חנה ארנדט

המצב האנושי

חנה ארנדט

המצב האנושי

תרגמו מאנגלית והוסיפו פתח דבר:
אריאלה אזולאי ועדי אופיר

עריכת תרגום:
דבי אילון

FRIEDRICH EBERT STIFTUNG

אדום
הוצאת הקיבוץ המאוחד

תרגום זה מוקדש
לילדינו האהובים

Hannah Arendt

The Human Condition

עורך הסדרה:
גיורא רוזן

המערכת:
עוזי שביט
דבי אילון
נועם ברוך
דנה פריבך־חפץ

עורכת ראשית של סדרת תרגומי חנה ארנדט:
עדית זרטל

עיצוב הסדרה:
רוני בלוסטוקי

מפתח:
יעל ולדמן

מסת"ב 978-965-02-0718-2 ISBN

Licensed by he University of Chicago Press, Illinois, USA
© 1958 by The University of Chicago. All rights reserved.

© כל הזכויות שמורות להוצאת הקיבוץ המאוחד
ולקרן פרידריך אברט
שימוש מסחרי בפרסום זה ללא אישור בכתב של הוצאת הקיבוץ המאוחד
וקרן פרידריך אברט אסור בהחלט.

Hakibbutz Hameuchad
Publishing House Ltd., Tel Aviv
Printed in Israel 2013
www.kibutz-poalim.co.il

עימוד: סטודיו ע.נ.ע. בע"מ
הדפסה: דפוס חדקל בע"מ
תשע"ד – 2013

תוכן עניינים

פתח דבר מאת אריאלה אזולאי ועדי אופיר 9

פרולוג 29

פרק 1. המצב האנושי

1. חיי המעש והמצב האנושי 35
2. המונח 'חיי מעש' 40
3. נצח נגד אלמוות 46

פרק 2. התחום הפומבי והתחום הפרטי

4. האדם: חיה חברתית או פוליטית 51
5. הפוליס ומשק הבית 57
6. עלייתו של ה[תחום] החברתי 68
7. התחום הפומבי: המשותף 79
8. התחום הפרטי: רכוש 89
9. החברתי והפרטי 98
10. מיקומן של הפעילויות האנושיות 103

פרק 3. עבודה

11. "עבודת גופנו ומלאכת כפינו" 110
12. אופיו של העולם כדבר 125
13. עבודה וחיים 127
14. עבודה ופוריות 133
15. הפרטיות של הרכוש והעושר 141
16. מכשירי המלאכה וחלוקת העבודה 150
17. חברה של צרכנים 158

פרק 4. מלאכה

18. העמידות של העולם 168
19. התגלמות בחפץ 171
20. מכשיריות והחיה־העובדת 176
21. מכשיריות והאדם־העושה־במלאכה 185

22. שוק החליפין 192
23. הקביעות של העולם ושל יצירת האמנות 200

פרק 5. פעולה
24. היחשפות האדם הפועל בדיבור ובפעולה 208
25. רשת היחסים הבין־אישיים והסיפורים המסופרים 214
26. שבריריותם של ענייני אנוש 221
27. הפתרון היווני 226
28. כוח ומרחב ההופעה 233
29. האדם־העושה־במלאכה ומרחב ההופעה 242
30. תנועת העבודה 246
31. ההחלפה המסורתית של פעולה בעשייה 254
32. האופי התהליכי של הפעולה 266
33. אי־הפיכות והכוח לסלוח 271
34. חוסר האפשרות לנבא וכוחה של ההבטחה 279

פרק 6. חיי המעש והעולם המודרני
35. ניכור מן העולם 284
36. גילוי הנקודה הארכימדית 293
37. מדע אוניברסלי לעומת מדע הטבע 304
38. עלייתו של הספק הקרטזיאני 309
39. התבוננות פנימה ואובדנו של החוש המשותף 316
40. מחשבה ותפיסת העולם המודרנית 321
41. ההיפוך בין העיון לפעולה 325
42. ההיפוך בתוך חיי המעש וניצחונו של האדם־העושה־במלאכה 331
43. תבוסתו של האדם־העושה־במלאכה ועקרון האושר 341
44. החיים בתור הטוב העליון 351
45. ניצחון החיה־העובדת 358

רשימה ביבליוגרפית 363

מפתח השמות והעניינים 375

פתח דבר

אריאלה אזולאי ועדי אופיר

ספר זה עיצב את המחשבה שלנו, בנפרד ובמשותף. למדנו אותו, חשבנו במחיצתו ולימדנו פרקים מתוכו בהקשרים שונים. הוא היה מקור השראה לכמה קורסים מרכזיים שפיתחנו בשנים האחרונות: 'פילוסופיה פוליטית מנקודת מבטן של נשים', 'על מושג הפוליטי', 'הזמן של השלטון' ו'משטר המבט המודרני'. מעבר לעניין האינטלקטואלי שעורר הספר בין תלמידינו, בדרך כלל הוא עורר – יותר מספרים רבים אחרים – גם מנעד רחב של רגשות. בקצה השלילי הופיע ייאוש, שצמח מן ההבנה שאיננו יכולים לשלוט באופנים שבהם אחרים יְפָרְשׁוּ וימשיכו את הפעולות שלנו; בקצה החיובי הופיעה לא פעם התרגשות, בתגובה לשחרור מאשליית האמונה שכבני אדם בודדים בכוחנו לשנות את העולם. תחושת השחרור מן הנטל שמטילה אמונה כזאת לוותה בהתרוננות. זאת היתה תוצאה של ההבנה כי מוגבלות כוחם של יחידים אינה אלא צידו השני של כוח פוטנציאלי הטמון בתיאום ובשיתוף פעולה בין רבים – הכוח לפעול יחד. למנעד רגשי זה אחראי בעיקר הפרק על הפעולה. רבים מקוראי *המצב האנושי* זיהו את הספר קודם כל עם הפרק הזה, שהוא אמנם אחד הטקסטים הנפלאים ביותר שכתבה ארנדט. אבל הפאתוס שבו הוא כתוב מטעה לחשוב שישנו סוג של פעולות שהן פוליטיות במהותן, והן מובחנות לגמרי ממרבית הפעולות האחרות שאנו מבצעים ומשמעותיות יותר מהן. מחשבה כזאת מובילה לשאלות על סיווג ותיוג של תופעות, תהליכים, מוסדות ומעשים – שאלות שמקדמות שיפוטיות, עקרה בדרך כלל, בלי לקדם הבנה ובלי להכיר בכך שהשיפוט הוא מאמץ לקטוע את הפעולה ואת החיוניות שבעצם קיומה ברבים, בין רבים. שואלים, למשל, האם הקמתה של רשת סחר הוגן בקרב נשים מזרחיות היא פעולה פוליטית, האם התנדבות בארגון הומניטרי היא מעשה פוליטי או א־פוליטי, או האם יצירת אמנות נעשית לפוליטית בזכות הדימויים המפורשים או התוכן המובלע שלה או בגלל מקום הצגתה וכדומה. שאלות כאלה, שגם ארנדט עצמה שאלה, מקשות מראש

"לחשוב בארנדטית", ומשכיחות את העובדה שהמובן של הפעולה מסתמן רק בדיעבד, תמיד מתוך הפתעה ורק כאשר גם אחרים נוטלים חלק בהשלמתה.[1]

גם אנחנו נמשכו אל הספר הזה קודם כל בשל הדיון שלו בפעולה ובמה שאפשר ללמוד ממנו על הפעולה ועל התנאים הפוליטיים להתקיימותה. במשך כמה זמן גם אנחנו מצאנו את עצמנו שואלים שאלות שיפוטיות, שלא הובילו לשום מקום והפכו את המונח "פוליטי" לתואר השם או תואר הפועל, לתכונה של מבצעת הפעולה, של מעשים או של מוסדות, באופן המבטל את הקיום יחד של בני אדם רבים בתור דרגת האפס של הפוליטי המתקיימת תמיד. ברור כי אם זהו המובן היסודי של הפוליטי, אזי יש ממד פוליטי גם בעבודה או במלאכה. גדולתו של הספר התגלתה לנו בהדרגה, כשהשתקענו במכלול שבו מופיע הפרק על הפעולה. למדנו להבין את האופן המיוחד שבו ארנדט שוזרת את הפעולה הפוליטית בפעולות ובמעשים אחרים שאנחנו עושים מדי יום, ובה בעת מבחינה אותה מהם, וכך מתעקשת על היותה של הפעולה בלתי נפרדת מן התנאים החומריים, הגופניים, המרחביים, הכלכליים והקוסמיים שבהם היא מתרחשת.

קשה לנו לקבל זאת, כותבת ארנדט, שהמעשים הגדולים של בני האדם "אינם נראים כחלקים ממכלול או תהליך; להיפך, הדגש הוא תמיד על רגעים או מחוות בודדים. רגעים בודדים אלה, ויהיו מעשים או אירועים, קוטעים את התנועה המעגלית של חיי היומיום באותו אופן שבו מהלך החיים הלינארי של בני התמותה קוטע את התנועה של החיים הביולוגיים. החומר שממנו עשויה ההיסטוריה הוא הקטיעות האלה – במלים אחרות, היוצא מן הכלל" (Arendt, 1961, 42-43). שאלת ההיסטוריות של הקיום האנושי ותפיסת ההיסטוריה הן כזירה שבה נפרשים, מתארגנים ומעוצבים חייהם של בני אדם והן כאופן ייחודי שבו החיים האלה מסופרים, נזכרים ונשכחים, מרכזיות למחשבתה של ארנדט. *המצב האנושי* הוא ביטוי למאמץ לחשוב את הקיום האנושי

1 העובדה שהפעולה מובנת רק בדיעבד מסבירה את חשיבות המונוגרפיות שארנדט הקדישה לאנשים ונשים שהיו עבורה דמויות מופת, ואת המאמץ שלה ללכוד בכתיבתה את ה"מי" שלהן שהתגלה מבעד לפעולתן בין רבים. ראו בעיקר Arendt 1956, 1997.

בהיסטוריות שלו והוא מרכזי להבנת צורת הסיפר הייחודית של ארנדט בכל ספריה. היסטוריה כאן היא קודם כל היסטוריה של צורות היחס בין מושגים שונים המאפיינים את המצב האנושי, את "התנאים הבסיסיים שבכפוף להם ניתנו לאדם החיים על פני הארץ" (להלן עמ' 35). מושגים אלה אינם מתקיימים במבודד. הם מופיעים בזוגות או בשלשות ואלה ערוכים בקבוצות גדולות יותר שבתוכן מתקיימים יחסים קבועים לאורך זמן. גם כשהמושגים מנוגדים זה לזה, אי אפשר לצמצם אותם לניגוד בינארי ורובם משלימים ומאפשרים זה את זה. המושגים העיקריים שארנדט מטפלת בהם הם קטגוריות כלליות של המצב האנושי והם מתקיימים כך לכל אורך ההיסטוריה של המערב, כמו למשל היחס בין הפרטי לציבורי, שוויון והתבחנות, דיבור ופעולה, סליחה והבטחה, עבודה, מלאכה ופעולה, מחשבה, רצון ושיפוט, חיי המעש וחיי העיון. מושגים אחרים מופיעים או נעלמים ברגע היסטורי מסוים, כמו היחס בין נצח לאלמוות (המאפיין את יוון הקלאסית) או ההבחנה בין החברתי לפוליטי (המאפיינת את העת החדשה). המאמץ לחלץ את המערך המושגי הזה ולעקוב אחרי התמורות ההיסטוריות שלו הוא דרכה של ארנדט לאפיין את המצב האנושי בכללותו, מעבר לתנאים ההיסטוריים הספציפיים של הקיום האנושי שאותם ארנדט מספרת מתוך הצורות האלה.[2]

החתירה לאפיין את המצב האנושי בכללותו הפכה את הספר הזה לשיטתי בין ספריה של ארנדט, ועל כן הוא מספק תשתית מושגית המשמשת אותה בספריה האחרים, כולל אלה שקדמו לחיבורו. בין אלה יש המתמקדים בתקופה היסטורית מסוימת ובתופעה פוליטית אחת (כמו *יסודות הטוטליטריות* או *על המהפכה*), באירוע אחד (*אייכמן בירושלים*), במושג אחד (*על האלימות* למשל) בטקסטים של הוגה אחד (אוגוסטינוס או קאנט) או בדמות היסטורית אחת (*רחל ואראהגן* או *אנשים בזמנים אפלים*).[3] *המצב האנושי* הוא ספר יומרני הרבה יותר

2 המושגים המופיעים כנתונים בתוך צורה של יחס א־היסטורי עם מושגים אחרים מאכלסים בעיקר את *המצב האנושי* ואת ספרה המאוחר של ארנדט, *The Life of the Mind* (Arendt 1978). מושגים כמו אימפריאליזם, גזענות או טוטליטריזם, המארגנים את הספר *יסודות הטוטליטריות* (ארנדט 2010), למשל, מאפיינים משטרים היסטוריים ולא את המצב האנושי.

3 ארנדט 2000, 2010; Arendt 1963, 1970, 1996, 1997.

מכל אחד מאלה. הוא מציג מסכת שלמה של מושגים, על ההיסטוריה של הביטויים התיאורטיים והפרקטיים שלהם ושל התמורות ביחסים ביניהם. יחד, בפרישה הדיסקורסיבית, בתמורות ההיסטוריות ובגילום המטריאלי והפרקטי שלהם, מגדירים המושגים האלה את המצב האנושי. ארנדט מתעדת את השינויים העיקריים שעבר המערך המושגי הזה מאז הופיע לראשונה בתרבות המערב, ביוון הקלאסית, ועד להווה שבו היא כותבת. את המחשבה הפורשת ומפרשת מושגים אלה, מנסחת אותם כחלק ממטריצה אחת המשתנה לאורך זמן ומשחזרת את גלגוליהם ההיסטוריים, יש להבין כביאור פילוסופי־היסטורי של המצב האנושי. הביאור הזה הוא שיטתי ככל שאפשר להיות שיטתיים בלי להניח הכרחיות היסטורית הקובעת את התפתחות המערך שבו הם נתונים. הוא שיטתי מפני שהיא מנסה לחבוק את מכלול הניסיון האנושי ולשחזר את תנאיו מתוך המחשבה שבתוכה מצאו התנאים האלה את ביטויים המגובש לאורך ההיסטוריה של המערב.

הבחירה של ארנדט ב"condition" ככותרת הספר[4] וכמסגרת התיאורטית שלו מודעת ומנומקת. מדובר בתנאים של הקיום האנושי ולא במהות שלו. לקיום האנושי אין מהות, לפי ארנדט, אבל יש לו תנאים המגדירים את טווח האפשרויות שלו.[5] ההיסטוריה של המצב האנושי כוללת את המאבק של בני אדם בתנאים האלה, החל במאמץ להשתחרר מן הכורח היומיומי לעבוד (באמצעות העבדות או המיכון למשל), לספק את הצרכים (באמצעות מיקור חוץ, למשל), וכלה במאמץ המתמשך להמריא עוף מכדור הארץ. ארנדט כותבת את הספר תחת רושם שיגור הלוויין הראשון לחלל ב־1956, אך הרבה לפני כן, מאז ראשית המהפכה המדעית במאה השבע־עשרה, "[ב]עודנו כבולים לארץ במגבלות המצב האנושי, מצאנו דרך לפעול על הארץ ובמסגרת הטבע הארצי כאילו ניגשנו אליה מבחוץ, מהנקודה הארכימדית". מאז, בהדרגה, "אנו חושפים את כדור הארץ לכוחות קוסמיים, אוניברסליים,

4 בתרגום הכותרת נאלצנו לוותר על הדו־משמעות של המונח condition לטובת ה'מצב' המוכר והרווח. אבל בגוף הטקסט העדפנו לא פעם לחזור ל'תנאי'. בכותרת הספר ארנדט משתמשת בלשון יחיד (ולכן 'מצב' הוא תרגום הולם), אבל למעשה מדובר בריבוי של תנאים.

5 בעניין היעדר מהות לאנושי ארנדט מקבלת את עמדתם של היידגר והאקסיסטנציאליסטים.

הזרים למשק הבית של הטבע, גם אם הדבר מסכן את תהליך החיים הטבעי" (298 להלן). היא משתפת את הקוראות בתהייה אם הניכור מהארץ והאפשרות להתנתק ממנה ולקיים חיים מחוץ לכדור הארץ פירושם שינוי המצב האנושי עצמו; האם השחרור מן התנאי הכללי הזה, שלא השתנה מאז הופיעו חיים על פני כדור הארץ, שומט את הקרקע תחת המצב האנושי המוכר משחר ההיסטוריה. הקשר לכוכב הלכת ארץ מופיע מיד בתחילת הספר כאחד התנאים של הקיום האנושי, לצד ההכרח לעבוד כדי להשיג את צרכי הקיום ולצד עובדת הריבוי האנושי: להיות יצור אנושי פירושו להיות תמיד־כבר יחד עם רבים אחרים, לצידם וביניהם. קשר לכדור הארץ, כורח העבודה, עובדת הריבוי ועוד – כל אחד מאלה הוא תנאי שמצטרף למכלול שהוא המצב האנושי.

כשהכינה ארנדט את המהדורה הגרמנית של הספר הזה ותיקנה כמה ניסוחים במקור האנגלי, היא שינתה גם את כותרתו. במקום "המצב האנושי" היא כינתה אותו כשם הפרק הראשון בספר – *"vita activa"*, חיי המעש. השם הלטיני מתייחס לחלוקה קלאסית בין שתי צורות חיים, חיי עיון וחיי מעש, ומציע למעשה הגדרה אחרת למכלול העניינים הנידונים בספר. הקשר בין שתי הכותרות מלמד משהו חשוב. חיי העיון אינם נידונים בספר. בניגוד לתפיסה הקלאסית, שראתה בעיון את תכלית הקיום האנושי או את הצורה המפותחת ביותר שלו, ארנדט קובעת למעשה שחיי עיון הם אפשרות אנושית שאינה שייכת לאותה שכבת יסוד של תנאים משתנים הקובעים את המצב האנושי. ואמנם חיי עיון מתקיימים תמיד בחסות חיי המעשה. בתנאי קיום היסטוריים שונים נוצרו אפשרויות ומגבלות שונות לחיי עיון, לפי אופיים של חיי המעשה, שהגבילו את הגישה לחיי עיון למיעוט של גברים, למשל, או פתחו אותה, לפרק זמן מסוים לפחות, לכל איש ואשה שחפצו בכך. אבל לעצם נוכחותם של גברים ונשים המקדישים עצמם לחיי עיון, כמו להיעדרם, לא היתה השפעה מבנית על מערך הקטגוריות של המצב האנושי. לעומת זאת, השפעה ישירה כזאת היתה תמיד לצורה ההיסטורית הקונקרטית של כל אחד משלושת התחומים של חיי המעש – עבודה, מלאכה ופעולה – ושל קו התיחום בין מרחב פרטי למרחב פומבי (או ציבורי[6]) החוצה את שלושתם. קשה

6 על ההתלבטות בתרגום המונח 'public' ראו עמ' 57 הערה 13 להלן.

לדעת אם ארנדט חושבת ששלוש צורות הפעילות הנבדלות האלה חובקות ללא שיור את מכלול חיי המעש ושההבחנה ביניהן ממצה ומוציאה, או שמדובר בשלוש צורות עיקריות שלצידן התקיימו ועוד תתקיימנה צורות אחרות, אבל הן חשובות פחות, קצרות מועד או תלויות בראשונות. מכל מקום, ברור שעבודה, מלאכה ופעולה הן צורות ההתמודדות העיקריות עם התנאים היסודיים של הקיום והן מעצבות מצידן את התנאים האלה ומשנות אותם לאורך זמן.

עבודה היא הפעילות המחזורית שנועדה במקורה לספק את צרכי הקיום ההכרחיים; **מלאכה** היא הפעילות שיוצרת חפצים ובונה עולם; **ופעולה** היא הפעילות שאינה קשורה לחומר אלא רק ליחסים בין בני אדם רבים. הפרטי עשוי להיות תחום שבו אנשים ונשים מנהלים את חייהם כשהם מוגנים מחשיפה, אך גם מה שמייחד את היחיד כפרט; והפומבי עשוי להיות התחום שבו אנשים חשופים לעיני אחרים, אך גם המרחב שבו הם פועלים יחד, מאזינים או מתלכדים כציבור וחולקים עולם במשותף. אלה חמש הקטגוריות העיקריות המרכיבות את עיקר סכֶמת הניתוח של ארנדט. כל מה שנוגע אליהן משתנה לאורך זמן; קונסטלציות היחסים ביניהן קבועות יחסית במשך זמן רב ועשויות לשמש לאפיון של תקופה היסטורית. ואמנם חלקים נרחבים בספרה של ארנדט, ובעיקר את החלק השישי בו, אפשר לקרוא כמאמץ לאפיין את המודרנה על פי הקונסטלציה האופיינית לה – אבל המאמץ הזה אינו מוגבל רק לעת החדשה. לאורך כל ההיסטוריה האנושית – שארנדט תופסת באופן אירופוצנטרי מובהק[7] – מוגדר המצב האנושי על פי אותן חמש קטגוריות. התנאים שמהם הוא עשוי נחשבים יחד כמערך שלם אבל לא סופי שאי אפשר לחשוב את רכיביו בנפרד – היחסים ביניהם משתנים אבל עצם קיומם נותר קבוע. לשון אחר, ההיסטוריות של המצב האנושי היא האלמנט הקבוע, בעל הממד הטרנסצנדנטאלי, שכל התנאים האחרים כפופים לו.

7 האירופוצנטריות הזאת ראויה כמובן לביקורת. אך גם כשחושפים אותה ועומדים על האופן שבו היא מגבילה את אופק המחשבה אפשר להמשיך בצורת הניתוח של ארנדט ולעקוב אחרי המשחק המושגי שלה. אלא שעכשיו יש לסייג את הניתוח לא רק במונחי ההבדלים בין התקופות בתוך אותה ציביליזציה אלא גם במונחי ההבדלים בין ציביליזציות שונות.

המתח בין המשכיות לקיטוע המאפיין את המצב האנושי מתקיים כמעט בכל עמוד ב*מצב האנושי*, וזאת לא רק ביחס למושאים המתוארים כי אם גם באופי הכתיבה. כל מושג שארנדט מציגה במובחנותו הוא כמו קיטוע זמני ומוגבל של נתח מתוך הפעילות האנושית הנתונה במחזור החיים הביולוגי, שהמאמץ לבודדו מכל מה שהוא כרוך בו – ולו רק למען המשגתו – נכשל בעיקרון, והוא שב ומופיע כחלק מחיי המעש. כזה הוא למשל העולם, שאותו מתארת ארנדט כרקע וכבמה לכל מעשיו של האדם, אבל בהמשך גם כתוצר מעשיו של האדם. כדי לדייק בניתוח המושגי, שוב נדרשת ארנדט לבודד סוג מסוים של מעש – מלאכה למשל – שאחראי ליצירת העולם, להקמת הבמה, אבל מיד אחרי שזה מוצג מתברר שאם לא יתוחזק העולם באמצעות עבודה נמשכת במחזור אינסופי אזי העולם המלאכותי הזה, התוצר והתנאי למעשיו של האדם, יחדל מלהתקיים. העולם מצידו הוא המסגרת הקבועה יחסית של הקיום, המאוכלסת בחפצים שמתמידים בקיומם לאורך זמן, אבל משמעותו וארגונו הפנימי נקטעים שוב ושוב ונבראים מחדש באמצעות הפעולה. זאת ועוד, העולם שנבנה באמצעות מלאכה הוא גם עדות או ביטוי לקיומם של בני אדם ברבים, קיום המהווה תנאי לכל פעילויותיהם, אף כי, מדגישה ארנדט שוב, רק הפעולה היא זו שמחייבת את הרבים ואי אפשר בכלל לדמיין אותה מחוץ לחברת בני האדם.

ההנחה בדבר קיומן של צורות יחס בין הקטגוריות המאפיינות את המצב האנושי מאפשרת לארנדט לספר היסטוריה מורכבת, שממנה אנו למדים כי ההבחנה בין התחומים המומשגים באמצעות הקטגוריות שבהן היא משתמשת לא התקיימה בשום רגע בצורה צלולה ונקייה. במובן זה, המערך המושגי הזה אינו הזמנה להתרפקות נוסטלגית על תקופות קודמות, שבהן העבודה היתה מובחנת לכאורה מהמלאכה או מהפעולה והמרחב הפרטי היה מובחן מן המרחב הציבורי, כי אם מצפן אזרחי המאפשר לשאול מה אֶפשר, ועל חשבון מי ומה, לצמצם, לערער או לפגוע בתחומים מסוימים של הפעילות האנושית בתקופות מסוימות. בהנחה שבני אדם אינם יכולים לחרוג מן הקטגוריות הכלליות של המצב האנושי אבל הם מסוגלים לשנות את היחסים בין הקטגוריות האלה, הסיפור ההיסטורי של ארנדט מאפשר לשחזר אפשרויות שונות של קיום יחד ולהתעקש על האפשרות לדמיין אותן

בעבר, בהווה ובעתיד. כך, גם אם בתקופה מסוימת, באזור מסוים, קטגוריה מסוימת נדמית ריקה – למשל, בחברת הצרכנים המודרנית אין תחום ברור של פעולה מפני שהעבודה מאיימת להשתלט על שני תחומי המעש האחרים, המלאכה והפעולה, או שהתחום הפומבי נשלל מבני אדם תחת משטרי דיכוי – ההיעדר הזה אינו מגדיר את המצב האנושי אלא מאפיין קונסטלציה היסטורית מסוימת של הקטגוריות שמהן הוא בנוי. גם כאשר, במהלך הכתיבה, ארנדט מתפתה לומר בייאוש או בתוכחה, בזעזוע או בביקורת, שקטגוריה מסוימת חדלה להתקיים, בפועל היא אינה מוותרת על ההתחקות אחריה, ואפילו בעצם כתיבת ההיסטוריה של הידלדלותה היא מחזירה אותה למשחק – הן באופן היסטורי והן כאפשרות אנושית עכשווית.

המצב האנושי אפוא אינו תולדה של בחירה, מעשה או פרויקט, ובדיוק משום כך האנושי מאופיין מבעד לתנאים (conditions) המאפשרים אותו. גם הפוליטי, אומרת ארנדט שוב ושוב בספר, אינו אפיון של פעולה או תכונה של יחיד כי אם תיאור של מצב – ההיות יחד עם אחרים. הרומים, אותם מציגה ארנדט בתור "הפוליטיים מבין כל העמים", היו כאלה לא משום שהפליאו בפעולות פוליטיות, אלא משום ששפתם הנכיחה את התנאים הפוליטיים כחלק מהמצב האנושי. כדוגמא לכך היא מזכירה את האופן שבו 'לחיות', בלטינית, היתה מילה נרדפת ל'להיות בקרב אנשים' (*inter homines esse*), ואילו 'למות' היתה מילה נרדפת ל'לחדול להיות בקרב אנשים' (inter homines esse desinere) (עמ' 36 להלן). הפעולה, התחום השלישי של חיי המעש, מקושרת עם הפוליטי לא משום שהפעולה עצמה, לבדה, היא פוליטית, אלא משום שהיא "הפעילות היחידה המתקיימת ישירות בין אנשים ללא תיווכם של דברים או חומר, והיא תואמת את המצב האנושי של הריבוי, את העובדה שבני אדם, ולא האדם, חיים עלי אדמות ומאכלסים את העולם" (עמ' 35 להלן).

כך מעוצב מודל ייחודי של אנתרופולוגיה פילוסופית שהיא בעת ובעונה אחת גם היסטוריה פילוסופית: במקום לשאול "מהו האדם?" ארנדט שואלת "מהו המצב האנושי?" ואת התשובה מספקת באמצעות ארטיקולציה של הקטגוריות היסודיות המגדירות את המצב הזה ורקונסטרוקציה היסטורית של התמורות של כל אחת מהן ושל היחסים ההדדיים ביניהן. הניתוח הזה משלב התבוננות ישירה בפעילות

האנושית, מעקבותיה במרחב הקרוב ביותר – חדר, קיר, מיטה, תמונה ושידה, למשל – ועד לאופקים הרחוקים ביותר שנפתחים בפניה עם המצאת מכשירים המאפשרים ראייה למרחוק או טיסה לחלל. פרקים נרחבים בהיסטוריה חברתית ובכלכלה מדינית משולבים כאן בהיסטוריה של המדעים והטכנולוגיה ובתולדות הרעיונות ומשובצים בחקירה פנומנולוגית של ההתנסות האנושית בארגון המרחב והזמן, במכשירים, בצורות של קיום יחד, ובהופעתן של טכנולוגיות ונקודות מבט חדשות. החקירה הזאת ניזונה מקורפוס טקסטואלי מגוון מאד שכולל קטעים מהברית החדשה, פרקים *מעושר העמים*, מחקרים בני הזמן בסוציולוגיה של העבודה או סיפורים של איזק דינסן והוא משולב בקריאה אינטנסיבית, פולמוסית וסלקטיבית בכתבי הוגים שונים, מאפלטון עד מרקס וניטשה. ארנדט מוצאת בכתבים אלה הן ביטוי ישיר לקונסטלציות שונות של תנאי המצב האנושי הן עדות לקוצר ראות שגרם לשורה של אי הבנות של התנאים האלה. היא משתמשת בחקירה הפנומנולוגית ובניתוח העקרוני של הקטגוריות המגדירות את המצב האנושי כדי לחשוף שגיאות ועיוורון מובנה בטקסטים שאיתם היא עובדת, ובתובנות שהטקסטים האלה מציעים היא משתמשת כדי לשחזר את ההיסטוריה של כל אחת מהקטגוריות, את הקונסטלציות ביניהן כפי שהתקיימו בתקופות שבהן נכתבו הטקסטים, ואת ההבדלים הנגזרים בין תקופה לתקופה.

אחרי הקדמה שבה היא מסבירה בקצרה מהם חיי המעש ולפני שהיא עוברת לדון בנפרד בשלושת הסוגים הנבדלים שלהם, מקדישה ארנדט פרק שלם להבחנה בין הפרטי לפומבי. חשוב להבין את הסדר הזה. הפעילויות השונות תופסות את מקומן בעולם כשהן נתונות כבר במסגרת חלוקה קיימת בין הפרטי לפומבי, ותוך שהן משתתפות בהבנייתה ובעיצובה. את הדוגמא המובהקת ביותר מספקת יוון הקלאסית, שבה נתפסה העבודה, הפעילות לסיפוק הצרכים החיוניים, כפעילות המתנהלת בתחומי הבית והיא עניינם של עבדים ונשים; המרחב הפומבי היה שייך לגברים חופשיים שהיו פנויים מעבודה. השינוי ההיסטורי שעברה העבודה כצורת פעילות היה כרוך במידה רבה ביציאת הנשים והפועלים אל מחוץ למרחב הפרטי, ובשינוי בתפיסת החופש שאִפשר לנתק את הקשר בין עבודה לעבדות ולהפוך עוד ועוד עיסוקים לסוגים של עבודה. לעומת זאת הפעולה, שהיא

פעילות המתקיימת בין בני אדם רבים ואין לה תכלית שנמצאת מחוץ למסגרת היחסים ביניהם, זקוקה תמיד לקיומו של מרחב ציבורי ופומבי ונאבקת על קיומה במקום שבו מרחב כזה מנוכס על ידי השלטון או ההון, מאוים או מפורק. מה שנדמה כאיום על המרחב הציבורי או חיסולו משנה את תנאי הקיום אבל לא מאיים על עצם הקיום, ואת הפעולה יש לחפש בכל מקום שבו משוחזרים התנאים להופעה יחד של רבים, כמו למשל התכנסות של רבים במרחבים פרטיים, בדירות מסתור, במסדרונות אחוריים, בשטחים פתוחים ובמקומות של הרס ואסון.

הצגת התיחום בין הפומבי והפרטי מופיעה בספר כמו הצגת הבמה שעליה ייערך המחזה של חיי המעש. במה זאת היא העולם החומרי שבנו בני אדם כדי שחייהם יופיעו בו לעיניהם כמחרוזת סיפורים הנפרשים באופן לינארי וקוטעים, גם אם בערבון מוגבל, את התנועה המחזורית של הטבע. ללא עולם מלאכותי כזה שנבנה מחפצים ומחיצות, חוקים ויצירות, מעשיו של האדם היו חסרי ערך, לא משום שכך היינו שופטים אותם, מצוידים כביכול באמות מידה מעולם אחר, אלא משום שהם היו חסרים את הבמה המאפשרת להם להתבחן מתוך התנועה המעגלית של הקיום.

אופי התיחום בין פרטי לפומבי משתנה בכל תקופה, אבל בכל רגע נתון משורטטים הבדלים עקרוניים בין עבודה, מלאכה ופעולה במונחי היחסים בין התחומים וצורות ההפרדה ביניהם. הבדלים אחרים, עקרוניים יותר, נרשמים בדפוסי הזמניות, ארגון הזמן, פרישתו וחלוקתו, האופייניים לכל אחד מהסוגים של חיי המעש. אלה הבדלים עקרוניים יותר מפני שהם שייכים לתשתית הבלתי משתנה של הקטגוריות המגדירות את המצב האנושי, ולמעשה אפשר לזהותם עם עצם ההבחנה בין שלוש הצורות של חיי המעש. העבודה כפופה למחזוריות החיים והזמן שלה מחזורי. לכאן שייכים זריעה וקציר, בישול ועבודות הניקיון, ייצור־הספקה־וחידוש מלאי. המוצר נצרך ומתכלה, הצורך מתחדש, והמנוחה היא הפוגה זמנית בפעילות המתחדשת, שתכליתה היא קיום החיים עצמם – חיי היחיד, המשפחה והשבט במשק הבית הפרה־מודרני, או חיי המפעל והפירמה בכלכלה המודרנית. זמניות המלאכה משוחררת מהריתמוס המחזורי של החיים. מלאכה שואפת ליצירת חפצים בני קיימא, מתמידים בזמן, שמשך

חייהם מנותק מזה של האנשים שיוצרים אותם או משתמשים בהם. כך מתאפשרת יצירתו של עולם דברים שהוא עולם משותף, שמקבל את פניהם של אנשים חדשים שנולדים לתוכו ואשר ממנו נפרדים המתים. רוב הזמן השינויים בעולם הזה איטיים יחסית, התנועה האנושית המתנהלת בו מתייחסת לסביבה קבועה יחסית, שרק פעולת הרס מכוונת ויסודית יכולה לקטוע את ההמשכיות וההתמדה שלה. אך מכאן אין ללמוד על זמניות המלאכה עצמה. זמניותה של הפעילות במלאכה מנותקת מזמניותו של המוצר המוגמר ומוכתבת על ידי ההיגיון של מעשה היצירה. אפשר לדחוס אותה לזמן קצר או לפרוש אותה על פני זמן ממושך ולחלק אותה לפרקי זמן משתנים שאינם קבועים מראש. שכלול האמצעים העומדים לרשות האומן, בעל המלאכה, עשוי להאיץ את מעשה היצירה, אך גם לאפשר שכלול של המוצר המוגמר באופן שיאריך מאד את זמן היצירה. זאת זמניות לינארית, פריקה וגמישה, חופשית הרבה יותר מזאת של תהליך העבודה, נתונה כמעט לחלוטין ברשותו של בעל המלאכה, שמעבר לצורך להתפרנס חופשי לשחק בה כרצונו.

זמניות הפעולה שונה מאד הן מזו של העבודה הן מזו של המלאכה. ארנדט מבחינה בין ביצוע של טקס או מנהג, שיש להם דפוסים, זמנים ומקומות קבועים, לבין ביצוע של פעולה, ששום מאפיין שלה אינו קבוע מראש חוץ מן העובדה שהיא מתרחשת בפומבי, ברשות הרבים. לפעולה אין זמן נתון ואין צורה מוגדרת מראש, היא מופיעה יש מאין ומחוללת משהו חדש. אפשר כמובן להשתמש בדפוסים קיימים של דיבור או הצגה או יצירת קשר, אבל התוכן החדש שנוצק במעשה הדיבור או ההתקשרות והיחסים החדשים הנרקמים מתוכו אינם מאפשרים לראות בפעולה שנעשתה חזרה על משהו קיים. הפעולה היא תמיד בגדר התחלה חדשה. היא קוטעת רצף זמן לינארי ומייסדת מקור להשתלשלות דברים חדשה. כיצד תתנהל ההשתלשלות הזאת, מה יישאר מן הפעולה ולכמה זמן – אלה שאלות שמחוללת הפעולה אינה יכולה להשיב עליהן. זאת משום שהפעולה, שהיא ביטוי עליון לחופש לעשות מעשה בין רבים, היא גם ביטוי לתלות המוחלטת של היחיד הפועל באחרים שביניהם הוא פועל.

תוצר הפעולה הוא השברירי מכל תוצרי המעשה האנושי. גורלה של הפעולה תלוי בתגובת האחרים, שהיא תמיד תגובת שרשרת,

בהכרעתם אם להגיב בכלל או להתעלם, בהצלחת הפעולה להשפיע על פעולותיהם שלהם, להניא אותם ממעשיהם או להניע אותם למעשים חדשים, ובעתיד הפעולה, האם תיזכר או תישכח, האם תזכה לחיקוי ולהמשכיות במקומות אחרים, לפעמים חדשים ומפתיעים, לטוב או לרע, ותותיר את מי שהחלה בה פעורת פה. ארדנט כורכת את גורל הפעולה בסיפור המבקש להתחקות אחר מסלולה ולשמר את זכרה תוך הצגת חיוניותה במעבר שלה מדור לדור. כאן נקשרות קטיעת הזמן, ההתפרצות וההתחלה החדשה של הפעולה בזמניותה של מסורת. זו קושרת עבר להווה, מנכיחה את העבר בתוך ההווה ומאפשרת התחדשות מתוכו תוך שהיא שומרת על חלקים ממנו כעל עבר שאינו עובר ונכשלת במסירת חלקים אחרים, חלקי עבר שאינו ניתן להעברה. במקום סיפור ומסורת אפשר לחשוב על יחסים חדשים וצורות התנהגות חדשות, שהפעולה מחוללת והתגובות לפעולה ממסדות אותם במנהגים ובפרקטיקות. את הסדר הזה שהתמסד תפרע פעולה חדשה. כך, כדי שהשינוי שחוללה הפעולה יזכה לקיום מעבר לאירוע התרחשותו, הזמניות האנרכית של הפעולה זקוקה לזמניות המוסדרת של מסורת, על רציפותה וחזרותיה הטקסיות. התנועה בין סדר לפריעתו מחזורית כביכול, אבל אין לה קצב ידוע וכיוון קבוע מראש ואף פעם אין בה חזרה לנקודת המוצא.

המסורת היא צורת יחסים המאפשרת להגן על העולם המשותף יחד עם התנאים שבהם מתאפשרת התחלה חדשה. אולם אין בה די על מנת להגן עלינו מפני גרעין הבלתי צפוי והבלתי הפיך שקיים בפעולה ומאיים על העולם המשותף. ארנדט מציגה את הסליחה כמה שמאפשר לבני אדם להתמודד עם חוסר ההפיכות שבפעולה, ואת ההבטחה היא מציגה כמה שמאפשר להתמודד עם אי הצפיות שבפעולה. הראשונה מכוונת לעבר, למה שכבר אירע, ואילו השנייה מכוונת לעתיד, למה שיקרה או עתיד לקרות. הסליחה מתירה קשר של אלימות, זעם, עלבון, אובדן אמון, הכחשה ואשמה בין מעוול לקרבן, קשר שהתקבע בעבר ומאז הוא חונק את השדה הפתוח לפעולה; ההבטחה מבצעת פעולה הפוכה, כשהיא מציבה קשר עתידי שאפשר לסמוך עליו בעולם רוחש הפתעות. אולם תהיה זאת טעות לצמצם את הסליחה להתכוונות לעבר או להעמיד את ההבטחה על התכוונות לעתיד. בפועל, היות שהפעולה לעולם אינה מתרחשת באופן לינארי,

גם ההתרה של תוצאותיה הפוגעניות וגם הבטחת מהלכה השברירי אינן יכולות לציית לתפיסת זמן לינארית פשוטה, שבה הזמן נמשך בקו ישר מן העבר דרך ההווה אל העתיד. סליחה על מה שהתרחש בעבר, כאשר היא מבוקשת וקל וחומר כשהיא ניתנת, פועלת בהווה ומשפיעה על העתיד מתוך ההתחלות החדשות שהיא מאפשרת; ואילו ההבטחה, שאמורה לפעול בעתיד, מעניקה למעשים שכבר הושלמו את משמעותם.

