בשפה. זה היה צעד ראשון, במסגרת תכנית מחקר מובלעת, של פיתוח תיאוריה פורמלית של התחביר של השפות הטבעיות, באמצעים השאובים בעיקר מן הלוגיקה המתמטית. עבודתו של בר-הלל עוררה עניין רב והביאה בעקבותיה מחקר ענף בדקדוקים פורמליים שונים. השימושים בדקדוקים האלה היו במחקרי השפות הטבעיות, השפות הפורמליות ושפות המחשב. בין החוקרים הבולטים בתחום מחקר זה היו הבלשן הנודע נועם חומסקי והמתמטיקאים הישראלים חיים גייפמן, מיכה פרליס ואלי שמיר.

שנית, בר-הלל יזם את העיון השיטתי, הפילוסופי והבלשני, בפרגמטיקה, תחום המחקר בשימוש בשפה. מאמרו "ביטויים אינדכסיקליים" היה מן הסנוניות של תחום המחקר הענף של הפרגמטיקה, שיש לו כיום שלוחות בפילוסופיה, בבלשנות, בפסיכולוגיה, בנוירולוגיה, בסוציולוגיה ועוד כהנה וכהנה. השפעתו של בר-הלל ניכרת בעבודה הפורמלית של הלוגיקן הנודע ריצ'רד מונטגיו.

שלישית, עבודותיו של בר-הלל יצרו צירוף חדש של מושגים, הבחנות ותפיסות שנוצרו בשתי מסורות פילוסופיות שונות, ובמובן מסויים – מנוגדות זו לזו. מסורת אחת היא זו של האמפיריציזם הלוגי, במיוחד בנוסח קרנפ, ממנה שאב בר-הלל את תפיסתו בדבר מעמדו של המדע בתור האמצעי האנושי להכרת העולם ולהבנתו ואת תפיסתו בדבר חשיבות השימוש באמצעים פורמליים להצגת תורות מדעיות. מסורת שנייה היא זו של הרציונליזם, במיוחד בנוסח

חומסקי, ממנה שאב ברהל את תפיסתו בדבר מבנה השפה והתשתית הקוגניטיבית של ייצוגה במוח האדם והשימוש בה בחייו הלשוניים.

נוסף על חידושים אלה, ראוי להזכיר את תרומתו של ברהל להתפתחות מדעי המחשב, בעיקר בתחומי התרגום המכני ואחזור האינפורמציה. סקירה ביקורתית שכתב בדבר התרגום המכני בשנת 1959, עבור משרד המחקר של חיל הים האמריקאי, הפיגה את התקוות שנתלו בפיתוח תוכנות לתרגום מכני מלא ומעולה משפה לשפה. ברהל הצביע על קשיים חמורים ועקרוניים, בעיקר בתחום ההיבטים הפרגמטיים של השפה. הוא המליץ על תרגום אנושי הנעזר באופן משמעותי בתוכנות מחשב.

בין ספריו:

Foundations of Set Theory (with A.A. Fraenkel), 1959; 2nd ed.

(with A.A. Fraenkel and A. Levy), 1973.

Language and Information, 1964.

Aspects of Language, 1970.

בעברית:

אוטומטים, סיכויים וסייגים, 1964.

הגיון, לשון ושיטה, 1970.

לכבודו פורסם:

Language in Focus: Foundations, Methods, and Systems (ed. Asa

Kasher), 1976.

אסא כשר, אוניברסיטת תל-אביב

הערת המערכת: שני המאמרים הנדפסים כאן לקוחים מספרו של ברהל, *הגיון, לשון ושיטה*, עמ' 184–212. אנו מודים לספרית פועלים ולפרופ' מאיה ברהל על הרשות לפרסמם, ולפרופ' ברהל על תמונת אביה.

פרק יב: איך משוחחים עם מחשב

מספר לא־מועט של אנשים סבורים, שהגיע הזמן, ממש בימינו, שיכול אדם לִשְׁבֵּת בביתו או בלשכתו לִיד מִסוּף ולשוחח עם מחשב; לרשום שורה מסוימת, של מה שהוא רוצה: מתן הוראה למחשב לבצע משהו או הצגת שאלה, אולי מסירת אינפורמציה, ולקבל על כך תשובות מידיות — שורה אחרי שורה. השימוש במחשב כבן־זוג לשיחה הוא בוודאי מטרה מעניינת, שצריך לבדוק אם היא ניתנת להשגה, והכוונה היא כמובן לבן־שיחה אינטליגנטי. מובן מאליו שאין כל קושי לדבר אל המחשב ולקבל כל פעם את התשובה "נו, ומה עוד?"; את זה בוודאי אפשר להשיג. אבל המדובר הוא בשאלה — אם אפשר להביא לידי כך שמחשב ישמש כבן־זוג לשיחה אינטליגנטית, ואולי במקרים מסוימים אינטליגנטית עד כדי כך ששיחה עם בעל־דבר כזה תתרום יותר מאשר שיחה עם בן זוג בשר־ודם. בכך, זה לא מן־הנמנע לכאורה; עקרונית, אפשר לצייד מחשב בזכרון בלתי־מוגבל ויש אליו גישה יותר מהירה מאשר אל בן־אדם; ועל כן אין זה מן־הנמנע שהשיחה עם בן־זוג כזה עשויה להביא לידי תוצאות טובות יותר מאשר שיחה עם בן־אדם.

תוכנית ושמח ELIZA

לדוגמה, וזאת היא כמעט הדוגמה היחידה שאעסוק בה בהודמנות זאת — אני, כמדען, מפתח תיאוריה. אני מעוניין שהתיאוריה הזאת תיבדק, על־ידי כך שייבדק אם היא עומדת בסתירה עם תיאוריות אחרות, אם היא עומדת בסתירה עם תוצאות של נסיונות שכבר נעשו, וכן על־ידי כך שמישהו יבצע נסיונות חדשים שתוצאותיהם יאֱששו או יפריכו את התיאוריה. יש מקום לסברה שיתכן מאוד כי מחשבים אלקטרוניים היו יכולים לשמש כאסיסטנטים טובים לשם בדיקת תיאוריה. מקודם שמענו כבר משהו על השימוש במחשבים למטרה שהיא לאין ערוך יותר קשה, והיא — לשם יצירת תיאוריות. דובר על כך שאולי ניתן להשתמש במחשבים לשם יצירת תיאוריות בבלשנות. אבל איני מוכן לקבל רעיון זה יותר מדי בריצנות: גם הדוגמה שעליה שמענו, אני חושב שבקושי היא זכאית לשם זה. המדובר היה לא ביצירת תורה לשונית, דקדוק לשון מסוימת, אלא לכל היותר בדקדוק לטקסט מסוים־נתון, והתהום שבין דקדוק מתאים לטקסט־נתון ודקדוק ללשון־נתונה כלי־כך עצומה עד שאינני חושב שיש מקום לנסות לגשר עליה.

לעת־עתה נשאל את עצמנו, אס־אמנם אפשר יהיה להשתמש במחשב, בשיטת השיחה המתמדת, לשם בדיקת תיאוריות, נגיד — בלשניות. הכוונה איננה לכך שאני מפתח דקדוק שלם, כותב תוכנית מתאימה ונותן למחשב לבצע פעולות מסוימות, — אני מסתכל בתוצאות ומחליט שהתורה שלי הופרכה מתוך כך שבטקסט פלוני מופיע צירוף־מלים אלמוני. בדיקה כזאת, ללא שום ספק, ניתנת להיעשות, אבל במקרה כזה אין רמת האינטליגנציה של בן־הזוג צריכה להיות גבוהה במיוחד, ואין בפעולות המחשב משום יסוד השיחה המתמדת.

אחדים מביניכם שמעו על תוכנית בשם ELIZA או תוכנית דומות, אשר לפיהן תוכנת מחשב לשמש בן־זוג לשם שיחה עם אדם הזקוק לטיפול פסיכואנאליטי; המחשב כפסיכואנאליטיקן ביצע את מלאכתו בהצלחה ניכרת. המזכירה של וייצנבאום, שכתב את התוכנית, שימשה כאחד משפני־הנסיון לגבי־הדו־שיח עם המחשב. כשהיא שוחחה עם המחשב ביקשה כעבור חמש דקות ממנה־לה שייצא את החדר. התגובות של המחשב היו כאלה שאם אתם תבדקו את מהלך השיחה לא תוכלו להבחין, אם זהו דו־שיח עם מחשב או דו־שיח עם אדם. "ההצלחה" הזאת עשויה היתה להעביר במקצת מספר אנשים על דעתם, אף־כי לא את מחבר התוכנית הזאת עצמה, היודע היטב מה שהוא הראה: יותר משהוכיח את כושרו של המחשב, הוכיח את המיגבלות של הפסיכואנאליטיקנים.

העובדה שבתחומים מצומצמים מסוימים אפשר היה לכתוב תוכניות כאלה, כך שיכלה להתנהל שיחה אינטליגנטית בין אדם ומחשב, היא מעניינת, אך אין להסיק ממנה מסקנות מרחיקות־לכת.

פ של הצעד הראשון

מה היה משכנע יותר? נסיון מן הסוג הקשור בשמו של טיורינג — אחד הלוגיקנים המתמטיים שפיתחו את תורת־האוטומטים, שבמאמר מפורסם מאוד תיאר משחק בין מחשב ואדם; יש שם שלושה חדרים: באחד יושב בן־אדם, בשני נמצא המחשב, ובן־אדם אחר, "השופט", היושב בחדר שלישי סגור הרמטית, משוחח עם שני אלה. עליו לגלות מי הוא האדם ומי הוא (או מה הוא) המחשב על־ידי כך שהוא "משוחח" עם בן־הזוג שלו, שואל אותם שאלות, מציג להם בעיות וכו', אילו אפשר היה לכתוב תוכנית למחשב שהיתה מאפשרת לו למנוע מן השופט לקבוע את מצב־העניינים תוך דקות אחדות, א־אז הייתי מוכן להסכים שאכן הגיע הזמן שבו אנו יכולים לשוחח עם מחשב שיחות אינטליגנטיות ללא הגבלת התחום. אולם,

כפי שנראה מיד, עדיין אנו רחוקים ביותר מזה, ומה שקיים עד כה הוא בסדר־גודל פחות מן המצב המתואר. כלומר, על נושא אחד ובמשך זמן מוגבל אפשר לשוחח בצורה שאיננה מאפשרת הבחנה בין מחשב לבין אדם אינטליגנטי, אבל מכאן עד האפשרות לשוחח על מספר רב של נושאים במשך תקופה ממושכת, המרחק גדול מאוד. הטעות הנפוצה בהערכת מרחק זה מקורה במה שכיניתי בהזדמנויות אחרות "הפשל של הצעד הראשון". המרחק מאי־היכולת לבצע פעולה מסוימת בכלל ליכולת לבצע אותה בצורה גרועה, הוא בדרך־כלל הרבה יותר קטן מאשר המרחק בין היכולת לבצע פעולה מסוימת בצורה גרועה ליכולת לבצע בצורה טובה. אולם הוגים רבים סבורים, שאם מישהו יכול להראות כי מחשב יכול לבצע פעולה שעד לפני זמן קצר לא עלה על הדעת שהוא מסוגל בכלל לבצע, אפילו אם הוא יכול לבצע היום רק בצורה גרועה — הרי ההמשך הוא רק עניין של פיתוחים טכניים נוספים, ואין זו אלא שאלה של סבלנות בלבד כדי להביא לידי יכולת ביצוע טובה. זוהי דעה־קדומה נפוצה ביותר וקשה מאוד להילחם בה. אבל סבורני שלא רק שאין לתת לה צידוק רציני, אלא שגם המציאות טופחת על פניה מדי פעם.

בכלוב האריות

ברצוני להדגים פֶּשֶׁל זה והשפעתו ההרסנית באמצעות פרשת משחֶק־השחמט. ידוע שמחשבים יכולים לשחק שחמט, ועד לפני זמן קצר היה גם ידוע, שהם יכולים לשחק שחמט רק בצורה גרועה. העולם לא היה מתהפך לו היה מחשב באמת יכול לשחק היטב שחמט. איני יודע מה בדיוק זה היה מראה, אבל משהו זה בוודאי היה מראה. ומעשה שהיה כך היה.

זה קרה לא מומן, בכנס הראשון של האיגוד לקיברנטיקה בארצות־הברית. יום לפני שהגיע תורי להרצות על נושא הקרוב לזה שאני מדבר עליו עכשיו, הרצה אחד מחברי מן ה־MIT, ד"ר סימור פֶּרֶט. הוא טופולוג בריטי־לשעבר, שהשתקע בארה"ב, בחור חריף ופיקח, ובעל לשון זריזה. הוא מצא לנחוץ להקדים רפואה למכה ולפתוח בהתקפת־נגד לפני שהיתה לי ההזדמנות להגיד את דברי. הוא ניצל את ההזדמנות שניתנה לו כדי לעשות שני דברים מעניינים.

נתחיל בשני. הוא סיפר את הסיפור הבא, בשם המחנך הדגול קְלֶפְרֶד אשר לימד בז'נווה והיה קודמו של פיאוֹה שרבים מכם יודעים את שמו. כשגמר קלפרד קורס למורים, לפני ששילח אותם לבתי־ספר ללמד, היה משיא להם את העצה הבאה: "הייתי ממליץ שאתם כולכם תבלו שלושה חדשים

בקרסק, לפני שתתחילו ללמד בבתי-ספר. כל זה למה? מכיוון שבקרסק, אם משהו מנסה ללמד את האריות תכסים מסוים ואינו מצליח, הוא יכול לגנות רק את עצמו. הלקח שקלפרד רצה להפיק מאותה הזדמנות ברור, ואני מקווה שגם ברור למה אותו פפרט סיפר את הסיפור הזה לפני הקהל הזה. הוא רצה לומר, שאפשר להקנות למחשב אלקטרוני כל טריק שתמצאו, ואם משהו לא מצליח תוך שנה או שנתיים או יותר לכתוב תוכנית יעילה למטרה מסוימת שהוא הציג לעצמו, הרי אין לו על מי להתרעם אלא על עצמו בלבד. זה היה סיפורו האחד, שעשה רושם גדול; הוא סיפר אותו בחן רב והקהל גהגה מאוד.

בסיפור השני שלו שמענו, כי בחור גאוני אחד בשם גרינבלט, ב-MIT, הצליח סוף-סוף לחבר תוכנית שחמט שהיא טובה באמת, ואשר בזכותה המחשב הזה כבר ניצח בתחרות הראשונה לבני מחלקה D (מתחילים). המחשב הינו חבר באגודת השחמט האמריקנית ועל סמך זכייתו בתחרות עלה כבר לקבוצה C, אבל, הוא המשיך לספר, כי המחשב כבר הגיע בינתיים אפילו לדרגה-משחק B. זוהי דרגה של משחק-שחמט מוכשר למדי בעל נסיון של שנתיים.

