



התרוּפה הגרועה מהחולי: טרפת האנרגיות המתחדשות

~~הדחיפה המאומצת להפחתת פליטות גזי החממה על ידי מעבר מהיר לאנרגיות ממקורות מתחדשים ולא יציבים חושאת לכל המטרות של שִׁמְן היא נעשית. את מחיר המדיניות הלא אחראית והלא זהירה הזאת ישלם העולם כולו – ובמיוחד החלשים ביותר~~

מֵאֲרֵי אוֹנְיָאֲנֶגוּ, בת שמונה, פוסעת בשביל העפר המוביל מהצריף שהיא קוראת לו בית (וחולקת עם אביה, אמה וארבעה אחים ואחיות) אל בניין בית-הספר. במוֹנְגִי, הכפר שלה, התחבורה הציבורית מקרטעת ועליה ללכת ברגל. אביה הלך לחפש עבודה כבר מזמן. אולי ימצא היום עבודות סבלות לתיירים בשמורה הגדולה מצפון או שיעבוד בשדות המקיפים את הכפר. אמה כבר מטפלת בגינה הקטנה, ותכף תצא ללקט ענפים כדי להבעיר אש לארוחת ערב. אולי אביה ימצא עבודה ויוכל לקנות קפסולת דלק: גללי בהמות דחוסים, המשמשים לחימום ולבישול. מארי הולכת במרץ ומחשבותיה רצות. עליו להתרכז בלימודים, היא חושבת. אם אצליח, אוכל ללכת לעבוד במפעל בניירובי כמו ג'וזף אחי הגדול, או אפילו ללמוד באוניברסיטה ולהיות אחות בבית החולים במוֹנְגִי (על לימודי רפואה היא אפילו לא מעזה לחלום). היא נאחזת במחשבה הזו, מדמיינת את עצמה במדים הלבנים, ומתפללת בליבה – שיהיה חשמל, שהמפעל של ג'וזף יעבוד (והוא יוכל להמשיך לשלוח את מעט הכסף שהוא שולח), שהאור בצריף הלימוד יעבוד. העננים מעל ראשה מבשרים גשם.

יונתן דובי הוא פרופסור מן המניין במחלקה לכימיה באוניברסיטת בן-גוריון וממקימי "הפורום לרצינות סביבתית".

עניין של הספק

הסיפור הזה (המקומות אמיתיים, האנשים בדויים) מתאר נכוחה את מציאות חייהם של מיליוני אנשים. באפריקה חיים היום כמעט מיליארד ו-300 אלף בני אדם, מתוכם 400 מיליון מתחת לקו העוני המוחלט (1.9 דולרים ליום), ומיליוני ילדים נמצאים במצב של אי-ביטחון תזונתי. אפריקה ענייה ורעבה לא רק למזון, אלא גם לאנרגיה. ליותר מ-800 מיליון איש באפריקה אין חשמל יציב וזמין במשך חלקים גדולים מהיממה, ולכ-300 מיליונים מהם אין גישה לחשמל כלל.

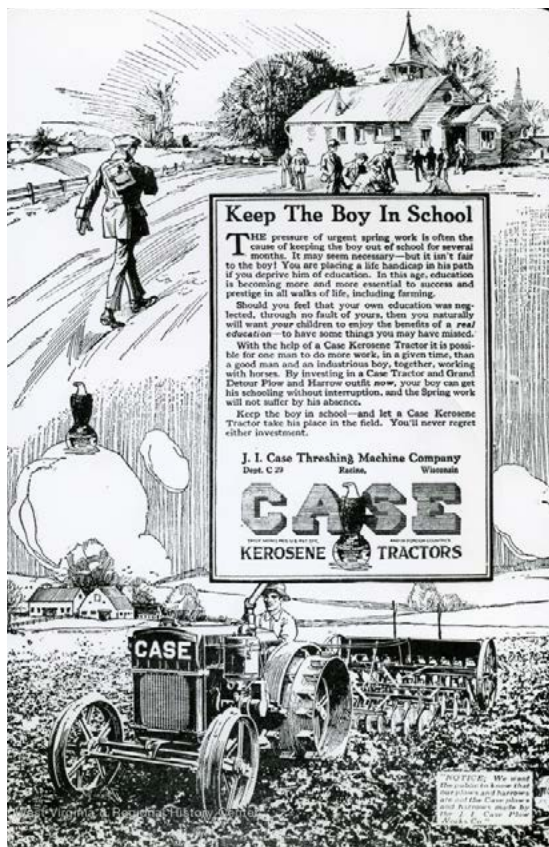
מצבה של אפריקה היום, אף שהוא עגום יחסית, טוב ממצבן של האומות המתועשות עד לפני 300 שנה. בבריטניה, יותר מתשעים אחוזים מהאוכלוסייה חיו מתחת לקו העוני האבסולוטי, תוחלת החיים הייתה 41 שנה, ויותר מ-300 מכל אלף תינוקות לא הגיעו לגיל חמש. אלא שתוך 300 שנה חל שינוי מהותי בחייהם של מיליארדי בני אדם ברחבי העולם, שינוי שלא היה לו אח ורע בהיסטוריה של המין האנושי. ההיסטוריונים והכלכלנים עדיין נאבקים (וכנראה ייבאקו גם בעתיד) כדי להבין את הסיבות שהביאו למהפכה התעשייתית, אבל אם עלינו לספר את סיפורה במילה אחת, המילה היא "הספק".

הספק הוא אנרגיה ליחידת זמן. הוא ה"מזון" של המכונות. הוא המאפשר להן לבצע משימות במהירות רבה יותר ובכוח רב יותר משבני אדם מסוגלים לבצע בעצמם. טרקטור משלים בשעה אחת משימה שתדרוש יום עבודה שלם של כמאה אנשים; מנועי הרכבת והמכונות מסיעים בני אדם למרחק רב יותר ומהר יותר מסוסים (מהשוואה זו נגזרת יחידת ההספק הוותיקה "כוח סוס"). ההספק אפשר לבני אדם רבים יותר ויותר לפנות זמן מעבודה בשדות, להרוויח יותר – ובהתאמה לאכול טוב יותר ולמצוא זמן למחשבות המובילות להמצאות ולפיתוחים נוספים. ההספק אפשר ליותר ויותר ילדים לעזוב את העבודה החקלאית וללכת לבית-הספר (ראו איור 1). לא ייפלא שהמילה האנגלית להספק היא Power.

ההספק אינו נופל לידינו בציווי אלוהי כמו מן מהשמיים. הספק צורך דלק. אם תרצו, זוהי הגדרתו של דלק: משאב המאפשר ייצור הספק. מקורם של רוב הדלקים שבהם משתמשת האנושות כיום הוא אור השמש (כמו כל דבר על פני האדמה, כי השמש היא מקור ההספק החיצוני היחיד לכדור הארץ). הצמחים הקדמוניים השתמשו בהספק מהשמש כדי לגדול, ואז מתו ושקעו, או נאכלו על ידי חיות שמתו ושקעו, נלחצו עם הזמן ובכובד האדמה או הים שמעליהם, ונהפכו לחומרים אורגניים משומרים היטב – נפט, פחם, גז טבעי, או בשמם המוכר "דלקים מאובנים".

הדלקים הללו משמשים אותנו לייצור הספק. הנפט, למשל, הופך – דרך מנועי בערה פנימית או מנועי סילון – להספק מכני, המשמש אותנו לתעבורה ולשינוע. את הפחם והגז אנחנו שורפים, והופכים את קשרי המולקולות האורגניות הקדמוניות לחום. ההספק הזה משמש אותנו לחימום ישיר של בתינו (בקנדה ובשבדיה, למשל,

איור 1: פרסומת לטרקטורים משנת 1921 ■ "השאר את הילד בבית-הספר, ותן לטרקטור 'קייס קרוסין' למלא את מקומו בשדה". מקור: אתר אוניברסיטת מערב וירג'יניה



רוב ההספק הצרכני הפרטי הולך לחימום), או לחימום מים והפיכתם לקיטור (אדי מים בלחץ גבוה). אם הקיטור מכוון לטורבינה, הוא יסובב אותה, ואם בלב הטורבינה יש מגנט גדול המלוכף בחוטי נחושת – יופק הספק חשמלי. כך המרנו את ההספק מהשמש הקדמונית לחשמל המודרני שחינו תלויים בו.

ובל נטעה, חיינו אכן תלויים בו. הספק אינו "פינוק" – הספק הוא חיים. הספק הוא האוכל שאנחנו אוכלים, דרך המכונות החקלאיות, השינוע והקירור. הוא המים שאנחנו שותים, דרך הובלה וסיון של מים ממקורות טבעיים או התפלה של מי ים (בישראל, כשמונים אחוזים ממי השתייה מותפלים). הספק הוא התעשייה שלנו, שמאפשרת לנו כלכלה חזקה. הספק הוא הבריאות שלנו, דרך ייצור תרופות ועד לחשמול בתי החולים. הספק הוא התרבות, הספק הוא החינוך וההשכלה. הספק הוא המטבע שמשלם האדם בבואו ליצור כל דבר על פני האדמה הזאת. אין דבר שלא נוכל לייצר

עם די הספק, ולהפך – בהיעדר הספק, לא נוכל לייצר דבר.

לא ייפלא אם כן, שמאז ומעולם רדפו בני האדם אחר דלק – בתחילה היו אלו ענפי עצים שנמצאו על הקרקע. אחר כך, עם בוא המהפכה החקלאית ועימה העיור, החלו גועי העצים לשמש מקור דלק עיקרי (קודם לכן הייתה אירופה מכוסה יערות ואז הם החלו להיעלם אט-אט). כך עד גילוי של הפחם הטמון באדמה, שנשרף טוב יותר, מהר יותר ונקי יותר מעצים חיים. הפחם אפשר את מנוע הקיטור (שהוא כאמור מכונה ההופכת את הפחם להספק מכני). אחר-כך הגיע הנפט, שהציל את הלווייתנים מכליה (עד גילוי, שומן לווייתנים היה מקור הדלק העיקרי לתאורה בצפון אמריקה ובאירופה). ואז הגו הטבעי, שאפשר הסקה של המוני בתים.

לפי הדו"ח האחרון של REN21, ארגון העוסק בריכוז המחקר העדכני על אודות אנרגיות מתחדשות בעולם ובהנגשתו, כשמונים אחוזים מההספק המופק על ידי האנושות מגיע מדלקים מאובנים.¹ המספר הזה כמעט לא השתנה במשך עשרים שנה, למרות מאמצים כבירים (וטריילוני דולרים) שהושקעו בשינוי (עוד נגיע לכך). הסיבה לכך היא שילוב התכונות המיוחד שיש לדלקים המאובנים. ראשית, הם מצויים בכמות רבה. ההספק הנצרך על ידי האנושות הוא עצום (שווה ערך למעל שני מיליארד חביות נפט בשנה), אבל לשמחתנו כדור הארץ הוא מקום גדול מאוד, ובמשך זמן רב מאוד נוצרו בו הדלקים המשמשים אותנו.

מכאן נגזרת התכונה השנייה – זמינות. אנו צורכים הספק כל הזמן. כל הזמן ובכמויות עצומות. מעל מחצית מהאנושות גרה בערים גדולות, וצריכת החשמל של עיר גדולה בלילה (כשכולם ישנים) היא כשני שלישים מהצריכה המרבית. מפעלי תעשייה עובדים יומם וליל, אוניות שטות בלילה ובתי חולים פתוחים גם בשלוש לפנות בוקר. השימוש בדלק ממקור מאובני, שניתן לאגירה ולשינוע, מאפשר לנו לייצר הספק במקום ובזמן שאנו זקוקים לו, וברציפות – שהיא קריטית לחיינו.

תכונה שלישית היא צפיפות ההספק – כלומר, כמה הספק ניתן להפיק מקילו אחד של חומר. דלקים מאובנים מאופיינים בצפיפות הספק גבוהה מאוד (שנייה רק לדלק הגרעיני – נעסוק גם בכך בהמשך), המאפשרת ייצור הספק רב מאוד בשטחים קטנים מאוד (למשל קטר הרכבת או אוניית משא). כל ההספק המופק של מדינת ישראל (בין 12 ל-16 ג'יגה-וואט) מיוצר בשטחם של עשרה מפעלים לא גדולים במיוחד.

רוחות של משבר

בעוד תושבי אפריקה (ושאר המדינות העניות) צמאים להספק, בעולם הראשון ובמדינות המערב מסתמן שינוי בתפיסה. במדינות רוויות-הספק אלו התפתחה תפיסת חובה מוסרית חדשה. לא עוד חובת המדינה לדאוג לאזרחיה להספק

(ולאפשרויות החיים והשגשוג הנובעות ממנו), אלא החובה לצמצם את השימוש בדלק ממקור מאובני – כמעט ללא התחשבות בעלות או בתוצאות.

על המקור לצייווי הזה בוודאי שמעתם (אלא אם נחתתם ברגע זה מכוכב אחר) – זהו משבר האקלים. לפי הדו"ח המודרנית הזו, האנושות עומדת היום בפני משבר חמור, מידי, חסר-תקדים וחובק-עולם, המאיים על עצם קיומנו. מזכ"ל האו"ם אנטוניו גוטרש קובע כי "אנו בקרב חיינו". מודאגי האקלים טוענים לקשר ישיר בין המאמץ האנושי ליצירת הספק לבין משבר האקלים: הם קובעים את המחלה, את המקור לה ואת התרופה לה. הבעיה: משבר אקלים מאיים, מסוכן לאדם לחי ולצומח, שהשלכותיו איזמות ומרחיקות לכת. המקור: פליטות פחמן דו-חמצני (פד"ח) כתוצאה מפעילות אנושית (בעיקר שריפת דלקים מאובנים). התרופה: מעבר מידי להפקת חשמל ממקורות "מתחדשים".

למרות טענות המודאגים ש"המדע הכריע" (עד כדי דרישה קולנית לאסור השמעת דעות שונות בעניין) והוודאות שבה נטענים הדברים – במציאות, העניינים הרבה פחות ברורים. אכן טמפרטורת כדור הארץ עלתה בכמעלה במאה השנים האחרונות ולאדם יש השפעה מסוימת על עלייה זו; אך האם משמעות הדבר היא שאנו נמצאים במשבר אקלים?

יש לשים לב ש"משבר" אינה מילה מדעית, אלא מילה מתחום החוויה האנושית, ולכן צריך להיזהר. כשמשמשים במדע ובנתונים כדי לתאר משבר – עלינו לכמת בזהירות את הפרמטרים המדידים ולקשר אותם לבעיה כלשהי או למכשול שיש להתגבר עליו.

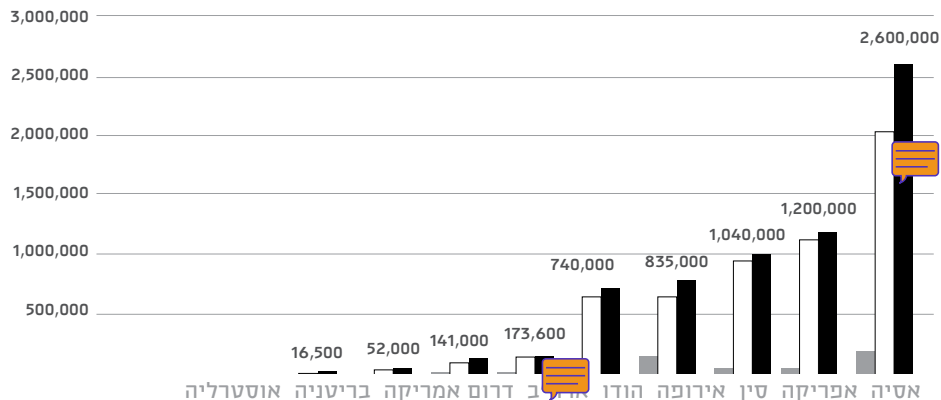
הדאגה הראשונה (ולעיתים הראשית) של מודאגי האקלים היא עליית פני הים. אם הטמפרטורות עולות, הקרחונים נמסים בקצב גובר ופני הים עולים. ואכן, פני הים עלו ב-150 השנים האחרונות, אבל האם מדובר ב"משבר"? ראשית, נציין שפני הים עולים בקצב כמעט אחיד מאז היציאה מעידן הקרח הקטן בסוף המאה ה-19 (אף שפליטות הפד"ח ממקור אנושי נעשו משמעותיות רק מהמחצית השנייה של המאה ה-20). שנית, קצב עליית פני הים (שחלקו נובע לא מעליית פני הים אלא משקיעת יבשה) הוא איטי ומזערי להפליא – כ-2-4 מ"מ בשנה. כלומר, 2-4 סנטימטרים בעשור או 30 סנטימטרים במאה שנה. האם זהו "משבר מידי קטסטרופלי"? קשה לדמיין זאת. כרבע משטחה של הולנד נמצא כל הזמן מתחת לפני הים, ובעת גאות – מעל מחצית משטחה. ועדיין, בעזרת טכנולוגיות פשוטות יחסית (תעלות וחומות) פתרו ההולנדים את הבעיה, ומאז 1953 לא היה להם הרוג אחד מהצפות.

בישראל עלו פני הים בקצב זניח של 0.7 מ"מ בשנה. מדען אקלים ידוע (איש חכם ומדען מעולה) טען בפניי כי החשש העיקרי שלו הוא שלא נוכל להתמודד עם עליית פני הים. שני משפטים אחר כך, הוא אמר לי בהקשר אחר שהוא סומך על היכולת האנושית למצוא פתרון טכנולוגי לבעיית אגירת האנרגיה (שעוד נגיע אליה), בעיה

קשה ומסובכת לאין שיעור. אין בכך כדי לטעון שעליית פני הים לא עשויה להוות בעיה, ושהאנושות, במקומות הרלוונטיים, לא תצטרך להתמודד עימה ולהשקיע בכך תכנון, מחשבה וכסף (כפי שעושים ההולנדים זה מאות שנים). אך לתאר זאת כקטסטרופה – זאת הגזמה.³

הדאגה השנייה היא אירועי קיצון מטאורולוגיים – סופות, רוחות, שיטפונות וכיוצא בזאת – שתדירותם ועוצמתם, כך אנו שומעים מכל עבר, גוברת, וסכנתן תלך ותתעצם עם עליית הטמפרטורות. אך מהו בדיוק החשש ועד כמה הוא ודאי? ובכן, הגוף הרשמי הגדול ביותר שקיבל על עצמו לאסוף את הידע המדעי ולנתח אותו הוא הפאנל הבין-ממשלתי לשינוי אקלים (ה-IPCC) אשר הוקם על ידי האו"ם בשנת 1988. הפאנל מבסס את פרסומיו בעיקר על עבודות מדעיות או טכניות שפורסמו או עברו ביקורת עמיתים. הדו"חות עוברים בקרה של מאות מומחים חיצוניים ששולחים לפאנל את הערותיהם, והם מתפרסמים אחת לכמה שנים לקול תרועות התקשורת העולמית. הדו"ח האחרון פורסם בשנת 2021 וסקר לעומק את הממצאים הסטטיסטיים בנושא אירועי קיצון, והממצאים ברורים: למרות העלייה בטמפרטורה במאה השנים האחרונות, לא נמצאה עדות כלשהי לעלייה בתדירות של סופות ציקלון, סופות חורף וברקים, אירועי ברד, רוחות בעוצמה חזקה, בצורות והצפות, וגם לא בחומרתם.⁴ גשמים חזקים אכן התגברו, אבל לא במידה אחידה והקשר של שינויים אלו לשינוי בטמפרטורה המקומית אינו ברור כלל. כמו כן, הדו"ח מדגיש שאין קשר ישיר נצפה בין התחזקות הגשמים לבין הצפות.⁵

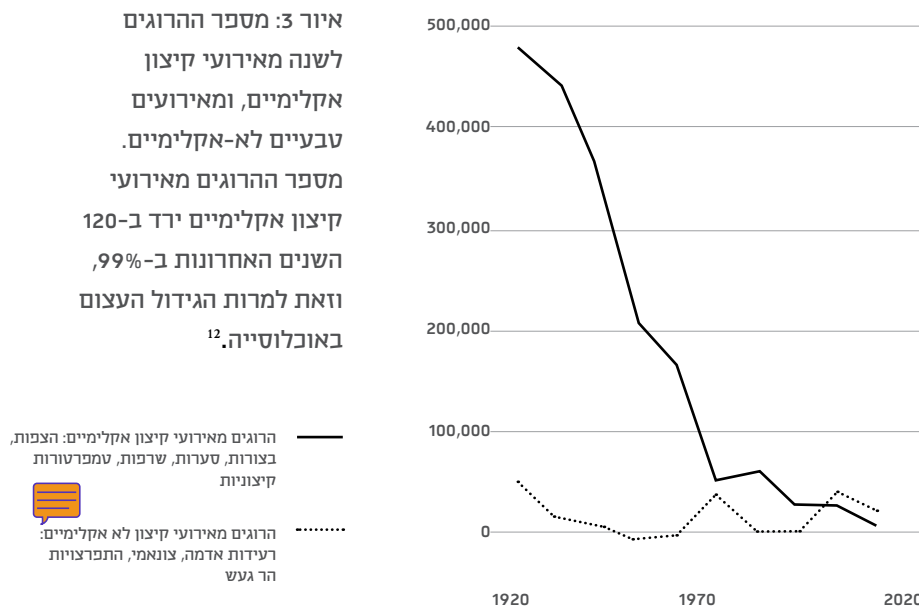
הדו"ח כן מזהה עלייה בשכיחות בגלי חום, ממצא סביר שכן הטמפרטורה של כדור הארץ עלתה. אלא שכאן חשוב לציין כי בעבור בני אדם, קור מסוכן הרבה יותר מחום. על פי מחקר מקיף שנערך ופורסם ב-LANCET, התמותה מקור בעולם המערבי גדולה פי ארבעה בערך מהתמותה מחום, ובמדינות מתפתחות ועניות – היא גבוהה עד פי עשרים!⁶



איור 2: מקרי מוות כתוצאה מחום (בצבע **צהוב**) וקור (בצבע **ירוק**) באזורים שונים בעולם.
 מקור: (The Lancet, 386:9991 (25/7/2015)

עוד מזהה הדו"ח (בביטחון בינוני, medium confidence, שמשמעו 50% ביטחון בתוצאה) עלייה בתדירות של "מזג אוויר שמקדם שרפות", כלומר שילוב של חום, לחות נמוכה ורוחות חזקות.⁷ אכן מפחיד. אלא שיש עוד כמה נתונים שחשוב להכיר בהקשר הזה: ראשית, שטח השרפה בכדור הארץ בשמונה-עשרה השנים האחרונות קטן ב-25% כתוצאה מפעילות אנושית. שנית, אומנם השפעת השרפות על בני האדם גדלה, אך זאת בשל הגידול באוכלוסייה והתפשטות שטח המגורים לאזורים בסיכונים שרפה גבוהים יותר.⁸ מכל מקום, הגורם האקלימי הוא שולי בקביעת משטר השרפות, והגורם העיקרי להן הוא פעילות אנושית (בעיקר שרפות יזומות, ניהול יערות ויכולות לחימה באש).⁹

אבל הנתון החשוב מכולם, בנוגע לאירועי קיצון אקלימיים בכלל, קשור, כפי שהראה הכלכלן בירון לומבורג בשנת 2020, בסטטיסטיקה של אירועי קיצון אקלימיים. ב-120 השנים האחרונות חלה ירידה של 99% (!) בסך מקרי המוות בעולם כתוצאה מאירועי קיצון אקלימיים,¹⁰ והירידה נמשכת – ב-2021 נרשם המספר הקטן ביותר של הרוגים מאירועי קיצון אקלימיים בהיסטוריה המתועדת, וזאת למרות הגידול המדהים באוכלוסייה (איור 3). גם עלות הנזק של אירועי הקיצון (מתוקנת כמובן לעלייה בעושר הכולל) ירדה. חשבו על זה: אם אנחנו נמצאים בעיצומו של משבר אקלים המאופיין בעלייה של אירועי קיצון, כיצד ייתכן שהנזק מאירועים כאלו, בחיי אדם וברכוש יחסי, רק יורד? הסיבה לכך היא שבעזרת הקדמה והטכנולוגיה (שמחייבים הספק), הצליחו בני האדם להתגבר על האקלים. כפי שאומר הפילוסוף אלכס אפשטיין – "זה לא שלקחנו אקלים גוח ואנו הופכים אותו למסוכן, אלא להפך – לקחנו אקלים שמסוכן לבני האדם, והצלחנו להפוך אותו לנוח".¹¹



דרך נוספת "לכמת" משבר היא בבדיקת ההשפעה הכלכלית שלו, בפרט על התוצר המקומי הגולמי (ועל הממוצע העולמי שלו). לדוגמה, השפעתו של משבר הקורונה (שאנו חווים על בשרנו מאז 2020), הוערכה בירידה של כ-4% – 5% מהתמ"ג העולמי במשך שנה. משבר הסאב-פריים של 2007–2009 גרם לירידה של כ-1.5% מהתמ"ג העולמי (במשך שנתיים), והשפל הגדול של שנות ה-30 הוביל לירידה של כ-5% בשנה בתמ"ג העולמי (למשך שנים מספר). השאלה המתבקשת היא מה תהיה ההשפעה הכלכלית של "משבר האקלים"?

ובכן, בשאלה הזו דן לא אחר מאשר ה-IPCC, שהציג שלל מודלים כלכליים המבוססים על פיתוחיו של הפרופסור לכלכלה ויליאם נורדהאוס (אשר הקנו לו פרס נובל לכלכלה). המודלים השונים מביאים בחשבון הנחות שונות, תרחישים שונים ועלויות שונות, וכולם מסכימים פחות או יותר כי העלות של משבר האקלים, אם לא נשנה דבר בהתנהלותנו, תהיה ירידה של אחוזים בודדים (3–4 אחוזים) בתמ"ג העולמי במאה שנה (כלומר ירידה שנתית של 0.036% בתמ"ג).¹³ יש לזכור – ירידה זו באה על רקע צמיחה מתמדת בתמ"ג, וההערכות הן שעד 2100 הצמיחה העולמית תהיה 450%. במילים פשוטות, במקרה הקיצוני שבו לא נעשה דבר לגבי האקלים, בשנת 2100, במקום שהעולם יהיה עשיר פי 4.5 מכפי שהוא היום, העולם יהיה עשיר "רק" פי 4.35. זוהי אכן עלות אמיתית שיש לשקול ברצינות ולתכנן לפיה. אך האם זו קטסטרופה?

אין בכל זה כדי לומר שהתחממות כדור-הארץ אינה כרוכה בבעיות כיום ובעתיד, ועלינו לדון בהן בכובד ראש. אולם עלינו לעשות זאת בצורה רצינונית, מבוססת נתונים, ולא ללכת שולל אחרי סיסמאות אפוקליפטיות ונבואות אובדן.

על הדלילות ועל התזזיתיות

וכאן אנו מגיעים לטענה המרכזית של מודאגי האקלים: הצורך הקריטי לעבור לשימוש בלעדי באנרגיות מתחדשות. כלומר, העולם חייב להיגמל מהתלות באנרגייה שמקורה בדלקים מאובנים, ולעבור מייד ל"כלכלה דלת פחמן" המתבססת על ייצור הספק בעיקר מתחנות רוח וחשמל סולארי. נשמע טוב, למה לא?

ובכן, מפני ששני המאפיינים העיקריים של מקורות הספק אלו הם דלילות האנרגייה והתזזיתיות שלה. דלילות אנרגייה – משמעותה מעט אנרגייה ליחידת שטח. היחס בין שטח ההפקה של אנרגייה סולארית לשטחן של תחנות כוח המופעלות בגז עומד על בערך מאה לאחד; כלומר, כדי להפיק אותה כמות הספק נדרש פי מאה יותר שטח אם מדובר בייצור על ידי אנרגיית שמש מאשר אם מדובר בייצור בתחנה שמופעלת בגז. דלילות האנרגייה משמעותה גם שמקורות חשמל אלו מחייבים שימוש בכמויות אדירות של חומר (בטון, מתכות, סיליקון) כדי לייצר אותה כמות הספק – ולייצור החומרים הללו יש השפעות סביבתיות משלו.

תזזיתיות משמעותה שהפקת החשמל בעזרת מקורות "מתחדשים" אינה קבועה, אלא תלויה בגורמי הטבע – רוח ושמש. השמש, כמובן, אינה זורחת בלילה, ולמעשה אפילו בישראל שופעת השמש אפשר לספק חשמל ממקורות סולאריים בממוצע רק 20% מהזמן – כל עוד אין עננות.¹⁴ זו התכונה החשובה והמהותית ביותר של מקורות האנרגייה המתחדשת, והסיבה לכך שאני מציע לקרוא להם בשמם הנכון: מקורות לא-יציבים.

משמעותה של אי-היציבות הזו היא שהפקת אנרגייה סולארית חסרה את התכונה הקריטית להספק: זמינות. בעוד הספק מתחנות כוח על בסיס דלקים מאובנים הוא זמין ויציב, הספק ממקור סולארי הוא הפכפך. וכאן נכנסות לתמונה כמה עובדות חשובות. ראשית, אנחנו זקוקים להספק חשמלי כל הזמן. אומנם לא כל הזמן באותה כמות – אבל לא רחוק מכך. איננו יכולים להיות תלויים באינני הטבע. בערים גדולות (שם גרה מחצית מאוכלוסיית העולם) כמות ההספק הנצרך עומדת על כ-60%-70% מהצריכה המקסימלית. את ההספק הבסיסי הזה (שנקרא *baseload*) יש לספק כל הזמן, גם כשאין שמש ואין רוח.

העובדה החשובה השנייה היא שנכון להיום, אין לנו יכולות אגירת חשמל בכמויות גדולות. אילון מאסק, הבעלים של חברת טסלה ויזם טכנולוגי עתיר יוזמה ואמביציה,

הקים בדרום אוסטרליה בשנת 2017 את תחנת אגירת החשמל הגדולה בעולם בשעתה (היום יש כמה תחנות קצת גדולות ממנה). המיזם יצא לדרך לאחר שדרום אוסטרליה עברה למשק אנרגייה המבוסס אך ורק על אנרגיות מתחדשות וסבלה מהפסקות חשמל חוזרות ונשנות. מאסק ביקש להוכיח כי מדובר בבעיה טכנולוגית פתירה, אך חוות האגירה שהקים יכולה – בחשבון הכולל – לאגור חשמל לטובת כמה עשרות אלפי בתים למשך שעה וחצי ביום, לא בדיוק פתרון מערכתי עולמי. למעשה, אפילו בדרום אוסטרליה הפתרון לא היה מספק, ובמקביל נבנתה תחנת כוח שעבדה בתחילה על דיזל וכעת הוסבה לגז, בהספק כפול. מטרתה של התחנה היא לגבות את תחנת האגירה בתקופת הקיץ כאשר צריכת האנרגייה עולה.¹⁵

העובדה השלישית החשובה היא שתחנות כוח גדולות (למשל "אורות רבין" בחדרה או "רוטנברג" באשקלון) אי אפשר לכבות ולהדליק במהירות. נדרשים להן כמה ימים כדי "להתניע". ישנן תחנות גזיות (הנקראות "פיקריות") שכן אפשר לכבות ולהדליק קצת יותר מהר – אבל במחיר של עלות, תחזוקה יקרה ונצילות יחסית נמוכה. כלומר, הן מבזבזות יותר דלק כדי להגיע לאותו הספק.

המשמעות הנגזרת משלוש העובדות האלו היא שעם הטכנולוגיות הנוכחיות, הספק ממקור לא-יציב הוא למעשה "טפיל" על רשת החשמל ממקורות מאובנים, ומעמיס עליה עלויות גבוהות. העלויות האלו מגולגלות אל הצרכן: הן כעלייה ישירה במחירי החשמל, הן כעלייה במחירי מוצרים שנדרש חשמל להפקתם, כלומר כמעט כל מוצר. מדוע? מפני שהצורך בגיבוי קבוע של תחנות-כוח ממקורות מאובנים, שכאמור אי אפשר לכבות ולהדליק במהירות, גורם לכך שדלק נשרף אך אינו משמש לייצור חשמל אלא לייצוב הרשת בלבד. מקורות לא יציבים אלו מעמיסים גם עלויות של קווי הולכה עצומים ויקרים, שכן השטחים הפתוחים שבהם אפשר להפיק אנרגייה סולארית מרוחקים מאות קילומטרים מאזורי הביקוש (לדוגמה, קווי המתח הנמתחים מחבל אילות אל מרכז הארץ).

מכיוון שחשמל ממקור לא יציב דורש גיבוי קבוע, יש עדויות לכך שלמרות התחזיות, בפועל העלאת אחוז החשמל המופק ממקורות לא-יציבים אינו מוריד במידה ניכרת את פליטות הפד"ח.¹⁶ המחקר שבחן זאת עבור ה-OECD סבר כי הדברים נובעים ממדיניות "חלשה" מדי או משימוש מוגבר במקורות מאובנים בתעשיית החשמל, אך קשה להניח שהצורך בהפעלה רצופה או התנעה מהירה ובזבזנות של תחנות כוח המופעלות בעזרת מקור מאובני כגיבוי לא תרמו במידה ניכרת להיעדר השינוי בתחום הפליטות.

ויותר מכך – אנרגייה ממקורות לא-יציבים בצורה של אנרגייה סולארית (הרלוונטית לישראל בהקשר זה) אינה "מתחדשת" כלל. אומנם ה"דלק" – כלומר, אור השמש – מתחדש. אך המרה של אור שמש לחשמל היא תהליך מסובך שדורש כאמור חומר רב,

ובסופו יש "פאנל סולארי" – הלוח הכהה שסופג את אור השמש וממיר אותו לתנועה של מטענים חשמליים. ללוחות סולאריים יש תוחלת חיים מוגבלת: היצרנים יטענו ל-25 שנה, אך מחקרים מראים שבמציאות זה יותר קרוב ל-12 עד 20 שנה. משמעות הדברים היא שהתבססות על אנרגייה סולארית תחייב החלפה נרחבת של פאנלים על בסיס שנתי. מכיוון שאי אפשר למחזר את הפאנלים הסולאריים בעלות שאינה גבוהה מאוד,¹⁷ הם מסיימים את חייהם במטמנות, תוך סיכון לזליגת חומרים מזהמים (כגון עופרת וקדמיום) – ומדובר בכמות אדירה.¹⁸

לעולם (לא) בעקבות השמש

בישראל גוברים הקולות הקוראים להגבלת השימוש במקורות גז טבעי ופיתוחם, ולהשקעה מוגברת באנרגייה סולארית. כיום האנרגייה המתחדשת בישראל עומדת על כ-6% מסך ייצור החשמל, ורובה המוחלט סולארי. בשנת 2020, בשבתו כשר האנרגייה, הגדיל ד"ר יובל שטייניץ את יעד שיעור החשמל ממקורות סולאריים מ-17% ל-30% עד שנת 2030, תוכנית המכונה "30-30". אלא שבד בבד עם ההכרזה על התוכנית הזו דחף השר שטייניץ, ולמעשה אפשר, את פיתוח שדות הגז הישראליים. מאז חילופי השלטון משלבות השרה לאיכות הסביבה תמר זנדברג ושרת האנרגייה קארין אלהרר כוחות, ודוחפות – במילים ובמעשים – לקידום תוכנית זו ואף להגדלת היעדים. במסגרת זו, הודיעה שרת האנרגייה על דחייה של שנה במתן אישורים לחיפושי גז חדשים במים הכלכליים של מדינת ישראל, והיא מעכבת מתן אישורים לבנייה של תחנות כוח חדשות באזורי הביקוש לחשמל.¹⁹ רוח הדברים ברורה: שמש בפנים, גז בחוץ.

אלא שהמספרים מלמדים שתוכניות לחוד ומציאות לחוד. אחרי שהוחלט על תוכנית 30-30, פנה משרד האנרגייה אל חברת החשמל וביקש דו"ח מחקר שיבדוק מה יהיו צורכי הייצור כדי לעמוד ביעד.²⁰ הדו"ח מפורט מאוד, ונבחנו בו ארבע חלופות טכנולוגיות, בהן יכולת האגירה של ישראל. לא אדון כאן בדו"ח כולו, אך אביא את הנקודות העיקריות.

בארבע החלופות, כמות הפאנלים הסולאריים שיתקנו עד 2040 מסוגלת לייצר פוטנציאלית הספק שווה ערך ל-16 ג'יגה וואט. מהי משמעות מספר הזה? ובכן, זוהי בערך כל יכולת ייצור ההספק בישראל. כל עשר תחנות הכוח שלנו יחד מסוגלות לספק (ואף עושות זאת בעיתות צריכה מוגברת, למשל לילות קרים במיוחד או ימים חמים מאוד) כ-16 ג'יגה וואט. מובן שהפאנלים הסולאריים המדוברים לא יכפילו את כמות ההספק בישראל, מהסיבה שצוינה לעיל: אי יציבות. הפאנלים הסולאריים יוכלו לספק בערך 20% מכך ואולי אף פחות (כפי שיוסבר להלן).

מדובר בכ-64 מיליון לוחות סולאריים, שיחד יתפסו כ-5% משטחה של מדינת

ישראל (כ-150,000 דונם, המקבילים לכ-20,000 מגרשי כדורגל, וזאת לפי ההערכה השמרנית). אומנם חלק מהלוחות יותקנו על גגות או בשטחי חקלאות (אם יימצאו האישורים), אבל לפי הערכת משרד האנרגיה, מעל מחצית מהשטח שיוקדש לכך יבוא בהכרח על חשבון שטחים פתוחים, בעיקר בנגב. מכיוון שמרב הביקוש הוא במרכז הארץ, תידרש פרישת תשתית הולכה אדירה במרחבי הנגב בעלות של כ-40 מיליארד שקל בעשור הקרוב, עלות שתושט על הצרכן כמובן.²¹ מכיוון שתוחלת החיים של הפאנלים הסולאריים היא סופית (כ-12-20 שנה כאמור), מדי שנה נצטרך לזרוק למטמנות כ-4-6 מיליון פאנלים סולאריים. עלות ההטמנה וניהול הפסולת – כמובן על הצרכן.

כדי לייצב את הרשת לנוכח תזזיתיות השמש, נצטרך לפי הדו"ח להתקין עוד תחנות כוח על בסיס דלקים מאובנים. בחלופה הראשונה, הריאלית מכולן, מביאים בחשבון את תחנות יכולת האגירה הקיימת בישראל (בתוכניות הקיימות שתי תחנות אגירה שאובה המסוגלות לאגור 0.8 ג'יגה-ואט). בחלופה זו יהיה צורך בבניית תחנות כוח שיכולות לספק כ-15 ג'יגה ואט, בערך מחצית מהן תחנות "פיקריות" שהוזכרו למעלה.²²

הקוראים חדי העיניים ודאי משפשפים אותן כעת: יש להתקין תחנות כוח גזיות כמעט באותו הספק של כל תחנות הכוח הפועלות כיום בישראל? והתשובה למרבה התדהמה חיובית. תחנות אלו יצטרכו כמובן להיות מותנעות ומכובות פעמים רבות. כמה? בין 200 ל-300 פעמים בשנה – כמעט כל יום!²³ מדובר על פי עשרה ממחזורי ההתנעה הנוכחיים של תחנות כוח, ובדו"ח נכתב במפורש שלפי הניסיון התפעולי של חברת החשמל, תחנות הכוח אינן מסוגלות לעמוד בעומס התנעות כזה, והדבר יביא ל"הקטנה של זמינות היחידות, קיצור משמעותי של תוחלת הזמן בין שיפוצים, והגדלה ניכרת של הוצאות ההחזקה".²⁴ במילים אחרות – המערכת תתקשה מאוד לעמוד בכך. גם אם תצליח, מעל שלישי מהחשמל שיגיע מהפאנלים יהיה חייב "להיקטם" (כלומר להיזרק) כדי לא להכביד על הרשת, כלומר נקבל רק כ-15% מההספק שמייצרים הפאנלים הסולאריים. תחנות הכוח הגזיות שיוקדשו רק כדי לייצב את המערכת יכולות לספק כמות זו לבדן ובקלות.

חברת החשמל בחנה שלוש חלופות נוספות שבהן הובאה בחשבון אפשרות אגירת החשמל בכמויות משתנות של בין 4.5 ל-6.5 ג'יגה ואט. בחלופות אלו כמות תחנות הגז פוחתת בהתאם, כך שתתאים להספק של בין 7 ל-10 ג'יגה ואט. ממש לאחרונה נחנך מפעל האגירה הגדול בעולם, ב-Moss Landing שבקליפורניה. החלופה המינימלית של חברת החשמל דורשת בנייה של כעשר תחנות כמו זו הגדולה בעולם, תוך פחות מעשרים שנה (או, לחילופין, כשלושים תחנות כמו זו שבנה אילון מאסק בדרום אוסטרליה – שם אין מגבלת שטח). בחלופות אלו נצטרך להתקין הרבה פחות תחנות גזיות אבל – כפי שאומר הדו"ח בכירור – "מהיבט צריכת גז ופליטות, לא קיים

הבדל מהותי בסך צריכת הגז ובהיקף הפליטות בין החלופות השונות – כלומר כמות הדלק (גז בעיקר) שיישרף כדי לייצב את הרשת לא תהיה שונה בין ארבע החלופות.²⁵

מה, איך זה יכול להיות? ובכן, מפני שרק כמות ההספק המיוצר חשובה, לא כמות ההספק המותקן – ובכל החלופות תיווצר אותה כמות הספק בתחנות הגיבוי. במילים אחרות – התקנת סוללות אינה חוסכת דלק, היא רק מחליפה את בניית תחנות הכוח הגזיות הקטנות שצורכות שטח מצומצם בתחנות של סוללות המשתרעות על פני שטחים עצומים.

והמהיר? ובכן, כשדיברתי עם בכירים ברשות החשמל קיבלתי תשובה מעניינת. רשמית – חברת החשמל לא נתבקשה לתת הערכה לעלות התוכנית, ולכן לא סיפקה הערכה כזאת. ואולם כל הערכה שהיא תהיה בהכרח הערכת חסר, כי כפי שנאמר לי באופן אישי, מדובר בהרפתקה טכנולוגית שאין לה אח ורע בעולם כולו, ואין כל דרך לדעת מראש מה יהיו העלויות הישירות והעקיפות שלה.

ועם זאת, בדו"ח "הגדלת יעדי ייצור החשמל באנרגיות מתחדשות לשנת 2030" של רשות החשמל יש ניסיון להערכת עלויות ולחישוב העלות הנוספת לצרכן החשמל.²⁶ לפי האומדן, כדי לעמוד ביעד של 30% חשמל סולארי, תידרש עלות עודפת של 4–10 מיליארד שקל, שתוסיף לחשבון החשמל של הצרכן קצת פחות מ-27.2% אלא שמדובר בהערכה מסובכת, גסה למדי ומלאה חורים: הדו"ח כולו מדבר על עלות עודפת, כלומר התוספת שתידרש במעבר מיעד של 17% חשמל ממקור סולארי ל-30% של חשמל ממקור סולארי, ולכן חסרה בו למשל עלות הקמת תחנות הגיבוי הגזיות והתשלום הנדרש לזמינותן; ההערכה בדו"ח אינה כוללת גם את עלויות תשתית ההולכה – שעומדות כאמור על 40 מיליארד שקל (!) לעשור הקרוב;²⁸ עלייה אפשרית במחירי הפאנלים הסולאריים;²⁹ סובסידיות עקיפות כגון חיוב רכישת כל החשמל המיוצר על ידי פאנלים סולאריים אם הוא נדרש ואם לא; פטור ממס הכנסה על רווח מייצור חשמל סולארי (זהו הרווח היחיד בישראל שיש עליו פטור כזה!); הנחות בארנונה למתקנים סולאריים ועוד ועוד. מהי העלות הכוללת? כיצד היא תשפיע על הצרכן? קשה למצוא מקורות מבוססים לכך.

העלאת העלות לצרכן כתוצאה מייצור חשמל ממקור סולארי לא יציב היא מס גרסיבי דה-פקטו, שפוגע ישירות באוכלוסיות העניות והחלשות ביותר. הסיבה לכך היא שעלייה במחיר לצרכן מגולמת בעליית חשבון החשמל, והחלק היחסי שמשלמים העשירונים התחתונים על החשמל מתוך שכרם גבוה בהרבה מזה שמשלמים בני העשירונים העליונים. ומי מקבל את הסובסידיות? החברות הפרטיות שהשקיעו בתחנות כוח פוטו-וולטאיות³⁰ (או מי שיש ברשותו וילה עם גג פנוי להתקנת פאנלים סולאריים ודי הון עצמי להשקעה ראשונית).

חשוב להדגיש שאין כיום בעולם מדינה שעומדת ביעד זה לאנרגייה סולארית.

בגרמניה ובאיטליה – משקי האנרגייה הגדולים באירופה שבהם יש שימוש רב באנרגייה מתחדשת (ובכללה רוח, ביומסה וכוח הידרואלקטרי) – חלקה של האנרגייה הסולארית נמוך בהרבה. בגרמניה בשנת 2019 חלקן של האנרגיות המתחדשות הגיע ל-46% (מתוכם כ-17% ביוגז), וחלקה של האנרגייה הסולארית עמד על כ-8% בלבד. במשק האיטלקי, בשנת 2016 חלקן של האנרגיות המתחדשות הגיע לכ-37% וגם בו חלקה של האנרגייה הסולארית עמד על כ-8% בלבד.³¹

ההרפתקה הזאת מסוכנת לא רק מהבחינה הכלכלית, אלא גם מבחינת היציבות האנרגטית. מעבר לאחוזים גבוהים של חשמל ממקור לא יציב עשוי להוביל לאי-יציבות של הרשת ולהפסקות חשמל, כפי שקרה במדינות אחרות כמו קליפורניה.³² אלא שבניגוד לקליפורניה (או גרמניה או מדינות אחרות שניסו לעבור לאחוזים גבוהים של חשמל ממקורות לא-יציבים), ישראל היא "אי אנרגטי" – רשת החשמל שלנו אינה מחוברת לשום מדינה שכנה, ולכן כאשר לא יהיה לנו חשמל – לא יהיה ממי לקנות הספק כדי להשלים את החוסר ולענות על הביקוש. עובדה זו, במציאות הביטחונית הייחודית של ישראל, היא לבדה סיבה מספקת לנקוט זהירות יתר לפני שיוצאים להרפתקה אנרגטית.

כשבוחנים את התוכניות בשטח, מתגלה שסחרור האג'נדה מוביל אותנו לבעיה חמורה עוד יותר. שכן אף על פי שדו"ח חברת החשמל מכריז כי יש צורך בבניית תחנות גזיות רבות לגיבוי, שרת האנרגייה אלהרר אשר מכנה את הגז "דלק מעבר" מסרבת לקדם את הקמתן. השרה לאיכות הסביבה זנדברג אומרת בפה מלא שאין בכך צורך. כרגע קיימת במשרדי הממשלה השונים הסכמה על שתי תחנות גזיות נוספות בלבד, כלומר 1.4 ג"גה ואט עד 2030. לא זו אף זו, אומנם ההסכמה קיימת, אבל תכנון אין, ואפילו המכרז מעוכב כבר חודשים ארוכים. גם לאחר שתתקבל ההחלטה, יידרשו עוד שש-שבע שנים לפחות עד להקמה.

כלומר, גם אם נשקיע מיליארדים על גבי מיליארדים, ונתקין בתוך שמונה שנים מיליוני פאנלים סולאריים ומתקני אגירה בממדים שטרם נראו בעולם, גם אם איכשהו נצליח לייצב את המערכת ולהקים מאות קילומטרים של קווי של הולכה ותשתיות נדרשות, גם בתרחיש האופטימי עד בלתי-סביר הזה נימצא בסכנה למחסור אנרגטי. אך נראה כי במשרדי הממשלה השונים מתעקשים לקדם אג'נדה ירוקה ולא מדיניות אנרגטית יציבה.

סיכה על מפת העולם

הרפתקאות אנרגייה לא יציבה כבר נוסו במקומות רבים בעולם. קליפורניה, שחרטה על דגלה מעבר ל"אנרגייה ירוקה", חווה בשנים האחרונות הפסקות חשמל תדירות, יוזמות ולא-יזומות; מחירי החשמל שם האמירו, והיא סובלת מהגירה שלילית אדירה

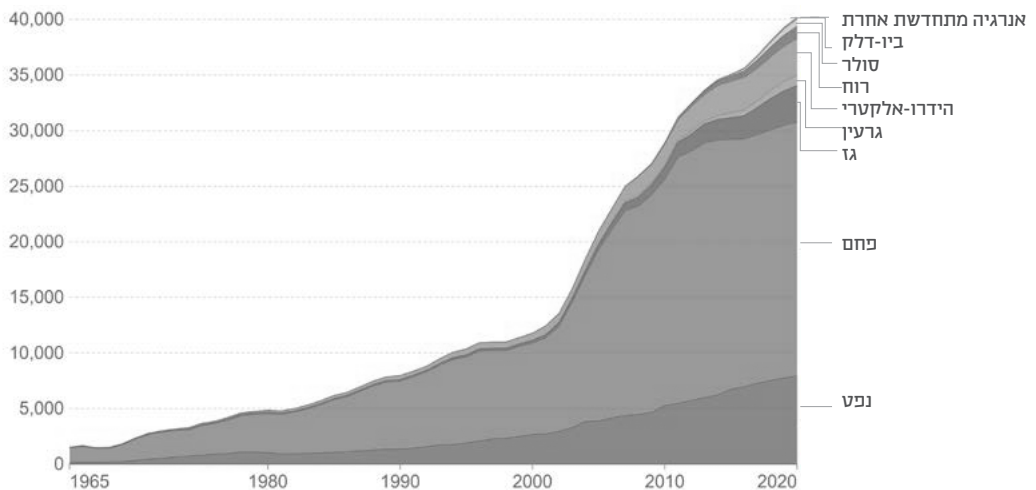
– יותר מחמישה מיליון איש עזבו אותה בשנים האחרונות – רבים טוענים שהדברים קשורים.³³ טקסס, שמדיניות תמחור החשמל שלה הובילה להשקעה באנרגיית רוח ולהיסמכות-יתר עליה, סבלה מאחת מהפסקות החשמל הגדולות בהיסטוריה שלה, וזו הובילה למאות מתים ומחירה עוד יתברר עם הזמן. גם במקרה הזה מתחולל וכוח עז בשאלה אם התקלה התרחשה בשל הסתמכות מוגזמת על אנרגיות מתחדשות.³⁴

גרמניה – נושאת הלפיד האירופית (עם דנמרק ובריטניה) במרוץ אחר הספק "ירוק", הגיעה לכ-30% הספק ממקורות לא יציבים.³⁵ התוצאה? השנה אין די רוח בצפון אירופה, ומחירי החשמל זינקו בעשרות אחוזים בתוך חודשים ספורים – מפני שמדינות צפון אירופה שפיתחו הספק מרוח (במחירי עתק של מאות מיליארדי אירו), סירבו לפתח במקביל מקורות גז (הן בארות והן אתרי אגירה) – וכעת הן נסמכות על הגז המוזרם מרוסיה, ומחירו נקבע על פי גחמות ליבו של הנשיא פוטין.³⁶ עד כדי כך חמור המשבר, שארה"ב שיגרה ספינות משא שחוצות את האוקיאנוס האטלנטי ועל גבן מטען של גז טבעי, כדי להציל את בנות בריתה (מזכיר למישהו משהו?). גרמניה חזרה לשרוף פחם בכמויות שלא נראו שנים, בגלל ההסתמכות על מקורות אנרגייה לא יציבים – ולא נותר לגרמנים אלא להתפלל לאלוהי מזג האוויר שהרוח תחזור ושלא יהיה קר מדי, כי עוני אנרגטי הורג. גם מההקשר האנרגטי של המלחמה המשתוללת ברגעים אלו על אדמת אוקראינה אי אפשר להתעלם, כי במובן אמיתי מאוד, ידי מדינות אירופה (ובעיקר גרמניה) קשורות – 40% מהגז הנצרך בגרמניה מיובא מרוסיה, ומדינות אירופה חייבות לייבא גז מרוסיה מפני שהן ביססו את משק האנרגיה שלהן על מקורות לא יציבים הדורשים גיבוי גזי, ובה בעת זנחו את פיתוח מקורות הגז המקומיים (מתוך מדיניות אקלימית חסרת תוחלת, וכמתברר – מסוכנת). משבר האנרגייה המתחולל כעת באירופה צריך היה להיות נורת אזהרה לממשלת ישראל – אך היא מתעלמת ממנו משום מה.

ישראל היא קטנה. פליטות הפחמן-הדו-חמצני שלה עומדות על כ-0.16–0.18 אחוזים מהפליטות העולמיות.³⁷ לו היינו מפסיקים ברגע אחד את כל הפעילות האנושית בישראל, הדבר לא היה ניתן למדידה: עד כדי כך אנחנו קטנים. יש לזכור כי כבר כיום רק 20% מהחשמל בישראל הוא פחמי, והשאר מבוסס על גז. התהליך שהתרחש בעשור האחרון גרם להפחתה ניכרת של פליטות פד"ח (תחנת גז פולטת 60% פחות גזי חממה מתחנה פחמית), שלא לדבר על הפחתת פליטות מזהמים הפוגעים באיכות האוויר שאנחנו נושמים.

למרות זאת, מקדמים בממשלה – כאמור, על חשבון האזרחים – מדיניות קיצונית שדוחפת להתקנת חשמל ממקור לא-יציב, מתוך "אחריות גלובלית". הטיעון הנפוץ הוא שכל מדינה, קטנה ככל שתהיה, חייבת לתרום את תרומתה, אחרת לעולם לא נתגבר על משבר האקלים הנורא, ושיש כאן "דילמת האסיר" – מצב שבו כאשר כולם משתפים פעולה, מצבם של כולם טוב יותר.

זו כמובן טעות גדולה. ב"דילמת האסיר" הקלאסית, לכל המשתתפים יש משקל שווה. ואילו למדינות אין משקל שווה. גודלה של ישראל שווה לזה של עיר בינונית בסין. אם אכן כל עיר בסין תחליט על מדיניות משלה, אזי דילמת האסיר רלוונטית. אלא שמדיניות אנרגטית ואקלימית נקבעת ברמת המדינה, והחלטה שמקבלת ממשלת ישראל אינה שווה בחשיבותה להחלטה שמקבלות ממשלות כמו סין, הודו, ברזיל, אינדונזיה, מלזיה, דרום אפריקה, ניגריה ומדינות נוספות שלא התחייבו להפחתת פליטות. ואיכשהו, קשה לי לדמיין סיטואציה שבה נשיא סין שי ג'ינפינג וראש ממשלת הודו נרנדרה מודי נפגשים ואומרים זה לזה – "חשבתי להוביל מדיניות הפחתת פליטות, אבל אם ישראל לא תפחית פליטות – גם אנחנו לא!". במציאות אין להם כל כוונה כזאת, עם או בלי קשר לישראל, ומעידה על כך העלייה המתמדת בצריכת הפחם והגז בסין בעשורים האחרונים (איור 4).³⁸



צריכת האנרגייה הסינית לאורך השנים לפי מקור הפקה. למרות הטענות של ארגונים ירוקים כי "העולם צועד לאנרגיות מתחדשות", הנתונים מראים שהפקת חשמל ממקורות מאובנים אינה קטנה אלא גדלה, והמגמה תימשך (מקור: [Our World In Data]).

מדינת ישראל הקטנה בכל זאת טובה במשהו: מחקר ופיתוח. ולכן, אם ממשלת ישראל רוצה לקדם מדיניות עולמית של הפחתת פליטות והתמודדות עם פגעי האקלים המשתנה, עליה להשקיע את כל הכסף שִׁירד לטמיון הפאנלים הסולאריים במחקר ופיתוח מקורות אנרגייה ואגירה חלופיים. טכנולוגיה והשקעה בתשתיות יכולים לצמצם את הבעיות הסביבתיות בעשרות אחוזים בתוך שנים בודדות, או להעלים אותן לגמרי; דוגמאות כמו התפלת מי ים, מיגון מפני סופות, שיפורים חקלאיים ועוד מדגימות זאת היטב.

עוד נציין כאן, שישנה דרך הפקת אנרגייה העונה לדרישות הבסיסיות של צריכת הספק (זמינות, יציבות, מחיר) ואינה פולטת פד"ח, והיא אנרגייה גרעינית. תקצר היריעה מלתאר את כל מעלותיה של הפקת אנרגייה מתחנות כוח גרעיניות; אציין רק שזו צורת הפקת האנרגיה הבטוחה ביותר שיש לנו (כן, כן, קראתם נכון),³⁹ שידוע בבירור שניתן להפיק בעזרתה כמויות חשמל אדירות (צרכת מפיקה מעל 70% מהחשמל שלה ממקורות גרעיניים; סלובקיה, אוקראינה והונגריה – כ-50%; בלגיה, בולגריה, צ'כיה וסלובניה – 40%; שוויצריה, שבדיה ודרום קוריאה – כ-30%; ספרד, רוסיה וארה"ב – כ-20%). ברור שלחשמל ממקור גרעיני יש גם חסרונות ושהוא אינו מתאים לכל מקום, אבל יש לדון ברצינות בהפקת חשמל גרעיני בישראל, או לפחות בהשקעה במחקר ופיתוח יצירתי בתחום ויצירת תשתית יעד רחבה. העולם צועד היום לקראת טכנולוגיות חדשות לגמרי של תחנות גרעיניות (תחנות קטנות הקרויות "כורים קטנים מודולריים") ולישראל יש הזדמנות ייחודית להפוך למובילה בתחום בתוך שנים אחדות. אך במקום זה, דווקא מי שחרטו על דגלם את הפחד מפד"ח – ונראה שמוכנים לכל מאמץ, ללא תלות במחיר, כדי לדחוף מקורות אנרגייה לא-יציבים ובלבד שיהיו "ירוקים" – דווקא הם מתנגדים עמוקות ונחרצות אפילו לדיון ציבורי בנושא אנרגייה גרעינית בישראל.

אז נדמה כי השקעה במו"פ – בכל תחומי האנרגייה והסביבה – היא המדיניות הרצויה. נכון, אין הדבר מבטיח שנמצא פתרונות גלובאליים (כי הטבע אינו נותן לנו הספק חינם, ולכל הפקת אנרגייה מתלוות בעיות ייחודיות), אך זאת הדרך הנכונה, החכמה, ההגיונית והמוסרית יותר להשקיע בה את כספי אזרחי ישראל – במיוחד אם הממשלה מוטרדת מבעיות סביבתיות, אך נראה כי אין זה כך.

ישראל עתירת בעיות סביבתיות, ובראשן בעיית הטמנת הפסולת. המטמנות מלאות עד אפס מקום ועדיין שופכים אליהן פסולת – פשוט כי אין מקום אחר; האכיפה בעניין השלכת פסולת לא חוקית (בעיקר חומרי בניין) היא זניחה – שלוש מכל אלף משאיות ששופכות פסולת בניין לא חוקית נתפסות ונקנסות, מה שהופך את עניין השלכת הפסולת בניגוד לחוק למשתלם במיוחד (הטמנה במטמנות עולה הרבה יותר מממוצע הקנסות שיקבלו העבריינים); נחלים מזוהמים וכך גם חופים ושטחי בר; שמורות הטבע אינן מוגדרות כראוי; קיים מדגה יתר; הפיקוח על מפעלים מזהמים

לקוי; הפסולת העירונית אינה מנוהלת דיה; ניהול היערות נגד שריפות אינו תקין (עשן שריפות הוא מפגע סביבתי); מתקיימות שריפות אשפה לא חוקיות; התשתיות אינן תקינות ויש בעיות של חלחול וניקוז, ועוד ועוד. כל אלו בעיות סביבתיות אמיתיות, שהשפעתן על אזרחי ישראל ישירה ומיידית. אך דומה שהמשרד להגנת הסביבה הפך למשרד להגנת האקלים העולמי, וערכים "אקלימיים" – כפי שהבהרנו – עומדים כנגד ערכים סביבתיים.

בחזרה לאפריקה

בכל העולם יש בעיות סביבתיות, אלא שבניגוד ל"משבר האקלים", בעיות סביבתיות הן לרוב מקומיות (זיהום חופי אינו מטריד את תושבי שוויצריה, למשל). מחקרים מראים בבירור שני דברים. הראשון, שבעיות סביבתיות הולכות יד עם עוני. הדבר רק הגיוני – מי שמרוויח שלושה דולרים ליום, ושואל את עצמו מדי בוקר כיצד יחמם את ביתו ויבשל את מזונו בערב, הדבר האחרון שמעניין אותו הוא הביוב שזורם ברחוב. שיעורי כריתת היערות למשל, משתנים בהתאם להתפתחות הכלכלית, וככל שמדינה נעשית עשירה יותר (למשל במעבר להתבססות על תעשייה ומסחר במקום על חקלאות) קצב בירוא היערות יורד.⁴⁰ הדבר השני שברור הוא שכדי לצאת מעוני נדרש הספק, והרבה. אי אפשר לקיים כלכלה מודרנית חזקה ללא הספק שיזין את המכונות שיספקו את צרכינו. זה פשוט לא אפשרי. ועל כן יש קשר הדוק בין סביבה נקייה ושמורה לבין הפקת אנרגיה. מפתיע? חשבו על קנדה – מרחבי טבע אדירים ונקיים במדינה שתושביה משתמשים בהספק האנרגיה הגדול ביותר לאדם בין המדינות המפותחות (היא מתחרה רק באיסלנד – רואים את הקו המקשר?).

המסקנה ברורה (לפחות בעיניי). גם אם מיגור העוני (ומיגור הסבל האנושי המתלווה אליו בהכרח) אינו מטרה ראויה דיה, ורק הסביבה חשובה – הדרך המהירה ביותר להגנה על הסביבה עוברת דרך מיגור העוני במדינות המתפתחות, וייצור הספק הוא תנאי הכרחי לכך. אך אומות המערב שמות מקלות בגלגלי התנופה של תחנות הכוח במדינות המתפתחות, ודוגמה לכך ראינו בוועידת האקלים האחרונה שהתקיימה בגלזגו.

ועידת גלזגו הסתיימה בקול ענות חלושה. משבר האנרגיה הפוקד את אירופה הקרה, וההימנעות ההצהרתית של רוסיה, סין, הודו, ברזיל, מלזיה, אינדונזיה וענקיות מתפתחות נוספות לחתום על התחייבויות כלשהן, הפכו את הוועידה למסיבת הקוקטייל היקרה והלא-רלוונטית מבחינה אופרטיבית של השנה.

הסכם אחד כן נחתם שם. ברוב הדר, אל מול פני התקשורת, חתמו נציגים של יותר מעשרים מדינות, בהן ארה"ב, קנדה, דנמרק, נורבגיה, בלגיה, צרפת, גרמניה, אירלנד, איסלנד, הולנד, ספרד, פורטוגל ושבדיה, על הסכם שבו הן מודיעות שלא יספקו עוד מימון, הלוואות וביטחונות לפרויקטים תשתיתיים מבוססי דלק-מחצבי (פחם,

גז טבעי, נפט וכדומה).⁴¹ להסכם הצטרפו כמה מדינות עולם שלישי (שגם ככה אינן משקיעות כסף – כנראה מסיבות פוליטיות ששמורות עימן), וכמובן – בנקי ההשקעות הגדולים בתחום.⁴² שימו לב – לא מדובר במענקים או במתנות, אלא בהשקעות ובהלוואות. השקעות מהסוג הזה נועדו בעיקר למימון בנייה של תחנות וכוח ותשתיות לחשמל באפריקה (בעיקר התת-סהרית, אבל גם בצפון אפריקה: לוב, מצרים וכו'), שכפי שהבהרנו – רעבה להספק; אך המדינות המערביות, הלבנות, השבעות, צורכות-ההספק-הגדולות, שנהנו ממאות שנים של ניצול משאבי הטבע האפריקניים (בלגיה, באמת?) חותמות חגיגית שהן יפסיקו את המימון לפרויקטים תשתיתיים גדולים בתחום האנרגיה מדלק מאובנים.

המשמעות האמיתית היא אי-בנייה של תחנות כוח מבוססות פחם או גז, אי-בנייה של תשתיות שאיבת גז (אפריקה יושבת על מאגרי גז טבעי עצומים, ואין לה היכולת לנצל אותם), וניצול ציני של מדינות אפריקה כניצבות במחזה לטובת אג'נדה מערבית. המשמעות האמיתית – טוענים פוליטיקאים אפריקנים מובילים – היא השארת מאות מיליוני אנשים בעוני אנרגטי, שיבטיח שהם יישארו בעוני אמיתי.⁴³ וכשאנחנו תומכים – ישירות או בעקיפין, בהפגנה או בתרומה – במדיניות אקלים קיצונית, אנחנו נותנים יד להתנהגות הבלתי-מוסרית הזאת.⁴⁴

למדינות המתפתחות הגדולות (בעיקר סין והודו, אבל גם מלזיה, אינדונזיה וברזיל) פחות אכפת. יש להן הון עצמי, וסין והודו ממשיכות ובונות עשרות רבות של תחנות כוח מבוססות דלקים מאובנים. הן מבינות שללא חשמל, אין פיתוח.⁴⁵ אבל המדינות העניות באפריקה? קונגו, קניה, מאלאווי, אתיופיה, ניז'ר, ניגריה? הן יאלצו להישאר בחושך, או לפנות לסין, אחד המשטרים האפלים בעולם, כדי לממן להן תחנות כוח ולבנות אותן.⁴⁶

עולם יפה יותר

כולנו רוצים עולם יפה יותר, נקי יותר, בטוח יותר. אין ספק בליבי שגם מדאיגי-האקלים (שגורמים לילדיהם וגם לילדינו בהלה אקלימית מיותרת, בחדירה לתוכני משרד החינוך), רוצים בטוב. אך נדמה לעיתים שהוויכוח בנושאי מדיניות סביבה ואנרגיה כבר אינו דיון על נתונים, עובדות ומדיניות. הוא הפך לדיון על מוסריות ועל משמעות. נדמה שהצד הירוק-בעיני-עצמו חש בעליונות מוסרית, ומשתמש בה כדי להתנגח בכל מי שמנסה להביא את הדיון בחזרה לשולחן. טקטיקות של השתקה, הכפשה וקריאה-בשמות הופכות לעניין שבשגרה בדיונים בתחום – והנפגעים העיקריים הם כרגיל האזרחים. הדבר נכון ברמה המקומית, והוא נכון ברמה העולמית.

בבואנו לדון בשאלות כבדות המשקל שעלו כאן, עלינו לנסות להשיל מעלינו דעות קדומות, תפיסות פוליטיות ותחושות בטן, ולבחון בצורה נקייה ומדעית ככל האפשר

את הנתונים, את הבעיות ואת הפתרונות המוצעים. אסור לנו להסתכל רק על צד אחד של משוואה (פאנל סולארי = הורדת פליטות) בלי לבחון את שאר המשתנים, בלי לשקול עלויות, ובלי לתת את הדעת על כל המשמעויות – ההנדסיות, הכלכליות, הסביבתיות, המקומיות והגלובליות של מעשינו. מתן תמיכה גורפת למדיניות אקלימית קיצונית, תוך התעלמות מהנתונים, אינה יכולה להוביל להצלחה בשום ממד, ותעלה ביוקר רב.

אני מאמין כי מוטלת עלינו החובה המוסרית לנסות להפוך את העולם למקום טוב יותר. אבל יש הבדל גדול, גדול מאוד, בין לעשות מעשים שיגרמו לנו להרגיש טוב עם עצמנו, לבין לפעול ולהפעיל מדיניות שאכן תיטיב עם הזקוקים לה ביותר, בישראל ומחוצה לה. עלינו להבטיח שנוכל לשמור על הספק יציב וזול בישראל, ועלינו לשאוף להביא את ברכת ההספק לחלקים החשוכים של העולם. היא לא יודעת זאת, אבל עתידה של מארי אוניאנגו עשוי להיות בידניו.

1. ראו Renewables 2021 Global Status Report, עמ' 33. זמין במרשתת.

2. לא אדון כאן בתלות המסוכנת בין פחמן דו-חמצני לבין טמפרטורה; רק אמר שאי-הוודאות בעניין גדולה בהרבה מכפי שמקובל לפרסם בתקשורת. המעוניינים מוזמנים לקרוא את ספרו של הפיזיקאי סטיבן קונין שדן בנושא באריכות. Steven E. Koonin, *Unsettled: What Climate Science Tells Us, What It Doesn't, and Why It Matters*, BenBella, 2021.

3. לסקירה מקיפה על עליית פני הים בישראל ראו מיכה קליין, "זהים איננו מלא", *השילוח* 8 (פברואר 2018).

4. הדו"ח השישי של הפאנל הבין-ממשלתי לשינוי אקלים (להלן: דו"ח ה-IPCC), פרק 11. זמין כאן: <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/>. לסקירת תדירות הצפות ראו עמ' 67-65. לסקירת תדירות בצורות מטאורולוגיות או הידרולוגיות ראו עמ' 80. לסקירת תדירות סופות טרופיות וסופות הורף ראו עמ' 88. לסקירת תדירות סופות רעמים, טורנדו, סופות ברקים ואירועי ברד ראו עמ' 102, לסקירת תדירות רוחות קיצוניות ראו עמ' 106.

5. שם, פרק 8 עמ' 119.