לתפיסת הסליחה וההבטחה כחלק ממרחב הפעולה יש עוד מובן אחד, מכריע. גם סליחה וגם הבטחה אינן פעולות שמישהו יכול להשלים בעצמו. הן אינן בגדר אמצעים להשגת מטרה, מכשירים הנתונים ברשותו של אדם יחיד שיכול לנהוג בהם כבשלו. הן גם אינן סעיפים בחוזי התקשרות בין שניים היכולים לבטוח בסליחה ובהבטחה שיסייעו להם להכשיר, מראש או בדיעבד, פגיעות, כולל פגיעות באחרים שאינם שותפים להסכם. סליחה והבטחה הן חלק ממארג מורכב של יחסים ופעולות בין רבים, וחוץ מנותן הסליחה או ההבטחה ומי שמקבל אותן מעורבים בהן תמיד אנשים נוספים – אלה שנפגעו ואינם סולחים, אלה שפגעו ואינם מבקשים סליחה, אלה שלא קיבלו הבטחה והם עשויים להיפגע או להרוויח בבוא הזמן. סליחה והבטחה אינן תחנות נקודתיות במשחק מונופול סגור המבטיחות מראש את מהלכו של מסלול כלשהו או את היתרונות שבמחיקה ובהתחלה מחדש. אלו הן צורות יחסים עדינות, המסייעות בטרנספורמציה זהירה ואיטית של מרקם קשרים בין אישיים, בהיחלצות מתוצאות מעשים שנעשו בשוגג ובמניעה של התפשטות ההרס במצב שבו הפגיעה נעשתה במתכוון ובהכרה, חלקית או שלמה. סליחה אינה סתימת גולל, ולכן שימוש ציני, מרושע או דכאני בה עשוי להתגלות בפעולה הבאה, והאינסטרומנטליזציה הן של הסליחה הן של ההבטחה חותרת תחת הסיכוי להשתחרר מהתקבעות בטראומת הפגיעה או להתגונן מפגיעה בלתי צפויה והיא ממשיכה לפורר את המרקם הפגוע של העולם המשותף.

הפרק על הפעולה, שנפתח במעשים עטורי תהילה של הגיבורים ההומריים, מתכנס לדיון במרקם היחסים בין בני אדם "רגילים" וחסרי הילה. הפאתוס שאפיין את תחילת הפרק נעלם דווקא כאשר ארנדט מגיעה לדיון בסליחה ובהבטחה. עכשיו מתברר עד כמה הפעולה

בכלל, והסליחה וההבטחה בפרט, אינן עשויות ממעשים גרנדיוזיים השמורים למנהיגים וגיבורים, אלא ממחוות שבריריות ועדינות המתרחשות בין המעורבים בדבר, שיחסיהם הם חלק ממארג שלם של קיום יחד בעולם משותף. סליחה והבטחה מבטאות את תמצית האמון הדרוש להמשך קיומו של עולם משותף, והן נדרשות כשמרחף איום על העולם הזה או כדי לשקם את אפשרותו. בלעדיהן הפעולה היתה נעשית מלאכה, היו ניטלים ממנה התעוזה והסיכון שבהתחלה חדשה והעוצמה והכוח־יחד שבשיתוף. אחת התובנות המזהירות של ארנדט בשני תת הפרקים הקצרצרים שבהם היא נוגעת בשני המושגים האלה קשורה לסכנה – שהעידן המודרני לא חַדַל מלהמחיש את נוכחותה הקטלנית – שבהתקת הפעולה אל מחוץ ל"תחום של ענייני אנוש. שום דבר אינו מובטח ואין אפשרות לסליחה ולתיקון. מדע הטבע והטכנולוגיה המודרניים כבר אינם צופים בטבע, אינם נוטלים ממנו חומר ואינם מחקים את תהליכי הטבע – למעשה נראה שהם פועלים אל תוכו, ודומה שבתוך כך הם הכניסו אי־הפיכות ואי־יכולת לנבא אל תוך התחום הטבעי, מקום שבו [בניגוד לתחום היחסים האנושיים] אין בנמצא שום אמצעי מתקן שיבטל את מה שנעשה" (עמ' 238 להלן).

אי־ההפיכות של תהליכים בטבע, והעוצמות החדשות שצבר האדם המודרני כמי שמסוגל לחולל תהליכים כאלה מיוזמתו, אבל גם שלא מדעת, ואף פעם בלי יכולת לדעת מראש מה יהיו תגובות השרשרת שמעשיו מחוללים, קל וחומר בלי יכולת לשלוט בתגובות האלה – זה העניין שעומד במרכזה של ביקורת המדע והטכנולוגיה החותמת את הספר. ארנדט מדגישה את "הגידול העצום בכוח ההרס האנושי, [את] העובדה שאנחנו מסוגלים להרוס כל חיים אורגניים על פני כדור הארץ וכנראה... אפילו את כדור הארץ עצמו", ולא פחות מכך את "הכוח היצירתי החדש התואם, היכולת שלנו לייצר יסודות חדשים שמעולם לא נמצאו בטבע... לברוא, כביכול, גרמי שמים חדשים בצורת לווייניים... לברוא או לברוא מחדש את נס החיים", שפירושו ליטול את "זכות היתר הבלעדית של הפעולה האלוהית" (עמ' 268-269 להלן). הפרקים שבהם מוצגת הביקורת הזאת הם העכשוויים ביותר (והפחות נקראים בדרך כלל) בין פרקי הספר. ייחודם באופן שבו ארנדט רותמת לדיון את הקטגוריות של חיי המעש ואת הקריאה ההיסטורית שלה, שהראתה כיצד בעת החדשה השתלטה העבודה על

חיי המעש והצטמק המרחב הפומבי השמור לפעולה. בעזרת אלה היא מספרת מחדש, בנפרד ובמשולב, את סיפור המהפכה הקרטזיאנית בפילוסופיה ואת סיפור המהפכה המדעית־טכנולוגית, שאת ראשיתה היא מזהה יותר מכול עם הפניית טלסקופ אל הירח. הניתוח של ארנדט הופך כאן אקולוגי. היא מטרימה תֵמות מרכזיות בשיח העכשווי על שינויי אקלים ומופיעה כמבשרת המודעות הגוברת להשפעתה של ההיסטוריה האנושית על המערכת האקולוגית של כוכב הלכת ארץ.

כאמור, מוכר הרבה יותר ואקטואלי לא פחות הוא הדיון של ארדנט בפעולה, ובאופן כללי יותר עצם הפניית המבט מן המשטר והשלטון אל הרבים הנשלטים. בעשור האחרון, עם ההתעוררות האזרחית והופעת המדיה החברתית כאחת הבמות המרכזיות שדרכן מתעצב ומתעצם הכוח־יחד ומאפשר שלל פעולות חדשות, זוכה *המצב האנושי* לעדנה, וכמוהו גם החיבור *על המהפכה*. שני הספרים מופיעים מחדש כמקור בלתי נדלה לתובנות על מגוון נושאים שעל הפרק: התחום הפוליטי, התמדתם של משטרים פוליטיים, אפשרות השינוי בהיסטוריה, המהפכה כצורת יחסים בין הנשלטים, היחס בין המרחב הציבורי לפרטי, האפשרות להתחיל מחדש ועוד.

העניין הגובר והולך בארנדט מציב אותה כאחת ההוגות הפוליטיות החשובות ביותר בזמננו. ארדנט, כידוע, התעקשה לטעון כי היא איננה פילוסופית פוליטית.[8] את הטענה הזו אי אפשר להבין כפשוטה, כאילו ביקשה לומר בזאת שלמעשה אינה אלא סוציולוגית, היסטוריונית או סופרת. ההכשרה שלה היא כשל פילוסופית, אולם היא ממזערת במכוון את מקומם של הפילוסופים בכתביה וניזונה ממדף ספרים עשיר בהרבה, שכולל כאמור יותר ספרי היסטוריה, פרוזה, שירה וכתבים פוליטיים של אנשים שניסו לעצב את העולם המשותף להם ולאחרים. היא חושבת מתוך כתביהם של רוזה לוקסמבורג וריינר מריה רילקה, פרנץ קפקא ואיזק דינסן, ג׳פרסון ורובספייר, דנטה והרודוטוס, המרקיז דה מירבו וסימון וייל, לא פחות ואף יותר מאשר דרך כתביהם של אפלטון, הגל או קאנט. מבין הפילוסופים, דווקא את קאנט היא מציגה כפילוסוף הפוליטי היחיד, וזאת לא בזכות כתביו הפוליטיים

8 ראו הראיון המפורסם עם גונתר גאוס משנת 1962: http://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4. לתעתיק הראיון ראו ארנדט 2011, 321-344.

אלא מתוך הפנומנולוגיה של השיפוט האסתטי, שאותה היא משחזרת מן הביקורת השלישית שלו. מן הטקסט הזה של קאנט היא מחלצת את העמדה ואת אופי העמידה של יחידים מול יצירות אמנות, ומדמיינת כיצד אחרים היו עומדים מול יצירת האמנות לו היו במקומה של הצופה או יחד אתה. בכך נבדל קאנט, לדידה, ממרבית הפילוסופים הפוליטיים, המפנים את גבם לעולמם של בני האדם ומשתקעים בחיי העיון. השתקעות זו כרוכה בהתבודדות ובנסיגה מהעולם, ומשום כך לא ניתן ללמוד מהם אודות העולם המשותף. ארנדט לומדת על העולם המשותף מתוך כתבי השירה, הפרוזה וההיסטוריה, שמהם היא משחזרת את פעולותיהם של בני אדם כפי שהיו ארוגות בפעולותיהם של אחרים. קונפליקטים, ריבים, אהבות, קנאות, היעלבויות, אכזבות, חלומות, אומץ, חולשות ותהיות אינם מסולקים מן הכתיבה הפוליטית שלה אלא מהווים את החומרים שמהם היא עשויה, החומרים שמהם נרקמים החיים המשותפים. הפילוסופים, כותבת ארנדט שוב ושוב, בחלו בחיים הפוליטיים והתמקדו באדם היחיד, אשר לו הם ייחסו תכונה פוליטית מהותית. בקיום ברבים לא היה לדידם שום דבר מהותי. בני אדם מרובים היו בעיניהם הכפלה של יחידים בעלי תכונות וכשרים מסוימים וגיוון של התכונות האלה. כאשר מבינים על רקע זה את תפיסת הפוליטי המתנסחת כמעט בכל כתביה ארנדט, הפוליטי כצורת הקיום־יחד של בני אדם שמאפשרת להם לפעול מתוך ריבוי, אפשר להבין מדוע ביקשה שלא להיקרא "פילוסופית פוליטית". אבל בדיוק מפני שהציעה מסגרת פילוסופית חדשה, שבה הפוליטי מופיע כתחום של הקיום המשותף, היא היתה אחת הפילוסופיות הפוליטיות הגדולות של המאה ה־20.

המפעל ההגותי של ארנדט בכללותו הוא מאמץ לחשוב את המצב האנושי מתוך הקיום ברבים ולא מתוך היקשים על הריבוי על סמך ניתוח פעילותם של יחידים מובחנים. המחשבה מתוך הריבוי, ההתעקשות על הבכורה של הריבוי על פני כל צורה של אֶחדוּת ואֶחָדִיוּת, עשויים גם להסביר את העובדה שאין בספר הזה כמעט התייחסות לשלטון כצורה של פעולה, לסמכות כעמדה שממנה פועלים, למדינה, ללאום או לגופים קולקטיביים אחרים כמסגרות של קיום משותף. את כל אלה יהיה צורך לחשוב כנגזרות של הקיום ברבים וכאופנים לעיצוב צורות של קיום, אבל תמיד מתוך הבנה של הריבוי כתנאי מוקדם לכל צורה

של ליכוד. כך, כל שלטון, כל מסגרת פוליטית, מניחים את הריבוי כשהם באים לגדור אותו ולהגביל אותו, לעולם לא יוכלו למצות אותו ופעם אחר פעם ייאלצו להתייצב לנוכח ההפתעות שהוא טומן בחובו, הפתעות שאינן אלא הביטוי לכוחה של הפעולה להוליד את החדש.

על כן מפעלה של ארדנט הוא גם מאמץ לחשוב את המצב האנושי מתוך הסינגולריות המפתיעה, המבטיחה, שגלומה בכל אדם חדש שבא לעולם. ההבדל המכריע בין אדם לאדם הוא גם מה שמאפשר לארנדט לסמן אופק פוליטי מעבר למדינת הלאום ולראות בה את מי שאחראית למפעל הקטסטרופלי של מחיקת ההיבדלות האנושית לטובת יצירתן של קבוצות זהות. הריבוי האנושי מגולם בהבדל המוחלט בין בני אדם, שההבדלים בין כל אחד ואחת מהם לבין האחרים שסביבו גדולים הרבה יותר מן ההבדלים בין עמים וגזעים. כאשר ההתייחסות למשפחה או ללאום חורגת מעבר למסגרת השתתפותית של ריבוי מסוים, היא כותבת, אנחנו מתחילים לנהוג כאילו היינו אלוהים, כאילו היה בכוחנו לחמוק מן ההיבדלות האנושית העקרונית ובמקום להוליד ישים אנושיים ליצור אדם בדמותנו. לדידה, הפרוורסיה היסודית של הפוליטי היא ביטול התכונה הבסיסית של הריבוי ואינסופיות ההבדל המתבדל בתוכו באמצעות קטגוריות קיבוציות כמו לאום או משפחה.

ההתעקשות לחשוב את הריבוי בפתיחותו לַתוצאות הבלתי צפויות של הפעולה ולהבין את הפתיחות הזאת של הקיום ברבים ובין רבים כתנאי וביטוי לחירות היא אולי הטעם היסודי ביותר להבחנה של ארנדט בין הפוליטי לחברתי, שזכתה לאי הבנה ולביקורת יותר מכל רעיון אחר המוצג ב*מצב האנושי*. הפוליטי הוא עצם הריבוי ואופן ההיענות לו; החברתי, לעומת זאת, הוא ריבוד של הריבוי ומיסוד הריבוד הזה במערכת מוסדות – מן המשפחה ועד למדינה – המבקשים להסדיר את הריבוי, לנהל אותו ולנטרל את הפוטנציאל האנרכי הטמון בפעולה, ולא פחות מכך לאפשר התבחנות, מצוינות והתאגדות אקסקלוסיבית על בסיס של שייכות וזהות. המרחב החברתי עשוי להיות פתוח ליוזמות של יחידים ולעושר עצום של פעילויות עבודה ומלאכה, צבירת עושר, המצאה ויצירה אמנותית, אבל הפעילויות האלה מתקיימות כמעשים של יחידים או קבוצות הרותמים אחרים למען פרויקט או מטרה שאותה יש להשלים או להשיג. החברתי מגביל את התחום הפוליטי, שמאופיין בריבוי אנושי שאינו ניתן לסילוק או

לניהול גמור. בניגוד לצורות האחרות של חיי המעש, תוצאותיה של הפעולה נתונות בידי רבים, אי אפשר לצבור אותה וגם כאשר יש מי שמבקש להפוך את תוצריה לאמצעים חדשים שאותם מפעילים יחידים או מוסדות לטובת האינטרסים שלהם, אין הם יכולים לקבוע לה סוף היות שהיא ממשיכה להיות חשופה להתערבותם של אחרים.

הריבוי הוא התנאי האנושי הבסיסי לפעולה ולדיבור, שאינם נכפים עלינו כמו צורך שיש למלא או מטרה שיש להשיג ביעילות. הפעולה והדיבור נגזרים מן ההתחלה החדשה שמגולמת בבואנו לעולם, מעצם לידתנו, ומאשרים אותה. עם בריאת האדם, כותבת ארנדט, "בא לעולם עקרון ההתחלה עצמו, וזו כמובן רק דרך אחרת לומר שעקרון החירות נברא כשנברא האדם אך לא לפני כן" (עמ' 210 להלן). מתוך הבנה זו, ברור מדוע דחתה ארנדט את המחשבה הפוליטית שראתה בחירות מטרה, כלומר תכלית שתושג רק עם תום הפעולה הפוליטית, כאשר הפוליטיקה עצמה תחדל – משהו המצוי מחוץ ומעבר להיות־יחד של ריבוי בני האדם. ובמובן זה, מתעקשת ארנדט, לפוליטי אין מובן אחר מלבד החירות, החירות להיות־יחד בין רבים, עם אחרים, נגדם ולצידם, באופנים שלא נקבעו מראש והם נוצרים ומעוצבים מחדש בכל רגע, ובתוך הקיום־יחד הזה להוליד באמצעות מעשה ודיבור המתבצעים בפומבי, ברשות הרבים, אפשרויות קיום חדשות.

תודות

תרגום זה הוא פרי שיתוף פעולה בין עדית זרטל וגיורא רוזן, שחברו יחד כדי להוציא לאור מבחר מכתביה של חנה ארנדט בעברית. עבודתה המחקרית, חזונה ויוזמתה של עדית זרטל, יחד עם התלהבותו ומסירותו של גיורא רוזן, היו תנאי מוקדם לעבודתנו ואנחנו מכירים להם תודה על כך מקרב לב. בלי עקשנותם, נדיבותם וסבלנותם לא היינו מסוגלים להביא את התרגום הזה לידי סיום.

דקלה ביטנר ומוריה בן ברק סייעו בהשלמת תרגומן של הערות השוליים וההפניות הביבליוגרפיות והתאמתן למדף התרגומים הקיימים בעברית. ציטוטים מהוגים שונים שארנדט הותירה בגרמנית במקור האנגלי תורגמו על ידי עמיתינו פיני איפרגן, רן הכהן, עומר מיכאליס וגלילי שחר. לכל אלה נתונה תודתנו העמוקה.

את הכרעות התרגום העיקריות שלנו הצגנו והצדקנו בהערות שוליים המופיעות בסוגריים מרובעים.

יחד עם מערכת ספרי קו אדום בהוצאת הקיבוץ המאוחד אנחנו מבקשים לשלוח תודה להנהלת קרן פרידריך אברט, למנהליה הקודמים בישראל, ד"ר הרמן בונץ וד"ר רלף הקסל, ולמנהלה הנוכחי ד"ר ורנר פושרה, על הסיוע הנדיב שהעניקה הקרן למפעל התרגום שבמסגרתו רואה אור הספר הזה, במטרה להנחיל את מורשתה של חנה ארנדט לקהל קוראי וקוראות העברית.

אריאלה אזולאי ועדי אופיר
תל אביב, קיץ 2013

פרולוג

בשנת 1957 שוגר אל היקום חפץ יליד־ארץ, מעשה ידי אדם, שם הקיף את כדור הארץ במשך כמה שבועות בהתאם לאותם חוקי כבידה שמניעים את גרמי השמים – השמש, הירח והכוכבים. למען הסר ספק, הלוויין מעשה ידי אדם לא היה ירח או כוכב, גוף שמימי שמסוגל להתמיד בנתיבו המעגלי למשך זמן שבעינינו, בני תמותה הכבולים בזמן הארצי, נמשך מנצח לנצח. עם זאת, למשך זמן מה הוא הצליח להישאר בשמים. הוא שכן ונע בקרבתם של הגופים השמימיים כאילו התקבל לתקופת ניסיון לחברתם הנשגבת.

אירוע זה, שלחשיבותו אין אח ורע, אפילו לא ביקוע האטום, היה מתקבל בתרועות שמחה חד־משמעיות אלמלא הנסיבות הצבאיות והפוליטיות המטרידות שבהן היה כרוך. אבל, למרבה הפלא, לא היתה זו שמחת ניצחון; לא גאווה או השתאות לנוכח תעצומות הכוח והשליטה האנושיים מילאו את לבבות האנשים, שעתה, בשעה שהביטו מן הארץ לרקיע, יכלו לראות שם את יציר כפיהם. התגובה המיידית, שבוטאה בלהט הרגע, היתה הקלה לנוכח "צעד ראשון לקראת הימלטות בני האדם ממאסרם על פני כדור הארץ". והצהרה משונה זו כלל אינה פליטת קולמוס מקרית של עיתונאי אמריקאי; היא מהדהדת בבלי דעת את השורה יוצאת הדופן שנחקקה עשרים שנה קודם לכן על מצבתו של אחד מגדולי המדענים של רוסיה: "האנושות לא תיוותר כבולה לארץ לעד".

במשך זמן מה היו תחושות כאלה עניין מקובל. הן מוכיחות כי בכל מקום בני אדם מזדרזים להדביק את התגליות המדעיות וההתפתחויות הטכניות ולהסתגל אליהן. אדרבא – הם אף מקדימים אותן בכמה עשורים. כאן, כמו במובנים אחרים, מימש המדע ואישר את מה שחזו בני אדם קודם לכן בחלומותיהם, שלא היו פרועים או בטלים. החידוש הוא רק בכך שאחד העיתונים המכובדים בארץ זו פרסם סוף סוף בעמוד הראשון את מה שנקבר עד אז בין דפי ספרות המדע הבדיוני, שאינה זוכה לשום הערכה (ואשר למרבה הצער איש עדיין לא הקדיש לה את תשומת הלב המגיעה לה בהיותה במה לרגשות ההמון ולמאווייו). בל נניח לבנאליות של ההכרזה לגרום לנו להחמיץ

את העובדה שזו היתה באמת יוצאת דופן; שכן, אף שהנוצרים דיברו על הארץ כעל עמק הבכא והפילוסופים ראו בגופם כלא לנפש ולרוח, איש בהיסטוריה האנושית לא תפס את כדור הארץ ככלא לגופם של בני אדם או ביטא נחישות כזו לנסוע, פשוטו כמשמעו, מכאן עד לירח. האם השחרור והחילון של העידן המודרני, שהחלו בהפניית עורף לאל שהיה אביהם של בני האדם ברקיע, אך לאו דווקא לאלוהים, יגיעו אל קיצם בהתנערות גורלית אף יותר מן הארץ, שהיתה אם כל חי תחת השמים?

הארץ היא תמצית מהותו של המצב האנושי, ולמיטב ידיעתנו הטבע הארצי הוא אולי יחיד במינו בכל היקום בכך שהוא מספק ליצירי אנוש מרחב מחיה שבו הם יכולים לנוע ולנשום ללא מאמץ וללא אמצעים מלאכותיים. אותם אמצעים מעשה ידי אדם הממלאים את העולם מבחינים את הקיום האנושי מכל סביבה שהיא חייתית גרידא, אבל החיים עצמם אינם חלק מאותו עולם מלאכותי, ודרך החיים נותר האדם קשור לכל יתר היצורים החיים. זה זמן מה תועלו מאמצים מדעיים כבירים להפיכת החיים עצמם ל"מלאכותיים", לניתוק החוליה האחרונה שבזכותה נכלל אפילו האדם בין ילדי הטבע. אותה תשוקה להימלט מבית־הכלא של כדור הארץ באה לידי ביטוי בניסיון לייצר חיים במבחנה, בתשוקה לערבב "פלסמה קפואה של זרע שהופק מאנשים בעלי כשירויות מוכחות כדי לייצר תחת המיקרוסקופ יצורי אנוש נעלים" ו"לשנות [את] גודל[ם], את צורת[ם] ואת תפקוד[ם]"; והשאיפה לחמוק מהמצב האנושי, כך אני משערת, עומדת גם ביסוד התקווה להאריך את משכם של חיי אדם הרבה מעבר לגבול מאה השנים.

אותו אדם עתידי, שלדברי המדענים יהיה בידם לייצר תוך לא יותר ממאה שנים, אחוז כמדומה דיבוק של התקוממות נגד הקיום האנושי כפי שניתן לנו, מתנת חינם משום מקום (אם לנקוט לשון חילונית), שאותה הוא כמו מבקש להמיר במשהו שיצר הוא עצמו. אין סיבה לפקפק ביכולותינו לבצע עסקת חליפין כזו, כשם שאין סיבה לפקפק ביכולת המצויה בידינו כעת להחריב כל זכר לחיים אורגניים על פני כדור הארץ. השאלה היא רק אם ברצוננו לעשות שימוש בידע המדעי והטכני החדש שלנו בכיוון זה, ואת השאלה הזו אי אפשר להכריע באמצעים מדעיים; זוהי שאלה פוליטית ממעלה ראשונה,

ולפיכך אין להשאיר את ההכרעה בה בידיהם של מדענים מקצועיים או פוליטיקאים מקצועיים.

בשעה שאפשרויות כאלה הן אולי נחלת העתיד הרחוק, השפעות הבומרנג הראשונות של ניצחונות המדע הגדולים כבר מורגשות במשבר המתחולל במדעי הטבע עצמם. הבעיה נוגעת לעובדה שה"אמיתות" של תפיסת העולם המדעית המודרנית, אף כי ניתן להציגן בנוסחאות מתמטיות ולהוכיחן באמצעים טכנולוגיים, אינן יכולות עוד להתנסח בלשון הרגילה של הדיבור והמחשבה. ברגע שמדברים על "אמיתות" אלה באופן מושגי וקוהרנטי, המשפטים המתקבלים "אולי לא יהיו חסרי משמעות כמו 'מעגל משולש', אבל הרבה יותר מ'אריה מכונף'" (ארווין שרדינגר [Schrödinger]). אין לדעת עדיין אם מדובר במצב סופי. אבל ייתכן שאנחנו, יצורים תלויי־ארץ שהחלו לנהוג כאילו היו שוכני היקום, לעולם לא נוכל להבין, כלומר לחשוב ולדבר, על הדברים שלמרות זאת בכוחנו לעשות. במקרה כזה יהיה הדבר כאילו מוחנו, שהוא התנאי החומרי, הפיזי, של מחשבותינו, אינו מסוגל לעקוב אחרי מה שאנחנו עושים, כך שמעתה והלאה אכן נזדקק למכונות מלאכותיות שיחשבו וידברו בשבילנו. אם אכן יתברר שזו האמת – שהידע (במובן המודרני של ידע מעשי [know-how]) והמחשבה נפרדו לעד, כי אז אכן נהפוך לעבדים חסרי ישע, לאו דווקא של המכונות שלנו אלא של הידע המעשי שלנו – יצורים חסרי מחשבה הנתונים לחסדו של כל אביזר אפשרי מבחינה טכנית, רצחני ככל שיהיה.

אבל גם בלי קשר להשלכות אחרונות אלה, שטרם התבררו לאשורן, המצב שחוללו המדעים הוא בעל משמעות פוליטית עצומה. בכל מקום שבו נשקפת סכנה לרלוונטיות של הדיבור נעשים העניינים פוליטיים בהגדרה, היות שהדיבור הוא שהופך את האדם ליצור פוליטי. אילו שמענו בעצתם של אלה שהפצירו בנו לעתים קרובות כל כך לסגל את עמדותינו התרבותיות למצבם הנוכחי של הישגי המדע, היינו מאמצים במלוא הרצינות דרך חיים שבה לדיבור אין עוד משמעות. שכן בימינו נאלצו המדעים לאמץ "שפה" של סמלים מתמטיים, שאף כי במקורה היתה אמורה לשמש רק כקיצור וכתחליף למשפטי דיבור, מכילה כעת משפטים שאי אפשר בשום פנים ואופן לתרגמם בחזרה לדיבור. הסיבה שבגללה אולי מוטב לפקפק בשיקול דעתם הפוליטי של המדענים בתור שכאלה אינה שהם "חסרי אופי" – שהם לא סירבו

לפתח נשק אטומי – או הנאיביות שלהם – שהם לא הבינו שמרגע שפותחו אותם כלי נשק, המדענים יהיו האחרונים שייוועצו בהם לגבי הפעלתם – אלא דווקא העובדה שהם פועלים בעולם שהדיבור איבד בו את כוחו. והרי כל מה שבני אדם עושים או יודעים או מתנסים בו יכול להיות בעל משמעות רק במידה שאפשר לדבר עליו. אולי ישנן אמיתות המצויות מעבר לדיבור, ואולי הן בעלות רלוונטיות עצומה לאדם כיחיד, כלומר לאדם במידה שאינו יצור פוליטי, יהיה אשר יהיה מעבר לכך. בני אדם ברבים, כלומר, בני אדם כל עוד הם חיים ונעים ופועלים בעולם הזה, יכולים להתנסות ב[כך שלדברים יש] משמעות רק משום שהם יכולים לדבר זה עם זה ולהיות מוּבָנִים זה לזה ולעצמם.

אירוע אחר, קרוב יותר ואולי מכריע באותה מידה, אינו פחות מאיים. מדובר בהתקדמות האוטומציה, שתוך כמה עשורים ודאי תרוקן את בתי החרושת ותשחרר את האנושות מהמשא הטבעי והעתיק ביותר, משא העבודה (labor) והשעבוד לצרכים. גם כאן עומד על כף המאזניים היבט בסיסי של המצב האנושי – אבל ההתקוממות נגדו, השאיפה להשתחרר מן "היגע והיזע" של העבודה, אינה מודרנית; ימיה כימי ההיסטוריה המתועדת. החופש מעבודה לכשעצמו אינו חדש; פעם הוא היה בין זכויות היתר המבוססות ביותר של מעטים. כעת נראה כאילו הקדמה המדעית וההתפתחויות הטכניות רק נוצלו כדי להשיג משהו שכל הדורות הקודמים חלמו עליו אבל מעולם לא הצליחו לממשו.

אולם אין זו אלא מראית עין. העידן המודרני הביא עמו האדרה תיאורטית של העבודה והוביל לטרנספורמציה הלכה למעשה של החברה כולה לחברה עובדת. התגשמות המשאלה, אם כן, כמו התגשמותן של משאלות באגדות, מתחוללת ברגע שבו אין היא יכולה אלא להביס את עצמה. זוהי חברה של עובדים (laborers) העומדת להשתחרר מכבלי העבודה, אולם חברה זו אינה מכירה עוד את אותן פעילויות נעלות ומשמעותיות יותר שלמענן ראוי להשיג את החופש הזה. בתוך חברה זו, שהיא שוויונית משום שזו דרכה של העבודה לגרום לאנשים לחיות יחד, אין עוד מעמדות, אין אריסטוקרטיה פוליטית או רוחנית שממנה אפשר להתחיל שוב לשקם את הכשירויות האחרות של האדם. אפילו נשיאים, מלכים וראשי ממשלה חושבים על תפקידיהם כעל משרות (jobs) חיוניות לחיי החברה, ובקרב

האינטלקטואלים נותרו רק בודדים שעדיין מתייחסים למה שהם עושים כאל מלאכה (work) ולא כאל פרנסה. הדבר שאנו ניצבים מולו עכשיו הוא האפשרות של חברת עובדים ללא עבודה, כלומר ללא הפעילות האחרונה שעוד נותרה להם. אין ספק, דבר אינו יכול להיות גרוע מזה.

ספר זה אינו מציע תשובה למבוכות ולדאגות אלה. תשובות כאלה ניתנות מדי יום, והן עניין של פוליטיקה מעשית, הכפופה להסכמתם של רבים; הן לעולם לא תימצאנה בעיונים תיאורטיים או בדעתו של אדם אחד, כאילו מדובר בבעיות שיש להן רק פתרון אפשרי אחד. מה שאציע בפרקים הבאים הוא עיון מחודש במצב האנושי מנקודת המבט של ההתנסויות החדשות ביותר והפחדים העכשוויים ביותר שלנו. זהו, כמובן, עניין של מחשבה, וחוסר־מחשבה (thoughtlessness) – פזיזות נמהרת או בלבול חסר תקנה או חזרה זחוחה על "אמיתות" שנעשו טריוויאליות וריקות מתוכן – הוא בעיני אחד המאפיינים הבולטים ביותר של זמננו. מה שאני מציעה, אפוא, פשוט מאוד: אין זה אלא לחשוב מה אנחנו עושים.

"מה שאנחנו עושים" הוא אכן תמה מרכזית של ספר זה. הוא עוסק אך ורק בביטויים הבסיסיים ביותר של המצב האנושי, באותן פעילויות שבאופן מסורתי, כמו גם לפי הדעה הרווחת בימינו, מצויות בטווח היכולת של כל בן אנוש. מטעם זה ומטעמים אחרים, הפעילות הנעלה ואולי הטהורה ביותר שבני אדם מסוגלים לה – פעילות המחשבה – נותרה מחוץ לעיון הנוכחי. מבחינה שיטתית, אם כן, מצטמצם הספר לדיון בעבודה, במלאכה ובפעולה (action), ובאלה דנים שלושת הפרקים המרכזיים. מבחינה היסטורית, בפרק האחרון אני עוסקת בתקופה המודרנית, ולכל אורך הספר אני עוסקת בקונסטלציות השונות בתוך היררכיית הפעילויות כפי שהן מוכרות לנו מן ההיסטוריה המערבית.

עם זאת, העידן המודרני אינו זהה לעולם המודרני. מבחינה מדעית, העידן המודרני שהחל במאה ה־17 הגיע לסיומו בראשית המאה ה־20; מבחינה פוליטית, העולם המודרני שבו אנו חיים כיום נולד עם הפיצוץ האטומי הראשון. איני דנה בעולם מודרני זה, העומד ברקע כתיבתו של ספר זה. אני מגבילה את עצמי, מצד אחד, לניתוח של אותן כשירויות אנושיות כלליות שצמחו מתוך המצב האנושי והן קבועות

ועומדות, כלומר לא ייתכן שיאבדו לבלי שוב כל עוד לא ישתנה המצב האנושי עצמו. מטרת הניתוח ההיסטורי, מצד אחר, היא להתחקות אחר שורשי הניכור המודרני מהעולם, אחר הבריחה הכפולה מכדור הארץ אל היקום ומן העולם אל תוך העצמי, על מנת להגיע להבנת טבעה של החברה כפי שהתפתחה והציגה את עצמה בדיוק ברגע שבו הכריעה אותה הופעתו של עידן חדש שטרם נודע.

תודות

ראשיתו של המחקר הנוכחי בסדרת הרצאות, שנישאו באוניברסיטת שיקגו באפריל 1956 בחסות קרן צ׳רלס ר. וולגרין (Walgreen), תחת הכותרת ״חיי המעש״. בשלבים ההתחלתיים של עבודה זאת, בראשית שנות ה־50, נהניתי ממענק מחקר של קרן הזיכרון על שם סימון גוגנהיים, ובשלב האחרון של העבודה סייע לי מאוד מענק מטעם קרן רוקפלר. סמינר הביקורת על שם כריסטיאן גאוס באוניברסיטת פרינסטון העניק לי בסתיו 1953 הזדמנות להציג כמה מן הרעיונות שלי בסדרת הרצאות שנשאה את הכותרת ״קרל מרקס ומסורת המחשבה הפוליטית״. עודני אסירת תודה על הסבלנות והעידוד שבהם התקבלו הניסיונות האלה ועל חילופי הרעיונות הערים עם מחברים מכאן ומחוץ לארץ שהסמינר הזה משמש להם כר פורה, ובכך ייחודו.

רוז פייטלזון (Feitelson), שסייעה לי מאז שהתחלתי לפרסם בארץ הזאת, היתה גם הפעם לעזר רב בהכנת כתב היד לדפוס ובהתקנת המפתח. אילו היה עלי להודות על מה שעשתה [למעני] במהלך שתים עשרה שנים, הייתי נותרת חסרת אונים לחלוטין.

חנה ארנדט

פרק 1. המצב האנושי

1. חיי המעש והמצב האנושי

במונח 'חיי מעש' אני מבקשת לציין שלוש פעילויות אנושיות יסודיות: עבודה (labor), מלאכה (work) ופעולה (action).[1] הן יסודיות משום שכל אחת מהן תואמת את אחד התנאים הבסיסיים שבכפוף להם ניתנו לאדם החיים על פני הארץ.

עבודה היא הפעילות התואמת את התהליך הביולוגי של הגוף האנושי, שצמיחתו הספונטנית, חילוף החומרים שלו ובסופו של דבר התפוררותו כרוכים בצרכים החיוניים שהעבודה מייצרת ומפרנסת בהם את תהליך החיים. התנאי האנושי של העבודה הוא החיים עצמם.

מלאכה היא הפעילות התואמת את חוסר־הטבעיות של הקיום האנושי, שאינו משוקע כל כולו במחזור החיים הבלתי פוסק של המין [האנושי], ושמחזור החיים אינו יכול לפצותו על היותו בן תמותה. המלאכה מספקת עולם "מלאכותי" של דברים, שהוא שונה באופן מובהק מכל סביבה טבעית. בגבולותיו שוכנים חייו של כל יחיד, אבל עולם זה עצמו אמור לחרוג מהם ולהאריך ימים יותר מכולם. התנאי האנושי של המלאכה הוא העולמיות (worldliness).

הפעולה – הפעילות היחידה המתרחשת בין אנשים במישרין, ללא תיווך של דברים או של חומר – תואמת את התנאי האנושי של הריבוי, את העובדה שבני אדם, ולא האדם, חיים על פני הארץ ומתגוררים בעולם. בעוד שכל ההיבטים של הקיום האנושי קשורים איכשהו לפוליטיקה, ריבוי זה הוא התנאי הספציפי בהא הידיעה – לא רק התנאי ההכרחי (*conditio sine qua non*), אלא התנאי המאפשר

---

1 [השתדלנו לשמור על עקביות גם בצירופים שונים של המונחים האלה, אבל לא תמיד זה היה אפשרי. את 'working class' תרגמנו כ'מעמד הפועלים'; את 'laboring', המדגיש את הפעילות והמאמץ שבעבודה, תרגמנו באמצעות 'עמלני' או צירופים אחרים של 'עמל', את 'working men' כ'בעלי מלאכה' או 'בעלי משלח יד', ואת 'work' כתוצר מוגמר (כמו ב'work of art') כ'יצירה'. (לכל אורך הספר יופיעו הערות המתרגמים בסוגרים מרובעים)]

(*conditio per quam*) – של כל חיים פוליטיים. כך, בלשונם של הרומים, אולי העם הפוליטי ביותר שידענו, שימשו המלים "לחיות" ו"להיות בקרב בני אדם" (*inter homines esse*) או "למות" ו"לחדול מלהיות בקרב בני אדם" (*inter homines esse desinere*) בתור מלים נרדפות. אבל בצורתו היסודית ביותר התנאי האנושי של הפעולה מובלע אפילו בספר בראשית ("זכר ונקבה ברא **אותם**"), אם אנו מבינים שסיפור בריאה זה של האדם מובחן בעיקרון מהסיפור שלפיו ברא אלוהים בתחילה את אדם, "אותו" ולא "אותם", כך שריבוי מספרם של בני האדם הוא למעשה תוצאה של התרבות.[2] אילו היו בני האדם חזרות של אותו מודל שאפשר לשעתקו לאינסוף, שהיו זהות בטבען או במהותן ואפשר היה לנבא אותן כמו את טבעו או מהותו של כל דבר אחר, היתה הפעולה בבחינת מותרות מיותרים, התערבות גחמנית בחוקי ההתנהגות הכלליים. הריבוי הוא התנאי של הפעולה האנושית מפני שכולנו זהים, כלומר אנושיים, באופן כזה שאיש אינו זהה לשום אדם אחר שחי אי פעם – בעבר, בהווה או בעתיד.