המחשב הגיע להישגים הללו, מכיוון שאותו גרינבלט זנח את הרעיון הישן לתת למחשב ללמוד. (שמחתי לשמוע זאת, מכיוון שנפוצים בעולם כל מיני סיפורים מוגזמים על היכולת של המחשב ללמוד מתוך שגיאותיו). ובכן, הפעם לא נתנו למחשב ללמוד מתוך שגיאותיו, אלא אילו אותה.

המחשב מתבלבל

פפרט לא הרחיב את הדיבור, מה היה בדיוק טיבו של אותו אילוף, ובמה הוא נבדל מן הלמידה. סיפורו של פפרט הטריד אותי. אני מכיר אותו כאדם הגון, והייתי בטוח שכל מה שהוא מספר אמת-ויציב. מאידך התכוננתי בהרצאה שלי למחרת להשוות, כפי שאעשה זאת היום, את המצב לגבי השיחה האינטליגנטית עם המחשב, עם היכולת של המחשב לשחק שחמט. רציתי להציג גם בפניהם את הכשל של הצעד הראשון, להשתמש בכך בדוגמת-השחמט ולציין שאם מחשב משחק יפה במשך ששה או שבעה המסעים הראשונים שלו, עדיין אין להסיק מכך שהמחשב יידע לשחק יפה גם בהמשך המשחק; והנה — אם-אמנם המחשב כבר הגיע למחלקה C, משמע שהמשל שלי מאבד את ערכו. ואמנם אמרתי למחרת-היום את מה שהתכוונתי לומר, אך הוספתי כי מתוך מה שהשמיע לנו פפרט מסתבר שנתבדיתי. מצד אחד הצטערתי כמובן על כך ששיקול-דעתי כנראה לא היה מוצלח, מאידך שמחתי

שנתבדיתי והתברר שהמחשב מסוגל לעשות יותר משהנחתי באותה שעה. מאחר שהדבר חרה לי, ניגשתי ל-MIT כעבור שלושה ימים וביקשתי רשות לשחק משחק-שחמט נגד המחשב בעל התוכנית של גרינבלט. מנהל המחלקה הזאת הוא ידידי, והרשות ניתנה לי. התחלתי לשחק עם המחשב, ואכן במשך תשעת המסעים הראשונים הכל הלך כשורה; אני שיחקתי בכלים הלבנים באחת הפתיחות הידועות היטב, והמחשב הגיב במהירות רבה מאוד — בשבעת המסעים הראשונים יותר מהר משיכולתי אני לעשות את המסע שלי. ותמיד הוא הגיב בצורה המוצלחת ביותר.

במסע השמיני התחיל המחשב "לחשוב". אמנם עברו רק שנייה וחצי בערך עד שהוא עשה את מסעו, אך הוא היה טוב מאוד. וכך גם במסע התשיעי. במסע העשירי נמאס לי העסק, ועל כן סטיתי מן הדרך התיאורטית ובחתי במסע שלא צריך היה להביא לידי הפסד אך לא היה הטוב ביותר שעליו ממליצים בספרות; וחיכיתי. חיכיתי שנייה, שתי שניות, עשר שניות, ולאט-לאט התחילו להתאסף שם במעבדה של פרויקט MAC האנשים שישבו במעבדה הזאת. עברה דקה ועוד לא היתה תשובה. היה ברור שהמחשב עבד קשה מאוד. לבסוף, כעבור דקה וחצי, בא המסע ועל פרויקט MAC ירדה תדהמה.

המסע של המחשב היה כל-כך גרוע, שלא היה יכול להיות כל ספק שאם אני לא אשגה שגיאות פאנטאסטיות, יפסיד המחשב. ידעתי שתוכניתו של גרינבלט מאפשרת לשוחח עם המחשב שיחה ישירה. לפיכך, אחרי המסע הזה, מיד שאלתי את גרינבלט, שהחוויר, איך שואלים את המחשב לנימוקים — "מדוע עשית את המסע הזה?". ביקשתי את הנימוקים, והמחשב הדפיס את כל ההערכה שלו. היה לו נימוק, הוא לא עשה את מסעו באופן שרירותי. הוא עשה חישוב מסובך מאוד והגיע לידי כך שהמסע שעשה הוא המסע שצריך לעשותו באותו מצב. התברר שהתוכנית היתה בעלת "חורים" רציניים. השגיאה הזאת העידה על משהו יסודי מאוד שלא היה בסדר בתוכנית, ועד היום הזה אינני יכול להבין איך חור זה לא נתגלה במשחקים קודמים. הרי בכל-זאת המחשב הזה שיחק כבר כמה מאות משחקים והשתתף בתחרות. גרינבלט אמר מה שאמר, ומזה לא חקמתי ביותר. הוא התיישב לאֵלֵתֵר וניסה לתקן את התוכנית, אך נראה שהיה די מבוהל ולא הצליח. (אינני מטיל ספק בכך שבינתיים תיקן את ה"חור" המסוים הזה.)

אילוף המאלף

דרך החישוב של הערכת המצב על-ידי המחשב התבררה איפוא כלקויה.

קודם־כל נתברר, שאותו סיפור שפפרט סיפר בווינגטון לא היה נכון. המחשב כלל לא הגיע לדרגת B; הוא עדיין נמצא בשליש התחתון של קבוצת C, כלומר — הוא יכול לנצח לכל היותר מתחיל של כמה שבועות. ותוכניתו של גרינבלט הינה ללא ספק התוכנית הטובה שבעולם, הרבה יותר טובה מאשר התוכניות שלפיהן התנהלה כמה חודשים קודם־לכן התחרות בין מחשב אמריקני ומחשב רוסי, ושבה ניצח המחשב הרוסי את האמריקני בתוצאה 1:3. אבל הרבה יותר חשוב הוא, שנתברר לי שכל אותו אילוף שאולף כביכול המחשב לא היה אלא "בלוף". אמנם מישו אולף, אך המאולף היה גרינבלט. מתוך כשלונות המכונה הוא אולף לכתוב מדי פעם תוכניות טובות יותר. אינני רוצה לזלזל בהישג זה ואני חושב שזה מעניין וחשוב, שמתוך קואופרציה בין אדם ומחשב, מצליח האדם ללמוד מכשלונותיו, ולשכלל את התוכניות. אך, אָנָּא, אל תקראו לכך "אילוף המכונה הסוררת". כשמחברים תוכניות, ומתברר שהוראה פלונית בה אינה פועלת כשורה, מחליפים אותה בהוראה אחרת, הצריכה לפעול יותר טוב, אבל רחוק מלהיות ברור אם כל התיקונים הלוקאליים האלה, העשויים טלאים־טלאים, מביאים לידי תיקון גלובאלי. אחדים מכך ודאי יודעים: כשרוצים לערוך "אופטימיזציה" של מערכת מסוימת, שיש בה ליקוי — הרי "תת־אופטימיזציה", תיקון חלק של המערכת, הינה צעד די מפוקפק. היא יכולה להצליח, ויכולה לא להצליח. אל־נכון זהו הדבר שקרה בתוכנית גרינבלט.

לקח אחד למדתי. צריך להיות זהיר לא רק בדברים שמשמיעים, אלא גם ביחס לדברים ששמעתי מפי חכמים.

את הרצאתי בהמשך הפנס, פתחתי בסיפור על תלמיד של קלפרד שהגיע ל־MIT וביקש רשות, בטרם יתחיל במתן הקורסים, לבלות שלושה חודשים בקרקס. הוא קיבל רשות זו והחליט ללמד את האריות לשחק שחמט. עבד אתם במשך שלושה חודשים, החודש השלישי קרב לקצו, והוא התחיל להקדיש לכך גם את שעות הערב. אך האריות לא התקדמו במשחק־השחמט. הוא תלה את הקולר בור־עצמו, כפי שלמד מפי מורו, וביקש ממנהל הקרקס אורכה של שלושה חודשים. כדי לכפר על כשלונו, הטיל על עצמו תפקיד עוד יותר קשה — ללמד את האריות לשוחח שיחה אינטליגנטית. עברו חודשיים, עברו חודשיים וחצי, ושוב התחיל לעבוד גם בערבים. הגיע הערב האחרון וההתקדמות היתה מועטת מאוד. הוא ביקש רשות להישאר כל הלילה האחרון בכלוב האריות — וזה היה הדבר האחרון ששמעו אודותיו. את הלקח הפשוט שביקשתי מהקהל שלי להפיק מן הסיפור הזה, אני רוצה להסביר גם בפניכם. אל תנסו ללמד אריות לשוחח שיחה אינט־

ליגנטי! כשאתם רוצים להקנות משהו למישהו — ויהא זה מחשב — עליכם להביא בחשבון את הפשרים הטובים בו לידה. אני בכונה תחילה משתמש כאן במונח בעל עבר פילוסופי עשיר, כפי שאחדים מכם יודעים. מגוחך לנסות להביא אריות לבצע פעולות אשר בשל העדר כשרים טבועים-מלידה אינם מסוגלים לבצען.

מה ב"תיבה השחורה"

כפי שכולנו יודעים, כל הנסיונות ללמד קופים לדבר בצורה אינטליגנטית עלו בתוהו, לחלוטין. השיא העולמי הריזה, כידוע, חמש מלים אשר קוף פלוני למד, ביגיעה של שנים, להשתמש בהן כהלכה, מתוך הבנה. חמש מלים בודדות. הוא למד להגיד "cup" כשהוא התכוון להגיד שהוא רוצה לקבל כוס, וכדומה. האימרה, שאפשר ללמד כל יצור-שהוא לבצע כל פעולה-שהיא אם נהיה חכמים במידה מספקת כדי לכתוב את התוכנית המתאימה, נראית לי מגוחכת. התעלמות מן הכשרים הטבועים-מלידה נראית לי קטלנית. מובן שלא לגבי כל יצור שבעולם אנו יודעים מה בדיוק הם הכשרים הטבועים בו מלידה. לפעמים יש לפנינו תיבה שחורה, ואנו צריכים לקבל תמונה על הכשרים הטמונים בה רק מתוך נסיונות שאנחנו מבצעים עליה. על מצח התיבה השחורה לא כתוב מה הם הכשרים שלה. אבל להגיד שמכיוון שקשה לדעת מה הם הכשרים-מלידה, לכן יש לוותר על המושג הזה מעיקרו — זה נראה לי כביהיביריזם ואופראציונליזם מטופש ביותר, שכמדומני הגיע הזמן זה-כבר להתגבר עליו.

כושר השיחה האינטליגנטית, לפי כל מה שידוע לנו, הוא בלעדי לבני-אדם! ודא עקא, אין אנו יודעים, מהו הדבר בתוך התיבה השחורה שלנו, הנותן לנו את הכושר הזה. לו היינו יודעים מהו אותו הכושר, מהו אותו המבנה של מערכת העצבים, שאנו מביאים אתנו לעולם בהיוולדנו, המאפשר לנו, ולנו בלבד, ללמוד לדבר כל שפה; לו היינו יודעים כל אלה, לא מן-הנמנע שבמחיר רב מאוד היינו יכולים לבנות מחשב בעל מבנה מתאים, או לתכנת תוכנית מתאימה, כך שהמחשב היה יכול לפעול כמו בן-אדם, להגיב בצורה אינטליגנט-טית בשיחה. אבל כאמור, דא עקא, אין אנו יודעים מהו שמקנה לנו את ה-"faculté de langage", כפי שקרא לזה הבלשן השווייצרי דה-רוסיר. מהו הבסיס העצבוני של כושר זה שיש לנו ולא לאחרים, אין אנו יודעים. הדיבור על הכשרים הטבועים מלידה נשמע כנוסח ימיה-ביניים, שמולייר בזמנו התלוץ עליו במחזותיו. ובכן התלוצצות זו היתה מוצדקת לגבי אנשי האסכולה

של תקופת מולייר, אבל איני מתרשם מזה ביותר; מוטב שנודה, עם שקספיר ונגד מולייר, שיש דברים בין שמים וארץ שאין אנו יודעים אותם. היתה תקופה שהייתי סבור כי המחשב יכול לעזור לנו בבדיקת תיאוריות. אולם, כפי שזה קרה לי לא פעם, משעה שהרעיון זכה להתקבל יותר, התחלתי אני לפקפק בו.

בין אדם למחשב

כדי להגיש למחשב תיאוריה שהוא יוכל לבדוק אותה, עלי לעשות הרבה דברים קשים. ראשית, עלי לעשות הצרנה (פורמליזציה) מסוימת של אותה תיאוריה שבדעתי להגיש אותה למחשב. זוהי מלאכה קשה מאוד שאדם בדרך־כלל אינו צריך לעשותה לצורך קומוניקציה עם אדם אחר, כי הוא סומך על האינטליגנציה ועל הרצון הטוב של בן־שיחו, ועל כן הוא יכול לחסוך לעצמו את העמל הרב הזה הפרוץ בפורמליזציה מדויקת וקפדנית; יכול לחסוך לעצמו את עמל הפרט המדויק של כל אותם הדברים הפשוטים עד כדי גיחוך, כגון — כדי לחזור לדוגמה בלשנית — שה' היידוע אינה באה לפני ו' החיבור. לילד בן שש או שבע אינני צריך לספר זאת, אבל מחשב בן־מאה לא יידע זאת אם לא יגידו לו. אולם המטרה — היכולת לשוחח שיחה אינטליגנטית עם המחשב — היא כל־כך חשובה לרבים מאתנו שהיינו מוכנים לקבל על עצמנו אפילו את התפקיד הזה של פורמליזציה גמורה של תורה מעניינת. ועל כן נניח, לצרכי הדיון, שעל מכשול זה אפשר להתגבר; אולם תיאוריה זקוקה גם לכללי מעבר (כללי גישור, כללי התאמה), לטענות מעורבות הקושרות טענות תיאורטיות עם טענות תצפיתיות. הצגת הכללים הללו היא מלאכה פי כמה יותר קשה, ולמעשה היא לא נעשתה מעולם לגבי שום תיאוריה הראויה לשמה. אין לי ודאות שהדבר בכלל ניתן לביצוע בזמן הקרוב, וזה צריך להיעשות ע"י בני־אדם בלבד. מסופקני אם מחשבים יכולים כאן לעזור במשהו. זהו מאמץ שלגבי בני־אדם הוא מיותר במידה רבה, ובמידה שאיננו מיותר הוא באמת גורם לעתים קרובות לאי־הבנות. זה מחיר שאדם צריך לשלם על כך שאין הוא רוצה, או אינו יכול, לנסח את כל כללי המדע בשלימותם. אבל הנזק שנגרם ע"י אותה אי־הבנה הוא פחות לאי־ערוך מאשר המאמץ שצריך היה להשקיע בכתיבת כל אותם כללי המעבר, על כל דיוקם, ועל כן אנשי־המדע מוותרים על כך. אבל, נניח, שוב לצורך הדיון, שעשינו זאת. ישבו כמה מאות מדענים במשך כמה עשרות שנים ולגבי איזו שהיא תורה מדעית הצליחו לכתוב הדרכה שלימה, על כל כללי־המעבר שלה. אנו עכשיו מגישים זאת למחשב, ואומרים לו "הנה לך התורה הזאת, הנה לך

האנציקלופדיה-בריטניקה בסרטים מגנטיים, הנה לך חמישים ספרי-לימוד בפזיקה, הטובים ביותר שישנם ברגע זה, והנה לך הכרכים האחרונים של Physical Reviews — בכך האם התורה שהגשתי לך ברגע זה עומדת בסתירה לגבי שאר התורות הפיזיקליות שתמצא בספרות הזאת? והאם הניסויים המתוארים בספרות מאמתים או מפריכים את התורה הזאת?"

