

# מצד זה

## עמוס לויתן

### מוספים, ספרים, ארועים

#### הפרויקט של בשארה

"הנאורות - פרויקט שלא נשלם?" הוא שמו של ספר צנום, אך חשוב למדי (עריכה ומבוא: ד"ר עזמי בשארה, הקיבוץ המאוחד 119, עמ', 1997) הכולל "שש מסות על נאורות ומודרניזם" כנאמר בכותרת המשנה שלו. הייתי אומר כי תמציתו רמוזה כבר בסימן השאלה שבשמו, המטיל צל של ספק על הנאורות ועל מידת התגשמותה במציאות. כותרת המשנה מציינת גם את מידת הרלוונטיות לוויכוח אחר הרווח במקומותינו, הוויכוח על הפוסטמודרניזם, הנגזר מן המודרניזם וממושג הנאורות שבבסיסו.

לכאורה, בעיני הדיוט שסוג כזה של ויכוחים איננו לחם חוקו היומי, יש מקום לתמיהה - האמנם הנאורות, כלומר אור התבונה וההשכלה המאיר את חיינו, נתונה באיזשהו סימן שאלה? האם אין תוכה כברה? האם אין היא אך שליחת הקידמה והטוב עלי אדמות? מסתבר, שכמו תופעות רבות אחרות, גם היא דו-משמעית, או לפחות דיאלקטית (כשם ספרם של הורקהיימר ואדורנו "הדיאלקטיקה של הנאורות") ויש לה פנים לכאן ולכאן. לפיכך גם ספרון קטן זה נחלק לשלוש מסות בזכות הנאורות - מאת ד'אלמבר, מנדלסון וקאנט - ולשלוש מסות של ביקורת הנאורות - מאת הורקהיימר, פוקו והברמאס - כאשר גם ביקורת הנאורות הופכת בהמשך לחלק אינטגרלי ממסורת הנאורות.

המבוא התמציתי של עזמי בשארה מסייע למקם את הבעיה. עלייתה של שאלת הנאורות במאה השמונה-עשרה מסמנת נקודת מפנה בתולדות המחשבה האירופית. היא צמחה במקביל למהפכה המדעית ועל רקע צמיחתה של המדינה הריכוזית. ההבדל העיקרי ביחס לתקופות קודמות הוא שהתבונה האנושית זוכה אז לראשונה לדיון אוטונומי נרחב, המקיף את כל תחומי העיסוק האנושי, והמגדיר עצמו בנפרד מן השאלות הדתיות והמטאפיזיות. ההוגים הראשונים של מאה זו האמינו שהנאורות,

כלומר, המלחמה בבערות, תוביל ליתר ידע, אושר, וצדק, שכן הרוע החברתי התבסס, לדעתם, על בערות. אלא שכבר כאן, בנקודת הראשית שלה ממש, מתחילה גם הביקורת עליה שטענה (בעיקר מצד תנועת הרומנטיקה) כי בכך שהרחיקה את האלוהים מהפילוסופיה והכתירה במקומו את תבונת היחיד, גרמה הנאורות לכל תחלואי העולם המודרני, שעיקרו אובדן המשמעות שאיחדה את הקהילה האנושית. וזה רק פן אחד, ולא דווקא עיקרי, של הביקורת עליה.

בשארה מצביע על הדרך הנפתלת של התפתחות הנאורות מראשיתה ועד ימינו, ועד כמה עצם הגדרתה מעוגנת בקונטקסט ההיסטורי. בימינו, למשל, נאורות ודמוקרטיה הם מושגים זהים כמעט, אבל לא כך היה במאה ה-18 כאשר נדונה אפשרות שילובה במסגרת משטר "אבסולוטי נאור", והוגה דעות כמו וולטר, שהעריך את פרידריך השני מלך פרוסיה, סבר שמשטר אליטיסטי נאור, הוא תנאי לביצוע רפורמות בכנסייה ובחינוך.

גם הרציונליות של הנאורות עד קאנט, היתה בעיה שהובילה למילכוד, לפחות בסוגיית הקשר שבין תבונה למוסר. הדטרמיניזם הרציונלי של היחסים הסיבתיים ביקום, כלומר ההבנה המדעית אשר הבטיחה יותר אושר לאדם, דחקה אותו למבוי-סתום בשאלה כיצד תיתכן הכרעה מוסרית ללא חופש בחירה. קאנט התגבר על בעיה זו על-ידי חציית העולם לשני תחומים נפרדים שאין ביניהם כל קשר. עם זאת במסתו 'תשובה לשאלה: נאורות מהי?' (המוגדרת על-ידו כ"ציאת האדם מחוסר בגרות שהוא עצמו אשם בה") הוא מבחין בין "חירות השימוש הציבורי בתבונה המכוננת נאורות", לבין "המשמעת או הציות במסגרת הפרטית". בשארה מסביר שקאנט משתמש בביטויים אלה בצורה הפוכה לזמננו: לשיקול הדעת התבוני בעת שירות "ציבורי" הוא קורא "פרטי"; ואילו לשיקול הדעת בעת כתיבה לקהל הרחב הוא קורא "ציבורי". מבחינתו חירות הנאורות היא חירות