---

2 בניתוח המחשבה הפוליטית שלאחר העידן הקלאסי, במקרים רבים אפשר ללמוד רבות מן הבדיקה איזו משתי הגרסאות התנ"כיות לסיפור הבריאה [בראשית א' וב'] מצוטטת. כך, טיפוסית מאוד להבדל בין משנתו של ישו מנצרת ובין זו של פאולוס העובדה שישו, בדונו ביחסים בין גבר לאשתו, מתייחס לבראשית א: כ"ז: "הלא קראתם כי עושה בראשית זכר ונקבה עשה **אותם**" (מתי י"ט: 4), ואילו פאולוס, בהזדמנות דומה, עומד על כך שהאשה נוצרה "מן האיש" ועל כן "בעבור האיש", גם אם אחר כך הוא מחליש מעט את התלות: "כי אין האיש מן האשה כי אם האשה מן האיש. גם לא נברא האיש בעבור האשה כי אם האשה בעבור האיש. על כן האשה חייבת להיות לה סמכות על ראשה בעבור המלאכים. אבל אין האיש בלא אשה ואין האשה בלא איש באדון" (אגרת ראשונה אל הקורינתיים י"א: 8-12). ההבדל מעיד על הרבה יותר מאשר עמדה אחרת בנוגע לתפקידה של האשה. בעיני ישו היתה האמונה קשורה קשר הדוק לפעולה (ראו סעיף 33 להלן); בעיני פאולוס היתה האמונה קשורה בראש ובראשונה לגאולה. מעניין במיוחד בהקשר זה אוגוסטינוס (*De civitate Dei*, xxii, 21), שמתעלם לגמרי מבראשית א: כ"ז ואף מעמיד את ההבדל בין האדם לחיה על כך שהאדם נוצר אחד ויחיד (*unum ac singularum*), ואילו החיות נצטוו "להתהוות כמה בבת אחת" (*plurali simul iussit exsistere*). בעיני אוגוסטינוס מציע סיפור הבריאה הזדמנות מבורכת להדגיש את העובדה שבעלי החיים מתחלקים למינים שונים, להבדיל מן הסינגולריות של הקיום האנושי.

לכל שלוש הפעילויות ולתנאים התואמים אותן יש קשר הדוק לתנאי הכללי ביותר של הקיום האנושי: לידה ומוות, הוּלֶדֶת (natality) ותמותה. העבודה מבטיחה לא רק את הישרדותו של היחיד, אלא את חיי המין כולו. המלאכה והתוצר שלה, המוצר (artefact) האנושי, מאצילים מידה של קביעות והמשכיות על הבלוּת חייהם של בני התמותה ועל אופיו בן־החלוף של הזמן האנושי. הפעולה, ככל שהיא מעורבת בייסוד הגופים הפוליטיים ובשימורם, יוצרת את התנאי להיזכרות, כלומר להיסטוריה. כמו הפעולה, כך גם העבודה והמלאכה מושרשות בהוּלֶדֶת, עד כמה שמשימתן לדאוג לעולם ולשמרו, לחזות את העתיד ולהתכונן לקראתו, וכל זאת למען השטף המתמיד של חדשים זה מקרוב באו, הנולדים לעולם כזרים. עם זאת, מבין השלוש, הפעולה היא הקשורה ביותר לתנאי האנושי של ההוּלֶדֶת; ההתחלה החדשה הטבועה בלידה יכולה להיות מורגשת בעולם רק משום שהנולד ניחן ביכולת להתחיל משהו מחדש, כלומר לפעול. במובן זה של יוזמה, יסוד של פעולה, ומכאן של הוּלֶדֶת, טבוע בכל הפעילויות האנושיות. יותר מכך, הפעולה היא הפעילות הפוליטית המובהקת, ולכן הוּלֶדֶת, ולא תמותה, היא אולי הקטגוריה המרכזית של המחשבה הפוליטית, במובחן מן המחשבה המטאפיזית.

המצב האנושי אינו כולל רק את התנאים אשר להם כפופים החיים שניתנו לאדם. בני האדם הם יצורים מותנים מפני שכל דבר שהם באים אתו במגע נעשה מיד לתנאי של הקיום שלהם. העולם שבו מתקיימים חיי המעש מורכב מדברים המיוצרים באמצעות פעילויות אנושיות; עם זאת, הדברים החבים את קיומם באופן בלעדי לבני האדם גם מתנים ללא הרף את בני האדם שעשו אותם. לצד התנאים שלהם כפופים החיים שניתנו לאדם על פני הארץ, ובאופן חלקי מחוצה להם, יוצרים בני האדם בעצמם ללא הרף תנאים משלהם – תנאים שחרף מקורם האנושי והגיוון שלהם ניחנים באותו כוח מַתְנֶה כמו הדברים הטבעיים. כל מה שבא במגע עם החיים האנושיים או מקיים קשר מתמשך איתם, לובש מיד אופי של תנאי לקיום אנושי. משום כך לא משנה מה יעשו בני האדם, הם תמיד יהיו יצורים מותנים. כל מה שנקלע מאליו אל העולם האנושי או נמשך אל תוכו כתוצאה ממאמץ אנושי, נעשה חלק מתנאי המצב האנושי. השפעתה של מציאות העולם על הקיום אנושי מורגשת ומתקבלת בתור כוח מַתְנֶה. האובייקטיביות של העולם –

אופיו כאובייקט או כדבר – והמצב האנושי משלימים זה את זה; מאחר שהקיום האנושי הוא קיום מותנה, הוא לא היה אפשרי ללא חפצים; ואלמלא היו החפצים גורמים המתנים את הקיום האנושי, הם היו ערימת פריטים שאין ביניהם קשר, לא־עולם.

כדי למנוע אי־הבנות: המצב האנושי אינו זהה לטבע אנושי, וסך כל הפעילויות והיכולות האנושיות התואם את המצב האנושי אינו מכונן שום דבר הדומה לטבע אנושי. שכן לא הפעילויות והיכולות שאנו דנים בהן כאן ולא אלה שנותרו מחוץ לדיון, כמו מחשבה ותבונה, ואפילו לא רשימה דקדקנית ביותר של כל הפעילויות והיכולות האנושיות, אינן בגדר מאפיינים מהותיים של הקיום האנושי במובן זה שבלעדיהן הקיום הזה לא יהיה עוד קיום אנושי. השינוי הרדיקלי ביותר במצב האנושי שנוכל לדמיין יהיה הגירה של בני האדם מכדור הארץ לפלנטה אחרת. משמעותו של אירוע כזה, שכבר אינו בלתי אפשרי לחלוטין, תהיה שהאדם יצטרך לחיות בכפוף לתנאים מעשה ידי אדם, השונים באופן רדיקלי מאלה שהארץ מציעה לו. לעבודה, למלאכה ולפעולה ולמעשה אפילו למחשבה, כפי שאנו מכירים אותה, לא תהיה יותר משמעות. ואף על פי כן, אפילו הנודדים ההיפותטיים האלה מכדור הארץ עדיין יהיו אנושיים; אבל הדבר היחיד שנוכל לטעון על "טבעם" הוא שהם עדיין יצורים מותנים, גם אם עתה מצבם הוא במידה רבה מעשה ידיהם.

הבעיה של הטבע האנושי, ה־*quaestio mihi factus sum* ("שאלה שנעשיתי לעצמי") של אוגוסטינוס, נראית חסרת מענה גם במובנה הפסיכולוגי האישי וגם במובן הפילוסופי הכללי שלה. מאוד לא סביר שאנחנו, המסוגלים לדעת, לקבוע ולהגדיר את המהויות הטבעיות של כל הדברים הסובבים אותנו, [הדברים] שאנחנו לא, נוכל אי פעם לעשות זאת ביחס לעצמנו – זה יהיה כמו לקפוץ מעל הצל של עצמנו. יותר מכך, שום דבר אינו מסמיך אותנו להניח שלאדם יש טבע או מהות באותו מובן שיש לדברים אחרים. במלים אחרות, אם יש לנו טבע או מהות, אזי ודאי רק אלוהים יכול לדעת מהי ולהגדירה, והתנאי המוקדם הראשון לכך יהיה שבכוחו לדבר על "מי" כאילו מדובר ב"מה".[3] המבוכה נעוצה בכך שאופני ההכרה האנושית שניתן

3 אוגוסטינוס, שבדרך כלל רואים בו הראשון שהעלה את מה שמכונה השאלה האנתרופולוגית בפילוסופיה, ידע זאת היטב. הוא הבחין בין השאלות "מי

ליישמם על דברים בעלי תכונות "טבעיות", ובכלל זה אנו עצמנו, במידה המוגבלת שבה אנו פרטים של המין המפותח ביותר של חיים אורגניים, מכזיבים אותנו כאשר אנו מעלים את השאלה: ומי אנחנו? מסיבה זו, ניסיונות להגדיר את טבע האדם מסתיימים כמעט תמיד בהבניה כלשהי של אלוהות, כלומר באלוהי הפילוסופים, שמאז אפלטון התגלה בבדיקה דקדקנית יותר כמעין אידיאה אפלטונית של אדם. כמובן, הסרת המסכה מעל מושגים פילוסופיים של האלוהות והצגתם בתור המשגות של תכונות וכשירויות אנושיות איננה הוכחה או אפילו טיעון לאי־קיום האל; אבל העובדה שהניסיונות להגדיר את טבעו של האדם מובילים בקלות כזו לאידיאה המצטיירת לנו בבירור כ"סופר־אנושית" ולכן מזוהה עם האלוהי, יכולה לעורר חשד בעצם המושג של "טבע אנושי".

יחד עם זאת, תנאי הקיום האנושי – החיים עצמם, ההוֹלֶדֶת והתמותה, העולמיות, הריבוי והארץ – לעולם לא יוכלו "להסביר" מה אנחנו או לענות על השאלה מי אנחנו, מהטעם הפשוט שהם לעולם אינם מתנים אותנו לגמרי. זו היתה תמיד דעתה של הפילוסופיה, להבדיל מהמדעים – אנתרופולוגיה, פסיכולוגיה, ביולוגיה וכו' – שגם הם עוסקים באדם. אבל כיום אנחנו כמעט יכולים לומר שהוכחנו,

---

אני?" ו"מה אני?". את השאלה הראשונה מפנה האדם לעצמו ("פניתי אל עצמי ושאלתי: 'אתה, מי אתה?' [*tu, quis es?*] והשבתי: 'אדם'" – [אוגוסטינוס 2001, ספר עשירי, ס' 9, עמ' 241]), והשנייה מופנית לאל: "מה אני אפוא, אלי? מה טבעי?" – *Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?* (שם, ס' 26, עמ' 254). שכן ב"מסתורין הגדול", ה"*grande profundum* שהאדם הינו (שם, ספר רביעי, ס' 22, עמ' 102), יש "משהו באדם [*aliquid hominis*] שגם 'רוח האדם אשר בקרבו' אינה יודעת, אבל אתה, אדוני, יודע את כל אשר לו [*eius omnia*], כי אתה עשית אותו [*fecisti eum*]" (שם, ס' 7, עמ' 240). כך, המוכר ביותר מבין הצירופים האלה, זה שציטטתי בטקסט, ה"שאלה שנעשיתי לעצמי" (*quaestio mihi factus sum*), הוא שאלה הנשאלת בנוכחות האל: "נעשיתי לעיניך שאלה [שאני מציג] לעצמי" (שם, ספר עשירי, ס' 50, עמ' 272). בקצרה, התשובה לשאלה "מי אני?" היא פשוט "אתה אדם, מה שזה לא יהיה"; ואילו את התשובה לשאלה "מה אני?" יכול לתת רק אלוהים, שברא את האדם. השאלה על טבעו של האדם אינה תיאולוגית פחות מהשאלה על טבעו של אלוהים; את שתיהן אפשר ליישב רק במסגרת התגלות של מענה אלוהי.

ואפילו באופן מדעי, שאף שאנחנו חיים כעת, וקרוב לוודאי שתמיד נחיה, בכפוף לתנאי הארץ, איננו יצורים תלויי־ארץ ותו לא. מדעי הטבע המודרניים חבים את הישגיהם הגדולים לכך שהם התבוננו בטבע תלוי־הארץ והתייחסו אליו מנקודת מבט אוניברסלית באמת, כלומר מנקודת מבט ארכימדית שהוצבה, מרצון ובמפורש, מחוץ לכדור הארץ.

2. המונח 'חיי מעש'

המונח 'חיי מעש' טעון לעייפה במסורת. ימיו כימי מסורת המחשבה הפוליטית שלנו (אבל לא יותר ממנה). ומסורת זו, הרחוקה מלהקיף ולהמשיג את כל ההתנסויות הפוליטיות של האנושות המערבית, צמחה מתוך מערך היסטורי ספציפי: משפטו של סוקרטס והעימות בין הפילוסוף והפוליס. היא התעלמה מהתנסויות רבות של עבר קדום יותר שלא היו רלוונטיות לתכלית הפוליטית המיידית שלה, והתמידה באורחותיה הסלקטיביים להפליא עד שהגיעה לסופה בעבודתו של קרל מרקס. המונח עצמו, שבפילוסופיה של ימי הביניים הוא התרגום התקני *לביוס פוליטיקוס* של אריסטו, מופיע כבר אצל אוגוסטינוס, שם בצורתו כ־*vita negotiosa* או *actuosa* הוא עדיין משקף את המשמעות המקורית: חיים המוקדשים לעניינים ציבוריים־פוליטיים.[4]

אריסטו הבחין בין שלוש צורות חיים (bioi) שבני האדם יכולים לבחור ביניהן מתוך חירות, כלומר ללא שום תלות בצרכי החיים וביחסים שמחוללים צרכים אלה. תנאי הכרחי זה של חירות מוציא מכלל חשבון את כל צורות החיים המוקדשות בעיקר להישרדות עצמית – לא רק העבודה, שהיתה צורת החיים של העבד, שהיה נתון לכפייתם של הצורך להישאר בחיים ושליטתו של האדון, אלא גם חיי המלאכה של בעל המלאכה החופשי וחיי הרכישה של הסוחר. בקצרה, זה הוציא מכלל חשבון את כל מי שאיבד – מרצון או בכפייה, זמנית או לצמיתות – את השליטה החופשית בתנועותיו ובפעילויותיו.[5]

---

4 ראו Augustine, *De civitate Dei* XIX, 2, 19.

5 וויליאם ווסטרמן טוען כי "אמירתו של אריסטו... שבעלי מלאכה חיים בתנאים של עבדות מוגבלת, פירושה שכאשר האומן מתחייב בחוזה

המשותף לשלוש צורות החיים הנותרות הוא שהן עסוקות ב"יפה", כלומר בדברים שאינם הכרחיים או שימושיים גרידא: חיי ההנאה מתענוגות גופניים שבהם היפה, כפי שהוא ניתן, נצרך ומתכלה; החיים המוקדשים לענייני *הפוליס*, שבהם ההצטיינות מייצרת מעשים יפים; וחיי הפילוסוף, המוקדשים לעיון ולחקירה בדברים נצחיים, שאת יופים הקיים לעד התערבותו היצרנית של האדם אינה יכולה לברוא והצריכה שלו אינה יכולה לשנות.[6]

ההבדל המכריע בין השימוש האריסטוטלי במונח זה לבין שימושים ימי־ביניימיים שבאו אחריו נעוץ בכך שהביוס *פוליטיקוס* הורה מפורשות על תחום העניינים האנושיים בלבד והדגיש את הפעולה, *הפרקסיס*, הדרושה לכינונם ולקיומם. לעבודה וגם למלאכה לא יוחסה מידה של הדרת כבוד (dignity) שדי בה כדי לכונן איזשהו *ביוס*, [כלומר] צורת חיים אוטונומית ואנושית אותנטית; מאחר ששירתו וייצרו את מה שהיה חיוני ושימושי, לא יכלו העבודה והמלאכה להיות חופשיות, בלתי תלויות בצרכים ובמאוויים האנושיים.[7] צורת החיים הפוליטית חמקה מגזר דין זה בזכות האופן שבו הבינו היוונים את

לביצוע מלאכה, הוא מוותר על שניים מבין ארבעת היסודות של מעמדו כבן חורין [כלומר, על חופש הפעולה הכלכלי שלו ועל זכותו לתנועה בלתי מוגבלת], אבל מרצונו שלו ובאופן זמני". הראיות שמצטט ווסטרמן מעידות על כך שהחירות הובנה אז ככוללת "מעמד, הגנה מפני חילול העצמי, חופש פעולה כלכלי וזכות לתנועה בלתי מוגבלת", ומכאן שהעבדות היתה "חסרונם של ארבעת המאפיינים האלה". כשאריסטו מונה את "צורות החיים" באתיקה הניקומאכית (א', ה; אריסטו 1985, 19-20) ובאתיקה של איודימנטוס (Aristotle 2013, 6, 1215a35ff) הוא אפילו אינו מזכיר את צורת החיים של בעל המלאכה; בעיניו מובן מאליו שבעל המלאכה (*banausos*) אינו בן חורין (ראו *פוליטיקה* Aristotle, 1337b5, 1995, 2122). עם זאת, הוא מזכיר את "חיי עשיית הכסף" ושולל אותם, שכן "אין בוחרים בהם אלא מתוך כפיית־מה" (*אתיקה מהדורת ניקומאכוס*, 1096a5, אריסטו 1985, 20). העובדה שאמת המידה היא חירות מודגשת באתיקה של איודימנטוס: שם הוא מונה רק את [צורות] החיים שנבחרו מרצון [*ep' exousian*] (Westermann 1945).

6 על ההנגדה בין היפה לבין הנחוץ והשימושי ראו *פוליטיקה*, 1333a30 ff, 1332b32 (Aristotle 1995, 2115, 2116).

7 על ההנגדה בין החופשי (free) לבין הנחוץ והשימושי ראו שם, 1332b2 (2115).

חיי *הפוליס*, שנתפסו בעיניהם כצורת ארגון פוליטית מיוחדת מאוד, שנבחרה מתוך חירות, ובשום אופן לא כל צורה של פעולה הנחוצה כדי לאגד יחד את בני האדם בצורה מסודרת. אין זה שהיוונים או אריסטו לא היו ערים לעובדה שהחיים האנושיים תובעים תמיד צורה כלשהי של ארגון פוליטי ולכך ששליטה בנתינים עשויה לכונן צורת חיים מובחנת; אבל צורת החיים של הרודן, מאחר שהיתה בגדר צורך "ותו לא", לא יכלה להיחשב חופשית ולא היו לה יחסים עם *הביוס פוליטיקוס*.[8]

עם היעלמותה של עיר־המדינה העתיקה – נראה שאוגוסטינוס היה האחרון שידע לפחות מה היה פעם פירוש הדבר להיות אזרח – איבד המונח *חיי מעש* את המשמעות הפוליטית המובהקת שלו והצביע על כל מיני סוגים של מעורבות פעילה בעסקי העולם הזה. למען הסר ספק, לא נובע מכך שהעבודה והמלאכה טיפסו בהיררכיית הפעילויות האנושיות ועתה השתוו בהדרת הכבוד שיוחסה להן לחיים שהוקדשו לפוליטיקה.[9] אדרבא, ההיפך הוא הנכון: עתה נחשבה גם הפעולה כצורך בין צרכי החיים הארציים, כך שהעיון (*ביוס תיאורטיקוס*, שתורגם ל־*vita contemplativa*) נותר צורת החיים היחידה [שנחשבה] חופשית באמת.[10]

עם זאת, העליונות העצומה של העיון על פני פעילות מכל סוג שהוא, ובתוך כך גם הפעולה, אינה נוצרית במקורה. אנו מוצאים זאת בפילוסופיה הפוליטית של אפלטון, שם לא רק שכל הארגון־מחדש האוטופי של חיי *הפוליס* מודרך על ידי התובנה הנעלה של הפילוסוף,

---

8 על ההבחנה בין שלטון רודני לבין פוליטיקה ראו שם, 1277b8 (אריסטו 2009, 130). על הטיעון שלפיו חיי הרודן אינם שווים לחייו של אדם חופשי מפני שהראשון עסוק ב"דברים הכרחיים" ראו שם, 1325a24 (Aristotle 1995, 2103).

9 על הדעה הנפוצה שההערכה המודרנית של העבודה היא נוצרית במקורה, ראו ס׳ 44 להלן.

10 ראו אקווינס *Summa theologica* ii. 2, 179 (Aquinas 1966, 7-11), בייחוד סעיף 2, שם חיי המעש נובעים מתוך "צרכי החיים העכשוויים" (*vitae praesentis necessitas*), וגם בחיבור *Expositio in Psalmos*, שם מוטלת על הגוף הפוליטי המשימה למצוא את כל מה שהכרחי לחיים: *oportet invenire omnia necessaria ad vitam in civitate* (Aquinas 1995, 44.3).

אלא שכל מטרתו אינה אלא להפוך את צורת החיים של הפילוסוף לאפשרית. כבר באופן שבו אריסטו מבחין בין צורות החיים השונות, שבסדר שלהן ממלאים חיי ההנאה תפקיד זניח, ניכרת השפעתו המכוונת של אידיאל העיון (*תיאוריה*). לחירות העתיקה מצרכי החיים ומן הכפייה על ידי אחרים הוסיפו הפילוסופים את החירות וההסתלקות מפעילות פוליטית (סְכוֹלֶה),[11] כך שהמקור והתקדים לתביעה הנוצרית המאוחרת יותר לחופש ממעורבות בעניינים ארציים, מכל ענייני העולם הזה, היו נעוצים בא־פוליטיות הפילוסופית של העת העתיקה המאוחרת. מה שתבעו עד כה רק המעטים, נתפס עתה כזכות של כולם.

המונח *חיי מעש*, המקיף את כל הפעילויות האנושיות ומוגדר מנקודת המבט של השקט המוחלט של העיון, תואם אפוא את המונח היווני *אַסְכוֹלְיָה* ("אי־שקט"), שבאמצעותו ציין אריסטו כל פעילות, יותר מאשר את *הביוס פוליטיקוס* של היוונים. כבר אצל אריסטו ההבחנה בין שקט לאי־שקט, בין הימנעות מתנועה פיזית חיצונית עד כדי עצירת נשימה לבין פעילות מכל סוג שהוא, מכרעת יותר מאשר ההבחנה בין צורת החיים הפוליטית לתיאורטית, היות שבסופו של דבר אפשר למצוא את ההבחנה הזאת בתוך כל אחת משלוש צורות החיים. היא דומה להבחנה בין מלחמה לשלום: כשם שמלחמה מתקיימת למען השלום, כך כל סוג של פעילות, אפילו תהליכי המחשבה לבדה, חייב להגיע לשיאו בשקט המוחלט של העיון.[12] כל תנועה, תנועות הגוף והנפש כמו גם תנועות הדיבור והחשיבה, חייבת לחדול בפני

---

11 המילה היוונית *skholē*, כמו המילה הלטינית *otium*, פירושה קודם כל חירות מפעילות פוליטית ולא רק פנאי, למרות ששתי המלים משמשות גם כדי להצביע על חירות מעבודה ומצרכי החיים. בכל מקרה, הן תמיד מצביעות על מצב של שחרור מדאגות וטרדות. תיאור מצוין של חיי היומיום של אזרח אתונאי רגיל, הנהנה מחירות מלאה מעבודה וממלאכה, אפשר למצוא אצל פוסטל דה קולאנז' (Coulanges 1956, 334-336); התיאור שלו ישכנע כל אחד שפעילות פוליטית תבעה זמן רב בתנאים של עיר־המדינה. לאור העובדה שהחוק האתונאי לא התיר להישאר ניטרלי והעניש בשלילת אזרחות את אלה שסירבו לנקוט עמדה במחלוקת סיעתית, קל לשער כמה דאגות נלוו לחיים הפוליטיים הרגילים האלה.

12 ראו אריסטו *פוליטיקה* 1333a30-33 (Aristotle 1995, 2115). אקווינס הגדיר עיון בתור "מנוחה מתנועות העולם החיצון", *quies ab exterioribus motibus* (*Summa theologica* ii. 2. 179. 1; Aquinas 1966, 3-7).

האמת. האמת, בין שמדובר באמת העתיקה של ההוויה ובין שזו האמת הנוצרית של האל החי, יכולה לגלות את עצמה רק בדומיה אנושית גמורה.[13]

אותה משמעות שלילית של "אי־שקט" (*אסכוליה*, *nec-otium*) דבקה באופן מסורתי במונח *חיי מעש* עד תחילת העידן המודרני. ככזה הוא נשאר קשור בקשר הדוק להבחנה היונית המכרעת עוד יותר בין דברים שהם כשלעצמם מה שהינם לדברים שחבים את קיומם לאדם, בין דברים שהם *פִּיסֶי* (של הטבע) ודברים שהם *נומו* (של החוק). קדימות העיון על פני הפעילות נשענת על האמונה המוצקה שאף יצירה (work) מעשה ידי אדם לא תוכל לְשַׁוות ביופיה ובאמיתותה *לקוסמוס* הטבעי, הסובב מאליו בנצחיות חסרת שינוי ללא כל התערבות או סיוע מבחוץ, מידי אדם או אל. נצחיות זו נחשפת לעיני בני תמותה רק כאשר כל התנועות והפעילויות האנושיות שרויות במנוחה מושלמת. בהשוואה לגישה זו של שקט נעלמות כל ההבחנות והחלוקות הפנימיות בתוך חיי המעש. מנקודת המבט של העיון, לא משנה מה מפריע את השקט הנחוץ לו – חשובה רק העובדה שהוא מופרע.

אם כן, באופן מסורתי קיבל המונח *חיי מעש* את מובנו מחיי העיון. הדרת הכבוד המוגבלת שלו מוענקת לו מפני שהוא משרת את צרכי העיון המתרחש בגוף חי ומספק את מחסורו.[14] הנצרות, באמונתה בעולם הבא שהנאותיו מוכרות כבר מתענוגות העיון,[15] העניקה הכשר דתי לִדְרדוּרם של חיי המעש למעמדם המשני והנגזר; אבל קביעת הסדר עצמו התרחשה בד־בבד עם עצם גילוי העיון (*תיאוריה*) בתור כשירות אנושית, המובחנת במובהק מחשיבה ומהנמקה. הגילוי

---

13 אקווינס מדגיש את דממת הנפש וממליץ על חיי המעש משום שהם מתישים ועל כן "משקיטים תשוקות פנימיות" ומכשירים לעיון (*Summa theologica* ii, 2.182. 3, Aquinas 1966, 77-79).

14 אקווינס מתבטא בצורה מפורשת למדי לגבי הקשר בין חיי המעש לבין החסרים והצרכים של הגוף האנושי המשותף לחיות ולבני האדם (*Summa theologica* ii. 2. 182.1; Aquinas 1966, 67-73).

15 אוגוסטינוס מדבר על ה"נטל" (*sarcina*) שבחיים הפעילים שכופה עלינו החובה לגמול חסד, חיים שהיו נעשים בלתי נסבלים ללא ה"מתיקות" (suavitas) ו"תענוג האמת" שהעיון מעניק (*De civitate Dei* xix. 19; Augustine 2006, 495-496).

הזה התחולל באסכולה הסוקרטית, ומאז שלט במחשבה הפוליטית והמטאפיזית לכל אורכה של המסורת שלנו.[16] דומה שהעניין הנוכחי שלי אינו מחייב דיון בסיבות למסורת זו. ברור שהן עמוקות מן הנסיבות ההיסטוריות שהצמיחו את העימות בין *הפוליס* לפילוסוף ואגב כך גם הובילו, כמעט במקרה, לגילוי העיון בתור צורת החיים של הפילוסוף. סיבות אלה ודאי נעוצות בהיבט אחר לגמרי של המצב האנושי, שגווניו השונים אינם מתמצים בביטויים השונים של חיי המעש וניתן לשער שגם לא ימוצו, אפילו אם ייכללו בהם המחשבה והתנועה של שיקול הדעת.

על כן, אם השימוש במונח *חיי מעש* כפי שאני מציעה אותו כאן ניצב בסתירה גלויה למסורת, הרי זה מפני שאני מטילה ספק בסדר ההיררכי הגלום בהבחנה מראשיתה, לא בתוקפה של ההתנסות המצויה בבסיסה. אין פירוש הדבר שאני מבקשת לחלוק על המושג המסורתי של האמת כהתגלות ועל כן כמשהו שמעצם מהותו ניתן לאדם, או אפילו לדון במושג זה. גם אין פירוש הדבר שאני מעדיפה את הקביעה הפרגמטית של העידן המודרני, שלפיה יכול האדם לדעת רק את מה שהוא עושה בעצמו. איני טוענת אלא שהמשקל העצום שיוחס לעיון בהיררכיה המסורתית טשטש את ההבחנות ואת החלוקות הפנימיות בתוך חיי המעש עצמם, ושחרף מראית העין, השבר המודרני ביחס למסורת ולאחריו היפוך הסדר ההיררכי אצל מרקס וניטשה לא חוללו שינוי מהותי במצב זה. מעצם טבעה של ההעמדה המפורסמת של שיטות פילוסופיות או ערכים מקובלים־לשעתם "על ראשם", כלומר מעצם טבעה של פעולה זו עצמה, עולה שהמסגרת המושגית נותרת פחות או יותר ללא שינוי.

ההיפוך המודרני חולק עם ההיררכיה המסורתית את ההנחה שבכל

16 התרעומת הוותיקה של הפילוסוף נגד המצב האנושי של היות בעל גוף אינה זהה לבוז העתיק לצרכי החיים; להיות כפוף לצורך היה רק היבט אחד של הקיום הגופני, ומרגע שהגוף השתחרר מן הצורך הזה הוא היה מסוגל לאותה הופעה טהורה שהיוונים קראו לה יופי. לנטירת האיבה כלפי השעבוד לצרכים הגופניים הוסיפו הפילוסופים מאז אפלטון נטירת איבה כלפי תנועה מכל סוג. הפילוסוף חי בשקט גמור ומשום כך רק גופו שוכן בעיר. כאן מצוי גם המקור לגינוי הקדום לעסקנות (*polypragmosynē*) שהופנה כלפי אלה שהקדישו את חייהם לפוליטיקה.

הפעילויות של בני האדם חייב לשרור עניין אנושי מרכזי אחד, שכן ללא עיקרון מקיף אחד אי אפשר לכונן שום סדר. הנחה זו אינה מובנת מאליה, והשימוש שלי במונח *חיי מעש* מניח שהעניין המצוי בבסיס כל הפעילויות של חיי המעש אינו זהה לעניין המרכזי של חיי העיון, אינו נעלה עליו ואינו נחות ממנו.

3. נצח נגד אלמוות

הרעיון שלפיו האופנים השונים של מעורבות פעילה בענייני העולם הזה, מצד אחד, והמחשבה הטהורה ששיאה בעיון, מצד אחר, תואמים לשני עניינים אנושיים מרכזיים שונים לגמרי נודע בצורה זו או אחרת מאז "החלו אנשי המחשבה ואנשי הפעולה לפסוע בשבילים נפרדים",[17] כלומר, מאז עליית המחשבה הפוליטית באסכולה הסוקרטית. עם זאת, כאשר גילו הפילוסופים – ואף כי אי אפשר להוכיח זאת, מתקבל על הדעת שסוקרטס עצמו הוא שגילה זאת – שהתחום הפוליטי ממילא אינו מספק את כל צרכי הפעילויות העליונות של האדם, הם הניחו מיד שהם לא גילו משהו שונה בנוסף למה שכבר היה ידוע, אלא מצאו עיקרון גבוה יותר שצריך להחליף את העיקרון ששלט *בפוליס*. הדרך הקצרה, גם אם שטחית משהו, לתאר את שני העקרונות השונים האלה, שבמידת מה גם מתנגשים זה בזה, היא להיזכר בהבחנה בין אלמוות לנצח.

אלמוות פירושו התמדה בזמן, חיים ללא מוות בארץ זו ובעולם הזה כפי שניתנו, לפי התפיסה היוונית, לטבע ולאלים האולימפיים. על רקע זה, של חיי טבע המתמידים בחזרתם ושל אלים שחייהם נטולי־מוות וחסרי גיל, עמדו אנשים בני תמותה, בני התמותה היחידים ביקום אלמותי אבל לא נצחי, כשהם ניצבים לעומת חיי האלמוות של האלים שלהם אבל לא כפופים לשלטונו של אל נצחי. אם להאמין להרודוטוס, נראה שההבדל בין שני [העקרונות] התבלט בתפיסה העצמית היוונית

17 ראו את דברי קורנפורד: "מותו של פריקלס והמלחמות הפלופונזיות מסמנים את הרגע שבו אנשי המחשבה ואנשי הפעולה החלו לפסוע בשבילים נפרדים, שנועדו להתרחק עוד ועוד זה מזה עד שהחכם הסטואי חדל להיות אזרח של מדינתו ונעשה אזרח של היקום" (Cornford 1950, 54).

לפני שהפילוסופים נתנו לו ארטיקולציה מושגית, ומכאן שהוא קדם גם להתנסויות בנצחי המיוחדות ליוונים, העומדות בבסיס ההמשגה הזו. כשהרודוטוס דן בצורות אסיאתיות של פולחן ובאמונות באל בלתי נראה, הוא מציין במפורש שבהשוואה לאותו אל טרנסצנדנטי (כפי שהיינו אומרים זאת היום) המצוי מעבר לזמן, לחיים וליקום, האלים היווניים עשויים לפי טבעם של בני אנוש (אנתרופופיסיס): יש להם אותו טבע כמו לאדם, לא רק אותה צורה.[18] עניינם של היוונים באלמוות צמח מתוך ההתנסות שלהם בטבע אלמותי ואלים אלמותיים, שיחד הקיפו את החיים האישיים של בני האדם בני התמותה. ביקום שבו היה הכל אלמותי, נעשתה התמותה תו ההיכר של הקיום האנושי. בני האדם הם "בני התמותה", הדברים היחידים הקיימים שהנם בני תמותה, שכן בניגוד לחיות הם אינם קיימים רק בתור פרטים של מין שחייו האלמותיים מובטחים באמצעות רבייה.[19] היותם של בני האדם בני תמותה נעוצה בעובדה שהחיים האישיים, המתאפיינים בסיפור חיים מזוהה מלידה ועד מוות, צומחים מתוך חיים ביולוגיים. חיים אישיים אלה נבדלים מכל הדברים האחרים בנתיב הקווי הישר של תנועתם, החוצה, כביכול, את התנועה המחזורית של החיים הביולוגיים. זה פירושו של היות בן תמותה: לנוע לאורך קו ישר ביקום שבו הכל נע בסדר מחזורי, במידה שהוא נע בכלל.

משימתם של בני תמותה והפוטנציאל שלהם להגיע לגדולה נעוצים ביכולתם לייצר דברים – עבודות ומעשים ומלים[20] – שעשויים להיות

---

18 לאחר שסיפר כי לפרסים "אין דימויים של אלים, לא מקדשים ולא מזבחות, והם מחשיבים מעשים כאלה לטיפשיים", ממשיך הרודוטוס ומסביר כי הדבר מעיד על כך שהם "לא מאמינים, כמו היוונים, שהאלים הם אנושיים מטבעם (*anthropophyeis*)", או, נוכל להוסיף, שלאלים ולבני האדם יש אותו טבע (הרודוטוס 1998, ספר א, 131; ראו גם Pindar, *Carmina* (*Nemaea* vi, 1976, 116-118).

19 Pseudo Aristotle, *Economics* 1343b24 (Aristotle 1995, 2131). הטבע מבטיח למינים את היותם לנצח באמצעות החזרה (*periodos*), אבל אינו יכול להבטיח הווית נצח כזאת ליחיד. אותה מחשבה, "'לחיות' הוא 'קיום' לגבי היצורים החיים", מופיעה ב*על הנפש* (אריסטו 1989, ספר ב' פרק ד', 415ב, עמ' 38).

20 השפה היוונית אינה מבחינה בין "עבודות" למעשים" וקוראת לשניהם *erga* אם הם בני קיימא דים כדי לשרוד ודגולים דים כדי להיזכר. רק

ראויים לשכון בתחומו של מה שקיים לעולם, ולפחות במידה מסוימת הם אמנם כאלה, כך שבאמצעותם יכולים בני תמותה למצוא את מקומם ביקום אשר בו כל דבר זולתם הוא בן אלמוות. בזכות המסוגלות שלהם למעשה אלמותי, בזכות היכולת שלהם להותיר אחריהם עקבות לא מתכלים, משיגים בני האדם אלמותיות משל עצמם חרף היותם בני תמותה כיחידים, ובכך מוכיחים שהם בעלי טבע "אלוהי". ההבחנה בין האדם לחיה חוצה את המין האנושי עצמו: רק הטובים ביותר (*aristoi*), שמוכיחים את עצמם בהתמדה בתור הטובים ביותר (*אריסטֶאוּאין*, פועל שאין לו מקבילה בשום שפה אחרת) וש"מעדיפים תהילת אלמוות על פני דברים בני תמותה", הם אנושיים באמת; האחרים, המסתפקים בתענוגות שהטבע מספק להם, חיים ומתים כמו חיות. הרקליטוס עוד החזיק בדעה הזאת,[21] שקשה למצוא לה מקבילות בקרב פילוסופים אחרי סוקרטס.

בהקשר שלנו אין חשיבות רבה לשאלה מי גילה את הנצחי בתור המרכז האמיתי של המחשבה המטאפיזית החמורה, סוקרטס עצמו או אפלטון. נימוק כבד משקל לסברה שהיה זה סוקרטס מספקת העובדה שהוא לבדו מקרב ההוגים הגדולים – יחיד במינו במובן זה כמו במובנים אחרים – מעולם לא טרח להעלות על הכתב את מחשבותיו. שהרי מובן מאליו שלא משנה כמה טרוד ההוגה בנצח, ברגע שבו הוא מתיישב לכתוב את מחשבותיו, הוא חדל להתעניין בראש ובראשונה בנצח ומפנה את תשומת ליבו [למאמץ] להותיר עקבות למחשבותיו. בזאת הוא נכנס לתחום חיי המעש ובוחר בדרכם לקביעות ולאלמותיות פוטנציאלית. דבר אחד ודאי: רק אצל אפלטון העניין בנצחי וחיי הפילוסוף נתפסים כמצויים בסתירה מהותית ובעימות עם החתירה לאלמוות, זו צורת החיים של האזרח, *הביוס פוליטיקוס*.

כאשר הפילוסופים, או ליתר דיוק הסופיסטים, החלו לשרטט "הבחנות בלי סוף" ולהבחין בין עשייה לפעולה (*poiein* ו־*prattein*) קיבלו שמות העצם *poiēmata* ו־*pragmata* מובן רחב יותר (ראו אפלטון, *כרמידס* 163). הומרוס אינו מכיר עדיין את המילה *pragmata*, שתרגומה המוצלח ביותר כפי שהיא משמשת אצל אפלטון (*ta tōn anthropōn pragmata*) הוא "ענייני אנוש" ויש לה קונוטציות של טרדות והבלים. אצל הרודוטוס יכולה להיות ל־*pragmata* אותה קונוטציה (למשל, הרודוטוס 1998, ספר א', 155).

21 הרקליטוס, פרגמנט מס' 29, בתוך שקולניקוב 1988, 79.

התנסותו של הפילוסוף בנצחי, שאצל אפלטון היה *arrhēton* ("שאי אפשר לדבר עליו") ואצל אריסטו *aneu logou* ("ללא מלים"), ושמאוחר יותר הומשג בביטוי הפרדוקסלי *nunc stans* ("ההווה העומד"), יכולה להתרחש רק מחוץ לתחום העניינים האנושיים ומחוץ לריבוי של בני האדם, כידוע לנו ממשל המערה *בפוליטיאה* של אפלטון, שם הפילוסוף, לאחר שהשתחרר מן הכבלים שקשרו אותו לבני אדם כמותו, עוזב את המערה במעין "סינגולריות" מושלמת, ללא איש שילווה אותו או ילך בעקבותיו. בלשון פוליטית, אם למות אינו אלא "לחדול להיות בקרב בני אדם" אזי ההתנסות בנצחי היא מעין מוות, והדבר היחיד שמבדיל בינה לבין המוות הממשי הוא שאינה סופית משום שאף יצור חי אינו יכול לשאת בה לאורך זמן. וזה בדיוק מה שמבדיל בין *חיי העיון לחיי המעש* במחשבת ימי הביניים.[22] עם זאת, עניין מכריע הוא שלהבדיל מן ההתנסות באלמותי, להתנסות בנצחי אין פעילות תואמת ואין היא יכולה להתגלגל באיזושהי פעילות, שכן אפילו פעילות המחשבה, שמתרחשת בתוך עצמו של אדם באמצעות מלים, בבירור לא רק שאינה מספקת כדי לתת לה ביטוי אלא שהיא אף קוטעת ומחריבה את ההתנסות עצמה.