כדי שהמחשב יוכל להתחיל בביצוע מלאכתו, הוא צריך להבין את הספרות, את כל ה"אנציקלופדיה בריטניקה" וכל אותם עשרות ספרי-לימוד, וכל אותם רבבות העמודים של Physical Reviews. את כל זה צריך היה המחשב, קודם-כל, לנסח מחדש, באחת השפות הערוכות, כל עוד מנוסחים הדברים בשפה טבעית — הפעולות הלוגיות, שהמחשב מסוגל כל-כך יפה לבצע בסמלים, לא יוכלו להתבצע בחומר זה, המנוסח, כאמור, בלשון הטבעית. מהלכות אגדות על האפשרויות של פעולה כזאת במסגרת של שפות טבעיות, אך לאמיתו של דבר האפשרות הזאת היא מינימלית. בוודאי שהמחשב מסוגל לבדוק אם מלה מסוימת שמופיעה במקום פלוני מופיעה גם במקום אחר, ולמצוא אולי את השורש במקרים מסוימים. אבל את הפעולות הלוגיות שעליהן אני מדבר, כלומר — בדיקה, אם תיאור של ניסוי פלוני סותר את התורה שלי — אותן אין המחשב מסוגל לבצע. יש עדיין בעיות חמורות ביותר לגבי השימוש בלוגיקה פורמלית ביקס לטיעונים בשפה הטבעית, על-ידי בני-אדם. זהו תחום שלם בפני עצמו, שמעסיק אותי הרבה מאוד, ועל זה יש הרבה מה להגיד — הרבה דברים עצובים אולי. מדובר באדם אינטליגנטי, המשתמש בידיעות-רקע ושיש לו רצון טוב והרוצה להשיג משהו; ואילו לגבי מחשב כל הדברים האלה אינם קיימים, אלה חלומות-באספמיה. אנו משתמשים במידה רבה מאוד בשכל-הישר, בהבנה טובה של מה שבן-שיחנו רצה להגיד. אנו מתארים לעצמנו לאיזה קהל הוא רצה להגיד את הדברים האלה, והדברים שהשמיט או שלא הזכיר אותם — אנחנו משלימים אותם. אבל איך יתואר, שמחשב יוכל לעשות כל-אלה?

מה אין לצפות מהמחשב

שמענו על הקשיים שבניתוח סינטאקטי של פסוק. הקשיים, מקורם לא באי-יכולתו של המחשב לבצע ניתוח סינטאקטי, אלא באי-יכולתו להחליט, כפי שאדם בתנאים רגילים עשוי להחליט, ובהקשר מסוים, שאם-כי לפסוק מסוים יש ארבעה ניתוחים סינטאקטיים אפשריים, הניתוח הסינטאקטי היחיד המתקבל על הדעת, באותו הקשר, הוא ניתוח זה ולא אחר. בדרך-כלל, אדם שקורא טקסט מסוים וקורא את הפסוק הזה באותו הקשר, אפילו לא עולה על דעתו

שלאותו פסוק יכולים להיות, באופן עקרוני, גם ניתוחים סינטקטיים אחרים; אף-כי ייתכן מאוד כי כאשר הוא יקרא אותו פסוק בהקשר אחר, הוא יזהה את אחד הניתוחים האחרים; אבל איך יעשה זאת מחשב? איך הוא יחליט על כך שבאותו הקשר ניתוח זה הוא הנכון ולא הניתוחים האחרים האפשריים?

והדברים מחמירים פי כמה-וכמה כאשר מדובר לא על הבנת המבנה הסינטקטי, אלא הבנת תוכן הטקסטים שהוא קורא. בלי אותה הבנה, הוא לא היה מסוגל לבצע את כל אותן הטראנספורמציות, שינויי הצורה, של הפסוקים הנתונים לשם השוואה עם התיאוריה. הוא יצטרך לעשות לפעמים דברים פשוטים ביותר. בתיאוריה מופיעה המלה א ובטקסט מופיעה המלה ב. נאמר שהמלים א ו-ב הן סינונימיות. לוי היית מחליף את המלה ב במלה א, אפשר שהיית יכול לבצע פעולה לא פשוטה. בתיאוריה כתוב "וכל העורבים הם שחורים", ומישהו מספר שהוא מצא יצור מסוים, שהוא לבן או שהוא אדום. והנה מתברר, שהאיש הזה השתמש במלה מסוימת, שהיא שוות-משמעות עם "עורב", כך שהמחשב יכול היה, ע"י החלפת המלים הסינונימיות, לקבוע שהתיאוריה הזאת עומדת בסתירה עם העובדות.

אין למחשב שלנו כל אמצעים שיאפשרו לו לשנות את הצורה של כל פסוק ופסוק, לכל הצורות האפשריות שהן שקולות כנגדו. (אגב, מספרן של כל הצורות הוא אינסופי, ויש לדבר על מבחר מסוים.) לא צריך לחשוב הרבה, כדי להיווכח בכך שכל הדיבורים הללו על היכולת לפתח עם המחשב שיחה אינטליגנטית בשפה הטבעית על נושאים תיאורטיים, בעתיד הנראה לעין, הם חלומות לבטלה. לפעמים יש נימוק רציני מאוד לאנשים שעוסקים בדברים דמיוניים כאלה. הם טוענים: אפילו כשלא נשיג את המטרה שהצגנו לעצמנו לראשונה, הרי הנשורת שלמדנו בהזדמנות זו, כשעשינו את המאמצים להשיג אותה מטרה בלתי-מושגת, זה בלבד מצדיק את כל המאמץ שהושקע במחקר הזה.

זהו שיקול רציני, מעניין, ולפעמים כנראה אפילו נכון! אם-כי אינני מסוגל להגיד מראש מה כדאי ומה לא כדאי. הבעיה היא, אם כן, איך להנמיך את רמת ההישגים שאליה אנו רוצים להגיע, כדי לקבל משהו לא טריוויאלי, אבל גם לא כזה שברור לגביו מראש כי בימינו הוא לא יושג.

לשונות במקום לשונות

את הצימצומים האלה של הבעיה המקורית אפשר לעשות בשני כיוונים. כיוון אחד: במקום לטפל בשפות טבעיות — לטפל בשפות טבעיות-למחצה;

קצת יותר מורכבות מאשר אותן השפות הערוכות שהלוגיקנים כל־כך אוהבים לטפל בהן, אבל פחות מורכבות מאשר השפות הטבעיות שכולנו רגילים להן. פייק, אחד מגדולי הבלשנים בימינו, השתמש בשפות "טבעיות־למחצה" כאלה, בשביל מטרותיו הפדגוגיות. הוא המציא לשונות כאלה, כדי ללמד דברים מסוימים. לשם כך לא צריך את כל העוצמה שמופיעה בשפות טבעיות. הוא קרא להם באנגלית "languagettes"; אני מניח שבימינו בוודאי היה קורא להן "mini-languages". כפי שכבר אמרתי במקום אחר, בספר זה, הצעתי בזמנו לקרוא להן בעברית "לשוניות". אנחנו מצמצמים את הלשון שבה אנו עוסקים, את לשון השיחה ביני למחשב, מוותרים על חלק מן האוצר הבלום בשפות הטבעיות, ומגבילים את עצמנו ואת המחשב ללשוניות כאלה, שעליהן יש לנו בקרה. כך אפשר להתחיל לדון ברצינות באותם שינויים הצורה שעליהם דיברתי מקודם, אותם צריך המחשב לבצע, כדי שיוכל לבצע פעולות לוגיות — אם א נובע מ־ב או סותר את ב? זהו הצימצום מלשון טבעית ללשונית. לא אני המצאתי אפשרות זו. זה משהו הנעשה בהכרח ובתת־הכרה מאד־ומתמיד. השמות שנחנו לתופעה הזאת הם שונים, אבל בהכרח הנה הַרְגִישִׁי, במקדם או במאוחר, כל אדם שרצה לטפל בשאלה שלפנינו ברצינות. הצרה היא רק זו שהצלחות חלקיות מסוימות עלו ביוקר, וקיימת כבר היום, בין הרבה אנשים־חשובים, נטייה של "בחזרה ובמהירות" לשפות הטבעיות. אלה העוסקים בתיכנות וכיו"ב יודעים כי בשנים האחרונות מתנהל ויכוח הריף בעולם על עתיד שפות התיכנות. יש הרוצים לפתח את שפות־ התיכנות הקיימות לאט־לאט; ויש הרוצים לקפוץ בבת־אחת בחזרה אל השימוש בשפות היחידות בעלות העתיד, שבהן אפשר יהיה בסופו של דבר לדבר אל מחשב, אלה הן השפות הטבעיות. ברצוני לנצל הזדמנות זו כדי להזהיר מפני המעבר הזה. ייתכן שהם אינם שומעים ברצינות מה פיהם אומר! אפשר שמה שהאנשים האלה מתכוונים אליו, בכל־זאת אינן שפות טבעיות סתם, אלא מעין שפות טבעיות מוגבלות; השם "שפה טבעית" נשאר למען היוקרה הכרוכה בכך, אבל למעשה, מה שהם מתכוונים אליו אינו אלא אותן הלשוניות אשר עליהן דיברתי מקודם. זוהי אפשרות אחת. האפשרות השנייה היא: במקום לעסוק בתיאוריות ממש, אשר לגביהן ראינו שהבעיה של ניסוח כללי־המעבר היא מעבר לכוחות שלנו — לעסוק במיני־תיאוריות. לצורך תירגול נעשו דברים כאלה באופן חלקי. קארנאפ עסק חלק גדול משנותיו בפיתוח לשונות ומיני־דקדוקים; ובתקופה יותר מאוחרת — גם בכללים הסמנטיים. מובן מאליו שהשפות שלו היו מיני־שפות, שהמרחק בינן לבין השפה הטבעית הוא בהרבה סדרי־גודל, ומובן מאליו שאין כל השוואה

במידת הסיבוך של הכללים הסמנטיים שהוא רשם לשפות שלו, לבין מה שקורה בשפות הטבעיות. הסיכוי היחיד להתקדם נראה לי בשני הצימצומים האלה.

הכל או לא כלום

לא נגיע אל היכולת לנהל שיחה אינטליגנטית עם מחשב בכל נושא שהוא, וליכולת לתת למחשב כל תורה שהיא לבדיקה. מישהו החושב שאם כך, לא כדאי לעשות שום דבר — זו זכותו. אני אינני נוטה לתפישה הזאת של "הכל או לא כלום". לי נדמה, שאם אנשים אחדים, בעלי ידיעות יותר טובות לאיך ערוך בסמנטיקה של השפות הטבעיות מאשר רוב האנשים שעוסקים בכיוון זה ברגע זה, בעלי ידיעות טובות מאוד בלוגיקה מתמטית, נוסף כמובן לידיעות טובות בבלשנות — אם אנשים כאלה ימשיכו לערוך ניסויים בכיוונים שציינתי אותם, מבלי להפריז בצפיות, יהיה זה מפעל שברכה טמונה בו לגבי היכולת של המחשב, וייתכן מאוד שגם להבנה יותר טובה של תכונות השפות הטבעיות; להבין, למשל, מה הדבר שעושה אותן כה סבוכות כפי שהן. אז נחדל להתלונן על כך ששפות טבעיות הן כה סבוכות. אני נוטה לחשוב שדרגת סיבוכן הינה בדיוק כפי שהיא צריכה להיות, כדי שישתמשו בהן לכל המטרות שרוצים להשתמש בהן. כל התלונות השגורות על מידת הסיבוך של השפות הטבעיות נראות לי כתלונות־שווא לחלוטין. הן מבוססות על עצם חוסר ההבנה שלנו איזה מכשיר הוא שעומד לרשותנו ואיזה דברים מופלאים אנו יכולים לעשות בו. לא־ישוער שנוכל להשיג את כל המטרות המופלאות האלה עם יציר שיהיה דל יותר מאותן השפות, אשר סיבוכן גורם לנו מדי פעם מרה־שחורה. נרכוש לעצמנו גם הבנה יותר טובה של מבנה התורות המדעיות. עדיין לא נגיע לידי כך שנוכל למסור למחשב את המשימה לבדוק עבורנו את התורות המדעיות, אבל לפחות נוכל להבין כך מה־זאת תורה מדעית.

אנשים גדולים ואשליות גדולות

ולבסוף, מלים אחדות על הנסיונות הנעשים בארצות־הברית, על־ידי אנשים פקחים ביותר, לפסול את התמונה שציירתי כאן לפניכם. ישנם הוגים החושבים שתקופת התיאוריות נסתיימה. כאן יש לנו מכשיר שאנו צריכים, סוף־סוף, להתחיל להבין את מלוא יכולתו; נבין שבמקום לכתוב תיאוריות באיזה תחום שהוא — כל מה שעלינו לעשות הוא לכתוב תוכניות למחשבים. התוכניות למחשבים הן היורשים החדשים של התיאוריות המיוחדות. זה נשמע יפה וקצת מועזע. בין האנשים המחזיקים בדעות האלה

נמצאים אחדים מהאנשים החכמים ביותר שאני מכיר; אזכיר כמה שמות — סיימון, שרבים מכם בוודאי שמעו עליו, מינסקי, בוברו ואחרים. אילמלא ההערכה שאני מעריך אותם, איני יודע אם הייתי מקדיש לדבריהם אלה רגע של מחשבה. הייתכן שיש ממש בתפישה שהתוכניות למחשבים יהיו היורשים הטבעיים לתיאוריות המיושנות, כך שבמקום לפתח תיאוריה פסיכולוגית, למשל, במקום כל הדברים המסובכים שיש עליהם כל-כך הרבה ויכוחים, די יהיה לכתוב תוכנית למחשב ולראות איך יתגלגלו הדברים?

עשיתי מאמצים רציניים, גם להבין את הלך הרוחות הזה וגם לבדוק פה-ושם מה מאחוריו. מסקנתי היא, עם כל ההערכה לאנשים האלה: יש כאן מעט, ואולי — לא-כלום! אלה הן אשליות שנוצרו על רקע ההישגים הגדולים של המחשבים; בין ההוגים הנזכרים אנשים שתרמו בעצמם להתפתחות זו במידה רבה מאוד. אני חושב שההישגים האלה העבירו אותם על דעתם. אלה הם האנשים אשר פיתחו את השיטה שלפיה משוחחים שורה שורה עם מחשב. פיתוח אופן זה של שיח-ושיג הצריך תיכנות מסוג מיוחד והם עשו בו גדולות. אך בשום-פנים לא הצליחו לתת ביסוס-של-ממש לחלומותיהם.