6. <https://www.thelancet.com/journals/>

7. דו"ח ה-IPCC, פרק 11, עמ' 102.

8. "A human-driven decline in global burned area", *Science*, 30 Jun 2017, Vol 356, Issue 6345 pp. 1356-1362. זמין במרשתת.


9. Human-started wildfires expand the fire niche across the United States, זמין במרשתת.

10. Bjorn Lomborg, "Welfare in the 21st century: Increasing development, reducing inequality, the impact of climate change, and the cost of climate policies", *Technological Forecasting and Social Change* 156, July 2020. זמין במרשתת.

11. מתוך העדות שנתן בסנאט האמריקני, 19.5.2021. זמין כאן: <https://energytalkingpoints.com/alex-epstein-congressional-testimony-for-may-19-2021/>

12. ראו Lomborg, "Welfare in the 21st century".

13. Economic Damages from Climate

- מבחינה אנרגטית אך קשות יותר להפעלה ולכיבוי. ראו דו"ח חברת החשמל, עמ' 2, "תוספת הספק למערכת ב MV".
23. שם, עמ' 48, ס' 12.1.
24. שם, עמ' 11.
25. שם, עמ' 2 ס' 1.1.
26. הגדלת יעדי ייצור החשמל באנרגיות מתחדשות לשנת 2030, רשות החשמל, 10.8.2020. זמין במרשתת.
27. שם, תרשים 25, עמ' 65.
28. רואה, "חברת החשמל תשקיע 40 מיליארד שקל".
29. בעיית בשרשראות האספקה, המבוססות בעיקר על סין, מצביעות על סימנים בכיוון זה. ראו "More than half of 2022s solar projects threatened by spiking costs, new report finds", *CNBC*, 26.10.2021; "Solar prices jumped in the second quarter, reversing recent trends, on material costs and supply chain issues", *CNBC*, 14.9.2021.
30. התחנה הגדולה בישראל עברה לאחרונה ממשפחת אריסון לידי משפחת סיידוף. ראו "תחנת הכוח הפוטו-וולטאית הגדולה בארץ תחל לפעול", *Ynet*, 15.10.2019.
31. ראו דו"ח חברת החשמל, עמ' 6, ה"ש 20.
32. s'Michael Shellenberger, Why California Climate Policies Are Causing Electricity Blackouts, *Forbes*, 15.8.2020.
33. שם.
34. ראו ערך Texas power crisis בויקיפדיה.
35. גרמניה הגיעה לכ-30% ייצור אנרגייה מתחדשת לא יציבה, רובה מטורבינות רוח וחלקה מאנרגייה סולארית וכ-17% ייצור נוספים של אנרגייה מתחדשת מביורגו, כלומר שריפת אתנול מתירס ושכבי עצים – מדובר באנרגייה יציבה אך יקרה מאוד.
36. Isis Almeida, Ewa Krukowska and Anna Shiryayevskaya, "Europe Sleepwalked Into an Energy Crisis That Could Last Years", *Bloomberg Businessweek*, 4.1.2022; Jason Bordoff, "Don't Blame Putin for Europe's Energy Crisis", *Foreign Policy*, 1.2.2022. [זמין במרשתת.](#)
37. s't Blame Putin for Europe's Jason Bordoff, Don't Blame Putin for Europe's Energy Crisis, *FP*, 1.2.2022. [זמין במרשתת.](#)
38. Israel CO2 Emissions על פי אתר הסטטיסטיקה worldometer.
- Hannah Ritchie and Max Roser, "China: Change" הדו"ח המיוחד של הפאנל הבין-ממשלתי לשינוי אקלים (2018) עמ' 264-265. זמין במרשתת: <https://www.ipcc.ch/sr15>
14. Yael Harman & Honi Kablao, National Survey Report of Photovoltaic Applications in Israel 2017, ministry of Energy. "capacity factor of about 0.2" בטבלה. זמין במרשתת. 
15. Temporary Generation North בוויקיפדיה.
16. Power struggle: Decarbonising the electricity sector ראו OECD iLibrary באתר OECD.
17. Atalay Atas, Serasu Duran and Luk N. Van Wassenhove, "The Dark Side of Solar Power", *Harvard Business Review*, June 18, 2021. זמין במרשתת.
18. על פי הדו"ח הרשמי של הסוכנות הבינלאומית לאנרגייה מדובר לגבולית על 1.7 מיליון טונות בשנה ב-2030 ועד 60 מיליון טונות בשנה ב-2050. הערכה זו מבוססת על שימוש מקסימלי של 30 שנה. לפי מודל יריאלי יותר של הסוכנות המבוסס על תחלופה מוקדמת הנובעת מכשלים טכניים ופגעי מזג אוויר, מדובר על 9 מיליון טונות בשנה ב-2030 ויותר מ-80 מיליון טונות בשנה ב-2050. עם זאת, חוקרים מהרוורד יצרו מודל אשר משקלל גם את התועלת שתצמח לצרכן היריאלי מהחלפת הפאנלים עם ירידת המחיר והעלייה בתפוקה והגיעו לכמות גדולה פי 4 (!). ראו *The Dark Side of Solar Power* שהוזכר בהערה הקודמת. למודלים של הסוכנות הבינלאומית לאנרגייה ראו: End-of-Life Management of Photovoltaic Panels: Trends in PV Module Recycling Technologies, p.13, Fig 1-4, Report IEA-PVPS T12-10:2018. [זמין במרשתת.](#)
19. ישראל פישר, "יש חלופות": ביקורת על ההחלטה להקים שתי תחנות כוח, ליד חדרה וראש העין", דה מרקר, 27.12.21. ענת רואה, "הגדלת הייצוא למצרים? משרד האנרגייה שוב מווגז: 'הגו הטבעי יחכה'", *כלכליסט*, 15.12.2021.
20. עבודת יחידת תכנון פיתוח וטכנולוגיה בחברת החשמל (להלן: דו"ח חברת החשמל) זמין במרשתת: (9.3.2020) https://www.gov.il/he/departments/publications/reports/2030_final.
21. ענת רואה, "חברת החשמל תשקיע 40 מיליארד שקל בעמידה ביעדי אנרגייה ירוקה", *כלכליסט*, 4.1.2022.
22. על פי החלופה הראשונה שאינה כוללת אפשרות אגירה, יותר ממחצית הגיבוי יינתן באמצעות תחנות פיקריות שנקראות בדו"ח "ט"ג", כלומר טורבינות גז, וקצת פחות ממחצית על ידי מחז"מים, כלומר תחנות גז העוברות בשיטה של מחזור משולב. הן יעילות יותר

- באתר WSJ .
- 44 **ראו במישור:** "Rich Countries' Climate Policies Are Colonialism in Green" באתר foreignpolicy; עידן לוי, "המוסר הכפול של הירוקים", אתר Epoch, 13.10.2021; עידן לוי, "מותר להקריב את החלשים – העיקר האג'נדה", אתר Epoch, 12.12.2021.
- 45 Despite Pledges to Cut Emissions, China Goes on a Coal Spree אתר e360.
- 46 China continues to build much needed power capacity in Africa או technology power. לרשימת הבנקים שהעלו או הפחיתו תמיכה בתחנות כוח פוסיליות ראו "Which banks are increasing and decreasing fossil fuel financing?", CNBC
- Energy Country Profile", ourworldindata.org.
- 39 What are the safest and cleanest sources of energy? ourworldindata באתר
- 40 "Trade-offs between economic growth and deforestation" Phys.org באתר
- 41 "Twenty countries pledge end to finance for overseas fossil fuel projects" The guardian, 3.11.2021 באתר
- 42 "World Bank to stop financing oil, gas projects from 2019", France24; "Major step forward: European Investment Bank to stop funding fossil fuel projects", Clientearth.org.
- 43 Solar and Wind Force Poverty on Africa



קרן בלומנטל ואביב רוזנמן

מדריך האימפקט לשמרון המבולבל

השקעות אימפקט הן מהתופעות הכלכליות הצומחות ביותר בעולם כיום. במקום להזניח את הזירה הזו ולהותירה לשמאל הכלכלי והאידיאולוגי, מוטב למנף אותה

לימין השמרני בישראל נטייה לזהות באיחור ניכר את מוקדי הכוח בחברה. הוא מתקשה לזהות את האפיקים המובילים לצומתי קבלת ההחלטות ואת הכלים שבסיועם ניתן למנף את נחישותו ולממש את ערכיו. שוב ושוב הוא מאחר להבין היכן נמצאים הכוח וההשפעה וכיצד ניתן להשתמש בהם. בשלהי שנות ה-70, לאחר "המהפך", התקשה הימין להבין את הכוח הטמון בפקידות הציבורית. בגין התעקש להשאיר את פקידי מפא"י בתפקידם, במקום לאמץ את המודל האמריקני שבו עם חילופי שלטון ממנה המנצח פקידות התואמת את ערכיו כדי שתממש אותם במקום שתכשיל אותם.¹ בשנות ה-80 התמהמהה הציונות הדתית להבין את מקומה של התקשורת כמוקד כוח המעצב את דעת הקהל ומשפיע על הפוליטיקה; מה שהוביל את אורי אורבך לכתוב את מאמרו המפורסם "הטובים לתקשורת",² שבו תיאר כיצד הציונות הדתית שלחה את מיטב בניה לשירות קרבי אך הפקירה את החזית התקשורתית. בשנות ה-90 כתב הרב יואל בן-נון את מאמרו המכונן "לא הצלחנו להתנחל בלבבות",³ שבו תיאר כיצד תנועת ההתיישבות שגתה כשסברה כי מה שיקבע את גבולות המדינה הוא הבנייה בשטח – ולא השכילה להבין בזמן את כוחן של החברה והתרבות בהשפעה על הלך הרוח הפוליטי.

גם בעשורים האחרונים ממשיך הימין לזהות באיחור מוקדי כוח שונים ואת הפוטנציאל הגלום בהם. הדברים נכונים כלפי הבנתו המאוחרת של הימין בדבר כוחה של החברה האזרחית שעד לפני שני עשורים נשלטה כמעט באורח בלעדי על ידי ארגונים ועמותות אידיאולוגיות מהצד השמאלי של המפה הפוליטית.⁴ הוא הדין להבנתו המאוחרת של הימין בדבר חשיבותה של הוועדה לבחירת שופטים ואת הכוח הגלום בה לעיצוב פני מערכת המשפט הישראלית.⁵ ייתכן שהדבר נובע מזהירות

קרן בלומנטל היא מובילת תחום המחקר ויועצת מומחית לאסטרטגיית אימפקט ב-GITA ואנליסטית בכירה לניתוח ביצועי ESG ב-Greeneye. אביב רוזנמן, לשעבר יועץ פוליטי בכנסת, הוא יועץ אסטרטגי לתחום ה-ESG.

שמרנית שאינה ממהרת לפעול קודם שהיא מבינה את השלכות מעשיה, ואפשר שאין זו אלא שאננות הנובעת מהרוב המוצק של הימין בפרלמנט הישראלי. כך או כך, במקום לפקוח את עיניו ולחפש אפיקים יעילים נוספים למימוש האידיאולוגיה שלו – הימין השמרני נופל שוב ושוב לאותו בור.

מאמר זה מבקש להציג בפני הימין השמרני בישראל כוכב עולה בשמי החברה אשר עתיד להיות גורם משמעותי בממשק שבין הממשלה, המגזר הפרטי והמגזר השלישי; כוכב ושמו "השקעות אימפקט". מדובר בהשקעות המניבות רווח כפול: ככלל השקעה מוצלחת מקבלים המשקיעים רווח כספי, אך בהשקעות ממין זה הרווח נובע ממוצר או שירות בר-מדידה המתמודד עם בעיה חברתית או סביבתית שעד כה טרם נפתרה. כך ניתן לזקק את התגמול לשורת רווח מספרית נוספת: חברתית או סביבתית. סקטור השקעות האימפקט עתיד לשנות במידה ניכרת את החלוקה הקלאסית בין השקעות ממשלתיות, פילנתרופיה והשוק החופשי; וכתוצאה מכך הוא עתיד להעניק כוח רב למי שישכילו להשתמש בו ולאפשר להם לממש את האידיאולוגיה והערכים החשובים להם. בניגוד לעבר, הפעם לא מאוחר לקפוץ על העגלה: תחום האימפקט החל לצבור תאוצה רק בשני העשורים האחרונים, ובישראל הענף עודנו בחיתוליו. בשלב זה – כפי שעוד נראה להלן – מרבית מיזמי האימפקט מקדמים אג'נדה המזוהה עם השמאל הפרוגרסיבי; אך אם ישכיל הימין השמרני בישראל לאמץ כלי זה בהקדם, תיטה הכף ותמונת המצב תתאזן.

אימפקט: דרך אחרת לתת

בשנת 1998 סיימה אורית שטראוס את שירותה הצבאי. כמו ישראלים רבים, היא החליטה לטוס למזרח לטייל ולנקות את הראש קודם שתתחיל במרוץ החיים. בעקבות המלצה של חבר משפחה, החליטה שטראוס להתחיל את הטיוול שלה בכמה חודשי התנדבות. שטראוס טסה לגבול תאילנד-בורמה (מיאנמר) כדי להתנדב במחנות הפליטים של בורמזים שברחו מהשלטון הצבאי האלים בארצם. שטראוס תכננה להתנדב במחנה הפליטים חודשים בודדים ולהמשיך לטייל, אך נותרה בו לבסוף למשך שנה שלמה ולימדה שם אנגלית.⁶

חוויה מכוננת זו נותרה בראשה של שטראוס, והזיכרונות מתקופת ההתנדבות ליוו אותה גם במשך 15 השנים לאחר מכן. ב-2014 החליטה שטראוס לעזוב את עבודתה כעורכת דין במשרד הרצוג-פוקס-נאמן ולשוב לאהבת נעוריה – עולם ההתנדבות במדינות מתפתחות. אך שטראוס מצאה עולם שונה מאוד מזה שהותירה מאחור. בעקבות הביקוש ההולך וגובר של צעירים מערביים להתנדב במהלך טיוליהם בעולם, נוצר ענף תירותי חדש של "תיירות התנדבותית". בעולם המתפתח קיימים עשרות אלפי עמותות וארגונים קטנים המנסים לסייע לקהילות מקומיות, אך לרובם אין האמצעים והיכולת הנדרשים ליצירת קשר עם עשרות אלפי הצעירים המערביים



המעוניינים להתנדב. לחלל זה נכנסו חברות התיירות שהחלו לשווק "חבילות התנדבות": תמורת כמה אלפי דולרים הן יטיסו אתכם למדינה מתפתחת ויקשרו בינכם ובין ארגוניים מקומיים. כך הפכה ההתנדבות למוצר מותרות, ומרבית הכסף הועבר למתווכים במקום לארגונים עצמם.⁷

כדי להתמודד עם התופעה פנתה שטראוס לאלון אליש וגיגי לוי-וייס; ויחד הם הקימו ב-2015 את GivingWay, מיזם אימפקט שנועד לקשר בין מתנדבים ובין ארגונים הזקוקים להם. שטראוס וחבריה יכלו להקים את המיזם כעמותה – לאסוף תרומות שיסייעו להם לבנות אתר או אפליקציה פשוטה וכך לקדם את חזונו – אך אילו היו בוחרים בנתיב זה, היו נאלצים להתחרות עם המוני עמותות אחרות שכולן רוצות לעשות טוב ונאבקות על מאגר תורמים קטן. במקרה זה, היו שטראוס וחבריה נאלצים לחסוך בכוח אדם, בזמן, בפרסום, במחקר ובמשאבים אחרים הנחוצים לבניית הפלטפורמה – כדי לעמוד בתקציב התרומות המצומצם. מלבד זאת, מסתבר כי גם אילו היו מצליחים ביצירת המיזם, הם היו מתקשים מאוד לגדול ולצמוח בהתבסס על היצע התורמים המוגבל.

במקום זאת, החליטו שטראוס ושותפיה לבנות את GivingWay כמיזם למטרות רווח, ובמקום תורמים למשוך משקיעים – כאלה שישמחו לתת את כספם בתקווה למנף אותו ולהפוך לחלק מחברה מצליחה ורווחית. באמצעות ההשקעה הראשונית הצליחה GivingWay לבנות פלטפורמה מסוג marketplace, המדמה שוק דיגיטלי שבו מתנדבים וארגונים נפגשים ומציגים את עצמם ואת ייחודם. GivingWay הפכה להצלחה מסחררת וכיום מעניקה שירותים ליותר מ-8,000 עמותות וארגונים קטנים ביותר מ-145 מדינות.⁸ בעקבות ההצלחה החלו לזרום ל-GivingWay עוד ועוד השקעות, והיא המשיכה לצמוח והחלה להפיק הכנסות. המודל העסקי של GivingWay כלל תחילה מכירת שירותים נלווים למטיילים, כגון טיסות וחדרי לינה, וכיום הוא מבוסס על גביית אחוז קטן מהתרומות שהארגונים אוספים דרך הפלטפורמה.

GivingWay היא דוגמה לחברת סטראטאפ שהשקעה בה נחשבת "השקעת אימפקט". למודל העסקי שהחברה מציגה שתי שורות רווח: שורת רווח עסקית-פיננסית, המתקבלת מהאחוז שהיא גובה בעבור חיבור בין התורם והעמותה; ושורת רווח חברתית המתבטאת בקידומן של אלפי עמותות קטנות ובינוניות באמצעות הנגשת משאבים (כגון כוח אדם והון) המאפשרים את פעילותן. ננסה להבין מאין צמח מודל זה וכיצד הוא מעצב את פני השוק בארץ ובעולם.

השקעות אימפקט מצטיירות כמודל חדשני אולם כדי לעקוב אחר ראשיתו של התחום עלינו להרחיק עד המאה ה-18, אל שתי קהילות נוצריות אמריקניות: הקהילה המתודיסטית והקהילה הקווייקרית. באותן שנים החלו קהילות אלו לשקלל

ערכים מוסריים ואידיאולוגיה דתית בהשקעותיהן דרך "סינון חברתי" של "מניות חטא"; כלומר, בניית תיק השקעות שלא יכלול מניות של חברות הפועלות בניגוד לאידיאולוגיה שלהן – ובכלל זאת חברות הימורים, טבק, אלכוהול או מניות הקשורות בעבדות.⁹

מאז אותן שנים ועד אמצע המאה ה-20, נותרו ההשקעות החברתיות, האב הקדום של השקעות האימפקט, כצורת השקעה נדירה וממוקדת ששימשה תנועות דתיות ושמרניות. באמצע המאה ה-20 חלה תפנית חדה בעלילה, והצד השמאלי של המפה הפוליטית החל גם הוא להשקיע תוך שקלול ערכים ומתן דגש על אידיאולוגיה. ראשיתה של התופעה בשנות ה-60, כשסטודנטים וצעירים הנהיגו חרם צרכני וקראו לארגונים מוסדיים להחרים חברות שסיפקו כלי נשק במלחמת וייטנאם.¹⁰ מאוחר יותר, בשנות ה-80, פסע הצד השמאלי צעד נוסף ופתח במהלך שתכליתו תמיכה בחברות המקדמות את אג'נדת המשקיעים. לצד סינון שלילי, הקובע במה אין להשקיע, החלו אפוא המשקיעים לחשוב אילו חברות ופעילות עסקית-רווחית רוצים היו לקדם. השקעות ייעודיות אלו נעשו דרך הקמת פורום להשקעות אחראיות בנות-קיימא (Sustainable Investment Forum, SIF) והשקה של המדד הבורסאי "דומיני 400" אשר עוקב אחר 400 החברות המצטיינות בהיבטי סביבה, חברה ואחריות תאגידית או בקיצור – Environmental, Social & Corporate) ESG – (Governance).¹¹

השינוי באסטרטגיית ההשקעה – מגישה שלילית של חרם וסינון לגישה חיובית של קידום אידיאולוגיה – הוביל לכניסה מסיבית של המגזר השלישי וקרנות פילנתרופיות להשקעות אחראיות. קרן רוקפלר, אחת הקרנות הפילנתרופיות הגדולות והחזקות בארצות הברית, הייתה מן השחקנים הראשונים שסייעו בפיתוח התחום וקידומו. הקרן חיברה קבוצה של פילנתרופים, משקיעים מהמגזר הפרטי ויזמים שיחד הטמיעו את המושג "השקעות אימפקט". מעבר לכך, שימשה הקרן כאינקובטור ל-GIIN (Global Impact Investing Network), ארגון גג הקובע את ההגדרות להשקעת אימפקט ואת הדרכים שבהן נמדדת שורת הרווח החברתי או הסביבתי ויוצר את יישור הקו בסקטור. נוסף על כך, ה-GIIN הוא מקור הידע המשמעותי ביותר בעבור תובנות שוק, מחקרים רוחביים, מחקרי עומק בתחום ועוד.¹²

על פי ה-GIIN, השקעות אימפקט הן השקעות שתכליתן לייצר שינוי חברתי וסביבתי חיובי ומדיד לצד תשואה פיננסית. אם נבקש להרחיב במעט, להשקעות אלו שלושה מאפייני ליבה. (א) התכווננות (שורת רווח חברתי): על המשקיע לבצע את ההשקעה מתוך רצון לפתור בעיה קיימת. סינון השקעות או מניעת העמקה של כשלים אינם נחשבים אפוא להשקעות אימפקט. כדי לעמוד בפרמטר זה ישנו צורך להיות חלק מהפתרון. (ב) שאיפה לתשואות (שורת רווחת פיננסית): השקעות אימפקט אינן פילנתרופיה או מגזר שלישי. השאיפה להרוויח כסף מהפעילות היא מהותית ומרכזית

בתפיסת העולם של משקיעי אימפקט ושל תומכי גישה כלכלית זו. לבסוף (ג) מודל מבוסס דאטה ומדידה: דרך עיצוב ההשקעה איננו יכול להיות מבוסס על תחושות ואינטואיציות אלא נדרש להתבסס על מידע והוכחות. השקעות אימפקט מדגישות עד מאוד את היכולת לכמת מידע, למדוד ולדווח – לא רק מידע על שורת הרווח הפיננסית אלא גם מידע על שורת הרווח החברתי או הסביבתי וגיבוי של אותו רצון טוב בנתונים המדגימים שאכן יתחולל – והתחולל – שינוי בהתאם למטרות שהוגדרו מתחילה.¹³

שלושת המאפיינים הללו אינם בלעדיים לעולם ההשקעות. כיום מתפתח שיח סביב מושג הנקרא "כלכלת אימפקט", המבקש להרחיב את סוג השקנים והמוסדות הקיימים בזירה. כלכלת אימפקט פירושה מערכת כלכלית המכילה מגוונים ומדיניות להשגת שורת רווח חברתית מדידה לצד מדיניות להשגת שורת רווח פיננסית.¹⁴ כדי להשיג זאת, נדרש שיתוף פעולה של כלל הגורמים המנהלים קשרי גומלין במערכת הכלכלית: הרגולטור, המאפשר – ומעודד – שורת רווח חברתית לצד הרווח הפיננסי; חברות פרטיות קיימות המתמרצות למצוא פתרונות לאתגרים גלובליים הכלולים בתחום המומחיות שלהן; גופים פילנתרופיים שאותם מעודדים למציאת אפיקי הכנסה מפעילות ועיגון הטוב שהם מחוללים בעולם דרך מערכות מדידה וניתוח נתונים; ולא פחות חשוב, הלקוחות או הציבור, המתמרצים לשקלל סוגיות חברתיות במסגרת הרגלי הצריכה שלהם.¹⁵ השקעות אימפקט הן הזרו לגישה כלכלית חדשה זו, ולכן בחרנו להתמקד בהן. עם זאת, ההגדרה הבסיסית, השפה והתמריצים לביסוס הגישה רלבנטיים לכל הכובעים שניתן למצוא במערכת הכלכלית.

ברחבי העולם קיימים מאות אלפי ארגונים המבטיחים לפתור בעיות ולייצר שינוי חיובי. למען אותו רצון לעשות טוב, נאספות תרומות בהבטחה להפחית את הרעב העולמי, להוציא משפחות ממעגל העוני ולהציל צמחים וחיות מהכחדה. אך כשם שיודע כל מי שתרום לקידום מטרה פלוניית שכזו, לא תמיד ברור עד כמה הועילה התרומה ליצירת השינוי הרצוי. ללא מטרות כמותיות מוגדרות ובנות מדידה, אפילו עמותות המתמחות בעשייה ממין זה נותרות עם הצגה של דוגמאות אנקדוטליות לטוב שהן מחוללות בעולם.

לעומתם, בהשקעות אימפקט מעורבים משקיעים למטרות רווח אשר מצפים – כמו בעולם העסקי – לראות ביצועים מוכחים המשתקפים בתוצאות מוחשיות. מיזמי אימפקט נדרשים להציג שורת רווח חברתית או סביבתית ברורה ומדידה. יזמים, משקיעים, מנכ"לים ועובדים נדרשים להסביר מהי הבעיה שהם מבקשים לפתור, מה התחזית להיקף התיקון שהם מצפים לחולל, מהם יעדי הביניים שיובילו לאותו פתרון – ולבסוף להציג מדידה של אותם יעדים. צורת עבודה זו דורשת יצירה של מושגים, מודלים ושפה חדשה שעליה עמלים גורמים שונים ברחבי העולם בימים אלו ממש.

תחילה עלה הצורך במיפוי הבעיות שמבקשים לפתור. כיוון שמדינות שונות ברחבי העולם חולקות בעיות משותפות רבות, חברו יחד המדינות החברות באו"ם ופתחו בתהליך עיצוב יעדי פיתוח ממוקדי פעולה, קלים להפצה, מעוררי השראה ורלבנטיים ברמה הגלובלית. ועדה שבה נציגים מכלל המדינות אספה את דעתם של מובילי מדיניות, אנשי פילנתרופיה והמגזר השלישי, משקיעים ונציגים מהמגזר הפרטי – ובינואר 2014 הוגשה לעצרת האו"ם הצעה ל-17 היעדים לפיתוח בר-קיימא (Sustainable Development Goals, SDG). יעדים אלו משמשים כמסגרת או שפה לתיאור סוגיות גלובליות שמשקיעים או תורמים מבקשים לקדם בעזרת משאביהם ולתיאור הכשלים שארגונים או פרויקטים בתחום מבקשים לפתור.¹⁶ כפי שכל ישראל יודע, החלטות שמתקבלות בקונצנזוס באו"ם נוטות להיות בעלות אג'נדה שאינה בהכרח אובייקטיבית; ואכן מבט מהיר על רשימת היעדים עלול להרים לא מעט גבות שמרניות.

רשימת היעדים הינה: (1) מיגור העוני; (2) אפס רעב; (3) בריאות טובה ורווחה אנושית; (4) חינוך איכותי; (5) שוויון מגדרי; (6) מים נקיים ותברואה; (7) אנרגיה נקייה בת השגה; (8) עבודה הוגנת וצמיחה כלכלית; (9) תעשייה, תשתיות וחדשנות; (10) צמצום אי-השוויון; (11) ערים וקהילות מקיימות; (12) צריכה וייצור אחראיים; (13) שינויי אקלים; (14) חיים מתחת למים; (15) חיים על פני האדמה; (16) שלום, צדק וחוזק המוסדות; (17) שותפות להשגת היעדים.¹⁷ כדי שלארגונים יהיו כלים לנסח מטרות מדויקות ומדידות פורטו 17 יעדי הפיתוח ל-169 מטרות ספציפיות וחודדו אף יותר בעזרת 232 אינדיקטורים ייחודיים המשמשים כיום כדרך להסביר, לאותת ולמדוד סוגיות ומטרות חברתיות וסביבתיות. מדור"ח ה-GIIN לשנת 2020 עולה כי אכן מסגרת עבודה זו משמשת את מרבית משקיעי האימפקט בשוק העולמי.¹⁸

אם נבחן יעדים אלו בפירוט, נראה שניתן לחלקם לשלוש קטגוריות: (א) יעדים ששמרנים ישמחו לתמוך בהם, כגון צמיחה כלכלית, תעשייה, תשתיות וחדשנות; (ב) יעדים פרוגרסיביים במובהק, כגון צמצום אי-שוויון, עבודה הוגנת ושוויון מגדרי; (ג) יעדים שהיחס האידיאולוגי אליהם תלוי בעיקר בדרך ליישומם, למשל מיגור העוני. האם העובדה שמרביתם המובהקת של יעדים אלה הם פרוגרסיביים או משויכים מבחינה היסטורית לשמאל משמעותה שתחום האימפקט אינו רלבנטי לשמרנים? נשוב לשאלה זו בהמשך.

כדי להשיג את שורת הרווח הכפולה, התפתחו לאורך השנים מגוון מודלים וכלים פיננסיים לניהול סיכונים וקבלת התשואות המבוקשות. כיוון שתחום השקעות האימפקט עודנו צעיר לימים, קיימים אתגרים בהתאמתן של חברות קיימות לתפיסת עולם חדשה זו. על כן, אפשר למצוא מנעד של מודלים – כאלה המצויים בשלב ה"סור מרע" וכוללים רצון להגיע בעתיד ל"עשה טוב", וכאלה הממוקדים ב"עשה טוב" כבר כיום.

השאפה הטמונה ביצירת מודל השקעות אימפקט היא למצוא את אותן הזדמנויות שבהן משיקים האינטרסים הערכיים לאינטרס העסקי. לעיתים, ההשקעה ברורה ומובהקת, כמו בחברות חלבון אלטרנטיבי, שבהן ככל שהחברה מצליחה יותר, כך רווחיה הפיננסיים גדלים ובהתאם גדלה השפעתה הסביבתית החיובית; אך לפעמים ההשקעה אינה כה פשוטה ומצריכה חשיבה מחוץ לקופסה, שימוש בכלים פיננסיים חדשניים – ולעיתים שיתופי פעולה חוצי-מגורים.

אחד המודלים הקלאסיים, הכולל בתוכו מספר רב של כלים פיננסיים, הוא מימון משולב. המודל התפתח מתוך רצון לרתום את המגזר הפרטי למימוש היעדים לפיתוח בר-קיימא (ה-SDG) במקרים שבהם האינטרס של המשקיע הפרטי אינו כה מובהק – וכך להתגבר על החוסרים במשאבים ציבוריים. במודל זה משתמשים בכסף ממשלתי או פילנתרופי לצמצום סיכונים, גישור על פערי מידע או שיפור רווחיות. כלומר הכספים הממשלתיים אינם מושקעים בצורה ישירה בפרויקט חברתי או סביבתי מסוים, אלא ממנפים את הכספים הללו ומשתמשים בהם כתמריץ שיסייע למשקיעים פרטיים להתמודד עם חסמים העומדים בפניהם כשהם מבקשים לשלב ממד ערכי באסטרטגיית ההשקעות שלהם.¹⁹

אחד הכלים המפורסמים ביותר של מימון משולב הוא איגרות חוב חברתיות (Social Impact Bonds, SIB). כלי פיננסי זה משתמש במודל תשלום בעל תשואה הנגזרת באופן ישיר מתוצאת הפרויקט. לדוגמה, באג"ח חברתי מפורסם שהתקיים בבריטניה, חברה פרטית חתמה על הסכם עם הממשלה שבו התחייבה הראשונה לשקם אסירים ולמנוע את חזרתם למעגל הפשיעה; בתמורה, נדרשה המדינה לשלם תשואה על פי אחוז האסירים המשוחררים שאינם שבים לחיי הפשע. מודל זה מצליח להשיק בין אינטרס חברתי ובין אינטרס כלכלי. האינטרס הכלכלי מתבטא אצל שני שחקנים: המשקיעים ייהנו מרווח פיננסי השווה לתשואות מקבילות בשוק הפרטי, והמדינה תחסוך הוצאות עתידיות ידועות הנגזרות מחזרתם של אסירים משוחררים למעגל הפשיעה. האינטרס החברתי בא לידי ביטוי בשיקומם של האסירים ומניעת חזרתם לחיי הפשע. דואליות זו מתאפשרת דרך הצלחתה של הממשלה לגייס את המגזר הפרטי לשם פתרון בעיה חברתית עתיקת יומין. השקעה ממין זה מדגישה את הצורך במדידה אמיתית של ההשפעה החיובית והמענה על האתגרים שנקבעו, שכן התשואה הפיננסית שמקבלים המשקיעים משתנה בהתאם להיקף הצלחתם לקדם את המטרה החברתית שהוגדרה מתחילה.

חברות סטרטאפ ומיזמי אימפקט חדשים כגון GivingWay מדגימים קשר חזק ומובהק יותר בין שתי שורות הרווח. באמצעות היתרון היחסי המתקבל מבניית החברה ותכנון המודל העסקי שלה, תוך חשיבה מראש על אסטרטגיית אימפקט והשגת שורת רווח כפולה. יתרון יחסי זה הוא המאפשר יצירת מערכת תמריצים ומנגנונים ארגוניים קוהרנטיים ואינטואיטיביים לשילוב בין הגשמת המטרה החברתית

או הסביבתית וגריפת רווחים. הוא גם מאפשר שיקוף של אסטרטגיית אימפקט לאורך כלל פעילות המיזם.

כלי נוסף הוא גורמים דוגמת B corp – תו תקן בעבור ישויות שלא תוכננו מראש כבעלי שורת רווח כפולה אך שלהן זיקה חזקה לנושא חברתי או סביבתי מסוים. העסק עובר הערכה, ההולמת מודלים שבהם משתמשים בהשקעות אימפקט,²⁰ ובסופה ניתן לו ניקוד מסוים. במידה שניקוד העסק גבוה דיו, הוא זכאי להכרה כ-B corp. כאמור, לרוב מדובר בחברות שלא תוכננו מראש לשורת רווח כפולה, ולפיכך מנגנוניהן הארגוניים אינם מותאמים בהכרח למודל כלכלת אימפקט כפי שניתן למצוא אצל חברות חדשות. ואכן, בחברות אלו ניתן דגש חזק יותר על "סור מרע", ואילו ה"עשה טוב" האופייני שלהן הוא מנגנון מאזן שתכליתו צמצום נזקים אפשריים שהמוצר העיקרי עלול ליצור. בין החברות שקיבלו סרטיפיקציה זו ניתן למצוא את Warby Parker, חברת אופטיקה המנגישה עזרי ראייה באמצעות שמירה על מחירים נמוכים במיוחד ותרומת מיליוני זוגות משקפיים לנזקקים, ואת Lemonade, הזנק ישראלי בתחום הביטוח אשר יצר מודל עסקי הגובה דמי שירות קבועים מהמבוטח ומנתב פרמיות לא מנוצלות לתרומה במקום לרווחים. אימוץ ערכים חברתיים אלו משיק לאינטרס הכלכלי של החברה. אל מול מגמה עולמית הקוראת לאחריות חברתית וסביבתית, מודל זה מאפשר ניהול סיכונים חכם המעניק הזדמנות לחברות להתאים עצמן למגמות עולמיות לאור רצונות הצרכנים, העובדים, בעלי ההון והרגולציה הממשלתית.

קיימים מודלים רבים ומגוונים נוספים ליישום השקעות אימפקט. כיוון שזהו תחום בצמיחה והביקושים עולים, סוג השקעות זה הוא קרקע פורייה לרעיונות חדשניים ומקוריים. לדוגמה, רק בשנה האחרונה Social Finance Israel, חברה לתועלת הציבור הפועלת כבית השקעות חברתי המתמחה באג"ח, הובילה את השקת האג"ח החברתי הראשון בעולם שמודל המשקיעים שלו כולל מימון המונים.

השקעות אימפקט: מגמות בארץ ובעולם

התחייבותן של מדינות העולם, וישראל בכללן, לעמוד באינדיקטורים של היעדים לפיתוח בר-קיימא עד שנת 2030 היא אחד התמריצים המרכזיים להאצת ההתעניינות וההשקעה באימפקט. על פי חישוב שנעשה על ידי ה-GIIN, כדי לממש את התחייבות המדינות ולעמוד באינדיקטורים שמופו, נדרשת הוצאה של 4–7 טריליון דולר מדי שנה. אולם, מהתבוננות על פילוח מקורות המימון מתברר כי מרבית ההשקעה בקידום יעדים אלו נעשתה עד אז בידי ממשלות וקרנות פילנתרופיות שלא התקרבו לסדר הגודל של הסכומים הללו. מכלל הדברים משתמע שהצורך בהיקף תקציביים כה גדול אינו מאפשר להמשיך ולהישען על משלמי המיסים כמקור מימון עיקרי. דבר זה הגביר את התמריץ לעמותות וארגונים בינלאומיים לבניית

מודל פיננסי ייעודי לשוק הפרטי שיאפשר השקעות בסדרי הגודל הנחוצים לקידום המטרות הללו.²¹

חילופי הדורות שאנו חווים בעת הזו תורמים אף הם להאצת המגמה. ילדי שנות ה-80 וה-90 (המילניאלס) הפכו לפני עשור לגורם משמעותי בשוק כצרכנים, וכיום הם מתחילים לתפוס תפקידי מפתח בשוק העבודה העולמי. המילניאלס מודעים לאתגרים גלובליים הרבה יותר מבני הדורות הקודמים ועומסים על שכמם את האחריות לפעול בהתאם. כצרכנים הם מבקשים לקנות מוצרים שאינם מזוהמים או מנצלים עובדים וספקים; כמנהלים הם שואפים ליטול חלק בפתרון אתגרי ה-SDG ולהוביל שינויים ברמה האזורית, הלאומית והגלובלית;²² כדור הבא של המשקיעים חשובה להם היכולת לבחור בצורה אקטיבית במה להשקיע, והם רואים בהונם המושקע משאב שיוכלו לתעל לטובת קידום תחומי העניין, האידיאולוגיה או סט הערכים שלהם.²³ גם ילדי שנות ה-2000 (דור ה-Z) כבר החלו להפוך לגורם משמעותי בשוק כצרכנים מודעים, וחברות שמשווקות להם כבר יודעות כי מודעות חברתית היא כלי חשוב כדי לעניין צרכנים צעירים. חילופי הדורות הללו באים לידי ביטוי בימים אלה בכל הרמות של השוק החופשי והם מגדילים את הדרישה ליוזמות אימפקט חדשניות ולשילוב אידיאולוגיות וערכים בחברות קיימות.

תמריץ שלישי, הנוגע להתנהלות המערכת העסקית-כלכלית, הוא רצף המשברים של השנים האחרונות הכולל בין היתר את משבר הדוט-קום (2002), משבר הסאב-פריים (2008), משבר האקלים ולאחרונה גם משבר הקורונה (2020). התפוצצות בועת הדוט-קום והשערוריות הפיננסיות של שנות ה-2000 הובילו לדה-לגיטימציה של המערכת הכלכלית. הרצון העיוור להשקיע בחברות דוט-קום וההתעלמות מהיחס בין הערכת שווי החברה להכנסותיה בפועל הובילו להיווצרותה של בועה – ועם התפוצצותה נוצר משבר כלכלי חריף. משבר זה, שכלל פיטור רב של עובדים, זרע חוסר אמונה במערכת הכלכלית והחל ביקוש לאפיון-מחדש של טווח אחריות החברות העסקיות כלפי מי שאינם בעלי מניותיה.

משבר 2008, שהחל בשוק המשכנתאות האמריקני והתגלגל למשבר פיננסי כלל-עולמי, העצים את חוסר האמון הציבורי במערכת כלכלית זו. מתוך רצון לייצר לגיטימציה מחודשת למגזר העסקי חיפשו הגופים הפיננסיים אפיקי השקעה חברתיים שיאפשרו להם למצב עצמם כמרכיב בפתרון המשבר החברתי ולא רק כגורם המחולל אותו. מעורבות זו הכניסה משאבים כספיים משמעותיים למכוני חשיבה פרטיים ואקדמיים שפיתחו מודלים חדשניים להשקעות חברתיות והזניקו את תחום האימפקט.²⁴

הסכם פריז שנחתם ב-2015 מייצג את שיאו של תהליך לקיחת אחריות בינלאומית על מה שנתפס כמשבר אקולוגי אקוטי. היווצרותו של קונצנזוס מדעי, המודעות

הציבורית הגוברת והתחייבות המדיניות לנושא הובילו ללחץ עצום על חברות מזהמות לשינוי התנהלות כולל. גורמי לחץ אלה הגבירו את הביקוש לפתרונות משתלמים מבחינה כלכלית בתחומי ייצור אנרגיה ירוקה, התמודדות עם פליטות מזיקות, שימור מקורות מים וניהול פסולת.

משבר הקורונה שהחל בראשית 2020 שיבש סדרי עולם ושינה את חיי היום-יום כפי שהכרנו אותם. כבר בתחילת המשבר הבינו רבים ברחבי העולם כי לשם התמודדות עימו לא ניתן להישען רק על פילנתרופיה וממשלות. לכן נצפה גיוס משמעותי של חברות עסקיות ומשקיעים לסיוע בהתגברות על אתגרי הקורונה. השקעות אימפקט היו מסגרת לדרך שבה יכול היה המגזר הפרטי לחבור למאמץ; והמודל של השקעות אלו הציע מערכת, מנגנונים ושיטות עבודה מומלצות להבטחת הצלחה.²⁵ מעבר לכך, מטרות ה-SDG ואתגרי העולם המתפתח, בהיותם דומים או זהים לאתגרי המשבר, היו בסיס טוב להכוונת המגזר העסקי ושפה משותפת ליצירת שיתופי פעולה ברורים. גם משבר זה שינה את צורת המחשבה בנוגע למהות תפקידם של חברות ומשקיעים עסקיים, כפי שהתרחש בעוצמות והיקפים הולכים וגוברים בכל משבר שהתחולל בשני העשורים האחרונים.

הסקר השנתי של ה-GIIN לשנת 2020 מנתח מגמות עולמיות בשוק האימפקט. מהדו"ח עולה כי גודל השוק העולמי צמח ב-42% משנת 2019 – שבה היו מושקעים 502 מיליארד דולרים בכלכלת האימפקט – לשנת 2020 שבה היו מושקעים בתחום 715 מיליארד דולרים.²⁶ הדו"ח מעריך כי בשנים האחרונות פונה השוק העולמי משלב החדשנות הלא-מתואמת, שלב שבו נצפית עשייה רבה וזימות שאינה ממודלת לפי גבולות גזרה ברורים, לשלב בניית השוק – שבו מוסדרים ומתבססים גופי מעטפת המאפשרים צמיחה וגדילה של השוק (כגון משקיעים, מוסדות אקדמיים, ארגוני גק והילות).²⁷

עוד נמצא בדו"ח כי ישנו ביקוש רב בקרב משקיעי אימפקט מוסדיים להשקעות ערכיות העומדות בסטנדרט תשואות השוק הכללי, ובהתאם נתח גדול מכספם מושקע באפיקים אלה. מעבר לכך, משקיעי אימפקט רבים מדווחים שעמדו בציפיות הרווח שחזו ואף עלו עליהן.²⁸ עובדות אלו מחזקות את הטענה כי הוספת שורת רווח נוספת, חברתית או סביבתית, אינה פוגעת בשורת הרווח הפיננסי ואינה באה תחתיה.

הניסיון לנתח את השוק הישראלי בתחום ואת ההתקדמות הישראלית בו ביחס למתרחש ברחבי העולם כרוך באתגרים מסוימים. מצד אחד, בישראל ישנן כמה מגמות חיוביות ואפילו פורצות דרך. המגמה החיובית הראשונה נוגעת לפתיחת משרדים של ארגוני מפתח גלובליים, דוגמת הפורום הישראלי לקידום כלכלת אימפקט, המשרד המקומי של ארגון ה-GSG (Global Steering Group). דוגמה נוספת לארגון חשוב בתחום האימפקט הפועל בישראל היא TONIC, קהילה גלובלית של משקיעי

אימפקט. מגמה חיובית שנייה נוגעת ליוזמות ישראליות: הקמת ארגונים גלובליים בידי ישראלים, כמו במקרה של GITA (Global Impact Tech Alliance) שהוקם על ידי שתי נשות מקצוע ישראליות בעלות מוניטין גלובלי ופועל לקידום השקעות אימפקט בפיתוח טכנולוגיה ויוזמות; או הימצאותה של ישראל בקדמת החדשנות העולמית בתחומים בעלי השקעה גבוהה ליעדים הגלובליים (לדוגמה בתחום טכנולוגיות המזון, הפודטק, עם 399 הזנקים פעילים ו-30 רכישות ומיזוגים בשנת 2020).²⁹

מצד שני, מאפייניו של שוק האימפקט הישראלי מעמידים אותו כמזדגב הרחק מאחורי המגמות העולמיות. ההגדרה הרווחת לאימפקט בישראל רחבה בהשוואה למקובל במערב ומעורפלת בהרבה. במרחב הישראלי ניתן למצוא מגוון רחב של שחקנים מובילים ואנשי מקצוע המסרבים לקבל את צורות ההגדרה זה של זה; ויש בכך כדי ללמד שהשוק הישראלי עודנו בשלב הראשוני – שלב החדשנות הלא-מתואמת. כמו כן, בישראל שורר חוסר מודעות רב בתחום האימפקט. היוזמות הממשלתיות בתחום מצומצמות מאוד; כמעט לא קיימת דרישה מהגופים המוסדיים להציע הזדמנויות להשקעות אימפקט לציבור הרחב; וגם במגזר העסקי השיח על השקעות אימפקט מצומצם ביותר.

חלק מהסיבות שבגינן נחשבת ישראל "אומת הסטארט-אפ" הן בסיס מצוין לכניסת התעשייה הישראלית לתחום האימפקט. המקוריות הישראלית, האומץ (שלא לומר החוצפה) בקידום מיזמים, יכולת התגובה המהירה לשינויים, רכישת ידע מתמדת על תחומים מתפתחים ומגוון רחב של כלי מחקר ופיתוח – כל אלה הם כלים וכישורים שבכוחם לדחוף את ישראל לחזית האימפקט העולמי. דווקא מחמת פוטנציאל אדיר זה, חסרונה של ישראל בכלכלת האימפקט העולמית כה מורגש. העם היושב בציון טרם השכיל לשלב בין הערכי והיוזמי, להפוך את אומת הסטארט-אפ לאומת האימפקט ולהוביל את העולם בתחום ההשקעות החברתיות.

משרתם של הרבה אדונים

כפי שכבר ציינו, ענף השקעות האימפקט סובל כבר כיום מהטיה ברורה לצד השמאלי של המפה הפוליטית. מושגים כגון "מדיניות רווחה", "שינוי חברתי", "שוויון מגדרי", "אוכלוסיות מוחלשות", "עבודה הוגנת" ו"צמצום אי-שוויון" רווחים מאוד בשיח האימפקט. די בכך שתופעה זוכה לתמיכתם הנלהבת של האו"ם, האיחוד האירופי וההייטקיסטים הליברלים מעמק הסיליקון כדי להרתיע שחקנים מצידו השני של המתרס. אולם האם הרצון לשלב בין מוסר ומדיניות כלכלית הוא בהכרח נחלת השמאל לבדו? האומנם השקעות אימפקט מגלמות שאיפות סוציאליסטיות לשוויון על חשבון חופש במעטפת חדשה ואטרקטיבית? האין זה מאוחר מדי לשמרנים ליטול חלק בבניית העולם החדש והצומח של השקעות אימפקט? התשובה לשאלות הללו היא חד-משמעית: לא.

הזכרנו לעיל כי הראשונים שיצרו כלים פיננסיים שאפשרו השקעה כלכלית מוסרית יותר בשוק החופשי לא היו הליברלים מעמק הסיליקון כי אם נוצרים אמריקנים בני המאה ה-18, המתודיסטים והקווייקרים. אך אליבא דאמת, אין צורך לשאוב השראה מהנצרות משום שמקורות עמוקים לקשר בין פעילות כלכלית לפעילות חברתית מצויים במסורת היהודית. אין צורך להרחיב את הדיבור על המחויבות העמוקה לרדיפת צדק וצדקה המוטמעת במסורת היהודית: בין אם בהימנעות מעשיית רע – אונאה, החצנת נזקים וזיוף מידות ומשקולות; אך לא פחות מכך במחויבות לעשיית טוב, בדמות עידוד הלוואות ואיסור ריבית, חוקי לקט, שכחה ופאה ועוד. אין פלא אפוא שבסקירות היסטוריות רבות, הדת היהודית מוצגת כיסוד שממנו החלו להיווצר השקעות חברתיות.³⁰

שנית, היהדות איננה מתמקדת רק ב"סור מרע" אלא תובעת גם "עשה טוב". לכן החובה לתמוך בחלש ובעני עוברת כחוט השני בתנ"ך ובדברי חז"ל. התורה מצווה "כִּי יִהְיֶה בְּךָ אֲבִיּוֹן ... לֹא תֹאמְרֵן אֶת לִבְכֶּךָ ... כִּי פִתַּח תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ";³¹ הנביא מורה "פָּרַס לְרַעֲב לְחֶמֶךָ וְעֲנִיִּים מְרֹדִים תְּבִיא בֵּית כִּי תִרְאֶה עָרֶם וְכִסְיֹתוֹ וּמִבְּשָׂרְךָ לֹא תִתְעַלֵּם";³² וספר משלי מכריז "נוֹתֵן לָרֶשׁ – אֵין מַחְסוֹר, וּמַעֲלִים עֵינָיו – רַב־מְאָרוֹת".³³ חכמים רוממו את הצדקה וגמילות החסדים למעלה הגבוהה ביותר, קבעו לדוגמה כי "צדקה וגמילות חסדים שקולות כנגד כל מצוותיה של תורה",³⁴ והבטיחו כי צדקה "מקרבת את הגאולה, ומצילה מדין גיהנם".³⁵ עד כמה חשובה המוסריות בתחום המסחר על פי היהדות? עד כדי כך שהתלמוד קובע כי כאשר אדם מישראל בא לפני בית דין של מעלה, הוא נשאל תחילה: "נשאת ונתת באמונה?", ורק לאחר מכן "קבעת עתים לתורה?".³⁶

אך לא זו בלבד: המסורת היהודית אינה רואה את שני מעגלי הפעילות – הכלכלית והחברתית – כממודרים זה מזה; כביכול יתנהל האדם בחייו הכלכליים כפי שיתנהל ולאחר מכן ייתן צדקה כרוחב ליבו. התלמוד איננו מסתפק בהאדרת הצדקה אלא קובע כי ישנה מעלה גדולה הימנה: "ואמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש: גדול המלווה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס יותר מכולן".³⁷ מתן הלוואה לעני עדיף על פני צדקה, והטלה בכיסו עדיפה על מתן הלוואה. כפי שהסביר רש"ר הירש, "מטיל בכיס" היינו מי ש"ייעשה שותף לעסקו [של העני] על ידי שישתתף במימון העסק, וזו היא המעולה שבדרכי גמילות חסדים".³⁸ בהתאם לכך קבע הרמב"ם שהמעלה הגדולה ביותר במתן צדקה, מדרגה שאין למעלה הימנה, היא "המחזיק ביד ישראל שְׂמֵךְ ... עושה עמו שותפות או מוציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול".³⁹ במסורת היהודית, השקעה בעסקיהם של החלשים בחברה ויצירת שותפויות עימם היא מעלה גדולה פי כמה וכמה מצדקה, השקולה בעצמה כנגד כל המצוות. אפשר שיש לראות בשותפות זו המתוארת בתלמוד, המשלבת בעת ובעונה אחת חתירה לרווח וסיוע לחלש, מופע קדום – ואפילו ראשון – של ההיגיון המנחה את השקעת האימפקט.

למעשה, במושגים היסטוריים, הנטייה הרווחת כיום בקרב רבים להפריד בין שיקולים כלכליים ומוסריים היא נטייה חדשה. נטייה זו קשורה בשתי מוסכמות המונחות בבסיס תפיסת העולם הקפיטליסטית הרווחת: הראשונה, כלכלה היא מדע, ועל כן כדי להצליח בעולם הכלכלי – יש לפעול באמצעות חישובים ואינטלקט ולא על פי הרגש והלב; השנייה, שחקנים רציונליים בשוק חופשי מונעים מאנוכיות וחפצים בתועלתם האישית לבדה, אלא שאנוכיות זו מגדילה את רווחתם של כל המשתתפים במערכת הכלכלית ולכן בקונטקסט כלכלי מדובר בצורת התנהגות חיובית. ברצוננו לערער על מוסכמות אלו.

התפיסה שלפיה כלכלה היא "מדע אמיתי" שיש לגשת אליו באופן זהה לזה המשמש במדעים המדויקים הפכה דומיננטית במהלך המאה ה-19. תפיסה זו גורסת כי כדי לזהות חוקים כלכליים מדויקים ולנסחם, מן ההכרח לשחרר את הכלכלה מכבליהם של אלמנטים חיצוניים כגון אידיאולוגיה, מוסר, מטפיזיקה או פוליטיקה, ולהשתמש בתצפיות אמפיריות, היסקים לוגיים וכלים מתמטיים. כדי לאפשר חישובים כאלה נדרש לתרגם את ההתנהגות האנושית לכדי נוסחה מתמטית. ההוגה הכלכלי ויליאם סטנלי ג'בונס טען שיש להתייחס אל כלכלה כאל "חישוב של העונג והכאב, התצורה שמדע זה, כפי שנראה, מחויב בסופו של דבר להגיע אליה".⁴⁰ האדם הוא "הומו-אקונומיקוס": יצור כלכלי החותר לפעולה מכוח חישוב הסיכוי לחוות תחושות עונג או כאב המתקבלות עם עשיית פעולות מסוימות. מניעים התנהגותיים – דוגמת חמלה או חיבור קהילתי – נעלמו מתיאור התנהגות החברה בתיאוריה הכלכלית; ואכן מאז המאה ה-19 ואילך, ערכים מוסריים ואידיאולוגיים נעלמו מדיסציפלינה זו. שיא של גישה כלכלית מפרידה זו הופיע בשנות השבעים של המאה ה-20 בהגותו של הכלכלן זוכה פרס נובל מילטון פרידמן, שגרס כי לחברות ציבוריות חובות אתיות מינימליות בלבד (למשל לפעול במסגרת האתיקה החברתית, כדי למנוע הונאה), ומעבר לזאת – חובתן המוסרית היא למָרָב רווחים.⁴¹

על בסיס הנחות אלו החלה להתפתח תפיסה מוסרית חדשה. אם הערך המנחה את החלטותינו בשוק החופשי הוא האינטרס האישי לבדו, ואם השוק משפר את רווחתם הכלכלית של הכול, אזי אנוכיות היא תכונה שאין לגנותה ושמא אף מעלה טובה שראוי לדבוק בה. יש שהגדילו לעשות ופסעו מעבר להצדקת האנוכיות כמועילה לאחרים. הפילוסופית איין ראנד מפורסמת כמי שהפכה את המצפן המוסרי וקבעה כי האנוכיות טובה בפני עצמה ואילו האלטרואיזם הוא בלתי מוסרי.⁴² על פי הלך חשיבה זה, כדי לצדד בשוק חופשי אין צורך לבחון כיצד הוא מיטיב עם החלשים בחברה, משום שדי בעצם העובדה שהוא מיטיב איתך, באופן אישי, כדי להצדיקו. אכן, מרבית המצדדים בשוק החופשי אינם מרחיקים לכת עד כדי היפוך מוסרי בנוסח ראנד; הללו מאמינים כי השוק החופשי והדאגה לזולת צועדים שלובי זרוע. אין מתאים מלהגן על תפיסה זו מאשר אבי השוק החופשי: אדם סמית.

סמית מוכר לציבור הרחב בעיקר בזכות ספרו 'עושר העמים' (1776), שבו הציג לראשונה מודל כלכלי של שוק חופשי מתפקד ואת הרעיונות של יתרון יחסי, חלוקת עבודה, כלכלה בינלאומית חופשית והיד הנעלמה. על בסיס זה, רבים משייכים לסמית את התפיסה הגורסת אנוכיות אנושית, אך האמת רחוקה מכך. כפי שכתב הכלכלן זוכה פרס נובל אמרטייה סן: "חלקים אחרים מכתביו של סמית על כלכלה וחברה, העוסקים בתצפיות על סבל, בצורך בסימפתיה, בתפקידם של השיקולים האתיים, בהתנהגות אנושית ובייחוד בנורמות התנהגותיות הוזנחו באופן יחסי מכיוון ששיקולים אלה עצמם הפכו ללא אופנתיים בכלכלה".⁴³ ואכן, הגם שסמית זכה לתהילת עולמים על הגותו הכלכלית, הוא היה ראש לכול תיאורטיקן של הפילוסופיה של המוסר, וגאוותו הגדולה הייתה על חיבורו 'תיאוריה של הרגש המוסרי' (1751).⁴⁴

את הסתירה לכאורה בין שני ספריו של סמית מיטיבים לתאר הציטוטים המנוגדים הבאים. ב'עושר העמים' כתב סמית: "לא מטוב ליבו של הקצב, מבשל השיכר או האופה, מצפים אנו להניח אוכל על שולחנו, אלא מדאגתו של כל אחד מהם לענייניו הוא. אנו תולים תקוותינו לא באנושיותם אלא באהבה העצמית שלהם, ולעולם אין אנו פונים אליהם בדבר הצרכים שלנו אלא בדבר הטובה הצומחת להם מכך".⁴⁵ לעומת זאת ב'תיאוריה של הרגש המוסרי' נאמר "ייראה לנו האדם אנוכי כאשר ייראה, עדיין נוכל להבחין בעקרונות הטבעיים באופיו שבעטיים הוא מתעניין בגורלם של אחרים ובגללם אושרם של אחרים נחוץ לו, הגם שאין שום טובה הצומחת לו מכך לבד מהעונג שבדבר".⁴⁶

כיצד אפוא מיישב סמית את הסתירה בין האכפתיות של האדם כלפי הזולת במישור החברתי לבין האנוכיות שלו במישור הכלכלי? הנחת המוצא של סמית היא שהאדם מונע אומנם מתשוקות ורצונות אנוכיים, אך ביכולתו להתעלות מעל לתשוקותיו הראשוניות, באמצעות רגשות מוסריים, שליטה עצמית, איפוק ואמפתיה.⁴⁷ מסחר הוא דינמיקה חברתית אשר מתרחשת בתוך חברה מתפקדת. בעיני סמית, תחילה מתקיימת החברה המוסרית שבה הדינמיקה בין בני אדם מושפעת מאמפתיה, ועל גביה מתפקד השוק החופשי שבו אנשים חופשיים לחתור לעבר האינטרס האישי האנוכי שלהם. האדם על פי סמית איננו "הומו-אקונומיקוס" המחשב איזו פעולה תניב לו את מרב התועלת, אלא הוא סוכן מוסרי המקבל החלטות המשרתות את האינטרס האישי שלו על בסיס קודם של שיקול מוסרי.⁴⁸

אליבא דסמית, השוק החופשי עצמו מקיים מנגנונים המתגמלים אותנו על הבנת הזולת.⁴⁹ את יצר הסיפוק העצמי מאזנת התחרות – הכופה עלינו להעריך נכונה מה אחרים רוצים ומה יספק את צורכיהם. אם נהיה חמדנים ונגבה מחיר מופקע, או נתעצל ונספק סחורה ושירותים ברמה נמוכה, התחרות תפנה את הביקוש למי שיִדע להתגבר על תשוקות אלו ולקחת בחשבון את רצון הזולת.

סר רונלד כהן, אביהם של ארגוני מפתח רבים המקדמים השקעות אימפקט, טבע – בהשראת אדם סמית – את המונח "הלב הנעלם". על פי כהן, "אם אדם סמית יכול היה לחזות מדידת אימפקט, הוא עשוי היה לומר כי מדדי האימפקט הם הלב הנעלם של השוק אשר מנחה את היד הנעלמה. הטבע האנושי מונע גם על ידי אלטרואיזם, אמפתיה והוגנות – ולא רק על ידי מניע הרווח"⁵⁰. יוזמות כלכליות דוגמת השקעות אימפקט עולות אפוא בקנה אחד הן עם תפיסות מסורתיות הן עם תמיכה בשוק חופשי.

ועדיין, האם אין בעובדה שיוזמות אימפקט אומצו בהתלהבות על ידי הליברלים האמריקניים והסוציאלי-דמוקרטים האירופיים – וכן ארגון נאבי ומוטה כאו"ם – כדי להעיד שמדובר בכלי שמקומו הטבעי בשמאל? האין בכך כדי להעיד שבשורשי התופעה עומד ניסיון להטות את המאבק האידיאולוגי, וכי מאחורי המילים היפות על יעילות כלכלית מסתתרת אג'נדה פרוגרסיבית? ובכן, דומה שהשקעות אימפקט מתיישבות מצד אחד עם ערכים ותפיסות מכלל הקשת הפוליטית ומן הצד השני שוררים ביניהן מתחים מסוימים, אך לפחות מבחינה עקרונית – השקעות אימפקט הולמות דווקא את ערכי הימין.

השקעות אימפקט מתיישבות היטב עם נקודת מבט ליברטריאנית או ליברלית קלאסית משום שהן מכניסות את השוק החופשי למרחב שנתפס עד כה כנתון באחריות המדינה. אתגרים כגון עוני, פשע, זיהום הסביבה ובערות נתפסים בעידן מדינת הרווחה כבעיות שלא ניתן לפתור ללא התערבות ממשלתית. כשאנו משתמשים בשוק החופשי לפתרון אתגרים חברתיים, אנו מצמצמים את התערבות המדינה, מעניקים מקום גדול יותר ליוזמה פרטית ומגדילים את החירות השלילית באמצעות הפחתת העלות של שירותי הרווחה. אומנם יוזמות אימפקט מסוימות – כגון האג"ח החברתי או המימון המשולב שהצגנו לעיל – הכוללות שיתוף פעולה פרטי וממשלתי עשויות מבחינה תיאורטית לעורר התנגדות ליברטריאנית, אך במבט פרגמטי הן עדיפות שבעתיים על המצב הנוכחי שבו המדינה היא המממן היחיד של מיזמים ממיין זה.

למרות זאת, נראה כי סל הערכים שבו מתמקדות כיום יוזמות אימפקט נוטה באופן מובהק שמאלה. מבדיקה שערכנו עולה כי ערכים כגון צמצום פערים כלכליים, גיוון אתני במקום העבודה, מאבק לשוויון מגדרי, דיור בר-השגה, סיוע לאוכלוסיות מקופחות, שמירה על הסביבה והאקלים והגנה על בעלי חיים הם רוב מוחלט מכלל הערכים שבהם תמכו 17 קרנות ההון-סיכון המובילות בישראל המשקיעות במיזמי אימפקט (במוצהר או במשתמע). אולם בנוגע לכלי עצמו, הדעות בשמאל חלוקות.

ליברלים מודרניים – בניגוד לליברלים הקלאסיים השמים דגש בעיקר על חירות שלילית וחופש מכפייה – נוטים להרחיב את מושג החירות ולהדגיש מרכיבים של

חירויות חיוביות וחופש למימוש עצמי. לתפיסתם, גם עוני, בערות, חולי וכדומה הם מגבלות המעיבות על חירות הפרט ומונעות ממנו לממש את עצמו. הללו מטילים על המדינה את החובה לצמצם למינימום את התופעות הפוגעות בחירות החיובית, מתוך הנחה שהשוק אינו מסוגל לעשות זאת. מתוך כך צמחה תפיסת מדינת הרווחה, המספקת שירותים סוציאליים לאזרחיה, באמצעות גביית מיסים פרוגרסיביים ופגיעה מסוימת בחירות השלילית ובחופש הכלכלי. מנקודת מבטם של הליברלים המודרניים, השקעות אימפקט הן למעשה השקעה באוכלוסיות חלשות, בסביבה ובנושאים חברתיים אחרים אשר נמצאים במרכז האג'נדה שלהם, השקעה המאפשרת את הגדלת חירותם החיובית של מוטבי היוזמה ללא פגיעה בחירות השלילית של שאר האזרחים.⁵¹ למעשה, למרות המחלוקת שפיצלה את התנועה הליברלית בין מחנות השמאל והימין, מסתמן כי יוזמות אימפקט, המוצאות את האינטרס המשותף למגזר הפרטי והציבורי ומגדילות את מדיניות הרווחה מבלי להגדיל את מדינת הרווחה, מצליחות לתפקד כנקודת הסכמה בתוך המחלוקת.

אכן, בעיניים האיידאליסטיות של מי שערכי השוויון והצדק הם מבחינתו ערך עליון, השמאל הפרוגרסיבי והסוציאלי-דמוקרטי, הרי שהקפיטליזם – כמערכת שהופכת את העשירים לעשירים יותר על חשבון העניים ומרחיקה את החלשים ממוקדי הכוח – פגומה מהיסוד. מנקודת מבט פרוגרסיבית, השקעות אימפקט מפריטות את מדינת הרווחה, מכניסות אינטרסים כלכליים למערך שיקולים ערכי, ומנצלות את מספנותם של החלשים כדי להניב עוד רווח לחזקים.⁵² ישנם אף הטוענים שאימפקט מצנן – ועל כן מספן – את הרצון המהפכני למצוא חלופה לקפיטליזם. לטענתם, באמצעות השקעות אימפקט, הצד השולט הקפיטליסטי לוקח מעט מהטוענים של האופוזיציה הפרוגרסיבית ובכך מחליש אותה ומבצר את שלטונו – מבלי להקריב קורבנות של ממש.⁵³

מכל מקום, למרות ביקורת חריפה זו, נראה כי בפועל בקרב מרבית השמאל המערבי הפרגמטי, השקעות אימפקט נתפסות כיוזמה מבורכת; ובהתאם לכך הן מאומצות על ידו בצורה נרחבת. מנקודת מבט זו, המטרה העיקרית היא לחזק את החלשים והמופלים, לא לפגוע בחזקים ובפריווילגים. לכן, כל עוד היוזמה מסייעת לרווחתם של עניים, מיעוטים, ובעלי מוגבלויות ומשפרת את מצבם בחברה – היא מקדמת את המטרה. יוזמות אימפקט אומצו בהתלהבות על ידי קהילת ההייטק של החוף המערבי בארה"ב אשר רבים מיחסים לה דעות פרוגרסיביות מובהקות.

ומה בנוגע לשמרנים? מבחינה כלכלית קשה לומר כי ישנה תפיסת עולם כלכלית משותפת לכל השמרנים. על כן נתמקד בענף השמרנות הפופולרי ביותר בשיח הישראלי כיום: ניאור-שמרנות אמריקנית. תפיסה זו שניצנה בשנות ה-70 ואפיינה את ממשליהם של הנשיאים רונלד רייגן וג'ורג' בוש האב והבן מתאפיינת בתמיכה בשוק החופשי וביכולתו לחלק משאבים בצורה יעילה יותר מהתערבות ממשלתית.

אך התמיכה הניאו-שמרנית בקפיטליזם מסויגת: כלכלה חופשית מעודדת יוזמה פרטית, מייצרת יציבות באספקת מוצרים ושירותים ומאפשרת לחברה במדינות קפיטליסטיות לפרוח ולשגשג; אך קפיטליזם ללא פיקוח מייצר פערים גדולים בין עשירים לעניים ועלול ליצור חוסר איזון קיצוני שיערער את היציבות החברתית. לכן ניאו-שמרנים מאמינים ברשת ביטחון חברתית בסיסית שתאפשר גם לחלשים בחברה להתקיים בכבוד.⁵⁴

ניאו-שמרנים מטילים אפוא ספק ביכולתה של המדינה לספק שירותים חברתיים בצורה יעילה, אך הם גם חוששים מקפיטליזם חסר מעצורים; לכן הם קהל יעד אידיאלי להשקעות אימפקט. בניגוד ליוזמות רווחה ממשלתיות, אשר מבטיחות תוצאות רק כל עוד אין סיכוי שמיישהו ינסה למדוד אותן, אימפקט הוא תחום מבוסס-תוצאות. כלכלת אימפקט מתבססת על הצלחה הניתנת למדידה – וכפי שכבר הצגנו, לעיתים אף מתגנה תגמול בהצגת תוצאות חיוביות משמעותיות. נוסף על כך, את הסיכון שבפעילות אימפקט נוטל על עצמו המשקיע הפרטי ולא המדינה. שני מאפיינים אלה מתכתבים היטב עם תפיסת עולם ספקנית וביקורתית הנפוצה בקרב שמרנים, ומפיגים את חששם מיוזמות נאיביות ויוזמות לשינוי המציאות. היכולת לעזור לחלשים, ובכך לעודד יציבות שלטונית, בלי לשלם על כך בהגדלה של התערבות הממשלה בחברה הולמת היטב את תמיכתם החיובית-אך-מסויגת של ניאו-שמרנים בכלכלה חופשית. למעשה, הקטנת הסיכון לחוסר יציבות חברתית באמצעות טיפול ממוקד ופרטני בבעיות חברתיות תוך שמירה על החירות – אותו מרכיב שהוא בעיני הסוציאליסטים חיסרון ומכשול בדרכה של המהפכה – הוא בדיוק יתרונן הכביר של רעיון האימפקט בעיני השמרנים.

