

קַתְרִיסִים

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 9, אביב 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, 2008

תוכן העניינים

5	דבר המערכת.....
	על שלושה ועל ארבעה דוד עמנואל
7	פרסים, חברות באקדמיה למדעים ושאר ירקות.....
	אלכסנדר יעקובסון החדווה שבהטפת מוסר
18	על ספרה של ג'קלין רוז.....
	אהרון קנטורוביץ איינשטיין והדת הקוסמית
51	על ספרו של משה (מקס) ימר.....
	ירוחם יתום Quid Sit Rhetoric?
63	על ספרו של שי פרוגל.....
	תגובה למאמרו של רימון כשר ישראל קנוהל
111	רימון כשר תגובה לתגובתו של ישראל קנוהל.....
120	שחר ברם תגובה למאמרו של שרגא נרו.....
125	שרגא נרו תגובה לתגובתו של שחר ברם.....
129	

זכרון לראשונים: ולטר קאופמן

יוחנן גלוקר

134 ולטר קאופמן

ולטר קאופמן

137 טירתו של היידגר

163 תוכן חוברת 8

דבר המערכת

בכמה מדברינו בעבר התייחסנו למה שכתבו אחרים – לעתים אנשים שאינם קשורים לאוניברסיטה – על טיבו של החינוך האקדמי, חובותיו ומטרותיו. והנה הזדמן לנו לקרוא עוד מאמר המסיים בהצהרת עקרונות על טיב החינוך האוניברסיטאי. הפעם המחבר הוא פרופסור מנחם נתן, ודבריו הופצו בדואר האלקטרוני של אוניברסיטת תל-אביב ב-18 בדצמבר 2007. שם המאמר הוא "ושבאמת לא יעבדו עליכם", ורובו מוקדש לתיקון טעויות סטטיסטיות וכלכליות במאמר שפרסם נחמיה שטרסלר ב"הארץ". לענייננו חשוב קטע הסיום של המאמר, והנה הוא:

אין צורך להתייחס יותר מדי ברצינות ליתר ה"עובדות" ופירושו שמובאות במאמרו של מר שטרסלר, אך לא ניתן לעבור על סדר היום לגבי שימוש במחקרים כלכליים ל"הוכחה". אמירות כמו "לא ברור מהי כאן הביצה ומהי התרנגולת – לא ברור אם ההשכלה הגבוהה היא שדוחפת קדימה את התוצר, או שהעלייה בתוצר וברמת החיים היא שמגדילה את הביקוש (ולכן גם את ההיצע) של ההשכלה הגבוהה" מעידות על אומרם. מר שטרסלר – השכלה גבוהה איננה "מוצר". היא לא למכירה. היא כל דבר אחר – זכות, חובה, נכס לאומי – אך לא "מוצר". אנחנו לא בשוק של קונים ומוכרים. חברי הסגל אינם "ספקי שירות" והסטודנטים אינם "צרכנים". חברי הסגל הם יוצרי ואוצרי מאגרי הידע והרוח בכל מגוון המקצועות ותפקידם להנחיל את הידע הזה ורוח זו לדורות הבאים. כמו ששרלוק הולמס נהג לומר לעוזרו ווטסון – "מובן מאליו, חברי". הדבר המובן מאליו – השכלה אמיתית – אליו שאפו תמיד אבותינו, הוא ה"עסק" שלנו כאנשי אקדמיה. והעסק הזה אינו למכירה.

נוסיף ונעיר כי, בשעה שפרופסור למחקר התרבות מתאר את המתמטיקאי והפילוסוף גוטלוב פרגה כ"סוכן תרבות"; ובשעה שדיקאן פקולטה למדעי הרוח מציע שהפקולטה תתאים את עצמה

דבר המערכת

לעידן של שיווק ותהיה "רווחית", בא דווקא פרופסור להנדסת חשמל ומזכיר לנו כי מדעי הטבע – והרוח – אינם מוצרים העומדים למכירה.

על שלושה ועל ארבעה

דוד עמנואל

פרסים, חברות באקדמיה למדעים ושאר ירקות¹

ברשימה זו אתייחס באורח בלעדי לכל הנוגע לפרסים המוענקים לחוקרים במדעי הרוח, מדעי החברה ומשפטים כאשר אני מוציא מכלל הדיון את הפרסים הניתנים לתלמידינו בכל התארים. גם לגבי פרסים לחוקרים במדעי הטבע אין אני מוסמך להביע דעה ואני מניח כי דעה שכזו קיימת ומובעת במקומות הראויים לכך. במדינת ישראל יש ריבוי של פרסים והענקות כספיות שונות ומגוונות לחוקרים ותיקים, מרצים ופרופסורים, הניתנים על ידי גופים שאינם בהכרח אקדמיים או שהנם אקדמיים למחצה (ופחות מכך). דווקא אוניברסיטאות המחקר ממעטות להעניק פרסים לחוקריהן בתחומים הנזכרים כאן, ואם יש פה ושם פרס הרי הוא ניתן בדרך כלל באורח שרירותי על ידי דיקן, רקטור ונשיא על הישגים בהוראה והצטיינות במחקר. במקרים מסוימים ממנים הללו ועדה ("בלתי תלויה!!") השאלה "במי" בדרך כלל לא נשאלת). לעומת זאת יש פרסים במוסדות אלה המוענקים בעקבות הגשת מועמדות של המועמד עצמו הבטוח שמגיע לו פרס על הישגיו המחקריים (כך, דרך משל, הוא הנוהג בפרס פולונסקי המוענק על ידי הרשות למחקר ופיתוח באוניברסיטה העברית, שלפיו המועמדים מגישים את עצמם). בהליך הענקת פרסים כגון אלה המקריות שולטת בכיפה משום

1 על אף שמרבית המאמר משתמש בלשון זכר, הכוונה גם לנשים.

שעדיין יש חוקרים לא מעטים המגלים צניעות ולפיכך אינם מסוגלים להגיש עצמם בהליך הדומה להגשת מועמדות על ידי תלמידינו. אלה נאלצים בד"כ להגיש עצמם למלגות בכל שלבי הלימודים.

אך כאמור, פרסים רבים מוענקים על ידי מוסדות כגון עיריות, מפעל הפיס, ממשלת ישראל ומוסדות פסאודו-אקדמיים כגון יד בן צבי ומרכז שזר. מדוע הם פסאודו אקדמיים? ראשית, כי אינם מוגדרים כמוסדות להשכלה גבוהה שהרי אינם עוסקים בדרך כלל במחקר עצמאי, ואם הם עוסקים בכך, אין עליהם בקרה אקדמית רצינית, מחמירה ורציפה. שנית, המינויים של אנשי אקדמיה לתפקידים במוסדות אלה הם בדרך כלל שלא על בסיס קבוע, והנם מינויים שרירותיים לחלוטין הנעשים על ידי אנשי מנהלה שרק לחלקם יש תואר אקדמי (ומבוססים בדרך כלל על היכרות אישית). במוסדות מסוג זה, כאשר יש כוונה להעניק פרס, מתמנה בדרך כלל וועדה על ידי המנהל או מישהו מטעמו. וועדה זו מורכבת מאנשי שלומו של אותו מנהל, וכוללת בתוכה חברים מן האוניברסיטאות שיהיו הולמים ותואמים את המועמד שרוצים ביקרו. במקרה אחד בולט נכתבה ביקורת קשה ב*קתריסט* חוברת 4 על ידי פילולוג בעל שם עולמי על מחדלי הפילולוגיה של חוקר שפרסם ספר בסדרה יוקרתית המתפרסמת על ידי יד בן צבי. במקום מתוקן היו לוקחים ביקורת כזו בחשבון, אך הוועדה הממונה של יד בן צבי החליטה "להעניש" דווקא את הפילולוג הסורר על ביקורתו הקשה. מיהרה הוועדה והעניקה זמן קצר לאחר פרסומה של הביקורת את פרס בן צבי לאותו חוקר "לא פילולוג" על ספרו שיצא לאור באותו המוסד עצמו (!), יד בן צבי. למרבית הצער יש דוגמאות רבות הממחישות את תהליך קבלת ההחלטות הלקוי כגון אלה.

כדי להעניק פרסים וכיבודים צריך בדרך כלל שיהיה מה לחלק. למי לחלק אין בעיה משום שלא מעטים הם אנשי מדעי החברה והרוח העושים ימים כלילות ברדיפה אחרי עשרות פרסים הניתנים אף ממוסדות אשר אינם מקרינים כבוד מיוחד. זו הסיבה שהמתדפקים על וועדות הפרסים, והשתדלנים האקדמיים למיניהם הם רבים מאוד. יש פרסים אשר ממונם נתרם על ידי אנשי עסקים אשר לעיתים מזומנות גם רוצים לקבוע, הם או יורשיהם, מי הוא זה שיקבל את הפרס.

במקרה כזה התורם משיקולים שאינם בהכרח אקדמיים יטיל את כובד משקלו על התחום בו הוא רוצה שיחולק הפרס. דוגמאות קונקרטריות כמובן אינן חסרות ופרסים ניתנים במסגרות אלה לדמויות לא אקדמיות שבלאו הכי יש להן הרבה ממון וגם פרסום רב אינן חסרות (הפרס לא יינתן "חלילה" לאיש אקדמיה מובהק שבאמת זקוק לכסף אלא למוסיקאי בעל שם, או מחזאי מצוין. נפלאים ככל שיהיו, תרומתם המדעית למדינת ישראל מוטלת בספק רב). במקרה זה אי אפשר לבוא בטענות לאיש: לבעל הממון יש כוונות טובות. האוניברסיטה הסכימה לתנאיו של בעל המאה, ולפיכך הוא זה שרשאי להתנות את מתן הפרס בהליך שבו תהיה לו השפעה מרבית. אינני מתכחש לעובדה כי פרס הניתן לדמויות בינלאומיות בשטחים שאינם אקדמיים מייצר ממד תקשורתי בעל משמעות לאוניברסיטה שבחסותה ניתנים הפרסים (אך לא בהכרח יוצר מוניטין לאיכותה האקדמית).

לעומת זאת, בפרסים במדעי הרוח והחברה אשר ממומנים על ידי הציבור, כגון פרס ישראל, מרימים אנו גבה כאשר בודקים לאורך זמן רב מי היו מקבלי הפרס וכיצד נעשו ההחלטות כדי להעניקו. הרשימה מאז שהחלו להעניק את הפרס היא מרשימה מאוד באשר לכמות האנשים שזכו בפרס. אך אי אפשר להימנע מן המסקנה העגומה שהרשימה רק בחלקה מבטאת הצטיינות של ממש. אכן, אפשר למצוא ברשימה גם כמה מצטיינים שהטביעו את חותמם על המחקר במדינת ישראל ומעבר לים. ממה נפשך: על מה באמת מעניקים את הפרס? לעניות דעתי, ומתוך עיון באותו החלק הראוי מרשימת מקבלי הפרס, ברור כי המחוקק התכוון להעניק פרסים לאותם חוקרים שפרצו דרכים חדשות במחקרם, יהיה אשר יהיה התחום. לצערי גיליתי שהרשות המבצעת (קרי הממשלה) מעלה בתפקידה באורח בוטה ביותר. רבים מן הרשומים ברשימה נכספת זו לא פרצו במחקרם לא דרך ולא שביל קטנטן. יתר על כן, גם עתה, לאחר שנים רבות, ניתן לומר בביטחון רב כי למחקרם לא הייתה כל משמעות מיוחדת, ואלה מביניהם שהיו רק מבטיחים עת הוענק להם הפרס לא קיימו את ההבטחה, אם משום שלא פרסמו כל דבר משמעותי מאז קיבלו את הפרס לפני שנים רבות או שפרסמו משהו בעל ערך מועט מבחינה

מחקרית. מאידך, רבים וטובים שהם פורצי דרך בתחומם, לא בלבד שלא קבלו את הפרס אלא אף לא הוגשו לוועדות הפרס מעולם. למותר לציין שיש מידה של הגזמה במה שאני אומר כאן משום הטעם הפשוט שהממשלה לא ירשה בעצמה על מדוכת פרס ישראל, אלא ששר החינוך מינה בעבר את וועדות הפרס, בדרך כלל מתוך אנשי האקדמיה שהם עצמנו ובשרנו (לכל תחום בדרך כלל התמנתה וועדה באורח חד פעמי לאותה שנה). מתוך בדיקת שמות הוועדות וחוות הדעה של וועדות שונות בתחומים שונים יכולים אנו לומר שמספר וועדות עבדו קשה ובאורח רציני ולבסוף אף הגיעו לתוצאות משביעות רצון (תמיד תמצאו את המתוסכלים התורנים שמחכים משנה לשנה, מפרס לפרס, מאיימים ואף משמיצים במרוצת השנה את המועמדים שהיו ברי מזל), וועדות אחרות היו פחות אובייקטיביות ולפעמים אף הקשיבו לרחשי ליבם של פוליטיקאים מן הסביבה. הרכב הוועדות הנו שרירותי ומקרי, ובהווה שרת החינוך ממנה את ראש הוועדה וזה בוחר לו אנשים כלבבו לשמש בה כחברים. לפרקים אין ייצוג ראוי בוועדות לכל אוניברסיטאות המחקר, ולכן אין לתמוה על כך שגם אם בתחום מסוים הוגשו מועמדים מצוינים על ידי אוניברסיטה שאינה מיוצגת בוועדה כל שהיא, לא הם זכו בפרס הנכסף, על אף שהיו פורצי דרך בתחומם. לפעמים, וגם זה קורה, מוגשים לוועדת הפרס מועמדים שמחלה קשה עומדת לכולתם, ועל וועדת הפרס להכריע האם יקבל מן דהו פרס לפני פטירתו אם לאו. יש דוגמאות משני הכיוונים: כאלה שזכו לראות את הפרס ממש ערב מותם וכאלה שלא זכו משום שוועדת הפרס לא נכמרו רחמיה, רחמנא לצלן. היסטוריון ידוע שלא כתב כמעט דבר אך היו לו הרבה תלמידים מפרגנים זכה בפרס ישראל הרבה שנים לפני מותו, ולעומתו פילוסוף ידוע במקומותינו אשר הטביע את חותמו באותה מידה והעמיד לא מעט תלמידים מוצלחים, לא זכה ומת – לא לפני שבראיון עיתונאי זמן קצר לפני מותו הביע את תסכולו המר על כי לא זכה בפרס הנכסף. ועצה נוספת בשולי הדברים: יש להפסיק את המנהג של הקראת חוות הדעה על המועמדים בפרס ישראל במדעי הרוח והחברה, כי לעיתים מגלה אתה את ערוותם של "המומחים" שישבו על מדוכת הפרס. כותבים הם שמן דהו מצטיין במחקריו פורצי הדרך

ואני, כאיש המקצוע, יודע שהדברים המיוחסים לו אינם חדשים ואף לא מקוריים במיוחד. ובכלל, אין צורך להעניש את הקהל בהקראה מייגעת של "פסק הדין".

אם כן, מי בכל זאת זוכה בפרס וכיצד אפשר "לפעול" כדי לקבלו? נכון שהמקורות שולטת בכיפה. ראשית נזקק אתה לאנשים מפרגנים שיעבדו בשבילך כדי להגיש את הפרס בצורה ראויה. על אף שהנך איש ראוי לא תמיד תמצא את אותם טיפוסים שמוכנים לעמול בשבילך. שנית, תמיד תהיה תלוי בשר החינוך הממנה את הוועדות וברצונותיו ומאווייו באותה שנה (מבדיקה שטחית ביותר של מקבלי הפרס לדורותיהם יכול אתה לפענח מה היו הטעמים הפוליטיים של שרי החינוך שכיהנו בזמן קבלת הפרסים). כמו כן תלוי מי יושב בוועדה של התחום באותה שנה כדי לקבוע מי הם מקבלי הפרס. לא תמיד יושבים האנשים המצטיינים מאותו תחום בוועדת הפרס. לעיתים מזומנות יושבים שם רק העסקנים האקדמיים שלא פרסמו דבר בעל ערך, או לחילופין אין בהם עצמם כל ערך סגולי אקדמי של ממש. גורם מכריע הוא האם אין שם "אויב" מושבע וסתם מי שאינו מפרגן למועמד. והואיל וכל אזרח במדינת ישראל רשאי להגיש מועמדים לפרס, תלוי מי המתחרים שלך באותה עת והאם עמיתך סבורים שזכית כבר ליותר מדי תהילה ולפיכך לא רוצים להבליט אותך עוד יותר. והרי בכיזה קטנה יושבים אנו, במקום שכל אחד מכיר את המועמד. ושמא זה האחרון כתב רשימה ביקורתית על אחד מחברי הוועדה. ואולי מונית לאקדמיה למדעים שנה קודם לכן והנה יושב אתה בוועדת הפרס (במקרה או שלא במקרה – הרי שרת החינוך הנוכחית היא מן האוניברסיטה) ובמקרה... אתה ממנה את זה שמינה אותך שנה קודם או תמך במינוי שלך לאקדמיה למדעים (משום שאתה מצליח להטות וועדה שלמה של חברים מעט רופסים לכיוון שלך). זוהי כמובן דוגמא היפותטית במיוחד. אותו הדין לגבי מי שזכה בפרס ויושב שנה או שנתיים מאוחר יותר בוועדה ונותן תמורה לזה שהעניק לו את הפרס בעבר. הרי חלילה וחס לא יתפטר מהוועדה למתן הפרס מטעמי הגינות. ובכלל, חוקרים שזכו בפרס אחד יוקרתי בדרך כלל ניתן לצפות שיזכו בפרסים נוספים כי מדובר אחרי הכל באותה ה"קליקה" עצמה. ובהקשר זה אזכיר שיש מאגר של שמות

קבוע לכל פרס ולכל מינוי, ובתחומים מסוימים מעניקים פרסים לפי תור קבוע מראש (שנקבע בדרך כלל על פי ותק). לפי מאגר מצומצם זה אפשר כבר לפטר את רוב רובו של הסגל האקדמי שלפי רשימה זו כלל אינו מצטיין. וישנם תחומים שבהם ממנים חברים את עמיתיהם בזה אחר זה במשך שנים ארוכות (לא תמיד שלא בצדק, עלי להוסיף בהגינות), ולולא אני מנוע מלפרסם כאן שמות הייתי יכול להביא בפני הקורא רשימה מדויקת ביותר של מי עתיד לקבל בשנים הבאות פרס ישראל במקרא, מדע המדינה, בהיסטוריה של עם ישראל, במזרחנות, בסוציולוגיה ובמשפטים כמו גם בתחומים אחרים (הרשימה שמורה במערכת). ויש כמובן אותם טיפוסים מן האוניברסיטאות שעסוקים כל כולם במה שקרוי במקומותינו "לוביינג" (lobbying) עד שהם מצליחים לאחר ניסיונות חוזרים ונשנים להעביר את עצמם (או את חבריהם) בוועדה נוחה במיוחד מבחינתם. לגבי פרס אמת המצב עדיין פחות ברור משום שהפרס עדיין בחיתוליו. אך כבר עתה יודעים אנו על מקרה שהפרס ניתן למן דהו משום שהוועדה לא הייתה מסוגלת להגיע לעמק השווה לגבי המועמדים ה"באמת" מוצלחים באותו תחום (מה עוד שהוועדה עצמה הייתה מורכבת מחברים שלא נמנו עם הליגה הראשונה במקצוע). ובכל מקרה נשאלת השאלה לגבי פרס אמת, מדוע להעניק פרס כספי ענק למלומדים שחלקם כבר לא יעבדו משום שהם חולים מדי או זקנים מדי, וכל שהם יעשו בפרס הוא שימוש בכספים כדי לשפר את רמת חייהם? הפרס הכספי הגבוה שנתרם על ידי יהודים נדיבים, ואשר מוענק בתנאים של דוחק כלכלי קשה במוסדות המחקר, מן הראוי שינתן עבור מחקר שנעשה בעבר על ידי מצטיינים מבין החוקרים ולאלה מבניהם שעוד יספקו סחורה נוספת.

במילים אחרות, הרבה פגמים יש במתן פרסים שרק את מקצתם מניתי כאן (ועוד לא הזכרתי פרס יוקרתי של ממש שהוא פרס רוטשילד, שעיון במקבליו במרוצת השנים מוכיח שבדרך כלל אפשר לעשות עבודה טובה גם בשטח הענקת פרסים). לפיכך, התוצאה בסופו של יום היא עלובה למדי. פרופסורים רבים במדעי הרוח, החברה ומשפטים קיבלו פרסים רבים אך לא תמיד אפשר להבחין במצוינות מחקרם שעל פיו אמורים היו לקבלם. לכן ברצוני להציע

שפרס ישראל במדעי הרוח והחברה, הפרס הממלכתי ביותר, יבוטל לאלתר ושזה יוענק לאלה מבין החוקרים (או לקבוצות מחקר) במדעי הטבע ובטכנולוגיה שעשו פריצות דרך חשובות של ממש (בדומה לפרס וולף). במקרים יוצאים מן הכלל אפשר יהיה גם להעניק את הפרס לחוקרים במדעי הרוח והחברה. אני מבקש לבטל את הפרס לא רק משום שהוא ניתן לקבוצה ("קליקה") של אנשים ממסדיים, אלא משום שכמה מאותם פרופסורים שזכו בפרס הנכסף מתחילים להאמין בעצמם שהם אכן מצוינים וזו מגמה מסוכנת עוד יותר מעצם חלוקתו הבלתי צודקת של הפרס.

וכך מגיעים אנו לפרה קדושה נוספת והיא האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, שעליה כבר נכתבו דברי ביקורת רבים בעיתונות היומית. עיני אינה צרה בחברי האקדמיה במדעי הרוח והחברה. הם אינם מזיקים לסביבה. האקדמיה למדעים, אותו מוסד האמור לייצג את המיטב והמצויין שבקהילה המחקרית שלנו, לוקה בליקויים קשים מאוד (ושוב הפעם אני מתמקד במדעי הרוח והחברה ובמשפטים). יש להדגיש כי ברשימת חברי האקדמיה מופיעות דמויות ראויות ביותר שעשו רבות למען קידום המחקר בארץ ומחוצה לה. אך יש גם כאלה שאין להם מנוס אלא (שוב) להרים גבה ולשאול: האם אלה הם החוקרים המצוינים ביותר בתחומם? ויתרה מכך: יש רבים וטובים שהיית מצפה שיהיו שם, אך אלה לא מונו מעולם. יש רשימה ארוכה של חוקרים נפלאים הידועים מאוד ברחבי העולם אך במקומותינו עדיין לא זכו "להכרה" של החבורה הנכבדה המאיישת את האקדמיה למדעים. וגם זאת שמעתי מאחד מחברי האקדמיה הבכירים: "מן דהו הנו חוקר חשוב אך שנוי במחלוקת. לכן אי אפשר לבחור בו לאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים". אקדמיה זו, כמו גם מוסדות ציבור אחרים, סובלת מחוליים חמורים. ראשית, העדר שקיפות. מי זה שקובע מי יכנס לאקדמיה ויהיה המצויין שבחוקרים בתחום זה או אחר? מדוע אין מפרסמים את שיקולי הוועדות ומדוע בוחרים ב-x ולא ב-y? האם נעשה מחקר השוואתי רציני על ידי הוועדות של האקדמיה בהליך בחירת המועמדים? האם בתחום ההיסטוריה, פסיכולוגיה, סוציולוגיה, משפטים, מזרחנות ומדע הדתות דרך משל, נלקחו בחשבון פרסומיהם של כעשרה-חמישה

עשר אישים בולטים מכל אחד מן התחומים הללו מאוניברסיטאות המחקר בישראל (ומחוצה להן) והאם בדקו ברצינות את התיקים אחד לאחד כדי לקבוע מי הסוציולוג, המשפטן והמזרחן המצטיין בארץ? האם האקדמיה למדעים בודקת את מועמדיה כפי שהיא בודקת בציציות את אלה שהיא מעניקה להם מקרנות המחקר הבסיסי (הליך לא רע בכלל)? או שמא חבר ממליץ על חבר אחר באקראי וללא כל השוואה מדוקדקת וקפדנית של הרבה מועמדים בתחום מתקבל האיש לאקדמיה? על הממליצים בחו"ל הכותבים חוות דעה על המועמדים לא הייתי סומך בכלל משום שהם מקבלים לעיון רק את תיקו של המועמד האחד בתחום זה או אחר. אי לכך אין להם בסיס מוצק להשוואה גורפת עם מועמדים פוטנציאליים אחרים מן הארץ. ובכלל, כאשר מתבקש פרופסור בחו"ל להביע דעתו בעניין קבלתו של מן דהו לאקדמיה למדעים, עומדות לנגד עיניו חלק מן האקדמיות באירופה שאליהן קל מאוד להתקבל כחברים מן המניין. לפיכך אינו מקפיד יתר על המידה. במקרים רבים הרי הוא חברו של המומלץ מזה שנים, התארח בביתו, אכל במחיצתו ובילה עמו בכינוסים בחו"ל. בהקשר זה יש לי הצעה קונסטרוקטיבית: להפסיק עם הלחשושים והסודיות הרוחשים בחדרי חדריו של המוסד הציבורי המכובד הזה כאשר בסופו של התהליך קורה לפעמים שחבר ממנה חבר (או את חברתו), ובמקום זה לפרסם מדי פעם מעין מכרז פומבי למקומות פנויים באקדמיה. בהמשך ההליך, וועדה מתוכה, שבה יהיו גם חברים "אובייקטיביים" מבחוץ ואנשי ציבור בולטים, תעשה את הבירור של המועמד המתאים מתוך תחרות אמיתית בין המועמדים השונים. כפי שהפרוצדורה נראית היום היא מקרית, אישית, פוליטית וסובייקטיבית למדי. לפעמים אפילו מגוחכת. לפני שנים לא מעטות הייתה טרוניה שבאקדמיה למדעים אין נשים, וכי אין די מועמדים מאוניברסיטת תל אביב. מה עשו חכמים באקדמיה? מינו בזמן קצר ביותר שלוש נשים מאוניברסיטת תל אביב (וכי לא נמצאו נשים מוצלחות באוניברסיטאות אחרות?). יתרה מזאת: האם חברי האקדמיה המכובדים לא חשבו על מה שרבים יודעים זה מכבר ששיטת החבר מביא חבר אינה משרתת בהכרח את הארגון, שהרי שיטה זו "מייצרת חברות בעלות רקע דומה, מקבעת דפוסי חשיבה ומנציחה

פרדיגמות... הבאים על חשבון השונות, המגוון, האחרות, אשר פותחות פתח ליצירתיות ולנוכחותן של נקודות מבט שונות... (The Marker "הארץ" ד בתמוז תשס"ח, עמוד 28) ? ושאלה נוספת: כיצד מתנהל ההליך לקביעת נשיא האקדמיה? האם נכון המידע שמופיע באתר האינטרנט שנשיא האקדמיה למדעים הנוכחי הפסיק לפרסם פרסומים מדעיים לפני כעשרים שנה? אם כך הדבר, נראה לי כי נכון יהיה שהאיש ה"מופקד" על המצוינות האקדמית במדינה, גם אם פרסם עבודה מדעית פורצת דרך לפני עשרים שנה ויותר, צריך להוות דוגמא ולפרסם ולא לעסוק רק בעסקנות לשמה.

לסיכום, האקדמיה למדעים מצטיירת כמוסד מיושן וארכאי שנוסד על ידי זקני הפרופסורים שגרו במשולש של טלבייה ורחביה בירושלים ושהיה להם למין מועדון חברתי של אליטה אינטלקטואלית הממוקם ליד ביתם. זה היה נחמד בימים ההם, אך היום אין בו כל צורך. הגיע הזמן שהאליטה הזוחחה הזו תביט החוצה ותיווכח שאנשים מעניינים באמת דווקא יושבים מחוץ לכתליה (גם רשימה זו שמורה במערכת). לפיכך, הואיל והאקדמיה למדעים עולה כסף למשלם המסים, ראוי כי יבוטל המוסד המעניק כיבודים למתי מעט באקראיות ובחוסר שקיפות. ובמקומו טוב היה אם היו מקימים אקדמיה למדעים חלופית, וירטואלית, שלא תעלה דבר למשלם המסים אך חבריה יצטרפו באורח אלקטרוני על בסיס של מינימום של פרסומים מוצלחים שנכתבו לאורך זמן רב. חברים אלה ישלמו מס חבר נמוך שיאפשר העסקת שני אנשי מנהלה לכל היותר, והם יתחייבו לפעול למען החברה בישראל בדרכים שונות. רק על פי אופי פעולתם הם יישארו חברי אותה האקדמיה. זו תהיה קהילה מדומיינת של אנשים מעניינים שתפעל למען החברה והמדינה ולא רק למען רווחת האגו של חבריה.

דוד עמנואל, חיפה

הטרחנות וההיסטוריון



בגיליון המיוחד של ה"ארץ – ספרים" המוקדש לשבוע הספר העברי, כ' בסיון תשס"ז, 6 ביוני 2007, מופיע מאמר בקורת בן שני עמודים (40–41) מאת פרופ' גדי אלגזי על תרגום ספרו של אטיין דה לה בואסי, "על ההשתעבדות מרצון", שיצא בהוצאת נהר. קרוב לתחילת מאמרו כותב פרופ' אלגזי:

"לא קל לקרוא פמפלט פוליטי רצוף רמזים פוליטיים עכשוויים וכתוב בלשון הלמדנות ההומניסטית. כמנהגם הטרחני למדי של ההומניסטים, מפתח לה בואסי את טיעונו בעזרת מאגר הדוגמאות הסגור, שמספקת לו הספרות הקלאסית: סיפורי מיתולוגיה ופרשיות ההיסטוריה היוונית והרומית, היירון רודן סירקוז, יוליוס קיסר, ברוטוס וסנקה: זהו עולם הדוגמאות הקלאסי המשמש אותו."

איש לא יחלוק על כך שהעולם היווני והרומי העתיק שמש לסופר כאטיין דה לה בואסי מאגר לדוגמאות ספרותיות והיסטוריות. גם ההתייחסות ל"למדנות ההומניסטית" היא במקומה, שכן בשנת פרסום הספר במקורו, 1574, הייתה צרפת אחד ממרכזי ההומניזם. ההנחה של סופר משכיל, הכותב לקוראים משכילים, היא שאת הדוגמאות יש להביא מן הספרות וההיסטוריה המשותפת לחינוכם של קוראים אלה – ובאותן השנים עוד לא לימדו בבתי הספר ובאוניברסיטות את ההיסטוריה המודרנית, או את הספרות החדשה, שעדיין לא ראו בה מתחרה שוות ערך לספרות הקלאסית. מי שמשתמש, לצורך קהל קוראים שבמרכזו חינוכו עומדות הספרות וההיסטוריה של יוון ורומא העתיקות, בדוגמאות ממאגר חינוכי זה, עושה – באופן טבעי ואינסטינקטיבי – מה שניתן לצפות מסופר המכיר את קהל היעד שלו. כל ההומניסטים, לפני ואחרי פרסום ספר זה, עשו כך. בשביל קוראיהם, דוגמאות אלה לא היו "טרחניות למדי", או "טרחניות" סתם. אם הן טרחניות לפרופסור להיסטוריה גדי אלגזי במאה העשרים ואחת, הרי זה כבר עניין לשיפוט אסתטי שלו. להשליך את הרגשת ה"טרחנות" שלו על ספר שנכתב לפני למעלה מארבע מאות שנה הוא מעשה שאינו בדיוק ראוי למי שקורא לעצמו היסטוריון – אלא אם כן הוא רואה את תפקידו של ההיסטוריון בהשלכת שיפויים אסתטיים (ואחרים) בני זמנו על מקורותיו

מן העבר, ולא בניסיון להבין את מקורותיו בראש וראשונה באספקלריה של תקופתם.

בשנות השבעים של המאה העשרים היה במחלקה אחת להיסטוריה באוניברסיטה אמריקאית פרופסור שהתמחה בהיסטוריה צבאית של המאה העשרים. שאר הפרופסורים במחלקתו היו מומחים לחלקים מן ההיסטוריה העתיקה, או מימי הביניים, או מן ההיסטוריה של אירופה עד המאה התשע-עשרה. יום אחד שמעו את אותו פרופסור מתלונן לפני עמית ממחלקה אחרת כי "הצרה עם רוב ההיסטוריונים היום היא שהם כל כך משועבדים לעבר."

החדווה שבהטפת מוסר

ג'קלין רוז, השאלה של ציון: ציונות בלא-נחת,
תרגום מאנגלית: עודד וולקשטיין, רסלינג,
תל-אביב 2007, 203 עמודים.

1. הציונות על הספה של פרויד

ספר זה עוסק בביקורת הציונות ומדינת ישראל כיצירתה של התנועה הציונית ויורשת גישותיה ודפוסי התנהגותה. הפרק הראשון מציג את הציונות כגרסה מודרנית פוליטית של המשיחיות היהודית וכגלגול מודרני של השבתאות. הפרק השני הוא ניתוח, תוך שימוש נרחב בכלים פסיכואנליטיים, של אבות הציונות ושל רעיונותיהם. הפרק השלישי מנתח את המדיניות הציונית והישראלית, בראש ובראשונה ביחס לפלסטינים, לאור ממצאי שני הפרקים הראשונים, ומציג אותה כפונקציה של טראומת החולשה והפגיעות היהודית ששיאה בשואה, ושל הניסיון הציוני לרפא טראומה זו על-ידי העצמה – מופרזת ומעוותת, לדעת המחברת – של העם היהודי.

יחסה המוצהר של המחברת לציונות אינו חד-משמעי. היא מדגישה שאין היא "מוכנה לראות בציונות עלבון, מלה גסה", ואין היא מצטרפת לאלה השוללים אותה "שלילה פשוטה וגורפת" (36–37). מצד שני, הרעיון הציוני עצמו, מיסודו, נתפס כמכיל את זרעי הפורענות המתממשת במציאות הישראלית; משום כך אין המחברת מסתפקת בשלילת היבטים מסוימים של המדיניות והמציאות הישראלית – כמו, למשל, הכיבוש בעקבות מלחמת 1967 – אלא מכוונת את עיקר ביקורתה כלפי יסודות הרעיון והמפעל הציוני. הגשר בין שתי העמדות האלה הוא אהדתה המודגשת של המחברת כלפי אותן גישות אופוזיציוניות בתוך התנועה הציונית שדגלו במדינה

דו־לאומית ולא בעצמאות לאומית יהודית. בהקשר זה היא מרבה להזכיר את מרטין בובר ואת חנה ארנדט ולהסתמך על דבריהם. בעוד שהמחברת מכירה בכך ש"הציונות לא הייתה מעולם מקשה אחת" (11) והיו בה, מראשיתה, מחלוקות פנימיות לרוב, היא

מעוניינת להתמקד באותו חזון ציוני שנעשה במרוצת הזמן לדימוי העצמי הרשמי או הדומיננטי של האומה החדשה – חזון הרואה בישראל אומה הנתונה למתקפה מתמדת ומונע בעדה להכיר באלימות שהיא עצמה מחוללת. הציונות אינה הגורם הבלעדי בתולדות הסכסוך. אין לנתק את הדיון בציונות מן הלחצים ההיסטוריים, הרדיפות ולבסוף רצח העם אשר הניעו את שאיפתו של העם היהודי להגדרה עצמית בבית לאומי. עם זאת אני סברה כי הציונות, כתנועה קולקטיבית, התעצבה על-ידי מילון מושגים שעוצמתו היתרה סנוורה את עיניה, לעתים עד כדי עיוורון לתוצאותיה האפשריות של משאלותיה ופעולותיה – תוצאה שהמחיר המר שהן גובות מישראל כאומה כמו גם העוול שהן גורמות לפלסטינים ניכרים יותר ויותר. על מנת להבין את הדברים לעומקם אני סבורה שעלינו לעשות שימוש בכלים של פסיכואנליזה, אשר תמיד היה לה בעיני תפקיד מכריע במסגרת המחשבה הביקורתית (11).

ואולם, מדגישה המחברת, ספרה "אינו מציע ניתוח פסיכואנליטי של הציונות", כפי שהאשימה, שלא בצדק לדבריה, אלה שייחסו לספרה (לאחר פרסום המקור האנגלי) טענה כי הציונות "נגועה בפתולוגיה ייחודית". "בניסיון להבין את הרכיבים הנפשיים הספציפיים ואת המצע הפנטזמטי במערכיה של קבוצה או זהות מסוימת אין שום האשמה, עלבון או השפלה. עקרון היסוד של הפסיכואנליזה קובע כי הלא-מודע לעולם [הדגשה במקור] אינו מבזה את בעליו. יעדו המוצהר של פרויד בפרשנות החלומות היה השבת כבודה – die Würde – של הנפש" (12).

כאשר מי מתלמידיו של ד"ר פרויד מכריז על כך ש"אין הוא מציע ניתוח פסיכואנליטי של תופעה אותה הוא מנתח בעזרת "שימוש בכלים של פסיכואנליזה", יש חשש כי לפנינו הכחשה של המציאות או אף חמור מכך, הדחקתה. ספרה של ג'קלין רוז הוא אכן תערוכת

של ניתוח פסיכואנליטי – ולעתים פסיכיאטרי – של הציונות וביקורת פוליטית-אידיאולוגית עליה. "אני מאמינה כי ישראל של ימינו כורעת תחת בעיות שהורישו לה רגעי הולדתה, ולפיכך ראוי לרשום את תוואי האסון ומתווי התקווה כאחת רצוא ושוב, מן העבר אל ההווה ובחזרה. מטעם זה הספר אינו מציית למהלך כרונולוגי חמור" (19).

ואכן, הספר אינו מציית למהלך כרונולוגי – או תמאטי – חמור: הוא עובר מן העבר אל ההווה ובחזרה, מדלג מנושא לנושא, מהכלל אל הפרט ומהפרט להכללות גורפות, משולי התופעה הנחקרת אל לב הזרם המרכזי שלה (מבלי להבחין בין השניים), מציטוט דבריו של פעיל מהימין הקיצוני להערות על מהות הציונות ואופייה הפגום מיסודו של החברה שקמה בישראל – ובכל מקום מתגלים סימנים לאותם עיוותים נפשיים קשים. אין ספק שהמסר העיקרי של הספר הוא אכן, בניגוד להכחשת המחברת, כי הציונות "נגועה בפתולוגיה ייחודית"; קריאת הספר אינה מאפשרת כל התרשמות אחרת. המבנה הנפשי של הציונות – וכתוצאה מכך, של החברה הישראלית – כפי שהוא מצטייר בספר נגוע בפתולוגיה עמוקה, או ליתר דיוק בשלל פתולוגיות. "המטופל" מסוכן לעצמו ולסביבה, ואין לו מרפא – על כל פנים במתכונתו הקיימת כמדינת-לאום יהודית; "מתווה התקווה" עבורו הוא באימוץ הרעיון הדו-לאומי.

אופייה של הציונות בגרסת הזרם המרכזי שלה כהזיה משיחית מטורפת בא לידי ביטוי קודם כל בכך שהוגיה ומנהיגיה היו, לטענת המחברת, על גבול הפתולוגיה הנפשית, ובמקרה של הרצל – בבירור מעבר לגבול זה (52–53; 82–83). אבחון זה נשען על ראיות כבדות משקל: הרצל, שהיה בעל "דמיון יוצא דופן" לשבתאי צבי וכמוהו "שואב את השראתו מפרצי-יצירה מאניים", ראה את עצמו כגואל היהודים, אם כי "לקראת סוף ימיו סיגל לעצמו מידה של זהירות" לגבי משיחיותו (53). הוא "עצמו העיד כי חיבר את 'מדינת היהודים' כמי שאחז בו דיבוק. הוא חש כי הוא עומד לצאת מדעתו". מי שראה אותו ברחוב באותם ימים "התרשם... כי הוא סובל מהלם פסיכוטי או נאבק במחלה נוראה". אולם "הדיכאון הציוני אינו מוגבל לקדחת היצירה המאנית של הרצל": גם ויצמן מודה במכתב למוצקין כי היה אצל רופא ו"הוא אבחן אצלי חולשת עצבים וחולשה באברי

הנשימה", ולפני כן הוא כתב לארוסתו, בעקבות אכזבתו מדשדוש התנועה הציונית, כי "אנחנו עצבניים, נרפים, רופסים, בלתי-כשרים להגשמתו של החזון היהודי" (83). ראיות אלה ושכמותן אמורות לשכנע את הקורא כי מדובר בחבורה של אנשים מעורערים בנפשם. אין פלא שגם החזון שלהם היה מטורף והזוי: "הציונות הייתה כרוכה מראשיתה במידה של 'התרסה' כנגד המציאות ותביעותיו של היגיון" (86). הקורא התמים עשוי לתהות עד כמה נדיר הוא שתנועה מהפכנית כרוכה במידה של התרסה כנגד המציאות (או שאדם כותב "כאחוז דיבוק" ספר המכיל רעיון מהפכני). אולם ברור שההתרסה הציונית היא מסוג פרוע ומסוכן במיוחד:

"כתנועה פוליטית הציונות פוטר את עצמה בעת והעונה אחת מדין וחשבון מפני העולם וממשא ומגע עם המציאות. המטפל השרוע על הספה בחדרם של פרויד או יונג אינו יודע כי הוא נתון לדמיונות שווא. אך כפי שניווכח, הציונות היא בגדר קריאת תיגר על המציאות המודעת למעמדה שכזאת; חלום אשר הוא ער לחלומיותו ומתמסר לה בכל מאודו" (40). "בדומה לויצמן, מתייחס בן-גוריון לציונות כערעור פלאי על חוקי המציאות. בהתחשב באופיו הבלתי-רציונאלי של המפעל... אין לנו לתלות את יהבנו אלא במשיחיות" (65). ואכן, הדמיון האישי המופלג בין הרצל לבין שבתאי צבי מסמל תופעה רחבה ומהותית יותר: "דרכה של הציונות, על כל עיקוליה – ובכלל זה הציונות החילונית – עומדת בסימן המשיחיות" (50). על ציונות ומשיחיות דיברו רבים; לשיטת ג'קלין רוז, המשיחיות הציונית פירושה ויתור מודע על הרציונאליות. "בתוך תוכה ידעה הציונות כי היא מטפחת חזון שאינו בר-קיימא, ולכן נערכה משחר ימיה לצאת נגד העולם כולו; להיות חזקה, ועוד יותר מכך, כל יכולה" (134).

דמיונות-שווא? חלום? חזון שאינו בר-קיימא? אבל הרי החזון הוגשם, המדינה היהודית קמה ומתקיימת 60 שנה, מיליוני תושביה מדברים עברית (הישג שגם הרצל, כידוע, לא האמין כי הוא אפשרי), ספרה של המחברת מתפרסם, בתרגום עברי, במדינה מנוגדת-למציאות זו. אלא אם כן המחברת מאמינה בעצמה בנסים – או גרוע מכך, ב"כל-יכולתה" של התנועה הלאומית היהודית – עליה להודות

כי הציונות לא יכלה להגיע להישגים אלה תוך "יציאה נגד כול העולם" וניתוק מהמציאות הפוליטית. והרי יכולתה של הציונות – החל מהרצל – לגייס את תמיכתם של גורמים בינלאומיים רבי-עוצמה – כלומר, גורמים שהם חלק מרכזי מאותו עולם שנגד "כולו" הציונות יוצאת כביכול – היא מן המפורסמות. היא מוכרת היטב גם למחברת, המקוננת על תמיכתה של ארה"ב במדיניות הישראלית (196–197); למעשה היא קרובה לטעון כי ישראל מעצבת את המדיניות של ממשל בוש באזור כולו יותר משהיא משמשת כמכשיר למדיניות האמריקנית – אכן הד לתפיסות בדבר "כל-יכולתם" של היהודים.¹ האם יש משהו יותר הזוי, מופרך ומנותק מהמציאות מאשר הטענה כי בן-גוריון פעל בניגוד לחוקי ההיגיון הפוליטי והשליך את יהבו רק על המשיחיות? זאת ועוד: המחברת סבורה כי ישראל, בהיותה מעצמה אזורית, מפריזה מאוד בטענותיה באשר לסכנות שהיא נתונה בהן, ובודאי שלא נשקף לה איום קיומי (17); כפי שנראה בהמשך, איום קיומי לא נשקף לה, לדעת המחברת, מעולם. אם כך, על אחת כמה וכמה שאי-אפשר לטעון כי הציונות טיפחה – ועוד במודע – "חזון שאינו בר-קיימא"; אפשר רק, אם רוצים, להצטער על כך שהיא הצליחה להגשים את חזונה. מיטב השיר הפסיכואנליטי – כזבו.

2. כוחנות נטולת פשר

העיוות הנפשי של הציונות שהמחברת מרבה לדון בו לאורך הספר הוא תסביך הרדיפה המתועל לאגרסיה – "חזון הרואה בישראל אומה הנתונה למתקפה מתמדת ומונע בעדה להכיר באלימות שהיא עצמה מחוללת" (11). "עוצמתה הצבאית של ישראל מציבה אותה בין

1 "ראוי שהדברים הללו יובילו לחשיבה מחודשת על ההשקפה הרווחת, שעל פיה ישראל נישאת על גלי 'המלחמה בטרור' המתנהלת בניצוחו של בוש על מנת להכשיר את מדיניות הדיכוי בגדה המערבית וברצועת עזה. התמונה המצטיירת מטרידה יותר: במידה רבה ישראל היא שעיצבה מדיניות זו ומילאה תפקיד מרכזי בגיבוש המדיניות האמריקנית נגד הטרור זמן רב לפני אירועי 11/9" (197).

המדינות החזקות בעולם, ובכל זאת היא בוחרת להציג את עצמה כמי שלנצח עומדת על נפשה, כאילו החולשה הייתה לה לנשק והפגיעות היא מקור כוחה" (17). מכאן הצדקנות, אי-היכולת להכיר בסבלם של הפלסטינים, והנטייה המתמדת לשימוש חסר-פרופורציות בכוח צבאי. עיוות זה זו התפתח על רקע שאיפתה (המובנת כשלעצמה, לשיטת המחברת) של הציונות להעצים את היהודים חסרי-המולדת כדי להתגבר על חולשתם ועל השפלתם.

מובן שכל צד לסכסוך לאומי נוטה באופן טבעי לראות בחומרה, ולעתים בהפרזה, את האיום הנשקף לו מהצד השני, ואת פגיעותיו בו, ולהמעיט בתרומתו שלו לעימות ובסבלו של הצד השני. נטייה טבעית זו מלווה כל סכסוך לאומי אלים, ולמעשה כל סוג של מאבק ועימות בין בני אדם. כדי לציין עובדה טריוויאלית זו ספק אם יש הצדקה להטריד את מנוחתו של פרויד. מובן שלגיטימי בהחלט לעסוק בגילוייה של תופעה אנושית זו בתנועה הציונית ובמציאות הישראלית דווקא. לגיטימי גם לטעון כי הציונים והישראלים "מצטיינים" בתכונה זו באופן מיוחד, בעוצמה חריגה. אולם כדי להעלות ברצינות טענה כזאת, יש לנסות ולהעריך באופן רציני את הסכנות שאכן נשקפו ונשקפות לצד היהודי בסכסוך. אם אין בוחנים את הסכנה, איך אפשר לדעת שהתגובה עליה היא באמת "מופרזת"? הדבר נכון בלי כל קשר לשאלה איזה צד לסכסוך צריך להיחשב לצודק או צודק יותר. גם חייל בצבאה של גרמניה הנאצית אינו מואשם באלימות "מופרזת", בשל עצם העובדה שהוא נלחם באלה שנלחמו בו; על כל פנים, אין מנתחים את התנהגותו במצב זה במונחים של עיוות נפשי. אפשר להצטער על כך שהוא לא נהרג, אבל לא להתפלא על כך שלא רצה להיהרג. ניתן כמובן לגנות חייל זה על עצם העובדה שהוא שרת את הרוע המוחלט; אולם יש לציין כי המחברת אינה מתארת את המפעל הציוני במושגים כאלה:

אין בכל הדברים האלה כדי לגרוע כמלוא הנימה מן הלגיטימיות של רצונו של העם היהודי במולדת או מעוצמתה של האמונה היהודית כי מולדת זו ראוי שתיוון בפלשתינה, ומרות הסכנות הצפונות באמונה זו והעוול הגלום בה כלפי עמיה הילידיים של הארץ.... אין חולק על חלקם של הערבים בסיכולו של חזון

הקיום המשותף; ובכל זאת, התנגדותם להתיישבות היהודית בארצם ראויה להבנה (158–159).

השאיפה הציונית למולדת הייתה אפוא בעיני המחברת לגיטימית, אך ההתנגדות של הערבים הפלסטיניים לציונות הייתה לגיטימית אף היא (למעשה, לגיטימית יותר); לא כאן ולא בשום מקום אחר בספר אין דיון בשאלה מדוע, בעצם, רק מדינה דו־לאומית, ולא חלוקת הארץ לשתי מדינות שהתקבלה ב־1947 על־ידי הזרם המרכזי בציונות, צריכה להיחשב לפתרון ראוי לדילמה זו. מכל מקום, אם יש לגיטימיות כלשהי, אפילו חלקית ומסויגת, למפעל הציוני, ואם אין חולקים על כך שמפעל זה אכן נתקל בהתנגדות אלימה (ראויה להבנה ככל שתהיה), נשאלת ביתר שאת השאלה: איזו משמעות יש לטענה כי הציונות, מראשית דרכה, הפריזה באופן חמור ושיטתי בהפעלת כוח נגד מתנגדיה הערביים, אם אין מתארים ביושר ובאופן מציאותי את האופן שבו מתנגדיה הערביים הפעילו כוח, ואיימו בהפעלת כוח, נגדה? ההפרזה בתגובה היא, בהגדרה, ביחס לאיום – אלא אם כן הטענה היא כי האיום כולו הוא פרי הדמיון, מה שהמחברת מהגישה שאינה טוענת (35).

הטענה בדבר תגובה מופרזת לאיום היא תמיד אפשרית וראויה לבחינה, גם לנוכח איום חמור – ושוב, בלי קשר לשאלה על מי מטילים את עיקר האחריות לעימות. אולם היא חסרת כל ערך מוסרי או אנליטי כאשר אין בצדה הערכה ממשית של האיום עצמו, ולפחות במשתמע – קביעה כיצד היה ניתן וראוי להתמודד עם האיום בדרך שאינה מופרזת. אין בספר שלפנינו התייחסות רצינית לשאלה זו, וההתייחסויות המעטות אליה הן בלתי־רציניות בעליל, כפי שנראה בהמשך. מאחר שהשימוש בכוח מהצד הציוני והישראלי הוגדר מראש כביטוי להפרעה נפשית, שוב אין צורך להתייחס עניינית לטענותיו של המטופל בעניין זה, ועצם השמעתן רק מוכיחה את חומרת מצבו הנפשי.

מאחר שהמחברת תולה באידיאולוגיה הציונית דווקא (בגרסת הזרם המרכזי שלה, שלא הסתפק במדינה דו־לאומית), ולא בדינאמיקה הרגילה והצפויה של סכסוך לאומי, את הנטייה של התנועה הציונית ושל מדינת ישראל להפריז בחומרת האיומים

הנשקפים להן מצד השכנים הערביים, ראוי לבחון את כיוון השפעתה של האידיאולוגיה הציונית בתחום זה. לפחות לכאורה, האינטרס היסודי של הציונות, ומכאן – הנטייה המודעת או הבלתי־מודעת שלה, הם להפריז במידת הסכנה הנשקפת ליהודי הגולה ולהמעט במידת הסכנה הצפויה ליהודים בארץ ישראל. מטרת הציונות היא לשכנע את היהודים לבוא לארץ ולהישאר בה. את זאת אין משיגים על־ידי ניפוח הסכנות הצפויות למי שבא ולמי ששאר. לא לשווא מדגישים מבקרי הציונות את העובדה כי ישראל היא מקום מסוכן באופן יחסי ליהודים, ורואים בה כשלון של תנועה שהבטיחה ליהודים "מקלט בטוח". מראשית דרכה של הציונות הזהירו מנהיגיה (החל מהרצל) את היהודים כי אסון צפוי להם אם לא יעזבו את אירופה. חלק מאזהרותיהם נשמע בדיעבד כמנבא את השואה – אבל רק בדיעבד; את מה שהיה צפוי באמת ליהודי אירופה איש ממנבאי האסון לא היה מסוגל לדמיין. רבים מיהודי אירופה ראו בודאי באזהרות אלה זריעת־פאניקה, פרנויה ו/או מניפולציה. ואכן, אין סיבה לפקפק בכך שהתעמולה הציונית בנושא זה לקתה לעתים בחסרונות הרגילים של תעמולה. אלא שהמציאות עלתה לבסוף על כל תעמולה; מסתבר שלא זו בלבד שלעתים הפרנואיד אכן נרדף, אלא שלפעמים הוא נרדף יותר מכפי שהיה מסוגל לתאר לעצמו בשיא הפרנויה שלו. ככל שהדגשת האיום הנשקף ליהודי התפוצות היא מהותית לאידיאולוגיה הציונות שוללת הגולה, כך יש לה נטייה טבעית להגדיש, עד כדי הפרזה, את כל הטוב הצפוי ליהודים בארץ חמדת אבות. הפרזה בחומרת האיום הפיזי הנשקף למי שיעלה לארץ (או יישאר בה) מצד השכנים הערביים היא ההפך הגמור מאינטרס ציוני ומאינסטינקט ציוני. כך באים מבקרי הציונות בטענות להרצל על כך שלא השכיל להבין – או שמא לא רצה להבין – כי מפעל ההתיישבות היהודית בארץ צפוי לעורר את התנגדותם הקשה של התושבים הערביים, ומשום כך תיאר באופן אידיולי את יחסי היהודים והערבים ב"אלטנוילנד". גם ג'קלין רוז מבקרת אותו על כך (80–81).

נראה אפוא כי כאשר מנהיג ציוני, או סתם ציוני, מפריז בחומרת האיום הערבי, ההנחה צריכה להיות שהוא מושפע מההיגיון הרגיל של סכסוך לאומי (או סכסוך סתם), באופן שאינו שונה מהדרך שבה

היוונים והטורקים בקפריסין, למשל, רואים זה את זה; ועדיין, כאמור, יש לבחון את טענת ההפרזה לגופה בכל מקרה ומקרה, בארץ ובקפריסין כאחד. לעומת זאת, אם רוצים לחשוך באותו ציוני שהוא מושפע מהאידיאולוגיה הציונית דווקא, לחשך זה יש מקום כאשר הוא מתעלם מהסכנות הכרוכות בסכסוך או ממעיט בחומר. ציוני, בתור שכזה, צריך להיות חשוד בנטייה טבעית להדחיק את מידת החומרה של הסכסוך שהמפעל הלאומי היהודי, בכל גרסה שלו, היה צפוי לעורר בארץ בעלת רוב ערבי-מוסלמי הנמצאת בלב ליבו של המזרח התיכון. לחשך זה חשופים אנשי תנועת העבודה הציונית בשלבים המוקדמים בהם נהגו לטעון כי ההתנגדות הערבית לציונות מקורה בהסתה של האפנדים – משמע, שהעם הערבי בארץ אינו באמת מתנגד מפעל הציוני. ביתר שאת חשופים לחשך זה התומכים העקביים בפתרון הדו-לאומי בקרב הציונים, גיבוריה של מחברת הספר. אלה שאפו לסוג מסוים של בית לאומי יהודי בארץ ישראל השלמה והאמינו כי אפשר להשיג מטרה זו ללא ריבונות וללא כוח צבאי. הם הרבו לבקר את אנשי הזרם המרכזי בציונות על כך שאלה ציפו מהערבים לוותר לטובת המדינה היהודית ולו על חלק מפלסטין הערבית, אבל מיעוט, כך נראה, לשאול את עצמם איזה סיכוי יש לכך שערביי פלסטין יוותרו, מרצונם הטוב, על ערכיותה המובהקת של פלסטין כולה לטובת מדינה דו-לאומית המשותפת להם ול"נטע הזר" הציוני שפלוש לאדמתם.