לסיכום — השיחה האינטליגנטית עם המחשבים האלקטרוניים בשפה טבעית זמנה טרם הגיע. כדי שנוכל לעשות בזה משהו בכלל, יש הכרח לצמצם את רמת השאיפות במידה רצינית מאוד. במקום לחשוב על שיחה עם מחשב אלקטרוני בשפה הטבעית, יש להסתפק בשיחה באמצעות מיני-שפה מלאכותית. במקום לדבר על היכולת לבדוק תיאוריות-של-ממש בתוך מחשב אלקטרוני, יש להסתפק ביכולת לבדוק מיני-תיאוריות. במקרה זה יש סיכוי שתהיה נשורת מועילה מן הרגע הראשון, לא נשורת בעלמא, שמי-יודע למה היא תביא, אלא נשורת מסוג מדעי. אולי תצמח מכך הבנה טובה יותר של מבנה השפה הטבעית והבנה טובה יותר של מבנה התיאוריה המדעית. אם הבנה זו תיתוסף לנו, איני יודע אם נהיה מאושרים יותר, או אם העולם המדיני ישופר על-ידי כך, אבל יהיה בכך משום הישג אינטלקטואלי רציני, שעל-כל-פנים יהיה לכבודו של האדם.

פרק יג: האמפיריציזם הלוגי

תולדות הפילוסופיה שלאחרי ימי הביניים — ואולי גם מקודם — הן תולדות המלחמה העקשנית ורבת-הגוונים בין אנשי הדוגמה והראציו מצד אחד לבין אנשי הניסוי והספק מן הצד השני. מלחמה זו פילגה את ציבור הפילוסופים לשני מחנות יריבים, ולעתים התנהלה באישיותו של הפילוסוף עצמו. ידועה אכזבתו של דקארט, שפתח בספק, המשיך בדוגמה ובסוף חייו נאלץ להכיר שאין בכוח הראציו בלבד ליצור את עובדות העולם. ידועים כמורכב היסודות הראציונאליסטיים החזקים במשנתו של לוק, הנחשב בין האמפיריסטים המובהקים, וידועים ביותר מאמציו של קאנט לאחד את שתי המגמות הללו בפילוסופיה הביקורתית שלו. קאנט קיווה לחסל את הפולמוס ההיסטורי על ידי הקצאת תחומים לכל אחת מהן, על-ידי בירורם וליבונם של היסודות הראציונאליים-אפריוריים שבמדעים הנסיוניים ועל-ידי הוכחת אפסותה של הספקולאציה הראציונאלית שאינה מתבססת על הנסיון. אולם תקוותו זו נתאכזבה. עוד לפני מותו נתפרדה החבילה, ותלמידיו ותלמידי-תלמידיו יצרו שיטות ספקולטיביות כל-מקיפות, וכל-כך עד שחכמי המדעים המדויקים קצה נפשם בתורות כגון-אלה, שאין בידי הנסיון לא לאשרן ולא לסותרן. בשנות השבעים והשמונים של המאה הקודמת נראה היה כאילו נוצח הראציונאליזם לחלוטין, והשלטון יכון-לעד בידי האמפיריזם בגוונו הפוזיטיביסטי. אולם היצר המטאפיזי אין לכובשו לאורך ימים. עוד בעת הפריחה של הפוזיטיביזם נשמעה הקריאה: "נשוב אל קאנט", ורבים נשמעו לה. אסכולות ניאור-קאנטיאניות צצו חדשות-לבקרים, כשכל אחת מהן מפרשת את הרב לפי שיטתה — "להבין את קאנט, פירושו לעבור ממנור-האלאה" — אך משותף לכולן היה החיפוש הקאנטיאני אחרי היסודות הטראנסצנדנטאליים-אפריוריים של המדעים, זה שהוא תנאי לכל מדע וקודם-לו.

לשווא ניסה ברנטאנו לעצור בעד הזרמים החדשים הללו שהלכו והתגברו. מבין תלמידיו דווקא יצא הוסרל שמיזג גורמים אפלטוניים וקאנטיאניים עם משנתו הראשונה של רבו ויצר שיטה פילוסופית חדשה, הפנומנולוגיה (שיטה פילוסופית אידיאליסטית, שאינה נזקקת אלא להכרה טהורה, לתמצית המהות, ולא לגילויי-מציאות מוחשיים). שכבשה עד-מהרה את האוניברסיטאות

בגרמניה, התפרקה יותר ויותר משארית קשריה עם המדע הנסיוני, עלתה יותר ויותר בסולם הישיות האידיאליות עד הגיעה למטאפיזיקה של ה"לא-כלום" אצל היידגר, תלמידו של הוסרל.

בעוד אשר ביבשת אירופה השתלטו הזרמים המטאפיזיים החדשים על הפילוסופיה, ומסורת האמפיריזם נשמרה רק על-ידי מתי-מספר מבין תלמידי מאך וברנטאנו, שמרה עדיין אנגליה על המסורת הנסיונית שלה, ואם-אמנם הגיעו גם לשם הדי השיטות הספקולאטיביות — בעיקר של הגל — ונתקבלו על-ידי פילוסופים בעלי שם והשפעה, אף-על-פי-כן נראה שאין רוחם הקרה והמעשית של האנגלוסאכסים מתרשמת לאורך-ימים משיטות כאלה: לאחר זמן מועט נתאוששו שומרי-המסורת של האמפיריזם האנגלי, פנו עורף לספקולאציות מופשטות וחזרו לראות את תפקידה של הפילוסופיה לא ביצירת השקפת-עולם כי אם בבירורם של מושגי המדעים ובגיבוש הוראתם. ואותו זמן, תורותיהם של דארווין וספנסר היכו שורשים חזקים בארצות-הברית, ואילו פרוס וג'יימס פיתחו את הפילוסופיה הפראגמטית, יצירתה העצמאית הראשונה של אמריקה בשדה הפילוסופיה. גילוי חדש זה של האמפיריזם התפשט על המחשבה הפילוסופית של ארצות-הברית כולן, עבר אפילו את האוקיינוס ומצא תומכים גם באנגליה וגם ביבשת אירופה. אמנם גם הוא לא נוקה לגמרי מיסודות ספקולאטיביים, שהחלישו את עמדתו ושימשו מטרה נוחה לחיצי המבקרים, אך חלקו הלא-מטאפיזי מהווה עד היום אחד היסודות החשובים ביותר של הפילוסופיה האמריקנית.

זהו הרקע הפילוסופי עליו התפתח האמפיריציזם הלוגי. נאמניו אינם מתעניינים בדרך-כלל בקשרים ההיסטוריים של גירסותיהם עם התפתחות המחשבה האנושית בכלל; ולפיכך כדאי-וכדאי להראות כי זרם זה, שהוא מקורי ומהפכני במידה רבה — ואין שום טעם למעט דמותה של מהפכנות זו — לא נוצר בכל-זאת יש מאין; מגמות שונות, שעמדו מאות-בשנים בניגוד גמור זו לזו, נתמזגו בו לאחדות מפליאה, שהושגה דווקא על-ידי פיתוח קיצוני של כל אחת מהמגמות הללו.

עצם צירוף-המלים, "אמפיריציזם לוגי", אומר דרשני. לכאורה, תרתי דסתר. עוד זכורה היטב מלחמתו של מיל האמפיריסט בלוגיקה הפורמלית-דדוקטיבית, וידועה דעתו על המתמטיקה שאינה אלא הכללה של נסיון האנושות באלפי שנות קיומה. כיצד קרה הדבר שדווקא האמפיריציסטים החדשים הם שסיגלו לעצמם את הטכניקה המופלאה הזאת של הלוגיקה הסמלית החדשה, הלוגיסטיקה, וכה הירבו להשתמש בה? בטרם נשיב על כך, עלינו לסקור בקצרה את התפתחות הלוגיקה החדשה.

עוד אריסטו הכיר, שישנם מהלכי־מחשבה, היסקים, שתקפותם אינה תלויה בתוכנם כי אם בצורתם. ההיסק: "אם א' הוא אחד ה־ב'ים, ואם כל ב' הוא ג', אזי א' הוא אחד ה־ג'ים" תקף בין אם ההנחות אמיתיות הן בין אם לאו. אריסטו ניסה לחקור את כל הצורות של ההיסקים התקפים, ואף הצליח לגלות חלק רב מביניהם, אולם, בעיקר בגלל האופי המיוחד של השפות ההודו־אירופיות בכלל ושל השפה היוונית בפרט, עסק רק במשפטים מן הטיפוס "נושא־נשוא", או — בצורה הקלאסית — "ס הוא פ". מגמה זו להצרנתם של ההליכים הלוגיים נתחדשה במאה ה־17 כשגדולי הפילוסופים הראציונאליסטים ובראשם דקארט ולייבניץ חלמו על "שפה אוניברסלית", בה אפשר יהיה, באמצעות מספר מועט של סימנים ראשוניים פשוטים, להביע כל מושג, ועל "תחשיב לוגי", שבעזרתו אפשר יהיה לפתור כל בעיה ולהכריע כל משפט. לייבניץ בעיקר ניסה את כוחו פעם בפעם בבעיות הללו ואף השיג הרבה בשטח זה; אך לא "הוכשר הדור" — בני־דורו וגם הוא עצמו היו עסוקים מדי בבעיות מטאפיזיות נעלות משיוכלו להיפנות כראוי לנושאים הללו, ורק בראשית המאה שלנו הוצאו מן הגניזה כתבי־הלוגיקה של לייבניץ, שבגללם זכה לתואר "מבשר־הלוגיטיקה". על־כל־פנים, מגמת ההצרנה לא שִׁכחה מאז המאה ה־17, כאמור, אבל רק יחידים — בהם גם שלמה מימון, ובלי הצלחה מיר־חדת — טיפלו בה עד שזכתה לתחייה חדשה באמצע המאה ה־19. לוגיקנים אנגליים החלו בדבר, גרמנים, אמריקנים ואיטלקים המשיכו בו, וכיום אין כמעט מדינה אירופית ואמריקנית שלא ימצאו בה חוקרים בשדה זה.

עיקר חידושה של הלוגיטיקה בתקופתה הראשונה הוא פיתוח תורת־היחסים (ה־רֵלָאצִיוֹת). בעזרתה נתאפשר, בין השאר, לפתח את המתמטיקה מתוך הלוגיקה — שמצד אחד הוא מפעל פורמלי בעיקר, שמצד את ביטויו ב"פרינציפיא מתמטיקא" של החוקרים האנגלים ראסל ונְיַיטְהֵד, ומצד שני הוא בעל ערך פילוסופי רב, בסותרו הן את תורת קאנט בדבר יסודה של המתמטיקה ב"התבוננות הטהורה" וגם את תורת מיל בדבר יסודה האמפירי. אולם לא זה גרם שהלוגיקה החדשה נהפכה מנחלת־יחידים לדבר העומד ברומו של עולם הפילוסופים והמתמטיקנים; גרמה לכך הופעת סחירות מסוג מיוחד, אנטינומיות, בתחום המתמטיקה והלוגיקה גופא. עוד לפני שהתורות הרלאטיביסטיות של איינשטיין ותורת־הקוואנטים עירערו את יסודות־הפיזיקה, החל "משבר־היסודות" של הלוגיקה והמתמטיקה. מדעים אלה, סמלי הַנְדָאוֹת והברירות של מחשבת־האדם, בהם מתעלה האדם למדרגה האלוהית — לפי דבריו של שלמה מימון — נודעו זעזועים עמוקים שגרמו להתפכחותם של פילוסופים רבים משלוות־התרדמה של הלוגיקה הקלאסית. כמו שבזמננו היה

רב חלקן של אנטינומיות מסוימות במהפכה הקופרניקנית של קאנט. מאז הוצעו עשרות הצעות שתפקידן למנוע את הופעת האנטינומיות של תורת-ההגיון; אולם יותר ויותר נתברר, שאין כאן תופעה פאתולוגית, שאפשר לסלקה בניתוח קל, כי אם תופעה הכרוכה בעצם המבנה של השפות המדוברות, ורק קיטוע מעמיק עשוי לשחררן מן המחלה הממארת הזאת, ללא כל ודאות שאחרי הקיטוע לא יופיעו אנטינומיות אחרות שיחייבו קיטועים נוספים, מחלתו העצמותית של השפות הטבעיות אכן נתגלתה: היעדר תחביר קבוע. אמנם באופן בלתי-מודע הרגישו בה הלוגיקנים עוד מקודם, ותוכיח ההבחנה בין לוגיקה מצד אחד לבין דקדוק ותחביר מצד שני. ביסודו של דבר ידעו הלוגיקנים שיש בשפות הטבעיות גם משפטים שאינם מן הטיפוס "ס הוא פ", אולם בגלל המשפט-הקדום — ולא כאן המקום להתחקות על שורשו — שרק משפטים מסוג זה מהווים את פיגום-השפה, קבעו שאם-אמנם מבחינה דקדוקית "ראובן אוהב את שרה", דהיינו משפט הקובע יחס מסוים בין ראובן לשרה, משפט פשר הוא — הרי מבחינה לוגית צורתו היא "בעצם": "ראובן הוא מי-שאוהב-את-שרה". מלאכותיותו ועקרוניתו של הבחנות אלו הורגשו אמנם עוד על-ידי מיסדי תורת-היחסים. לדוגמה: מן המשפט "המתקן" אין להסיק כלל כי "שרה נאהבת על-ידי ראובן", מה שאפשר כמוכן להסיק מן המשפט המקורי; אבל טרם הסיקו מכך מסקנות חריפות, כמעשה הלוגיקנים החדשים שעברו את פור האנטינומיות, שגילו לא רק את עקרותה של הלוגיקה הקלאסית, אלא גם את אי-נכונותה, פשוטו כמשמעו, אם לוגיקה של שפה אינה מסוגלת למנוע סתירות בתוך שפה זו, אין היא ראויה לשמה — או ליתר דיוק: שפה בעלת אנטינומיות אינה ראויה לשמש שפת-מדע, כי בתוך שפה אנטינומית נכיה כל משפט.