נמצא אפוא שגם לימין וגם לשמאל, גם לשמרנים וגם לפרוגרסיבים, גם לקפיטליסטים וגם לסוציאליסטים יש סיבות לתמוך בכלכלת אימפקט: כל אידיאולוגיה מסיבותיה שלה. אין מדובר כאן בכלי מדיניות פרוגרסיבי שבאמצעות שפה כלכלית-קפיטליסטית מנסה להתחבב על ליברלים ושמרנים, אלא במקרה נדיר של הסכמה בין יריבים אידיאולוגיים. ואכן במבחן התוצאה נראה כי שורר קונצנזוס פוליטי בנושא זה, הממקם אותו במרכז המפה האידיאולוגית. בבריטניה, היוזמה הראשונה לקידום אג"ח חברתי (SIB) נהגתה בתקופת ממשלתו של גורדון בראון איש הלייבור ויצאה לפועל תחת ממשלתו השמרנית של דייוויד קמרון.⁵⁵ בארצות הברית, מדיניות "אדומות" מקדמות השקעות אימפקט בהתלהבות זהה לזו של מדינות "כחולות";⁵⁶ וברמה הפדרלית חוקים למען אג"ח חברתי קודמו בקונגרס בשיתוף פעולה דו-מפלגתי.⁵⁷

אך ככל שכלכלת האימפקט מתרחבת, עוד ועוד מבקרים מבקשים לשייך אותה למחנה מסוים. אם בכל זאת נרצה למקם את כלכלת האימפקט על המפה הפוליטית, נהיה חייבים לבחון מקרוב את מרכזה. רבים בשמאל מאשימים כיום את כלכלת

האימפקט בהיותה "ניאו-ליברלית". ואכן ניאו-ליברלים כמרגרט תאצ'ר ורונלד רייגן תמכו בהפרטתם של שירותי רווחה רבים לצד שמירה על תפקידה של המדינה כפותרת כשלי שוק. הללו תפסו את המדינה כמי שתפקידה לאחוז במוט ההגה של הסירה ולא במשטים – כלומר לשמש כמכווינה של השוק הפרטי ולא כמנהלת שלו.⁵⁸

מנגד, ברצוננו לטעון שהאידיאולוגיה ההולמת ביותר את כלכלת האימפקט כפי שהתפתחה עד היום היא אידיאולוגיית המרכז, המכונה "הדרך השלישית". הדרך השלישית נולדה מתוך משבר שחוותה תנועת העבודה הבריטית בסוף שנות ה-90 והיא אומצה בהתלהבות בידי ראש מפלגת הלייבור טוני בלייר, בידי נשיא ארה"ב ביל קלינטון ואחרים. הערכים שקידמו הסוציאל-דמוקרטים בשנות ה-70 וה-80 לא תאמו את עידן הכלכלה הגלובלית והצמיחה המהירה שהביא איתו עידן האינטרנט. מתוך הצורך למצוא דרך לשבור את הדיכוטומיה בין ימין ושמאל, שהגבילה את כוחם של הסוציאל-דמוקרטים המתונים, הציע הסוציולוג הבריטי אנתוני גידנס "דרך שלישית", דרך חדשה בין ימין ושמאל, בין ניאו-ליברליזם וסוציאל-דמוקרטיה. "הדרך השלישית" גרסה שיש לאזן את הערכים המוסריים של הסוציאל-דמוקרטים בפרגמטיות כלכלית המתכתבת עם הכלכלה הגלובלית – באמצעות כלים כגון הכנסת מנגנוני שוק חופשי למערכת הרווחה, יצירת תמריצים כלכליים לעובדי ציבור והגדלת הצמיחה הכלכלית.⁵⁹ ובתמצית: שימוש בכלים כלכליים ימניים לקידום ערכים חברתיים שמאליים.

ברצוננו לטעון כי למרות ההאשמות המקשרות בין הגישה שכלכלת אימפקט מקדמת ובין האידיאולוגיה הניאו-ליברלית הנוטה לימין הכלכלי, הצורה שבה משתמשים באימפקט כיום קרובה ביותר לאידיאולוגיה של "הדרך השלישית" הנוטה לשמאל. ברמת המנגנון, כלכלת אימפקט דוגלת ביעילות השוק החופשי ומקטינה את התערבות המדינה; ברמת הערכים, מרבית הערכים שבהם מתמקדות השקעות אימפקט כעת הם ערכים המזוהים עם השמאל הסוציאל-דמוקרטי. במובן זה ניתן אפוא לומר שרעיון האימפקט קרוב לאידיאולוגיה הפוליטית של "הדרך השלישית": הוא מכיר במעלות השוק החופשי וביתרונותיו הפרגמטיים על פני מדינת הרווחה, ומנסה ליישם את האידיאלים הסוציאל-דמוקרטיים באמצעות כלים של כלכלה חופשית.

הפעם מתעוררים מוקדם

אימפקט הוא כלי כלכלי; כמו כל כלי, ניתן להשתמש בו במגוון דרכים – טובות ורעות כתלות בתפיסת העולם שלך. כפי שהראינו, מודל השקעות אימפקט, הממנף את השוק הפרטי כדי לקדם אג'נדה חברתית, ממוקם במרכז המפה הפוליטית, והאפשרות להטותו לכיוונים שונים תלויה ועומדת. אפשר להשתמש בכלי זה כדי לקדם אג'נדה סוציאליסטית, פרוגרסיבית, ליברלית או שמרנית. אפשר להשתמש בהשקעות

אימפקט כדי לתמוך בעסקים פלסטיניים ביו"ש או לחלופין כדי לתמוך בעסקים יהודיים בירושלים. אפשר להתבסס על יוזמות אימפקט כדי לחזק ולגבש קהילות להט"ביות או לחלופין לסייע לקהילות מסורתיות ליצור מרקם חברתי משותף. אפשר לתמוך במיזמים שימצאו דרכים מהפכניות להגן על הסביבה, או מיזמים שימצאו דרכים מהפכניות להגן על תושבי עוטף עזה. אימפקט עשוי למנף כל ערך שעד כה נבחן בעיניים ממסדיות או פילנתרופיות ולרתום אליו את המגזר הפרטי – כדי שייסייע להגשים את החזון. אך לשם כך נדרש חזון. אם רק צד אחד נמצא על המגרש, אין פלא שהוא מוביל. עד היום העוסקים בגיבוש החזון הגיעו מהצד השמאלי של המפה הפוליטית, ועל כן אין זה מפתיע שהמטרות המוצהרות של מיזמי אימפקט, מסגרת העבודה שלהם ויישומם בפועל הובילו לקידום ערכים פרוגרסיביים. כשם שבתקשורת, במערכת המשפט, ובחברה האזרחית היעדרותם של גורמים ליברליים ושמרניים הובילה להטיית המערכת לכיוון ערכי השמאל, כך גם בכלכלת אימפקט. משעה שימנים, ליברלים ושמרנים יאמצו גם הם את הכלי הזה אל חיקם, היכולת שלהם לשנות את המציאות לטובה – כפי שהם תופסים את אותה טובה – תשתפר פלאים.

הגיע העת שהימין השמרני בישראל יאמץ את כלי השקעות האימפקט וילמד להשתמש בו. לפוליטיקאים ימנים ושמרנים נאמר: הפסיקו להילחם על תקציבים ולהתמודד עם הבחירה בין הוספת מיסים לבין הגדלת הגירעון. ייתכן שהשוק הפרטי יוכל להמציא לכם את המימון שאתם זקוקים לו כדי לקדם מדיניות. הוציאו קולות קוראים, פתחו מכרזים, תנו לשוק החופשי למצוא את הדרכים שלו לסייע לכם לשנות את המציאות לטובה.

לעמותות וארגוני מגזר שלישי מהימין נאמר: הפסיקו להשקיע את מרבית זמנכם והאנרגיה שלכם בהידפקות על הפתחים כדי לקושש תרומות שייסיעו בידכם להחזיק את הארגון מעל המים עוד כמה חודשים. תחת זאת, עליכם לשאול: כיצד אמצא אינטרס משותף לי ולמשקיע? כיצד יחבור הרצון שלי לעשות טוב לרצונו של המשקיע להרוויח ממון. אם תצליחו למצוא דרך להפוך את הפעילות החברתית שלכם למשתלמת מבחינה כלכלית, הכסף ירדוף אחרים במקום שאתם תרדפו אחריו.

ליזמים וסטרטאפיסטים שאינם מרגישים בנוח בכועה התל-אביבית נאמר: הגיע הזמן לנצל את הידע הטכנולוגי, החדשנות המחשבתית, האומץ היזמי והחוצפה הישראלית שלכם כדי לשנות את המציאות לטובה. הגיע הזמן להתמודד גם עם האתגרים החברתיים שהימין מזהה, לפתח יוזמות אימפקט בצד הימני של המפה – ולסייע לישראל להפוך מאומת הסטרטאפ לאומת האימפקט.

למשקיעים ואנשי העסקים המאמינים בערכים ימניים ושמרניים נאמר: הגיעה העת שבה כספכם יעשה יותר מלהביא לכם עוד כסף, הגיעה העת שבה הוא גם יקדם את

ערכיכם. אין יותר צורך לבחור בין להשקיע ובין לתרום: מעתה ניתן להשקיע ובאותו זמן לקדם את מה שאתם מאמינים בו. לתת צדקה זו מעלה גדולה, אך לסייע לנזקקים לעזור לעצמם זו מעלה גדולה יותר. שאלו את יועץ ההשקעות שלכם על השקעות אימפקט, בקשו ממנו לדעת אילו אפיקי השקעה יקדמו את הערכים שלכם נוסף על עשיית רווח. אם תיצרו את הביקוש למיזמי אימפקט שמרנים, ההיצע יגיע אף הוא.

ולאקטיביסטים והפעילים החברתיים והפוליטיים מימין נאמר: דרשו מהפוליטיקאים שלכם לקדם יוזמות אימפקט ליברליות ושמרניות; דרשו מהעמותות והארגונים שאתם מתנדבים בהם ותורמים להם לפתח יוזמות אימפקט; דרשו מקופות הגמל והפנסיה שלכם להתחיל להשקיע על פי המודל של השקעות אימפקט. לפעמים, הצורך הצומח מלמטה מביא לשינויים גם בראש הפירמידה.

לימין השמרני בישראל נטייה לזהות מאוחר מדי את מוקדי הכוח בחברה. ראו זאת כקריאת השכמה. בזירה הופיע מתמודד חדש ומבטיח. אם תשכילו לאמץ אותו בזמן יב אל חיקכם – יש סיכוי שהוא עוד יילחם למענכם.

-
- | | |
|--|---|
| <p>The Origins of Socially Responsible and Sustainable Investing", <i>The Journal of Impact and ESG Investing</i>, 1.1 (2020), pp. 10–25.</p> <p>Steven Godeke and Patrick Briaud, <i>Impact Investing Handbook</i>, Rockefeller Philanthropy Advisors</p> <p>"Core Characteristics of Impact Investing", The GIIN, 2019</p> <p>David Fine, et al., <i>Catalyzing the Growth of the Impact Economy</i>, NY: Mckinsey & Company, 2018</p> <p><i>Building an Impact Economy – Impact Report 2021</i>, Social investment Scotland</p> <p>"The 2030 Agenda for Sustainable Development and Addressing Climate Change", Independent Commission on Multilateralism</p> <p>UN Website the Department of Economic and Social Affairs, Sustainable Development</p> <p>"2020 Annual Impact Investor Survey", The GIIN</p> <p><i>Blended Finance Vol. 1: A Primer for</i></p> | <p>1. ארו תדמור, "המהפך שלא היה", מידה, 17.5.2017</p> <p>2. אורי אורבך, דתי נורמלי: מבהר כתבים, ראשון-לציון: ידיעות אחרונות, 2018, עמ' 122.</p> <p>3. יואל בן-נן, "לא הצלחנו להתחלל בלבבות", נקודה, 158 (1992), עמ' 30.</p> <p>4. עדי ארבל, "הדרך לחירות עוברת בחברה אזרחית", השילות, 28 (2022), עמ' 58–84.</p> <p>5. עקיבא ביגמן, "כך שולט השמאל הקיצוני במינוי השופטים", מידה, 27.1.2015.</p> <p>6. Brian Blum, "Want to Volunteer for a Cause? GivingWay Makes the Match", <i>Israel21C</i>, 30.12.2019</p> <p>7. ארי ליבסקר, "להציל את המצילים", כלכליסט, 12.10.2017</p> <p>8. Blum, "Want to Volunteer for a Cause"</p> <p>9. <i>Catholic Values Investing: 2016 Report</i>, Morgan Stanley, 2016</p> <p>10. A. Biller, "Socially Responsible Investing Now Part of the Landscape", <i>Benefits & Compensation Digest</i>, 44.12 (2007), pp. 11–13</p> <p>11. Blaine Townsend, "From SRI to ESG: "</p> |
|--|---|

31. דברים ט"ז, ז.
32. ישעיהו נ"ח, ז.
33. משלי כ"ח, כז.
34. ירושלמי, פאה א', א.
35. בבלי, בבא בתרא י ע"א.
36. בבלי, שבת לא ע"א.
37. שם סג ע"א.
38. פירוש רש"י הירש על התורה, דברים ט"ז, ז.
39. משנה תורה, הלכות מננות עניים, פרק י, הלכה ז.
40. William Stanley Jevons, *The Theory of Political Economy*, Macmillan and Company, 1879.
41. A Friedman "Milton Friedman doctrine: The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits", *The New York Times*, September 1970.
42. Stanford "Altruism, Ayn Rand" *Encyclopedia of Philosophy*, 2020.
43. Amartya Sen, *On Ethics and Economics*, OUP Catalogue, 1999.
44. Adam Smith in His "George Russell", "Time and Ours, by Jerry Z. Muller", *Commentary*, 95.5 (1993), p. 60.
45. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, 1776, Lii.2. התרגום לקוח מספרו של ג'רי מולר, האינטלקטואלים והשוק, מאנגלית: תומר זאב, תל-אביב: סלע מאיר, 2019, עמ' 88.
46. אצל מולר, האינטלקטואלים והשוק, עמ' 109.
47. Adam Smith: "Kendra Tully Providing Morality in a Free Market", *The undergraduate Review*, "Economy", 10 (2014), pp. 155–162.
48. שם.
49. Jerry Z. Muller, *Adam Smith: In his Time and Ours – Designing the Decent Society*, Princeton University Press, 1995.
50. Sir Ronald Cohen, "The invisible Heart of the Market", (<https://www.globalcause.co.uk/make-a-difference/the-invisible-heart-of-the-market/#>)
51. Kyle Westaway, "Something Republicans and Democrats Can Agree on: Social Entrepreneurship", *Development Finance and Philanthropic Funder*, OECD (https://www3.weforum.org/docs/WEF_Blended_Finance_A_Primer_Development_Finance_Philanthropic_Funders.pdf)
20. "B Lab and the Global Impact Investing Network Update Alignment on their Standards" (<https://www.bcorporation.net/en-us/news/press/gri-and-b-lab-team-impact-management-0/>)
21. "Achieving the Sustainable Development Goals: The Role of Impact Investing", The GIIN, 2016.
22. "Workplace Savings: Why Impact Investing is Important to your Employees" (<https://reba.global/content/impact-investing-and-millennials-what-s-the-link>)
23. EY, "Sustainable Investing: The Millennial Investor", 2017. זמין במרשתת.
24. Eve Chiapello and Lisa Knoll, "Social Finance and Impact Investing: Governing Welfare in the Era of Financialization", *Historical Social Research/Historische Sozialforschung*, 45.3 (2020), pp. 17–18.
25. Margot Brandenburg, "Impact Investors Respond to COVID-19", *The Ford Foundation*, 24.11.2020.
26. "2020 Annual Impact Investor Survey", The GIIN.
27. Eve Chiapello and Lisa Knoll, "Social finance and impact investing. Governing welfare in the era of financialization", *Historical Social Research/Historische Sozialforschung*, 45:3 (2020), 17–18.
28. שם.
29. Israeli Tech Ecosystem, IVC, February 2021. זמין במרשתת.
30. Philippe Gillet and Julie Salaber-Ayton, "The recent development and performance of ethical investments," in Othmar Lehner (ed.), *Routledge Handbook of Social and Sustainable Finance*, New York: Routledge, 2017, 530.

- Nicholas Bergfeld, David Klausner and Matus Samel, "Improving Social Impact Bonds: Assessing Alternative Financial Models to Scale Pay-for-Success", *Annual Review of Policy Design*, 7.1 (2019), pp. 1–20 .55
- Anne Field, "Social Impact Bonds: Something Republicans and Democrats Agree on", *Forbes*, 27.2.2016 .56
- Mark Bevir, "Governance", *Encyclopedia Britannica*, 23.5.2016 .58
- Colin Hay, "Third way", *Encyclopedia Britannica*, 16.11. 2018 .59
- Stanford Social Innovation Review*, 17.4.2012 .52
- Emma Dowling, "In the Wake of Austerity: Social Impact Bonds and the Financialisation of the Welfare State in Britain", *New Political Economy*, 22.3 (2017), pp. 294–310 .52
- Robert Ogman, "'Ethical Capitalism' in the City: Embedded Economy or Marketization? The Case of Social Impact Bonds", *Journal of Urban Affairs*, 42.6 (2020), pp. 833–855 .53
- Richard Dagger and Terence Ball, "Neoconservatism", *Encyclopedia Britannica*, 3.5.2016 .54



המסורתיות כפרדיגמה חלופית לחברה הישראלית

החברה הישראלית עוצבה על ידי זהויות מבדלות, המעצבות את חלוקת משאבי המדינה ואת השיח הציבורי. המסורתיות מציבה אפשרות אחרת

לקראת יום העצמאות ה-71 פנה מגזין 'פנאי פלוס' לאנשי בידור ותרבות מובילים בישראל וביקש מהם להצטלם עם חפץ המסמל בשבילם "מה זה להיות ישראלי". האומנים שלחו תמונות מגוונות: חנה לסלאו בחרה בדגל ישראל; קרן פלס בחיילי צה"ל; רוני דלומי בכמבה וביסלי; ואסי ישראלוף במשחק טאקי. שני אומנים בלטו בתשובותיהם החריגות: הזמר עומר אדם שבחר בתפילין; והזמרת עדן בן-זקן אשר בחרה בקבלת השבת והצטלמה עם נרות שבת.¹

תשובותיהם של אומנים מסורתיים אלו חריגות מאוד בנוף הישראלי. המרחב הציבורי האינטלקטואלי בישראל הרגיל אותנו להתייחס ל"ישראליות" כאל קטגוריה חילונית-אזרחית – אשר מנוגדת ליהדות המקוטלגת כתופעה דתית ולא-אזרחית. קטגוריזציה זו עומדת ביסוד התפיסה הציונית-אירופית והיא משתקפת עד היום בתפיסת שלוש האידיאולוגיות המרכזיות של החברה היהודית-ישראלית: חילונית, דתית-לאומית וחרדית.²

הקריאה המסורתית של הישראליות והיהדות איננה מקבלת דיכוטומיה זו. אומנים אלה, שלא חונכו על ברכי ההפרדה בין ישראליות ליהדות, מספרים בתמצית את סיפורה של המסורתיות הישראלית כתפיסה הקוראת תיגר על הנחות היסוד של

עמיחי דנינו הוא סמנכ"ל פיתוח עסקי בקבוצת כרמל פיננסים וממקימי האיחוד המסורתי. שימש בעבר כעוזר מנכ"ל בקבוצת אידיבי וכמנהל בכיר בחברת דלויט אסטרטגיה.

המרחב האינטלקטואלי הישראלי. במאמר זה אנסה לעמוד על מאפייניה של תפיסת העולם המסורתית תוך הנגדתה לתפיסה השבטית-אידיאולוגית השוררת בחברה הישראלית.

יותר משליש מהאוכלוסייה היהודית בישראל מגדיר עצמו כמסורתי. זוהי הקבוצה השנייה בגודלה אחרי האוכלוסייה החילונית והיא גדולה פי שלושה מהקבוצה החרדית ומהקבוצה הדתית-לאומית.³ על אף גודלה, מעט מאוד ידוע על קבוצה זו ועל תפיסותיה ואורחות חייה.

הציבוריות הישראלית מגדירה בקלות את שלושת השבטים היהודים: חילוני הוא גבר ללא כיפה; דתי-לאומי – גבר עם כיפה סרוגה; וחרדי – גבר החובש כיפה שחורה. לכל אחד מהשבטים אידיאולוגיה רחבה הנוגעת למנעד רב של תפיסות זהותיות ואורחות חיים; אך המסורתיות טרם הוגדרה. בשנים האחרונות אנו עדים לעיסוק גובר והולך בניסיונות לנסחה. בניגוד לאידיאולוגיות הישראליות הנבנות מ"למעלה למטה", מתפיסות עולם פילוסופיות קוהרנטיות החותרות להתממש באורחות חיים, הפרויקט של ניסוח המסורתיות נבנה מ"למטה למעלה" – מאורחות החיים אל עבר תפיסת עולם פילוסופית וניסיון להגדירה.

במסגרת מאמר זה ברצוני להמשיך ולבנות קומה נוספת בניסיונות לניסוח המסורתיות. טענתי בתמצית היא כי הזהויות בישראל התפתחו מאז קום המדינה בשתי פרדיגמות שונות והפוכות זו מזו: הפרדיגמה השבטית-אידיאולוגית מחד גיסא, והפרדיגמה המסורתית-רצפית (מלשון רצף) מאידך גיסא. במסגרת הפרדיגמה השבטית התפתחו בישראל שלוש אידיאולוגיות מאובחנות: חילונית, דתית וחרדית. אידיאולוגיות אלו פועלות לביצורן העצמי באמצעות מנגנונים זהותיים וכלכליים-חברתיים. מנגנונים אלה מכוננים את השבטיות הישראלית ומבנים את האופן שבו הממשלה מעניקה שירותים ציבוריים לאזרחיה. בישראל, קבלת שירותים ציבוריים רבים מותנית – בפועל – בקטלוג האזרח לאחת מבין שלוש האידיאולוגיות הללו.

מבחינה זהותית, האידיאולוגיות השבטיות מאמצות תפיסה של הכרעה. אלו הן זהויות מקובעות השואפות להכריע בשאלות היסוד הלאומיות (דוגמת: מהי יהדות? מהי דמוקרטיה? מהו החינוך הנדרש כדי להיות בוגר מוערך ומתפקד בחברה?). הכרעה זו מתבצעת באופן דיכוטומי וחד, תוך נגיסה בבשר החי של תופעות עשירות ומלאות. צמצום התופעות המורכבות לכדי גרסה לכידה ורדודה הוא אוויר לנשימה בעבור קהילות אידיאולוגיות, אשר משקיעות חלק ניכר ממשאביהן כדי לִבְדֵל עצמן האחת מרעותה.

הפרדיגמה השנייה, המתחזקת בשנים האחרונות, היא הפרדיגמה המסורתית-רצפית. במסגרת פרדיגמה זו התפתחו בישראל כמה תרבויות-נגד הפועלות כנגד קטלוג הזהויות היהודיות כשבטיות מאובחנות.⁴ המסורתיות יונקת מהניסיון היהודי



בארצות האסלאם והמזרח. במדינות אלו, המפגש עם המודרנה לא הוביל לפיצול קהילתי ואידיאולוגי כמו באירופה. תפיסת העולם המסורתית היא רצפית: היא רואה את החברה היהודית בישראל כרצף זהויות המעורות זו בזו, ולא כשבטים מאובחנים שהגבולות ביניהם בלתי עבירים. נכון להיום, תפיסה זו כמעט שאיננה זוכה לתקצוב ממשלתי ייחודי. בניגוד לאידיאולוגיות המשקיעות משאבים רבים ביצירת חוזים חברתיים ייחודיים לפרטים החברים בהן, המסורתיות נעדרת מהקטגוריזציה הממשלתית; וממילא, מי שיתאמץ לחפש במנגנוני התמיכה והתקצוב הממשלתיים הגדרה למסורתיות – יעלה חרס בידו.

מאמר זה מציע קריאה מסורתית-ביקורתית של פרדיגמת השבטיות הישראלית, ומטבע הדברים אתיחס בו בייחוד ליתרונות העולים מן הפרדיגמה המסורתית. אכן, זוהי קריאה "נדביה" של המסורתיות. אינני מתיימר לטעון כי המסורתיות חפה מכשלים, ואפילו לא לצייר דיוקן מלא שלה; ככל תפיסת עולם, גם למסורתיות יתרונות וחסרונות מובהקים. טענתי היא כי האזנה לתפיסת העולם המסורתית ולמקצב הפנימי שלה – יש בה כדי לסייע רבות לחברה הישראלית להתמודד עם האתגרים הניצבים בפניה.



הפרדיגמה השבטית-אידיאולוגית

התפתחותה של הזהות היהודית הישראלית – החילונית, הדתית והחרדית – נעוצה בתהליכי עומק שהתחוללו ביהדות אירופה החל מן המאה ה-19 והולידו את הקטגוריות האידיאולוגיות המוכרות לנו, אשר מארגנות את החברה כקבוצות מובחנות זו מזו ביחסן להלכה, לציונות, למודרנה ועוד. אידיאולוגיות אלו פעלו במרחב הציבורי היהודי כבר מראשית העידן המודרני והשקיעו משאבים רבים במטרה להגדיל את כוחן והשפעתן. הן התגוששו ולחמו על ליבו של כל יהודי ויהודי באמצעים מגוונים: שיח ציבורי ותקשורת, כנסים וקונגרסים, אגודות חברים, כתבי עת וספרי עיון, ספרות יפה ועוד רבות כהנה.⁵

עם הקמת המדינה חלה התפתחות רבת חשיבות במנגנוני הפעולה האידיאולוגיים. הקמת המדינה אפשרה לקבוצות האידיאולוגיות ליהנות מקיומם של מוסדות ממשלתיים; ובכך נפתח הפתח לעידן חדש שבו התארגנות חברתית-אידיאולוגית חוברת לחלוקת המשאבים הלאומיים.⁶

בהמשך לתהליכים אלה התעצבה החברה היהודית בישראל על פי האידיאולוגיות, עד כי השירות הציבורי כיום וחלק ניכר מהמוסדות הקהילתיים והחברתיים בישראל מתמיינים על פי שלוש הקטגוריות האידיאולוגיות המרכזיות בחברה היהודית: חילונית, דתית וחרדית. התמיינות זו מכוונת את הקהילות הישראליות ומגדירה את טיב השירותים הממשלתיים והאזרחיים שיצרכו – ולעיתים אף את היקפם. אדגים זאת בקצרה:

1. **שירות צבאי ולאומי.** השירות הצבאי הוא המס האזרחי הגבוה ביותר המוטל על כל פרט בישראל. לכן, נודעת חשיבות רבה לאופן שבו "משלמים" מס זה. בישראל מתקיים חוזה חברתי נפרד לכל אוכלוסייה בעניין זה: הציבור הכללי מחויב למסלול של שירות מלא (בנים ובנות); הציבור הדתי-לאומי נהנה ממגוון אפשרויות של שירות צבאי הפתוחות בפני כל פרט המעוניין בכך (משירות מלא דרך ישיבת הסדר ועד "תורתו אומנותו") בעוד הבנות הדתיות זכאיות לבחור בין מסלולי הגיוס השונים (שירות צבאי מלא, פטור משירות צבאי, או מגוון מסלולי שירות לאומי למשך שנה או שנתיים); הציבור החרדי פטור מהשירות הצבאי וזכאי למסלולי גיוס/שירות לאומי ייחודיים; ואילו הציבור הערבי פטור משירות צבאי ומופנה למסלולי שירות לאומי שבהם הוא משתתף באופן חלקי.⁷
2. **החינוך הציבורי.** משרד החינוך הוא המשרד האזרחי שתקציבו הגדול ביותר מכלל המשרדים האזרחיים בישראל, כלומר חלק ניכר מנטל המס המושט על אזרחי ישראל מופנה אליו. מערכת החינוך הישראלית מורכבת מארבעה זרמי חינוך המעניקים תנאים אחרים ותקצוב שונה לכל אחד מהשבטים. ההבדל אינו סמנטי: כל מערכת מתייחדת מרעותיה בתוכנית לימודים שונה, בסטנדרט שונה לפתיחת מוסדות, במאזן שונה בין חינוך פרטי וציבורי, בגודל הכיתות, באופי המוסדות (נפרד/מעורב), באפשרות של תשלומי הורים ושיעורם ועוד. הבדלים אלה מובילים לפערים ניכרים בתקצוב לתלמיד בכל אחת ממערכות החינוך (בעיקר לטובת החינוך הדתי-לאומי).⁸
3. **דיור ושירותי השלטון המקומי.** שוק הדיור בישראל נמצא בתהליכים מואצים של מגזור. בעוד בעבר התגוררו חברים מכל שלושת השבטים בשכונה אחת, המגמה כיום התהפכה וחלקים ניכרים מהציבור הישראלי מתגוררים באזורים שבטיים-הומוגניים. כפי שהראה פרופ' ישי בלנק, מגמה זו מואצת בשל התמריצים הרגולטוריים המוענקים לשבטים המתגוררים באזורים הומוגניים.⁹ כתוצאה מכך, משבר הדיור שאנו חווים בשנים האחרונות איננו משבר דיור כללי אלא משבר דיור הנוגע לכל אחד מהשבטים בנפרד. ישנו משבר הדיור החרדי (המתבטא בהיעדר פתרונות דיור הומוגניים לחרדים בערים או שכונות חרדיות); ישנו משבר הדיור הערבי (המתבטא בהיעדר הסדרה בכפרים ובהיעדר שטחים לבנייה); ישנו משבר הדיור הדתי-לאומי (המתבטא בהיעדר פתרונות דיור ביו"ש, בגרעינים תורניים ובשכונות דתיות-לאומיות) וישנו משבר דיור בציבור הכללי (המסורתית, החילונית וחלק מהציבור הדתי הגר בשכונות הטרוגניות). הכלים לפתרון כל אחד מהמשברים – שונים. פתרון של משבר אחד לא יוביל לפתרון של משבר אחר, ובשל היעדר תשתית תכנונית נאותה ומחסור בקרקעות, מתקיים משחק סכום-אפס בין השבטים השונים בנוגע לפתרונות למשבר זה.

שלוש האידיאולוגיות הישראליות מתאפיינות ברצון להגדיר בצורה חד-חד-ערכית את זהותן. הגדרה זו מתבצעת באמצעות אימוץ הדיכוטומיות העומדות בבסיס החברה הישראלית והמערבית: קודש/חול, מודרניות/פרה-מודרניות, תבונה/אמונה, ציונות/אנטי-ציונות, ישראל/גולה, יהודית/דמוקרטית, דת/מדינה-אזרחית ועוד. כל אידיאולוגיה מחזיקה כמובן בדירוג היררכי שונה לערכים אלו.

האידיאולוגיות פועלות לקבוע במרחב את ההיררכיה המועדפת עליהן. הן סולדות מהגדרות דינמיות המשטטשות את ההבחנות ביניהן, שכן הגדרות כאלו מקשות על צבירת כוח פוליטי ועל זיהוי מלא של הציבור הנתון לחסותן. האידיאולוגיות מוכרחות להגדיר את גבולות הגזרה של קבוצתן גם מכיוון שבישראל לשאלה מיהו חילוני, מיהו דתי ומיהו חרדי ישנם משמעויות כלכליות וחברתיות מרחיקות לכת. לשם כך נדרשות האידיאולוגיות לכונן מנגנונים תקציביים וקריטריונים הקובעים איזה פרט זכאי להיכלל בכל שבט.¹⁰ מנגנונים אלה מתוקצבים באמצעות הנציגים הפוליטיים השונים של השבטים, והללו פועלים במרץ להבטחת התקציבים הייעודיים לאידיאולוגיות.

הכלכלה הפוליטית הישראלית הופכת את העצמת הפערים בין השבטים השונים בחברה הישראלית לאינטרס מובהק של האידיאולוגיות. ככל שהתהום בין השבטים השונים עמוקה יותר, כך ההצדקה לקיומן של אידיאולוגיות מאובחנות ומבודלות חזקה יותר. ככל שישנו פער בלתי עביר בין הדתי לחרדי ובין שניהם לחילוני, כך גדלה ההצדקה לקיומן של מערכות חינוך, דיור, בריאות, רווחה ותרבות נפרדות – וכמובן גם לייצוג פוליטי נפרד ומובחן.

פרדיגמה שבטית במרחב הרעיוני

פירוק הישראליות לשבטיות מאובחנת משפיע גם על המרחב הרעיוני, המתפרק אף הוא לשלושה מרחבים מאובחנים עם חפיפות מועטות: מרחב דתי-לאומי, מרחב חילוני ומרחב חרדי.¹¹ הנחות היסוד בכל אחד מהמרחבים שונות, צורת הטיעון אחרת, ואף השפה והסגנון שונים זה מזה.¹² חלוקת השיח למרחבי שיח סרגטיביים מונעת מרחבי שיח משותפים שבהם ניתן להתדיין לעומק על הנחות היסוד ותפיסות העולם – ומקשה מאוד על קידומה של ישראליות משותפת,¹³ והוא הדין לסוגיות אחרות כגון יהדותה של המדינה, טיב הדמוקרטיה, היחס לצבא ולאקדמיה ועוד. המשמעות היא פגיעה ביכולת לנהל שיח אזרחי, נטול השתייכות שבטית, שבמסגרתו ניתן לקדם מדיניות כלל ישראלית.

הדינמיקה התחרותית המונחת בפרדיגמה האידיאולוגית רואה ביחסי עולם הזהות היהודית והאתוס הדמוקרטי משחק סכום-אפס:¹⁴ היסוד הדמוקרטי והיסוד היהודי מתגוששים זה עם זה; על הפרט והחברה להכריע בעד אחד מהם; והכרעה זו – משמעה, מעצם טיבה, פגיעה ביסוד הנגדי. לאחרונה ניסח זאת יפה שופט בית

המשפט העליון נעם סולברג:

העמדת ערכי מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית זה כנגד זה, מכריחה את היושב בדיון להכריע. פעולה זו היא אכזרית לאנשים אשר אני רואה את עצמי בא בקהלם, האמונים הן על ערכי הדמוקרטיה, הן על ערכי המשפט העברי.

דילמה זו שבין ערכי הדמוקרטיה לערכי המשפט העברי דומה בעיני רוחי לדילמה שבאה בפני שלמה המלך בשעה שהתייצבו לפניו שתי נשים, זו גורסת "לא כי בְּנֵי הַחַי וּבְנֵי הַמֵּת; וְזֹאת אִמְרַת: לֹא כִּי בְּנֵי הַמֵּת וּבְנֵי הַחַי". תגובת המלך "גָּזְרוּ אֶת הַיֶּלֶד הַחַי לְשָׁנַיִם, וְהֵנֹּו אֶת הַחֲצִי לְאַחַת וְאֶת הַחֲצִי לְאַחַת" המובילה את אחד הצדדים לפשרה ולוויתור, במקום בו אינו יכול לעמוד, היא העמדה בה מוצאים את עצמם אנשי המשפט העברי, עת ניצבים הם בפני הדילמה של יהודית ודמוקרטיה. במידה ומעמידים את הערכים אלו מול אלו, בהתנגשות חזיתית, המכריחה את הסובבים לבחור בעמדה בה הם דבקים, נמצא את עצמנו חלוקים ומפולגים. זה יצדד בעד המשפט העברי המסור לאומתנו מימים ימימה, וזה יצדד בעמדה הדמוקרטית, בקדמה דהאידינא, המסדירה את חיינו המודרניים ... הוויכוח הוא נוקב, אידיאולוגי, עקרוני. ככזה, אי אפשר להכריע בו. אף צד לא יכול לוותר על קודש הקודשים שלו – קודש דתי או "קדושה" חילונית – ולא מוכן להתפשר. רק במידה ונשכיל להעמיד את המשפט העברי לא כסלע מחלוקת, אלא כאבן בניין של הסכמה, נוכל לצאת בשלום מפרדס זה. ראוי לנו כי נקשיב להוראתו של ר' עקיבא לחבריו, לפני הכניסה לפרדס: "כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים-מים". הוראה זו, המציעה לנו לעצור, להתבונן ולחשוב, לפני הפגישה הבלתי-אמצעית עם המציאות הסבוכה, היא זו שתוכל לסייע בידינו לאחד נפרדים.¹⁵

במצב רעיל זה, הסדרים נקודתיים אינם מן האפשר. כל פשרה מכילה בקרבה הפסד זהותי צורב לאחד הצדדים ומובילה ליצירת מאזן אימה אל מול הפרטים המעוניינים להתפשר; הללו מואשמים בבגידה בערכים השבטיים וכמי שחותרים תחת יסודות השבט. האידיאולוגיות טוענות כי האמת אחת היא ונפש האדם אחת היא; הן קוראות ליצירת היררכיה קוהרנטית וברורה אשר תנחה את המציאות החברתית-כלכלית בישראל.

לבסוף, האידיאולוגיות מתחזקות זהות דמוקרטית ויהודית קשיחה ומעודדות אותה. אלו הן זהויות המגדירות באופן חד וברור הלנו אתה אם לצרינו – באמצעות הקביעה כי זהויות היהודית היא דתית בעיקרה,¹⁶ וממילא מבחינה בפסקנות בין החילוני לדתי וקובעת מיהו יהודי ומיהו זה אשר אינו יהודי, מי דמוקרטי ומיהו זה אשר איננו דמוקרטי.¹⁷

הפרדיגמה המסורתית-רצפית

הפרדיגמה המסורתית-רצפית התפתחה בישראל לצד הפרדיגמה האידיאולוגית. זוהי תפיסה הרואה ביהדות ובדמוקרטיה דרך חיים ולא זהויות נוקשות. אורח חיים זה נוצר כתוצאה מהחיכוך בין יהדות ודמוקרטיה והוא מתהווה כל הזמן כתוצאה מחיכוך מתמיד זה ובזכותו.¹⁸ בניגוד לאידיאולוגיה הפועלת מלמעלה למטה, המסורתיות פועלת מלמעלה למעלה. המסורתיות היא אורח חיים אשר יש לגבש בעבור את הפילוסופיה; אין זו פילוסופיה המבקשת לגבש לעצמה אורח חיים שיממש אותה.¹⁹

ניתן לזהות שתי קבוצות אוכלוסייה הנושאות את נס הפרדיגמה המסורתית בחברה הישראלית כיום. הקבוצה הגדולה יותר היא זו המגדירה עצמה כמסורתית. קבוצה זו מאופיינת בהיעדר חוזה חברתי ייחודי של המדינה מול חבריה – בניגוד לשלוש האידיאולוגיות בחברה הישראלית. עובדה זו צורמת במיוחד נוכח הניתוח הדמוגרפי של מבנה החברה הישראלית היהודית שבה ארבע קבוצות אוכלוסייה:²⁰ הציבור החילוני (43%), הציבור המסורתי (35%), הציבור הדתי המזוהה עם הציבור הדתי-לאומי (11%) והציבור החרדי (10%). הציבור המסורתי הוא אפוא קבוצת האוכלוסייה השנייה בגודלה בישראל ועל אף זאת הוא איננו זוכה לחוזה חברתי מיוחד – בניגוד כאמור לשאר השבטים בחברה הישראלית.

קבוצת אוכלוסייה שנייה, שאכנה "המסורתיים החדשים", היא קבוצה שמקורה בשבטים השונים של החברה הישראלית ומזהה עצמה כמסורתית. לרוב מדובר בתת-קבוצות בתוך השבטים הממוקמות ב"אמצע הפיצה" (ראו להלן) של החברה הישראלית או בגבולות שבהם השבטים משיקים זה לזה. מסיבות מגוונות, חברי הקבוצות הללו אינם מזדהים עם הפרדיגמה השבטית-אידיאולוגית ולפיכך תרים אחר מרחבים הירידיים שבהם יוכלו לממש את פרדיגמת המסורתיות שאיתה הם מזדהים. לעיתים, קבוצות אלו צורכות את החוזה החברתי השבטי אך מעוניינות לאוורר אותו או לאתגר אותו. בשנים האחרונות ניתן לראות ניסיונות של חלקים נרחבים מאוכלוסייה זו לזהות עצמם עם המסורתיות. למשל, בספרו 'הדרך השלישית' מזהה עצמו הרב שי פירון – רב דתי-לאומי, בוגר ישיבת מרכז הרב שהקים כמה מוסדות חינוכיים מגזריים מובהקים וכיהן כשר החינוך בממשלה ה-36 מטעם מפלגת 'יש עתיד' – כמשתייך למסורתיות. קבוצת אוכלוסייה זו "היגרה" למסורתיות ולא נולדה בה; היא מרבה לעסוק בהמשגת המסורתיות ובניסיונות למסדה. למען הגילוי הנאות יצוין כי אף כותב שורות אלו, אשר גדל בציבור הדתי-לאומי, נמנה במובנים רבים עם אוכלוסייה זו. אכן, עיקרו של מאמר זה לא יוקדש לניתוח עולמה של אוכלוסייה זו ומניעיה.

התפיסה הפילוסופית המסורתית איננה כתובה עלי ספר. זוהי תורה שבעל-פה. במסגרת הפרקים הבאים אנסה להמשיג את תפיסת העולם המסורתית, ולשם כך

אסתייע רבות בעבודות משדות מחקריים מגוונים – סוציולוגיה, פילוסופיה פוליטית, משפט ומדעי המדינה – אשר הדגישו את האתגרים המצויים בליבת התפיסה הפילוסופית הליברלית המערבית בניסוחה הנוכחי.²¹ זוהי קריאה פוליטית מסורתית, וככל קריאה פוליטית היא מדגישה את הצדדים שהיא מעוניינת לקדם וחוטאת לפעמים בהיעדר התייחסות לממדים במסורתיות אשר אינם נוחים לה.

הכלכלה הפוליטית המסורתית: חיים בצל האידיאולוגיות

המסורתיות התפתחה בצילן של האידיאולוגיות. מקורה בארצות האסלאם – שהחברה היהודית בהן לא עברה תהליכי אידיאולוגיזציה – וגם, כפי שהעיר לאחרונה יפה הרב שי פירון, בארצות אירופה קודם שהתקבעה בהן מציאות אידיאולוגית מובהקת. המסורתיות על שני גווניה, המזרחית והאירופית, סבלה ממתקפה חזקה בישראל.²² במסגרת כור ההיתוך והממלכתיות נתפסה צורת חיים זו כנחותה ביחס לאידיאולוגיות, ובמאמץ לבערה נקטו אמצעים מגוונים: תקשורתיים, חינוכיים, ציבוריים, פוליטיים וכו'. כפי שמראה פירון, בהקשר האירופי אפשר לומר שהמאבק הממלכתי נגד המסורתיות הפרה-אידיאולוגית הצליח כמעט לחלוטין והחלופה המסורתית נעלמה כליל מהמפה. למשל, בבתי ספר חילוניים מובהקים – דוגמת בית הספר הריאלי בחיפה וגימנסיה הרצליה – אפשר היה למצוא בעבר שיעורי תלמוד שבהם המורים והתלמידים חבשו כיפה, אך כיום תופעות אלו אינן בנמצא ואף מתחולל מאבק נגד הכנסת פרקטיקות יהודיות ולימודי יהדות – באופן המונע את כניסתם למוסדות חינוך חילוניים מובילים.²³

הגוון המזרחי של המסורתיות נאבק במשך שנים רבות לקבלת מעמד שווה זכויות בישראל, ונדועו לו הקשרים רבים: תרבותיים, כלכליים, חברתיים, תקשורתיים ועוד. המאבק לבש פנים שונות: חלקן רדיקליות-שמאליות וחלקן ימניות מובהקות. בהקשר השמאלי די אם נזכיר את הפנתרים השחורים ומאבקי הקשת המזרחית. בהקשר הימני, המזרחים היו מהגורמים המרכזיים לעלייתו של מנחם בגין לשלטון ולמהפך '77. בעקבות המהפך הושקעו משאבים רבים בפרויקט "שיקום שכונות" שביקש להיטיב את מצבה של האוכלוסייה המסורתית-מזרחית.²⁴

בכל המאבקים הללו באה הפרדיגמה המסורתית לידי ביטוי באופן התנהלותה הפוליטית. על אף כוחה ולמרות הדרישות מצד גורמים שונים בקרבה,²⁵ לא פעלה המסורתיות לגיבוש אידיאולוגיה ויצירת חוזה חברתי ייחודי עם המדינה באופן שיאפשר הפניה ממוקדת של משאבים ציבוריים בעבור הציבור המסורתי. נכון להיום, למסורתיות אין מוסדות ממשלתיים מתווכים ובכך היא שונה באורח מהותי מכל ארבעת השבטים שנמנו לעיל. עקב שליטת השבטים במנגנונים הממשלתיים התפתחה המסורתיות בעיקר באמצעות מנגנוני שוק חופשי – המאפשר לשחקנים המסורתיים להביא עצמם לידי ביטוי ללא הצנזור הממשלתי התרבותי וללא יתרון

עודף השמור לשחקנים המקורבים לצלחת הרגולטורית.²⁶

המסורתיות המזרחית צמחה יד ביד עם התפתחותו של השוק הפרטי בישראל. בעשרות השנים הראשונות של המדינה, נשלט השוק הממשלתי בידי גורמים אידיאולוגיים מובהקים והללו הדירו במודע ושלא במודע את המזרחיים ממוקדי הכוח השונים. פיתוחו של השוק החופשי, שצמצם את מגננוני השליטה המפלגתיים בחברות ובשווקים, אפשר למסורתיים-מזרחיים נתיבי מוביליות חברתית שהיו נעולים בפניהם במסגרת השוק הממשלתי. אלו הובילו לצמצום פערים ניכרים בהכנסות משקי בית מזרחיים ואירופיים ולעלייה בהיקף הפעילות של תרבות מוזיקלית מסורתית – בייחוד בעקבות כניסתן של תחנות הרדיו האזוריות.²⁷

מלבד זאת, בשל האחיזה השבטית במוסדות השלטון ובמגננוני התקצוב, תקציבים ממשלתיים לקידום תחומים ייעודיים (חינוך, תרבות, השכלה גבוהה וכו') יתקצבו בִּתֵר – דרך כלל – את האידיאולוגיות. הללו משחרות לטרף הממשלתי ומסתערות עליו כלביאה על טרפה. לציבור המסורתי אין הכלים והמגננונים הנדרשים כדי ליהנות ממשאבים אלה ולכן הדרך היחידה העומדת בפניו היא מדיניות אוניברסלית – אשר בישראל, בשל המבנה הדמוגרפי שלה, היא מוטת אוכלוסייה ערבית וחרדית – או באמצעות שוק חופשי.²⁸

כתוצאה מכך, במוסדות החינוך והתרבות הממשלתיים, המסורתי הוא לעולם "נספח". תרבות הרוב במוסדות הללו מזוהה עם אחד משלושת השבטים היהודיים ואילו המסורתי נמנה על אוכלוסייה נוכחת-נפקדת החיה בצל השבטים ואינה זוכה להתייחסות ייחודית. פער זה תואר יפה במאמרו של אופיר טובול שהופיע בעיתון מקור ראשון:

תמונה מנוף ילדותי: בחודשי הקיץ הייתי נוסע לכמה ימים אל סבתא בירושלים. ממה, שמחה טובול ז"ל, פתחה כל בוקר בשיחה עם הקדוש ברוך הוא. בשפתה, ערבית-יהודית מרוקאית משולבת בעברית, היא עמדה עם יד על המזוזה ולחשה תפילה. כמו חנה, רק שפתייה נעות. היא לא ידעה קרוא וכתוב, ותודות לכך היה לה ערוץ תקשורת פתוח לבורא עולם. משם היא עברה להדלקת גרות לכבוד רבי שמעון בר יוחאי ורבי מאיר בעל הנס, ולכבוד מי מיוצאי חלציה שנוקק לברכה.

אני זוכר את עצמי בווה בתופעה הזאת, שהייתה זרה כל כך לכל העולם שבחוץ: בוודאי לזה החילוני הרצינוני, אך לא פחות מכך לעולם של הישיבה. עבור אלה וגם אלה, סבתא הייתה קריקטורה פרימיטיבית, כמו התמונה שהייתה תלויה לה על הקיר, של הבבא סאלי. זה לא נוסח התפילה. א-לוהים של ממה וא-לוהים של הישיבה לא היה אותו א-לוהים. הראשון א-לוהים קשוב, חנון ורחמן. השני א-לוהים מר וכועס, מתחשבן ומתקטנן. היהדות של הבית הייתה יהדות של שמחה ושייכות. יהדות שבאה עם אנשים שאתה אוהב ואוהבים אותך; היהדות של הישיבה באה תמיד עם כפייה ומאבק תרבות מנוכר.

לא היה קל להדביר את תפיסת העולם שהגענו איתה מהבית. ניסו להפוך אותנו לבוגרים אידיאליים של הציונות הדתית. אבל ההצלחה הייתה רק עם חלק קטן: אותה שכבה מצומצמת של תלמידים שהפכו למדריכים בבני עקיבא ואחר כך יצאו להסדר, ובהמשך, סביר להניח, עברו מאשדוד ליישוב תורני כזה או אחר. הצלחה מסחררת, אין מה לומר.²⁹

החברה הישראלית כרצף

הגישה המסורתית רואה בזהות היהודית גורם מאחד ולא מפריד. היא איננה מבחינה למשל בין החרדי לדתי-לאומי כשתי אידיאולוגיות מאובחנות. למעשה, המסורת כלל איננו מבין מדוע הפערים בין השניים מובילים ליצירתה של חומה בלתי עבירה – בין האידיאולוגיה הדתית והאידיאולוגיה החרדית. הללו מצידן נוטות לשייך חוסר הבנה זה לבורותו של המסורתי; לשיטתן, המסורתי חסר עומק אינטלקטואלי ולכן איננו מצליח להבין כיצד החרדיות והדתיות כה שונות זו מזו. כפי שכתב פרופ' מאיר בוזגלו, חוסר הבנה זה אינהרנטי למסורתי:

[המסורתי] יכול בדרך כלל לחיות בשלווה עם החילוני ועם החרדי. אין הוא נזקק לדיאלוג, ודאי שלא לדיאלוג מלאכותי, בין דתיים לחילונים, משום שבדרך כלל יש לו קרובי משפחה משני המחנות. לאמיתו של דבר, עצם רעיון הדיאלוג בין החרדי לחילוני זר לרוחו של המסורתי, שכן הדיאלוג מניח את הקוטביות ואף מרחיבה... למסורתי יש עניין בתנועה חופשית ובזרימה בין המחנות, ואין לו קושי למצוא בשני המחנות, המקוטבים לכאורה, מישוהו שאינו משתייך למעגל שלו... בערכים רבים שותף הוא לחילוני, ובערכים אחרים שותף לדתי החרדי... הוא חוליה מקשרת בין חלקים שונים של עם ישראל.³⁰

המסורתי מזדהה באופן מלא עם התפיסה שלפיה המכנה המשותף היהודי משמעותי יותר מההזדהות השבטית. הוא מסרב להיכנס לתוך המשבצות הישראליות המדומיינות ומסרב גם להכניס אחרים אליהן. הצורך להתמייין זר לו וכובל אותו בסד שאינו עשוי על פי מידותיו. התפיסה המסורתית מנסה לתפוס את החיים מצד עצמם. היהדות, המודרניות והדמוקרטיה נחות על ידי המסורתיים באופן ישיר; הן אינן מעובדות באמצעות קטגוריות מתווכות ריקות.³¹ זוהי תפיסה לא-אינטואיטיבית במרחב האינטלקטואלי הישראלי.

מבנה החברה הישראלית בתפיסה המסורתית שונה אפוא בצורה מהותית מהאופן שבו היא נתפסת בפרדיגמה האידיאולוגית. מבחינת המסורתי, החברה הישראלית היא רצפית. הרצפיות היא רב-ממדית, איננה רואה גבולות קשיחים בין השיוכים השבטיים השונים ואיננה מעמיסה משמעויות עודפות על השיוך השבטי – ובכך היא מקטינה את הפערים בין הפרטים השונים בחברה הישראלית. היא גורסת כי הפרט עשוי להכיל מגוון רחב של זהויות היברידיות ואל לו לאמץ עמדה אחת נוקשה. בפועל היא יודעת כי משפחות וקהילות בנויות ממגוון רחב של זהויות ולא מזהות אחת דומיננטית. כך למשל מי שייכנס לסעודת שבת בבית מסורתי לא ימצא מונוליתיות

ואחידות בקרב המשתתפים אלא חגיגה של צבעים וכיסויי ראש שהקשר ביניהם הוא משפחתי ולא שבטי.³²

המסורתיות גורסת כי חברה בריאה היא חברה שבה הבדלים אינם הופכים לשסעים. השסעים יוצרים תהומות בין קבוצות ומונעים דיאלוג חופשי ומעבר חופשי של אוצרות תרבות ורוח ביניהן. לדידה, הרווחה המצרפית של החברה תעלה רק כאשר שוק האמונות והדעות יהא שוקק חיים ולא כאשר נוצרים שווקים סקטוריאליים שהסוחרים בכל אחד מהם אינם סוחרים עם בני השוק האחר.

דחוויה ולא הותרה

בכמה מקומות דנים התלמוד וספרות ההלכה בדבר המנגנון שדרכו נדחה בהלכה ערך אחד מפני חברו. למשל, ידוע לכול כי "פיקוח נפש דוחה שבת": כלומר כאשר לפנינו "פיקוח נפש", כאשר חיי אדם מוטלים על כף המאזניים, מותר לבצע פעולות האסורות בשבת. במסגרת הדיון ההלכתי התחבטו הפוסקים אם שבת הותרה אצל פיקוח נפש או שמא דחוויה היא אצלה: האם השבת מותרת במצב של פיקוח נפש ונוצרת מעין אקס־טריטוריה הלכתית שבה השבת איננה קיימת – ולכן ניתן לבצע בה כל פעולה האסורה בשבת; או שהשבת דחוויה כלומר היא עודנה חלה והפעולות האסורות רק נדחות מפני פיקוח נפש – ויש למעט בהן משום נוכחותה של השבת.³³

הפעור בין שתי התפיסות בא לידי ביטוי בשאלה האם יש לשקלל שיקולים בדבר מניעת היקף חילול השבת בעת פיקוח נפש. נניח שאנו נמצאים במצב של פיקוח נפש ולפנינו שתי חלופות לביצוע מלאכה מסוימת: האחת אסורה מן התורה ("מדאורייתא") והשנייה אסורה מדברי חכמים ("מדרבנן").³⁴ האם מוטב לבחור בפעולה אסורה מדרבנן על פני זו שאסורה דאורייתא מפאת מעמדה הנמוך במדרג ההלכתי? לפי מי שסבור שהשבת "הותרה", אין כל צורך לבצע שיקול מעין זה: השבת הותרה בפני פיקוח נפש והיא גוברת עליו בכל מצב. לפנינו קביעה עקרונית המורה שהשבת כבר איננה קיימת במקום שבו יש פיקוח נפש. לעומת זאת, לפי מי שסבור שהשבת "דחוויה", שיקול מעין זה רלבנטי בהחלט: השבת היא חלק מחיינו גם במצב של פיקוח נפש ויש לבחור בדרך שבה הפגיעה בשבת תהא מזערית ביותר. על כן, במקרה זה יש לבכר לבצע את הפעולות האסורות מדרבנן ולא את הפעולות האסורות מדאורייתא.

ברוח זו נכון לדעתי לומר כי המסורתי גורס כי כאשר מתגלעת סתירה בין ערכים, הם אינם מותרים אלא נדחים זה מפני זה. לעומתו, האידיאלוג סבור כי הערכים מותרים ואינם נדחים. אסביר.

הבה נניח כי מתגלעת סתירה בין ערך חיי המשפחה לבין ערך השבת וסתירה זו באה לידי ביטוי בשאלה ההלכתית: האם לאפשר לבן יוצא בשאלה להגיע לבית הוריו ברכב

לסעודת השבת? האידיאולוג יטען כי במקרה כזה, שבו לפנינו סתירה בין ערכים שונים, יש להגיע להכרעה בנוגע לעליונותו של ערך אחד על פני חברו. הדיון המרכזי הוא האם ערך השבת עדיף על פני ערך חיי המשפחה או להפך. הדיון עמוק ונוקב: מה גובר על מה? המחויבות לאל או המחויבות המשפחתית? בפרדיגמה האידיאולוגית מוצגת הדילמה כמשחק סכום-אפס: בחלופה אחת, ערך השבת מפסיד; בחלופה השנייה, ערך המשפחה מפסיד. אך האידיאולוג לא יעצור כאן.

לשיטתו, הכרעה גוררת הכרעה. השאיפה לקוהרנטיות ולאובייקטיביות גורמת לכך שאם נכריע כי ערך השבת נדחה מפני ערך חיי המשפחה, נידרש לבחינה עצמית של שורה הכרעות במצבים שבהם עולה סתירה דומה. הקוהרנטיות הקאנטיאנית חייבת להישמר. האידיאולוג איננו יכול לסבול את תחילת הדיון לסוגיה מצומצמת זו – נסיעת הבן להוריו בשבת. הפרדיגמה האידיאולוגית שמבעדה הוא משקיף על המציאות מכריחה אותו לקיים דיון עומק בשאלת היסוד היהודית באשר ליחסי בין אדם לחברו ובין אדם למקום. בפועל, האידיאולוג מבין שהדיון איננו בדחיית השבת אלא בהתרתה מפני ערך חיי המשפחה. התרה אשר תחילתה ידועה אך אחריתה – מי ישורנה.³⁵

המסורתי, לעומת זאת, איננו סבור כי הכרעה בנוגע לנסיעת הבן להוריו בשבת מחייבת דיון בשאלה הבסיסית בדבר המחויבות – לאל או למשפחה. שאלה זו איננה עולה כלל לדיון. המסורתי מחויב לאל ומחויב למשפחתו, וההכרעה בשאלת הנסיעה בשבת איננה מורידה ואיננה מעלה מהמחויבות לאל ומהמחויבות למשפחה. "מעבר לכך", יטען המסורתי, "מדוע יש צורך להעמיס על ההתלבטות המשפחתית דיון הלכתי כה עמוק?". המסורתי יכריע אומנם לטובת חיי המשפחה, אך הכרעה זו לא תוביל בהכרח לפחיתות הכבוד לשבת. לשיטתו, ערך השבת "נדחה" לעת עתה מפני ערך חיי המשפחה, אך השבת איננה מותרת בעיניו. בכך נשמרת השבת בטוהרתה ואיננה נפגעת מדחיית הזמנית.

המסורתי – בניגוד לאידיאולוג – איננו נדרש לקוהרנטיות. לתפיסתו, מצבי קיצון אינם המקום לקיים דיון עומק בנוגע למערכת היחסים בין ערכים סותרים. זוהי הכרעה מסורתית עקרונית: מצבי הקיצון אינם מגדירים את המרכז אלא להפך – המרכז מגדיר את מצבי הקיצון.³⁶

הפער בין שתי התפיסות בא לידי ביטוי גם בשאלת קיומו של מדרון חלקלק. מרכיב זה תופס מקום שולי (באופן יחסי) בתפיסת העולם והפסיקה הרבנית המסורתית בהשוואה לתפיסה האידיאולוגית.³⁷ מחויבותו של המסורתי לשבת איננה נובעת ממעמדה בסדר היררכי וקוהרנטי המבוסס על מוסריות קאנטיאנית אלא מעיקרון אחר – עקרון הכבוד. כפי שארחיב בהמשך, המסורתי איננו מחויב לשבת. הוא מכבד אותה. האידיאולוג ינקוט אסטרטגיה שונה. לדידו, משהותרה השבת, ערכה הועם

והיא תחולל עוד ועוד. האידיאולוג ישאל: אם המחויבות לשבת מתערערת אל מול ערך המשפחתיות, מהם ההקשרים הנוספים שבהם תידחה השבת? האם השבת תידחה גם מפני ביקור חולים? ומה בנוגע לנסיעה לפעילות ספורטיבית?

הדחיפות שחש האידיאולוג אינה נובעת רק מן הדינמיקה הפרשנית הפנימית אלא גם מלחצים חיצוניים. האידיאולוגיות מתמודדות בלא הרף עם שאיפתן של האידיאולוגיות המתחרות לנכס לעצמן שטחי מחיה נוספים ולנגוס בשטחי זולתן; במקרה שלנו באמצעות הרחבת "היתר השבת". אידיאולוגיות אלו מאיימות על האידיאולוג בכל העת והוא נדרש להגביה את החומות ולמנוע מהגלים לשטוף את מבצרו האידיאולוגי – בבחינת "חדש אסור מן התורה".³⁸

סוגיה נוספת שבה ניתן לזהות פער בין האידיאולוגיה לבין המסורתיות היא זהות המשתתפים בדיון ההלכתי. הדיון האידיאולוגי איננו דיון משפחתי כי אם דיון אינדיבידואלי. הוא נערך בנוגע לסדרת החובות המונחות על כתפי הפרט שומר השבת. תפיסה זו מניחה שהבן שיצא בשאלה כבר אינו חלק מהדיון: ההכרעה לשמירת שבת איננה משפחתית אלא אישית-אינדיבידואלית של ההורים. במילים אחרות, הפרדיגמה האידיאולוגית גורסת כי טוב לו לאדם שישמור את השבת בטוהרתה לבד בחושך מאשר שישמור אותה בחלקיות בחיק משפחתו.

הדיון המסורתי שונה בתכלית. בעומק התפיסה המסורתית ניצבת ההנחה כי השבת היא אירוע משפחתי והבן שיצא בשאלה עודנו שייך לדיון זה. המסורתיות איננה מכירה בדתיות וחילוניות כערכים בינאריים ולכן אך טבעי הוא שגם הבן ייכלל בדיון ההלכתי המסורתי, והשאלה מה יעלה בגורל השבת שלו, וכיצד תיראה המשפחתיות המשותפת בלעדיו, תכריע את הכף. החידוש כאן כפול: גם בהכללתו של הבן כאובייקט הלכתי לגיטימי וגם בהתייחסות אל היחידה המשפחתית כאל יחידה הלכתית.³⁹

לסיכום פרק זה ברצוני לבצע השוואה קצרה בין שאלת הנסיעה בשבת לבתי כנסת בישראל ובארצות הברית; זוהי דוגמה מאלפת בהקשר שלנו. דיון נרחב התקיים בתנועה הקונסרבטיבית האמריקנית בשנות החמישים בנוגע ליחס ההלכתי לנסיעה בשבת ברכב לבית הכנסת. הרקע לדיון היה מעבר של יהודים אמריקנים רבים לפרברים מרוחקים שהמרחק בינם לבין בית הכנסת היה כמה שעות הליכה לכל כיוון. התנועה הקונסרבטיבית ניהלה – ועודנה מנהלת – דיון ער בשאלה זו. בשנת 1950 החליטו כמה רבנים קונסרבטיביים להתיר נסיעה בשבת לבית כנסת כדי להתאים את השבת לחיים המודרניים ולהתקדמות הכלכלית של יהודים אמריקניים. דיון זה טרם פסק והוא בעל נפישות גבוהה בתנועה הקונסרבטיבית עד היום.

בישראל, לעומת זאת, מעולם לא התקיים דיון בסוגיה. למיטב ידיעתי אין בנמצא תשובה הלכתית המתירה נסיעה בשבת לבית כנסת. עם זאת, מתפללים רבים

בישראל נוסעים לבתי הכנסת בשבת באין מפריע. הפער ברור. במקום שבו התנועה הקונסרבטיבית האידיאולוגית ראתה מקום לדיון נרחב על אודות מקומה של השבת בעידן המודרני, המסורתיות איננה רואה כל שאלה. התשובה המסורתית ברורה: נוסעים בשבת לבית הכנסת ואין צורך לשנות לשם כך את מעמדה של השבת בחיים המודרניים. מקרי הקצה אינם מובילים לשינוי ערכין.

תרומת המסורתיות: הכלה ולא הכרעה

המסלול האידיאולוגי אשר שואף – ללא לאות – להכרעה בין ערכים מוביל את מדינת ישראל להתנגשות חזיתית שסופה טראגי בהכרח. כל צד סופר את מתיו משום שכל התנגשות אידיאולוגית היא מעצם הגדרתה משחק סכום-אפס – ניצחון לאחד והפסד לאחר. אין Win-win.

המסורתית מבין זאת והוא שואף לייצר מצב חיים אחר. היהדות המסורתית היא מכילה, והכלה זו עומדת בראש סדר העדיפויות שלה. ההכלה איננה אמצעי אלא מטרה.⁴⁰ היא אפשרית משום שאף אחד מהדיירים איננו אידיאולוג. כל אחד מבין כי אל לו לשאוף לשלטון יחיד,⁴¹ והמגורים תחת קורת גג אחת באים לידי ביטוי גם ברמה הערכית.

הערכים המסורתיים אינם מונופוליסטיים; הם ערכים רפים. רכות זו מתבטאת בפוטנציאל ההשהיה המצוי בהם. למשל, ערך שמירת השבת והחג מבין כי איננו שליט יחיד; ערך הדמויות הרבניות מבין אף הוא כי איננו השחקן היחיד בזירה.⁴² כולם נדחים מפני ה"ביחד" המסורתית (הכלה זו איננה הסובלנות האירופית, המכילה עמדות שהמכיל אינו מזדהה עימם ומייצרת מתחים בקרבם).⁴³ במובן זה, המסורתית הוא "דמוקרט" במהותו. הוא מבין לעומק שהקהילה והחברה עומדות בבסיס ערכיו. התפיסה של מלחמת הזכויות זו בזו – כאילו "זכותו של אחד נגמרת במקום שבו מתחילה זכותו של האחר" – זו לשיח המסורתית. זהו שיח של חברה משותפת; רפובליקני באופיו. זהו שיח הגורס כי אזרחים צריכים לפעול למען מדינתם וחברתם. שיח זה איננו מתאפיין במלחמה קיומית על זכויות, מלחמת איש באיש, אלא בחבירה לטוב משותף.

השיח המסורתית הוא שיח יהודי-קהילתי; הוא איננו שיח אטומיסטי-אינדיבידואלי – שהלוא כולנו בני עם אחד אנחנו. זוהי תפיסה עמוקה של טוב משותף; תפיסה שבשורשה עומדים החיים המשותפים. כל ערך הוא מכונן מכוח היותו מרכיב בחיים המשותפים המסורתיים. בשיח המסורתית אין מעמד לערך השבת ללא שורשו הנעוץ בחיים המשותפים. אין מעמד לרב ללא שורשו במרקם הקהילתי של חיים משותפים.⁴⁴ נקודה זו מביאה אותנו לרובד נוסף העומד בבסיס תפיסת העולם המסורתית: יהדות כמסורת.

כבוד, משפחתיות ומסירה

המסורתי רואה ביהדות תופעה חיה, אורגנית ודינמית. היהדות לדידו איננה זהות ואף איננה דת; היא מסורת. בהשראת הגותו של אנדרה נהר ברצוני להציע שהמסורת פועלת בשלושה צירים: בציר אנכי, בין-דורי, באמצעות הכבוד; בציר אופקי, באמצעות המשפחתיות, הקהילתיות והלאומיות; ובציר אלכסוני – באמצעות המסירה.⁴⁵

הציר האנכי בשיח המסורתי מתאר את הקשר של האדם עם אלוהיו ועם הדורות הקודמים. יחס זה מתבטא באמצעות הכבוד המעניק משמעות מטפיזית למוסדות, למנהגים ולמידות טובות (Virtue). הכבוד, הפועל בציר האנכי, מבטא את היחס החיובי אל ההיסטוריה והמורשת היהודית והאנושיות.⁴⁶

בהמשך לניתוח שהוצג לעיל, ערך הכבוד מאפשר לדחות ערכים ולא להתיר ערכים. למשל, מסורתי יגיע לבית הכנסת בשבת ברכב; וערך השבת יושהה לדידו מפני ערך ההליכה לבית הכנסת. לעומת זאת, בתפיסה האידיאולוגית מעשה מעין זה ייחשב ל"צביעות" ויעיד על מוסר כפול. כיצד מעז הפרט שמחלל את השבת בפרהסיא לחבוש כיפה ולהתפלל בבית ה' הרי זה לדידה בבחינת "כִּי תֵבֹאוּ לְרְאוֹת פָּנַי מִי בְקֶשׁ זֹאת מֵיְדָכֶם רָמַס חֲצָרֵי".⁴⁷

המקור לפער בין האידיאולוגיה למסורת הוא היחס למצווה. האידיאולוגיה מחויב למצווה ומערכת היחסים שלו עמה נובעת מהחיוב ההלכתי והציוי האלוהי. פגיעה במצווה מעידה על ירידה במחויבותו של הפרט לאל ומכאן המדרון החלקלק המוביל לפיחות בקיום מצוות נוספות. המחויבות היא חיצונית – הטרונומית בשפה הקאנטיאנית. בבסיס התפיסה האידיאולוגית מסתתרת הנחה עמוקה יותר שלפיה המחויבות מניחה שהאדם חופשי בבחירותיו ויכול להיות מחויב לאידיאולוגיה פלונית. כוחה של המחויבות הוא בבחירה החופשית העומדת מאחוריה. בהיעדר בחירה חופשית, המחויבות היא מלאכותית.⁴⁸

לעומתו, המסורתי – תורה אחרת עימו. הוא מכבד את השבת; הוא רוחש כלפיה כבוד והערכה הנובעים מכך שהאדם הוא תבנית נוף מולדתו. קיום השבת איננו מיוסד אצלו על בחירה אידיאולוגית. המסורתי לא שאל את עצמו מהי האידיאולוגיה שאליה הוא חפץ להיות מחויב – ובחר ביהדות. היהדות היא חלק מהווייתו כשם שצבע עורו, תבנית פניו ומבטאו הם חלק ממנו. היהדות היא חלק ממשפחתו, קהילתו ועמו. לכן, גם אם יחליט בשלב מסוים של חייו לקיים מצוות מסוימות, אין זה משליך על מצוות אחרות. גם כאשר הוא איננו מקיים מצוות, הוא מכבד אותן.⁴⁹

הכבוד הוא השתקפות של תפיסת ה"מלאות". תפיסה זו גורסת כי היהדות היא תופעה רחבה – ולא שטוחה – ועל כן המסורתי מבחין בין התנהגותו בפרהסיא לבין התנהגותו במרחב הפרטי. הוא מכבד סמלים לאומיים כגון איסור אכילת חזיר

והאיסור להדליק אש בשבת, ובאמצעותם הוא מכיר בחשיבות שבקיום חלקי של ההלכה. הוא איננו שופך את התינוק עם המים. התנהגות זו איננה מובנית במסגרת הפרדיגמה האידיאולוגית אשר איננה עוסקת בסמליות אלא בסולם ערכי – ולפיכך מתקשה להבחין בין אכילת אוכל לא-כשר מחוץ לבית ובבית, בין בישול בשבת בבית לבין אכילה במסעדה בשבת. תפיסתה דיכוטומית: אם הדבר אסור – הוא אסור בבית ומחוצה לו; אם הדבר מותר, הוא מותר תמיד.⁵⁰

בכך מבטלת הפרדיגמה האידיאולוגית את המדרג הערכי הקיים ביהדות כתופעה מלאה ורבת ממדים ומבכרת תחתיה הכרעה אידיאולוגית שתכליתה להציב בפני הפרט שאלה הרת גורל: למי אתה מחויב? הדתי אתה, שמא חילוני ואולי חרדי? התחבטויות שייקספיריות אלו אינן חלק מהפרדיגמה המסורתית.⁵¹

המדרג מתאפשר משום שהמסורתיות היא אורח חיים. היא איננה פילוסופיה מוסרית.⁵² ערכי הכבוד והמשפחתיות הם ערכים שהליכה לאורם תוביל לחיים טובים יותר וראויים יותר. ההתייחסות אליהם איננה נובעת מרצון להנכיח את הבחירה וההיררכיה האידיאולוגית אלא מהיחס האינהרנטי כלפיהם. לעומת זאת, האידיאולוגיה משעבדת את דרך החיים להנכחתה והעצמתה. למשל, בפרדיגמה האידיאולוגית, חבישת כיפה בישראל היא מעשה פוליטי. הכיפה היא הצהרת נאמנות לשבט; וצבעה ועיצובה מצביעים על התפיסה הדתית והפוליטית שבה מחזיק האדם. לעומת זאת, המסורת איננו משייך משמעות דומה לכיפה. היא איננה לדידו אקט סוציולוגי אלא אקט דתי מכבד.⁵³ החבישה המסורתית של הכיפה נובעת מרצון לכבד את הדת והמסורת ולא מהרצון לציין השתייכות סוציולוגית. על כן, ניסיונות ללמוד על עמדותיו של המסורתי מסוג הכיפה שהוא חובש – יעלו חרס לעולם.