המחברת מביאה אומנם את דברי הביקורת של תומכי הדו-לאומיות הציוניים נגד ההנהגה הציונית על כך שסירבה לבחון ברצינות את האופציה הדו-לאומית ואף "החמיצה הזדמנויות" לעשות זאת (93–94). אולם כאשר מיעוט רדיקלי בתוך מחנה מסוים מתפלמס עם הנהגתו, אין הדבר מעיד בהכרח על עמדותיהם של אויביו החיצוניים של מחנה זה. אם בובר או מאגנס ביקרו את בן-גוריון על דחיית הרעיון הדו-לאומי (ואף אנשי "השומר הצעיר" עשו זאת, אם כי אלה "איזנו" את תמיכתם במדינה דו-לאומית בתביעה לעלייה יהודית חופשית), אין הדבר הופך את המופתי לחסיד – אפילו פוטנציאלי – של המדינה הדו-לאומית. למעשה, אפילו הקומוניסטים הערביים, מיעוט זעיר שעמדותיו היו הפחות-לאומניות בחברה הפלסטינית,

סירבו לאמץ את הרעיון הדו־לאומי כאשר חבריהם היהודים עשו זאת במהלך שנות הארבעים. התנועה הקומוניסטית בארץ התפלגה (בין היתר) על רקע זה: "הליגה לשחרור לאומי" הערבית דרשה מדינה ערבית בפלסטין, תוך נכונות לכבד את זכויות היהודים כמיעוט לאומי. הייתה זו עמדה אנטי־לאומנית רדיקלית במושגי החברה הפלסטינית והעולם הערבי, אבל עדיין היא תבעה, במסגרת הקונסנסוס של השמאל הערבי באזור כולו, מדינה ערבית (הקשורה במוצהר באומה הערבית ובשאיפותיה לאחדות) ולא דו־לאומית. בסופו של דבר, השינוי בעמדה הסובייטית ב־1947 ותמיכת בריה"מ בחלוקה הביאו את הקומוניסטים הערבים והיהודים כאחד לתמוך בפתרון של שתי מדינות לשני העמים. אולם ההנהגה הערבית הפלסטינית דחתה לא רק רעיון זה – היא דחתה באותו תוקף, ובאותם איומי מלחמה, את רעיון המדינה הדו־לאומית ("פדרציה יהודית-ערבית") שהוצע בדעת-מיעוט על־ידי חלק מחברי UNSCOP – ועדת האו"ם שחקרה את המצב בארץ והמליצה ברוב דעות על חלוקתה לשתי מדינות. אילו היו הפלסטינים ומדינות ערב מקבלים את הצעת המיעוט, ולא היו מותירים את הצעת החלוקה כפתרון היחיד העומד לדיון בעצרת האו"ם לקראת ההצבעה המפורסמת ב־כ"ט בנובמבר, ספק רב אם היה נמצא הרוב הדרוש של שני־שליש בעצרת הכללית למען אישור תוכנית החלוקה. בעוד שיתרונו הגדול של הרעיון הדו־לאומי בעיני תומכיו הציונים היה בכך שהוא מייתר, כביכול, את הצורך בשימוש בכוח, האמת היא שרעיון זה, ממש כמו רעיון המדינה היהודית (ולו בחלק מהארץ), לא היה ניתן להגשמה, בשל עמדתו הנחרצת של הצד הערבי, אלא במלחמה.

אמת – אין זה הוגן לשפוט את החסידים הציוניים של הרעיון הדו־לאומי בימי המנדט לאור מה שידוע לנו היום, לאחר עשרות שנים, על אופייה של הלאומיות הערבית באזור כולו (ללא קשר לסכסוך הישראלי-ערבי), על מידת שכיחותם של הסדרים דו־לאומיים באזור זה ועל היחס הרווח בו למיעוטים לא־ערביים ולא־מוסלמיים (גם כשאלה אינם "נטע זר" ש"בא מפולין"). זאת ועוד – השיח הדו־לאומי בתנועה הציונית היה בשיאו כאשר האימפריה הבריטית הייתה בשיאה. ניתן היה לחלום אז על הסדר

דו־לאומי בארץ בחסות בריטית, ולהאמין שגם אם האימפריה תוותר על שליטתה הישירה והרשמית, היא תהיה בעלת־השפעה במידה מספקת כדי להתערב ולהשכיח שלום אם שתי הקהילות הלאומיות בארץ לא יוכלו להסתדר בלי עזרתה. באופן דומה מתקיים היום ההסדר הרב־לאומי בבוסניה בחסות כוחות נאט"ו החונים שם ו"מתווכים" מטעם מעצמות המערב, המשגיחות על התנהגות הקבוצות האתניות היריבות. לא בהכרח צריך לחשוך בציונים תומכי דו־לאומיות דאז שהם היו מסוגלים להאמין כי הסדר דו־לאומי יהודי־ערבי יתכן גם במזרח התיכון שהשתחרר מהקולוניאליזם – זה הנשלט, כאמור, על־ידי הלאומיות הערבית כפי שהיא מוכרת לנו היום.

יש עוד דבר הידוע לנו היום שלא היה ידוע לתומכי הפתרון הדו־לאומי נוסח "ברית שלום" בשנות העשרים והשלושים: הם לא יכלו לדעת מהו המחיר ההומניטארי האמיתי של נכונותם לוותר, למען סיכויי ההסכם עם ערביי הארץ, על תביעתו של הזרם המרכזי בציונות לעלייה המונית. מבחינתם היה זה ויתור במישור הלאומי: מכיוון שלא היה דבר שהערבים התנגדו לו באופן קטגורי יותר מאשר הגירה המונית של יהודים לארץ, הם קיוו שהרוב הערבי ישתכנע לקבל את רעיון המדינה הדו־לאומית אם יובטח לו שיוכל להמשיך ולהיות בה רוב. בדיעבד, ברור שאימוץ העמדה הזאת על־ידי התנועה הציונית לא היה מוביל להסכמת ההנהגה הערבית למדינה דו־לאומית, אבל הוא בהחלט היה יכול לחרוץ את דינם של כמה עשרות אלפי בני אדם. את זאת לא ניתן היה לדעת אז. אולם גם אם מנסים לנתח את הדברים על־פי הנתונים של שנות העשרים, השלושים והארבעים, נראה כי אנשים אלה, עם כל האהדה למניעיהם, צריכים לתפוס מקום גבוה מאוד ברשימת הציונים שסונוורו על־ידי האידיאולוגיה – ליתר דיוק, על־ידי שתי האידיאולוגיות שהאמינו בהן, זו הציונית וזו ההומניסטית־ליברלית. גם מי שמזדהה עם שתי האידיאולוגיות האלה, יכול ללמוד מפרשה זו עד כמה מסוכן להרשות לאידיאולוגיה כלשהי לנצח את השכל הישר. לעומת גישה ציונית זו, הציונות נוסח בן־גוריון היא (גם בפן המתון והמוכן לפשרה שלה, וגם בפן ה"אקטיביסטי" והמוכן להשתמש

בכוח) המפוכחות בהתגלמותה. אפשר כמובן לשלול ציונות זו מבחינה מוסרית, אם אין מקבלים את השאיפה לעצמאות יהודית כשאיפה לגיטימית (גם אם יש בצדה נכונות לחלוקת הארץ); אולם הדבר האחרון שהיא מזמינה הוא טיפול בכלים פסיכואנליטיים.

זאת ועוד – גם מי שסבור, כמו המחברת, שמבחינה מוסרית הייתה ליהודים, מלכתחילה, רק זכות לתבוע "בית לאומי" במסגרת מדינה דו־לאומית אך לא מדינה עצמאית, צריך עדיין להתמודד עם הטענה כי לנוכח העמדה הפלסטינית, לא הייתה למעשה אפשרות להקים ולקיים בארץ ישות לאומית יהודית כלשהי אלא בחסות הריבונות היהודית והכוח הצבאי היהודי; ואף אם ישות המוגדרת כדו־לאומית הייתה קמה, נשאלת השאלה אם סביר שאופייה הדו־לאומי היה נשמר לאורך זמן בארץ שיש בה רוב ערבי מוסלמי, הנמצאת בליבו של העולם הערבי־מוסלמי, כאשר הצד הלא־ערבי של הסדר דו־לאומי זה נחשב על־ידי הרוב הערבי בארץ ובאזור כ"נטע זר".

יתרה מזאת, גם מי שסבור, בניגוד למחברת, כי לא היה תוקף לשום תביעה לאומית יהודית בארץ, וראוי היה מלכתחילה כי היהודים לא יגיעו בהמוניהם לפלסטין, עדיין אינו פטור מלענות על השאלה אם הייתה דרך מעשית להבטיח את שלומו הפיזי של הקיבוץ האנושי היהודי בארץ, מרגע שהתהווה, שלא במסגרת מדינת־לאום יהודית. על כל פנים, נציגי הוועד הערבי העליון בארץ סירבו, במגעים הבלתי־רשמיים עם חברי ועדת האו"ם (בפניה הם לא היו מוכנים להופיע באופן רשמי) להתחייב כי אם תוקם, לפי דרישתם, מדינה ערבית בכל פלסטין, היא תאפשר לכל היהודים הנמצאים בארץ להמשיך ולחיות בה ותכבד את זכויותיהם. ניתן לטעון כי מרגע שנוצר הישוב העברי בהיקף משמעותי בארץ, חדלה שאלת המדינה היהודית להיות, בעיקרה, שאלה אידיאולוגית. מרגע זה ואילך, כך אפשר לטעון, הוכתב הצורך במדינה היהודית משיקולים הומניטאריים (הקשורים ביהודי הארץ, גם אם מתעלמים לחלוטין מגורל היהודים מחוץ לגבולותיה – דבר שאין זה מובן מאליו כי הוא ראוי מבחינה הומניטארית). שיקולים אלה אינם תלויים כלל באימוץ העמדה הציונית – אפילו בגרסה המינימליסטית של ג'קלין רון. אפשר, מצד שני, לטעון שאין זה כך, ושהיו, או יתכן שהיו, אופציות

אחרות. אולם כדי לטעון ברצינות טענה כזאת, אין להסתפק בהטפות־מוסר לצד היהודי ובניתוח המבנה הנפשי שלו, אלא צריך לבחון את אופייה של התנועה הלאומית הערבית־פלסטינית, את עמדות זרמיה השונים ומנהיגיה, את יחסם לאפשרויות של פשרה עם היהודים ואת גישתם לנושא השימוש בכוח, וכן את ההקשר האזורי של כל השאלות האלה. לכל זה אין זכר בספר שלפנינו. המחברת מניחה אומנם כי אילו שמע הזרם המרכזי של הציונות בקולם של אנשי "ברית שלום" ודומיהם, "הציונות עשויה הייתה ליצור אומתיות שבכוחה להבקיע מבעד לפוליטיקה, להישיר מבט אל החיה האפלה שבקרבה ולפנות מקום לגר היושב בתוכה (או אפילו לראות את עצמה כגר היושב בקרב ערביי פלסטין)" (103). אולם אין היא מתעניינת בשאלה באיזו מידה היו ערביי פלסטין מוכנים לראות את עצמם כ"גרים היושבים בתוך" הציונות המזוככת, חסרת העוצמה הצבאית, שהיא מוכנה למצוא לה הצדקה, או אפילו להרשות כי מספר ניכר של "גרים" ציוניים יבואו לפלסטין ויישבו בה, ובכך יהפכו אותה מארץ ערבית למדינה דו־לאומית.

ואכן, המחברת מצהירה במפורש כי בכוונתה לעסוק בצד אחד בלבד – הצד היהודי. היא מציינת כי משתתפי הסמינר בפרינסטון שבו נדונו הנושאים העומדים במרכזו של הספר דחקו בה "שוב ושוב להשמיע דברי ביקורת על הלאומיות הערבית, או להדגיש ביתר שאת את העוינות והתוקפנות הרווחת בעולם הערבי כלפי ישראל. ההכרה בכל אלה אין בה כדי לשנות את מטרתי... הדפים הבאים, המתמקדים בצד אחד של הדרמה ההיסטורית, שואבים את השראתם מן התובנה הפסיכואנליטית הגורסת כי הדרך לשינוי עוברת בראש ובראשונה דרך ידיעת עצמך" (23). לפני כן היא מעירה כי "התביעה כי אומה מסוימת תקבל אחריות למעשיה אינה שקולה לטענה כי האשם כולו רובץ על כתפיה של אותה אומה" (שם). ואולם, בנאלי ככל שזה יישמע, אין מנוס מלשוב ולומר כי סכסוך בין שני צדדים הוא סוג של אינטראקציה. אי־אפשר לנתח התנהגות של צד אחד לאינטראקציה זו, או לשפוט אותה שיפוט מוסרי, בלי לקחת בחשבון את התנהגות הצד השני. מובן שג'קלין רוז רחוקה מלהיות הראשונה לנתח את הסכסוך הישראלי־ערבי באופן כזה; ספרה הוא רק דוגמה קיצונית

לסוגה שלמה. מי ש"מתמקד בצד אחד של הדרמה ההיסטורית" אינו יכול אלא להציג תמונה מסולפת לחלוטין של דרמה זו, ואין לו דבר מועיל לומר על התנהגותו של אותו צד שאת דרכיו הוא מעוניין לבקר ולשפר. הדבר דומה לסרט המתעד ריב בין שני אנשים, שממנו חתכו את כל מה שמראה את מעשיו של אחד מהם. איך יוכל זה שתנועותיו האלימות, המשונות וחסרות־הפשר נשארו מתועדות "לדעת את עצמו" אם יאלצו אותו לצפות בסרט כזה? נניח, לצרוך הדיון, כי האדם בו מדובר אכן חרג באופן בולט וחמור מגבולות הסביר במהלך אותה מריבה; האם השיטה המתוארת כאן היא הכלי החינוכי המתאים כדי לשכנעו בכך? מובן שעצם העובדה, שהמחברת אינה חולקת עליה, כי הצד הערבי תרם את תרומתו לסכסוך ולאלימות הכרוכה בו, אינה סותרת בהכרח שום טענה בדבר חלקו של הצד היהודי באחריות. אולם אין שום אפשרות לומר מהו חלק זה אם "מתמקדים בצד אחד של הדרמה ההיסטורית".

לדברי המחברת, "הציונות חשה מאז ומעולם כי היא נתונה תחת איום, ולעתים קרובות היו לה סיבות טובות לחוש כך – הערבים לא רצו מדינה יהודית בקרבם, ורבים מהם דבקים בעמדה זו עד היום. אולם הדברים מועדים להסתבך בשעה ששוב אין רק מתייראים מפני האסון, אלא מצפים לו בתורת שלב הכרחי בתוכנית אלוהית. לאור התפיסה המשיחית של דברי ימי העולם, סדר הדברים הקוסמי הוא שמיעד את האומה להוסיף לחיות על חרבה" (36). מובן שעצם העבודה כי X מבקש להרוג את Y (בצדק או שלא בצדק), אין בה כל סתירה לאפשרות ש-Y משתוקק בסתר ליבו למגע הסכין או הכדור במקום להתיירא מפני האסון הכרוך במגע זה, בהיותו שבוי באידיאולוגיה משיחית הרסנית. אולם בטרם מניחים לדברים להסתבך ללא תקנה ונזקקים לסדר הדברים הקוסמי ולתוכניות אלוהיות, ראוי בכל זאת לדון בשאלה אם, מתי, ובאיזו מידה חרגה ההתנגדות הערבית לקיום המדינה היהודית מגדר "אי־רצון" גרידא, ולבשה צורות מעשיות יותר שתרמו לדינאמיקה של הסכסוך – אולי לא פחות מאשר התפיסה המשיחית של דברי ימי העולם מצד הציונים. אלא שהמחברת מעוניינת לעסוק בנפשם המעוותת והמיוסרת של הציונים ולא באיומים – אמיתיים או מדומים – על גופם. משום כך, כאשר

היא מתייחסת לאיומים אלה – במקרים מועטים מאוד ותמיד כבדרך־אגב – נעשה הדבר באורח כה בלתי־רציני.

3. לשם מה כל הנשק הזה?

המחברת מצטטת בהרחבה מאמר שפרסם מרטין בובר ב־27 במאי 1948, בעיצומם של הקרבות הקשים ביותר לאחר הכרזת המדינה ופלישת צבאות ערב ולפני ההפוגה הראשונה, ובו הוא טוען כי "הציונות צריכה הייתה להימנע מיצירתה של אומה נורמאלית [כלומר, מהקמת מדינה ריבונית ומנגנוניה הכוחניים], או מן הניסיון ליצור אומה כזאת" ומתריע מפני חדירת הנורמות האלימות שנוצרו במהלך העימות עם הערבים לתוך החברה היהודית (88–89). המחברת מתפעלת מנבואה זו שניתנה "כמעט בטרם נורתה הירייה הראשונה של מערכת 1948" (90). "כמעט בטרם נורתה הירייה הראשונה" – בסוף מאי 1948? ברור שאין לה מושג על מהלך המלחמה. מדובר בשבועיים הראשונים לאחר הכרזת העצמאות והפלישה של צבאות ערב – בעיצומה של אותה מערכה עליה אמר כידוע יגאל ידין בישיבת ההנהגה הציונית שהתלבטה אם להכריז על הקמת המדינה, כאשר נשאל לגבי הסיכוי לעמוד מול הפלישה הערבית הצפויה, כי הסיכויים הם שקולים במקרה הטוב. ברור גם שאין למחברת מושג על המלחמה העקובה מדם שהתנהלה בין היהודים והערבים בארץ – בדרכים, בין ישובים סמוכים, בתוך ישובים מעורבים – במשך חודשים ארוכים לפני ה־15 במאי. כל זה הוא בבחינת "כמעט בטרם נורתה הירייה הראשונה". ואכן, אם רוצים "להתמקד בצד אחד של הדרמה" – או ליתר דיוק, להטיף מוסר לצד אחד של הדרמה – אין באמת חשיבות לפרטים אלה. אבל איזה ערך יש לניסיון של המחברת לנתח ולשפוט את התנהגותו של הצד היהודי במהלך אותם חודשים, אם ברור שאין היא יודעת, וספק אם יש לה עניין לדעת, מה באמת עבר על הצד היהודי במהלכם?

במסגרת סירובה העקרוני לעסוק ברצינות בשאלה של מידת האיום שנשקף לצד היהודי לסכסוך, קובעת המחברת כי "כיום שוררת בקרב ההיסטוריונים הסכמה רחבה שלמרות המערכה המרה לא נשקפה ב־1948 סכנה של ממש לעצם קיומה של המדינה הצעירה" (160).

הסכמה זו היא, כך מסתבר, כה רחבה עד שאין צורך לאשש קביעה זו על-ידי הפנייה לכתבי היסטוריונים כלשהם: נראה שהעדר-סכנה-של-ממש זה הוא מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה. מיד בהמשך מביאה המחברת רשימה ארוכה של פריטי רכש צבאי מתוך "יומן המלחמה" של בן-גוריון: "הוזמנו 50 תותחים ("נפוליאוניציקים") 65 מ"מ, 5,000 פגזים, 15 מכונות ירייה... 3,000,000 כדורים" ועוד ועוד. הרשימה משתרעת על כמעט חצי-עמוד. אין המחברת מגלה לקוראיה מה פסול מצאה ברשימה זו, אולם הם מוזמנים בבירור להתרשם מהאופי האובססיבי של העיסוק, מצד מייסד המדינה היהודית בעיצומה של מלחמת העצמאות שלה, בשאלות של רכש צבאי. כל התותחים, הפגזים והכדורים הללו, ושוב תחמושת, מרגמות ואפילו טנקים – והרי שמענו זה עתה שלא נשקפה סכנה של ממש לקיומה של המדינה הזאת! נורא. אומנם קורה לעתים שמדינות עוסקות ברכש צבאי גם מהלך מלחמות שהן רק "מערכה מרה", ללא איום ממשי על עצם קיומן. זאת ועוד – ניתן אפילו למצוא צד זכות בעיסוקו של בן-גוריון בנושא הרכש הצבאי: הוא מזכה אותן, לכאורה, מאשמת ההסתמכות הבלעדית על המשיחיות מתוך ראיית המפעל הציוני כ"ערעור פלאי על חוקי המציאות" (65). אך מאחר שכבר הוזכרה דעתו של מרטין בובר כי אסור היה לנסות ולהפוך את היהודים לאומה נורמאלית, ברור שלפנינו עיוות פתולוגי.

אולם לא כל ההיסטוריונים מסכימים עם המחברת בשתי הנקודות האלה – כי אין צורך של ממש לבחון את מעשי הצד הערבי לסכסוך על-מנת להבין, ולהעריך, את התנהגותו של הצד היהודי, וכי על כל פנים לא נשקפה באותה מלחמה סכנה של ממש להישרדותה של ישראל. בני מוריס, שהמחברת מודעת היטב לכתיבתו ולתרומתו לדיון על נסיבות היווצרותה של בעיית הפליטים הפלסטינים (199), הערה 509), מתאר כך את הרקע לאימוץ אותה "תוכנית ד" שבמסגרתה החלה "ההגנה" במרס 1948 בפעולות של כיבוש והרס כפרים פלסטיניים:

בסוף חודש מרס שררה בישוב היהודי אווירה של ציפייה קודרת לבאות. מכל הבחינות כמעט הייתה בו תחושה של מי שגבו אל הקיר... מבחינה צבאית הלכה והתהדקה עניבת החנק שהטילו

הערבים על התחבורה היהודית בכבישים ועל הערים היהודיות... ליד מרבית הישובים היהודיים שכנו ישובים ערביים; כפרים וערים ערביות ישבו לאורך הכבישים שקישרו בין הישובים הערביים; והיו גושים של ישובים יהודיים שארבה להם סכנה חמורה במיוחד... 100,000 היהודים יושבי ירושלים היו נתונים במצור מוחלט כמעט, מזונם ומלאי התחמושת שלהם הלכו ופחתו... העתיד נראה קודר עוד יותר: כעבור שבועות אחדים אמורים היו להתפנות מהארץ החיילים הבריטיים... ומדינות ערב השכנות הצהירו עתה בגלוי על כוונתן לפלוש לארץ ישראל. הישוב נאבק על חייו. פלישת צבאות ערב... עלולה הייתה להנחית עליו את המהלומה האחרונה.

על רקע זה התכנסו בראשית מרס ראשי "ההגנה" והכינו את "תוכנית ד'" – תוכנית שנועדה להגן על המדינה היהודית העתידה... לראשי "ההגנה" היה ברור: אם יש סיכוי כלשהו להביס את הצבאות הסדירים של מדינות ערב שיפלוש לארץ, הרי זה רק בתנאי שקודם־לכן יושג ניצחון בקרב נגד הכוחות הערביים הלא־סדירים, הן המקומיים והן אלה שבאו מהארצות השכנות. כדי לנצח בקרב על הכבישים היו צריך תחילה "להשקיט" את הכפרים והערים והערביים שחלשו עליהם...: או שישובים אלה ייכנעו בפני "ההגנה", או שיפוננו מתושביהם ויהרסו. משמעות התוכנית הייתה לסלק גורמים עוינים בכוח או בפועל מן האזור הפנימי של השטח שנועד למדינה היהודית, ליצור רציפות טריטוריאלית בין הריכוזים העיקריים של האוכלוסייה היהודית ולהבטיח את הגבולות העתידיים של המדינה טרם תתרחש הפלישה הערבית. מאחר שהכוחות הלא־סדירים של הערבים התבססו והתגוררו בכפרים, וכיוון שהמיליציות של כפרים רבים נטלו חלק במעשי האיבה נגד הישוב, הרי רוב הכפרים נחשבו בעיני "ההגנה" לעוינים בפועל או ברוח...

"תוכנית ד'" הוכנה על־פי שיקולים צבאיים ונועדה להשגת יעדים צבאיים, ולא הייתה בגדר תוכנית פוליטית לגירושם של ערביי ארץ ישראל. אבל בשל אופייה של המלחמה ובגלל

הערבוב בין שתי האוכלוסיות, וכיוון שנעדה לדאוג לביטחונם של האזורים הפנימיים של המדינה היהודית לקראת הקרב הממשמש ובא לאורך גבולותיה – משמעותה המעשית של התוכנית הייתה ריקון הכפרים, שבהם ישבו מיליציות מקומיות עוינות וכוחות לא-סדירים, והריסתם".²

לדברי מוריס, "מאז ראשית אפריל אפשר להבחין בעקבות ברורים של מדיניות הגירוש... לגבי אזורים וישובים מסוימים בעלי חשיבות אסטרטגית". עם זאת, שיקול דעת ניתן למפקדים המקומיים, שהיו אמורים להחליט באלו מקרים יש הצדקה צבאית להרוס כפר ולגרש את תושביו. "מפקדי השדה הבכירים של "ההגנה" לא ראו [בתוכנית] הוראה כללית לגירוש האוכלוסייה האזרחית של הארץ". זאת ועוד, "בחודשים אפריל-יוני רק מפקדים מועטים יחסית של "ההגנה" ניצבו בפני הדילמה אם להוציא לפועל את סעיפי הגירוש שנכללו ב"תוכנית ד'. הערבים בכפרים ובערים לא המתונו לצו הגירוש והם נמלטו מיישוביהם, לרוב לפני הקרבות או בעיצומם. רק לעתים רחוקות נדרשו מפקדי ההגנה להתחבט בשאלה, אם לצוות על גירוש אנשי המקום (אם כי בדרך-כלל הם מנעו מתושבים נמלטים לחזור אל בתיהם לאחר שוך הקרבות)" (בני מוריס, *לידתה של בעיית הפליטים*, 94 ; 95).

ניתן כמובן לחלוק על תיאור זה של בני מוריס, כמו על כל תיאור של כל היסטוריון, ואכן יש החולקים עליו. מאחר שהמחברת מייחסת את הטרגדיה של הפליטים הפלסטיניים, באופן בלעדי, למבנה הנפשי המעוות של הציונות, ולא לאילוצים הצבאיים של המלחמה, ניתן היה לצפות ממנה, במסגרת הוכחת התזה שלה, שתמודד עם תיאור זה או לפחות תאמר שהיא מאמצת תיאור עובדתי ופרשנות שונים, מחמירים יותר עם הצד היהודי, ובונה עליהם את ניתוחיה

2 בני מוריס, *לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים, 1947-1949*, תרגם מאנגלית: ארנון מגן, מהדורה מורחבת ומתוקנת של המקור האנגלי, שהופיע ב-1987, תל אביב, עם עובד, תשנ"א 1991, 92-93.

הפסיכולוגיים. אין המחברת חשה צורך לעשות זאת, כנראה משום שאין היא חשה שהניתוח הפסיכואנליטי שלה זקוק להוכחה ולביסוס עובדתי. באופן מפתיע, היא מקבלת – כנראה בהשפעת התזה של בני מוריס – ש"תוכנית ד' לא הייתה מתווה לטרנספר כולל של ערביי ישראל" (149), ואין היא טוענת בשום מקום כי מתווה כזה בא לעולם מאוחר יותר. אחרים יאמרו כי העניין העיקרי לא היה המבנה הנפשי של הציונים וגם לא האילוצים הצבאיים שלהם, אלא השיקולים הדמוגראפיים. ואולם טיעון בלתי-פסיכואנליטי זה, הממלא תפקיד חשוב בפולמוס נגד הציונות, מייחס ככל הנראה לתנועה הלאומית היהודית מידה מופרזת של רציונאליות לטעמה של ג'קלין רוז, ואין היא נזקקת לו.

בני מוריס עצמו, כידוע, רחוק להמעיט בחשיבות שיקוליה הדמוגראפיים של התנועה הציונית בהקשר זה. במבוא לספרו הוא טוען בהרחבה כי רעיון הטרנספר, שנבע מהצורך להבטיח רוב יהודי גדול ככל האפשר במדינה היהודית העתידה, "הסתובב" בחוגים שונים בתנועה הציונית במשך זמן רב לפני מלחמת העצמאות ויצר מצב רגשי ותודעתי שעמד ברקע פעולותיה של ישראל לאורך מלחמה זו (לרבות הסירוב להחזיר את הפליטים בתום הקרבות) – למרות שלא הייתה "תוכנית אב" לגירוש הפלסטינים. בעוד שאת תחילת הגירוש הוא מייחס באופן מובהק לאילוצים צבאיים דוחקים, לגבי ההמשך הוא מציג תמונה שונה וטוען לא פעם (בספר זה, וביתר שאת – בפרסומים מאוחרים יותר) כי בוצעו גירושים גם ללא הצדקה צבאית ישירה. גם תזה זו, ובמיוחד סקירת העמדות הציוניות שעליה היא מבוססת, שנויה במחלוקת נוקבת בין החוקרים. אולם, לפי התיאור של מוריס, לא ניתן לומר כי ההנהגה הציונית ניצלה את ההזדמנות הראשונה שנקרתה על דרכה – הסירוב הפלסטיני לקבל את תוכנית החלוקה ותחילת ההתקפות הצבאיות על הישוב – כדי להתחיל לממש את נטיית הלב הבסיסית שהוא מייחס לה בנושא זה. לפי תיאורו, לא זו בלבד שלא היו בחודשים הראשונים של הלחימה גירושים (למרות שהבריחה ההמונית של התושבים הערביים מאזורי הלחימה כבר החלה), אלא ש"מדיניות 'ההגנה' בחודשי הסכסוך הראשונים ביקשה לצמצם את היקף מעגל האלימות" (60). "בתחילה

נקטה 'ההגנה' אסטרטגיה הגנתית גרידא" (53); בהמשך, עם החרפת ההתקפות הערביות, עברה "ההגנה" לפעולות תגמול, אולם, לדברי מוריס, עד מרס 1948 לא נטשה "את הגישה שיש לצמצם ככל האפשר את היקף ההתלקחויות ולהימנע כליל מהנחתת מהלומות באזורים, שעד כה לא אירעו בהם מעשי איבה" (53). פעולות של יחידות מקומיות של "ההגנה" שחרגו מקו זה "גונו בצורה חריפה" על-ידי ההנהגה (53) ועל-ידי בן-גוריון עצמו (56), בנימוק שאין לדחוף לזרועותיו של המופתי את אותם הערבים שאינם מעוניינים להשתתף בעימות הצבאי. זאת ועוד: מטה "ההגנה" "השתדל בחודשים דצמבר 47 עד מרס 48 – בניגוד לטענת הבריטים – לדאוג לכך שפעולות שבוצעו בפקודתו יהיו 'נקיות' ככל האפשר. אומנם ברור היה שמהלומות תגמול נגד התחבורה הערבית ונגד כפרים ערביים יביאו בהכרח גם למותם ולפציעתם של אנשים חפים מפשע, אבל הוראות נשלחו לכל יחידות 'ההגנה' להימנע מהריגתם של נשים, ילדים וזקנים. כמעט לא נערכה פעולה, שבהוראות המפורטות לביצועה לא נכללה הוראה מטעם המטה הכללי להימנע מפגיעה בלא-לוחמים. כך, למשל, בהתקפה על הכפר סלמה ליד יפו בראשית ינואר, אסר גלילי במפורש על השימוש במרגמות, מחשש שפצצותיהם יסבו אבדות גם בקרב לא-לוחמים" (57).

דפוס פעולה זה רחוק מלהיות מובן מאליו בנסיבות של מלחמת אזרחים אתנית כמו זו שהתנהלה לאורכה ולרוחבה של הארץ באותם ימים; הוא לא היה מובן מאליו בשנות הארבעים של המאה הקודמת והוא לא הפך למובן מאליו מאז. אין ביטחון שהכוחות החמושים של הערבים הפלסטינים קיבלו באותו זמן הנחיות דומות מהנהגתם; מכל מקום בני מוריס מציין כי "הועד הערבי העליון התנגד בתקיפות לכל יוזמות השלום ולהסכמי השלום המקומיים" שיזמו, לעתים בהצלחה, גורמים שונים בהנהגת הישוב וגם מנהיגים מקומיים בחלק מהישובים הערביים (63). במקום ניתוח פסיכואנליטי, מה שמתבקש לשם הערכת אופייה של התנועה הציונית ויחסה לדילמות הכרוכות בשימוש בכוח, הוא עורך מחקר השוואתי על אופי פעולתם של גורמים חמושים המעורבים במלחמות אתניות באזורים השונים של העולם. לדוגמה, בקפריסין השכנה התרחשה בשנת 1974 מלחמה בין

הטורקים והיוונים – שתי קהילות עם היסטוריה של סכסוך לאומי – שבמהלכה פלש לאי גם הצבאי הטורקי. כתוצאה ממלחמה זו התרוקן כליל (בניגוד למה שקרה בארץ בשנים 1947–1948) החלק הטורקי של האי מתושביו היוונים, ואילו החלק היווני התרוקן (חלקו עוד קודם) מתושביו הטורקים. מאות אלפי איש הפכו לפליטים. למרבה הפלא, הסתדרו הטורקים היוונים בעניין זה ללא השראה מצדו של שבתי צבי. הם לא נזקקו למאניה של הרצל, לדיכאון של ויצמן, למשיחיות הפרועה של בן-גוריון, לסדר הדברים הקוסמי בראיית הציונים ולפרשנות הציונית לתוכניות האלוהיות.

לדפוסי הפעולה של הצד היהודי בחודשים הראשונים של העימות כפי שהם מתוארים על-ידי מוריס יש השלכה ברורה גם על הערכת מקומם של השיקולים הדמוגרפיים במערכת שיקוליו. כל מי שראה בחיוב (מסיבות דמוגרפיות, או צבאיות, או מתערובת של שיקולים) את בריחת התושבים הערביים מאזורי הקרבות שהחלה באותה תקופה – גם מבלי לתרום לכך באופן ישיר ומכוון – לא יכול היה שלא להבין כי צמצום היקף מעגל האלימות והימנעות מהרג אזרחים מצמצמים גם את זרם הבורחים, או מונעים את הרחבתו. אין זה אומר כלל שהשיקולים הדמוגרפיים לא עמדו לנגד עיניהם של מקבלי ההחלטות; אולם פירוש הדבר הוא כי עמדו לנגד עיניהם גם שיקולים חשובים אחרים, כמו האילוצים המדיניים, אי-רצון להחריף ולהרחיב את העימות (מה שמראה כי הם לא ראו את הצד היהודי בהכרח כצד החזק – גם מול ערביי הארץ בלבד) ואפילו, באופן שאינו כלל מובן מאליו במצבים כאלה, אי-רצון להרוג בני אדם חפים מפשע. גם הפעילות המדינית של הצד הציוני בתקופה זו מעידה על כך שהוא היה רחוק מלראות את ניצחונו במלחמה כ"מונח בכיס", כפי שיש הטוענים היום (ג'קלין רוז מסתפקת, כפי שראינו, בקביעה שעצם קיום המדינה לא היה בסכנה). מייד לאחר אימוץ תוכנית החלוקה על-ידי עצרת האו"ם פנתה הסוכנות היהודית למועצת הביטחון בדרישה (שנתמכה על-ידי ברית המועצות אך נדחתה על-ידי מדינות ערב בתמיכה בריטית) כי זו תיצור מנגנון לאכיפת ההחלטה ותשלח לארץ כוח בינלאומי שבחסותו תוכל תוכנית החלוקה להתממש. לא הייתה זו רק עמדה הצהרתית: הדיפלומטיה הציונית פנתה לממשלות

ארה"ב ובריה"מ בהצעה להשתתף בכוח כזה. אילו התקבלה הצעה זו, שום שטח מעבר לגבולות החלוקה לא היה יכול להיכבש על-ידי היהודים, ובעיית הפליטים הפלסטיניים לא הייתה נוצרת כלל. עצם העלאתה מעידה על כך שבאותו שלב ראתה ההנהגה הציונית את תוכנית החלוקה כהישג גדול העלול להישמט מידיה, והייתה מוכנה לקבע את תנאי החלוקה בגבולות המוצעים על-ידי האו"ם תוך ויתור על כל סיכוי לשפרם מבחינתה. הצעה זו נדחתה והמדינה קמה במלחמה. אפשר לשמוח על ניצחונה של ישראל במלחמה זו ואפשר להצטער עליו; מכל מקום, ספק אם יש הצדקה לפרש את רשימת הרכש הצבאי של בן-גוריון כעדות לאובססיה חולנית.

יקים תאבי-קרבות

אחד משיאי הספר בא, ללא ספק, בסמוך לתחילתו (אחר ההקדמות) – דוגמה היסטורית משנות השלושים האמורה להעיד על אחד העיוותים הנפשיים שהמחברת מייחסת לציונות: משיכתה החולנית לאלימות ולשפיכות הדמים. דוגמה זו היא, לא פחות ולא יותר, עלייתם ההמונית של יהודים מגרמניה הנאצית ומפולין האנטישמית לארץ, דווקא במקביל למרד הערבי בשנות השלושים המאוחרות. המחברת רואה בתופעה זו אישור לכך שהאלימות לא הרתיעה את הציונים אלא משכה אותם (31; נחזור לעניין זה בהמשך)! אומנם מבחינה רציונאלית, כשם שהאינטרס היסודי של הציונות הוא, כפי שצוין לעיל, לא לנפח את הסכנות הצפויות ליהודים בארץ, אלא לגמד אותן, כך אפשר להסיק שאינטרס זה מחייב לא לעורר את העימות האלים עם הערבים, אלא להבטיח תנאי שקט ושלוש שבחסותם יוכל הבית הלאומי היהודי להיבנות ולהתפתח. מובן שמי שרואה את עצם ההגירה היהודית ההמונית לארץ במטרה להקים בה, או לפחות בחלקה, את הבית הלאומי היהודי כפלישה זרה המצדיקה התנגדות אלימה – כפי שראו זאת הערבים הפלסטיניים – לא יתרשם מרדיפת השלום הציונית בימי המנדט. השקט ששאפו לו הציונים בתקופה זו, פירושו המעשי היה השלמתם של הערבים עם המפעל הציוני המתנהל בחסות המנדט. מצד שני, חחרפת העימותים האלימים הביאה, פעם אחר פעם, להטלת מגבלות מצד הבריטים על

העלייה וההתיישבות היהודית בארץ, במטרה לשכך את ההתנגדות הערבית למדיניות הבית הלאומי ולמנדט הבריטי; הצורך להימנע מכך היה נימוק חשוב בפי תומכי "ההבלגה" בויתוחים הפנימיים בתוך הישוב בנושא זה. בתקופת המנדט שירת אפוא השקט בבירור את האינטרס המדיני הציוני; אלה שחלקו על מדיניות ההבלגה טענו שאסור להתחשב בשיקול מדינה זה יתר על המידה, על חשבון הצורך להדוף ולהרתיע את האלימות הערבית נגד הישוב. בימי הקמת המדינה ניתן היה לטעון כי היה אינטרס ציוני ביצירת העימות הצבאית כדי להשיג תנאים טובים מאלה שהוצעו בתוכנית החלוקה. ואולם, בפועל, הצד הערבי שדחה את הצעת החלוקה גם פתח בעימות האלים (כפי שדובריו הזהירו במפורש שיעשה בעת הדיונים על החלוקה במוסדות האו"ם); בחודשיו הראשונים של עימות זה ביקש הצד היהודי – לפחות לפי התיאור של בני מוריס – לצמצם את היקפו.

לגבי התקופה בין מלחמת העצמאות ומלחמת ששת הימים, אפשר לטעון כי היה אינטרס ציוני בעימות צבאי שיאפשר להרחיב את גבולות "הקו הירוק". ואכן, בשנים הראשונות בתקופה זו היו בתוך הממסד הישראלי קולות משמעותיים שקראו ל"סיבוב שני" – בטענה כי ממילא הצד השני שואף ומתכוון לכך מתוך אי-השלמה עם קיומה של ישראל, ולכן מוטב לישראל לבחור בעיתוי הנוח לה לתחילתו. חלק מבעלי גישה זו גם חשבו ש"סיבוב שני" זה אמור להביא לכיבוש הגדה המערבית. אולם העימות שניתן לראות בו את הגשמת התפיסה הזאת – מערכת סיני – התרחש מול מצרים ולא בגדה המערבית, ולא הביא לבסוף להרחבת השטח שבידי ישראל, אלא דווקא לתקופה ממושכת של שקט בגבולות ולעשור שבמהלכו צמחה ישראל והתעצמה. מלחמת ששת הימים פרצה לבסוף כאשר בראש ממשלת ישראל עמד לוי אשכול – האדם האחרון שאפשר לחשוב בו כי שאף למלחמה במטרה לכבוש שטחים; ברור שמלחמה זו נבעה מהאיום הערבי ולא משאיפת ההתפשטות של ישראל. לאחר יוני 1967, השאיפה הטריטוריאלית המרבית של ישראל הוגשמה, ומאותו רגע הפכו הנצים הישראליים לתומכי סטאטוס-קוו, כלומר חסידים מובהקים של אי-לוחמה – שפירושה היה כעת, בהעדר הסדר מדיני,

השלמת הצד הערבי עם כיבושי מלחמת ששת הימים. משום כך, מי שרוצה לבחון באופן ביקורתי את המדיניות הישראלית מאז 1967 על בסיס ההנחה כי בלי קשר לשורשי הסיכוך, פתרונו הראוי כעת הוא "שטחים תמורת שלום", צריך לשאול לא אם ישראל הייתה – ועודנה – מעוניינת להלחם בערבים, אלא אם היא מוכנה, מצדה, לשים קץ לעימות האלים על-ידי הוויתור על הכיבוש. במקביל, השאלה שצריכה להישאל לגבי מדינות ערב והפלסטינים היא באיזו מידה הם היו מוכנים בתקופה זו לוותר על העימות האלים לאחר סיום הכיבוש (של שטחי 67). המחברת אינה מתעכבת על נושא זה, אפילו לשם הטפת-מוסר חד-צדדית לישראל, מאחר שעניינה הוא לא בכיבושי 1967 אלא באלימות הכרוכה בעצם רצונם של היהודים במדינה משלהם; כל גילוי של אלימות וכוחנות מהצד הציוני לאורך הסכסוך נתפס כהשתקפות של פגם בסיסי זה וחלק מהשלכותיו הבלתי-נמנעות. מכל מקום, לגבי שתי התקופות שהמחברת מרכזת בהן את ביקורתה על הכוחנות הציונית והישראלית – התקופה המעצבת של המפעל הציוני בימי המנדט, והתקופה שלאחר 1967 – ניתן לקבוע כי העימות האלים עם הערבים היה מנוגד לאינטרס היסודי של הצד הציוני-ישראלי, בעוד שלצד הערבי היה אינטרס יסודי בערעור אלים על הסטאטוס-קוו (אותו הוא תפס כבלתי-נסבל מבחינתו וכסוג של אלימות). הדוגמה המובהקת לערעור זה שהוכתר בהצלחה, הייתה במלחמת יום הכיפורים; בעוד שהמחדל של אי-המוכנות הישראלית למלחמה זו, במידה שרואים בו יותר מסתם טעות מודיעינית, מסמל את הדבקות בסטאטוס-קוו ואת האשליה שניתן יהיה להמשיך ולהחזיק בשטחים ללא מלחמה. מובן שאין בכך כדי לסתור את האפשרות לטעון כי במקרים מסוימים, או רבים, חרג הצד היהודי מגבולות הסביר בתגובתו לאלימות הערבית – בתנאי שזוהי טענה המחייבות הנמקה ולא אקסיומה.

ואולם כל האמור לעיל מבוסס על ההנחה שהזרמים הציוניים העיקריים התנהגו, ככלל, בצורה רציונאלית מתוך רצון לקדם את האינטרסים הציוניים (כפי שהם הובנו על-ידי כל זרם, לעתים באופן שונה – מכאן הויכוח הגדול על ארץ ישראל השלמה מול חלוקה). לעומת זאת, עיסוקה של המחברת הוא, כאמור, בעיוותים הנפשיים

של הציונות, ומסתבר שאחד מהם הוא יצר המוות הגורם לה להימשך לעימות האלים במקום להימלט ממנו. משום כך, לאחר שהיא פותחת את ספרה בדיון ארוך, המשתרע על יותר משלושה עמודים, על שבתי צבי, עלילותיו, שיגיונותיו והזיותיו, עוברת המחברת לציון העובדה כי שמעה ב־2002 מזוג מתנחלים באלון שבות שעלו לישראל שמונה חודשים קודם לכן, שחבריהם המתנחלים חשים "בלתי־מנוצחים" דווקא מאז פרוץ האינתיפאדה השנייה וריבוי הקורבנות.

אני מזהה בשיחתם את אותה מזיגה של נחמה ואימה (נחמה בעצם האימה) ש[גרשום] שלום מאתר בליבה של המשיחיות האפוקליפטית. על־פי ההגדה המשיחית, הגאלה עתידה לבוא על עם ישראל בייסורים. הישועה תעלה באימה ובהרס... [עוד 4 שורות המוקדשות לאותו נושא, ואז פסקה חדשה:]. האימה מגויסת אפוא לשירותה של ההתעצמות הלאומית. בשנים 1929 ובין 1936 – 1939, כאשר העימותים בין היהודים לפלסטינים בפלשתינה הגיעו לשיאם, מספר "העולים" נסק (אם כי שנת השיא בעלייה הייתה דווקא בשנת 1935); שיעור זה שב וצלל בתקופות של שקט יחסי. בהתאם לזאת, עלה מספר המהגרים מבריטניה לישראל מ־760 ל־832 בשנה שלאחר מלחמת יום הכיפורים, שב וזינק עם פריצתה של האינתיפאדה השנייה ב־2000 והוסיף לעלות בהתמדה עד שנת 202 (ב־2003, לעומת זאת, עמד מספר המהגרים בשפל שלא היה לו תקדים מאז 1989).

כעת חוזר הדיון לזוג המתנחלים מאלון שבות, המתחזקים לנוכח איומי האינתיפאדה: "אפשר שבני הזוג אינם ששים אלי סכנה, אך הם מודים בסגולתה המשלהבת" (31).

אין זה נדיר, כמובן, בסכסוכים לאומיים ש"האימה מגויסת לשירותה של ההתעצמות הלאומית". התופעה נובעת מהנטייה להתלכד ולהתחזק – לעתים לא נדירות גם להקצין – בשעת סכנה ועימות חיצוני. נטייה זו חזקה במיוחד בקרב קבוצות מיעוט אידיאולוגיות (כמו המתנחלים), אולם אינה מוגבלת להן. אין צריך לומר שהיא באה לידי ביטוי בולט בצד הערבי והפלסטיני של הסכסוך, לאורך עשרות שנותיו ובמיוחד בשנים

האחרונות. אין היא קשורה, במרבית המקרים, בשום "משיחיות אפוקליפטית". אולם כל מי שסוקר את תולדות העליות היהודיות לארץ והירידות ממנה במאה השנים האחרונות, ייווכח בקלות כי מבחינת השפעתו על האינטרס היסודי של הציונות – להבטיח עלייה המונית ולמנוע ירידה – העימות האלים עם הערבים מהווה, כצפוי, מכשול ולא יתרון; על כך מעידים, כפי שנראה מייד, גם נתוני העלייה מסוף שנות השלושים. אלא שהיהודים לא החליטו במאה השנים האחרונות אם לבוא או לא לבוא לארץ רק בהתאם למידת משיכתם לאימה ולמוות, וגם לא רק בהתאם לרמת מחויבותם לאידיאולוגיה הציונית. לעתים היה להם גם שיקולי נוסף: מצבם בארצות מוצאם. נראה שעובדה זו נעלמה מעיניה של מחברת הספר הביקורתי על הציונות – ולא רק ביחס לשנות האלפיים היא נעלמה, אלא גם ביחס לשנות השלושים של המאה העשרים. לגבי הגברת העלייה מבריטניה לאחר פרוץ האינתיפאדה השנייה אין המחברת לוקחת בחשבון את האפשרות כי תופעה זו – במידה שניתן להסיק מסקנות מרחיקות לכת מעלייה של כמה מאות אנשים, מן הסתם רובם בעלי מחויבות דתית ואידיאולוגית גבוהה מהממוצע בעליות המוניות – נבעה (גם) מהגברת גילויי האנטישמיות בבריטניה באותה תקופה (תופעה שתועדה בדו"ח שהוגש לבית הנבחרים על-ידי ועדה פרלמנטארית שעסקה בנושא). מכל מקום, המחברת מציינת את הירידה המשמעותית בעלייה מבריטניה בשנת 2003. שמאי פיגועי ההתאבדות ברחובות ערי ישראל גרמו בסופו של דבר לפגיעה גם בעלייה אידיאולוגית זו?

לגבי שנת 1929, המחברת פשוט טועה. לא הייתה זו כלל ועיקר שנת שיא בעלייה, למרות הטבח בחברון שהיה אמור לשיטתה למשוך לארץ המוני יהודים. שנת השיא עד אז הייתה דווקא 1925, כאשר שקט ושלווה שררו בארץ; אולם בשל מה שידוע כ"גזירות גראבסקי" בפולין גברה מאוד העלייה משם, ומספר העולים הכולל הגיע ל-34,386. הנתון לגבי 1929 הוא 5,249. הגענו אפוא לשנות השלושים המאוחרות – שנות המרד הערבי שהיו גם שנים של עלייה בהיקף נרחב יחסית. אין המחברת מסוגלת להעלות בדעתה שום סיבה

אחרת, פרט ליצר המוות האפוקליפטי של הציונים ונטיתם להתנחם באימה, לכך ששנים אלה היו גם שנים של "הגירה יהודית לפלסטין" בהיקף רחב. אם היה "משתנה מתערב" שגרם להגברת העלייה דווקא בשנים אלה, עם כל האלימות ששררה אז בארץ, הוא נעלם מעיניה. התזה עצמה היא, אגב, הבל מוחלט – גם ללא "המשתנה המתערב". שנת השיא האמיתית בעלייה, כפי שהמחברת עצמה מצינת, הייתה דווקא שנת 1935, לפני תחילת המאורעות. אז באו לארץ 62,472 יהודים, בשנת 1936 – 29,595, בשנת 1937 – פחות מ-10,629 (למרות שהמרד הערבי היה בעיצומו), בשנת 1938 – 14,675; בשנת 1939, כאשר המרד הערבי כבר דעך, היהודים, משום מה, גילו רצון מיוחד להגיע לפלשתינה ו-31,195 מהם עשו זאת. נראה שהיה להם משעמם באירופה בשנת 1939.³

מיהם האנשים להם היא מייחסת את הרצון להגיע ארצה דווקא בשעת סכנה, מתוך ערגה כמוסה ל"סגולתה המשלהבת"? אין הדברים מתייחסים למנהיגים ציוניים או לפעילים המחויבים לרעיון. מדובר בעיקר (אם כי לא רק) בעשרות אלפי "יקים" שהנאצים גזלו מהם את גרמניה – ארץ שרובם הגדול ראו בה את מולדתם ולא חלמו לעזוב אותה. מה להם ולשבתאי צבי? גם הקשר של רובם למתנחלי אלון שבות, מבחינה תרבותית ורעיונית, הוא קלוש למדי. השקפת העולם של רובם לא עוצבה כלל על-ידי האידיאולוגיה הציונית, על שלל העיוותים והנוירוזות שהמחברת מייחסת לה; הקשר היחיד בין אידיאולוגיה זו ובינם נעוץ בכך שהציונות הבינה וניתחה יותר נכון מכל גורם אחר את מצבו האמיתי של העם היהודי באירופה באותה תקופה. לאנשים אלה, אשר זהותם היהודית הייתה לרבים מהם מקור לאסון אך לא משענת של ממש בשעת מצוקה, ששערי העולם כולו

3 ראו (בהסתמך על נתוני ממשלת המנדט והסוכנות היהודית, עם הבדלים מזעריים ביניהם)

Moshe Sicron, *Immigration to Israel 1948-1953*, Falk Project and Central Bureau of Statistics, Special Series No. 60, Jerusalem 1957, Table A.1.

ננעלו בפניהם בשעת אסונם – שהרי ארה"ב, מדינות מערב אירופה ואוסטרליה סרבו להגדיל את מכסות ההגירה הרגילות, ואף נימקו זאת לעתים בחשש שהגירה יהודית מוגברת תעורר אצלם את האנטישמיות – לאלה מייחסת ג'קלין רוז את הערבה – אולי תת-מודעת – ל"סגולתה המשלהבת של הסכנה" כבואם לארץ ישראל. אלה ביקשו למצוא כאן "נחמה דווקא באימה", לאחר שנטשו את גרמניה הנאצית (או במקרים אחרים – את פולין בשיא האנטישמיות שלה). ואת זאת כותבת מחברת המודיעה לקורא בהקדמה לתרגום העברי של ספרה כי משפחת סבתה נספתה בשואה (12). ויש לומר כי אין המחברת מבקשת להוליך את קוראיה שולל בכוונה תחילה – העובדה כי היא "מתנדבת" לגלות כי שנת השיא האמיתית של העלייה הייתה דווקא 1935 מעידה על תום-לב מסוים, אם לא על יכולת לוגית גבוהה. אין היא מרמה – היא שבויה בקונצפציה, ללא יכולת מינימאלית לבחון את טיעוניה שלה באופן ביקורתי.