אפשר, כעת, לבוא לכלל דעה שהלוגיסיטיקה השיגה את המטרה שהציבו לה יוצריה פרגה, פיאנו וראסל, והיא: העמדת המתמטיקה על הלוגיקה. הגדרת מושג המספר מתוך מושגים לוגיים בלבד מאפשרת להסיק מתוך חוקי-הלוגיקה בלבד בדיוק את כל אותן המסקנות שמסיקים באריתמטיקה הקלאסית מתוך מערכת אקסיומות — למשל, מתוך המערכת המפורסמת של פיאנו. אולם עם השגת המטרה הנכספת הלכו והתרחבו האופקים, והלוגיסיטיקה נהפכה למכשיר המרכזי של התנועה האקסיומטית, כלומר: התנועה שאת הדרך היחידה להשגת הדיוק והדייקנות המקסימליים במדעים היא רואה בניסוח ההנחות הראשונות כדרישות, פוסטולאטים, או אקסיומות, שמתוכן יוסקו — לפי כללי-היסק קבועים ומדויקים גם הם — יתר התיאורמות של התיאוריה הנדונה. תנועה זו, שמקורותיה נעוצים עוד במתמטיקה היוונית, היא כיום

השלטת במדעים, ואידיאל האקסיומטיזציה מופר לא רק על-ידי חכמי המתמטיקה והפיזיקה אלא גם על-ידי חוג מתרחב של חכמי מדעים אחרים: ביולוגיה, פסיכולוגיה, תורת-החברה וכו'; כך שחשיבות הלוגיסיטיקה הולכת ורבה, ובשטח זה, בכל אופן, כדברי אחד מגדולי הוגיה, אין לדאוג לחוסר עבודה בשנים הבאות.

עד עתה סקרנו את התפתחות הפילוסופיה האמפיריסטית לחוד ואת התפתחות הלוגיקה החדישה לחוד, וכעת עלינו למצוא את הסיבות לכך שדווקא מבין האמפיריסטים נמצאו שסיגלו לעצמם את הישגי הלוגיסיטיקה והפכה למכשירם המרכזי בהתקפה ובהגנה.

נחזור למתימטיקה. העירותי כבר, שראסל, בהשלימו את עבודות פרגה ופיאנו, קבע את האריתמטיקה כענף הלוגיקה. מהי חשיבות העניין? ביקורת התבונה הטורה של קאנט נכתבה מעיקרה כדי לענות על השאלה: "כיצד אפשריים משפטים סינתטיים אפריוריים?" עד קאנט הבחינו הלוגיקנים בין "אמיתות-השכל" (קאנט כינה אותן "משפטים אנאליטיים") ו"אמיתות-העובדה" ("משפטים סינתטיים"); הראשונים נחשבו כאפריוריים, בלתי תלויים בנסיון, והאחרים כאפוסטריוריים, שרק הנסיון עשוי להכריע בדבר אמיתותם. בא קאנט ורצה להוכיח שקיים עוד סוג שלישי של משפטים, שאמנם אינם אנאליטיים, כיוון שאין נשואם כלול בנושאם — זוהי ההגדרה הקאנטית של "אנאליטי" — אך גם אפוסטריוריים אינם, בהיותם בלתי תלויים בכל נסיון וקודמים לו: המשפטים הסינתטיים אפריוריים, אף-על-פי שקאנט היה הראשון לגילוי משפטים כאלה, הוא לא פיקפק אף רגע במציאותם, ושאלתו היסודית היתה, כאמור, לא "האם אפשריים משפטים סינתטיים אפריוריים?" אלא "כיצד...?". ברור היה לו שרוב משפטי המתמטיקה שייכים לסוג זה, והוא אינו מקדיש אלא שורות אחדות לביסוס דעתו זו ולסתירת דעותיהם של קודמיו.

ראסל הראה איפוא, שניתן לתאר את האריתמטיקה כחלק של הלוגיקה, ומכיוון שאפשר לתאר את הגיאומטריה באופן אריתמטי, הרי גם זו הופכת להיות חלק של הלוגיקה, והמתמטיקה היא איפוא אנאליטית כמו הלוגיקה. ואמנם, משהופיע בשנת 1903 ספרו הראשון של ראסל, הדן באותן בעיות, לא החמיץ הפילוסוף הצרפתי קוטירא מלהסיק את המסקנות האנטי-קאנטיאניות הללו, ונראה היה כאילו תורת-ההתבוננות הטהורה הוכתה בכלל מכה קשה וניצחת. אך בזאת עוד לא הושלמה המלאכה. ראסל הוכיח אמנם כי משפטי המתמטיקה אנאליטיים הם כמו משפטי הלוגיקה, אך האם הללו אנאליטיים הם? לפי ההגדרה המקובלת שהבאנו אותה לעיל — לא-ולא. בחוק

לוגי מובהק כגון "אם א הוא או ב או ג ו־א אינו ב, אזי א הוא ג" אין זכר לבוחן הקאנטיאני של האנאליטיקות: קשה בכלל לדבר על נושא ונושא במשפט כגון זה. האם סינתטיים הם איפוא משפטי־הלוגיקה? אם כן, הרי במקום לבטל את המשפטים הסינתטיים א־פריורי, הרחבנו את תחומם! אולם כאן עלינו להיזהר מאוד, כי עירבוב־המונחים בשטח זה רב ביותר. ובכן: אם "סינתטי" פירושו "לא־אנאליטי" (במובן הקאנטי), הרי משפטי הלוגיקה והמתימטיקה סינתטיים הם, ומכיוון שהם יחד עם זה גם אפריוריים, הריהם באמת משפטים סינתטיים אפריורי. אולם גם קאנט וגם מְמשיכו התכוונו במלה "סינתטי" ל"עובדתי", המביע לנו משהו על מצב הדברים בעולם, והרי ברור — כיום לפחות — שבמובן זה אין משפטי־הלוגיקה סינתטיים כל־עיקר, אין הם מתייחסים לעצמים שבעולם, אלא לאופן ההתבטאות שלנו. יוצא, אם כן, שקאנט החטיא את מטרתו, ברצותו לתת לנו חלוקה דיכוטומית (חלוקה לשניים) של המשפטים ל"אנאליטיים" ול"סינתטיים". — ישנו סוג של משפטים, שאינם אנאליטיים (במובן זה שנשואיהם מובילים בנושאים) ושאינם סינתטיים (במובן זה שהם מביעים משהו על עולם־הדברים), ובתוכם חלק של משפטי המתימטיקה. קאנט הרגיש בזה, אך לפי שחשב את סיווגו למושלם ובשום פנים לא יכול היה להכניס את אלה לתוך סוג המשפטים האנאליטיים, מן־ההכרח היה לו להכניסם לסוג המשפטים הסינתטיים, ואילו את אופיים המיוחד, א־יתלותם בנסיון, ביטא בהוספה "אפריורי". וכך נוצר מושג המשפטים הסינתטיים־אפריורי, שהכחשת קיומם מהווה אחד מיסודות האמפיריציזם. ראינו כי לידתו של מושג זה לא היתה כלל בטוהרה. עירבוב שתי ההוראות של "סינתטי": "עובדתי" ו"לא־אנאליטי" — הביא את היצור הזה לעולם. זהו החלק השלילי של ביקורת האמפיריציזם במושג זה. נשאר עוד החלק החיובי, הקשה הרבה יותר, והוא מֵתן סיווג חדש של המשפטים, למשפטים שאמיתותם או שקריותם אינה תלויה בנסיון, לאמור, משפטים אפריוריים, ולמשפטים שאמיתותם או שקריותם נקבעות על־ידי הנסיון — המשפטים האפוסטריוריים.

את הצעד הגדול הראשון לקראת פתרון בעיה זו עשה ויטגנשטיין ב"ט ר א ק ט א ט ו ס" המפורסם שלו. נמסור כאן בקיצור את יסודי תורתו, שהיתה לה בזמנה השפעה עצומה על אנשי "החוג הווינאי" (שְלֵיק, נזיראת, פראנק, קארנאפ ואחרים), מראשי־המדברים של האמפיריציסטים הלוגיים. העולם בנוי עובדות, מהן אטומיות, בלתי־מתפרקות, ומהן מורכבות. השפה האידיאלית, בה צריכה להשתקף הסטרוקטורה של העולם, צריכה איפוא גם היא להכיל משפטים אטומיים ומשפטים מורכבים. המשפטים האטומיים הינם

אמיתיים, אם הם מביעים עובדה; אחרת — הם שקריים. אמיתות ושקרות המשפטים המורכבים תלויות רק באמיתות ושקרות המשפטים החלקיים שלהם; ובשפה טכנית יותר: המשפטים המורכבים הם פונקציות־אמת של המשפטים האטומיים. באופן קומבינאטורי אפשר לראות בנקל שיש 16 פונקציות־אמת שונות של שני משפטים, שאחדות מהן מתאימות במידת־מה לצורות הלשוניות המקובלות "או...או...או...", "וגם...וגם...", "אם...אם...אם...אם..." וכו'. למשפטים מורכבים שהם אמיתיים — ויהיה מה שיהיה ערך־האמת של המשפטים האטומיים שמהם הם מורכבים — קורא ויטגנשטיין בשם "טאוטולוגיים"; ולמשפטים שהם שקריים בכל תנאי — "קונטראדיקטוריים". לדוגמה: "מחר יירד גשם או לא יירד גשם" ו"אם ראובן הוא חכם, אז הוא חכם או גבה־קומה" הם משפטים טאוטולוגיים, בעוד אשר "מחר יירד גשם ולא יירד גשם" הוא משפט קונטראדיקטורי. רואים בנקל שאין המשפטים הללו מביעים דבר על טבע העולם.

צעד זה חשוב היה, אך רחוק מלהיות מספיק. טרם הצליחו לצמצם את תחום המשפטים הסינתטיים עד כדי כך, שיכיל רק את המשפטים העובדתיים. לשם דוגמה נתבונן באקסיומת־האינסוף הנודעת: "כנגד כל מספר טבעי ישנו מספר טבעי גדול ממנו". זו דוגמה אופיינית למה שקוראים אקסיומות־מציאות, וכאן, כמובן, אין לדבר כלל על טאוטולוגיה — אקסיומה זו אינה משפט מורכב כלל! — וגם לא על משפט עובדתי. אפשר אמנם להביט על אקסיומות האריתמטיקה והגיאומטריה כאילו היו היפותזות, ולקבוע שלכל תיאורמות המתמטיקה תהיה הצורה: "אם מתקיימות אקסיומות אלה ואלה, אזי — — —", ובאופן זה ייהפכו כל תיאורמות המתמטיקה באופן טריוויאלי לטאוטולוגיות לוגיות, אך לא לכך מתכוון המתמטיקן ולא־כל־שכן האיש הפשוט באומרו כי המשפט "שתיים כפול שניים הן ארבע" הוא אמת הכרחית. שאלת התוקף של המשפטים הללו טרם נפתרה.

פתרון הבעיה ניתן סוף־סוף על־ידי ההסכמנות (הקונוונציונאליזם) הקיצור־נית של קארנאפ. גרעינו פשוט ביותר: מגדירים "אנאליטי" ו"קונטראדיקטורי" הגדרה כזאת, שכל משפטי הלוגיקה והמתמטיקה, ורק הם, יקבלו אחד התארים הללו. למותר להדגיש, כי ביצוע הגדרה זו מחייב יכולת לוגית־טכנית עצומה. ואם לשם הוכחת האנאליטיות של אקסיומת־האינסוף בתוך שפה מסוימת מתחייב ניסוחו של עקרון זה בשפת התחביר של השפה הנדונה, כלומר בשפה שבה דנים על התכונות התחביריות של הביטויים והמשפטים של השפה (בעוד שאפשר להוכיח כי אין שפת־התחביר יכולה להיות חלק של שפת־המושא, שפת־האובייקט, אלא אם הלזו אינה חפה מסתירה) — אזי

משתמשים בו בלי פקפוקים! גישה כזאת עומדת בניגוד כה חמור להרגלי- המחשבה של רוב הפילוסופים, שבוודאי יעבור עוד זמן רב עד שיקבלוה; אולם אין לראות כל אפשרות להימנע ממנה — ויהיו מה שיהיו מסקנות הגישה ההסכמנית בשטחי-חיים אחרים, לא-מדעיים.

קביעת הסכמים היא דבר שבעובדה, אקט סוציולוגי מסוים, אולם לאחר שההסכמים, למשל בנוגע לטיב השפה בה תדבר קבוצת-אנשים, נקבעו בשלי- מות הדרושה, הרי טיבו התחבירי של כל המשפט הנסיח בתוך השפה המוסכמת הוא קבוע מראש, או כמו שנהגו להתבטא, בלתי תלוי בדוברי השפה. רק היעדר תחביר קבוע בשפות הטבעיות טישטש מצב-עניינים זה וגרם לוויכוחים רבים על ה"אמיתות כשהן לעצמן" ועל שאלות כגון: "האם משפט מסוים יהיה אמיתי גם כשבני-האדם? קלו מן העולם?" וכי. היעדר תחביר קבוע הוא שגרם לעירבוב-התחומים בין הלוגיקה לפסיכולוגיה, האופייני לזרם ה"פסיכולוגיסטי" בלוגיקה, וכמעט באותה מידה גם לחלק ממתנגדי פסיכולור- גיום זה, כגון הוסרל וסיעתו הפנומנולוגית, שמחיקה יצתה בעיה זו ובעיות מדומות אחרות כיו"ב שהעיקו על הפילוסוף שוחר-האמת. רק ההפרדה הנקיה ביניהן עשויה לשחרר את הפילוסוף מטירדת בעיות כאלה.

הנה כי-כן נהפך הדיון על יסודות המתימטיקה, שהיה בראשונה דיון לוגי- מתימטי בלבד, לאחת הבעיות המרכזיות באמפיריציזם החדש, ודיון זה איפשר לאמפיריציסטים להראות שהצגת הבעיה הקאנטית "כיצד אפשריים משפטים סינתטיים א-פריורי?", אשר שימשה יסוד לכל התורות הטראנס- צנדנטאליות של קאנט, של הניאור-קאנטיאנים והפנומנולוגים למיניהם — חסרת-יסוד היתה מעיקרה, באשר אין משפטים סינתטיים-אפריורי! זו אחת הסיבות שהביאו את האמפיריציסטים החדשים לעסוק בלוגיסטיקה.