ומכאן לציר האופקי – משפחתיות, קהילתיות ולאומיות. ה"אני" המסורתי הוא משפחתי, קהילתי ולאומי. יחידת ההתייחסות איננה הפרט אלא המשפחה, ובמעגלים רחבים יותר – הקהילה והעם היהודי. זוהי מהפכה ביחס לאופן שבו נתפס ה"אני" באידיאולוגיה החילונית, ובמובנים רבים – גם אם מוגבלים יותר – אף באידיאולוגיה הדתית. כפי שהראינו לעיל, בעבור האידיאולוגיה הדתית, במקרה של הפסיקה בנוגע לבן הנוסע בשבת להוריו, יחידת ההתייחסות היא הפרט הבודד: כל פרט מנהל מאזן של זכויות וחובות אל מול האל.

אלא שזוהי החמצה: המשפחתיות, הקהילתיות והלאומיות הן אבני יסוד בתפיסת היהדות כמסורת. מסורת איננה מועברת מיחיד ליחיד; היא מועברת במשפחות, בקהילות ובעם היהודי בכללו. היא איננה מתמצית בהכרעה אינדיבידואלית הרואית של הפרט אלא בהמשכה של שרשרת בין-דורית של קהילות ומשפחות המקיימות אורח חיים יהודי. המשפחתיות והקהילתיות הן הדרך לתחזוק המשך הקיום היהודי.

אם המשפחה היא יהודית, כל חלק הימנה הוא יהודי גם כן. שימור המשפחה וחיזוקה הופך זהה להמשך קיום המסורת היהודית.

המסירה היא הצייר האלכסוני. המסורתי – כשמו – שואל את עצמו כיצד יבטיח שהדור הבא ימשיך ויטול חלק בשרשרת היהודית. המסורתי ידחה כל ניסיון פגיעה, ויהא הלכתי או חברתי, ביכולת המסירה שלו לדורות הבאים. הוא ממוקד בפעילות האקטיבית של המסירה – כלומר הוא עסוק בדור הבא – ולא בפעילות הפסיבית של שמירת המסורת, דהיינו המקור והתכנים, המגדילה את יכולת שרידותה ומרוכזת בעבר.⁵⁴

הדור הבא איננו מחזיק במושגי הדור הקודם. המסורתי מבין זאת ואינו מתקומם כנגד מציאות זו. אך גם הדור הבא יודע שכוחה של המתנה הניתנת לו טמון בדורות הקודמים ובמסורת ההיסטורית. בעיניו, קיום המצוות הוא אמצעי לחזק את המשפחתיות ואת הקשר לדורות הקודמים. עיקרה של המצווה הוא יצירת קשר בין-דורי, קהילתי ומשפחתי, והתבלין הוא טעמה הרוחני-מיסטי-רווחתי. אך טבעי הוא שבמקום שבו היהדות האידיאולוגית-דתית תשאל את עצמה כיצד להתיר לבן היוצא בשאלה לנסוע בשבת אל בית הוריו לסעודת שבת, המסורתי לא יעלה שאלה זו כל עיקר.

מסורתיות ומזרחיות

אחת הסוגיות העומדות ביסוד דיונים רבים בפרדיגמה המסורתית היא שאלת היחס בין מסורתיות למזרחיות. ואכן, בחינת ההשתייכות העדתית של האוכלוסייה המגדירה את עצמה כמסורתית מעלה כי זו מגיעה ברובה המכריע מארצות צפון אפריקה והמזרח. אך שיוך המזרחיות למסורתיות הוא אליה וקוץ בה.

אליה – בדמות אוצרות רוח עשירים וענפים שהתפתחו במשך מאות שנים בקרב קהילות יהודי צפון אפריקה והמזרח. קהילות אלו עוצבו ברוח שונה מרעותיהן האירופיות ויש בכך כדי לאפשר פרשנות רעננה ויס-תיכונית לתפיסה היהודית והדמוקרטית הישראלית. במהלך שבעים שנותיה, התנכרה ישראל למורשת עשירה זו בדרכים שונות, ומנגנוני הדיכוי וההתנכרות המופעלים כלפיה נוכחים עד היום במסגרת הממשלתית המסרבת להכיר במסורתיות ובמזרחיות כ"נרטיב" נפרד המחייב השקעה ממשלתית משמעותית לקידומו.⁵⁵

קוץ – בדמות הגדר הניצבת בין מזרחיים לשאינם מזרחיים המעוניינים לאמץ את המסורתיות. המזרחיים חשים כי אימוץ זה מנכס את אוצרותיהם לשבטים הישראליים החזקים ומנשל אותם שוב מהיכולת לגבש לעצמם סיפור חיים עצמאי בעל עמידה איתנה במרחב הרעיוני הישראלי. "המסורתיים החדשים" מרגישים אף הם כי האחיזה המזרחית מקשה עליהם לאמץ את המסורתיות שממנה הם מבקשים לשאוב השראה.⁵⁶

הפתרון מצוי לדעתי באימוץ ההגדרה ששמעתי מפי פרופ' מאיר בוזגלו: "מסורתיות ברוח מורשת יהדות ספרד והמזרח". תפיסה זו מכילה שני רכיבים עצמאיים: מסורתיות ומורשת יהדות ספרד והמזרח. המסורתיות מדגישה את היסוד היהודי, הציוני והממלכתי המשותף; ובהתאם ישנו מסורת-ידתי, מסורת-חילוני ומסורת-חרדי. בהשראת מיכה גודמן,⁵⁷ אלו הם פרטים השמים את המסורתיות והישראליות כגורם הזהותי הראשוני שלהם, ואת היסוד השבטי כמשני. לכן, כולם יכולים להיות מסורתיים: ישנו מסורת-פולני, מסורת-גרמני, מסורת-אמריקני ואף מסורת-רפורמי ומסורת-קונסרבטיבי. כל הטיפוסים הללו שותפים לעיקרי הפרדיגמה המסורתית שאיננה מחייבת אותם להיות מיוצאי קהילות צפון אפריקה והמזרח. המסורתיות היא מתנתה של המזרחיות לחברה הישראלית. הוגיה, תפיסותיה וסמליה צריכים להיות חלק מה"פלייליסט" הישראלי לצד נעמי שמר, ביאליק, החזן אי"ש והרב קוק. היא איננה שייכת למזרחיים והרי היא בבחינת כתר תורה המונח ועומד ומוכן לכל ישראל – וכל הרוצה ליטול, יבוא וייטול.

כל אחד משני היסודות הללו הכרחי לקידומה של הפרדיגמה המסורתית. קריאת המסורתיות בעיניים מזרחיות בלבד מובילה ליצירת קבוצת אינטרס הפועלת להבחין את עצמה באופן מובהק משאר השבטים הישראליים ומצביעה על התהום הפעורה ביניהם. לרוב, קבוצה זו תפעל לקידומו של שיח הרואה במזרחים קבוצה מדוכאת הנדרשת לפעול נגד השבטיות והלאומיות הישראלית – מתוך הבנה שזו פועלת לדיכוי המזרחיות (כגון מאבקי הקשת המזרחית). תפיסה מעין זו פוגעת במידה ניכרת בממלכתיות ובלכידות הישראלית – ואף בפרדיגמה המסורתית גופה כפי שתוארה לעיל.⁵⁸

מנגד, קריאה ממלכתית, הטוענת כי ההפליה איננה קיימת וכי היסוד המזרחי הוא חסר חשיבות וצבע במרחב הישראלי המתחדש, חוטאת אף היא למטרה. היא איננה מאפשרת להילחם במנגנונים השקופים הפוגעים במזרחיות ואיננה מכירה בעושר המזרחי ובתפיסת העולם המזרחית הייחודית הטומנת בחובה ברכה ובשורה לחברה הישראלית.

מזרחיות ללא ממלכתיות היא פגיעה בדמוקרטיה הישראלית; ממלכתיות ללא מזרחיות היא פגיעה ביהדותה של המדינה הישראלית. "טוב אֲשֶׁר תֵּאָחַז בְּזֶה וְגַם מָזָה אֶל תִּנַּח אֶת יָדְךָ".

"המסורתיים החדשים"

כפי שכבר ציינו לעיל, השיח המסורתי איננו נחלת הציבור המסורתי לבדו. המסורתיות מתחזקת בשנים האחרונות באמצעות "המסורתיים החדשים" – קבוצות אוכלוסייה ושחקנים נוספים שמבחינה היסטורית משתייכים לשבטים השונים

אך מעוניינים לקדם תפיסת עולם א-אידיאולוגית. הללו חשים כי הפרספקטיבה המסורתית-מזרחית על היהדות והדמוקרטיה בישראל תואמת את השקפת עולמם הבסיסית.

יש המכנים קבוצות ושחקנים אלה, בעקבות המשל של במבי שלג ע"ה על החברה הישראלית, "המרכז של הפיצה". מרכז זה סבור כי יש להקטין את ההבדלים בין האידיאולוגיות השונות בחברה הישראלית. עליית מרכז הפיצה מתבטאת גם במישור הפוליטי – בעלייתן של מפלגות המרכז בישראל.

שחקנים אלה מגיעים לזירה המסורתית מכיוון אחר. הדנ"א האידיאולוגי טבוע בדמם. הם מבינים את יתרונות האידיאולוגיה והסרונותיה לעומקם וחושבים בתבניות אידיאולוגיות מובהקות. הם מבינים את החשיבות שברתימת המשאבים הממשלתיים לאתגר המסורתי והם בעלי ניסיון רב-שנים בניצול יתרון היחסי של האידיאולוגיות במגרש זה. הציבור המסורתי וה"מסורתיים החדשים" הם בעלי פוטנציאל רב לשיתוף פעולה פורה וארוך טווח.

החיבור בין השניים אף הכרחי. אלו צריכים ללמוד מאלו. המסורתיות חייבת להתחיל לנסח את עצמה. המשך המצב הנוכחי שבו המסורתיות היא נוכח-נפקד המצטמצם בתרבות הישראלית להיבטיה הפולקלוריסטיים פוגע ביכולתה לשמש כדבק המאחד של הישראליות. אך הניסוח חייב להתבצע בשיתוף פעולה בין המסורתיים החדשים למסורתיים המזרחיים. השחקנים השונים צריכים לעבוד יחד, מימין ומשמאל, כדי לייצר את אותה זהות ישראלית חדשה. ניסוחו של "כור היתוך" חדש בידי "המסורתיים החדשים" יוביל ליצירתו של "כור היתוך" נוסף הסובל מחסרונותיו של כור היתוך הקודם. האפשרות היחידה ליצירתו של כור היתוך אמיתי המאפיין את הישראליות היא עבודה משותפת של גורמים אידיאולוגיים לשעבר ("המסורתיים החדשים") ושל המסורתיים עצמם. זהו האתגר המורכב העומד לפתחנו.⁵⁹

החזון המסורתי הישראלי

החזון המסורתי איננו גורס את ביטול השבטים כפי שדורשים בין היתר האוחזים בתפיסת מדינת כל אזרחיה בסגנון Imagine של ג'ון לנון. התפיסה כי המענה לאתגרי החברה הישראלית טמון באימוץ מלא של עקרונות האזרחות ובמחיקת כל ההבחנות בין השבטים – איננה תפיסת המסורתיות.⁶⁰

ברמה הרעיונית, הפרדיגמה המסורתית איננה תומכת במחיקת השבטיות הישראלית אלא בהפיכתה ממקור הכרעה למקור השראה. ברמת הכלכלה הפוליטית, המסורתיות איננה פועלת כדי לאיין את השבטיות הישראלית אלא כדי לאורר אותה ולמוסס את

החומות הבצורות בין השבטים. הפרדיגמה המסורתית מעוניינת להיות ה"מלט" שבין השבטים ולא להקים שבט חמישי המתחרה בארבעת השבטים הקיימים על חלוקת המשאבים בחברה.

החזון המסורתי מציע אפוא טענה חדשנית: בכל פרט ופרט ובכל שבט ושבט ישנו יסוד מסורתי ויסוד שבטי. החזון המסורתי פועל להגדלת מעמדו של רכיב הזהות המסורתית בכל אחד ואחד מאיתנו ולצמצום מעמדה של השתייכותנו השבטית הנוקשה. חזון זה פועל להגדיל את הישראליות והיהדות כמכנה משותף רחב, המאפשר שיח ישראלי מעמיק על הסוגיות המטרידות אותנו, ולהקטין את מקום התפיסות הגורסות כי יהדות ודמוקרטיה הם שסעים בלתי עבירים בחברה הישראלית. על פי חזון זה, האידיאולוגיות והשבטים נדרשים להפוך למקורות הראיה שיאפשרו שיח מעמיק על הנחות היסוד שלנו – ולא ייוותרו מקורות הכרעה המגדירים ומגבילים את יכולתנו לנהל שיח משותף בשל הנחות יסוד שבטיות קשיחות שאין לפתוח לדיון ציבורי כלל-ישראלי.

ברמה הכלכלית-פוליטית, המסורתיות איננה מעוניינת – ואף איננה יכולה – להיות שבט חמישי. המסורתיות איננה שואפת למסלולים נפרדים משלה כמו החינוך הממלכתי-דתי או החינוך הממלכתי. היא שואפת שהמסלולים השבטיים יכילו אותה בקרבם. הכלה זו מתבטאת בהכרה בקיומם של תלמידים מסורתיים בכל אחד מהזרמים, תוך התאמת תוכני הלימוד במקצועות השונים, התפיסה הפדגוגית והכשרת המורים לכך. כמהלך משלים, כדי לאפשר את פיתוחה של הזהות המסורתית, נדרשת המסורתיות להקמת מסגרות ייעודיות אשר יאפשרו את פיתוח התפיסה המסורתית. בכלל זאת לדוגמה: יצירת מסלול לבתי ספר מסורתיים ניסויים, הקמת מרכז פדגוגיה מסורתית, הקמת מוזיאון לאומי למורשת יהדות ספרד והמזרח שבמסגרתו יסופר הסיפור המסורתי ועוד.⁶¹

הכלה זו מביאה כנפיה בשורה לשבטים השונים בחברה הישראלית. היא מאפשרת ריכוך של הנוקשות האידיאולוגית ומאפשרת את יצירתו של מרחב ישראלי משותף. כך למשל עצם קיומם של המסורתיים במערכות החינוך השונות מאפשר לתלמידים שונים להיחשף לתלמידים שאינם מגיעים מהרקע השבטי שלהם ובכך מקטין את הסכנות הטמונות באימוץ הפרדיגמה השבטית – שיש בה כדי לפגוע בחוסן הישראלי.

החזון המסורתי גורס כי שילוב התפיסה המסורתית במסגרת השבטיות הישראלית יוביל אותנו למרחב ישראלי דינמי ותוסס שבו קיימים נרטיבים חזקים ומשמעותיים בעלי עומק אינטלקטואלי והיסטורי המקיימים אינטראקציה זה עם זה ליצירת עתיד משותף ישראלי.

- פנימה פתרונות ישראלים, 2020.
8. לתיאור נרחב של מערכת החינוך הישראלית והאופן שבו החלוקה לזרמים מובילה לתקצוב שונה ולהשיגים ודפוסי התנהגות שונים, ראו: שחר אילן, "הפערים מתרחבים: תקציב תלמידי בתיכון דתי – גבוה ב-30% מזה של תלמידי בתיכון חילוני", כלכליסט, 26.8.2020; אריאל פינקלשטיין, החברה הדתית-לאומית בנתונים, ירושלים: נאמני תורה ועבודה, 2020. להמחשת הטיעון בחברה החרדית ראו ענת בארט, אהוד (אודי) שפיגל וגלעד מלאך, אחד מחמישה תלמידים בישראל: החינוך החרדי בישראל, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2020.
 9. ראו למשל ישי בלנק "איים של פלורליזם: היפרדות ושייבוב בין דתיים וחילוניים בישראל", דין ודברים, 1 (2011), עמ' 1-53.
 10. ראו למשל את ההגדרות בתחום החינוך ואת ההגדרות בתחום הגרעינים המבחינות בין גרעיני משימה כלליים לגרעינים תורניים. כמו כן ראו המאבק על הגדרת חרדי לעומת חרד"לי סיבב הזכאות ללימודים במסגרת אקדמית נפרדת.
 11. לתיאור המרחבים השונים באמצעות בהתאם לזהות, תפיסת העולם האזרחית והמדינית והיחס לריטואל ולמנהג ראו דנינו, שבטיות ורציפות.
 12. הפער בשפה מתואר יפה אצל גדי טאוב, המתנחלים והמאבק על משמעותה של הצינונות, ירושלים: ידיעות ספרים, 2006. תחזוק הפער בין המרחבים ויצירת עולמות תוכן מנוגדים הם אחד האינטרסים המובהקים של האידיאולוגיות. הפרדה זו באה לידי ביטוי למשל בפער בין השיח הפנימי והחיצוני בצינונות הדתית בנוגע לשירות הצבאי ולהתיישבות ולתחזוק והעצמת הפערים בין עולם הישיבות החרדי, עולם הישיבות הצינוני-דתי והעולם האקדמי. למעשה, מעטים הם המרחבים (אם בכלל הם קיימים) שעולמות אינטלקטואליים אלה שותפים בהם באופן שווה. נקודה נוספת היא אופן הפרשנות של מושגים זהים בקרב מרחבי שיח שונים. כך למשל המרחב הדתי-לאומי ייטה לפרש דמוקרטיה כהכרעת הרוב (דמוקרטיה פורמלית) ויהדות במובנה האורתודוקסי-דתי ולעומתו המרחב החילוני ייטה לפרש דמוקרטיה כוכויות אדם (דמוקרטיה מהותית) ויהודי כמאפיין לאומי. להרחבה ראו דנינו, שבטיות ורציפות.
 13. לטיעון דומה מזווית אחרת ראו למשל יואב שורק, הברית הישראלית: על האפשרות וההכרח למונח יהדות ישראלית כחליה עכשווית של המסורת והברית, ירושלים: ידיעות ספרים, 2015.
 14. דינמיקה זו מתחזקת לאור מפת הבעלויות על אמצעי התקשורת הישראלית המחולקת בין ימין
- * ברצוני להודות לחברי פורום המנכ"לים של האיחוד המסורתי, הנהלת קרן שוסטרמן, חברי הפורום לאסטרטגיה ממשלתית, חברי ועדת החינוך של כנס המסורתיות, הנהלת "כולנא" (ירוחם), וחברי חוג צייטלין במרכז קדם אשר במסגרת המפגשים והדיונים איתם עוצבו וחדדו חלק ניכר מהרעיונות העומדים בבסיס המאמר. כן ברצוני להודות לאבי אסבן, עוז בלומן, מתנאל בראלי, יצחק בן-דוד, זאב גינזבורג, לילי דרעי, יותם הכהן, ענבר הרוש-גיטי, יונתן וינברג, אופיר טובול, יניב יצחק, גלי סמבירא, אריאל פינקלשטיין, תהלה פרידמן, רות קבסה-אברמזון, עדיאל שפירא ומתן רוטמן על השיחות הרבות וההערות על גרסאות שונות של מאמר זה. נוסף על כך, אני מודה למערכת השילוח על העריכה וההערות אשר סייעו רבות לשיפור המאמר.
1. ראו "עומר אדם: 'בתוך כל הטירוף, כל אחד חייב למצוא את הבאלאנס שלו'", פנאי פלוס, 8.5.2019.
 2. להרחבה ראו עמיחי דנינו, שבטיות מול רציפות בחברה הישראלית: מסגרת מושגית לדיון במבנה הזהותי והכלכלי-פוליטי של החברה הישראלית, ירושלים: תיקון, 2022 (להלן: שבטיות ורציפות).
 3. הנתונים מתוך הסקר החברתי 2018, ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2020.
 4. במסגרת מאמר זה לא אעסוק בהרחבה בתרבויות-נגד נוספות הפועלת כנגד השבטיות הישראלית. תרבויות אלו כוללות את תנועת "הדות כתרבות" היוצאת נגד האתוס החילוני הקלאסי; תנועות פוסט-דתיות לאומיות ובכללן דתי רצף ודתיים ליברלים המתאגרים את השיח השבטי הצינוני-דתי; ותנועות חרדיות מודרניות המתאגרות את האתוס החרדי הקלאסי.
 5. מקורות רבים עוסקים בסוגיה זו. לשם ההמחשה בהקשר הספרותי ראו דן מירון, בודדים במועדים: לדיוקנה של הרפובליקה הספרותית העברית בתחילת המאה העשרים, תל-אביב: עם עובד, 1987; בן הלפרן ויהודה ריינהרץ, הצינונות: יצירתה של חברה חדשה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2000; יצחק קונפורטי, עיצוב אומה: המקורות התרבותיים של הצינונות 1882-1948, ירושלים: יד בן-צבי, 2019.
 6. במאמר זה אנתח את האידיאולוגיות בישראל לאור העקרונות שפותחו בהגות הניאור-מרקסיסטית ובעיקר בעקבות גותו של לואי אלטוסר. להרחבה ראו לואי אלטוסר, על האידיאולוגיה, מצרפתית: אריאלה אוולאי, תל-אביב: רסלינג, 2003.
 7. לתיאור נרחב של הפערים במסלולי השירות ולפתרון אפשרי לאתגר ראו שי פירון וענבר גיטי-הרוש, שווה לכולם: ממשבר השירות למתווה התחדשות, לוד:

Approach Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

22. לשיון המסורתיות לתרבות יהדות האסלאם ראו נסים ליאון, "המסורתיות המזרחית כהד לקיום היהודי בעולם האסלאם", *אקדמות*, כג (2009), עמ' 129-146. לתיאור המתקפה שעברה על המסורתיות האירופית ראו פירון, *ישראל השלישית*.

23. ניתן להצביע על קיומה של תנועת נגד בהשראת גישת "הדות כתרבות", אך קשה לומר שגישו זה היא המובילה כיום במערכת החינוך הישראלית. להרחבה ראו התיאור אצל רמי לבני, קץ עידן העבריות, ירושלים: כרמל, 2018.

24. לתיאור נרחב ראו סמי שלום שטרית, המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה 1948-2003, תל-אביב: עם עובד, 2014.

25. ראו שם, עמ' 119-198 בתיאור התנועות הרדיקליות בדגש על הפנתרים השחורים והתנועות שהתפתחו מהם.

26. טלו לדוגמה את תחום ההשכלה הגבוהה. בשלושים השנים האחרונות ניתן לזהות שתי רפורמות חברתיות משמעותיות אשר התרחשו בתחום זה. הראשונה נוגע לפתיחת המכללות הפרטיות והשני לתקצוב תוכניות רבי-שנתיות לתמרון וליווי סטודנטים חרדים וערבים. המהלך הראשון הגדיל בצורה ניכרת את מספר מסיימי התארים המסורתיים. המכללות הורידו את תנאי הקבלה הגבוהים של האוניברסיטאות ופתחו את שעריהן לתלמידים מסורתיים בעיקר. מהלך זה הוא מהלך של שוק חופשי. מנגד, המהלך השני הוא מהלך מדינתי שבו סבסדה המדינה באמצעים מגוונים את הורדת תנאי הקבלה לאוכלוסיות החרדיות והעבריות בישראל. מהלך זה הוא מהלך ממשלתי המשמש במשאבים ציבוריים להכללת אוכלוסיות חדשות בשוק התעסוקה.

27. לסוגיית צמצום הפערים ולעליית מעמד הביניים המזרחי ראו: Uri Cohen and Nissim Leon, "The New Mizrahi Middle Class: Ethnic Mobility and Class Integration in Israel", *Journal of Israeli History*, 27.1 (2008), pp. 51-64; מומי דהן, *האם כור ההיתוך הצליח בשדה הכלכלי?*, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2013. לכניסתה של המויקה המזרחית למיינסטרים הישראלי באמצעות תהליכי הפרטה והגברת הפעילות של השוק הפרטי בין היתר באמצעות "תרבות הקסטות" בתחנה המרכזית בתל-אביב ראו אדווין סרוסי ומטי רגב, *מויקה פופולרית ותרבות בישראל*, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2013.

28. כך למשל מצפים אנשי הסוציאלי-דמוקרטיה שמסורתיים יתמכו בהעלאת מיסים לצורך עידוד קצבאות. בפועל, מסורתיים הם חלק ניכר ממעמד

לשמאל ועל פי אופן פעילותה של המדיה החברתית. לניתוח מעמיק של התופעה בהקשרה האמריקני ראו Yochai Benkler, Robert Faris and Hal Roberts, *Network Propaganda Manipulation, Disinformation, and Radicalization in American Politics*, New York: Oxford University Press, 2018.

15. נעם סולברג, "משפט עברי לתועלת", *מחקרי משפט* (טרם פורסם).

16. ראו למשל הנגדתו של שי פירון בין חוק לחיקוי ולעליית כוחו של החוק הכתוב עלי ספר בעשרות השנים האחרונות: שי פירון, *ישראל השלישית: בין ממלכתיות למסורתיות קווי יסוד להתחדשות ישראלית*, ירושלים: ידיעות ספרים, 2021. לתיאור ביקורתי נוסף ראו עידו פכטר, *יהדות על הרצף*, ירושלים: כרמל, 2021.

17. בעיניי אין זה מקרי כי היהדות בישראל היא אורתודוקסית וגם החילונים גורסים כי "בית הכנסת שאליו אני לא נכנס הוא אורתודוקסי". היהויה בין יהדות לאורתודוקסיה משרתת את התפיסה שלפיה היהדות היא אורגן קבוע ולא משתנה אשר מערכת היחסים שלו עם היסוד הדמוקרטי נמצאת בהתנגשות חזיתית מתמדת. חוסר היכולת להשתנות מאפשר לכל האידיאולוגיות לקבע את עמדותיהן ולחזק את כוחן. הוא הדין גם בנוגע לבעלות על פרשנות תורת הזכויות ויהיו הדמוקרטיה הישראלית עם דמוקרטיה מהותית. פרשנות זו מאפשרת לקבע את האתוס הדמוקרטי ככזה הנמצא בסתירה חזיתית עם היסוד היהודי במדינת ישראל הן במובנו הדתי הן במובנו הלאומי. סתירה זו מוצגת כ"אין בררה" וכמחויבת המציאות.

18. לתיאור חיכוך זה במדינות האסלאם ראו צבי זהר, *האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001.

19. ראו מאיר בוגולו, "המסורת וההלכה: פנומנולוגיה", משה אורפלי ואפרים חזן (עורכים), *התחדשות ומסורת: יצירה הנהגה ותהליכי בתרבות ביהדות צפון אפריקה*, ירושלים: מוסד ביאליק, 2005, עמ' 187-204.

20. הנתונים מתוך הסקר החברתי 2018, ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2020.

21. ראו למשל חיבוריו של מני מאוטנר על הרפובליקניזם כמענה לאתגרי החברה הישראלית, חיבוריה של מרתה נוסבאום המבקרים את תורת הזכויות, וחיבוריו של אלסדייר מקניטאיר. ובפרט: מני מאוטנר *הליברליזם בישראל: תולדותיו, בעיותיו, עתידותיו*, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2019; אלסדייר מקניטאיר, *מעבר למידה הטובה*, מאנגלית: יונתן לוי, ירושלים: שלם, 2006; Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities – The Human Development*

שלפיה "Hard cases make bad law". תשובה אפשרית נוספת לפערים בין שתי הגישות נוגעת למקום הניתן למשפחתיות ולקהילתיות בתפיסה המסורתית. כפי שנראה בהמשך, התפיסה המסורתית גורסת כי כל המצוות יונקות ומתכוננות מהיסוד הבין־דורי המשפחתי והקהילתי. לכן בהגדרתו ערך השבת יידחה כאשר הוא מתנגש עם המשפחתיות. עם זאת נראה כי המסורתיות מצליחה לאחוז בחבל בשני קצותיו. בניגוד לגישה האידיאולוגית, היא מצליחה להחזיק בערך השבת האורתודוקסי גם כשזה נפגע על ידי צעד שיתויג במקומות אחרים כ"רפורמי" או "קונסרבטיבי". הסיבה העמוקה לכך היא התפיסה של דחיית הערכים והשהייתם במקרה של התנגשות ולא של התרתם.

37. ראו התייחסות דומה גם אצל פירון המדגיש בספרו את התפיסה שלפיה מסורתיות היא "תפיסת עולם שאינה מונעת מחרדה מחששות. היא ממעטת להשתמש בתקנות ובגזרות" (פירון, *ישראל השלישית*, עמ' 135).

38. דיון זה דומה במהותו לדיון על אודות יצירת האורתודוקסיה והתעצבותה כתנועת־נגד לתנועת ההשכלה והרפורמה. להרחבה ראו למשל הדיון אצל דוד סורוצקין, *אורתודוקסיה ומשטר המודרניות*, בני־ברק: הקיבוץ המאוחד, 2011.

39. להתייחסות אידיאולוגית מעמיקה לסוגיית מעמד החילוני בהלכה והצדקות לעמדה שלפיה החילוני איננו אובייקט הלכתי ראו מיכאל אברהם, "בעניין הכשלת חילוני בעבירה", *צהר*, כה (2006), עמ' 9–20. מנגד, לתיאור יפה של עמדת הרב המסורתי ראו דוד ביטון, "הדין, השכל והזמן": מנהיגות, הלכה ומטא־הלכה בתורת הרב יוסף משאש, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2021. וכן הרצאתו של דוד ביטון בכנס המסורתיות שבה פרש את עקרונותיו של הרב המסורתי. לצפייה: <https://www.facebook.com/Tnuat.Tikunisrael/videos/283812536715330/>.

40. ראו למשל דברי שי פירון: "ההלכה איננה רק תופעה הומנית שיש בה קבלת הזולת, הור, אלא בעיקר תפיסה של מבנה כמעט משפחתי, המחייב קבלה של כל חברי הקהילה כבני משפחה" (פירון, *ישראל השלישית*, עמ' 134).

41. כפי שאראה בהמשך, להלכה זו פנים נוספות בדמות תפיסת היהדות כמסורת הרואה במשפחתיות, בקהילתיות ובלאומיות את עקרונות־העל של היהדות אשר בלעדיהם אין מסורת.

42. ראו דבריו של ד"ר דוד ביטון בהרצאתו בכנס המסורתיות בהקשר זה (לעיל הערה 39).

43. להרחבה ראו למשל בתיאור ובמקורות המופיעים אצל יוסי נחושתן, "עקרונות הסובלנות", *עיוני משפט*, לד

הביניים הנושא בנטל המס ואילו הקצבאות מגיעות בעיקר למעמדות הנמוכים המורכבים בעיקר מערבים וחרדים, ולכן אין כל סיבה רציונלית־כלכלית שמסורתיים יתמכו במדיניות זו.

29. להרחבה ראו אופיר טובול, "בברירה בין דת לחילוניות אפשר גם לחזור הביתה אל המסורת", *מקור ראשון*, 30.8.2020. בשנים האחרונות ביצעה רשת אמי"ת עבודה מעמיקה בתחום זה ראו רשת אמי"ת, חזון ותפיסה חינוכית לעבודה עם תלמידים מבתי מסורתיים ברשת אמי"ת (זמן במרשתת).

30. מאיר בזוגל, *שפה לאנשים: מחשבות על המסורת*, ירושלים: כתר, 2008, עמ' 53.

31. המסורתי חווה את העולם באופן הדומה במהותו לתפיסה הפנומנולוגית שפותחה בעקבות היידגר. זוהי תפיסה המדגישה את ההווה של הדברים עצמם. ראו למשל את הכתיבה סביב ההבדל האונטו־אונטולוגי בהגותו של זה אצל Taylor Carman, *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in "Being and Time"*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2003; וכן בכתיבתו של ז'אן לוק מריון המתאר את התופעה הדתית כהתגלות ומתנה – Jean-Luc Marion, *Givenness and Revelation (Gifford Lectures)*, Oxford: Oxford University Press, 2016. אני מודה לדוד ויצ'נר אשר בעקבות שיחה איתו עלו הדברים.

32. ראו למשל אצל יעקב יוגר, *המסורתים בישראל: מודרניות ללא חילון*, ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2010.

33. דיון זה רלבנטי גם לשאלתה התרתה או דחייתה של טומאה בציבור. להרחבה ראו למשל רא"ם הכהן, "סודות דיני פיקוח נפש בשבת", *גולות*, ג (1995) עמ' 60–81.

34. עבירה על איסור מלאכה בשבת האסור מדאורייתא חמורה מעבירה על איסור מלאכה בשבת האסור מדרבנן.

35. אחת הבעיות המרכזיות של האידיאלוגיה היא ההידחות הבלתי רצויה לדיון העומק בעל השלכות הרחב. פעמים רבות מעוניין האידיאלוג להכריע באופן נקודתי, חד־פעמי, אך השלכות הרחב מונעות ממנו לעשות זאת והוא אנוס לדון בסוגיה במבט נרחב ולא במבט המקומי והקהילתי. פערים אלה מאפיינים לפעמים גם פסיקה קהילתית אל מול פסיקה ישיבתית־למדנית. אך טבעי שבאמצעות צפון אפריקה והמזרח שבהן לא פעל מוסד הישיבה האירופי במלוא עונו ותלמידי החכמים היו לרוב דמויות קהילתיות – תגבר התפיסה הקהילתית על זו הישיבתית. לתיאור יפה של פער זה ראו פירון, *ישראל השלישית*.

36. עקרונות אלו דומים לתפיסה הרווחת בבתי המשפט

- הדתית. כל חובש כיפה הואשם ברצח. רוח הדברים הייתה: חובשי הכיפות הסרוגות נמצאים בכל מקום. בתוכנו, והם סכנה למדינה. באותה התקופה לא שמתי כיפה כבר שנתיים. הייתי מפק"צ ללא כיפה. סגן מפקד פלוגה, ואח"כ מפקד פלוגת הלוחמים במגלן – ללא כיפה. ידעתי שאשוב לשים כיפה. אבל הדיתי. באותו הרגע שראיתי את הדמוניזציה שעשו לכלל חובשי הכיפות – וידעתי שיש לי כמעט 100 חיילים ש מאוד מעריכים אותי – החזרתי את הכיפה לראשי" (נפתלי בנט חושף: הרגע בו החלטתי לחזור לחבוש כיפה", סרוגים, 29.10.2020).
54. בניגוד לתפיסה הרואה מסורתיות כפסיביות ומדישה את הפן של שמירת מסורת העבר, התפיסה המוצגת כאן רואה את אלמנט המסירה כמכונן הוהותי של המסורת ומציגה את המסורתיות כאקטיבית. אקטיביות זו מסבירה את הישרדותה של המסורתיות והצלחתה להתמודד עם הכוחות האידיאולוגיים הכבירים המופעלים עליה.
55. כך למושל משקיעה הממשלה מיליארדי שקלים בפיתוח וחיווק הגרטיבים של השבט החילוני, השבט הדתי-לאומי והשבט החרדי באמצעות השקעה באקדמיה, בתרבות, בשיבות, בתוכניות לימוד חינוכיות ועוד. ההשקעה הממשלתית בתחום המזרחי-מסורתי מגיעה לעשרות מיליוני שקלים בודדים המפורזים בין עשרות תוכניות ללא יד מכוונת.
56. ראו למשל חנה פנחסי, "לא למזרחים בלבד: לקראת מסורתיות ישראלית", אתר מנון שלום הרטמן, 5.12.2019; וכן דבריו של שי פירון הקורא בספרו להפרדה בין המזרחיות למסורתיות.
57. ראה מיכה גודמן, חזרה בלי תשובה, שהם:כנרת זמורה-ביתן, 2019.
58. לטעון ברוח דומה ראו ניסים ליאון, "המהפכה המזרחית לא מתה", ישראל: כתב עת לחקר הציונות ומדינת ישראל, 6 (2004), עמ' 175-185.
59. כך למשל הניסיון שהתבצע בשנים האחרונות בהובלת ארגון מעון לניסוחו של "כור היתוך" חדש השם בסוגריים את העיסוק בזהות היהודית – איננו מסורתי. המסורתיות איננה נטולת זהות. זהותה חזקה. היא איננה מקבלת את משוואת ה-80/20 ה"מעויתת" שלפיה הזהות היא מרכיב משני וניתן יהיה לכונן חברה ישראלית יציבה וחזקה שתסכים על 80% מהאתגרים הכלכליים-חברתיים (שלהם פתרונות מקצועיים ואובייקטיביים). הזהות בקרב המסורתי היא מרכיב ראשי ואי אפשר להתעלם ממנו. זהו מרכיב אשר מכונן את הטוב המשותף הישראלי וההתעלמות ממנו איננה מן האפשר. השמוש הקופחת היס-תיכונית והלבנטינית מתקשה להכיל תפיסות מעין אלו. כוחנו בזהותנו. המסורתית תומך בהתכה בין זהות למדיניות ואיננו מאמין בהפרדה מעין זו; בכך הוא ממשיך את האתוס הציוני הבן-גוריוניסטי הממלכתי. לתיאור יפה
- (2011), עמ' 5-46.
44. הרבנות האירופית שואפת לשלטון ללא מצרים. הרב הוא השליט הבלעדי. הרב המסורתי – רוח אחרת עימו. הוא תבנית נוף מולדתו: יצור קהילתי בעל מאפיינים דתיים ולא יצור דתי בעל מאפיינים קהילתיים.
45. החלוקה לשלושת הצירים פותחה בספרו של אנדרה נהר על משנת המהר"ל מפראג. אין כאן המקום להרחיב על אודות המשמעויות הפילוסופיות השונות של תפיסה זו. להרחבה ראו אנדרה נהר, משנתו של המהר"ל מפראג, מצרפתית: אנה גרינפלד, ירושלים: ראובן מס, 2003.
46. להרחבה ראו פיטר ברגר, "לאן נעלם הכבוד?", מאנגלית: צור ארליך, השיחות, 4 (2017), עמ' 141-150.
47. ישעיהו א', יב.
48. להרחבה ראו דיונו המעמיק של אבי שגיא על היחס בין דת למוסר בפרשנויות השונות: אבי שגיא, יהדות בין דת למוסר, בני-ברק: הקיבוץ המאוחד, 2006.
49. טעון זה מתכתב עם הטענות בדבר היחס בין ימין לשמאל. להרחבה ראו Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New York: Pantheon Books, 2012; תומס סואל, עימות בין השקפות: המקורות האידיאולוגיים למאבקים פוליטיים, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2001; משה קופל, לחיות כמו יהודי: מדוע תמשיך המסורת לקבור את מנבאי מותה, מאנגלית: אלון שלו, תל-אביב: סלע מאיר, 2021.
50. ראו לאחרונה ניסיון לפתח הלכה רציפת אצל פכטר, יהדות על הרצף.
51. בהשראת התפיסה המערבית, האידיאולוגיות האירופיות מתכוננות באמצעות הכרעתו של הפרט. הכרעה זו מוצגת תמיד כאינדיבידואלית וכמטילה אחריות על כתפיו של הפרט הבודד אשר נדרש לקבוע את מסלול חייו באופן אוטונומי תוך התחשבות באמת הפנימית שלו וכנגד הנורמות הקהילתיות. לעומתו, המסורת רואה בקהילה, במשפחה ובלאום חלק ממהותו העצמית ואיננו מקבל את הדיכטומיה המערבית המבחינה בין הפרט לבין המשפחה, הקהילה והלאום.
52. הפילוסופיה של המוסר עוסקת בחלקה הגדול, בעיקר בהשפעת קאנט, ביצירת מדרג נורמטיבי היררכי אשר יגדיר מבחינה תיאורטית מהי ההתנהגות האנושית הרצויה. להצגה בהירה ראו נעמי כשר, תורת המוסר: מבווא, תל-אביב: משרד הביטחון, 1999.
53. יפים בהקשר זה דבריו של ר"מ נפתלי בנט על החלטתו הסוציולוגית לחבוש כיפה לאחר רצח רבין: "מאותו הלילה החלה מתקפה אדירה כנגד הציונות

(אשר פעלה כהמנה לכנס המסורתיות שהתקיים ביד בן-צבי באוקטובר 2021) שבה נטלו חלק בכירים מהשדה המסורתי וממשרד החינוך. יחד עם זאת, ככל שהשבטים השונים יקשיחו את חסמי הכניסה והיציאה למסגרות השונות הנמצאות תחת החוזה החברתי שלהם, למסורתיים לא תהא בררה אלא להקים לעצמם חוזה חברתי חדש ולהפוך לשבט חמישי. להערכתי, בטווח הזמן של עשרים השנים הקרובות לא נימצא במצב שבו המסורתיות תעמוד מול "חוסר בררה" מעין זה ולכן חלופת "השבט החמישי" איננה עומדת על הפרק.

של תפיסת מעוז ראו הרצאתו של יואב הלר, מנכ"ל הארגון, בנושא: <https://www.youtube.com/watch?v=OuspjEnxzgQ>.

60. זהו חזונם של המצמצמים את המסורתיות למורחיות ובכך הופכים את המסורתיות לקבוצה מדוכאת בפרדיגמה של יחסי כוח מרקסיסטיים. פרשנות זו מאמצת את הנחות היסוד המרקסיסטיות של האידיאולוגיות ובכך מונעת ביטוי מלא של הפוטנציאל המסורתי הפועל ככוח ממתן לאידיאולוגיות – ולא ככוח המתנגד להן באופן ישיר.

61. מסקנות דומות גובשו במסגרת ועדת החינוך המסורתית



טל לוי

ומותר האדם מין: עיון בהגותו של רוג'ר סקרוטון

התשוקה המינית – זו הנתכסת לעיתים קרובות כמאפיין החייתי ביותר של האדם – מגלמת את מלוא הקומה האנושית. כך סבר הפילוסוף הבריטי רוג'ר סקרוטון אשר ביסס על כך מוסר מיני

לו התבקשנו להצביע על מאפיין אחד, ברור לכול, המשותף לאדם ולבהמה, היינו מציינים כנראה את הדחף לשרוד ולהתרבות. האדם חולק עם בעלי החיים אינסטינקטים, תחושות ודחפים הטבועים בו מלידתו – ביניהם: פחד, רעב וחשק מיני – ולכן קשה לראות בתשוקה המינית משהו המייחד את האנושי דווקא. אולם תרבויות אנושיות רבות לאורך ההיסטוריה סברו – וסוברות – אחרת: הן ייחסו לתשוקה המינית ממד מיסטי של איחוד נשמות, ממד העשוי להתקיים רק בקרב בני האדם; וכמובן, הזיקה בין האיחוד הגופני-מיני לבין בריאתו של יצור אנושי חדש העצימה תודעה זו. תפיסה מיסטית זו עומדת גם מאחורי תודעת הקדושה של הנישואין המקבלת ביטוי בדתות רבות.

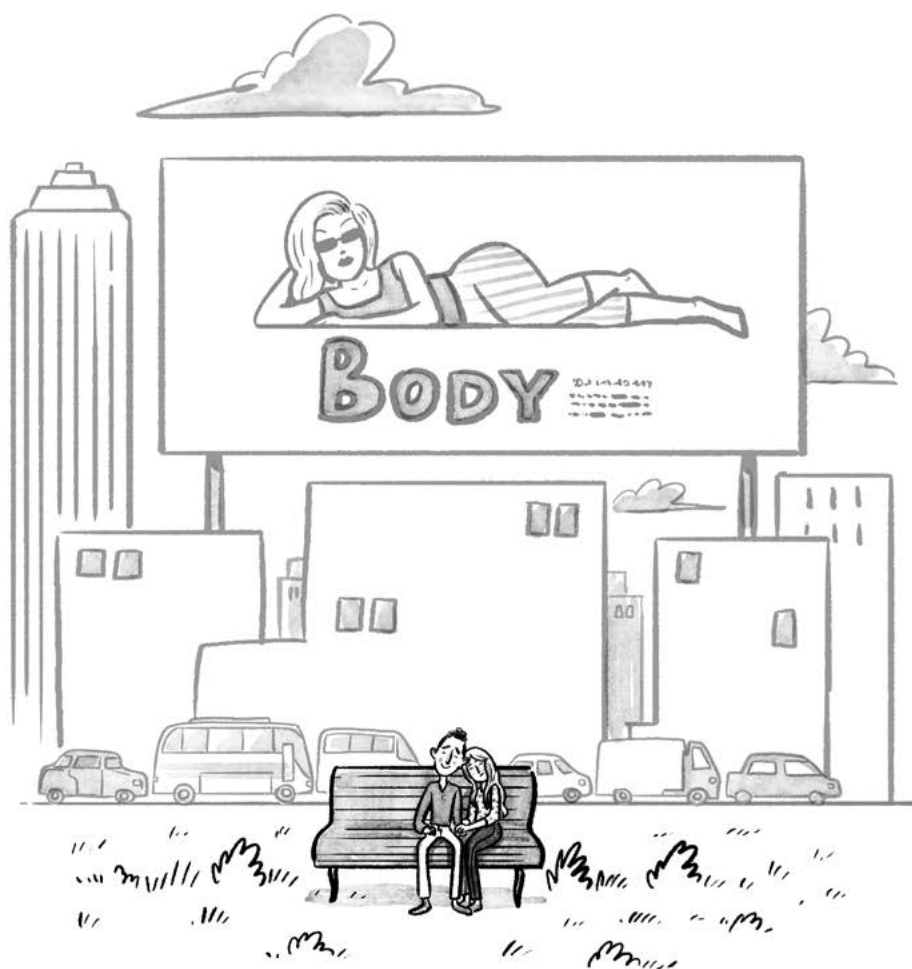
בעולם חילוני וליברלי, המבקש להשתית את המוסר לא על תיאולוגיה בלבד (או בכלל), נחלשה תפיסה מיסטית זו עד מאוד. גם אלו המבקשים לראות באהבה קטגוריה אנושית נשגבת אינם מחברים אותה בהכרח עם הממד המיני. בעיני מתבוננים מסוימים, רגש האהבה הוא איכות אנושית ייחודית ומטרה בפני עצמה, אך המעשה המיני הוא יצר בהמי, תאוה פשוטה, המזכירה לנו שאחרי ככלות הכול עודנו חלק מעולם החי. מכאן אולי החיבה שרחש המערב לרעיון האהבה האפלטונית, נטולת המגע, המתבססת על דפוסי הערכה ועל חיבור הנשמות במנותק מהחיבור הגופני.

טל לוי הוא מנהל דאטה ומחקר בצוות התכנון האסטרטגי של ג'זינט אשל, המסייע לממשלת ישראל לקדם את אתגר ההזדקנות המיטבית בישראל, ובוגר תואר בתוכנית פכ"ם באוניברסיטה העברית בירושלים.

לניתוק זה גם משמעות אתית: פעולות מיניות נדמו לפילוסופים רבים כפעולות שלמוסר האנושי אין הרבה מה לומר לגביהן – מלבד החובה לקיימן בהסכמה מלאה ותוך התחשבות ברצון האנושי של שני המשתתפים.

גישה זו הולידה את כללי המוסר המיני הליברליים השולטים כיום – בעולמנו ובשיח הציבורי – ביד רמה. ככל שניתן לומר שנפל פגם מוסרי באקט מיני, הדבר אפשרי במידה שבה ניתן להטיל דופי בטיב ההסכמה; למשל לטעון שהושגה באמצעות מניפולציה. ככל שניתן לבקר את התרבות הפורנוגרפית, הדבר תלוי ביכולת להצביע על פגיעה במשתתפים ובעיקר במשתתפות, או על השפעה שלילית על הצופה שעשוי לפתח התמכרויות או גינונים אלימים בעקבות הצפייה. באופן דומה נשמעת הטענה כי אישה איננה יכולה להחפיץ את עצמה, ולכן אם היא בוחרת באופן חופשי לעסוק בחשפנות או בזנות אזי אֵל לנו לבקרה. גישה זו איננה מקנה מעמד מיוחד ליחסי מין הנעשים במסגרת נישואין או יחסים מונוגמיים באופן כללי, ואיננה נותנת ביטוי לכך שישנם פיתויים שראוי להימנע מהם אפילו אם מתקיימת משיכה הדדית או הסכמה הדדית. מלבד זאת, במסגרת גישה זו, רגשות כגון קנאה, מבוכה וצניעות נתפסים כלא יותר מאשר סרח עודף מימים עברו. מוסריות מינית ליברלית זו הולידה את החינוך המיני העכשווי העסוק בעיקר בהדרכה גופנית, בשיח על אודות ההסכמה, ובמיגור הבושה והחשש מפני רגשות וביטויים מיניים – יהיו אשר יהיו. חינוך זה אומנם מלמד את הנוער שיעור חשוב ביכולת להיות אדון לגופך ולהיזהר ממניפולציות מיניות, ואף מצליח לבצע נרמול לנטיות מיניות נוספות שנתפסו עד לא מזמן כבלתי מוסריות בעליל; אך אין להתעלם מתפיסת יחסי המין שגישה זו מתחזקת ומקדמת, שבה הם מצטיירים כפעולה יצרית הממוקדת בהנאה חושית גרידא. גישה זו אף משמרת, גם אם לא במתכוון, תפיסות מחפציות ושוביניסטיות של מין ומיניות, המצדיקות את השימוש בגוף כמוצר צריכה – כל עוד הדבר נעשה בהסכמה – וממצבות אותו כמוקד התשוקה המינית.

אני מרשה לעצמי להניח שהתמונה שציירתי עד כאן מוכרת לרוב – אם לא לכל – בני האדם החיים בחברות מערביות מודרניות; אך באותה נשימה אני מרשה לעצמי להניח כי די ברפלקסיה קלה כדי לשים לב שתמונה זו שונה מאוד מחוויית היחסים המיניים המוכרת להם. רבים ממי שחוו את מימושה של התשוקה המינית עם אדם אהוב יצביעו על כך שהיה שם הרבה מעבר לאינסטינקט חייתי גרידא וכי היא טומנת בחובה ביטוי והגשמה אותנטיים של אהבה בין בני זוג. הם יכירו בכך שתשוקה מינית מכילה בתוכה הרבה מעבר להנאה חושית ויחושו כי היא מצריכה הרבה מעבר להסכמה גופנית משותפת. היא דורשת מהאדם לתת את כולו. עובדה ברורה זו העירה אותי מתרדמתי הדוגמטית בנוגע למוסריות המינית הליברלית וגרמה לי לפקפק בתפיסת התשוקה המינית המשתקפת ממנה. בחיפושיי אחר מוסריות מינית בריאה ומלאה יותר מחד גיסא, אך כזו שאיננה שואבת את כוחה מטיעונים תיאולוגים מאידך גיסא,



הזדמן לי לפגוש בגדול הרוח המנוח רוג'ר סקרוטון.

סקרוטון היה אחד מגדולי הפילוסופים הבריטיים של המאה האחרונה ונחשב לאחד מעמודי התווך של השמרנות הפוליטית והתרבותית בת זמננו. ספריו הרבים עסקו במגוון מופעי הרוח האנושית, לרבות אסתטיקה, מוזיקה, דת, מיניות ופוליטיקה.¹ על פי סקרוטון, תשוקה מינית היא מצב מיוחד ליצור האנושי, פעולה המתרחשת תחילה בכוונות ההדדיות של בני האדם – ורק אחר כך בגופם. לכן היא הרבה מעבר לגירוי מיני חייתי. בספרו Sexual Desire פורש סקרוטון את משנתו בנוגע למהות התשוקה המינית ומנסה לבסס קווי מתאר למוסריות מינית מתוקנת. במסה זו אבקש להתחקות אחר עיקרי משנתו ולהביאם בפני הקורא הישראלי, ונוסף על כך להצביע על כמה השלכות שלה הפותחות פתח לחוויות של קדושה, שגב ואהבת החיים – גם בעולם ליברלי מחולן.

אדם וחיה

בטרם נצלול לסוגיית החיבור בין בני אדם, עלינו להבין מהו אדם. למעשה, לא ניתן להבין את תיאוריית התשוקה המינית של סקרוטון בלי לדעת משהו על האופן שבו הוא תופס את האדם.

מטרתו של סקרוטון – בכל כתביו – היא להילחם בגישות רדוקציוניסטיות, גישות המרדדות כל תופעה מורכבת לכדי רובד כביכול בסיסי יותר: כאלו הטוענות ש"מוזיקה אינה אלא צלילים, מין אינו אלא סיפוק הדחף להתרבות, חוק אינו אלא רציונליזציה של כוח, אלטרואיזם אינו אלא האסטרטגיה היציבה אבולוציונית".² סקרוטון דוחה גישות אלו ונחוש בדעתו כי העולם הוא הרבה יותר מהסדר הטבעי הפיזיקלי. כחלק מעמדה כללית זו הוא מדגיש גם את ההבדל בין הקיום האנושי לקיום החייתי שבגיניו הראשון אינו ניתן לרדוקציה לאחרון. סקרוטון טוען שחברות אנושיות הן קהילות של אנשים החיים יחד תוך שיפוט הדדי ומארגנים את עולמם על פי מושגים מוסריים שכפי הנראה אין להם תפקיד בחיי שימפנזים. צפייה במטאדור למשל עשויה לעורר את הרושם כאילו "הרגיזו" את השור ולכן הוא "כועס"; אולם, טוען סקרוטון, זוהי האנשה של בעל החי. למעשה, שור איננו מסוגל לכעוס משום שאין פשר לכעס בלא מושג של צדק המנחה אותו – שהלוא כעס הוא התרעמות כנגד חוסר צדק – ומושג זה הוא מעבר לתפיסתם של בעלי חיים.³ התנהגותו של השור היא בעיקרה תגובה לגירויים ש"נכפים" עליו מבחוץ.⁴ בעולמם של בעלי החיים אין מקום או פשר לרגשות, לחוויות ולמושגים אנושיים.

אם רדוקציה והתייחסות לתופעות אנושיות כאל לא יותר מצורה משוכללת (ומסורבלת?) של מאפיינים חייתיים היא גישה שגויה, מהי אפוא הדרך הנכונה להבין את האדם? בעיני סקרוטון ההבחנה בין אדם לחיה מקבילה להבחנה בין סוגים שונים

של ידע: ישנו ידע מדעי, שהוא בעיקרו אמפירי ומתייחס לדברים הקיימים בעולם; וישנו ידע אנושי, רגשי ומוסרי. שני הסוגים הללו שונים בתכלית זה מזה, ובהתאם שונה גם דרך חקירתם. תחום המוסר איננו דורש ידע אמפירי אלא ידע אנושי והוא מצוי באומנות, בספרות, במוזיקה ובפילוסופיה. דיסיפלינות אלו מפרשות את העולם האנושי ובכך מסייעות לנו להרגיש בו כבני בית. תחומים אלו אינם – כפי שטוענים הרדוקציוניסטים – טעות התפתחותית, תוצר לוואי של תהליכים טבעיים או תוצאה אבולוציונית מקרית; הם בעלי משקל סגולי נפרד, והם העדשה שמבעד לה אנו רואים את העולם.⁵

עולם המוזיקה הוא בעבור סקרוטון המחשה מצוינת לטעות שבהתבוננות בתופעות אנושיות מפרספקטיבה רדוקטיבית. הבה נניח כי אנו שומעים שיר ופתאום מוצאים עצמנו שואלים: מה יש כאן בעצם? מה "קיים" בשיר הזה? על שאלה זו אי אפשר להשיב בצורה מלאה בכלים ממדעי הטבע. הפיזיקה למשל עשויה ללמדנו על תדירות הצלילים אך לא תוכל לספר לנו דבר על מלודיה. אם ננסה לתאר "מלודיה", יעלו בראשנו מושגים כגון התלהבות או מתח, דברים שלא ניתן להבין או להמשיג במסגרת מדעי הטבע. ואם כך לגבי מוזיקה, הדבר נכון פי כמה וכמה בנוגע לפעילות האנושית הנלווית למוזיקה, הריקוד, שהוא פעולה אנושית ייחודית. "החיים במוזיקה", בלשונו של סקרוטון, "הם חיים דמיוניים והריקוד הוא דרך לדמיין אותם". חיות יכולות אולי לזוז בקואורדינציה אך רק אדם בעל תפיסה עצמית מסוגל לרקוד – וזאת מתוך פעילות התכוונותית.

נתעכב לרגע על המושג הזה, "התכוונותיות" (אינטנציונליות), אשר נועד להבחין בין פעילות חומרית לבין פעילות רעיונית – תופעה רגשית או מחשבתית – המתרחשת בשכל. בניגוד לתופעות גשמיות, הקיימות במבודד "בפני עצמן", הרי שתופעות רעיוניות, רגשיות או שכליות קיימות בהכרח מתוך יחס למשהו אחר, מתוך התכוונות למשהו שמחוץ להן. חשבו למשל על ההיגד "אני מפחד מנחשים". מהו – והיכן הוא – הקיום של הפחד הזה? הפחד הוא מצב מנטלי, והעובדה שהוא מתכוון כלפי משהו אחר אינה צד בקיום שלו אלא עצם קיומו. הוא הדין לכל פעולה התכוונותית. הליכה, רעב או שינה אינם פעולות התכוונותיות; אפשר לתארם באופן מלא בלי להתייחס למצב המנטלי שהפועל נמצא בו ובלי להתייחס לדבר-מה שמחוץ להם. אולם במקרה של ריקוד, ניסיון להגדירו כתיאור הפעולות הכרוכות בו – הזזת איברי הגוף – יניב הגדרה חסרה בעליל, משום שהיא משמיטה את המצב המנטלי שהאדם נמצא בו ואת ההתכוונות שלו, שהם עיקר העניין.

נמצא אפוא שלא ניתן להמיר את החוויות האנושיות במונחים טבעיים גשמיים, אולם עובדה זו אינה מונעת מאיתנו להתייחס – בטעות – לחוויות מנטליות שונות כאל תופעות ביולוגיות או למצער כתופעות לוואי מיותרות של סך היצרים והדחפים הקשורים בהן. בכך אנו שוללים מעצמנו את האנושיות שלנו. התייחסות לחיזור

אנושי כאל מקרה פרטי של חיזור חייתי נגועה אף היא בבעיה זו. לא רק שהתייחסות ממין זה שוגה בניסיון להסביר לנו "מה קורה פה" כשהיא מתייחסת ליצר המיני ולדחף להתרבות במקום למצבנו המנטלי כעורגים לקרבה ולהדדיות עם האדם שמולנו, אלא שהיא גם שוללת ממנו את אנושיותנו וגורמת לנו להתייחס לעצמנו כאל חיות.

כלשונו של סקרוטון:

סלקו את כל האמונות, הפילוסופיה, הדת, ואתם שוללים מן האנשים את הדרכים שבהן הם יכולים לייצג את השוני שלהם. הטבע האנושי שפעם נשאנו אליו עינינו הפך למושהו שאנו משפילים אליו את מבטינו. הרדוקציוניזם הביולוגי מזין את ההשפלה הזאת ומכאן כוח המשיכה שלו, הוא הופך את הציניות למכובדת, ואת הניוון המוסרי לאופנת. הוא מבטל את הסוג שלנו ואת מה שמייחד אותנו.⁷

לשיטתו של סקרוטון, יש להבחין בין שתי שאלות בנוגע למהותם של בני האדם. שאלה אחת היא השאלה איזה מין (species) אנחנו, ועליה ניתן לענות במושג מדעי המעיד על מקומנו בעולם חי: חיה שככל הנראה התפתחה ממשפחת הקופים, בעלת מאפיינים פיזיים וגנטיים מסוימים. השאלה השנייה – והרלבנטית יותר בנוגע למי אנו כאנשים – היא איזה סוג ברייה אנחנו. סוג זה הוא ה-*Person*, האיש – הסוג שמשתייכים לו בני האדם, ובאופן עקרוני כל יצור שיש לו מודעות עצמית, רציונליות ומחויבות לחוק מוסרי.⁸ חיות אינן שייכות לסוג שלנו לא מחמת הבדלים גנטיים גרידא אלא בשל חוסר יכולתן לפתח כישורים שהם תנאי סף כדי להיחשב אנשים.

האיש הוא סובייקט. יש לו פרספקטיבה של "אני", "כאן", "עכשיו", מונחים שאינם ניתנים להצרנה בשפה מדעית אמפירית. סובייקטיביות זו היא עיקרון המתגלה לנו מתוך תודעת הגוף הראשון שלנו, היכולת לחשוב על עצמנו במונחי "אני": אני חושב, אני מרגיש, אני רוצה. זוהי היכולת לבצע התייחסות עצמית אשר בתורה מאפשרת לנו גישה בלתי אמצעית למצבינו המנטליים. אני, ורק אני, יכול לדעת מה אני חווה. ברובם המוחלט של המצבים שבהם אנחנו חושבים על עצמנו, אנו עושים זאת כאיש בעל יכולת התייחסות עצמית (רק בהקשרים מסוימים אנו מסתכלים על עצמנו כעל יצור ביולוגי, ועל פי רוב כשאין לנו ברירה אחרת; למשל כשאנו עושים דיאטה או מבקרים אצל הרופא וכיוצא באלו. במקרים הללו אנו שואלים "מה יש לי?" בלי לצפות שתודעת גוף ראשון שלנו תספק את התשובות לכך).⁹

אך אין – ולא יכולה להיווצר – תודעת אני שלא בהקשר חברתי. לו יצור אדם שמעולם לא פגש אדם אחר, מעין מוגלי שחי ביער בקרב החיות, הלה לא היה מפתח תודעת אני. רק המפגש עם בני אדם אחרים, ולמעשה המפגש עם מבטם של אחרים ושיפוטם, מגלים לאדם שישנו "אני". במילים אחרות, אין לנו יכולת להכיר ב"אני" בלי להכיר ב"אתה" ובפרספקטיבה של ה"אתה" עליי.

בתוך כך האדם מתוודע לכך שמולו עומד אדם אחר שגם לו "אני" משלו. הוא מבין

שתפיסתו של הזולת שונה משלו, וכי שניהם מכילים שיפוט הדדי.¹⁰ שיפוט הדדי זה מיתרגם לנורמות חברתיות שמבססות את האופן המוסרי שבו אנו צריכים – ויכולים – להתייחס זה לזה במסגרת חברתית. גם המוסר אפוא הוא תופעה מנטלית אנושית התכוונותית.

תפיסת האדם היא סוגיה הנידונה בהרחבה בכתבי של סקרוטון, אולם די בסקירה זו לענייננו. נסכם בקצרה את שראינו: האדם הוא איש ולא רק חיה. משמעות הדבר היא שיש לו עולם פנימי של פעולות התכוונותיות ותודעת אני. באמצעות תודעת האני, יש לו לאדם גישה בלתי אמצעית השמורה רק לו לחוויותיו האישיות. היווצרותו של אני שכזה מתרחשת רק מתוך מגע עם אחרים, מגע אשר מכונן את יחסי המוסר שלנו.

התמונה העשויה להתקבל משמיעת תיאוריה זו היא שלפנינו איש מופשט, סובייקט נטול התייחסות גשמית ובעיות ארציות. אך יש להבין שלכל חוויות האני הללו אין פשר בלא גוף. הגוף הוא המתווך את היחסים בין בני אדם. כל הרגשות המשמעותיים שלנו – אהבת ילדים, אהבה ארוטית, הפחד ממוות, ההיקשרות לבית, אמפתיה כלפי אדם סובל – קשורים כולם בהיותנו אורגניזמים, והיו חסרי משמעות אילו לא היינו כאלה. לכן האדם שמתאר סקרוטון איננו אדם שמימי. הוא איש ארצי המוטמע (embedded) בגוף קונקרטי. האיש מושרש אפוא באדם-חיה אך שייך לסדר אחר מהביולוגי. הוא אינו עומד מעל החיים אך גם איננו אורגניזם גרידא. האיש מגיח ומפציע דרך היחסים האישיים הקונקרטיים שלו, ומקושר בצורה בלתי ניתנת להפרדה לגוף הספציפי שלו. הוא אובייקט בעל השקפה סובייקטיבית.

רק מפרספקטיבה כזו עשויים קשרינו הגופניים להתעלות מעל המישור החייתי ולרכוש משמעות מוסרית.

התשוקה למישהו

כעת, משעמדנו על תפיסת "האיש" של סקרוטון, יכולים אנו לגשת אל ענייננו במאמר זה: תשוקה מינית כתופעה אנושית ייחודית. אנשים רבים – גם כאלו המסכימים שהאדם נבדל מהבהמה בפעולותיו האנושיות וסולדים מרדוקציוניזם – עלולים עדיין לתפוס את יחסי המין האנושיים באופן ספציפי כמעין תיאבון חייתי מפותח שהשתכלל הודות להבניות חברתיות של דורות רבים, ולא כאחד הדברים המייחדים את היצור האנושי. הבה ננסה להתעמת עם טענה זו.

מן הפרספקטיבה הרדוקציוניסטית, הגירוי המיני הוא מצב גופני השווה לאדם ולחיה והוא בא על סיפוקו באמצעות אורגזמה. פרספקטיבה זו מחמיצה את מה שמהנה באקט המיני. הרי ההנאה אינה רק מהאורגזמה או מהשגת המבוקש, קרי הפורקן; אדרבה, העונג המיני הוא הדבר הנחשק עצמו, ואילו הפורקן הוא קץ הדבר הנחשק.¹¹ יש להבחין בין עונג מיני לבין הנאה. ההנאה התחושתית מתרחשת בנו; היא דבר סביל

וילדותי. אולם העובדה שאנשים חושקים זה בזה, כאנשים בעלי אופי, מראה ונשמה, מורה לנו שהתשוקה המינית איננה מוכוונת לסיפוק הגירוי גרידא אלא שהיא תשוקה למשהו אחר, נפלא הרבה יותר. האופי הפרטיקולרי של התשוקה המינית נגלה לעינינו בטיעון ההחלפה: האם היה נשמע הגיוני להציע לאדון ג'ון שבמקום לקיים יחסים עם מרי, שבה הוא חושק, יעשה זאת עם ג'יל, שבוודאי תספק את המבוקש באותה מידה? אם התשובה היא לא, נמצא שהתשוקה המינית קשורה בכוונה בין-אישית ספציפית: ג'ון רוצה את מרי, את כל מי שהיא, ולא רק את המאפיינים הטכניים המאפשרים לה לספק גירויים. זהו המחולל את התשוקה, ולא להפך.¹² הדבר ניכר בשפה. בדברים שבהם אנו חושקים כאובייקטים, כמוצרים, אפשר להמיר את ההיגד "ג'ון רוצה יין" ל"ג'ון רוצה לשתות את היין" בלי שיתרחש שינוי סמנטי. כשמדובר בתשוקה מינית אי אפשר להמיר את "ג'ון רוצה את מרי" ל"ג'ון רוצה לשכב עם מרי" בלי שהביטוי ישנה את משמעותו.¹³ הביטויים "רוצה לשכב עם מרי" ו"רוצה את מרי" הם ביטויים שונים בתכלית.