4. סיכום

השנאה, כידוע, היא יועץ רע, אך נדמה שהרצון להטיף מוסר עלול להיות יועץ רע עוד יותר. יותר משהמחברת שונאת את הציונות ואת מדינת ישראל (בכך עולים עליה רבים), יש לה רצון עז להטיף להם מוסר. אחרי שורשיו הפסיכולוגיים של רצון זה אינני מתיימר לנסות ולהתחקות: הספר מהווה אזהרה מספקת מפני עירוב בין פולמוס פוליטי וניתוח (פסבדו)-פסיכולוגי. לאחר שאימצה את הקונצפציה הבסיסית של כיוון-הטפת-המוסר המתבקש, אין המחברת מניחה לשום פרט עובדתי לבלבל אותה, ואין היא מייחסת לידיעת העובדות חשיבות מיוחדת. ראינו שהיא סבורה כי עד סוף מאי 1948 בקושי נורתה ירייה אחת במלחמת העצמאות הישראלית; היא שמעה כודאי בקצה האוזן כי המדינה הוקמה באמצע חודש זה, ומניחה כי שום דבר משמעותי לא יכול היה להתרחש בשבועיים הראשונים לאחר-מכן (מה גם ש"מוסכם" על היסטוריונים כי המדינה לא הייתה בסכנה ממשית). היא כותבת על "ארגון" "בונד" הסוציאליסטי שהתנגד לכל גילוי של לאומיות יהודית" (137); היא שמעה בקצה

האוזן שהייתה פעם תנועה יהודית כזאת שהתנגדה לציונות, ומסיקה מזה שאם כך, היא שללה בודאי את הלאומיות היהודית. המחברת יודעת לספר כי הרצל פנה לאפיפיור "והבטיח להוביל תנועת המונים להמרתם של היהודים לנצרות" (127); תגובת האפיפיור לא נמסרה. היא שמעה בקצה האוזן שהיו להרצל, לפני שגיבש את משנתו הציוני, הרהורים כאלה, ומפנה ליומנו, שבו הוא מספר על כך, כאילו זוהי עדות לכך שהפניה לאפיפיור אכן התרחשה במציאות. "בניצוחו של הרצל נועד הקיזור עם הסולטן בניסיון, שהעלה חרס, לשכנע את השליט העותמני להניח ליהודים לצאת לפלשתינה", היא מספרת (128); נראה שהמחברת לא רק חושבת שהציונות האמינה ב"כלי-כולה", אלא אכן הייתה כלי-כולה עד כדי כך שהרצל היה מסוגל "לנצח" על הקיזור הגרמני. עורכי המהדורה העברית של הספר בהוצאת "רסלינג" מייחסים להרצל, בהערה מטעמם, יכולת מופלאה עוד יותר: הם מסבירים לקורא כי "יהודה אלקלעי (1798–1878) [היה] יליד סרייבו, בנעוריו ביקר בירושלים והושפע מחוגי המקובלים באזורה... תפיסת הציונות שלו מושפעת מן הציונות המדינית של הרצל ומבוססת בעיקרה על רכישת הארץ בכסף לאורה של פרשת רכישת מערכת המכפלה המקראית" (בעמוד 176, הערה 132). לא לשווא חוזרת ומתריעה המחברת על סירובה העיקש של הציונות להכפיף את עצמה לחוקי הטבע: יכולתו של הרצל להקנות את תפיסת הציונות המדינית שלו, שגובשה בשנות התשעים, ליהודה אלקלעי, שנתבקש להסדרות הציונית של מעלה בשנת 1878, צריכה קרוב לוודאי להיחשב לאחד משיאיה של לתופעה מדאיגה זו.

"תפיסת תלאותיהם של היהודים כביטוי של אנטישמיות נצחית, ולא כחלק מרקמתה של המציאות הפוליטית בעולם המודרני הייתה ועודנה אחת מטעויות היסוד של הציונות המדינית" – טוענת המחברת, תוך הסתמכות על חנה ארנדט (148). באופן דומה מתואר הרצל כמי שדבק "מאז ומעולם" בתפיסה לפיה העם היהודי "מכותר על-ידי אויבים נצחיים" (121). "אנטישמיות נצחית"? האם אחת הטעויות של הרצל לא הייתה דווקא אמונתו כי הקמת המדינה היהודית והפיכת היהודים לעם "נורמאלי" ישימו קץ לאנטישמיות? הייתה זו אמונה נאיבית שהופרכה על-ידי הניסיון ההיסטורי, אולם

ברור שאמונה זו היא ההפך המוחלט מההנחה בדבר נצחיותה של שנאת-היהודים נוסח "עשו שונא ליעקב". המחברת עצמה אומרת (81) על "אלטנוילנד" של הרצל כי "לפרקים אפשר לקרוא ברומן הפתוח, החילוני והפלורליסטי הזה כבחלום פוסט-ציוני" (מונח שהוא בודאי מחמאה בפיה). מי שהאמין ב"אנטישמיות נצחית" אינו יכול להציג חזון המצטיין ב"העדרה של עוינות כלשהי בין הקבוצות הלאומיות השונות" (80). מובן שהציונות היא תופעה רחבה הרבה יותר ממשנתו של מייסדה. אולם טענה מכלילה לגבי הציונות המדינית המייחסת לה השקפה המנוגדת לדעתו של הרצל – ושל מנהיגים ציוניים רבים אחרים – אינה ניתוח ביקורתי אמיתי אלא שוב – הטפת מוסר הפוטר את עצמה מהתעניינות בעובדות.

"כיצד זה הקים לו אחד העמים הנרדפים ביותר בתבל את אחת המדינות הלאומיות האכזריות ביותר בעולם המודרני", מקשה המחברת (132). עקרונית, יתכן שאין צורך להיזקק להשוואות כדי לבקר את ישראל – לא להשוואות עם שכניה, לא להשוואות עם האופן בו נלחמים כוחות הקואליציה בעיראק ובאפגניסטן, ולא להשוואות עם העבר המתבקשות מאזכורה של "ההיסטוריה המודרנית" (ולא רק של העולם בימינו). אולם המחברת מצליחה לא להיזקק להשוואות גם כאשר היא טוענת, לכאורה, טענה השוואתית מובהקת: "אחת המדינות האכזריות ביותר". האם זה נאמר ברצינות? יתכן כי אין לראות בדברים אלה, למרות צורתם החיצונית, טענה השוואתית או טענה עובדתית מסוג כלשהו; זהו, בסך הכול, עוד נוסח של הטפת מוסר. לפעמים ניתן להפיק תועלת גם מביקורת מופרזת ולא הוגנת – אבל לא מדברים המנותקים במידה כזאת מהמציאות.

ביסודי של דבר, הציונות ראויה בעיני המחברת להטפת מוסר משום שמלכתחילה היא "[תבעה] הרבה מעבר למידה, הרבה יותר מדי" (84). השימוש בכוח בשירותו של "יותר-מדי" זה נפסל אפוא באופן גורף, ללא צורך לדון בפרטים או לדייק בהם, כאשר הם מוזכרים כבדרך-אגב. אולם המחברת גם מצהירה על אמונתה כי "הציונות נולדה מתוך שאיפה לגיטימית של עם נרדף להקים לו מולדת" (16). אין בשום מקום בספר התמודדות עם השאלה מדוע,

בעצם, שאיפתו של עם נרדף זה להקים לו מולדת דווקא במתכונת של מדינה עצמאית – שאיפה הנחשבת בדרך כלל ללגיטימית גם כאשר היא באה מצד עם שאינו נרדף – צריכה להיחשב ל"יותר מדי". לא שיש קושי לנחש מדוע דווקא במקרה היהודי נחשב הדבר ל"יותר מדי": חלק מהטרגדיה של עם נטול-מולדת – ולא רק נטול-עצמאות – היא בדיוק זו, שאין הוא יכול להקים מולדת אלא בניגוד לרצונם של רוב יושבי הארץ בה הוא רואה את מולדתו הקדומה ואת מולדתו העתידית, אך בינתיים היא מולדתם של אחרים. יש הרואים בעיקרון של שתי מדינות לשני עמים את הפתרון הצודק ביותר לדילמה זו. ניתן לחלוק על השקפה זו, אך אין בספר שמץ של ניסיון להתמודד עם הנושא. מי שמבקש להכריע בדילמה זו כנגד הציונות המדינית צריך להציג ביושר אותה ואת המשמעות המעשית של דחיית התביעה היהודית לעצמאות לאומית במאה העשרים. קל יותר להטיף מוסר. גם עם הדילמות הקשות שיצר ויוצר הסכסוך הלאומי הממושך שהתעורר בשל שאיפה יהודית זו, ועם שאלת גבולות השימוש בכוח, אין המחברת מתמודדת כלל; היא מסתפקת בהטפת מוסר נבובה ל"צד אחד של הדרמה". בתוך כך הופכת הדרמה לגרוטסקה שלא ניתן ללמוד ממנה דבר מועיל – על כל פנים, לא אם מתעניינים בשאלה החשובה מה מותר ומה אסור, מה ראוי ולה לא ראוי בנסיבות קשות אלה.

אלכסנדר יעקובסון, החוג להיסטוריה, האוניברסיטה העברית, ירושלים

הנרקיס מלך הביצה



במכתב למערכת "הארץ תרבות וספרות",
ב' באייר תשס"ז, 20 באפריל 2007,
עמוד 4, כותב מר דניאל ש' מילוא:

"נרקיס אינו מיתוס ואינו יווני. הוא יציר
דמיונו של המשורר הרומאי אובידיוס
ביצירתו האלמותית "מטמורפוזות" (ספר
שלישי, 339–510). נרקיסוס הוא אמנם

שם יווני, אבל לידתו בלטינית ומוצאו באנטוליה, לשם הוגלה המשורר על
ידי הקיסר אוגוסטוס. בכל הספרות שקדמה לאובידיוס אין זכר לסיפורו של
נרקיסוס. הוא מיתוס יווני כמו שיד הנפץ וינטו, גיבורי המערבונים של קארל
מאי הגרמני (שכתבם בכלא) הם מיתוסים אמריקאיים".

שני הפרטים היחידים המדויקים בקטע זה הם ש'נרקיסוס' הוא שם יווני,
ושבכל הספרות שקדמה לאובידיוס – כלומר, בכל שרידיה של הספרות
שקדמה לאובידיוס, וברובה הגדול לא נשתמרה ולא הגיעה לידינו – אין
זכר לסיפור של נרקיסוס. אך לאט לנו. הפרח 'נרקיסוס' כפרח המקודש
לשתי אלות השאול דמטר וקורה (=פרספונה) מופיע כבר בהמנון ההומרי
השני, אל דמטר, שורה 6 ואילך, ובמחזהו של סופוקלס *אדיפוס בקולונוס*,
שורה 681 ואילך. אשר ל"אינו מיתוס ואינו יווני", אין להסיק מסקנות
מרחיקות לכת מכך שבשרידי הספרות היוונית שלפני אובידיוס שהגיעו
לידינו אין לנרקיסוס זכר. לעתים מקור מאוחר תקף לא פחות (ולפעמים
הרבה יותר) ממקור מוקדם (או העדרו).

במדריך התיירים ליוון של פאוסניאס, בן המאה השנייה לסה"נ, ספר
תשיעי, פרק 31, סעיף 7, מסופר על מקום ליד הר הליקון בבויזטיה (ביבשת
היוונית, בין אתונה לדלפי של היום), שלידו יש מעיין ופלג המכונה על שם
נרקיסוס. פאוסניאס מספר בקטע זה את המיתוס של אותו נרקיסוס,
שהתאהב בכבואתו בפלג ונפל ומת, וגם מציע סיפור אלטרנטיבי. אין כל
סיבה לחשוד בתושבי אותו איזור ביוון (שלא היו מן המשכילים ביותר)
שהם קראו את ספרו של אובידיוס (בלטינית, שמעט מאד יוונים 'מן
השורה', בכל מקום, ידעו, ורק מתי מספר היו מסוגלים לקרוא בה יצירות
שירה!), ורק מתוקף סיפורו של המשורר הרומי המציאו את הסיפור של
אותו מעיין. בדומה לזה, מספר הגיאוגרף סטראבון בן המאה הראשונה
לסה"נ (9, 404) על קברו של נרקיסוס ליד העיר אורופוס בבויזטיה. גם

סטראבון, ותושבי אורופוס בני זמנו, לא נזקקו לאובידיוס וליצירתו בלטינית כדי ליחס קבר לאותו גיבור. נוסף לכך את העובדה שגם פאוסניאס וגם סטראבון אינם מזכירים את הקשר בין סיפורו של נרקיסוס לסיפורה של עוד גיבורה מאותו איזור ביוון, אכו (Echo) – וקשר זה, בצירוף לא מעט פרטים שהם יוונים למהדרין מן המהדרין (כגון שם אמו של נרקיסוס, ונבואה של החוזה טריסיאס), מופיע לראשונה אצל אובידיוס. ממה נפשך, אילו היו אנשי ביוטיה ואורופוס נזקקים לסיפורו של אובידיוס כדי ליחס את המעיין והפלג ואת הקבר לנרקיסוס, מדוע אין פאוסניאס וסטראבון מציגים לפנינו פרטים אלה, שאצל אובידיוס הם במרכז הסיפור? אין לנו מושג מניין שאב מר מילוא את 'המידע' על מוצאו של סיפור נרקיסוס דווקא באנטוליה (=אסיה הקטנה, תורכיה של ימינו) – אלא אם כן נישח זאת מ'פריט המידע' השני שהוא מספק לנו, שהמשורר אובידיוס הוגלה לאנטוליה. אובידיוס הוגלה, לא לאנטוליה, אלא לעיר Tomis שלחוף הים השחור, ליד העיר קונסטנצה ברומניה של ימינו. את *מטמורפוזות* כתב וסיים עוד לפני שיצא לגלות, ושם רק הוסיף ליצירה זאת תיקונים ושיפוצים קטנים.

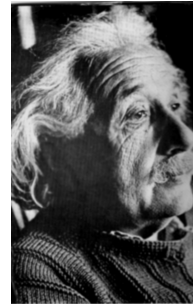
איינשטיין והדת הקוסמית

משה (מקס) ימר, *איינשטיין והדת – פיזיקה ותיאולוגיה*, הוצאת אוניברסיטת בר אילן/ידיעות ספרים, 2007.

יש הטוענים כי מדענים גדולים הם בדרך כלל פילוסופים קטנים. אולם לאחר קריאת ספר זה מתפוגג רושם זה לגבי איינשטיין. מתוך השפע העצום של כתביו, התכתבויותיו, הופעותיו בתקשורת וכו' אנו מוצאים התבטאויות פילוסופיות והתייחסויות לפילוסופים ידועים. ידועה הפילוסופיה של המרחב והזמן של איינשטיין הכרוכה בתורת היחסות, או מחשבותיו על מהות המדע. כאן אנו עדים לפן נוסף של חשיבתו: הקשר בין הדת למדע ויחסו המיוחד לדת.

פרופ' משה ימר מדגיש את הרקע הביוגרפי לדתיותו נטולת המצוות והטקסים של איינשטיין.

בחוויה הרליגיוזית שלו התמזגו "מוזיקה, טבע ואלוהים". הקשר בין מוזיקה ואלוהים מומחש על ידי האירוע בו חיבק איינשטיין את יהודי מנוחין בתום קונצרט כאשר הוא קורא: "עכשיו אני יודע שיש אלוהים בשמים!" המילה "מוזיקה" מתייחסת במקרה זה למנוחין המנגן את באך, בטהובן וברהמס, ולא דווקא למוזיקת פופ. הוא מעיד על הדתיות העמוקה אליה הגיע



אלברט איינשטיין

מתוך הינתקותו מהבלי העולם הזה החומריים. ובכך מותר האדם מן הבהמה – בהיותו יצור חושב ומרגיש.

מרד הנעורים שלו התבטא בכפירתו בסמכות מסורתית ובמיוחד בסירובו לעבור טקס בר-מצווה. האם קיים קשר בין מרדנות זו לבין כפירתו במוסכמות שהובילה למהפכה המדעית הגדולה שחולל מספר שנים מאוחר יותר עם תורת היחסות? ימר מציין כי כמה ביוגרפים

רואים בספקות שהתעוררו אצלו בצעירותו לגבי אמיתותו של התנ"ך את המקור לחופש המחשבה שלו בכל הנוגע לחשיבה מדעית "ואפילו מחשיבים אותם] לתנאי הכרחי לגילוי תורת היחסות". בספרי *מהאמבה עד איינשטיין* אני מציין כי אחד מהגורמים ליצירתיות במדע הוא ניתוק מהקהילה המדעית – מה שמאפשר למדען להגיע לרעיונות חדשניים שאינם תלויים בהסכמה רחבה. ואכן ידועה העובדה שאיינשטיין החל את הקריירה שלו מחוץ לאקדמיה – במשרד הפטנטים – כאשר הגה את תורת היחסות. כאן אנו למדים על הקשר בין יצירתיות לבין נטייתו של היוצר לספקנות ולכפירה במוסכמות. שני הגורמים הללו – הניתוק מהקהילה המדעית והאי־קונפורמיזם – השתלבו זה בזה אצל איינשטיין והעצימו את היצירתיות. בהקשר זה מביא ימר את דברי איינשטיין האומר כי "הגורל העניש אותי על הבזו שלי לסמכות בכך שהפך אותי עצמי לסמכות".

בהיותו סטודנט בציריך הושפע איינשטיין מעמיתים אשר ראו באידיאולוגיות של מרקס ומאך תחליף לדת המקראית. יש הרואים בהשפעות אידיאולוגיות מהפכניות אלה את הכוח המניע למהפכה המדעית של תורת היחסות. ימר מגיע מכאן להשערה כי ההתנכרות לסמכות הדת היא מקור ההישג הגדול ביותר בתולדות החשיבה האנושית. אולם, מציין ימר, איינשטיין לא ראה את המדע והדת כמנוגדים זה לזה אלא כמשלימים זה את זה: וכי "כל ההשערות המעמיקות ביותר בתחום המדע צומחות מרגש דתי עמוק, ובהעדר רגש כזה היה נבצר מהן להיות פוריות". כאן איינשטיין נסחף במקצת. וכי מהו "רגש דתי עמוק"? ידוע שגם שיקולים אסתטיים מהווים לעיתים גורם נכבד בבחירת תיאוריה מדעית ובהצלחתה. הרגש הדתי אמנם יכול להוות שיקול בבחירת תיאוריה, אולם השיקול הדתי־קוסמי האיינשטייניאני קרוב למדי לשיקול אסתטי. כאשר איינשטיין שאף להגיע לתיאורית השדה המאוחד שלו, הוא חיפש תיאוריה אחת שתקיף את כל התופעות הפיזיקליות. רעיון זה – רעיון אחדות הטבע – קרוב לרעיון האל האחד בדתות המונותאיסטיות. מצד שני, התיאוריה המאוחדת מגלמת בתוכה את עקרון פשטות הטבע, ותיאוריה פיזיקלית פשוטה נחשבת גם ליפה. ניתן אפוא

להגיע למסקנה שהחוש האסתטי במדע והרגש הדתי־קוסמי מתמזגים זה בזה אצל איינשטיין. ימר אינו מדגיש נקודה זו. קשה לומר שהפילוסופיה הדתית של איינשטיין כפי שהיא משתקפת בספר הייתה סיסטמטית ועקיבה. על השקפותיו ודעותיו השונות בנושאים שונים ומשונים ניתן ללמוד מתוך שפע של מקורות: אמירות, אמרות, שירים, צילומים, מכתבים, מאמרים, הרצאות, שיחות וראיונות לכלי התקשורת. על כך יעידו 39 עמודי ההערות ומראי מקום בספר הכולל 169 עמודי טקסט. לדוגמה, קטע משיר המוקדש לשפינוזה:

מה אהבתי את האיש האציל הזה
לא אוכל לתאר זאת במלים
אך חוששני שהוא נותר לבדו
ולראשו הילת קדושים שכולה שלו.

לקטע זה מצורף הסבר פילוסופי קצר: על־פי שפינוזה, ביקום שולט סדר קוסמי שהוא מכני או מתמטי, ללא מגמתיות כלשהי או עקרונות מוסריים הקיימים רק לגבי בני אדם. זהו תיאור מקוצר של ההסבר הקצר של ימר. ומוסיף ימר כי איינשטיין לא ראה את עצמו מומחה לשפינוזה, וכי "לא די באהבה לשפינוזה להתיר את הכתיבה עליו". בניגוד לפיזיקאים רבים לפניו ואחריו לא הרשה לעצמו איינשטיין, במקרה זה, להתפלסף בנושא שאינו מומחה בו. ואומנם, יש הטוענים כי פיזיקאים רבים מרשים לעצמם לעיתים, בהסתמך על הישגיהם בפזיקה, להביע דעות נחרצות בנושאים פילוסופיים, דעות המעוררות גיחוך אצל הפילוסופים. אין אנו יכולים לומר זאת על איינשטיין, לפחות במקרה זה בו הוא מפגין צניעות ראויה.

רגשי ההזדהות וההערצה שחש איינשטיין כלפי שפינוזה מזכירים לי את התפעמותו מנגינתו של מנוחין. אין זה יחס כלפי ההגות של שפינוזה בלבד. מעורבים כאן רגשות אישיים עמוקים. איינשטיין מתגלה כאן כרומנטיקן. בצד הפילוסופי תופס איינשטיין, בדומה לשפינוזה, את "אלוהים כישות מופשטת, ברוח הציווי המקראי 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה'". הוא האמין באלוהים נוסח שפינוזה ולא

באל אישי שמגלה עניין באדם, בגורלו ובמעשיו. דתו לא הייתה קשורה לבתי תפילה ומוסדות. ולגבי הקשר בין דת למדע, מצטט ימר את אמירתו "מדע בלי דת צולע; דת בלי מדע היא עיוורת", היכולה לשמש מוטו לספר, ומותיר את הפרשנות לקורא. אם ננסה לפרש את החלק הראשון של האמירה, הרי את המילה "צולע" ניתן לפרש כ"לא-מושלם". כי הדת (הקוסמית) באה להשלים את מה שהמדע אינו עוסק בו: את התשובה לשאלה מדוע תופעות הטבע מצייתות לחוקים מתמטיים פשוטים ואלגנטיים מוצאים בדת: ההשגחה העליונה היא האחראית לכך שישנם סדר וחוקיות בעולם. המדע מנסה, ניתן לפרש, לגלות את הסדר והחוקים הללו. ואילו בחלק השני של האמרה הנ"ל ניתן לפרש את המילה "עיוורת" בכך שהדת אינה יכולה לגלות את הסדר והחוקים. היא זקוקה למדע. הדת והמדע משלימים אפוא זה את זה.

לאחר שסיים לפתח את תורת היחסות הכללית שנחלה הצלחה משמעותית ניסה איינשטיין להגיע לנוסחה או לתיאוריה מקיפה אחת שתסביר את מכלול התופעות שהיו ידועות אז, כמו תופעות הכבידה והאלקטרומגנטיות, ובמשימה זו, לה הקדיש את מירב מאמציו במשך שנים רבות, הוא נכשל שוב ושוב. הוא האמין שתיאוריה זו – תיאורית השדה המאוחד – חייבת להתגלות בסופו של דבר. ימר מצביע על הסבר אפשרי לעקשנותו של איינשטיין, לנוכח אכזבותיו הרבות. הדבר נובע מאמונתו הדתית של איינשטיין ברוח הכרתו של שפינוזה באחדות הטבע: "אלוהים הוא אחד, מכאן שמטבע הדברים יש רק הוויה אחת בטבע". אם ימר צודק, אזי השנים הרבות שהקדיש איינשטיין לתיאוריה הכושלת שלו נבעו מאמונתו הדתית. גם כיום מחפשים הפיזיקאים את התיאוריה שתאחד את כל כוחות הטבע הידועים, כך שבסופו של דבר, יתכן ומטרתו של איינשטיין תושג בכל זאת. ובכלל, התפתחות מדעית אינה תוצר פעילותו של מדען בודד אלא תוצר של תהליך קולקטיבי בו משתתפים מדענים רבים, תהליך הנמשך לעתים שנים רבות – מעבר לשנות חיי מדען אחד.

איינשטיין האמין בדטרמיניזם נוסח שפינוזה, דהיינו שכל האירועים בטבע נקבעים בהתאם לחוקים של סיבה ותולדה. לכן, טוען ימר, הוא התנגד למכניקת הקוונטים שאינה דטרמיניסטית אלא

הסתברותית, כלומר אינה קובעת את התנהגותם של חלקיקים בודדים. כאן באה התבטאותו המפורסמת: ש"אלוהים אינו משחק בקוביה". עד היום חשבתי ש"אלוהים" מופיע כאן בצורה מטפורית בלבד ושביטוי זה משקף את אייכולתו של אבי תורת היחסות לעכל את התפיסה ההסתברותית של מכניקת הקוונטים. כעת, לאחר קריאת הספר, נראה לי כי בהחלט יתכן שאיינשטיין התכוון כאן לאלוהים ברצינות.

איינשטיין שלל האנשה (אנתרופומורפיזם) של מושג האלוהים. וכאן טוען ימר כי איינשטיין יכול היה לראות בעמדה זו תולדה הגיונית של הדיכור השני בעשרת הדיברות "שאוסר על עשיית צלם מוחשי של האלוהי". אומר איינשטיין כי מושג האלוהים יכול להיתפס רק דרך "הרציונליות והמובנות של העולם שנמצאות מעבר לכל עבודה מדעית מסדר גבוה". כלומר, גם מחקר מדעי מתקדם ככל שיהיה אינו יכול לקרבנו לתפיסת מושג האלוהים. מושג זה "מורכב מרגש עמוק יחד עם אמונה בתודעה עילאית". אולם ככל שאיינשטיין מנסה לעטוף את דבריו במילים גבוהות, קשה להבין את פשר מחשבותיו. אין הוא משתמש כאן בשפה מדעית וגם לא בשפה פילוסופית. הוא חש ברגשות נשגבים מבינתנו; הניסוחים המילוליים של רגשות אלה אינם ברורים. למה התכוון כאשר דיבר למשל על "תודעה עילאית"? בהסבריו על מקור הדת הוא משתמש בשפה מובנת ולא בשפה פרטית. הוא טוען למשל שמקור הרעיונות והטקסים הדתיים הוא בפחד מרעב, מחיות טרף, מחולי וממוות. איינשטיין נתקל כנראה בכמה השערות של אנתרופולוגים וחוקרי דתות, אולם מתקבל הרושם מדברי ימר שהוא לא היה מומחה בתחום זה (כשם שלא ראה את עצמו מומחה לשפינוזה). התיאוריה שלו על התפתחות הדת התבססה על השערות סבירות אולם ללא ביסוס מוצק. על-פי תיאוריה זו, לאחר שלב הפחד שהוא מקור הדת בא השלב השני בהתפתחות הדת: התפיסה החברתית או מוסרית לפיה "אלוהים הוא גורם שגומל ומעניש, מנחם בעת מצוקה ומשמר את נשמות המתים". איינשטיין שואב את הרעיונות אלה מהתנ"ך והברית החדשה אין ימר מציין מה היו הרעיונות האלטרנטיביים. בקיצור, איינשטיין אינו מציג ביסוס מדעי להשערותיו-קביעותיו. וספק אם

הוא רואה את תחום חקר הדת – התיאולוגיה – כמדע בכלל. לכן הוא יכול להפריח השערות ולהסתמך על אחרים הנוהגים כך. ימר אינו משכילנו בעניין זה. הוא רואה את תפקידו רק בהבאת אמירות והשערות שונות מפי אנשי דת, תיאולוגים ופילוסופים של הדת אשר מחלקם שאב אינשטיין את קביעותיו, בנוסף לרעיונות תיאולוגיים פרי מחשבתו הוא.

כאן בא השלב השלישי של החוויה הדתית אליבא דאינשטיין: הופעת "הרגש הדתי הקוסמי". זוהי הגרסה של החוויה הדתית אותה הוא מאמץ, ושוב הוא חוזר לניסוחים עמומים ולא מדעיים. לדברי אינשטיין מצב זה קשה מאוד לתיאור "בעיקר מפני שאין שום תפיסה אנתרופומורפית של אלוהים שמתאימה לו". האדם החווה רגש זה "רוצה לחוות את היקום כמכלול משמעותי אחד". זהו רגש קשה להעברה למישהו שלא התנסה בו בעצמו. מי שפתוח לרגש זה יכול לחוותו תוך עיסוק באומנות ובמדע. חוויה זו מזכירה לנו את התרוממות הרוח שמעוררת ההאזנה למוזיקה קלאסית, או היופי המתגלה בתגליות תיאורטיות גדולות בפיזיקה. ימר מצטט את אינשטיין הטוען "שחוויה דתית קוסמית היא הכוח המניע החזק והאציל ביותר מאחורי מחקר מדעי". חוויה זו דומה לאירוע האבריקה (eureka) הארכימידי של הארה לא-צפויה, שבעקבותיה מתגלה פתרון לבעיה שעד עתה הייתה בלתי פתירה.

ימר מתאר את הדיון הנרחב שהתעורר בתקשורת בעקבות מאמרו של אינשטיין "דת ומדע" שפורסם ב"ניו יורק טיימס" ב-1930. מאמר זה עורר תגובות רבות. בין השאר הותקפה עמדתו בדבר הדטרמיניזם הבלתי מוגבל, שמוציא מכלל חשבון את חופש הרצון, ולכן גם את עשיית החטא. ניתן לומר אפוא שעל-פי הדת הקוסמית של אינשטיין אלוהים אינו משחק בקובייה ולכן החטא הוא בלתי אפשרי ואין מקום לעונש ולגמול על התנהגות "רעה". ואילו תורת הקוונטים על-פי הפרשנות ההסתברותית המקובלת מאפשרת לבני האדם לחטוא. התפיסה ההסתברותית הזאת יוצרת את ההבדל בין חיית הטרף לאדם. הנחש מתנהג באופן דטרמיניסטי ולכן מושג החטא או הרוע אינו חל עליו. רק האדם יכול לחטוא. אולם אינשטיין אינו מקבל הבחנה זו: ימר מתאר התכתבות עם רב שהציע לו "לרכך

את חומרת הדטרמיניזם שלו באמצעות אימוץ התיאוריה ההסתברותית של מכניקת הקוונטים". איינשטיין השיב שהוא "נותר דטרמיניסט איתן בדעתו משום שאין לו ספק כי 'הבסיס התיאורטי למכניקת הקוונטים יוחלף בבוא העת בתיאוריה דטרמיניסטית'". האמון בדטרמיניזם בלתי מוגבל או בסיבתיות בלתי מוגבלת הוביל אותו למסקנה שאינו יכול לשנוא את אויבו כי האויב חייב לעשות את אשר הוא עושה. ומכאן ניתן להגיע למסקנה שכשם שאינך יכול לשנוא את הנחש הארסי אינך יכול לשנוא את אויבך.

אולם זוועות השואה קטעו את הדין הזה והעבירו אותו מהמישור המופשט למישור המוחשי. איינשטיין גרס כי הגרמנים אחראים למעשי הרצח ההמוניים ועליהם להיענש כעם. הוא שנה את מבצעי הפשעים האלה, בניגוד למה שאומר הדטרמיניזם הבלתי מוגבל בו האמין. מה ההבדל בין הנחש הארסי המכיש את קורבנותיו לבין היטלר? הדטרמיניסט הבלתי מתפשר חייב להתייחס אל שניהם באותה צורה: שניהם, הנחש והיטלר, אינם אחראים לתוצאות מעשיהם ואינם נושאים באשמה. אולם כאשר שנה את הצורך, הוא התייחס אליו כאחראי למעשיו. מתקבל הרושם מדברי ימר שאיינשטיין סבל כאן מ"פיצול אישיות". כמדען האמין בדטרמיניזם בלתי מוגבל ובאלוהים הקוסמי. אולם כאשר נודעו זוועות השואה ראה את הגרמנים כעם אחראים למעשי הרצח ההמוניים. יש כאן נסיגה מהדטרמיניזם הבלתי מוגבל.

על היחס בין המדע לדת אומר איינשטיין, בניסוחו של ימר: "מכיוון שהמדע עוסק רק במה שישנו אך לא במה שצריך להיות, אין שום אפשרות לניגוד או עימות בין השניים". אולם ידוע העימות בין הכנסייה לבין גלילאו בו טושטשו הגבולות בין המדע לדת. תחום מדעי נוסף בו היו התכתשויות בין הדת למדע הוא הדרוויניזם. היבט נוסף לחלוקת העבודה בין המדע לדת, על פי איינשטיין: הדת מציבה את היעד, ואילו המדע מראה את האמצעים להשגתו. היעד הוא החתירה לאמת ולהבנה. יעד זה מושג באמצעות השיטה המדעית.

איינשטיין לא האמין באלוהים אישי הגומל ומעניש, אולם הוא לא היה אתאיסט והגן בתוקף על דתיותו הקוסמית. בהקשר זה מספר ימר על הקשר בין איינשטיין לישראל. דוד בן-גוריון, בדומה לאיינשטיין,

היה מעריך מושבע של שפינוזה והאמין ב"ישות בלתי מושגת, שאי-אפשר להגדירה, אפילו לראותה בדמיון, אך היא נעלה לאין-שיעור מכל מה שאנו יודעים ומסוגלים לתפוס בהכרתנו, אמונה שלא הייתה שונה בהרבה מאמונתו של איינשטיין". תפיסה זו של אלוהים מלווה בתחושה עמומה שאינה ניתנת לתיאור מילולי או פלסטי. איינשטיין תיאר חוויה זאת בהשראת המוזיקה של המלחינים הגדולים וההרמוניה המופלאה של היקום כפי שהיא משתקפת בתיאוריות הגדולות של הפיזיקה. אולם נראה כי מושג האלוהים שביטא בן-גוריון בעקבות שפינוזה היה בעל דרגת ההפשטה הגבוהה ביותר.

ימר מתאר את גל התגובות של אנשי דת על מאמר של איינשטיין משנת 1940, בו דחה את מושג האלוהים האישי והטיף לאלוהים הקוסמי בו האמין. באחת מהתגובות, שהתפרסמה בכתב-עת קתולי, נאמר שכשם ש"סנדלר צריך להישאר צמוד לאימום הנעליים שלו" כך "צריך מדען להישאר צמוד למדע שלו". ומי שמדבר על הדת צריך לפחות להתפלל באופן סדיר. אם "תהליכי החשיבה של פרופסור איינשטיין בתחום המדע אינם חדים יותר מכפי שהם בתחום הפילוסופיה... אין לי אלא להפוך לספקן בכל הנוגע לתורת היחסות". ואומנם מתקבל הרושם שאיינשטיין "ניצל" לעתים את עובדת היותו מדען וכוכב תקשורת כה מפורסם על מנת להביע דעות החורגות בהרבה מתחום מומחיותו, לרבות בנושאים תיאולוגיים ופילוסופיים.

ימר מביא סדרת ציטוטים מפי מבקרים של מושג האלוהים הקוסמי, בהקשר של מאמר של איינשטיין שהופיע בספטמבר 1940. אחד מהמבקרים כותב כי איינשטיין מנסה לתפוס את אלוהים בכלים מדעיים ומבלבל בין אמונה לידע. אולם, כפי שראינו, איינשטיין מתאר את חווית האלוהות הקוסמית באמצעות המוזיקה של המלחינים הגדולים וההרמוניה המופלאה של היקום שאי-אפשר לאפיין ככלים מדעיים. מה שניתן לומר הוא שהחוויה הדתית הקוסמית מתעוררת בהשראת המוזיקה הקלאסית והתיאוריות הגדולות של הפיזיקה. מבקר אחר טוען כנגד דחיית מושג האלוהים האישי בנימוק שההשקפה הדטרמיניסטית הגלומה במושג האלוהים

הקוסמי מסירה מעל היטלר את האחריות האישית לגירוש יהודי גרמניה (יש לזכור שמדובר על התקופה שלפני מחנות המוות). ימר טוען שהרגש הדתי הקוסמי, "שתחושת המסתורין טמונה בחובו", עומד ביסוד הפילוסופיה הדתית של איינשטיין. בהזדמנויות אחרות הוא מדגיש שאיינשטיין אינו מיסטיקן. ב-1955 כותב איינשטיין שאנו מתייחסים למבנה המפואר של הטבע, שאנו מבינים רק באופן חלקי, "בתחושת ענווה ושפל רוח. תחושה זו היא הרגש הדתי האמיתי שאין לו ולא כלום עם מיסטיציזם". ימר מציין בעניין זה כי איינשטיין "מעולם לא ראה את 'הרגש הדתי הקוסמי' שלו כתחליף לחשיבה רציונלית". אם נתרגם "חשיבה רציונלית" ל"חשיבה מדעית", ניתן לראות את הרגש הדתי הקוסמי כמשלים לחשיבה המדעית; רגש זה מלווה בתחושת התפעמות, מצד אחד, ותחושת ענווה ושפל רוח, מצד שני, כאשר התחושה הראשונה מובילה לתחושה השנייה.

נראה כי האלוהים הקוסמי של איינשטיין ממלא תפקיד דומה לזה שממלאת תורת השדה המאוחד בפיזיקה שלו. ימר מביא את דברי התיאולוג פרידריך שליירמאכר כי "תחושת האחדות שביסוד כל הדברים הסופיים והזמניים" היא שמולידה את רעיון האלוהים. איינשטיין לא הצליח להגיע לתיאוריה המאוחדת, אולם ניתן לומר שהתיאוריה האידיאלית שתסביר ותאחד את כל התופעות, היא התגשמות ה"מונותאיזם" בתחום הפיזיקה שמשמעותו היא המעבר מתיאוריות חלקיות לתיאוריה מאוחדת המכסה את כל התופעות. ימר אינו עומד במפורש על הקבלה זו שבין חזון התיאוריה המאוחדת של איינשטיין לבין אמונתו בדת הקוסמית או באל אחד לא אישי השולט ביקום. ימר מציין בכל זאת את היחס הדומה הניתן על-ידי איינשטיין לדת ולמדע: "הפילוסופיה הדתית... היא מערכת חשיבה רציונליסטית ובתור שכזאת אפשר להעמיד אותה – כמעט כמו הייתה תיאוריה מדעית – לביקורת על-פי קריטריונים מתודולוגים של עקיבות הגיונית פנימית". כאן נוקט ימר בגישה המיושנת שעל-פיה המדע כפוף ללוגיקה ומתודולוגיה נוקשה, אולם זה שנים רבות שמרבית הפילוסופים של המדע אינם גורסים כך. למשל, מדענים המאמצים תיאוריה הנחשבת יפה בעיניהם ימשיכו להחזיק בה למרות

שאינה תואמת לכאורה את כל העובדות על־פי הקריטריונים המתודולוגיים היבשים. אולם מיד לאחר מכן, הוא מביא מדברי רוי מוריסון, פרופסור לתיאולוגיה פילוסופית, על הפילוסופיה הדתית של איינשטיין. על פיו איינשטיין אימץ עמדה אחת לגבי הדת, הפילוסופיה והמדע. עמדה זו "מניעה את החתירה לאידיאלים האתיים הרמים ביותר ולהבנת היקום העמוקה ביותר שבגדר האפשר". איינשטיין רואה את עקרונות היסוד האתיים והמדעיים כהמצאות חופשיות של הדמיון המדעי ולא כמוכתבים באופן א־פריורי נוסח קנט.

הפרק האחרון של הספר דן בהשלכות התיאולוגיות של תיאוריות מרכזיות כמו תורת היחסות ותורת המפץ הגדול, דיון זה כרוך בנושאים פיזיקליים מורכבים שלא אעסוק בהם במסגרת זו. ימר מסכם את גישתו של איינשטיין לקשר שבין המדע לדת בכך שגילוי חוקי הטבע וההרמוניה השולטת ביקום מביאה לתחושת התפעמות ויראת כבוד ובכך מקדם המדע את הדת.

אהרון קנטורוביץ, ביה"ס לפיזיקה ואסטרונומיה, אוניברסיטת תל־אביב

קרתגו וטבע האדם



בשנת תשס"ו, 2006, הוציאה האוניברסיטה הפתוחה חוברת בשם *ג'נוסייד, מחשבות על הבלתי נתפס, היבטים תיאורטיים בחקר רצח עם*. המחבר הוא יאיר אורון, והחוברת היא יחידת לימוד 1 במסגרת הקורס *ג'נוסייד*. בעמוד 25 של חוברת זאת מופיעות שתי הערות. נצטט את המלים הנוגעות לענייננו מכל אחת מהערות אלה, בצרוף כמה דברי פרשנות עובדתיים.

בהערה 6 נאמר:

"היא [קרתגו] הוחרבה עד היסוד בשנת 201 לפסה"נ לאחר מצור ארוך שהרעיב למוות חלק ניכר מתושביה. מצביאה של קרתגו במלחמה הפונית השנייה והשלישית, חניבעל, נודע לאחר שחצה את האלפים עם פילים בדרכו לרומא."

הערת המערכת:

קרתגו נהרסה בסוף המלחמה הפונית השלישית, שנמשכה משנת 149 עד שנת 146 לפסה"נ. חניבעל היה מפקד הצבא של קרתגו רק במלחמה הפונית השנייה (218–201). הוא התאבד, כדי למנוע את הסגרתו האפשרית לרומא, בשנת 182 לפסה"נ – יותר מעשרים שנה לפני פרוץ המלחמה הפונית השלישית.

בהערה 9 נאמר:

"התיאולוג הנוצרי אוגוסטינוס, שחי במאה ה-4 לסה"נ, השריש את התפיסה כי האדם נולד רע, ותהליך החינוך והתרבות מאפשר לו להתגבר על טבעו הרע ולנסות להיות טוב."

הערת המערכת:

אוגוסטינוס מת בשנת 430 לסה"נ, כלומר שלושים שנה אחרי תחילת המאה החמישית.

הרעיון שהאדם נולד רע – או מוטב, "נולד בחטא", במושגים הנוצריים – הוא רעיון שמקורו בברית החדשה: חטאו של אדם הראשון ("החטא הקדמון") עובר בירושה לכל צאצאיו, ומותו של ישוע על הצלב נועד לעזור למי שיאמין בו וילך בדרכיו להתגבר על אותו "חטא קדמון" ולזכות בחיי

עולם. מה שמביא את הנוצרי "לנסות להיות טוב" אינו, בתיאולוגיה הנוצרית, משהו מודרני כ"חינוך ותרבות", אלא אמונה בישוע המשיח ובצוע כמה מן הטכסים הדתיים של הקהילה הנוצרית.

אוגוסטינוס עוד מרחיק לכת, וטוען שגם אמונתו ומעשיו הטובים של אדם אינם מבטיחים לו חיי עולם, אלא אם כן זכה לחסד אלוהים ו'נבחר' למעמד זה. כיון שאדם אינו יודע מה החליט האל עבורו, הוא ממשיך להאמין ולקיים את הטכסים – בתקווה שאמנם הוא 'נבחר'. עמדה זאת אפילו יותר רחוקה מאותם "חינוך ותרבות" מאשר העמדה הנוצרית שפרטנו לעיל.

איש האוניברסיטה הפתוחה שהפנה את תשומת לבנו לדברים אלה מעיר כי על החוברת חתומים כיועצים חמישה פרופסורים (משלוש אוניברסיטאות).

QUID SIT RHETORIC¹

על ספרו של שי פרוגל, *רטוריקה*, סדרת *מה? דע!* בעריכת מרסלו דסקל, הוצאת כנרת, זמורה-ביתן, דביר 2006, 188 עמודים.

א. הקדמה

הספר שלפנינו יצא לאור בסדרה 'מה? דע!' בעריכתו של פרופ' מרסלו דסקל. על סדרה זו, יומרותיה וכוונותיה אפשר לקרוא באינטרנט, באתר המוקדש לספר אחר בסדרה. באתר החדשות של הוצאות כנרת זמורה-ביתן דביר מתאריך 8/8/06, במסגרת תיאור ספרה של אילנה ארבל 'פוקו וההומניזם', אנו קוראים:

סדרה מה? דע? (צ"ל דע! י.י.) מתחדשת בימים אלה ביוזמת פרופ' מרסלו דסקל עורך הסדרה יחד עם הוצאת דביר. סדרת מה? דע? מביאה ידע בסיסי ועדכני בתחומים רבים, כל ספר בתחומו, בשפה פשוטה אך קפדנית, בצורה מתומצתת אך בהירה, מקיפה ומעדכנת. המחברים מצביעים גם על שאלות ובעיות "פתוחות", ומעוררים חשיבה ביקורתית. כל הספרים בסדרה הם ספרי מקור, שנכתבו למען הסדרה בלבד.

במילים אחרות, לפנינו סדרה פופולארית המזכירה את הסדרה הצרפתית *Que sais-je?* ('מה אני יודע/ת?') היוצאת כבר לפחות 60 שנה בהוצאה המכובדת Presses universitaires de France.² כנהוג

1 על הבחירה בכותרת זו ראו להלן.

2 התרגום 'מה? דע!', אף שאינו תרגום מילולי, יפה כשלעצמו גם משום שהוא יוצר בצירוף מרכיביו את צליל המילה 'מדע'. עם זאת, דווקא היום, בעידן של שוויון אובססיבי בין המינים, יהיו מי שיזעקו חמס.

בסדרות מעין אלה, אין הספר שלפנינו מתיימר לחדש חידושים או לפרוץ דרך חדשה במחקר. מדובר כאמור ב'ידע בסיסי', וכאן הבעיה הגדולה של מי שמנסה לבקר ספר כזה, שהרי טענות בדבר פרט כזה או אחר שחסר נדחות מיד בטענת הנגד שספר פופולארי אינו יכול להיכנס למחלוקות וסוגיות שעניינן לחוקרים בלבד. כך גם אי דיוקים כאלה ואחרים; גם הם נדחים בטענה הנגדית שבספר פופולארי עסקינן. אולי בשל כך יש להבהיר לפני הכול נקודה חשובה. ספרות פופולארית אינה פסולה. ואדרבה, מספר לא קטן של חוקרים מובהקים התפנו מעיסוקם המקצועי וחיברו ספרים פופולאריים בנושאי מחקרם, וזאת לטובת הציבור המשכיל. דא עקא, היו אלה מומחים. מהו מומחה? זה שבין שאר יכולות מסוגל לגשת באופן ישיר אל כל המקורות הראשוניים של נושאי מחקרו, ואם הם כתובים בשפות זרות – ואפילו בשפות הקלאסיות העתיקות – אין הדבר מהווה עבורו מכשול, שהרי במומחה עסקינן. מומחה הוא זה היודע להבחין בין עיקר לטפל, ודווקא כאשר המדובר הוא בספר פופולארי יכולת זו חשובה לאין ערוך, שכן ספר פופולארי מטבעו אינו יכול להיות ארוך מדי, ובודאי שלא מפורט ומקצועי. רק המומחה הבקיא בכל צדדיו של הנושא שבו הוא מומחה ידע מה להכניס לספר ובעיקר מה לא להכניס. מי שאינו מומחה ממילא אינו יכול לבצע את הסלקציה, שכן גופי הידע כולם, ובעיקר הבנתם, כלל אינם ברשותו. מה יעשה מי שאינו מומחה? ינסה להכניס את אותם דברים מעטים שאותם הוא כן יודע(!) והוא ינסה להפוך אותם לעיקר גם אם הם אינם כאלה. ולבסוף, מומחה הוא זה היודע לקבוע ציר ברור שלפיו הספר יהיה ערוך. בתוקף היותו מומחה הוא מסוגל להתבונן בנושא מחקרו מזוויות שונות, ועל-פי החלטתו והבנתו הוא יכול לארגן את החומר סביב תימה ממוקדת ובעלת עניין, וכך להוביל את הקורא שאינו מומחה לדבר בשבילים הסבוכים של נושא ספרו. מה יעשה מי שאינו מומחה? ינסה למצוא תימה פשוטה וקליטה (שהרי בספר פופולארי עסקינן!), ואת מעט החומר הידוע לו – מן הסתם מקריאת ספרות מחקר מכלי שני ושלישי – הוא ינסה לארגון סביב תימה זו, גם כאשר מידע זה או חלקו התייחסו במקורם לתימה אחרת לגמרי. התוצאה תהיה ברוב המקרים 'מין בשאינו מינו'.

האם הספר שלפנינו נכתב על-ידי מומחה? חוששני שלא. מומחה לכתיבת ספרים פופולאריים אולי כן; מומחה הכותב ספר פופולארי – לא.

ספרו של פרוגל כולל שלושה פרקים. הפרק הראשון – 'מהי רטוריקה?' (עמ' 21–54) סוקר את דעתם של הוגי דעות שונים בדבר מהותה ותפקידה של הרטוריקה על-פי ציר המחלק את ההיסטוריה של דיונים אלה לשש תקופות: העת העתיקה: יוון; העת העתיקה: רומי; ימי הביניים; הרנסנס; העת החדשה; והמאה העשרים. הפרק השני (עמ' 55–96) נושא את הכותרת 'בין לוגיקה לרטוריקה' והוא כולל חמישה נושאים: הוכחות רטוריות: הדוגמה והאנטיממה; דוגמה נגדית; "אתרי טיעון"; "כשלים רטוריים"; ושפה פיגורטיבית: דימויים ומטפורות. הפרק השלישי – 'בין אתיקה לרטוריקה' (עמ' 97–165) כולל שלושה נושאים: דובר ונמען; שכנוע לעומת שידול; ושלושה נאומים הומניסטיים. כותרת הפרק הרביעי היא 'רטוריקה: לוגוס, אתוס ולקסיס' (עמ' 167–172). בנוסף לפרקים אלה אנו מוצאים בתחילת הספר 'הקדמה' (עמ' 11) שבה מציע פרוגל את הציר של ספרו; ו'מבוא' (עמ' 13–20) שבו מציע פרוגל את הסיבה לעליית ההתעניינות ברטוריקה בזמן החדש. כך בסוף הספר אנו מוצאים מבאר (עמ' 173–183); הערות (עמ' 179–184) ומקורות (עמ' 185–188).

הארכתי מעט במבנה הספר ולא לחינם. על פניו לפנינו ארגון למופת. יש להקדים כמובן את ה'אני מאמין' של המחבר, לאחר מכן להסביר את הסיבות לעליית חשיבותה של הרטוריקה בימינו. באמצע – נושאי הליכה של הספר – יש לדבר על 'מהותה' של הרטוריקה כפי שנתפסה על ידי הוגים במשך ההיסטוריה, ועל הקשר של הרטוריקה לתחומים הקרובים אליה – הלוגיקה והאתיקה. ארגון למופת: האומנם?

נתחיל דווקא בכותרת של הספר – רטוריקה. אינני נביא ולא בן נביא, אך אעז ואנחש מה עובר בראשו של קורא תמים המבקר בחנות ספרים ומוצא על המדף ספר שזו כותרתו. מן הסתם הוא ירצה לדעת לא רק מה פירוש המילה (שמן הסתם הוא שומע אותה לא מעט) אלא על התחלופיה, כיצד היא התחילה ומתי, והאם יש סיבה מיוחדת לכך

שהיא התחילה בזמן שהיא התחילה ובמקום שבו היא התחילה. הוא מן הסתם שמע על נואמים מפורסמים. אולי אפילו על דמוסתנס, ואם לא עליו, בודאי על אברהם לינקולן, וינסטון צ'רצ'יל ואפילו על ז'בוטינסקי וטרוצקי (!) שלנו. מן הסתם הוא ישמח ללמוד קצת יותר על אנשים אלה וסוד קסם נאומיהם. הקורא העומד מול המדף ומתלבט אם לקנות את הספר אומר לעצמו את המילה 'רטוריקה' ומיד עולות אצלו שתי אסוציאציות סותרות. מצד אחד מילה זו מתקשרת אצלו עם מי שאינו אדם ישר, אך מצד שני עם מי שיודע להסתדר בחיים. הקורא שבינתיים אף אחד אינו מפריע לו להגות בשקט מול המדף – נזכר שהיו אף מקרים שבכח רטורי מן דהו הצליח ממש להועיל ולהציל חברה שלמה, ויתכן שהוא עצמו התנסה פעם בכגון זה בד' אמות של ביתו. הקורא שלנו מתמלא לפתע תקווה; אולי כאן, בספר קטן זה, הוא ימצא את הסוד למתח הכפול הזה הקשור במילה המכשפת 'רטוריקה'. לא! הוא יודע שאפשר להשתמש ברטוריקה גם להועיל וגם להזיק, בדיוק כמו בכל מיומנות אחרת. האדם שלומד אגרוף יכול להשתמש במה שלמד כדי להדוף כנופיית רחוב המנסה להתנכל לאדם תמים ברחוב, והוא יכול להשתמש באגרוף כדי להכות את אביו שלא הסכים לתת לו את המכונית לבילוי לילי משכר. עובדה פשוטה זו ידועה לו, ועבור זה הוא לא מתכוון להוציא 79.80 ש"ח. לא! הוא אינו טיפש ואינו רדוד מחשבה. הוא רוצה לדעת מדוע הוא חש רתיעה כלפי הרטוריקה ולא כלפי האגרוף, אף-על-פי שבשניהם אפשר להשתמש לדברים טובים ורעים באותה מידה. הקורא שלנו, שהתעייף גם מן העמידה מול המדף וגם מן המחשבות המתרוצצות בקרבו, מוריד את הספר, הולך לאטו לעבר הקופה, משלם את מחירו והולך שמח ומלא תקווה לביתו. כך עשיתי גם אני.

אחסוך לקוראים את המתח ואקבע בפשטות. מכל אותם דברים שמניתי לעיל אין הספר עוסק אף לא באחד. אם אנו פונים אל ה'הקדמה' אנו קוראים זאת בבירור, גם אם לא מיד בהתחלה. בפסקה הראשונה של ההקדמה קובע פרוגל שהרטוריקה בשילובה עם הומניזם יכולה "לתרום הן לאיכות קיומו של היחיד והן לאיכות קיומה של החברה"; ניחא. בפסקה השניה אנו מוצאים את ה'אני מאמין' של פרוגל: "חיבור זה בין מודעות רטורית למחויבות מוסרית

כבר כונה על-ידי אפלטון 'רטוריקה טובה'. ספר זה נכתב מתוך זיקה לרעיון זה ובהשראתו. נחזור לקורא שלנו האומר לעצמו: "עבור זה שילמתי 79.80 ש"ח? כדי לומר לי שאם העוסק ברטוריקה הוא גם בעל מחויבות מוסרית הרי שהרטוריקה בידי תוכל להועיל? הרי הדבר דומה לכל עיסוק שהוא. ישנה המיומנות המקצועית של בעל המלאכה וישנו האופי של בעל המלאכה. רק השילוב של שניהם יחד יביא תוצאה טובה ומועילה. כל תינוק של בית רבן יודע זאת. וליחס זאת לאפלטון?" אומר הקורא שלנו לעצמו. זהו אותו פילוסוף גדול שעליו אמר מי שאמר שכל הפילוסופיה המערבית אינה אלא הערות שוליים לתורתו?

מדוע לכנות ספר, שזה הציר שעליו הוא בנוי, בשם הסתמי 'רטוריקה'? והרי אחת ההבחנות הבסיסיות הידועות לכל בר-בירב בתחום היא בין 'רטוריקה' ובין 'מטה-רטוריקה'. גם אם יש היום ויכוחים בכל הנוגע למונחים אלה ותחום היקפם, עדיין אין חולק שהצדקת הרטוריקה או פסילתה שייכים בבירור ל'מטה-רטוריקה'. ואולי יש להוסיף בעניין זה הערה נוספת. על אף החלוקה בין 'רטוריקה' ל'מטה-רטוריקה' מדובר בדגשים בלבד. אינך יכול לעסוק בתחום אחד ללא השני, שהרי תולדות הרטוריקה והויכוחים סביב הלגיטימיות שלה כרוכים זה בזה. הרטוריקה לבשה צורה ופשטה צורה בעקבות מחלוקות ודיונים על עצם טיבה. ניחא, עיקרו של הספר אינו באמת הרטוריקה כי אם הצדקתה. שילמנו מה ששילמנו, נמשיך ונקרא.