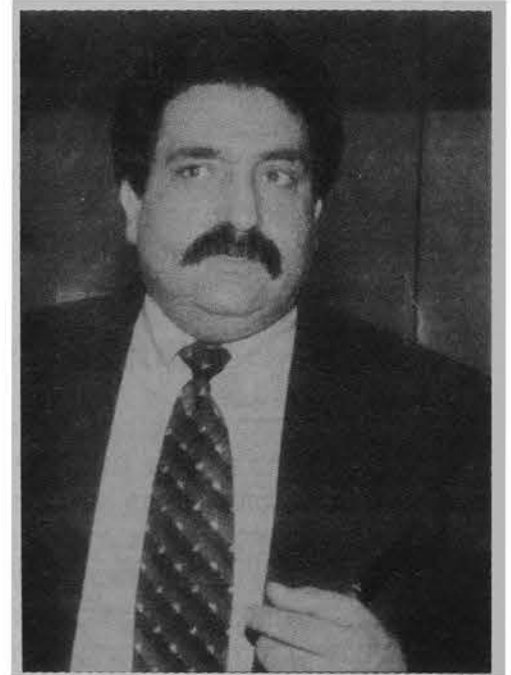
הכתיבה ("השיקול הציבורי") בעוד שבעת מילוי תפקיד בשירות הציבורי הוא חייב ציות ("השיקול הפרטי") אחרת תתפורר החברה. על אבחנה זו, בהמשך, יחלוק מישל פוקו, המתווכח במסתו 'הנאורות מהי?' עם מסתו של קאנט.

אבחנה נוספת עושה משה מנדלסון במסתו 'על השאלה: הארה מהי?' המדבר על האדם והאזרת. הוא טוען ש"ככל שעם הצליח באמונה ובשקידה להגביר את התואם בין מצבו החברתי לבין ייעודו של האדם, כן יש לאותו עם יותר השכלה". ומוסיף כי "אוי לה לאותה מדינה שאין הנאורות יכולה להתפשט בה על כל המעמדות". בשארה מעיר כי מתח זה בין האדם לאזרח שמעיר עליו מנדלסון, פתח אשנב לדיון שהוא רלוונטי גם לימינו, ושהיה משמעותי ביותר למרקס הצעיר. מנדלסון קיווה שיוצב אתגר לנאורות שתתפשט בכל המעמדות, ושאידיאל ההשכלה יאיר את עיניהם של כלל האזרחים. מרקס לעומתו סבר, כי הנאורות אינה יכולה להתפשט בכל המעמדות כל עוד קיים ניצול מעמדי. אולם, מעיר בשארה מצידו, במקום להפוך את הנאורות לכלי ביקורת על המשטר, הפך אותה מרקס לאוטופיה, "ולא עבר זמן רב עד שדגל המאבק המעמדי נהפך בעצמו לדגל חשוך, והמדינה העל-מעמדית הסוציאליסטית תבעה מונופול על הנאורות שהפקיעה לעצמה, וכך במקום שתהפך לכלי להפצת הנאורות, הפכה למדינה שאין בה נאורות".

אנו רואים, אפוא, כי הביקורת על הנאורות ימיה כימי הנאורות, תוך שהיא הופכת לחלק מפרויקט הנאורות עצמו. הביקורת על הנאורות במאה העשרים מקורה בשני זרמים, באסכולת פרקנפורט, המדגישה בעיקר את "היסודות הדכאניים" הטמונים בה, ובפוסטמודרניזם המדגיש את האירופוצנטריות המובהקת שלה, שהכפיפה את מושג "האנושות" למושג אירופה-הנוצרית. במיוחד לאחר מלחמת העולם השנייה ובעקבות זוועות הנאציזם והקומוניזם, גברה הביקורת על אותה רציונליות

היסטוריונית ופולמוסנית

תועלתנית הגורמת להפיכת הטבע, החברה והאדם לכלי בלבד. אסכולת פרנקפורט, שמסתו של מקס הורקהיימר 'מתוך: מושג הנאורות' מייצגת אותה בקובץ זה, מכנה אותה בשם "תבונה אינסטרומנטלית", כלומר מכשירית, תבונה שאפשר לראותה כנטולת ערכים ובלתי אנושית. הביקורת



זומי בשארה

הפוסטמודרנית, שהתגברה אחרי קריסת האידיאולוגיות הטוטליטריות, כלומר אחרי שהנאורות נחשבה למנצחת, כביכול, תוקפת את הרציונליזם והאוניברסליזם של הנאורות בשם גישות רלוטיוויסטיות ופרטיקולריות כפי שעושה זאת מישל פוקו במסתו 'הנאורות מהי?' המייצג זרם זה בספר.