הפרספקטיבה הביולוגית על מין תתקשה להסביר את תחושת ה"לא הייתי מוכן/ה" שחווים אנשים רבים, ובעיקר נשים, לאחר קיום יחסי מין שהם אינם שבעי רצון מהם. אם סקס אינו יותר מאשר משחק נעים, למה צריך להיות מוכן? אם הם אינם חולשים על חלקים עמוקים יותר של עצמיותנו, מדוע אנו כל כך חרדים לבטיחותם? כמו כן, אם אומנם התשוקה המינית (sexual desire) היא רק התשוקה למין (desire for sex) מדוע בעצם בני אדם אינם מסתפקים בהנאה מינית עצמית שהיא, על פי אוסקר ויילד, "נוחה יותר, זמינה יותר, ועם חברה טובה יותר?"¹⁴

כדי להיטיב להבין את ההדדיות של התשוקה המינית ננסה לבחון את המצב הבסיסי והמחייב לעונג מיני כלשהו – העוררות המינית. סקרוטון מבקש לטעון שגם העוררות המינית היא תופעה ייחודית לבני אדם ושדרכה נחשפת בפנינו האמת שבאתיקה המינית. במצב של עוררות מינית, גופו של האדם מתעורר לנוכחותו של האחר ולתחושותיו. המשפט "אני רוצה אותך" איננו רק צורת ביטוי; הוא מבטא את הכוונה המקורית של האדם. כינוי הגוף כאן מזהה את לב ליבה של הבחירה החופשית והאחריות המכוננת את המציאות הבין-אישית של כל אחד מהמשתתפים. "אני רוצה אותך" כישות החופשית שהינך, אני מול אני. אני רוצה שתרצי אותי באותו האופן שאני רוצה אותך, בהדדיות גדלה והולכת של תשוקה."¹⁵

הנשיקה היא אחד המעשים המדגישים יותר מכול את העובדה כי התשוקה המינית היא הרבה מעבר לתוצאתה הסופית. הנשיקה רצויה בפני עצמה ומעניקה עונג מיני. היא פעולה אינטר-פרסונלית המתרחשת ב"עולם האנושי" ואיננה חיכוך בין הלשון והפה בלבד. במובן מסוים, נשיקה היא האקט המייצג של העוררות המינית האנושית: היא

מעמידה שני אוהבים פנים מול פנים, ודרכה מועברים הכוונות, התחושות והתשוקות של האוהבים זה אל זה. ועדיין, היא מתרחשת בבשר, ולכן מקומה באופן מובהק בקטגוריית הפעולות הייחודיות לאדם כיצור אנושי בעולם הביולוגי שאנו חיים בו.

התשוקה המינית, אם כן, היא דבר המתרחש בחילופי הכוונות של שני סובייקטים. כוונות אלו מושפעות מהתודעה שלנו הקולטת ומפרשת את האמונות שלנו זה על זה. כל עונג תלוי באמונה מסוימת וכמעט אף פעם אינו תוצאה של חיכוך חושי בלבד. אם אדם מתענג על אכילת בשר ובמהלך האכילה יתחוור לו כי הבשר שאכל הוא בשר כלבו, סביר להניח שהנאתו תשתנה מאוד. כפעולה המתרחשת בכוונותינו, התשוקה המינית תלויה באמונתנו זה על זה עוד הרבה יותר. מקרה שבו אדם מתגנב למיטתה של אישה ומתחזה לאהובה, מסתבר שיגרור שינוי קיצוני בתחושת האישה ברגע הגילוי – מהנאה נעימה לחרדה מוחלטת. אך אין צורך להרחיק לכת כל כך: גם התחושות "תמימה" לאדם אחר, כגון התחושות של אדם נשוי לרווק, תשנה ללא היכר את העונג המיני והוא יתחלף מייד בתחושת גועל וניצול. העונג טרם הבנת המניפולציה איננו יכול להיות הצדקה לפעולה של המתחזה, משום שהתרחש בו עיוות של מהלך החלפת הכוונות והתפיסות של העוררות המינית.¹⁶ במילים אחרות, החוויה המינית היא חוויה המתרחשת קודם כול בכוונותיהם של שני הצדדים ורק לאחר מכן מוחלת על הגוף האנושי; לא להפך.¹⁷

לשלב העוררות המינית יש אופי של גילוי וחשיפה. בליטוף מיני, האדם מבקש למלא את פני הגוף של האחרת בתודעה של ה"אני"; לא לגעת רק בגופה אלא באישה שהיא. האוהבת מבקשת, דרך המחוות הגופניות, להצליח לגעת באחר, לגרום לו להבין מה היא מרגישה כלפיו ולהצליח להרגיש בגופה את שהוא מרגיש כלפיה. זהו תהליך הדרגתי שבו האוהבים הופכים מוכרים וקרובים זה לזה ככל שהתשוקה מתגברת. כל נגיעה או ליטוף גורמים להם לחוש ברגשות האחר, ולהשיב בליטוף משלהם אשר מאשש שהתחושה הדדית. מכאן שהביטוי "משחק מקדים" המתייחס להליך העוררות ההדדית כנחות בחשיבותו אל מול האקט המיני עצמו, וכטפל, ילדותי או סנטימנטלי, חוטא לחשיבותו המרכזית של ההליך הזה. בהליך זה, האוהבים נחשפים זה לזה יותר ויותר ומאפשרים זה לזה היכרות יותר ויותר עמוקה. המעבר בינו לבין האקט המיני אינו דיכוטומי אפוא אלא חלק מרצף של בניית האינטימיות. שרשרת ההדדיות הזו, של גילוי וחשיפה הדדיים, היא הבסיס למעשה הבין-אישי המתחולל במהלך יחסי המין. לאור השרשרת הזו, האיברים המיניים עוברים טרנספורמציה אנושית; הם הופכים להיות האני של האדם, התגלמות של הנפש באורגניזם המיני. כך הגוף חדל לתפקד כגוף חייטי ומתמלא בתודעה אנושית.¹⁸ בשל כך, המגמות של שחרור מיני, השמות דגש הולך וגדל על הביולוגי ולא על האישי, מרדדות את אופיינו האנושי ומבצעות החפצה של מיניותנו.¹⁹

המיוחד בעוררות המינית, אם כן, הוא בכך שהאחר נראה ל"אני" לא רק כמישהו המושפע ממני אלא גם כמישהו שיש לו פרספקטיבה עליי. אני משהו בשבילו והוא משהו בשבילי.²⁰ זו הסיבה שאנשים אינם רוצים להיתפס כמי שמובלים על ידי יצרם, והם אף אינם חפצים בתאווה היצרית של האחר אלא בתשוקתו. האדם רוצה לדעת שהוא שולט ביצרו ושהוא מניע אותו, ושאותו הדבר נכון לגבי הצד השני. מסיבה זו, לחשוב על אדם שאינו השותף ליחסי המין בזמן קיומם הרי זה עוול מוסרי גדול מאוד, הפוגע קשות בעוררות המינית כהליך גילוי וחשיפה עצמית, וגילוי ודאי היה הורס את החוויה המינית. החשש מלומר שם לא נכון במהלך יחסי מין הוא כה גדול, ומצד שני גם הרצון לציון השם במהלך יחסי מין משמעותי לא פעם, בדיוק בשל ההכרה בנוכחותו המיוחדת של אינדיבידואל מסוים, ולא סתם גוף נוסף.²¹ היכרות אינטימית זו מצריכה התכוונות כלפי האדם הספציפי והכרה עמוקה בעצמיותו. נדמה שהיכרות כה עמוקה לא תיתכן בקשרים קצרי טווח – גם כאלו השואפים לעונג הדדי ולא רק לגירוי מיני גרידא.²²

על פי התיאוריה של קאנט, מהות העצמי היא הרצון והחופש. לכן מה שאינו וולונטרי, קרי רצוני, אינו חלק מהעצמי ומהאיש אלא מטבעו החייתי. בהתאם, כל פעולה שאינה רצונית – חיוך למשל – איננה בעלת משמעות מוסרית. לפי סקרוטון, לעומת זאת, ההפך הוא הנכון: דווקא הדברים הלא-רצוניים, דוגמת אלו המתרחשים במהלך יחסי המין, חושפים את האני האותנטי. ההסמקה, הצחקוק, עצימת העיניים – אלו מיוחדים לא בשל שרירותם אלא בשל החשיפה האותנטית שהם מייצגים. את הפעולות הללו האדם מבקש יותר מכול ועליהן הוא מתענג. רק מבעד ניתן לחוש "אחר" מלא ואותנטי נטול אגו ומסכות. הסמקה היא הפעולה האנושית ביותר, במיוחד במהלך יחסים מיניים. היא תגובה למחשבה על היות האני מופיע בדעתו של האחר.

גם הטרנספורמציה הטבעית של איברי המין מתבצעת ללא כוונת מכוון, ובכך היא מביעה אינדיקציה של העצמי המעידה על תשוקה ועל אהבה. עוררות של איברי מין, לפי סקרוטון, משולה לסומק של איבר המין – דבר המתרחש, ויכול להתרחש, רק באופן אינסטינקטיבי, המעיד יותר מכול על המצב המנטלי שהאדם נמצא בו. בפעולות הבלתי-רצוניות הללו, הגוף מפסיק להיות מכשיר ומתמזג עם הווייתו של האיש.

התשוקה למשמעות

פתחתי מאמר זה באי-ההלימה שבין תפיסת המוסר המיני הרווחת כיום בעולם המערבי-הליברלי ובין עולם יחסי המין כפי שבני אנוש חווים אותו. עוד נשוב לסוגיה זו בחלקו האחרון של המאמר, אולם קודם לכן – כדי להיטיב להבין מה למעשה עומד על הפרק – עלינו לצלול מעט עמוק יותר ולהתבונן במשמעויותיה הרוחביות

של תפיסת התשוקה המינית שהתחקינו אחריה. מהם היתרונות הממשיים הגלומים בתפיסה כזו של תשוקה מינית? מה היא יכולה להציע לנו?

בתמצית: תשוקה מינית כזו מעניקה לנו בית בעולם, מקום שבו הבדידות התהומית מתפוררת ואנו מרגישים את התענוג שבחיים. היכולת להרגיש בית בעולם נוצרת מקשרים עם האחרים המשמעותיים בחיינו, ומהנכחת זהותנו והדברים שאנו תופסים בעלי ערך במרחב האנושי המקיף אותנו.²³ קשרים בין-אישיים כאלו, שהם הבסיס ליצירת דברים בעלי ערך בחיים, שייכים לתחום הפילוסופיה של ההיקשרות העומדת בבסיס השמרנות של סקרוטון.²⁴ "כדי לרכוש את הערך והמשמעות של בית, חייבים להגביל את ההנמקה האינסטרומנטליסטית",²⁵ כתב סקרוטון; ופירושו הדבר הוא שכדי להרגיש בבית בעולם עלינו לכונן קשרים שבהם השאלות "למה?" או "מה יוצא לי מזה?" אינן נוכחות בהם והן בלתי רלבנטיות לגביהם. "רק מי שאינו מחפש טובות הנאה יכול להשיג חבר".²⁶ קשרים תכליתיים מתפוגגים כאשר תכליתם נמוגה, ואילו ברית, שאין בה סיבה אחרת מלבד עצמה, נשארת לעולם.²⁷ כמאמר חז"ל: "כל אהבה שהיא תלויה בדבר – בטל דבר בטלה אהבה; ושאינה תלויה בדבר – אינה בטלה לעולם".²⁸ במאמץ לבטא קשרים אלו של בית, של ברית וזוגיות, של קהילה ושל ערך, פיתחו בני האדם מושגים כגון קדושה, שגב, רוע וגאולה – מושגים שיש להם מעט מקום בתיאוריות ליברליות.²⁹ עולם הנאורות הליברלית מתגלה כעולם "רזה" מדי בשביל אהבה, יופי ומסתורין, הגם שהללו הם הבסיס לדברים בעלי הערך בחיינו והם בדיוק מה שנגלה לנו בתשוקה המינית.

עולם התשוקה המינית בצורתו השלמה והבריאה מזמן לנו חוויה קיומית אנושית יחידה מסוגה. הוא מאפשר לנו לצאת לכמה רגעים מבדידותנו הקיומית; הוא שוטף את עולמנו בצבעים זוהרים. הוא מבהיר לנו את העובדה הפשוטה: אנו אוהבים את חיינו. בחוויה זו מעורבות תחושות המזכירות לנו לא פעם חוויות קדושות – תפילה או דיבור עם האל. האינטימיות שבה אנו מתקשרים עם הנשמה שמולנו היא דבר נדיר ומפעים הנדמה באותם רגעים של יופי כתופעה הלקוחה מעולמות הקדושה והמסתורין.

סקרוטון מנסח הבחנה בין הנאה מינית שמקורה בסקרנות ובין עונג מיני. סקרנות מינית, כמו כל סקרנות, באה על סיפוקה ב"חשיפה"; היא מתחדשת בלי סוף והיא תמצית המיניות הילדותית. לעומת זאת, בתשוקה מינית כל הסקרנות נעלמת במהלך האקט המיני והכוונה של ההתעוררות ההדדית מבטלת אותה. ההתרגשות נובעת מהדאגה האישית של המשתתפים זה לזה ולא מהסקרנות הנרקיסיסטית. במקומה של הסקרנות מופיע המסתורין, הנובע מהעובדה שלעולם לא נוכל באמת להתאחד עם האחר ולהרגיש מה שהוא מרגיש.³⁰ מסתורין זה הוא הבסיס לאפשרות לחוות חוויה רוחנית מעמיקה, והוא ייחודי לאיכויות האנושיות הגבוהות ביותר כאמונה דתית ותשוקה מינית.

הדת עוסקת רבות בסוגיות של יחסי מין, טריטוריה, משפחה וחוק, בדיוק משום שאלה הם ההקשרים העיקריים שבהם מגולם המוסר האנושי המובחן מהחיית. הרגעים הדתיים העוצמתיים ביותר חושפים בפנינו משהו על האני האמיתי שלנו, הנחשף אל סובייקט ספציפי ומדבר עימו – באופן דומה לאני האמיתי המתגלם ביחסי המין עם סובייקט שיש איתו קשר מקודש.³¹ כשם שהאדם נעלם כאשר אנו מנתחים אותו מנקודת מבט ביולוגית, כך האל נעלם כאשר אנו מתארים אותו בגוף שלישי. תחושת קדושה אינה נושאת בתוכה גוף שלישי אלא גוף שני: דיבור אל מישהו. הדת היהודית מלאה בניסיון לשמר קשר של נוכחות האל בקרב בני האדם בצורה אישית, וקשר זה מתבטא בשימוש הרחב בגוף שני, "אתה", בברכות ובתפילות. כך ניכר שמדובר באל היכול להיות בקשר אינטימי איתנו, כמו אהובה.³² באותו אופן, היכולת לומר בצורה מזוקקת "את/ה" ולהתכוון למרכז הקיום של האדם שמולי – במנותק מרצונותי האנוכיים – עולה בצורה הברורה ביותר במהלך התשוקה המינית. האוהבים ניצבים זה מול זה, וברגע של אמונה מבקשים "אל תסתר פניך ממני". תחושה זו איננה אפשרית כשבוחנים את האהובה/ה מפרספקטיבה רציונלית או ביולוגית, אלא רק מתוך אמונה. אמונה שבדרך כלשהי יוכל האני לראות – לכמה רגעים – את האדם האמיתי שבך. הליך העוררות המינית הוא גילוי הפנים שאותו מבקשים לחולל דרך מילוי גוף האחר בנפש של האוהב, והוא משול להליך העוררות הדתית שבו מבקשים את גילוי פני ה' באמצעות התפילות. בשני התרחישים האדם זוכה לעיתים לחוש באופן עמוק שיש טוב בעולם, שמישהו באמת אוהב אותו, שנשמתו נוגעת למישהו ומקיימת איתו קשר אינטימי.

טקסי הקדושה בחיינו הם רגעים המחברים את הזמני והעל-זמני – את העבר, ההווה והעתיד לרגע אחד. והנה בנוסף לטקסים הקשורים למוות וללידה, גם טקס הנישואין נחשב בתרבויות שונות לרגע כזה משום שהוא נושא התחייבות מול האל. הנישואין אינם סתם "חווה" – המוגדר לפי תכלית מסוימת ומעוגן באמצעות תנאי מימוש וזכויות תביעה – אלא הם נדר או ברית. נדר הוא קשר חזק מן החווה הליברלי ויש בו יותר מהבטחה. נדר נישואין יוצר קשר קיומי בין בני אדם ואיננו נחתם בחווה בין בני אדם אלא בברית בין בני האדם ובין האל. החובות שנגזרות ממנו אינן לפיכך חובות במסגרת של הסכם אלא חובות דתיות³³ – על כל הכלול בכך. סקרוטון סבור שחברות שבהן ברית הנישואין מתורגמת לחווה הן חברות אשר מסכנות את ילדיהן ואת הערך שבחיי אהבה ומשפחה, משום שהן מבססות אותם על קשר חלש יותר ותלוי תועלת. האיכויות הקדושות של נדר הנישואין חשובות אפוא על מנת לשמר חברה משגשגת.³⁴

סקרוטון מאמין שרק חובות הנגזרות מברית קדושה עשויות לייצר חברה שאנשים וקשרים אנושיים המתקיימים בה אינם עומדים למכירה ולא תלויים בתועלת. חובות האדיקות בחיי המשפחה, בקשר המקודש לבית ולארץ – כל אלה ראוי שיהיו מנותקים משיח רצוני ואנוכי. בלי הקשרים הטרוסצנדנטליים הללו, טוען סקרוטון, לא

נוכל להרגיש בבית בעולמנו.

בהערת אגב, לאור זאת, יש לתהות על המנהג המתפשט בימינו בחופות בישראל שבו בני הזוג אומרים זה לזה "אני רוצה לבחור בך כל יום מחדש". האמת היא שההפך הוא הנכון: רוצה אני שרגע הכניסה לברית ישחרר אותנו מהרצון האנוכי שלי; אני רוצה להאמין שהמעמד המקודש הזה מזמין אותנו לאמץ דפוסי חשיבה אחרים זה על זה. לא כאלה שייהפכו לשליליים ברגע שאינני מתאהב בך היום מחדש, לא כאלה התלויים בכמה טוב לי. ברגע הנדר, האדם מבקש מאלוהים, מהעדים ומהקהל היקר לו מכול: "אנא זכרו והזכירו לי את הרגע שבו הפכתי מאינדיבידואל גמור לאדם שמסוגל לחשוב גם בשניים. הזכירו לי שאצטרך לשכוח חלק ממי שאני היום בשביל אני עתידי הכולל בתוכי את בת זוגי. הזכירו לי שהתחושה הנפלאה של משפחה יכולה לנבוע רק מנדר לא רציונלי ונפלא זה. הניחו לי לזנוח את הרציונליות להיום. אפשרו לי להיות".

טענה זו על הקשר בין נישואים ומיניות תתקבל כנראה באהדה רבה בקרב דתיים אך תיראה אפילו לשמרנים שבחילונים כדרישה בלתי מובנת הרחוקה מאוד מחוויית החיים שלהם וכדרישה שאין הציבור יכול לעמוד בה. אכן, ניתן להסכים שלמוסד הנישואים יש ערך ואיכויות שונות, ושהוא תורם לביסוס תא משפחתי מתפקד ולקשר זוגי מצוין, אך בד בבד להאמין כי החוויה המינית גם כשאינה נתמכת במסגרת הנישואין אינה תופעה שלילית. כפי שהראינו, היכולת לחוות קדושה אכן טמונה באינטימיות עמוקה בין האוהבים אך לא ברור אם היא תלויה בנדר המקודש. יש מקום לדבר על עולם מלא במסורת, תשוקה, יופי וקסם גם ללא חותמת האדיקות שמספק נדר הנישואין – כשם שניתן להכיר בקיומה של קדושה במנותק מקיום האל.

על יופי, קדושה ומיניות

האמיתות הללו אינן זרות לתרבות האנושית. למעשה, תחושות אלו עולות בנו בכל פעם שאנחנו שומעים יצירה מוזיקלית טובה או מתבוננים ביופיו של העולם.

חלק מהרגעים הנפלאים ביותר בחיינו מתרחשים כשאנו מתבוננים בדברים יפים. נופי הארץ, יצירות אומנות, מבנה מרשים – כל אלה לא פעם שובים את מבטנו ואת תשומת ליבנו ללא סיבה מוגדרת ומותירים אותנו מלאי פליאה. התבוננות בנופים פראיים מרחיקה אותנו מנקודת המבט היומיומית של החיים, עוצרת את הזמן כמעט, ומזכירה לנו כמה נפלא הוא העולם. ההנאה מיופי היא הנאה חסרת תכלית, והיא מלמדת אותנו להסתכל על העולם כבעל משמעות בפני עצמו. בחוויה האסתטית הזו, האדם ניצב פנים אל פנים מול העולם ומרגיש שמבעד להנאה זו עלה בידו להתקרב אל העולם ולחוש בו פחות זר – שיש לו מקום. לכן, ההנאה מהחוויה האסתטית מרחיקה את תחושת הבדידות. חוויות אלו אינן יכולות להיתרגם למונחי תועלת כשם שחברות לא יכולה להיות מתורגמת למונחי תועלת. חוסר התכלית הטמון בהן הוא

הוא מה שמהנה בהן.

לעומת היופי הפראי של הטבע, קיימת חוויית היופי העולה נוכח אומנות אנושית. חוויית ההנאה מדבר יפה מסוג זה חייבת לכלול בתוכה הערכה. למעשה, בהנאתנו מהדבר היפה ביצענו שיפוט מסוים – המובל בידי החושים אך מערב את הנפש. הנאה ממין זה חושפת בפנינו את ההבדל שבין טעם במובן של גירוי ובין טעם במובן של שיפוט. טעם במובן גירוי מבטא שחרור של הורמונים, אוכל שטעים על הלשון, שהגוף מגיב אליו היטב. טעם מסוג זה אינו מערב בהכרח את האני. אינני נדרש להכריע בו אלא רק לתת לחושיי לעשות את שלהם. על טעם מסוג זה ניתן לבצע מניפולציה בקלות. תבליני פיצה הם דוגמה מוצלחת לכך: אין בהם שום דבר בעל טעם אך הם מגרים את החך ללא הפסקה. בהנאות מסוג זה לא מתחולל משהו עם האובייקט המהנה; הוא לא נשאר עימנו; הוא איננו בעל משמעות בעבורנו; והוא נעלם כמות שהופיע. ואולם, טעם במובן שיפוט מדגיש הערכה הטמונה באופי, במידה שבה חוש הטעם מעודן. מבעד ליכולת לשיפוט, להעריך ולפתח חוש טעם אמיתי אנו נעשים מי שאנו; רק דרך הכרה ושיח על יכולות השיפוט, אנשים מתודעים לעולם הפנימי שלהם ושל חבריהם.

דרך הבנת כושר השיפוט הכרוכה בחוויית היפה נמצאנו למדים שגם בתשוקה המינית אנו מבצעים הכרעה נפשית שהדבר שמולנו יפה, שהוא בעל ערך בשבילי. תרבות ההמון נוטה להשחית את כושר השיפוט המיני שלנו כשם שהיא משחיתה את כושר השיפוט האומנותי שלנו. תרבות ההמון המוזיקלית מנסה לסחוט מאיתנו כל טיפת רגש לא מסוגנן, להרכיב את האקורדים הפשוטים והמגרים ביותר לאוזן האנושית כדי שהאדם יילכד ברשתם. לרוב, הטקסטים של השירים הללו אינם משאירים הרבה מקום לתהיות או לדמיון. באותו אופן, במרחב המיני רווחת חשיבה פורנוגרפית על יחסי מין וגוברת ההתייחסות לפרטנר כאל אובייקט מיני. חשיבה זו נוטה לראות את מרכזו ומוקד המשיכה באיברי מינו של האדם – ולא בנפשו. הפורנוגרפיה הזו מנסה להעלות את סף היצר לגבהים חדשים ולהיות האחראית הבלעדית לסיפוקו, אך זו יכולה לספק אותנו רק כל עוד אנו מחוסרי תודעה של אני ושל טעם. לעומת הפורנוגרפי, היופי הארוטי, מלא התשוקה, מתמקד בפניו של האדם ובעיניו משום שהם נתפסים כחלון אל נשמתו. לכן, מבט בעיניים הרי הוא אינטימי לאין שיעור מהתגפפות פורנוגרפית.

לעומת היופי המונצח באומנות ולעומת יופיו של העולם הגדול, בתשוקה המינית האדם נזכר שהוא קיים כמוקד ערך כאן ועכשיו וכי יש ערך לרגע הגשמי הזה שהוא מצוי בו. החוויה המוזיקלית היא מושא השוואה מוצלח יותר לתשוקה המינית מבחינה זו – מבחינת אנושיותה, מבחינת הדרמה שיש בה והתעלות הנפש שהיא מציעה. מוזיקה, להבדיל מאומנות חזותית, נמצאת תמיד בתנועה ומוגדרת לפי טיב התנועה שלה. איננו נהנים מאקורד יפה אלא ממעבר אלגנטי המייצר הרמוניה מפליאה.

שמיעת מוזיקה, וביתר שאת מוזיקה אינסטרומנטלית, היא בראש ובראשונה פעולה של הדמיון. כאשר אנו שומעים קטע מוזיקלי, אנו "מלבישים" עליו רגשות מסוימים שאנו מכירים מעולמנו ואשר בדרך כלשהי הצליחו להיתרגם לצלילים. לשמוע מתח במוזיקה, לדוגמה, אין משמעו לשמוע צעדים הולכים ומתקרבים או לשמוע קצב הולך ומתגבר. אנו שומעים מתח בקטע מפתיע, במעברים מוזיקליים שאיננו יודעים כיצד יפתרו, בעומס מוזיקלי; כלומר אנחנו יכולים לשמוע מתח במוזיקה עצמה. היכולת הזו היא יכולת של הדמיון האנושי המחבר את עולמו הפנימי עם עולם הצלילים ומפרש את המוזיקה כאילו היא מדברת אליו. מתח, פחד או שמחה הם רגשות פשוטים באופן יחסי שקל להבין מדוע אנו מצליחים לזהותם במוזיקה; אבל אצילות, קדושה, כנות או פגיעות, רגשות שגם במילים קשה לנו לעמוד על טיבם, לפעמים מובנים לנו בצורה הטובה ביותר רק דרך העולם המוזיקלי – למרבה הפתעתנו. הסיבה לכך היא שמוזיקה והמשחק שלה עם דמיונו מכילים עולם אינסופי, עולם שאיננו כפוף למגבלות העולם הגשמי.

השפה האנושית מוגבלת מכדי לדבר על אלוהים, כפי שהזכירו לנו הרמב"ם או ויטגנשטיין; אבל המוזיקה – היא רשאית לנסות. לא סתם חוויות מוזיקליות תופסות מקום כה נרחב בתרבות האנושית. פעמים רבות הן מצליחות במקום שמילותינו מתקשות או נכשלות. אם נחזור לדוגמה של סקרלטון לגבי הריקוד, ניזכר שמוזיקה היא עולם מדומיין והריקוד הוא דרך לדמיין אותו. אם כן, באופן דומה ניתן לראות את התשוקה המינית כריקוד של הלב. כשהאוהבים מתעוררים זה לנוכחות האחר, הם מקשיבים לדברים שאי אפשר לבטאם במילים; הם חווים תחושה עמוקה יותר מדחף מיני, אבסטרקטית יותר מרצון לדאוג זה לזה, וממשית יותר מרצון לאהוב זה את זה. האדם יכול לומר "אני רוצה לעשות לך טוב", אך למילים אלו אין יכולת לבטא את כוונתו במדויק כמו המגע הרך. המגע המיני הוא אפוא סוג של ריקוד. הרוקדים יודעים מה לעשות לא לפי רצונותיהם המיידיים ולא לפי מה שהאחר אומר להם, אלא מהקשבה עמוקה למוזיקה של ההתוודעות ההדדית המיתרגמת לריקוד מוצלח בין גופיהם. כאשר רוקדים את הריקוד הזה, האוהבים נהנים מכל מה שיפה ובעל ערך בתשוקה מינית; הם עושים טוב זה לזה, מדברים בשפה חדשה ושונה, פוגשים זה את זה בפרספקטיבה אחרת – ולרגע מרגישים שהעולם כולו נברא למענם.

על כורחך אתה אוהב

ההשוואה בין תשוקה מינית לבין חויית היופי, האומנות והמוזיקה אומנם הראתה לנו כי חוויה קיומית נעלה אשר מכילה בתוכה אלמנטים של קדושה איננה חייבת להיות מקושרת לנדר דתי או להלכה מקובעת, אך עלינו להיזהר מהשוואה זו משני טעמים מרכזיים. ראשית, האינטימיות והחשיפה של העצמי בחוויה מינית גבוהות לאין שיעור מאשר בהנאה אומנותית, ועל כן תנאי הסף לחוויה מינית נעלה כזו

גבוהים הרבה יותר. לא זו אף זו: להבדיל מחוויה מוזיקלית, התשוקה המינית מופנית לאינדיבידואל מסוים, ספציפי, כזה המעורר את המשתוקק בגלל אופיו המיוחד לו. חוויה מינית טומנת בחובה רמת אינטימיות, הערכה ונאמנות גבוהה בהרבה מחוויות אחרות הדומות לה. נדמה שאין כל מניעה להתמסר לשיר כלשהו ושעה קלה לאחר מכן להתפעל מסיפור יפה; החוויה המינית לעומת זאת הרבה יותר אישית והרבה יותר בין-אישית מכדי שנוכל להתנסות בה עם כמה סובייקטים בתקופת זמן קרובה ועדיין ליהנות מפירותיה. שנית, להבדיל מהיחס בין אומנות לבין בידור – שם אנו נוטים להסכים כי יש משהו נעלה באומנות גבוהה אך אין פסול של ממש בהנאה רדודה, רגעית וקלילה יותר – הרי שהיחס בין יחסי מין בהקשר של תשוקה מינית הדדית ואינטימית לבין מין מזדמן ושטחי הוא שונה בתכלית. האחרון לא נתפס רק כזבוז בלתי מזיק אלא אף כדבר שלילי מצד עצמו.

גישתו של סקרוטון מציבה דרישה מחייבת מאוד כלפי שותפים ליחסי המין. הסתכלות אינדיבידואלית אשר חושקת באדם בגלל כל מה שהוא; הרצון לתשוקה הדדית; הביטחון המלא שבחשיפת הכוונות והעצמיות – כל אלה מתרחשים לא פעם כביטויים של אהבה בלבד. נדמה שהליך עוררות מינית בריא יכול להתחולל במלואו רק במערכת הכוללת בקרבה אהבה רומנטית.

הגם שתיאוריה זו מנהירה את הבעייתיות שביחסי מין מזדמנים, מעניין בהקשר זה לשאול מדוע רומן תמים אינו יכול לעמוד בתנאים הללו לתשוקה מינית בריאה ואנושית. והלוא גם ברומן בני זוג חושקים זה בזו בגלל מי שהם ומעוניינים בתשוקה הדדית. אלא שהרומן מכוון הרבה יותר לתשוקה לסיפור ותשוקה להיות גיבור הסיפור, תשוקה לרומן עצמו, להתרגשות שבחוויה – ולא בהכרח לאדם שמולי. הרומן סוחף את האדם למערבולת התרגשויות ולפרץ רגשות עזים, אולם הגילוי והחשיפה בעוררות המינית של הרומן שונים מאוד מאשר ביחסים של אוהבים.

סקרוטון מכנה זאת "דון הואניזם" – בהשראת הדמות המיתולוגית הכובשת, אליל הנשים, דון חואן. להבדיל מההחפצה של המין המזדמן, דון חואן איננו מתייחס לאישה כאל חפץ. הוא איננו חושק רק באיבריה המיניים או בסיפוק עצמי אגואיסטי. אך הוא גם איננו חושק בה באמת: איננו חושק בה באופן מלא, אינו חושק בכל מה שהיא. דון חואן חושק למעשה בתשוקה עצמה. הוא איננו מונע בידי יצר הסיפוק אך גם לא בידי אהבה – אלא בידי יצר הפיתוי. אנשי הרומנים מתנהגים כאלו רומן קצר ובלתי מחייב יכול למלא את ליבם מצד אחד, וכאילו חוסר המחויבות איננו מטריד ואף רצוי בעיניהם מצד שני. אולם תפיסה זו אינה עולה בקנה אחד עם עוגמת הנפש ותחושת ההשפלה המתעוררות כאשר הרומן נגדע באיבו בידי אחד הצדדים. "כמה תמימות הייתה ביי", שואל הננטש, "כיצד רק אתמול פתחתי את ליבי, גופי ונשמתי, והיום – נשכחתתי?" העובדה שהוא ידע כל העת שהיה זה "רק רומן", שהוא נפתח לאחר בידיעה מראש שדינו של הקשר להסתיים, לא תספק לו מזור כלל. המיניות הבריאה

איננה מוכוונת על ידי פיתוי אלא על ידי מימוש.

אי אפשר להתעלם מהתמונה העולה מדברים אלו הגורמת לנו לפקפק בהסכמה כמוטיב העיקרי של המוסריות המינית. המוסר הליברלי של ימינו מוביל לגישה שלפיה יש לקבל ולכבד כל היקשרות, גרועה והרסנית ככל שתהיה, כל עוד נערכה בצורה מוסכמת וחופשית. אולם ממה שראינו עד כה ניכר כי לא רק שהסכמה לבדה אינה מספיקה בעבור חווייה מינית אנושית, אלא שהיא אף אינה מונעת תופעות מיניות שליליות כהחפצה, ניצול, השפלה ועלבון.

ודאי שהסכמה היא תנאי בסיסי לקיום יחסים; אולם ככל שהדבר נוגע להיקשרות הנמצאת בלב היחסים הללו, מסביר סקרוטון, אין בינה ובין ההסכמה דבר. מרבית ההיקשרויות המשמעויות בחיי האדם אינן תולדה של הסכמה אלא של אהבה קדם-הסכמית היוצרת את הקשר ומבססת אותו, ומתוכה עולה מאליה ההסכמה להיות חלק מהקשר. מדובר בסדר מהופך של הסכם חווי: ההסכמה אינה מכוונת את הקשר אלא נובעת ממנו. היחסים המשפחתיים לדוגמה, אין בהם דבר וחצי דבר עם הסכמה; הם מבוססים על מערכת של אהבה ודאגה הדדית בלבד. במקרה הטרגיים שבהם מתעורר רצון של בן משפחה לעזוב ולהפסיק לראות במשפחתו בית, הדבר אינו נובע משינוי העדפות הגורם לו להתחרט על "הסכמתו" להיות חלק מהתא המשפחתי אלא מהתפוררות קשרי האהבה והאמפתיה המשפחתיים.

כך גם בהקשר הלאומי. הפרדיגמה השלטת בחברות ליברליות רואה ביחידות פוליטיות תוצר של "אמנה חברתית", המאגדת את כלל האזרחים יחדיו במעין חוזה בלתי כתוב אשר מאפשר להם לחיות יחד תוך התחשבות איש ברגשותיו של רעהו. אולם כשם שלטובת התקשרות בין-אישית דרושה תודעת גוף ראשון – "אני" – כך כדי להגיע למצב שבו ניתן ורצוי לדמיין חוזה חברתי, נדרש שיתקיים גוף ראשון רבים: "אנחנו". כדי שניתן יהיה לומר "אנו מכריזים בזאת על הקמת מדינת ישראל", נחוץ שיהיה איזה "אנו" קדם-הספמי המעוניין בחיים משותפים.³⁵ כלומר גם אם ישנה אמנה חברתית, הרי היא נוצרת רק על ידי פרטים בעלי רצון בעתיד משותף הקודם לאמנה, רצון הנובע מאהבה וקרבה הדדית. המניע המוסרי כבר מונח טרם ההצטרפות לאמנה והוא תנאי מחייב להצטרפות אליה.³⁶ בראייה זו, אמנה חברתית היא תגובה לאמונה בלגיטימציה של החיים המשותפים – ולא מה שמכונן את הלגיטימציה. ההסכמה אינה מבססת אפוא את החובה הפוליטית אלא משקפת מצב עניינים מסוים.³⁷

כפי שההסכמה איננה הבסיס לאמנה החברתית אלא משקפת את הקשרים הקדם-הסכמיים ואת האהבה הקדם-הסכמית שנחוצה כדי להתכנס לחוזה חברתי זה; וכשם שההסכמה אינה הדבק היוצר את המשפחה אלא פועל יוצא כמעט בלתי מודע שלה – כך גם, ואולי ביתר שאת, בקשר המיני. אנו מכבדים ומעריכים קשרי אהבה ותשוקה משום שאנו מבינים, גם אם לא באופן מפורש ומנוסח, את השפעתם

ומשמעותם בעבור נפשנו; ולא משום שהם עניין מהנה הנובע מרצון חופשי. יחסי מין ללא אמפתיה ואהבה יכולים להתקיים בהסכמה אבל מה ניתן להעריך בהם מעבר לאפשרות להנאה חושית נרקסיסטית? ואם לא די בכך, יחסי מין מסוג זה כוללים בתוכם סכנות עמוקות ומשמעותיות. תחושת ה"חבל שהסכמתי, זה היה לי מהר מדי", חרטה התוקפת לצערנו לא פעם שותפים לאקט המיני; חוסר שליטה בסיטואציה; הרגשת זרות צורמת במהלך יחסי המין ולאחריהם – כל אלה מתקיימים גם בתוך יחסים מלאי הסכמה. לעומת זאת, יחסי מין הנעשים מתוך הדדיות, אמפתיה, אהבה ותשוקה ודאי יכללו בתוכם הסכמה – האהבה ותהליך העוררות ההדדית לא יוכלו להתקיים בלעדיה – אך גם יהיו חפים מרוב הסכנות הללו.

ביחסי מין ניתן להביט זה לתוך זה, בתהליך עוררות הדדית הנובע מתשוקה מינית אנושית, אך ניתן גם להסתכל זה על זה, כחפץ, בתהליך גירוי מיני המרדד אותנו לכדי היצר החייתי שלנו. עולה מכאן מסקנה רדיקלית למדי בהקשר המודרני: הליך הגירוי של איברי המין כשלעצמו, אם הוא מתרחש שלא כתוצאה של עוררות הדדית – יש בו משהו פסול גם אם הוא נעשה בהסכמה מלאה. ההתקשרות עם אדם אחר לטובת גירוי מיני, בלי לרחוש לו אמפתיה מתאימה, מעידה על חשיבה קלוקלת ועל נטייה לזהות בגוף, ולא בנושמה, את מרכז ההנאה המינית. לפי גישה זו, העובדה ששני אנשים הצליחו לקיים יחסי מין ללא עוררות הדדית זו היא אות קלון בעבורם ובעבור מוסריותם המינית.

אם נבקש לגזור מוסר מיני מתוך תיאוריית התשוקה המינית של סקרוטון – ההולמת את חוויית היחסים המיניים הרבה יותר מאשר המוסר המיני הליברלי – ברי שיתקבל מוסר מחמיר, מגביל ובאופן כללי שמרני מזה שאנו מורגלים בו. בעמודים הבאים אבקש אכן לשרטט את גבולותיה של מוסריות מינית המשתקפת מגישה זו. אולם לפני כן, אציין שאנו עשויים לגלות כי בגישה זו טמונות גם משמעויות חדשניות. למשל, תפיסה כזו עשויה לתת פתח ללגיטימציה מסוימת, גם מהיבט שמרני, לנטייה מינית שאינה הטרוסקסואלית. יש לציין שסקרוטון עצמו לא ראה זאת כך; אולם אם אכן החשוב, העיקר והמשמעותי בתשוקה המינית הוא העוררות ההדדית של האחד לנוכחותו של האחר, המתרחשת כתוצאה מאמפתיה, דאגה ואהבה זה לזה, הרי שתנאים אלו עשויים להתקיים בלי קשר למינם ומגדרם של האוהבים. פתח זה מאפשר לאוהבים כאלו להצדיק עצמם שלא על בסיס סיסמאות פרוגרסיביות שטחיות אלא על בסיס טענה עמוקה; לא לקנות לגיטימציה באמצעות ריקון המעשה המיני ממטען משמעותי והעמדתו על ההסכמה החופשית לבדה, אלא באמצעות הדגשת האנושיות הקיימת ביחסים אלו, דרך התשוקה המינית, לא פחות מאשר ביחסים הטרוסקסואליים. לפנינו אפשרות לחשוב על גישה שמרנית מודרנית היכולה לחבק את המאבק הלהט"בי להכרה בזוגיות ובחיי משפחה לאור זהות בתפיסת מהות התשוקה ומהות האהבה המשותפות לזוגות במגוון הצורות.³⁸

מוסר מיני אנושי

מהן ההשלכות של גישת התשוקה המינית על המוסריות המינית?

אפתח בהתייחסות לתופעה ההולכת ומקבלת לגיטימציה לא רק חוקית אלא גם מוסרית בעולם הליברלי ובחוגים פרוגרסיביים מסוימים – תופעת "עובדות המין". תופעה זו נתפסת לגיטימית לחלוטין כל עוד היא כוללת הסכמה מלאה של עובדת המין. אפילו המתנגדים לתופעה זו בתוך העולם הליברלי אינם חולקים – ליתר דיוק: אינם מצליחים לחלוק – על כך שמדובר במעשה לגיטימי כאשר ישנה הסכמה. הם מתאמצים להצביע על האופנים שבהם תופעה זו מייצרת פגיעה כלשהי – בין בטענה שמה שנדמה כהסכמה הוא פיקטיבי (משום שמדובר באוכלוסיית נשים מוחלשת ומנוצלת), בין בהזיקות להשלכות חברתיות רוחביות (טענות שבדרך כלל אינן נחשבות לגיטימיות בשיח ליברלי) כגון שימור תפיסות שוביניסטיות ומחפציות כלפי נשים; אך לעולם לא מתוך ביקורת על חוסר המוסריות של המעשה עצמו.

סקרוטון, לעומת זאת, טוען שעצם תפיסתה של חוויית המין כמוצר שאפשר לקיים בו סחר חליפין היא פסולה. לטענתו, שמרנים רבים מדי הקלו ראש בהשלכות החברתיות השליליות של השוק ובניצול לרעה של הקניין,³⁹ והוא מאמץ בהקשר זה את הביקורת המרקסיסטית על כך שהשוק החופשי מייצר חשיבה מונחית-סחורות. השוק מעמיד למכירה גם את הדברים שלא ראוי לסחור בהם ושלא ראוי לתופסם במונחי עלות-תועלת. אהבה, יופי ויחסי מין הם דוגמאות מובהקות לכך.⁴⁰

סקרוטון מאמץ את הביקורת החברתית על מנגנון השוק העשוי להיות הרסני בעבור נורמות מוסריות:

השמרנות נתפסת היום בטעות ככזו שאין לה מה להגיד על האופן שבו חברת צריכה משפיעה על הערכים העמוקים שלנו או על דברים שראוי שכסף לא יוכל לקנות. מבחינת הכלכלן, אין אפשרות להפריד בין ערך ובין מחיר. אך האמת היא שערך מתחיל במקום שבו החישובים נגמרים. הדברים שחשובים לנו יותר מכולם הם הדברים שלעולם לא נמכרו.⁴¹

חשיבה זו גורמת לנו לאמץ חשיבה אנוכית בנוגע ליחסי מין ומפוררת את קדושתם. היא גורמת לנו לאמץ תודעה צרכנית הרואה בעולם כולו שוק, ובנו – לא יותר מסוחרים המבקשים להגיע, בכפוף להסכמה "חוזית", לרכישת המוצר שיספק לנו את ההנאה המיטבית והמרבית. זוהי הלוגיקה המנחה מין מזדמן וחיפוש פרטנר לקשר "לא רציני", המגיע לשיאו הגרוטסקי באפליקציות המאפשרות לדפדף בני אדם.

תופעה שנייה שגישה זו מאפשרת לנו לחשוב עליה בצורה מורכבת יותר היא תרבות היופי הפיזי הרווחת בחברות ליברליות. הפניית המבט הזו מהאדם האנושי אל היצור הביולוגי תורמת לאימוץ מודל יופי חסר אישיות, בובתי, כזה המדגיש את

הקימורים הנכונים אך לעולם מגיע עם ארשת פנים שתומה וחסרת אישיות, שהרי זו אינה מעניינת.⁴² במישור הזה, ניתן לזהות הסכמה בין גישה שמרנית לבין השיח הפמיניסטי בנושא ההחפצה ותרבות היופי המתמקדת בגוף ולא בפנים, בקימורי הגוף ולא בהבעות. לפי פמיניסטיות רבות, מה שמכונה "תרבות האונס" מתחיל במקום שבו מתייחסים לאישה כאל מוצר, כאל גוף בלבד; במקום שבו משכנעים נשים כי כדי להיות נחשקות, הן חייבות להיות מיניות במובן הפורנוגרפי ולא במובן האנושי. זו דינמיקה המתרחשת בחברה הרואה את הפורקן, במיוחד הגברי, כיעדו של המעשה המיני – ולא את החוויה ההדדית. אם תשוקה מינית מכוונת ליצר המיני, אזי האישה איננה מעניינת כאדם אלא כיצור ביולוגי או כרכוש. תרבות זו מתייחסת לאישה הספציפית, הייחודית, כבלתי רלבנטית לאקט המיני; היא גורמת לגברים לחשוק בנשיות באופן כללי – ולא באישה שנמצאת מולם. הוגות רבות, סימון דה-בובואר לדוגמה, מתייחסות לחוויה זו של האישה הבלתי-מסוימת, של זו שמעניינת רק כחלק מקבוצת הנשים. האחרות הזו, הבלתי-מסוימות הזו, איננה מאפשרת דיאלוג של סובייקט-סובייקט ולכן איננה מאפשרת יחסים של תשוקה מינית במובן שסקרוטון מכוון אליהם. במובן זה, קל להבין מדוע אף שיחסי מין בתרבות כזו נעשים בהסכמה, יש המסוגלים – בעיקר מסוגלות – לחוותם ולתארם כסוג של אונס, גם אם לא פלילי, וכיצד למרות דרגת השוויוניות הרבה הנלווית לה, עדיין רווחים בה גילויים של הטרדות מיניות ואדנותיות.

התופעה השלישית שגישה זו תורמת ליכולתנו להתייחס אליה, אולי יותר מכול, היא הפורנוגרפיה. בשונה מהעמדה הפמיניסטית, סקרוטון מבקר את התרבות הפורנוגרפית לא רק מהפרספקטיבה של העוסקים בתחום אלא גם מהפרספקטיבה של הצופה. פמיניסטיות יטענו שהבעיה בפורנוגרפיה היא ההחפצה של הסובייקט, בייחוד של נשים. סקרוטון לעומתם מדגיש שהרע המשמעותי שמחוללת הפורנוגרפיה איננו ההחפצה לבדה אלא הביזור הרדיקלי של הרגשות המיניים שחש הצופה. ביזור רגשות רדיקלי הוא היפוכה של הפעולה ההתכוונתית, הפיכה של פעולה מנטלית לכזו שאין לה סובייקט מוגדר. הפורנוגרפיה מעלה על נס את ההתרגשות המינית שאינה נובעת מיחסי אני-אתה. העוררות המינית נדמית כך בטעות כמצב פיזי ולא כביטוי של העצמי. הסתכלות כזו משנה את ההתייחסות לעוררות המינית מפעילה לסבילה – לדבר הקורה לאדם ולא לדבר שהוא אחראי לו.⁴³

סחר במין, החפצה, פורנוגרפיה – פעולות מיניות כאלו שאינן הדדיות ובין-אישיות הן פעולות שצריכות להיות נתונות לביקורת בידי נורמות מוסריות, גם אם מעורבת בהן הסכמה. הן מעלות – וראוי שיעלו – תחושת זוהמה בקרב מי שמתנסה בהן.

קטגוריה זו של הזוהמה (dirty) היא אחת הקטגוריות החשובות בהקשר של מוסר מיני. זוהמה היא התחושה המתעוררת באדם כאשר הוא חש שנעשה מושא למחשבה

סוטה. הזוהמה מעוררת בושה הנובעת לא מעונג אסור כלשהו או מחשיפת האיברים המוצנעים אלא מחשיפה למחשבה מינית של אדם אחר החושק בנו לא בזכות עצמו. סקרסון מביא כדוגמה לכך דוגמנית עירום המדגמנת בסטודיו לציור. היא אינה חשה כל תחושה שלילית, עד שלפתע היא מבחינה שמישהו בחלון מחוץ לסטודיו מציץ עליה – והיא נחרדת. המחשבה שראו בגופה אובייקט מיני ומושא לתאוה גרמה לה לחוש זוהמה אף שהייתה חשופה כבר לפני כן כל העת.⁴⁴

תחושת הזוהמה מתעוררת במצבים מצערים רבים הקשורים בחיים הבין-אישיים. כאשר אדם מגלה שהוא נבגד על ידי אהובו, הוא איננו מרגיש רק פגוע, אלא מחולל, מזוהם ומושפל. תיאורים רבים נכתבו על תחושות קשות אלו שאינן עוזבות את הנבגדים; לא בכדי יצירות קלאסיות רבות מתארות את ההרג או ההתאבדות כמוצא האחרון מתחושה זו. קשה לבטא את עומק התחושה זו באמצעות אוצר המילים הליברלי, המסוגל – לכל היותר – לתאר כי כל שהתרחש כאן הוא פגיעה באמון של בני הזוג ואשר איננו שונה באורח מהותי ממקרה שבו בן הזוג משקר שהוא נשאר בעבודה עד שעה מאוחרת כשבעצם הוא יוצא לבר עם חברים.

תחושות זוהמה עמוקות ביותר עולות לנוכח פשעים של אלימות מינית. ללא הכרה בזוהמה, לא נוכל לזהות את מידת החומרה המלאה של פשעים אלו. תחושת אונס של נפגעת מין איננה רק תחושה רק של חוסר כבוד או אי-התחשבות ברצונה אלא תחושה של חילול נשמתה. כדי להבין מדוע אונס הוא פשע חמור הרבה יותר מאלימות גופנית, שעשויה להיות "מכאיבה" יותר, או מהלבנת פנים ברבים, שיכולה להיות "משפילה" יותר, מן ההכרח להבין את עוצמת הזיהום והחילול העוטפת מעשה זה. תחושה זו היא ההפך הגמור מתחושת הקדושה המעורבת ביחסי מין כשהם מתבצעים בצורה הראויה. תחושת הזיהום הזו איננה קשורה רק בחדירה למרחב האישי; היא זיהום של העולם הפנימי שספק אם ניתן להתגבר עליו. אם המפגש המיני האנושי מספק לנו בית בעולם ומאפשר להרגיש את התענוג שבקיום, הרי שהפגיעה המינית עוקרת את האדם מהעולם ושוללת מהקיום את העונג שבו. גם מבחינת הפוגע, אין הפשע מכוון לניצול הגופני גרידא או לסיפוק היצר המיני, שהרי אלה ניתנים לסיפוק באמצעים נוחים וקלים הרבה יותר. הפשע מכוון לבקשה הרעה מכול: השחתת נפשו של הקורבן, הרצון לטמא את נפשו דרך גופו.

ההכרה בעומק הפגיעה שבפשע המיני עומדת בסתירה לתפיסת המתירנות המינית בת זמננו המקילה ראש במין. אידיאלים סותרים אלו הם מקור לא רק לפגיעות מיניות קשות מנשוא אלא גם לבלבול ותסכול גבוה בשל חוסר ההלימה הרגשית בין הרצון להיות משוחרר-מינית בהתאם לנורמות החברתיות ובין תחושת הזוהמה המתעוררת כאשר המעשה המיני לא נעשה מתוך הדדיות מתאימה.

השיא של תחושות זוהמה עולה בנו במצבים מיניים שהם טאבו חברתי עמוק.

פדופיליה, נקרופיליה, בסטיאליות (יחסי מין בין בני אדם לבעלי חיים) – כל אלה הם סטיות מיניות שלאדם הממוצע קשה להישאר אדיש כלפיהן. האם, כפי שהמוסר הליברלי מבקש לטעון, הבעיה היא רק בהיעדר ההסכמה המצוי בתופעות הללו?

תופעת גילוי העריות היא טאבו חברתי עמוק אשר עשוי לסייע לנו לשפוך מעט אור על מקור הזוהמה של תחושותינו. גילוי עריות בין אחים בגרים, לדוגמה, אשר מקיימים יחסי מין מוגנים ללא כוונה להוליד ילד, ייתפס במוסר הליברלי כחריגה מנורמות חברתיות אבל לא הרבה מעבר לכך. הסברים אבולוציוניים מראים כיצד גילוי עריות איננו משתלם מבחינה גנטית ולכן יוכחד; אך פסיכולוגיה אבולוציונית זו איננה נותנת שום מענה לטאבו, לרתיעה ולגועל העמוק שאנו חשים נוכח גילוי עריות. כלומר היא נכשלת במתן הסבר להתכוונות של תחושות הגועל ולהכרה שמעורב בה שיפוט על אודות הנאה מינית המערבת זיהום של אלה המבקשים אותה. האבולוציה איננה מסבירה לנו מדוע תופעות אלו נחשבות עבירות נגד המוסר האנושי הבין-אישי אלא רק מדוע הן אינן משתלמות מבחינה גנטית.⁴⁵ אלא שאנו מזהים בגילוי עריות הפרה של קשר ביתי, כזה שלא יוכל להיות משוחזר אחרי המקרה. הקשר המשפחתי הוא קשר לא נבחר, שנגזרות ממנו חובות ובכללן איסור גילוי עריות. המשפחה משמשת מסגרת אינטימית ומוגנת שיכולה להישאר כזו רק אם מוציאים את המיניות אל מחוץ לה; ולכן האובייקט המיני במהלך גילוי עריות איננו אובייקט ראוי לתשוקה.⁴⁶ באותו אופן, גם מקור הוקעת תופעת הפדופיליה איננו רק חוסר הסכמתו של הילד למעשה המיני אלא עצם המשיכה למי שעוד לא עיצב את אופיו המגדרי – מי שטרם נעשה גבר או אישה היכולים להגיע לאינטימיות גופנית ונפשית של התשוקה המינית. עצם התשוקה והעוררות לנוכח יצור זה בזוויה, זאת ולא רק המעשה גופו.

תמונת המוסריות המינית כפי שהצגנו אותה עד כה מקנה לאדם יכולת לקיים את האני המלוכד שלו אל מול הכוחות המבזרים שהוא מוקף בהם, ביזור המשקף את העובדה שהוא בן אדם שיש לו גם תשוקות ופחדים חייתיים ולא רק סובייקט טרנסצנדנטלי שהתבונה לבדה מניעה אותו.⁴⁷ מוסריות זו איננה זמינה מחוץ להקשר החברתי. רק באמצעות שיפוט הדדי, הבנת העולם הפנימי של הזולת ומתן צידוקים זה לזה, אנו מתוודעים לכל מה שמעניין ובעל ערך בתשוקה מינית זו. כפי שמוזיקה ואומנות הן סוגות המתאפשרות רק בחברה אנושית המקיימת שיח אסתטי ומוסרי על מושגי יופי, קדושה, שגב וטוב, כך גם התשוקה המינית היא סוגה הזמינה רק בחברה המנכיחה אידיאל של תשוקה מינית בריאה ודנה ביחסי אני-אתה וביחסי גוף-נפש. בלא חינוך מתאים וגישה ממושמעת כלפי מפגשים ארוטיים, לא תיכון מוסריות זו. בימינו נהוג לראות באדם המתנקה ממוסכמות החברה "אדם אותנטי" הזוכה לחזור למצב הטבע הטהור, אך לפי גישה זו ההפך הוא הנכון: אין מימוש עצמי, אין ערך אנושי ואין גילוי עצמי אותנטי במנותק מהחברה.⁴⁸ כדי לחוות אהבה ותשוקה זקוק

האדם למבנים חברתיים.

מימוש אידיאל זה של תשוקה מינית, כמו כל יחסי מוסר ואמפתיה בין אדם לאדם, איננו תפקידו של החוק הליברלי שעניינו – וכל שביכולתו – הוא להגדיר את תנאי הסף לפעולה הפלילית ולא לפעולה המוסרית. אין בכוונתי לטעון כי יש להגביל בחוק יחסי מין שמחוץ לאהבה רומנטית, כפי שאין זה מתפקידנו לשלוט ביחסי חברות וביחסי משפחה. המערכה המתנהלת כיום על מוסריותו של הקשר המונוגמי ובריאותו, על תרבות האונס ועל התפיסה המינית המבטלת את הבושה ומבקשת לשחרר לחלוטין את החוויה המינית מהאינטימיות הנוקשה – צריכה להישאר במרחבי החברה והתרבות. אולם אפשר בכל זאת לחשוב גם בהקשר החוקי על תופעות הקצה, אשר מקושרות לחוויה המינית כמוצר צרכני, ולשקול שוב את מקומן בחברה, והאם – ואם כן, כיצד – ניתן וראוי למגרן. אפשר לחשוב גם על יחסה של המדינה למוסדות ולהסדרים חוקתיים המשמרים את החשיבה על משפחה ונישואין, ולהרחיב אותם אל מעבר להסדרי הנישואין ההטרסקסואליים. גישה זו ודאי יכולה לשמש אותנו לצורך חשיבה מחודשת על תוכניות החינוך המיני המועברות לילדינו במערכת החינוך. כל אלו נושאים חשובים והרי גורל ליכולתנו לקיים מוסריות מינית בריאה בעידן חילוני, אשר קצרה היריעה מלעסוק בהם כאן. ברי כי ללא שיח ציבורי רחב ונוקב על תופעת המיניות כתופעה אנושית שיש לתת עליה את הדעת, יעמיק הרדוקציוניזם המיני את אחיזתו בקרבנו ובקרב הדור הצעיר המבקש "להקליל" את יחסו למין ומזהה בטעות את מרכז התשוקה בגוף האדם ולא באישיותו. לעיתים קרובות, טיעונים רדוקציוניסטיים אלה כה פשוטים להבנה ונדמים כה אינטואיטיביים עד שהם מותירים את האדם הפשוט – אשר באופן ספונטני מקשר בין תשוקה מינית ואהבה רומנטית – בוש ונכלם מתפיסותיו המיושנות. הבנת התשוקה המינית כפי שסקרוטון מנסח אותה עשויה לסייע לנו להבין שדווקא תשוקה זו, המתגבשת בכוונותיו של האדם קודם שהיא מיתרגמת לגופו, המתרחשת בהקשר יחסי אני-אתה בריאים, היא היא הדרך ההומנית והאנושית להתייחס ליחסים מיניים בעידן שלנו.

סוף דבר

אין נושא אינטימי יותר ממיניות האדם. אין מקום שבו מתגלה האדם ונחשף – מבחינה גופנית ונפשית – כמו ביחסי מין. ואומנם, אינטימיות זו מולידה מבוכה גדולה. מבוכה ראשונה היא המבוכה לדבר, לתת מילים ולתת פומבי לנקודות הרגישות ביותר בנו. כך, גם כשאנו רוצים לפרט ולשתף איננו מוצאים את המילים הנכונות לעשות זאת בלי שניפגע או שנפגע באדם היקר לנו. גם בשיתוף חברי אנו ממהרים לברוח מהמקומות הרגישים והעמוקים לעבר ההיבטים הגופניים והטכניים. מבוכה שנייה עולה לא פעם מול חברה שמרנית שמפחדת לראות במיניות דבר יפה, הטומן בחובו את כל הפלא של להיות אדם. חברה כזו מותירה את המיניות לחדרים

החשוכים, לפינות הנסתרות, ומניחה שבמסגרות הנכונות של נישואין ומשפחה הדברים יסתדרו מאליהם. מבוכה שלישית היא המבוכה שעולה מול חברה ליברלית אשר אינה מצליחה להתרומם מעל שיח ההסכמה – החשוב בפני עצמו אך בלתי מספק. אדם החי בחברה ליברלית מוצא עצמו לא פעם זע באי-נוחות בכיסאו אל מול עולם מלא ביטויים וייצוגים מיניים אך חף מתשוקה, עולם המעביר מסרים של שחרור ופתיחות שנדמה לעיתים כי מבלי משים משחררים ומפוגגים את כל אנושיותנו. מאמר זה נועד לנבוכים, אשר ליבם יודע להרחיקם מהביטויים החייתיים של מיניות האדם, אך קולם נדם. די לי אם דברים אלו נתנו מעט מילים למבוכה זו ועמדו על היפה והמיוחד שבנו – כבני אדם.

-
- | | |
|---|--|
| 17. שם, עמ' 41. | 1. כמה מספריו אף תורגמו לעברית: על טבע האדם; להיות שמרון; שפינוזה; מדריך לתרבות המודרנית. |
| 18. שם, עמ' 25. | 2. Roger Scruton, <i>The Soul of the World</i> , Princeton University Press, 2016, Kindle edition, p. 40 להלן: נשמת העולם. |
| 19. שם, עמ' 33. | 3. Roger Scruton, <i>Sexual Desire: A Philosophical Investigation</i> , A&C Black, 2006, kindle edition, p. 5 להלן: תשוקה מינית. |
| 20. שם, עמ' 61. | 4. רוג'ר סקרוטון, על טבע האדם, מאנגלית: שמעון בוזגלו, ירושלים: שלם, 2019, עמ' 5. |
| 21. שם, עמ' 62. | 5. שם, עמ' 7. |
| 22. שם, עמ' 168. | 6. נשמת העולם, עמ' 160–164. |
| 23. שם, עמ' 225. | 7. על טבע האדם, עמוד 31. |
| 24. שם, עמ' 55. | 8. שם, עמ' 10. |
| 25. שם, עמ' 49. | 9. תשוקה מינית, עמ' 50. |
| 26. שם, עמ' 50. | 10. נשמת העולם, עמ' 30. |
| 27. שם. | 11. תשוקה מינית, עמ' 17. |
| 28. משנה, אבות ה', טז. | 12. שם, עמ' 30. |
| 29. על טבע האדם, עמ' 78. | 13. שם, עמ' 75. |
| 30. שם, עמ' 85. | 14. שם, עמ' 17. |
| 31. נשמת העולם, עמ' 22. | 15. על טבע האדם, עמוד 47. |
| 32. שם, עמ' 70. | 16. שם, עמ' 22. |
| 33. על טבע האדם, עמ' 84–86. | |
| 34. שם, עמ' 91. | |
| 35. שם, עמ' 42. | |
| 36. רוג'ר סקרוטון, להיות שמרון, מאנגלית: יאיר | |

- לוינשטיין, תל-אביב: שיבולת, 2020, עמ' 46.
37. שם, עמ' 20.
38. סקרוטון איננו מבקר את המוסריות של האקט המיני הלהט"בי אך גם איננו מתייחס להגותו ככזו שמקדמת את המאבק הלהט"בי. לתפיסתו אומנם אין ביקורת מוסרית על אקטים אלו כל עוד הם נעשים דרך אהבה ארוטית ותשוקה מינית, אך דרך תפיסת המגדר שלו הוא מסביר בהרחבה כיצד יחסים הטרו-נורמטיביים פותחים לנו פתח למסתורין גדולים יותר המאפשרים חוויית קדושה שספק אם ניתנת למימוש ביחסיים חד-מיניים בשל מוכרות מגדרית וגופנית גבוהה יותר (דבריו מזכירים, במידת-מה, את אלו של ניר מנוסי במאמרו "לאהוב את השונה", השילוח, 1 [2016], עמ' 95-116). אף שדיונו של סקרוטון על מהות המגדר מעניין מאוד, אני מתנגד לתפיסה זו ורואה בה את
- החוליה החלשה בספרו ולכן גם לא הצגתייה במסגרת המאמר.
39. להיות שמרן, עמ' 95.
40. שם, עמ' 99.
41. שם, עמ' 193.
42. תשוקה מינית, עמ' 157.
43. על טבע האדם, עמ' 48.
44. שם, עמ' 144.
45. שם, עמ' 42.
46. תשוקה מינית, עמ' 313.
47. על טבע האדם, עמ' 67.
48. תשוקה מינית, עמ' 348.

הכנסתי אגרוף באוטובוס, או: על שגשוג ונימוס

כחברה עירונית, צפופה ועשירה, האתיקה שלנו מחייבת איפוק, ציות לכללים ו"חתימה נמוכה". אבל בפני המערערים על האתיקה הזאת נדרש לפעמים להפעיל את שריר הזרוע

היום הכנסתי למישהו אגרוף בפרצוף.

טוב, זה לא היה ממש היום, זה היה לפני זמן מה. אבל כל העניין הזה עורר בי הרבה מחשבות שלא נותנות לי מנוח.

אז הנה סיפור שהוא קצת חוויה אישית, קצת היסטוריה כלכלית-חברתית וקצת הרהורים עצובים. זה הולך להיות ארוך, והסיכום לא יחרוג הרבה מהאמירה הכללית ש"זה רע לתת לאנשים אגרוף בפרצוף, אבל יש אנשים שצריך לתת להם אגרוף בפרצוף, אחרת כולנו נהייה בבעיה"; אבל זה מעניין.

*

באותה עת, ראשית תקופת הקורונה, עליתי לאוטובוס בחזרה מהעבודה. בחודשים הראשונים השתדלתי להימנע מאוטובוסים, אבל בסופו של הדבר ההכרח וההרגל עושים את שלהם: עוטים מסכה, מנסים להתרחק מאנשים אחרים ומקווים לטוב.

אחרי כמה תחנות עולה לאוטובוס בחור צעיר. נראה שעכשיו השתחרר, אם נניח שגויס מלכתחילה. היה לו כל מה שצריך על מנת להשלים את הלוק: גופייה חושפת שרירים, זיפים, אוזניות איירפודס חדשות והביטחון האינסופי שמאפיין את הגיל הצעיר. היה לו הכול, חוץ ממסכה. הוא מתיישב לידי, אני ממתין כמה שניות שישים מסכה. הוא לא שם.

דוד טל שימש ראש תחום כלכלה בתוכניות קרן תקווה. כיום מרצה לכלכלה ומדיניות ציבורית במגוון מסגרות.

כדאי שאעצור עכשיו ואבהיר נקודה חשובה: מבחינתי, בשלב זה ועם מה שאנחנו יודעים על הקורונה, מדובר באדם אלים. הוא מסכן אנשים באופן אקטיבי, מתוך מודעות שלמה למה שהוא עושה. העובדה שאני במקרה בקבוצת סיכון קשה למחלה לא מעלה ולא מורידה מכך. אין לי יותר מדי סבלנות לאנשים כאלה בימים כתיקונם, והימים ההם היו הכול מלבד מתוקנים.

אני אומר "שים מסכה בבקשה, עכשיו", לשבריר שנייה העיניים שלו נעות לכיווני, אבל אז הוא מסתכל שוב ישר ומרכיב, באיטיות מכוונת, אוזניות. אני מחכה עוד כמה שניות. "שים מסכה בבקשה עכשיו", אני אומר, והזרוע שלי מתחככת בשלו. הוא לא מבזבז זמן ופונה אליי מייד.

"אתה תגיד לי מה לעשות?! סתום! אתה בא אלי באלימות?!". אני משתדל לא לאבד סבלנות, אבל צועק עליו בחזרה די מהר שישים מסכה, וקורא לו בכמה שמות פחות יפים. הוא צועק בחזרה וקורא לי אלים. אני מנסה לצאת מהספסל למקום אחר; הוא דוחף אותי חזרה בכוח וממשיך לצעוק. די ברור שהוא בא לריב. כנראה גם אני.

*

משהו משונה קורה לגוף אחרי שנותנים אגרוף לפרצוף. אני כבר כמעט שכחתי את התחושה, בכל זאת עבר יותר מעשור מאז התיכון. הגוף מתמלא אדרנלין, ומפעיל אצלך (או אצלי, לפחות) שני חלקים שונים לגמרי של המוח. חלק אחד קורא לך להפסיק. "אתה לא יודע מה הוא יעשה", הוא אומר. אולי הוא יבוא עם חברים בלילה? אולי הוא יאיים על חברה שלך? אולי הוא יעשה מיליון ואחד דברים שכל אחד פחות סביר מהשני, כי באמת, מה הסיכוי? אבל אולי. "תתרחק", החלק אומר. "פשוט תלך, זה מסוכן".

החלק השני צמא לדם.

יש תחושה שכל הגוף מתנפח. האדרנלין גורם לך להרגיש גדול כ-10 סנטימטרים ו-20 קילוגרם. "הוא העז לגעת בך", הוא אומר, והעונש על זה צריך להיות מהיר. אגרוף אחד והוא שכוב על הספסל. זה הזמן לוודא שהוא לא יקום.

אני מניח שגם לחטוף אגרוף בפנים עושה משהו לגוף שלך. לא שאלתי, והבחור שלצדי לא נראה במצב רוח לשתף. ככלל, אני מנחש שאחרי כמה דקות של כאב, לא נשאר אפקט פיזי משמעותי. המרחב לא אפשר תנופה משמעותית, והתנועה של האוטובוס גרמה לי להחטיא את האף ולפגוע בעצם הלחי, העמידה הרבה יותר. את האפקט הרגשי אני יכול רק לדמיין. כנראה מדובר בתמונת ראי לתחושות שלי.