ב. השפות הקלאסיות

אתחיל בכל הקשור לתקופה העתיקה, ואין כאן משום היצמדות לדבר-מה טפל ומשני. המעיין בספר יגלה שמתוך 172 העמודים התופסים את גוף הספר (להוציא את ההקדמה, המבוא, מבאר, הערות ומקורות), דיון ישיר בעת העתיקה תופס יותר משלושים עמודים ובכל הספר כולו חוזר המחבר שוב ושוב להוגים העתיקים, בעיקר לאפלטון ולאריסטו (רוב רובו של הפרק השני 'בין לוגיקה לרטוריקה' מבוסס על אריסטו). יתר על כן, גם בחלק המבאר הדגש הוא על העת העתיקה: הפרק כולל 24 מונחים, מהם 15 הם מונחים יוניים או

נגזריהם. כך גם בחלק ההערות: מבין 50 הערות, לפחות 20 עוסקות בעת העתיקה ובמונחים יוניים ולאטיניים. הגדיל המחבר לעשות ובחר לתמונת השער פרט מתוך התמונה של רפאל, 'האסכולה האתונאית' (ולא 'האקדמיה באתונה' כפי שמופיע בכריכה האחורית של הספר; גם תאריך התמונה אינו 1509 כי אם 1510–1515), הכולל את אפלטון ואריסטו. בכך מעיד המחבר על הדגש הגדול בספרו על התקופה העתיקה והזיקה אליה. וכאן אינני יכול להתאפק מלהעיר על בחירה תמוהה זו. מבין כל הפילוסופים והוגי הדעות המופיעים בתמונה זו של רפאל, אפלטון ואריסטו הם היחידים שהצייר בחר לשים בחיקם ספר ואף טרח וידע את הצופה בדבר זהות הספר. אפלטון מחזיק את *טימאיוס* ואריסטו את *אתיקה ניקומכית*. האם חמד לו שי פרוגל לצון? מדוע לבחור תמונה לספר העוסק ברטוריקה המציגה את שני ההוגים העתיקים המרכזיים המופיעים בספרו כאשר אין הם מחזיקים את חיבוריהם הרטוריים שעליהם מתעכב פרוגל לאורך כל ספרו? אריסטו אינו מחזיק את חיבורו *רטוריקה*, ואפלטון אינו מחזיק את *גורגיאס* או את *פיידרוס* (ציטוט מתוך *פיידרוס* מופיע כמוטו של הספר שלפנינו).

עתה אציג את השאלה בשיא הפשטות והחריפות. האם שי פרוגל יודע את השפות הקלאסיות – יונית עתיקה ולאטינית? האם הוא מסוגל לגשת אל הספרים שמהם הוא מצטט ובשפת המקור? שאלות אלה והתשובה עליהן יבדילו עבורנו בין מי שכינינו מומחה הכותב ספר פופולארי ובין מומחה לכתיבת ספרים פופולאריים.

נתחיל דווקא בשפה הלאטינית. לפחות שלושה הוגים שבהם דן פרוגל כתבו בלאטינית – קיקרו, קווינטיליאנוס ואוגוסטינוס. נוסף לכך חוזר פרוגל מפעם לפעם להוגים אלה – בעיקר לקיקרו ולקווינטיליאנוס – גם בפרקים שאינם עוסקים בהם כשלעצמם. האם פרוגל 'רץ' בשפה זו?

נפתח בהערה שיכולה להיראות כשולית וקנטרנית, אך לא כך הוא. ב'תוכן העניינים' מופיעים קיקרו וקווינטיליאנוס בשם המלא. וכך אנו קוראים בשתי שורות סמוכות 'מרקוס טוליאוס קיקרו'; 'מרקוס פביוס קווינטיליאנוס' (כך גם בכותרים של הפרקים עצמם). מי שמצוי בשפה הלאטינית משפשף את עיניו, אך לאלה שאינם בקיאים

בשפה זו או בספרות הקשורה לה אסביר בקצרה. במקור הלועזי השמות הם Marcus Tullius Cicero ו-Marcus Fabius Quintilianus. מדוע, אם כן, 'טוליאוס' מצד אחד ו'פביוס' מצד אחר? האם משום שהספרות המשנית עליה התבסס פרוגל לגבי קיקרו – ספרות הכתובה עברית – גרסה בתעתיק של השם הלאטיני 'טוליאוס', והספרות ששימשה את פרוגל לקווינטיליאנוס – טוב, ספרות הכתובה עברית – גרסה בתעתיק 'פביוס'? וכאן יש לזכור שבשפות המערביות העיקריות (אנגלית, צרפתית, איטלקית וגרמנית) התעתיק יהיה תמיד Fabius ו-Tullius. 'טוליאוס' הוא תעתיק מיוחד לשפה העברית. לא טרחתי לחפש את הספר המדויק ששימש את פרוגל, אך דומני שבתעתיק כזה השתמשו סופרים עבריים בראשית המאה. כך או כך, פרוגל לא השתמש בחיבורים המקוריים של הוגים אלה, אלא אם כן הוא סובל מפיצול אישיות. ברם, זהו רק קצה הקרחון.

פרוגל מקדיש לקווינטיליאנוס דף אחד. בתוכן הדיון נעסוק מאוחר יותר. כאן אני מתעכב על השפה הלאטינית. ובכן, בפסקה הראשונה אנו מוצאים את המשפט הבא: "בספרו *De Institutio Oratoria*, שהוא למעשה תכנית חינוכית לנואם מן הגיל הרך, הוא בוחן באריכות מספר תשובות אפשריות לשאלה *Quid sit rhetoric* (מהי רטוריקה?)". (33).

אתחיל בכותרת הספר – *De Institutio Oratoria*. אלה הקוראים לאטינית ימלאו פיהם צחוק, אך לאלה מבין הקוראים שאינם מבינים לאטינית די אם אומר שכותרת כזו די בה כדי להביך אדם במקרה הטוב. וכאן עלי להדגיש: אין כאן פליטת קולמוס ולא טעות סופר. מי שמסוגל לכתוב דבר כזה אינו יודע לאטינית; פשוט. אסביר בקצרה: שם ספרו של קווינטיליאנוס הוא *Institutio Oratoria*. מילת היחס *De* אכן מופיעה לעתים קרובות בכותרים של חיבורים לאטיניים בעת העתיקה, ופירושה 'על אודות'. כך אנו מוצאים את *De Divinatione* ('על הנבואה'), *De Senectute* ('על הזקנה') וכיו"ב. אולם מילת יחס זו משנה את יחסת הנושא, ואם לחזור לדוגמאות שהבאנו, אם נבואה בלאטינית היא *divinatio*, הרי ש'על הנבואה' יהיה *De Divinatione*, ואם זקנה היא *senectus*, 'על הזקנה' יהיה *De Senectute*. כותרת ספרו של קווינטיליאנוס אינה משתמשת במילת היחס *de*. מיד אנסה

להתחקות אחר טעות מגוחכת זאת של פרוגל המוסיף מילת יחס זו, אך מבחינת התחביר הלאטיני כשלעצמו הוספת מילת היחס de צריכה היתה להפוך את הכותר ל-*De Institutione Oratoria*. אחזור ואדגיש: מילת היחס de ולאחריה שם עצם ביחסת הנושא היא דבר שעליו מכשילים תלמיד לאטינית בשנה הראשונה.

אם כן, נותרה לנו השאלה: מניין מצא לו ד"ר פרוגל את מילת היחס de? דומני שפתח לתשובה נוכל למצוא בכיבליוגרפיה של פרוגל בעמ' 188, שם אנו מוצאים הפניה מלאה למקור של פרוגל: Quintilian. 1980. *De Institutio Oratoria*. Trans.: H. E. Rutter. Cambridge Mass.: Harvard University Press. אינני מתעכב כרגע על שמו של המתרגם H. E. Rutter שלא היה ולא נברא (צ"ל Butler ועל כך בהמשך), ואבקש להתייחס לספר עצמו. מדובר בסדרת Loeb המפורסמת המוציאה כבר עשרות שנים טקסטים עתיקים ביוונית ובלאטינית באופן שבו הטקסט והתרגום מופיעים עמוד מול עמוד. פרוגל השתמש בתרגום הישן והטוב של Butler (שוב, לא Rutter). דוק, המתרגם טרח ובראש כל עמוד המביא את הטקסט הלאטיני מופיעה הכותרת הבאה *The Institutio Oratoria* (כך גם בעמוד הראשון הנושא את הכותרת). המתרגם מוסיף את ה"א הידיעה האנגלי לפני הכותרת הלאטינית ומדגיש את ההבדל באמצעות פונט שונה. עובדה זו, הנכונה כשלעצמה ואמורה לעזור או לפחות לא להכשיל את מי שיודע לאטינית, היתה ככל הנראה בעוכריו של פרוגל. האם תהיה זו העזה או חוצפה מצדי לשער שקריאה מהירה של הכותרת בעמוד האנגלי גרמה למר פרוגל להחליף את ה-*The* האנגלי עם ה-*De* הלאטיני? שהרי לשיטתו של פרוגל כל חיבור בלאטינית פותח ב-*de*. והנה השערה זו יש לה על מה לסמוך – עבודת הדוקטור של פרוגל.

מושאה של ביקורת זו הוא הספר שלפנינו, אך במקרה מיוחד זה אי אפשר להתעלם מעבודת הדוקטור של פרוגל. למעשה אין בספר זה אלא שכתוב, קיצור עם אי אלה הוספות של מה שמופיע בעבודת הדוקטור, ועל כך עוד נאריך בהמשך הדברים. נתרכז בקווינטיליאנוס. בעבודת הדוקטור שלו מתייחס פרוגל לקווינטיליאנוס לא מעט פעמים. לצורך הדיון שלפנינו בחרתי שלושה מקומות. בעמ' 73

בהערה 75 מתייחס פרוגל לקווינטיליאנוס (אצל פרוגל משום מה קוואנטילינוס) וההפניה מופיעה באופן הבא: De institutio oratoria .B.II.XX לעומת זאת בעמ' 43 בהערה 96 מצוטט קווינטיליאנוס, והפעם שימו לב: The institutio oratoria, B.ii.xv. ולקינח: בהערה 57 בעמ' 27, לאחר ציטוט ארוך (בתרגום) של קווינטיליאנוס, מופיעה ההפניה כך: De institutione Oratoria, B. II. xv. 16. דומני שמיותר להוסיף מילים.

תרגומו של Butler אינו היחיד בסדרת Loeb. ואכן בתרגום החדש של קווינטיליאנוס, פרי עטו של Russell, בראש העמוד הלאטיני מופיע בפשטות QUINTILIAN, ובראש העמודה האנגלית מופיע Book 1.6 וכיו"ב. לו טרח פרוגל והשתמש בתרגום החדש לא היה נחשף באופן מביך כל כך. שמא תאמרו: והרי התרגום החדש יצא רק בשנת 2001? על כך אענה. עבודת הדוקטור של פרוגל יצאה אמנם ב-1999 וקווינטיליאנוס יכול היה להיות מוכר לפרוגל רק דרך התרגום שהיה מצוי בזמנו. אולם הספר שלפנינו – "שנכתב במיוחד למען הסדרה הנוכחית" – יצא בשנת 2006. גם בספרות העתיקה, ד"ר פרוגל, ישנם חידושים. פרוגל לא טרח לרענן את החומרים שמהם שאב לעבודת הדוקטור שלו. מה שהיה טוב לעבודת הדוקטור מספיק גם לספר חדש היוצא כמעט שבע שנים אחר כך. לא רק שאין צורך לרענן, אין צורך גם לבדוק שמא בעבודת הדוקטור אירעו שגיאות. גזור והדבק!

סוגיה זו אסיים בשאלה שרמזתי לה לעיל. בהפניה לקווינטיליאנוס מופיע שם המתרגם H.E. Rutter. הערתי בקיצור ששם המתרגם הוא H.E. Butler. מדוע שמו של המתרגם H.E. Butler הופך ל-H.E. Rutter? אולי משום ש-Rutter קרוב בצלילו למילה 'רטוריקה'? לפרוגל פתרונים. ואולי גם לבני תמותה יש הזכות לשער, ואפילו תהיה זו השערה פרועה במקצת? הרבה מן הביבליוגרפיות העוסקות ברטוריקה בעת העתיקה והמציינות את כתבי קווינטיליאנוס מביאות לפני ה-Institutio את ה-Minores Declamationes שיש המייחסים אותן לקווינטיליאנוס. נאומים אלה נערכו על ידי Constantin Ritter ב-1884. יתכן, וזו כמובן רק השערה, שפרוגל מצא אי-שם בביבליוגרפיה כלשהי את שני הפריטים הללו והתחלף לו ה-Butler

ב־Ritter כאשר השריד היחיד ל־Butler היא האות u שהחליפה את ה־i.

אבקש כעת להתרכז דווקא בסיפא של הציטוט שהבאנו לעיל. הבה נקרא את הציטוט שוב: "בספרו *De Institutio Oratoria*, שהוא למעשה תכנית חינוכית לנואם מן הגיל הרך, הוא בוחן באריכות מספר תשובות אפשריות לשאלה *Quid sit rhetoric?* (מהי רטוריקה?)" (עמ' 33).

המילים *Quid sit rhetoric* הם הבדיחה הכי טובה בעיר, ולא לחינם בחרתי בהן ככותרת למאמרי. מילים אלה לוקות ליקוי כפול. ראשית, המילה *rhetoric* היא מילה אנגלית בעוד ששתי המילים הראשונות הן לאטיניות. מה נאמר על מן דהו העוצר פלוני ברחוב ושואל *What is the sha'a?* אולם, יתכן וכאן אינני הגון כל כך, שהרי בכל אופן המילה *rhetoric* קרובה מאוד למקור הלאטיני *rhetorice*, ובהחלט יתכן שהמחבר שכח את האות *e* שבסוף המילה, אך מכל מקום התוצאה מביכה. ברם, אין בכך כדי להבין שפרוגל יודע לאטינית, וזאת בשל הפועל *sit*. מדובר ברעה חולה המאפיינת 'חוקרים' רבים המתמרים לדעת לאטינית – ואף מצטטים שוב ושוב טקסטים בשפה זו – ולא היא.

בהערה 10 מפנה אותנו פרוגל למקור של *Quid sit rhetoric?* וכך אנו קוראים בהערה: ראו *Quintilian 1980, bil.xv*. נדלג כעת על הפרט המוזר *bil* שעוד לא הצלחתי 'לפענח' את האמת המטפיזית העומדת מאחוריו (אולי הכוונה לספר השני והיה צריך להיות *B. ii*?). הכוונה היא לפרק 15 בספר השני של קווינטיליאנוס הפותח כך: *Ante omnia, quid sit rhetoric*, ובתרגומו של Russel אנו קוראים:

"The first question which confronts us is 'what is rhetoric'".

יושם אל לב סימון השאלה וההגשתה, הן במקור הלאטיני והן בתרגום. לפנינו מבנה לאטיני טיפוסי הקרוי 'שאלה בדיבור עקיף' (*indirect question*), כלומר השאלה מופיעה כחלק ממשפט. לו השאלה היתה מופיעה באופן עצמאי הנוסח היה *Quid est rhetoric?* העובדה שהשאלה מופיעה במשפט עקיף גורמת ל־*est* להפוך ל־*sit*. מכאן שהמצטט אך ורק את השאלה עצמה חייב להפוך את ה־*sit* ל־*est*. אולם מי שאינו יודע לאטינית יודע רק לצטט; הוא כל כך

בטוח בדיעתו את השפה עד שאין הוא מודע כלל לבעיה שכאשר מצטטים רק את השאלה כשאלה עצמאית, ה־sit אמור להשתנות ל־est. כך התוצאה הופכת להיות מגוחכת, שכן אין משפט לאטיני Quid sit rhetoric? הדבר דומה למי שימצא בחיבור באנגלית את המשפט הבא: He accused rhetoric of being a pseudo-science of speaking well, ואז הוא יכתוב בספרו שלו: לדעתו של פלוני rhetoric of being a pseudo-science of speaking well.

מה באשר לשפה היוונית? להבדיל מן השפה הלאטינית אין פרוגל מצטט ולו משפט אחד ביוונית וסיבותיו שמורות עמו. כך, כאשר לפנינו רק מילים יווניות בתעתיק, יכול להיווצר הרושם שהמחבר שולט ביוונית. זאת ועוד, בעמ' 21 – בתחילת הפרק הראשון – אנו מוצאים את המילה *rhētorikē*. האותיות המופיעות עם קו עילי מציינות כמובן את האות היוונית η ההופכת את ההברה לארוכה, וזאת בניגוד לאות ε. דיוק כזה יוצר את הרושם של בקיאות בשפה היוונית. האמנם?

נתחיל בבעיה קטנה. בעמ' 29 – באותו עמוד שבו אנו מוצאים את המילה *enthymēma* – אנו מוצאים מספר שורות למטה את המילה *epagoge*. מדוע לפתע פתאום שוכח פרוגל להדגיש את ה־e שבסוף המילה (*epagogē*)? תאמרו פליטת קולמוס; אולי, והגהה מה תהא עליה?

אם כאן יכול פרוגל ליהנות מן הספק, נעבור למבאר ולפירושו שנותן פרוגל למילה 'לוגוס', וכך אנו קוראים בעמ' 176: "לוגוס – מושג יווני שמשמעותו היגיון, מילה ודיבור. מושג זה מבטא את הרעיון שיש סדר נכון לעולם, למחשבה ולשפה, ושסדר זה הוא אחד. ברטוריקה הכוונה להתאמה הולמת של המבע הלשוני ולמחשבה שהוא מייצג."

המילה 'לוגוס' היא אחת המילים הקשות ביותר לתרגום בשפה היוונית. מגוון הקשריה עצום ולכן אין טעם בתרגום 'כללי'. אם כבר, אפשר להסתפק בהערה שמילה זו נעה על המתח שבין מחשבה ודיבור. המדייק יותר יאמר שמילה זו בראשיתה כלל לא הבחינה בין השניים. בכל מקרה, מה עניין "הרעיון שיש סדר נכון לעולם, למחשבה ולשפה, ושסדר זה הוא אחד"? מובן זה, עד כמה שהוא

חשוב, הוא שולי בכל מה שקשור לשפה היוונית, שכן זוהי משמעות פילוסופית במובהק. האם הספר שלפנינו עוסק בפילוסופיה *per se*? אולם הבעיות עוד לפנינו. חש פרוגל שיש להתמקד במשמעות המושג ברטוריקה והוסיף את שהוסיף. הוספה זו לוקה בכפול. מה שצריך להיות איננו, ומה שישנו הוא מגוחך ובטל מעיקרו. אפרט: כל מי שבקיא, ולו באופן מינימאלי, בספרות הנאומים העתיקה יודע שהמילה 'לוגוס' היא בפשטות 'נאום'. עובדה פשוטה זו פרוגל אינו יכול לשכוח; הוא פשוט אינו מודע לקיומה. האם לא שמע פרוגל על אותם כותבי נאומים הקרויים לא פחות ולא יותר 'לוגוגרפים' (logographoi); הרי על אחד מהם – איסוקראטיס – הוא מתעכב בהערה 3? ומה עם אותם ספרי רטוריקה ראשונים שעסקו בכל מיני כללים שיכולים לעזור למן דהו לחבר נאום טוב? פרוגל מתייחס אל הראשון שבהם בעמ' 21: "קורקס הסיציליאני (Corax of Syracuse) נחשב לראשון שניסח כללי הדרכה לשכנוע מילולי, גם אם לבתי הדין בלבד."³ ספרות המחקר עמוסה בדיונים כיצד קראו לאותם ספרים, והכינוי המוסכם היום כמעט על כולם הוא *technē logōn*, כלומר אומנות של {כתיבת/חיבור} נאומים. אולם, מה לנו השערות? בעמ' 170 מביא פרוגל ציטוט מאריסטו – בתרגום כמובן – הכולל את המשפט הבא: "וסימן לכך הוא שנאום שאיננו ברור לא ישיג את מטרתו." לו היה פרוגל קורא את המקור היה יודע שהמילה היוונית המופיעה שם והמתורגמת כאן כ'נאום' היא *logos*; או אז לא היה מלעיט אותנו בחידושו ש"ברטוריקה הכוונה להתאמה הולמת של המבע הלשוני למחשבה שהוא מייצג." יותר מזה, בתחילת ספרו של אריסטו, *רטוריקה*, אנו מוצאים התייחסות לאותם מחברים ראשונים – *hoi tas technas tōn logōn suntithentes*. פרק זה מצוטט שוב ושוב

3 לא ירדתי עדיין לסוף דעתו של פרוגל מדוע המינוח הלועזי מחליף את שם האי – סיציליה – עם שם העיר – סירקוסאי. ואולי יש מקום לשער שאת המינוח העברי והמינוח הלועזי שאב פרוגל ממקורות שונים ופשוט צרף אותם זה לזה בלי לשים לב שהאחד אינו תרגום של השני.

בספרו של פרוגל. נכון הוא שגבריאל צורן תרגם ביטוי זה 'אלה שקיבצו את { כלליה של } אמנות הנאום', ובתרגום נחבאת לה המילה 'לוגוס'. אז מה? מי שמפנה את הקורא שוב ושוב להוצאות מדעיות, מי שמבדיל בין ϵ ל- η מן הסתם קרא בשפות המקור את הדברים שמהם הוא מצטט. לא כך?

אולם הבעיה כאן חריפה הרבה יותר: בעמ' 22 מתחיל פרוגל את הדיון באפלטון ומצטט את אותה שאלה מפורסמת שבה פונה סוקראטיס אל גורגיאס: "הרטוריקה הזאת – באיזה עניין מהעניינים עוסקת היא?" מכאן מתחיל פרוגל בדיון על תפיסת אפלטון את הרטוריקה, מנתח חלקים מן הדיאלוג *גורגיאס* ומפליג עד לפיידרוס. בניתוח זה אעסוק בהמשך הדברים, אך לפני כן אעצור את פרוגל ואשאל: ומה עם תשובת גורגיאס לאותה שאלה שציטטת? תשובה זו במקור היא בפשטות שתי מילים – *peri logous*. נכון שליבס תרגם זאת 'בדיבור', ועדיין בתרגום מילולי תשובת גורגיאס היא 'בעניין *logoi*', והתרגום 'נאומים' הוא המועמד הטבעי והראשון. נכון, לא ביקשנו ממך, ד"ר שי פרוגל, להיכנס לנבכי הפילולוגיה הקלאסית, שהרי מה לשפה היוונית ולאפלטון? אתה יכול להסתפק בתרגום של ליבס – 'בדיבור' – אך אילו היית מכיר את המקור היית יודע ש'לוגוס' בקונטקסט רטורי (והדיאלוג *גורגיאס* לשיטתך הוא טקסט רטורי) הוא לפני הכל 'נאום'.

וכאן עלי להדגיש שאין המדובר במילתא זוטרתא. מה נאמר על המבאר הבא: עכבר הוא בעל חיים השייך למשפחת המכרסמים, והמין הנפוץ ביותר הוא עכבר מצוי (*Mus Musculus*); בקונטקסט של עולם המחשבים מדובר על אחד המשחקים הפופולאריים ביותר ברשת, משחק הקרוי 'העכבר המתלוצץ'?

אבקש להישאר עוד רגע קט במילה 'לוגוס'. בקונטקסט של רטוריקה מילה זו משמשת שוב ושוב כ'טיעון' (והמעבר בין לוגוס כ'טיעון' ובין לוגוס כ'נאום' הוא יותר מאשר מובן). אם ד"ר פרוגל בחר משום מה לא לציין את משמעות לוגוס כ'נאום', מדוע ייגרע חלקו של 'טיעון'? והרי ד"ר פרוגל מתעכב ארוכות על סוגי הטיעונים ומה שמסתתר בהם. מי לא מכיר את האגון (=התנצחות) המפורסם בעננים של אריסטופניס בין *dikaioi logos* ובין *adikos logos*, כלומר

בין מה שזיוה כספי תרגמה 'טיעון נעלה' ו'טיעון נפסד'? אגון זה התופס חלק נכבד מהקומדיה *עננים* (טורים 889–1111) הוא בין המפורסמים ביותר בספרות היוונית כולה, בודאי בכל מה שנוגע לרטוריקה העתיקה.

אם מה שצריך היה להיכתב – נאום/טיעון – איננו, הבה נחזור ונראה מה כתוב: "התאמה הולמת של המבע הלשוני למחשבה שהוא מייצג." אינני יודע למה מתכוון פרוגל במילה 'הולמת', אך ברור הוא שלא כל התאמה הולמת של המבע הלשוני למחשבה שהוא מייצג תהיה רטוריקה. גם מורה 'יבש' למתימטיקה, שאינו חשוד כלל ברטוריקה, מתאים באופן הולם את מחשבתו – למשל הטענה $5+4=9$ – למבעו הלשוני. מניין הניסוח המנופח והיומרני הזה? על מה הדבר בא לחפות?

את חידושיו של פרוגל בכל הנוגע למילה 'לוגוס' בקונטקסט של הרטוריקה נוכל לסכם כך: מבין המשמעויות של 'לוגוס' בקונטקסט של הרטוריקה מתעלם (???) פרוגל משתי המשמעויות הבסיסיות ביותר – נאום/טיעון – ובוחר ב'התאמה הולמת של המבע הלשוני למחשבה שהוא מייצג'. דבש ונופת צופים. רק להזכיר: סדרת 'מה? דע!' שואפת להביא בין השאר 'ידע בסיסי'.

יוונית ולאטינית הן שפות קשות לכל הדעות. מה באשר לאנגלית? על חשיבות השליטה בשפה זו לכל מי שרואה את עצמו שייך למסדרונות האקדמיה אין עדיין עוררין, לפחות כך אני מקווה. ובכן, לאורך ספרו של פרוגל מצוטטים לא מעט משפטים מתוך ספרים באנגלית. במספר קטן מאוד של מקרים העז פרוגל ותרגם בעצמו מן האנגלית. הבה נראה את התוצאה. בעמ' 41 מביא פרוגל תרגום של משפט מתוך ספרו של פרנסיס בייקון, וכך כותב פרוגל: "בהתאם לכך הוא {פרנסיס בייקון} מגדיר את תפקיד הרטוריקה: 'להפנות את התבונה לדמיון כדי לקבוע בצורה נכונה יותר את הרצון' (שם, 146. התרגום שלי)." פרוגל איננו מביא את המקור האנגלי ואין הוא חייב לעשות זאת. אולם בעיני כותב שורות אלו – וכך בעיני כל מי שמצוי בשפה האנגלית כדבעי – התרגום מעורר חשד. והנה המקור: The duty and office of rhetoric is to apply reason to imagination for the better moving of the will. מה פירוש 'להפנות את התבונה לדמיון'?

האם כך מתרגמים to apply reason to imagination? באופן מקרי או לא (אינני יכול להחליט) במילון האנגלי-עברי הפופולארי של שמעון זילברמן התרגום הראשון המופיע לפועל apply הוא 'לפנות'. הרחבתי בדברים שעשויים להיראות קטנוניים, במיוחד בעיניהם של חוקרים הנושאים עיניהם לגדולות ונצורות, ולכן ברצוני להדגיש: אין כאן זוטות. מדובר בשיטות עבודה וכלים הכרחיים לעיסוק בחומרים שבהם עוסק הספר שלפנינו. אם אלה השיטות וזו המיומנות המיושמת בחומרים אלה, חזקה על התכנים שיהיו בהתאם. הבה נעבור, אם כן, לתכנים.

ג. תכנים

את הביקורת הדנה בתוכן הספר אחלק לשניים. בחלק הראשון אדון בתיזה המרכזית של הספר, ובחלק השני אתייחס באופן פרטני למספר טענות שאותן בחרתי כמדגם מייצג.

ג.1. התיזה המרכזית: אבקש לחזור ל'הקדמה' של פרוגל לספרו. פרוגל פותח כך: "לא רבים הספרים שפורסמו בעברית על רטוריקה ועל הומניזם, ולדעתי יש להצר על כך. מדובר בשני נושאים שביכולתם לתרום הן לאיכות קיומו של היחיד והן לאיכות קיומה של החברה... חיבור זה בין מודעות רטורית למחויבות מוסרית כבר כונה על ידי אפלטון 'רטוריקה טובה'. ספר זה נכתב מתוך זיקה לרעיון זה ובהשראתו" (עמ' 11).

במילים אחרות, חידושו של המחבר הוא שאם נחבר את הרטוריקה למוסר, קרי אם הנואם המיומן ברזי הרטוריקה יהיה גם איש טוב, הרי שהדבר יכול לתרום לחברה טובה יותר. ציר זה שעליו בנוי ספרו של פרוגל – ועליו הוא מצהיר בריש גלי – שגוי מעיקרו ומציג את המחבר כבור ועם הארץ בכל הקשור להבנת המושגים 'רטוריקה', 'אומנות' והקשרים ביניהם בתפיסתם של העתיקים.

הזכרתי לעיל את ההבחנה בין רטוריקה ומטה-רטוריקה וציינתי שמטה-רטוריקה מתייחדת לדיונים על עצם טיבה של הרטוריקה. ציינתי ולא פירטתי. המטה-רטוריקה ביחס לעולם היווני והרומי העתיק כוללת בעיקרה שתי סוגיות הקשורות בשתי שאלות: 1. האם הרטוריקה היא אומנות? 2. האם הרטוריקה מועילה? שתי שאלות

אלה קשורות האחת בשניה, שכן עיסוק הזוכה לתואר 'אומנות' בעולם העתיק הוא מניה וביה עיסוק מועיל. אולם כאן יש לדייק. כל אומנות (= עיסוק מועיל) יכולה לשמש גם כדי להזיק ועדיין אין בכך כדי להפוך את ערכה החיובי, קרי לשלול ממנה את תואר האומנות. ומדוע? כי חוץ מן האומנות ישנו גם האדם המשתמש בה. אם אופיו רע וכוונותיו תואמות את אופיו, גם האומנות הנעלה ביותר תהפוך בידיה להיות מזיקה. באחת, יש להבדיל בין אומנות רעה לבין אומנות טובה שיש מי שמשתמש בה לרעה. ואכן, כאשר תוצאת האומנות מזיקה יש תמיד לברר מי האשם: האם האומנות עצמה, או שמא האומן המשתמש בה לרעה? אם האומנות עצמה אשמה, או אז יש לשלול ממנה את תוארה. היא אינה אומנות אלא רק עיסוק, מיומנות וכיו"ב. אם האומן אשם, האומנות נשארת כפי שהיא.

זוהי הבעיה הגדולה שבה התחבטו ההוגים בעת העתיקה, ומכאן חשיבותה של השאלה 'האם הרטוריקה היא אומנות?' אין המדובר בקישוט שאפשר להשתמש בו ואפשר שלא; הענקת תואר אומנות לעיסוק מסוים הוא דבר קשה מאוד ואחראי עוד יותר. לא כאן המקום להיכנס לקריטריונים ההכרחיים כדי להפוך עיסוק לאומנות. די לנו בקביעה שלאחר שהעיסוק קיבל את התואר "אומנות" אין הוא – כעיסוק – יכול להזיק (אלא אם כן שוללים ממנו את תוארו). המכסימום הוא שמן דהו יהפוך את ערכו בהשתמשו בעיסוק הטוב הזה (= אומנות) לרעה.

הרטוריקה, לא זו בלבד שאין היא שונה משאר האומנויות בכל הנוגע לשאלת 'האומנות'; הרטוריקה היא המקרה הקלאסי בספרות העתיקה המבטא את בעיית האומנות בשיא חריפותה. לא אכנס כאן לניתוח גודגיאס של אפלטון והוגים אחרים בעת העתיקה, חלקם הזוכים להתייחסות של פרוגל כמו אריסטו, קיקרו וקווינטיליאנוס. די אם ארמוז שזו בדיוק השאלה שבה דנים הוגים אלה, קרי האם יש בה ברטוריקה עצמה דבר־מה ההופך אותה לעיסוק רע ומכאן שאין היא זכאית לתואר אומנות. תהיה דעתם של הוגים אלה אשר תהיה, דבר אחד ברור: קביעתו של פרוגל (לעיל) בדבר 'חיבור זה בין מודעות רטורית למחויבות מוסרית' הוא שיא הרדידות, והמילים המופיעות לקראת סוף ההקדמה – 'ספר זה נכתב מתוך זיקה לרעיון זה

ובהשראתו' – מעצימות רדידות זו וקובעות את ערכו של הספר כולו. לשיטתו של פרוגל הרטוריקה אינה אלא כלי שאפשר להשתמש בו לטובה ולרעה, וערך השימוש בכל מקרה ומקרה נקבע לפי אופיו של המשתמש ברטוריקה. מכאן גם מסקנתו של פרוגל ו'חידושו' הגדול: אם המודעות הרטורית תתחבר למחויבות המוסרית הרי שקיבלנו 'רטוריקה נאה'. אם כך נשאל את פרוגל, מה נשתנתה הרטוריקה מכל האומנויות? מדוע מתקפים דווקא את הרטוריקה ולא, למשל, את אומנות האגרוף? והרי בשתייהן אופיו המוסרי של המשתמש בהן יקבע את תוצאת הפעילות. בחרתי דווקא באומנות האגרוף ולא בכדי. דוגמא זו מופיעה במפורש בדיאלוג *גורגיאס* שאותו מנתח פרוגל בעמ' 22–25. גורגיאס, המנסה להציג את אומנותו כיאות, דואג 'להקדים רפואה למכה' ומתייחס לתופעה שבה התלמיד משתמש לרעה ברטוריקה שלמד ממוריו. וכך אנו קוראים:

ובחיי זיוס! אחד שביקר בפאליסטרה ונתחזק בגופו והיה לאגרוף, ולאחר מכן יכה את אביו ואת אמו או אחר מבני ביתו וידידיו, הרי אין לשנוא בגללו את המעמלים ואת מורי מלחמת השריון, ולגרשם מהמדינות. שהללו {המורים} הורו תורתם על מנת שישתמשו בה תלמידיהם שימוש צודק כנגד האויבים והפוגעים בהם לרעה, למגן ולא לתקיפה, ואילו הם {התלמידים} הפכו את הקערה על פיה, ומשתמשים בחוזקתם ובאומנותם שלא כשורה. אם כן, לא המורים גרועים הם, ולא האומנות אשמה או גרועה מאותה סיבה, אלא, כך דומני, האנשים שאינם משתמשים בה כשורה. הוא הדין גם ברטוריקה (456 a – 457 a; תרגם יוסף ליבס).

ד"ר פרוגל הנכבד, ראיית הרטוריקה ככלי הזקוק למחויבות מוסרית היא בדיוק טענתו של גורגיאס, והרי סוקראטיס אינו מקבל טענה זו. לשון אחר, הבעיה המעניינת כאן היא מדוע סוקראטיס מתנגד לאומנותה של הרטוריקה ואינו מתנגד לאומנותו של האגרוף, אף-על-פי שבשניהם לכאורה הכל תלוי בחיבור למחויבות מוסרית. בדיוק בנקודה זו מתבצע המעבר בין קריאה שטחית ורדודה של הטקסט ובין ניתוחו, קרי פילוסופיה. האם אינך, ד"ר פרוגל, מלמד במחלקה לפילוסופיה?

בדברים האחרונים התייחסתי בעיקר להערתו של פרוגל בנוגע לאפלטון המופיעה בהקדמה לספרו. ברם, בששת העמודים המוקדשים לאפלטון בגוף הספר (עמ' 22–27) אין כמעט זכר ל'חיבור זה בין מודעות רטורית למחויבות מוסרית'. אמרתי 'כמעט' ולא בכדי, שכן על מה שאציג כעת נאמר 'ניבא ולא ידע מה ניבא'. בדיונו באפלטון הולך פרוגל בעקבות ספרות המחקר המבחינה בין הדיאלוג *גורגיאס* והדיאלוג *פיידרוס*. בעוד שבראשון אפלטון נתפס כמי שמתנגד לרטוריקה (ולשיטת פרוגל כבר כאן ישנם רמזים ל'רטוריקה נאה'), הרי שבפיידרוס אפלטון נתפס כמי שמצדד באופן מוחלט ב'רטוריקה נאה'. בעמ' 26–27 מונה פרוגל ארבעה תנאים הנדרשים מרטוריקה נאה אליבא דסוקראטיס: (1) רטוריקה שאינה משתמשת במושגים עמומים. (2) רטוריקה המציגה טיעונים מאורגנים באופן תכליתי. (3) רטוריקה הבנויה על ידיעת טבע הנפש. (4) רטוריקה המבוססת על ידע בתחום הדיון. בסיכום לתנאי הרביעי כותב פרוגל: "ההתמזגות של התכלית הרטורית עם התכלית הפילוסופית, ידיעת הטוב, רק היא מולידה רטוריקה ראויה". שלושת התנאים הראשונים יכולים לאפשר כמובן את קיומו של נואם המשתמש לרעה באומנותו. רק התנאי הרביעי מבצע את ההבחנה בין מה שפרוגל מכנה בהקדמה לספרו 'מודעות רטורית' ו'מחויבות מוסרית'. דע עקא, דווקא כאן פרוגל נשאר עמום, והרושם הוא כאמור של מי ש'ניבא ולא ידע מה ניבא'. במשפט 'ההתמזגות של התכלית הרטורית עם התכלית הפילוסופית, ידיעת הטוב, רק היא מולידה רטוריקה ראויה', מחסיר פרוגל את העיקר. לדעת סוקראטיס בפיידרוס הרטוריקה הנאה אינה מתאפשרת סתם כך בשל 'ידיעת הטוב'. החוליה החסרה היא שידיעת הטוב חייבת להוביל את היודע גם להתנהגות הטובה. כאן אנו נכנסים לאחת הבעיות הקשות ביותר במחקר אפלטון ובפילוסופיה בכלל – הקשר בין הידיעה ובין ההתנהגות הנובעת או לא נובעת ממנה. סוגיה זו קשה מאוד ואי אפשר לתמצת אותה אפילו לא במספר שורות. רק אציין שהדעה המיוחסת ברגיל לאפלטון היא זו שהיודע (במובן השלם של המילה) חייב להתנהג בהתאם לידיעתו, ומכאן המסקנה הלוגית שאדם שהתנהג שלא כשורה ממילא הוא האדם שאינו יודע. לרבים מאיתנו טענה זו ידועה בניסוח המפורסם 'אין אדם עושה עוול

מידיעתו. אוסיף שזו גם אחת הבעיות שאיתן מתמודד אריסטו, קרי – akrasia – תכונתו של האדם היודע מהו הטוב, אך מכל מיני סיבות אינו מתנהג בהתאם לידיעה זו. פרוגל, המסתפק בקביעה ש'ידיעת הטוב, רק היא מולידה רטוריקה ראויה', יוצר את הרושם שאין הוא כלל מודע לאותה חוליה חסרה. כך קיבלנו שתי התייחסויות לאפלטון. האחת מופיעה בהקדמה של הספר ולפיה רטוריקה טובה אליבא דאפלטון היא זו שבה מתבצע צירוף סתמי של 'אדם טוב' ומי שמיומן בכללי הדיבור והשכנוע. השניה מופיעה בדיון על אפלטון והיא זו שלפיה ידיעת הטוב רק היא מולידה רטוריקה ראויה (כך, פעם 'טוב' ופעם 'ראויה'!). אופי הקשר בין הידיעה וההתנהגות איננו נידון כאן. על כך נאמר 'העיקר חסר מן הספר'. יאמר פרוגל: קשר זה מובן מאליו; על כך אענה אני תשובה כפולה. ראשית, בספר פופולארי המתיימר לתת 'ידע בסיסי' קשר זה חייב להופיע, ואי הופעתו מעוררת חשד כבד ביחס לידיעתו של המחבר בנושא זה. שנית, תימה זו – אופי ידיעתו של הנואם בנושאים שעליהם הוא מדבר – היתה צריכה להיות אחד הנושאים העיקריים בספר שיומרתו היא החיבור בין מודעות רטורית למחויבות מוסרית, שכן כאן מונח המפתח – אם אכן הוא קיים – לחיבור זה. אזכיר שאריסטו גורס ידיעה מתונה יותר של הנואם. לשיטתו של אריסטו, הנואם חייב להתמצא בנושאים שעליהם הוא מדבר אך אסור שתהיה לו בהם ידיעה של ממש, שהרי אז הוא הופך להיות למומחה באותו תחום ספציפי ומפסיק להיות מומחה לרטוריקה. כאן כמובן צצה השאלה כיצד יוכל אריסטו להבטיח שהנואם שאינו יודע ידיעה של ממש את הנושאים שעליהם הוא מדבר ישתמש ברטוריקה למטרות נכונות. מצד שני נוכל לשאול את אפלטון שמא הוא מציב תנאי בלתי אפשרי עבור הנואם. שאלות אלה אינן רק שאלות 'חמות' במחקר של היום. הן אלה הנוגעות בתורף הספר שלפנינו.

הניסיון להבטיח את הנואם הטוב והרטוריקה הראויה – הציר של הספר שלפנינו – מוביל אותי לביקורת הבאה. הסוקר את התקופות וההוגים שפרוגל מזכיר בספרו יגלה מיד שפרוגל 'קופץ' מאריסטו לקיקרו. נזכיר: אריסטו מת ב-322 לפנה"ס וקיקרו נולד ב-102 לפנה"ס. קיקרו לא התחיל לנאום ביום שבו הוא נולד, ואריסטו

התחיל לעסוק בפילוסופיה עוד בהיותו צעיר. בקיצור, לפנינו כ-350 שנה 'נעלמות'. ומדוע? משום שכאן אנו נכנסים לפילוסופיה ההלניסטית, וכידוע עיקר הטקסטים מאותן שיטות – האפיקוראים, הסטואים והספקנים – לא שרדו לנו, והמעט שמצוי בכתביהם של אחרים כמעט ולא תורגם. כאן נאלץ החוקר לכתת את רגליו בין כל מיני פרגמנטים וחצאי פרגמנטים. עדויות אלה נאספו ברובן אבל, אבוי, לא כולן תורגמו. מה יעשה מי שאינו יכול לקרוא את אותם אוספים של עדויות במקור? פשוט מתעלם מהם. לרוע מזלו של פרוגל דווקא כאן בנושא הרטוריקה – ועוד יותר בנושא המטה-רטוריקה – הפילוסופיה ההלניסטית חשובה לאין ערוך. כיצד אפשר לעסוק במהותה ו/או הגדרתה של הרטוריקה מבלי להזכיר את הסטואה? והרי זו השיטה היחידה שראתה ברטוריקה לא פחות ולא יותר אלא *aretē*. ואין המדובר כאן ב'תולדות הרטוריקה'. מדובר כאן בנושאי הליכה שבהם מתמקד ספרו של פרוגל. הסטואה דנה בדיוק באפשרות של רטוריקה שאינה יכולה להזיק, ולמעשה הפתרון שלה מקורי, שכן אין היא מנסה לבצע חיבור בנאלי ורדוד בין אתיקה ורטוריקה כפי שעושה פרוגל, אלא מנסה לייצר רטוריקה שממילא היא רק טובה. לא כאן המקום להיכנס לפרטי סוגיה זו הקשורה בין השאר למקומה של הרטוריקה בשיטה הסטואית כולה. די לנו לציין את העובדה הפשוטה: הדיון המעניין והמקורי ביותר ביחס שבין רטוריקה ואתיקה לאפשרות של 'רטוריקה טובה' (והשתמשתי כאן בניסוח של פרוגל, אם כי עבור הסטואה מינוח זה דומה ל'חז"ל זכרונו לברכה") מצוי דווקא באותה שיטה הלניסטית שפרוגל 'מדלג' עליה. זאת ועוד, כל תפיסתו של קווינטיליאנוס את מהותה של הרטוריקה שאובה מן הסטואה. ואדרבה, כל עיקרו של חיבורו של קווינטיליאנוס הוא לגדל נואמים שיהיו אנשים טובים *ab infantia*. קווינטיליאנוס – בהשפעת הסטואה כמובן – אינו חי באשליות שהרטור יהיה טוב פשוט משום שהוא איש טוב. כל טענתו – גם אם היא מובלעת בכתביו – היא שדווקא משום שצירוף כזה אינו אפשרי, יש לדאוג לכך שהנואם לא יצטרך לצרף לעצמו את תכונת האתיקה, הוא פשוט יגדל בצורה כזו. זוהי בדיוק המשמעות הסטואית שקווינטיליאנוס מעניק לאותה הגדרה רומית מפורסמת של קאטו

הזקן לנואם: *vir bonus dicendi peritus* ("איש טוב המנוסה בדיבור"). כלומר, לדעת קוינטיליאנוס אין עלינו לחכות עד שיבוא איש שהוא ממילא טוב, ואז ללמדו רטוריקה, אלא לדאוג לכך שתוך אותה הוראה והכנה הוא יהפוך ממילא לאיש טוב. גם קיקרו חב הרבה לסטואה, וההקדמה של *De Inventione* מושפעת ישירות מפוסידוניוס, אחד ממורי הסטואה האחרונים. לכל זה אין זכר בספרו של פרוגל. וכאן עלי להדגיש שוב: אין המדובר בנושא שאפשר לדלג עליו משום שהמדובר הוא בספר פופולארי. זה לא עוד נושא. זה הנושא.

לפני שאעבור לחלק השני שבו אדון במספר טענות המופיעות בספרו של פרוגל, אבקש לבצע אתנחתא קצרה. מי שקרא את הדברים עד כאן ישער, ובצדק, שכותב הדברים מצוי דווקא בעולם העתיק. אולם ספרו של פרוגל חוצה יבשות וימים וידיו רב לו בכל תקופה ותקופה, תהיה השפה שדיברו בה אשר תהיה ויהיה הקונטקסט ההיסטורי אשר יהיה. מכיון שאינני שותף ליומרות חסרות שחר שכאלה, ומשום שלדעתי יותר משעל החוקר להצהיר על ידיעותיו עליו להצהיר על תחומים שבהם אין הוא מומחה, פניתי לידיד המצוי בעולם הרנסאנס כדי לקבל עצה. פניה זו היא במקומה, שכן העובר על ספרו של פרוגל יגלה את המונח 'הומניזם' תחת כל עץ רענן. כבר ב'הקדמה' המשפט הפותח מבשר לנו ש"שלא רבים הספרים שפורסמו בעברית על רטוריקה ועל הומניזם", וכך לאורך כל הספר. הגדיל פרוגל לעשות והקדיש חלק שלם בפרק השלישי למה שהוא מכנה 'שלושה נאומים הומניסטיים' הכוללים את 'האפולוגיה של סוקרטס' לאפלטון, 'נאום על כבוד האדם' לג'ובני פיקו דה לה מירנדולה, ו'האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם' לז'אן פול סרטור (והחלק הרביעי נושא, לא פחות ולא יותר, את הכותר 'רטוריקה הומניסטית'). זה כשלעצמו מעורר חשד לפופוליזם מהסוג הלא מחמיא. האם סוקראטיס היה הומניסט? כפי שכבר אמרתי, פניתי לידיד העוסק כבר שנים בתופעת ההומניזם. הכוונה היתה לקבל עצה בלבד, אולם התוצאה היתה שונה. הידיד שקיבל את הספר נדהם ממה שקרא, עד שהחליט להתפנות מכל עיסוקיו ולהקדיש לדבר מאמר עצמאי העוסק בידיעותיו של פרוגל בהומניזם ובפיקו דה לה

מירנדולה. מאמר זה אני מגיש כאן לקוראים ככתבו וכלשונו, ובהזדמנות זאת אני רוצה להודות למערכת *קתרסיס* שהסכימה לשבץ מאמר זה בתוך מאמר הביקורת הנוכחי. בכך נאמנה מערכת *קתרסיס* לעקרון עליו היא מצהירה שוב ושוב, שאין היא מגבילה אורך של מאמרים כל עוד העניין מחייב אורך כזה.

ד. פרוגל והרנסנס / סטנלי ד' אשר (שיקגו)

דומה שניסיונם הפתטי של רבים מהפילוסופים בעולם המערבי של ימינו לחבור למדעי החברה כדי להפוך ליותר "מדעיים" (קרי מועילים וחשובים) בעיני הציבור אין בו די בכדי לחבב את עצמם על אחיהם, אנשי מדעי הטבע, הממשיכים להביט בעין עקומה על הנעשה בשטח הדמדומים של מדעי הרוח והפילוסופיה בכללם. אולם כך איבד למעשה החינוך הפילוסופי את שני העולמות: העולם של מדעי הרוח על תביעותיו המשוונות, שעוד נעמוד עליהן בהמשך, והעולם של מדעי הטבע. התוצאה ברוב המקרים היא הדיון הפילוסופי העקר המבוסס על ידיעות כלליות מפוקפקות ביותר בניסיונות חוזרים ונשנים למצוא את האידיאה האוניברסלית. דבר זה בולט בעיקר בניסיונותיהם של פילוסופים בני זמננו, מאסכולות שונות, לדון דיון "פילוסופי טהור" בעניינים השייכים לתולדות הפילוסופיה. בדיונים כאלה הכול כשר: ביטויים הלקוחים ממדעי החברה ומלשון ה"תקינות הפוליטית", ז'רגון פוסט-מודרני, או סתם דברי הבל שמקורם במחברים עצמם – רק לא שליטה של ממש בחומר המקורות (ובפרט לא בלשונות המקור) ובשיטות המחקר ההיסטורי. והלא מדוע בשטחי מחקר פילוסופיים בהם נדרש ידע טכני בלוגיקה מתמטית או סימבולית, או בבלשנות, למשל, כן רוכשים להם הפילוסופים העוסקים בשטחים אלה ידע זה, ואילו בכל הנוגע להיסטוריה של הפילוסופיה, בה ידיעת שפות ורכישת כלים לקריאה היסטורית וביקורתית של טקסטים מהווים תנאים הכרחיים לכל מי שמבקש לחקור שטח זה, מרשים לעצמם פילוסופים רבים לזלזל בידע הטכני המתחייב ולהציג את עצמם כמומחים וכמחדשי חידושים, בשעה שאינם מכירים את העובדות הבסיסיות בתוך ההקשרים ההיסטוריים בהם הם דנים? שאלה זאת נוגעת באופן ישיר

לספרו של שי פרוגל על רטוריקה, חיזיון מקומי של יומרה ריקה משובצת קלישאות ובורות לרוב. בדברים הבאים אדון אך ורק באותם חלקים בספר הנוגעים לפילוסופיה של הרנסנס, תקופה מרכזית ביותר בהיסטוריה של המחשבה האירופית שבה הייתה עדיין הפילוסופיה חלק ממדעי הטבע והחינוך ההומניסטי היה חלק אינטגרלי מעולמם של הפילוסופים.

אחד מגדולי חוקרי ההיסטוריה האינטלקטואלית ברנסנס, פאול אוסקר קריסטלר, שפך הרבה מאוד דיו במחקריו הרבים כדי להבחין הבחנה היסטורית מדויקת, על-סמך קריאה וניתוח של המקורות, של המונח הומניזם בהקשר הרנסנסי שלו. התנועה ההומניסטית, שראשיתה כשני דורות לפני פרנצ'סקו פטררקה (1304–1374) באמצע המאה ה-13 בערי צפון איטליה בעיקר, החלה כאופנה חדשה בקרב עורכי-דין ונוטריונים מלומדים שהחלו לכתוב שירה בלטינית בהשפעה קלסית. ההומניסטים האיטלקיים נטו בדורות הבאים לעסוק בעיקר בחמשה מקצועות: דקדוק, רטוריקה, שירה, היסטוריה ואתיקה, אילו הם המקצועות ההומניסטיים על-פי הגדרתו של קיקרו, וקיבלו את השראתם מן הסופרים והמשוררים היווניים והרומיים העתיקים אותם חזרו ללמוד, תוך פיתוח כלים חדשים, כמו הפילולוגיה. קל לבקר היום את קריסטלר שהגדרותיו את ההומניזם נוטות לצמצם תופעה שהייתה רחבה יותר משראה הוא בהיקפה ומשמעותה; ואולם ניסיונו של פרוגל לדון ב"שלושה נאומים הומניסטיים" (כך בכותרת בעמוד 119) מאת אפלטון, ג'ובני פיקו דלה מירנדולה (1463–1494) וסארטר, מעורר געגוע לקריסטלר, אשר נאבק בהצלחה כנגד חוקרים לא זהירים שפעלו בעיקר במחצית הראשונה של המאה העשרים, ודנו באופן רחב וכללי מדי במושג הומניזם. פרוגל מחזיר אם כן את הדיון כשישים שנה לאחור, ומשתמש במונח הומניזם באופן לא היסטורי ולא מדויק. הוא יוצר לכך בלבול מוחלט שעל-פיו ניתן לראות בשלושה הוגים כל-כך שונים, שחיו בהקשרים היסטוריים כה רחוקים ושונים זה מזה, "הומניסטים". הקדמתו בעמודים 119–121 לדיון שלו בשלושת ההוגים הללו היא תיאור כללי ולא היסטורי המצוץ ממקורות משניים שונים שהמחבר, כמי שאינו מומחה, לא מסוגל לשפוט. מנקודת

מבטו של פרוגל, הכול דומה לכול: היוונים, קיקרו, אנשי הרנסנס, וה"בילדונג" הגרמני (עמ' 119). בעוד שמחקר של ממש מבקש לעמוד על ניואנסים ועל הבחנות דקות, ולגזור מהם בזהירות מסקנות כלליות יותר במידת האפשר, רץ לו שי פרוגל ומסיק כי "הרעיון העומד ביסוד תפיסה זו [ההומניזם] הוא שמטרת החינוך לעצב את האופי של החניך" (עמ' 119). כך, במשפט יחיד זה, דן פרוגל את התנועה ההומניסטית ברנסנס לשיממון באנאלי, הנובע כמובן מבורותו של המחבר ולא מהתופעה ההיסטורית המדהימה בהקפה ובהשפעתה. ופרוגל ממשיך: "אידיאה זו [ההומניזם] מבטאת את המחשבה, שלפיה לאדם נתונה החירות לעצב את דמותו בעצמו, ומכאן שהמציאות האנושית נתונה כל כולה בידי של האדם" (עמ' 119). הדברים כמובן מופרכים לחלוטין בהקשר של ההוגים האיטלקיים שבין המאה ה-14 למאה ה-16 למשל. די אם נזכיר את העובדה שההומניסטים של הרנסנס היו אנשים דתיים, ולגביהם לא ניתן לנתק את המציאות האנושית ממי שברא אותה והעניק לה כל שיש לה. ההשוואה (בעמ' 120) בין הוגה דתי כפיקו דלה מירנדולה לבין הוגה חילוני מובהק כסארטר אין לה אחיזה, ואף היא מהווה חזרה לספרות משנה שאבד עליה כלח לפני שני דורות ויותר.

כך, תחת מעטה של "דיון פילוסופי" ברטוריקה, אנו מוצאים בורות תהומית של מי שמדבר ללא ידיעה מינימלית באשר לנושאים בהם הוא דן. התנועה ההומניסטית ברנסנס היא תופעה הרבה יותר מורכבת ועמוקה ממה שמציג פרוגל בספרו. ומה באשר לפרטים? פיקו לא נרדף על-ידי האפיפיור "על כפירה בעליונות הנצרות" (עמ' 121) אלא על חוסר ציות, ו-13 התזות (מתוך ה-900) גונו בדרגות שונות של כפירה – אבל אלה כבר זוטות עבור המחבר. שי פרוגל דוהר כפיל בחנות חרסינה, מנפץ לרסיסים כל הבחנה ועובדה, וקובע שיש אתוס משותף לשלושת הנואמים (עמ' 121). באמת?