תיאוריָה או "עיון" היא המילה שניתנה להתנסות בנצחי, במובחן מכל הגישות האחרות, שבכוחן להתייחס לכל היותר לאלמותיות. ייתכן שלְגילוי הנצחי על ידי הפילוסופים סייע הספק המוצדק מאוד שלהם בסיכוייה של *הפוליס* לאלמוות או אפילו לקיום בר־קיימא, וייתכן שהזעזוע שהסב להם גילוי זה היה כה עצום שהם לא יכלו אלא לזלזל בכל חתירה לאלמותיות ולראות בה דבר הבל ותהילת שווא, וכך ודאי הציבו את עצמם בניגוד גלוי לעיר־המדינה העתיקה ולדת שהעניקה לה השראה. עם זאת, הניצחון שניצח לבסוף העניין בנצח את כל סוגי השאיפה לאלמוות לא הושג בזכות מחשבה פילוסופית. נפילת האימפריה הרומית הוכיחה בבירור ששום יצירה שנעשתה בידי בני תמותה אינה יכולה להיות אלמותית, ונלוותה אליה עלייתה של

22 "[גרגורי אומר]: אנחנו יכולים להישאר ממוקדים [באותו עניין] בחיי המעש, אבל בשום אופ ן אי אפשר לשמור על תשומת הלב בחיי העיון" (*In vita actica fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus*; Aquinas 1966, 63-65).

הבשורה הנוצרית, בדבר חיי־יחיד הנמשכים לעד, למעמדה בתור הדת הבלעדית של האנושות המערבית. שתי אלה יחדיו הפכו כל חתירה לאלמותיות ארצית לחסרת תוחלת ומיותרת. והצלחתן בהפיכת חיי המעש והביוס *פוליטיקוס* לשפחות של העיון הייתה כה גדולה, שאפילו עלייתו של [התחום] החילוני בעידן המודרני וההיפוך שנלווה אליה בהיררכיה המסורתית בין פעולה לעיון לא הספיקו כדי להציל משכחה גמורה את החתירה לאלמוות, שמלכתחילה היתה המקור והמרכז של *חיי המעש*.

4. האדם: חיה חברתית או פוליטית

חיי המעש, החיים האנושיים עד כמה שהם מעורבים בפועל בעשייה של דבר מה, נטועים תמיד בעולם של בני אדם ושל דברים מעשה ידיהם, [עולם] שאותו אין הם עוזבים ואף פעם אינם חורגים ממנו לגמרי. דברים ואנשים יוצרים את הסביבה לכל אחת מפעילויותיו של האדם, ופעילויות אלה יהיו חסרות ערך ללא מיקום כזה. אולם סביבה זו, העולם שאנו נולדים לתוכו, לא היתה מתקיימת ללא הפעילות האנושית שייצרה אותה – כמו במקרה של דברים שנוצרו בידי אדם; שמשגיחה עליה – כמו במקרה של אדמה מעובדת; או שייסדה אותה על ידי התארגנות – כמו במקרה של הגוף הפוליטי. שום חיים אנושיים, אפילו לא חייו של נזיר המתבודד בטבע הפראי, אינם אפשריים ללא עולם המעיד במישרין או בעקיפין על נוכחותם של בני אנוש אחרים.

כל הפעילויות האנושיות מותנות על ידי העובדה שבני האדם חיים יחד, אבל רק את הפעולה אי אפשר אפילו לדמיין מחוץ לחברת בני אדם. פעילות העבודה אינה מצריכה נוכחות של אחרים, אף כי יצור העובד בבדידות גמורה לא יהיה אנושי אלא חיית עבודה (*animal laborans*) במובן המילולי ביותר. אדם שטורח, יוצר ובונה עולם שרק הוא שוכן בו, יהיה בכל זאת אדם יוצר (fabricator), אם כי לא *homo faber*, אדם־העושה־במלאכה: הוא יאבד את התכונה המייחדת אותו כאנושי, ותחת זאת יהיה אל – לא הבורא, כמובן, אלא דמיורג אלוהי כפי שתיאר אותו אפלטון באחד המיתוסים שלו. הפעולה לבדה היא נחלתו הבלעדית של האדם; לא הבהמה ולא האל מסוגלים לה,[1] ורק

1 ראוי לציין שהאלים ההומריים פועלים אך ורק ביחס לבני אדם, שולטים בהם מרחוק או מתערבים בענייניהם. גם עימותים ומחלוקות בין האלים מתגלעים כמדומה בעיקר עקב חלקם בענייני אנוש או ההטיות הסותרות שלהם ביחס לבני תמותה. התוצאה היא אפוא סיפור שבו בני אדם ואלים פועלים ביחד אבל את הזירה עורכים בני התמותה, אפילו כאשר ההחלטה מתקבלת באסיפת האלים על האולימפוס. אני חושבת ש"שיתוף־פעולה" כזה נרמז בביטוי ההומרי *erg' andrōn te theōn te* ("הגבר הדומה לאלים",

הפעולה תלויה כל כולה בנוכחותם המתמדת של אחרים.

דומה שיחסים מיוחדים אלה בין הפעולה וההיות־יחד מצדיקים לגמרי את התרגום המוקדם של "החיה הפוליטית" (*zōon politikon*) אצל אריסטו בביטוי "החיה החברתית" (*animal socialis*), שניתן למוצאו כבר אצל סנקה ואשר נעשה לתרגום התקני דרך תומאס אקווינס: "האדם פוליטי מטבעו, כלומר, חברתי".[2] יותר מכל תיאוריה מפותחת, החלפה לא מודעת זו של הפוליטי בחברתי חושפת באיזו מידה אבדה ההבנה היוונית המקורית של הפוליטיקה. לעניין זה חשובה, גם אם לא מכרעת, העובדה שהמילה "חברתי" היא רומית במקורה ואין לה מקבילה בשפה או במחשבה היוונית. עם זאת, לשימוש הלטיני במילה *societas* היתה במקור גם משמעות פוליטית ברורה, גם אם מוגבלת: היא ציינה ברית בין אנשים למטרה מוגדרת, למשל כאשר בני אדם מתארגנים כדי לשלוט באחרים או לבצע פשע.[3]

הומרוס, *אודיסאה* שיר ראשון, 338 [1941, 13]): המשורר שר על מעשי האלים ובני האדם ("מעללי אלים ואדם, אשר משוררים ירוממו"), לא מספר סיפורים על אלים וסיפורים על בני אדם. בדומה לזה, *תיאוגוניה* של הסיודוס אינה עוסקת במעשיהם של אלים אלא בבריאת העולם (הסיודוס 1956, 93); על כן היא מספרת לנו כיצד באו הדברים לידי קיום באמצעות הולדה ולידה (החוזרות שוב ושוב). הזמר, "עבד נאמן" למוזות, "ישיר תהילת אנשים מני־קדם, גם את האלים הברוכים יהלל" (הומרוס 1941, 92 ואילך), אבל ככל שאני רואה, בשום מקום אינו שר אודות המעשים המהוללים של האלים.

2 *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*. הציטוט לקוח מאינדקס *Rerum* למהדורה הטאורינית (Taurinian) של אקווינס (1922). המילה "politicus" לא מופיעה בטקסט, אבל האינדקס מסכם את המשמעות של תומאס באופן נכון, כפי שניתן לראות ב *Summa theologica* i. 96, 4; ii. 2. 109. 3.

3 "חברת שליטים" (*societas regni*) אצל ליביוס, חברת פשע (*societas sceleris*) אצל קורנליוס נפוס (Nepos). אפשר היה לכרות ברית כזו גם למטרות עסקיות, ואקווינס עדיין מחזיק בדעה שבין אנשי עסקים מתקיימת "חברה אמיתית" רק "כאשר המשקיע עצמו שותף לסיכונים", כלומר רק כאשר השותפות היא באמת ברית (ראו Ashley 1931, 419).

רק [משהופיע] המושג המאוחר יותר, "חברת המין האנושי",[4] החלה לדבוק במונח "חברתי" המשמעות הכללית של תנאי אנושי יסודי. אין להבין מכך שאפלטון או אריסטו לא ידעו או לא התעניינו בכך שהאדם אינו יכול לחיות מחוץ לחברת בני האדם, אלא שהם לא מנו תנאי זה במסגרת המאפיינים האנושיים המובהקים; להיפך, [חברה] היתה מאפיין משותף לחיי אנוש ולחייהם של בעלי־חיים, ומסיבה זו לבדה היא לא יכלה להיות אנושית ביסודה. ההתאגדות הטבעית, החברותית גרידא של המין האנושי נחשבה בתור מגבלה שנכפתה עלינו על ידי צרכי החיים הביולוגיים, שהם אותם צרכים המשותפים לבעל החיים האנושי ולצורות אחרות של בעלי חיים.

לפי המחשבה היוונית, הכושר האנושי להתארגנות פוליטית לא רק שונה מההתקבצות הטבעית שמרכזה הוא הבית (*oikia*) והמשפחה, אלא מצוי בניגוד גמור לה. עלייתה של עיר־המדינה פירושה שהאדם קיבל "לצד חייו הפרטיים מעין חיים שניים, *הביוס פוליטיקוס* [החיים הפוליטיים] שלו. כעת שייך כל אזרח לשני סדרי קיום, ושוררת בחייו הבחנה חדה בין מה שהוא שלו (*idion*) ומה שמשותף (*koinon*)".[5] לא היתה זו רק דעה או תיאוריה של אריסטו אלא עובדה היסטורית פשוטה, שלייסוד *הפוליס* קדמה החרבתן של כל היחידות המאורגנות שנשענו על יחסי שארות, כמו ה־*phratria* וה־*phylē*.[6] מכל הפעילויות

---

4 *societas generais humani*. כאן ובהמשך אני משתמשת בביטוי "המין האנושי" (man-kind) כדי להצביע על מין האדם במובחן מ"אנושות" (mankind), שמציינת את כל בני אנוש.

5 Jaeger **1945, III, 111**

6 אף שהתזה העיקרית של פוסטל דה קולאנז', לפי ההקדמה לספרו *העיר העתיקה*, מתרכזת בהוכחה ש"אותה הדת" יצרה את ארגון המשפחה העתיקה ואת עיר־המדינה העתיקה, הוא מביא עדויות מרובות לכך שמשטר ה־*gens*, המבוסס על דת המשפחה, ומשטר העיר "היו למעשה שתי צורות ממשל מנוגדות... או שהעיר לא היתה יכולה לשרוד, או שבמהלך הזמן היא היתה מפרקת את המשפחה" (de Coulanges **1956, 252**). דומני שהסיבה לסתירה בספר גדול זה נעוצה בניסיונו של קולאנז' לדון בעת ובעונה אחת בעיר־המדינה הרומית ובזו היוונית; את הראיות ואת הקטגוריזציה שלו הוא שואב בעיקר מן הרגש המוסדי והפוליטי של הרומים, אף שהוא מכיר בכך שפולחן הווסטה (Vesta, אלת האח הביתי) "נחלש ביוון בשלב מוקדם מאוד... אבל הוא מעולם לא נחלש ברומי" (עמ' **146**). לא זו בלבד

ההכרחיות והמצויות בקהילות אנושיות, רק שתיים היו בעיני אריסטו פוליטיות וכוננו את מה שהוא כינה *ביוס פוליטיקוס*: הפעולה (*praxis*) והדיבור (*lexis*), שמתוכם צומח התחום של ענייני אנוש (*ta tōn anthrōpōn pragmata*, בלשונו של אפלטון), שממנו מודר בתוקף כל דבר הכרחי או שימושי גרידא.

עם זאת, אף שאין ספק שרק ייסודה של עיר־המדינה הוא שאִפשר לבני האדם לבלות את כל חייהם בתחום הפוליטי, בפעולה ובדיבור, נראה שהאמונה ששתי כשירויות אנושיות אלה קשורות יחדיו ונעלות על כל היתר קדמה *לפוליס* וניכרה כבר במחשבה הקדם־סוקרטית. את שיעור קומתו של אכילס ההומרי אפשר להבין רק אם רואים בו "עושה מעשי גדולה ונושא דברי גדולה".[7] להבדיל מההבנה המודרנית, מלים כאלה לא נחשבות גדולות משום שביטאו מחשבות גדולות; להיפך, כידוע לנו מהשורות האחרונות של *אנטיגונה*, ייתכן שהכושר ל"מלים גדולות" (*megaloi logoi*) שבהן אפשר להשיב למהלומות חזקות הוא שילמד לבסוף את האדם לחשוב לעת

שביוון היה הפער בין משק הבית והעיר עמוק בהרבה מאשר ברומי, אלא שרק ביוון הדת האולימפית, הדת של הומרוס ועיר־המדינה, נבדלה מן הדת העתיקה יותר של המשפחה ומשק הבית והיתה נעלה עליה. בעוד שווסטה, אלת האח הביתי (hearth), נעשתה למגינת "האח של העיר" ולחלק מן הפולחן הפוליטי הרשמי אחרי איחוד רומי וייסודה בשנית, בת זוגה היוונית, הסטיה (Hestia), מוזכרת לראשונה על ידי הסיודוס, המשורר היווני היחיד אשר, מתוך התנגדות מודעת להומרוס, הילל את החיים סביב האח ואת משק הבית. בדת הרשמית של *הפוליס* נדרשה הסטיה לפנות את מקומה לדיוניסוס באסיפה של תריסר האלים האולימפיים (ראו מומסן 1961, ספר ראשון, פרק 12; Graves 1955, 27. k).

7 [שינינו מתרגומו של טשרניחובסקי כדי להיות נאמנים לשימוש שארנדט עושה בפסוק, כאן ובמופע החוזר שלו בפרק הרביעי, עמ' 207.] התיאור מופיע בנאום פֶּנְיקְס, [הפרש הישיש], *באיליאדה*, שיר תשיעי, 443. הוא מתייחס בבירור לחינוך למלחמה ולאגורה, מקום המפגש הפומבי, שבה יכולים הגברים להצטיין. התרגום המילולי הוא "[אביך] מינה אותי ללמד אותך את כל זאת, להיות דובר של מלים ועושה מעשים" (*rhētēr' emenai prēktēra te ergōn mythōn te*) (הומרוס 2012, 222; ובתרגום העברי: "לשם כך שלח אותי, כדי שאלמדך כל זאת ותהיה איש מלים רהוט־דיבור ואיש מעשים ופעלים").

זקנתו.[8] המחשבה היתה משנית לדיבור, אבל הדיבור והפעולה נחשבו שווים זה לזה ומתקיימים זה לצד זה, מאותה דרגה ומאותו סוג; ובמקור היה פירוש הדבר לא רק שעל פי רוב הפעולה הפוליטית, ככל שזו נותרה מחוץ לספֵרה של האלימות, אכן מתבצעת במלים, אלא משהו יסודי יותר: שמציאת המלים הנכונות ברגע הנכון, בלי קשר למידע או למסר שהן עשויות לשאת, היא פעולה. רק אלימות צרופה היא אילמת, ועל כן באלימות גרידא לעולם לא יכולה להיות גדלות. אפילו כאשר, במועד מאוחר יחסית בעת העתיקה, הופיעו אמנויות המלחמה והדיבור (*rhetoric*) בתור שני הנושאים הפוליטיים העיקריים בחינוך, היתה זו התפתחות שהושפעה מאותם ניסיון ומסורת שקדמו *לפוליס* ונותרה כפופה להם.

בחוויית [החיים] *בפוליס*, שלא בלי הצדקה נקראה הפטפטנית שבגופים הפוליטיים, ועוד יותר מזה בפילוסופיה הפוליטית שצמחה ממנה, נפרדו הפעולה והדיבור ונעשו פעילויות עצמאיות יותר ויותר. הדגש הוסט מפעולה לדיבור, ולדיבור בתור אמצעי שכנוע ולאו דווקא בתור הדרך האנושית המובהקת להשיב, להחזיר מענה לשון שישווה למה שקרה או נעשה.[9] להיות פוליטי, לחיות *בפוליס*, פירושו שהכל

---

8 התרגום המילולי לשורות האחרונות *באנטיגונה* (350-54) הוא כדלהלן: "אבל מלים גדולות / פועלות נגד היהירים [או מחזירות להם] / על מכותיהם הגדולות / וכך לעת זקנה / קונה האדם תבונה" [שינינו מעט מתרגומו של אהרון שבתאי (הוצאת שוקן, 1990) כדי להיצמד לתרגום של ארנדט]. תוכנן של שורות אלה כה חידתי לאוזן המודרנית, עד שנדיר למצוא מתרגם שיעז למסור את מובנן כפשוטו. יוצא מן הכלל תרגומו של הלדרלין: "Grosse Blicke aber, / Grosse Streiche der hohen Schultern / Vergeltend / Sie haben im Alter gelehrt, zu denken /". אנקדוטה שמספר פלוטארך אולי תדגים את הקשר בין פעולה לדיבור ברמה הרבה יותר נמוכה. פעם ניגש אדם לדמוסתנס וסיפר על מכות נוראות שספג. "אבל", אמר דמוסתנס, "שום דבר מהדברים שאתה אומר לא נעשו לך". האיש נשא קולו וצווח: "דמוסתנס, שום דבר לא נעשה ליי?". ודמוסתנס נענה ואמר: "בשם זיבס, עכשיו אני שומע קולו של אדם מוכה ונעלב" (פלוטארך 1973, כרך ב׳ עמ׳ 398). שריד אחרון לקשר עתיק זה בין דיבור למחשבה, שנעדרת בו התפיסה שלנו שמחשבה מתבטאת במלים, ניתן למצוא בצירוף הרווח של קיקרו *ratio et oratio*.

9 אופייני להתפתחות הזו שכל פוליטיקאי כונה "רטוריקן" ושהרטוריקה, אמנות הדיבור בפומבי, להבדיל מהדיאלקטיקה, אמנות הדיבור הפילוסופי,

מוכרע במלים ובשכנוע ולא בכוח ובאלימות. לפי ההבנה העצמית היוונית, לאלץ אנשים באלימות, לצוות במקום לשכנע, היו דרכים קדם־פוליטיות לנהוג באנשים – דרכים שאפיינו את החיים מחוץ *לפוליס*, את חיי הבית והמשפחה, שם שלט ראש משק הבית בכוח רודני שאין עליו עוררין, או את חיי האימפריות הברבריות של אסיה, שאת עריצותן השוו לעתים קרובות לצורת הארגון של משק הבית.

ההגדרה של אריסטו לאדם בתור *zōon politikon* [בעל חיים פוליטי] לא רק שהיתה בלתי קשורה ואף מנוגדת להתאגדות הטבעית שנחוותה בחיי משק הבית, אלא שאפשר להבינה באופן מלא רק אם מוסיפים לה את ההגדרה המפורסמת השנייה שלו, ולפיה האדם הוא *zōon logon ekhon* ("בעל חיים בעל כושר דיבור"). התרגום הלטיני למונח זה כ־*animal rationale* [בעל חיים רציונלי] נשען על אי הבנה יסודית לא פחות מזו שעליה נשען המושג "בעל חיים חברתי". אריסטו לא התכוון להגדיר את האדם באופן כללי וגם לא לציין את הכושר הנעלה ביותר של האדם, שלדידו לא היה ה־*logos*, כלומר הדיבור או התבונה, אלא ה־*nous* [שכל], הכשירות לעיון, שהמאפיין העיקרי שלו הוא שאי אפשר לבטא את תוכנו בדיבור.[10] בשתי ההגדרות המפורסמות ביותר שלו רק ניסח אריסטו את הדעה הרווחת ב*פוליס* על אודות האדם ודרך החיים הפוליטית, שגרסה כי כל מי שחי מחוץ ל*פוליס* – עבדים וברברים – הוא *aneu logou* [חסר לוגוס], לא משולל כושר דיבור, כמובן, אלא נטול דרך חיים שבה הדיבור ורק הדיבור היה בעל מובן, ושבה העניין המרכזי של כל האזרחים היה לדבר אלה עם אלה.

בשום מקום, אולי, לא ניכר אי ההבנה העמוק שמבטא התרגום הלטיני של ה"פוליטי" ל"חברתי" בצורה ברורה יותר מאשר בדיון שבו משווה תומאס אקווינס את טבע השלטון במשק הבית עם השלטון הפוליטי: הוא מוצא שראש משק הבית דומה במידה מסוימת לראש

מוגדרת על ידי אריסטו בתור אמנות השכנוע (ראו *רטוריקה*, 1354a12ff, 1355b26ff, אריסטו 2002 עמ' 47, עמ' 50); ההבחנה עצמה לקוחה מאפלטון, *גורגיאס* 448 [אפלטון 1959, כרך א' עמ' 279-280]). במובן זה עלינו להבין את ההסבר היווני המקובל לשקיעת תביי, שיוחסה להזנחת הרטוריקה בעיר לטובת אימונים צבאיים (ראו Burckhardt 1977, III, 190).

10 אריסטו, *אתיקה: מהדורת ניקומאכוס* 1142a25 ו־1178a6 ואילך (אריסטו 1985, 148 ו־253 ואילך).

הממלכה, אבל, הוא מוסיף, כוחו אינו "מושלם" כמו זה של המלך.[11] [ואולם] לא רק ביוון ובפוליס, אלא גם לכל אורך העת העתיקה במערב, היה זה מובן מאליו שאפילו כוחו של הרודן גדול פחות, "מושלם" פחות מן הכוח שבו שלט ה־*paterfamilias* [אב המשפחה], ה־*dominus*, במשק הבית שלו, שכלל עבדים ומשפחה. ולא היה זה משום שצירוף הכוחות של ראשי משקי הבית השתווה לכוחו של שליט העיר וריסן אותו, אלא משום ששלטון מוחלט ללא עוררין וּתְחום פוליטי במלוא מובן המילה הוציאו זה את זה.[12]

5. הפוליס ומשק הבית

אמנם ההבנה הלקויה של התחום הפוליטי והתחום החברתי והזיהוי [המוטעה] ביניהם, ימיהם כימי תרגום המונחים היווניים ללטינית והתאמתם למחשבה הרומית־נוצרית, אך הבלבול גבר אף יותר עם השימוש המודרני [במונח] 'חברה' ועם הבנתו המודרנית. ההבחנה בין ספֶרת חיים פרטית לפומבית[13] תואמת את ההבחנה בין תחום משק הבית לתחום הפוליטי, אשר התקיימו כישויות נבדלות ומובחנות לפחות מאז עלייתה של עיר־המדינה העתיקה; אבל הפצעתו של התחום החברתי, שאינו פרטי וגם אינו פומבי במלוא מובן המלה, היא

---

11 אקווינס, שם, 3 .50 .2 ,ii.

12 המונחים *dominus* (אדון) ו־*paterfamilias* (אבי המשפחה) היו אפוא נרדפים, כמו המונחים *servus* (עבדים) ו־*familiaris* (בני משק הבית): *Dominum patrem familiae appelavenrunt; servos... familiare*s ("הם קראו לאדון אב המשפחה, ולעבדים בני משק הבית"; סנקה 1942, כרך א, עמ' 104-105). חירות האזרח הרומית העתיקה נעלמה כשהקיסרים הרומים אימצו את התואר *dominus*, "אותו שם שאוגוסטוס ואפילו טיבריוס דחו [מפני שראו בו] גידוף או קללה" (Wallon 1847 III, 21).

13 [במונח public מקופלים שני מונחים הקשורים זה בזה – פומבי וציבורי, והוא מתייחס בהתאם לתנאי הנראות ולנוכחותם־יחד של רבים. רוב הזמן בחרנו ב'פומבי', מפני שפומביות מניחה את קיומו של הציבור, הרבים הנוכחים יחד, או לפחות את אפשרות הופעתם. במקרים המעטים יחסית שבהם נדמה שהדגש הוא על ההתקבצות יחד וממד הנראות נדחק, ויתרנו על השימוש העקבי ובחרנו לתרגם את המונח ב'ציבורי'. וראו גם את ההבחנה של ארדנט בין מובני המונח, להלן סעיף 7.]

תופעה חדשה יחסית, שראשיתה חופפת את הפצעת העידן המודרני ושמצאה לה צורה פוליטית במדינת הלאום.

מה שמעניין אותנו בהקשר זה הוא קושי יוצא דופן שנגרם בשל ההתפתחות הזאת, הקושי להבין את החלוקה המכרעת בין התחום הפרטי לתחום הפומבי, בין הספֵרה של *הפוליס* לזאת של משק הבית והמשפחה, ולבסוף בין פעילויות הקשורות לעולם משותף לבין אלה הקשורות לתחזוקת החיים, חלוקה שהמחשבה הפוליטית העתיקה כולה נשענה עליה כעל אקסיומה ותפסה אותה כמובנת מאליה. על־פי תפיסתנו, הקו המפריד מטושטש לגמרי, מפני שאנו רואים את גוף העמים ואת הקהילות הפוליטיות בדמותה של משפחה, שהדאגה לענייניה היומיומיים מופקדת בידי מְנהל עצום של משק בית המקיף את האומה כולה. המחשבה המדעית התואמת את ההתפתחות הזאת כבר אינה מדע מדיני, אלא "כלכלה לאומית" או "כלכלה חברתית" או *Volkswirtschaft* [כלכלת עם], שכולן מצביעות על מעין "כלכלת בית קיבוצית" (collective house-keeping).[14] קיבוץ המשפחות המאורגנות באופן כלכלי לכלל העתק של משפחה על־אנושית אחת הוא מה שאנו מכנים "חברה", וצורת הארגון הפוליטית שלו נקראת "אומה".[15] לכן אנחנו מתקשים להבין כי לפי המחשבה העתיקה שעסקה בעניינים אלה, המונח "כלכלה מדינית" עצמו נראה כסתירה מושגית: כל מה שהיה "כלכלי", מה שהתייחס לחיי היחיד ולהישרדותו של המין, היה

14 לפי גונר מירדל, "הרעיון של כלכלה חברתית או משק בית קולקטיבי (*Volkswirtschaft*)" הוא אחד מ"שלושת המוקדים העיקריים" שסביבם "הספקולציה הפוליטית, שהכלכלה היתה חדורה בה מראשיתה, הגיעה לכדי זיקוק" (Myrdal 1953, xl).

15 ניסוח זה אינו שולל את הקביעה שמדינת־הלאום והחברה שלה צמחו מתוך הממלכה והפיאודליזם של ימי הביניים, שבמסגרתם נודעה ליחידת המשפחה ומשק הבית חשיבות שלא היו לה מתחרים בעת העתיקה הקלאסית. עם זאת, ההבדל ניכר. בתוך המסגרת הפיאודלית משפחות ומשקי בית היו כמעט בלתי תלויים אלה באלה, כך שמשק הבית המלכותי, שייצג אזור טריטוריאלי נתון ושלט באדונים הפיאודלים כראשון בין שווים (*primus inter pares*), לא התיימר להיות ראש של משפחה אחת כפי שמתיימר שליט אבסולוטי. ה"אומה" הימי ביניימית היתה גיבוב של משפחות; הפרטים החברים בה לא ראו בעצמם בני משפחה אחת המקיפה את כל האומה.

לפי הגדרתו עניין לא־פוליטי, עניין של משק הבית.[16]

מבחינה היסטורית, ייתכן מאוד שעלייתם של עיר־המדינה ושל התחום הפומבי התרחשה על חשבון התחום הפרטי של המשפחה ומשק הבית.[17] ובכל זאת, הקדושה העתיקה של האח (hearth), אף שביוון הקלאסית הודגשה הרבה פחות מאשר ברומא העתיקה, מעולם לא אבדה לגמרי. מה שמנע מה*פוליס* לחלל את החיים הפרטיים של אזרחיה וגרם לה לקדש את הגבולות המקיפים כל נחלה פרטית לא היה הכבוד לרכוש פרטי כפי שאנו מבינים זאת, אלא העובדה שללא בעלות על בית אדם לא יכול היה להשתתף בענייני העולם, מפני שלא היה לו בתוכו מיקום שהיה באמת שלו.[18] אפילו אפלטון, שתוכניותיו הפוליטיות כללו את ביטול הקניין הפרטי ואת הרחבת הספֵרה הציבורית עד כדי חיסול גמור של החיים הפרטיים, עדיין מדבר ביראת כבוד עמוקה על זאוס הרקאיוס, מגִנם של קווי הגבול, ואת ה־*horoi*, קווי התיחום המפרידים בין נחלה אחת לשנייה, הוא מכנה קדושים מבלי לראות בכך סתירה.[19]

התכונה המובהקת של הספֵרה הביתית היתה שבני אדם חיו בה יחד מפני שהיו מונעים על ידי הרצונות והצרכים שלהם. הכוח המניע

---

16 ההבחנה ברורה מאוד בפסקאות הראשונות של *כלכלה* מאת פסבדו־אריסטו, מפני ששם מונגד שלטון העריצות של אדם אחד (*mon-archia*) בארגון משק הבית עם הארגון השונה לגמרי של *הפוליס*.

17 באתונה ניתן לראות את נקודת המפנה בחקיקה של סולון. קולאנז׳ צדק כשראה בחוק האתונאי שחייב צאצאים לתמוך בהוריהם את ההוכחה לאובדן הכוח הפטרנלי (de Coulanges 1956, 315-16). עם זאת, הכוח הפטרנלי הוגבל רק במידה שהתנגש עם האינטרס של העיר, ולעולם לא לטובת בן משפחה יחיד. כך נמשכו מכירת ילדים והפקרת תינוקות לכל אורכה של העת העתיקה (״זכויות אחרות של השלטון בבית האב [*patria potestas*] נכחדו; אבל זכות ההפקרה לא נאסרה עד 374 לספירה״, כותב בארו; ראו Barrow 1928, 8).

18 בהקשר להבחנה זו, מעניין שהיו ערים יווניות שבהן חויבו האזרחים על פי חוק לחלוק את התבואה שלהם ולצרוך אותה במשותף, אף שכל אחד מהם החזיק בבעלות מוחלטת ולא מעורערת על אדמתו. ראו de Coulanges 1956, 61. קולאנז׳ קורא לחוק הזה ״סתירה סינגולרית״; אין כאן סתירה כלל, משום שלפי התפיסה העתיקה אין לשני סוגי הקניין האלה דבר במשותף.

19 אפלטון, *חוקים* 842 (1959, כרך ד׳, עמ׳ 279).

היה החיים עצמם – אלֵי הבית (penates) היו לפי פלוטארך "האלים המְחַיים אותנו ומזינים את גופנו"[20] – אשר, למען קיומם היומיומי כיחידים ולמען הישרדותם כחיי המין, נזקקים לחברתם של אחרים. היה זה מובן מאליו שהקיום היומיומי של היחיד צריך להיות המטלה של הגבר והישרדות המין מוטלת על האשה, ושני התפקודים הטבעיים האלה, עבודתו (labor) של הגבר המספק מזון ועצבונה של האשה היולדת (labor), כפופים לאותו כורח של חיים. הקהילה הטבעית במשק הבית נולדה אפוא מתוך הכרח, וההכרח שלט בכל הפעילויות שבוצעו במסגרתה.

תחום *הפוליס*, לעומת זאת, היה ספֵרה של חירות, ואם התקיים יחס בין שתי הספרות האלה, היה זה מובן מאליו ששליטה בצרכים ההכרחיים של החיים במשק הבית היא התנאי לחירות ב*פוליס*. בשום מצב לא היתה הפוליטיקה יכולה להיות רק אמצעי להגן על החברה – חברת המאמינים כמו בימי הביניים או חברת בעלי הרכוש כמו אצל לוק, חברה העסוקה בקדחתנות בתהליך של רכישה כמו אצל הובס או חברת יצרנים כמו אצל מרקס, חברה של בעלי משרות כמו החברה שלנו או חברת פועלים כמו בארצות הסוציאליסטיות והקומוניסטיות. בכל המקרים האלה, חירות החברה (ובמקרים אחדים חירותה לכאורה) היא התובעת והמצדיקה את ריסון הרָשות הפוליטית. החירות ממוקמת בתחומו של החברתי, והכוח הפיזי (force) או האלימות הופכים להיות המונופול של הממשל.

כל הפילוסופים היוונים, גם אלה שהתנגדו בתוקף לחיי *הפוליס*, הניחו כמובן מאליו שהחירות ממוקמת אך ורק בתחום הפוליטי, שההכרח הוא בראש ובראשונה תופעה קדם־פוליטית, מאפיין של ארגון משק הבית הפרטי, ושיש הצדקה להפעיל כוח ואלימות בספֵרה

---

20 de Coulanges 1956, 96. קולאנז' מצטט מתוך *Quaestiones Romanae* של פלוטארך (Plutarch 1975, #61, pp. 145-146). משונה שחרף הדגש החד־צדדי שהדגיש קולאנז' את אלי השאול בדת היוונית והרומית, הוא החמיץ את העובדה שאלים אלה לא היו רק אלי המתים והפולחן שלהם לא היה רק "פולחן מוות", אלא שדת תלוית־ארץ מוקדמת זו שירתה את החיים ואת המוות בתור שני היבטים של אותו תהליך. החיים צומחים מן הארץ ושבים אליה; לידה ומוות אינם אלא שני שלבים שונים של אותם חיים ביולוגיים הנתונים לשליטתם של האלים התת־קרקעיים.

הזאת שכן רק כך אפשר לשלוט בהכרח – למשל על ידי שליטה בעבדים – ולהיעשות חופשיים. כל בני־אנוש כפופים להכרח ולכן רשאים כולם לפעול באלימות כלפי אחרים; אלימות היא המעשה הקדם־פוליטי של השתחררות מצרכי החיים ההכרחיים למען החירות של עולם (the freedom of world). חירות זאת היא התנאי המהותי למה שהיוונים כינו מְבוֹרָכוּת, *eudaimonia* – מצב אובייקטיבי התלוי קודם כל בעושר ובבריאות. להיות עני או להיות חולה פירושם להיות כפוף להכרח פיזי, ולהיות עבד פירושו להיות כפוף גם לאלימות מעשה ידי אדם. אותה "אומללות" כפולה ומכופלת של העבדות אינה תלויה כלל ברווחתו הסובייקטיבית הממשית של העבד. גבר חופשי עני העדיף את חוסר הביטחון של שוק העבודה המשתנה מדי יום על פני משלח יד סדיר ומובטח, שהיה מגביל את חירותו לעשות כרצונו בכל יום ועל כן נתפס גם הוא כשעבוד (*douleia*); אפילו עבודה קשה ומפרכת נתפסה כעדיפה על פני החיים הקלים של רבים מן העבדים במשק הבית.[21]

עם זאת, אין דבר וחצי דבר בין הכוח הפיזי הקדם־פוליטי, שבאמצעותו שלט ראש משק הבית במשפחתו ובעבדיה ואשר נתפס כהכרחי מפני שהאדם הוא "בעל חיים חברתי" לפני שהוא "בעל חיים פוליטי", לבין "מצב הטבע" הכאוטי שתיארו הוגים במאה ה־17 – אותו "מצב הטבע" שבני האדם יכולים להיחלץ מאלימותו, לדבריהם, רק באמצעות ייסוד ממשל השם קץ ל"מלחמת הכול בכל" בעזרת מונופול על הכוח והאלימות "המטיל את מוראו על כולם".[22] להיפך, עצם המושג של שלטון (rule) והיות־נשלט, של ממשל וכוח שלטוני (power) כפי שאנו מבינים אותם ואת הסדר המוסדר שמתלווה אליהם,

---

21 הדיון בין סוקרטס ואיוטרוס (Eutherus) ב*מכרונות* של כסונופון מעניין למדי: ההכרח כופה על איוטרוס עבודה גופנית, והוא בטוח שגופו לא יוכל לעמוד בחיים מסוג זה למשך זמן רב וגם שבגילו המופלג הוא ייוותר בחוסר כל. אף על פי כן, הוא סבור שמוטב לעבוד מאשר לקבץ נדבות. בתגובה מציע סוקרטס לחפש אחר מישהו ש"מצבו טוב יותר וזקוק לעוזר". איוטרוס משיב כי לא יוכל לשאת מצב של שעבוד (*douleia*). כסנופון 1960, פרק שני, 8.

22 הובס 2009, פרק י"ג, עמ' 87.

נתפס בתור קדם־פוליטי ומשתייך לספֵרה הפרטית יותר מאשר לזו הפומבית.

הפוליס נבדלה ממשק הבית בכך שידעה רק "שווים", בעוד שמשק הבית היה מוקד של אי־שוויון [מהסוג] החמור ביותר. להיות חופשי פירושו לא להיות כפוף להכרח החיים או לפקודתו של אחר וגם לא לפקוד בעצמך [על אחרים]. משמעות הדבר היתה לא לשלוט ולא להישלט.[23] לפיכך לא התקיימה חירות בתחומו של משק הבית, שכן ראש משק הבית, השליט העומד בראשו, נחשב חופשי רק במידה שהיה בכוחו לעזוב את הבית ולהיכנס אל התחום הפוליטי, שבו היו הכול שווים. אין לטעות, לשוויון זה של התחום הפוליטי יש מעט מאוד מן המשותף עם מושג השוויון שלנו: פירושו היה לחיות ולבוא במגע אך ורק עם השווים לך, והוא הניח את קיומם של "לא שווים", שלמעשה היוו תמיד את רוב אוכלוסייתה של עיר־המדינה.[24] אם כן, שוויון לא היה קשור כלל לצדק כמו בזמנים המודרניים, אלא היה עצם מהותה של החירות: להיות חופשי פירושו היה להיות חופשי מאי־השוויון הנוכח ביחסי השליטה ולנוע בספֵרה נקייה משליטה ומהישלטות.

אלא שכאן מסתיימת האפשרות לתאר את ההבדל העמוק בין ההבנה העתיקה של הפוליטיקה להבנה המודרנית שלה במונחים של ניגוד ברור וחד־משמעי. בעולם המודרני, התחום החברתי והפוליטי מובחנים הרבה פחות. הקביעה שהפוליטיקה איננה אלא פונקציה של החברה, שהפעולה, הדיבור והמחשבה הם בראש ובראשונה מבני־על המבוססים על אינטרסים חברתיים, אינה גילוי של קרל מרקס אלא

---

23 האסמכתא המפורסמת והיפה ביותר היא הדיון בצורות הממשל השונות אצל הרודוטוס (1998, ספר ג' 80-83), שם אוטאנס (Otanes), מגן השוויון היווני (*isonomiē*) מכריז שהוא "אינו שואף לא לשלוט ולא להיות נשלט". אבל זו אותה רוח שבה קובע אריסטו ב*פוליטיקה* (1325a24) כי טובים חייו של אדם חופשי מחיי עריץ, ואגב כך כופר מניה וביה בחירותו של העריץ (Aristotle, 1988, 160). לפי קולאנז', כל המלים היווניות והלטיניות המבטאות מידה זו או אחרת של שליטה באחרים, כמו *rex*, *pater*, *anax*, *basileus*, מתייחסות במקורן ליחסים במשק הבית והיו שמות שהעבדים נתנו לאדונם (De Coulanges 1956, 89 ff., 228).

24 הפרופורציות אינן קבועות, ויש ודאי מידה של הגזמה בסיפור שמספר כסנופון על ספרטה, לפיו מתוך 4,000 בני אדם בכיכר השוק של העיר, אדם זר ספר לא יותר משישים אזרחים.

להיפך, היא בין ההנחות האקסיומטיות שמרקס קיבל ללא ביקורת מהכלכלנים הפוליטיים של העידן המודרני. הפיכה זו של הפוליטיקה לפונקציה של החברה אינה מאפשרת לתפוס שום פער משמעותי בין שני התחומים; ואין זה עניין של תיאוריה או אידיאולוגיה, מפני שעם עליית החברה, כלומר עם העלייה של "משק הבית" (*oikia*) או של הפעילויות הכלכליות אל התחום הפומבי, ניהול משק הבית וכל העניינים שנגעו קודם לכן לספֵרה הפרטית של המשפחה נעשו לעניין "קולקטיבי".[25] בעולם המודרני שני התחומים אמנם שוטפים זה אל תוך זה בקביעות, כמו גלים בזרם הבלתי פוסק של תהליך החיים עצמו.