*

בשלב זה שאר היושבים באוטובוס, אשר התעלמו באלגנטיות מהצעקות עד עכשיו, נכנסים לעניינים. אחד הנוסעים, בחור מעט מבוגר יותר, נראה כבן 40, ממחר לבוא



ולנסות להפריד בינינו. אחרי כמה שניות של הלם הבחור שלצידי קם ומתחיל לצעוק עליי שוב. אני קם וצועק עליו תוך שאני מנסה שוב לצאת מהספסל ולהתרחק מהפה החשוף שלו. אני מתכוונן להנחית עוד אגרוף במקרה הצורך, אבל הפעם הוא לא מנסה לעצור אותי. רק צועק ונועץ בי זוג עיניים רושפות – חצי מפחד, חצי מכעס.

אני זו, והבחור המבוגר נכנס בינינו. נוסע אחר מושך אותי לכיוונו: "לפעמים פשוט צריך לדעת ממי להתרחק". הנוסע המבוגר מנסה להרגיע את הבחור הצעיר, שנראה שהחליט באופן סופי שחבר שלי הוא כבר לא רוצה להיות. הוא מתחיל להתלונן עליי, הנוסע מנסה להרגיע אותו, אני מפסיק להקשיב.

אחרי כמה שניות הצעקות שלו עוקרות אותי ממחשבותיי. "בן זונה! מה נראה לך שאתה מדבר אלי ככה, רק בגלל איך שאני נראה!?" מהרמקולים מגיע קולו של הנהג: "אהבת חינם חבר'ה, אהבת חינם", ואני מנסה לקחת נשימה עמוקה ולחשוב.

אני פונה חזרה לנוסע גלוי השרירים והפנים. "אתה לא הולך להקשיב לי עכשיו, אני יודע, אבל אני מקווה שתחשוב על מה שאני אומר הערב כשתהיה לבד. מה שעשית פשוט הפחיד אותי. אני פשוט לא רוצה להיות חולה ואני באמת לא רוצה להרביץ לאף אחד". הייתה לי נקודה מעט יותר עמוקה, אבל לא הגעתי אליה. הרי גם את המשפט הראשון אין סיכוי ששמע מעל לקול הצעקות של עצמו.

אני מוותר, מתיישב כמה ספסלים לפניו ומסתכל מהחלון על המכוניות והאנשים שעוברים. כמה תחנות לאחר מכן אני יורד, לא לפני שאני מסתכל אחורה. נראה שהנוסע המבוגר שכנע אותו לעטות מסכה סופסוף; הוא לא מסתכל לכיווני.

*

משהו משונה קורה לגוף אחרי שנותנים אגרוף לפרצוף. אם אני זוכר נכון האדרנלין נרגע מהר יותר כשאתה כבר מתורגל, אבל במקרה שלי, שעה וחצי עברה והגוף עדיין מסרב להירגע. הגוף מזדעק נגד כל ניסיון לקרוא או לעבוד, ודורש ממך לקום ולהרביץ. לנוסע, לנוסע האחר, לבנאדם כלשהו, לקיר, זה לא באמת משנה כל עוד תעשה משהו.

הרווח שבציפיות

בחודשים האחרונים, קומץ מכריי שאולצו להקשיב לי יודעים שעסקתי המון בקריאה וכתובה לא רק על צמיחה כלכלית במובנה הטכני (השאלה איך ניתן למרב את כמות ה"דברים" שביכולתנו לייצר ולקנות), אלא על חברה משגשגת במלוא מובני המילה: כלכלית, חברתית ותרבותית. בדיונים על כלכלה ומדיניות ציבורית אנו רגילים לשים את הדגש על הדברים שהמדינה צריכה לעשות בשביל החברה: איפת חוזים אפקטיבית, כינון מוסדות יציבים, תהליך חקיקה שקוף וברור ועוד כהנה וכהנה מילים

משעממות. לעיתים קרובות מדי, הצד השני והחשוב לא פחות של משוואת השגשוג נשכח: שום מסגרת חוקים רשמית לא תעשה טוב כשהאנשים עצמם לא "טובים".

נצא אפוא למסע קצר בעקבות השאלה מהו "טוב" הנדרש לחברה שלנו. אמנם, קטונתי מלקבוע אמת אבסולוטית בשאלה העמוקה "מהו טוב", ולכן אתמקד בטענה צנועה יותר: מערכות מוסר שונות מביאות לתוצאות כלכליות שונות, ונכון להעדיף מערכת מוסר שמאפשרת לנו להפוך לעשירים, בריאים ונינוחים יותר. המסע הזה, אני מבטיח, משמעותי לאגרוף שהתחלנו בו – ושוב נסיים. אני מקווה שתישארו אתי בדרך הארוכה למדי.

ובכן – מרוב שאנו שקועים בצרות הפרנסה ובטרדות היומיום קל לנו לשכוח כמה אנו, כמעט כולנו עם מעט מאוד יוצאים מן הכלל, עשירים. במשך רוב שנות קיומו של המין האנושי, האדם הממוצע לא היה עשיר במיוחד. למעשה, גם האדם ה"עשיר" לא. רף הכניסה לעשירון העליון, במשך רוב שנות ההיסטוריה, היה רמת מחיה של יותר מ-2 דולרים – לא לשעה כמובן, ליום שלם. בחרו אדם אקראי מתקופה כלשהי בהיסטוריה האנושית, ואפשר לשער בוודאות גבוהה שהוא אכל והתלבש פחות טוב מקבצן מודרני בתחנה מרכזית.

הניצנים של הצמיחה הכלכלית הגדולה הנצו לפני כ-500 שנה, אך הצמיחה החלה לדהור באמת רק לפני כ-250 שנה, עם תחילתה של התקופה שאנו מכנים היום "המהפכה התעשייתית": המעבר ממשטר כלכלי המבוסס בעיקר על ייצור במסגרת יחידנית או משפחתית, מי בחוה! ומי בבית המלאכה,² לייצור המוני באמצעות מכונות גדולות יותר. הפריצה הגדולה בתחום החלה בתעשיית הטקסטיל, והתרחבה עם הזמן כמעט לכל תעשייה ושירות שישנם.

את ההיגיון מאחורי השינוי הזה היטיב לנסח בעצם הימים ההם אדם סמית. ספרו 'עושר העמים' (1776), ובשמו המלא "מחקר בדבר טבעו וסיבותיו של עושר האומות", נחשב לרגע מכונן של המחשבה הכלכלית; הספר שכנע פוליטיקאים ואנשי ציבור רבים לא להתנגד לרווחת השינוי הכלכלי שנשבו בזמנם, אלא לאמצן למרות חבלי הלידה הלא קלים.

סמית טען שאת הגורמים לעושר ניתן לסכם בסחר, התמחות וחלוקת העבודה.³ לטענתו, "השיפור הגדול בפריון העבודה ועיקרם של המיומנות, הזריזות ושיקול הדעת שבהם היא מנוהלת ומבוצעת בכל מקום, יש לתלותם כנראה בחלוקת העבודה".⁴ חלוקת העבודה פירושה התמקצעות: לא כולם עושים את כל המלאכות, אלא כל אחד מתמקד באחרת.

סמית זיהה כמה סיבות לכך שחלוקת העבודה מאפשרת לכולנו להיות יצרניים יותר. ראשית, כאשר אנו חייבים לעבוד בכל יום על כמה משימות שונות הדורשות ידיעות

ומיומנויות שונות, אנו "מאבדים" את הזמן הדרוש לנו לעבור ממישימה אחת לרעותה – ויותר מכך, את הזמן הדרוש לנו להגיע לרמת יעילות מיטבית לאחר המעבר. שנית, כאשר אנו מתמידים בביצוע מטלה בודדת או כמה מטלות בודדות, אנו צוברים מיומנות גבוהה יותר בביצוען, וככל שעובר הזמן אנו מסוגלים לבצע אותן במהירות ודיוק גבוהים יותר. לבסוף, סמית מציין שאנשים המתרכזים במספר מצומצם של משימות נמצאים בעמדה הטובה ביותר לחשוב על פיתוחים טכנולוגיים ושינויים ארגוניים שיאפשרו להם לעבוד ביעילות גבוהה יותר. סמית אף חזה שבחברה עשירה מספיק יהיו אנשים שההתמחות שלהם תהייה ההמצאה עצמה.

חלוקת העבודה מאפשרת לנו אם כן להתמחות ולהפוך יעילים יותר ויותר, ואף להמציא שיפורים בתהליך העבודה. נוסף על כך, היא מאפשרת לנו וכופה עלינו כאחד לסחור איש עם רעהו, שהרי לכל אחד יש עודף ממה שהוא מומחה בהכנתו, ומחסור במה שהוא אינו מכין. הסחר מגדיל את סך העושר בעולם ומאפשר לספק את רצונותיהם וצורכיהם של יותר ויותר אנשים ברמה גבוהה יותר ויותר.

רעיון זה הוא חלק ממהלך מחשבתי גדול יותר של סמית. סמית התעתד להציע חלופה לשיטות המשקיות שהיו נהוגות בזמנו באירופה: השיטה הפאודלית, שיטת הצמיחות, שבה העובד הוא אריסו הקבוע של אדון; והשיטה המרקנטליסטית, שבמסגרתה הממשל המרכזי מכווין את אמצעי הייצור והעובדים כדי למרב את כמות הזהב והכסף בגבולות הממלכה. החלופה של סמית לשתי אלו היא "החברה המסחרית": קשרינו המסחריים אינם עם אדון בודד וגם לא עם ממשל מרכזי. במקום זאת, אנו מחליטים איך לנצל את כישורינו ואת ההון העומד לרשותנו, ועומדים כישויות עצמאיות מול עשרות ומאות, ובעקיפין אלפים רבים, של אנשים שונים, המספקים לנו כל אחד שבריר מהצרכים שלנו.

נוסף על היתרונות הכלכליים שהבהרנו, סמית האמין שהשיטה קשורה גם לצורת חיים מוסרית יותר: עמידתו של אדם בפני עצמו מעודדת מידות טובות כגון מתינות, יסודיות ותכנון לטווח ארוך; הכרה באוטונומיה של כל אדם ואדם מציבה לנו גבולות ברורים לפגיעה בנפש הזולת וברכוש; והצורך המתמיד לשתף פעולה עם אנשים זרים כדי לשגשג גורם לנו לאמץ נימוסין נעימים ולעזור לזולת גם מחוץ להקשרים עסקיים.

אך עם כל זאת, לאחר שסמית מסיים להלל את יתרונות חלוקת העבודה, הוא עובר להסביר את המגבלות הברורות שלה: חלוקת העבודה מוגבלת בהיקפו של השוק. לפיכך, היא מעשית יותר כאשר האוכלוסייה מרוכזת בסמיכות מקום, דהיינו בעיר.

כשם שיכולת ההחלפה [כלומר הסחר] היא שמביאה לידי חלוקת העבודה, כך היקפה של חלוקת העבודה מוגבל בידי היקפה של אותה יכולת, כלומר בהיקף השוק. כאשר השוק קטן, אין בו כדי לעודד אם להתמסר מסירות גמורה לעיסוק אחד... יש כמה עיסוקים,

אפילו מן הסוג הפחות ביותר, שאין להם קיום אלא בעיר גדולה. הסבל, למשל, לא יכול למצוא לו תעסוקה ומחיה בשום מקום אחר... [באזורים כפריים] נתקשה למצוא נפח, נגר ובנאי המרוחקים פחות מ-20 מילין מחבריהם למלאכה.⁵

ואם נפח, נגר ובנאי כך – פרסומאי, אקטוארית ומורה לכינור על אחת כמה וכמה.

כיוון שכך, הקפיצה הגדולה בעושר האנושי ב-250 השנים האחרונות, אשר החלה במערב אירופה אך התפשטה גם למקומות אחרים, הגיעה יד ביד עם עיור חסר תקדים. ממצב שבו שניים מכל שלושה אנשים היו חקלאים שחיו באמצע חווה רחבת ידיים עם משפחתם המורחבת ותו לא, הגענו לרמות עיור של יותר מ-80 אחוז במדינות מערביות, ולמציאות שבה בית חד קומתי הוא היוצא מן הכלל בנוף. החשבון פשוט: סחר, התמחות וחלוקת העבודה מעשירים את האדם, אך מוגבלים בהיקף השוק. כלל שישנם יותר אנשים בתא שטח מצומצם קל יותר לסחור ולכן אפשרי להתמחות ולייצר עושר. מיליונים על גבי מיליונים של בני אדם שואפים כל יום להגיע לאותם קילומטרים רבועים ספורים המלאים ביצירה אנושית מגוונת בתקווה למצוא עבודה, חברה, הצלחה – ואם יש להם המון מזל, גם חנייה.

נוסף על יתרון ההתמחות, הריכוז האנושי מאפשר לנו גם לספק תשתיות מתקדמות וטובות יותר, במחירים נמוכים יותר. מחקר שבדק את הנושא בהלפיקס שבקנדה מצא שההוצאות הציבוריות לנפש באזורים הכפריים היו גבוהות כפליים, ויותר מכך, מאלו שבאזורים עירוניים: 3,462 לעומת 1,416 דולר. בין השאר, עלויות השיטור וכיבוי האש באזורים הכפריים היו 207% מהעלות בעיר, עלויות התחבורה הציבורית – 188%, מים וביוב – 428.5%, ומדרכות – 718%! ספריות ציבורית בספך, למקרה שתהיתם, עלו רק 189% ממקבילותיהן בעיר.⁶

חוקרים אוסטרליים שבדקו את ההבדל בעלויות פיתוח של שכונות פרבריות חדשות בפאתי ערים לעומת עלויות התחדשות עירונית צפופה הגיעו למסקנות דומות: עלות תשתיות התחבורה גבוהה כמעט פי חמישה, פיתוח תשתיות בתחום חשמל, מים ותקשורת יקר בכ-70 אחוז, ותשתיות רפואה יקרות יותר בכ-60 אחוז. בסך הכול, עלויות הפיתוח בשכונות פרבריות גבוהות כפי 2.7 מאלו שבהתחדשות עירונית.⁷

בישראל הנתונים בכללותם זמינים פחות, אך גם כאן אפשר לקבל מושג לגבי הפרשי ההוצאות. עלות ההקמה של תשתיות מים באזורים כפריים גבוהה ב-132.8 אחוז, זאת לפני סעיפי יוקר נוספים המיועדים ל"גוף עתיר שטח". על עלויות של תחבורה ציבורית לפי אזורים ומפעילים קשה מאוד להשיג מידע, אך במאמרו ב'השילוח' חישב יהודה פואה ומצא כי המדינה מוציאה כ-600 מיליון שקלים על קווי אוטובוסים שיש בהם פחות מחמישה נוסעים בממוצע לקו, רובם ככולם בפריפריה. מנתוני משרד החינוך לשנת 2018 עולה כי ההוצאה לתלמיד בפריפריה הייתה גבוהה כמעט כפליים מזו שבמרכז, בעיקר עקב כיתות קטנות יותר ועלויות תחבורה גבוהות.⁸ לצד אלה,

הזמינות הרבה של שירותי רפואה, שירותים מקצועיים ותרבות ופנאי בערים גדולות לעומת אזורי ספר גלויה לעיני כול.

ריכוז אנושי, הוא אם כך, תנאי ברור לשגשוג אנושי – במובן הפשוט של רמת חיים גבוהה יותר, אך לא פחות מכך ביכולת שלנו למימוש עצמי: מציאת מקצוע שבו אנו חשים מסופקים ויצרניים, היכולת לקיים יותר אירועי תרבות ופנאי המתאימים למזגנו והעדפותינו האישיות, ומפגש עם קבוצה מגוונת יותר של אנשים שאיתם נוכל ליצור קשרים משמעותיים ועמוקים.

בזכות המוסר הבורגני

הסברו של אדם סמית למקורות העושר האנושי הוא מבריק – אך פשוט עד להפתיע. פשטות ההסבר מעלה שאלה מתבקשת: אם הנוסחה לעושר כה פשוטה ואינטואיטיבית, הייתכן שאדם סמית הוא הראשון שהעלה אותה בדעתו (ספוילר: הוא לא)? ואם לא, למה את הנסיקה הגדולה כלפי מעלה התחלנו, כמין, רק לפני 250 שנה? האם לא חשב איש בעבר לנסות ליישם את עקרונות ההתמחות וחלוקת העבודה ולהגיע אל העושר? ולמה, מכל המקומות בעולם, הייתה זו דווקא אנגליה, ולאחריה מערב אירופה ונספחותיה, שהובילה את הזינוק אל הרווחה?

שאלה זו היא מן השאלות המרכזיות הנידונות בספרות הכלכלית, והחוקרים שניסו לענות עליה משלימים איש איש עוד פיסה בתצרף הגדול. ביסוד התשובות של רבים מהם עומדת ההבנה שהרעיונות הנכונים היו צריכים לפגוש את הסביבה האנושית הנכונה כדי ליצור שינוי אמיתי. במאמר קודם⁹ הזכרתי את האסכולה המוסדית, הגורסת שהמפתח לצמיחה הכלכלית הגדולה שהחלה במערב אירופה הוא מוסדות שבהם הרווח השולי מכל "יחידת מאמץ" נוספת גבוה יותר במיזמים היוצרים ערך חדש מזה שבמיזמים המחלקים מחדש ערך קיים. מוסדות אלה הסתמכו על מבנה פוליטי מבוזר ודמוקרטי יחסית לשאר העולם. במילים פשוטות – מדובר במוסדות שבהם משתלם יותר לעבוד מאשר לגנוב. מדובר בתיאוריה מקובלת ופופולרית במחקר האקדמי, אך לדידם של רבים מדובר בהסבר חלקי ביותר.

דיידרה מק'לוסקי, פרופסורית לכלכלה, היסטוריה, ספרות אנגלית ותקשורת באוניברסיטת שיקגו, רואה זאת באור אחר. מק'לוסקי היא אחד הקולות המובילים בביאור חלקה של התרבות בשגשוג כלכלי. הקשר בין כלכלה ותרבות שלעצמו אינו חדש. החיבור המכונן של התחום, 'האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם' מאת מקס ובר, חגג השנה 115 שנים לפרסומו. התזה של מק'לוסקי משלבת רעיונות קיימים עם חידושים שלה, וממקדת אותם בשכבת אוכלוסייה מסוימת. מדובר באנשים אפורים, משעממים ולעיתים אף מעט נלעגים, אך בעיניה הם הם המתפתח לצמיחה הכלכלית הגדולה. אלה הם הבורגנים.

משמעותה של המילה "בורגנים" משתנה מעט בהתאם לזמן, להקשר ולאידאולוגיה של הכותב, אך ככלל מדובר בתיאור מילולי של אזרחי העיר ממעמד הביניים. הבורגנים לא היו אצילים או כמרים אך גם לא פועלים "פשוטים"; הבורגנים הם בעלי עסקים קטנים ובינוניים או בעלי מקצועות חופשיים מוכשרים ומצליחים. המילה – שאנו מכירים לעתים כמעין עלבון, המתאר אנשים המנהלים חיים נוחים ושגרתיים, מתפרשת אצל מק'לוסקי בצורה אחרת לגמרי: אנשים שמתמחים במה שהם עושים ומתגאים בהתמחות שלהם. ששואפים לשיפור, ממציאים, מרוויחים, חוסכים, משקיעים, מפתחים, פותחים עסקים.

לפי מק'לוסקי, החופש ליוזם, הגישה לידע ולהון, והוודאות שחלק הארי מעמל כפיו של אדם יישאר ברשותו – כפי שמטיפים הכלכלנים המוסדיים המובילים – הם רק צד אחד במשוואה שאפשרה את הצמיחה הגדולה. הצד השני נוגע בהשתחררות ממגבלות אחרות לגמרי שהחברה הציבה על צורת החיים הבורגנית; מגבלות "רכות", אך כאלו שמבחינות מסוימות היה קשה להתגבר עליהן הרבה יותר.

"נקל לגמל לעבור בנקב המחט מבוא עשיר אל מלכות האלוהים". משפט זה, מתוך הבשורה על פי מתי, הוא מהציטוטים המפורסמים ביותר של ישו, ציטוט המשקף נאמנה את הגישה לעושר בנצרות במשך רוב קיומה. תומס אקווינס, התיאולוג הקתולי המשמעותי ביותר של ימי הביניים, הסביר שהרדיפה אחרי עושר חומרי היא פשע נגד האל, היות שהיא מסיחה את הדעת ממעשים טובים ועבודת האל. גם מרטין לותר, הרפורמטור האינדיבידואליסט הגדול בתולדות הנצרות, ראה את השאיפה לעושר כ"מתחרה ישירה" של השאיפה להתקרבות לאל על ליבו ומוחו של האדם.

ביוון וברומא הקדם-נוצרית, שתי המעצבות הגדולות האחרות של האתוס האירופי, הגישה לעושר הייתה דומה, והייתה אף מהולה בבזו קל לעבודה קשה. אפלטון גרס שעיסוקים כגון סחר, עשיית עסקים ושיווק מתאימים למהגרים, לא לאזרח יווני "אמיתי". אריסטו המשיך את הקו של מורו והבחין בין עושר "טבעי" לעושר "מלאכותי". העושר ה"מלאכותי" הוא צבירת המוצרים והכסף שאינם נחוצים לחיים הטובים לפי תפיסתם היוונית; עושר זה פוגע במימוש העצמי האידאלי של האדם כחיה פוליטית, או ביכולת שלו להקדיש עצמו לפילוסופיה. הרומאים היו מעט יותר פרגמטיים בפועל; הרפובליקה הרומית (והאימפריה שלאחריה) חלקו את מרב התהילה ללוחמים ולפוליטיקאים, אך במקביל השכילו להפנות עובדים יעילים ומשכילים לבניית מנגנוני ניהול ובירוקרטיה. עם זאת, הם ירשו מהיוונים את היחס השלילי לעושר ולעבודת כפיים.

קל אפוא לראות שבמשך רוב שנות הקיום האנושי, אדם שהתעתד להגדיל את עושרו על ידי שיפור מיומנותיו המקצועיות והגדלת מחזור הכספים שלו, או באמצעות סחר, נאלץ להתמודד לא רק עם הסיכון המקצועי והפיננסי, ולא רק עם יחס לא עקבי,

במקרה הטוב, לזכויות קניין וחופש העיסוק – אלא גם עם תיוג שלילי. התפיסה הזו הוטמעה בעומקם של רוב האנשים לאורך רוב ההיסטוריה, וכל איש מקצוע שאפתן או יזם פוטנציאלי נאלץ להתמודד גם עם מצפוננו שלו, אשר אותה לו כי מעשיו הופכים אותו לאדם רע. כפי שניסח זאת הכלכלן דו בודרו מאוניברסיטת ג'ורג' מייסון –

עד למאה ה-17 ... סוחרים ואנשים אחרים שפעלו בצד ההיצע של פעילות מסחרית היו נסבלים, אבל דיברו עליהם בבוז ותפסו אותם כנחותים. בניגוד ללוחמים, שלכלכו את ידיהם בכבוד (כלומר בדם), סוחרים לכלכו את ידיהם בדרך לא מכובדת (כלומר בכסף). בניגוד לאצולה שצברה את עושרה בדרך מכובדת (כלומר בגביית תשלום על נכסיה, תוך חיבוק ידיים), הסוחרים צברו את העושר בדרך לא מכובדת (כלומר, בפעולה אקטיבית של מסחר). בניגוד לכמורה, שקיבלה תגמולים בדרך ראויה (כלומר, בחשיבה על הנצח), הבורגנות קיבלה את תגמוליה בדרך לא ראויה...¹⁰

לפי מק'לוסקי, המוסר בדמדומי ימי הביניים ובתחילת העת החדשה לא היה מוסר תועלתני או דאונטולוגי, אותן מערכות מוסר שנעשו פופולריות כל כך במערב רק עשרות שנים לאחר פרוץ המהפכה התעשייתית. למרות תוספות ושינויי תוכן מסוימים, המוסר של התקופה פעל בהיגיון דומה מאוד לזה של המוסר האריסטוטלי הקלאסי,¹¹ והתמקד בתכונות אופי ההופכות אדם לטוב.

מק'לוסקי מונה שבע מידות טובות שהרכיבו את התפיסה המוסרית של ערב המהפכה הבורגנית; חלקן מקורו באתיקה נוצרית, וחלקן שאריות יווניות ורומיות שזכו להישאר דומיננטיות בתפיסת החברה האירופית: אהבה, אמונה ותקווה, אומץ ושליטה עצמית, מתינות וצדק.

מימוש טוב של מידות טובות היה הופך אדם ל"טוב". וב"טוב" אנו מתכוונים למישהו שיש לחקותו, אדם שאת סיפורו מספרים שוב ושוב כדוגמה לילדים וגם למבוגרים סוררים איך צריך להתנהג. בתקופה שקדמה להתעשרות הגדולה של העולם התחולל, לדעת מק'לוסקי, שינוי מוסרי-תרבותי מהמעלה הראשונה: אנשים רבים החלו, במשים ומבלי משים, לצקת תוכן חדש לתוך המידות הטובות הישנות, תוכן שהתאים במובהק לסגנון חיים בורגני ויצרני. בתהליך של היזון חוזר, היחס למוסר בכלל ולמוסר שבעשייה עסקית בפרט השתנה לא רק בהגות, אלא גם בתרבות הפופולרית ובסיפורים שאנשים סיפרו לעצמם. מצד אחד, אתיקה חדשה המתאימה ככפפה ליד העידן המסחרי; ומצד שני, קבלה גוברת של סגנון חיים, המגיעה לידי הערכה ואף הערצה ממש. כפי שניסח זאת עמיתי ד"ר שגיא ברמק; העובדה שיש עשרות מיליוני אנשים שבשבילם סטיב ג'ובס הוא גיבור תרבות היא, בפרספקטיבה היסטורית, הזוויה לגמרי.

האומץ ליזום

איך השתנו המידות הטובות? קל לראות איך אחדות מן המידות הטובות הישנות מתאימות היטב לאתוס הבורגני: מתינות,¹² לדוגמה, יכלה לשמש עמוד השדרה של התפיסה הבורגנית לאחר התאמות מינימליות למשמעות המושג. המתנות, היכולת לפעול בקור רוח ובהעדפת הטווח הארוך על פני סיפוקים מיידיים, נחשבה בעיני פילוסופים יוונים ונוצרים-מוקדמים כאחד כמידה הטובה המרכזית והחשובה ביותר – ותכונה זו חשובה בניהול עסק או תכנון קריירה לא פחות מאשר בחיים האישיים ובפוליטיקה. לעומת זאת, יש מקומות שבהם תפיסת הטוב החדשה הייתה לא פחות ממהפכנית. ניקח לדוגמה את מושגי האומץ והצדק.

כמעט שאין צורך להציג את המשמעות הקלאסית של אומץ. גבורתם של גיבורי האגדה והמיתוס בתרבות העתיקה התבטאה בדרך כלל בשדה הקרב, או לכל הפחות במצבי סכנת חיים מידי אויבים מרים או מצד איתני הטבע. גם ביהדות, שבהמשך דרכה התרחקה קצת מהמיתוסים של הגבורה, אנו מכירים את שמשון הגיבור, ודרכם של שני מלכי ישראל הראשונים אל הלגיטימציה ציבורית עברה בשדה הקרב, מי ביבש גלעד ומי למול גוליית הענק. בפשטות, "גיבור" הוא שורש גב"ר אשר ניצק לכדי תבנית שם תואר. גבריות קיצונית – אסרטיביות, עוצמה, כיבוש – היא החומר שממנו עשוי הגיבור הקלאסי.

באירופה הקדם-נוצרית, הקשר הלשוני בין היות האדם אדם טוב להיותו חזק ו"גברי" בשפה היה הדוק. המידה הטובה, *virtue*, היא נגזרת של *vir*, גבר. הגברים האמיצים ביותר בשדה הקרב, ה"גברים שבגברים", הם מהזכורים ביותר. כפי שכותבת מק'לוסקי:

שיח המידה הטובה בתרבות שלנו נשלט במשך עידנים על ידי האידיאה של האומץ. שלושה או ארבעה אלפי שנים של כתיבה, ועידנים לאינספור לפני הכתיבה. במקום שבו גברים שולטים, מושג האומץ שולט...

הזהות הגברית תלויה בהצלחה בשדה משחק כלשהו. האצולה לשכבותיה הביטה בבזו על סוחרים שלא התיימרו כלל לאומץ בשדה הקרב. כמובן, למסחר היו הסכנות שלו; אבל הסכנות הללו היו סכנות מסרסות, לא מוות הרואי במלחמה. לא היו אלה אלא אימים ארורים לזהות הגברית.¹³

הנוצרים אמנם סלדו, תיאורטית, מגבורה בשדה הקרב כפי שדימוה הפגנים – אך השינויים שהכניסו במושג האומץ לא היו הרבה יותר "מסחריים" מאלו הפגניים; הם רק הפכו את האומץ ליכולת ולמוכנות לעשות את הדבר הנכון, גם כנגד לחץ גדול לעשות רע.¹⁴

המהפכה הבורגנית, לעומת זאת, תיעלה את מידת האומץ ואת דימוי הגבורה

לתוך העשייה הכלכלית. הכלכלן האמריקני פרנק נייט הבחין כי "פעילות כלכלית משמשת בעת ובעונה אחת כאמצעי למילוי צרכים חומריים וכמכשיר לבניין האופי ... בזמן שגברים 'עושים עסקים', הם גם מטפחים ויוצרים את האישיות שלהם".¹⁵ הכלכלן יוזף שומפטר טען גם הוא שעשייה כלכלית היא ניתוב "הרצון הגברי לכבוש" לאפיקים חדשים.¹⁶

תפיסת הטוב החדשה, "האתיקה הבורגנית", כללה שינויים חלקיים בארכיטיפ הגברי: מאדם בולט ודומיננטי שמבטא את עצמו בשדה הקרב, לאדם שמביא רוח קרבית למפעל, לחנות או למשרד שלו, ואז חוזר למשפחתו בערב, לאחר שייצר ערך חדש לעולם. אדם הניגש לשיפור אומנותו בהתלהבות של חייל, ורואה בכל אתגר מקצועי ועסקי גבעה נוספת שצריך לכבוש. יזם הפותח עסק חדש, סוחר הנודד לארץ רחוקה, נעשו מודל מודרני לאומץ.

הצדק מתרחב

עמוק היה גם השינוי במשמעותה של מידת הצדק. מידת הצדק המסורתית הייתה שונה מאוד מהצורה בה היא נתפסת במעגלים אינטלקטואליים מודרניים. מק'לוסקי מדגימה זאת באמצעות מעקב אחרי משמעות המילה Honest,¹⁷ שאנו מקשרים בצורה כה חזקה עם התנהגות "צודקת". כיום, המילה מציינת אדם ישר וכן האומר את האמת, ובהקשרים עסקיים – אינו מרמה את לקוחותיו ומכבד התחייבויות שלקח על עצמו. דוברי אנגלית רבים היום בוודאי יתפלאו לשמוע שבעבר המילה שימשה דווקא לתיאור אדם "נעלה" או כזה המתנהג בצורה המתאימה למעמדו.

כך לדוגמה, המלך צ'רלס הראשון אמר רגעים ספורים לפני תלייתו כי הוא "honest man", וזאת אף כי מעולם לא הקפיד למלא את הבטחותיו ואף לא התיימר לכך, אלא להפך: מתוך היותו אדם נעלה מלידה, הוא יכול להפר את המחויבויות שלו, והפרה זו עולה בקנה אחד עם המוסר. הדבר דומה גם במחזותיו של שייקספיר, שבהם אדם פשוט יכול להיות "כן" או "נאמן לאמת" רק כאשר הוא נאמן לאדוניו או למשפחתו הקרובה ולא למושגים מוזרים של "אמת עובדתית" ו"עמידה בכללים". והנה, עד המאה ה-18 משמעות המילה כבר השתנתה מן הקצה אל הקצה, תוך גיבוי מצד הוגים ומחברים, מחזאים ומילונאים: הוראתה הייתה מעתה "כן" ו"אמיתי" במשמעות המוכרת לנו כיום, כלומר יחס הוגן כלפי כל אחד ואחת ולא רק לאריסטוקרטים או למשפחה הגרעינית.

כלכלנים מודרניים¹⁸ נוספים מחזקים את ההנחה שלתפיסת המוסר תפקיד מרכזי בצמיחה הכלכלית. אבנר גרייף וגוידו טלביני טוענים¹⁹ שאחת הסיבות המרכזיות להתרחשותה של המהפכה התעשייתית במערב אירופה ולא בסין, אף כי סין הייתה עליונה על אירופה מבחינה טכנולוגית ומבחינה כלכלית במשך רוב קיומה ועד למאה

ה-17, נגעה לכך. בסין, הם אומרים, היחידה החברתית המרכזית שריכזה את שיתוף הפעולה האנושי הייתה המשפחה או השבט, בעוד באירופה העוד-מעט-מודרנית היו אלה לרוב התארגנויות של אנשים ללא כל קשר דם ביניהם (אשר המחברים מכנים "קואופרטיבים"). מקור ההבדל הוא לטענתם קיומו של "מוסר כוללני" באירופה, לעומת "מוסר מוגבל" בסין ובמקומות אחרים; מוסר מוגבל הוא תפיסת מוסר שאינה דורשת התנהגות הגונה כלפי אנשים מחוץ לקבוצה קטנה של בני משפחה וחברים. ההיסטוריון הכלכלי יואל מוקיר מחרה מחזיק אחריהם; הוא מסביר שהגיוני מאוד שמוסר כוללני עוזר לטפח את שיתוף הפעולה הנחוץ ליצירה של רעיונות חדשים.²⁰

המעבר לתפיסת צדק המהללת התנהגות הגונה גם כלפי אנשים זרים לגמרי הוא קריטי לתפקוד החברה המסחרית. חשבו רגע כמה נעים להיכנס לחנות ממוצעת (או לחלופין, להזמין מוצר מספק אינטרנטי בצד השני של העולם) ולהניח שהמוכר אינו מנסה לרמות אותנו. זכרו איך כאשר בעל מקצוע אומר לנו את האמת הוא "יצא צדיק", וכשהוא משקר לנו (לטובת רווחתה של משפחתו! האין עילה נעלה מזו?!). הוא מוקע חברתית. חשבו כמה מדהים הוא שהמילה "נפוטיזם" היא בעלת קונוטציה שלילית, ושמקובל על הכול כי יש לתת צ'אנס שווה "לכל אחד ואחת" בראיונות עבודה או קבלה ללימודים – כאשר במשך רוב קיום האנושות כלל המקצועות, מהסנדלרות ועד המלוכה, עברו בירושה כדבר שבטבע. תפיסת צדק כיחס מתחשב כלפי כל אדם באשר הוא אדם היא קריטית ליכולת שלנו לסחור – וליכולתם של ארגונים מכל סוג למלא את ייעודם ביעילות מרבית.

חשבו רגע גם על משמעות הדבר. מעולם שהתקיים בגרסה מורחבת ומעודנת מעט של "אני ואפסי עוד", עולם שבו יש לדאוג למשפחה ולחברים קרובים אך כל מחויבות מוסרית כלפי אחרים היא בגדר בונוס (אם לא מעשה פסול), עברנו בהדרגה לתפיסה מוסרית שבמסגרתה יש התנהגות אגרסיבית ואנוכית שנחשבת כ"רעה" גם אם היא מופנית כלפי אנשים זרים לחלוטין, וישנה התנהגות מיטיבה לכאורה של אדם כלפי משפחה וחברים הנחשבת פסולה, כגון נפוטיזם או העלמת עין מאלימות במשפחה כלפי בני משפחה רחוקים יותר.

ובכן: שני חלקים לשגשוג האנושי. החלק הראשון – סחר, התמחות וחלוקת העבודה – התאפשר בין השאר בזכות שינוי תרבותי עמוק. הפיכת האומץ ליזום ולהמציא למידה טובה הסירה מן היום והבורגני הזעיר את "מס הבושה", כפי שקרא לו הכלכלן דן בודרו, ועודדה כניסה מאסיבית של אנרגיה וכוח אדם איכותי לענפי תעשייה משפרי חיים. הרחבת מושג הצדק אפשרה לאדם לסחור עם אחרים כמעט ללא דאגות מפני רמאות – טוב, זו הגזמה קלה, אבל בהחלט עם רמת דאגה שאנושי העולם העתיק היו מתקנאים בה.

אך מה לגבי החלק השני? הגדלת גבולות השוק, אשר סמית הזכיר כנקודה קריטית,

הביאה לריכוז חסר תקדים של מסה אנושית. מעתה, אלפי אנשים נאלצו להשתמש באותם מרחבים ותשתיות – דרכים, גנים ציבוריים ועוד – בתוך דקות ספורות, ולעיתים ביחד. שינוי חד זה התאפשר רק באמצעות תשתית מוסרית-תרבותית הולמת. שכן מעתה, ההתנהגות הטובה ביותר לכלל כבר איננה דומיננטיות פיזית והפגנת נוכחות במרחב. בהקשר גיאוככלכלי זה ניתן לראות שגיבור החיל, ה"גבר האולטימטיבי", זה שמעצם טבעו דורש ומקבל את כל תשומת הלב והמשאבים שסביבו בדרכו להילחם בברברים הפרימיטיביים (הצד השני הוא תמיד ברברים פרימיטיביים...) מזיק יותר מאשר הוא מועיל, או לפחות מועיל רק בהקשרים מאוד מסוימים.²¹

בעיר אין ברברים להילחם בהם, אלא רק יריבים עסקיים שיש לנצח וכסף שיש לייצר. ושישים מכוניות צריכות להספיק את הירוק בצומת הזה, ועוד עשרים אנשים צריכים לעצור בבית המרקחת בדרך לעבודה ולעמוד בתור יעיל; אז מה אם אתה גדול וחזק, שלא תעז לעקוף. צרכים חדשים עולים, ונורמות חדשות נוצרות. לכולנו (כלומר, לרובנו) ברור שחיים בקרבה חסרת תקדים דורשים אתיקה חדשה. חברות וקהילות שהשכילו למצוא (או מצאו במקרה) נורמות המאפשרות שימוש של כמה שיותר אנשים בכמה שפחות מרחב משותף, הצליחו למנף את התשואה לכדי סחר נמרץ ולהגיע להתעשרות הגדולה ביותר שהעולם דמיין אי פעם.

ההתנהגות הכי פחות בולטת לעין היא עתה ההתנהגות המוערכת ביותר. דרישתנו המרכזית מכל מאותם אנשים שאיתם אנו חולקים את התשתיות שלנו היא שלא נצטרך לחשוב עליהם כלל. שנוכל להיות במרחק של סנטימטרים בודדים זה מזה ועדיין להיות בתוך עולמות נפרדים. שב בכיסא שלך, אל תמתח רגליים יותר מדי, שים אוזניות, תסתכל הצידה וכשיגיע הזמן רד מהאוטובוס בזריזות – כדי שגם אני אוכל להמשיך בדרכי. לא: כנראה לא יכתבו עליך אפוסים יווניים, וגם לא ספרים חיצוניים לתנ"ך. אבל לפחות כולנו נגיע למשרד לפני 8:30. זה מה שכולם צריכים; ומה אתה מפריע לי עכשיו עם שאלות, עדיין לא שתיתי קפה בכלל.

כששותקים לבריונים

חברה עשירה אם כך צריכה מרחב ציבורי מתפקד, ומרחב ציבורי מתפקד דורש תפיסה מוסרית מותאמת: "מוסר כוללני" הרואה ויתור חלקי על הנוחות של הפרט לטובת הכלל כדבר איכותי, להבדיל מ"מוסר מוגבל" המתעדף בכל מצב את העצמי והקרובים אליו על פני האחר והרחוק.

אבל אימוץ מוסר חדש אינו תהליך קל או אוטומטי. לא כולם משתנים בכל חברה, ויש חברות שבהן הרוב לא משתנה, אם בכלל. לא חסרים אנשים שהערך העצמי שלהם עדיין מוגדר על ידי תפיסה של מרחב ומשאבים, הגדלת החתימה שלהם במרחב

הציבורי והקטנה של אנשים אחרים. בגרסתה המוקצנת, תפיסה זו מביאה לפשעים אלימים על חשבון הזולת, משוד ועד רצח; בגרסתה המצומצמת, תפיסה זו מביאה "רק" לחיכוכים ואי נעימויות במרחבים הציבוריים. אנשים כאלה הם חסידים אדוקים של אסכולת ה"מגיע לי". ברור להם שמגיע להם ליהנות מכל היתרונות של חברה מסחרית צפופה – עושר גדול, מוצרים ושירותים זמינים במרחב מצומצם. אבל הם בוודאי לא יחשבו לקחת על עצמם את האחריות והמגבלות הנחוצות לתחזוק החברה שהם נהנים ממנה.

אין חברה ללא התנהגות אנטי-חברתית. בין אם היא נובעת מחינוך, מתרבות, מעוני או בכלל מסיבות גנטיות, מדובר בתופעה המלווה כל התאגדות אנושית גדולה דיה: אנשים הבוועטים במוסכמות, פועלים באופן הפוגע ברווחתם של אחרים או לא מתחשב בהם, ופוגמים במרקם הקהילתי שלהם. בסוגיה הזאת קובע בעיקר המינון. כמות גדולה של אנשים כאלה תתמרץ אותנו להתבודד ככל יכולתנו, או להתכונן למריבה בכל הגעה לבית מרקחת או גן ציבורי; אך אם רק מיעוט קטן עושה את זה, הדבר לא יכרית את היכולת שלנו לחיות ברקמה עירונית-אנושית אחת ולהמשיך להרוויח.

אך המינון אינו סטטי. הוא עלול לעלות. טיב האכיפה הפנימית הוא כאן גורם מכריע. בתורת המשחקים נהוג להבדיל בין שיווי משקל יציב לכוזה שאינו יציב. כלומר, בין מצבים שיש להם נטייה לשמר את עצמם – לבין מצבים עם סיכוי גבוה לשינוי. וזה הכלל: ככל שסטייה מהנורמה משתלמת יותר, כך שיווי המשקל יציב פחות. למה הכוונה?

נניח חברה שבה 95 אחוז מהאנשים מתנהגים בצורה מנומסת באוטובוס, ו-5 אחוזים לא. נסכים שלהתנהג בצורה מנומסת דורש מאמץ וריסון עצמי מסוים, כזה שכולנו ניחנו בו במידה זו או אחרת. עכשיו, נדמיין אדם שמתנהג בנימוס כי כך לימדו אותו והוא מבין, בצורה מעורפלת, את התועלת מזה שכולם מתנהגים ככה – אבל וואלה, זה דורש ממנו חתיכת הקרבה: הוא לא אוהב לשבת בצורה מצומצמת, אוזניות הרבה פחות נוחות לו מרמקול, ובאופן כללי אנשים אחרים מעצבנים אותו. גיבור הסיפור שלנו, שכאמור מתנהג לעת עתה בנימוס, נתקל שוב ושוב בשוברי המוסכמות הבודדים. הוא יודע שהם עושים משהו לא בסדר, אבל מגלה תופעה מעניינת: לעיתים רחוקות מאוד, אם בכלל, מישוהו מעיר להם על כך. כשזה כן קורה, הם מפגינים אגרסיביות, ולרוב המעיר נסוג מפניהם.

הסיבה לתופעה הזאת די פשוטה: יכולת להתעמת ולהפעיל אלימות היא שריר, כמו כל דבר אחר. החברה המסחרית המודרנית מעודדת אותנו שלא להשתמש בשריר הזה, היות שבטווח הבינוני משתלם לכולנו ליצור בשריר הזה ערך ולסחור בו במקום להרביץ ולגנוב. ואם זה לא מספיק, החברה המודרנית גם משרישה בנו ראייה שקולה

וזהירה הרבה יותר של המציאות. אנחנו מתוכננים לחישובי עלות תועלת רציונליים הרבה יותר מאשר אבות אבותינו, וכניסה לעימות פיזי פשוט נשמעת כמו מחיר גבוה מדי בשביל עוד כמה דקות של חוסר נוחות.

אבל חישוב ה"כמה דקות" הוא אשליה; לכל היותר, הוא נכון במצב סטטי, לא במצב בלתי-יציב שעלול להשתנות. אדם שלא נוח לו לקחת מושב אחד בלבד באוטובוס ולהשתמש באוזניות, חיש מהר יתחיל להתפרס ולהשמיע מוזיקה בקולי קולות אם הוא רואה שאחרים עושים זאת ללא כל ענישה חברתית. ככל שגדלה כמות האנשים שעושים זאת, כך קשה יותר להעניש אותם; וככל שקשה יותר להעניש אותם, כך הפיתוי להתנהג כמותם גדל, ומפיל יותר אנשים; ככל שנופלים בפיתוי הזה יותר אנשים, כך קשה עוד יותר להעניש אותם. וחוזר חלילה.

איננו מרבים לחשוב על ההשפעות הכלכליות של ריכוז האוכלוסייה, אבל העושר הנובע מהצפיפות שלנו עצום. כפי שהראיתי, העלויות-לאדם של התשתיות שנוחותנו היומיומית תלויה בהן – מים וחשמל, תקשורת ותחבורה, חינוך ובריאות – נעשות יקרות להחריד ללא ריכוז אוכלוסין. היכולת שלנו להגיע מהבית לעבודה במהירות ובנוחות (יכולת שלא ממש קיימת בישראל) תלויה בין השאר ביכולת של עשרות אנשים להסתדר יחד באוטובוס או בקרון רכבת. היכולת של סופרמרקט ענק לספק 95 אחוז מצורכי האוכל שלנו בצורה נוחה וזמינה תלויה בצפיפות אוכלוסייה ענקית. היצע ומגוון זמין של מספרות ומכוני כושר כולו תלוי ביכולתנו ובנכונותנו לחלוק תא שטח קטן עם אנשים אחרים הרוצים אותם דברים כמונו. למעשה, כמעט כל מוצר או שירות שזמין לנו באופן פשוט ונוח, זמין לנו באופן מיידי רק בתנאי שנחיה סמוך לאנשים אחרים, לרוב בבניין המשרת כמה משפחות.

בשבועות ובחודשים שלאחר התקרית דיברתי עם אנשים רבים על נושא המרחב הציבורי בישראל, ובפרט על התחושות שלהם לגבי, והרשמים היו עגומים. כמעט כל מי שדיברתי איתו, עזב את התחבורה הציבורית לטובת רכב פרטי ברגע שיכול להרשות זאת לעצמו מבחינה כלכלית, או שהוא מתכוון לעשות זאת בקרוב. אלו שכן משתמשים בה תיארו אותה לרוב בצבעים קודרים; את איכות התחבורה עצמה, אך בעיקר את חווית חלוקת המרחב עם אנשים זרים שאינם מתחשבים. כאשר שאלתי אותם אם התעמתו עם אנשים שהשמיעו מוזיקה בקולי קולות לידם, נענית לרוב במשיכת כתפיים. לעיתים הסתכלו עליי כעל משוגע.

על חווית התורים בישראל לכאורה אין צורך לספר, אך אזכיר אותה כי זו נקודה חשובה: שימוש יעיל בעיקרון התור גם הוא חלק אינטגרלי מהיכולת לחיות בצפיפות גבוהה ולהנות משירותים מתקדמים. על אף שהשאלה הראשונה שעולה לנו לראש כשאנו רואים תור היא לרוב "כמה זמן מחכים", מחקרים שונים מראים שזמן המתנה הוא רק אחד מהדברים המשפיעים על חווית התור, ולא תמיד הדומיננטי שבהם.

בתואר הזה זוכה לרוב דווקא תחושת הצדק שבתור: הידיעה שהשירות ניתן לפי סדר הגעה או היגיון ידוע אחר.²²

כך לדוגמה, מחקר אחד שבדק את שביעות הרצון מהתורים ברשתות המבורגרים מובילות בארה"ב, מצא ששביעות הרצון בוונדיס הייתה גבוהה יותר משביעות הרצון בבורגר קינג ומק'דונלדס, אף על פי שזמן ההמתנה הממוצע היה נמוך בהרבה באחרונות. הסיבה? בוונדיס היה תור יחיד גדול, אשר כל מי שהגיע לראשו הלך לעובד הדלפק הפנוי הראשון, בעוד באחרות היו מספר תורים, ולעיתים קרובות לקוחות הסתכלו בעיניים כלות על אנשים שהגיעו אחריהם והזמינו לפניהם. דוגמה מאלפת נוספת נוגעת לשביעות הרצון של נוסעי טיסות הבוקר של יום שני (תחילת שבוע העבודה האמריקאי) לשדה תעופה גדול בטקסס. הללו התלוננו על זמני ההמתנה הארוכים למזוודות, אף שזמני פריקת המזוודות לא עלו על 8 דקות, זמן סביר בתעשייה. עובדי הנמל שהחלו לבחון את העניין גילו שהנוסעים הירודים בזריזות מהמטוס מגיעים למסוע המזוודות בתוך דקה, ולעיתים רואים נוסעים שמגיעים לאחר כמה דקות, לוקחים את כבודתם ויוצאים, בעוד הם עצמם עדיין ממתנינים למזוודות. הנהלת הנמל החליטה להזיז את שער טיסות אלה למרחק שש דקות הליכה מאזור פריקת המזוודות – והפלא ופלא, התלונות פסקו כמעט לחלוטין, אף כי זמן היציאה הממוצע מהשדה הוארך.

אינני מכיר סטטיסטיקות רשמיות על חווית התורים במקומות שונים בעולם, אבל אני מאמין שרבים יסכימו שלא מדובר בחוויה מרנינה במיוחד. חיפוש מהיר ברחבי הרשת יעלה מאמר בשם המסביר-את-עצמו: "מדוע אנשים לא עומדים בתור" (במאמר תובנות מעניינות שללא ספק מתקשרות לחיבור זה),²³ וקישור לסרטון בעל שם דומה של אתר וואלה. חיפוש באנגלית מוצא מדריך חביב לתייר/עולה איך לעמוד בתור הישראלי;²⁴ בין התיאורים שם: "אומנות התור בישראל דומה יותר לספורט רווי מגע", "המרחב שלכם הוא שטח שנכבש בכוח ואין להחזירו", "שימו לב לשקרים של האנשים שלידיכם", והחביב מכולם: "בשביל מה יש לנו מרפקים אם לא בשביל תור?". ליתר ביטחון, המדריך כולל גם טקטיקות עקיפה בסיסית. תרבות העמידה בתור הישראלי היא של ערנות מתמדת ומוכנות מלאה להיכנס לעימות לפי הצורך.

אין לי ספק שלכל קורא יש סיפור זוועה משלו על אי כיבוד המרחב על ידי זולתו, ואפשר להמשיך כך לנצח. אבל הנקודה פשוטה. כאשר מסה קריטית באוכלוסייה כאן כבר לא מכבדת את המרחב הציבורי, כאשר הדרך היחידה לקבל שקט ומרחב פרטי ללא הפרעה וחזירה מבחוץ היא התרחקות מהכלל – אנו, כחברה המקווה לשלב את העושר עם האושר, בדרך להפסיד את שניהם. אי אפשר לייצר עושר כאשר אנשים מרגישים שהם צריכים להתרחק זה מזה: אנשים לא רוצים לנסוע בתחבורה ציבורית, הקריטית לאפשר חיים בעיר עמוסה, אם היא כרוכה בבחירה בין עימות לבין כניעה לבריונות ונשיאה בסבל. אי אפשר לייצר עושר אם אנו לא רוצים לגור זה ליד זה כי

איננו יכולים לסמוך על השכנים שיתחשבו בכל הקשור לניקיון, רעש וריח. ודאי שאי אפשר להמשיך ליצור עושר תוך כדי מגפה אם לא נוכל לסמוך זה על זה שנעטה מסכה בחלל סגור ונשטוף ידיים.

החיים המודרניים תלויים כמעט לחלוטין בתרבות המכבדת את המרחב של אחרים. ללא תרבות כזו, כל היתרונות שנקבל מהעולם המודרני ידעכו.

כל דאליים

אסור להרביץ, את זה כולנו יודעים. אסור להרביץ אלא אם כן מרביצים לך קודם, גם את זה כולם יודעים. זה רע להרביץ אם לא מרביצים לך כי... למה בעצם? אלימות היא רעה מכמה סיבות, והנזק שהיא עושה לנשמה של התוקף הוא קשה ונורא, אבל מבחינה פרקטית התשובה פשוטה ותכליתית הרבה יותר: אי אפשר לנהל חברה, במובן המלא של המילה, כאשר השימוש באלימות, על ידי כל אחד ונגד כל אחד, הוא לגיטימי. תומס הובס הסביר זאת כבר, ואכמ"ל.²⁵

אבל מה קורה כאשר אותו סדר שיצרנו על ידי הרחקת האלימות מחיינו, אותו סדר המאפשר את חיינו, מאוים בעצמו? האם נכון להשתמש באלימות כדי להגן על הסדר המאפשר לנו להתנהל בלעדדיה? היות שזה מה שעשיתי בעצמי, לא אפתיע אם אגיד שלדעתי "כן" מזהדה הוא התשובה הברורה מאליה. אך מובן שהסיפור אינו כה פשוט:

במערכת המבוססת על אי-אלימות, מה יהיו ההשלכות של הכנסת האלימות כלגיטימית, בשער הראשי, גם אם "מהסיבות הנכונות"? ידוע שכל כלי חדש שממציא צד אחד בניסיון להיאבק באחר, במלחמה, בעסקים, בפוליטיקה ובכל מקום חשוב, הופך מהר לכלי שרת בידי הצד השני.

האם ניתן לחנך אנשים לאזרחות טובה, שכונת נעימה והתחשבות במרחב הציבורי, ובו בזמן להעניק להם את היכולת והנכונות להפוך לאלימים כאשר המרחב הציבורי עצמו מאוים? האם האדם הממוצע יכול להיות אליים "רק כשצריך", ועוד לשפוט נכון באילו מצבים יש צורך ציבורי אמיתי בכך? ואם אנשים יגלו שהם מוצלחים בהפעלת אלימות הכרחית כזאת, האם שימוש תדיר בה לא עלול להקהות את חושיהם, כך שיתפתו להשתמש בה בצורה שאינה מיטיבה עם החברה בכללותה, בדיוק כמו אותם האנשים שהם ניסו לעצור?

ייתכן. ואין ספק שמדובר במשימה מורכבת ומסוכנת. אבל אם אי אפשר לחנך אנשים באופן הזה, מה אז? האם חברה שבה מספר הלא מתחשבים גדל בהתמדה יכולה להמשיך לשרוד בלי לעבור שינוי מהותי לרעה?

*

משהו משונה קורה לראש אחרי שנותנים אגרוף בפרצוף. פתאום אדם מתחיל לחשוב

על החברה במובן גדול יותר. על ההישגים העצומים של מאות השנים האחרונות. על הנזילות הרבה של החיים הנוחים יחסית שאנו חיים, ועל המקומות שאפשר להידרדר אליהם אם רק נפסיק לעבוד יחד.

אני לא יודע את התשובות לכל השאלות, ואני לא תמיד יודע מה נכון לעשות. אני אפילו לא יודע אם בפעם הבאה שאתקל ברודן קטן במרחב הציבורי יהיה לי הכוח להתעמת; אני מקווה שכן. האמת, אני אפילו לא בטוח שאם אעשה את זה באופן קבוע לא אגיע בעצמי, אט אט, לידי קושי להבדיל בין טוב ורע. דבר אחד אני יודע ואף יכול להבטיח. שאם תעשו את זה אתם ואני אהיה בסביבה, לפחות אוודא שאתם לא לבד.

תאריך אגרוף: 12.7.2020.

1. כ־70 אחוז מכוח העבודה.
 2. עוד כ־15 אחוזים.
 3. התפיסה של סמית ראתה כמובנים מאליהם מוסדות מסוימים שאפשרו את קיום הסחר.
 4. אדם סמית, עושר העמים, מאנגלית: יריב עיטם ושמשון ענבל, מוסד ביאליק והאוניברסיטה הפתוחה: תשנ"ו, עמ' 95.
 5. שם, עמ' 104.
 6. Regional Planning – Halifax Regional Municipality: Settlement Pattern and Form with Service Cost Analysis. April 2015.
 7. Roman Trubka, Peter Newman & Darren Bilsborough, "The Costs of Urban Sprawl – Infrastructure and Transportation", *Environment Design Guide*, April 2010, pp. 1-6.
 8. נועם דביר, "הנתונים נחשפים: תלמיד שגר בפריפריה מקבל תקציב כפול ממושרד החינוך", *ישראל היום*, 4.7.2019.
 9. דוד טל, "הסדק בחומת הכלכלה הסינית", *השילוח*, 24, מארס 2021, עמ' 20.
 10. בשיחה המתועדת באתר *Right Reason* בכותרת "History: More Than Prices and Incomes".
 11. וראו אריסטו, *אתיקה: מהדורת ניקומאכוס*, ספרים 6-4.
 12. בנקודה זו, פערי הלשון מקשים עלינו. Prudnece המילה האנגלית שתרגמו ל"מתינות", כמושג מגלמת בתוכה הרבה יותר מכך. מדובר בשילוב של מתינות עם זהירות, נטייה לצפות את הגולד ולתכנן בהתאם –
- כולל רצון לרכוש מקצוע ולהעדיף השקעה מושכלת על פני בזבז בהווה. למעשה, ייתכן ש"תבונה מעשית" היא תרגום טוב יותר של המושג, אך בשלב זה הביטוי יביא לבלבול יותר מאשר להבהרה.
13. Deirdre N. McCloskey, *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*, University of Chicago Press: 2006, p. 226
14. ראו לדוגמה, Rosemary Radford Ruether, "Courage as a Christian Virtue", *Cross Currents* 33, no. 1 (Spring 1983): 8-16
15. Frank Knight, *Ethics of competition*, Transaction publishers: 1997, 39
16. Joseph Schumpeter, *Theory of Economic Development*, Harvard university press, 1934.
17. Deirdre Nansen McCloskey and Art Carden, *Leave me alone and I'll make you rich: How the Bourgeois Deal Enriched the World*, Chicago: University of Chicago press, 2020, chap. 22
18. יש צדק פואטי בכך שכלכלנים מודרניים רבים מגלים מחדש את חשיבותו של מוסר מתאים לצמיחה כלכלית – כאשר סמית, הנחשב לראשון הכלכלנים, היה עצמו פילוסוף של המוסר זמן רב עוד לפני שהיו כלכלנים בעולם, וראה את החברה המסחרית כנדבך אחד בחיים המוסריים.
19. Avner Greif and Guido Tabellini, "The Clan and the Corporation: Sustaining Cooperation in China and Europe", *Journal of Comparative Economics*, 45:1, 2017
20. Joel Mokyr, *A Culture of Growth: The*

23. יובל קרניאל, "למה ישראלים לא עומדים בתור", אלכסון, 28.10.2015.
24. "The subtle art of standing in a queue in Israel – a survivor guide" *A Letter From Israel*, 12.12.2019.
25. אינני רוצה להתעלם כליל מהדיון הפילוסופי-מוסרי סביב העניין, השונה באופיו מהדיון הפרקטי אך חשוב גם הוא. כיוון אפשרי אחד להצדקה מוסרית לעניין הוא החשבת פעולות כגון עקיפה כאלימות, או תפיסת מעשים ומחדלים כגון אי-פינוי אשפה מצחינה ממרפסת סמוכה כחזירה למרחב; אך כל אלה דורשים גם הם מחשבה מעמיקה: אם אלימות פיזית אינה לגיטימית מכיוון שפגיעה בגופי שלי אינה לגיטימית, למה עקיפה בתור מועלית לדרג אלימות? באיזו הרחבה או שלוחה של העצמי היא פוגעת שניתן להחשיב כסמוכה מספיק לגופי שלי כדי להצדיק אלימות בחזרה? מה יכולים להיות קווים מנחים לתבחנים הקובעים אילו הרחבות של העצמי קרובות דיין כדי להצדיק תשובה אלימה ואילו לא?
- Origins of the Modern Economy*, Princeton University Press: 2018, chapter 2.
21. אין כוונתי להמעיט בערכם של חיילים ושל רעיון הגבר הלוחם. מובן מאליו שחיילים עושים עבודה קשה, מסוכנת ונחוצה מאין כמוה. אם זאת, ברוב העולם המערבי, הלוחמה הפיזית על השרידות נדחקה לשולי המדינות אם בכלל, והצורך של החברה ושל האדם בהפגנת אומץ החל לקבל ביטויים אחרים. ישראל היא מעין יוצא דופן במדינות ה-OECD בעניין זה, אך גם פה, מחוץ לשרידות סדיר ומילואים, סביר שהמלחמה על שרידות המדינה מעסיקה את מוחנו במשך זמן קצר מאוד במהלך היום.
22. התובנות והדוגמאות בפסקאות אלה התורים נלקחו מהמאמר הקלאסי של ריצ'ארד לארסון, אחד ממובילי המחקר של תורת התורים: Richard C. Larson, "Perspectives on Queues: Social Justice and the Psychology of Queueing", *OR Forum, Operations Research* 35 (6), 895-905.

לחירות האומה – ויהי מה: פסח של ישראל אלדד

ישראל אלדד אהב את חג הפסח. הוא אהב פסיחה, רבולוציה. הוא אהב חירות – חירות של אומה הקמה וצועדת על רגליה. ואהבה היא מחויבות, ללא שאלות מה? מה? היוצרות את המילה להתמהמה. על כן הוא היה מחויב מראש, "מן הדם", לחירות האומה – ויהי מה.

גם יציאת מצרים האישית שלו הייתה לקראת חג הפסח (תש"א, 1941), כאשר מלחמת העולם כבר מתגלגלת והוא מיטלטל בין פולין וליטא, אבל כבר מזמן בית "ר"י הוא, שואף חירות, ובמאמרו – לקראת הפסח הקודם (ת"ש) – כבר קרא "רבתינו, הגיע הזמן", זמן יציאת מצרים, וזמן הקריאה אל העם "שמע ישראל"...

ולפני שנצמד קדימה – נחזור לאחור: ישראל אלדד (שייב) נולד בחבל גליציה בפולין, ערב־שבת פרשת לך־לך, בחשוון תרע"א (סוף 1910). בצעירותו למד בווינה, בישיבה ואחר־כך באוניברסיטה. לאחר שהוסמך כדוקטור לפילוסופיה הוא חזר לפולין, לימד בסמינר למורים היהודי בוילנה, היה פעיל ומנהיג בבית "ר", וכתב מאמרים בעיתונות היהודית.

הוא עלה ארצה בעצם הימים שבהם נדרשו אנשי בית "ר" להחליט אם ילכו עם "איר" – אברהם שטרן – לדרך אקטיבית של לחימה בבריטים, בהיותם שלטון זר, או שיהיו נאמנים לאצ"ל, אשר הסכים למעין "שביתת נשק" עם בריטניה כל עוד היא נלחמת בנאצים. והוא החליט – בצו נפשו. תמיד במאבק, אוהז בלפיד בוער, כי הבעירה הרי **בתוכו** היא יוקדת. לא ארכו הימים, ו"איר" נפל בכדורי הבריטים (תש"ב, 1942). מעתה היה אלדד חבר בשלישיית "המרכז" אשר הנהיגה את הארגון, יחד עם יצחק שמיר ונתן ילין־מור. הוא נעשה להוגה־הדעות העיקרי בלח"י, ממנסחי עקרונותיה של התנועה וממורי דרכה.

והנה הסתלקו הבריטים, ויש לנו מדינה... לא, אין זו מלכות ישראל. אין המדינה מכירה את "איר" אשר נתן דמו למענה, גם לא את אורי־צבי גרינברג אשר "אנו בלח"י היינו שורות משיריו" כפי שאמר אלדד. לימים

הוא אמר על המדינה: "נכון, אהבנו את רחל, בשבילה הייתה כל עבודתנו; יהיה בְּבוּקֵר – והנה היא לאה... אבל, נו, סוף סוף גם לאה יהודייה כְּשֶׁרָה היא".

ואז מייסד אלדד את 'סולם', ביטאון איכותי מאין כמוהו אשר ריכז סביבו את יוצאי המחותרת – המעטים שחזונום היה ונשאר: מלכות ישראל. אלדד כותב שם בשמות יַעֲט רבים, אבל בכל חליפותיו הוא ניכר: בוער באש תמיד; מגדיר את מה שעוד יש לחתור אליו – ולא במחותרת: הר הבית מְעַבֵּר לַגְּדֵרוֹת, והארץ נשארה הרבה מאוד לְכִשְׁתָּהּ. העיתון הופיע עד שנות השישים, ובפרוס כל ניסן פרסם בו אלדד את 'הגיונות הפסח' לאותה שנה – לא כחוזר על הראשונים, כי אם חותר לחדשים, לחידושים, להתחדשות הנפש בבניה ודעת, כי רק בְּמַרְחֲבֵיהָ נִיְכָפָא מכל חוֹלָאֵי מצרים.

אלדד המשיך בכתיבה פורייה ובהרצאות כל ימיו – מטיף למחשבת חירות ישראל ללא מורא, שופע אמונה, אוהב פולמוס ולְקַב – בְּסִינְתָזָה הייחודית לו של ערכי תורה, מורשת וחזון-גאולה, עִם ערכי הציונות הגדולה, ההחלטית, בטרם הצטמצמה והסתלפה.

את שנותיו בלח"י סיכם אלדד בספרו 'מעשר ראשון' (תשי"ז, 1950). בשנות החמישים ערך את 'דברי הימים / חדשות העבר', מפעל ייחודי (ויחיד עד היום) של היסטוריה בהגשה עיתונאית: גם 'חדשות', גם 'פובליציסטיקה', גם סאטירה וקריקטורות, ואפילו מודעות. משם שאבנו כותרת אחת שהייתה לשמה של ההגדה אשר נדבר בה עוד מעט – 'הלילה יוצאים ממצרים!':

את הגיונותיו על פרשיות התורה כינס אלדד לספרו הנפלא 'הגיונות מקרא' (תשי"ט, 1959). אחר כך התמסר במשך עשר שנים למפעלו הגדול בתרגום כתבי ניטשה (מתשכ"ט עד תשל"ט). בִּשְׁנַיִם שתבואנה נוספו ספרי כינוס דבריו: 'הגיונות חג' 'הגיונות ישראל' ו'הגיונות יהודה' (תשמ"א), ו'דגש חזק' (תשמ"ט). לאחר מותו כינסו בנו ונכדתו, אריה וקרני, את שיעוריו על שירת אצ"ג – והספר מוכתר בְּשֵׁם 'דָּמַע וְנוֹגָה, דם וזהב' (תשס"ג).

את דרכו האחרונה עשה אלדד בראש-חודש שבט תשנ"ז (תחילת 1996). הוא נטמן בהר הזיתים, נוכח פני הר הבית, למרגלות מורה הנערץ אורי צבי גרינברג.

בני משפחתו הקימו אתר אינטרנט הנושא את שמו, ובו ניתנת גישה לקריאת כל הנ"ל, ועוד ועוד, כידו הטובה אשר כתבה כפלא. גם ראיונות טלוויזיוניים מרתקים ישנם שם – כי מי שלא שמע את

ישראל אלדד (משמאל)
במשחק שחמט // צילום
באדיבות אתר ישראל
אלדד.



אלדד מסביר משהו חשוב באמת, לא הבין עד תומו את תרגום
אונקלוס: "וְיִהְיֶה הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה – לְרוּחַ מְמַלְלָא".

*

לקראת חג הפסח תשס"ט (2009) קיבלתי על עצמי – בשליחות
אריה, בנו, וביוזמת ישראל מידד – לערוך הגדה של פסח
מהגיונותיו של אלדד. לא פחות ממאה מאמרים שונים עמדו
לרשותי, אבל בשל קוצר המצע היה עלי לְבוֹר רק כרבע מהם, ואף
אלה הובאו בדרך כלל בעריכת דילוגין.

שוב ושוב חוזר אלדד למצרים – ושוב הוא יוצא... אילו הייתה
נערכת תחרות "בכל דור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא
יצא ממצרים" – היה אלדד זוכה במקום הראשון, ללא קושי. מְבַאֵר
העבר הוא שאב את כיסופיו – ואל פסגת העתיד היה דוחף ומוליך
אותם. את הכיסופים הללו – בצירופים לוחטים של אי־שִׁסְנָה בוער
באש (ולפעמים גם אוֹכֵל) – יצק אלדד למילים, לשורות, אשר
דומה כי עופרת האותיות לא קרְשָׁה בהן בתבנית דפוס הַבְּלֵט,
ועודנה חמה ורותחת כשעת נתינתה. בְּבִמֹת הרבה שילח אלדד את
שועליו, שְׂיִבְעִירו בלפידיהם את שדות־הלב – ללא לְאוֹת הוא כתב
מאמרי 'הגיונות פסח' בעיתונים שונים – 'הבוקר', 'הארץ', 'ידיעות
אחרונות', ועוד אחרים – ותמיד דרש את תביעת נצח ישראל
באקטואליזציה חדה ולטושה, כאספקלריה מאירה, לווהתת כְּלֵהָ
...החרב...