נפנה איפה לדיון שמקדיש המחבר לנאום על כבוד האדם מאת ג'ובני פיקו דלה מירנדולה (עמ' 134–152). איזה מזל יש למחברנו שטקסט זה תורגם אפילו לעברית, כי מה היה עושה אילו לא תורגם מלטינית? היה נאלץ לכתוב על טקסט אחר שכן תורגם. ומה על שאר הטקסטים של פיקו ובני תקופתו, שבחלקם הגדול לא תורגמו כלל,

ושרק על ריקעם ניתן להבין את נאומו של פיקו וכמה מן הרעיונות המצויים בו? ומה יהיה על מי שעוסק ברטוריקה, ולא מבין שרטוריקה קשורה ללשון ושרק קריאה בטקסט בשפת המקור יכולה להעניק לנו מושג באשר לטכסיסים רטוריים וחשיבותם? שאלות קשות ומביכות. הן נוגעות לטבע המחקר במדעי הרוח שהיה מובן לכולם לפני דור ואילו היום, יש לתרץ את קיומו בפני ועדות של בירוקרטים ושרלטנים. ולמי יש זמן לשאלות כאלה ואחרות בזמן שהאידיאות הגדולות בוערות כשמש אפלטונית? מחברנו הוא פילוסוף ולכן הוא לא רואה כל טעם לציין בעמוד 134 מתי בדיוק פיקו חי ומתי תכנן להגן על התזות שלו (1486). מובן שפיקו לא ביקש רק "להגן" על התזות בפני המלומדים (עמ' 134), אלא ביקש להראות בראש ובראשונה כי הן עומדות במבחן האמת הנוצרית. מה ביקש להוכיח פיקו בהצגת 900 התזות היא כבר שאלה מורכבת ביותר שכדי לדון בה אין די להעתיק מספרות מחקר סוג ד' כפי שעושה המחבר בעמוד 135: "900 התזות ביקשו להוכיח שאמת מוסרית אחת שוכנת ביסוד הפילוסופיות והדתות הגדולות, אף שנוטים להדגיש בדרך כלל דווקא את ההבדלים ביניהן." אילו היה טורח לקרוא את 900 התזות (יש תרגום לאנגלית!) היה מגלה שיש תזות במתמטיקה ובפילוסופיית הטבע, למשל, שאין להן דבר עם אמת מוסרית. ניכר במחבר שהוא אינו מצוי בפרטים הפילוסופיים הבסיסיים הנוגעים לתזות והמצויים ברקע הישיר לנאומו של פיקו. ומה באשר לניתוח שמציע המחבר לנאום? ברור שהאדם אינו "מעצב בעצמו את מהותו" (עמ' 135) אלא מקבל מהאל אפשרות לבחור לעלות ולרדת בסולם הבריאה. מהות האדם נבראה על-ידי האל וישועת האדם אף היא תלויה באל. אפשרות הבחירה הנוגעת לרצון החופשי באדם היא נושא מורכב מאוד שהוגים סכולסטיים והומניסטיים עסקו בו רבות. פרוגל מזכיר טקסט אחר של פיקו, האפולוגיה משנת 1487 (עמ' 136), אך מאחר ולא קרא אותו (בין השאר כי טקסט זה לא תורגם עדיין מלטינית), הוא אינו יודע שחלק מהנאום שימש את פיקו גם באפולוגיה ושקיימים יחסים טקסטואליים מורכבים בין שניהם. הצירוף "הומניזם דתי" (עמ' 135) הוא חסר מובן והקורא עלול להניח בטעות שקיים לצד הומניזם זה

גם הומניזם חילוני. אין כל קשר בין הדיון של פיקו בפילוסופיה ומעמדה בנאום לבין סוקרטס של אפלטון, וכך גם הרכבו של "הקהל העוין" (עמ' 136) בשני המקרים (האתונאים מחד והקרדינלים מאידך), רק מחזק את הקביעה: השוואה זו מופרכת מיסודה.

פרוגל ממשיך לסחוט ידיעות חבוטות שמצא בספרות המשנה ולצרפן לאינטואיציות פילוסופיות חסרות שחר. לעתים הוא אף משתכר משפע הרעיונות ומאבד את הריכוז: טענתו בעמוד 136 כי "במרכז הפילוסופיה שלו [של פיקו] ניצבת תפיסת ההתאמה (syncretism), המנסה להצביע על היסודות החיוביים והחיוניים המצויים בתפיסות תרבותיות שונות, כולל הפילוסופיה הפגנית, המאגיה ואפילו היהדות" היא דוגמא לכך. ההתאמה אותה מזכיר פרוגל היא תרגום המונח concordia שאכן מצוי בכתביו של פיקו ומהווה יסוד מרכזי בהגותו. ואולם המונח סינקרטיזם אינו התאמה וודאי שאינו מצוי אצל פיקו. פרוגל מצא אותו באחד הספרים הרבים על פיקו, מאת חוקרים מהשורה השנייה והשלישית בדרך כלל, שניסו להדביק לפיקו תווית של סינקרטיסט, דהיינו, מי שרואה אמת משותפת אחת בדתות ובפילוסופיות שונות. פרוגל נכשל כאן במספר כשלים: לא די בכך שהוא מזהה בטעות את ההתאמה עם סינקרטיזם, ואינו מבחין בין מושג המצוי אצל פיקו לבין מושג מודרני בו עשו חוקרים מסוימים שימוש בניסיונם לפרש את הגותו של פיקו (וללא הצלחה יתרה), אפילו ההסבר שהוא מספק לקורא באשר למונח סינקרטיזם הוא לקוי, שהרי מדובר על היסודות המשותפים ולא על "היסודות החיוביים והחיוניים". ניתן כמובן גם לשאול באיזו מידה "הפילוסופיה הפגנית" או "המאגיה" מהוות תפיסה תרבותית בכלל, ואחת בלבד בפרט. רצף קלישאות מרשים מוטח בפני הקורא בעמודים 136–137 ובו אנו מוצאים רוחות של "פלורליזם תרבותי" ושל "קוסמופוליטיות הומניסטית" ואפילו "הנמקה רב-תרבותית", אותם מצא לכאורה המחבר בנאומו של פיקו. כך עובד פילוסוף מסוגו של פרוגל: הוא שולח יד גסה אל עבר טקסט והקשר פילוסופי סבוכים שאותם לא טרח ללמוד, ודולה מהם (הפלא ופלא) רעיונות רלוונטיים לשיח הפילוסופי והתרבותי של זמנו. כך גם מסקנתו בעמוד 136 כי "מדברים אלה [דבריו של פיקו בפתח נאומו]

משתקפת התביעה של ההומניסטים הרנסנסיים להכיר באדם כבן יקר של אלוהים, במקום לראותו כיצור נפל שמימי, כפי שהדגישה מחשבת ימי הביניים. "הרי אלה רק מלים ריקות המבטאות קלישאות שמצא המחבר בספרות משנית נכובה אודות ימי הביניים והרנסנס. האם המחבר יודע על המהפכה בלימודי הפילוסופיה של ימי הביניים הנוגעת לגילוי חשיבותם של הוגי המאה ה-14? האם למד את התפיסות של הוגים שונים לגבי מעמד האדם מהמאה ה-12 ועד המאה ה-16, במפנה שבין תיאולוגיה מוניסטית, תיאולוגיה סכולסטית, מחשבת הרנסנס והסכולסטיקה בעת החדשה המוקדמת? שאלות רטוריות המופנות לכיוונו של ה"מומחה" לרטוריקה שי פרוגל.

מובן שאיננו יכולים לצפות, בהתחשב במגבלות המיוחדות של המחבר מחד וביומרותיו חסרות הגבול מאידך, לאיזו הערה על הדיונים הרבים והמורכבים אודות הרצון החופשי ויכולת הבחירה של האדם, שהספרות הפילוסופית במשך כ-200 שנה לפני נאומו של פיקו מלאה בהם, ספרות שמהווה רקע פילוסופי הכרחי להבנת מהלך טיעונו של פיקו ותוכנם. הערה כזאת מתבקשת למשל בעמוד 138 – ובמקומה מגלה הקורא תיאור של חלקי הנפש אצל אריסטו, כאילו דבר לא קרה במשך הזמן שחלף בין תקופתו של הפילוסוף מסטגירה להוגה ממירנדולה, או הרהורים תמוהים כגון: "הנקודה המעניינת הראויה לתשומת לב היא שפיקו, בתור הומניסט, סבור שהאדם מסוגל להתעלות קיומית אין-סופית." מה פשרה של אותה התעלות אין פרוגל מגלה לנו. אין הוא גם מסוגל לתת דין וחשבון ממשי אודות היחסים שבין פילוסופיה ותיאולוגיה בנאומו של פיקו, וניסונו בעמוד 140 מסתכם ב: "... פיקו מתחיל עם הסמלים הדתיים, מעניק להם משמעות פילוסופית, אך זאת כדי להציע לבסוף תפיסה תיאולוגית של הקיום." לשווא ישפשף הקורא הנבוך את עינו ויגרד במצחו. מובן גם, על פי האזכור בעמוד 142, שאין למחבר מושג באשר למסורת התיאולוגית האדירה שעסקה בפירוש התמה התנכית של סולם יעקב, בה עושה פיקו שימוש, מאבות הכנסייה ועד התיאולוגים המדיאבליים. וכך מה שנראה למחבר ומוצג על-ידיו כחידוש גדול, למשל דבריו בעמוד 142: "רעיון זה של התניית

התיאולוגי בפילוסופי, עם ראייתו של התיאולוגי כעולה על הפילוסופי, הוא תמציתו של ההומניזם הדתי, שהוא ההומניזם הרנסנסי, עשוי לעורר חיוך אצל כל אדם משכיל. והלא אפילו תלמיד מתחיל יודע מהשיעור הראשון בפילוסופיה של ימי הביניים שהתיאולוגיה היא הדיסציפלינה העליונה בהירארכית המדעים הימי ביניימית, והדבר בא כידוע לידי ביטוי מוסדי באוניברסיטות הימי ביניימיות. אז איזה חידוש כלל אותו הומניזם דתי, המזוהה הפעם עם כל ההומניזם הרנסנסי? כבר ציינו שהצירוף הומניזם דתי אינו מוצלח ומטעה. אבל המחבר אינו מודע כמובן גם לכך שהיו הומניסטים שלא גילו יחס מיוחד לתיאולוגיה בכתביהם (למשל ליאונרדו ברוני או אנג'לו פוליציאנו).

כבר ציינו שהשוואה בין סוקרטס של האפולוגיה לבין נאמו של פיקו היא מופרכת מיסודה. אבל בעמוד 144 ממשיך פרוגל בהשוואתו ומציין ש"גם פיקו מרגיש חובה להגן על העיסוק הפילוסופי בפני ערכאה דתית הרואה בו גורם המשחית את המידות. פיקו מתייחס ליחס הגנאי כלפי העיסוק הפילוסופי כעיסוק שאינו מביא טובת הנאה או תועלת, ובמקרים רבים מקורו של היחס הזה דווקא בפילוסופים הקובלים על מצבם הכלכלי והחברתי. הוא טוען שעצם קובלנתם מלמדת שאינם פילוסופים של ממש, משום שפילוסופים מתעניינים אך ורק באמת ולא רואים בפילוסופיה אמצעי לקידום חומרי או פוליטי." הדברים כה מבולבלים ומעוותים: אין שום ערכאה דתית בתקופתו של פיקו ולאורך כל ימי הביניים שראתה בפילוסופיה גורם המשחית את המידות. והלא הפילוסופיה הסכולסטית עולה כפורחת למעלה מ-200 שנה לפני פיקו, וממשיכה לפרוח שנים לאחר מותו; האם אפשר להעלות על הדעת פריחה שכזאת בניגוד לדעת הכנסייה? המתח שבין חיי עיון לחיי מעשה קיים בהגות המדיאבלית, וזוכה להחייאה אצל ההומניסטים, אשר חלקם הדגישו את חשיבות חיי המעשה ועל כן התחום הפילוסופי שבו התמקדו היה אתיקה. מובן שיש למתח זה שורשים קלסיים, בכתביו הפילוסופיים של קיקרו למשל, ופיקו מתייחס כאן (כמו בכמה מכתבים ידועים שלו) לביקורת מצד כמה מידידיו ההומניסטים, על כך שהוא אינו נוטל חלק בחיי המעשה ובוחר בדרך של חיי עיון. ההומניסטים, שרובם לא לימדו

באוניברסיטות, אכן נאלצו במקרים רבים לשמש מזכירים של נסיכים ושליטים שונים, או כיהנו בתפקידים שונים (כשגרירים או נואמים למשל) ובמערך הבירוקרטי של הרפובליקות, מטעמי פרנסה. פרוגל אינו מציין שפיקו כנסיך מירנדולה היה פטור מדאגות אלה מתוקף מעמדו החברתי. ביקורתו של פיקו מופנית אם כן כלפי אותם הומניסטים. אין לדברים אלה כל קשר לסוקרטס. סירובו של פיקו לדבוק באסכולה אחת אותו מציין פרוגל בעמוד 145, המלווה בציטוט ידוע של המשורר הרומי הורטיוס (ציטוט אותו פרוגל אינו יכול שלא להחמיץ), נוגע לאחת האסכולות הפילוסופיות הקלסיות שהשפיעו על פיקו (דרך קריאה בקיקרו ובאוגוסטינוס), הספקנות האקדמית העתיקה, אבל על כל זה אין למחברנו מה לומר. אבל מה שהוא כן אומר, למשל בעמוד 146, ממשיך לעורר תהיות קשות: "לטענתו של פיקו, מי שעוסק בפילוסופיה, לא רק שהוא איש פולמוס, אלא הוא לא יכול להשתייך לאף אסכולה. זהו תו היכר נוסף של ההומניזם הרנסנסי, המשותף גם להגות של קיקרו, אביהם הרוחני." ראשית, דבריו של פיקו מכוונים לעצמו בלבד, הוא אינו מבקש לקבוע כלל עבור כל מי שעוסק בפילוסופיה. ובוודאי שאין כאן תו היכר כלשהו, שהרי ידידו של פיקו, מרסיליו פיצינו, לא הסתיר את הזדהותו המוחלטת עם המסורת הפילוסופית הניאו-פלטונית שהוא אחד ממחדשיה וממשיכיה הגדולים ביותר ברנסנס, שתרגומו, פירושו וכתביו המקוריים השפיעו עמוקות על ההוגים האירופיים עד המאה ה-19 לפחות. קיקרו, שללא ספק השפיע רבות על ההומניסטים, בשום אופן לא היה בבחינת "אב רוחני יחידי" עבור ההומניסטים, הן כהוגה והן כנואם ומומחה בענייני סגנון לטיני. והלא ידועה התנגדותו של פוליציאנו לנטייתם של הומניסטים ברומא לקראת סוף המאה ה-15 להפוך את קיקרו למופת סגנוני בלעדי, כשם שידועה השפעתו של קווינטיליאנוס על ואלה באמצע המאה ה-15. אבל פרוגל ממשיך לקשקש בעמוד 146 על סקרנות אינטלקטואלית (שהיא ממנו והלאה, כי הלא הוא כלל לא טרח ללמוד כראוי את הטקסט והרקע בהם הוא דן), על "הכרה בהיסטוריה של המחשבה והוקרתה" (שוב, מלים ריקות, כי הוא אינו מוקיר את ההיסטוריה של המחשבה אלא בז לה), ואף קובע בעמוד 147 שלפיקו הייתה תרומה

מקורית, גם אם צנועה, "לחיפוש הפילוסופי אחר האמת." נו באמת, לאן עוד אפשר להידרדר, מר פרוגל הנכבד?
 ובכן, אפשר להוסיף עוד קלישאות, ואכן פרוגל מוסיף ומעתיר על הקורא מה שאסף מן הספרות המשנית שקרא באופן בלתי ביקורתי, על החזרה לאפלטון ברנסנס (עמ' 147); אפשר "לקנות" את ביקורתו של פיקו על ההוגים הסכולסטים מבלי להבחין עד כמה למעשה הוא מושפע מהם (עמוד 148); אפשר לא לשים לב לאירוניה שבמוד שפיקו טרח ללמוד עברית וערבית, כפי שמציין פרוגל בעמוד 148, הרי הוא, פרוגל, טרח ללמוד בעיקר אנגלית; אפשר לטעות בעמוד 149 ולכתוב משום מה *mageian* במקום *mageia* או *mageiva* אם בעולם היווני עסקינן, וכן הלאה והלאה. אין לחשוך במחבר שהוא יודע משהו על הרקע של פיקו והקבלה אותו הוא מציין בעמוד 150 ועל תפקידו של פלוויוס מיתרידטס כאן. "עקרונות משותפים" לסוקרטס ולפיקו, או "רטוריקה אפולוגטית" אצל שניהם, כפי שנזכר בעמוד 151, מקורם כאמור בהבלי רוחו של המחבר. קביעתו של פרוגל בעמוד 164 על אודות "יציאתם של ההומניסטים של הרנסנס כנגד הסכולסטיקה וניסיונם להרחיב את הדיון הציבורי" הוא פתטי בהתחשב בכך שהוא נסמך רק על המקרה של פיקו ו-900 התזות שלו. מעניין מה יאמר פרוגל על הטענה שמהלכו של פיקו, דהיינו ההצעה לקיים ויכוח פומבי על תזות, הוא פרקטיקה ימי ביניימית מוכרת וידועה המהווה חלק מן המסורת האקדמית של ה-*quaestio disputata*.

מה שיש לפנינו אם כן הוא מופע אימים שרלטני או "דיבור ללא חוכמה, כפי שקבע קיקרו, שהוציא שם רע לרטוריקה ועורר את החשד כנגדה" (עמ' 163). פרוגל מוציא שם רע לפילוסופיה ולמדעי הרוח בכלל, והוא מחזיק בתואר דוקטור ומלמד תלמידים באוניברסיטה. לכך הגענו. ועכשיו שיתנו לו קידום.

ה. עד כאן דבריו של סטנלי ד' אשר. נעבור כעת למספר טענות המופיעות בספר. מדובר כאמור במדגם מייצג.
 ה.1. לאריסטו ועמדתו כלפי הרטוריקה מקדיש פרוגל בפרק הראשון שלושה עמודים (28–30). אני מתעכב כאן דווקא על אריסטו, משום

שהוגה זה ממשיך ומופיע לאורך כל ספרו של פרוגל. רק אציין שהפרק 'בין לוגיקה לרטוריקה' טבוע כולו בחותמו של אריסטו (למעשה חלקים גדולים מפרק זה אינם אלא חזרה על דברי אריסטו ולכן גם השגיאות בפרק זה מועטות). הבה נראה אם כן את הבנתו של פרוגל בספרו של אריסטו *רטוריקה* שעליו הוא כותב "הספר *רטוריקה* של אריסטו (322–384) נחשב עד ימינו ספר יסוד בלימודי הרטוריקה" (עמ' 28).

פרוגל מתחיל במשפט הפתיחה המפורסם של החיבור: "הרטוריקה היא מקבילה של הדיאלקטיקה". על סמך משפט פתיחה זה מנסח פרוגל שלוש נקודות דמיון בין הרטוריקה לדיאלקטיקה לדעת אריסטו. נתרכז בשתיים.

בנקודה הראשונה כותב פרוגל: "הרטוריקה והדיאלקטיקה עוסקות בנושאים לא-מדעיים. שתיהן מתייחסות למושאים שאינם שייכים למדע כלשהו" (עמ' 28; ההדגשות כאן ולהבא במקור). כאן חוברות להן אי ידיעת שפת המקור, שאננות וזיחחות דעת השמורות לבורים ועמי ארצות, ויוצרים קשקוש אחד גדול. המקור ביוונית הוא:

ἀμφοτέροι {sc. ῥητορικῆ καὶ διαλεκτικῆ} γὰρ περὶ τοιοῦτων τιῶν εἰσὶν ἃ κοινὰ τρόπον τινα ἅπαντων ἐστὶ γινώσκειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης·

("For both {sc. rhetoric and dialectic} are about such things which, being somehow common, can be known by all, and belong to no definite field of knowledge".)

התרגום שסיפקתי כאן באנגלית (תרגום שלי) מראה זאת בבירור: הרטוריקה והדיאלקטיקה עוסקות בנושאים שאינם שייכים למדע מוגדר. הווה אומר, הרטוריקה והדיאלקטיקה מתייחסות לנושאים השייכים למדע, אלא שאין הן מגבילות את עצמן למדע מסוים ומוגדר. ואל ייתמם ד"ר פרוגל ויטען ש'מדע כלשהו' פירושו 'מדע מוגדר', שכן הוא עצמו ממשיך וטוען: "אנו משתמשים בדיאלקטיקה וברטוריקה בדיונים שבהם אין מתודות הוכחה ברורות ומחייבות. בדיאלקטיקה, לפי אריסטו, בנושאים הקודמים למדע (מטפיסיקה), וברטוריקה בנושאים שאינם יכולים להיות מדעיים (אתיקה)" (שם). כלומר הרטוריקה והדיאלקטיקה עוסקות בנושאים שאינם מדעיים.

ראוי ד"ר פרוגל ששמו יינשא בפי כל. נושאי האתיקה והמטפיסיקה אינם מדעיים. תצילינה האוזניים שכך שומעות: אריסטו אמנם מבחין בין רמות שונות של מדע, וכבר בפתחה לאתיקה ניקומכית הוא אומר במפורש שאין לצפות לאותה רמת דיוק באתיקה כמו במתימטיקה, למשל, ולכן האתיקה מסתפקת בהוראות כלליות בלבד, אך מכאן ועד הטענה שנושאי האתיקה והמטפיסיקה אינם מדעיים? הלו, זה רדיו?

בנקודה השלישית אנו זוכים לפנינה של ממש: "שתיהן אומנויות (technē) ולא תחום ידע. הן הדיאלקטיקה והן הרטוריקה הן מיומנויות של העלאת טיעונים, ולכן לא ניתן לייחס לשימוש בהן ערך חיובי או שלילי מראש" (עמ' 29).

נתחיל במשפט המודגש (במקור): שתיהן אומנויות ולא תחום ידע". מניין החוצפה ועזות הפנים להעלות משפט כזה על הכתב? כיצד לא רעדו ידיו של ד"ר פרוגל? והרי זוהי אחת הסוגיות הנכבדות בחקר הרטוריקה אצל אריסטו: האם ראה אריסטו ברטוריקה 'אומנות' או לא (וישנם אצל אריסטו ביטויים לכאן ולכאן). כבר העתיקים דנו בסוגיה זו, עדיין דנים בה ההוגים של היום, והכרעה מוסכמת עדיין לא נראית. סוגיה זו קשורה בין השאר להבדלים בין המושגים technē ו-epistēmē אצל אריסטו, וכידוע אריסטו מעולם לא עסק בסוגית האומנות כסוגיה בפני עצמה. כל ההתייחסויות של אריסטו לנושאים אלה הן תמיד 'בדרך אגב'. נכון, אין לצפות מספר פופולארי להיכנס לנבכי סוגיה זו, ועדיין אפשר לומר בפשטות ששאלת 'אומנותה' של הרטוריקה אצל אריסטו היא סוגיה שעדיין מתווכחים בה. משפט כזה מכבד את אומרו, אך לא כך בוחר פרוגל. למעשה, אין הוא בוחר להתעלם משאלה סבוכה זו, פשוט משום שאין הוא כלל מודע לקיומה. שאם לא כן, כיצד אפשר במשיכת קולמוס אחת לטעון שהרטוריקה היא אומנות לדעת אריסטו, מבלי לרמוז, ולו בהערת שוליים, שעל קביעה זו יש גם אלה שמערערים. ואין כאן קבוצת מיעוט המנסה לערער על תיזה המקובלת על רובה של הקהילה המדעית. מדובר בשאלה הגדולה מכולן. ספרים שלמים חוברו אך ורק למען שאלה זו. אזכיר למשל את תרגומו של G.A. Kennedy לרטוריקה, שבהקדמה לו הוא דן ארוכות בשאלה זו, כמו גם בשאר

ספריו הפופולאריים. אזכיר את ההקדמה של E.M. Cope שכבר בסוף המאה ה־19 דן בשאלה זו. זאת ועוד, שאלה זו קשורה קשר הדוק עם שאלת אופן חיבור ה*רטוריקה*, והשאלה אם תוך עריכת החיבור חלו שינויים אצל אריסטו ביחס למעמדה של הרטוריקה; ומעל לכל קיימת שאלת היחס בין ה*רטוריקה* לבין חיבור אחר של אריסטו שאבד לנו ושרדו לנו ממנו מספר פרגמנטים שרק מסבכים את הבעיה. הכוונה לדיאלוג *גדילוס*. דיאלוג זה, שכותרת המשנה שלו היא *peri rhētorikēs*, עוסקת בדיוק בשאלה זו. אמנם שני הדיונים היחידים המוקדשים כל כולם ישירות לדיאלוג זה הם בגרמנית, הראשון של החוקר היהודי הידוע בן המאה ה־19 Jacob Bernays, והשני של מלומד גרמני בן זמננו Manfred Lossau. אז מה? עולם המחקר מתמצה בעברית ובאנגלית?

טוב היה אילו נמנע ד"ר פרוגל מלהיכנס לסוגיה סבוכה זו. אך חוששני שמה שפעל כאן היה פשוט בורותו של פרוגל בספרות המשנית הענפה בסוגיה זו (וכאן המדובר בספרות מקצועית-פילולוגית של ממש). מצא לו ד"ר פרוגל מידע באחד מן הספרים הפופולאריים על אריסטו, העתיק מה שהעתיק והנה התוצאה. כך הולך לו קורא הספר ומשנתו סדורה לו בראשו: אפלטון לא ראה ברטוריקה אומנות, ואילו אריסטו ראה בה אומנות (= מיומנות) אך לא תחום ידע. כפתור ופרח. נמשיך באריסטו.

קביעה מטומטמת זו היא למעשה רק פועל יוצא מבורות עמוקה הרבה יותר. הכוונה כאן היא להמשך הציטוט לעיל: "הן הדיאלקטיקה והן הרטוריקה הן מיומנויות של העלאת טיעונים, ולכן לא ניתן לייחס לשימוש בהן ערך חיובי או שלילי מראש." (ההדגשה שלי). זחיחות הדעת של פרוגל שוברת שיאים. מה לנו אומנות, מה לנו מיומנות? על כך נאמר 'פתח באומנות וסיים במיומנות'. משפט זה היה יכול להיות הבדיחה הכי טובה בעיר אילו לא היה עצוב, עצוב מאוד. אדם הדן בעיסוק כלשהו המתיימר לתואר האומנות ואינו מבחין בין 'אומנות' ל'מיומנות'. עד היכן הגענו? ההבחנה בין השתיים היא בסיסית ולמעשה חוצה את כל הויכוחים העתיקים (וגם חלק מן המודרניים יותר) ביחס לאומנות, כאשר השאלה בה"א הידיעה היא האם מיומנות כלשהי זכאית לתואר האומנות או לא.

פרוגל עצמו, בדיונו באפלטון (עמ' 24) מתייחס לטענה של סוקראטיס בשיחתו עם פולוס, וכך כותב פרוגל: "הוא {סוקרטס} מגדיר את הרטוריקה כבקיאות מתוך ניסיון בגרימת הנאה ועונג". הביטוי 'בקיאות מתוך ניסיון' הוא תרגומו של ליבס למונח היווני *empeiria* (ליבס דייק וכתב "בקיאות-מתוך-ניסיון", כדי לרמוז לקורא שבמקור היווני מדובר במילה אחת). מהי אותה "בקיאות-מתוך-ניסיון" אם לא מיומנות? באחת, סוקראטיס סירב לכנות את הרטוריקה 'אומנות' והתעקש על היותה 'מיומנות' בלבד. אריסטו, לשיטתו של פרוגל, הגדיל לעשות. הרטוריקה היא גם אומנות וגם מיומנות. מבולבלים? לפרוגל פתרונים.

הולך פרוגל ומוסיף שטות על טפשות, וכך אנו קוראים: "אריסטו מדגיש נקודה זו {הן הדיאלקטיקה והן הרטוריקה הן מיומנויות} באמצעות אנלוגיה לרפואה: השולט במיומנות זו יכול לעשות לגוף את הרע הגדול ביותר, אם גם את הטוב הגדול ביותר" (שם). היוצא לנו מכאן שלדעת אריסטו – אליבא דפרוגל – רפואה היא מיומנות, פלאי פלאים. זאת ועוד, לפי נוסחה זו כל האומנויות הן מיומנויות שכן אין אומנות בעולם שלא יוכל לקום האדם שישתמש בה לרעה. אך אל דאגה, שהרי לדעת פרוגל גם ההיפך נכון, קרי כל המיומנויות הן אומנויות, וחזר הדין. מיומנות היא אומנות ואומנות היא מיומנות. אריסטו, אתה שומע?

לצערי הפסקה האחרונה היתה בבחינת 'כאילו'. וכל כך למה? משום שכל ההשוואה הזאת בין הרטוריקה לרפואה שפרוגל מייחס לאריסטו לא היתה ולא נבראה ואפילו משל לא היתה. בלשון פשוטה, אין שום מקום ב*רטוריקה*, שבו משווה אריסטו את הרטוריקה לרפואה בכך שבשתייהן אפשר להשתמש במיומנות (הרפואית או הרטורית) לטוב או לרע. והנה המקור בתרגומו של צורן: "ברור גם שתפקיד הרטוריקה איננו עצם השכנוע, אלא יותר גילויים של אמצעי השכנוע הקיימים ביחס לכל עניין ועניין. הוא הדין גם בכל יתר האומנויות: עניינה של הרפואה איננו להשיב את הבריאות המושלמת, אלא לקדם אותה ככל האפשר, שהרי ניתן לטפל היטב גם בחולים חשוכי מרפא" (עמ' 50). לפנינו אותו חידוש אריסטוטלי הממיר את תכלית הרטוריקה מן 'השכנוע/ניצחון' אל 'גילוי אמצעי השכנוע הקיימים

בכל עניין ועניין. זוהי התרומה הגדולה של אריסטו לדיונים על הרטוריקה וכל המצוי בדיונים אלה מודע לכך היטב. לצורך כך טורח אריסטו ומביא כדוגמא את הרפואה. אומנות זו, שבתקופת אריסטו אין חולק על אומנותה, מציבה את תכליתה בגילוי האמצעים הנכונים כדי לשפר את הבריאות, ולא דווקא כדי להשיגה בשלמות. כך מצליח אריסטו להשאיר את ערכה החיובי של הרטוריקה גם אם במקרה כזה או אחר הנואם לא הצליח לשכנע/לנצח. מה לזה ולשאלת המיומנות? הלך לו פרוגל ודרש מה שדרש, חידש מה שחידש ויצא מה שיצא.

ה.2. בסקירתו של פרוגל נציגי רומי של העת העתיקה הם קיקרו וקווינטיליאנוס. אבקש להתייחס כעת לבעיה כללית המופיעה לכל אורך הספר, אבל בחרתי לדון בה בהקשר זה משום שכאן, כפי שאראה מיד, הבעיה בולטת בחריפותה. כותב פרוגל: "התחנה הבאה בתולדות הרטוריקה היא הרטוריקה הרומית. הרטוריקנים הרומאים המרכזיים... (הדגשה שלי)". לאורך כל ספרו משתמש פרוגל במילה 'רטוריקן'. המדובר הוא כמובן בתעתיק העברי של המילה היוונית *rhētorikos*. תקצר היריעה אם ארצה לתת כאן סקירה של מקור מילה יוונית זאת והסיומת *-ikos* לשמות של בעלי מקצוע בשפה היוונית. אין זה אמור לעניין את הקורא, בודאי לא את המומחה לרטוריקה ד"ר שי פרוגל. מכל מקום, מילה זו היא לועזית והקורא עשוי – ובצדק – לשאול את עצמו למי הכוונה? מה רע, שי פרוגל, ב'נואם'? ואם במורה עסקינן אפשר לכתוב 'המורה לרטוריקה'. מדוע המילה 'רטוריקן'? האם בגלל שזו המילה הרווחת בתרגום העברי של ליבס *לגוגיאס*? ואדרבה, דווקא כאן כדאי היה לעמוד על ההבחנה בין הלאטינית והיוונית. ביוונית המילה *rhētōr* (ῥήτωρ) משמשת הן עבור המורה לרטוריקה והן עבור הנואם, בעוד שבלאטינית ישנה כבר ההבחנה בין השניים: המילה *rhetor* משמשת אך ורק עבור המורה לרטוריקה, בעוד שהנואם הוא *orator*. זהו ידע בסיסי שאי אפשר בלעדיו, ואין זה משנה מה הציר שעליו הספר בנוי. יתר על כן, מאחורי הבחנה זו שבין היוונית והלאטינית מסתתרת לה סוגיה נכבדה מאוד הקשורה באופן הוראת הרטוריקה, סוגיה שיש לה השפעה עצומה על טיבה וערכה של הרטוריקה. מי שמכתיר את ספרו בכותרת 'רטוריקה' ירצה להשכיל את קוראיו במונח *rhetor* שממנו

נגזרת המילה 'רטוריקה', וכמובן orator. במקום לספק לקורא ידע בסיסי זה בחר פרוגל – סתם כך פתאום – להשתמש שוב ושוב במילה 'רטוריקן'. אני בספק גדול אם פרוגל בכלל שם לב אי פעם להבחנה זו שהיא, כאמור, אחד מן הדברים הבסיסיים ביותר למי שעוסק ברטוריקה. ומדוע הספק? משום שפרוגל משתמש במילה זו במשמעויות סותרות. הבה נראה מספר דוגמאות. המילה מופיעה לראשונה בעמ' 22: "אך כתבי אפלטון נחשבים לא רק... אלא אף למקור מידע מרכזי בנוגע לרטוריקנים שקדמו לתקופתו". נראה שהכוונה כאן היא למורים לרטוריקה, שכן הסקירה של פרוגל מתחילה בקורקס שהיה הראשון "שניסח כללי הדרכה לשכנוע מילולי" (עמ' 21). ואכן בעמוד הבא אנו קוראים: "הרטוריקנים, כבר מקיקרו וקווינטיליאנוס." מן הסתם מתכוון פרוגל לשניים אלה ולחיבוריהם על אומנות הרטוריקה. אמנם קיקרו שימש גם כנואם, אבל זוטות כאלה אינן מעניינות את שי פרוגל; ניחא. אולם באותו עמוד עצמו אנו קוראים: "הרטוריקן, לטענת סוקרטס, גורם לבני האדם להאמין בדברים בלי קשר למידת האמת והצדק שבהם." כאן הרטוריקן מופיע בבירור כנואם. גם ההפניה לסוקרטס בגוגליאט מוכיחה זאת. כך גם בעמ' 27, ואנו עדיין באותו הדיון, מופיע שוב הרטוריקן במשמעות של נואם ("על הרטוריקן להכיר רק את הדעה המקובלת כדי לזכות בהסכמת הרוב"). כדי לא לסבך מדי את הקורא אומר את הדברים בפשטות: המונח rhētorikos ביוונית אינו יכול להיות 'מורה לרטוריקה'. להיפך, מדובר ב'תוצר' של האומנות, קרי הנואם או לפחות התלמיד שסיים את לימודיו אצל ה-rhētōr המורה ל-rhētorikē. אינך יכול, שי פרוגל, לכנות מורה לרטוריקה בשם 'רטוריקן'. יתר על כן, כיצד אפשר לכנות את קיקרו או קווינטיליאנוס בכינוי rhētorikos, והרי ל-rhētorikos כלל אין מקבילה בלאטינית.

ה.3: כותרתו של פרק 3 היא 'בין אתיקה לרטוריקה'. בסעיף ג' מביא המחבר שלושה נאומים – האפולוגיה של סוקרטס, נאום על כבוד האדם של ג'ובני פיקו דה לה מירנדולה והנאום של סארטר האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם. שלושת הנאומים מכונים 'שלושה נאומים הומניסטים'. על הביטוי 'הומניזם' ועל נאומו של ג'ובני פיקו

דה לה מירנדולה עמד כבר יידידי סטנלי ד' אשר. בדברים הבאים אתייחס לאפולוגיה של סוקרטס, ואתחיל בעצם הבחירה באפולוגיה. בתחילת הדברים מקדים פרוגל, ובצדק, ומעיר שהנאום אינו אמיתי, אלא שכתוב של אפלטון. וכאן תמה הקורא: האם חסרים בספרות היוונית העתיקה נאומים אמיתיים ואפילו בעניינים 'הומניסטיים'? והרי דווקא בספר פופולארי שבו יש להצטמצם ולבצע סלקציה חמורה היה מן הראוי לבחור נאום שנישא ככתבו וכלשונו. מדוע לא לבחור אחד מנאומיו של קיקרו למשל? ואם בנאום יווני העוסק ביוונים עצמם חפצים אנחנו, אפשר אפילו לבחור את הפנאגיריקוס של איסוקראטיס, או אחד מן הנאומים המשפטיים של דמוסטיניס, זאת לבד מן העובדה שהנאום אפולוגיה הוא גם חיבור פילוסופי. כלומר הנאום היחיד מן העת העתיקה שניתוחו מוצג לקורא בספר המוקדש לרטוריקה הוא דווקא נאום שאינו בהכרח אמיתי ושמצריך גם ניתוח פילוסופי. אתמהה.

והערה נוספת. כותב פרוגל: "קיים חיבור נוסף בשם זה בכתביו של כסנופון, אך גרסתו נחשבת מהימנה פחות משום שהוא לא נכח במשפט וכתב את גרסתו כחמש-עשרה שנים לאחר המשפט" (עמ' 121). האם העובדה שאדם לא נכח במשפט וכתב את גרסתו מאוחר מאוד הופכת את גרסתו בהכרח למהימנה פחות? אולי היו לו מקורות טובים? אולי האדם שנכח במשפט וכתב את גרסתו סמוך לאירוע, דווקא הוא מהימן פחות משום שהוא כלל לא היה מעוניין בתיעוד מדויק של האירוע? ואכן, פרוגל עצמו כותב על האפולוגיה של אפלטון ש"אין זה תיעוד רשמי של הנאום אלא שכתוב מאוחר יותר של אפלטון". כלומר יתכן בהחלט שאפלטון אינו מוסר באופן מדויק את תוכן הנאום והדבר מכוון. אפלטון היה פילוסוף, ומטרת האפולוגיה אינה בהכרח תיעוד של הנאום, אלא שימוש בנאום כדי לומר את דבריו שלו (של אפלטון). לשון אחר, מן הסיפא של פרוגל המתייחסת לכסנופון אתה למד שעבור פרוגל האפולוגיה של אפלטון מהימנה יותר כי היא נכתבה ככל הנראה סמוך לאירוע ואפלטון עצמו נכח בו. אולם כשאתה פונה לרישא מסתבר שאותו פרוגל עצמו אינו רואה באפולוגיה של אפלטון תיעוד מדויק.

כותב פרוגל: "את הנאום השני הוא נושא לאחר שנמצא אשם, בהפרש של שלושים קולות בלבד מתוך 500 שופטים." שטויות! במשפט היו 501 שופטים וההפרש הוא לא שלושים קולות אלא של 61 קולות. מניין לפרוגל 'הפרש של שלושים קולות'? והנה מילותיו של סוקראטיס (בתרגומו של ליבס): "והנה מסתבר שאילו שלושים קול בלבד היו ניתנים לצד השני, הייתי יוצא זכאי." המספר שלושים (צ"ל 31, ראו את הערתו של ליבס במקום) אינו מתייחס להפרש בין קולות המזכים והמחייבים אלא למספר הקולות הנוספים שהיו דרושים לסוקראטיס כדי לצאת זכאי.

כותב פרוגל: "סוקרטס היה מוקע באתונה זה זמן רב כאדם שהתנהגותו משונה ומסוכנת: אופיו החקרני מוצג כחותר תחת האמונה הדתית" (עמ' 123, הדגשה שלי). פרוגל רומס כאן כל סנטימטר של דיוק מדעי שככל הנראה מעולם לא היה לו. הביטוי 'האמונה הדתית' ויחוסו לסוקראטיס, ובכלל ליוונים בתקופה זו, הוא אפילו לא אנכרוניזם. מדובר בשגיאה גסה המעלה על נס את בורותו או שחצנותו – או שתיהן גם יחד – של הכותב. כל כך הרבה נכתב על הפועל $\nu\omicron\mu\iota\zeta\omega$ nomizō בהקשרים שלנו, וכל כך דשים בנושא זה בקורסים האקדמיים באוניברסיטאות, עד שפשוט קשה להאמין שעדיין קיים מן דהו היכול לחזור על שטות כזו. אין ביוון העתיקה אמונה דתית במובנה הנוצרי או היהודי, קרי אמונה בעיקרי דת הכוללים בין השאר אמונה באמיתותם של אירועים היסטוריים וקביעות מטפיסיות אחרות. הדת היוונית אינה יותר מאשר עבודת האלים, קרי שמירת הפולחנות לאלים. סוקראטיס לא מואשם כחותר תחת אמונה דתית, פשוט משום שמעולם לא הוא ולא אחרים חויבו בה. האשמה היא שהוראתו של סוקראטיס תוכל לגרום לכך שחלק מהאנשים יפסיקו להאמין בסיפורי האלים ובכוחם והתוצאה תהיה שהם לא ישמרו את פולחנם. במילים אחרות, עצם האמונה באותם סיפורים, או בגרסאות כאלה או אחרות של הסיפורים, היא כשלעצמה אינה החשובה. החשוב הוא עצם הפולחן. אם האלים לא יקבלו את המגיע להם או אז יכולים לבוא על הפוליס אסונות כמו רעב או מלחמות. הספרות היוונית עמוסה במקרים שבהם צוחקים על האלים ואף מבזים אותם. בעולם הדתות של היום מקרים כאלה היו

מסתיימים אולי בהעלאה על מוקד, אלא שביוון אתה יכול לומר מה שאתה רוצה על האלים, כל זמן שהדברים הם מחוץ לשעת הפולחן ולא פוגעים בהם. הבנה זו היא בסיסית לכל מי שניגש לעסוק בענייני העולם העתיק ובודאי בכל הקשור לאלים. אולם, מי שיכול לכנות את סוקראטיס 'הומניסט' יכול גם ליחס לו 'אמונה דתית'.

כותב פרוגל: "הוא {סוקרטס} מספר שהתנהגותו היא פועל יוצא של דברי האורקל מדלפי, ולפיהם סוקרטס הוא החכם באדם" (עמ' 123). והנה הנוסח הנכון: "... כי שאלתו היתה, אם יש חכם ממני, והפיתיה השיבה את דבר-האל, שאין חכם ממני." מן הסתם יקפוץ ד"ר פרוגל, יעמוד על רגליו האחוריות ויריע: לוגית המשפט 'אין חכם ממני' שקול למשפט 'אני הכי חכם'. לאט לך לוגיקן. פילוסופיה אינה רק לוגיקה טהורה, ודיאלוג אפלטוני אינו מתמצה בניחות אנליטי קר ועקר. יש סיבות מדוע אפלטון, המחבר את *האפולוגיה* – וגם לשיטתך, מר פרוגל, אין כאן תיעוד מדויק – מעדיף דווקא את הניסוח 'אין חכם ממני'. לא אכנס כאן לניתוח ההבדל שבין שני הניסוחים וחשיבותו להבנת הדיאלוג. רק אשאל, מניין לך, ד"ר פרוגל, העצמאות לבצע שקילויות לוגיות על חשבון הניסוח שבו בחר אפלטון. קצת צניעות לא תזיק.

בעותק שלפני סימנתי אינספור טעויות דומות ולא אפרט כאן את כולן. אציין שמחקר *האפולוגיה* של היום מתרחק יותר ויותר מראיית הדיאלוג כתיעוד ואפילו משכתוב. היום תופסים החוקרים את *האפולוגיה* כיצירה פילוסופית של אפלטון עם כל המניפולציות והרמזים הנפוצים כל כך בדיאלוגים אחרים שלו. גם המטרה של *האפולוגיה* כבר לא נתפסת בפשטות כניסיון הקשור בהצדקת דרכו של סוקראטיס. היום מבינים החוקרים שלפנינו יצירה פילוסופית של ממש ומטרותיה הן בהתאם. אולם הקורא את הניתוח של פרוגל ל*אפולוגיה*, נשאר עם טעם טפל. למעשה אין כאן כלל ניתוח. לכל היותר יש כאן סיכום רדוד ולא מדויק של התימות והחלקים העיקריים הנאום. הדבר דומה למה שחייבו אותנו בשיעורי תנ"ך בבית הספר היסודי, קרי 'חלק את הפרק לחלקים ועמוד על הנושאים השונים בכל חלק והקשר ביניהם'. כך גם הפך התנ"ך למקצוע משעמם. האם זה הגורל שמיעד פרוגל לאפלטון? מה קיבלנו לאחר 'הניתוח' של

פרוגל? שסוקראטיס חותר אל האמת ומוכן למות בעדה; שהוא אינו מוכן להתרפס ולהתחנן לפני השופטים; שהוא רואה את דרך חייו כשליחות של האל להראות לאנשים שהם רק חושבים שהם יודעים, ושהם למעשה אינם יודעים את שהם חושבים לדעת. הוזהו אפלטון? אפילו בשטח הרטורי המצומצם אין פרוגל מספק לקורא ניתוח. הספרות הרטורית עמוסה בחלוקת הנאום לחלקים והאופן והשפה שבה יש להשתמש בכל חלק וחלק (על משחקי השפה שבנאום אין פרוגל מסוגל להתעכב שכן אין הוא קורא את המקור היווני). על נושא זה אאריך בהמשך, אך אזכיר שפרוגל עצמו מתייחס מפעם לפעם לתיאוריות רטוריות. מדוע אין אנו זוכים לניתוח הנאום הסוקראטי לפי אותן אמות מידה רטוריות? זאת ועוד, כידוע הנאום 'ההומניסטי' הזה לא עזר לסוקראטיס וסופו ידוע. מה יעשה פרוגל? על הערה אחרונה זו ברצוני להתעכב מעט יותר: בחר לו פרוגל את *האפולוגיה* כנאום מייצג. נאום זה, כמו גם השניים האחרים, מופיע אחרי פרקים שלמים העוסקים בחשיבות שיש לייחס לדובר ובעיקר לנמען, סוגי הטיעונים המתאימים לקהל הספציפי שאליו פונה הנאום וכיו"ב. לשון אחר, כדי שהנאום יצליח (= לשכנע) יש להתחשב בנמען. אולם, ידוע לכולם שסוקראטיס בסופו של דבר הוצא להורג, כלומר הוא לא הצליח לשכנע את רובו של הקהל שישב במשפטו. במילים אחרות, סוקראטיס אינו נואם טוב שכן הוא לא התייחס ל'נמען' בקטיגוריות המופיעות בספרו של פרוגל. כדי לצאת מן המבוך מציא פרוגל את ההצלחה בטווח הקצר ואת ההצלחה בטווח הארוך: "נראה שהסיבה לכשלונו הרטורי של סוקרטס בטווח הקצר, בפני שופטיו האתונאים, היא המסבירה את הצלחתו הרטורית בטווח הארוך. זהו נאום, כפי שסוקרטס עצמו מעיד, שהזיקה לאמת ולצדק היא המעצבת אותו לא ההסכמה המיידית של נמעניו. אמנם הנאום חייב להיות מותאם לנמעניו, כי אם לא – הוא פגום מבחינה מוסרית ורטורית גם יחד, אך אין הוא מחניף להם ואין הוא נמנע מלהעמיד בסמך שאלה את דעותיהם הקודמות. יש בדברים אלה כדי להקשות על נמעניו המידיים להסכים להם, אך יש בהם כדי להסביר מדוע הנאום יכול להיות רלוונטי לנמענים רחוקים עד מאוד" (עמ' 133).

הארכתי מעט בציטוט כי לפנינו test-case של ממש. הבלבול של

פרוגל ניכר לעין. לפנינו ניסיון אוילי לקשור הכרחית בין הצלחת הנאום על בסיס רטורי מקצועי ובין תוכנו החיובי על בסיס מוסרי. ואדרבה, לפי נוסח מתחכם זה של פרוגל יוצא שאין נאום שנכשל, שכן עקרונית יתכן תמיד שבעתיד יהפוך הכישלון בטווח הקצר להצלחה מסחררת בטווח הארוך. גם ההיפך הוא נכון, אין נאום שמצליח, שכן עקרונית מי ערב לנו שההצלחה בטווח הקצר לא תשתנה בעתיד? ולעניין סוקראטיס: מניין לפרוגל הביטחון שההצלחה בטווח הארוך שהוא מעניק לאפולוגיה לא תשתנה בטווח הארוך עוד יותר? אולי היא כבר השתנתה ופרוגל פשוט לא שמע את החדשות הטירות. והנה הן: השכן שגר בקומה מעלי – שקיבל ממני את האפולוגיה וקרא אותה – בטוח שסוקראטיס הוא אידיוט, שחצן וטיפש.

ה-4: הכותרת לפרק הרביעי בספרו של פרוגל היא 'רטוריקה: לוגוס, אתוס ולקסיס'. כדי להבהיר עד כמה מגוחכת כותרת זו אשאל את הקוראים: מה נאמר על הכותרת הבאה בספר העוסק בהיסטוריה פוליטית של צרפת בעת החדשה: liberté, égalité, commerce? הרי כל בר בי רב מכיר את השלישייה המפורסמת של אריסטו 'לוגוס, אתוס ופאתוס'. מניין הלקסיס? כאן דרושה הקדמה קצרה כדי להבין את הביקורת.

המסורת הרטורית מונה מספר שלבים בדרך להכנת הנאום (בניגוד לחלקי הנאום).

1. *heuresis* (εὐρεσις) – חלק זה, הקרוי בלאטינית *inventio*, כולל בעיקרו שני תתי-חלקים. הראשון מכונה *stasis*, קרי קביעת האסטרטגיה והציר שעליו בנוי הנאום. החלק השני כולל את האמצעים שבעזרתם אנו מנסים לשכנע. אמצעים אלה עצמם מתחלקים לשתי קבוצות. הראשונה היא זו שאריסטו מכנה 'חוץ אומנותית', והכוונה לעדים, שטרות וכיו"ב. מדובר באמצעים 'חוץ אומנותיים', שכן הנאום אינו מייצר אותם במסגרת אומנותו. הם נמצאים לו מן המוכן והוא רק משתמש בהם. הקבוצה השנייה כוללת מה שאריסטו מכנה אמצעים 'אומנותיים', קרי אמצעים שהנאום מייצר במסגרת היותו אומן. כאן נכנס השילוש של ה-*πάθος*, *λόγος*, *ἦθος* (פאתוס, לוגוס ואתוס), ונחזור לדברים מיד.

2. taxis (τάξις) – חלק זה קרוי בלאטינית dispositio והוא מתייחס לסידור הנאום. כאן יש גרסאות שונות, אבל הנפוצה ביותר היא החלוקה לארבע באופן הבא: הקדמה (exordium), סיפור העובדות (narratio), ההוכחות/טיעונים (probatio), והסיכום (peroratio). (כאן זכו דווקא המונחים היוונים של ה'הקדמה' ו'הסיכום' להיכנס לשפות המערביות – 'פרולוג' ו'אפילוג' בהתאמה). גם כאן, כמובן, יש לכל חלק ב־dispositio התכונות המיוחדות לו, וכמובן יש כאן תתי־חלקים ותתי־חלקים לתתי־החלקים.

3. lexis (λέξις) – בלאטינית חלק זה קרוי elocutio והוא עוסק בסגנון של הנאום, וגם כאן ישנם תתי־חלקים. הראשון קשור בבחירת המילה הנכונה, והשני בבחירת אופן ארגון המילים המתאים. שלושה חלקים אלה מופיעים מוקדם מאוד, והאזכור הראשון שלהם הוא אצל איסוקראטיס, בחיבור המתוארך ל־390 לפנה"ס. אחר־כך, ככל הנראה אצל אריסטו, אנו מוצאים חלקים נוספים, בעיקר שניים:

4. mneme (μνήμη) – זיכרון, ובלאטינית memoria.

5. hupokrisis (ὑπόκρισις) – הכוונה לאופן שבו הנואם 'מציג' את הנאום. בלאטינית חלק זה קרוי actio.

באחת, לוגוס ואתוס הם חלקים של ה־inventio, בעוד שהלקסיס היא החלק השלישי בהכנת הנאום. זהו ידע בסיסי ברטוריקה. נכון, יכול פרוגל להיתמם ולומר שכלל אין כאן כל התייחסות לאריסטו. לחילופין יש כאן לא יותר מאשר שימוש במונחים יוניים שגם אריסטו השתמש בהם. אם כך, נענה גם אנו, אין כל פסול להשתמש ב־liberté, égalité, commerce בכל הנוגע להיסטוריה של צרפת. קשה לי לדמיין lector שיאשר דבר כזה. אולם, במקרה שלפנינו הדברים מסובכים עוד יותר. בפרק זה עצמו חוזר פרוגל שוב ושוב לאריסטו ומזכיר אותו אפילו בשמו. וכאן יש לזכור ש'אתוס' אצל אריסטו בהקשר זה שונה לחלוטין מן ההקשר שפרוגל מנסה ליחס לו. האתוס שעליו מדבר אריסטו בשלישייה 'לוגוס, אתוס ופאתוס', אין לו שום שייכות למחויבות אתית. אתוס אצל אריסטו בקונטקסט של הרטוריקה אינו אלא היכולת של הנואם להציג את אופיו לפני הקהל כמי שאפשר לבטוח בדבריו. נכון הוא שאריסטו שואף לכך שהנואם

ישתמש ברטוריקה אך ורק למטרות טובות, אך לשאיפה זו אין דבר וחצי דבר עם ה'אתוס'. זה האחרון מציין באופן ניטרלי לחלוטין את אחד האמצעים שבעזרתו יכול הנואם להצליח בשכנוע, קרי הצגת עצמו (= אופיו) כאדם אמין, וכמובן שהאתוס של הנואם יכול להיות הצגה שנועדה להוליך שולל את הקהל.

ה.5: בעמ' 170, במסגרת דיונו ב'סגנון', קובע פרוגל שהבהירות – המעלה של הסגנון – "אינה מחייבת סגנון מסוים דווקא." ומיד במשפט הבא אנו קוראים: "אריסטו מדגיש את ההתאמה הנדרשת בין הנושא לסגנון." הסיפא סותרת את הרישא, שכן אם יש להתאים את הסגנון לנושא הרי שהבהירות מחייבת סגנון מסוים, קרי הסגנון המתאים לנושא. ואכן הספרות הרטורית העתיקה מלאה בפירוט הסגנונות השונים היאים לכל סוג נאום ולכל מושא נאום. אם כוונת פרוגל ברישא שאין סגנון אחד ויחיד לכל סוגי הנאומים הרי שאין בכך שום חידוש. כל בר דעת מבין זאת. פרוגל אף ממשיך וקובע "שלא רק הנושא קובע את הסגנון הנאה אלא גם ההקשר התרבותי." ניחא. אולם שני עמודים אחר כך – לקראת סיום הפרק – קובע פרוגל ש"הסגנון הוא הממד האישי של הרטוריקה." אלה דברי הבל. כל מבע לשוני יש בו דבר-מה מיוחד הקשור לבעליו, והדברים חלים גם על הלוגוס וגם על האתוס. ואדרבה, כשם שישנם חוקים והוראות לגבי השניים הראשונים כך גם לגבי הלקסיס; הספרות הרטורית מלאה בהוראות וחלוקה של סגנונות (גבוה, נמוך ובינוני) בהתאם לסוג הנאום ומושאו, ולא כמו שפרוגל טוען כעת בהתאם לאדם הפרטי הנושא את הנאום ("המותירה את הלקסיס כמשימה אישית לכל דובר ודובר"; "קל לראות שהסגנון הוא היבט אישי של הנאום. כלומר, הסגנון הוא הממד האישי של הרטוריקה"; שם). גם עיון שטחי בספר השלישי של אריסטו היה מראה לפרוגל שסוגית הסגנון אינה קשורה באופן אישי לכל דובר ודובר. אפילו צורן, שבתרגומו משתמש פרוגל לאורך ספרו, מעיר על כך בהערה 3 בעמ' 228 המתייחס לציטוט שמביא פרוגל עצמו: "כאן זהו תואם של הסגנון לנושא מסוים ולא דווקא לאדם." גם היום אצל עורכי דין יש סגנונות שונים, בהתאם לסוגי המשפטים (פלילי או אזרחי) או בהתאם למושא הנאום (שופט, בית משפט, חבר מושבעים, תקשורת). פרוגל פשוט

מבלבל ו'פוסח על שתי הסעיפים'. שכן אם הנושא ומושא הנאום קובעים את הסגנון הרי שהלקסיס אינה משימתו האישית של כל דובר ודובר. ואם הסגנון הוא ההיבט האישי של הנאום, ממילא נושא הנאום ומושאו אינם צריכים לעמוד למכשול לפני הממד האישי של הנואם שעשוי לבחור כל סגנון שעולה על דעתו. אם ינסה פרוגל להתחכם ולנסות לקשור בין השניים ולטעון שבחירתו האישית של הנואם תהיה בהתאם לנושא הנאום ומושאו, הרי שטענה כזו כמוה כסופיסטיקה זולה, שכן פירושה של קביעה כזו היא שנושא הנאום ומושאו הם הקובעים בסופו של דבר את הסגנון הנכון.