היעלמות הפער שבני העת העתיקה נאלצו לחצותו מדי יום על מנת לחרוג מהתחום הצר של משק הבית ו"לעלות" אל התחום הפוליטי היא תופעה מודרנית במהותה. פער כזה בין הפרטי לפומבי המשיך להתקיים איכשהו בימי הביניים, אם כי הוא איבד הרבה ממשמעותו ושינה את מיקומו לחלוטין. היו שטענו, בצדק, שאחרי נפילת האימפריה הרומית הכנסייה הקתולית היא שהציעה לאנשים תחליף לאזרחות, אשר קודם לכן היתה בתחום סמכותו של הממשל העירוני.[26] המתח הימי ביניימי בין חשכת חיי היומיום לבין הזוהר הגרנדיוזי שנלווה לכל דבר קדוש, ובצידו העלייה מן החולין אל [התחום] הדתי, מקבילים במובנים רבים לעלייה מן הפרטי לפומבי

25 ראו מירדל, *היסוד הפוליטי*: "הרעיון שהחברה, כמו ראש משפחה, מנהלת משק בית לטובת החברים בה, מעוגן לעומקו בטרמינולוגיה הכלכלית... המונח הגרמני *Volkswirtschaftslehre* [כלכלה חברתית] מצביע על כך... שישנו סובייקט קולקטיבי של הפעילות הכלכלית... עם מטרה משותפת וערכים משותפים. באנגלית, ... המונחים 'תיאורית העושר' (wealth) או 'תיאורית הרווחה' (welfare) מבטאים רעיונות דומים" (Myrdal 1953, 140). "למה הכוונה בכלכלה חברתית שהפונקציה שלה היא ניהול משק בית חברתי? קודם כל משתמעת או מוצעת כך אנלוגיה בין היחיד שמנהל את משק הבית שלו או של משפחתו לבין החברה. אדם סמית וג'יימס מיל פיתחו את האנלוגיה הזו בצורה מפורשת. בעקבות הביקורת של ג'ון סטיוארט מיל, ועם ההכרה הנרחבת בהבחנה בין כלכלה מעשית לכלכלה פוליטית תיאורטית, פחת בדרך כלל הדגש שהושם על האנלוגיה" (שם, עמ' 143). ייתכן שחדלו להשתמש באנלוגיה עקב ההתפתחות שבה בלעה החברה את היחידה המשפחתית עד שנעשתה תחליף מושלם שלה.

26 Barrow 1953, 194

בעת העתיקה. ההבדל ניכר מאוד, כמובן, שכן גם אם הכנסייה שקעה עמוק בענייני העולם הזה, ביסודו של דבר העניין בעולם־אחר הוא שליכד תמיד את קהילת המאמינים. ואף שהזיהוי בין הפומבי לדתי מאולץ במקצת, התחום החילוני תחת השלטון הפיאודלי בכללותו אכן חפף את מה שהיה התחום הפרטי בעת העתיקה. תו ההיכר של [התחום החילוני] היה הטמעת כל הפעילויות אל תוך הספֵרה של משק הבית, אשר בה נכונה להם משמעות פרטית בלבד, וכתוצאה מכך היעדרות מוחלטת של תחום פומבי.[27]

צמיחה זו של התחום הפרטי, ובעצם גם ההבדל בין ראש משק הבית בעת העתיקה לבין האדון הפיאודלי, התאפיינו בכך שהאדון הפיאודלי היה יכול להשית צדק בגבולות שליטתו ואילו ראש משק הבית בעת העתיקה – גם אם היה ביכולתו לשלוט ביתר מתינות או ביתר קשיחות – לא הכיר חוקים וגם לא צדק מחוץ לתחום הפוליטי.[28] הכנסת כל הפעילויות האנושיות אל תוך התחום הפרטי והעמדת כלל היחסים האנושיים על הדוגמא של משק הבית העמיקו לחדור אל תוך הארגונים המקצועיים האופייניים של ימי הביניים, [שפעלו] בערים עצמן – הגילדות, האחוות (*confrèries*), אגודות האומנים

27 המאפיינים שמזהה לוואסר בצורת ארגון העבודה בחברה הפיאודלית נכונים לכל הקהילות הפיאודאליות: "כל אחד חי בביתו ומתפרנס בעצמו, האציל נשען על הווסאלים (*seigneurie*), האיכר המשוחרר (*vilain*) על עבודת האדמה (*sa culture*) והעירוני (*citadain*) על העיר" (Levasseur, 1900, 229).

28 ההתייחסות ההוגנת לעבדים שעליה ממליץ אפלטון ב*חוקים* (ספר ו', 777, 1959, כרך ד', עמ' 207-208) אינה קשורה במיוחד לצדק ואינה מומלצת "מתוך דאגה [לעבדים], אלא יותר מתוך כבוד לעצמנו". על הדו־קיום של שני חוקים, החוק הפוליטי של הצדק וחוק השלטון במשק הבית, כותב וואלון: "במשך זמן רב, אפוא... נמנע החוק מלחדור למשפחה, שבה הכיר בתור אימפריה של חוק אחר" (Wallon 1847, 200). הפסיקה העתיקה, בעיקר הפסיקה הרומית, ביחס לענייני משק הבית, ההתייחסות לעבדים, יחסי המשפחה ועוד, נועדה ביסודו של דבר לרסן את כוחו של ראש משק הבית, שבלעדיה היה בלתי מוגבל; אי אפשר היה להעלות על הדעת שלטון צדק בתוך החברה ה"פרטית" לגמרי של העבדים עצמם – הם היו בהגדרה מחוץ לתחום החוק וכפופים לשלטון אדונם. רק האדון עצמו, ככל שהיה גם הוא אזרח, היה כפוף לשלטון החוקים, שלטובת העיר אף צמצמו בסופו של דבר את סמכויותיו במשק הבית.

(ה־*compagnons*) ואפילו החברות העסקיות המוקדמות, אשר בהן "המילה 'חברה' (*companis*) עצמה רימזה, כמדומה, למשק הבית המשותף שעמד במקורה... [וכך גם] ביטויים כמו 'אנשים החולקים אותה כיכר לחם', 'אנשים החולקים את אותו הלחם ואותו היין'".[29] המושג הימי ביניימי של "הטוב המשותף" לא ציין כלל את קיומו של תחום פוליטי. אדרבא, הוא רק ביטא הכרה בכך שליחידים פרטיים יש אינטרסים משותפים, חומרניים ורוחניים, ושהם יכולים לשמור על פרטיותם ולדאוג לעסקיהם רק אם אחד מהם מקבל על עצמו לדאוג לאינטרס המשותף הזה. גישה זו לפוליטיקה, שהיתה נוצרית במהותה, נבדלת מן המציאות המודרנית לאו דווקא בזכות הכרה ב"טוב משותף" אלא בעיקר בזכות בלעדיותה של הספֵרה הפרטית והיעדרו של אותו תחום־כלאיים משונה שבו אינטרסים פרטיים לובשים משמעות ציבורית, התחום שאותו אנחנו מכנים "חברה".

אין זה מפתיע אפוא שהמחשבה הפוליטית של ימי הביניים, שהתייחסה אך ורק לתחום החילוני, נותרה בלתי מודעת לפער שבין החיים המוגנים במשק הבית לבין החשיפה חסרת הרחמים ב*פוליס*, ועל כן גם לסגולת האומץ כאחת מן העמדות הפוליטיות היסודיות ביותר. מה שעדיין מפתיע הוא שהתיאורטיקן הפוליטי הפוסט־קלאסי היחיד אשר, במאמץ יוצא דופן להשיב לפוליטיקה את כבודה העתיק, הבחין בפער הזה וידע משהו על האומץ הדרוש כדי לדלג מעליו, היה מקיאבלי, שזיהה אותו בעליית הקונדוטיירי, "אנשים ממעמד נמוך [ה]מגיעים לעמדות בכירות", מקיום פרטי אל הנסיכות, כלומר מהנסיבות המשותפות לכל בני האדם אל התהילה הזוהרת של מעשי הגדולה.[30]

אדם שעזב את משק הבית, תחילה כדי להפליג להרפתקה ולפתוח במפעל רב־תהילה ולאחר מכן פשוט כדי להקדיש את חייו לענייני העיר, נדרש לאומץ מפני שרק בתחומי משק הבית היו מעייניו נתונים בראש ובראשונה לחייו שלו ולהישרדותו. כל מי שנכנס לתחום

---

29 Ashley **1941, 415**

30 מקיאבלי **2010**, ספר שני, פרק **13**. "עלייה" זו מתחום או ממעמד אחד לגבוה יותר היא תֵמה חוזרת אצל מקיאבלי (ראו בייחוד **1988**, פרק **6** על היארו (Hiero) מסירקוז ופרק **7**; וכן **2010**, שם, עמ' **171-173**).

הפוליטי היה צריך להיות מוכן קודם כל לסכן את חייו, ואהבה גדולה מדי לחיים ניצבה כמכשול בפני החירות והיתה סימן ודאי של נטייה להשתעבד.[31] אומץ נעשה על כן לסגולה הפוליטית המובהקת, ורק אותם אנשים שניחנו בו יכלו להתקבל כחברים בהתאגדות שהיתה פוליטית בתוכנה ובתכליתה, ועל ידי כך לחרוג מן הצוותא הסתמי שצרכי החיים הדוחקים כפו על הכול – עבדים, ברברים ויוונים כאחד.[32] "החיים הטובים", כפי שכינה אריסטו את חיי האזרח, לא היו אפוא רק טובים יותר, משוחררים יותר מדאגה או אציליים יותר מן החיים הרגילים, אלא חיים בעלי איכות אחרת לגמרי. הם היו "טובים" במידה שלא היו אחוזים עוד בתהליך החיים הביולוגי, וזאת בזכות

---

31 "בזמנו של סולון כבר נתפסה העבדות כגרועה ממוות" (Schlaifer 1936). מאז זוהו "אהבת החיים" (*philopsychia*) ופחדנות עם נטייה להשתעבד. כך יכול אפלטון להאמין שהוכיח כי לעבדים נטייה טבעית להשתעבד מתוך העובדה שהם לא העדיפו מוות על פני עבדות (*פוליטיאה* 386a). הד מאוחר לכך ניתן למצוא עדיין בתשובתו של סנקה לטענות העבדים: "אם החירות מצויה בהישג יד, האם מישהו יכול בכלל להיות עבד?" (*Ep.* 77. 14) [תרגומו של אהרון קמינקא חוטא לכוונתה של ארנדט: "כה קרובה הישועה – ולמה יהא אדם עבד" (סנקה 1942, כרך ב', עמ' 3)] או באמירתו *vita si moriendi virtus abest, servitus est* ["כי החיים, אם נוטלים מהם את גבורת המיתה, עבדות הם" (שם, שם)]. כדי להבין את הגישה כלפי עבדות בעת העתיקה, אולי כדאי לזכור שרוב העבדים היו אויבים שהובסו ושלרוב רק מעטים מאוד מביניהם נולדו כעבדים. ושעה שברפובליקה הרומית הובאו העבדים בדרך כלל מאזורים שמחוץ לגבולות השלטון הרומי, העבדים היוונים היו לרוב בני אותו עם כמו אדוניהם; הם הוכיחו את אופיים העבדותי בכך שלא התאבדו, ומאחר שאומץ היה הסגולה הפוליטית המובהקת, הרי שבכך הפגינו את שפלותם ה"טבעית", את אי התאמתם להיות אזרחים. באימפריה הרומית השתנתה הגישה כלפי עבדים, לא רק עקב השפעת הסטואה אלא משום שחלק גדול בהרבה של אוכלוסיית העבדים כלל עבדים מלידה. אבל אפילו ברומא, וירגיליוס סבר (*אנאיס* vi) שיש קשר הדוק בין עבודה (*labos*) למוות נטול תהילה (וירגיליוס 1962, ספר שישי, עמ' 210 ואילך).

32 הרעיון שהאדם החופשי מובחן מן העבד באומץ ליבו הוא כמדומה התֵמה של פואמה שכתב המשורר היבריאס (Hybrias) מכרתים: "אוצרותי הם חנית, חרב ומגן יפה... אבל אלה שאינם מעזים לשאת חנית וחרב ואת המגן היפה שמגן על הגוף, כורעים כולם על ברכיהם ביראה ופונים אלי בתור אדון ומלך גדול" (Meyer 1910, 188).

השליטה בצרכים ההכרחיים של החיים עצמם, בזכות הפטור מעבודה ומלאכה ובזכות ההתגברות על דחף ההישרדות המולד של כל היצורים החיים.

בשורש התודעה הפוליטית היוונית נמצאת ההבחנה הזאת, כשהיא מנוסחת בבהירות וברהיטות שאין להן אח ורע. שום פעילות שנועדה רק לצרכי מִחיה, לקיום תהליך החיים ותו לא, לא הורשתה להיכנס לתחום הפוליטי, וזאת תוך נטילת סיכון חמור שהיה כרוך בהפקרתם של המסחר והתעשייה בידיהם העמלניות של עבדים וזרים, עד כדי כך שאתונה אכן נעשתה ל"עיר־פנסיון" עם "פרולטריון של צרכנים", כפי שתיאר מקס ובר בחיוניות רבה.[33] אופייה האמיתי של *הפוליס* הזו עדיין גלוי דיו בפילוסופיות הפוליטיות של אפלטון ואריסטו, גם אם קו הגבול שבין משק הבית *לפוליס* מטושטש מעת לעת – בעיקר אצל אפלטון, שהחל, כנראה בהשראת סוקרטס, לדלות את הדוגמאות וההמחשות שלו *לפוליס* מחוויות היומיום של החיים הפרטיים, אבל גם אצל אריסטו, שבעקבות אפלטון שיער כי לפחות המקור ההיסטורי של *הפוליס* חייב להיות קשור בצרכי החיים, ורק התוכן או התכלית הפנימית (*telos*) שלה חורגים מן החיים ומתעלים אל "החיים הטובים".

היבטים אלה של התורות שלימדה האסכולה הסוקרטית, שבמהרה נעשו אקסיומטיים עד כדי בנאליות, היו אז חדשים ומהפכניים מכול, והם לא צמחו מהתנסות ממשית בחיים פוליטיים אלא מן התשוקה להשתחרר מֵעֹלֶם, תשוקה שהפילוסופים יכלו להצדיק, על פי הבנתם שלהם, רק בהוכיחם שאפילו דרך חיים זו, המשוחררת מכולן, כרוכה עדיין בהכרח וכפופה לו. אבל הרקע של הניסיון הפוליטי הממשי, לפחות אצל אפלטון ואריסטו, נותר כה חזק עד שההבחנה בין ספֵּרת משק הבית לספֵּרת החיים הפוליטיים מעולם לא הוטלה בספק. בלי לשלוט בצרכים ההכרחיים של החיים במשק הבית, גם החיים וגם "החיים הטובים" אינם אפשריים, אבל הפוליטיקה לעולם איננה לשם החיים. עד כמה שהדברים נגעו לחברי *הפוליס*, חיי משק הבית התקיימו לשם "החיים הטובים" *בפוליס*.

---

33 Weber **1924, 147**

6. עלייתו של ה[תחום] החברתי

הפצעתה של החברה – עלייתן של עבודות הבית, הפעילויות, הבעיות ומנגנוני הארגון שלהן – מן הפנים האפלולי של משק הבית אל אורה של הספֵרה הפומבית, לא רק טשטשה את הגבול בין הפרטי לפוליטי אלא גם שינתה כמעט לבלי הכר את המובן של שני המונחים ואת המשמעות שהיתה להם ביחס לחיי היחיד והאזרח. לא רק שלא נסכים עם היוונים שחיי אדם החולפים בפרטיות של דלת אמותיו (*idion*), מחוץ לעולם המשותף, הם "אידיוטיים" בהגדרה, וגם לא עם הרומים שבעיניהם הציעה הפרטיות רק מפלט זמני מענייני הציבור (*res publica*); היום אנחנו מכנים בשם "פרטית" את ספֵרת האינטימיות, שאת ראשיתה אפשר אולי לזהות כבר בתקופה הרומית המאוחרת, אם כי לא בזמן כלשהו ביוון העתיקה, אך ודאי ששום תקופה לפני העידן המודרני לא התוודעה לריבוי גווניה.

אין זה רק עניין של שינוי דגש. לפי תחושת בני העת העתיקה, תכונת החָסֶך (privative trait) הכרוכה בפרטיות (privacy), הנרמזת במילה עצמה, היתה חשובה מכול; הפרטיות היתה, פשוטו כמשמעו, מצב של היות חשׂוך משהו, ואף חסר את הכשירויות הנעלות והאנושיות ביותר של האדם. אדם שחי רק חיים פרטיים, שכמו העבד לא הורשה להיכנס לתחום הפומבי או כמו הברברי בחר לא לייסד תחום כזה, לא היה אנושי באופן מלא. כשאנו משתמשים במילה "פרטיות" איננו חושבים עוד בראש ובראשונה על חסך, וזאת בין היתר בזכות ההעשרה העצומה של הספֵרה הפרטית הודות לאינדיבידואליזם המודרני. עם זאת, נראה שיש חשיבות גדולה אף יותר לכך שהפרטיות המודרנית מנוגדת לתחום החברתי – שלא היה ידוע לבני העת העתיקה, שראו בתוכנו עניין פרטי – בחריפות לא פחותה מכפי שהיא מנוגדת ל[תחום ה]פוליטי, במובנו המדויק. העובדה ההיסטורית המכרעת היא שהפונקציה הרלוונטית ביותר של הפרטיות המודרנית – מתן מחסה לאינטימי – לא התבררה בתור ניגודה של הספֵרה הפוליטית אלא בתור ניגודה של הספֵרה החברתית, ועל כן היא קשורה אליה קשר קרוב ואותנטי יותר.

הראשון שחקר ברהיטות את האינטימיות, ובמובן מסוים אפילו התיאורטיקן הראשון שלה, היה ז׳אן־ז׳אק רוסו, שבאורח אופייני למדי הוא המחבר הגדול היחיד שעדיין מזכירים אותו לעתים קרובות

בשמו הפרטי בלבד. הוא הגיע לגילוי שלו אגב התקוממות – לא נגד הדיכוי של המדינה, אלא נגד העיוות הבלתי נסבל שגרמה החברה ללב האנושי, נגד חדירתה לאזור הכמוס ביותר באדם, שעד אז לא נזקק להגנה מיוחדת. לאינטימיות של הלב, להבדיל ממשק הבית הפרטי, אין מקום מוחשי אובייקטיבי בעולם, ואת החברה שכנגדה היא מוחה ומאשרת את עצמה אי אפשר למקם באותו ביטחון כמו את המרחב הפומבי. אדרבא, בעיני רוסו גם האינטימי וגם החברתי היו אופנים סובייקטיביים של הקיום האנושי, ובמקרה שלו היה זה כאילו ז׳אן־ז׳אק מתקומם נגד אדם בשם רוסו. היחיד המודרני והקונפליקטים האינסופיים שלו, חוסר היכולת שלו לחוש בבית בחברה או לחיות מחוצה לה לגמרי, מצבי הרוח המשתנים תדיר והסובייקטיביזם הרדיקלי של חייו הרגשיים, נולדו מתוך התקוממות זו של הלב. אין שום ספק באותנטיות הגילוי של רוסו, גם אם האותנטיות של היחיד שהיה רוסו מוטלת בספק. הפריחה המרשימה של שירה ומוסיקה מאז אמצע המאה ה־18, שנמשכה כמעט עד השליש האחרון של המאה ה־19, ולצידה עליית הרומן, הצורה היחידה של אמנות שהיתה כולה חברתית והתרחשה בד בבד עם השקיעה המפתיעה לא פחות של כל צורות האמנות הפומביות יותר, ובמיוחד הארכיטקטורה, הן עדות מספקת ליחסים הקרובים בין החברתי לאינטימי.

התגובה המתקוממת נגד החברה, שבמהלכה גילו רוסו והרומנטיקאים את האינטימיות, כוונה בראש ובראשונה נגד התביעות המרדדות של החברתי, נגד מה שהיינו מכנים כיום הקונפורמיות הגלומה בכל חברה. חשוב לזכור שהתקוממות זו התחוללה לפני שעקרון השוויון, שמאז טוקוויל אנו תולים בו את אשמת הקונפורמיות, הספיק לבוא לידי ביטוי בתחום החברתי או הפוליטי. לשאלה אם אומה מורכבת מ[חברים] שווים או לא שווים אין בהקשר זה חשיבות רבה, שכן החברה תובעת תמיד שחבריה יפעלו כאילו הם בני משפחה אחת עצומה, שיש לה רק דעה אחת ואינטרס אחד. לפני התפרקות המשפחה בעידן המודרני היו אותם אינטרס משותף ודעה אחת מיוצגים על ידי ראש משק הבית, ששלט בהתאם להם ומנע פילוג אפשרי בקרב בני המשפחה.[34] החפיפה הניכרת של עליית החברה לשקיעת המשפחה

34 מיטיבה להדגים זאת הערה של סנקה, הדן בתועלת שיביאו עבדים

מצביעה בבירור על כך שמה שהתרחש בפועל היה היבלעות של היחידה המשפחתית אל תוך קבוצות חברתיות תואמות. השוויון בין חברי קבוצות אלה לא דמה כלל לשוויון השורר בין חברים שווי־מעמד (peers); יותר מכול הוא דמה לשוויון בין בני משק הבית לנוכח כוחו העריץ של ראש משק הבית, להוציא את העובדה שבחברה, שבה די בכך שמדובר באנשים רבים כדי לכפות בחוזקה את העוצמה הטבעית של אינטרס אחד משותף ודעה אחת המוסכמת על הכל, אפשר לוותר בסופו של דבר על השליטה בפועל של אדם אחד המייצג את האינטרס המשותף ואת הדעה הנכונה. תופעת הקונפורמיות מאפיינת את השלב האחרון של ההתפתחות המודרנית הזו.

נכון ששלטון מונרכי של אדם אחד, שהקדמונים קבעו כי הוא הכלי לארגון משק הבית, נעשה בחברה – כפי שאנו מכירים אותה כיום, כשבקודקוד הסדר החברתי כבר לא ניצב משק הבית המלכותי של שליט אבסולוטי – למעין שלטון של אף־אדם. אבל אותו אף־אחד, האינטרס האחד המשוער של החברה כמכלול בתחום הכלכלי, כמו גם הדעה האחת המשוערת של החברה המנומסת בסלון, אינו חדל לשלוט משום שאיבד את אופיו הפרסונלי. כפי שלמדנו מצורת הממשל החברתית ביותר, כלומר מן הבירוקרטיה (שהיא השלב האחרון של ממשל במדינת־הלאום, כשם ששלטון יחיד בעריצות מיטיבה או במשטר האבסולוטי היה השלב הראשון), שלטון של אף־אחד אינו בהכרח לא־שלטון; בנסיבות מסוימות הוא עשוי דווקא להיעשות לאחת הגרסאות האכזריות והרודניות ביותר של שלטון.

יש חשיבות מכרעת בכך שהחברה, בכל המישורים שלה, מדירה את אפשרות הפעולה, שקודם לכן הודרה ממשק הבית. תחת זאת מצפה החברה מכל אחד מחבריה לסוג מסוים של התנהגות וכופה מספר רב של כללים מגוונים, שכולם נוטים "לנרמל" את חבריה, לגרום להם להתנהג [לפי הכללים], למנוע פעולה ספונטנית או הישג יוצא דופן. אצל רוסו אנו פוגשים את התביעות האלה בסלונים של החברה הגבוהה, שהמוסכמות שלה תמיד מזהות את היחיד עם הדירוג שלו

משכילים (המכירים את כל הקלאסיקות בעל פה) לאדון שהנו, ככל הנראה, בור למדי: "נשאר העשיר ההוא בדמיונו מלומד ויודע מה שידע כל אחד מעבדיו" (סנקה 1942, כרך א', 64; מצוטט אצל Barrow 1928, 61).

במסגרת החברתית. מה שחשוב הוא הזיהוי הזה עם המעמד החברתי, ואין זה משנה אם המסגרת היא הדרגה הממשית בחברה הפיאודלית־למחצה של המאה ה־18, תואר בחברת המעמדות של המאה ה־19 או סתם תפקיד בחברת ההמונים של ימינו. נהפוך הוא, צמיחתה של חברת ההמונים רק מצביעה על כך שקבוצות חברתיות שונות עברו אותו תהליך של היבלעות אל תוך החברה האחת שעבר קודם לכן על היחידות המשפחתיות; עם הופעתה של חברת ההמונים הגיע סוף סוף התחום החברתי, לאחר כמה מאות שנים של התפתחות, לשלב שבו הוא מקיף את כל החברים בקהילה נתונה ושולט בהם במידה שווה ובאותה עוצמה. אבל החברה משווה בכל הנסיבות, וניצחונו של השוויון בעולם המודרני אינו אלא ההכרה הפוליטית והמשפטית בעובדה שהחברה כבשה את התחום הפומבי ושהצטיינות והבדל הפכו להיות ענייניו הפרטיים של היחיד.

שוויון מודרני זה, המבוסס על הקונפורמיות הגלומה בחברה ומתאפשר רק מאחר שההתנהגות תפסה את מקום הפעולה בתור הצורה הבולטת ביותר של יחסים אנושיים, שונה בכל מובן מן השוויון בעת העתיקה, ובעיקר בעיר־המדינה היוונית. להשתייך לאותו קומץ של "שווים" (*homoioi*) פירושו היה להיות מורשה לחיות בקרב השווים לך; אבל לתחום הפומבי עצמו, *לפוליס*, חלחלה רוח תחרותית קשוחה, שבה נדרש כל אחד להתבלט בלי הרף אל מול כל האחרים, להוכיח במעשים או בהישגים יוצאי דופן שהוא הטוב מכולם (*aien aristeuein*).[35] במלים אחרות, התחום הפומבי יוחד לאינדיבידואליות; הוא היה המקום היחיד שבו אנשים יכלו להראות מי הם באמת וללא תחליף. למען הסיכוי הזה, ומתוך אהבה לגוף פוליטי שאִפשר זאת לכולם, היה כל אחד מהם מוכן, פחות או יותר, לחלוק את משא השיפוט, ההגנה והמנהל של ענייני הציבור.

אותה קונפורמיות, ההנחה שבני האדם מתנהגים ולא פועלים זה ביחס לזה, היא שעומדת בשורש המדע המודרני של הכלכלה, שלידתו התרחשה יחד עם עליית החברה ואשר, יחד עם הכלי הטכני העיקרי

---

35 *Aien aristeuein kai hypeirochon emmenai allōn* (איליאדה שיר שישי, 208) ["להצטיין תמיד ולהתעלות על האחרים", הומרוס 1987, 163], היתה הדאגה העיקרית של גיבורי הומרוס, והומרוס היה "מחנכם של ההלנים".

שלו – הסטטיסטיקה – נעשה למדע החברה המובהק. הכלכלה – חלק לא חשוב במיוחד של האתיקה והפוליטיקה עד העידן המודרני, שהתבסס על ההנחה לפיה בני האדם פועלים בכל הנוגע לפעילויות הכלכליות שלהם כפי שהם פועלים מכל בחינה אחרת[36] – יכלה להיעשות בעלת אופי מדעי רק משעה שבני האדם נעשו יצורים חברתיים ונהגו כאחד לפי דפוסי התנהגות מסוימים, כך שאלה שלא כיבדו את הכללים יכלו להיחשב א־סוציאליים או חריגים.

חוקי הסטטיסטיקה תקפים רק כשמדובר במספרים גדולים או בתקופות ארוכות, ופעולות או אירועים יכולים להופיע בסטטיסטיקה רק בתור סטיות או תנודות. ההצדקה לסטטיסטיקה היא בכך שמעשים ואירועים הם התרחשויות נדירות בחיי היומיום ובהיסטוריה. עם זאת, מלוא המשמעות של היחסים השגרתיים אינו מתגלה בחיי היומיום אלא במעשים נדירים, כשם שמשמעותה של תקופה היסטורית נחשפת רק באירועים המעטים שמאירים אותה. יישומו של חוק המספרים הגדולים והתקופות הגדולות ביחס לפוליטיקה או להיסטוריה מסמן לא פחות מאשר מחיקה מכוונת של נושא הדיון שלהם עצמו, והחיפוש אחר משמעות בפוליטיקה או אחר מובן בהיסטוריה הוא מפעל חסר

36 "תפיסת הכלכלה הפוליטית בתור מה שהנו קודם כל 'מדע' מתחילה רק אצל אדם סמית" ולא היתה מוכרת לא רק לבני העת העתיקה וימי הביניים, אלא גם לדוקטרינה הקנונית, "הדוקטרינה הכלכלית והמלאה" הראשונה ש"נבדלה מן הכלכלה המודרנית בהיותה 'אמנות' ולא 'מדע'" (Ashley 1931, 379 ff.). הכלכלה הקלאסית הניחה שהאדם, במידה שהנו יצור פעיל, פועל אך ורק מתוך אינטרס־עצמי ומונע על ידי תשוקה אחת בלבד – התשוקה לרכוש. העובדה שאדם סמית ראה צורך להכניס "יד נעלמה לקידום תכלית שאינה חלק מכוונה [של אף אחד]" מוכיחה שאפילו מינימום זה של פעולה שיש לה מניע אחיד עדיין מכיל יותר מדי יוזמה שאינה ניתנת לניבוי מכדי לייסד מדע. מרקס הוסיף ופיתח את הכלכלה הקלאסית על ידי כך שהציב אינטרסים קבוצתיים או מעמדיים במקום אינטרסים אינדיבידואליים או אישיים וצמצם אינטרסים מעמדיים אלה לשני מעמדות עיקריים, קפיטליסטים ופועלים, כך שנותר עם קונפליקט אחד במקום שבו הכלכלה הקלאסית ראתה קונפליקטים סותרים ומרובים. הסיבה לכך שהכלכלה המרקסית עקבית ולכידה יותר, ועל כן, לכאורה, "מדעית" הרבה יותר מאלה של קודמיו, נעוצה בראש וראשונה בבנייתו של "אדם מחוברת", שהוא יצור פועל אפילו פחות מן "האדם הכלכלי" של הכלכלה הליברלית.

תקווה כאשר מבטלים כחסר חשיבות כל דבר שאינו התנהגות יומיומית או מגמות אוטומטיות.

עם זאת, חוקי הסטטיסטיקה תקפים לגמרי כאשר אנו עוסקים במספרים גדולים, ולכן מובן מאליו שכל גידול באוכלוסייה פירושו גידול בתקפות והקטנה ניכרת של ה"סטייה". מבחינה פוליטית, פירוש הדבר שככל שהאוכלוסייה של גוף פוליטי נתון גדולה יותר, כך גדל הסיכוי שהחברתי ולא הפוליטי יכונן את התחום הפומבי. היוונים, שעיר המדינה שלהם היתה הגוף הפוליטי האינדיבידואליסטי ביותר המוכר לנו והנוטה פחות מכול לקונפורמיות, היו מודעים היטב לעובדה שה*פוליס*, השמה דגש על הפעולה והדיבור, יכולה להתקיים רק אם מספר האזרחים נותר מוגבל. בני אדם המתקהלים יחדיו במספרים גדולים מפתחים נטייה כמעט בלתי נמנעת לעריצות, ותהא זאת עריצות של אדם יחיד או של שלטון הרוב; ואף שהסטטיסטיקה, כלומר ההתייחסות המתמטית למציאות, לא היתה ידועה לפני העידן המודרני, התופעות החברתיות המאפשרות התייחסות כזו – מספרים גדולים שיש בהם כדי להסביר קונפורמיות, ביהביוריזם ואוטומטיות בענייני אנוש – הן בדיוק אותם מאפיינים שלפי תפיסת היוונים את עצמם הבדילו בין הציביליזציה הפרסית לבין זו שלהם.

האמת המרה ביחס לביהביוריזם ולתקפות ה"חוקים" שלו היא שככל שיש יותר אנשים, כך הם נוטים יותר להתנהג [לפי הכללים] ונוטים פחות להתייחס בסובלנות לחוסר־התנהגות. מבחינה סטטיסטית יבוא הדבר לידי ביטוי במיתון התנודות. במציאות, ילך ויפחת הסיכוי שמעשים (deeds) יבלמו את נחשול ההתנהגות [לפי הכללים], והאירועים ילכו ויאבדו את המשמעותיות שלהם, כלומר את יכולתם לזרות אור על התקופה ההיסטורית. בשום אופן אין לראות באחידות סטטיסטית אידיאל מדעי תמים; אחידות זו היא האידיאל הפוליטי, שכבר אינו סוד, של חברה ששקעה לגמרי בשגרת חיי היומיום והסכינה עם ההשקפה המדעית הטבועה בעצם קיומה.

קשה מאוד להסביר את ההתנהגות האחידה שמתמסרת לקביעות סטטיסטיות, ומכאן גם לניבוי מדעי מדויק, באמצעות ההיפותזה הליברלית בדבר "הרמוניה" טבעית "בין אינטרסים", שהיא יסוד הכלכלה ה"קלאסית"; לא קרל מרקס כי אם הכלכלנים הליברלים עצמם הם שנאלצו להכניס [לדיון] את ה"בדיה הקומוניסטית", כלומר

להניח שלחברה כמכלול יש אינטרס אחד המנחה ב"יד נעלמה" את התנהגות בני האדם ומייצר הרמוניה מתוך האינטרסים המסוכסכים שלהם.[37] כל ההבדל בין מרקס לבין מבשריו היה שהוא התייחס למציאות של הקונפליקט, כפי שזו התבטאה בחברה של זמנו, באותה רצינות שבה התייחס לבדיה ההיפותטית של ההרמוניה; הוא צדק כשהסיק כי "חיברות האדם" ייצר באופן אוטומטי הרמוניה של כל האינטרסים, ורק היה אמיץ יותר מן המורים הליברלים שלו כשהציע לייסד במציאות את ה"בדיה הקומוניסטית" העומדת בבסיסן של כל התיאוריות הכלכליות. מה שמרקס לא הבין – ובזמנו גם לא יכול היה להבין – הוא שניצני החברה הקומוניסטית היו נוכחים במציאות של משק הבית הלאומי, ושהתפתחותם המלאה לא עוכבה על ידי שום אינטרס מעמדי כשלעצמו אלא רק על ידי המבנה המונרכי של מדינת־הלאום, שכבר אז אבד עליו הכלח. כמובן, מה שמנע מן החברה לתפקד בלא הפרעה היו רק שרידים מסורתיים מסוימים שהתערבו והמשיכו להשפיע על התנהגות המעמדות ה"נחשלים". מנקודת מבטה של החברה, אלו היו רק גורמים מפריעים בדרך להתפתחות מלאה של "כוחות חברתיים"; הם לא תאמו עוד את המציאות ולכן היו, במובן מסוים, "בדיוניים" הרבה יותר מן ה"בדיה" המדעית בדבר האינטרס האחד.

---

37 הטענה שהתועלתנות הליברלית, ולא הסוציאליזם, "נדחקת ל'בדיה קומוניסטית' מופרכת על אודות אחדות החברה" וש"הבדיה הקומוניסטית מובלעת ברוב הכתבים הכלכליים" היא אחת התזות העיקריות בעבודתו המבריקה של מירדל (Myrdal 1953, 54, 150). הוא מראה באופן משכנע שהכלכלה יכולה להיות מדע רק אם מניחים שאינטרס אחד חוצה את החברה כמכלול. מאחורי ה"הרמוניה של האינטרסים" מצויה תמיד "הבדיה הקומוניסטית" בדבר אינטרס אחד, שאפשר לקרוא לו רווחה (welfare) או טובת הציבור (commonwealth) [במובנו הארכאי; מילולית: "העושר המשותף"; ביטוי שמציין בהקשר האנגלי גם את הגוף הפוליטי כולו, האומה, ובמאה ה־17 היה התרגום המקובל ל'רפובליקה']. על כן כלכלנים ליברליים תמיד הונחו על ידי אידיאל "קומוניסטי", כלומר על ידי "האינטרס של החברה כמכלול" (שם, 95-194). לב הטיעון הוא ש[רעיון זה] "מסתכם בקביעה שחייבים לתפוס את החברה כסובייקט אחד. אלא שזה בדיוק מה שאי אפשר להמשיג. אילו היינו מנסים בכל זאת, היינו מבקשים לסלק בהפשטה את העובדה המהותית שהפעילות החברתית היא תוצאת הכוונות של כמה יחידים" (שם, 154).

ניצחון מלא של החברה ייצֵר תמיד סוג מסוים של "בדיה קומוניסטית", שהמאפיין הפוליטי הבולט שלה הוא שהיא אכן נשלטת על ידי "יד נעלמה", כלומר על ידי אף־אחד. מה שאנחנו מכנים באופן מסורתי מדינה וממשל מפנה כאן מקום למנהל טהור – מצב עניינים שמרקס חזה נכונה בתור "התפוגגותה של המדינה", אם כי הוא טעה בכך שהניח שרק מהפכה תוכל לחולל זאת, וטעה עוד יותר כאשר האמין שניצחון גמור זה של החברה יביא בסופו של דבר להופעתו של "תחום החירות".[38]

על מנת להעריך את היקף ניצחונה של החברה בעידן המודרני, את ההחלפה המוקדמת של הפעולה בהתנהגות ובעקבותיה את החלפת השלטון האישי בבירוקרטיה, שלטון של אף־אחד, ראוי לזכור שאחרי מדע החברה הראשון, הכלכלה, המחליף [פעולה] בדפוסי התנהגות רק באותו שדה מצומצם של פעילות אנושית, הגיעה בסופו של דבר היומרה החובקת־כל של מדעי החברה, שבתור "מדעי ההתנהגות" שואפים לצמצם את האדם כמכלול, בכל הפעילויות שלו, למישור של חיה מותנית ומתנהגת. אם הכלכלה היא המדע של החברה בשלביה המוקדמים, כאשר היא יכולה לכפות את כללי ההתנהגות שלה רק על מגזרים באוכלוסייה ועל חלקים מפעילויותיהם, עלייתם של "מדעי ההתנהגות" מצביעה בבירור על השלב הסופי בהתפתחות זו, שבו חברת ההמונים מכלה את כל הרבדים של האומה ו"התנהגות חברתית" נעשתה לתקן של כל תחומי החיים.

מאז עליית החברה, מאז הוכללו משק הבית ופעילויות תחזוקת הבית בתחום הפומבי, התבלטה בין מאפייני התחום החדש נטייה שאין לעמוד בפניה להתפשט ולבלוע אל קרבו את התחומים הוותיקים של הפוליטי והפרטי, כמו גם את ספֵרת האינטימיות שנוסדה מאוחר יותר. גידול קבוע זה, שאפשר להבחין בהאצה שלו, שהיתה קבועה לא פחות, לאורך שלוש מאות שנה לפחות, שואב את כוחו מן העובדה שבאמצעות החברה תועל תהליך החיים עצמו בצורה כזו או אחרת אל התחום הפומבי. התחום הפרטי של משק הבית היה הספֵרה שבה טופלו והובטחו צרכי החיים, ההישרדות האישית וגם המשך קיומו של המין

38 הצגה מבריקה של היבט זה של הרלוונטיות של מרקס לחקר החברה המודרנית, שמתעלמים ממנו בדרך כלל, מופיעה אצל Landshut 1956.

כולו. אחד ממאפייני הפרטיות, קודם לגילוי האינטימי, היה שהאדם התקיים בספֵרה הזו לא בתור יצור אנושי לאמיתו אלא רק בתור פרט של המין הביולוגי אדם. זאת בדיוק היתה הסיבה המכרעת לבוז העצום שרחשו לה בעת העתיקה. הופעת החברה שינתה את ההערכה שהספֵרה הזאת זכתה לה, אך כמעט שלא שינתה את טבעה. האופי האחדותי של חברה מכל סוג שהוא, הקונפורמיות שלה, המאפשרת רק אינטרס אחד ודעה אחת, מושרשים בסופו של דבר באֶחָדיוּת של המין האנושי. האחדיות הזו של המין האנושי אינה פנטזיה ואפילו לא היפותזה מדעית גרידא, כמו "הבדיה הקומוניסטית" של הכלכלה הקלאסית, ומשום כך חברת ההמונים, שבה מושל בכיפה האדם בתור בעל חיים חברתי ושבה אפשר לכאורה להבטיח את הישרדות המין בקנה מידה עולמי, יכולה באותו הזמן לאיים על האנושות בכליה.