הוא לא חלם באַספּמיה שאיכשהו יבוא העתיד הנכסף – נס משמיים, או רכוב על חמור לבן. הוא ידע עד כאב שאת אמת העתיד עלינו להצמיח מן הארץ, רק ודווקא מן ההווה. על כן היה קורא תיגר ללא הרף על כל צר ואויב, על כל מעכבי המשיח. אם גוי נוגש הוא, כי־אז בלחי החמור יש להכותו; ואם איש ישראל – צריך עיון: אם כדתו ואבירם הוא, או שמא סתם תם, שאותו מצוּנה החכם לאלף בינה, להצילו מרשתו של רשע...

*

מכל העושר הזה בחרו עורכי 'השילוח' כמה מאמרים – והנה אני שב וקורא בהם. עוד טריים הם כנתינתם, "לָקַח חֶם בְּיָוִם הַלְקַחְו", וריחם לא נָמַר.

הנה, בפשטות מופלאה משווה אלדד בין בריאת עולם לבריאת עם, בגזירה־שווה של חושך־ואור: "כי־צד נוצר האור הראשון של הקוסמוס? כי־צד היה אור בבתי ישראל בהיות חושך בכל בתי מצרים? – מי שאינו מאמין בַּפֶּסַח הטבע ובפסח ההיסטוריה, מוכיח שהוא יושב בַּחוּשׁ הַיּוֹם, ואינו רואה גם פְּסִיחָה המתרחשת לנגד עיניו."

והנה מסדר אלדד לַקֵּב־הָאֵל את משימותיו, מן הקל אל הקשה: "עתה צא וראה, מה קלים היו מעשי בראשית... מה קל היה לבורא להשליט אור וסדר בתווה ובוהו, לעצב חיים מחומר – ומה קשה, הוי מה קשה, לעצב עם מבני ישראל..."

הנה, בפשטות מופלאה נפגשים אברהם אבינו וניטְשָׁה בַּסְלוֹן הצפוף של אלדד: "האבות, שְׁנֵי לֵהֶם בְּאֵֹל, שְׁנֵי לֵהֶם בְּצוֹ, היה כוח ברוחם ובגופם לעשות, לצאת, ללכת, ללחום. די להם בַּהֲתַגְלוֹת, בַּהֲיָאֹת, כדי שיהיו לאבות – זה המושג העברי, המזוקק והמקודש של 'אדם עליון'. מכאן אותה קרבה בין האבות והאֵֹל, אותה אינטימיות."

אבל "לא כן הבנים, ודאי לא בני הבנים". הללו, "אלמלא השעבוד, לא היו רוצים לצאת כלל"... וכבר יכול אתה לדמיין את מאמרו של אלדד באדר תשפ"ב – בואך פסח – על יהודי אוקראינה... מדוע לא עליתם מרצונכם? והלוא פתחה לכם מדינת ישראל את שעריה ואת לבבה! מה לכם שם, אחוזים בַּגּוֹלָה, לפחות מאז שנפתחו שערי היציאה, כאשר נפל הקומוניזם הארור והתנפצה ברית המועצות לרסיסים? אבל אנחנו לא נבוא עמכם חשבון. אֲחִינוּ אַתֶּם, הייתם ותהיו – ומה לנו כי נלין עליכם, כאשר גם יוצאי מצרים לא רצו לצאת עד שֶׁשָׂרַק הַשּׁוֹט מֵעַל רֹאשׁוֹ, כשריקת הטילים והפגזים של פוטין על ראשכם... בואו, בואו עכשיו – בחיפזון! – כי ביתנו ביתכם. כשם שלמדנו כי "שֶׁעֲבוֹד צוֹרֵךְ גֹּאֲלוֹהַ הוֹפֵךְ להיות חוק הדיאלקטיקה ההיסטורית", כך לומדים אנו שוב כי כאשר

מתגרה הדוב בשכניו - דואג הקב"ה קודם־כול להוציא את בניו, ואנחנו שלוחיו...

*

יום סגריר אחד, בחורף תשנ"ו, נהגתי במכוניתי ליד כיכר פאריס וראיתיו הולך כפוף, נשען על כתף רעייתו הנאמנה בתיה ז"ל. "לאן ר' ישראל?" שאלתי, "לקופת חולים" הוא השיב. "היכנסו, קר בחוץ, אסיע אתכם" אמרתי. אלדד התיישב, נאנח, ואמר: "יותר מדי אפיקומנים כבר אכלתי..." ואם מותר לי להשלים, מליבו, ודאי חשב להמשיך: "ואף לא קורבן פסח אחד".

כי הן כך הוא כתב, וזאת הבאנו בְּהגדה עם פסוקי הקורבן: "וכי נחדש פולחן קורבנות? בימינו? ... אכן חדש נחדש. אם לא כולם - הרי רובם. ואם לא רובם - הרי קורבן זבח פסח ודאי וודאי. ... זה יהיה קו החיבור הארוך, העמוק, באדמת ההיסטוריה ובאדמת הנפש. ... מגאולה ראשונה עד גאולה אחרונה, שבימינו, שבימינו".

יהודה עציון

הוצאת מצרים

מתוך 'הגיונות מקרא' על תחילת ספר שמות

שמות

יוצא אדם מספר בראשית ונכנס לספר שמות, כיוצא מבית אבא-אימא שאף המריבות בו חמימות הן, מלבבות, בחינת עין אחת דומעת וכבר שנייה משחקת, ונכנס לבית-יוצר רבתי: רבתי עם, רבתי אש, רבתי רעש; לא שריקות עדרים, כי אם שריקות שוטי נוגשים; לא תפילת יחיד כי אם נאקת המונים; לא חלום, אף לא חלום אחד, כי אם מציאות קשה ומרה ומציאות קדושה; לא מראות לילה, לא מלאכים נעלמים, כי אם התגלות יום קבל-עם, בקולות וברקים; לא עוד דם הבל אחד, כי אם דמי ילדים רבים; לא עוד אחד מבקש בחן "הגמיאיני נא מעט מים", כי אם עם טובע במים ועם שלם צועק בצמאון מדבר: הבה לנו מים; לא עוד בן קונה מאביו הארצי, הארצי מאוד, ברכה במחיר מטעמי בשר, כי אם עם שלם משליך בפני אביו שבשמייים את הברכה ואת החירות ותובע להשיב לו את סיר הבשר. ולעומת זאת עלייה מ"לך-לך" לפרט – ל"לך-לך" לעם; מהרבה מאוד הווי להרבה מאוד התהוות.

אך היסוד של "מעשה אבות סימן לבנים" לא תש, כי אם אדרבה גבר כוחו, והוא מתחדש עלינו בלי הרף.

כשאתה עוצם עיניים, מה מופלא להתרפק על זיכרונות ספר בראשית הטוב; וכשאתה פוקחן – את ספר שמות אתה רואה, אתה מרגיש, על אנקת העבדות שבו, על להט המדבר, על הכול.

עתה צא וראה: מה קלים היו מעשי בראשית, מה קל היה מעשה הבריאה, מה קל היה לבורא להשליט אור וסדר בתוהו ובוהו, לעצב חיים מחומר –

ומה קשה, הוי מה קשה לעצב עם מבני-ישראל.

הבית הגדול

אם קטרגנו במקצת על יוסף ויעקב, על הירידה מצרימה ועל ההשתקעות בה, הבה ונאמר דבר ולו גם חצי-דבר להקל על אשמת הבנים אשר שועבדו.

שעבוד מצרים הן שעבוד ראשון היה. ואנו, בני בניהם הרחוקים-רחוקים מאוד, אשר למדנו את פרשת שמות, למדנו אותה ולא למדנו ממנה. מה כי נלין עליהם, שבגופם וסבלם היה הניסיון הראשון, שלא יכלו ללמוד לא ממנה ולא אותה, כי הם אשר עשוה? לפרעה הם בנו את פיתום ורעמסס; ילדיהם שוקעו כלבנים בקירות; הם כולם שוקעו בבניין ההיסטוריה שלנו כאבני פינה.

אין התורה מפרשת בשמו של פרעה המשעבד שלא ידע את יוסף, כשם שלא פירשה בשמו של זה אשר ידעהו. כאילו רצתה להנציחם על ידי סתימת שמותיהם.

“פרעה” פירושו בלשון מצרים “הבית הגדול”; וגם אם לא זו הייתה הכונה המקורית של מעניקי התואר הזה לשליט מצרים, לא במקרה בחר המקרא מכל התארים האחרים, שרובם קשורים היו בשמות אלים. ומבחינה היסטורית הוצדק השם הזה הצדקה אובייקטיבית יותר מכל האחרים. וכי לא הבתים הגדולים הם שנשארו כמעט כערך יחיד, כמוצג יחיד, מכל אותה תרבות של ארבעת אלפים שנה, תולדות מצרים הקדומה? כשאתה אומר יוון – אתה אומר: אמנות, פילוסופיה. כשאתה אומר רומי – אתה אומר: מדינה, משפט, אימפריה. וכשאתה אומר מצרים – אתה אומר: פירמידות. הרי לפניך תמציתה של כל אותה תרבות: הבית הגדול. זה פרעה וזה זכרו. כולם בנו, כל אחד רצה לעלות על קודמו בבנייני ענק ופאר, ולו גם בנייני-קבר לעצמם. כל יצירה אחרת טפלה לזו, וכשתמהים אדריכלים עד היום על דרך הבנייה המונומנטלית הזאת, וגם כשהם משחזרים את דרכי הבנייה, בסופו של דבר הכול חוזר אל הכמות העצומה של ידיים עובדות. כל עם מצרים עבדי פרעה הם, ואין צריך לומר בני עמים אחרים: שבויי מלחמה או אזרחים ששועבדו. הרבה מלחמות שמצרים נלחמה לא היו אלא למען קיים בידה את הלבנון, המקור הראשי לעצי ציפוי הבתים הגדולים. או למען השבויים, עבדי חנם במחצבות האבן לבתים הגדולים. וזו דרך בנייתו, וזה גורלו של כל בית גדול שאיננו גם בית קדוש.

ועל כן כה הולם המושג החוזר הזה, פרעה, לכל שליטי מצרים, ללא הבחן. “הבית הגדול”.

...

אומנם לא רק בני ישראל משועבדים היו לפרעה במצרים. הן כל מצרים משועבדת הייתה. אך מה מזה יהלוק? בסופו של דבר מצרים משועבדים למי בנו? לעצמם בנו, לבני בניהם, לאומתם, לארצם. בני-בניו של עבד מצרי נהנו. בני בניו של יוסף העברי, משנה למלך פרעה,

עונו, שועבדו, וסופו של דבר יצאו והשאירו את מעשי ידיהם למצרים. רבים הדברים שיוצאי מצרים יכולים לקחת עמם. כסף וזהב, אם גאולתם היא על-ידי משה איש האלוהים, ואולי גם עצמות יוסף. אך את הבתים הגדולים אשר בנו בפרך לא ייטלו עמם. ולא את דמעות האימהות ולא את דמי הילדים.

לא ילדים בלבד שוקעו במקום לבנים בבתים. העם כולו שקע בעבודה. חושך בבתי ישראל בגושן. גלות זו ושעבוד זה, על מה באו? על כל הגלויות הבאות נמצאו נביאים ונמצאו חכמים אשר ניבאו ואשר הסבירו סיבתן. ועבודות ראשונה זו על מה באה? על אילו חטאים? והרי טרם נצטוו במצוות וטרם עברו עליהן.

על כורחך אתה אומר כי הגלות עצמה חטא היא; גם אם תחילה לא באו אלא לגור, להיות גרים בה, סופם שהשתקעו בה. ועל כורחך אתה אומר שאלמלא השעבוד לא היו רוצים לצאת כלל, ושעבוד צורך גאולה הופך להיות חוק הדיאלקטיקה ההיסטורית.

מָזָה בִּידֶךָ

המושיע לא נולד מרוח-הקודש. הוא חוליה בשר-ודמית בשרשרת בשר-ודם, בן לאם ואב עברים, דור רביעי ללוי, גואל כבוד ישראל בשכם.

המושיע לא נולד מרוח-הקודש. הוא הגיע לרוח-הקודש. לא אידיאה הנכנסת לגוף, מתגשמת בגוף, כי אם גוף המעפיל לאידיאה. ועד רגעי חייו האחרונים צמוד: נצמד בכל רצונו לגופו זה, הרוצה לחיות. כי הוא איש-האלוהים ולא אלוהים אנושי. לא מרכז רוחני המחפש מקלט אחיזה לרגליו הערטילאיות, כי אם רועה צאן הסר לראות מראה גדול מדוע לא יבער הסנה. המוציא את כל עמו מארץ עבדות להביאו לארץ טובה ורחבה, ובין ארץ לארץ עולה להר האלוהים להוריד לעמו תורה.

יתר על כן. לא די בכך שהוא בשר-ודם כל כך ממוצאו, הוא ארצי-חומרי-חומרני-ממש בגידולו. כי הרי גידולו הוא ב"בית הגדול" עצמו, ובגדול מכל הבתים הגדולים של פרעוני מצרים. לא עני ולא רוכב על חמור, כדבר הנביא מימי הקטנות, לא נושע כי אם מושיע. והצדק שלו אינו צדק מופשט כי אם צמוד, צמוד לתנאים וצמוד למעש.

"וַיֵּרָא אִישׁ מִצְרַיִם מִכָּה אִישׁ עֲבָרֵי מֵאֲחִיו". כאן אין כל ויכוחים, אין כל שאלות. אפילו לא שאלת צדק. "וַיֵּרָא כִּי אֵין אִישׁ". לא בעיה אישית כאן. איש מצרי מכה איש עברי, והתוספת "מאחיו" באה ליתר הדגשה

לא עני ולא רוכב החמור – על פי זכריה ט', ט: "גִּלְיָ מָאד בַּת צִיּוֹן, הָרִיעִי בַת יְרוּשָׁלַם: הִנֵּה מִלְכָּךָ יָבֹא לָךְ, צְדִיק וְנוֹשֵׁעַ הוּא; עֲנִי וְרֹכֵב עַל חֲמוֹר וְעַל עֵיר בֶּן אֲתָנוֹת".

כי הדם הוא שניעור כאן, כי הצד הלאומי, כי ההרגשה של "הנוכרי" מול "אחי" היא העיקר כאן. ואף התגובה היא בהתאם לכך: ללא דיונים רבים, ללא חקירות רבות. וַיֵּךְ. האין משה חושש לתוצאות מעשהו לגבי אחיו? ואם לא ברור לו שבהימצא גוויית מצרי בתחום גושן, ברור יהיה שישראלי הרגו? כל זה ברור לו בלי ספק. אך מי שעתיד לחדש בממדים לאומיים את מעשה אברהם ב"לך-לך", הוא גם העושה כמשפט אברהם בצאתו להציל את לוט בן-אחיו. גם זו, גם מלחמתו של אברהם אינה מלחמה על צדק מופשט. מלכי סדום שנוצחו ודאי שלא היו צדיקים גדולים, אך אברהם אינו נכנס לדיון מי צדק, כדלעומר או בָּרַע. הוא נלחם על הצלת לוט בן-אחיו.

בעיית הצדק היא לעומת זאת בעיית המרכז במקרה השני: כששני עברים ניצים. אכן כאן הבעיה היא אישית, וכאן אומר משה בפירוש "לְרַשֵׁעַ, לְמָה תִּכְהָ רַעַף?" כאן זוהי בעיית רשע. ואף התגובה – לא זו שלמעלה. את המצרי אין לשכנע בדברים; כלפי המצרי, אויב אחיו, בא המעש המייד. כלפי אחד מאחיו באים דברים; כאן מתעורר הצורך לחנך, לעורר את חוש-הצדק.

ואולם כאן "נודע הדבר". כמדרשו: "נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו. מה חטאו ישראל מכל שבעים האומות להיות נרדים בעבודת פרך. אבל רואה אני שהם ראויים לכך" (על פי רש"י). ולא מפני פרעה הוא בורה, כי אם מפניו אחיו: אב רחוק לאותו נביא מאוחר הרוצה אף הוא לברוח למדבר, למלון אורחים מפני אח רכיל-יהלך.

"בית הגדול" אין הוא חוזר. שם אין איש, שם אין אדם בצלם אלוהים. שם הכול אבן. הוא כבר פסח על מפתן הבית הגדול, הוא כבר עקר עצמו עקירה גדולה. ניתק עצמו מתרבות גדולה וחנוטה, כאשר עקר עצמו אבי אביו אברהם. פסיחה היא רבולוציה. אכן זוהי ראשיתה של הרבולוציה: עקירת הישן, וראשית העקירה אדם עוקר עצמו בטרם יעקור אחרים.

אך ביחס לעמו נדמה לו שאפשר לפתוח בדרכי חינוך, בשלבי ביניים ארוכים, בהסברה, בהכשרת לבבות: "רשע, למה תכה רעך?". את המצרי לא שאל "למה?" אין כל טעם לשאול אויב ישראל למה הוא מכה את בני ישראל. אבל יש טעם לשאול אדם בישראל למה יכה אחיו. ועוד: דוק על הביטוי "למה?" ולא "מדוע?". משה אין פניו לאחור. לא הסיבה, "מפני מה?", חשובה לגביו. פניו אל התכלית: "לשם מה?" – "למה?" – תכה רעך. הרי רק המצרי הגוי יפיק תועלת מכך. וכאן

"למדבר מלון אורחים" וכו' –
 כתשוקתו של הנביא ירמיהו
 (ט', א-ג): "מי יתגני במדבר
 מלון ארמים ואעזובה את עמי
 ואלכה מאתם, כי כלם מנאפים
 עצרת בגדים... כי כל אֶח
 עקוב יעקב וכל רע רכיל יהלך".

באה האכזבה. לא, גם כאן אין איש, גם כאן אין אדם בצלם אלוהים. גם המוכה ואינו נענה, גם המוכה ואינו רוצה להיגאל, גם המוכה והמתרפס למכה, אינם ראויים להיקרא איש. האחד קין ומי שאינו קין הוא הבל. אך דרך לעקור את העם הזה מעבדות אין הוא רואה עוד, משה. אין לעשות פסח בעם כאשר עשה בעצמו, אין הוא יודע. ועל כן הוא בורח המדברה: הוא בורח מההיסטוריה אל הנצח חסר-הזמן, הוא הולך להיות רועה צאן. יוסף היה רועה צאן והגיע לארמון פרעה, משה היה בארמון פרעה ובורח להיות רועה צאן.

והנה בהגיעו למדיין מתגלה בנפשו אלוהי יעקב. יעקב בבורחו מפני עשיו אחיו פותח את מעשיו בנכר בהגשת עזר לבנות לבן, מגולל את האבן מעל הבאר. משה מגרש רועים רעים החוסמים את הבאר בפני בנות יתרו. שלושה כוחות עוינים: מצרי, עברי ורועי מדבר. שלוש דרכי תגובה: הריגת המצרי, הוכחת האח העברי, גירוש רועי המדבר.

וכשם שאין הוא יכול לברוח מנטייתו זו להיות לעזר, כן אין הוא יכול לברוח מייעודו הגדול: להיות למושיע.

אלוהי האבות אינו מרפה ממנו. לא די שמושה עוקר עצמו מ"אור כשדים" שלו; לא די שהוא, גם הוא, מוצא לו את "חרן" שלו בדרך לכנען, במדיין, בתחנת ביניים זו; לא די שהוא נוהג בחסד וברחמים ובעבודה נאמנה כיעקב אצל לבן. גם אלוהי יצחק אינו מרפה ממנו. שם, במצרים זו, מונח עם שלם עקוד על המזבח. ואף אם עם זה להוט אחר ציד בנו עשיו, אחר הבשר, ואף אם עם זה עיניו כהות מראות – אף על פי כן יצחק בן אברהם הוא ואבי יעקב; למרות הכול ראוי הוא להיגאל. גם בזכות עינויו, עקדתו. גם אם אינו רוצה בכך.

רבות הודגש משקלו הסמלי של הרועה במקרא. משה רועה, דוד רועה, הרועה כשלב הכשרה למנהיג. פחות מזה הושם לב לצד השני של סמל זה – הצאן. העם הוא צאן. והצאן לא תמיד יודעת מה טוב לה. ומראה הצאן התועה וטועה מזכיר לו למשה את העם. היהיה העם שה לעולה? ושמע הפעיות מהדהד בנפשו ומזכיר לו את פעיית ילדי ישראל המושלכים ליאור. ילדים אלה מה חטאו? היאבדו בפשעי אבותיהם המלשינים? בוערת בו האש ללא הפוגה.

אבל איך? איך ייעשה פסח זה. איך יוצא עם עבדים מהבית הגדול? איך לקורעו מסיר הבשר ואיך להוציאו מידי הברזל? בכוח הטבע לא ייתכן. כוח הטבע, הדרך ההיסטורית הרגילה, מחייבת את הכיליון, הטמיעה או ההשמדה.

לא, בדרך הרגילה זה לא ייתכן. כאשר האש הזו בסנה תופעה על-טבעית היא, כן הגאולה תהיה לא בטבעה הרגיל של ההיסטוריה. של נעליך מעל רגליך – קוראת אליו האש הפלאית – של נעליך מעל הרגליך, מעל כל הרגלי ההיסטוריה. יחף תעמוד פה בין קוצי הסנה ובתוך האש. לא תתחמק. לא תתחמק בנעליך אלו, לא תסתתר בהן. של. לא תשמש לך עוצמת פרעה תירוש, ולא סירוב העם – מחמק.

פסוח תפסח עליהם.

מה עוד? מה עוד נותר לך מדרכי ההתחמקות? מה? כבד-פה אתה? אכן, כבד-פה אתה, אבל לא כבד-יד.

מזה בידך?

מזה? וכי אין אלוהים יודע מזה בידו? קא סלקא דעתך?

אכן ידע אלוהים. משה לא ידע. האין אתה יודע, משה, מזה בידך?

מזה בידו? מטה. מטה רועים. מטה של אידיליה שלוה. לא מטה קסמים, לא מתת שמיים, כי אם מטה מגזעו של עץ, כאשר הוא עצמו, משה, בשר ודם והוא מגזעו של אדם.

ואף על פי כן: זה המטה. זה המטה, אם בידי אדם כמשה הוא; זה המטה, אם כוח אלוהים בידי מניפו; זה המטה הטבעי הופך להיות מכשיר למעשים שבעינינו הם על-טבעיים, אותות ומופתים.

מטה רועים? מלא רחמים? אבל אם יש צורך אפשר וצריך להופכו לנחש. למה דווקא נחש? וכי לא יכול היה אלוהים לתת לו אות נעים יותר, להופכו לפרח, לצפור מצייצת? אין ניסים למען ניסים. הנס הוא אות, אות תרתי משמע, אות-מופת ואות-קריאה. אות בעל משמעות. אכן, מטה רועים בעת הצורך יהי לנחש, ארסי, ממית, מפחיד. ורק לאחר שימלא תפקידו, שליחותו הנחשית, רק אז יותר לו ליהפך שוב למטה רועים בכפי הרועה.

לא, לא בדרכי נועם תבוא הגאולה. בדרכי נחש היא תבוא, בדרכי נגע צרעת, בדרכי דם. שלושת האותות שניתנו לו למשה ללמדו דרך.

האין דרכי גאולה אחרים בידי אלוהים?

אלוהים נותן לאדם כוח לגאול. אלוהים מקנה כוח-יתר למטה הטבע, מכניף כנפי נשרים לבהמה ההיסטורית. המושיע אינו עני ורוכב על חמור ואינו יורד על ענני שמיא, ובידו אין מטה-כישוף. שם המפורש החקוק במטה הטבע – הוא כוחו. אש אלוהים הבורעת בסנה טבעי,

בגוף אדם, בשר-ודם – זו אש גאולה. בה תעשה פסח לעם. תפסח על שלבי בניינים, תפסח על "הבית הגדול" ועל עורמות וצבאות מצרים, ואף על ימים. זה בידך.

בריאת ישראל

אל תאמר "יציאת מצרים", אמור "הוצאת מצרים"; כי העם לא יצא כי אם הוצא ממצרים. וכבר יפה אמרו חכמים בהגדה: "ואילו לא הוציא ... משועבדים היינו". והוצאה זו היא מעשה א-לוהים במישורין, ומבחינה זו היא שקולה בתחום ההיסטוריה כנגד בריאת העולם. זוהי הטלת מרות עליונה לא על ידי צו כי אם על ידי מעשה: התערבות ישירה בטבע על-ידי המכות, התערבות בהיסטוריה על-ידי הוצאת העם; ובלשון מחוברת: התערבות בתולדות הטבע והתערבות בטבע ההיסטוריה. וזה ההיקש לבריאה ראשונה.

צא וראה כי אין א-לוהים עושה שום מעשה מחוץ לגדר הטבע – או כל מעשה כפייה – ביחס לאבות. ביחס לאבות ישנה "רק" ההתגלות. וזהו טעם "וַאֲרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שְׁדֵי, וּשְׁמִי ה' לֹא נִדְעָתִי לָהֶם" (בראשית ו', ג). היראות הייתה לאבות. מעשה – לא. שינוי מעשה בראשית – צו היה, ואת הצו הזה הם ממלאים בעצמם ומרצונם, ואין א-לוהים נזקק ליד חזקה. ועל כן אמרנו "רק" התגלות; שכן "וּשְׁמִי ה' לֹא נִדְעָתִי לָהֶם" לא להפחתת גדולת האבות בא, כי אם אדרבה: להדגשת גדולתם. ה' בורא עולם, והאבות – לא שלא ראויים היו שא-לוהים ייודע אליהם במעשה, כי אם לא וקוקים היו. הם בחינת בני אדם עליונים; די להם בא-ל שדי המצווה אליהם – וציוויו הופך להיות להם רצון, רצון שלהם.

לא מאונס עבדות מנתק אברהם את עצמו מאור כשדים, ולא מאימה הוא הולך לקיים את צו העקדה. ועל כן, בזכות זאת, אין אברהם נזקק גם למכות ניסיות כדי להציל את לוט מידי כדרלעומר. מי שהניע מרצונו את רגליו לצאת מחרן כדי ללכת לכנען, יש בכוחו גם להניע את ילדיו וחניכיו להכות את המלכים.

ועל כן מעשי ניסים הם באמת מעשי חסד שעושה א-לוהים עם מי שאינו מגיע לדרגה עליונה לעשות על פי צו, להפוך את רצון קונו לרצון עצמו, למי שלא די לו בא-ל. אולם האבות שדי להם בא-ל, שדי להם בצו, היה כוח ברוחם ובגופם לעשות, לצאת, ללכת, ללחום. די להם בהתגלות, בהיראות, כדי שיהיו לאבות – זה המושג העברי, המזוקק

אדם עליון: כאשר כותב אלדד על מושג "האבות" כמופע מזוקק ומקודש של "אדם עליון" הוא מתפלמס אל-נכון עם ניטשה, מתורגמו הגדול. פרידריך ניטשה רומם את אידיאל "האדם העליון" (או "על-אדם"), כחלק מתפיסת החיים כשאיפה לעוצמה, חתייה מתמדת לפיתוח כוח.

והמקודש, של "אדם עליון". מכאן אותה קרבה בין האבות והאֵל, אותה אינטימיות. האבות אף פעם אינם נקראים "בנים" לא-לוהים, בנים שיש לרדת אליהם, להתכופף אליהם, לשאת אותם. הם אבות, כלומר: הם עולים. ובכוח זה הם נעשים אבות להיסטוריה.

לא כן הבנים, וודאי לא בני-הבנים, אלה שהם פרי הירידה הגדולה מן הדרגה. אם מחמת הירידה עצמה ואם מחמת השעבוד שהוא תוצאה מחויבת מן הירידה, אין בני ישראל במצרים פועלים פעולה רצונית; העבדות כפויה עליהם ואין הם יודעים להשתחרר מרצונם ומכוחם. חלקם – אף אבד להם הרצון. הם צועקים "מן העבודה" הקשה, כמובן, אבל אין הם צועקים לגאולה. צעקתם היא שלילית ולא חיובית. הם יודעים כמובן מה שאין הם רוצים, כי גופם המעונה מתקומם נגד זה מטבע ברייתו, אך אין הם יודעים מה הם רוצים. כי לכך הגוף עצמו אינו מספיק; לכך דרושה רוח, וזו אינה עמם. אילו נצטוו "לכו לכם", כנגד "לך לך", ספק אם היו יכולים; ואי-יכולת זו – ספק אם מחמת המציק היא, אם מחמת המוצקים עצמם.

על כן נדרשה כאן התערבות במעש, ולא די בצו ודיבור. על כן החזרה המתמדת: "אני ה'"; כלומר: לא רק האֵל שנתגלה לאבות וציווה עליהם והם עשו כמצויהם, כי-אם אני ה' – שאינו מצווה בלבד כי-אם גם עושה מעשה בראשית. וכן ייאליץ גם ישעיהו לשוב ולומר: "כה אָמַר הָאֵל ה', בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטִיָּהֶם, רוֹקֵעַ הָאָרֶץ וְצֹאֲצְאֶיהָ ... וְאֶחָזֵק בְּיָדָהּ, וְאַצְרָהּ, וְאַתְּנֶנָּה לְבְרִית עִם" (מ"ב, ה-ו). ושוב: "כה אָמַר ה' גּוֹאֲלְכֶם ... אֲנִי ה' קְדוֹשְׁכֶם, בּוֹרֵא יִשְׂרָאֵל מִלְּפָנֶיךָ. כֹּה אָמַר ה' הַנּוֹתֵן בְּיָם דָּרָךְ וּבְמַיִם עֵזִים נְתִיבָה ... הַנְּנִי עוֹשֶׂה חֲדָשָׁה..."; (מ"ג, יד-ט). כשהעם במצוקה ואין בו כוח ללדת מעצמו – דרושה התערבות ה', דרושה בריאת ישראל מחדש. וכל בריאה מעשה כפייה היא, שכן אין הנברא נשאל ואינו מתבקש ואינו מצטווה, כי אם נברא.

ואילו ניתנה אוזן לאדם לשמוע ממעמקים, אולי היה גם קולט את נאקתם של תוהו ובוהו וחושך ותהום. נאקה וזעקה שקדמה למעשה הבריאה, למעשה יציאת העולם משעבוד התוהו. אנו למדים מבריאת העולם לבריאת האומה, ומן האחרונה על הראשונה. כאן וכאן לא בדרך הטבע, כאן וכאן מתוך כפייה על החומר. וכשאנו מתבוננים בארבע לשונות הגאולה המפורסמות: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי – ארבע לשונות הנאמרות מיד לאחר אותה הודעה מוזרה "וְאַרְאָ אֶל אַבְרָהָם ... בְּאֵל שַׁדַּי וְשָׁמִי ה' לֹא נִדְעָתִי לְהֵם" (שמות ו', ג) – וכשאנו מעיינים באופי הפעיל מצד אלוהים והפעול בלבד מצד העם

– מצטיירת לנו באופן ברור ביותר תמונת יצירת האדם, אותה לקיחה מן האדמה. אותה נשיפה של רוח חיים בו, אותו עיצוב מלא ואותה העמדה בגן החיים. מכאן ואילך חסל סדר ניסים לגבי אדם. מכאן ואילך הוא חייב לחיות בצלם ובדמות בוראו, כלומר לעשות ציוויו לרצונו. ורק לאחר שעבר על הצו – גורש.

וכדוגמתו בגורל האומה: היא נבראה מעפר עבדות מצרים. בהר סיני ניתנה בה רוח חיים, ואחר כך הועמדה בארץ לחיות בה. כאדם בגן עדן – אולם כאדם חטא העם. כאדם עברו ברית. הוא עבר על הצוים, שעבד עצמו לטבע, לתאוה. הוא ירד ירידה נפשית למצרים (וכידוע לא נפשית בלבד כי אם גם פוליטית), פגם בצלם ובדמות האבהית – ונענש, גורש מגן עדנו. ואם תוסיף לכך את הנחש המסמל לעיתים את מצרים. ודמותו של הנילוס המעלה על הלב ואל הלב את הנחש, הרי תהיה הגזירה שווה בין בריאת עולם ואדם לבריאת ישראל מלאה.

כי אכן גזרה היא, גזרה שבניגוד לצו אינה באה להפעיל את האדם, להניע את רצונו, כי אם לגזור עליו שלא ברצונו, גם אם לטובתו. וגזירה היא גם במובן עמוק יותר (במובן שידובר בו עוד בהגיון המונח פסח) גזרה במובן גזירת שרשרת אחת של הוויה, ופתיחה מהפכנית, מחדשת, של שרשרת שנייה.

גזירת שרשרות היסטוריות אינה נעשית על דרך הטבע. זה מעשה בריאה. והוצאת מצרים – מעשה בריאה הוא. ליתר דיוק: ראשית מעשה בריאת העם. ויש הכרח לבוראו, כי הוא שקע בתהו-ובוהו ובחושך. ואם יש בו הרבה כוח לצעוק – אין בו כוח לשמוע. ועל זה מתאונן משה שוב ושוב: אין הם שומעים, אין הם שומעים. האבות לא צעקו אף פעם, אבל הם שמעו והם ראו. והללו – עיוורים וחירשים, כאשר יתאונן פעם במפורש ובמחודש ישעיהו. על כן לא די להם בהיָראות אֵלֹהִים, לא די להם בדבר אֵלֹהִים. אותם יש לנטול בזרוע נטויה, לקחת בחוזק יד – ולהוציא.

פסח

הדיאלקטיקה המקראית מחייבת את הקפיצה, את הפסיחה על תהליכים טבעיים, לפתיחת שלשלות חדשות של התרחשות.

אין קצה לעמל המחשבה הפילוסופית והניסויים הפיסיקליים להסברת העולם כשלשלת אחת, מיסוד אחד, ללא קפיצות. ואין-ספור לכישלונות. לא הוסברה – והישרים שפִּילוסופים ופִּזיקאים מודים

לעשות ציוויו רצונו: לעשות את ציוויו האל לרצונו שלו, של האדם. כנאמר על האבות בפסקה השנייה של פרק זה. על פי משנה, אבות ב, ד: "עשה רצונו כרצונך, כדי שיעשה רצונך כרצונו".

שידובר בו: כנראה הכוונה לניתוח השם 'פסח' ומשמעותו במאמר "מהות ואיכות ביציאת מצרים", אשר פורסם ב'סולם' בניסן תשי"ב.

שלעולם לא תוסבר – ראשיתה של ההוויה בכלל. טרם נמצא המפתח למעבר מן הדומם אל הצומח, ואחר כך אל החי ואל האדם, למרות דרווין. לנגד עינינו התפורר החומר ליחידות אנרגטיות. ועם כל הדיפה אחורנית לא נפתרת החידה כי אם מעמיקה את מקומה ואת נוסחתה.

המדע אינו האמת; הוא אחת הדרכים להכרת האמת. יש והוא מגלה טפח ומכסה טפחיים. באה שירה, באה אמנות, ומגלות את הטפחיים בדרכיהן הן, בלשונן שלהן. בהן מלכות החירות, היצירה; בהן בְּבואה – לפעמים קרובה ולפעמים רחוקה – לחירות המוחלטת של הבריאה. כאן פוסח היוצר ופוסח המאמין על הנמנע על-פי השכל, עובר על פני ההכרח – ויוצא משעבוד לחירות.

הנאמר בפרשת בראשית בעניין הבריאה בְּטבע – הוא הנאמר מבחינה מהותית בפרשת שמות בעניין הבריאה בְּאומה. אלמלא חתך א-לוהים בעבי החושך בְּצו "יהי אור" – היה העולם, מתוך חוקיות החומר וההתמדה, שרוי בתוהו ובוהו. אלמלא הוציאנו מחושך מצרים, משועבדים היינו לפרעה במצרים, משועבדים היינו ל"בית הגדול" ולכל החוקים ההיסטוריים והטבעיים החלים על ה"בית הגדול", עד לשכחה, עד להַתְּפִסוֹת בחולות מדבר, עד להיותנו "חומר" ארכיאולוגי בלבד.

וכבר נאמר וכבר הוכר שאין הסברה היסטוריוסופית, הגיונית ומדעית, לקיומו של עם ישראל. ובמינוח המקרא: שום איש מדע לא יידע להסביר את סוד ה"פסח", כיצד פִּסַח מלאך המוות ההיסטורי על דלתות העם הזה?

כיצד נוצר האור הראשון של הקוסמוס? כיצד היה אור בבתי ישראל בהיות חושך בכל בתי מצרים? מי שאינו מאמין בפסח הטבע ובפסח ההיסטוריה מוכיח שהוא יושב בחושך היום, ואיננו רואה גם פסיחה המתרחשת לנגד עיניו.

וכל זבח הפסח הראשון לא היה אלא אות לדרכי ביצועה של המהפכה: אין מבשלים את הבשר במים. אין עת בישול. צלי באש. באש המהפכה הגדולה. וצולים אותו "ראשו על כרעיו ועל קרבו", צולים ואוכלים, כי אין זמן לנתחו ניתוחים-ניתוחים, זה לכאן וזה לכאן.

ובחיפזון אוכלים, אותו כי "פסח הוא לִּיה", כי זו פסיחה גדולה על התהליכים הרגילים, האבולוציוניים. אין מסבין לסעודה זו. אין משתהים בענייני האכילה, חלילה לה לאכילה מלעכב בעד היציאה. ועל כן – רק עוגות מצות, רק תמצית הכרחית ביותר לעניין זה של אכילה.

על כן חגור למותניים ומקל ביד. זה הכול.

ואסור להתמהמה, אסור לתמוה ואסור להרבות בשאלות "מה? מה?" יש על מה לתמוה, אך תמיהות ושאלות מעכבות את הגאולה המהפכנית, הפוסחת על חוליות השלשלת.

ואף מעשה ים־סוף אינו אלא אות לפסח, אות לדילוג זה על תהליכים שבטבע. מצרים טבעו כי הם מיסוד הטבע. טביעתם איננה נס, טביעתם היא חוקית בהחלט. הנס הוא בכך שישראל לא טבע, שגלי החוקיות ההיסטורית לא הטביעו את העם הזה כאשר הטביעו עמים אחרים. לבני ישראל נקרע הים, נקרעה השרשרת ההיסטורית הרגילה. הם עוברים בתוך הים ביבשה. בים ההיסטוריה נפתחה להם דרך מיוחדת שלא נפתחה ולא נודעה לשום אומה ולשון. אל תקרי ים סוף, קרא: ים סוף. כל העמים טובעים בו בים זה, עם ישראל אינו טובע בים הסוף.

גם זה פסח. פסיחה על גורל רגיל זה של אומות. ועל כן לא יוכלו להם – ליציאת מצרים ולקיום העם היהודי – שום הסברים רציונליים: שהרי הסבר רציונלי כוחו יפה רק כל אימת שחוליות השרשרת קשורות זו בזו; וכל פעם שיש קרע בחוליות – נקרע ההסבר. וברצון היה השכל הרציונלי הזה מכחיש את העובדות אלמלא העיניים הראות.

מאז ירדת יעקב ובניו מצרימה לא הייתה התגלות לאומה. הווה אומר: הכול התרחש בדרך הטבע, על פי החוקים ההיסטוריים. שבטים רבים הגיעו בדרך נדידתם או בדרך שבייתם לאחד "הבתים הגדולים", שועבדו, עבדו ואבדו בתוהו ובוהו ובחושך.

ולפתע נאמר לעם אחד: יהי אור. יופר החוק הקיים.

ובאמצע, כְּעִמּוּד שִׁבְתוּךָ לְגֶשֶׁר, לגשר בין פסח הבריאה ופסח ישראל במצרים, עומד האב אברהם, אשר פסח על תרבות הקדם של שומר ואכד ובבל הקדומה – לפתוח שרשרת חדשה. ל"יהי אור" שבבראשית מקביל האור בבתי ישראל במצרים; ל"לך-לך" לאברהם מקביל צו היציאה למשה; ומבחינה זו אין שחר לוויכוח הקדום על עולם נברא "יש מיש" או "יש מאין". מבחינה עליונה ביותר, גם האין הוא יש. ומבחינה נמוכה, כשאנו מסתכלים מלמטה למעלה, גם ה"יש" היוצר מן היש, הוא אין. כי תמיד נותר בו משהו שאין אנו יודעים מהו ולמה הוא. תוספת זו, מבחינת המוחלט היא באה מן ה"יש" שאין בלעדיו, מבחינת היחס שלנו היא באה מן האין.

מבחינתו של אלוהי יעקב, אלוהי הסולם, מראשו של סולם זה, הניסים

של מצרים אינם ניסים: הם התרחשות היסטורית. הם שלב סולמי, והפסיחה היא חוק. הייתכן סולם שאין פוסחים בו משלב לשלב? שהוא כולו רצף? אך מבחינתו של אלוהי פחד יצחק, אלוהי הארץ, מתחתיתו של סולם – הפסיחה הזו מופלאת היא, כולה באה לו מלמעלה: יציאת מצרים כידו של המלאך השלוחה מגבוה לפתע פתאום להציל מן העקדה – שעבודו והצלתו של העם במצרים אינם אלא חזרה על העקדה מצד גורלו של הנעקד.

ממרומי אברם הרי ניסיות זו של פסח היא חוקית בהחלט, כי היא טבעו. מבחינת יצחק העקוד, המסתכל מלמטה למעלה, הכול אימה ונס. ורק מבחינת סולם יעקב שתי התפיסות מתאחדות לדיאלקטיקה המקראית, המקורית והצרופה.

ומה פלא כי כך ולא אחרת מציג אֱלֹהִים את עצמו באוזני משה (שמות ג', ו): "אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ, אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב".

לילה ללא סוף השמדת הקהילות הנוצריות בטורקיה 1894-1924

דרור זאבי ובני מוריס
עם עובד, 720 | 2021
עמ'



או בהסתבכות שנולדה מהתגוננות מפני איום פנימי – היו המניע של החוקרים הישראליים לצאת לדרך. מסקנתם הייתה חד משמעית: הטורקים אכן פעלו בשיטתיות 'לנקות' את טורקיה מן הארמנים, הרבה מעבר לתגובות אפשריות למרדנות או איום פנימי. אלא שאגב הבירור הזה הגיעו החוקרים לתובנה שמדובר בחלק מסיפור רחב יותר, שנפרס על פני שלושים שנה, סיפור של דחיקת כל האוכלוסיות הנוצריות מטורקיה.

מלבד הארמנים, ששילמו את המחיר הגבוה ביותר, היו גם היוונים. מאות אלפי יוונים נרצחו בשורה של מעשי טבח וגירושים אכזריים, והיתר מצאו עצמם מחוץ לגבולותיה של טורקיה. אליהם נוספו הנוצרים האשורים – המכונים לעתים סורים – שבניגוד לשתי הקבוצות הקודמות, היו נטולי שאיפות לאומיות ומספרם היה קטן, ובכל זאת 'טוהרו' גם הם ממרקם החיים של אסיה הקטנה, מותירים את טורקיה כמעט נטולת כל אוכלוסייה נוצרית מחוץ לאיסטנבול.

בניגוד להשמדה השיטתית של היהודים בשואה, בידי ממסד שהוקדש לכך, הטיהור האתני של הנוצרים בטורקיה היה

ספריית 'אופקים' של עם עובד, שמציעה ספרי עיון, ניכרת בצבע השחור הדומיננטי בכריכות ספריה. במקרה של 'לילה ללא סוף' השחור הזה שחור מאוד: כך עב כרס במיוחד, שמתאר בפירוט תהליך של טיהור אתני אכזרי שנמשך לאורך שלושים שנה במפנה המאה העשרים. הספר פורסם לפני כשנתיים באנגלית, תחת הכותרת The Thirty Year Genocide, ונראה שעיקר חשיבותו בניסיון לקבע נרטיב היסטורי שיסתום את הגולל על ההתכחשות הטורקית.

השיח השגור על "רצח העם הארמני" מתייחס על פי רוב לאירועי 1915-1916, שלהם מוקדש חלק אחד משלושה בספר. הרצון להגיע לבהירות ולהכרעה במחלוקת בדבר האירועים הללו – האם מדובר היה בהשמדה וגירוש שיטתיים,

המחברים מבקשים להציג את עמדתם כניטרלית, אבל הקריאה חושפת הטיה די ברורה לצד הנוצרי-מערבי (כגון בפירוט הארוך של מעשי אלימות מצד הטורקים והכורדים, לעומת ניסוחים קצרים הרבה יותר ביחס לאלימות או למרדנות מהצד הארמני). סביר להניח שההטיה היא תוצאה של מסקנות המחקר ולא של דעות קדומות, כמו גם של מטרת החיבור: להראות שמעבר לערפל הקרב, ולקיומם של כמה צדדים נאבקים על רקע דתי, לאומי וטריטוריאלי (עוד הבדל גדול בין פרשה זו לרדיפות היהודים), הצטברה ההתנהגות של הצד הטורקי לכדי טיהור אתני מכוון ושיטתי – שעליו שילמו בחייהם ככל הנראה כשני מיליון (!) נוצרים מן העדות הללו, נוסף למחיקה של ממש של אזורים, כפרים ומורשת תרבותית מאזורים שלמים במרחב הטורקי, ולהתאסלמות של המונים שפדו כך את חייהם.

הזכרתי לעיל את הקושי בקריאת שלל תיאורים של אלימות מחרידה – מכל הצדדים של המאבק – המשתקפת מכל הרצף שבין אדישות תהומית לסבל לסדיום חולני. אך היא משקפת גם דבר-מה נוסף: עד כמה השתנו חלק מהנורמות במאה שחלפה מאז אותם אירועים, שנחו או אומנם כ"זוועות" אך ככאלה המאפיינות סכסוכים ומלחמות. גם כיום יש מלחמות, וגם כיום יש מעשי אלימות קשים, אך אין מקום להשוואה; לפחות במרחב המערבי שלאחר מלחמות העולם, רף הרגישות עלה פלאים.

י"ש

מפוזר יותר, מוחלט פחות ו'מלוכלך' יותר: חלק נכבד מן העוסקים במלאכת הרצח, הגירוש, הביזה והאונס היו האוכלוסייה המקומית המוסלמית, במיוחד שבטי הכורדים. הרצון הכללי של השלטונות ב'דה-כריסטיאניזציה' של טורקיה עמד ברקע, ולצידו התרת דם מוסלמית בנוסח הג'יהאד; אלה שחררו את כל השדים של שנאה דתית, לאומנות, נקמנות, תאוות בצע, אלימות ואלימות מינית אצל מבצעי מעשי הזוועה הרבים מספור. מעניינת העובדה העולה מן החיבור, של'חילוניות' של 'מועצת האיחוד והקדמה', אותו גוף של הטורקים הצעירים שעתידי היה להוליד את טורקיה המודרנית, היו לא רק מאפיינים לאומניים מובהקים אלא גם זיקה עמוקה לאסלאם, החל בתפיסה שלפיה המוסלמים צריכים ליהנות מעליונות מובנית ועד להכרזת מעין ג'יהאד שבחסותו הותר דמם של מי שאינם מוסלמים.

הספר קשה מאוד לקריאה. קשה נפשית, שכן הוא מרבה בתיאורים מעוררי חלחלה של אלימות; וקשה מבחינת ההיקף והפירוט: ה'טיהור' האתני' המדובר הוא כותרת-גג, אבל המציאות היא אינספור תקריות, קרבות ומאבקים, על פני מרחב גיאוגרפי גדול וטווח שנים רחב – תקריות שכמעט לגבי כל אחת מהן יש מחלוקת על העובדות, נרטיבים סותרים וקושי בריכוז הנתונים. באמצעות הפירוט המחברים ביקשו להראות שטענתם מבוססת, אם כי זו שיטה שיעילותה חלקית: מצד אחד, הקורא הרגיל אינו חייב לשאת בעונש המידע הרב והמבלבל הזה, ומצד שני, ההיסטוריון המבקש להכריע במחלוקת לא יוכל להסתפק בפירוט שהובא בספר.



בדואיסטון כך מדינת ישראל מאבדת את הנגב

מאיר דויטש

טלע מאיר, 2022 | 224 עמ'

האם הרשימה הזאת מחדשת משהו? ייתכן ששום פריט בה אינו חדש לשום קורא. אבל ריכוזם של הדברים לרשימה אחת, ומתן רקע ועומק והקשר, הוא החידוש. שכן התמונה גדולה מסך חלקיה. וזו התמונה: בחלק גדול משטחה של ישראל קיימת דה-פקטו מדינה אחרת, מדינת אנרכיה, שישראל אינה מחילה עליה את החוק והמשפט, ואשר האלימים הגוברים בה הם בדווים – אך בדווים הם גם האומללים בקורבנותיה.

את זאת עושה הספר 'בדואיסטון', מאת מנכ"ל תנועת רגבים מאיר דויטש. לא קל לעשות זאת ובעיקר לא מקובל, משום שקשירת החוטים והפיסות והאנקדוטות יחדיו, חוטים ופיסות ואנקדוטות שהמכנה המשותף להם הוא אתני, היא בדיוק מה שהרשויות מתפתלות כדי לעשות, שמא יחטאו ב"גזענות". אך הבעיה היא בעיה מגזרית מובהקת, המקרינה אל המגזר פנימה וממנו החוצה. רק הבנה כי הדבר שאין לדבר עליו הוא הדבר שמוכרחים לדבר עליו יכולה להוביל לשינוי.

סקירה מקיפה של סוגיית הבדווים בנגב סיפק כבר, בעצם, עקיבא ביגמן במאמר מקיף מעל דפי השילוח ("דור המדבר: הבדווים וישראל, גיליון 23, שבט תשפ"א). אך מתכונת של ספר שלם מאפשרת יריעה רחבה יותר, יתר פירוט ודוגמאות, ובמקרה זה אף מראה-עיניים בדמות תמונות צבע ומפות צבעוניות רבות. ניסיונו האישי של דויטש, בפרט במאבקים משפטיים אך גם בחוויות מהשטח, מוסיף גם הוא צבע.

מאתיים-וקצת עמודיו המרווחים של הספר נקראים כדו"ח של מכון מחקר אך גם ככתבת עיתון גדולה ומסמרת שיער.

חולאי החברה הבדווית בנגב ידועים בדרך כלל. אבל רגילים לדבר על כל אחד מהם בפני עצמו, ובדרך כלל בהקשר חדשותי מיידית. על הכול כבר שמענו, זעיר פה זעיר שם. תאונות הדרכים והנהיגה הפרועה. הפשיעה המשתוללת, ההברחות והפרוטקשן באזורי התעשייה והמסחר והחקלאות בנגב. הכורח של יישובי הנגב להתבצר בתוך תעלות אנטי-טנקיות. חוות הסמים. היעדר השיטור והאכיפה. גנבות הרכב. הפוליגמיה, תעשיית ההתחזות של משפחות פוליגמיות למשפחות חד-הוריות לשם סחיטת הביטוח הלאומי, וייבוא הנשים מ"ש. הבנייה הבלתי-חוקית, התביעות על שטחים עצומים. האסלאמיזציה, השותפות בטרור, חסימת הכבישים בימי פרעות תשפ"א. הגמלים המשוטטים בכבישים וקורבנותיהם. התחזותם של בני הנוודים ל"ילידים" בעלי זכויות על הארץ ומעמד מועדף במוסדות בינלאומיים. חלקות הענק המחולקות חינם לבדווים בגלל היותם בדווים וערי הרפאים שנבנו להם לאין יושב בגלל מריבות בין-שבטיות. מעורבות המדינה בתשלום דמי חסות. הגנבה הסיטונית של חשמל ומים, גרירת הרגליים באכיפת החוק, הגנבה הסיטונית של ציוד צבאי ואזרחי בשטחי אימונים של צה"ל. פסקי הדין של בתי משפט בישראל הנותנים גושפנקה לגזל קרקעות פרטיות ובלבד שהגזול בדווי והנגזל יהודי. ועוד ועוד.

היום אתם יצאים עיוני דעת ולב לחג החירות ולכל השנה

אלחנן ניר
ידעות ספרים, תשפ"ב |
256 עמ'



א"גם סיפור מוכר, כשיגיע לידי מספר ראוי, יהפוך לסיפור חדש לחלוטין". מילים אלו, שבהן מתאר הרב אלחנן ניר את הייחודיות שבסיפור יציאת מצרים בפסח לעומת זכירתה כל שאר ימות השנה, נראות מתאימות במיוחד לתיאור ספרו של ניר עצמו (המובאה – מעמ' 50 בספר). מבחינה מהותית, ניר מעביר שוב ושוב את השדר שדבריו אינם סיפור חדש. המאמרים משובצים ללא הפוגה בציטוטים, התייחסויות ורמזות למנעד רחב עד להתפעל של מקורות והוגים – יהודיים ברובם, אך לא רק. בכך הוא כאילו אומר "אני לי משלי אין כלום", אני רק מספר את הסיפור שחיברו זה מכבר גדולי הרוח שקדמו לי. אלא שמתוך כך מתגלה ניר כמספר ראוי בפני עצמו, שכן בדרך שבה הוא מספר את הסיפור המוכר – משבץ, מתווך, ומסביר – נחשף חג הפסח באור שונה ורענן: סיפור חדש לחלוטין. אכן אין חכם כבעל הניסיון.

הספר מחולק לחטיבות שכמו פוסעות עם הקורא לאורכו של החג: מתחיל מביעור החמץ ואמירת ההלל ב"כניסת החג", ממשיך בקריאת ההגדה ב"עיצומו של חג" ובאמירת 'זכור' ב"שלהי החג" ובמעבר בין קודש לחול ב"צאת החג", ומסיים בהתבוננות קדימה לעבר חגי הקוממות היהודית באייר ב"אחר החג". יוצאת מן הכלל הכרונולוגי היא ההבחנה בין החטיבות "עיצומו של חג"

התמונה נבנית נדבך אחר נדבך, היבט אחר היבט; ומשהתגלתה במלואה, עובר המחבר לניסיון לפרק אותה למרכיבים שאפשר בכל זאת לטפל בהם בנפרד – לפחות בהיבטים הנוגעים לבנייה ולקרקע: להפריד בין הסדרת ההתיישבות הבלתי-חוקית לבין סוגיית תביעות הבעלות הגורפות. מקום לאופטימיות מספק בסוף הספר גם המבט אל שינויים אחדים במדיניות הרשויות בישראל בשנים האחרונות; ייתכן שהאסימון נפל, אם כי העניין מסונדל בשנה האחרונה שכן קיום הקואליציה תלוי במפלגה המגבה את האנרכיה הבדווית בנגב, רע"מ.

הצירוף בין אוכלוסייה סוררת המזדהה בחלקה עם אויבי המדינה, אתוס פראי של חיי שוד ושל שבט לשבט זאב, ומדינה רפת ידיים ורפת שכל החוששת מעימות ומצווי התקינות הפרוגרסיביים – הוא צירוף מסוכן, שככל שיוזנח כן יתקרב למעלת איום קיומי. הספר 'בדואיסטן' מספק התרעה סדורה ובהירה ונחוצה לקראת העתיד, מתוך תמונה מתסכלת עד אימה של ההווה.

צ"א

העם והלאום (עמ' 26). הוא מצהיר לפיכך על הספר כניסיונו הלא-מודע "לכתוב אחרי הספר 'יהודי בלילה', שיצא למסע פנימי ... ספר על 'יהודי ביום', העוסק בעם שיוצא לאור עולם".

אם אכן זה הניסיון, קשה לומר שהוא הצליח במלואו. אומנם בהשוואה לספריו הקודמים של ניר, בספר הזה יש עיסוק רב יותר בשאלות זהותיות רחבות וכתובה מנקודת מבט של כלל; והיא אף מתעצמת עם התקדמות הספר. אבל עדיין מדובר במיעוט. רוב הספר נכתב ומדובר מנקודת המבט של האדם הפרטי ועמידתו אל מול אירועי החג וחוויותיו.

אבל אין בכך משום הפסד. דווקא היותו של חג הפסח החג הציבורי ביותר הובילה לכך שחסרה לגביו כתיבה אישית המתמקדת ביחס שבין הפרט לבין אלוקיו, או אף באתגר הטמון בהיותו של חבר הקהילה והמשפחה גם פרט בפני עצמו – אפילו בפסח. הלכך, דווקא "כישלוננו" כביכול של ניר – משיכתו לכור מחצבתו, נקודת מבטו של האדם הפרטי, של היחיד – הוא ההופך את ספרו לייחודי בין ספרי ההגות העוסקים בחג, ולראוי במיוחד לקריאה בהעניקו תמונה שלמה ומאוזנת יותר של חג האביב.

י"ד

ו"שלהי החג", הנראית כנוגעת יותר למידת הזיקה שבינן ובין חג הפסח עצמו. בעוד המאמרים בראשונה מדברים על חג הפסח עצמו, באחרונה הם נסובים על נושאים כלליים יותר, הבאים לידי ביטוי גם בחג הפסח אך אינם ייחודיים לו.

אין מדובר בספר קלאסי על פסח. ייתכן אפילו שהמילה "על" כלל אינה מתאימה פה, ויהיה יותר נכון לדבר על היצירה כחיבור "מתוך" פסח. רוב המאמרים אומנם מעוגנים ביסוד כלשהו בחג או באיזה רגע במהלכו – אך ממנו הם יוצאים לדרכם ומשוטטים בעולמות רעיוניים וקיומיים שיותר ממה שהם מלמדים אותנו על פסח, הם מצביעים בפנינו על התנועות הנפשיות והשאלות הקיומיות שהחג יכול להעלות בנו. דבר זה בא לידי ביטוי גם בכותרת המשנה של הספר, "עיוני דעת ולב לחג החירות ולכל השנה". ודוק: עיוני דעת – ולב. ולא רק לחג החירות – כי אם לכל השנה. הספר עצמו משיל מעליו את השלשלות הקושרות בדרך כלל בין ספרי-חג למועדים, ומבקש להיות בן חורין.

מחבר הספר ניחן בסגנון כתיבה המושפע מאוד מההגות והמחשבה הקיומית של המאה ה-20 ומהמחשבה החסידית. הוא מרבה לבחון כיצד מעצב החג את אופן ההיות של האדם בעולם ואת החוויה הדתית שלו לנוכח האל ולנוכח העולם. מבחינה זו יכול להיות חיסרון מסוים בבחירתו לכתוב על חג הפסח, שהוא כנראה הציבורי, המשפחתי והלאומי מכל חגי התורה. ניר עצמו מודע לכך, ומצהיר בפתיחה לספר שהבחירה בכתיבה על פסח הפתיעה אותו שכן הוא "יהודי של סוכות", העוסק באינטימי ובאישיות ביותר, "יותר מיהודי של פסח" העוסק בשאלות של

מרחיבות ובאפראטוס מדעי מקיף, הקדים להן מבוא, והוסיף פרק שלם ומחכים על הפולמוס בנוגע לייעודו של עם ישראל – חושפות את הדיאלוג העמוק של הרב הצעיר עם ההגות הגרמנית בת זמנו, ועם השיח הפילוסופי האירופי בכלל, ואת הזיקה המנוגדת והמשלימה בין תפיסות היסוד של בית המדרש של הראי"ה קוק לבין המגמות שרווחו בקרב יהדות גרמניה, מהניאור-אורתודוקסיה של הירש עד להגות היהודית-קוסמופוליטית של הרמן כהן.

חלק נכבד מרעיונות היסוד המתבררים באיגרות הללו, כמו המרכזיות של התודעה הלאומית, היחס החיובי לקידמה האנושית והראייה של הנצרות כעיוות של הטבע האנושי, מוכרות מ'התורה הגואלת' שהפיץ הרב צבי יהודה קוק בהמשך חייו; ובכל זאת, הצבתן בהקשר של השיח הפילוסופי, והצורך לבארן בכתיבה בשפה זרה, מעניקים להן איכויות שעשויות להיות בגדר חידוש גם למי שמכיר את התכנים הללו מגלגולם הבית-מדרשי. היבטים אחרים של האיגרות – כמו העיסוק ב'דגל ירושלים', הפולמוס עם 'אגודת ישראל' או הניסיונות לסייע לסופר בר-טוביה – הם בעיקר עניינו של ההיסטוריון.

י"ש

שמונה איגרות מהרב צבי יהודה קוק על היסטוריוסופיה, פילוסופיה, תיאולוגיה וציונות



חגי שטמלר

כרמל, תשפ"ב | 282 עמ'

הרב צבי יהודה קוק מוכר לציבור הרחב בעיקר בתור המחולל של 'גוש אמונים', או כמנהיג הרוחני שהוליד את האגף התורני-אמוני של הציונות הדתית. למבוגרים שבין בני האגף הזה, הרב צבי יהודה – כפי שרגילים לכנותו בחוגים הקרובים – זכור גם כדמות חיה, תוססת ומורכבת, חמה וחריפה, השונה מאוד מהציור הפלקטי השגור אצל אוהדיו ומתנגדיו כאחד.

ההשפעה הציבורית העצומה של מורשתו מחד גיסא, והצמצום האינטלקטואלי שגזרו על עצמם ממשכי דרכו מאידך גיסא, גבו מהגותו של הרב צבי יהודה קוק מחיר: היא כמעט לא מוכרת וכמעט לא נלמדת, לא בבתי המדרש (מלבד כמה עקרונות כלליים) ולא באקדמיה, וזאת למרות קיומם של כתבים לא מעטים. דומה שהרב ד"ר חגי שטמלר נטל על עצמו את המשימה רבת החשיבות של גאולת המשנה הזו – ראשית, בספרו המקיף 'עין בעין', המוקדש למכלול הגותו, ובהמשך בכמה מאמרים אקדמיים, וכעת בפרסום חשוב זה, המתרגם מגרמנית שמונה איגרות שכתב הרב צבי יהודה בשנות העשרים של חייו לצעירה יהודייה מהלברשטט שבגרמניה, הלנה בר (לימים ברט).

האיגרות – ששטמלר עיטר בהערות



תחיית המילים תרבות היידיש במחנות העקורים

אלה פלורסהיים
מרכז זלמן שזר ויד ושם,
2020 | 330 עמ'

"בשעה שמעל לחורבות הערים והעיירות ההרוסות מתנופפים דגלי העמים החופשיים, הבה נשמע גם את קולו של עמנו. שתצלצל ברמה הלשון של אותם מיליונים שהזוועה ההיטלריסטית השליכה אל הנצח! שתישמע המילה היהודית בארצו של אויבנו הרצחני ביותר, שיחלוף קולנו על פני שדה ויער... שתשרוף שפתנו כמו ברזל מלובן את גופם".

כך, אבל ביידיש, כתב דוד רוזנטל בגיליון הראשון של העיתון בעריכתו "אונדזער שטימע", כלומר "קולנו", חודשיים לאחר תום מלחמת העולם השנייה באירופה – במאמר שכותרתו "לשם מה עיתון יהודי" (וגם: עיתון יידי; ביידיש, "יידיש" פירושו גם "יהודי" וגם "לשון יידיש"). העיתון ראה אור במחנה ברגן בלזן בצפון-מערב גרמניה, שהפך למחנה עקורים. שלושה חודשים קודם להדפסת הגיליון הזה, עוד תפקד המקום כמחנה ריכוז נאצי.

במחנות-לשעבר, וגם בערים ובכפרים, באזורי הכיבוש של מעצמות המערב בשטח גרמניה המובסת, התרכזו אחרי המלחמה ניצולים; תחילה אלה שנמצאו שם בשנות השואה, אך עד מהרה עקורים רבים ממזרח אירופה ומרכזה. זו הייתה "שארית הפליטה". אנשים שאיבדו הכול, גם את משפחתם ומקומם, ונמצאו שם עד שיצליחו למצוא להם מקום קבע, בארץ ישראל הנעולה על

בריה או במקומות אחרים.

באורח פלא ממש, בהתחשב במצבם האישי והנפשי המתבקש של שורדי הזוועות, נוצרה במהירות במחנות העקורים ובריכוזי שארית הפליטה תרבות פורחת, ובמרכזה עיתונים מודפסים שזכו לקהל קוראים אדיר, וקבוצות תיאטרון; ועיקרה בלשון היהודית המשותפת ליוצאי כל הארצות שם, לשון יידיש.

בדין בחרה אלה פלורסהיים להקדיש לעיתוני היידיש במחנות העקורים את מחקר הדוקטורט שלה, ואת ספרה שעבדה על פיו. מקרה עיתונות המחנות הוא ייחודי מבחינה היסטורית ומבחינה ספרותית ומבחינת תולדות היידיש. אנו נמצאים בסמיכות מיידית של זמן וגם מקום לשואה; רבבות אנשים, 200 אלף בעת השיא, מרוכזים יחדיו, מצולקים בגוף ובנפש, חברה שכל-כולה ניצולים.

זהו אפוא מין מקרה-מעבדה. איזו תרבות תצמח בקרב חברה כזו, של שרידים אחד-מעיר ואחד-ממשפחה? אך מעניין לא פחות, וחשוב יותר: הייתה זו ההזדמנות לתיעוד מידי של קורות הפליטים בגטאות ובמקומות המסתור, ביערות ובמחנות הריכוז וההשמדה. ולצד התיעוד – פורקן וריפוי. הפנייה אל הטקסט, אל הספרות, הייתה עוד לפני השואה דרך יהודית להתמודד עם רדיפות ופרעות, כפי שהראה דוד רוסקיס במחקריו הנסקרים בספר. היצירה היידית במחנות, מראה פלורסהיים, התחילה בעיקר כיצירה "מהבטן", לא בהכרח מעובדת או מסופרת, לבבית ובלתי-אמצעית כלשון יידיש עצמה על פי הדימוי הרווח שלה – אך כשהבילות שככה מעט, התפתחה והלכה ספרות יפה.

יידיש ומחייבים את הניצולים לדבר עברית. פרק ארוך מוקדש לקשרי הגומלין בין מרכז יידיש ייחודי זה לבין מרכזי ספרות היידיש הגדולים בני הזמן, בפרט בארצות הברית. השואה החריבה את עולם דוברי היידיש והכריחה את רובם מן העולם, והמרכז הממשי שלהם, באירופה, חלף מן העולם. השפה הזאת נעשתה מזוהה מייד עם השואה ועם ניצוליה – שהקימו, זמנית, ממלכת-יידיש פעילה משלהם במחנות. מה יהיה היחס בינם לבין המרכזים החלופיים שצמחו מעבר לים, שימי השואה עברו עליהם בשלווה יחסית? ועד כמה יסכינו אלה האחרונים למיתוגה המחודש של יידיש כשפה של אודים מוצלים, כשפה של נר תמיד, כשפה העלולה להיות שפת נוסטלגיה? חלק מסופרי יידיש הגדולים אימצו את שארית הפליטה אל ליבם – בעוד אחרים התרחקו והעדיפו לשאת עיניים קדימה, וזכו לביקורת חריפה על כך בעיתוני המחנות.

הרבה יותר מכל האמור כאן מוגש בספר באורח בהיר ורב-דוגמאות, ומאורגן על פי נושאי חתך. הנאה מיוחדת, וערך לימודי מוסף, מספקת הכרעתה של המחברת לתת את הציטוטים ביידיש, גם הארוכים, בלשון המקור ולצידה בתרגום לעברית. הדבר מטעים אותנו מטעמה החי של השפה הזאת, ואף מוסיף לספר פן שימושי: ספר לימוד יידיש.

צ"א

המפעל הטקסטואלי היידי קם במחנות במהירות – למרות מחסור חומרי, תחושת עראיות, וקשיים טכניים מתבקשים ולעיתים גם אקזוטיים. נייר חסר, מכונות סדר-דפוס חסרו, ותחילה הודפסו חלק מהעיתונים ביידיש באותיות לטיניות – עוד סוגיה מעניינת, שכן לחלק מהיהודים, שלא זכו להשכלה יהודית מובהקת, הדבר דווקא היה נוח. משהגיעה לבסוף לאזור מינכן, שם ישבו עקורים רבים, מכונת סדר באותיות עבריות, היא התאימה לעברית ולא ליידיש; כלומר, ערמות האות ע היו רחוקות מלהספיק לצורכי השפה האחות.

אכן, אות ע היא תחילתה של "עברית" ולעיתים קרובות סמלה הגרפי, אך היא רווחת מאוד דווקא ביידיש, זו שאפילו אינה מבטאת אותה כגרונט-עמוקה – שכן היא משמשת בה לציון תנועת צירה וסגול. עניין יחסי עברית-יידיש חשוב הרבה מעבר לאנקדוטת המחסור ב-ע. יש לו כמובן השתמעויות מעשית-פוליטית: האם פנינו לארץ ישראל דווקא? אבל אנשי היידיש לא היו דווקא אנטי-ציונים. זו פשוט הייתה השפה שכמעט כל יהודי אירופה הכירו; היה בדיבור בה גם משום הנפת דגל יהודי בגאון, ואפילו משום צעד בדלני של התרחקות ממדוחי השפות הזרות, שפות הגויים.

העברית לא נדחתה באופן עקרוני. להפך. עיתוני יידיש של שארית הפליטה אף ייחדו מדורים ללימוד עברית. רווחה במחנות, ובעיתונים, הסיסמה "רעד יידיש, לערן זיך העברעיש": קראו יידיש, אבל למדו עברית. עתידכם בה. בספר אפילו מתועד כתב הכפשה של אחד מסופרי יידיש בארה"ב, כאילו במחנות העקורים מחרימים את לשון

הנשמה שיש לחומרים

דבורה פוגל – מבחר כתבים, מהדורה דו- לשונית



מיידיש: יעל לוי

עירובין, תשפ"ב | 209 עמ'

עדנה פוקדת לאחרונה את תחום תרגומי שירת יידיש לעברית. סנונית גדולה שבישרה אותה הייתה האסופה האלבומית הדו- לשונית 'גבוה מן הפחד אשיר', בהוצאת כתב העת משיב הרוח, בעריכתם של וועלוול טשרנין, יורם ניסינוביץ ויעל לוי. עתה מגישה לנו יעל לוי כרך שלם של מבחר משיריה ומשיריה-בפרוזה של משוררת יידיש לא ידועה במיוחד, וייחודית מאוד: דבורה פוגל (לבוב, 1900–1942).