ו. אבקש לסיים את הביקורת בהתייחסות לעמודים 171–172. אלה העמודים האחרונים של הספר, וכאן חוזר פרוגל ודש את 'חידושו' הגדול, וכך אנו קוראים: "הצטעצעות המילים מושכת את תשומת הלב למבע עצמו, ובכך מסמאת את העין מלראות את המשמעות הלוגית והאתית של הטקסט. אין בכך כדי לטעון שמדובר בעמדה הרואה ביפה אויב של האמיתי והצודק, אלא בעמדה הרואה באמת ובצדק את התכלית של המחשבה ושל הדיבור. כאמור, ספר זה נאמן לקו מחשבה זה. זהו קו מחשבה שמצד אחד לא מגנה רטוריקה שאינה בבחינת לוגיקה צרופה, אך מצד אחר מגנה רטוריקה הרואה בסגנון את מהותה. זוהי רטוריקה של לוגוס ואתוס, המותירה את הלקסיס כמשימה אישית לכל דובר ודובר." ממש מילים כדרכנות. אולם פרוגל, הרוצה לצאת ידי חובת כל העולמות, לא מעוניין שחלילה הוא יישפט כמי שמזלזל בסגנון, ומיד הוא מוסיף: "עם זאת, ובהתאם למסורת ההומניסטית ולהמלצה של אוגוסטינוס, חשוב להדגיש שקריאה ושמיעה של נאומי מופת חיוניות לכל מי שמבקש לשפר את יכולתו הרטורית, ובכלל זה אף את סגנונו. המפגש עם טקסטים קלסיים, שאיכותם עמדה במבחן הזמן, יכול ללמד אותנו על איכות רטורית שיש בה צלילות מחשבה, מחויבות מוסרית נעלה ומבעים לשוניים מעוררי נפש." האם פרוגל עצמו הוא בחינת 'נאה דורש נאה מקיים'? האם הוא פגש – קרא ושמע (!) – טקסטים קלסיים שאיכותם עמדה במבחן הזמן? דומני שאין צורך להידרש לתשובה, כי היא ברורה. ואכן סגנונו גם הוא השתפר מן הסתם. הנה

שתי דוגמאות: "על פי אריסטו, הדוגמא יכולה להיות משני סוגים עיקריים: מקבילה מהעבר או סיפור דמיוני (למשל, משל). אפשר, למשל, לנסות לשכנע...". (57; הדגשות שלי). רק אזכיר שנואמים מפורסמים – דמוסטיניס, למשל – הקפידו שמילה לא תסתיים באותה הברה שבה מתחילה המילה הבאה. דוגמא נוספת: "אין זה תיעוד רשמי של הנאום אלא שכתוב מאוחר יותר של אפלטון, שלא מיותר לציין כי נכח במשפטו של סוקרטס. (עמ' 121; הדגשה שלי). אכן מבעים לשוניים מעוררי נפש.

ומה באשר ל'מחויבות מוסרית נעלה'? האם כל מפגש עם טקסטים קלסיים, שאיכותם עמדה במבחן הזמן יכול ללמד אותנו על איכות טורית שיש בה מחויבות מוסרית נעלה? יש לא מעט נאומים של קיקרו שאינם מביעים מחויבות מוסרית. כך גם נאומים של גורגיאס ואנטיפון שנשמרו גם הם. דווקא כאן כדאי היה לד"ר פרוגל להתייחס לשאלה הגדולה שבה נגעה מרתה נוסבאום בספרה *Poetic Justice*, ואפילו לביקורתו של פרופ' עדי צמח על ספר זה שהתפרסמה בחוברת 3 של כתב עת זה. שאלה גדולה היא האם הבקאות והשינון של יצירות מופת שתוכנן רחוק מלהיות מוסרי גם הם עשויים לשפר את יכולת הניתוח וההבנה של הקורא ואולי אפילו את רמתו המוסרית. זוהי סוגיה מעניינת שיש בה כמה וכמה צדדים, אך דווקא בה אין פרוגל מעוניין. יש דברים מעניינים יותר.

ז. סיכום: אחד החלקים המופיעים בכמה וכמה חלוקות של הנאום הוא 'הכחשת טענות היריב'. בחלק זה מנסה הנואם לנחש את תשובתו של היריב לטענותיו, ולמעשה 'מקדים רפואה למכה'. אם עלי לנחש את תגובתו של פרוגל (או מישהו מחבריו) לביקורת זאת, התגובה הבאה לא תהיה רחוקה מן האמת: "ביקורת זו כל כולה עסוקה בקטנות שאין להן דבר וחצי דבר עם התיזה העיקרית של הספר והרעיונות הגלומים בו. חוסר האפשרות של המבקר להתמודד עם הטענות של הספר גרמו לו לחפש בנרות כל מיני טעויות שוליות בשפות הקלאסיות, אי אלו 'פליטות קולמוס' הקשורות בעובדות היסטוריות ומכל אלה לחבר כתב פלסטר שעושה עוול עם המחבר".

אני מקווה ששי פרוגל יתעלה מעל תשובה שכזו,⁴ אך אינני רואה את עצמי פטור מלענות עליה.

תהליך לידתו של ספר פופולארי אינה קלה. שנים ארוכות של מחקר דקדקני וויכוחים אינסופיים בין מומחים מסתתרים להם מאחורי ספר פופולארי. התיזות הגדולות והמסגרת שבה אנו מסתכלים על תחום או על תקופה בהיסטוריה משתנות לעתים, וכל זה בזכות הפרטים. תפקידו של ספר פופולארי הוא להציג מדי תקופה את תוצאות המחקרים הרבים שנעשו בתחום, אך ללא כל השקלא וטריא ובשפה השווה לכל נפש. היוצא לנו כאן הוא שמחבר הספר הפופולארי מחויב, אולי יותר מאשר מחבר הספר המקצועי, לפרטים הקטנים ביותר. ואכן יש לשרש רעה חולה הרואה נתק בין הפרטים ובין התיזות הגדולות. אלה האחרונות משתנות בדיוק בגלל שינוי בפרט כזה או אחר. כאשר השינויים מצטרפים אחד לאחד גם התמונה הכללית משתנה. בדיוק באותה נקודה שבה המסגרת עצמה מתחילה להשתנות, או ליתר דיוק כאשר זו כבר השתנתה בספרות המקצועית, או אז מופיע הספר הפופולארי המציג שינוי זה. הווה אומר, המחבר ספר פופולארי חייב להיות בן בית בכל מכמני הספרות המחקרית והמקצועית בנושא שעליו הוא כותב, ובראש ובראשונה בחומרים המשמשים ספרות זו. ואכן זהו התהליך וזה הצינור שדרכו מקבל הציבור המשכיל את מסקנות המחקר, קרי הספר הפופולארי מתרגם את כל הספרות המקצועית ומסקנותיה לשפה השווה לכל נפש. אולם מה קורה כאשר מחבר הספר הפופולארי אינו יכול לגשת אל הספרות המקצועית הענפה העוסקת בטקסטים הללו, ספרות שבמקרה שלפנינו נכתבת ביותר מארבע שפות ולא רק מימין לשמאל? מה קורה כאשר המחבר אינו יכול אפילו לגשת לחומרים של ספרות זו כי את רוב הטקסטים הוא לא יכול לקרוא בשפות המקור? הפתרון הוא

4 רק אזכיר שהקדשתי פרק שלם לקעקוע התיזה העיקרית של הספר והציר שעליו הוא בנוי (ג 1). עם זאת בדברים הבאים אתייחס דווקא לטענת 'העיסוק וההתמקדות בקטנות'.

להסתמך על ספרות פופולארית או סמי-פופולארית (וללא יכולת אמיתית להבחין בין השתיים). והרי ספרות פופולארית זו – גם אם נניח שהיא רצינית – היא עצמה מסכמת את מסקנות המחקרים שנעשו לפניה. כך נדון הקורא לחזור אחורה, וזה במקרה הטוב.

ועל אף מה שאמרתי יהיו מן הסתם מי שיאמרו: "מה נטפלת לבחור צעיר ולספר כזה?" "הפכת אותו לשק חבטות." על כך אענה, נכון, אין לי עניין מיוחד בשי פרוגל. מקומו באקדמיה ככל הנראה מובטח, אם הוא לא יעשה שגיאות חמורות (לא במחקר, חס ושלום). שי פרוגל משמש כאן כ-test-case לאותה מגמה הפושה היום במדעי הרוח והחברה במוסדות האקדמיה, ולא רק בארץ הקודש ת"ו. שרלטנים היודעים לשבץ כל מיני פיסות אינפורמציה שהם דולים מספרות פופולארית קודמת או ספרות מחקר ליגה ד', מצרפים אליה אינטואיציות פסאודו-פילוסופיות דלוחות ורדודות, ובמסגרת שפה 'אקדמית' חושפים לעין כל את 'חידושיהם'. אם מתמזל מזלם והם מצליחים לקשור קשרים עם האנשים הנכונים התופסים משרות בכירות ועומדים בראש הוצאות ספרים (או סדרות), הם קופצים על המציאה ומשכפלים את 'חידושיהם' שוב ושוב, ואפילו בשפות זרות. ד"ר שי פרוגל זכה בתואר 'נציג המגמה' ולא בחסד.

ואם יורשה לי, מילה אחרונה על העורך, פרופ' מרסלו דסקל. אישיות חשובה זאת שמילאה תפקידים בכירים באוניברסיטת תל-אביב והשפעתה עדיין רבה – איש החוג לפילוסופיה שבה מלמד פרוגל – מככבת בשמי הקריירה הנוסקת של מחבר הספר שלפנינו. פרופ' דסקל מוזכר ברשימת האנשים שלהם מודה פרוגל בעבודת הדוקטור שלו (במקום השני). פרופ' דסקל הוא אחד משני העורכים בסדרה שבה יצאה עבודת הדוקטור של פרוגל כספר בשפה האנגלית, וכמובן פרופ' דסקל הוא עורך יחיד של הסדרה שבה יוצא הספר שלפנינו. בקיצור שי פרוגל הוא מה שנקרא בז'רגון 'איש של דסקל'. ניכר שפרופ' דסקל אוהב את שי פרוגל, הוא מסייע לו, ומן הסתם ימשיך לסייע לו. האם האהבה כאן לא קלקלה את השורה? או שמא השורה עקומה גם היא?

ירוחם יתום, באר שבע

האקדמאי המשוטט



במדור "יאללה יאללה", במקומון "זמן השרון", "מעריב", 18 במאי 2007, עמוד 52, מצוטטים הדברים הבאים מפיו של פרופ' מיכאל הרסגור:

"בימי קדם היו אינטלקטואלים ופילוסופים רבים שאספו תלמידים לחוגים, כמו למשל אריסטו שהיה מטייל בחצר האקדמיה ומשוחח עם מספר סטודנטים תוך כדי טיול."

אריסטו לא היה זקוק "לאסוף תלמידים לחוגים". כשפתח את האסכולה שלו באתונה, כבר היה שמו הולך לפניו בין כל אותם אנשים שרצו ללמוד פילוסופיה או אחד המדעים שעסקו בהם אריסטו וחבריו.

אריסטו לא לימד באקדמיה. האקדמיה היתה גימנסיון (מעין מתנס) ציבורי, רכוש העם האתונאי. לאפלטון היה בית ליד אותו גימנסיון, ובו יסד – אפלטון – את האסכולה הפילוסופית שלו, שנקראה לימים "אקדמיה" על שם המבנה הציבורי הסמוך לה. האסכולה של אריסטו קמה בבנין פרטי ליד גימנסיון אחר, בקצה אחר של אתונה, הליקיאון – ולכן היא נקראת לעתים בשם "ליקיאון" במקורות העתיקים.

האגדה היפה על אריסטו המסתובב עם תלמידים בחצר ומלמדם תוך כדי טיול – אם כי היתה נפוצה כבר בסוף העת העתיקה – מקורה בטעות בהבנת שם התואר "פריפטיטיקוס" ומוצאו. על דבר זה כבר עמד מלומד גרמני לפני כמאה שנה, הביא ראיות לדבריו, ודעתו מקובלת על החוקרים מאז. אריסטו לימד בדרכים שונות, גם בהרצאות הפתוחות למספר רב של תלמידים, וככל הנראה גם בקורסים מצומצמים לתלמידים קרובים אליו – משהו מעין "סמינריונים פרטיים". רוב כתבי אריסטו שבידינו הם רשימות שהכין הוא עצמו להרצאותיו, או רשימות שרשמו תלמידים בהרצאותיו. לעתים יש לנו גם שתי גרסאות דומות או שוות של אותן הרצאות, שככל הנראה רשמו תלמידים שונים מפיו של המורה.

“כשר, אבל מסריח” – תגובה לרימון כשר

בשלהי חודש אדר שני של שנת תשס"ח בקרתי במוזיאון הארכיאולוגי של רבת עמון. באחד החדרים במוזיאון ראיתי את הכתובת מדיר-עלא בה נזכר כידוע החוזה בלעם בן בעור. בחדר הסמוך מוצגים ממצאים ממערות קומראן ובהם מגילת הנחושת וכן התעודה ממערה ארבע המכונה בשם “טסטימוניה”, תעודה המצטטת כתובים מחזונו של בלעם. סמיכות מקום זו הביאה אותי להרהר בדמותו רבת הגוונים של בלעם במקרא ובספרות חז"ל. כידוע, חז"ל הפליגו מצד אחד בהערכת מעלתו הנבואית של בלעם כמי ששקול כנגד משה רבנו, אך מצד שני, לא נמנעו מלתארו כסוטה מין סדיסט המתעלל ומכה את הפרטנר הלילי שלו למעשי אישות – האתון.¹ מייד עם שובי לארץ מביקורי ברבת עמון, ראיתי את סקירתו של פרופ' רימון כשר על ספרי *אמונות המקרא* שפורסמה בחוברת השמינית של *קתדרסיס*. למקרא הדברים עלתה במוחי המחשבה כי יש מדברי חז"ל על בלעם המתקיימים בפרופ' כשר: חז"ל אמרו על בלעם “שבא לקלל את ישראל וברכך”² ודומה שכך ארע אף לפרופ' כשר. הוא יצא לבטל את ספרי הנוכחי כעפר הארץ אך נמצא משבח ומהלל את כישורי המחקריים ואת עבודותיי הקודמות בחקר המקרא וכדבריו: “פרופ' קנוהל הוא מן החוקרים המובילים בעולם בתורות הכהונה המקראיות. ספרו החשוב *מקדש הדממה* (ירושלים תשנ"ג) ומאמריו

1 ראו ספרי דברים פסקה שנ"ז מהדורת א. א. פינקלשטיין, עמ' 430; בבלי סנהדרין ק"ה ע"ב.
2 ירושלמי סוטה ה: ח כ ע"ד.

הרבים הדנים בענייני כהונה שופכים אור חדש, מעניין וחשוב על תפישותיה השונות של הכהונה בישראל".

לאור הביקורת של פרופ' כשר, עלינו להסיק כי ספרי הנוכחי מעיד כי משום מה סר טעמי לאחרונה ונתבלעה עלי דעתי. מאחד "מן החוקרים המובילים בעולם בתורות הכהונה" הפכתי להדיוט הכותב ספר של הבל שלדברי פרופסור כשר, ספק אם הוא ראוי לעיונם של חוקרי המקרא. הכתוב המתאר את מעשיהם של אנשי סדום אומר: "ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו" (בראשית יח: כא). האם אכן כצעקתו של פרופסור רימון, אין ספרי ראוי לבוא בקהל החוקרים? הבה נא נרד לעומק הדברים ונבחן כמה מהשגותיו של פרופ' כשר לפרטיהן והפרטים ילמדו על הכלל.

בפרק הראשון של ספרי, טענתי כנגד יחזקאל קויפמן כי בפרק א של ספר בראשית אכן קיימת תפיסה הגורסת כי הרע הוא קדמון וקיומו אינו נובע ממעשה הבריאה של האל. כשר משיג עלי וכותב:

בחינה מדוקדקת של דברי קנוהל מורה על בעייתיות מתודית... 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' צו, 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 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?

השגתו של כשר מגלה חוסר הבנה בסיסי בתחום המתודולוגי: אני עומד על טענתי כנגד קויפמן, לפיה העובדה שבמקומות אחרים במקרא מיוחסת בריאת החושך התהום והים לאל אינה אומרת דבר וחצי דבר על עמדתו העקרונית של המחבר של בראשית א בשאלה זו. השאלה האם החושך והתהום נבראו בידי האל היא עניין עקרוני העשוי להיות שנוי במחלוקת רעיונית בין מי שגורס את תפיסת הבריאה מן האין ובין מי שמתנגד לתפיסה זו. לפיכך, בסוגיה רעיונית זו בוודאי שאין להביא ראיה מכתוב אחד על רעו. אין זה דומה כלל ועיקר לבירור הסמנטי של משמעות המילה "תהו" שבוודאי רשאים אנו לעשותו על סמך משמעותה הסמנטית של המילה "תהו" בכתובים אחרים. צריך להבדיל כאן מבחינה מתודולוגית בין הבירור הרעיוני של אמונות ודעות ובין הבירור הסמנטי-לשוני שאין דרך לעשותו אלא על יסוד כתובים נוספים.

בהמשך דבריו מערער כשר על טענתי כי השניות של ה' ועזאזל בויקרא טז:ח היא המשך לשניות של האל הבורא וישויות הרוע הקדמון בבראשית א:ב. וכך הוא כותב:

חיזוק נוסף לטענתו מביא קנוהל מפרשת טיהור המשכן (וי' טז, א-כח), 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.

בהשגתו זו מסתמך כשר על דבריו של מילגרום הטוען כי בריטואל הכהני אין עזאזל מציין אישיות אלא רק את המקום אליו משולח השעיר.³ הטענה כי עזאזל הוא אך ורק שם מקום, היא טענה המצויה

3 ראו J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, New York 1991, 1021.

כבר בספרות חז"ל⁴ והיא מעשה של טיוח וטשטוש שבא להסוות את הקושי התיאולוגי הנוצר מהופעתה של ישות אלוהית אחרת בצד ה', דווקא בריטואל החשוב ביותר של הספרות הכוהנית. זיהויו של עזאזל כישות אלוהית רחוק מלהיות זיהוי "מאוחר", כדברי כשר. כפי שציינתי בספרי (עמ' 20), הכתיב המקורי של השם "עזאזל" כפי שהוא משתקף במגילת המקדש מקומראן, בנוסח השומרונים של התורה ואף בכתב היד הקדום והמשובח של מדרש תורת כוהנים, כתב יד ותיקן, הוא "עזאזל". לפנינו סיומת תיאופורית המעידה כי אין כאן ציון מקום אלא שמה של ישות בעלת מימד אלוהי. רחוק מן הדעת כי הנוסח המקורי היה "עזאזל" והוא תוקן ל"עזאזל". הדעת נותנת כי הכתיב הנוכחי "עזאזל" הוא תיקון המשקף ניסיון נוסף לטשטוש הקושי התיאולוגי העולה מלשון הכתוב.

בהמשך דבריו מתייחס כשר לפרק השני של ספרי וכותב:

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] ישארו 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 להתבגר ולהיות כמו האל היודע טוב ורע" (עמ' 31). ראשית, קשה לי להאמין כי חוקר מקרא ישתמש בטענה 'קשה להאמין ש' בכבואו 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

4 "לעזאזל – למקום הקשה שבהרים" (תורת כוהנים, אחרי מות ב:ו).

ובשלב התפתחותם 'הילדותי' אדרבא. דומה עליי שסיפור גן העדן משקף תיאולוגומגון 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.

גם כאן מגלה כשר חוסר הבנה של דברי: טענתי לפיה "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?" אינה כלל ועיקר "הצהרה בעלת נופך אישי", כדברי כשר. זוהי המסקנה אליה הגעתי אחר ששקלתי בכובד ראש את מכלול האפשרויות הפרשניות של כלל מרכיביו של סיפור גן העדן. העיון המעמיק הביא אותי לכלל דעה כי הדמות האלוהית המשתקפת בסיפור זה היא דמות מורכבת ורבת פנים. ניתן להמשיל את מורכבות האישיות האלוהית כפי שהיא משתקפת בסיפור זה למורכבות הרגשית הקיימת בנפשו של האב ביחס לבניו. מצד אחד האב רוצה בהתבגרותם ובהתפתחותם של בניו שתביא לכך שידמו לו בכוחם ובחוכמתם אך מן הצד השני הוא חושש מערעור מעמדו כתוצאה מן התחרות של הבנים באביהם. כיוצא בדבר, האל בורא האדם מניח בגן העדן את האמצעים (עץ הדעת, הנחש) שיאפשרו לאדם בסופו של דבר, לרכוש את ידיעת הטוב והרע ובכך להיות לאלוהים. אך בה בעת, הוא מוטרד וחושש מסגירת הפער שבינו ובין יציריו. חשש זה מביא להטלת האיסור על אכילת פרי עץ הדעת והוא שב ומתגלה בדברי האל בסוף פרק ד: "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו...". הבנת המורכבות הפסיכולוגית של הדמות האלוהית בפרשה זו מגלה כי אין ממש בדברי כשר לפיהם:

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 (=מן 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.

בפרק השלישי של ספרי דנתי במעמדו של המלך בספרות המקראית.
כשר כותב בסקירתו:

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.

כוחו של המלך המצרי אחר מותו נובע מכך שהוא זוהה בעת פטירתו עם האל אוסיריס הקם לתחייה בעולם המתים. מובן שאמונה מעין זו איננה יכולה להתקבל במקרא, שהרי כפי שציינתי במפורש בעמ' 49 בספרי: בניגוד לתרבויות החוץ מקראיות בהן זוהה המלך לעיתים באופן מלא עם האל ואף הפך מושא לפולחן – "בישראל המלך מעולם לא זוהה באופן מלא עם האל ולא עבדו אותו כאל".

בפרק החמישי של ספרי חלקתי על קויפמן ועל חוקרים נוספים המפרשים את שליחתו של ישעיהו לחסום את דרך התשובה לפני העם (יש' ו:ט-י) כעונש על סירוב העם להאזין לדברי התוכחה של הנביא המפורטים בפרקים א-ה. כמו חז"ל ואבן עזרא, אני סבור כי הנבואה בפרק ו' היא ראשית נבואתו של ישעיהו ולפיכך אי אפשר לקבל את הטענה שספר ישעיהו מסודר בסידור כרונולוגי וכי הנבואות בפרקים א-ה קדמו לנבואה של פרק ו' ונכתבו בימיו של המלך עוזיהו. בהקשר זה הצבעתי על כך שהיחידות הנבואיות ביש' א:א-ט, ה:יא-יז משקפות הרס נורא וגלות ואם כן בוודאי לא היו יכולות להיכתב בימי השפע והשגשוג של תקופת עוזיהו. כנגד זאת יוצא כשר ומעיר:

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, והמרבים 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?

מעולם לא טענתי כי כל היחידות הנבואיות שבפרקים א-ה מאוחרות. אפשר שחלקן נכתב אכן בשנה האחרונה לחייו של המלך עוזיהו.

טענתי היא שקיומן של שתי היחידות המאוחרות מפריך את הטענה שהספר מסודר באופן כרונולוגי. כפי שפרטתי בספרי (עמ' 91–92), העריכה הלא-כרונולוגית משקפת לדעתי, את מגמתם של עורכי הספר לפתור את הקושי התיאולוגי הנובע מן השליחות של פרק ו. באמצעות הצבת נבואות תוכחה מתקופות שונות לפני הנבואה של פרק ו יצרו העורכים את המצג המטעה כאילו הנביא נשלח למנוע את תשובת העם רק לאחר שהוכיחם כמה פעמים ותוכחתו לא נענתה. בפרק השביעי של ספרי דנתי בהבדלים שבין הדגמים של "אהל מועד" בספרות התורה. בהקשר זה כותב כשר את הדברים הבאים:

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 עליי שיש כאן ניסיון לא מוצלח לעמת בין שתי תפיסות קוטביות, בין תפיסה 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.

התפיסה אותה רואה כשר כתפיסה טרנסצנדנטית היא כלשונו "זו המושיבה את האל בשמים ושמו הוא זה הנוכח בין בני האדם". כידוע, זוהי תפיסתה של האסכולה הדויטרונומיסטית. בספרי (עמ' 127–130), דנתי בתפיסה זו ובזיקת ההמשך הקיימת לדעתי בינה ובין הדגם של אוהל מועד החיצוני. אולם, גם לפי ספר דברים האל יורד לעיתים מן השמים ומתהלך במחנה ישראל כדי להושיעם בעתות מלחמה (ראו דב' כ:ד כג:טו). לפיכך, אם נלך לשיטתו של כשר על פיה "אל טרנסצנדנטי היורד ומתגלה מידי פעם, ספק רב בעיני אם

אומנם יש לכנותו 'טרנסצנדנטי', נצטרך להגיע למסקנה כי גם תפיסת האל של ספר דברים אינה טרנסצנדנטית!
בהמשך דבריו כותב כשר:

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 הממעיטה 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).

אינני רואה הבדל משמעותי בין "הסתייגות" ל"התנגדות". הערה זו, כמו גם הערות נוספות של כשר שלא מצאתי לנחוץ להתייחס אליהן, נראות קנטרניות ונוקדניות ומוטב היה להן שלא תכתבנה.

ככלל, יש בסקירתו של פרופ' כשר כמה טענות הראויות להתייחסות ולדיון ענייני ואני תקווה כי הדברים שכתבתי כאן יתרמו לבירור זה. אך כאמור, מחלק מדבריו נודף ריח באוש של קנטרנות ונקרנות. דברים דומים אפשר לומר על הסקירה על ספרי שפרסם פרופ' גרשון ברין בעיתון "הארץ", סקירה שכשר מצטט ממנה. שלא כפרופ' כשר שעמד בתוך דבריו על גופי דברים הראויים לליבון, סקירתו של פרופ' ברין שפורסמה לפני שנה היא סקירה נוקדנית הנאחזת בפרטים שוליים ומתעלמת מן העיקר. לפיכך, לא מצאתי לנכון להגיב עליה עם פרסומה. האם אפשר שמן הסקירות הללו עולה

תגובה למאמרו של רימון כשר

גם ריחה הרע של "קנאת סופרים", קנאתם של חוקרים סולידיים, אך אפרוריים וחסרי ברק שאיש לא יעלה בדעתו למנות אותם בין ה"חוקרים המובילים בעולם" בתחום מן התחומים המרכזיים של חקר המקרא?

ישראל קנוהל, החוג למקרא, האוניברסיטה העברית

תשובה לפרופ' ישראל קנוהל

א. אתיחס תחילה לטענותיו 'הענייניות' של פרופ' ישראל קנוהל, על פי סדרן בתגובתו:

1. בדברי הביקורת שלי הבעתי את תמיהתי על כך כי פרופ' קנוהל יוצר הבחנה מתודית בין הקבלות רעיוניות לבין הקבלות לשוניות-סמנטיות. לטענתי זו משיב פרופ' קנוהל בזו הלשון: "השגתו של כשר מגלה חוסר הבנה בסיסי בתחום המתודולוגי... לפיכך בסוגיה רעיונית זו בוודאי שאין להביא ראייה מכתוב אחד על רעו. אין זה דומה כלל ועיקר לבירור הסמנטי של משמעות המילה 'תהו' שבוודאי רשאים אנו לעשותו על סמך משמעותה הסמנטית של המילה 'תהו' בכתובים אחרים. צריך להבדיל כאן מבחינה מתודולוגית בין הבירור הרעיוני של אמונות ודעות ובין הבירור הסמנטי-לשוני שאין דרך לעשותו אלא על יסוד כתובים נוספים". האומנם?! האם מילה מסוימת, מונח או צירוף מנותקים כליל "מבירור רעיוני של אמונות ודעות"? דווקא בירור משמעותו של הצירוף "תהו ובהו" עשו ללמדנו עד כמה הוא נקשר לבירור רעיוני. הצירוף מצוי עוד פעם אחת בלבד במקרא: ביר' ד, 23 (פרופ' קנוהל לא דק בקביעתו לפיה "הצירוף 'תהו ובהו' מופיע עוד פעמיים במקרא: בישעיהו לד, יא ובירמיהו ד, כג". ביש' לד, יא אנו מוצאים "קו תהו ואבני בהו", ומי שאינו מבחין בין "תהו ובהו" לבין "קו תהו ואבני בהו", חשוד שדיוק בענייני לשון וסמנטיקה רחוקים ממנו). הפותח את הפירושים השונים לכתוב זה שבספר ירמיה ימצא למשל כי הוא מתפרש כמכוון לכאוס, כבפירושו של פרופ' יאיר הופמן על אתר: "תהו ובהו" – צמד שעניינו המצב קודם לבריאת העולם (בר' א, ב). כאן הצירוף מתאר חורבן מוחלט שלא מידי אדם... כשהיקום נראה כחוזר למצב של כאוס". לפיכך, ההכרעה הסמנטית הקובעת כי

הצירוף "תהו ובהו" שבכר' א, ב עניינו דווקא מדבר, שממה – כמקובל על קנוהל – יש לה השלכה מרחיקת לכת על משמעות הכתוב כולו. זאת ועוד. דומה שהכרעתו הפרשנית של פרופ' קנוהל נובעת מרצונו לכרוך את הכתוב בתפיסת "תורת הכהונה" (אגב, יש להעיר כי יש המייחסים את סיפור הבריאה שבכר' א, 1 – ב, 4 לאסכולת הקדושה, כגון יעקב מילגרום ויאירה אמית. אולם הסתייגותו של פרופ' קנוהל מייחוס זה מסתכמת אצלו בהערה אחת בלבד, עמ' 12 הערה 10, וראויים הדברים להתייחסות רצינית ושקולה הרבה יותר). צא ולמד מכאן כמה השלכות רעיוניות מרחיקות לכת יש להכרעות סמנטיות. ומי שלא ער לעובדה זו, חשוד שלא ירד לעומק פשוטו של מחקר פילולוגי כלל ועיקר.

2. אשר למשמעות השם "עזאזל". פרופ' קנוהל מאשש את פרשנותו המיתולוגית בעדויות בתר-מקראיות, בהן ניתן למצוא את הכתיב "עזאזל". עדויות אלה מצויות, לדעת פרופ' קנוהל: "במגילת המקדש מקומראן, בנוסח השומרונים של התורה ואף בכתב היד הקדום והמשובח של מדרש תורת כוהנים, כתב יד ותיקן". לטענתו, הן בספרות חכמים, הן במקרא, ניכרת המגמה של דה-מיתולוגיזציה, משמו של אל לשם מקום. אלא שטענה זו של פרופ' קנוהל אינה מדויקת. ראשית, אין זה מדויק כלל ועיקר להפנות אל "הנוסח השומרונים", כביכול קיים נוסח שומרונים אחד ואחיד. נכון הוא כי בכה"י שפרסמו אברהם ורצון צדקה (*חמישה חומשי תורה. נוסח יהודי נוסח שומרונים, ספר ויקרא, תל-אביב תשכ"ד*) הנוסח בוי' טז, 10 הוא אכן "לעזאזל", אלא שלא כל כתבי היד גורסים כן. כך למשל במהדורת הנוסח שפרסם אברהם טל (*חמישה חומשי תורה לפי נוסח שומרון, תל-אביב תשנ"ד*) המבוססת על כ"י שבבית הכנסת השומרונים בשכם, הנוסח בוי' טז, פס' 8, 01, 26 אחד הוא: "לעזאזל". וכך קריאתם של השומרונים את נוסחם (ראו ז' בן-חיים, *עברית וארמית נוסח שומרון*, כרך ד, ירושלים תשל"ז, עמ' 462–463). בנוסף, כשם שקיימת תופעה של דה-מיתולוגיזציה, קיימת תופעה של מיתולוגיזציה, הבאה לידי ביטוי פעמים הרבה הן בספרות בית שני הן בספרות חכמים. מי שטוען טענת "דה-מיתולוגיזציה", חייב לבחון

לאשורה את האפשרות של "מיתולוגיזציה" ולדחותה. היבט מתודי זה חסר לחלוטין בדיונו של פרופ' קנוהל.

3. אשר למשמעותו של סיפור גן-עדן (בר' ב'–ג'). תגובתו של פרופ' קנוהל תמוהה. אין בדבריו כמלוא הנימה תשובה לשאלה שהצבתי לפניו: "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". כל שיש לפרופ' קנוהל הוא לטפוח על שכם עצמו ולהצהיר בריש גלי "זוהי המסקנה אליה הגעתי אחר ששקלתי בכובד ראש את מכלול האפשרויות הפרשניות של כלל מרכיביו של סיפור גן העדן. העיון המעמיק הביא אותי לכלל דעה כי...". האם על הקורא התמים להסתפק ב"כובד הראש" של פרופ' קנוהל ובעדותו על עיסתו שיצאה לאוויר העולם לאחר "עיון מעמיק"? על חוקר אמיתי לשכנע בבעייתיות הרבה שבפתרונים הקיימים, אך במקום זאת מעלה פרופ' קנוהל פתרון דחוק ובעייתי פי כמה. ושיקולים "פסבדו-פסיכולוגיסטיים" לא יועילו.

4. לשאלת מעמדו של המלך. בביקורתי טענתי כי פרופ' קנוהל לא דק בקביעתו כי "כל מרכיבי האידיאולוגיה של המלוכה האלוהית מצויים במקורות המקראיים מן הנביאים ומן הכתובים" (עמ' 46), שכן "לפחות במצרים, אידיאולוגיה זו מייחסת כוח למלכים אף לאחר מותם – מוטיב החסר, לפי עניות דעתי, בספרות המקראית". לדבריי האלה משיב פרופ' קנוהל כי הסתייגותו לקביעה כוללת זו מצויה בספרו, בהמשך, עמ' 49, לפיה "בישראל המלך מעולם לא זוהה באופן מלא עם האל ולא עבדו אותו כאל", שכן "כוחו של המלך המצרי אחר מותו נובע מכך שהוא זוהה בעת פטירתו עם האל אוסיריס הקם לתחייה בעולם המתים". אכן פרופ' קנוהל מסתייג בעמ' 49 מקביעתו שלו שבעמ' 46, אלא שאף כאן לא דק פרופ' קנוהל בדיונו. מן המפורסמות הוא כי במצרים העתיקה צמחו תיאולוגיות ואידיאולוגיות מלכותיות שונות. זו הקושרת את כוחו של המלך לאחר מותו עם האל אוסיריס, עליה הצביע פרופ' קנוהל, היא רק אחת מן התפיסות הקיימות במצרים העתיקה. זו אף זו. קיימת הייתה אף אידיאולוגיה מלכותית שייחסה למלך צורות שונות

ומגוונות של התגלות, כאלים. אף תכונה זו אין לה, כמדומני, זכר בספרות המקראית.

5. האם פרק ו' בספר ישעיה משקף את ראשית פעילותו של הנביא? בדברי הביקורת שלי העמדתי על בעייתיות שבמתודה: מהי הדרך להוכיח שאכן יש' פרק ו' הוא הנבואה הראשונה? לדעת קנוהל, די בערעור הטענה לפיה פרקים א-ה שבספר ערוכים בסדר כרונולוגי כדי לאפשר ולשים את פרק ו' בראש הנבואות. כך למשל משיג פרופ' קנוהל על מילגרום: זה האחרון טוען כי פרקים א'-ה' (למעט א', 2-9) משקפים את ימי הזוהר של מלכות עוזיהו, ועל כן קודמים כרונולוגית לפרק ו'. לדעת פרופ' קנוהל קשה לייחס לתקופה זו את יש' ה, יג. מסקנתו של פרופ' קנוהל היא אפוא "כי הפרקים הראשונים של ספר ישעיהו אינם מסודרים בסדר כרונולוגי, ומשום כך אין מניעה לראות את פרק ו' כראשית נבואת ישעיה". פרופ' קנוהל מתחמק כאן מהתמודדות של ממש עם השאלה הכרונולוגית: האם יש בפרקים א'-ה' נבואות הקודמות לשנת מותו של עוזיהו, ככתרת פרק ו'? האם די בערעור הסדר הכרונולוגי כדי לפתוח פתח ולהציב את פרק ו' בראש הספר? האם אין זה מן הראוי שחוקר יתאמץ ויתמודד עם שאלת זמנן של היחידות הנבואיות שבספר? ואם ניתן להצביע על יחידה זו או אחרת כמשקפת את תקופת הזוהר של ימי עוזיהו, האם אין בכך כדי להציב סימן שאלה על זמנו של פרק ו'? האם אין בכך כדי לאפשר את הטענה כי "אין מניעה לראות את יחידה X כראשית נבואת ישעיה"? האחיזה בחוסר-הסדר הכרונולוגי של פרקים אלה היא התחמקות מעיקרה של השאלה האמיתית, הכרונולוגית.

6. אפיונו של האלוהים כטרנסצנדנטי. בביקורתי העליתי תמיהה נוכח השימוש הלא-מדויק במונח "טרנסצנדנטי" ביחס לאל המקראי, המתואר מחד שיושב בשמים, ומאידך כיוורד ומתגלה מידי פעם. טענתו של פרופ' קנוהל כנגדי היא, שאם נדבוק בהצעתו, "נצטרך להגיע למסקנה כי גם תפיסת האל של ספר דברים אינה טרנסצנדנטית!" אכן כן! ומה פגם יש בכך? האם ההגדרה המקובלת כובלת את החוקר? אציין כי בדבריי לא התייחסתי לספר דברים דווקא, אלא למוטיב הטרנסצנדנטיות כשלעצמו, ואם אומנם ספר

דברים מייחס לאל התגלות מידי פעם, או אז נצטרך להגיע למסקנה כי אכן התפיסה בספר דברים איננה של אל טרנסצנדנטי.

ב. בהקדמה לתגובתו כותב פרופ' קנוהל: "לאור הביקורת של פרופ' כשר, עלינו להסיק כי ספרי הנוכחי מעיד כי משום מה סר טעמי לאחרונה ונתבלעה עלי דעתי. מאחד מן החוקרים המובילים בעולם בתורות ה'כהונה' הפכתי להדיוט הכותב ספר של הבל שלדברי פרופסור כשר, ספק אם הוא ראוי לקריאתם של חוקרי המקרא". ההנחה המובלעת בדבריו אלה של פרופ' קנוהל היא כי מי שמוציא מתחת ידו חיבור מעניין אחד, חזקה עליו שאף שאר חיבוריו יגיעו לרמתו של אותו חיבור. האם פרופ' קנוהל מנותק כליל מן המציאות, לפיה יוצרים, חוקרים וסופרים, מוציאים מתחת ידיהם חיבורים שלא כולם מגיעים לאותה רמה?! האם פרופ' קנוהל שכח כיצד נתקבל בקהילת החוקרים חיבורו 'בעקבות המשיח'?! האם פרופ' קנוהל מתעלם מדברי הביקורת של פרופ' מאיר גרובר על חיבורו *The Divine Symphony* – שהוא תאמו האנגלי "המבוגר יותר" של החיבור *אמונות המקרא* – הכותב בין השאר: "הנחמה היא שחוסר הדיוק המשתקף ב'סימפונייה האלוהית' אינו אופייני לחקר המקרא הישראלי" (מועד ט"ו [תשס"ה], עמ' 223)?! חוקרי-אמת בוחנים כל טענה לגופה, ללא משוא פנים.

ג. אשר לדברים האישיים שבדברי פרופ' קנוהל, בהם פתח את תגובתו ובהם סיימם, אומר רק זאת: את האבחון, הרקע, המניעים וההשלכות שיש לדברים אלה ביחס לאומרם אני משאיר לחכמי תורת-הנפש.

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

תגובה למאמרו של שרגא נרו

הובא לידיעתי כי מאמר על ספרי *המבט המופנה לאחור*, שיצא לאור בהוצאת מאגנס, התפרסם בגיליון 6 של כתב העת *קתרטיס*. לצערי הרב מצאתי לפני מאמר לא ענייני, לא אקדמי, שמטרתו להכפיש את המחבר "ולחסל חשבונות" עם האקדמיה הישראלית ועם שורה של חוקרים אקדמיים ונציגיו של תחום מחקר שכותב המאמר מזלזל בהם. אבל הצטערתי עוד יותר לגלות שכתב העת עצמו בחר להפר את כללי המשחק האקדמיים והניח לכותב המאמר להתחבא מאחורי שם בדוי (מתחכם, כמוכן: "שרגא נרו" – שרגא=נר, כידוע). איני מתפלא כלל שכותב המאמר בחר להתחבא: כפי שיודע היטב כל חוקר בתחומי הרוח, בשעה שהוא כותב על מושא המחקר הרי הוא חושף את עצמו ואת עולמו, ואכן קורא המאמר חש מיד ברגשות השנאה, הקנאה והמרירות הקשים של הכותב. הללו מופנים כלפי מחבר הספר כנציגה של האקדמיה העכשווית שהכותב מתעב אותה ממש. הנימה האישית והלא עניינית באה לידי ביטוי כבר בכותרת המצחיקה לכאורה ("לאחור... חור שחור"), ומתפתחת בהמשך ללעג וזלזול אישיים בחוקרים מן השורה הראשונה שהספר מתבסס עליהם: ד"ר דוד ויינפלד, שנכשל בהבחנות טפלות; פרופסור שמעון זנדבנק, שדבריו בוסריים, שטחיים ולא רלבנטיים; פרופסור דן מירון, שנתן ידו לדוקטורט במחקר הספרות שאופיו, רחמנא לצלן, השוואתי (שירה עברית ושירה אמריקנית); ד"ר יהודית בר-אל ז"ל, שחצתה אף היא את הקווים וספרה על הפואמה העברית, הנסמך על מחקר האפוס וגלגוליו במערב, אינו אלא מחקר יומרני ומפוקפק המשופע בהכללות גסות; פרופסור חנן חבר שאינו אלא נציגה של הוצאת עם עובד ופועל, כמוה, על פי שיקולים כלכליים, וכן הלאה: כפי שמתברר מיד בפתיחת הדברים, "הביקורת" על הספר אינה אלא הזדמנות לחסל

חשבונות עם האקדמיה השנואה, ובמיוחד, כנראה, עם האוניברסיטה העברית בירושלים, שחוקריה לעיל נתנו ידם "לכשלים המתודיים החמורים שנפוצו בכל תחומי מדעי הרוח ולא פסחו גם על הספרות העברית", ובעצם אינם אלא מבקרים ספרותיים שלא יכלו להשתכר מהפרנסה הזעומה בעיתונות היומית (כך ממש) ועל כן חיפשו ומצאו פרנסה באקדמיה. חוקרים מבקשי פרנסה אלה מרשים לעצמם לגשת אל הספרות העברית החדשה (עניין פסול ממילא: "עיונים בספרות העברית בת זמננו אינם יכולים, מעצם מהות מושאיהם, להיות מדעיים במובן החמור והמחייב; דיונים אלה הם לכל היותר בגדר ביקורת ספרות") בכלים מחקריים, בגישה השוואתית ובפרספקטיבה תרבותית מערבית רחבה. "הביקורת" אפוא אינה עוסקת כלל בספר הקיים אלא בכך שיש לכתוב ספרים אחרים, כלומר לפנינו מחנך המורה לנו איזה ספר עלינו לכתוב (זעמו של המבקר על כך שהמחבר מקדיש עיון נפרד לדיון בפואמה אצל המשוררים הנדונים הוא פתטי ואנכרוניסטי). כבר בפתחת המאמר מתהדר הכותב בידיעותיו הרבות, מפזר עוד ועוד שמות מן הספרות העברית, יצירות ויוצרים, על מנת ליצור רושם שמחבר הספר אינו מכיר את כל אלה, בעוד שהמחבר לא ביקש כלל לכתוב על מקורות השפעה אלה אלא על אחרים. ההתהדרות הזאת (name dropping) בתחילת המאמר וכן בהמשכו אינה מרשימה: מקורות ההשפעה שהוא מצביע עליהם ידועים לא רק למחבר הספר אלא לכל מי שמצוי בשירה העברית. זהו ניסיון נואש להוציא אל מחוץ לתחום המחקר האקדמי גישות חדשות (ובעצם כבר ישנות: טענות על הגישה המשווה ועל תחום המחקר של הספרות הכללית וההשוואתית אפיינו את דרכה מאז ראשיתה; מבקריה, גם אז, היו מי שראו בהיסטוריוגרפיה של הספרות הלאומית את הגישה המדעית היחידה הראויה למחקר ספרותי). הכותב קובע מי ראוי להיות חוקר ומי לא, מה ראוי להיות אובייקט של מחקר ספרותי ומה לא, ואחר כך מסכם בשם "כולנו" ומתוך התייחסות אישית מכוונת ("במושגי האקדמיה הישראלית 2006 שחר ברם הוא סיפור הצלחה. אבל הכישלון הוא של כולנו") – וכל זאת אחרי שפסל את מרבית רעיו למקצוע, השמיץ את האקדמיה בכלל וביטל כלאחר יד גם את מחקריהם של החוקרים הזרים המצוטטים בספר. יתר על

כן, בדבריו (הארוכים והמייגעים מאוד) לא הסתמך הכותב על שום מחקרים אחרים או מראי מקום מנוגדים כדי להתווכח ויכוח אקדמי מקובל וקונסטרוקטיבי עם הנאמר בספר. כמי שמדבר בשם "כולנו" הוא מסתפק בהערות דעתניות משלו, שאין בהן טענה נגדית לאיזה טענה המובאת בספר אלא הן בבחינת הערכות אישיות המתלוות לציטוטים הארוכים שהוא מצטט מן הספר; הוא קובע כי דברי המחבר הם קלישאות, או שהם שטחיים, מצהיר שלפנינו ז'רגון אופנתי וחנופה לפרופסורים, וכדומה.

מדובר אפוא במעשה הכפשה מכוון, היוצא כנגד האקדמיה, האוניברסיטה העברית וחוקריה וכמובן הוצאת הספרים מאגנס שבחרה להוציא לאור ספר כזה, ועל כן, באמת, אין להתפלא שאדם מריר ומלא שנאה בוחר להתחבא. אבל כיצד כתב העת *קתרסיס*, שחוזר ומצהיר על כוונתו להציע "מאמרי ביקורת מפורטים ומקצועיים, ללא משוא פנים", נתן את ידו למעשה לא אקדמי מובהק כל כך ומסתיר את זהותו של הכותב?

למעשה, לא הייתי טורח בכתיבת מכתב תגובה למאמר שאינן ראוי לתגובה אלמלא עניין זה. כתב העת מסתיר מן הקורא את זהות הכותב ואף אינו טורח ליידע אותו שהוא מסתיר מפניו מידע. עבור קורא המאמר שמו של הכותב הוא עניין מהותי. מי שאינו מצוי בתחום ואף לא קרא את הספר הנסקר במאמר רוצה לדעת מיהו הכותב כדי שיוכל לשפוט בעצמו את המונח לפניו. הסתרת שמו של הכותב מעידה שיש כאן מה להסתיר ומעידה על כוונתו האמיתית, המושחתת, של המאמר. בהעלמת שמו של הכותב משתתף כתב העת לא רק בהכפשת מחבר הספר אלא בהכפשת העקרונות האקדמיים עצמם, שהדבקים בהם עושים כל מאמץ להבטיח שתהליכי שיפוט, פרסום וקידום יהיו מקצועיים ומושתתים על יושר וחוסר פניות. מדוע מסתתר הכותב? ומדוע מחפה עליו כתב העת? מיהו? מה הרקע שלו והכשרתו בתחום? האם הוא חסר פניות ומתאים לשמש קורא של הספר? האם עיסוקו בספרות עברית? בספרות השוואתית? בשירה? האם הוא מכיר את מחבר הספר? האם יתכן שבינו ובין המוסדות האקדמיים ויכוח ישן ומוכר? האם בין תחומי המחקר שהוא עוסק בו ובין תחומי המחקר שבו עוסק הספר יריבות מסורתית? מערכת *קתרסיס* והוצאת

שחר ברם

כרמל, הממשיכות להסתיר את זהות הכותב, מזלזלות באתיקה האקדמית ונותנות יד למי שמטרותיו האמיתיות הן פגיעה אישית והכפשה של ציבור חוקרים שלם.

ד"ר שחר ברם, החוג לספרות עברית והשוואתית, אוניברסיטת חיפה

תגובה לתגובה: אבל החור נשאר שחור

בבסיס תגובתו של שחר ברם מצוי ההיקש הבא: 'מאחר וכותב הביקורת משתמש בפסאודונים, אני, מחבר הספר המבוקר, איני חייב להשיב ולו גם על אחת מנקודות הביקורת הרבות, המפורטות, המקצועיות והענייניות שהועלו בביקורת על ספרי'. ישפטו נא הקוראים את תקפותו של היקש "מדעי" שכזה.

האם מבקש שחר ברם שיוצג לו צילום של תעודת זהות הנושאת את השם "שרגא נרו" כדי שישב על הביקורת, או שמא אין לשחר ברם מה להשיב מבחינה עניינית, והוא נאחז בזוטות המקובלות על שרלטנים מסוגו שנחשפו, והחוזרים תדיר על המנטרה: הכל אישי. ובכן הבה נעשה מעט סדר: שחר ברם חייב לקוראיו תשובות ענייניות, ולא, לא הכל אישי.

אין לי דבר נגד שחר ברם כל עוד הוא אינו מתיימר להציג את עצמו כחוקר ספרות. אבל בספרו הוא מתיימר להיות חוקר ספרות המסוגל להשוות בין הספרות העברית לספרויות אירופיות שהוא אינו מכיר ולכן נכשל בהבחנות טיפשיות. בוודאי שאין לי דבר עקרוני נגד ספרות משווה: אדרבא, ילמד שחר ברם יוונית ולטינית, גרמנית, צרפתית, איטלקית וספרדית, ואז אולי יוכל, כרבים וגדולים ממנו, לערוך השוואות זהירות בין סופרים בני ספרויות שונות. בביקורתי ציינתי כמה מהקשיים המתודיים הכרוכים בכך, אבל הרי ניצבת בפנינו דמותו של חוקר ומבקר הספרות ברוך קורצווייל שהיה מסוגל לכך. אבל, כפי שמראה הביקורת, שחר ברם לא מסוגל לכך מן הטעם הפשוט שהוא לא טרח ללמוד ספרויות אלה הנזכרות בשפע בספרו. האם צריך לחזור ולהסביר לשחר ברם שקודם כדאי ללמוד את הספרויות לעומקן, אחת לאחת, ורק אחר כך לנסות להשוות ביניהן,

או שיש איזו תיאוריה שמצדיקה השוואה בין ספרויות מבלי שהחוקר מחויב להכיר את תוכן השוואותיו?

כמה צביעות וחוסר יושר יש בתגובתו של שחר ברם. שהרי הביקורת מתמקדת רק בו ובספרו, וחושפת, אחד לאחד, את הפגמים הרבים ב"מחקרו". והנה מציג עצמו שחר ברם בתגובתו כנציגה של האקדמיה הישראלית כולה, ומחוז ירושלים בפרט, שנפגעו כולם מן הביקורת, ומשווה עצמו לחוקרים גדולים ממנו בכמה דרגות שהוא יוצא להגנת שמם הטוב. חוקרים אלה נזכרו רק כחלק מהביקורת על האופן בו משתמש שחר ברם בסמכויות מדעיות, קוטף ציטוט פה ואמירה שם (כתלמיד ממוצע לתואר ראשון) ומלכד אותם לאיזה גיבוב אקדמי מפוקפק. כמה רחוק שחר ברם מעמדה של חוקר עצמאי המסוגל לבקר דורות קודמים של חוקרים ולצעוד כמה צעדים משל עצמו. ספרו מלא בחנופה לכל גיבוב של מאן דהוא שיכול לקדם את הקריירה של שחר ברם.

משקר שחר ברם כשהוא מציג את האמירה הכללית על "כשלים מתודיים חמורים במדעי הרוח" כאילו שנאמרה על האוניברסיטה העברית בירושלים. הוא מוסיף ומשקר כשהוא קובע כאילו נאמר בביקורת שהחוקרים הירושלמיים הם מבקרי ספרות; מה שנאמר הוא שחוקרים שרלטנים מסוגו של ברם הם סוג של מבקרי ספרות סוג ד' שהיום חלקם מוצא את מקומו באקדמיה. אבל כפי שמוכיחה הביקורת, שחר ברם חף מיושר מדעי, ותגובתו מעידה על כך שהוא גם חף מיושר אינטלקטואלי בסיסי.

איפה שחר ברם ואיפה "פרספקטיבה תרבותית מערבית רחבה". יוצא לו האביר ברם חמוש בעברית ובאנגלית לכבוש את ספרות המערב. אך אויה, ספרות המערב נכתבת במשך אלפי שנים בכמה וכמה לשונות ובהקשרים היסטוריים סבוכים שהוא לא מכיר. אז מה עושים? פונים לספרות משנה סוג ג' (מסוגה של יהודית בר-אל) ומייצרים ספרות משנה סוג ד' (מסוגו של שחר ברם), רק שבדרך מתווספים תיאוריה אופנתית וז'רגון מנופח. ובכן מר ברם, החנופה עובדת עד גבול מסוים.

מה פירוש "המחבר (קרי ברם) לא ביקש כלל לכתוב על מקורות השפעה אלה אלא על אחרים"? כפי שמראה הביקורת ברם מתעלם

ממקורות ההשפעה הרלוונטיים ביותר למחקרו ומוצא, שלא לומר כמעט ממציא, מקורות השפעה שלא היו ולא נבראו. אין כאן עניין של חירות החוקר לבחור מקורות השפעה. החוקר חייב להיות נאמן למקורותיו, ללמוד אותם ואת הקשרם לעומקם, אבל לשחר ברם אזה הדרך: הוא רוצה קידום וקביעות, ולמי יש זמן וכוח למחקר מדעי ומחייב של ממש? קצת חנופה, קצת סמכויות, חצי תיאוריה פה וניסוח פומפוזי שם, והנה ספר ועוד ספר, מאמר ועוד מאמר, והקריירה מובטחת.