בשארה עצמו, שהוא לדעתי פוסטמודרניסט מתון ודוגל בנאורות חדשה (וראה מאמרו המשותף עם רבקה פלדחי 'המעבר לנאורות חדשה' "דבר" 16.7.93) מדגיש עם זאת בסיכום המבוא, כי ביקורת על הנאורות וסכנותיה אפשרית רק תוך אימוץ מושגי הנאורות עצמה, ואילו ביקורת רדיקלית גורפת שיש בה בריחה מרציונליות ומאוניברסליות עלולה להיות מסוכנת לא פחות. לדבריו, הוגי אסכולת פרנקפורט רצו לשחרר את הנאורות מהפורמליות והאינסטרומנטליות ולהשיב לה את רוחה האבודה, ודברים דומים אפשר לומר גם על פוקו.

הברמאס, אחרון המשתתפים בספר, שהוא גם השריד האחרון לאסכולת פרנקפורט, יודע כי ביקורת הנאורות הפוסטמודרנית מבטלת, בעיקרו של דבר, את הסובייקט התבוני האוטונומי, שהעמידה הנאורות במרכז חשיבתה. במסתו בספר 'המודרנה - פרויקט שלא נשלם' הוא מנסה להציל את הנאורות הזו בתנאי הביקורת הפוסטמודרנית, והפרויקט כפי שאנו רואים, אכן טרם נשלם. ספר לא קל אבל חשוב, הן מצד מהותו והן בשל החסר שהוא ממלא בתחום זה בעברית.

שחסרונותיה רבים ממעלותיה. במסגרת החשיבה הפוסטמודרנית נתפס עצם 'הסיפר של המנצחים' כמסולף בעיניהם, והם, למשל, פחות מתרשמים מ-6000 החללים היהודים שנפלו במלחמת-העצמאות מאשר מעקירתם של 700 אלף ערבים באותה מלחמה. הם מעתיקים את נקודת הכובד בתיאורם מאסונות היהודים לאסונות הערבים, ויחסי הכוחות בין היהודים לערבים שנראו בתש"ח מעורפלים, נראים להם, בשנות השבעים והשמונים, ברורים לחלוטין - ישראל היא החזקה והתוקפנית והפלסטינים הם החלשים והנפגעים. הטיעון שהיו אלה הפלסטינים והערבים שדחו את החלטת החלוקה ולכן אשמים בתוצאותיה אינו מקובל עליהם; חלקם בוחר להתעלם מהנסיבות לפרוץ המלחמה ואחרים רואים בה מזימה ציונית-האשמית לסכל את הקמתה של מדינה פלסטינית. עיקר ביקורתם מתמקד בטיעון כי לאחר שניצחה במלחמה דחתה ישראל את השלום, סירבה לוותר על שטחים ולא התירה לפליטים לחזור.

גם התפיסה של תנועת העבודה, כי לפחות יש כאן התנגשות "בין צדק לצדק" אינה מקובלת עליהם. הם אינם מתייחסים כלל לתהליכים באירופה שהביאו לצמיחתה של הציונות, אינם מכירים בצידוק המוסרי של מאוויי היהודים למדינה, ורואים בהקמתה אקט כוחני בלבד. בעיניהם הכול התחיל ב-1948, ומה שקרה היה תוצאה מתוכננת של הציונות מראשיתה. אין כאן שני עמים שנקלעו לסיטואציה טראגית, אלא יש צד אחד שכולו זכאי וצד אחד שכולו חייב.