החסות המו"לית הפעם היא של כתב העת 'עירובין', ולא במקרה: כמו כתב עת עכשווי זה, אך תשעים שנה לאחור, פוגל היא משוררת אוונגרד אולטרה מודרניסטית. שיריה היו נחשבים פורצי דרך גם לו נכתבו כיום. פוגל, שנפתה בשואה, הייתה בעלת דוקטורט בתחום הפילוסופיה של האומנות. שיריה, כפי שמרמזת כותרת הספר, קרובים לאומנות הציור, ובפרט לקוביזם: הם מתבוננים בחפצים דוממים, ומתארים אותם באיזה מין פירוק שמוסיף להם ממדים; בפיוטיות הבוקעת מתוך יבשושיות כמעט טכנית של התבוננות אנליטית; בטכניקת כתיבה "רזה", של מילים פשוטות המרבות לחזור על עצמן ושל מוזיקליות מזערית, שואפת לאפס, המבקשת לתת מקבילה מילולית למראות השגרתיים – ולתארם כפלא, כחי.

פוגל מסבירה את הפואטיקה שלה, כלומר את התפיסה המדריכה את כתיבתה הספרותית, במסה עיונית קצרה הכלולה בספר שלפנינו, בתרגומה של שירי שפירא. היא כותבת, למשל, "מכיוון שמספר האובייקטים היציבים הוא מוגבל והמבנה שלהם פשוט בבסיסו, השירה המשתמשת בהם עלולה להיראות 'ענייה וצוננת'. אולם שירת הסטטיות הקרירה תזכה לממש את זכויותיה השוות, בדיוק כפי שעשתה בזמנו השירה הלירית של הדינמיות והמטפורות הצבעוניות, משום שהפואטיות שבשירה אינה תלויה בסגנון הדינמי-מטפורי". את נטל ההוכחה לכך מעמיסה פוגל על שכמה.

אלה הם באמת שירים המתבוננים בסטי ומוצאים בו נשמה ומשמעות. ובאמת יש בהם משהו צונן, ואפילו עני מבחינה דימוית ולשונית. אומנם, דווקא יש מטפורות, ואפילו אי אפשר לומר על המטפורה הפוגלית שהיא מתה-אפורה. הגם שהאפור, גרָא בידיש, הוא מן המילים השכיחות ביותר בספר – אולי פחות מ"כן" ו"לא", אבל בטח יותר מ"שחור" ו"לבן" ועוד יותר מצבעי הקשת – המטפורה והדימוי של דבורה פוגל צבעוניים ומפתיעים. כל פתיחה אקראית של הספר, בכל עמוד שהוא, תניב כמה כאלה. "פֶּפֶנְק וּבְחֶדְרֵי הָעֶסְקָאוֹת גֶּעֻגְעִים מְתוֹקִים מְסֻדְרִים בְּעֶרְמוֹת" (אגדה על ספינות זהב); "הֵיכָן שְׂרָכְבוֹת דְּבִיקוֹת הֵן כְּמוֹ תְּמָר מְתוֹק" (פריי: בלדה נחותה). "הַפֶּח הוּא חֶסֶר-אוֹנִים וּבּוֹדֵד. כְּמוֹ פְּרִי נִיר בְּכַחַל-חֶלֶב בְּבֵית מְסֻדְרָא וְאוֹתְנִי" (הנפח). "תְּהַלָּה לַחַיִּים, שֶׁהֵם כְּמוֹ עֲלֵי יָרֵק גְּדוֹלִים שֶׁל שְׁעָמוֹם" (בלי כותרת).

הספר כולו כפול: מקור יידי מול תרגום עברי. כל שיר, כל שיר-בפרוזה, וגם המסה העיונית. רק אחרית-הדבר של יעל לוי,

אני נכנס לפינה הזאת מפני שדווקא במקרה של פוגל, הכותבת על דברים יבשושיים במופגן כדי למצוא את הנשמה שביובש, חשוב שהתרגום ייתן ביטוי לכל טיפת טל-תחייה של פיוט, של חן צלילי ושל משחק מילים, לכל נשמה שיש בחומר המילולי הצחיה. כך יהיה לנו שיר. ועדיין – נכנסתי לפינה, ואין זה העיקר. שכן העיקר אכן קר. ושורש נשמתם של השירים, נשמת שיריותם, הטמונה דווקא בתחפושת האמירה הפרוזאית, עובר יפה בתרגום המדויק הזה.

צ"א

הטירה

פרנץ קפקא

מגרמנית: נילי מירסקי ורן

הכהן

אחוזת בית, תש"ף | 392

עמ'



יש ותרגום מחודש של יצירה שכבר תורגמה, תרומתו העיקרית אינה בשיפור וחיודוד נאמנות היצירה למקור, אלא בעצם סיפוקן של סיבה והזדמנות לחזור ולהתבונן ביצירה מנקודת זמן אחרת. כזה הוא בעיני המקרה של תרגומה של נילי מירסקי ל'הטירה' של פרנץ קפקא; כך לפחות בשביל הקורא הפשוט כמוני, שאינו בקיא בדיוקי השפה הגרמנית ובנבכי הספרות הקפקאית.

'הטירה' יצא לאור ב-1926, כשנתיים לאחר מותו של קפקא, על ידי ידידו הקרוב מקס ברוד. כמו שני הרומאנים הארוכים האחרים של קפקא, גם את כתיבתה של 'הטירה' לא

הכתובה עברית מלכתחילה, אינה כזאת. שיבחנו על דבר דומה את הספר שסקרנו לעיל, 'תחיית המילים', שכלל בכל הציטוטים את המקור היידי ואת תרגומו, ונשבה על כך גם את הספר הזה. לא זו אף זו, השוואת היידיש והעברית המזומנת כאן לקורא היא כלי עזר ללימוד השפה. גם את זאת אמרנו על 'תחיית המילים'; אך נקודה זו, שנאמרה שם לשבח, נאמרת פה באמביוולנטיות. קל ללמוד יידיש בעזרת התרגום הזה כי הוא מילולי למדי, ובתרגום שירה אין זה שבח גדול. אומנם, שירתה של פוגל אינה כתובה במשקל ובחרוז, ולשונה עניינית ופשוטה, ולכן אין צורך מובהק לשנות מילים בתרגום. ועדיין, דומה שבמקור זרוי על היבשושיות התיאורית איזה דוק קל של חן מוזיקלי, שהנאמנות התרגומית המופלגת ללשון המקור עלולה לקלף.

נציץ בכמה שורות מ'השיר על החלב' (באורח פלא הוא נמצא אגב בעמוד 52, ממש על פי שורותיו של אלתרמן מ'כוכבים בחוץ' בן אותה תקופה "אשרי אשר גמע מחלבה הקר, אי-שמה בפרסה החמישים ושתיים"). כותבת פוגל: "פון דעם טרויעריק-שטייפן מילך-פאפיר, / וואָס ליגט איינגעשלאָסן אין גראָדע קאַנטן פֿון אַ קאַן / קאַן מען לערנען די זיסע שטייפֿקייט פֿון אַן אָפּזאַג". שימו לב לחזרה הצפופה על הצליל קאַן וקאַן (קמץ א מבוטא כחולם שלנו) בסוף השורה השנייה ותחילת השלישית. נדרש איזה משחק צלילים מקביל בעברית, והיות שמדובר כאן במכל חלב אפשר אפילו להשתמש באותם צלילים ממש: כאן קנקן. אך התרגום קפוא: "מן הנִיר-חלב עֵצוב-נִקְשָׁה, / אֲשֶׁר מִנַּח כָּלֹא על הַנְּוִית הַיִּשְׂרָה שֶׁל הַמֶּכֶל / אֶפְשֶׁר לְלַמֵּד אֶת הַנְּקֻשׁוֹת הַמְּתוּקָה שֶׁל הַסְּרוּב".

במקרה שלו טעות (עמ' 92). דבר זה מקשה על המעקב אחר ההתרחשות והבנתה.

אך מי שיצלה את הבלבול והתחושה הקלסטרופובית במקצת שיוצרת כתיבתו של קפקא, ימצא בטירה לא מעט פניני שנינות ואבסורד הנעים בין סאטירה מעולה על המציאות המודרנית, המעלה חיוך מר על שפתי הקורא – לבין שיקוף עגום של מציאות זו, המוחה באחת את בת-הצחוק.

כך, יש כמה קטעים העוסקים בסרבול ובגמלוניות של הבריוקרטיה המסועפת המורכבת של הטירה, שהיא כה מושלמת, עד שאיש מתושבי הכפר, ואפילו מעובדי הטירה, אינו יכול להבין אותה כלל. אך בכל זאת הם מנסים להסביר זה לזה כל העת כיצד בדיוק היא עובדת ומתפקדת למופת. הניסיון של כל תושבי הכפר להפגין בקיאות ולהראות כי הם מסוגלים להבין את המערכת ואת ההיגיון שעומד מאחוריה, היגיון שלא ברור כלל שקיים, מזכירים – ולא באופן מחמיא – את שינויי נוהלי הבידוד ובדיקות הקורונה מהשנה האחרונה, ומנגד את ההתיימרות של כל אזרח בישראל להראות שהוא מבין בדיוק איך צריך להתנהל במשבר – כאשר ברור שהימורה חסרת כיסוי.

בצד השני של הסקאלה עומד בין היתר תיאור מדויק ומצמרר להפליא של תרבות הביטול המודרנית. אחת ממשפחות הכפר נידונה לנידוי מוחלט, לאחר שאחת מבנות המשפחה אולי עמדה על דעתה מול פקיד מן הטירה. החברים מנתקים קשר, הלקוחות עוזבים, ותעודת הכבאי של האב נשללת ממנו כדי לשמור על שמו הטוב של איגוד הכבאים. וכל זאת "לא ... מתוך איזה שכנוע פנימי. כל מה שעשו לא עשו אלא מתוך פחד

הספיק להשלים, ולמעשה הספר נקטע ממש באמצע משפט. ב-1967 יצא תרגום ראשון לעברית מעשה ידיו של שמעון זנדבנק, ולפני כשנתיים הוציאה הוצאת 'אחוות בית' את התרגום המחודש. גם אותו לא הספיקה המתרגמת להשלים בימי חייה, ורן הכהן השלים את שהותירה נילי מירסקי ז"ל.

גיבור הסיפור הוא ק' (שכנראה רומז לדמותו של קפקא עצמו), מודד קרקעות שזומן לבצע עבודה בטירה מרוחקת. הספר נפתח עם הגעתו של ק' לכפר שלמרגלות הטירה, ומתאר את ניסונו של ק' להגיע לטירה ולבצע את העבודה שלמענה עשה את המסע הארוך. ק' מנסה להגיע בעצמו לטירה, ומשאינו מצליח בכך, מנסה להיעזר בבני הכפר כדי לבור את דרכו אליה, אך כל זאת ללא הועיל. התחושה היא שהוא הולך ומתרחק מהטירה מרגע לרגע.

הסגנון של קפקא ייחודי, ודרושים סבלנות וסוג מסוים של פתיחות כדי להיכנס לעולם היצירה שלו ולהצליח להפיק ממנה הנאה. כתיבתו דחוסה, ומאופיינת בפסקאות ארוכות שאינן מאפשרות מרווח נשימה בקריאה. נוסף על כך, העלילה תמיד מרובת סתירות – עד כדי כך שלא פעם ולא פעמיים שני משפטים עוקבים של אחת הדמויות אומרים דבר והיפוכו! כך למשל אחת הדמויות מצהירה: "מה אנו יודעים בכלל על מחשבותיהם של האדונים?" (עמ' 250) אך מייד מתחילה להסביר בדיוק את אותן המחשבות בביטחון רב מאין כמותו; וראש העיר טוען בחדות כלפי ק' שאין צורך בכל פיקוח על הרשות שכן "טעויות אינן קורות כלל", אך בפסקה הבאה הוא לפתע מודה בפני ק' כי הוא משוכנע בדיוק כמוהו שנפלה

אלו שתי אנקדוטות קצרות בלבד. הספר מלא באבחנות חדות והמחשות מדויקות של האבסורדים הקטנים והגדולים שבקיום המודרני. על כן כדאי להתגבר על הרף הגבוה שמציבים הכתיבה העמוסה והמחסור החמור באופטימיות, ולהיחשף לאחד התיאורים העדינים והדוקרים ביותר של חוויית העמידה מול מציאות לא מובנת. חווייה שכולנו קיבלנו לא מכבר תזכורת לכך שהיא אנושית עד מאוד.

י"ר

בלבד, ועכשיו חיכו עד שיתברר להם איך יתגלגלו הדברים" (עמ' 265). בלית ברירה בוחרים בני המשפחה באפשרות היחידה: להתחנן לרחמים לפני הטירה ולבקש את מחילתה, אף שהצדק עימם. בקשתם אינה נענית, והם נותרים באומללותם עד סוף ימיהם. אולי החלק הנורא מכול בא לאחר שבת המשפחה מציינת כי הנידוי אינו נעשה מכוונה רעה, אלא מתוך תחושת חובה מוסרית – וזאת בלי שפרטי המקרה ידועים לאיש ובניגוד לצדק: "הלוא גם אנחנו במקומם לא היינו נוהגים אחרת" (עמ' 266).

הסוקרים: יאיר רוטשילד, יואב שורק, צור ארליך

כתיבה ופייסבוק: מבט נוסף

המדיום אולי אינו המסר, אבל הוא מטיל עליו צל כבד. ברשת החברתית, גם טקסטים מעולים אינם נמלטים מההקשר: היעדר החיץ בין המציאות לספרות, בין הסופר לקורא, בין ההדר להתבזות ובין המחט לתועפות השחת

הצלחות ונגעים בהיעדר עכבות; כקשקשנים מכורים לתשומת לב; וכבעלי חיים תלתיים המרעישים בריקנותם המהדהדת כדי שמישהו ישים לב אליהם סוף סוף.

שהות של כמה דקות בפייסבוק יכולה להמאיס עליך את המין האנושי. איזה רעש מיותר. איזו דְּבַרְת נואשת. וכמה קיטש.

עד מהרה המין האנושי הופך מאוס בעיניך – ואתה בכללו. כי גם אתה הרי כאן. וגם אתה הרי מעלה פוסטים כפעם בפעם. ודאי, כולם ענייניים וראויים, ובכל זאת בינך לבינך אתה יודע: אין כמעט פוסט שאינו מיותר. אין פוסט שהשתיקה אינה יפה הימנו.

*

בשורות הבאות אני רוצה להעיר כמה הערות על כתיבה ופייסבוק. מכל הרשתות אני מתמקד בפייסבוק משתי סיבות. האחת, זו הרשת החברתית שאני (לצערי) הכי מכיר. השנייה והמהותית יותר: זו רשת חברתית המאפשרת כתיבה בלי הגבלת אורך; היא מאירה פניה לכותבים, בניגוד לרשתות חברתיות אחרות. כיוון שאני רוצה לדון

א

העידן שלנו לא מעודד רחישת כבוד לעצמנו, בני המין האנושי. סיבה מרכזית וגלויה לכך היא משבר האקלים; משבר שגרמנו לו אנחנו, משבר המאיים על הפלנטה כולה (ועלינו עצמנו בתוכה, כמוכן), ואשר לעיתים, אך שהוא כבר מידפק על שערינו, נראה שאנחנו לא מצליחים להגיע להסכמות ולוויתורים הדרושים כדי להיאבק בו. סיבה אחרת, מעט פחות גלויה, נוגעת לתחושה שאנחנו קרבים לפיצוח מדעי של מהות התודעה האנושית, המעוז המסתורי האחרון (תחושה שאינה תואמת בהכרח את מצב הידע המדעי בפועל).

אבל סיבה סמויה, אני חושב, לתחושת הזלזול העצמי המאפיינת את התקופה שלנו – וכואבת לכל אוהד של המין האנושי ולכל מי שתולה בו תקוות – קשורה בעליית הרשתות החברתיות. הללו חשפו את המין שלנו בחולשתו המזעזעת. הן חשפו אותנו, בני האדם, כבריות פטפטניות; כיצורים שאינם מסוגלים להכיל את עצמם; כישויות בכייניות וראוותניות שרצות לחשוף

הפייסבוקי על תוכני הכתיבה ("המסר"):

(א) היכולת המיידית לשגר את תכניך לעולם – ללא תיווך של עורכים, ללא הזדקקות לבעלי אמצעי-ייצור של טקסטים ולמומחים בשיווק ופרסום בתחום הכתיבה, וללא השהות הבלתי-נמנעת שכופים עליך תהליכי הייצור, השיווק והפרסום בשדה הטקסטים הפיזי – גורמת לאובדנו של תהליך סינון שהתרחש כשהמדיום היה פחות מידי.

כאשר מה שאני כותב כעת יפורסם רק בעוד שנה בספר, אני שוקל יותר אילו מסרים חשובים לי עד כדי כך שאהיה מסוגל להמתין שנה עד לפרסומם. כאשר מה שאני כותב כעת יעבור תחת עינו של עורך לפני שיפורסם מחר בעיתון, אני שוקל יותר אילו מסרים ראוי להפיץ בציבור.

(ב) אבל לא מדובר רק בעליית הכמות של טקסטים טריוויאליים בגלל היעדר תהליך הסינון המוזכר. ההשפעה של "המדיום" על "המסר" עמוקה יותר ומערערת יותר. ההטמעה בפייסבוק של התגובות בצמידות להתבטאויות; הנראות הבולטת של הלייקים והתגובות; תשומת הלב הניתנת להצטברות הכמותית של הלייקים, כאשר המערכת מעודדת את המגיבים להגיב (לייק הוא הרי דבר שקל מאוד לעשותו) – כל אלו דוחקות את התוכן למקום זניח יחסית. התוכן, במובן מסוים, הופך לאמצעי בלבד: אמצעי להשגת הלייק.

כך שלכל פוסט בפייסבוק נלווה צל או הד, מעין בת קול שמכריזה חרישית: "אני בעצם לא העניין, אני רק דרך להשיג תשומת לב".

כמובן, גם מערכות תקשורת כתובה קודמות היו ועודן אמצעי להשגת תשומת לב. כמו

במסה זו ביחסים בין הרשתות החברתיות לכתובת טקסטים, טבעי שאתמקד בה.

אומר מראש, למען הסר ספק: בפייסבוק מתפרסמים טקסטים בעלי ערך. מתפרסמים בו פוסטים עתירי ידע פרי עטם של כותבים שהם הטובים בתחומם; מתפרסמים בו פוסטים שנונים ונוכחים; מתפרסמות בו תגובות חשובות ונכוחות על אירועים פוליטיים, ציבוריים ועוד. בכלל, פייסבוק אכן אפשר לכתובה מצוינת לא להיות תלויה במתווכים ובעלי אמצעי ייצור ושיווק, ולא בהקצאת משורות. הוא העניק לכל אחד מאיתנו הזדמנות "לשדר" (to broadcast) לרבים.

ולמרות כל זאת, כתיבה בפייסבוק, גם כשהיא בעלת ערך, חותרת תחת עצמה. פייסבוק מערער את חוסנה של הכתיבה הרצינית וסודק את דמותם של כותבים רציניים. באומרי "רצינות" כוונתי – לא פחות וגם לא יותר – לדיון אותנטי, כן ולא אינטרסנטי במצב האנושי, על כל עושר גווניו.

1. כתיבה בפייסבוק

מרשל מקלוהן אמר הרבה דברים. חלקם מבולבלים או פשוט לא נכונים. אבל בזכות הבחנה אחת הוא קנה, בצדק, את עולמו: "המדיום הוא המסר". אומנם, לאמיתו של דבר, המדיום דווקא אינו המסר. לא צריך להיות קיצוני כמו מקלוהן. חלק מסוד קסמו ושטחיותו הוא הקיצוניות הפסקנית הזו. אבל המדיום אכן מעצב את המסר ומשנה דבר-מה מהותי בו.

מה המדיום של פייסבוק משנה במסר שנכתב במסגרתו? כמה סוגי השפעות יש למדיום

ברשתות החברתיות אינו בעל זכות קיום עצמאית. הפעם לא מהכיוון של המגיבים, כי אם מהכיוון של יוצרו.

התוכן ברשתות החברתיות אינו נבדל מהאדם שיצר אותו, ומתקשה משום כך לזכות בקיום אוטונומי. היוצר מופיע בשמו מעל התוכן והוא נמצא ממש כאן, ברשת. היוצר מצפה ללייקים שלי וצופה בהם. הוא, לעיתים, מגיב להם או להערותי על הפוסט שלו. במקרים דחופים הוא גם נגיש במסנג'ר; אני יכול לפנות ממש אליו. **הכותב כאן.**

התוכן מאבד כך מהאימפרסונליות שלו, מאיזו איכות אובייקטיבית או ליתר דיוק עניינית שיש בו. התוכן משועבד לאדם שיצר אותו. כך שהכתיבה בפייסבוק אינה בדיוק תוכן. היא "התוכן של פלוני", היא חלק מאישיותו של פלוני.

גם כאן קיים הבדל בין מערכת התקשורת הזאת לבין הכתיבה במובנה הישן, הגוטנברגי. כשאני קורא ספר אני אומנם מודע לכך שכתב אותו איקס או זד. שמו אף מופיע על הכריכה. אבל הוא לא נוכח כאן איתי בשעת הקריאה. הוא לא מציץ מבעד לכתפי ולא נושף בעורפי. הוא לא נמצא במרחק קליק אחד מלהופיע על הדף בו אני קורא. יש איזה מרווח, איזה שטח מחיה לטקסט. הוא עומד ללא בעליו המחייך מהתמונה כמו רכון מעל הטקסט שלו, רכון מעליי, על מנת לראות כיצד הוא מתקבל. אין לי דרך לתקשר איתו מיידית ולכן הוא הופך לדמות ערטילאית, שאינה חונקת בכובד נוכחותה את הטקסט שכתבה.

(ד) היעדר היכולת להפריד בין הכותב לנכתב,

שכתב אורוול במסתו "מדוע אני כותב" (1946), בסופו של דבר הדחף לכתיבה אינו שונה מאוד מהדחף של התינוק כשהוא צורח במיטתו, קרי, רצון בתשומת לב. אבל בכל זאת יש הבדל (אגב, אף אורוול עצמו, באותה מסה מהוללת, טוען שכתביה בעלת ערך אינה יכולה להישען רק על הדחף המוזכר).

במערכת הגוטנברגית הישנה, התגובה (הביקורת, הפרסים, מכתבי הקוראים וכו') לא הייתה מיידית וקלה כל כך. כך שהאיזון בין התוכן לתגובות היה אחר. התגובות לא הציפו במיידיותן ובריבויין את התוכן. הן לא חנקו אותו.

במערכת הכתיבה הישנה, התוכן חי תקופה ארוכה למדי ללא תגובות (במשך השבועות מיציאת הספר לחנויות עד הופעת הביקורות הראשונות, המכתבים הראשונים; ובמקרה של המאמר בעיתון: עד להגעת מאמרי התגובה או מכתבי הקוראים). התוכן יכול היה לנשום מעט.

הלייקים והתגובות בפייסבוק שונים גם משובל הטוקבקים המשתרך אחרי טור פובליציסטי בעיתון מקוון. זאת משום שבעיתון ישנה היררכיה מובנית המפרידה בין הכותב למגיב. ההיררכיה הזאת מעניקה משקל לטקסט הנכתב (איני דואג כאן לפריבילגיה של הכותבים בעיתון; אני חרד לערכו של הטקסט המחושב והכתוב היטב, לעומת התגובה שנכתבת בדרך כלל בפחות התכוונות וכלאחר יד). ואילו בפייסבוק, בגלל הדמוקרטיזציה שלו, בגלל היותו של כל אחד בעל טור בפועל, משקלם של הלייק והתגובה גדולים יותר ומכרסמים בכוחו של הפוסט.

(ג) גם מכיוון אחר התוכן (הוא הוא "המסר")

* לשחרר את הטקסט מכותבו, נוגע לעוד מאפיין של הכתיבה בפייסבוק: הטקסט בפייסבוק יכול לעבור עריכה אין סופית על ידי כותבו. הטקסט הפייסבוקי אף פעם לא גמור, לא חלוט. המאפיין הזה גורם לטקסט להיות לא יציב, לא לגמרי קיים. כלומר לא באופן הכבד, המוחלט, שבו ספר או עיתון מודפס נוכח – מוגמר ובלתי-ניתן לשינוי. יש איזה רטט מהבהב בכתיבה ברשת החברתית, איזו אי יציבות טקסטואלית תמידית, שתורמת לפחיתות ערכו של הנכתב. הוא נתון עקרונית לשינויים אין סופיים, נותר לנצח "טקסט בעריכה".

דעת לנבון נקל, כי כל שש התופעות הללו מתנקזות למגמה אחת: פיחות בערכו של הטקסט, של הכתיבה, של התוכן, בפייסבוק. "המדיום הוא המסר", והמדיום הפייסבוקי גורם למסר הפייסבוקי לזילות.

היעדר הסינון של התכנים בגלל זמינות וקלות הפרסום; נגישות התגובה והזמנת המדיום להגיב שגורמת להיותו של "המסר", במובן מכריע, רק אמצעי להשגת תשומת לב (לייק); החיבור ההדוק של "המסר" לאדם שכתב אותו, הנוכח כאן, מצפה לתגובתי ומגיב לה, כלומר היותו המשכה של האישיות באמצעים אחרים, ולפיכך התקשותו לזכות במעמד אוטונומי-ענייני; היותו של הטקסט הפייסבוקי במעמד של טיוטה נצחית עקב אפשרויות העריכה האינסופיות; הטשטוש הז'אנרי שחל ב"מסרים" בפייסבוק, כשהלצה על תוכנית ריאליטי פופולרית מליל אמש ומאמר מעמיק על השפינוציזם בתנועה האקולוגית של ימינו נמסרים באותו מיקום ובאותה פלטפורמה; ולסיום, הריבוי האדיר של הטקסטים – כל אלה מביאים לכך שהכותב בפייסבוק משול, במובנים רבים, למי שכותב על המים.

2. כותבים בפייסבוק

אם אני זוכר נכון, ס' יזהר המליץ בזמנו לסופרים לא להופיע בטלוויזיה. המדיום שטחי ומסריהם המורכבים של הסופרים מתעוותים בגינו, טען יזהר; הסופרים מתבזים בטלוויזיה.

איני בטוח באשר לטלוויזיה, אך באשר לפייסבוק תמהני אם מלבד השיימינג גופא (שמקומו יכירנו, כמובן, בפייסבוק), נוצר

(ה) טשטוש ז'אנרי. כאמור, בפייסבוק מתפרסמים לעיתים טקסטים רציניים. תגובות ודעות נבונות, נצרכות ונכוחות בענייני השעה; מסות והערות תרבותיות ברמה גבוהה מאוד ועוד. אבל כל השפע הזה סובל מטשטוש ז'אנרי שקיים בכתיבה בפייסבוק. כי גם כשנכתב בפייסבוק טקסט רציני, הוא מופיע בצורה דומה ובמיקום דומה לטקסטים אישיים, היתוליים או טריוויאליים שמופיעים בהמוניהם ברשת החברתית, ואף אצל אותו כותב עצמו. הטשטוש הז'אנרי הזה מרכסם בכוחו של הטקסט הרציני.

(ו) ולסיום, הכמות גרידא. כמות הטקסטים המתפרסמים בפייסבוק נהפכת לאיכות. כלומר, היא מזריקה לכתבה איכות טריוויאלית. סעיף ו' שונה מסעיף א' בכך שגם אם הזמינות וקלות הפרסום לא היו מובילות להיעדר סינון, וכל הטקסטים שהיו נכתבים בפייסבוק היו מופתיים, עדיין הזמינות וקלות הפרסום היו גורמות לטריוויאליזציה של התכנים מיניה וביה. אינפלציה של טקסטים מורידה את ערכו של הטקסט הבודד כמעט באופן אוטומטי.

אבל גרוע בהרבה מהרעב לתשומת לב הוא "הקידום העצמי" שנעשה בפייסבוק. זה מראָה שקשה לשאתו. כותבים, אנשי רוח כביכול, שעסוקים ללא הרף בהצגת מרכולתם ושבחיה. כרוכלים הם מכריזים שוב ושוב על צאתו לאור של ספרם. על ערב ההשקה. על הביקורת החיובית שהתפרסמה בביטאון של גני-תקווה ג'. הם מהדהדים שוב ושוב ביקורות ושבחים שקיבלו ("איזה קטע, הגאון שאני מעריץ מעריץ אותי בחזרה!"). מצטנפים בעמדת ליטוף ובקשת אהדה כשיצירתם זוכה לביקורת שלילית. כל אלה, כאמור, מראות קשים מאוד לצפייה. הם מרסקים בקלילות את פוּזיציית "הסופר" או "האינטלקטואל" וכל סמכות שנקשרת בשם הזה.

יכולה להישמע טענה שאם זו האמת המרה על חיי האדם, טוב מאוד שפייסבוק חשף אותה. אם אכן אין אנשים גדולים, אם כולנו יצורים קטנוניים ותלותיים, אם כולנו "מקדמים את עצמנו" – טוב שהאמת יוצאת לאור! אם העמדה הסמכותית כביכול של הסופר או האינטלקטואל נסדקת ומתגלה כעורבא פרח – מה טוב!

נדמה שאת הטענה הזו אוהבים להשמיע אנשים בעלי מודעות ערנית לדלותם הפנימית או לתפיסתם כדלים בעיני אחרים. הפער בין דלות הדימוי שלהם בעיני הזולת או בעיניהם שלהם, לבין התדמית של "איש הרוח" נראה להם בלתי ניתן לגישור, ובצדק.

אך גם אם פייסבוק חשף איזו אמת עגומה על חיי האדם, הרי עדיין מתקיימת בחברה האנושית הפרדה בין הספרה הפרטית לספרה הציבורית. ישנן פעילויות גופניות מסוימות שאנחנו מקפידים לא לעשותן בחברה. אנחנו

כלי יעיל יותר לניתוח מוניטין של סופרים ואינטלקטואלים מאשר השימוש הרגיל שלהם בפייסבוק. אינטלקטואל או סופר אשר משתמש באופן שגור בפייסבוק מסתכן בשיימינג עצמי.

בעיניים משתאות אתה רואה אנשים מכובדים, בעלי הישגי עבר ודאיים, מרסקים חלק לא מבוטל מהמוניטין שלהם, מהכבוד שרחשת להם, בשימוש לא מרוסן בפייסבוק (וכמעט כל שימוש בפייסבוק הוא שימוש לא מרוסן).

מדובר בהעלאה אובססיבית של "תכנים"; או בגילוי נואשות לתשומת לב; או בחצייה חוזרת ונשנית של הקו המבדיל בין עולמם הפרטי לזירה הציבורית, האינטלקטואלית או האומנותית, כשהחצייה מביאה לפיחות-ערך של האחרונות בגין הראשון.

פייסבוק יוצר קרבה מלאכותית והוא, לפיכך, אויב כל הדברים שדורשים ריחוק: צלילות אינטלקטואלית, דיון לגופו של עניין ולא לגופו של אדם, יכולת השתקעות ביצירת אומנות, התפעלות אסתטית. התפעלות נקודה.

פתגם צרפתי גורס שהגאון אינו גאון בעיני מְשָׁרְתוֹ. זאת משום שהלה רואה אותו בצדדיו היומיומיים, הלא מצודדים. האדם הכישרוני הכותב בפייסבוק מסתכן בכך שייתפס בעיני יתר המשתמשים כמו שנתפס הגאון בעיני המשרת בפתגם. כשאנו מתבוננים בבעלי כישרון מתבזים בפייסבוק ברעבם לתשומת לב – ואיני מכיר כמעט איש ממשתמשי פייסבוק הקבועים שאינו מתבזה כך – אנו מאבדים חלק מהאמון בכישרונם.

בפייסבוק מסתכן בסדיקה של הילה מסוימת הניזונה מריחוק. ופעמים רבות לקורא קשה להתאושש מהמפגש עם אישיות-הפייסבוק של סופר או אינטלקטואל המקדמים את עצמם במרץ, ולהתמסר לספריו במנותק ממנה.

3. באין אוטונומיה ספרותית

אבל, למרבה הפלא, הדבר לעיתים אפשרי. יש סופר שפועלו כאושיית פייסבוק מרתיע אותי, ועם זאת כשאני עובר לקריאת ספריו הם מרשימים אותי. הפרדוקס הוא שאת אותם דברים שאני מתקשה לשאת בפייסבוק שלו, אני מעריך בכתיבתו הספרותית: איזו ריגושיות ואנרגיה עזה, היכולת להתפעם מהמציאות ולהתיישר ממנה במידה מוגברת.

ניסיתי להבין מה ההבדל בין תגובתי האוהדת לספריו לבין תגובתי הנרתעת לפוסטיו. כמדומני, ההבדל נעוץ ביחס בין הטקסט לכותב.

בפייסבוק הקשר הזה הוא, כאמור, הדוק. ולפיכך, הריגושיות ההיסטרית מתפרשת, ולו בחלקה, כמניפולציה שנועדה למשוך תשומת לב אל הכותב: ראו כמה אני רגיש!

אבל בספרות, הריגושיות הזו היא לא נחלתו הישירה של הכותב, כי אם של "המספר". ו"המספר" אינו בדיוק הכותב עצמו. אפילו במקרים שהטקסט מוצג בגלוי כאוטוביוגרפיה, כלומר כש"המספר" הוא לכאורה הסופר עצמו, נוצר בספרות מרחק שאינו קיים בפייסבוק; נוצרת אותה דמות של "מספר".

התקשורת הספרותית היא תקשורת ייחודית: היא יוצרת מרחב תקשורת שבו

עדיין סבורים, כך נראה, שלא כל דבר טבעי ואמיתי ראוי שיהיה נחלת הציבור הרחב. ומי שעושה מעשים גופניים מסוימים בפומבי מתבזה, מאבד מכבודו האנושי. פייסבוק, לעיתים קרובות, הוא המקבילה הרוחנית של פעילויות גופניות אינטימיות הנעשות בציבור.

זאת ועוד: אומנם גלוי וידוע לכל קורא ספרות טובה שבני האדם אכן מכילים רכיבים קטנוניים עד להדהים. אך ברי גם לאותו קורא שבני האדם טומנים בנפשם גם רכיבים נעלים, לעיתים אף נעלים להדהים. מינון חלוקת הרכיבים השונים בנפש האנושית משתנה מאדם לאדם ומתקופה לתקופה. פייסבוק מעודד את התרחבות החלק הקטנוני או הדוחה באישיות על חשבון חלקים אחרים.

יכולה להישמע טענה חזקה יותר: בעולמנו הנוכחי, אין מנוס מ"קידום עצמי" של הסופרים. התחרות קשה, ספרים רבים רואים אור, אין מספיק כלי תקשורת גוטנברגיים השישים להתייחס ליצירות ספרותיות או אינטלקטואליות חדשות.

יכול להיות. אבל עלינו, ראשית, לתת את הדעת מה משמעות הדבר שיש כל כך הרבה קולות שיש לקדם. מה משמעות הדבר שתחום האומנות והרוח הפך להיות צפוף כל כך. האם כל עם ה' הפכו לנביאים?! או שמא תהליך אחר התחולל פה, והוא כשלעצמו גורם לאינפלציה המכרסמת בערכן של האומנות והרוח?

בכל מקרה, גם אם ההכרח לא יגונה, הוא בהחלט יבזה.

הסופר או האינטלקטואל הנוטל חלק פעיל

אינו במידת האמת המוכחת, בהמצאה לעומת דברים שהיו, אלא בכך שהראשונות (היצירות הבדיוניות) יוצרות את השדה הפנימי שלהן" (עמ' 51). הטקסט הספרותי הבדיוני יכול להיות אמת לאמיתה, טוען הרשב; השאלה היא אם בד בבד להיותו אמת הוא גם יוצר את אותו שדה התייחסות פנימי.

כיוון אחר הנוגע לאוטונומיה של הטקסט הספרותי קשור למאפיין האוטונומי של האמנות בכלל, לא רק הספרות. כך ניסח זאת פילוסוף האמנות דניס דוטון (Denis Dutton), בעקבות קאנט (בספרו "The Art Instinct", 2010):

אובייקטים אומנותיים מספקים מהותית חוויה מדומיינת [imaginative] experience] ליצוריהם ולקהלם כאחד. פסל שיש יכול לייצג חיה באופן ריאליסטי, אבל כעבודת אומנות פיסולית הוא הופך להיות אובייקט מדומיין. כך גם כל סיפור המסופר היטב, בין אם הוא מיתולוגיה או היסטוריה אישית. ריקוד התחפושות ליד המדורה, עם אחדות הכוונה האינטנסיבית של המבצעים, מכיל אלמנט מדומיין החורג מעבר לפעילות הקבוצתית של עובדי בית חרושת. זה מה שקאנט התכוון אליו כשטען שעבודת אמנות הינה 'מצג' [presentation] המוצע לדמיון הבוחן אותו ללא קשר לשאלת הקיום של האובייקט המיוצג: בשביל קאנט, עבודת אמנות הן אובייקטים מדומיינים הנתונים להתבוננות נעדרת אינטרסים. כל אומנות, במובן זה, מתרחשת בעולם אשלייתי. זה נכון לגבי אומנויות מופשטות ולא מחקות, כמו גם לאומנות מייצגת [representational]. החוויה האמנותית מתרחשת בתיאטרון של הדמיון. (עמ' 58)

אתה שרוי עם עצמך בלוויית אחר, שאינו ממש בשר ודם.

הריחוק ההכרחי של הטקסט הספרותי מאישיותו ה"בשר ודמית" של כותבו קשור לתו מרכזי של היצירה הספרותית: האוטונומיה שלה.

לאוטונומיה הזו, שמפרידה בין הטקסט הספרותי לבין העולם מחד גיסא ובין הטקסט לבין מחברו מאידך גיסא, יש כמה מובנים.

לאחד מהם, נדמה לי, התכוון פרופסור בנימין הרשב כשטען שהספרות אומנם מתייחסת למציאות חיצונית לה אבל בד בבד יוצרת מה שהוא מכנה "שדה רפרור פנימי": "אפשר להגדיר את יצירת הספרות כטקסט לשוני המשליך לפחות שדה רפרור פנימי אחד, אשר משמעויות בטקסט מתייחסות אליו" ("שדה ומסגרת – מסות בתיאוריה של ספרות ומשמעות", 2000, עמ' 48, ההדגשה במקור).

בלי להיכנס לעובי הקורה, נדמה לי שאפשר לומר שאלבא דהרשב, המאפיין המייחד של הטקסט הספרותי המבדילו מטקסטים אחרים הוא שהוא לא רק פתוח למציאות שמחוצה לו, אלא גם מפנה עורף לעולם ונפתח לתוך עצמו. כך הופך מה שהרשב מכנה "שדה הרפרור הפנימי" למגדיר של הבדיון הספרותי: "מכאן, ש'בדיון' אינו בהכרח פרי המצאה. 'בדיון' אינו מנוגד ל'עובדה'. יצירות בדיוניות עשויות להתבסס בפירוט רב על התבוננויות או חוויות המעוגנות במציאות; לעומת זאת, יצירות הטוענות לתיאור של אמת (אוטוביוגרפיות, דיווחים עיתונאיים) עשויות לכלול מידה רבה של דיווח מגמתית או בדוי. העניין

לאוטונומיה שלו, משום שהכתיבה ברשת אינה מתרחשת באותו מרחב נפרד, מדומיין, שעליו דיבר דוטון; אינה מצליחה לסגור את עצמה מפני העולם, כפי שהציע הרשב; היא אינה מאפשרת אוטונומיה של הטקסט הספרותי.

בראש ובראשונה משום שהסופר כאן, ממש כאן, מצפה ללייק שלי, רואה אותו ויכול להגיב עליו. הסופר לא משחרר את הטקסט ולכן הטקסט אכן לא מצליח לעמוד ברשות עצמו. אך גורמים לכך גם המאפיינים הנוספים שעמדתי עליהם לעיל: התלות הבוטה והבולטת של הטקסט בהתקבלותו, בלייקים; הטשטוש הז'אנרי שמקשה על הטקסט להיחווה כ"ספרות"; אי-יציבות הטקסט הווירטואלי שכמו מצוי בסטטוס של עריכה נצחית. כל אלה מקשים גם הם על הטקסט הספרותי בפייסבוק להיוולד, לצעוד בכוחות עצמו ולרכוש אינדיבידואליזם ועצמאות.

*

וכאן המקום להבחין בין מיטב הגל האוטוביוגרפי בספרות של השנים האחרונות – לבין הכתיבה בפייסבוק ולצידה מה שניתן לנתח כתיבה פייסבוקית מחוצה לו.

הגל האוטוביוגרפי של השנים האחרונות הואשם בכך שהוא "פייסבוקי", כלומר מושפע מפייסבוק ועולה בקנה אחד עם רוח התקופה החושפנית והנרקסיסטית שפייסבוק מעודד.

אבל לטעמי יש להבחין בין סוגים שונים של כתיבה אוטוביוגרפית. בקריאה של יצירה אוטוביוגרפית עלינו לשאול האם נוצר שדה ספרותי אוטונומי, והאם השאלה

וזה הסיבה, טוען דוטון, שתחרויות ספורט למיניהן שונות מהותית מיצירות אמנות, אף שכישורי הספורטאים מבטאים לעיתים תכונות שאנו מעריכים באמנות (יופי, וירטואוזיות וכו'). ההבדל הוא זה: לרוב אוהדי הספורט התוצאה – מי בפועל ניצח במשחק – היא בעלת חשיבות רבה. ספורט, לפיכך, הוא אירוע אמיתי בעולם, משהו מנצח בו ומישהו מפסיד ויש לכך השלכות ישירות. ספורט דומה בכך לבחירות או למלחמה. הוא לא אירוע המתחולל בעולם מדומיין כפי שהינה האומנות, וכך אינו עומד בתנאי הקנטיאני המוזכר. בקיצור, האומנות צריכה להיות מובדלת ומופרשת מהחיים עצמם, אוטונומית.

אך כיצד נוצר המרחב האוטונומי הזה של האמנות? ובמקרה שלנו, של הספרות?

האוטונומיה של הטקסט הספרותי היא גם פרי מוסכמה שלפיה הספרות אינה זהה לתקשורת מציאותית, והיא גם תוצר של יצירה אקטיבית של שדה אסתטי אוטונומי, איכויות אסתטיות בתוך הטקסט הספרותי שמסמנות לקורא שהטקסט הזה אינו רק מייצג של העולם שמחוצה לו, הוא גם מוכל בתוכו ומתייחס לעצמו (מילה שחוזרת ונשנית, סצנה ששבים אליה, התחושה שמידע שניתן בעמ' 10 רלוונטי להבנת עמ' 37).

שימוש טקסטואלי רגיל בפייסבוק, כמובן, אינו יוצר ואינו מתיימר ליצור את המרחב הספרותי האוטונומי. הוא המשך האישיות של הכותב באמצעים אחרים, פעולה אמיתית בעולם השקולה לפעולת דיבור בשיחה. אבל אני חושב שגם במקרים של טקסט ספרותי שמתפרסם בפייסבוק נפגעת האפשרות

קרל אובה קנאוסגורד, השאלה אם אביו של הסופר היה אלכוהוליסט ולעיתים נקט אלימות כלפי בנו אינה מרכז החוויה הספרותית. מה שהינו בהחלט חלק מהחוויה הספרותית הוא התשובה שהטקסט מספק לשאלה האוניברסלית מה פירושו של דבר להיות בן של אלכוהוליסט. ב'מוות במשפחה' נוצר מרחב ספרותי אוטונומי. ואילו בקריאת 'דבר שמתחפש לאהבה' (2021) של גליה עוז, התשובה לשאלה האם עמוס עוז היה אב מתעלל היא קריטית לקליטת הספר. ולכן, ללא קשר לתשובה לשאלה הזו ולפולמוס שהיא עוררה, לא נוצר ביצירה הזו המרחב האוטונומי הספרותי.

כתיבה בפייסבוק, גם כשהיא ספרותית לעילא, מקשה על יצירת האוטונומיה של הטקסט הספרותי בגלל המדיום. כתיבה אוטוביוגרפית "פייסבוקית" בולמת את היווצרות האוטונומיה הספרותית בגלל מטרתיה הפרסונליות המובהקות. קרי בגלל המסר. ואילו כתיבה פייסבוקית חושפנית, שגורה אינה יוצרת מרחב ספרותי אוטונומי, בגלל המסר והמדיום כאחד.

אם הדברים המתוארים אכן קרו לפלוני אלמוני במציאות מרכזית לחויית הקריאה אם לא; כלומר האם אנו עסוקים בשאלה הרכילותית הספציפית, או שאנו שקועים במחשבה מה הנכתב אומר על המצב האנושי הכללי. במילים אחרות, בקריאת טקסט אוטוביוגרפי עלינו לשאול את עצמנו האם הטקסט שלפנינו הוא, בעיקרו, המשך החיים של כותבו באמצעים אחרים – בא לקדם אותו, לשרת את הצורך שלו בחשיפה, לנקום באויביו וכו' – או שנוצר כאן מרחב שהצליח להתנתק מהכותב הספציפי וממטרותיו הספציפיות.

אין מדובר דווקא במרחב אסתטי טהור הנבדל מהמציאות במובן החמור של המילה; כי טקסט טוב מתייחס בהחלט לעולם שמחוצה לו. אבל טקסט טוב מתייחס לעולם הזה באופן אוניברסלי – לא פרסונלי. הוא מעיר הערות על המצב האנושי דרך סיפורה של דמות אחת, ולא נועד ביסודו של דבר לקדם את הדמות הזו ולנקום באויביה.

לכן, כשאני קורא את 'מוות במשפחה' (2009), הכרך הראשון באוטוביוגרפיה של

* זמנים מודרניים *

יאיר שפירא

פסוקים כפשע שנאה

הכירו את פייבי רסנן, חברה ותיקה בפרלמנט הפיני, שרת הפנים לשעבר של פינלנד, אם לחמישה, פוליטיקאית שמרנית ונוצרית מאמינה. סמוך לצאת גיליון זה מהדפוס נדע אם היא, יחד עם כומר לותרני ושמרן ג'והנה פוג'ולה, הם קורבנותיה הדתיים הראשונים של האינקוויזיציה הפרוגרסיבית של אירופה. רסנן הועמדה לדין בידי התביעה הכללית של פינלנד באשמת פשע שנאה לאחר שקידמה בחשבון הטוויטר שלה חוברת של הכומר פוג'ולה שבה הסביר כי התנ"ך תומך ביחסי זוגיות הטרוסקסואליים. רסנן הוסיפה חטא על פשע כאשר ליוותה את קידום החוברת בציטוט פסוקים מהתנ"ך האוסרים על יחסים הומוסקסואליים. סעיפי החוק בהם מואשמים השניים נושאים איתם עונש של שנתיים מאסר בפועל וקנס המגיע לכדי שליש מהכנסתם השנתית.

לא קל כיום להיות שמרן בפינלנד, אפילו אם בחרת להיות כומר. פוג'ולה מצא את עצמו מחוץ לכניסה הלותרנית של פינלנד כאשר התנגד לתמיכתה הפעילה במצעדי הגאווה המתקיימים במדינה. הוא הקים כנסייה קטנה משלו וכתב את החוברת, שבה הוא שב ומדגיש כי כל אדם נברא בצלם ושאין הוא מבקש לפגוע בזכויותיהם של הומוסקסואלים אלא להסביר את מה שבעיניו הוא רצון האל המשתקף בכתובים. בבית המשפט הוא דורש את ההגנה החוקתית של המדינה, כמו גם את זו של הציוויליזציה המערבית, שלפחות עד לאחרונה היו נראות כמקדשות את חופש המחשבה הדתית.

התובע הסביר בבית המשפט כי חופש המחשבה הדתית אכן נשמר, אך אין דין מחשבה כדין ביטויה. "אני מדגיש שחופש המחשבה והמצפון אינו מוגבל", הצהיר התובע. "בית משפט זה אינו נדרש להשקפתו הדתית של התנ"ך על הומוסקסואליות. בית המשפט נדרש אך ורק לאפשרות להביע את ההשקפה הזו". במסגרת זו ביקשה התביעה גם צו המורה לתחנת רדיו מקומית, ששידרה לפני כשלוש שנים ראיון עם חברת הפרלמנט רסנן, למחוק מקובץ השמיעה הזמין לציבור באתר התחנה שתי דקות וחצי שבהן רסנן, שנשאלה על הפרשה, מסבירה את השקפת עולמה הנוצרית בנושא.

זו אינה הפעם הראשונה שרסנן עולה לכותרות בפינלנד בעקבות השמעת דעות שמרניות. היא עוררה ויכוח ציבורי עז כבר לפני כ-18 שנה כאשר ביטאה את השקפתה הדתית המתנגדת להומוסקסואליות. לפני 12 שנה פרצה מהומה פוליטית לאחר שהיא הצהירה כי תעדיף לקלוט בפינלנד פליטים נוצרים על פני פליטים מוסלמים, מכיוון

שהאחרונים נוטים להשתלב בחברה הפינית באופן מוצלח פחות. בשנים האחרונות היא מחתה לא פעם על המגמה להכיר יותר ויותר בסבלם של בעלי החיים המובלים לשחיטה תוך התעלמות מסבלם של העוברים המומתים בהפלות המלאכותיות. רסנן ידעה את נחת זרועה של התקשורת. לא-פעם קמו עליה מחאות ציבוריות (הגרסה הפינית לביטול המינוי לעיתון היא פרישה ההפגנתית מהכנסייה הלאומית, ורסנן גרמה לכמה גלים המוניים שכאלה). אך זו הפעם הראשונה שהפוליטיקאית למודת הקרבות מוצאת את עצמה נאבקת בבית המשפט על זכותה להמשיך ולהשמיע את דעותיה.

המשפט מוכרע בימים אלה, אבל ההערכה בפינלנד היא שהמערכה רק החלה ושהיא עשויה להשפיע על אירופה כולה. אם רסנן ופוג'ולה יורשעו הם יערערו על הרשעתם לבית המשפט העליון של המדינה. נראה שכך תעשה גם התביעה הכללית במקרה שהשניים יזוכו. משם תהיה הדרך קצרה לבית הדין לזכויות אדם של האיחוד האירופי. אם גם הוא יתמוך בעמדתה של התביעה הפינית, הרי שלראשונה זה 1,700 שוב תוגבל הפצת הנצרות באירופה.

הצד האפל של ההפלות

שבועות אחדים אחרי שמשפטם של רסנן ופוג'ולה צפוי להסתיים בפינלנד, יתחיל בקליפורניה משפטו של דיוויד דליידן. הוא מואשם על ידי מדינת קליפורניה בהאזנות סתר, בפגיעה בפרטיות ובסיון ביטחונם של כמה רופאים ומנהלי מרפאות המתמחות בהפלות. לפני שנים אחדות הקים דליידן ארגון חשאי שפעל תחת כיסוי של ארגון המתווך בין המרפאות לבין התעשייה הרפואית ומוסדות המחקר. רקמות ואיברים של עוברים הם מצרך מבוקש במחקר הרפואי; על פי החוק ברוב מדינות ארה"ב, הסחר ברקמות העוברים נחשב לסחר אסור באיברים. המרפאות המבצעות את ההפלות רשאיות לתרום את הרקמות למוסדות המחקר, אך בשום פנים ואופן לא למכור אותן. ההיגיון הוא אותו היגיון המאפשר, ברוב המדינות המתקנות, לתרום איברים, בין אם לאחר המוות ובין אם כתרומה מן החי, אך לא למכור ולקנות איברים. זאת מתוך חשש שארגוני פשיעה יפתחו תעשייה של קצירת איברים באמצעות רצח או סחיטה. דליידן פתח בחקירה עיתונאית שביקשה להוכיח כי המרפאות עוברות על החוק ומקבלות תשלום תמורת חלקי העוברים, ולא זו בלבד אלא הן מבצעות פשעים של ממש כדי למרב את הרווח שלהן מהסחר האסור.

בארה"ב, כל דבר שקשור להפלות אינו כפשוטו. דליידן אינו עיתונאי אובייקטיבי, אלא שמרן אקטיביסט המתנגד להפלות מסיבות דתיות. המרפאות העוסקות בהפלות אינן סתם מוסדות רפואיים, אלא חלק מהרקמה הפוליטית של השמאל האמריקני. הן נהנות מחסות פוליטית ומעניקות בתמורה חסות כספית. ולכן כשדליידן חזר עם ראיות חותכות לכך שהמרפאות עוברות על החוק ועם חשדות כי מבוצעים בהן לכאורה פשעים חמורים, הוא מצא את עצמו תחת מתקפה פוליטית ומשפטית עזה.

שיטת הפעולה של דליידן הייתה דיכוב של עובדי המרפאות, מנהלים ורופאים והקלטתם בסתר. באחת ההקלטות נשמעת רופאה מיילדת מסבירה לדליידן כי כאשר היא מבצעת הפלה שבסופה יוצא פג שלם המראה סימני חיים, היא מחליטה מה יעלה בגורלו על פי "מי שנמצא איתי בחדר". נזכיר כי מבחינתה דליידן הוא בעל ברית המעוניין ברקמות העוברים; לטענתו הרופאה מנסה לרמוז בדבריה כי כאשר היא מעריכה שהדבר לא ייתקל בהתנגדות, היא לא מעניקה לפג סיוע רפואי להחזקתו בחיים אלא מועידה אותו לביתור ולמכירה.

בעקבות התחקיר יצא דליידן בקמפיין הדורש פיקוח מחמיר על מרפאות ההפלה, בעיקר אלו העוסקות בהפלות של הטרימסטר השני להריון, שבו יש סיכוי של ממש ללידת עוברים חיים. החשבון הפשוט שלו מראה כי גם אם בהפלות מהסוג הזה הסיכוי ללידתו של עובר שלם וחי הוא רק של אחוזים בודדים, הרי מרפאה ממוצעת, המבצעת מאות הפלות כאלו מדי שנה, יכולה למצוא את עצמה עם כמה תינוקות שנולדו חיים – ובמקרים כאלו יש למנהלי המרפאות תמריץ להמית אותם. דליידן קרא לרשויות שלא להותיר את גורל הפגים הללו ליד המקרה של "מי שנמצא בחדר" בעת שיצאו לאוויר העולם.

ההקלטות של דליידן העלו גם את החשד כי הדרישה הרבה לרקמות עוברים הביא את המרפאות לפתח טכניקות לשימור שלמותם של חלקי העובר גם כאשר הדבר בא על חשבון בריאות האישה המפילה וכרוך בייסורים מיותרים לעובר עצמו. הוא אף העלה את החשד כי מכיוון שהביקוש גובר על ההיצע התפתחה תעשייה אכזרית המנצלת נשים אמריקניות עניות ומעודדת אותן להרות ולהפיל כדי לספק את העוברים הדרושים.

כאשר דליידן הרגיש כי אסף די ראיות הוא חשף את הארגון שלו כארגון עיתונאי (ולא כארגון רפואי כפי שהוא התחזה להיות), והחל לפרסם חלק מהתיעוד. בכמה מדינות נפתחה בעקבות זאת חקירה נגד המרפאות העוסקות בהפלה. חלקן נסגרו, וחלקן נדרשו לשלם קנסות גבוהים. אך הממסד של השמאל בארה"ב יצא לקרב בלימה נגד החשיפות של דליידן, תוך ניסיון להפוך אותו לנבל של הפרשה. עיקר הטענות כנגד דליידן היו כי התחזה באופן לא חוקי והקליט באופן לא חוקי את עובדי המרפאות. תביעות הוגשו נגדו בכמה מדינות; אך רשויות החוק של מדינת קליפורניה היו אלו שהחלו לרדוף אותן באופן הנחוש ביותר.

התובעת הראשית דאו של קליפורניה, היום סגנית נשיא ארה"ב, קמלה האריס, הורתה על חיפוש בביתו של דליידן. לא פחות מ-11 סוכנים של משרד המשפטים של קליפורניה נשלחו למשימה. הם החרימו את כל הציוד האלקטרוני וחומרי הווידאו שמצאו בדירה. אך הראיות שאסף דליידן לא אבדו מכיוון שכל החומרים גובו ועותקים מהם נמסרו מבעוד מועד לגורמים אחרים, בין השאר לעורכי דינו.

דליידן טוען כי הפשיטה היא ניסיון לחפות על הפשעים הנעשים בתעשיית ההפלות ובארגונים התומכים בה הנמצאים בלב האלקטורט של האריס – ארגונים שבין השאר מימנו באותה תקופה את קמפיין הבחירות שלה לסנאט של ארה"ב.

למרות מצבו המשפטי העדין, דליידן ממשיך לחשוף סרטונים שצילם בסתר המתעדים את הצד האפל של תעשיית ההפלות בארה"ב. הוא גם ממשיך במלחמתו בלובי הדמוקרטי המגונן עליה. הוא מתכוון להוכיח בהלך משפטו כי הממסד המשפטי בקליפורניה אינו רואה בדרך כלל בעיה בהסתננות של ארגונים עיתונאיים אל תוך תעשיות מושחתות, והקלטות בסתר המסייעות לחשוף פשעים מתקבלות בדרך כלל בברכה; אלא אם העבריינים זוכים לחסות אידאולוגית ופוליטית.

הטכנולוגיה בשירות החירות

חייבים לדבר על בלוקצ'יין. הדומיננטיות הגוברת של רעיונות מרקסיסטיים, התעצמות הפגיעה בחירויות האזרח, טרור התקינות הפוליטית, ובאופן כללי הניסיונות של המדינה ושל החברה להסיג עשורים רבים לאחור את האוטונומיה של הפרט שהושגה במדינות המערב – כל אלו יכולים להביא לחולשת הדעת ולהרגשת אין אונים. אבל כדאי לזכור שכנגד כל אלו ניצבת תנועה אדירה של חדשנות, שאליה מתנקזים מאות מיליארדי דולרים, מאמצים רבים של יזמות טכנולוגית, ובעיקר השאיפות והתקוות של רבים מצעירי העולם.

המטבעות הקריפטוגרפיים, טכנולוגיית הבלוקצ'יין וקובצי NFT אינם סתם שיגעון של צעירים בעלי אוריינות טכנולוגית טובה. ייתכן מאוד שזהו העתיד הכלכלי, המשפטי והחברתי של העולם; ושורשיו נטועים עמוק בפילוסופיה ליברטריאנית של חירות הפרט ושל האחריות שכל אדם יכול וצריך לקחת על גורלו. רבים מאלה העומדים מאחורי הפעילות הזאת רואים את עצמם כלוחמים למען אותה חירות.

על שלושה דברים עומדת הטכנולוגיה חדשה: על השקיפות, על הביזור ועל חוסר היכולת לשכתב דברים בדיעבד. מדובר בשרשראות מידע החשופות לעיני כול, שאין כל דרך לשנותן לאחר שנחתמו; זאת בעיקר מפני שהמידע הזה אינו מוחזק בידי גורם אחד, או על שרתים המנוהלים בידי חברה פלונית, או תחת הרגולציה של רשות או מדינה – אלא הוא מחולק, משוכפל, מגובה ומוחזק ברשת של המוני מחשבים פרטיים ברחבי העולם כולו. אם בשרשרת בלוקצ'יין (ימחלו לי הקוראים על העודפות הסמנטית של הביטוי) יבחר מישהו לתעד שרשרת של אירועים היסטוריים למשל, אין רשות או מדינה שיוכלו לכפות את שינוי הכרוניקה ההיסטורית המתוארת בשרשרת הזו. יתרה מכך, לאחר שאלפי מחשבים ברחבי העולם תיקפו בלוק חדש של מידע שנוסף לשרשרת, גם כתב הבלוק לא יוכל להשיב את הדברים לאחור.

על בסיס הטכנולוגיה הזאת נבנים יישומים רבים. המפורסמים שבהם הם המטבעות הדיגיטליים, למשל הביטקוין. קצב "הנפקת" המטבעות הללו, העברתם מארנק לארנק, וכל החזקה של כל סכום מטבעות בכל רגע נתון, נצרכים לעד בשרשרת מידע שקופה לכול, המבזרת על גבי המוני מחשבים פרטיים בכל העולם. הביטקוין, כמו מאות רבות של מטבעות דיגיטליים אחרים, הוא מטבע שאיש אינו מפיק עליו ושערכו נקבע אך ורק על ידי כוחות השוק: על ידי ההמונים הסוחרים בו. את המטבעות ניתן לרכוש; אך ניתן גם "לכרות" מטבעות. הכורים הם אותם המוני בעלי מחשבים ברחבי העולם המעמידים את כוח החישוב שברשותם ואת יכולת האכסון הדיגיטלי שלהם לטובת תיקוף המידע ואחסונו (כורים מקצועיים הם בעלי מחשבים חזקים ויקרים שנועדו לכך, אבל גם בעלי מחשבים אישיים יכולים להשתתף). בתמורה להשתתפות בהחזקת שרשרת המידע, הבלוקצ'יין, על ידי אלגוריתם קבוע, שקוף ובלתי ניתן לשינוי, מנפיק בעבורם מטבעות חדשים הנכנסים למחזור.

המטבעות הדיגיטליים הם רק המסד שעליו נבנה עולם פיננסים משוכלל ומפותח: בורסות להמרה ולמסחר במטבעות, ובנקים שבהם בעלי מטבעות יכולים להפקיד את הונם וליהנות מריבית תוך שאחרים לווים אותו. על גבי טכנולוגיה זו קמות פלטפורמות מסחר לנכסים דיגיטליים וגם לנכסים פיזיים, ואפליקציות תוכן בתחום ההשכלה, הבידור והפרסום. באלו עובדים ומתפרנסים יותר ויותר צעירים, שהיעלמותם בימים אלה משוק העבודה המסורתי מתמיהה רבים וטובים (ומבוגרים) שאינם מודעים לגודלו ולעוצמתו של העולם הכלכלי המקביל הנברא מתחת לאפם. נזכיר בקיצור גם את אומנות ה-NFT המתיימרת לשנות את עולם זכויות היוצרים המוסדר היום בחוקי המדינות ובאמנות הבין-לאומיות; ואת החוזים החכמים, שככל הנראה יחליפו בשנים הבאות רבים מהמוסדות המשפטיים המוכרים לנו כיום.

כל מי שמאמין במוסדות מרכזיים העוסקים בתכנון חברתי נחרד כמובן מהטכנולוגיה החדשה. הממשלות ברחבי העולם החלו לנסות לגבש מדיניות בנושא, בעיקר בשל הפוטנציאל לשימוש בטכנולוגיות הללו להלבנת הון ולהשתמטות מתשלום מיסים. אך ההשלכות של הקריפטו על היכולת של מוסדות חברתיים מסורתיים לשלוט בחיי הפרט מרחיקות לכת הרבה יותר, והסיבה העיקרית שטרם הוכרזה בעניין מלחמת קודש היא העובדה שהבנת הנושא דורשת אוריינות טכנולוגית גבוהה יותר מזו המצויה בדרך כלל אצל פעילים אידאולוגיים. אך אולי זה מתחיל. המחאה נגד מגבלות הקורונה בקנדה, והפלישה הרוסית לאוקראינה, הביאו איתן את הסוגיות האידאולוגיות הראשונות להתנגדות לתנועה החדשה.

ממשלת השמאל של ג'סטין טרודו בקנדה הייתה הראשונה להרגיש איך טכנולוגיית הבלוקצ'יין מגבילה את כוחה של המדינה בהגבלת החירויות של אזרחיה. שיירת החירות של נהגי המשאיות בקנדה, שקמה כמחאה נגד מדיניות הממשלה לחייב נהגים לא מחוסנים בבידוד, חסמה כבישים חיוניים ומעברי גבול למשך ימים

רצופים. במאבקו לשבירת מחאה זו השתמש ראש הממשלה טרודו בחוקי חירום, כאלו שנועדו במקורם למלחמה בטרור, והקפיא את חשבונות הבנק של הנהגים. המוחים ותומכיהם פנו תחילה לטכנולוגיה הוותיקה של גיוס המונים כדי לגייס לתמיכה כספית במאבקם – אך הממשלה הקנדית אילצה את פלטפורמות הגיוס, שהן ריכוזיות ולכן חשופות ללחץ ולרגולציה, להחזיר את הכסף לתורמים. אז פנו המפגינים לגיוס סיוע במטבעות דיגיטליים. ממשלת טרודו ניסתה להערים קשיים גם כאן. אך מכיוון שמדובר בטכנולוגיה מבוזרת, הממשלה לא יכלה פשוט לסגור את הברז. חוסר מיומנות בתחום מנע מהנהגים המוחים למצות את האפשרויות הפיננסיות הגלומות בטכנולוגיה. אבל, לכעסה הרב של הממשלה הקנדית, כמה מראשי קהילת הקריפטו בצפון אמריקה סייעו למוחים בעצות ובכסף (דיגיטלי כמובן). אחד הבולטים שבהם היה ג'סי פאוול, המנכ"ל של בורסת הקריפטו קראקן (Kraken).

ההתנגשות הבאה של פאוול עם פוליטיקאים מהשמאל של צפון אמריקה אירעה כעבור שבועות מספר. למרות לחץ ציבורי ופוליטי, בורסות הקריפטו הגדולות בארה"ב (ובעולם), ובהן קראקן, סירבו להפסיק לספק שירות ללקוחות שלהן מרוסיה. המטבעות הדיגיטליים אומנם לא ניתנים לשליטה של גורם יחיד, אך הבורסות יכולות לחסום גישה לסחר בהן ממדינה ספציפית. פאוול הסביר בטוויטר כי צעד פוליטי כזה מנוגד לרוח הליברטריאנית של חזון הקריפטו. את הזדהותו האישית עם האוקראינים הוא בחר לציין בתרומה של עשרה מיליון דולר, סיוע של קראקן ללקוחותיה האוקראינים הרבים. הדבר הבעיר את חמתם של שרת החוץ לשעבר הילרי קלינטון ושל עוד כמה פוליטיקאים דמוקרטים, שברוח תרבות הביטול המקובלת בשמאל האמריקני איימו לפנות נגד הבורסות אם אלו לא יענו לדרישה. פאוול מצידו ציין כי הוא אינו משוכנע שהתקפות כאלו לא ייטיבו דווקא עם מצבו העסקי. אחרי הכול, הוא כתב, הוא משרת אוכלוסייה שברובה מזדהה עם העקרונות הליברטריאניים של חדשנות הקריפטו.

מביבי ל-BBS

גם כאן בישראל יש מי שמגייס את טכנולוגיית הבלוקצ'יין ליצירת חברה חופשית יותר. אייל הרצוג וגיא בן-ארצי, שני יזמי טכנולוגיה ותיקים העוסקים בחדשנות קריפטו כבר שנים רבות, הקימו את הרשת החברתית BBS. זוהי רשת חברתית מבוססת בלוקצ'יין המאפשרת ליזמים לפתח ערוצי תוכן חופשיים ממדיניות התוכן ומהצנזורה הפוליטית של רשתות חברתיות ריכוזיות כמו פייסבוק וטוויטר. ניהול התוכן, כמו גם הרווח הכספי המופק ממנו, נתונים לחלוטין בידי המשתמשים. התשתית הטכנולוגית שהקימו משרתת קבוצות רבות ברחבי העולם – מקהילת קריפטו גדולה במרוקו ועד קהילה גדולה אף יותר של מתנגדי משטר סינים.

אבל הרצוג ובן ארצי חשבו שכדאי לנצל את הפלטפורמה כדי לשבור את המונופול השמאלני של התקשורת בישראל. הם חברו לאנשי תוכן, הסופרים שי גולדן ושי עמית, ויחד איתם הקימו את הרשת החברתית פופוליטיקה, ערוץ על פלטפורמת BBS שיוקדש לתוכניות טלוויזיוניות המזוהות עם הימין הישראלי.

גולדן, סופר ואיש טלוויזיה ותיק, שילם את מלוא המחיר על שינוי השקפתו הפוליטית כאשר החל להביע דעות ימניות. כאשר תוכנית הבוקר שלו ירדה מהמסכים הוא הגביר את נוכחותו ברשתות החברתיות – אבל לטענתו גם שם הוא גילה שמצרים את צעדיו על רקע פוליטי. תפוצת הפוסטים שלו הוגבלה, וקמפיין פרסום שלו להרצאות בתחום הספרות, תחום עיסוקו המקצועי זה שנים, מסווג כתוכן שנוי במחלוקת. עכשיו הוא מנסה לקדם בימין את החזון של תקשורת מבוססת בלוקצ'יין, כזו שמבטיחה לכותבים ולשדרנים חופש פוליטי וגם עצמאות כלכלית. בינתיים הצטרפו ל'פופוליטיקה' אישים כגון ד"ר גדי טאוב, ד"ר מרדכי קידר וטל גלבווע. אבל כמו כל רשת חברתית, גם 'פופוליטיקה' תזדקק להמוני צופים כדי שהחזון שלה יקרום עור וגידים.