האם שחר ברם באמת מייצג "גישות חדשות"? האם הוא נציגה האולטימטיבי של "ספרות כללית והשוואתית"? כבר הזכרתי את קורצווייל שעסק גם בספרות כללית והשוואתית אבל עם כלי מחקר של ממש. לא שחר ברם, אין כאן ויכוח אידיאולוגי, יש כאן ויכוח הרבה יותר פשוט: לפני שלומדים לכתוב לומדים לקרוא, לומדים דקדוק ותחביר, כשיודעים ללכת, מנסים לרוץ. אבל שחר ברם מקפץ קפיצות משונות ומנסה להציג את עצמו כנציגן של "גישות חדשות". לא בבית הספר הזה מר ברם.

והלא מי שמתהדר בשמות ובתרבויות שהוא אינו מכיר הוא שחר ברם עצמו. ואילו את הספרות העברית עצמה, מקור ההשפעה המיידית והברור על משוררים עבריים שהם נושא ספרו שחר ברם "שכח", כי הוא רצה לכתוב על מקורות השפעה אחרים שמעניינים אותו. והאמת המדעית? נעשית עדרים עדרים ופורחת לה.

שחר ברם ציפה אולי לסמכויות מנוגדות ול"ויכוח אקדמי מקובל וקונסטרוקטיבי" (שיכניס גם אותו לשיח המדעי), אבל הביקורת מראה באופן פשוט ביותר שספרו אינו מחקר מדעי של ממש אלא מראית עין של מחקר מדעי.

כמה נואל מצידה של מערכת קתרטיס שלא לשחק את כללי המשחק הצבועים והחנפניים להם נאמן כל-כך שחר ברם, ולבחור לעמוד מאחורי ביקורת המבוססת על טיעונים פשוטים והוכחות מובנות מעליהן. למעשה, אם הדברים היו תלויים רק בו, שחר ברם לא היה מגיב כלל, כי תגובתו מעידה על כך שאין לו ולו טיעון ענייני אחד כנגד הביקורת המפורטת והמנומקת על ספרו. אבל דומה

שבלחץ נסיבות מסוימות הוא נאלץ להגיב ובכך חשף בפני הקוראים פן נוסף של יושרו המפוקפק.

יש לחזור ולהרגיע את שחר ברם המודאג והחשדן: לא עניין אישי כאן, לא ויכוח ישן או חדש, לא מר ולא מתוק, איש לא מסתתר ואיש לא פגע ב"ציבור חוקרים שלם". בסך הכל נחשף שחר ברם כשרלטן והוא מצעק ומצווח וביאושו שם עצמו כנציגה של האקדמיה הישראלית כולה. האם שחר ברם הוא באמת נציגה (או לשון אחר בחיר בניה המיוסר) של האקדמיה הישראלית? הו קריה נאמנה.

מר שרגא נרו, קליפורניה

הערת המערכת

מערכת קתדרטיס מבקשת להוסיף:

המערכת אינה מאשרת ואינה מכחישה את הנחתו של ד"ר ברם שהשם "שרגא נרו" הוא שם ספרותי בדוי. גם אם אמנם היה זה שם בדוי, אין הדבר סותר את עקרונותינו. דבר המערכת לחוברת הראשונה של קתדרטיס, אביב תשס"ד, עמוד 6, כתבנו:

אנו ננהג גם לפרסם בעילום שם או בשם ספרותי תרומות של כותבים שפרסום שמם עלול לגרום להם נזק בגלל היצרים השולטים בעולמנו. מנהג זה של פרסום מאמרים בעילום שם היה נפוץ, למשל, בבריטניה בשנים הגדולות של העיתונות הבריטית. כל המאמרים בכתב העת הגדול מן המאה התשע-עשרה *Edinburgh Review*, וכל המאמרים ב-*T. L. S.* עד לפני שנים אחדות, היו בעילום שם.

נוסיף ומאמר שגם בעברית יש והיו פרסומים מדעיים ששמות המחברים לא הופיעו בהם: למשל, האנציקלופדיה התלמודית. "שקיפות" היא מטרה חיובית במקרים מסוימים, אך בשום פנים ואופן אין היא ערך עליון. במקרה שלפנינו, מאמרו של שרגא נרו

תגובה לתגובתו של שחר ברם

מעלה מספר רב של טיעונים מדעיים וביקורתיים לגופו של עניין, ועל המגיב למאמרו להתמודד עם טיעונים אלה, תהיה אשר תהיה זהותו של שרגא נרו, מבכור פרעה הישב על כסאו עד בכור השפחה אשר אחר הריחים. מעמדו של שרגא נרו, של שחר ברם, ושל החוקרים ששחר ברם מתייחס אליהם אינו מעלה ואינו מוריד בוויכוח המדעי. אנו מסכימים עם שרגא נרו: לא הכל אישי. יש גם מדע.

זכרון לראשונים

וולטר קאופמן



(פרייבורג 1921 – פרינסטון 1980)

יוחנן גלוקר

דברים לזכרו

וולטר קאופמן (Walter Kaufmann), אחד מחשובי המומחים במאה העשרים לפילוסופיה הגרמנית ורקעה ההיסטורי והספרותי, ולאכסיסטנציאליזם, רקעו ומקורותיו, מסמל בחייו ובפעלו צדדים אחדים של "המציאות היהודית" – la condition juive – במאה העשרים.

קאופמן נולד בפרייבורג שבדרום גרמניה למשפחה יהודית במקורה, אלא שהוריו עברו לנצרות הלותרנית עוד לפני שנולד. הוא גדל בברלין כילד גרמני פרוטסטנטי לכל דבר. הוא עצמו מספר שבגיל עשר שאל את אביו מה טיבו של "רוח הקודש" שבשילוש, שמורה הדת בבית הספר הצהיר שיש להאמין בו – ומשלא זכה לתשובה מספקת, החליט לעזוב את הנצרות ולהתייחד. זאת עשה בגיל 12, בו מותר היה לפי החוק הגרמני לאדם להמיר את דתו. הוא דבק ביהדות האורתודוקסית ולמד עברית, מקרא ותלמוד במלוא

המרץ וההתלהבות בסמינר אורתודוכסי לרבנים. עוד בשנותיו האחרונות בגרמניה ראה את ייעודו כרב אורתודוכסי. בשנת 1938/9, ברגע האחרון, הצליח לברוח עם הוריו לאנגליה, ומשם הוא המשיך לארצות הברית. בשנות מלחמת העולם השנייה שרת בצבא ארצות הברית, ובשנת 1944 היה לאזרח אמריקאי.

תוך שנות שרותו בצבא החל בלמודיו, לראשונה בויליאמס קולג', בו קבל תואר ראשון בפילוסופיה, ואחר כך בהרווארד, בה עשה את למודי התואר השני והשלישי (דוקטוראט בשנת 1947). מיד עם קבלת התואר השלישי, הצטרף לסגל ההוראה של המחלקה לפילוסופיה באוניברסיטת פרינסטון (פרופסור מן המניין משנת 1962), ונשאר בה עד יום מותו.

את שמו כחוקר ופרשן טכסטים – ובמידה רבה פרשן ומתרגם של טכסטים גרמניים לקורא ששפתו אנגלית – קנה קאופמן במשך השנים כמתרגם ומפרש של מקורות ספרותיים ופילוסופיים מגרמנית לאנגלית (ניצשה, היגל, לסינג, גיתה, ואחרים), וכן כמחברם של ספרים שהאירו את המחשבה הגרמנית גם "מבפנים" – אך באנגלית. ספרו *ניצשה: פילוסוף, פסיכולוג, אנטיכריסט*, משנת 1950 (תרגום עברי של ישראל אלדד, 1982), הציע גישה חדשה ואוהדת לפילוסוף שנחשב אז בעולם הדובר אנגלית כמבשר האידיאולוגיה הנאצית. ספרו *היגל*, משנת 1965, הציג לקורא האנגלי/אמריקאי לראשונה את היגל כסופר ופילוסוף גרמני, על רקע מקומו וזמנו, ולא סתם כנציג של "המוחלט". הוא פרסם עשרות ספרים (חלקם הגדול תרגומים מגרמנית) ומאמרים, רובם בענייני פילוסופיה גרמנית של המאות התשע-עשרה והעשרים, וחלקם בענייני פילוסופיה אכסיסטנציאליסטית בגרמניה ומחוצה לה.

בארצות הברית אבד קאופמן את אמונתו הדתית והיה לאתאיסט. בספרו *אמונתו של כופר* (*The Faith of a Heretic*) משנת 1960 הוא מצדיק בחירה זאת מטעמים היסטוריים ופילוסופיים. למרות זאת, מעולם לא נתק את הקשר הרוחני והרגשי ליהדות. דבר זה נכר בספרו *ביקורת הדת והפילוסופיה* (*Critique of Religion and Philosophy*) משנת 1958. בספר זה הוא מותח בקורת שלילית על כל הדתות ועל רוב השיטות הפילוסופיות, אך בין הדתות הוא מקדיש הערכה

מיוחדת לבודהיזם וליהדות – ובעיקר ליהדות. דבריו על היהדות כתובים תוך שליטה במקורות המקראיים והתלמודיים, ובהקדמה הוא מצהיר כי כל התרגומים לאנגלית של טכסטים עבריים וארמיים הם שלו. בצטוטים מן התלמוד, הוא מוסיף, הלך בעקבות הגרסה של ש"ס וילנה.

בשנת 1962 היה קאופמן פרופסור מחקר באוניברסיטה העברית בירושלים. לא היה זה בקורו הראשון או האחרון בירושלים, בה הרגיש כבן בית והכיר כמה מוטיקי הפילוסופים – בעיקר את מרדכי מרטין בובר ושמאל הוגו ברגמן. אילו חי עוד שנים אחדות (הוא מת בגיל 59, במלא כוחו), יתכן שהיה עובר לירושלים לעת זקנה.

המאמר "טירתו של היידגר", המופיע כאן, נכתב במקורו עברית ויצא לאור בעיון, כרך ט, חוברת א, 1958 – חוברת המוקדשת למרדכי מרטין בובר ליובל השמונים – עמודים 76–101. קאופמן עצמו פרסם תרגום מורחב של מאמר זה באנגלית בספרו *משיקספיר ועד לאכסיסטנציאליזם (From Shakespeare to Existentialism)*, אוסף מאמרים שיצא לאור בשנת 1959. בהקדמה לאוסף זה מעיר קאופמן – והקורא חש כאן במידה מסוימת של גאווה – שהמאמר יצא לאור במקורו בעברית בכרך המוקדש לבובר.

מאז יצא מאמר זה, התגלו ופורסמו עוד כתבי יד של היידגר – חלקם עוד בחייו של קאופמן – והמחקר והפרשנות של כתבי היידגר הפכו לתעשייה משגשגת. מטרתנו כאן – ובמאמרים אחרים במדור "זכרון לראשונים" – אינה להציג לקורא את "האמת הסופית והמוחלטת" (כאילו יש יצור כזה במדע), אלא להראות כיצד יכול מומחה של ממש לצאת נגד הזרם ולהביא נימוקים כבדי משקל לדבריו. קאופמן החל לחשוב מחשבה עצמאית עוד כילד, ומעולם לא חדל לעשות זאת. באחד מן המאמרים בספר *משיקספיר ועד לאכסיסטנציאליזם* הוא מתאר חודשים אחדים בשנות החמישים שבהם שהה בגרמניה והתחקה על הנעשה בה בתחום הפילוסופיה – בתקופה שבה היידגר חזר ללמד ולפרסם, ונחשב לגדול הפילוסופים החיים. מי שיקרא מאמר זה לא יתחרט על "בזבוז הזמן".

יוחנן גלוקר, כפר סבא

טירתו של היידגר

מאת ואלטר קאופמן

"הלשון היא ביתה של ההווייה" – אומר היידגר; אך באמת אין לשונו אלא בית שהוא מסתתר בו, ומינחו המזור כמוהו כשורת צריחים שאותנו היא מרתיעה ואילו לו-עצמו מעניקה היא רגש של בטחון. הפילוסופיה של היידגר דומה לטירה, שאמנם אינה יפה כלל, ואולם היא בולטת-לעין על רקע סביבתה המשעממת. לא נוכל להתעלם מן העובדה, כי טירת מחשבתו של היידגר שולטת בפילוסופיה לא רק בגרמניה, אלא אף בצרפת, ובמידה פחותה מכן באמריקה הדרומית. כלום יש לייחס עובדה זו לכך בלבד שבני-עמים אלה נוחים יותר לשכנוע? והאם יוכל אדם לקוות לפור את המסתורין האופף טירה זו בלי שיקדיש לכך את כל חייו? אחת מזכויותיה הגדולות של ה-*Einführung in die Metaphysik*¹ להיידגר היא, במה שספר זה עוזר לנו במידה רבה למצוא את הדרך אל טירה זו.

מאחר שרק מעטים מכתביו של היידגר תורגמו עד כה, אביא את דבריו לעיתים קרובות במקורם; ומאחר שחיבורי זה עשוי להיות ביקורתי מאוד, אשתדל בכנות לצטט קטעים בהירים יותר וקלים יותר להבנה. מי שמעוניין בקטעים סתומים דווקא, ימצאם בספריו של היידגר ללא קושי ובשפע.

א. ספריו של היידגר

אפשר לכנות את היידגר פילוסוף-בעל-ספר-אחד. נוכל לומר בביטחון, כי ההבחנה בין חיבורים אקאדימיים ופופולאריים בטילה לגבי דידו. מה שיש בידינו הוא *Sein und Zeit*, חלק ראשון (משנת 1927, נדפס כעת במהדורה שביעית; החלק השני לא נתפרסם מעולם) ויתר ספריו. *Sein und Zeit* הופיע לראשונה ב"ספר השנה" של הוסרל והוקדש לפילוסוף זה שעה שהוצא לאור כספר נפרד, ואולם יש לראות בו סטייה ניכרת מן הפנומנולוגיה של הוסרל, וזאת בשני כיוונים. ראשית, היידגר התרכז בצדדיה השונים של המציאות האנושית, כולל תופעות כגון דאגה וסקרנות, אימה והחלטה; ושנית, הוא עשה זאת מתוך תקווה להגיע להבנה טובה יותר של "ההווייה". המציאות האנושית עניינה את היידגר כהיאחזותו של האדם בהווייה. אכן, התיאור, שתאר היידגר את המציאות האנושית, הוא שהוציא לו

¹ Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1953 (להלן יצוטט ספר זה כ"מבוא").

מוניטין כאחד ממיסדי האקסיסטנציאליזם, אך בשום אופן אין לראות גילוי של צביעות שלאחר-מעשה בכך שהוא כיום מתנגד שיכנוהו אקסיסטנציאליסט, בהטעימו את התעניינותו בהוויה, הוא הדגיש נקודה זו בפעם הראשונה, ובאופן נמרץ, במאמרו הפולימוסי "Humanismus" (1947) Brief über den שהסתייג בו מסרט, אך בכתביו הרבים, שנתפרסמו לאחר מכן, ובייחוד ב"מבוא" הוסיף לפתח נושא זה.

היכן נקבע את מקומו של ה"מבוא" (Einführung in die Metaphysik) בכתבי היידגר ובתהליך התפתחותו? בשנת 1929 נוספו על Sein und Zeit שלושה כתבים: Vom Wesen des Grundes, Kant und das Problem der Metaphysik וחיבור בן שבעה-עשר עמודים בשם: Was ist Metaphysik?, שבינתיים צורפו אליו מבוא בן חמישה-עשר עמוד, ואחרית-דבר בת תשעה עמודים. אז עלה היטלר לשלטון ב-1933 – והיידגר התחיל לפרסם פירושים לשירתו של הלדרלין. קודם-כל הוא ניאות, אמנם, לקבל מינוי של רקטור באוניברסיטה של פרייבורג, קידם בברכה את עלייתו של היטלר לשלטון כפתח לתקופה חדשה, והתרחק מהוסרל מפאת היותו יהודי. הוא שאף זה מכבר להינתק מכל מישור המציאות שסבבה אותו, וציפה במשך שנה תמימה, כי היטלר יתגלה כמשיח (היידגר לא השתמש בביטוי זה במפורש). בשנת 1943 פרסם מאמר קצר בשם: Vom Wesen der Wahrheit, ב-1944 – את את Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, ב-1947 – את מכתבו על "ההומאניזם", וב-1950 הוציא סוף סוף את ספרו הגדול הראשון במשך תקופה של למעלה מעשרים שנה, בשם Holzwege. 345 העמודים שבספר מכילים ששה חיבורים נפרדים; ומהם אחד על קטע מתוך הפיננומנולוגיה להיגל, אחד על "אמרתו של ניצ'שה: האלהים מת", אחד על רילקה, ואחד על המשפט היחיד, שנותר לנו מאנאקסימאנדר. פרסומיו של היידגר בתקופה זו מועטים למדי, ואילו כל כתביו החדשים יותר התייחסו למה שאחרים אמרו או לא אמרו, או למה שהוא עצמו כתב או לא כתב בספרו Sein und Zeit.

בגרמניה התחילו לדבר על "המפנה" של היידגר –² (Heideggers Kehre), ולראות מעין מפנה בנסיונו שלאחר המלחמה לחקור את ההוויה, במקום להשלים את הניתוח שפתח בו ב-Sein und Zeit, על-ידי פרסום חלקו השני הנכסף. ברם, הדיון בהוויה היה מרכזי גם ב-Sein und Zeit, ומה שהיידגר אמר עתה על ההוויה רומז בין לעבר, ב-Sein und Zeit (שביחס אליו טען, כי הכל שגו בהבנתו), בין לעתיד. הווה אומר: לתפיסת ההוויה, הרי כתביו המאוחרים יותר של היידגר, אין בהם אלא פירוש עצמו או תכניות לעתיד לבוא. והנה בשנים 1953 ו-1954 פרסם לפתע ארבעה ספרים חדשים. ספרים אלה מכילים על-פי רוב הרצאות, (שניים מהם מכילים כל אחד סדרת הרצאות שלמה, אחד מהם – הרצאות בודדות וחיבורים קצרים אחרים), החופפות בחלקן הגדול זו את זו.

² השווה למשל עמ': Karl Löwith, *Heidegger; Denker in dürftiger Zeit*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1953

קטעים שלמים, כ"א לאורך עמודים אחדים, אינם אלא חזרות. שלושה מספרים אלה הופיעו ב-1954. Aus der Erfahrung des Denkens. כרך בן עשרים וכמה עמודים, פותח בשיר בן שש שורות ומסתיים בשיר בן שמונה שורות (שתי מלים בכל שורה). ובינותם, שתיים עד שלוש שורות בכל עמוד שמאלי, המתחיל במלה "כאשר" (כגון: Wenn das Abendlicht, irgendwo im Wald einfallend, die Stämme umgolder. (24). ולעומתו בכל עמוד ימני ארבעה משפטים או אמרות, שצצו במוחו של המחבר באותה הזדמנות, או נראו לו כהולמים אותה במיוחד: כגון, אם להשתמש בדוגמא שהובאה לעיל:

Singen und Denken sind die nachbarlichen Stämme des Dichtens.
Sie entwachsen dem Seyn und reichen in seine Wahrheit.
Ihr Verhältnis gibt zu denken, was Hölderlin
von den Bäumen des Waldes singt:
Und unbekannt einander bleiben sich
Solange sie stehn, die nachbarlichen Stämme. (25)

הספר השני נושא את הכותרת: Was heisst Denken? ומכיל שורת הרצאות, שניתנו בשנים 1951 ו-1952. הספר השלישי: Vorträge und Aufsätze, מחולק לשלושה חלקים, החלק הראשון מכיל: "התגברות על המיטאפיסיקה", "מיהו זאראטוסטרה של ניצ'שה", ושתי הרצאות אחרות; החלק השני פותח בהרצאה בשם Was heisst Denken? ומסיים בפירוש אחר על הדרלין; והחלק השלישי מורכב משלושה קטעים בעלי השמות הבאים:

"Logos (הראקליטוס, קטע 50); "Moira (פארמנידס, קטע 8, 34-41); "Aletheia (הראקליטוס, קטע 16). ההרצאה על זאראטוסטרה לניצ'שה דומה מאוד למסה: Was heisst Denken?, עמ' 19-47, והיידגר עצמו מסב את תשומת לבנו לעובדה זו בהערה. הקטעים על הפרה-סוקראטיים חופפים לא רק את: Was heisst Denken?, אלא גם את ה"מבוא". איש לא יתפלא על כך, שהיידגר הגיש אותו חומר בהרצאות שונות, בזמנים שונים ובמקומות שונים, אך כשחזרות כה רבות מופיעות בדפוס מתעורר הספק, שמא לא נשאר עוד למחבר לומר אלא מעט, בייחוד כשהרצאותיו דנות ברובן בהוגים שקדמו לו.

ה"מבוא", אם-כיצד לאור ב-1953, מורכב משורת הרצאות, שניתנו באוניברסיטה של פרייבורג בקיץ של שנת 1935. היידגר מבטיח לנו, שלא שינה במאומה מתוכן הדברים, אלא הכניס פה ושם שינויי סגנון קלים בלבד. מה שנכתב בשנת 1935, אך לא הושמע-בפועל בהרצאות, הוכנס בסוגריים עגולים, ואילו מה שנוסף במשך השנים הבאות, (ונוסף מעט מאוד) הושם בסוגריים מרובעים.

יאספרס נתן לנו שני מבואות; תחילה את הספר: Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (1936), ולאחר-מכן את הספר: Einführung in die Philosophie (1950), שנתפרסם באנגלית על-ידי Yale

סירתו של היידגר

University Press בשם: The Way to Wisdom. אם נבחן ספרים אלה לאור מטרותיהן המוצהרות, נמצא מקום להשגות רבות. שניהם יכולים בהחלט לשמש מבואות לפילוסופיה של יאספרס, ומנקודת ראות זו הם טובים מאוד. ה"מבוא" של היידגר משתלב בסוג זה: הוא המבוא הטוב ביותר להבנת הגותו, שנכתב עד כה.

ב. היידגר והנאציזם

ראשית, ולדעתי זה הדבר הפחות חשוב. ה"מבוא" שופך אור, במידה רבה, על יחסו של היידגר לנאציזם. מן הראוי להזכיר זאת משני טעמים. אספקט זה של הספר הוא הוא שגרם לסנסאציה בגרמניה בשעת פרסומו. ושנית, דביקותו של היידגר בנאציזם מובאת על-ידי אלא מבני אמריקה, שהעריצו את הפילוסופיה של יאספרס הערצה מסוייגת, כנימוק עיקרי להסתייגותם מהיידגר. הבאות אחדות דיין כדי להראות היכן עמד היידגר בשנת 1935, שנתיים לאחר עלייתו של היטלר לשלטון. בדומה ליאספרס, שהכין באותם הימים את ניצ'שה שלו לדפוס, היה היידגר אף הוא שקוע ראשו ורובו בהגותו של ניצ'שה ומלא הערצה בשבילה. הפירוש שלו שונה מפירושו של יאספרס, והרי מה שיש לו לומר על פירושי הנאצים שנתקבלו לפי משמעותם המילולית בחוגים רחבים גם מחוץ לגרמניה:

Aber diese Philosophie ist auch jetzt noch gut verwahrt gegen alle täppischen und läppischen Zudringlichkeiten des heute um ihn noch zahlreicher werdenden Schreibervolkes. Das Schlimmste an Missbrauch scheint des Werk noch gar nicht hinter sich zu haben. Wenn wir hier von Nietzsche sprechen, wollen wir mit all dem nichts zu tun haben. (27 ff.)

היידגר רואה את אירופה כנתונה במלקחיים בין רוסיה מכאן ואמריקה מכאן. מנקודת-ראות מיטאפיסית מייצגות רוסיה ואמריקה אותו דבר: אותה תחרות נואשת של טכנולוגיה בלתי-מרוסנת וארגון בלתי-מוגבל המוטל על האדם הרגיל. מן הראוי לזכור את המושג של היידגר Das Man ("ה'סתם") מתוך Sein und Zeit. Man tut das nicht פירושו "אין עושים זאת"; Das Man הוא האדם "האנוני-מי". היידגר מקשר ביטוי זה עם חיי יום-יום, בינוניות והשוויה; "הרגיל" במשפט המובא לעיל משקף מושג זה. הוא יוכל גם להזכיר לנו את ה-Brave New World של האכסלי.

אין ספק, כי היידגר ראה באירופה בכלל ובגרמניה בפרט, את תקותו האחרונה של האדם עלי אדמות, אי של תרבות-שבכוה בתוך אוקינוס של טכנולוגיה ובינוניות. אם ברצוננו לדעת מדוע קיבל תחילה את היטלר בהתלהבות, אך התאכזב ממנו לחלו-טין בשנת 1935, כשוועידת המפלגה הנאצית בנירנברג הוכרזה "כנצחון הרצון", עלינו רק להביא בחשבון את הדרך שבה תיאר את הטכנולוגיה הבלתי-מרוסנת. נמצא אצלו ביטויי-לעג כגון אלה: "כשמיליוני-משתתפים בוועידות המוניות נחשבים

לניצחון. ומשפט כגון זה: "ההפיכה של בני האדם להמון, השנאה והחשדנות לכל סימן של יצירה וחופש הגיעו כבר למימדים כאלה בעולם כולו עד שקטיגוריות ילדותיות, כגון: פסימיות ואופטימיות, נעשו מגוחכות זה מכבר" (צמ' 28). ברור שהיידגר קיווה כי היטלר יעניק לעולם רוח חדשה וסבר שיש לראות בו את תקוותן האחרונה של הפילוסופיה והשירה בעולם שמכר את נפשו לחוק ההיצע והביקוש. היה בכך מן האווילות וחוסר-האחריות, שכן בספרו ובנאומיו של היטלר יכולת ללא-קושי למצוא את כל ההוכחות על בשורתו האמתית. ביקורתו של היידגר על סילוף הרוח (Geist) והשפלתה מכילה אף היא רמזים חותכים אחדים בקשר לנאצים (צמ' 36 ואילך).

פסוק אחד גרם לסנסאציה בגרמניה, הוא הובא ב-Allgemeine Zeitung שב-פרינקפורט על מנת להוכיח, שהיידגר עודנו נאצי, מאחר שלא שינה פסוק זה ואילו העיתון Die Zeit בהאמבורג נחלץ להגנתו. להלן הטקסט:

Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Grösse dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der "Werte" und der "Ganzheiten." (152)

המפלגה הנאצית כונתה לעתים קרובות בשם: "התנועה" (Die Bewegung) והיידגר עצמו אינו טועה, שאמר את המלים שבסוגריים, בשנת 1935, אך הוא טוען, שהן נכתבו באותו פרק זמן. כל אדם, שהכיר את האווירה בגרמניה בימים ההם, יצטרך להודות, כי דו-משמעות מעין זו, או אף ויתור כגון זה, היה בשעתו מחיר נמוך להרשעה כה מפורשת של הפילוסופיה הנאצית, וכי רק מעטים העזו להרחיק לכת במידה כזו.

אם נבחן את הרצאותיו של היידגר לאור המצב ששרר בשנת 1935 יתברר שהן מרמזות על אכזבה ברורה מן הנאצים. נראה לי, כי הקטע האחרון של הספר אף הוא מכוון נגד היטלר. כדי לראות מה כוונתי מספיק להביא את הציטטה מתוך הלדרלין המסיימת את הספר:

Denn es hasset
Der sinnende Gott
Unzeitiges Wachstum.

הכרתו הארעית של היידגר בהיטלר (שלא להזכיר את עמדתו כלפי הוסרל) מטילה פגם באישיותו. אבל חשיבותה הפילוסופית שונה לדעתי ממה שרגילים להניח. התלהבותו הקצרה אינה הוכחה נגד הפילוסופיה שלו יותר מאשר התלהבותם של אחרים שהיתה ממושכת הרבה יותר ביחס לפילוסופיה שלהם, או הדת שלהם. אחד

מקווי האופי הבולטים ביותר בפילוסופיה המאוחרת של היידגר מופיע לפנינו באור חדש, אם נכון הוא הפירוש שנתי לקטע האחרון.

Fragen können heisst: warten können, sogar ein Leben lang. Ein Zeitalter jedoch, dem nur das wirklich ist, was schnell geht und sich mit beiden Händen greifen lässt, hält das Fragen für "wirklichkeitsfremd," für solches, was sich nicht bezahlt macht. Aber nicht die Zahl ist das Wesentliche, sondern die rechte Zeit, d. h. der rechte Augenblick und das rechte Ausdauern.

ולבסוף מובאות השורות מתוך הדרלין החותמות את הספר. אין לראות בהתפעלו-תו של היידגר מהיטלר מעין הימור בסוס הלא נכון. היידגר הוא אדם. שהאמין במשיח-שקר והוא יודע זאת. עתה הוא מפקפק בכל התשובות ומהלל את היכולת להמתין, כאילו היתה יראת-שמים גופה, וכאילו היעדר היכולת להמתין הוא חטא כלפי הרוח. מעתה יקל עלינו להבין על שום מה היידגר מחשיב, בכל כתביו המאוחרים, שאלות יותר מתשובות, מחשבה יותר ממסקנות, או, אם להשתמש באחת האמרות האהובות עליו, את ה"היות בדרך". לאורך עמודים שלמים לועג הוא לתשובות השטחיות. שניתנו על-ידי רבים מבני דורו, במקום לפתח את תשובותיו שלו. טענתו היא, כי גורלה של תקופתנו היא ההמתנה וכי כיום שום תשובות אינן באפשר. היידגר אינו נותן נימוקים לאמונתו הבלתי-מפורשת בחוק היסטורי מסויים. אף-על-פי-כן, אחד המוטיבים המרכזיים של כתביו החדשים הוא, אם לצטט מתוך Aus der Erfahrung des Denkens: "Wir Kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn" (7). בדומה לט.ס. אליוט תולה היידגר את ליקוייו שלו בומן; אין זו אשמתו. שבניתוח האחרון יש לו אך מעט לומר על ההווה; בימינו יכול אתה, לכל המרובה, לשאול שאלות.

ג. המבוא למיטאפיסיקה

ה"מבוא" מתחלק לארבעה פרקים. הפרק הראשון נושא את הכותרת: "הבעיה הבסיסית של המיטאפיסיקה" ופותח במילים: "מדוע בכלל קיים משהו ולא האין המוחלט בלבד?" אין ספק, שאי-יכולתו של היידגר להשיב על השאלה זו, אין לייחסה לתקופה שאנו חיים בה, אלא לתכונות מסוימות, המיוחדות לשאלה. שום תקופה בעבר לא היה בכוחה להשיב על שאלה זו; ואם דור כלשהוא בעתיד יהיה מסוגל לענות עליה לשביעת רצונו, הרי לא יהיה זה משום שההווה תוכנס לתחום-הראייה או תתגלה סוף סוף, אלא אולי משום שטיפול תרדימה על המצפון האינ-טלקטואלי.

אינך צריך להיות פוזיטיביסט או חסיד הפילוסופיה האנאליטית כדי לטעון כי מתפקידו של הפילוסוף הוא לקבוע, על-ידי ניתוח של שאלה זו, מדוע אין להשיב עליה. ואולם היידגר ממשך בדרכו, כאילו קאנט לא כתב מעולם את "ביקורת

התבונה הטורה שלו, וכאילו ה"מדוע" שבשאלה הוא חד-משמעי. האפשרות, שהשאלה עצמה עלולה להיות נושא לביקורת רצינית, אינה מובאת כלל בחשבון. הוא עוסק בשאלה כבטכסט מוסמך, כדרך שמטיף דן בפסוק מתוך כתבי הקודש. הוא מפרשו ומרוממו, מסייגו ועוקפו בלי לנתחו כלל.

שאלה זו, הקרויה ע"י היידגר: השאלה היסודית (Grundfrage), היא לדבריו השאלה הראשונה "במעלה". זאת אפשר להראות בשלושה אופנים: היא בעלת ההיקף הגדול ביותר, היא העמוקה ביותר, והיא גם המקורית ביותר. הוא בודק כל אחת מטענותיו לפי סדרן. על מנת להראות, למשל, שזו השאלה העמוקה ביותר, הוא אומר, שהשאלה שואלת על היסוד (Grund) של כל מה שהוא בעל הוויה. הוא מדבר על ergründen (לחקור) ועל Gründung (יסודה) ומבחין בין Ur-grund (יסוד-ברא-שית), Abgrund (תהום) ו-Grund (אין חקר?).

Diese Warum-frage bewegt sich nicht in irgendeiner Fläche und Oberfläche, sondern dringt in die "zu-grunde" liegenden Bereiche und zwar bis ins letzte, an die Grenze; sie ist aller Oberfläche und Seichtigkeit abgekehrt, der Tiefe zustrebend; als die weiteste ist sie zugleich unter den tiefen Fragen die tiefste. (2 ff.)

זו ראפסודיה, לא ניתוח; וגיבוב המילים השונות מאותו השורש – אחד התכסיסים האופייניים ביותר לסגנונו של היידגר – גורם להרגשה של הארה כביכול, ולאמונה בלתי-מבוססת שהוסבר משהו. משמתברר לנו, כי מלים גרמניות רבות כל-כך יש להן אותה הברת-יסוד "Grund", מתעוררת בנו ההרגשה, כאילו נודע לנו משהו שלא ידענוהו קודם לכן; אנו נוטים לברך את עצמנו על כך שאנו רואים משהו ומאמינים, כי הנואם לוקח אותנו למסע תגליות. אך למעשה שום דבר לא נתגלה פרט לעובדה, שלמלים גרמניות אחדות משותפת הברת-היסוד "Grund". אומנותו של היידגר היא במה שהוא מצליח לקיים בנו את הרגשת ההתעוררות מראשית הספר ועד סופו, והמצב של "תלוי-ועומד" שנוצר בנו בהתחלה על-ידי שיר ההלל לכבוד שאלתו, אינו מרפה מאתנו בכל 157 העמודים.

בעמוד 7 מודה היידגר: "למעשה לא שאלנו עדיין את השאלה. סטינו מיד בהת-הלה לתוך שיקול השאלה... בשקלא-וטריא של שיעור זה אנו מסיימים, איפוא, את הערותינו הראשונות". מה שהיה, כפי הנראה, ההרצאה השניה, מתחיל בשיר ההלל על הפילוסופיה, הנוטע בנו הרגשה משכנעת בדבר חשיבות עיסוקו של היידגר. אחדות מטענותיו של היידגר בהקשר זה, תידונה בעמודים הבאים, במקומן הנכון. אך תחילה ברצוני לנסות לתאר את הספר בקווים כלליים.

הפרק הראשון מלא גילויים מרתקים, שחלק מהם ראוי, ללא ספק, לשיקול דעת נוסף, אך מעולם לא זכה לכך. דומים הם למראות נוף רבים, המתגלים לצין תוך כדי מסעו של היידגר, מסע המכוון לא למתן תשובה על "שאלתו היסודית" אלא להצגה ממשית של השאלה.

"Einführung in die Metaphysik" heisst demnach: hinein führen in das Fragen der Grundfrage. Nun kommen aber Fragen und vollends gar Grundfragen nicht einfach so vor wie die Steine und das Wasser. Fragen gibt es nicht wie Schuhe und Kleider oder Bücher. Fragen *sind* und sind nur so, wie sie wirklich gefragt werden. Das Hineinführen in das Fragen der Grundfrage ist daher nicht ein Gang zu etwas hin, das irgendwo liegt und steht, sondern dieses Hineinführen muss das Fragen erst wecken und schaffen. Das Führen ist ein fragendes Vorangehen, ein Vorfragen. Das ist eine Führung, für die es wesensmässig keine Gefolgschaft gibt.

Gefolgschaft] עקיצה לתפיסה הנאצית של ה"פיהרר" שהמלה Gefolgschaft
[קשורה עמה כרגיל.]

Wo sich so etwas breit macht, z. B. eine Philosophenschule, wird das Fragen missverstanden (15)

"הפאתוס האכסיסטנציאלי" שבפניה זו לאדם היחיד בבידודו. מוכר לנו מכתבי ניצ'שה וקירקגור וכן מכתביהם של יספרס וסרטר. אך אין זה מספק את היידגר לעורר את שומעיו או קוראיו לשאול שאלה ממשית. כי במרכז התעניינותו עומדים לא קהל השומעים ולא האדם היחיד אלא ההוויה.

Der Titel "Ontologie" wurde erst im 17. Jahrhundert geprägt. Er bezeichnet die Ausbildung der überlieferten Lehre vom Seienden zu einer Disziplin der Philosophie und zu einem Fach des philosophischen Systems . . . Das Wort "Ontologie" kann man aber auch "im weitesten Sinne" nehmen, "ohne Anlehnung an ontologische Richtungen und Tendenzen" (vgl. Sein und Zeit 1927, S. 11 ob.) In diesem Fall bedeutet "Ontologie" die Anstrengung das Sein zum Wort zu bringen . . . (31)

אוכיר כאן את זאראתוסטרה לניצ'שה:

. . . und der Bauch des Seins redet gar nicht zum Menschen, es sei denn als Mensch. Wahrlich schwer zu beweisen ist alles Sein und schwer zum Reden zu bringen ("Von den Hinterweltlern")

ניצ'שה סבור כי הדיון בהוויה והדיון באלהים, תיאולוגיה ומיטאפיסיקה (הביטוי "Die Hinterweltler" נועד לשמש תרגום מילולי ל"מיטאפיסיקאים") אינם אלא ואריאציות של עמדה אחת ויחידה. אשוב לדון בנושא זה במקום אחר, כשאשווה את גישתו של היידגר לנו של התיאלוג.

הפרק השני נקרא: על הדקדוק והאטימולוגיה של המלה "sein" (להיות) ודן באופן נפרד תחילה בדקדוק ולאחר מכן באטימולוגיה. החלק הראשון (12 עמודים) אינו מבוסס על שפת היום-יום.

Dass die Ausbildung der abendländischen Grammatik aus der griechischen Besinnung auf die griechische Sprache entsprang, gibt diesem Vorgang seine ganze Bedeutung. Denn diese Sprache ist (auf die Möglichkeit des Denkens gesehen) neben der deutschen die mächtigste und geistigste zugleich (43)

הניתוח הבא יורד עד לשורשי המחשבה היוונית. שלושת העמודים על "האטימולוגיה של המלה "sein" מסבים את תשומת-לבנו לעובדה, "שהמספר העצום של צורות הפועל 'להיות' נקבע על-ידי שלושה שורשים שונים". קיימת המלה es (השווה עם המלה היוונית εἶναι, הלטינית esse, והגרמנית sein); שנית, המלה bheu (השווה עם המלה היוונית φῦω, הלטינית fui, והגרמנית bin; היידגר אינו מוכיר את המלה האנגלית be); ולאחרונה המלה wes (השווה עם המלה הגרמנית gewesen, war וכד'), משלושה שורשים אלה גוזר היידגר לפי שעה שלוש משמעויות: לחיות, לעלות, לשהות (leben, aufgehen).

אין ספק, יש משהו תכניתי בעיונים קצרים אלה באטימולוגיה; היידגר אינו מעמיק באטימולוגיה אלא משתעשע בה, ומבקר-קפדן עשוי לטעון, כי הוא משתמש בכל האמצעים כולל האטימולוגיה, על מנת ליצור את הרושם, שהוא מעמיק לחדור, שעה שכלל אינו מצליח להעמיק במקום כלשהו. אך אם נרצה לראות בניתוח זה מעין הצעת תכנית, שומה עלינו להודות, כי מבחינה אחת עולה הוא על מרבית ניתוחי המלים בשפה האנגלית בזמננו. היידגר מסב את תשומת לבנו לעובדה החשובה, כי מלה יכולה לסמן התמזגות של מסורות נפרדות אחדות. אין הוא מדגיש את מוסר-ההשכל: מלה יכולה להיות רב-משמעית מעיקרה, ולעיתים תואר רב-משמעות ביתר חריפות ע"י עיון היסטורי קצר מאשר על-ידי עמודים רבים, גדושים דוגמאות מתוך שפת היום-יום.

מצד שני מחליף היידגר לעיתים תכופות טיעונים בשיקולים אטימולוגיים, ורבים מן השיקולים הללו מפוקפקים ואולי אף משוללים יסוד. לזית מביא בספרו הקטן על היידגר, דוגמאות אחדות של שיקולים מסוג זה.

הפרק השלישי נושא את הכותרת: Die Frage nach dem Wesen des Seins. שניתן לתרגמה: "השאלה על מהותה של ההווה". אך המלה הגרמנית nach, שהיידגר משתמש בה במקום המלה über, קרובה יותר למשמעות של "החפוש אחר", ו-Wesen, אחד המונחים המרכזיים אצל היידגר, אינו מתמצה במלה "מהות" מבחינת משמעותו, אלא כפי שראינו הוא גם אחד השורשים שמשמשים בו בהטיית הפועל sein ("להיות") בגרמנית. יתר על-כן, anwesend פירושו "נוכח"

והיידגר נוטה להשתמש בפעלים *wesen* ו-*anwesen* במשמעות של "להיות נוכח".

הפרק הרביעי והאחרון, *Die Beschränkung des Seins*, מקיף יותר ממחצית הספר ומתחלק שוב לארבעה סעיפים: *Sein und Werden* (הווייה והתהוות), *Sein und Schein* (הווייה ותדמית, או מציאות ותופעה), *Sein und Denken* (הווייה וחשיבה), ו-*Sein und Sollen* (המצוי והרצוי, או יש וצריך).

בראשון מבין סעיפים אלה (בין שני עמודים) מצטט היידגר את הקטע השמיני, 6-1 של פארמנידס, תחילה ביוונית ואחר-כך בתרגומו-שלו הגרמני, ומוסיף:

Diese wenigen Worte stehen da wie griechische Standbilder der Frühzeit. Was wir vom Leergedicht des Parmenides noch besitzen, geht in ein dünnes Heft zusammen, das freilich ganze Bibliotheken philosophischer Literatur in der vermeintlichen Notwendigkeit ihrer Existenz widerlegt.

לאחר מכן מצטט היידגר את היראקליטוס וטוען:

Heraklit dem man im schroffen Gegensatz zu Parmenides die Lehre des Werdens zuschreibt, sagt in Wahrheit dasselbe wie jener (74)

וזה יתברר, לדבריו, בסעיפים הבאים.

הסעיף על "הווייה ותדמית" מכיל דיון קצר אך מזהיר על *Oedipus Tyrannus* לסופוקלס – השאול, כפי שמסתבר, מתוך "סופוקלס" לקארל ריינהארט (1933) – וכמו כן דיון ארוך על פארמנידס, המבוסס ביחוד על הקטעים 4, 6 והקטע 1, חרוזים 28-32.

הסעיף על "הווייה וחשיבה" (62 עמודים) הוא עיקרו של הספר. נשאלת בו השאלה: *Was heist Denken?* (חשיבה מה פירושה?). שהיידגר הקדיש לה סדרת-שיעורים מיוחדת; כן נעשה בו הנסיון להפיץ אור על ההווייה והחשיבה כאחד ע"י דיון בהיראקליטוס (96-104 ובמקומות אחרים) ובקטע 5 מתוך פארמנידס המאשר, כפי הנראה, כי חשיבה והווייה היינו הך הן (104-111). היידגר ממשיך בצטטו את שיר המקהלה השני (הוא קורא לו – הראשון) מתוך "אנטיגונה" לסופוקלס (חרוזים 332-375) בתרגומו שלו. כדי להפיץ אור על טבע האדם (112-126); ובסוף הוא מזמן יחד את סופוקלס, פארמנידס והיראקליטוס: אפלטון מסמן "ירידה" [Abfall].

Wenn wir hier von einem "Abfall" sprechen, dann ist festzuhalten, dass dieser Abfall trotz allem noch in der Höhe bleibt, nicht in Niederes absinkt. (141)

התפיסה הקדומה של אמת ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) כ-*Unverborgenheit* (אפס-נסתרות, כפי שהיידגר תרגם לפנים את המונח היווני) פינתה את מקומה לתפיסה של אמת כמבוטאת במשפט או ביתר דיוק תפיסת האמת כנכונות. היידגר בודק את תפקידם

של אריסטו והיגל בהתפתחות זו. מנקודת ראות מאוחרת זו, אין כבר אפשרות להבין את הפילוסופיה היוונית הקדומה. הטענה שהדעות שהוא שולל, ברורות יותר, על-פי-רוב, מאלו, שהוא מעריך, לא היתה מתמיהה את היידגר: הוא מודע לגמרי את הקושי שכרוכה בו כיום האמירה, או ההבנה, של מה שיש לאומרו. אביא קטע נוסף מתוך סעיף זה:

Wir wissen aus Heraklit und Parmenides, dass die Unverborgenheit des Seienden nicht einfach vorhanden ist. Die Unverborgenheit geschieht nur indem sie erwirkt wird durch das Werk: das Werk des Wortes als Dichtung, das Werk des Steins in Tempel and Standbild, das Werk des Wortes als Denken, das werk der πόλις als der all dies gründenden und bewahrenden Stätte der Geschichte (146)

אפשר לחלק עם היידגר את ההערכה, שהוא רוחש ליוונים, ואף להסכים עמו שפילוסוף יכול ללמוד הרבה יותר מסופוקלס ופידאס או משקספיר ומיכלאנג'לו, מעשרות פרופיסורים (כולל את היידגר עצמו); וכן אין ספק, כי מקדש בודד בֶּסְטֶטְה ופסל קדום של אפולו יעוררו בנו התרגשות רבה יותר מאשר כרכים רבים של כתבי-עת מדעיים (והפרוזה של היידגר בכלל זה). אך מה טעם שהמלה "אמת" תחול על סגולותיהם המיוחדות של מעשי אמנות בלבד, ולא נוכל להשתמש בה לגבי פסוקים? אחר הכל, יש לנו מילון עשיר של ביטויים שנועדו לתאר מעשי אמנות בלי שנצטרך לכנותם "אמיתיים". נוכל לכנותם עמוקים או מעוררים, יפים או נעלים; נוכל לומר, כי הם משנים את תפיסתנו או תחושתנו ומקנים לנו הבנה מעמיקה יותר של הדברים או של אפשרויות האדם; אף נוכל לנסות לפרט מה הם הדברים, שיש בכוחם של מעשי-האמנות לחוללם ואין בכוחם של פסוקים לעשות בן. אך לומר בפשטות, כי האמת, שהיא אמנם אפס-נסתריות, מתגלה באמנות, וכי מושג האמת שבפסוק מסמל ירידה עצומה מפסגת יוון הפכה-סוקרטית הרי זה נסיון להקל על עצמנו יתר על המדה. אל לו לפילוסוף להסתפק בכל כך מעט. במקום להלל את השירה והאמנות ולהטיל דופי במדע ובטכנולוגיה, מוטב היה ללבן את התפקידים, ההגבלות והסכנות המיוחדים לכל אחד מאלה.

הסעיף האחרון על היש ועל הראוי, תופס שלושה עמודים בלבד. ואחר-כך חותמים חמישה עמודים נוספים את הספר; ואשר לסיום הרי כבר ציטטתי אותו ודנתי בו לעיל. בעמודים הבאים ברצוני להציע לפני הקורא עיונים ביקורתיים לפי נושאים אחדים. כל ההערות מתייחסות אמנם "למבוא", אך הן מפיצות אור גם על כתביו האחרים של היידגר.

ד. דחיית הלוגיקה

היידגר מרחיב את התקפתו על תפיסת האמת שבפסוק לכדי התקפה על הלוגיקה בכלל. ידועים לו דברי הביקורת, שהופנו נגד דיונו על "האין" בחיבורו "מיטאפיסיקה

מהי? והוא כנראה מתייחס במיוחד לביקורתו של קארנאפ ב-*Erkenntnis* (1926), על אף שאינו מזכיר זאת. בהגנתו על החלק השני של שאלתו ("למה יש בכלל משהו ולא האין המוחלט בלבד?") מגיע היידגר למסקנה, כי הוויכוח נסוב על חוקי הלוגיקה. וכך הוא מסכם את טענות מבקריו:

Denn was sollen wir nach dem Nichts noch weiter fragen? Nichts ist einfach nichts... wer von Nichts redet weiss nicht was er tut. Wer von Nichts spricht, macht es durch solches Tun zu einem Etwas. Sprechend spricht er so gegen das, was er meint. Er widerspricht sich selbst... Das Reden vom Nichts ist unlogisch... Ein solches Reden über das Nichts besteht aus lauter sinnlosen Sätzen (18)

אבל "הדאגה ליחס הנכון לחוקי-היסוד של המחשבה" מבוססת על "אי הבנה", ששורשיה נעוצים בחוסר היכולת הנפוץ מכבר להבין את השאלה על דבר מהות ההויה. חוסר הבנה זה מקורו בשכחת ההויה הכבדה והולכת. (19)
המושג של שכחת ההויה (Seinsvergessenheit). המובא בכתב מודגש, הריהו סתום במתכוון. במכתבו "על ההומאניזם" כותב היידגר:

Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être. Ich weiss nicht, ob es sprachlich möglich ist, dieses beides ("par" et "pour") in einem zu sagen, nämlich durch: penser, c'est l'engagement de l'Être. Hier soll das Wort für den Genetiv "de l'..." ausdrücken, dass der Genetiv zugleich ist gen. subjectivus und objectivus. Dabei sind "Subject" und "Object" ungemässe Titel der Metaphysik, die sich in der Gestalt der abendländischen "Logik" und "Grammatik" frühzeitig der Interpretation der Sprache bemächtigt hat. Was sich in diesem Vorgang verbirgt, vermögen wir heute nur erst zu ahnen. Die Befreiung der Sprache aus der Grammatik in ein ursprünglicheres Wesensgefüge ist dem Denken und Dichten aufbehalten. (54)

שכחת ההויה כוונתה אינה בכך בלבד, שהאדם שכח את ההויה, אלא גם בכך, שההויה נטשה את האדם; ועצם ההבחנה בין זה שאנו שכחנו אותה לבין זה שהיא שכחה אותנו, היא לדעת היידגר סימן לאבדן הֶקְסָד ע"י האדם ולהצגה מוטעית של אירוע העשוי להיות מופרך ע"י משפטי ההגיון.
היידגר מוסיף לעיין בפסוק על "שכחת ההויה":

So rundweg ist nämlich noch gar nicht entschieden, ob die Logik und ihre Grundregeln überhaupt den Massstab bei der Frage nach dem Seienden als solchem abgeben können. Es könnte umgekehrt sein,

dass die gesamte uns bekannte und wie ein Himmelsgeschenk behandelte Logik in einer ganz bestimmten Antwort auf die Frage nach dem Seienden gründet, dass mithin alles Denken, das lediglich die Denkgesetze der herkömmlichen Logik befolgt, von vornherein ausserstande ist, von sich aus überhaupt die Frage nach dem Seienden auch nur zu verstehen, geschweige denn wirklich zu entfalten und einer Antwort entgegenzuführen. (19)

כאן, יותר מאשר בכל מקום אחר, בא על ביטוי הראדיקאליזם של היידגר; כאן אנו רוכשים את הפֶּרְסֶפְקְטִיבָה הנכונה להבנת החלטתו לרדת עד לשורשים – לשורשי הפילוסופיה בתקופה הפְּרָה-סוקראטית ולשורשיהן של המלים. הוא מחפש אופן מחשבה טרום-הגיוני. ואמנם אין זה קשה לגלות אופן-מחשבה כזה, ואף יש לו שם מתאים: חשיבה אסוציאטיבית. אלא שהיידגר הופכו למשהו הנראה מרוחק מאד ועמוק (השווה עמ' 91 ואילך, 94, 144). היידגר קושר את מחאתו נגד האדקוואטיות של מחשבה מאורגנת והגיונית עם החלטתו לדבר על "האין".

Das Nichts bleibt grundsätzlich aller Wissenschaft unzugänglich. Wer vom Nichts wahrhaft reden will, muss notwendig unwissenschaftlich werden. Aber dies bleibt nur solange ein grosses Unglück, als man der Meinung ist, wissenschaftliches Denken sei das einzige und eigentliche strenge Denken, es allein könne und müsse zum Massstab auch des philosophischen Denkens gemacht werden. Die Sache liegt aber umgekehrt. Alles wissenschaftliche Denken ist nur eine abgeleitete und als solche dann verfestigte Form des philosophischen Denkens. Philosophie entsteht nie aus und nie durch Wissenschaft. Philosophie lässt sich nie den Wissenschaften gleichordnen. Sie ist ihnen vielmehr vorgeordnet und das nicht etwa nur "logisch" oder in einer Tafel des Systems der Wissenschaften. Die Philosophie steht in einem ganz anderen Bereich und Rang geistigen Daseins. In der selben Ordnung ist die Philosophie und ihr Denken nur mit der Dichtung. (20)

כדי להבין ולהעריך את דחיית הלוגיקה ע"י היידגר, עלינו לבחון את היחס שבין פילוסופיה לשירה.

ה. פילוסופיה ושירה

מתוך ההקשר הישיר של טענת היידגר, שהפילוסופיה דומה יותר לשירה מאשר למדע נובע שהאין מופקע מאפשרות של ניתוח מדעי; אין לברר בדיון המבוסס על ההגיון ורק המשורר והפילוסוף יכולים לדבר עליו באמת.

Das wahre Reden vom Nichts bleibt immer ungewöhnlich. Es lässt sich nicht gemein machen. Es zerrinnt freilich wenn man es in die billige Säure eines nur logischen Scharfsinnes bringt (20).

כדוגמא לדיבור ממשי מביא היידגר קטע מתוך האמסון:

Er sitzt hier mitten zwischen seinen Ohren und hört die wahre Leere. Ganz komisch, ein Hirngespinnst. Auf dem Meer (A. ist früher viel zur See gefahren) rührte sich doch etwas, und dort gab es einen Laut, etwas Hörbares, einen Wasserchor. Hier—trifft Nichts auf Nichts und ist nicht da, ist nicht einmal ein Loch. Man kann nur ergebungsvoll den Köpf schütteln.

חויית הריקנות היא אחד הנושאים המרכזיים אצל קאפקא. הן הפירוש התיאולוגי של "המשפט" ו"הטירה", המניח, בעקבות מאכס ברוד, כי סיפורים אלה עוסקים ביחסו של ק' לסדר האלוהי. והן טענתו של אָרִיף הֶלֶר בספרו The Disinherited Mind, שאין זה הסדר האלוהי אלא מלכות השטן, שניהם יוצקים את היין החדש של קאפקא לתוך כלים ישנים. קאפקא אינו רומז שהביורוקרטיה שלו כפופות לתכלית כל-כוללת, בין מטיבה, בין זידונית. למעשה הוא מפעיל את כל עצמתו הרבה כדי להראות שאינן כן. האווירה הבלתי-נשכחת בסיפורים אלה נוצרת מחמת היעדרם של כוח ידידותי שאליו יכול אתה לשאת את עיניך, ושל כוח עויין כאחד. להיות נאשם—בלא-כלום; להיות נרדף—על-ידי לא-כלום; להיות מועמד פנים-אל-פנים—עם לא-כלום: זה נסיונו של ק'. קאפקא מצליח עד להפליא למסור לנו התנסות זו; אך אין זו הוכחה, שרק המשורר יכול לדבר באמת על האין. מה שמודגם כאן הוא רק זה שהאמנות היא שפת הרגשות. כל התנסות רגשית ולא דווקא זו של הריקנות, זקוקה לאמנות כדי להימסר לזולת. בהצגתו של היידגר בדבר "דיבור של ממש על האין" נוכל לשים כל צירוף מלים אחר במקום המלה "האין"; כגון: אהבה, געגועים, דכדוך, תאוה, יאוש—ונקבל:

Das wahre Reden von Liebe (Sehnsucht, Zerknirschung, Lust, oder Verzweiflung) bleibt immer ungewöhnlich. Es lässt sich nicht gemein machen. Es zerrinnt freilich wenn man es in die billige Säure eines nur logischen Scharfsinnes bringt.