סיבה לא פחות חשובה שימשו התקוות של האמפיריציסטים כי הלוגיסטיקה תוכיח את אי-האפשרות של כל מטאפיזיקה. שתי המגמות הראשיות שאיפיינו את החוג הווינאי היו: ביסוס המדעים והדיפת המטאפיזיקה. על המגמה הראשונה וקשריה עם הלוגיסטיקה כבר עמדנו בחלקה, דהיינו ביסוס המתימטיקה. וכעת נפנה למגמה השנייה. נראה כיצד תיארו להם ראשוני האמפיריציסטים הלוגיים את סילוק המטאפיזיקה. מוזמן שהראה ראסל, שלא כל משפט דקדוקי הוא משפט מבחינה לוגית או, כמו שהתבטא, שיש משפטים חסרי-מובן — קיבלה מובן וערך השאלה: "באילו תנאים משפט דקדוקי בעל-מובן הוא?", ומן-המוסכמות היה שמשפטי-המטאפיזיקה בנויים בניגוד לחוקי התחביר של השפה האידיאלית הוויטגנשטיינית, וממילא מחוסרי-מובן

הם. אולם משהוכרחו אנשי החוג הווינאי — אם על-ידי ויכוחים פנימיים אם על-ידי טענות מתנגדיהם ומבקריהם — לנסח ביתר דיוק את הבוחן של "בעל-מובן", התברר יותר ויותר שהשפה האידיאלית היחידה לא היתה אלא שריד הספקולאציה המטאפיזית, שבחירת-שפה היא דבר שבהסכם (אם גם נחלקות עדיין הדעות, באיזו מידה), ולפיכך אין לדבר עוד על כך שמשפטי-המטאפיזיקה הם מחוסרי-מובן מבחינה לוגית: קיימות "בחינות לוגיות" רבות, והבחירה ביניהן היא דבר שבהכרעה מעשית בעיקר. בכל-זאת לא ירד ערכה של חקירה לוגיסטית לגבי שיטות מטאפיזיות; ואדרבה, אחרי שהביטול הסיטוני הוכר כבלתי-מספיק, התברר הצורך לרדת לעומק-הדברים ולחקור ביתר-שאת את טיבן הלוגי של שיטות אלה. והמסקנות של חקירה זאת מספיקות עדיין כדי לחזק את האמפיריציסט בדעתו, כי אופיים המיוחד של משפטי-המטאפיזיקה מעמידם מחוץ למסגרת ההכרה המדעית; — מסקנה צנועה מאוד לעומת התקוות הקיצוניות של ראשוני האמפיריציסטים הלוגיים. אך כנגד זה מבוססת יותר ומקובלת על חוג שהוא הרבה יותר רחב ומתרחב. גם את השינוי שחל ביחס למטאפיזיקה נדגים על-ידי סקירת התפתחותה של בעיה אחת, כפי שעשינו לגבי הקו האופייני הראשון של האמפיריציזם הלוגי, כשברצותנו לחקור את יסודות המדעים בחרנו לנו כדוגמה את חקירת יסודות-המתימטיקה. הבעיה המיוחדת שנטפל בה כעת חשיבות מיוחדת לה גם מחוץ ליחסה אל ביטול-המטאפיזיקה. ניתן לראות בה את הבעיה המרכזית של האמפיריציזם הלוגי בכלל, והיא — בעיית-האימות.

את טענות החוג הווינאי בראשית קיומו נגד המטאפיזיקה אפשר לסכם כדלקמן:

- (1) משפט סינתטי הוא בעל-מובן, אם הוא בראימות.
 - (2) משפטי-המטאפיזיקה אינם בני-אימות ולכן חסרי-מובן הם. כדאי לציין, שאין כאן לא שלילת משפטים מטאפיזיים מסוימים ולא טענה של חוסר אפשרות להכריע אם המשפטים הללו אמיתיים הם אם לאו (כאלה היו טענותיהם של המאטריאליסטים מצד אחד ושל הספקנים מצד שני), כי-אם טענות מרחיקות-לכת הרבה יותר. הכינוי "חסר-מובן" פוסל אותם באופן מוחלט: כמשפטים של גיבוב-מלים גרידא.
- שתי התזות הנ"ל, ברוב פשטותן ובהירותן (לכאורה), שימשו ציר ומרכז לאמפיריציזם הלוגי, וחיצי-הביקורת, גם החיצונית וגם הפנימית, הופנו בעיקר נגדן. נעסוק תחילה בתזה הראשונה. מה פירוש המושג "בראימות"? נגדיר איפוא: משפט ייקרא בראימות אם ידועה שיטה שבעזרתה אפשר להגיע לידי הכרעה אם המשפט הזה אמיתי הוא או לא. למשל: המשפט "במקום

פלוגי נמצאת חתיכת-סוכר" בראימות הוא, כי ידוע, מה צריך לעשות כדי להכריע במשפט הזה: צריך לעמוד שם, לפקוח את העיניים ולהסתכל. ומה לגבי המשפט: "בצד הבלתי-נראה של הירח נמצא הר מכוסה שלג"? הרי טרם ידוע לנו, באיזו דרך נגיע לצד ההוא* ובכל-זאת אין מי שיכחיש כי זה משפט מדעי בעל-מובן (אם גם אולי משפט שקרי). כדי להכניס משפט כזה לרשימת המשפטים בעלי-המובן, הוכרחו האמפיריציסטים הלוגיים להרחיב את הגדרתם על-ידי הכנסת המלים "באופן עקרוני". והרי באופן עקרוני ידוע לנו כיצד נוכל להגיע לצד השני של הירח. אך מה לגבי משפט כגון: "בגרעין כדורי-הארץ נמצא ברזל"? משפטים כגון-אלה נפוצים בכל ספר גיאולוגי ואותם הרי אין לאמת אפילו באופן עקרוני, ואדרבה, אנו יודעים שלפי חוקי-הטבע המוכרים לא יוכל אדם להגיע למקום זה. הרחבה נוספת פתרה גם קושי זה: "באופן עקרוני" פירושו שאין סתירה הגיונית בעניין מציאת שיטת-הכרעה. בנדון שלנו ודאי שאין סתירה בעניין מציאת מכונת-קידוח וכו', אם גם שלא בהתאם לחוקי-הטבע המוכרים.

אך לא די גם בזה. מה לגבי משפט: "לפני 24 שעות היה 12 בצהריים"? הרי משפט על העבר אין בכלל לאמתו באופן ישר. אלא שאפשר לאמת את המשפט: "כעת 12 בצהריים", והמשפט הנ"ל הנהו מסקנה לוגית ממנו. שניהם אמיתיים ביחד ושקריים ביחד, ולכן אם נסיף להגדרת "בראימות": "...או מסקנה לוגית ממשפטים בני-אימות", נתגבר גם על קושי זה. אולם מה לגבי משפטים כלליים כגון חוקי-טבע, למשל: "כל שני גופים מושכים זה את זה בכוח העומד ביחס הפוך לריבוע מרחקיהם"? אם מצוי מספר אין-סופי של גופים — מה שאינו מן הנמנע — הרי אימות מלא בלתי-אפשרי הוא מכל הבחינות. ובאמת הכיר ויטגנשטיין ב"משפטיות" של מספר משפטים מסוימים — וראה בהם כללים מעשיים שתפקידם לא למסור ידיעות על העולם, כי אם להדריך את החוקר: דע לך, שבעשותך נסיונות על התלות בין כוח-המשיכה של שני גופים לבין מרחקם, עליך לצפות לקבל תוצאות כאלה-וכאלה. וברור שאין לדבר על אימות לגבי עצות או ציוויים. ובעקבות ויטגנשטיין נמצאו רבים שרצו לעקור משפטים כלליים משפת-המדע.

ואולם, ניתוח מעמיק זה לא נתקבל, ורבות הסיבות לכך. אנשי-המדע חושבים את המשפטים הכלליים שלהם למשפטים ממש, ועל "המוציא מהם" להביא ראיות חותכות יותר לשלילת אופיים זה. שאלת ההגדרה בלבד אינה מספיקה לכך, כי מדוע לא נשנה את ההגדרה ונרחיבה שוב, במקום לצמצם

* המאמר נכתב במקורו בשנת ת"ש.

במידה כה חריפה את אופן ההתבטאות של החוקרים? והיכן הגבול המדויק בין משפטים כלליים למשפטים פרטיים? האם באמת ניתן המשפט: "במקום פלוני נמצאת חתיכת-סוכר" לאימות מלא? הסתכלות בלבד אינה מספיקה, ונסיונות פיזיקליים או כימיים שאפשר לעשות במקרה של ספק מבוססים בעצמם על משפטים כלליים, כגון: "כל גוף שמתנהג בתנאים אלה-ואלה בצורה מסוימת הוא סוכר". המשפט הנדון אינו משפט אטומי ואינו מסקנה מקבוצה סופית של משפטים אטומיים, ובכך היה עלינו לאסור גם אותו!

גורמים אלה הביאו באמת להרחבה נוספת של "בעל-מובן", שהיתה פעם יסודית יותר: במקום אפשרות האימות נדרשה אפשרות-ההפרכה! הבהזן של "בעל-מובן" הפך להיות "בר-הפרכה" במקום "בר-אימות". ובאמת נתן שינוי זה הרבה: כל המשפטים הכלליים חזרו וקיבלו מובן, כי אם גם לא ייתכן לאמתם אימות מלא — להפריכם אפשר-ואפשר. די למצוא מקרה נגדי אחד והמשפט הכללי מופרך. אם אך יימצאו שני גופים שחוק-המשיכה שלהם שונה מן החוק שהזכרתי לעיל, יבוטל חוק זה לחלוטין.

הגדרה חדשה זו, שניתנה על-ידי פופר, עוד לא נקשה הקיו שלה וכבר נמתחה עליה ביקורת חריפה, שהביאה בעקבותיה שינוי ראדיקאלי יותר של כל התזה הראשונה. ביקורת זו היתה פשוטה: האומנם? האם באמת מבטלים מיד משפט כללי כשנסיון פרטי נתן תוצאות נגדיות? האם עזבו הכימאים את משפטם הכללי, שאין להפוך כספית לזהב באמצעים כימיים, כשקם מישהו, ומישהו-זה היה פרופסור בעל-מוניטין, והפך כספית לזהב לעיני קהל אנשי-מדע? היפוכו של דבר! הכימאים עמדו על דעתם עד שהצליחו והוכיחו את מקור ההטעיה העצמית. ואפילו נאמר שבאותו מקרה לא היו מצליחים לגלות בעוד-מועד את הטעות — אז-מה? האם אין כמה-זכמה עובדות העומדות לכאורה בניגוד לחוקים כלליים מסוימים, ובכל-זאת טרם עזבו את הכללים הללו? והרי תמיד קיימת האפשרות העקרונית, לפחות, לטעון כלפי תוצאות נסיון מסוים, כי נתקבלו במצב של האלוצינציה, של היפנוזה וכדו. אני מדגיש "עקרונית", באשר רק לעתים רחוקות מאוד ישתמשו בטענה כזאת למעשה. אך האפשרות העקרונית הזאת ביחד עם האפשרות העקרונית להסביר כל תופעה העומדת בניגוד לחוק כללי על-ידי היפותזות נוספות מבטלות את ערכה של ההגדרה החדשה (וכל-שכן של ההגדרות הקודמות): שום משפט אינו ניתן לא לאימות מלא ולא להפרכה מלאה.

נימוקים אלה הניעו את האמפיריציסטים הלוגיים לבקר מחדש את התזה הראשונה ולהעמיד במקומה תזה אחרת, שהיא אמנם פחות ראדיקאלית, אך כנגד-זה אינה חורגת מן הנוהג של אנשי-המדע. במקום דרישת האימות או

ההפרכה המלאים לגבי משפט סינתטי בעל-מובן, באה כעת דרישת האימות וההפרכה הלקיים, לאמור: אין משפט בעל-מובן אלא אם ישנן שיטות המאפשרות להגדיל או להקטין את מידת איששו; או בניסוח שלישי: משפט סינתטי ששום משפט נסיוני אינו מעלה ואינו מוריד את מידת איששו – חסר-מובן הוא. ואכן, לכל משפט אמפירי יש (ביחד עם חוקי-הטבע המוכרים) מספר אין-סופי של תוצאות. במידה שתוצאות אלה מתאמתות יותר ויותר, כן עולה מידת האישוש של המשפט הנדון, באופן זה אנו אומרים כי המשפט אושש. אם תוצאה מסוימת אינה מתאמתת, מתערער המשפט (הוא אינו מופרך כליל!). כעת נוכל לתת לתזה הראשונה את צורתה הסופית (לעת עתה): "משפט הוא בעל-מובן אם הוא בר-אישוש", ואם נתחשב עוד בזאת, כי בעת שתזה זו פשטה צורות ולבשה צורות התבררה גם האפשרות של שפות מדעיות רבות, שהבחירה ביניהן עניין של הכרעה מעשית הוא (בהקשר אחר במקצת הובע אמנם דבר זה עוד בשנות ה-20 על-ידי הפילוסוף הגרמני דינגלר) – לא ננסח תנה זו בהחלטיות, אלא כמעשה הסכם לגבי צורתה של שפת-המדע העתידה: "יש לקבוע את כללי-התחביר של שפת-המדע העתידה כך, שבתור משפטים סינתטיים יופיעו בה רק משפטים בני-אישוש". מן-הראוי לציין, שבניסוחים כגון-אלה אין הביטוי "חסר-מובן" מופיע עוד. ביטוי זה היה פרוך בגירסת ויטגנשטיין על השפה-האידיאלית המוחלטת, והוא איבד את ערכו אחרי הרלאטיביזציה המתוארת. ערכו היה רב בתולדות האמפיריציזם הלוגי כגורם רגשי מגרה לגבי הפילוסופים, שברצותם להגן על המובן של תורותיהם נאלצו לנסח אותן ביתר דיוק; אבל הוא גם השניא את האמפיריציזם הלוגי על פילוסופים רבים שכל דבריהם צוינו בפשיטות כ"חסרי-מובן", אף שלחלק מדבריהם היה ערך מסוים, אם גם אולי לא ערך מדעי; לפיכך מוטב לא להשתמש בו מכאן ולהבא – הכושי עשה את שלו והוא יכול ללכת.

אין כאן מקום להיכנס לפרטי המחקר הנפלא שהקדיש קארנאפ לבעיות הללו, אך לא אוכל לסיים נושא זה מבלי לרמוז לפחות על שאלות אחדות שטרם נפתרו במלואן, בעלות השלכות מסוימות גם לסוג הבעיות בהן עוסקים האמפיריציסטים הלוגיים כעת. יתר עיון במושג "אישוש" מראה שאף הוא עצמו איננו חד-מובני ושכדאי להבדיל בין "אישוש" סתם לבין "בחינות". דוגמה פשוטה תברר לנו את ההבדל הזה. המשפט: "יש יהלום שמשקלו 100 ק"ג" אין ספק שבר-אישוש הוא – מציאת יהלום כזה מספיקה כדי לאששו במידה הרבה ביותר. אולם אין הוא פחין, כלומר איני יודע כיצד ליצור את התנאים שבהם אוכל, על סמך תצפיות פשוטות מסוימות

או נסיונות מסוימים, להשיג עירעור או אישוש של המשפט הזה, ורק "מזל מיוחד" יוכל לסייעני כאן. נמצאו איפוא מדענים ופילוסופים שלא רצו להכיר במשפטים בלתי־בחינים. ואמנם לא היה כל אסון אילו השמיטו את המשפט הנזכר משפת־המדע. אבל יש מקרים שביטול משפטים בלתי־בחינים עלול לגרום להשמטת משפטים חשובים יותר, למשל משפטים שאי־בחינותם זמנית היא ויש תקווה למצוא במשך הזמן שיטת־בחינה בשבילם; ואך־חבל היה אילו הוטל חרם על משפטים כאלה עד למציאת שיטה כזאת. לא־פעם הסיקו מסקנות חשובות על־תנאי שמשפט מסוים אמיתי הוא, ולאחר־מכן אמנם נתבררה אמיתותו. משפטים בני־אישוש אך בלתי־בחינים נופלים אמנם בערכם המעשי ממשפטים בחינים, אך, כאמור, אין זו סיבה מספקת להוציאם משפת־המדע. הוויכוחים הנלהבים והסוערים שהתנהלו בזה בשנים האחרונות מקורם בתפישה האבסולוטיסטית המקובלת עדיין על רוב הפילוסופים. משעה שמכירים שאין זה ויכוח הניתן להכרעה באמצעים עיוניים, אלא עניין של שיקול־דעת בין הכרעות מעשיות אפשריות — הרי ויכוח זה, כמו רבים אחרים מסוגו, מאבד מחריפותו, העלולה לקלקל את השורה, והופך לשקלה־וטריה "נשמעת בנחת", ועם־זאת לא פחות מעניינת וחשובה, על התוצאות של ההכרעות השונות.