אולי העדות הברורה ביותר לכך שהחברה היא־היא הארגון הפומבי של תהליך החיים עצמו מצויה בעובדה שבזמן קצר יחסית הפך התחום החברתי החדש את כל הקהילות המודרניות לחברות של פועלים (laborers) ובעלי משרות; במלים אחרות, הן התרכזו בבת אחת סביב הפעילות האחת הנחוצה לקיום החיים (כמובן, חברה של פועלים אינה מחייבת בהכרח שכל אחד מחבריה יהיה פועל או עובד בפועל – אפילו שחרור מעמד הפועלים והכוח הפוטנציאלי העצום שמעניק לו שלטון הרוב אינם מכריעים כאן – העיקר שכל השייכים לחברה יראו בכל מה שהם עושים בראש ובראשונה דרך לקיים את חייהם ואת חיי משפחותיהם). החברה היא הצורה שבה עובדת התלות ההדדית למען החיים גרידא מקבלת משמעות פומבית ואשר בתוכה מתירים לפעילויות הקשורות בהישרדות גרידא להופיע בפומבי.

השאלה אם פעילות כלשהי מבוצעת בתחום הפרטי או הפומבי כלל אינה עניין של מה בכך. כמובן, אופיו של התחום הפומבי חייב להשתנות בהתאם לפעילויות המורשות להתקיים בו, אבל גם טבעה של הפעילות עצמה משתנה במידה ניכרת. פעילות העבודה, אף שבכל הנסיבות היתה כרוכה בתהליך החיים במובן הבסיסי ביותר, הביולוגי, נותרה ללא שינוי במשך אלפי שנים, כלואה בחזרתיות הנצחית של תהליך החיים שבו היתה קשורה. הענקת מעמד פומבי לעבודה כלל לא ביטלה את אופייה כתהליך – דבר שאפשר היה לצפות לו אם זוכרים שגופים פוליטיים תמיד עוצבו על מנת להתמיד והחוקים

שלהם הובנו תמיד בתור מגבלות שהוצבו על תנועה – אלא להיפך, היא שחררה את התהליך הזה מן החזרתיות המונוטונית, המעגלית שלו והפכה אותו להתפתחות המתקדמת במהירות, שתוצאותיה שינו לגמרי את כל העולם המיושב בתוך כמה מאות שנים.

ברגע שתהליך העבודה השתחרר מן המגבלות שכפה עליה גירושה אל תוך התחום הפרטי – ושחרור זה של העבודה לא היה תוצאה של שחרור של מעמד הפועלים, אלא קדם לו – היה זה כאילו יסוד הגידול הטבוע בכל החיים האורגניים גבר לחלוטין וכיסה על תהליכי ההתפוררות המגבילים את החיים האורגניים ומאזנים אותם במשק הבית של הטבע. התחום החברתי, שבו קבע תהליך החיים את נחלתו הפומבית, קרא דרור לגידול לא טבעי, אם אפשר לומר כך, של הטבעי; והתברר כי נגד הגידול הזה – לא רק נגד החברה אלא נגד תחום חברתי הגדל בהתמדה – הפרטי והאינטימי, מצד אחד, והפוליטי (במובן הצר של המילה), מצד אחר, אינם מסוגלים להגן על עצמם.

מה שתיארנו כאן כגידול לא טבעי של הטבעי מוחזק בדרך כלל כתאוצה מתמדת של העלייה בתפוקת העבודה. הגורם האחד המשפיע ביותר בעלייה המתמדת הזאת מראשיתה הוא ארגון העבודה, הבא לידי ביטוי במה שמכונה חלוקת העבודה, שקדמה למהפכה התעשייתית; אפילו המיכון של תהליכי העבודה, הגורם השני בתרומתו לתפוקת העבודה, מתבסס על ארגון זה. מאחר שהעיקרון המארגן עצמו נובע בבירור מהתחום הפומבי ולא מהתחום הפרטי, חלוקת העבודה היא בדיוק מה שקורה לפעילות העבודה בתנאֵי התחום הציבורי, ומה שלעולם לא יכול היה לקרות בפרטיות של משק הבית.[39] דומה

39 כאן ובהמשך אני משתמשת במונח "חלוקת העבודה" רק ביחס לתנאי העבודה המודרניים, שבהם פעילות אחת מחולקת ומתפרטת לאינסוף מניפולציות קטנטנות, ולא ל"חלוקת העבודה" הנתונה בתהליך ההתמחות המקצועי. את זו האחרונה אפשר לסווג כך רק בהנחה שהחברה חייבת להיתפס בתור סובייקט אחד יחיד, ש"יד נעלמה" מחלקת את המשימה של סיפוק צרכיו בין החברים המרכיבים אותו. הוא הדין, בשינויים המתבקשים, באשר לרעיון המוזר של חלוקת עבודה בין המינים, שיש מחברים החושבים אפילו שהיא הראשונית ביותר. מייחסים אותה לסובייקט יחיד, האדם כמין ביולוגי, המין האנושי, שחילק את עמלו בין גברים לנשים. כאשר אותו טיעון משמש בעת העתיקה (למשל אצל כסנופון 2002, פרק 7, ס' 22,

שבשום ספֵרה אחרת של החיים לא הגענו לרמה כזו של הצטיינות כמו בטרנספורמציה המהפכנית של העבודה, עד כדי כך שהמובן המילולי של המילה עצמה (שתמיד התקשרה ל"עמל ותלאות" קשים מנשוא, למאמץ ולכאב ועל כן גם לעיוות הגוף האנושי, כך שרק מצוקה קיצונית ועוני היו יכולים לעמוד במקורה) החל לאבד את משמעותו עבורנו.[40] אמנם הצורך הדחוף הפך את העבודה הכרחית לקיום החיים, אבל הצטיינות היתה הדבר האחרון שאפשר היה לצפות לו ממנה.

המצוינות עצמה, *aretē* כפי שהיו מכנים אותה היוונים, *virtus* בפי הרומים, תמיד יוחסה לתחום הפומבי, שבו אפשר היה להצטיין, להיבדל מכל האחרים. כל פעילות המבוצעת בפומבי יכולה להגיע למידת הצטיינות שאין מה שישווה לה בתחום הפרטי; ההצטיינות, מעצם הגדרתה, מחייבת תמיד את נוכחותם של אחרים, ונוכחות זו זקוקה לפורמליות של הפומבי, שמכוננים אותה אחרים שווי מעמד – היא

עמ' 119), הדגש שלו ומשמעותו שונים לגמרי. החלוקה העיקרית היא בין חיים העוברים על האדם בדלת אמותיו, במשק הבית, לבין חיים שהוא חי בחוץ, בעולם. רק אלה האחרונים הם חיים ראויים לאדם, ולתפיסה של שוויון בין גבר לאשה, שהיא הנחה הכרחית לרעיון בדבר חלוקת העבודה, אין שם זכר, כמובן (ראו הערה 85 להלן). דומה שהעת העתיקה הכירה רק את ההתמחות המקצועית, שנקבעה מראש, כך הניחו, על פי התכונות והכישרונות הטבעיים. כך, העבודה במכרות הזהב, שהעסיקו כמה אלפי עובדים, התחלקה על פי החוזק והמיומנות. ראו J.P. Vernant 1955.

40 כל המלים האירופאיות ל'עבודה' – 'labor' בלטינית ובאנגלית, 'ponos' ביוונית, 'travail' בצרפתית, 'Arbeit' בגרמנית – מסמנות כאב ומאמץ ומשמשות גם לציין צירי לידה. ל'labor' יש אותו שורש אטימולוגי כמו ל'labare' ("לכרוע תחת העומס"); ל'ponos' ול'Arbeit' יש אותם שורשים אטימולוגיים כמו ל'עוני' ('penia' ביוונית ו'Armut' בגרמנית). אפילו הסיודוס, שכיום מונים אותו בין הבודדים שהגנו על העבודה בעת העתיקה, דירג את ה־ *ponon alginoenta* ("עבודה רוויית כאב") בתור הראשונה בין הרעות הפוקדות את האדם (*תיאוגניה* 226, בתוך הסיודוס 1956 עמ' 101, שורה 226 (שם מתורגם: "העמל רב־הצער"). לגבי השימוש היווני, ראו Herzog-Hauser 1952. שתי המלים הגרמניות 'Arbeit' ו'arm' נגזרות מ'־arbma' הגרמאנית, שפירושה בודד וזנוח, נטוש. ראו Kluge and Götze 1951. בגרמנית ימי ביניימית, המילה משמשת לתרגם את המלים [הלטיניות] *labor, tribulatio, persecutio, adversitas, malum* (ראו Vontobel 1946).

אינה יכולה להיות הנוכחות הנינוחה, המוכרת, של השווים ליחיד או הנחותים ממנו.[41] אפילו התחום החברתי – אף שהפך את ההצטיינות לאנונימית, הדגיש את התקדמות האנושות במקום את ההישגים של בני האדם ושינה לבלי הכר את מה שכלול בתחום הפומבי – לא היה מסוגל לחסל לגמרי את הקשר בין הביצוע (performance) הפומבי להצטיינות. אף שנעשינו מצוינים בעבודה שאנו מבצעים בפומבי, יכולתנו לפעול ולדבר איבדה הרבה מאיכותה הישנה מאז שעליית התחום החברתי גירשה את הפעולה והדיבור לספֵרת האינטימי והפרטי. הפרש משונה זה לא נסתר מעין הציבור, ובדרך כלל תולים אותו בהנחה שההתפתחות ההומניסטית הכללית שלנו משתרכת אחרי היכולות הטכניות שפיתחנו, או בפיגור של מדעי החברה, שעדיין אינם יודעים כיצד לשנות את החברה ולשלוט בה, אחרי מדעי הטבע, המשנים את הטבע ושולטים בו. בלי קשר לכשלים אחרים בטיעון הזה, שכה הרבו לעסוק בהם עד שאין טעם לחזור עליהם, ביקורת זו נוגעת רק לשינוי אפשרי בפסיכולוגיה של יצורי אנוש – מה שמכונה דפוסי ההתנהגות שלהם – ולא לשינוי העולם שבו הם מתנועעים. ופרשנות פסיכולוגית זו, שלפיה נוכחותו או היעדרו של תחום פומבי אינה רלוונטית בדיוק כמו כל מציאות מוחשית, ארצית אחרת, נראית מפוקפקת למדי לנוכח העובדה שאף פעילות אינה יכולה להגיע לכלל מצוינות אם העולם אינו מספק מרחב מתאים כדי לקיימה. השכלה, כושר־המצאה או כישרון – אף אחד מאלה אינו יכול למלא את מקומם של היסודות המכוננים את התחום הפומבי והופכים אותו למקום הנכון להצטיינות האנושית.

7. התחום הפומבי: המשותף

המונח "פומבי" (public) מסמן שתי תופעות הכרוכות זו בזו, אבל אינן זהות לגמרי:

---

41 הרעיון המצוטט למכביר של הומרוס, שלפיו גורע זאוס מחצית מעלותיו (aretē) של אדם ביום שבו נשבה זה לעבדות (*אודיסיאה* שיר 17, 320 ואילך, הומרוס 1941, 333), הושם בפיו של אבמיאוס [רועה החזירים], שהיה עבד בעצמו, ונאמר כהצהרה אובייקטיבית ולא כדבר ביקורת או כשיפוט מוסרי. העבד איבד מהצטיינותו מפני שאיבד את זכות הכניסה לתחום הפומבי, שבו ההצטיינות יכולה להיראות.

ראשית, פירוש המונח הוא שכל דבר המופיע בפומבי יכול להיראות ולהישמע על ידי כל אחד וניתן לו הפרסום (publicity) הרחב ביותר. מבחינתנו, הופעה – משהו שנראה ונשמע על ידי אחרים וגם על ידינו – מכוננת מציאות.[42] בהשוואה למציאות שמקנות ההישמעות וההיראות, גם לכוחות החזקים ביותר של החיים האינטימיים – לכמיהות הלב, למחשבות הרוח, לתענוגות החושים – יש קיום לא בטוח, קיום של צללים, אלא אם כן ורק מהרגע שבו הם משנים את צורתם, כמו מופקעים מן הפרטי והאישי ולובשים צורה מתאימה להופעה פומבית.[43] הרוַחַת שבתמורות אלה מתרחשת כאשר מספרים סיפור, ובאופן כללי כאשר חוויות פרטיות לובשות צורה אמנותית. אבל אין לנו צורך בדמות האמן כדי לחזות בשינוי התצורה הזה. בכל פעם שאנו מדברים על דברים שאפשר לחוות רק באופן פרטי או אינטימי, אנו מעבירים אותם לספֵרה שבה הם לובשים מציאות מסוג שלא היה יכול להיות להם לפני כן מעולם, ולא משנה באיזו עוצמה נחוו. נוכחותם של אחרים הרואים את מה שאנחנו רואים ושומעים את מה שאנחנו שומעים מעניקה לנו ביטחון במציאות העולם ובמציאותנו שלנו. ואף שהאינטימיות של חיים פרטיים מפותחים לעילא, כאלה שלא נודעו כמותם לפני עליית העידן המודרני ושקיעת התחום הפומבי שנלוותה אליה, תמיד תעצים ותעשיר מאוד את כל מנעד הרגשות הסובייקטיביים והתחושות הפרטיות, העצמה זו תבוא תמיד על חשבון הביטחון במציאות העולם ובני האדם.

ובאמת, התחושה העזה ביותר שאנו מכירים, עזה עד כדי כך שהיא מוחקת את כל החוויות האחרות, דהיינו, חווית הכאב הגופני החריף, היא בה בעת גם התחושה הפרטית ביותר, שקשה מכל למסור את תוכנה לזולת. לא רק שזאת אולי החוויה היחידה שאיננו יכולים לחולל בה תמורה ולהעניק לה צורה שתתאים להופעה פומבית, אלא

---

42 [’מציאות’, reality, כאן ובהמשך הפרק מציינת מה שיש לו קיום ממשי, שיש בו ממש בזכות ובאמצעות העובדה שהוא קיים בשביל רבים. במקומות שבהם זה היה אפשרי הותרנו את המילה ’מציאות’, אך לעתים נאלצנו להשתמש ב’ממשות’ או ’ממשי’.]

43 זהו גם הטעם לכך שאי אפשר "לכתוב מתווה לדמות של עבד כלשהו שחי [כעבד]... עד שהפציעו אל החירות ועשו לעצמם שם, הם [העבדים] נותרו דמויות צללים ולא אישים" (Barrow 1928, 156).

שחווית הכאב למעשה שוללת מאתנו את תחושת המציאות שלנו עד כדי כך שאנו יכולים לשכוח אותה במהירות ובקלות רבה יותר מכל חוויה אחרת. נראה שאין גשר שנמתח בין הסובייקטיביות הרדיקלית ביותר, שבה כבר "אי אפשר לזהות אותי", ובין עולם החיים שבחוץ.[44] במלים אחרות, כאב, באשר הוא באמת חוויית גבול בין החיים כ"היות בין אנשים" (*inter hominess esse*) לבין המוות, הוא כה סובייקטיבי ומרוחק מעולמם של הדברים ובני האדם עד שאינו יכול להגיע בכלל לידי הופעה.[45]

מאחר שתחושת המציאות שלנו תלויה לגמרי בהופעה, ולכן בקיומו של תחום פומבי שאל תוכו יכולים דברים להופיע מתוך אפלת הקיום תחת מחסה, אפילו אור הדמדומים המאיר את חיינו הפרטיים והאינטימיים נגזר בסופו של דבר מן האור הנוקב בהרבה של התחום הפומבי. ובכל זאת ישנם דברים רבים מאוד שאינם יכולים לשאת את האור הבהיר וחסר הרחמים שבנוכחותם הקבועה של אחרים בזירה הפומבית; שם אפשר לסבול רק את מה שנחשב רלוונטי, כזה הראוי

---

44 אני משתמשת כאן בשיר לא מוכר על כאב שכתב רילקה על ערש דווי. השורות הראשונות של השיר חסר הכותרת הן: "Komm du, du letzter, / den ich anerkenne, / heilloser Schmerz im leiblichen Geweb"; ["בואה אתה, האחרון שבו אכיר, / כאב־אין־מרפא בתוך רקמות הגוף"] והוא מסתיים כך: "/ Bin ich es noch, de da unkenntlich brennt? / Erinnerungen reiss ich nicht herein. / O Leben, Leben: Draussensein. / Und ich in Lohe. Niemand, der micht kennt" ["העוד אני הוא הבוער / שם לאין־הכר? / לא אגרור פנימה את הזכרונות. / חיים, חיים. הו להיות בחוץ / ואני ביקוד, ואין איש שידעני" (תרגום: עדה ברודסקי, מתוך 'קיץ 1926: חליפת מכתבים', כרמל, 2004)].

45 על הסובייקטיביות של הכאב והרלוונטיות שלה לצורות השונות של הדוניזם וסנסואליזם, ראו סעיפים 15 ו־43 להלן. בשביל [היצורים] החיים, המוות הוא בראש וראשונה שלילת הופעה, היעלמות (dis-appearance). אבל בניגוד לכאב, ישנו היבט אחד של המוות שבו הוא כביכול מופיע בין החיים, וזו הופעתו לעת זקנה. גתה העיר פעם שהזדקנות היא "נסיגה הדרגתית מהופעה" (*stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung*). האמת הטמונה בהערה הזאת, כמו גם ההופעה הממשית של תהליך ההיעלמות הזה, נעשים מוחשיים למדי בציורי דיוקן עצמי שציירו לעת זקנה רבי האמנים – רמברנדט, ליאונרדו ושכמותם – שבהם עוצמת העיניים מאירה, כמדומה, את הבשר הנסוג ומושלת בו.

להיראות או להישמע, והלא־רלוונטי הופך מאליו לעניין פרטי. אין פירוש הדבר, כמובן, שבאופן כללי עניינים פרטיים אינם רלוונטיים; להיפך, עוד יתברר לנו שישנם עניינים רלוונטיים מאוד שיכולים לשרוד רק בתחומו של הפרטי. אהבה, למשל, להבדיל מידידות, מומתת או מוטב נכחדת ברגע שהיא מוצגת בפומבי ("לעולם אל תבקש לספר את אהבתך / אהבה שלא נאמרה תִּהְיֶה"[46]). בגלל קיום נטול עולם [worldlessness] הטבוע בה, אהבה אינה יכולה שלא להיעשות שקרית ומעוותת כאשר משתמשים בה למטרות פוליטיות, כמו תיקון העולם או גאולתו.

מה שנתפס כלא רלוונטי מנקודת מבטו של התחום הפומבי עשוי להיות בעל קסם כה יוצא דופן ומַדְבֵּק עד שעם שלם עשוי לאמץ אותו כאורח חיים, בלי לשנות בשל כך את אופיו הפרטי במהותו. ההיקסמות המודרנית מ"זוטות", אף שהשירה של ראשית המאה ה־20 הטיפה לה כמעט בכל לשון אירופאית, מצאה את ביטויה הקלאסי ב"אושר זוטא" (*petit bonheur*) של העם הצרפתי. מאז שקיעת התחום הפומבי שלהם, שבעבר היה גדול ומפואר, התמחו הצרפתים באמנות של מציאת האושר בקרב "זוטות", בדלת אמותיהם, בין השידה למיטה, בין השולחן לכיסא, בחברת הכלב, החתול ואגרטל הפרחים, בהעניקם לדברים אלה תשומת לב ועדינות אשר, בעולם שבו תיעוש מזורז מחסל בקביעות את דברי יום אתמול כדי לייצר את החפצים של היום, עשויה להיראות אפילו כפינת האנושיות הטהורה האחרונה בעולם. אותה הרחבה של הפרטי, אותה היקסמות, כביכול, של עם שלם, אינה הופכת את הפרטי לפומבי, אינה מכוננת תחום פומבי, אלא להיפך, משמעותה היא רק שהתחום הפומבי נסוג כמעט לגמרי והגדולה באשר היא פינתה את מקומה לקסם; שכן, אף שהתחום הפומבי עשוי להיות גדול, אין הוא יכול להיות מקסים, בדיוק מפני שאינו יכול להעניק מחסה ללא־רלוונטי.

שנית, המונח "פומבי" מסמן את העולם עצמו, במידה שהוא משותף לכולנו ומובחן מאותו מקום בתוכו השייך לנו באופן פרטי. אלא שעולם זה אינו זהה עם הארץ או הטבע, במובנם כמרחב המוגבל

---

46 [ארנדט מצטטת ללא הפניה משירו של וויליאם בלייק, "Never seek to tell thy love". ראו Blake 1970, 458.]

לתנועת בני אדם וכתנאי הכללי לחיים אורגניים. אדרבא, הוא קשור לחפצים מעשה ידי אדם, למה שנבנה בידיים אנושיות, כמו גם למה שמתרחש בין אלה השוכנים יחד בעולם מעשה אדם. לחיות יחד בעולם פירושו, בעיקרו של דבר, שעולם של דברים מצוי בין אלה החולקים אותו, כמו ששולחן ממוקם בין אלה שיושבים סביבו; העולם, כמו כל מה שמצוי בין־לבין, מקשר בני אדם ומפריד ביניהם בעת ובעונה אחת.

התחום הפומבי, בהיותו העולם המשותף, מכנס אותנו יחדיו ועם זאת מונע אותנו מליפול איש על רעהו, כביכול. חברת ההמונים היא כה בלתי נסבלת לא בגלל מספר האנשים המעורבים בה, או לפחות לא בעיקר בגלל זה, אלא בגלל העובדה שהעולם שביניהם איבד את כוחו לכנסם יחד, לקשור אותם ולהפריד ביניהם. מוזרות המצב הזה דומה לסיאנס ספיריטואליסטי שבו כמה אנשים שנאספו יחד סביב שולחן עשויים לראות לפתע, הודות לאיזה מעשה כשפים, את השולחן נעלם מביניהם, כך ששני אנשים שישבו זה מול זה אינם מופרדים עוד, אבל אין גם שום דבר מוחשי הקושר אותם זה לזה.

היסטורית, אנו מכירים רק עיקרון אחד שהומצא במטרה להשאיר יחד קהילת אנשים שאיבדו את עניינם בעולם משותף ואינם חשים עוד שהוא קושר אותם זה לזה ומפריד ביניהם. המשימה הפוליטית העיקרית של הפילוסופיה הנוצרית המוקדמת היתה למצוא קשר בין אנשים שיהיה חזק דיו להחליף את העולם, ואוגוסטינוס הוא זה שהציע לייסד לא רק את ה"אחווה" הנוצרית אלא את כל היחסים האנושיים על מתת־חסד. אלא שאותה מתת־חסד, אף שחוסר העולמיות שלה תואם בבירור את החוויה האנושית הכללית של האהבה, גם מובחנת בבירור מזו האחרונה בהיותה – כמו העולם – דבר מה שנמצא בין בני האדם: "אפילו בין (inter se) שודדים מתקיים מה שהם קוראים מתת־חסד".[47] דוגמא מפתיעה זו לעיקרון הפוליטי הנוצרי נבחרה למעשה במחשבה תחילה, מפני שהקשר של מתת החסד בין אנשים, אף שאין בכוחו לייסד תחום פומבי משל עצמו, הולם למדי את העיקרון הנוצרי המרכזי של חוסר־עולמיות ומתאים להפליא להנחות קבוצה של אנשים חסרי־עולם במהותם, קבוצה של קדושים או פושעים, בדרכם בעולם, אם רק

47 Augustine, *Contra Faustum Manichaeum*, v. 5, 1995, 164

מניחים שהעולם עצמו נידון לאבדון ושכל פעילות בו מתנהלת תחת ההסתייגות ש[היא תימשך רק] "כל עוד מוסיף העולם להתקיים" (*quamdiu mundus durat*).[48] אופייה הלא־פוליטי, לא־פומבי של הקהילה הנוצרית הוגדר מראשיתה באמצעות התביעה שהיא תהווה קורפוס, "גוף", שאיבריו אמורים להתייחס זה לזה כמו אחים בני אותה משפחה.[49] מבנה החיים הקהילתיים נגזר על פי דגם היחסים בין בני משפחה מפני שאלה נודעו כלא־פוליטיים ואפילו כאנטי־פוליטיים. מעולם לא נוצר תחום פומבי בין בני המשפחה ולכן גם לא היה לו סיכוי להתפתח מתוך חיי הקהילה הנוצרית, כל עוד התנהלו חיים אלה אך ורק על פי העיקרון של מתת־חסד. גם אז, כידוע לנו מן ההיסטוריה ומן הכללים של מסדרי הנזירים – הקהילות היחידות שבהן ניסו אי פעם להפעיל את עקרון מתת־החסד כמכשיר פוליטי – הסכנה שפעילויות שהתנהלו תחת "הכרח החיים בהווה" (*necessitas vitae praesentis*)[50] יובילו מאליהן, מאחר שהתבצעו בנוכחות אחרים, לייסודו של מעין עולם־שכנגד, תחום פומבי בתוך המסדרים עצמם, היתה גדולה דיה כדי לחייב תוספת של כללים

48 זוהי כמובן קדם הנחה שאפילו הפילוסופיה הפוליטית של תומאס אקווינס מוסיפה להחזיק בה (Aquinas 1996, *Summa theologica*, ii, 2, 181. 4, 63-66).

49 המונח *corpus rei publicae* [גוף העניינים הפוליטיים או גוף הרפובליקה] רווח בלטינית הקדם־נוצרית, אבל נושא קונוטציה של האוכלוסייה השוכנת ברפובליקה (*res publica*), בתחום פוליטי נתון. המונח היווני התואם, *sōma*, לעולם אינו משמש במובן פוליטי ביוונית הקדם־נוצרית. נראה שהמטפורה מופיעה לראשונה אצל פאולוס (אגרת ראשונה אל הקורינתים יב: 12-27) והיא שכיחה אצל הכותבים הנוצרים המוקדמים (ראו למשל השימוש של אמברוזיוס ב־*De officiis* [Ambrosius 2001, vol. 1, p. 363], ושל טרטוליאן ב־*Apology* 39 [Tertullian 1950, p. 92]). עניין זה נעשה חשוב במיוחד בתיאוריה הפוליטית של ימי הביניים, שהניחה פה אחד שכל בני האדם הם מעין גוף אחד (*quasi unum corpus*, אקווינס, שם, 1 .81. 1. ii). אבל בעוד שהכותבים המוקדמים הדגישו את השוויון בין האיברים, שכולם נחוצים באותה מידה לרווחת הגוף כמכלול, מאוחר יותר הוסט הדגש אל ההבדל בין הראש לאיברים, אל חובתו של הראש לשלוט ואל חובת האיברים לציית (ביחס לימי הביניים, ראו Chroust 1947).

50 תומאס אקווינס, שם, 2 .179. 2. ii.

ותקנות. בין אלה, הרלוונטי ביותר בהקשר שלנו היה האיסור על הצטיינות ועל הגאווה הכרוכה בה.[51]

חוסר־עולמיות כתופעה פוליטית אפשרי רק על יסוד ההנחה שהעולם לא ישרוד; אלא שעל יסוד ההנחה הזו כמעט בלתי נמנע שצורה כזו או אחרת של חוסר־עולמיות תתחיל לשלוט בזירה הפוליטית. כך קרה אחרי שקיעת האימפריה הרומית ונראה שהדבר קורה שוב בימינו, גם אם מסיבות שונות לחלוטין ובצורות אחרות, אולי אף עגומות יותר. ההימנעות הנוצרית מהבלי העולם הזה בשום אופן אינה המסקנה היחידה שניתן לגזור מן ההכרה שמה שנוצר בידי אדם, תוצר של ידיים בנות תמותה, אף הוא בן תמותה כמו אלה שיצרו אותו. להיפך, הכרה כזאת עשויה גם להעצים את ההנאה מדברים ארציים ואת צריכתם, את כל אורחות המגע ומשא שבהם העולם אינו נתפס בראש ובראשונה בתור *קוינון* (*koinon*), זה המשותף לכל. אלא שקיומו של תחום פומבי, והתמורה המתחוללת כתוצאה מכך והופכת את העולם לקהילה של דברים המקבצת אנשים יחדיו וקושרת אותם זה לזה, תלוי לחלוטין בהתמדה. כדי שהעולם יכלול מרחב פומבי, אי אפשר לייסד מרחב כזה למען דור אחד בלבד ולתכנן אותו רק למענם של החיים; הוא חייב לחרוג ממשך חייהם של אנשים בני תמותה.

בלי החריגה הזו לאלמותיות ארצית פוטנציאלית לא ייתכנו שום פוליטיקה במובנה המדויק, שום עולם משותף ושום תחום פומבי. שכן, להבדיל מן הטוב המשותף כפי שהבינה אותו הנצרות – ישועת נפשו של היחיד כדאגה המשותפת לכולם – העולם המשותף הוא מה שאנחנו נכנסים אליו בהיוולדנו ועוזבים מאחורינו במותנו. הוא חורג ממשך חיינו אל העבר ואל העתיד גם יחד; הוא היה שם לפני שבאנו ויוסיף להתקיים אחרי שהותנו הקצרה בתוכו. עולם זה הוא מה שאנו חולקים לא רק עם אלה שחיים אתנו, אלא גם עם אלה שהיו כאן לפנינו ועם אלה שיבואו אחרינו. אבל עולם משותף כזה יכול לשרוד את בואם ולכתם של דורות רק במידה שהוא מופיע בפומבי. פומביות התחום הפומבי היא זו שמסוגלת לקלוט את כל מה שבני אדם עשויים לרצות להציל משיני הזמן ולשוות לו זוהר לאורך מאות בשנים. לאורך עידנים

---

51 ראו סעיף מס׳ 57 של תקנון המסדר הבנדיקטיני, אצל Lavasseur 1990, 187: אם החל אחד הכמרים להתגאות בעבודתו, היה עליו לוותר עליה.

רבים לפנינו – אבל כיום כבר לא – נכנסו בני אדם לתחום הפומבי מפני שביקשו שמשהו משלהם או משהו שהיה להם במשותף עם אחרים יתמיד יותר מאשר חייהם הארציים (קללת העבדות היתה נעוצה אפוא לא רק בשלילת החירות והנראות, אלא גם בפחדם של אותם אנשים אלמונים עצמם "שמן האלמוניות הם יעברו מן העולם מבלי להותיר זכר לכך שהתקיימו אי פעם").[52] אולי העדות הברורה ביותר לאובדנו של התחום הפומבי בעידן המודרני היא האובדן הכמעט מלא של כל עניין אותנטי באלמותיות, שעליו האפיל במידת מה אובדן העניין המטאפיזי בנצח שהתרחש יחד אתו. זה האחרון, שהיה ענייני של הפילוסופים ושל חיי העיון, חייב להישאר מחוץ לשיקולינו כאן. אבל על הראשון מעידה העובדה שבימינו מסווגת השאיפה לאלמותיות בכפיפה אחת עם המידה הרעה הפרטית של היוהרה. בתנאים המודרניים אכן אין זה סביר שמישהו ישאף ברצינות לאלמותיות ארצית, ועל כן אנו צודקים מן הסתם בראותנו בה יוהרה גרידא.

הקטע המפורסם אצל אריסטו, "בעניינים האנושיים, אל נא... נחשוב על האדם כפי שהוא ונחשיב את מה שהוא בן תמותה בדברים בני תמותה, אלא נחשוב עליהם [רק] עד כמה שיש בהם אפשרות להיעשות בני אלמוות", מופיע בצדק רב בכתביו הפוליטיים.[53] שכן *הפוליס* ליוונים, כמו *הדס־פובליקה* לרומים,[54] היתה בראש ובראשונה הערובה שלהם כנגד חוסר התוחלת של החיים האישיים, המרחב שהיה מוגן מפני חוסר התוחלת הזה ושמור לקביעות היחסית, אם לא לאלמותיות, של בני התמותה.

את מה שחשב העידן המודרני על התחום הפומבי, אחרי עלייתה המזהרת של החברה לגדולה פומבית, ביטא אדם סמית כשהזכיר בכֵנות

---

52 כך בארו, בדיון מאיר עיניים על חברותם של עבדים בקולג'ים הרומיים, שסיפקו לצד "חברה טובה בחיים וביטחון בקבורה ראויה ... את גולת הכותרת של כתובת על המצבה; ובזו האחרונה מצא העבד עונג מלנכולי" (Barrow 1928, 168).

53 אריסטו, *אתיקה מהדורת ניקומאכוס*, 1177b31. [שינינו מהתרגום של ליבס (אריסטו 1985, 253) כדי להישאר נאמנים לתרגום הציטוט לאנגלית בידי ארנדט.]

54 [בלטינית במקור. ארנדט מבקשת לשמור את המשמעות המילולית של המונח 'רפובליקה': העניין הציבורי.]

שובת־לב את "אותו גזע לא עשיר של בני אדם שמקובל לקרוא להם אנשי סֵפר", שעבורם "הערצה ציבורית... היא תמיד חלק מגמולם... במקצועות הרפואה ההערצה היא חלק ניכר מן הגמול, ובמקצוע המשפטים חלק זה אולי גדול עוד יותר, ואילו בשירה ובפילוסופיה הערצת הציבור היא כמעט כל הגמול כולו".[55] מובן מאליו שכאן הערצה פומבית וגמול כספי הם בעלי טבע זהה ויכולים לשמש תחליף זה לזה. גם הערצה פומבית היא משהו שמשתמשים בו וצורכים אותו, וסטטוס, כפי שהיינו אומרים היום, ממלא צורך אחד כשם שאוכל ממלא צורך אחר: את ההערצה הפומבית צורכת יוהרתו של היחיד, כשם שהרָעָב צורך מזון. מובן שמנקודת מבט זו מבחן המציאות אינו מצוי בנוכחותם הפומבית של אחרים אלא דווקא בדחיפות הגדולה או הפחותה של הצרכים, שאיש אינו יכול להעיד על קיומם או אי קיומם מלבד אותו אדם שאתרע מזלו לסבול מהם. ומאחר שלצורך במזון יש בסיס מציאותי מוכח בתהליך החיים עצמו, מובן מאליו גם שייסורי הרעב הסובייקטיביים לחלוטין ממשיים יותר מאשר "התפארות ריקה", כפי שנהג הובס לכנות את הצורך בהערצה פומבית. אבל גם אם באמצעות נס כלשהו של סימפתיה אפשר היה לחלוק את הצרכים האלה עם אחרים, הרי שהבלותם היתה מונעת מהם לייסד דבר מה איתן ומתמיד כעולם משותף. הנקודה אפוא אינה שחסרה בעולם המודרני הערצה פומבית לשירה או לפילוסופיה, אלא שהערצה כזו אינה מכוננת מרחב שיש בו כדי להציל דברים משיני הזמן. נהפוך הוא, ההבל שבהערצה פומבית, הנצרכת מדי יום בכמויות גדולות מתמיד, כה רב עד שהגמול הכספי, התגלמות ההבל, יכול להיעשות "אובייקטיבי" יותר וממשי יותר.

להבדיל מ"אובייקטיביות" זו, שבסיסה היחיד הוא הכסף כמכנה משותף לסיפוק כל הצרכים, מציאות התחום הפומבי נשענת על הנוכחות הבו־זמנית של אינספור פרספקטיבות והיבטים שבהם העולם המשותף מציג את עצמו ואשר לעולם אי אפשר להמציא להם שום מידה משותפת או מכנה משותף. שכן אף על פי שהעולם המשותף הוא קרקע המפגש המשותפת של הכול, לנוכחים יש מיקומים שונים בתוכו ומיקומו של האחד אינו יכול לחפוף את מיקומו של האחר –

55 סמית 1996, עמ' 188, 166 בהתאמה.

כשם ששני אובייקטים אינם יכולים לחלוק אותו מיקום. ההיראות לעיני אחרים וההישמעות באוזניהם שואבות את חשיבותן מן העובדה שכל אחד רואה ושומע מעמדה אחרת. זו המשמעות של חיים פומביים, שבהשוואה אליהם אפילו חיי משפחה עשירים ומספקים ביותר אינם יכולים להציע אלא הרחבה או הכפלה של העמדה האישית של מישהו, על הפרספקטיבות וההיבטים הנלווים לה. במשפחה אפשר להרחיב ולהכפיל את הסובייקטיביות של הפרטיות, והיא יכולה אפילו להתחזק עד כדי כך שמשקלה יורגש בתחום הפומבי; אבל "עולם" זה של משפחה אף פעם לא יוכל להחליף את המציאות הצומחת מתוך סך כל ההיבטים שמציג אובייקט אחד בפני צופים מרובים. רק במקום שבו יכולים רבים לראות את הדברים בהיבטים מגוונים מבלי לשנות את זהותם, כך שאלה שנקהלו סביבם יודעים שהם רואים את אותו הדבר בשלל גוונים, יכולה המציאות של מה ששייך לעולם להופיע באמת ובמהימנות.

בתנאים של עולם משותף, המציאות אינה מובטחת דווקא באמצעות "הטבע המשותף" לכל בני האדם המכוננים אותה, אלא בראש ובראשונה בזכות העובדה שלמרות הבדלי העמדות ומגוון הפרספקטיבות הנובע מהם, כולם מתייחסים תמיד לאותו אובייקט. אם אי אפשר עוד להבחין בכך שמדובר באותו אובייקט, שום טבע המשותף לבני האדם, ועוד פחות מכך הקונפורמיות המלאכותית של חברת ההמונים, לא יוכלו למנוע את חורבנו של העולם המשותף, שבדרך כלל קודם לו חורבנם של ההיבטים הרבים שבהם הוא מנכיח את עצמו בפני הריבוי האנושי. הדבר יכול לקרות בתנאים של בידוד רדיקלי, כאשר איש אינו יכול עוד להסכים עם אף אחד אחר, כפי שקורה בדרך כלל במשטרים רודניים. אבל הדבר יכול לקרות גם בתנאים של חברת ההמונים או של היסטריה המונית, שם אפשר לראות את כל האנשים מתנהגים לפתע כאילו היו בני משפחה אחת, כשכל אחד מרחיב ומשעתק את הפרספקטיבה של רעהו. בשני המקרים נעשים בני האדם פרטיים לגמרי, כלומר מונעים מהם לראות ולשמוע אחרים, להיראות ולהישמע על ידם. הם כלואים כולם בסובייקטיביות של הניסיון הסינגולרי של עצמם, שאינו חדל להיות סינגולרי גם אם הוא משועתק אינספור פעמים. העולם המשותף בא אל קצו כאשר הוא נראה מהיבט אחד בלבד ומורשה להנכיח את עצמו מבעד לפרספקטיבה אחת ויחידה.

למונח "פרטי" במובנו הראשוני, הקשור לחסך, יש משמעות בדיוק ביחס לאותו ריבוי משמעויות של התחום הפומבי. לחיות חיים פרטיים לגמרי פירושו מעל לכל להיות מי שנחשכו ונשללו ממנה או ממנו דברים שהם מהותיים לחיים אנושיים לאמיתם: נשללה המציאות שמקנה ההיראות לעיני אחרים וההישמעות באוזניהם; נשללו יחסים "אובייקטיביים" איתם, אלה שנוצרים מן ההיקשרות לאחרים וההיפרדות מהם בתיווכו של עולם דברים משותף; נשללה האפשרות להשיג משהו תמידי יותר מן החיים עצמם. החסך (privation) שבפרטיות (privacy) נעוץ בהיעדרם של אחרים; עד כמה שזה נוגע להם, אדם פרטי אינו מופיע ועל כן, כביכול, אינו קיים. לשום דבר שהוא עושה אין משמעות או השלכות מבחינתם של אחרים, ומה שחשוב לו אינו מעניין אנשים אחרים.