שגיאתו של היידגר היא שגיאה שכיחה מאוד ונעשתה על-ידי סיפורים רבים, שכתבו על מיסטיקה. שוגים בה כל אלה המדמים, כי רק החוויה המיסטית אינה ניתנת לביטוי.

ברם, כלום זה מתפקידה של הפילוסופיה למסור חוויות? רוב הפילוסופים בעולם האנגלי יגידו לך: לא. אני מצדי מוכן לטעון שהפילוסוף הגדול משלב תפקיד זה עם הכישרון לנתח טיעונים ועמדות, המועלות במקורן על-ידי נסיונות שונים. הפילוסוף הגדול הוא גם משורר, אך לא משורר בלבד.

היידגר מאשר, כי "פילוסופיה ושירה אינן זיהות". אך הוא מניח, כי בהגיען לשיאן, שתיהן מצויינות בתכונות הבאות:

... eine wesenhafte Überlegenheit des Geistes gegenüber aller blossen Wissenschaft ... Aus solcher Überlegenheit spricht der Dichter immer so, als werde das Seiende erstmal aus- und angesprochen. Im Dichten des Dichters und im Denken des Denkers wird immer soviel Weltraum ausgespart, dass darin ein jeglich Ding, ein Baum, ein Berg, ein Haus, ein Vogelruf die Gleichgültigkeit und Gewöhnlichkeit ganz verliert. (20)

תפיסה זו של המשורר ניכרת בה, ללא ספק, השפעתו החזקה של רילקה – היידגר עצמו אמר, שהפילוסופיה שלו היא רק פירוש לשירת רילקה – ובגשפט האחרון מהדהדת האלגיה התשיעית של Duino:

"ושמא רשאים אנו לומר: בית, גשר, מעיין, שער, כד, עץ-פרי, חלון – או לכל היותר: עמוד, מגדל – אך לומר זאת, הן תבין, לומר זאת באינטנסיביות כזו, שהעצמים גופם לא יוכלו לחקותה בעצם קיומם."

מה שחשב רילקה על יעודו-שלו הושפע מאוד מרודין (Rodin) וכן – בייחוד בשורות שהובאו לעיל – מסיזאן (Cézanne). אין ספק, כי האפיון שהיידגר נותן לשירה מבליט יותר מה שמשותף לשירה ולציור מאשר מה שמשותף לשירה ולפילוסופיה. אפילו היה זה באמת תפקידו של המשורר למסור את המופלא שבבית, או בעץ – טענה זו קרובה לאמת, אך אינני סבור שאפשר לקבלה כפי שנוסחה כאן – הרי ודאי הוא, כי אין זה תפקידו של הפילוסוף.³

מכל מקום קיים בנקודה זו דמיון מסוים בין האמן לבין הפילוסוף, דמיון, שהיגל נתן לו ביטוי קולע בהקדמתו לפינומינולוגיה: Das Bekannte überhaupt ist darum weil es bekannt ist, nicht erkannt בהקדמה לפילוסופיה של המשפט, הוא שתפקידו של הפילוסוף אינו אלא להבין את הישות. הפילוסוף, בדומה לאמן, מראה מה מועטת ידיעתנו על הדברים המוכרים לנו ביותר. זה היה נושא מרכזי בהגותו של היראקליטוס; זו היתה הנקודה שסוקראטס החדירה בסארקאזם שאין דומה לו: אפלטון פיתח נושא זה; והוא חוזר ונישנה, במידה זו או זו של הבלטה, בכל הפילוסופיה המערבית.

ואולם אין היידגר מצליח להבהיר במה נבדלת הפילוסופיה מן השירה; ואולי מפני שההבדל אינו ברור לו, אין הוא יכול לומר בדיוק מהו הצד השווה שבהן. להלן אנסה להציע הסבר קצר משלי.

³ ראה מאמרי: Art, Tradition and Truth ב-9-28, *Partisan Review*, Winter 1955, ו-Philosophie, Dichtung und Humanität ב-368-380, *Offener Horizont*, München, 1953, ו-Nietzsche und Rilke ב-1-22, *Kenyon Review*, Winter 1955.

הפילוסוף הגדול, כמו האמן הגדול, הוא בעל חזון. הפילוסופיה אינה רק ניתוח, בחינה ואנאטומיה שכלית. דווקא הפילוסופים הגדולים זלזלו לעתים קרובות בדיקנות משום שחשיבותה נפלה בעיניהם מזו של מצוף-הרוח. מעל לכל היו נותנים את מעיינם במה שחזו קודם או במה שעדיין הוסיפו לחזותו, משהו שנראה בעיניהם כשייך לסדר גבוה יותר מניתוח גרידא. הניתוח יכול לבוא אחר-כך, יכול לשמש מפסע-ביניים, אך לעולם לא יוכל לשמש תחליף לחזון, כשם שהביקורת לא תוכל לרשת את מקום השירה.

חקירה-ודרישה ללא חזון מקומן לא יכירן בפילוסופיה בפסגתה; ואין ספק, שפילוסופים רבים משיגים כיום בהירות במחיר שטחיות. אך היידגר אינו רואה, כי זלזלו בבחן ההגייוני והבוז שלו "לחומצה הזולה של חריפות לוגית גרידא" פורץ את הסכרים בפני קנאות, אמונה טפלה ואיוולת גמורה.

היידגר מדגיש, לדעתי בצדק, שהיכולת ללמוד נדירה וקשה יותר מרכישת אינפורמציה, והוא אומר על דרך המכתם: (17) "Wissen heisst: lernen können". (לדעת, פירושו: לדעת ללמוד).

היש לו להיידגר יכולת זו? מאחר שמצא, כי החלטיות בלבד אינה מספיקה בתחום הפוליטיקה, עבר לקצה המנוגד והכריז, שאין כיום כל אפשרות להשיב תשובות וכי הפילוסוף בן-זמננו יכול רק לשאול שאלות ולהמתין – והיידגר אינו מסתכן בנקודה זו ושואל שאלות, המוציאות כל אפשרות של מתן תשובה, כגון: מחשבה מהי? (ואין כאן כוונתו למה שיכולת היתה להיות כוונתם של פרייס או פיאגה), או, מיהו זאראטוסטרא של ניצ'שה? או, מדוע בכלל יש משהו ולא האין בלבד? היידגר רואה, כי בדיקה קפדנית אינה מספקת והוא עובר לקצה המנוגד; הוא מסלק את הדיון הלוגי מן הפילוסופיה, והורס את כל הסכרים הנחוצים לנו כדי להתגונן מפני הטפשות והשעוץ והמיתוסים הרבים של המאה העשרים.

הפילוסוף הגדול הוא משורר בעל מצפון אינטלקטואלי. חקירה-ודרישה ללא חזון הוא כליון הרוח תוך בזבוז של חריפות. חזון ללא חקירה שכלית הוא במקרה הטוב ביותר שירה. אם מצטרפת אליה התביעה לסמכות היא נהפכת לדת; לעתים קרובות היא סתם טפשות. אחת הסכנות הגדולות ביותר הכרוכות בחקירה-ודרישה ללא חזון היא בכך שנשאר חלל ריק המתמלא מהר חזון ללא חקירה-ודרישה. הפילוסוף הגדול, לא זו בלבד, שהוא מצטיין בשני תחומים, אלא הוא גם בעל שני כשרונות, שאין להפריד ביניהם בלי להמיתם.

בפילוסופיה בת זמננו הופרדו שני הכשרונות. הפילוסופיה האנגלו-אמריקנית והפילוסופיה של יבשת אירופה אינן יכולות עוד למצוא שפה משותפת, מפני שהאחת מטפחת את הניתוח ומתקרבת לטריביאליות, בעוד השנייה מרוממת את החזון ומגיעה לאובסקוראנטיזם. שתיהן זנחו במתכוון את המסורת הפילוסופית השליטה במערב מאז אפלטון ומסתירות את ידיעתן בתולדות הפילוסופיה; אנשי אוכספורד מצניעים אותה תחת ערימת תפוחים, תחת גן מלא מרירות, או תחת מנת כאבים, יסורים והתנצלויות, ואילו היידגר עומד בתוקף על חזרה אל הפרה-סוקרטיים.

היה זה ניצ'שה, בייחוד בהרצאותיו על הפילוסופים שקדמו לאפלטון, הרצאות שנתפרסמו לאחר מותו, ובקטע שלו על "פילוסופיה בתקופה הטראגית של היוונים", שרמו לראשונה, כי פילוסוף יכול ללמוד הרבה מן הפך-סוקרטיים, כולל דברים רבים, שאין ללמד מפילוסופים מאוחרים יותר. יאספרס העלה נושא זה בספרו *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), והיידגר המליץ על קריאתו ב- *Sein und Zeit*. אך עמדתו של היידגר כלפי הפך-סוקרטיים כפי שנתגלתה בכתביו החדשים, החל ב"מבוא" ככל שמתחשבים בתאריך כתיבתם, היא מיוחדת במינה. לא זו בלבד, שהיא שונה מעמדותיהם של יאספרס וניצ'שה, אלא שאינה דומה כלל לעמדתו של פילוסוף גדול כלשהו כלפי פילוסוף או קבוצת פילוסופים, שקדמו לו – פרט אולי לעמדת תומאס כלפי אריסטו.

1. הפנייה לפך-סוקרטיים.

מדוע מדגיש היידגר שוב ושוב, כי עלינו לחזור אל ראשית הפילוסופיה המערבית, אל אנאקסימאנדר, הראקליטוס ופארמינידס? כשפאולוס פירק את עול המצוות, מיד מצא עצמו מוקף פריצות ואמונות משונות, ונוכח לדעת, כי לא יוכל להחזיק מעמד ללא סמכות אחרת כלשהי. בשעתו סיפקה הכנסייה הקאתולית סמכות מעין זו במידה מספקת. לותר, שהתמרד נגדה, מצא עצמו עומד בפני צורות שונות של *Schwärmerei* במחשבה ובמעשה ושוב היה צורך בסמכות חדשה. פרידריך שלינגל, בדומה לרומאנטיקנים רבים אחרים, שם קץ להתמרדותו נגד המשמעת של הקלאסיציזם על-ידי קבלת הדת הקאתולית. גם היידגר, לאחר שדחה את סמכות הלוגיקה, נזקק לסמכות שתציל אותו מגל גואה של "אינטואיציות" נבובות, וכמו רומאנטיקנים רבים לפניו, הוא מגלה בהיסטוריה, או ביתר דיוק בארכאיות, סכר מתאים. עלינו לחזור לראשית.

אתגר זה מגביר את המתיחות שבפרשנותו. המלים היווניות משמעותן נשתנתה בתרגום הלאטיני: המלה *natura* אין בה עוד המשמעות המקורית של המלה היוונית φύσις, והיה זה דווקא המונח הלאטיני, שקבע את התפתחות הפילוסופיה של ימי הביניים. המלים שלנו "nature" או "Natur" מכסות יותר ממה שהן מגלות את שאנו מבקשים.

Wir aber überspringen jetzt diesen ganzen Verlauf der Verunstaltung und des Verfalls und suchen die unzerstörte Nennkraft der Sprache und Worte wieder zu erobern (11).

היידגר היה רוצה שישווהו לארכיאולוג המבטיח לנו שלאחר שיסיר את האבק והלכלוך של השנים האחרונות יגלה שכבה אחר שכבה של תקופות קודמות עד שיגיע בסוף לשיחזורו של הוד עתיק, שממנו לא היה בידינו לפני-כן מאומה פרט להשתקפויות שבתוך הספרות.

נניח שחסרה לך אותה הערצה שרוחש היידגר לפך-סוקרטיים ואתה רואה אותם, ברב או במעט, כפי שראה אותם חוקר כבארנט או אז –

Der Anfang der griechischen Philosophie macht dann, wie es sich nach dem Alltagsverstand für einen Anfang gehört, den Eindruck dessen, was wir, wiederum lateinisch, als primitiv bezeichnen. Die Griechen werden so im Grundsatz zu einer besseren Art von Hottentotten, denen gegenüber die neuzeitliche Wissenschaft unendlich weit fortgeschritten ist. Von aller Unsinnigkeit im besondern abgesehen, die in dieser Auffassung des Anfangs der abendländischen Philosophie als eines primitiven liegt, muss gesagt werden: diese Auslegung vergisst dass es sich um Philosophie handelt, um etwas, was zu den wenigen grossen Dingen des Menschen gehört. Alles Grosse aber kann nur gross anfangen. Sein Anfang ist sogar immer das Grösste. Klein fängt immer nur an das Kleine, dessen zweifelhafte Grösse es ist, alles zu verkleinern; klein fängt an der Verfall, der dann auch gross werden kann im Sinne des Unmasses der völligen Vernichtung. (12)

היידגר אינו חסר את הסגולה הרומאנטית האופיינית של חוש לעבר. ייתכן שפירושו לפרה-סוקראטיים אינם מהימנים בפרטיהם; אך דרך-טיפולו בנושא עולה במובנים רבים לאין ערוך על זו של בארנט.

אינני חושב, שהפרה-סוקראטיים היו אנשי-מדע פרימיטיביים, כפי שרומז בארנט, או תיאולוגים, כפי שטוען ורנר ייגר (Jaeger). היו אלה אנשים שלא מצאו אוצר מלים או לשון לביטוי עיוניהם החודרים; אנשים, שנאבקו עם השפה בנסיונם לומר משהו, שלא קל לאומרו; אנשים, שלעתים קרובות לא היה להם להגיע לבהירות שלמה כלשהי והשאירו אחריהם הרבה משפטים מבלבלים ומתמיהים, שאין לתרגמם לשפה אחרת בלי לסלפם סילוף גס. בארנט כמעט-הופך אותם לחבורת "הוטן-טוטים בעלי רמה", שאינם מעניינים ביותר. היידגר, לעומתו, מעלה שוב את הגורם המעורר החבוי בצעדיה הראשונים של הפילוסופיה המערבית, ובתרגומיו שלעתים קרובות סתומים יותר מן הטכסט המקורי, הוא נמנע בקפדנות מפישוט יתרוויאמר לזכותו, כי הוא מצליח לקיים את התעניינות הקורא בפילוסופים הנדונים. אין איש שיוכל לאמר: די באלה; אני מבין אותם ורואה היכן שגו; כעת אני מוכן לעסוק במשהו אחר.

היידגר הוא מבחינה זו מורה מצוין: אינו הורס התעניינות התחלתית; אדרבה, הוא מגביר אותה. ליתר דיוק, הוא מעורר אותה ומקיימה. כל מי שעייף ב"מבוא" יבין מדוע אנשים כה רבים, שלמדו אתו, נשתמרה בלבם תשוקה לפילוסופיה לכל חייהם, ומדוע תלמידיו לשעבר, שהם עתה מארכסיסטים או תומיסטים, מודים, שמעולם לא היה להם מורה מרחק יותר ממנו.

יחסו של היידגר לפרה-סוקראטיים פורה מבחינה פידאגוגית עד לנקודה מסוימת: הכנעתו בפניהם מוציאה מכלל אפשרות כל התחמקות נוחה מן התמיהה; וכפי

שהעיר אפלטון, ואריסטו חזר אחריו, ראשיתה של הפילוסופיה בתמיהה, אך בעוד שאפלטון ואריסטו ראו בתמיהה מניע לחיפוש של הבהירות, אין כמעט היידגר טורח להבדיל בין תמיהה לבין צמקות. הוא בז כל כך להדיוט השאנן, שלא גימא מימיו תמיהה מתוך גביעים מלאים, עד שהוא מעודד את השאננות שבתמיהה. אך הליקוי הרציני ביותר בגישתו של היידגר לפך-סוקראטיים הוא בכך, שהם נהפכים לגבי דידו ל"סמכויות". ובפילוסופיה אין מקום לסמכויות.

ז. היידגר וההודיה בסמכות

על אף שהיידגר מטעים בסוף ה"מבוא", שהוא נידון להישאר בתמיהתו, וכי זהו המצב האנושי, לפחות בזמננו, הוא מסיים למעשה ב"הוכחת" נקודה זו מתוך ציטטה של הלדרלין. ייתכן שאיראה כמייחס משקל רב מדי לציטטה שבסוף הספר; אפשר לטעון, שאין זו אלא תחבולת סגנון נחמדה. אך האם היידגר מעלה על דעתו אי-פעם את האפשרות, שהלדרלין או סופוקלס, היראקליטוס או פארמינדס עלולים היו לטעות במשהו? עמדתו ביחס אליהם היא תמיד אחת: עמדה של כניעה בפני סמכות. כל ביקורת על הפך-סוקראטיים מוצאת מכלל אפשרות, ההנחה היא, כי הם שחיו בקרבת-זמן כה גדולה לראשית המחשבה המערבית, ידעו מה שאנו איננו יודעים והיינו רוצים לדעת. בחוקרו את טבע האדם מביא לפנינו היידגר תרגום של שיר-המקהלה השני הנפלא מתוך ה"אנטיגונה" לסופוקלס ומפרשו לאחר מכן. הוא נוהג בדיוק כמו תיאולוג המצטט כתבי קודש.

ואם יטען היידגר להגנתו, שבחר בטכסטים המכילים את האמת, טכסטים, שבהם הושג אפס-הנסתרות של ההווה, הרי בזה הוא רק מעמיד את שיפוטו-שלו כסמכות. דומה הדבר, כאילו אמר שטענותיו שלו הן אמיתיות. אני אוכל לצטט שיר מקהלה אחר לעומת השיר שנבחר על-ידי היידגר, או להעמיד את שקספיר לעומת סופוקלס, או אולי את הומירוס או את גיטה. פילוסוף המצטט משורר או פילוסוף קדום כסמכות, חדל בנקודה זו להיות פילוסוף; באותה מידה יוכל לצטט את התנ"ך. טענתו של היידגר גלויית הלב, כי פירושו אינם, לאמיתו של דבר, פירושים גרידא, אינה מסייעת בידינו הרבה.

"Die eigentliche Auslegung muss jenes zeigen, was nicht mehr in Worten dasteht und doch gesagt ist. Hierbei muss die Auslegung notwendig Gewalt gebrauchen." (124)

עמידה זו על כוח (Gewalt) המצויה גם בספרו על קאנט, מוכיחה מה שברור גם בלאו הכי: בסופו של דבר, הפרשן הוא התובע לעצמו סמכות. ואי אפשר היה לצפות לדבר אחר מאחר שהלוגיקה נדחתה.

ברור, שאין היידגר מזהיר הצהרות סמכותיות, שכוונתן להכריע בבטחון עתיקות. אך הוא יוצר הרגשה של שביעות-רצון ועליונות ללא שיעור שאפשר לבטאה במילים כגון אלו: נודה לך אלוהים, שעשית אותנו דומים לסופוקלס ולהירא-

קליטוס ולא לשאר יצורי אנוש. נקבעת סמכות ומעודדים את כל הדבק בה לראות עצמו יצור עליון מכוח הודאתו בסמכות זו. בסופו של דבר אין הרגשת העליונות מבוססת על משהו מוחשי יותר מזה; ודאי שאינה מבוססת על ידיעה כלשהי מיוחדת במינה, או על מאמץ ממושך ועל הישג כלשהם. קרוב הדבר יותר לידיעת הסיסמה המוסכמת ולדיבור בשפה הנכונה. אף אם נרחש אהדה אל ההוגה הבודד, המבקש ניחומים, עוז וסעד לרוחו אצל היוונים הקדמונים, הרי אין טעם להרגיש משהו אחר מאשר חרדה ביחס לנכנעים לו. ודאי שאין היידגר נוטע בלבנו רווח ביקורתית, או זהירות, או את הסגולות של מצפון אינטלקטואלי.

ח. היידגר ותיאולוגיה

היידגר בן לתיאולוגיה ומעריך את הפילוסופיה כעולה עליה בהרבה, ואל-על-פי-כן אין להבין כראוי את הפילוסופיה שלו בלי קשר עם התיאולוגיה. לשאול את השאלה היסודית, מדוע יש בכלל משהו ולא האין המוחלט בלבד. אין פירושו חזרה על מילים מספר. זו לדעת היידגר השאלה המקורית והראשונה ביותר (die ursprünglichste Frage), וכדי לשאול אותה שאלה של ממש, עלינו "ל ק פ ו ן" (springen) מן הביטחון בקיומנו, שהיה לנו קודם. ספר בראשית אינו עונה כלל על השאלה ואין לו כל קשר אליה.

Was in unserer Frage eigentlich gefragt wird, ist für den Glauben eine Torheit. In dieser Torheit besteht die Philosophie. Eine "christliche Philosophie" ist ein hölzernes Eisen und ein Missverständnis. (6)

אין היידגר מסביר מדוע הקביעה, שאלוהים ברא את העולם, אינה עונה על שאלתו אך הוא צודק, ללא ספק, שאינה עושה זאת. כדי להבין זאת עלינו רק לחזור על השאלה בתוספת מילים אחדות: מדוע יש בכלל משהו (כולל ההויה האלוהית) ולא האין המוחלט בלבד (ואף לא האלוהים)? היידגר קובע יותר באמצעות רמז מאשר על-ידי ניתוח, שהפילוסופיה ראדיקאלית יותר ונוצרת יותר מן התיאולוגיה, וכי שום מפעל אחר, פרט לשירה בלבד, לא ישווה לפילוסופיה. אף-על-פי שהוא מרבה לדון בשאלתו המקורית וסביבה בלי להתקרב כלל אל תשובה כלשהי, הריהו מצליח לגמרי להבליט את נסיונו-שלו בהתפלספות, את ההת-פעמות, הרצינות, והמסירות שביחסו אל הפילוסופיה.

Es ist völlig richtig und in der besten Ordnung: "man kann mit der Philosophie nichts anfangen." Verkehrt ist nur, zu meinen, damit sei das Urteil über die Philosophie beendet. Es kommt nämlich noch ein kleiner Nachtrag in der Gestalt einer Gegenfrage, ob, wenn schon wir mit ihr nichts anfangen können, die Philosophie am Ende nicht mit uns etwas anfängt, gesetzt dass wir uns auf sie einlassen. (19 ff.)

היידגר אומר על הפילוסופיה:

Sie hat überhaupt keinen Gegenstand. Sie ist ein Geschehnis das sich jederzeit neu das Sein (in seiner ihm zugehörigen Offenbarkeit) erwirken muss. (65)

פסוק זה רב-משמעי במקורו, לא פחות מן הביטוי "שכחת ההוויה", שדנו בו בסעיף על דחיית הלוגיקה. אין משמעותו של הפסוק רק זה שהפילוסופיה היא מפעל המצריך חישוף מתמיד של צעיפים, כדי לחזות בהוויה; משמעותו יכולה גם להיות שהפילוסופיה היא מאורע, שההוויה מחוללת אותו תמיד מחדש. אם נעמוד בתוקף על שאלתנו איזה פירוש הוא הנכון, היידגר עשוי להבהיר לנו, שההבחנה בין שני הפירושים היא פעולתם של הדקדוק והלוגיקה וסימן ל"שכחת ההוויה".

Sein, heisst erscheinen. Dies meint nicht etwas Nachträgliches, was dem Sein zuweilen begegnet. Sein west *als* Erscheinen. Damit füllt die allgemein verbreitete Vorstellung von der griechischen Philosophie, wonach diese "realistisch" ein objectives Sein an sich im Unterschied zum neuzeitlichen Subjectivismus gelehrt haben soll, als leere Konstruktion in sich zusammen. Diese gängige Vorstellung beruht auf einer Oberflächlichkeit des Verstehens. Wir müssen Titel wie "subjectiv" und "objectiv", "realistisch" und "idealistisch" beiseite lassen. (77)

רבות מקביעותיו של היידגר על ההוויה, הנראות תמוהות, במבט ראשון נעשות ברורות יותר כשתופסים אותן על רקע תיאולוגי ומביאים בחשבון כי גישתו של היידגר נעוצה במסורת תיאולוגית לפי מהותה, וכי הוא שם "הוויה" במקום שה-מסורת אמרה "אלוהים". אביא כמה דוגמאות נוספות.
היידגר אומר בעמ' 23:

Unser Fragen eröffnet nur den Bereich, damit das Seiende in solcher Fragwürdigkeit aufbrechen kann.

משימתנו היא ליצרות פתוחים לקליטת ההוויה.

Ist das "Sein" ein blosses Wort und seine Bedeutung ein Dunst oder das geistige Schicksal des Abendlandes? (28)

וכן:

... dass diese Tatsache [dass uns "das Sein" ein Wortdunst bleibt] nicht so harmlos ist, wie sie sich bei der ersten Feststellung annimmt. (30)

עובדה זו יש לייחסה למאורע האיום ביותר:

... dass wir aus dem, was dieses Wort spricht, herausgefallen sind und vorerst nicht wieder zurückfinden. (30)

במקום, שהתיאולוג רגיל לדבר על התנכרותו לאלוהים, טוען היידגר שאסוננו הוא בשכחת ההוויה. קשה לייחס משמעות מדוייקת כלשהי לטענה זו, והיידגר אף אינו מטריח עצמו בכיוון זה. אך על אף היעדרה של כל משמעות מדוייקת, ושמא מפאת היעדרה של משמעות מעין זו. – יש בטענתו כוח מעורר; היא מעלה אסוציאציות הקשורות בהתנכרות לאלוהים, בלי לחייב את היידגר לקבל אמונה כלשהי.

השוואה עם פולקנר עשויה לעזור כאן. דומה, היידגר מרגיש אף הוא שהטכנולוגיה הרחיקה אותנו לא רק מן השירה אלא מן העולם עצמו. עם כל הערכתי לגאונותו של פולקנר, לא אוכל לראות בהשוואה זו מחמאה להיידגר. לגבי דידי זו אחת מנקודות דות-התורפה של פולקנר; ומה שמשותף לו ולהיידגר הייתי מתאר כשנאה קודרת, אם גם נדיבה למדי, למכונות, למדע ולבהירות; כאנטי-אינטלקטואליזם ההופך לעתים משפט קדום וריאקציה למידה טובה; כתיאולוגיה מתוצרת עצמית. שעל אף כנותה אינה אלא ענין עכור למדי בהשוואה לספר בראשית. חוסר-הבהירות הממלא בסיפוריו של פולקנר פונקציה מופלאה במסירת מצבי-תודעה בלתי-ברורים אך המתגלה כתקפני באי-אלו מהצהרותיו, גובל בפילוסופיית ההוויה של היידגר במרידת-אור.

בסוף ה"מבוא" היידגר מסכם מהי ההוויה בניגוד להתהוות, לתופעה, למחשבה ולרצוי: מה שמתמיד, מה שתמיד זיהה עם עצמו, מה שנמצא, מה שעומד בקיומו. והיידגר מסיים את חקירתו בהצביעו על כך, שכל ארבע התכונות הללו של ההוויה "אומרות ביסודן דבר אחד: נוכחות מתמדת (ständige Anwesenheit), Öv, אוσεία" (154). מענין לציין, כי ייתכן שזה מובנו של השם העברי של אלוהים שבהתאם לפירושו של בובר בספר שמות ג' 14 משמעותו הוא הנה.4 ההוויה אצל היידגר היא, אם להשתמש בביטוי של ניצ'שה, צילו של האלוהים. מי שמרגיש כי הכיר את האלוהים עצמו באמצעות מסורת דתית חיה או על-ידי כתבי קודש או תוך נסיון אישי, לא יסתפק בצלו בלבד, ואילו מי שלא הכירנו, ספק אם יבין את עמדת היידגר.

ט. היידגר וג. א. מור⁵

תלותו העמוקה של היידגר במה שאחרים אמרו מעוררת להשוואה אל האסכולה האנליטית. אולי ההצהרה הקיצונית ביותר מבחינה זו ניתנה על-ידי מור ב-"אוטו-ביוגרפיה" שלו שנכללה בכרך שב-"Library of Living Philosophers":

I do not think that the world or the sciences would ever have suggested to me any philosophic problems. What has suggested philosophical problems to me is things which other philosophers have said about the world or the sciences.

⁴ השוואה: Martin Buber und Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (1936); Buber, *Königtum Gottes* (2nd ed., 1936) 82ff
⁵ G. E. Moore

מור ואלה שנהו אחריו היו לעיתים קרובות היסטוריונים גרוועים מאוד וקצרו נצחונות זולים על השקפות שייחסו אותן בטעות להוגים קודמים. בדרך זו עזרו להרוס אותה מידה ועומה של כבוד כלפי הפילוסופיה שנותרה בימינו.

כשהיידגר כותב על טכסטס של אחרים, הוא עושה זאת בצורה שנועדה לעורר יראת כבוד, חוש לחשיבותה של הפילוסופיה ולהיטות אמיתית אליה. אילו חשבתי, שהפרה-סוקראטיים, אפלטון, היגל וניצ'שה היו סכלים או נוכלים, לא הייתי ממליץ על היידגר בהקשר זה. אבל אני סבור, שהוא צודק בהכרתו המרכזית, שיש בהוגים אלה יותר ממה שמור יכול היה להעלות על דעתו בפילוסופיה שלו.

ולו רק נתמזגו יחד יראת-כבוד וניתוח ביקורתי, במחנה האחד או השני, כפי שהמצב כיום, מוצעות לנו מצד אחד פרכות מחוכמות, שלעיתים מתלווה להן הוודיה-שבדיעבד, כי אי אפשר להחזיק בהן; פרכות שבעליהן לא ניסו מעולם להתקרב להבנת העמדות, שנגדן כווננו במפורש ("דחיית האידיאליזם" של מור היא דוגמא קלאסית לכך); ואילו מצד שני אנו נתקלים בדברי-חנופה נטולי רוח ביקורת, הגובלים במיסטיפיקציה ובסגידה לסמכות.

ההבדל שבין מור לבין היידגר אינו בכך בלבד שיחסו של היידגר לטכסטס שלו נוטה להיות לא-ביקורתי, בעוד שעמדתו של מור ביקורתית במידה גדושה. מבחינת יחסם כלפי עצמם שונים הם זה מזה באותו האופן: מור היה תמיד ביקורתי כלפי עצמו עד כדי הגזמה, ומעולם לא חשש לומר שטעה, או אפילו שאינו יודע למה התכוון בשעה שאמר מה שאמר; היידגר, לעומת זה, אינו מודה לעולם בשגיאה ואינו מוכן להניח, כי אינו יודע למה התכוון פה או שם, אף-על-פי שכתביו מניחים מקום להוודיה כזו יותר מכתבי מור.

לְוִיִּת (Löwith), שהכיר את היידגר בתקופת ה-Sein und Zeit, טוען בספרו הקטן על היידגר, כי פירושו המאוחרים של היידגר על כתביו הראשונים סותרים מה שהיידגר עצמו התכוון אליו באותם הימים. יש מקום להטיל ספק בביקורת מעין זו, אך לויט מביא דוגמא קיצונית (שם, עמ' 39 ואילך). בנספח למהדורה הרביעית של ספרו "מיטאפיסיקה מהי?" היידגר אומר, כי ההויה ממשיכה להיות "באמת" אף בלעדי כל מה שיש לו הויה, "אבל" כל מה שיש לו הויה מעולם לא יתקיים בלי הויה. בנספח למהדורה החמישית, שהופיעה כשש שנים לאחר-מכן (1949), אומר היידגר, בלי לתת רמז קל שבקלים לשינוי בעמדתו, כי "מעולם אין ההויה מתקיימת בלעדי כל מה שיש לו הויה" (שם, עמ' 41).

נקודה סגולית זו, שבה חזר בו היידגר, מעוררת את המחשבה, כי שתי העמדות גם יחד שרירותיות במידה שווה, אם לא נטולות משמעות מכל וכל, וכי שום ראייה או ניתוח אין בהם כדי להצדיקן. אף-על-פי שהיידגר, שלא כמו מור, לא יעלה על דעתו לעולם לשאול שאלה מעין זו, הרי אנו נוטים לשאול: למה, בעצם, יכול היה להתכוון כאן? ברגע שנשאל אם היידגר המיר שוב "אלוהים" ב"הויה" יתברר, כי הוא אך שינה את צורתה של השאלה הישנה, אם אלוהים אימאננטי או טראנסצנדנטי, האם ההויה היא רק אימננטית בתוך כל מה שיש לו הויה, או שמא ההויה היא

פראנסזנדנטית, כמו האל של אותם הוגים נוצריים הרואים את האל כ"יסוד ההווייה"?

אם-כי היידגר דוחה את הנצרות, אין המטפיסיקה של ההווייה שלו אלא התפתחותה של הנצרות, או כפי שטוענים פרשנים קאתוליים מסוימים, כפירה נוצרית. אילו היה זה מעשי, הייתי מעדיף גישה לא-היסטורית; אך שעה שאין לך מושג קלוש ביותר על כך מה פילוסוף מסוים אומר, עליך לבדוק אם הרקע ההיסטורי של אותו פילוסוף אין בו משום מפתח להבנה; והרי היידגר הוא נוצרי. אלמלא זאת לא הייתי מזכיר את חינוכו הישועי ואת מחקרו על Duns Scotus (1916).⁶

י. היעדר החזון אצל היידגר

אין להטיל ספק בכך, שהיידגר הוא, על אף מגרעותיו, אחד הפילוסופים המעניינים ביותר בדורנו. מה שעומד לו למכשול בדרך אל הגדולה אינו לפי דעתי הערפול שבסגנונו, שאפשר בנקל לעשותו לצחוק, ואף לא הכרתו הזמנית בנאציזם, שאפשר על נקלה לייחס לה חשיבות רבה מדי, אלא דווקא היעדר החזון שבו. לאחר שהכל כבר נאמר, אין לו למעשה הרבה מה לאמר.

מתחילתם ועד סופם מאופיינים כתביו של היידגר ע"י תהום פעורה בין ההבטחה לביצוע. הואד ומה לשלינג הזקן, שמספר עליו קירקגור ביומנו, כי בתחילת הרצאתיו בברלין נטע בלב שומעיו ציפיות גדולות ולא היה יכול למלאן, כפי שנתגלה כעבור זמן קצר. שלושים שנה לפניו, עשה לעצמו שם פרידריך שלגל מחמת אותה מגרעת, והיגל בהקדמה ל"פינומינולוגיה" שלו, שיער כי זהו אחד מסימניה של הפילוסופיה הרומאנטית. הסלידה מניתוח זהיר והבוו לחקירה השכלית ימצאו תמיד חן בעיני קהל גדול, אך אין השבח לעמקות תחליף להישג ממשי. בלשונו של היגל: "כשם שקיימת רחבות ריקה כן קיימת עמקות ריקה... עוצמה ריקה מתוכן... כוחה של הרוח הוא רק כגודל ביטויה, ועומקה כעומק העזתה להתרחב אל מעבר לעצמה ולהיבלע בתוך התגלותה". יכול להתקבל הרושם, כי אין ביקורת זו חלה על Sein und Zeit, כאן, יטענו, בלום שפע של פרטים ודיוק כמעט אסכולאי. אך גם כאן נוצרת ההתפעמות ואף מוחזקת באמצעות הבטחות, שאינן מתקיימות, ועל-ידי ההדגשה, כי מה שנעשה כאן הוא לאין ערוך עמוק יותר ממה שנראה לעין, או ממה שיש בו, למעשה. כדי לתת דוגמא אחת: ניתוחו של היידגר את חיי היום-יום, את זמטפוט והסקרנות, את הדאגה והחרדה, הוא בעצם חזרה על אחד המוטיבים הראשיים של הספר:

Mit Bezug auf diese [Phänomene] mag die Bemerkung nicht überflüssig sein, dass die Interpretation eine rein ontologische Absicht hat und von einer moralisierenden Kritik des alltäglichen Daseins und von "kulturphilosophischen" Aspirationen weit entfernt ist. (167)

⁶ הספר שהיידגר ביסס עליו את ספרו Kategorienlehre des Duns Scotus, למעשה לא נכתב על-ידי דונס סקוטוס.

זהו נושאו המרכזי של הספר. העשוי להסביר, לדעתי, את העובדה, כי הוא נשאר בבחינות קטע בלבד, בלי שהיידגר יהא מסוגל להביאו לידי גמר. ארבע-מאות שלוששים-ושמונה עמודים בנה היידגר על הציפיה כי יעלה בידו לגלות את ההוויה ולבצע בכך דבר שהאונטולוגיה המערבית מאז אריסטו לא הצליחה לבצעו. הוא דן במציאות האנושית, כאילו היה זה אשנב שדרכו נראה סוף סוף את ההוויה. אך עובדה היא שבדין וחשבון שלו על המציאות האנושית היידגר לא גילה את ההוויה. הוא סיים בהבטחה, כייצשה זאת "במחציתו השנייה" של *Sein und Zeit*, ומחצית זו לא הופיעה מעולם. ב"מבוא" היה עדיין ברצונו של היידגר לגלות את ההוויה, ועדיין אין הוא מסוגל לכך. אין לייחס דבר זה להיעדר עצמה שכלית שבו, או כפי שהוא טוען, לתקופה שאנו חיים בה. האמת היא שאין הוא מוצא תשובות לשאלותיו משום שאין הוא שואל שאלות, שניתן להשיב עליהן. השאלות שהוא שואל הן שאלות באותו מובן, שבו אנו מדברים על "שאלה יהודית" או על "שאלת ההומוסכסואליות". אך אילו הגיע היידגר בקשר עם שאלותיו להבחנות ראויות לשמן, הייתי מוכן להעמיד את ה"מבוא" שלו למשל, מעל לחיבוריהם של סופרים וזיריים יותר ואטיים יותר, אף אילו סבור הייתי, כי מוטב היה לנסח-מחדש את תרומתו הפילוסופית במונחים פגיעים פחות. אך למעשה רואה היידגר רק מעט, פרט לשטחיותם של האחרים.

היעדר החזון הוא שמאלץ את היידגר לפנות לטכסטים ולכתוב יותר ויותר על מה שכתבו אחרים: הילדרלין ורילקה, אנכסימנדר, הראקליטוס ופארמנידס. והגיל וניצ'שה, זוהי אלת הנקמה של הרומאנטיות. הרומאנטיקנים הגרמניים הראשונים, לאחר שהת-מרדו בחוקי הקלאסיציזם וחיבו את העמקות, כמעט שלא היה להם משהו מעמיק משלהם להציעו, ונהפכו למתרגמים, להיסטוריונים ולפרשנים, אם לא שיחק להם מזלם להיות משוררים או מלחינים.

אין בכוונתי להוציא מכלל אפשרות, ששיר-המקהלה השני שב"אנטיגונה" לסופו-קלס יכול לומר לנו יותר על טבע האדם מאשר האמרה, כי האדם הוא חיה תבונית, שהיא, כפי שהיידגר מציין, אך תרגום דחוק ביותר של הערת אריסטו, שהאדם הוא *ἄνθρωπος λόγος ἔχων*. אך למעשה, ארבעה-עשר העמודים שכתב היידגר על שיר-המקהלה של סופוקלס, אין בהם כדי להוסיף על הבנתי את טבע האדם. קריאת "האנטיגונה" או ה"איליאס" או "המלך ליר" יש בהם כדי להוסיף; ואילו היידגר אין בו כדי להוסיף. הוא מזכיר לנו, כי אין האדם תבוני כל-עיקר אלא *δελιός*, נורא; אך כשהרצאות אלו הושמעו ב-1935, וכשנתפרסמו ב-1953, רק ממעטים ממנו נעלם דבר זה.

הכושר לשאול שאלה, שאינה טריביאלית ואף אינה מוציאה את האפשרות של מתן תשובה, אפשר שהוא סימן לגאונות. היידגר מתפאר בכך שאינו באנאלי, אבל מבקש מפלט מפני הטריביאליות בחוסר דיוק. וכשאנו שואלים בסוף מה נאמר למעשה, אין אנו מוצאים אלא לא-כלום, או דברים של מה בכך.

כשהיידגר מגיע לשיאו, למשל ב"מבוא", ששם סגנונו בהיר יותר מכל מקום אחר – הוא מצליח למסור לנו את "האווירה" של טכסטים מסוימים שהוא מפרשם,

והוא נוסע בנו הרגשה חזקה בדבר חשיבותה של הפילוסופיה ובדבר תשוקתו אליה. זה הרבה לדעתי; ומבחינה זו היידגר עולה על רוב הפילוסופים כותבי אנגלית שבימינו. הוא מורה מרתק, אך אינו פילוסוף גדול.

י. א. ה ט י ר ה

סירתו של היידגר, כמוה כזו של קאפקא, מוליכה שולל כל-כך שאתה חייב לשאול: אפילו יכולנו לחדור לטירה, דבר שהוא אולי בלתי אפשרי כל זמן שאנו דבקים בכשרנו הביקורתי, כלום לא היינו מוצאים בה – לא-כלום? הצהרותיו של היידגר הן בדרך כלל מדהימות, אך הן גם מעודדות; הן לא תמיד עקיבות, אך הן מעוררות התפעמות מסוימת; ואין בהן כל ערובה שאמנם מסתתרת איו חכמה מופלאה מאחורי המבוכה הגלויה לעין. על אופיו המוסרי של היידגר, העולה בהרבה על אופים של פקידי קאפקא, קמו עוררין בקשר להיטלר.

מתבקשת השואה של היידגר עם פקידיו של קאפקא, אך לא עם הטירה עצמה. כמוהם הוא מיטלטל בין החדרים החיצוניים של הטירה לבין הכפר, שהוא זוכה בו ליחס של כבוד כמי שבא "מלמעלה"; אלא שזוהי הטראגדיה שלו, שהוא עצמו איבד כל מגע עם הנסיך, בלי להיות מסוגל לוותר עליו. כדאי להיזכר בשמו של הנסיך אצל קאפקא, הנזכר רק פעם אחת, בעמוד השני של ה ט י ר ה : Westwest – כך בדיוק מתאר היידגר את ההוויה באומרו es west. פראנץ אורבק (Franz Overbeck) העיר על ספרו של הארנאק (Harnack) "מהותה של הנצרות" כי רק מאז, שהנצרות מתה, מרבים לדון במהותה. המלה היא דו-משמעית: אין משמעותה רק מהות (המשמעות שהארנאק ייחס לה), או כפי שהיידגר מעמיד זאת, להיות נוכח, אלא גם להתפורר ולהירקב. אני מניח כי קאפקא, שייחס חשיבות רבה לשמותיהם של אחדים מגיבוריו, רמז לכך שהנסיך מת: כלומר – בלשונו של ניצ'שה – אלוהים מת; שהעולם הופקר לתוהו ובהו בלי כל תכלית מכוונת.

היידגר הוא "בדרך" – כך הוא עצמו היה מנסח זאת – אך בדרך-חיפושיו אחר צילו של האלוהים, אחר ההוויה. נדמה לו, כי אילו באמת יכול היה להגיע למגע עם הפרה-סוקרטיים, היתה ההוויה נעשית מובנת לו; והוא מחפש מגע עם הפרה-סוקרטיים באמצעותם של רילקה והלדרלין. אך למעשה, לא היתה לפרה-סוקרטיים עצמם ידיעה ממקור ראשון על ההוויה. על אף היותם גאוניים, היו הם יצורים אנושיים נבוכים כמונו, שאולי היו להם הכרות-יסוד מסוימות שאין לנו, אך לעומת זאת חסרים היו הכרות אחרות, שיש לנו הודות לאלה שבאו אחריהם. אין אנו צריכים להכיר בהם כבסמכות. אלפים מכבדים את היידגר כמי שהביא להם את בשורת ההוויה, אך הוא עצמו לא חדר מעודו לקודש הקודשים, ואילו היה נכנס לתוכו היה מוצאו ריק.

תוכן גיליון 8 של קתריס –
סתיו תשס"ח 2007

על שלושה ועל ארבעה
יוחנן גלוקר
רפואה שלמה למדעי הרוח

דוד רוקח
עוד לעניין ההלכה הצדוקית

מרק גמזה
האינטרפרטציה של מאמרות קונפוציוס, ספר 13, פסוק 18 בראי
התרגום
בעקבות ספרה של אמירה כץ

חמי בן-נון
סירוב אזרחי: 'מוסרי' או 'פוליטי'?
על ספרו של ישי מנוחין

מרקו מאואס
לאקאן: הפסיכואנליזה, פרקסיס ושיח
על ספרם של דוד אפרתי ויהודה ישראלי

רימון כשר
אמונות ופרשנות
על ספרו של ישראל קנוהל

זכרון לראשונים: יהושע ברהל
אסא כשר
יהושע בר הלל

יהושע ברהל
איך משוחחים עם מחשב
האמפיריציזם הלוגי

They demonstrate, among other things, how much a close familiarity, in the original, with a philosopher's intellectual background can help us understand his thought.

In America, Kaufmann lost his faith, and he explains his position in *The Faith of a Heretic* of 1960. But he never lost his special relations with the Jewish world and its culture. In his *Critique of Religion and Philosophy* (1958), he shows more sympathy for Judaism – and Buddhism – than towards any other religion. In the preface, he states that all translations from Hebrew and Aramaic are his own, and specifies that he used the classic Wilno edition of the Babylonian Talmud.

Kaufmann was a frequent visitor to Israel, and was on close terms with some Israeli philosophers – especially with Samuel Hugo Bergmann and Mordecai Martin Buber. In 1962, he served as a visiting professor of philosophy at the Hebrew University of Jerusalem. Had he lived longer, he might have settled in Israel, or at least retired to Jerusalem.

The article we reprint here is not meant to represent 'the final word of scholarship' – as if there were such a thing. Like all articles in this section, it is only meant to show that great Jewish and Israeli scholars of the last few generations were not afraid of being critical, and even devastatingly so, when they thought that the evidence before them required such a harsh criticism. Kaufmann bases his criticism, not only on a thorough familiarity with Heidegger's work, and with the German background, at the time, but also on his year in Germany in 1956/7, when he heard, among other things, some lectures by 'the mature' Heidegger. His impressions of the German philosophical scene were published as chapter 18 of *From Shakespeare to Existentialism*, "German Thought after World War II", which we recommend to readers of English as a supplement to the article on Heidegger.

John Glucker

Remembrance of Former Generations

In this issue, we reprint an article by Walter Kaufmann (Freiburg 1921 – Princeton 1980). The article, *Heidegger's Castle*, was first written and published in Hebrew in the Hebrew philosophical quarterly *Iyyun*, vol. 9, 1, 1958 (dedicated to Martin Buber on his eightieth birthday), pp. 76–101. Kaufmann himself then translated and expanded the article in English as chapter 17 of his collection of articles *From Shakespeare to Existentialism* of 1959 (and reprints).

Kaufmann was born in Freiburg to Jewish parents who had converted to Christianity, and was brought up in Berlin as a Lutheran. At the age of ten he lost his Christian faith, and at twelve – the earliest legal age – he converted to Judaism. He spent the next few years studying both at a German school and at a Jewish orthodox rabbinical college, intending to become a rabbi.

In 1938, at the last minute, the family succeeded in escaping to England, and Walter went on from there to the United States, intending to continue his studies there. When the war came, he joined the American army, and in 1944 he became an American citizen. Meanwhile, he continued his academic studies. He obtained his BA and MA in philosophy from Williams College, and in 1947, he received his PhD in philosophy from Harvard. From that year until his untimely death, at the age of 59, in 1980, he taught at Princeton (full professor since 1962).

Kaufmann was best known as something like an ambassador of German philosophy and intellectual culture in general to the English-speaking world. But his books on Nietzsche (1950) and Hegel (1965) have been seriously studied also by philosophers and historians of philosophy in other countries (including Germany itself) in their own right.

Oratoria, it should come as no surprise to encounter *Quid sit rhetoric; Rhetoricien esses bene dicendi seientian; dispotutio; ad persona*, to mention but a few. Furthermore, a book dealing with rhetoric might have been expected to mention "speech" and "argument" among the different meanings of the term *logos*.

The second part of the review deals with Frogel's main argument. In his view, what he calls "good rhetoric" was considered by the ancients to be guaranteed by the combination of a professional skill in rhetorical methods together with good character. This "innovation" he ascribes to Plato. However, in Plato's *Gorgias*, Gorgias himself refuses to accept responsibility for the behaviour of a bad student by attributing the behaviour to the bad character of the student himself, while Socrates (some might say Plato) argues to the contrary, that there is something in rhetoric which differentiates it from all other arts and renders it bad, or rather no art at all. Frogel's "innovation", therefore, is to adopt Gorgias' excuse and attribute it to Socrates/Plato.

In the third part of the review I have selected several of the many discussions in Frogel's book betraying the author's fundamental lack of familiarity with the material he uses and with logical consistency. Thus, Frogel attributes to Aristotle the view that rhetoric is an art and a few lines later that it is merely a knack. He confuses between the Greek *rhētorikos* and *rhētōr*. He treats Aristotle's *ēthos* as referring to the speaker's moral obligation, and the like. All in all, the book is nothing but a hotchpotch of themes deriving from a careless reading of translated sources and secondary literature. If there are any ideas and "insights", they have nothing to do with the textual evidence.

greatest achievement in the history of human thought. However, Jammer points out that Einstein saw science and religion as complementary rather than as opposing each other; most profound hypotheses in science grow up out of deep religious sentiment. But here Jammer accepts this view without trying to question it. For instance, aesthetic considerations play an important role in selecting scientific theories. In general, in most cases Jammer tells us about Einstein's views as sheer facts, without trying to pass judgment on them.

Yeruham Yatom

On Shay Frogel, *Rhetoric, Ma? Da! Series*,
edited by Marcelo Dascal, Kineret, Zmora-
Bitan, Dvir, 2006.

Frogel's book, *Rhetoric*, is published in a new Israeli series *MA? DA!*, a local version of the well-known French series *Que sais-je?* As such — and this is explicitly mentioned in the preface to the book — its aim is to give the general reader basic and up-to-date information on its subject, in our case on rhetoric. Unfortunately, none of its aims is fulfilled, to say the least.

The review is divided into three main sections. First, since Frogel's book is heavily imbued with classical literature and full of references and citations taken from Greek and Latin authors, one would have expected the author to have a wide knowledge of the historical milieu of rhetoric in the Greek polis and later in the Roman Republic and Empire, and furthermore to be equipped with the necessary tools to handle such literature, first and foremost a competence in the ancient languages. Even a summary perusal of the pages of this book exposes Frogel's ignorance of Greek and Latin: if even the title of Quintilian's work appears as *De Institutio*

verge of mental disturbance. But, of course, the alleged hallucination has, as a matter of fact, come true; this might be thought to indicate that people like Herzl and Ben-Gurion were, in many ways, sober realists rather than wild dreamers trying to impose their fantasies on the reality. Their actions can be analysed and criticised, but putting them on a psychoanalysts' sofa does not seem to be a useful idea. Moreover, moral condemnation (which, naturally, is Jacqueline Rose's true purpose) disguised as psychoanalysis is in itself a rather questionable procedure from the ethical point of view.

Aharon Kantorovich

Einstein and the Cosmic Religion

Max Jammer, *Einstein and Religion – Physics and Theology*. Bar-Ilan University Press 2007.

The book describes Einstein's views about the relation between science and religion and his special attitude towards religion. Jammer wonders whether Einstein's rejection of any religious authority in his formative years led him later to the great revolution he engendered in physics. Moreover, several biographers have seen his early doubts about the stories of the Old Testament as the origin of his belief in free thought in science and as a necessary condition for the discovery of the Theory of Relativity. When he was a student, he was influenced by colleagues who treated the ideologies of Marx and Mach as substitutes for religion. There are some thinkers who claim that these revolutionary ideologies were the driving force behind Einstein's revolution in physics. From this, Jammer reaches the conjecture that the rejection of religious authority led to the

psychological – sometimes psychiatric – analysis of the subject matter – Zionism's founding fathers, the movement launched by them, and the Israeli society and state. Zionism's various neuroses and pathologies, as Rose sees them, stem basically from an over-reaction, translated into violent, paranoid and self-righteous nationalism, to the weakness, helplessness and humiliation of Europe's Jews in the 20th century, which culminated in the Holocaust; the price for all this is paid by the Palestinians. Rose's book, according to the author, examines "one side of the story" of the Middle-Eastern conflict – the behaviour of the Zionist side towards its Arab neighbours, mainly the Palestinians. Rose admits that the Arab and Palestinian side contributed to the conflict, but this contribution is left virtually unexamined. What interests the author is to present a vivid portrait of the tortured Zionist soul; the Palestinian soul evidently fails to fascinate her in a similar way. The result is that the resort to force on the part of the Zionists is invariably presented as not merely excessive but pathological. But how can this claim, legitimate and worthy of examination though it may be in each particular instance, be actually tested in the absence of any serious attempt to assess the threats and dangers faced, as the author freely admits, by the Zionist and Israeli side in the conflict? The excessive and pathological character of the use of force by Israel is, throughout, taken for granted rather than proved. It is hard to see what moral or analytical value a critique of this kind can possess. Moreover, the author repeatedly proves herself ignorant of crucially important factual details of Zionist and Israeli history. The Zionist project itself is presented as a wild fantasy, psychologically understandable against the background of the Jewish distress in the 20th century but utterly divorced from reality – something of a hallucination experienced by people (the founders and leaders of Zionism) described as either on or beyond the

Another topic that is discussed is the appointments to the Israel Academy of Sciences. The essay argues that whereas at the beginning of its existence, the Academy as an institution was justified since it constituted a pleasant club of mostly outstanding Jerusalemite scholars, at present it has become superfluous. The appointments in the humanities, social sciences and law are done without a serious and objective procedural system. Thus, alongside distinguished scholars, less distinguished ones are recruited by their friends who have already become members of the Academy in the past. Usually no serious search is done to compare candidates in various fields of the aforementioned fields of scholarship in order to appoint the most excellent ones. The outcome is that many excellent scholars have not been elected to the Academy while some who have been appointed are not first class scholars. It is here proposed that the Academy in its present form should be abolished (since it does not have much impact on Israeli society), and an Internet-based Academy should be created in which most serious Israeli scholars will be elected as members according to their publications and willingness to contribute to the society.

Alexander Yacobson

The Joy of Moral Preaching

Jacqueline Rose, *The Question of Zion*, Hebrew translation by Oded Wolkstein, Resling, Tel-Aviv 2007, 203 pages.

Jacqueline Rose's examination and critique of Zionism in her *Question of Zion* is a mixture of ideological polemic and

English Abstracts

David Imanuel

Prizes, Membership in the Academy of Sciences, and Other Things

The essay surveys the awarding of prizes in Israel in the humanities and social sciences as well as the procedures of appointments to the Academy of Sciences. Both are faulty and should be improved in the near future since they lack a great deal of objectivity and transparency.

Whereas many nominees of prizes in the humanities, social sciences and law are worthy of the prize, there are also many that have received it because they belong to a clique. They are awarded the prize for a wide range of reasons, not necessarily academic. Among the many prizes that are mentioned, the Israel Prize in particular is tackled in the essay. A careful examination of the nominees shows that the list of people who have received it in the last decades is not really impressive and even disappointing. Many important scholars that one would expect to have been nominees for the Israel Prize have never received it. Others who are mediocre scholars but have got the right contacts did receive the prizes. Prizes in general in these areas are frequently granted as a result of various political reasons. The essay mentions some of those reasons that are basically non-academic. Also, lobbying is quite common among candidates and their supporters.

Katharsis

A Critical Review in the Humanities and Social Sciences

Issue no. 9, spring 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 2008