שפירא מצביעה שם בהמשך על סתירה פנימית בעמדתם: תחילת מאבקם בהיסטוריונים הישנים נעשה בטענה שאלה היו היסטוריונים מגויסים מטעם הציונות; אולם בסופו של המהלך דווקא ההיסטוריונים החדשים מתוך גישתם הפוסטמודרנית, מבקשים להעניק לגיטימציה מחודשת לפוליטיזציה של המחקר, בטענה שאין מציאות אובייקטיבית ואי-אפשר לדבר על אמת היסטורית. לפי גישה זו ההיסטוריה היא "נראטיב", כלומר סיפר, ואין סיפר אחד שהוא יותר אמין מסיפר אחר, שכן כל סיפר נועד לקדם מטרות פוליטיות של הקבוצה שהוא מייצג. אלא שההיסטוריונים החדשים סבורים שהרלטיוויזם ההיסטורי ייעצר לפתחם וכי הסיפר שלהם הוא הסיפר הדפיניטיבי, שישים קץ לכל הסיפרים האחרים.

טעות מתדולוגית אחרת הנפוצה בכתיבתם כתוצאה מגישתם האידיאולוגית, היא עיסוקם במה שלא התרחש. שאלות כגון, למה לא הגיעה ישראל לשלום עם שכנותיה כבר בשנות ה-50? למה לא הוקמה מדינה פלסטינית ב-1948? למה לא נמנעה מלחמת העצמאות? למה לא הצילה ההנהגה הציונית את יהודי אירופה? וכדומה, תופסות אצלם

ספר אחר המתקשר לקודם הוא ספרה של אניטה שפירא "יהודים חדשים יהודים ישנים" (עם עובד, ספרית אופקים; 364 עמ'; 1997) שהוא אסופת מסות בנושאי הזהות הישראלית. שפירא, מתברר מן הקובץ הזה, היא לא רק היסטוריונית מעולה, אלא גם פולמוסנית חריפת קולמוס. המסה הראשונה בספר 'פוליטיקה וזיכרון קולקטיבי - הוויכוח על אודות ההיסטוריונים החדשים' הוא המשך ישיר כמעט לספרו של בשארה כיוון שהוא עוסק בביקורתה של אניטה שפירא על ההיסטוריונים הישראלים החדשים (בני מוריס, אילן פפה, ברוך קימרלינג, אבי שליים, אורי רם ונוספים) פוסטמודרנים רובם ככולם, שאפשר גם לראותה כביקורת על הפוסטמודרניות מנקודת מבט מודרנית. שפירא מסבירה כי בדרך של אסוציאציה מילולית כונתה בישראל גישתם הפוסטמודרנית של ההיסטוריונים החדשים "פוסט-ציונית" ואף שהמושג לא זכה מעולם להגדרה רשמית מוסכמת, ניתן לאתר בו מספר מרכיבים: דרישה להכיר במרכזיות הסכסוך היהודי-ערבי ובעוול שגרמה הציונות לפלסטינים וזאת תוך התעלמות מההיסטוריה שקדמה לקום המדינה; הטענה כי שלילת הגולה הציונית היא חוסר התחשבות באחר ובשונה, בין שמדובר באחר יהודי לא-ציוני ובין שמדובר באחר הפלסטיני; השימוש בפרדיגמה הקולוניאליסטית כדגם לחקר הציונות, תוך כפירה בהיסטוריה יהודית ייחודית. מה שמשותף לכל הגישות הפוסט-ציוניות הללו היא הדרישה לרוויזיה כוללת של ההיסטוריה הציונית ושינוי היחס למפעל הציוני בו אין הן רואות מפעל חיובי בעל ערך סגולי. שפירא אומרת כי הגישות האנטי-ציוניות הישנות החל מזו הקומוניסטית, דרך הבונד, וכלה בשמאל החדש ובמצפון, ביקשו לעקור את הפרויקט הציוני מעיקרו. הפוסט-ציונים אינם מערערים על עצם קיום המדינה, אולם יחסם אליה במקרה הטוב הוא אדיש ובמקרה הרע חשדן ועוין. הם מדגישים את חסרונות הציונות, את העוולות שגרמה ואת האלטרנטיבות שמנעה. עבור אחדים מהם ביקורת העבר היא מוצא לפרוגרמה פוליטית לשינויים בעתיד, כמו ביטול חוק השבות והפיכתה של ישראל למדינת כלל אורחיה.

הוויכוח עם ההיסטוריונים החדשים, לדבריה, יותר משהוא ויכוח בין מדענים, הוא בעצם ויכוח על עיצוב הזיכרון הקולקטיבי, בו נוטלים חלק גם אנשי רוח וסופרים, דוגמת אהרן מגד שמאמרו 'יצר ההתאבדות' פתח ויכוח ציבורי כזה ב'הארץ' (10.6.94). בניגוד למגד, ההיסטוריונים החדשים אינם שותפים לחוויות היסוד של המאבק על הקמת המדינה וכמי שנולדו כבר לתוכה, הרי בעיניהם היא מדינה ככל המדינות,