שאלה חשובה שנייה מתחום זה, שעדיין מחכה לפתרונה, הוא הקשר שבין אישוש והסתברות, במלים אחרות: האפשר לקבוע קנה־מידה לדרגות האישוש של משפט אמפירי מסוים: להגיד, למשל, כי מידת אישוש של משפט פלוני הוא 65% או 99% וכד' ? או האם אפשר לפחות לקבוע השוואות יחסיות חלקיות בין משפטים: להגיד, למשל, כי אישוש של משפט פלוני חזק מאישוש של משפט פלמוני? או שאפילו דבר זה מן־הנמנע הוא, ולא ייתכן שום קנה־מידה אובייקטיבי להשוואת האישוש של משפטים, והשוואה זו תימסר להכרעתו הפרטית של כל אחד ואחד, בכל מקרה ומקרה? בעיה זו העסיקה רבות את האמפיריציסטים הלוגיים בשנים האחרונות והבירור נמשך עדיין. בכל אופן, פתרונה קשור במידה רבה בקביעת הקשרים שיש למושג האישוש עם מושגים ביולוגיים־התנהגותיים מסוימים שבעזרתם הוסבר המושג. התחדשות הקשרים בין הלוגיקה והביולוגיה (או הפסיכולוגיה), אחרי שהלוגיקנים החדשים נלחמו כחמישים שנה ב"פסיכולוגים", ודווקא במקום נכבד זה הקובע את צורתה העקרונית של שפת־המדע העתידה — היא אחת ההפתעות המעניינות ביותר שהביאה לנו התפתחות האמפיריציזם הלוגי. מן־הראוי לציין, בכל אופן, שקשר זה מתגלה רק בתחביר המיושם (מדע הקרוב מאוד למה שקוראים כרגיל "תורת־ההכרה") ואין לו כל דריסת רגל

בתחביר הטהור (שהוא הרחבת "הלוגיקה הקלאסית"). ואין כאן איפוא מקום לדבר על חזרה אל הפסיכולוגיזם.

ומה לגבי התזה השנייה: "משפטי המטאפיזיקה אינם ניתנים לאימות ולכן חסרי-מובן הם"? השינויים היסודיים שחלו בהגדרתו של "בר-אימות" אינם נותנים עוד להיפטר ממשפטי המטאפיזיקה בטענה הישנה "מחוסר-מובן"! בכל אופן, השאלה העומדת כעת לפנינו ברורה היא: "האם משפטי המטאפיזיקה בני-אישוש הם"? מכיוון שהמונח "מטאפיזיקה" הוא מעורפל וחסר הגדרה מדויקת, ננסח את בעייתנו ביתר דיוק: "האם כל המשפטים המופיעים בספרים הדנים על מה שנקרא מטאפיזיקה, אתיקה, אסתטיקה, דת וכדומה בני-אישוש הם?" התשובה היא, כמובן, שלילית; יש פילוסופים הטוענים במפורש כי אין דבריהם תלויים כלל בנסיון, כי אין בכוח הנסיון להשפיע עליהם — מבלי שיסכימו להגדירם כהסכמים לשוניים. אך מצויים גם פילוסופים הטוענים שיש למשפטיהם אימות, אם-גם לא אימות אמפירי. האמפיריציסטים הלוגיים הראשונים היו אומרים שהללו דברי-הבל, וזהירים שבהם היו דורשים מן הפילוסופים הנ"ל להצביע על דרכי-אימות לא-אמפיריות. ואולם, על סמך-מה רואה האמפיריציזם את עצמו מוסמך כעת, אחרי השינויים הרבים כפי שתיארנו, להגדיר את מושגיו כך — שמשפטים בעלי אימות לא-אמפירי לא יוכלו להופיע בשפת-המדע העתידה? האמפיריציסט יכול אמנם לצמצם את המושגים הראשוניים של שפתו ואת דרכי-ההגדרה המותרים, כדי כך שמשפטים כאלה לא יוכלו להינסח בה; אבל מדוע אין הוא מרחיב את הגדרותיו הרחבה נוספת כדי להתיר גם אותם? התשובה היחידה שאני רואה אותה כיום היא: נסיון של אלפי-שנים לימדנו, שאפשר להשיג את הסכמת הרוב המכריע של הבריות למשפטים, כגון: "בחדר ההוא נמצא שולחן חום" ו"תרגומיהם לשפות השונות (ואת האנשים שאינם מוכנים להסכים לכך אחרי שהובאו לתנאים מתאימים, מכנה רוב זה בשם שקרנים, ליצנים, עיוורי-צבע, אסוציאליים, בלתי-שפויים וכו'), בעוד שלגבי משפטים מטאפיזיים, שאין קיום-החברה תלוי בהודאה-למעשה באמינותם, אין למצוא אלא קיבוץ קטן (יחסית לכלל האנושות) שבתוכו קיימת הסכמה לגבי אמיתותם. כמו-כן קיים מספר רב של משפטים מן הסוג הראשון שהיחיד מודה בהם כל ימי-חייו — אמיתותם אינה תלויה בזמן; ובמקרה שחלים שינויים בהערכתו, הרי על פי-רוב ידע הוא או ידעו האחרים להסביר את השינוי הזה על-ידי שינויים שחלו באחד המושאים של המשפט: השולחן שינה את צבעו בגלל סיבות אלו ואלו; או שינויים שחלו בו עצמו: הוא

הזדקן וכושר־הראייה שלו לקה וכדומה; ולעתים, בעיקר לגבי המקרה השני, אפשר להשיג על־ידי פעולות מסוימות — ריפוי־עיניים, משקפיים וכדומה — שהשינוי יבוטל והשופט יתחיל לשפוט כבתחילה. בעוד שהערכת משפטים רבים מן הסוג השני נתונה לשינוי בזמן, מהם שינוי תדיר־וסדיר, לפי חוקי־פסיכולוגיה מסוימים, בהשפעת ההתבגרות וכדומה, ומהם לפי חוק כללי כלשהו. ברור לי לגמרי שלא מיציתי את ההבדלים הקיימים בשלימותם, ואפשר להרבות כהנה־וכהנה, אבל סבורני שדבר אחד הובלט דיו: אין להוכיח כי בין משפטים הנקראים אמפיריים לבין משפטים הנקראים מטאפיזיים קיימים הבדלים איכותיים לגבי פילוסוף הטוען שלמשפטי המטא־פיזיים קיימת דרך־אימות, אם גם לא־אמפירית. ההבדלים הם הדרגתיים בלבד, וכן מספקני אם יוכל משהו להראות גבולות מדויקים בין שני סוגי משפטים אלה. באם יודו האמפיריציסטים הלוגיים בדברים הללו — וסבורני שהודאה כזאת לא תהא אלא המשך מסקני להרחבה ההדרגתית של המושג "כר־אימות" — הרי ייסתם הגולל על אחת התזות המהפכניות ביותר של ראשית האמפיריציזם הלוגי, והיא שבעזרת הלוגיקה בלבד אפשר להראות על חוסר־המובן של המטאפיזיקה. ההסכמות הצילה את המטאפיזיקה, אך אוי לה־למטאפיזיקה מהצלה זו: כל שיטה מטאפיזית נהפכת כך לגם־זו־שיטה, והוא אולי האסון הגדול ביותר שיוכל לקרות לשיטה מטאפיזית, שהיא מוכרחה לשאוף להחלטיות ואינה יכולה לסבול מתקרה.

לבסוף עלינו לדון על השיטות המטאפיזיות של פילוסופים שאינם מתבטאים בנוגע לאימות־דבריהם. השיטות הללו, שהן הנפוצות והמקובלות ביותר, דורשות טיפול ועיון מיוחד בכל מקרה ומקרה. מטרת עיון זה תהיה לחלק את משפטי השיטה הנדונה לאמפיריים, תחביריים־לוגיים ומטאפיזיים. האמפיריים־ציזם הלוגי פיתח מספר דרכים העשויות להקל על ההבחנה הזאת — אך מן־הראוי לציין שבגלל חוסר תחביר קבוע בשפות הטבעיות, בהן כתובות כל השיטות הללו, אין להפריז בהערכת חקירות מסוג זה ואין לראות בניתוחים כגון־אלה יותר מהשערות גרידא. ואילו אותם הסבורים שאפשר למצוא דברים בעל־ערך בשיטה מטאפיזית כזאת ואינם מוכנים להסתפק בהתרשמותם הרגשית הכללית ממנה — אין להם אלא לקבל על עצמם עבודת־סיזיפוס זו. לאחר מעשה החלוקה הזאת, יידונו המשפטים האמפיריים לחוד ובדרך־כלל יתברר שאלה הם משפטים פיזיקאליים או פסיכולוגיים־ביולוגיים שהיו בעבר מוכרים על־ידי המדע אלא שעורערו במעט או בהרבה בתקופה האחרונה; המשפטים התחביריים יידונו לחוד, ובדרך־כלל יראה כאן הדיון פרימיטיביות רבה, המסתברת רק על־ידי כך שמדע זה זכה להתפתחות רצינית רק במאה

האחרונה; והמשפטים הנותרים, שנוכל לכנותם בשם הכולל "מטאפיזיים", יידונו לחוד או שלא יידונו כלל – הכל לפי טעמו של החוקר.

לשם סיכום הדברים, נראה באינו מידה נתגשמו שתי המטרות העיקריות של ראשית האמפיריציזם הלוגי: ביטול המטאפיזיקה, וביסוס-המדעים. התפתחותה של בעיה חלקית אחת, בעיית-האימות, הראתה לנו כי התקוות שניתלו בלוגיקה לשם הדיפת המטאפיזיקה לא נתגשמו במלואן. ככל שהמגמה האנטי-מטאפיזית של האמפיריציסטים החדשים חשובה כרקע רגשי מאחד ומלכד וככל שהחתימה בכוחות משותפים לקראת הוכחת אי-האפשרות של כל מטאפיזיקה הביאה לידי פיתוח שיטות חדשות, מהלכי-מחשבה פוריים ומסקנות חשובות כמעט בכל שטחי-המדע – הרי המטרה הסופית לא הושגה. אדרבה, הוברר באופן סופי שאין להשיגה. חלק זה של המטאפיזיקה, שאינו עניין לדיון עיוני כי אם להכרעה מעשית, במידה שהוא מנוסח בזהירות ואינו פוגע לא בכלל-התחביר של השפה בה הובע ולא בחוקים האמפיריים – ההגיון אין לו שליטה עליו. האמפיריציסט נאלץ להסתפק בנימוקים הוריסטיים, כמו חוסר סיכוי שהתזות המטאפיזיות הנדונות יתקבלו על-ידי ציבור רחב יותר. הוא יכול גם לנסות להראות על מקור התזות הללו בליקויים תחביריים של השפות המדוברות מצד אחד ובגורמים פסיכיים מסוימים (פסיכואנאליזה!) מצד שני – אולם זהו, בערך, כל מה שיש ביכולתו לעשות. במקום ביטול-המטאפיזיקה באה איפוא המטרה הצנועה יותר של יצירת שפת-מדע, בה אפשר יהיה לנסח את כל המדעים הקיימים ולא יותר. תוך כדי חתימה לקראת השפה האידיאלית למד האמפיריציסט לנסח ביתר דיוק את דרישותיו כלפי השפות העתידות, לעבד ביתר שלימות את חוקי-התחביר של השפות הללו, מה שיאפשר לו להתקרב יותר אל הבעיה שצריכה לעמוד במרכז התעניינותו; אחרי שהספיק לטהר את יסודות-המדעים מכל משפטי-קדומים, מורשת העבר הספקולאטיבי, נשקפת אליו בעיית אי-חוד-המדעים.

תוכן גיליון 7 של קתרסיס –
אביב תשס"ז 2007

דבר המערכת

על שלושה ועל ארבעה
יוחנן גלוקר
ובכל זאת, היא מצטינת!

שלום פרלמן
נאום מופת
על תרגומה של דבורה גילולה לאייסכינס, נגד שימרכוס

אהרון ממן
הפילולוגיה השמית המשווה בימי הביניים – יצירה או העתקה?
על ספרו של דן בקר

אלון הראל
בין פרטיקולריזם לאוניברסליזם
על ספרו של חיים גנז

אהרון קנטורוביץ
היקום בקליפת אגוז
על ספרו של דן פאלק

מגן ברושי
נישואים בישראל בעת העתיקה: ארפכשד כמשל
על מאמרו של מאיר בר־אילן

רות גינזבורג
"אני בא אפוא בתור היסטוריון יהודי": מרומן היסטורי לשיח מדעי
ובחזרה
על ספרו של יוסף חיים ירושלמי

גדעון קרסל
על ספרו של שמואל נח אייזנשטדט

בנימין ארבל
תגובה למאמר הביקורת של שולמית פורסטנברג-לוי

שולמית פורסטנברג-לוי
תגובה לתגובה

זכרון לראשונים: חיים רוזן
עמי דיקמן
דברים לזכרו של ח"ב רוזן
ח"ב רוזן
"פלמ"ח" (עיון אפיגראפי-אטימולוגי)
העברית שלנו. דמותה באור שיטות הבלשנות
ספר בבלשנות הכללית
על ספרו של צבי הר-זהב

Independence, 1948, he fought in a combat unit and lost an eye when attempting to rescue some other soldiers.

His contributions to modern philosophy are: a. the development of Categorical Grammar as a first step towards a formal theory of the syntax of natural languages. This was one step in the direction of what is now called Pragmatics; b. combining traditional logical empiricism with rationalism as exemplified by Chomsky and his school; c. contributing to Cybernetics while it was still a new branch of knowledge, in the 1950s. The first of his two articles reprinted here is one of the earliest warnings against the optimistic assumption that one day man could converse with computers on the same level of sophistication.

Bar-Hillel was the leading figure in introducing positivist philosophy to the Israeli academic world, and many of the teachers of philosophy and of the philosophy of science in Israel today are his pupils or followers.

exegetical. His treatment of biblical issues is sometimes superficial, and sometimes he ignores important works of scholarship.

In sum, I doubt if this book can be recommended to academic students.