בנסיבות מודרניות, שלילה זו של יחסים "אובייקטיביים" עם אחרים ושל המציאות שהם מבטיחים נעשתה לתופעה המונית של בדידות, ובזאת לבשה את צורתה הקיצונית והאנטי־אנושית ביותר.[56] קיצוניות נובעת מכך שחברת ההמונים הורסת לא רק את התחום הפומבי אלא גם את הפרטי, שוללת מבני האדם לא רק את מקומם בעולם אלא גם את ביתם הפרטי, שבו חשו פעם מוגנים מפני העולם ואשר בו, על כל פנים, אפילו אלה שהודרו מן העולם יכלו למצוא לו תחליף בחום האח ובקיום המצומצם של חיי המשפחה. את ההתפתחות המלאה של חיי האח והמשפחה לכדי מרחב פנימי ופרטי אנחנו חבים לחוש הפוליטי יוצא הדופן של העם הרומי, אשר בשונה מהיוונים מעולם לא הקריב את הפרטי לטובת הפומבי, אלא להיפך, הבין ששני התחומים האלה יכולים להתקיים רק בצורת קיום־משותף. ולמרות שככל הנראה תנאי העבדות ברומי לא היו טובים יותר מאשר באתונה, אופייני למדי שסופר רומי האמין כי בשביל העבדים משק הבית של האדון הוא מה שהרפובליקה היא עבור האזרחים.[57] אבל נסבלים ככל שהיו החיים הפרטיים בחיק המשפחה, ברור שהם אף פעם לא היו

56 על הבדידות המודרנית כתופעה המונית ראו Riesman 1950.

57 כך כותב פליניוס הצעיר, מצוטט אצל Westermann 1952, 1045.

יכולים להיות יותר מאשר תחליף, אף שהתחום הפרטי ברומי, כמו זה שבאתונה, הציע מקום נרחב לפעילויות שהיום היינו מסווגים אותן כנעלות על הפעילות הפוליטית, כמו צבירת עושר ביוון או התמסרות לאמנות ולמדע ברומי. המשמעות של גישה "ליברלית" זו, שבנסיבות מסוימות היתה יכולה להניב עבדים משגשגים מאוד ובעלי השכלה רחבה, היתה רק שבפוליס היוונית שגשוג כלכלי לא היה עניין שיש בו ממש ושברפובליקה הרומית לפילוסוף נודעה השפעה מועטה.[58]

מובן מאליו שהחסך כמאפיין של הפרטיות, המודעות לכך שמשהו מהותי נשלל ממי שחי את חייו אך ורק בספֵרה המגבילה של משק הבית, נועד להיחלש כמעט עד כדי הכחדה עם עליית הנצרות. המוסריות הנוצרית, להבדיל מעיקרי הדת הבסיסיים של הנצרות, תמיד עמדה על כך שכל אחד יעסוק בענייניו ושאחריות פוליטית היא קודם כל נטל שנושאים בו אך ורק למען רווחתם וגאולתם של אלה שאותם היא משחררת מדאגה לענייני הציבור.[59] מפתיע שגישה זו הוסיפה להתקיים עד לעידן המודרני החילוני, עד כדי כך שקרל מרקס, שמבחינה זו כמו מבחינות אחרות רק סיכם והמשיג את ההנחות המובלעות של מאתיים שנות מודרניות והפך אותן לפרוגרמה, יכול היה לנבא בסופו של דבר את "התפוגגות" התחום הפומבי כולו ולקוות לה. ההבדל בין נקודת המבט הנוצרית לזו הסוציאליסטית בעניין זה

---

58 להערכה שונה זו של העושר והתרבות ברומי וביוון יש עדויות רבות. אבל מעניין לציין באיזו עקביות עלתה הערכה זו בקנה אחד עם עמדתם של העבדים. התפקיד שמילאו העבדים הרומים בתרבות הרומית היה גדול בהרבה מזה שמילאו ביוון, אך יחד עם זאת, ביוון נודע להם תפקיד חשוב בהרבה בחיים הכלכליים (ראו Westermann, ibid., 984).

59 בעיני אוגוסטינוס (Augustine, *De civitae Dei* xix. 19; 1998, 948-949), חובת החסד *(caritas)* כלפי האינטרס של השכן *(utilitas proximi)* היא גבול הפנאי *(otium)* והעיון. אבל "בחיים פעילים, לא כיבודים או כוח [power] בחיים האלה הם מה שעלינו לחמוד... אלא את רווחתם של אלה הכפופים לנו [*salutem subditorum*]". מובן שאחריות מסוג זה דומה לאחריותו של ראש משק הבית למשפחתו יותר מאשר לאחריות פוליטית במובנה המדויק. הצו הנוצרי לעסוק אך ורק בענייניך שלך לקוח מן האגרת הראשונה אל התסלוניקים, ד: 11 ("ותשתדלו לשבת בנחת ולעשות איש מלאכתו" *(prattein ta idia*, [מילולית – לעשות מה ששלו] כאשר *ta idia* מובן כניגוד של *ta koina* ["עניינים פומביים משותפים"]).

– האחת רואה בממשל רע הכרחי עקב היותו של האדם חוטא ממהותו והאחרת מקווה בסופו של דבר לחסל אותו – אינו נעוץ בהערכה שלהן לתחום הפומבי עצמו, כי אם בהערכתן לטבע האנושי. אבל מאף אחת משתי נקודות המבט הללו אי אפשר להבחין בכך של"התפוגגות המדינה" של מרקס קדמה התפוגגותו של התחום הפומבי, או שמא הצורה החדשה שלבש, כספֶּרת־ממשל מוגבלת מאוד: בימיו של מרקס כבר החל ממשל זה להתפוגג עוד יותר, כלומר להיעשות לשמירה על "משק בית" בקנה מידה לאומי, עד שבימינו הוא כבר החל להיעלם לגמרי אל תוך הספֶּרה הלא־אישית והמוגבלת אף יותר של המִנהל.

נראה שאופיים של היחסים בין התחום הפרטי והתחום הפומבי אחראי לכך שהשלב האחרון בהיעלמות התחום הפומבי מלווה באיום לחסל גם את התחום הפרטי. גם אין זה מקרה שכל הדיון הפך בסופו של דבר לוויכוח בשאלה אם רכוש פרטי הוא דבר רצוי או בלתי רצוי. שכן כשהמילה "פרטי" מופיעה בהקשר לרכוש, אפילו כשמדובר במחשבה הפוליטית הקדומה, היא מאבדת מיד את אופייה כ[מציינת] חסך והרבה מן הניגוד שלה לתחום הפומבי בכלל. לרכוש יש, כנראה, כמה תכונות שנחשבו תמיד בעלות חשיבות עליונה לגוף הפוליטי, גם אם הן מצויות בתחום הפרטי.

את הקשר העמוק בין הפרטי והפומבי, הניכר ברמה הבסיסית ביותר שלו בשאלת הרכוש הפרטי, אנו מועדים כיום להבין שלא כהלכה בגלל הזיהוי המודרני של רכוש עם עושר מצד אחד ושל היעדר־רכוש עם עוני מצד אחר. אי הבנה זה מטריד עוד יותר מפני שבאופן היסטורי שניהם, רכוש וגם עושר, רלוונטיים לתחום הפומבי יותר מכל עניין או עיסוק פרטי אחר, והם מילאו – לפחות באופן רשמי – תפקיד פחות או יותר זהה בתור תנאי הקבלה הראשי לתחום הפומבי ולאזרחות מלאה. על כן קל לשכוח שעושר ורכוש לא רק שאינם זהים, אלא שהם בעלי אופי שונה לחלוטין. העובדה שבימינו מופיעות בכל מקום חברות עשירות מאוד בפועל או בכוח, שבה בעת הן גם חסרות רכוש במהותן מפני שעושרו של כל יחיד נעוץ בחלקו בהכנסה השנתית של החברה בכללותה, מראה בבירור כמה מועט הקשר בין עושר לרכוש.

לפני העידן המודרני, שהחל בנישול העניים ואחר כך המשיך בשחרור המעמדות החדשים של נטולי הרכוש, נשענו כל הציביליזציות

על קדושת הרכוש הפרטי. העושר, לעומת זאת, מעולם לא קודש לפני כן, בין שהיה בבעלות פרטית ובין שחולק באופן ציבורי. במקור, רכוש[60] לא היה אלא ביטוי לכך שלבעליו יש מקום בחלק מסוים של העולם ולכן הוא שייך לגוף הפוליטי, כלומר הוא ראש אחת המשפחות המרכיבות יחד את התחום הציבורי – לא פחות ולא יותר מזה. אותה פיסת עולם המצויה בבעלות פרטית היתה מזוהה כל־כך עם המשפחה שהחזיקה את החלקה בבעלותה,[61] עד שגירושו של אזרח היה יכול להביא לא רק להפקעת נחלתו אלא גם להרס ממשי של המבנה עצמו.[62] עושרו של זר או של עבד לא היווה בשום מקרה תחליף לרכוש הזה,[63] ועוני לא שלל מראש משפחה את המיקום הזה בעולם ואת האזרחות שנבעה ממנו. בימי קדם, אם היה הלה מאבד את מקומו, הוא היה מאבד כמעט באופן אוטומטי גם את אזרחותו ואת הגנת החוק.[64] קדושת הפרטיות הזאת דמתה לקדושתו של החבוי, כלומר

---

60 [טענה זו של ארנדט מתייחסת למונח proper, בתור מה שמתייחס לפרטי או לעצמי, המובלע במונח **proper**ty (רכוש).]

61 קולאנז׳ טוען ש״המשמעות האמיתית של משפחה [*familia*] היא רכוש; היא מציינת את חלקת השדה, הבית, כסף ועבדים״ (de Coulanges **1956, 107**). אבל ה״רכוש״ הזה אינו נתפס כקשור למשפחה; נהפוך הוא, ״המשפחה קשורה לאח (hearth), האח קשורה לאדמה״ (עמ׳ 62). הטענה העיקרית היא ש״העושר (fortune) קבוע במקומו, כמו האח והקבר שאליהם הוא קשור. האדם הוא שחולף מן העולם״ (עמ׳ 74).

62 לוואסר מתאר את היווסדה של קהילה בימי הביניים ואת התנאים להצטרף אליה: ״לא די לגור בעיר כדי ליהנות מן הזכות להתקבל אליה. היה צריך... להיות בעלים של בית...״. יותר מכך, ״כל פגיעה שמתרחשת בפומבי נגד הקהילה (commune) תגרור אחריה הרס של הבית והגליה של האשם״ (Levasseur **1900, 240,** including n. **3**).

63 ההבחנה ברורה יותר מכול במקרה של עבדים, שאף שהיו חסרי רכוש במובן העתיק (כלומר חסרי מקום משלהם), הם כלל לא היו חסרי רכוש במובן המודרני. ה־*peculium* (נכסיו הפרטיים של עבד) היו יכולים להסתכם בסכומים נאים ואפילו לכלול עבדים משלו (*vicarii*). בארו מדבר על ״הרכוש שהצנוע בבני מעמדו [מעמד העבדים] החזיק ברשותו״ (Barrow **1928, 122**; חיבור זה הוא התיאור הטוב ביותר של תפקיד ה־*peculium*).

64 קולאנז׳ מדווח על הערה של אריסטו, לפיה בימים עברו הבן לא יכול היה להיות אזרח בימי חייו של האב; עם מותו, נהנה רק בנו הבכור מזכויות פוליטיות (de Coulanges **1956, 228**). קולאנז׳ גורס כי *הפלבאים* הרומים

לקדושתם של הלידה והמוות, ראשיתם וסופם של בני התמותה, שכמו כל היצורים החיים מופיעים מתוך אפלת השאול ואליה הם שבים.[65] תכונתו של תחום משק הבית בתור אי־היעדר היתה נעוצה במקורה בהיותו תחום הלידה והמוות, שחייב להיות חבוי מן המרחב הפומבי מפני ששוכנים בו דברים נסתרים מעין אנוש וחסומים בפני הידיעה האנושית.[66] הוא נסתר מפני שהאדם אינו יודע מאין בא בלידתו ולאן הוא הולך במותו.

לא פנימיות התחום הזה, שנותר חבוי וחסר משמעות ציבורית, אלא הנראות החיצונית שלו חשובה, גם בשביל העיר, והיא מופיעה בתחומה של העיר באמצעות קווי התיחום בין משק בית אחד למשנהו. החוק זוהה במקורו עם קו התיחום הזה,[67] שבעת העתיקה עדיין היה,

---

היו בתחילה אנשים בלי בית ואח, ועל כן היו מובחנים במובהק מן *הפופולוס רומאנוס* (עמ׳ 229 ואילך).

65 ״כל כולה של דת זאת היה חתום בין כתליו של כל בית... כל האלים האלה, אלת האח הביתי, אלי הבית (Lares) ואלי הנפטרים (Manes), נקראו האלים החבויים או אלי הפְּנים. הסודיות היתה חיונית לכל מעשי הדת הזו, *sacrificia occulta* [קרבן נסתר] במילותיו של קיקרו (Cicero **1961, 361**, מצוטט אצל de Coulanges **1956, 37**).

66 נראה כאילו המיסטריות של אלאוסיס סיפקו התנסות משותפת ופומבית למחצה בכל התחום הזה, שמעצם טבעו ולמרות שהיה משותף לכל, היה צריך להישאר חבוי, להישמר בחשאי מפני התחום הפומבי: כל אחד יכול היה לקחת בהן חלק, אבל איש לא הורשה לדבר עליהן. המיסטריות נגעו למה שאי־אפשר לדבר עליו, והתנסויות שמעבר לדיבור היו לא־פוליטיות ואולי אף אנטי פוליטיות מעצם הגדרתן (ראו Kerenyi **1943-45, 48** ואילך). דומה שאחד הפרגמנטים של פינדארוס (Pindar **1997, 384** [137a]) יכול לשמש כהוכחה לכך שהן נוגעות לסוד הלידה והמוות: *oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan*, שבו נאמר כי הנכנס בסוד המיסטריה יודע את ״סוף החיים ואת ההתחלה מתת זיאוס״.

67 המילה היוונית לחוק, *נומוס*, נגזרת מן המילה *nemein*, שפירושה לחלק, לתפוס חזקה (על מה שחולק) ולשכון. הצירוף של חוק וגדר המצוי במילה *נומוס* [כמו במילה העברית ״סייג״] מופיע באופן ברור למדי בפרגמנט של הרקליטוס: *machesthai chrē ton dēmon hyper tou nomou hokōsper teicheos* (״חייב העם להילחם על חוקו כמו על חומתו״ [שקולניקוב **1988**, עמ׳ 87]). למילה הרומית לחוק, *lex*, יש משמעות שונה לגמרי; היא מצביעה על יחסים רשמיים בין אנשים, ולאו דווקא על החומה המפרידה בינם לבין האחרים. אבל קו התיחום (boundary) והאל שלו, Terminus, שהבדיל את

למעשה, מרחב, מעין שטח הפקר[68] בין הפרטי לציבורי, המשמש מחסה ומגן לשני התחומים ובעת ובעונה אחת מפרידם זה מזה. חוק *הפוליס* חרג, כמובן, מן ההבנה העתיקה הזאת, ויחד עם זאת הוא שימר את משמעותה המרחבית המקורית. החוק של עיר המדינה לא היה תוכנה של הפעולה הפוליטית (למרות מקורו הרומי, הרעיון שלפיו פעילות פוליטית היא בראש וראשונה חקיקה הוא מודרני בעיקרו והוא מוצא את ביטויו המרשים ביותר בפילוסופיה הפוליטית של קאנט), וגם לא קטלוג של איסורים, הנשען, כפי שעדיין נשענים כל החוקים המודרניים, על הלאווים של עשרת הדיברות. החוק היה באופן מילולי למדי חומה, שבלעדיה לא היתה העיר אלא מקבץ של בתים, עיירה (*asty*), אבל לא עיר, [לא] קהילה פוליטית. אותו חוק דמוי־חומה היה קדוש, אבל רק מה שאצר בחובו היה פוליטי.[69] בלעדיו לא היה קיום לתחום ציבורי, כשם שפיסת רכוש [פרטי] לא הייתה יכולה להתקיים בלי גדר שתחבוק אותה; האחד העניק מחסה לחיים הפוליטיים ותחם אותם, כשם שהאחרת העניקה מחסה והגנה לתהליך החיים הביולוגי של המשפחה.[70]

לכן, למעשה, אין זה מדויק לומר שלפני העידן המודרני נחשב הרכוש הפרטי כתנאי מובן מאליו לכניסה אל התחום הציבורי; מדובר בהרבה יותר מזה. הפרטיות היתה כביכול הצד האחר, האפל והחבוי של התחום הציבורי. להיות פוליטי פירושו היה להגיע לאפשרות הנעלה ביותר של הקיום האנושי, ואילו להיות משולל מקום פרטי משל עצמו (כמו עבד) פירושו היה לא להיות אנושי עוד.

ה־*agrum publicum a privato* (ליוויוס: "השטח הציבורי מהפרטי"), זכה לכבוד רב יותר מאשר ה־*theoi horoi* [אלי הגבולות], האלים המקבילים ביוון.

68 קולאנז' מספר על חוק יווני עתיק שלפיו לשני מבנים אסור היה לגעת זה בזה לעולם (de Coulanges 1956, 63).

69 המילה *פוליס* ציינה במקור משהו כמו "חומה היקפית", ונראה שהמילה הלטינית *urbs* [ממנה נגזר ה"אורבני"] ביטאה גם היא את רעיון ה"מעגל" ונגזרה מאותו שורש כמו *orbis* [מסלול הקפה]. אותו קשר מצוי במילה האנגלית "town", שבמקורה, כמו המילה הגרמנית *Zaun*, פירושה גדר מעטפת (ראו Onians 1954, 444, n. 1).

70 לכן המחוקק לא היה צריך להיות אזרח ולעתים קרובות נקרא לשם כך מבחוץ. עבודתו לא היתה פוליטית; אבל החיים הפוליטיים יכלו להתחיל רק אחרי שסיים את מלאכת החקיקה.

המשמעות הפוליטית של עושר פרטי שממנו נוטל אדם את אמצעי מחייתו שורשיה אחרים לגמרי ומאוחרים יותר מבחינה היסטורית. קודם לכן הזכרנו את הזיהוי העתיק של הצרכים ההכרחיים עם התחום הפרטי של משק הבית, שבו היה על כל אחד להשיג לעצמו את צרכי החיים ההכרחיים. האדם החופשי, שוויתר על פרטיותו ולא עמד, כמו עבד, לרשותו של אדון, עדיין עלול היה "להיכנע לכורח" העוני. העוני מכריח את האדם החופשי לפעול כעבד.[71] העושר הפרטי נעשה אפוא תנאי קבלה לחיים הציבוריים לא משום שבעליו היה מעורב בצבירתו אלא להיפך, משום שהוא הבטיח במידה סבירה של ודאות שבעליו לא יצטרך לעסוק בהשגת אמצעי השימוש והצריכה הנחוצים לו ויהיה פנוי לפעילות ציבורית.[72] חיים ציבוריים היו אפשריים, כמובן, רק אחרי שדאגו לצרכי החיים עצמם, שהיו דחופים מהם בהרבה. האמצעי לדאוג לצרכים אלה היה העבודה, ולכן נמדד תכופות עושרו של אדם לפי מספר הפועלים, כלומר העבדים, שהיו בבעלותו.[73] הבעלות על רכוש כאן פירושה להיות אדון לצרכי החיים של עצמך ועל כן,

---

71 דמוסתנס אומר בנאומים (*Orationes* 57. 45): "העוני מכריח את [האדם] החופשי לעשות דברים נחותים רבים כעבד" (*pragmata tous eluterous hē penia biazetai poiein polla doulika kai tapeina*; Demosthenes) (2003, 121).

72 תנאי קבלה זה לתחום הציבורי הוסיף להתקיים גם בראשית ימי הביניים. "ספרי המנהגים" באנגליה המשיכו לשרטט "הבחנה חותכת בין האומן לאיש החופשי (*franke homme*) של העיר... אם האומן נעשה עשיר עד כדי כך שהוא שואף להיעשות לאיש חופשי, הוא חייב בראש ובראשונה לחדול מאומנותו ולסלק מביתו את כל הכלים" (Ashley 1931, 83). רק תחת שלטונו של אדוארד השלישי נעשו האומנים כה עשירים עד ש"במקום שהאומנים יהיו בלתי כשירים לאזרחות, האזרחות נקשרה לחברות באחד האיגודים" (שם, עמ' 89).

73 קולאנז', להבדיל ממחברים אחרים, מדגיש דווקא את כל אותן פעילויות הכרחיות שכילו את זמנו ואת כוחו של האזרח בעת העתיקה, ולא את ה"פנאי" שלו, ורואה נכונה שקביעתו של אריסטו, לפיה אף אדם הנאלץ לעבוד למחייתו אינו יכול להיות אזרח, היא קביעה עובדתית פשוטה ולא ביטוי של דעה קדומה (de Coulanges 1956, 335 ff.). אופייני להתפתחות המודרנית שהעושר כשלעצמו, בלי קשר לעיסוק של בעליו, נעשה תנאי לאזרחות: רק אז נעשתה האזרחות זכות יתר גרידא, מנותקת מפעילויות פוליטיות מובהקות.

באופן פוטנציאלי, להיות אדם חופשי, חופשי לחרוג מחייך [הפרטיים] ולהיכנס לעולם שהכל חולקים במשותף.

רק משהופיע עולם משותף כזה באופן מוחשי וקונקרטי, כלומר, רק עם עלייתה של עיר־המדינה, יכלה בעלות פרטית מסוג זה לקנות לה חשיבות פוליטית כה בולטת, ולכן כמעט מובן מאליו שאת הבוז המפורסם ל"משלוחי־יד בזויים" אין מוצאים עדיין בעולם ההומרי. אם בחר בעל הרכוש להגדיל את רכושו במקום להשתמש בו ולבזבזו בנהלו חיים פוליטיים, היה זה כאילו בחר להקריב את חירותו ונעשה מרצונו החופשי מה שהעבד היה בניגוד לרצונו – משרתו של הכורח.[74]

עד תחילת העידן המודרני, סוג זה של רכוש מעולם לא נחשב קדוש, ורק היכן שהעושר בתור מקור הכנסה היה בעת ובעונה אחת גם פיסת האדמה שעליה היתה המשפחה ממוקמת, כלומר – בחברה חקלאית במהותה, יכלו שני סוגי הרכוש האלה לחפוף במידה כזו שהרכוש כולו עטה אצטלה של קדושה. על כל פנים, לחסידי הרכוש הפרטי בעידן המודרני, שכולם כאחד רואים בו עושר המוחזק בבעלות פרטית ותו לא, אין סיבה להסתמך על מסורת שלפיה לא ייתכן תחום פומבי חופשי בלי מיסוד הולם של הפרטיות והגנה עליה. שכן הצבירה העצומה והמתמשכת של עושר בחברה המודרנית, שהתחילה בנישול – הפקעת [הרכוש] של מעמד האיכרים, שמצידו היה תוצאה כמעט

---

74 זהו בעיני הפתרון ל"חידה המפורסמת בחקר תולדות הכלכלה של העת העתיקה, מדוע התפתחה התעשייה עד למדרגה מסוימת, אבל נעצרה צעד אחד לפני קפיצת ההתקדמות שאפשר היה לצפות לה... [לאור העובדה ש] בתחומים אחרים – בשירותים הציבוריים ובצבא – הפגינו הרומים יסודיות וכושר ארגון בקנה מידה גדול" (Barrow 1928, 109-110). דומה שהציפייה למצוא ב[תחום ה]פרטי את אותו כושר ארגון המתקיים ב"שירותים הציבוריים" היא דעה קדומה שנוצרה בשל התנאים המודרניים. מקס ובר, באותה מסה יוצאת דופן שנזכרה לעיל, כבר עמד על העובדה שהערים העתיקות היו "מרכזי צריכה ולאו דווקא מרכזי ייצור" ושבעל־העבדים בעת העתיקה התקיים מהכנסה קבועה (*rentier*) ולא היה קפיטליסט (*Unternehmer*) (Weber 1924, 13, 22 ff., and 144). עצם אדישותם של המחברים בעת העתיקה לשאלות כלכליות, והיעדר המסמכים בנושא זה, מוסיפים תוקף לטיעונו של ובר.

מקרית של הפקעת רכוש מן הכנסייה והמנזרים אחרי הרפורמציה[75] – מעולם לא גילתה התחשבות יתרה ברכוש הפרטי, אלא הקריבה אותו כל אימת שלא עלה בקנה אחד עם צבירת העושר. לאמרה של פרודון, שרכוש הוא גניבה, יש בסיס מוצק של אמת במקורות הקפיטליזם המודרני; ומשמעותית עוד יותר העובדה שאפילו פרודון לא שש לקבל את המרפא המפוקפק של הפקעת רכוש כללית, מפני שידע היטב שביטול הרכוש הפרטי אולי ירפא את רעת העוני, אך בהחלט עלול להזמין את רעת הרודנות הגרועה ממנה.[76] מאחר שפרודון לא הבחין

75 כל המחקרים ההיסטוריים העוסקים במעמד הפועלים, כלומר במעמד של אנשים שאין להם רכוש והם חיים מעבודת כפיים בלבד, נגועים בהנחה נאיבית שתמיד היה מעמד כזה. אבל, כפי שראינו, אפילו עבדים לא היו חסרי רכוש בעת העתיקה, ומה שמקובל לכנות עובדים חופשיים בעת העתיקה היו, כך מתברר, "חנוונים חופשיים, סוחרים ואומנים" (Barrow 1928, 126). על כן מגיע פארק למסקנה שלא היתה כלל עבודה חופשית, שכן דומה כי האדם החופשי תמיד היה בעלים של משהו (Park 1921). אשלי מסכם את המצב בימי הביניים עד המאה ה־15: "עדיין לא היה מעמד גדול של פועלים שכירים, 'מעמד פועלים' במובן המודרני של המונח. ב'בעלי מלאכה' כוונתנו לכמה אנשים, שאחדים מתוכם היו יכולים אמנם להתקדם ולהיעשות לאדונים, אבל רובם לא היו יכולים לקוות להעפיל לדרגה גבוהה יותר. אבל במאה ה־14, שנים מספר של עיסוק במלאכות בתור שכירי יום לא היו אלא שלב שהעניים יותר נאלצו לעבור, ואילו הרוב התבססו כנראה בתור אומנים מקצועיים (master) מיד עם תום שלב החניכות" (Ashley 1931, 93-94).

מעמד הפועלים בעת העתיקה לא היה אפוא חופשי וגם לא נטול רכוש; אם עבד יצא לחופשי מפני שהוענקה לו חירותו (ברומי) או מפני שקנה אותה (באתונה), הוא לא הפך לעובד חופשי אלא נעשה מיד איש עסקים או אומן עצמאי. ("נראה שרוב העבדים לקחו איתם לחיי החופש הון מסוים משל עצמם" [Barrow 1928, 103]). ובימי הביניים, להיות עובד במובן המודרני של המונח היה שלב זמני בחיי אדם, הכנה למעמד של אדון וגבר. עבודה שכירה בימי הביניים היתה היוצא מן הכלל, ושכירי היום הגרמנים (ה־*Tagelöhner*, בתרגומו של לותר לתנ"ך) או ה־*manoeuvres* הצרפתים חיו מחוץ לקהילות המיושבות והיו בדיוק כמו העניים, ה"עניים העמלים" (labouring poor) באנגליה (Brizon 1926, 40). יתר על כן, העובדה ששום קוד משפטי לפני הקוד הנפוליאוני לא התייחס כלל לעבודה חופשית (ראו Endemann 1896, 49, 53) מראה באופן משכנע שקיום מעמד הפועלים הוא תופעה של הזמן האחרון.

76 ראו את ההערה המבריקה בעניין "רכוש הוא גניבה" המופיעה בספרו

בין רכוש לעושר, שתי התובנות שלו מופיעות בכתביו כסותרות, אף שלמעשה לא כך הוא. בטווח הרחוק, ניכוס פרטי של עושר לא יכבד את הרכוש הפרטי יותר מאשר סוציאליזציה של תהליך הצבירה. אין זו המצאה של קרל מרקס אלא עניין הטבוע בחברה זו עצמה – פרטיות בכל מובן יכולה רק לעכב את התפתחות ה"יצרנות" החברתית, ולכן יש לדחות שיקולים של בעלות פרטית לטובת התהליך המתרחב והולך של [צבירת] עושר חברתי.[77]

9. החברתי והפרטי

מה שכינינו קודם לכן עליית החברתי חפף באופן היסטורי את הטרנספורמציה של הדאגה הפרטית לרכוש הפרטי לעניין ציבורי. כשנכנסה החברה לראשונה לתחום הפומבי, היא לבשה מסווה של התארגנות בעלי רכוש, אשר במקום לתבוע גישה לתחום הפומבי בגלל עושרם, ביקשו הגנה מפני התחום הפומבי לטובת צבירה של עוד עושר. כפי שניסח זאת בודן, הממשל (government) היה שייך למלכים והרכוש לנתינים, כך שחובתם של המלכים היתה לשלוט מתוך דאגה לרכוש נתיניהם. "הגוף הפוליטי המשותף (commonwealth)", כפי שצוין לא מכבר, "התקיים במידה רבה למען *העושר* המשותף (common *wealth*)".[78]

כאשר הורשה אותו עושר משותף, תוצאתן של פעילויות שקודם לכן נאסר עליהן לחרוג מפרטיות משק הבית, להשתלט על התחום

תיאוריה של הרכוש (Proudhon 1862, 209-10), שראה אור אחרי מותו, שם הוא מציג את "טבעו השטני, האגואיסטי" של הרכוש בתור "האמצעי היעיל ביותר להתנגד לרודנות בלי להפיל את המדינה".

77 עלי להודות שאיני מצליחה להבין על יסוד אילו נימוקים המתייחסים לחברה של ימינו יכולים הכלכלנים הליברליים (שכיום מכנים את עצמם שמרנים) להצדיק את האופטימיות שלהם [כשהם טוענים] שהניכוס הפרטי של העושר יספיק כדי להגן על חירויות הפרט – כלומר, ימלא את אותו תפקיד שממלא הרכוש הפרטי. בחברה של נושאי משרות מוגנות החירויות האלה רק כל עוד המדינה ערבה להן, ואפילו כיום הן מאוימות דרך קבע – לא על ידי המדינה כי אם על ידי החברה, המחלקת את המשרות וקובעת את חלקו של הניכוס הפרטי.

78 ראו Hinton 1956.

הפומבי, החלו נכסים פרטיים – שבמהותם הם הרבה פחות קבועים והרבה יותר חשופים לגורל בעליהם בני התמותה מאשר העולם המשותף, שתמיד צומח מתוך העבר ונועד להוסיף ולהתקיים למען הדורות הבאים – לחתור תחת עמידותו של העולם. אמנם אפשר לצבור עושר במידה כזאת שאדם יחיד אינו יכול להספיק לכלותו בימי חייו, כך שהמשפחה ולא היחיד נעשית לבעלת העושר. ובכל זאת, העושר עודנו דבר שיש להשתמש בו ולצרוך אותו, ואין זה משנה כמה משכי חיים של יחידים הוא יכול לכלכל. רק כאשר נעשה העושר להון, שתפקודו העיקרי היה להניב עוד הון, נעשתה קביעותו של הרכוש הפרטי שווה או קרובה לזו הגלומה בעולם שחולקים אותו במשותף.[79] עם זאת, קביעות זו היא בעלת אופי שונה; זוהי הקביעות של תהליך ולא הקביעות של מבנה יציב. ללא תהליך הצבירה, ייסוג מיד העושר חזרה לתהליך ההפוך של התפרקות עקב שימוש וצריכה.

על כן עושר משותף לעולם לא יוכל להיעשות משותף באותו מובן שבו אנו מדברים על עולם משותף; הוא נשאר, או נועד להישאר, פרטי בתכלית. רק הממשל, שהתמנה כדי להגן על בעלי הרכוש הפרטי זה מפני זה במאבקם התחרותי להשגת עוד עושר, היה משותף. הסתירה הברורה שבאותו מושג מודרני של ממשל, לפיה הדבר היחיד שיש לאנשים במשותף הוא האינטרסים הפרטיים שלהם, כבר אינה צריכה להטריד אותנו כפי שהטרידה את מרקס, מפני שאנו יודעים שהסתירה בין פרטי לפומבי, שאפיינה את שלביו הראשונים של העידן המודרני, היתה תופעה זמנית שחוללה את הביטול הגמור של עצם ההבדל בין תחום פרטי לתחום פומבי ואת היבלעותם של שני התחומים בספֵרה של החברתי. מאותה סיבה, אנו נמצאים בעמדת תצפית טובה בהרבה כדי להבין את השלכות ההיעלמות של שני תחומים אלה, הפרטי והפומבי, על הקיום האנושי; הפומבי נעלם מפני שנעשה לפונקציה של הפרטי, והפרטי מפני שנעשה לעניין המשותף היחידי שנותר.

מנקודת מבט זו, התגלית המודרנית של האינטימיות נראית כמו

---

79 לתולדות המילה "הון", הנגזרת מהמילה הלטינית *caput*, שבחוק הרומי ציינה את סכום הקרן של חוב, ראו Ashley 1931, 429, 433, n. 183. רק מחברים בני המאה ה־18 החלו להשתמש במילה במובנה המודרני כ"עושר המושקע כך שיניב רווח".

בריחה מכל העולם החיצוני לתוך הסובייקטיביות הפנימית של היחיד, שקודם לכן מצאה לה מחסה והגנה בתחום הפרטי. אפשר להבחין בקלות רבה בהתמוססות התחום הזה לתוך החברתי [כשמתבוננים] בטרנספורמציה ההדרגתית של נכסי דלא ניידי לנכסים מיטלטלים, עד שבסופו של דבר ההבחנה בחוק הרומי בין רכוש לעושר, בין מוצרים שאפשר להחליפם באחרים שווי ערך (*fungibiles*) לבין מוצרי צריכה (*consumptibiles*), מאבדת כל משמעות מאחר שכל דבר מוחשי, "בר החלפה" (fungible), נעשה למושא "צריכה"; הוא איבד את ערך השימוש הפרטי שלו, שנקבע על ידי מיקומו, וקנה לעצמו ערך חברתי גרידא, שנקבע באמצעות האפשרות להחליף אותו, שמשתנה ללא הרף ואת תנודותיה אפשר לקבוע רק באופן זמני באמצעות ייחוסו למכנה המשותף של הכסף.[80] התאדות חברתית זו של המוחשי קשורה באופן הדוק בתרומה המהפכנית ביותר של העידן המודרני למושג הרכוש, שלפיה רכוש אינו חלק קבוע ובעל מיקום יציב בעולם, שבעליו קנה לעצמו בדרך זו או אחרת, אלא להיפך, מקורו באדם עצמו, בחזקה שיש לו על גוף ובבעלות הבלתי מעורערת שלו על חוזקו של גוף זה, שכונה בפי מרקס "כוח עבודה".

כך איבד הרכוש המודרני את אופיו העולמי ומוקם באדם עצמו, כלומר, במה שהיחיד יכול לאבד רק יחד עם חייו. מבחינה היסטורית, ההנחה של לוק שעבודת הגוף היא מקור הרכוש היא לכל הפחות מפוקפקת; אבל לאור העובדה שאנחנו כבר חיים בתנאים שבהם הרכוש היחיד שאנחנו יכולים לסמוך עליו הוא מיומנותנו וכוח העבודה שלנו, סביר מאוד שהנחה זו תהפוך לאמיתית. שכן העושר, לאחר שנעשה עניין ציבורי, גדל לממדים כאלה שכבר כמעט אי אפשר לנהלו בבעלות פרטית – כאילו נקם התחום הציבורי את נקמתו באלה שניסו להשתמש בו למען האינטרסים הפרטיים שלהם. עם זאת, האיום הגדול ביותר כאן אינו בביטול הבעלות הפרטית על העושר אלא בביטול הרכוש הפרטי במובנו כמקום עולמי ומוחשי משלך.

על מנת להבין את הסכנה הנשקפת לקיום האנושי כתוצאה מסילוק התחום הפרטי, שהאינטימי אינו יכול לשמש לו תחליף אמין במיוחד,

---

80 התיאוריה הכלכלית של ימי הביניים לא תפסה עדיין את הכסף כמכנה משותף וכאמת מידה, וראתה בו אחד ממוצרי הצריכה (*consumptibiles*).

אולי מוטב להתייחס לאותן תכונות של הפרטיות שאינן כרוכות בחסך (non-privative), שהן ותיקות יותר מגילוי האינטימיות ואינן תלויות בו. ההבדל בין מה שיש לנו במשותף ומה שמצוי בבעלותנו הפרטית הוא קודם כל שהנכסים הפרטיים שלנו, שאנו משתמשים בהם וצורכים אותם על בסיס יומיומי, נחוצים לנו באופן דחוף יותר מאשר כל חלק של העולם המשותף; ללא רכוש, כפי שציין לוק, "המשותף הוא חסר תועלת".[81] אותו צורך עצמו שמנקודת המבט של התחום הפומבי מגלה רק את צידו השלילי, כמניעה של חירות, ניחן בכוח הנעה שדחיפותו עולה על זו של כל אותן תשוקות ושאיפות של האדם הנחשבות נעלות יותר; לא רק שהוא תמיד יהיה ראשון בין צרכי האדם ודאגותיו, אלא שהוא גם ימנע את האדישות ואת היעלמות היוזמה, המאיימת בצורה ברורה כל כך על כל הקהילות העשירות מדי.[82] החיים וכורח הצרכים קשורים זה בזה ומתייחסים זה לזה בצורה כה אינטימית, עד שהחיים עצמם שרויים בסכנה כאשר הכורח הזה מסולק לגמרי. שכן סילוק הכורח לא זו בלבד שאינו מוביל באופן אוטומטי לכינונה של חירות, אלא שהוא רק מטשטש את הקו המבדיל בין חירות לכורח (הדיונים המודרניים בחירות, שבהם חירות לעולם אינה מובנת כמצב אובייקטיבי של הקיום האנושי ובמקום זה היא מציגה בעיה בלתי פתירה של סובייקטיביות, של רצון הנקבע לחלוטין או שאינו נקבע כלל, או שהיא מתפתחת מן הכורח, מעידים כולם על כך שאין תופסים עוד את ההבדל המוחשי, האובייקטיבי, בין היות חופשי לבין היות כפוף לכורח הצורך).

המאפיין הבולט השני של הפרטיות שאינו כרוך בחסך הוא שדלת אמותיו של הרכוש הפרטי של היחיד מציעות את מקום המסתור האמין היחיד מפני העולם הפומבי המשותף, לא רק מכל מה שמתרחש בו אלא גם מעצם הפומביות שלו, מהיראות והישמעות [בפני אחרים]. חיים שאדם מבלה את כולם בפומבי, בנוכחות אחרים, נעשים רדודים, כמו שאומרים. חיים כאלה שומרים על הנראות שלהם, אך מאבדים את האיכות של מה שמגיח מעלה אל המבט מתוך קרקעית אפלולית

81 לוק תשס"ב, סעיף 27.

82 המקרים המעטים יחסית שבהם מחברים מן העת העתיקה שיבחו את העמל והעוני הושפעו מסכנה זו (Herzog-Hauser 1952).

יותר, שחייבת להישאר חבויה כדי לא לאבד את עומקה במובן ממשי מאוד, שאינו סובייקטיבי כלל. הדרך היעילה היחידה להבטיח את אפלוליותו של מה שצריך להישאר חבוי מאור הפומביות היא רכוש פרטי, מקום להסתתר בו המצוי בבעלות פרטית.[83]

אך טבעי שאותם מאפיינים של הפרטיות שאינם כרוכים בחסך יופיעו בצורה הברורה ביותר בשעה שנשקפת לבני אדם הסכנה שזו תישלל מהם, ועם זאת, הטיפול המעשי ברכוש פרטי על ידי גופים פוליטיים קדם־מודרניים מצביע בבירור על כך שבני אדם היו מודעים תמיד לקיומם ולחשיבותם של המאפיינים הללו. אף על פי כן, הדבר לא גרם להם להגן במישרין על הפעילויות שהתקיימו בתחום הפרטי, אלא על הגבולות שהפרידו את מה שהוחזק בבעלות פרטית מחלקים אחרים של העולם, ויותר מכול מן העולם המשותף עצמו. לעומת זאת תו ההיכר של התיאוריה הפוליטית והכלכלית המודרנית, ככל שהיא רואה ברכוש פרטי עניין מכריע, הוא הדגש שזו שמה על הפעילויות הפרטיות של בעלי־הרכוש ועל הצורך שלהם בהגנה שלטונית לשם צבירת עושר, על חשבונו של הרכוש המוחשי עצמו. אבל מה שחשוב לתחום הפומבי אינו המידה שבה אנשי עסקים פרטיים מצטיינים ברוח יזמות, אלא הגדֵרות סביב בתי האזרחים וסביב גינותיהם. פלישתה של החברה אל תוך הפרטיות, "חיברות האדם" (מרקס), מתרחשת במרב היעילות באמצעות נישול, אך אין זו הדרך היחידה. בעניין זה, כמו גם באחרים, "התפוגגות" איטית יותר, אך ודאית לא פחות, של התחום הפרטי בכלל ושל הרכוש הפרטי בפרט יכולה בהחלט לתפוס את מקומם של האמצעים המהפכניים של הסוציאליזם או הקומוניזם.