זכרון לראשונים

Remembrance of Former Generations

In this issue, we reprint two articles by Yehoshua Bar-Hillel (Vienna 1915 – Jerusalem 1975). Both articles are taken from his Hebrew collection of Essays, *Higayon, Lashon ve-Shita (Logic, Language and Method)*, Merhavia and Tel-Aviv 1970, pp. 184-212. The introductory note to these articles was written by his former pupil, Professor Asa Kasher, and the details which follow are mostly taken from this note.

Bar-Hillel came to Israel in 1933, and from that year until 1949, when he obtained his Ph.D. degree, he studied at the Hebrew University of Jerusalem. From 1961 until his death, he was Professor of Logic and the Philosophy of Science in the Department of Philosophy and in the new Department – of which he was one of the founders – of the History and Philosophy of Science. He was a visiting professor in a number of American and European universities, notably at Berkeley and at Chicago, where he worked with Rudolf Carnap, whom he regarded as one of his masters. In 1963 he was elected as one of the first members to the Israeli Academy of Science and the Humanities.

Bar-Hillel fought in the Jewish Brigade in the British army in the Second World War. In the Israeli War of

Lacan reminds us of what Freud discovered, that thinking is not situated in thought that thinks itself, as in our modern computers, gadgets, iPods, monitors. Man thinks with his body, with the objects which are separated from it: breast, feces, voice, gaze, and its correlates. Thinking is related to a specific *jouissance*. When thinking wanted to be the most elevated, sublime and separated from its humble origins, it did not manage to escape from committing the most unthinkable horrors. The Lacanian psychoanalytic clinic is as such a clinic of the subject, which goes from impotence to impossibility, and it is always a clinic of the "one-by-one".

Rimon Kasher

Beliefs and Exegesis

Israel Knohl, *Biblical Beliefs*, The Hebrew University,
Magnes Press: Jerusalem 2007

Yehezkel Kaufmann's concept that the Bible is homogenous from the standpoint of beliefs and opinions is challenged in Israel Knohl's book entitled *Biblical Beliefs*. Knohl tries to establish his argument that Kaufmann's concept is erroneous and has no basis in the biblical data.

Knohl examines some prominent issues in biblical religion, such as the origin of evil; God and gender; deification of the Israelite king; the people of Israel as monotheistic; the unity of the book of Hosea; the vicarious suffering of the servant in the book of Isaiah; Cain as the father of mankind.

The idea that the Hebrew Bible is heterogeneous is not novel. Its root can be found in the modern critical approaches to the Bible since the 18th century. Knohl's book suffers from many problems, methodological as well as

without any real progress being made on the underlying issues on hand.

Marco Mauas

Lacan: Psychoanalysis, Praxis and Discourse

Daniel Efrati and Yehuda Israeli, *The Philosophy and Psychoanalysis of Jacques Lacan*, Broadcast University, Ministry of Defense.

This review owes its existence to the book. It is, as Lacan used to say, an introduction of a "second subjectivity". That is to say, the introduction of a subject between signifiers: every one of us is opened to this possibility when we speak or write. And especially when writing about psychoanalysis, no one speaks as "the analyst", but as analysed. Our symptoms are readable, become public, are present in the public space. Since Freud, a *lapsus linguae* by, say, a member of the Knesset, is a Freudian slip, and it is instantly readable. The same is true, according to Lacan, for the space that is opened between signifiers. And this is the trauma of language. We, the readers of the book, are situated on the same side of the Unconscious as its authors. We have no special privilege, we owe the possibility of our reading to the fact that Unconscious is structured as a language.

With this structural warning as an exordium, it is possible to summarize the article as follows:

Lacan has no philosophy as such, neither is it possible to say that there is a "Lacanian Doctrine", on how a psychoanalysis must be conducted. There is, admittedly, a Lacanian School. But there are no hasidim in the School, with all due respect to those who decided not to be "non-dupes" (not-silly).

state. The appropriate research would be from a political perspective such that it could overcome the difficulty in distinguishing amongst different perspectives of various protest activities and providing practical solutions in dealing with these unique situations.

In this respect, the book *Occupation and Refusal* largely continues the trends described above in focusing on the personal, ethical, normative, legal, sociological and literary aspects of the topic. Thus the focus is on the moral issues of the individual while ignoring the political aspects of the topic, resulting in what is inevitably a loud outcry, without offering up a practical solution. The book offers an assorted range of articles on the topic without any coherent agenda common to the whole collection. It is largely focused on the refusal or objection of the individual. While viewing the topic of refusal, civil disobedience and conscientious objection through the prism of various different lenses it completely ignores the political perspective of these activities. In my opinion, ignoring the political dimension to the topic is a significantly missed opportunity, as the motivation for refusal is not only psychological but rather largely ideological. Therefore, researching the topic from the political perspective will help develop practical solutions ranging from the societal perception of the refuser to the appropriate legal and political reaction to his/her deeds.

This is not to suggest that the book is of little value – it is a dynamic collection that will have an important place in the canon of research on the topic. However, it lacks any practical agenda that will allow society to deal better with the issue of refusal. Dealing with the political dimension to this topic is, in my opinion, not just another characteristic of the topic, but rather needs to become the essential area of discussion and research. Until this argument is internalized by those involved in studying the issue, we will continue to be bombarded by material of the idle chattering type,

that there are indeed differences of opinion. On the one hand there are those who would see acts of civil disobedience perpetrated by individuals or groups who are normally law-abiding citizens as being intolerable and deserving of full prosecution to the extent allowed by the law. On the other, there are those who view these acts as heroic measures that necessitate and even demand a more understanding attitude from the bodies of law enforcement.

Civil disobedience as such has been considered via the lens of academic study in the fields of philosophy, law, sociology and psychology, as well as wider cultural studies, with the almost complete absence of a political perspective to this body of work. As a result there has been a severe reduction in the number of academic studies that deal with this topic, with a corresponding increase in material that is largely publicist in nature. It is the opinion of the author that this situation has arisen as a result of the dead-end that has been reached due to the discussion taking place at the personal-emotional level of the refuser or the legal-philosophical discussion of his/her activities. The political agenda of the perpetrators of acts of civil disobedience has been largely ignored, and as a result the study of the topic largely misses the target. The protest activities of those engaging in civil disobedience largely reflect a **political** agenda, emotional and moral justifications offered up for the actions notwithstanding. For this reason, the pure academic research that attempts to look beyond the personal and focus on generalizations largely fails. The topic remains largely unresolved at the theoretical level as a result.

Refusal and Civil Disobedience often extricate the state and its citizenry from a dead-end situation caused by blindly enforcing the existing law. As such it is appropriate for the research on the topic to develop practical and reasonable solutions that would result in an acceptable interaction between the government and the citizenry in a democratic

tale of a son, who made it known (or gave evidence to that effect) that his father had stolen a sheep. Confucius disagrees with the Duke, saying that it was a son's obligation to cover up the offence of his father, in the same way that a father would have had to cover for his son. While the ethical and political implications of this dialogue have been subject to a variety of interpretations, a comparison of its translations indicates that such differences as we find between them may not merely be the result of a different understanding, by the translators, of "what the text means".

Through an analysis of a single key word in this passage, and the associations attached to it in translations of *The Analects* into Russian, the argument is offered that differences in the translation of canonical texts have also to do with the possibilities and choices available to each language environment. The stolen sheep of the Confucian fable alerts us, through the many guises that its story takes in translation into other cultural codes (not only into different vocabularies), that "meaning" is also filtered through sieves other than language: among these are sensibilities to concepts or ideas which, characteristic of one culture, may be weaker or absent in another.

Chemi Ben Noon

Civil Disobedience – Moral or Political

Ishai Menuhin (ed.), *Occupation and Refusal*, Sifri,
November 2006, 159 pp.

Much ink has been spilled over the topic of obedience to the law in a democratic state. The consensus opinion is that a democracy should brook little or no forbearance towards those who would break its laws. This is so despite the fact

to the latter's authority – even to the extent of the slave's life or death. The position of the Sadducees in this debate, assigning responsibility to the master for damages caused by his slave, is in keeping with the attitude generally accepted in the ancient world.

In the controversy surrounding the recording of the Oral Law, the absolute opposition of the Pharisees to that Law's being written down is similar to the opposition to recording materials that was prevalent in ancient Greece. On the other hand, the Sadducees – who held the reins of government and of the national administration of law in their hands – were in need of a written codex of law, hence their insistence on recording the Oral Law. The present reviewer indicates that Ralph Marcus erred in his translation of Josephus Flavius' comments on this matter (in the Loeb Library edition, 1933). Marcus' mistranslation led Avraham Schalit into error when the latter translated the work into Hebrew. It was Schalit's error here that provided a foundation for the mistaken contention that the Sadducees – like the Samaritans – held only the written Torah to be valid, while rejecting the Oral Law in its entirety.

Mark Gamsa

The Interpretation of the Confucian *Analects*, 13:18 through the Perspective of Translation

This article uses the new translation of *The Analects* into Hebrew, by Amira Katz (Jerusalem, 2006), in order to compare the brief exchange taking place between Confucius and his interlocutor in Book 13, section 18, as reflected in translations into Hebrew, English and Russian.

The Duke of She relates to Confucius a case he considers an illustration of upright, literally “straight”, behaviour: the

ideals, the humanities were thriving – and, yes, popular. These days, even some of the few remaining good scholars in the humanities seem to accept the bureaucratic way of looking at things, and feel that they have to apologize for their very existence – and many of the academic teachers of the humanities today, even at the highest grades, are incompetent in their own so-called specialities. One cannot discuss the decline in the humanities in isolation from the decline in ideals, standards, and the proper pursuit of truth. This is not just a problem of profitability, rating and “leading investment companies”.

David Rokéah

More on the Halakhah of the Sadducees

A review article dealing with Eyal Regev's book, *The Sadducees and their Halakhah* (Jerusalem: Yad Ben-Zvi 2005) appeared in *Katharsis* 6 (Autumn 2006), pp. 147–162.

The present reviewer adds additional comments on two subjects dealt with in Regev's book: The controversy between the Pharisees and the Sadducees concerning the responsibility of the master for damages caused by his slave; and the controversy surrounding the recording in writing of the Oral Law.

Concerning the first subject, this reviewer considers the comments of E. E. Urbach and of D. Daube. He presents the laws observed in classical Greece, in Hellenistic Egypt, and in Rome. He concludes that the stance of the Pharisees, which absolves the master of responsibility for damages caused by his slave, contradicts contemporary legislation in the ancient world that derived from the fact that the slave was regarded as the master's property and as wholly subject

degree – B.A. and its equivalents – only. They are all regional, drawing students from the provinces, many of whom may not be able to afford the expense of going to a bigger town and studying in a university. These colleges also cost the government far, far less than the universities, since they do not demand large budgets for research. The colleges, then, are the institutions which may save the humanities in Israel.

I fail to see the logic of this 'argument'. Even assume that the colleges are all set to develop the teaching of the humanities on a grand scale (and I am told on good authority that in Professor Friedland's own college, the teaching of the humanities has been greatly reduced), what is there to attract students and raise the economic rating of the humanities? Is a graduate of a provincial college in, say, French and philosophy more likely to find a lucrative post in a "leading investment company" than a graduate of the Hebrew University in the same subjects? Can the government persuade our "leading investment companies" to employ graduates in the humanities in preference to graduates in, say, economics or business administration? And what if a humanities graduate suddenly remembers that his subject began, some time 'before the beginning of years', in the objective pursuit of truth – and realizes that much of the profit made by his company is endangering the very existence of mankind in the near future, and that it is his duty to warn the company against this? Is a company likely to employ such a subversive administrator?

What made the humanities more popular once was a matter of 'the spirit of the age'. When people were still looking for such ideals – now so outdated, it seems – like truth and beauty, and when many of the academic representatives of the humanities (like some of the great figures of the first two generations of the Israeli universities) showed in their life and work that these were their own

department. Friedland seems to accept without demur this principle of 'counting noses', which serves as the main criterion for financial support or withdrawal of it in the various bureaucratic bodies which now impose their 'pragmatic' view on the universities. In previous issues of this periodical, we published two articles by Shimshona Eliezer, in which, as an academic who cares deeply about the future of the humanities, she complains about precisely this submission by the academic leaders of the universities to such commercial bureaucratic criteria.

Indeed, Professor Friedland praises other countries, where "leading investment companies" offer courses for graduates of the humanities in order to attract them to join these companies as administrators. They do this not, God forbid, because the owners and managers of these "leading investment companies" have been infected, all of a sudden, by the desire for the pursuit of truth, but because they realize that the humanities offer their students a logic and a manner of thinking which is superior to the mere business logic they have. In other words, if we assume that this is the way to save the humanities from their present crisis, the implication is that the humanities are important not because they possess some internal value – the search for truth, the broadening of the horizons of human knowledge, and suchlike abstract ideals – but because they offer us some ways of thought which may, if properly applied, increase the profits of "leading investment companies".

This, indeed, is at the basis of Friedland's solution. The Government must find ways of making the study of the humanities both profitable and attractive. In other words, raise the rating, raise the numbers of students and the problem will vanish.

How does one do this? Here, Friedland points to a solution which is "right in front of us": the colleges. There are twenty-one colleges in Israel, preparing students for the first

English Abstracts

John Glucker

Speedy Recovery to the Humanities

This article is a response to an article published on Ynet on November 7, 2007, by Professor Nehemiah Friedland, Principal of the Tel-Aviv-Jaffa Academic College. Friedland's article deals with the decline in the humanities in Israeli universities, and offers a solution to the problem. I maintain that both his analysis of the problem (which does exist, of course) and the solution he offers are riddled with contradictions. I shall try to present briefly some of them.

Friedland starts with what reads like a song of praise to the humanities, which arose, in antiquity, as the result of the pure and disinterested pursuit of the truth, aiming at transcending and expanding the boundaries of human knowledge. One can agree with that – and expect that the decline in the humanities today would be expressed in terms of deviations from that sublime ideal. Instead, Friedland describes the decline in the humanities in terms of the diminishing number of students, which forces the financing institutions – mainly the government – to close small departments or amalgamate them into new departments with high-sounding names (like the Department of Hebrew Culture in Tel-Aviv University, an amalgamation between the former Departments of Biblical Studies, Talmud, Hebrew Linguistics, and Jewish Philosophy and Mysticism).

The implication is clearly that one measures the value of an academic department by standards of "rating" – mainly the number of students who choose to study in that

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 8, autumn 2007

Editors: Yehuda Friedlander, John Glucker, Alon Harel,
Doron Mendels

Advisory editorial board: David Bargal, Rachel Birnbaum,
Menachem Friedman, Moshe Gil, Aharon Kantorovich, Asa
Kasher, Elisha Kimron, Hannah Rosén, Zeev Rubin,
Raymond Scheindlin, 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: info@katharsis.co.il

Visit our website: www.katharsis.co.il

Publisher: Mezaref – non-profit organization no. 58-041-
192-4, in collaboration with Carmel Publishing House,
Jerusalem, with the support of the Ministry of Science,
Culture and Sport.

© All rights reserved 2007