כאשר מתבוננים בה מנקודת המבט של הפרטיות ולא מזו של הגוף הפוליטי, ההבחנה בין התחום הפרטי לתחום הפומבי שקולה להבחנה בין הדברים שיש להראותם ובין אלה שיש להסתירם. רק העידן המודרני, בהתקוממותו נגד החברה, גילה כמה עשיר ורב פנים יכול להיות תחומו של החבוי בתנאים של אינטימיות; אבל מעניין לציין שמראשית ההיסטוריה ועד ימינו אנו, חלקו הגופני של הקיום האנושי הוא זה שתמיד צריך היה להיות מוסתר בפרטיות, כל הדברים הקשורים

83 למלים ביוונית ובלטינית המציינות פנים של בית, *megaron* ו־*atrium*, יש קונוטציה חזקה של חשכה ואפילה (ראו מומסן 1961, 22, 236).

בכורח הצרכים של תהליך החיים עצמו, שקודם לעידן המודרני כללו את כל הפעילויות המשרתות את המשך קיומו של היחיד ואת הישרדות המין הטבעי. הוסתרו הפועלים ש"בגופם דאגו לצרכים [הגופניים] של החיים",[84] והנשים שבגופן הבטיחו את ההישרדות הפיזית של המין. נשים ועבדים השתייכו לאותה קטגוריה והוסתרו לא רק מאחר שהיו רכושו של מישהו אחר אלא משום שחייהם היו חיי עבודה ועמל שהוקדשו לתפקודים הגופניים.[85] בראשית העידן המודרני, כאשר העבודה ה"חופשית" איבדה את מקום המסתור שלה בפרטיות משק הבית, הפועלים הוסתרו והופרדו מן הקהילה כמו פושעים, מאחורי חומות גבוהות ותחת השגחה קבועה.[86] אין ספק כי העובדה שהעידן המודרני שחרר את מעמד הפועלים ואת הנשים כמעט באותו רגע היסטורי חייבת להיחשב בין המאפיינים של עידן שאינו מאמין עוד שיש להסתיר תפקודים גופניים ודאגות חומריות. סימפטומטית אף יותר לטבען של תופעות אלה היא העובדה שאפילו בציביליזציה שלנו השרידים המעטים של פרטיות חמורה מתייחסים ל"צרכים הכרחיים" במובן המקורי, של מה שמתחייב מעצם קיומו של הגוף.

10. מיקומן של הפעילויות האנושיות

אף שההבחנה בין הפרטי לפומבי מתלכדת עם הניגוד בין כורח הצרכים לבין חירות, בין דברי הבל לדברים בני קיימא, ולבסוף – בין בושה לכבוד, אין זה נכון כלל שרק הצורך, ההבל והמֻבְיָש מוצאים את מקומם

84 *פוליטיקה* 1254b25, אריסטו 2009, 35.

85 את חיי האשה מכנה אריסטו *ponētikos* [חיי עמל ותלאות] (*On the Generation of Animals* 775a33, Aristotle 1995, p.1199). ואלון מיטיב לתאר את העובדה שנשים ועבדים השתייכו לאותה קבוצה וחיו יחדיו ושאף אשה, אפילו לא אשתו של ראש משק הבית, לא חייתה בין השוות לה – נשים חופשיות אחרות – כך שהמעמד (rank) היה תלוי בלידה הרבה פחות מאשר ב"עיסוק" או בתפקיד (Wallon 1847, 77 ואילך). הוא מדבר על "בלבול במעמדות, אותה חלוקה של כל התפקידים הביתיים": "הנשים... התערבו בקרב עבדיהן בטיפול השגרתי בחיים בתוך הבית. העבודה היתה מנת חלקן, לא משנה מאיזה מעמד היו, כשם שמנת חלקם של הגברים היתה המלחמה".

86 על תנאי העבודה בבתי החרושת במאה ה־17 ראו Brizon 1926, 184.

הראוי בתחום הפרטי. המשמעות הבסיסית ביותר של שני התחומים מצביעה על כך שישנם דברים שצריכים להיות מוסתרים ואחרים שצריכים להיות מוצגים בפומבי, אם הם אמורים בכלל להתקיים. אם נתבונן בדברים אלה, בלי קשר לשאלה היכן אנו מוצאים אותם בכל ציביליזציה נתונה, נראֶה שכל פעילות אנושית מצביעה על המיקום המתאים לה בעולם. הדבר נכון לגבי הפעילויות העיקריות של חיי המעש, העבודה, המלאכה והפעולה; אבל ישנה דוגמא אחת, קיצונית אמנם, של תופעה זו, המיטיבה להאיר אותה משום שמילאה תפקיד חשוב בתיאוריה הפוליטית.

טוּב (goodness) במובן מוחלט, להבדיל מ"טוב בשביל" או "מצוין" ביוון או ברומי של העת העתיקה, נודע בציביליזציה שלנו רק עם עליית הנצרות. מאז אנחנו רואים במעשים טובים (good works) סוג חשוב של פעולה אנושית אפשרית. העוינות הנודעת של הנצרות המוקדמת לענייני הציבור (*res publica*), המסוכמת בתמציתיות מופתית במימרה של טרטוליאן: "שום עניין אינו זר לנו יותר מאשר מה שנחשב באופן פומבי" (*nec ulla magis res aliena quam publica*),[87] מתפרשת בדרך כלל, ובצדק, כתוצאה של ציפיות אסכטולוגיות מוקדמות, שאיבדו את משמעותן המיידית רק אחרי שהניסיון לימד שאפילו שקיעת האימפריה הרומית לא היתה סוף העולם.[88] עם זאת, לעניין של הנצרות בעולם הבא יש שורש נוסף, שאולי קשור קשר הדוק יותר למשנתו של ישו מנצרת, ובכל מקרה הוא כה בלתי תלוי באמונה שהעולם נידון לכליה עד שמפתה לראות בו את הסיבה הפנימית האמיתית לכך שההתנכרות הנוצרית לעולם הצליחה לעמוד בקלות כה רבה בכך שתקוותיה האסכטולוגיות פשוט אינן מתגשמות.

הפעילות האחת שישו לימד במילה ובמעשה היא הפעילות של הטוּב, והטוב צופן בתוכו, כמובן, את הנטייה להיחבא כדי לא להיראות

---

87 ראו Tertullian, *Apologeticus*, 38, 1962, 64.

88 הבדל זה בהתנסות יכול להסביר באופן חלקי את ההבדל בין הפיכחון הרב של אוגוסטינוס לבין הקונקרטיות האיומה שאפיינה את עמדותיו של טרטוליאן ביחס לפוליטיקה. שניהם היו רומים והושפעו עמוקות מן החיים הפוליטיים באימפריה הרומית.

או להישמע. את האיבה הנוצרית כלפי התחום הפומבי – נטייתם של הנוצרים הקדומים, לפחות, לנהל חיים המרוחקים ככל האפשר מן התחום הפומבי – אפשר לפרש גם כתוצאה ברורה מאליה של התמסרות למעשים טובים, בלי קשר לאמונות או לציפיות כלשהן. שכן גלוי וברור שברגע שמעשה טוב הופך ידוע ופומבי הוא מאבד את תכונת הטוב המיוחדת שלו, היותו דבר שנעשה לשם הטוב בלבד ולא משום סיבה אחרת. כאשר הטוב מופיע בגלוי, הוא כבר איננו טוב, גם אם הוא עדיין עשוי להועיל בתור צדקה מאורגנת או מעשה של סולידריות. מכאן: "הישמרו לכם מעשות צדקתכם לפני בני אדם למען יראו אתכם".[89] הטוב יכול להתקיים רק כאשר אין מבחינים בו, אפילו לא מחברו [של המעשה]; כל מי שרואה עצמו כמבצע מעשה טוב כבר אינו טוב, אלא לכל היותר חבר מועיל בחברה או חבר הממלא את חובותיו בכנסייה. על כן "אל תדע שמאלך את אשר עושה ימינך".[90]

אפשר שאותה איכות שלילית של הטוב, היעדר ביטוי פנומנלי חיצוני, היא שהפכה את הופעתו של ישו מנצרת על בימת ההיסטוריה לאירוע פרדוקסלי באופן עמוק כל כך; ובאמת נראה שזה הטעם שבגללו הוא חשב והורה שאף אדם אינו יכול להיות טוב: "מדוע קראת לי טוב, אין טוב בלתי אחד, האלוהים".[91] אותה אמונה מוצאת את ביטויה בסיפור התלמודי על ל"ו הצדיקים, שלמענם אלוהים מציל את העולם ושגם אותם אין איש מכיר – פחות מכול הם עצמם. זכורה גם התובנה החשובה של סוקרטס, שלפיה אף אדם אינו יכול להיות חכם – תובנה שהולידה את אהבת החכמה או הפילו־סופיה; דומה שכל סיפור חייו של ישו מעיד כיצד האהבה לטוב צומחת מתוך התובנה שאף אדם אינו יכול להיות טוב.

המשותף לאהבת החכמה ולאהבת הטוב, אם הן מיתרגמות

---

89 [מתי ו: 1.]

90 [מתי ו: 3.]

91 לוקאס י"ח: 19. אותה מחשבה מופיעה במתי ו: 1-18, שם מזהיר ישו מפני הצביעות, מפני הצגת הצדיקות לראווה. צדיקות אינה יכולה "[להיראות] לבני אדם", אלא רק בפני אלוהים, "הרואה במסתרים". אלוהים אכן "יגמול" לאדם, אבל לא "בגלוי" כפי שטוען התרגום הסטנדרטי. המילה הגרמנית *Scheinheiligkeit* [קדושה מדומה] מיטיבה למדי לבטא את התופעה הדתית הזו, שבה עצם ההופעה [בפני הבריות] היא צביעות.

לפעילויות של התפלספות ועשיית מעשים טובים, הוא שהן מגיעות לקצן המיידי וכביכול מבטלות את עצמן כל אימת שמניחים כי האדם יכול *להיות* חכם או *להיות* טוב. לא חסרו ניסיונות להביא לידי קיום את מה שלעולם לא יוכל להוסיף להתקיים מעבר לרגע החמקמק של המעשה עצמו, והם תמיד הובילו לאבסורד. הפילוסופים של העת העתיקה, שתבעו מעצמם *להיות* חכמים, הגיעו לכלל אבסורד כשטענו שיהיו מאושרים כאשר ייצלו חיים בפָּר הנחושת המפורסם של פלאריס.[92] ולא פחות אבסורדית היא התביעה הנוצרית *להיות* טוב ולהגיש את הלחי השנייה, כשמנסים אותה כדרך חיים ממשית במקום לתפוס אותה באופן מטפורי.

אבל כאן מסתיים הדמיון בין הפעילויות הנובעות מאהבת הטוב לאלה הנובעות מאהבת החכמה. אמנם שתיהן מצויות בניגוד מסוים לתחום הפומבי, אבל המקרה של הטוב הרבה יותר קיצוני מבחינה זו, ולכן הוא רלוונטי יותר בהקשר שלנו. רק הטוב חייב להתקיים במסתור גמור ולחמוק מכל הופעה אם אין הוא רוצה להיהרס. הפילוסוף, גם אם הוא מחליט עם אפלטון לעזוב את ה"מערה" של העניינים האנושיים, אינו צריך להסתתר מפני עצמו; להיפך, תחת שמי האידיאות הוא מוצא לא רק את המהויות האמיתיות של כל דבר שישנו אלא גם את עצמו, בדיאלוג בין "אני לעצמי" (*eme emautō*), שבו ראה אפלטון, ככל הנראה, את מהות המחשבה.[93] התבודדות (solitude) פירושה להיות עם עצמך, ולכן המחשבה, למרות שהיא יכולה להיות המבודדת שבכל הפעילויות, לעולם אינה מתרחשת בלי שום שותף ובלי שום חברה (company).

עם זאת, אדם המאוהב בטוב לעולם אינו יכול להרשות לעצמו לחיות חיי התבודדות, ואף על פי כן חייו עם האחרים ולמענם חייבים להישאר במהותם ללא עדים והם חסרים קודם כל את חברתו שלו עצמו. הוא אינו מתבודד כי אם בודד (lonely); בשעה שהוא חי עם

---

92 [מתקן עינויים ביוון הקדומה, שהמציא הנפח היווני פרילוס והעניק לרודן פלאריס, שליט אקרגאס בסיציליה. הרודן ניסה את המתקן על ממציאו ואחר כך הוציאו להורג.]

93 את הביטוי הזה ניתן למצוא אצל אפלטון במקומות אחדים (ראו במיוחד *גורגיאס* 482, אפלטון 1959, כרך א', עמ' 331-330).

אחרים הוא חייב להסתתר מפניהם ואפילו בעצמו אינו יכול לבטוח כעד למעשיו. הפילוסוף יכול תמיד להישען על מחשבותיו שיארחו לו לחברה, בעוד שמעשים טובים לעולם אינם יכולים לארח למישהו חברה; חייבים לשכוח אותם ברגע שהם נעשים, מפני שאפילו הזיכרון עלול להרוס את תכונתם כ"טובים". יתר על כן, [פעולת] המחשבה (thinking) יכולה להישמר בזיכרון ולכן היא יכולה להתגבש לכלל מחשבה (thought), ומחשבות, כמו כל הדברים שחבים את קיומם להיזכרות, יכולות ללבוש צורה של דברים מוחשיים, אשר – כמו הדף הכתוב או הספר המודפס – יכולים להיעשות לחלק ממרקם היצירה האנושי.[94] המעשים הטובים חייבים להישכח מיד, ולכן אף פעם לא יוכלו להיעשות לחלק מן העולם; הם באים והולכים מבלי להותיר עקבה. הם באמת לא מן העולם הזה.

אותו קיום נטול עולם הטבוע במעשים הטובים הוא שהופך את אוהב הטוב לדמות דתית במהותה ואת הטוב, כמו את החכמה בעת העתיקה, לתכונה על־אנושית, לא־אנושית במהותה. ועם זאת, אהבת הטוב, להבדיל מאהבת החכמה, אינה מוגבלת לניסיונם של מתי־מעט, כשם שהבדידות, להבדיל מן ההתבודדות, מצויה בטווח הניסיון של כל אדם. במובן מסוים, אפוא, הטוב והבדידות רלוונטיים לפוליטיקה הרבה יותר מאשר החכמה וההתבודדות; עם זאת, רק ההתבודדות יכולה להיעשות לצורת חיים אותנטית בדמות הפילוסוף, בעוד שחוויית הבדידות, הרווחת ממנה בהרבה, סותרת במידה כזו את התנאי האנושי של הריבוי, עד שהיא פשוט בלתי נסבלת לאורך זמן ומצריכה את חברתו של אלוהים, העד היחיד למעשים הטובים שניתן להעלות על הדעת, כדי שלא תחריב כליל את הקיום האנושי. חוסר

---

94 [במקור human artifice. ארנדט משתמשת בצירוף הזה באופן עקבי לכל אורך הספר במובן שחורג מהשימושים המקובלים ב־artifice ('תחבולה', 'מיומנות' או 'אמצעי תחבולה'). כך למשל, human artifice, שאחת מתכונותיו הוא ההתמדה בזמן, משכן בתוכו את האדם כיצור בן מוות (ראו עמ' 168), בעלי המלאכה מוסיפים לו דברים חדשים (עמ' 124), יצרנות המלאכה מוסיפה לו אובייקטים חדשים (עמ' 119), אבל כל דבר מסוים בתוכו ניתן להחלפה (עמ' 169). 'מרקם היצירה האנושי' הוא פתרון לא מושלם שמבקש לשמר את מעשה המלאכה ומיומנותה אך גם לבטא את המכלול שנרמז בכל מקום שבו מופיע המונח.]

העניין של החוויה הדתית בהוויות העולם, ככל שהיא באמת חוויית אהבה במובנה כפעילות, ולא החוויה השכיחה ממנה בהרבה של התבוננות פסיבית באמת נגלית, מבטא את עצמו במופגן בתוך העולם עצמו; פעילות זו, כמו כל יתר הפעילויות, אינה עוזבת את העולם אלא חייבת להתבצע בתוכו. אבל התבטאות זו, גם אם היא מופיעה במרחב שבו מבוצעות פעילויות אחרות ותלויה בו, היא בעלת טבע שלילי באורח פעיל; בבורחה מן העולם ובהסתתרותה מיושביו היא שוללת את המרחב שהעולם מציע לבני האדם, ויותר מכול את החלק הפומבי שלו, שבו כל דבר וכל אחד נראים ונשמעים על ידי אחרים.

אם כן, הטוב בתור אורח חיים עקבי לא רק שאינו אפשרי בגבולות התחום הפומבי, אלא שהוא אפילו הרסני ביחס אליו. איש, אולי, לא היה מודע לתכונה הרסנית זו של עשיית הטוב באורח נוקב יותר ממקיאבלי, שבפסקה מפורסמת העז ללמד את בני האדם "כיצד לא להיות טוב[ים]".[95] אין צורך להוסיף שהוא לא אמר ולא התכוון לכך שצריך ללמד את בני האדם כיצד להיות רעים; גם מעשה הפשע חייב לחמוק מעיני האחרים ומאוזניהם, אף שמסיבות אחרות. אמת המידה של מקיאבלי לפעולה פוליטית היתה התהילה, כמו בעת העתיקה הקלאסית, ורוע [badness], כמו הטוב, אינו יכול לזהור בתהילה. מכאן שכל השיטות שבאמצעותן "אפשר להגיע למעלת השלטון אבל לא מעלת התהילה" הן רעות.[96] רוע שמגיח ממקום מסתור הוא בוטה והורס במישרין את העולם המשותף. טוב שמגיח ממקום מסתור ונוטל על עצמו תפקיד ציבורי כבר אינו טוב; הוא מושחת על פי תפיסתו שלו עצמו, והוא יישא את השחתתו בכל אשר ילך. על כן, מנקודת מבטו של מקיאבלי, הסיבה לכך שהכנסייה נעשתה גורם משחית בפוליטיקה האיטלקית לא היתה השחיתות האישית של בישופים וארכי־בישופים אלא העובדה שהיא נטלה חלק בעניינים חילוניים בתור שכאלה. לדידו, בעיית שלטונה של הדת על התחום החילוני מציבה ברירה בלתי נמנעת: או שהתחום הפומבי ישחית את הגוף הדתי ומתוך כך יֵעשה מושחת בעצמו, או שהגוף הדתי יישאר חף מהשחתה ויהרוס את התחום הפומבי כולו. כנסייה שתעבור רפורמה תהיה מסוכנת אף יותר בעיני

95 מקיאבלי 1988, פרק 15.
96 שם, פרק 8.

מקיאבלי, והוא בחן בכבוד רב אבל בחשש רב אף יותר את התחייה הדתית שהתרחשה בזמנו, את "המסדרים החדשים", אשר באמצעות "הצלת הדת מחורבן מידי הארכיבישופים וראשי הכנסייה הפרוצים"[97] מלמדים אנשים להיות טובים ולא "להתנגד לרע"[98] – כאשר התוצאה היא שליטים "העושים את הגרוע שביכולתם לעשות".[99]

בחרנו את הדוגמא הקיצונית במובהק לעשיית מעשים טובים – קיצונית מפני שפעילות זו אפילו אינה שייכת באמת לתחום הפרטיות – על מנת להצביע על האפשרות שלשיפוטים ההיסטוריים של קהילות פוליטיות, שלפיהם קבעה כל קהילה איזו מן הפעילויות של חיי המעש צריכה להיות מוצגת בפומבי ואיזו צריכה להיות מוסתרת בפרטיות, יש מקבילות באופי הפעילויות עצמן. בהעלותי את השאלה הזו איני מתכוונת להציע ניתוח ממצה של הפעילויות של חיי המעש, שהצגתן וניתוחן הוזנחו באורח תמוה על ידי מסורת שהתייחסה אליהם בעיקר מנקודת המבט של חיי העיון, אלא לנסות לקבוע במידה מסוימת של ביטחון את משמעותם הפוליטית.

---

97 Machiavelli 1932, book III, chap. 1 [התרגום העברי מדויק יותר אך אינו תואם את זה שארנדט השתמשה בו: "הדת שלנו היתה מתחסלת כליל אלמלא פרנציסקוס הקדוש ודומיניקנוס הקדוש... הסדרים החדשים... הם הסיבה לכך שהאי־יושר של בכירי הכנסייה וראשי הדת אינו הורס אותה"] (מקיאוולי 2010, 238-239).

98 בתרגום העברי: "רע לדבר רעות על הרע" (שם, 239).

99 שם, שם.

פרק 3. עבודה

בפרק זה יהווה קרל מרקס מושא לביקורת. מצער הדבר בתקופה שבה כותבים כה רבים, שבעבר התפרנסו מן העושר העצום של רעיונות ותובנות ששאלו ממרקס במפורש או במובלע, החליטו להיעשות לאנטי־מרקסיסטים מקצועיים, בתהליך שבמסגרתו אפילו גילה אחד מהם שמרקס עצמו לא הצליח להשתכר למחייתו, ושכח לרגע את דורות המחברים שבהם הוא "תמך". על רקע קושי זה, אזכיר את מה שכתב בנימין קונסטנט כשחש שעליו לתקוף את רוסו: "כמובן, אמנע מלחבור למתקיפיו של אדם דגול. כאשר אני מוצא את עצמי מסכים איתם בנקודה מסוימת, אני חושד בעצמי; וכדי לנחם את עצמי על כך שלכאורה נמצאתי שותף לדעתם... אני מרגיש צורך להתכחש לאלה המתחזים להיות שותפי ולהרחיקם מעלי ככל האפשר".[1]

11. "עבודת גופנו ומלאכת כפינו"[2]

ההבחנה שאני מציעה, בין עבודה למלאכה, אינה שכיחה. אף כי העדות הפנומנלית התומכת בה בולטת מכדי להתעלם ממנה, מבחינה היסטורית עובדה היא שאין להבחנה זאת כמעט שום סימוכין במסורת המחשבה הפוליטית הקדם־מודרנית או בקורפוס הגדול של תיאוריות מודרניות שעוסקות בעבודה, להוציא כמה הערות מפוזרות שאפילו בתיאוריות של מחבריהן לא התפתחו ליותר מזה. אבל למול דלות זו של ראיות היסטוריות עומדת עדות אחת רהוטה ועיקשת – העובדה הפשוטה שכל שפה אירופאית, עתיקה ומודרנית, כוללת שתי מלים שאין ביניהן קשר אטימולוגי המציינות את מה שהורגלנו לחשוב עליו בתור אותה פעילות, ומוסיפה להחזיק בשתיהן למרות

1 Constant **1861**, tome II, p. **549**

2 לוק, תשס"ב, סעיף 27, עמ' 22 [יוסף אור תרגם "עבודת גופו ועמל כפיו". אנחנו מבקשים כאן לשמור על עקביות בתרגום המונחים labor כ'עבודה' ו־work כ'מלאכה', ושינינו את התרגום בהתאם. את המונח 'laboring' תרגמנו כ'עמלנות' או 'עבודה עמלנית', אף על פי שלא מצאנו הבדל מושגי בינו לבין 'עבודה' (labor) סתם].

השימוש הנפוץ שמשתמשים בהן כמלים נרדפות.[3]

כך ההבחנה של לוק, בין ידיים העוסקות במלאכה לגוף עמֵל, מזכירה במידת מה את ההבחנה ששימשה ביוונית עתיקה בין ה־*cheirotechnēs*, האומן, שמתאימה לו המילה הגרמנית *Handwerker*, לבין אלה שכמו "עבדים וחיות מבויתות דואגים בגופם לצרכי החיים",[4] או בביטוי היווני *tō sōmati ergazesthai*, עובדים בגופם (אבל אפילו כאן כבר מתייחסים לעבודה ולמלאכה כאילו הן זהות, היות שהמילה שבשימוש אינה *ponein* [עבודה] אלא *ergazesthai* [מלאכה]). רק במובן אחד, שעם זאת מבחינה לשונית הוא החשוב ביותר, מכזיב לגמרי השימוש העתיק והמודרני בשתי המלים כנרדפות – היינו ביצירתו של שם עצם תואם. כאן אנו פוגשים שוב תמימות דעים מלאה; המלה 'עבודה' (labor) בתור שם עצם לעולם אינה מצביעה על המוצר המוגמר, תוצאת העבודה, אלא נשארת שם פעולה הנגזר משם הפועל, שיש לסווגו עם שם הפעולה הנגזר מצורת ההווה הנמשך של הפועל,[5] ואילו התוצר עצמו נגזר תמיד מהמילה המציינת מלאכה (work), אפילו כאשר השימוש השכיח עוקב אחר ההתפתחות המודרנית העכשווית בצורה כה צמודה עד שצורת הפועל של המילה "מלאכה" כמעט יצאה מכלל שימוש.[6]

---

3 כך היוונית מבחינה בין *ponein* ו־*ergazesthai*, הלטינית בין *laborare* ל־*facere* או *fabricari*, שיש להן אותו שורש אטימולוגי, הצרפתית בין *travailler* ו־*ouvrer*, הגרמנית בין *arbeiten* ו־*werken*. בכל אותם מקרים, רק למלים המקבילות ל'עבודה' יש קונוטציה חד־משמעית של ייסורים ותלאות. המלה הגרמנית *Arbeit* ציינה במקור רק עבודה חקלאית המבוצעת על ידי צמיתים ולא את עבודתו של האומן, שנקראה *Werk*. המילה הצרפתית *travailler* החליפה את המילה העתיקה יותר *labourer* והיא נגזרת מ־*tripalium*, סוג של עינוי. ראו Grimm 1854; Fèbre 1948.

4 אריסטו, *פוליטיקה*, 1254b25. [התרגום האנגלי שבו משתמשת ארנדט רחוק מן התרגום העברי והעדפנו להיצמד אליו. נורית קרשון תרגמה: "גם העבד וגם חיית הבית עוזרים בעבודה גופנית המשמשת לצרכים החיוניים" (אריסטו 2009, 35).]

5 [gerund, צורה של הווה נמשך (למשל: speaking) שמציינת שם פעולה.]

6 כך גם לגבי המילה הצרפתית *ouvrer* והגרמנית *werken*. בשתי השפות, להבדיל מהשימוש השכיח באנגלית במילה 'labor', המלים *travailler* ו־*arbeiten* איבדו כמעט לגמרי את המשמעות המקורית של ייסורים

הסיבה לכך שבעת העתיקה החמיצו את ההבחנה הזו ומשמעותה לא נחקרה נראית מובנת למדי. הבוז כלפי העבודה התפתח מלכתחילה מתוך תשוקה לוהטת לחירות מכורח הצרכים ומתוך קוצר רוח לוהט לא פחות כלפי כל מאמץ שאינו מותיר שום עקבה, שום מונומנט, שום עבודה מפוארת הראויה להיזכר; בוז זה התפשט עם גבור תובענותם של חיי *הפוליס* כלפי זמנם של האזרחים ועם הדרישה שהציבו חיים אלה להימנע (*ēskhol*) מכל פעילות שאינה פעילות פוליטית, עד שהופנה כלפי כל מה שהצריך מאמץ. הנוהג הפוליטי הקדום יותר, שקדם להתפתחותה המלאה של עיר־המדינה, הבחין רק בין [שלושה סוגי עובדים:] העבדים, האויבים המובסים (*dmōes* או *douloi*), שהובלו בכוח עם יתר השלל אל משק הבית של המנצח, שם, בתור שוכני הבית (*oiketai* או *familiares*), הם עבדו בפרך למען חייהם ולמען חיי אדונם, וה־*dēmiourgoi*, בעלי המלאכה (workmen) בני העם באופן כללי, שנעו בחופשיות מחוץ לתחום הפרטי ובתוך התחום הפומבי.[7] מאוחר יותר אף שונה השם שניתן לאומנים אלה, שסולון עדיין תיארם כבניהם של אתנה והפייסטוס וקרא להם *banausoi*, כלומר אנשים שעניינם העיקרי הוא אומנותם ולא כיכר השוק. רק מהמאה החמישית ואילך החלה *הפוליס* לסווג משלחי יד לפי מידת המאמץ הנדרש, כך שאריסטו קרא לעיסוקים אלה הבזויים ביותר, ש"מביאים את הגוף במידה הרבה ביותר לידי נזקים". אף שסירב להעניק אזרחות

ותלאות. גרים (1854) הצביע על התפתחות זו כבר באמצע המאה הקודמת: "בעוד שבשפה העתיקה יותר המשמעות של *molestia* ושל עבודה מאומצת היתה דומיננטית יותר מאשר זאת של *opera* ושל *opus*, שנסוגו, הרי שבדיבור העכשווי השימוש בהן נעשה שכיח והשימוש בקודמות הפך לנדיר". מעניין גם שבשלוש השפות גוברת הנטייה להשתמש בשמות העצם 'work', *oeuvre* ו־*Werk* כדי לציין עבודות אמנות. [המילה העברית 'מלאכה' נותקה הן מן התוצר והן מצורת הפועל, שבמקורו קשור ל'לך' ול'הליכה', והתפתח גם כדי לציין שליחות. הקשר בין המלאך כשליח למלאכה כפעילות מתבטא כמובן גם ב'משלח יד'.]

7 "אצל הומרוס והסיודוס, המונח *dēmiourgoi* אינו משמר את המקור האומנותי ככזה, כמו שהוא נשמר ב־'ouvrier': הוא מגדיר את כל הפעילויות שמבוצעות מחוץ למסגרת הבית (*oikos*) לטובת ציבור, *dēmos*: האומנים – נגרים ונפחים – אבל לא פחות מהם גם המתנבאים, נושאי הבשורה, המשוררים" (Vernant 1955).

ל־*banausoi*, הוא היה מוכן לאזרח את הרועים ואת הציירים (אך לא את האיכרים או את הפסלים).[8]

8 *פוליטיקה* 1258b35 (אריסטו 2009, 49) ואילך. לדיונו של אריסטו באזרוח ה־*banausoi*, ראו *פוליטיקה* ספר שלישי. התיאוריה שלו תואמת היטב את המציאות: לפי ההערכות, קרוב ל־80% מאלה שעסקו בעבודה חופשית, במלאכה ובמסחר היו לא־אזרחים – "זרים" (*metoikoi* ו־*katoikountes*) או עבדים משוחררים שהתקדמו למעמדות אלה (ראו Heichelheim 1938, I, 398 ואילך). יעקב בורקהרדט, שבספרו על ההיסטוריה התרבותית של יוון מתאר את הדעה היוונית הרווחת בשאלה מי שייך ומי אינו שייך למעמד האומנים (*banausoi*), מציין גם שאיננו מכירים אף חיבור על פיסול (Burckhardt 1977 [1908], vol. II, secs. 6, 8). לאור ריבוי המסות העוסקות במוסיקה ובשירה, קרוב לוודאי שאין זו מקריות של מסורת – בדומה לעובדה המוכרת לנו מסיפורים רבים כל כך על רגשי העליונות ואף היהירות העצומים של הציירים המפורסמים, שאין להם מקבילות באנקדוטות על פסלים. הערכה זו של ציירים ופסלים שרדה במשך מאות רבות של שנים. ממשיכים לפגוש אותה ברנסנס, אז נמנה הפיסול בין אמנויות החיקוי הנחותות ואילו הציור תופס מעמד ביניים, בין האמנויות החופשיות ואמנויות החיקוי הנחותות (ראו Neurath 1915).
[ההשערה] שדעת הקהל היוונית בערי־המדינה שפטה עיסוקים לפי המאמץ הכרוך בהם והזמן שגבו נתמכת בהערה של אריסטו על חיי הרועים: "דרכי החיים של הללו נבדלות מאוד זו מזו. הבטלים ביותר הם הרועים הנוודים, כי מזונם בא להם מחיות הבית, בלא עמל, ונשאר להם בתוך כך פנאי [*skholazousin*] בשפע" (*פוליטיקה*, 1265a30 ff, אריסטו 2009, 41). מעניין שאריסטו, כנראה בעקבות הדעה הרווחת, מזכיר כאן את העצלות (*aergia*) בכפיפה אחת עם הפנאי (*skholē*) – ההימנעות מפעילויות מסוימות שהיא תנאי לחיים פוליטיים – ובאופן כלשהו גם כתנאי שלו. באופן כללי, על הקורא המודרני להיות מודע לכך ש־*aergia* ו־*skholē* אינן היינו־הך. לעצלות היו אותן קונוטציות שיש לה אצלנו, וחיי פנאי (*skholē*) לא נחשבו חיי עצלות. עם זאת, הזיהוי של *skholē* עם בטלה אופייני להתפתחות בתוך *הפוליס*. כך כסנופון מדווח שסוקרטס הואשם בכך שציטט שורה מהסיודוס: "כל מלאכה אין בה חרפה, אך חרפה היא הבטלה" [*aergia*, 'עצלות' בתרגום שבו משמתמש ארנדט] (כסנופון 1960, ספר ראשון, ס' 56, עמ' 19). משמעות ההאשמה היתה שסוקרטס החדיר בתלמידיו רוח עבדותית (כסנופון 1960, ספר ראשון, ס' 56). היסטורית, חשוב לזכור את ההבחנה בין הבוז שרחשו ערי־המדינה היווניות לכל העיסוקים הלא־פוליטיים, בוז שמקורו בתביעות העצומות [שתבעה *הפוליס*] מזמנם של האזרחים ומן האנרגיה שלהם, לבין הבוז המוקדם, הראשוני והכללי יותר כלפי פעילויות שנועדו לקיים את החיים ותו לא – *ad vitae sustentationem*, כפי שהוגדרו עדיין

בהמשך נראה שבלי קשר לבוז שרחשו לעבודה, ליוונים היו סיבות משלהם לא לתת אמון באומנים, או ליתר דיוק במנטליות של האדם־העושה־מלאכתו (*הומו פאבר*). עם זאת, חוסר האמון הזה נכון רק לגבי תקופות מסוימות, בעוד שכל מי שהעריך את הפעילויות האנושיות בעת העתיקה, כולל אלה שכמו הסיודוס פיארו כביכול את העבודה,[9] התבסס על האמונה המוצקה שעבודת גופנו הנחוצה לצרכי הגוף היא עבדותית. לפיכך, עיסוקים שלא היו מבוססים על עבודה, ועם זאת לא התקיימו לשם עצמם אלא על מנת לספק את צרכי החיים, סופחו למדרגת העבודה; הדבר מסביר את השינויים והתנודות בהערכה שזכו לה עיסוקים אלה ובאופן שבו סווגו בתקופות שונות ובמקומות שונים. הדעה שלפיה עבודה ומלאכה זכו לבוז בעת העתיקה מפני שרק עבדים עסקו בהן היא דעה קדומה של היסטוריונים מודרניים. כיוון ההנמקה של בני העת העתיקה היה הפוך לגמרי: לתחושתם, החזקת עבדים היתה הכרח בגלל טבעם העבדותי של כל העיסוקים ששירתו את

עבודות השירות (*opera servilia*) במאה ה־18. בעולמו של הומרוס, פאריס ואודיסיאוס עזרו בבניית בתיהם, נאוסיקה כיבסה בעצמה את הכבסים של אחיה ועוד. כל זה שייך למספיקות־העצמית של הגיבור ההומרי, לעצמאות ולעליונות האוטונומית של דמותו. אף מלאכה אינה בזויה אם פירושה עצמאות גדולה יותר; אותה פעילות עשויה בהחלט להיות סימן לנטייה לעבדות, אם מה שמוטל על הכף אינו עצמאות אישית כי אם הישרדות גרידא, אם אין היא ביטוי לריבונות אלא לכפיפות לכורח הצרכים. ההערכה השונה של האומנות אצל הומרוס ידועה כמובן לכל. אבל את משמעותה הממשית מפליאה להציג מסה שפרסם באחרונה ריצ'אד הרדר (Harder **1949**).

9 עבודה ומלאכה (*ponos* ו־*ergon*) מובחנות אצל הסיודוס; רק המלאכה חבה את קיומה לְאֶריס (Eris), אלת המדון (*מעשים וימים*, **20-26**, הסיוד **1956**, עמ' **36**), אבל העבודה, כמו רָעות אחרות, יצאה מתוך תיבת פנדורה (שם **90**, עמ' **39-40**) והיא עונשו של זאוס, מפני שפרומתאוס "הערמומי הונה אותו". מאז, "הן את מחית האדם צפנו בני הנצח [האלים] ממנו" (שם **42**, עמ' **37** ואילך) וקללתם פגעה "[ב]אנוש האוכל מזון־לחם"" (שם **82**, עמ' **39**). יותר מכך, הסיודוס הניח כמובן מאליו שאת עבודת החווה בפועל מבצעים עבדים וחיות הבית. הוא פיאר את חיי היומיום – בתור יווני, כבר עניין זה לבדו יוצא דופן למדי – אבל האידיאל שלו היה של חקלאי־ג'נטלמן ולאו דווקא של פועל – כזה שנשאר בביתו, מתרחק מהרפתקאות בים כמו גם מענייני ציבור באגורה (שם **29**, עמ' **36** ואילך) ועסוק בענייניו שלו.

הצרכים הכרוכים בקיום החיים.[10] מטעם זה בדיוק זכה מוסד העבדות להגנה ולהצדקה. לעבוד פירושו היה להיות משועבד לכורח הצרכים, ושעבוד זה היה טבוע בתנאי הקיום האנושי. בני אדם נשלטו בידי צרכי החיים, ולכן יכלו לזכות בחירותם רק באמצעות השליטה באלה שאותם שעבדו בכוח לַצורך. השפלתו של העבד היתה מכת גורל וגורל גרוע ממוות, מפני שהביאה עמה מטמורפוזה של האדם והפיכתו למשהו דומה לחיה מבויתת.[11] על כן שינוי במעמדו של עבד, כגון הוצאתו לחופשי על ידי אדונו או שינוי בנסיבות הפוליטיות הכלליות שקידמו עיסוקים מסוימים ועשו אותם בעלי רלוונטיות ציבורית, גרר באופן אוטומטי שינוי ב"טבעו" של העבד.[12]

מוסד העבדות בעת העתיקה, אם כי לא בתקופות מאוחרות יותר, לא היה אמצעי לעבודה זולה או מכשיר של ניצול לשם השגת רווח, כי אם ניסיון לסלק את העבודה מתנאי חייו של האדם. המשותף לבני האדם ולכל יתר צורות החיים של בעלי חיים לא נחשב אנושי באותה עת. (זה, דרך אגב, היה גם הטעם שעמד ביסוד התיאוריה היוונית בדבר טבעו הלא־אנושי של העבד – תיאוריה שרבים שגו בהבנתה. אריסטו, שהציג תיאוריה זו בצורה מפורשת כל כך ואחר כך, על ערש דווי, שחרר את עבדיו, אולי היה פחות בלתי עקבי מכפי שנוטים לחשוב [קוראיו] המודרניים. הוא לא הכחיש את יכולתו של העבד להיות אנושי, אלא רק את השימוש במילה 'בני אדם' לציון פרטים [מסוימים] במין האנושי

---

10 אריסטו פותח את הדיון המפורסם שלו בעבדות (*פוליטיקה* 1253b25, 2009, 31) באמירה ש"בלי המצרכים החיוניים אי אפשר לחיות ואף לא לחיות חיים טובים". הבעלות על עבדים היא הדרך האנושית לשלוט בצורך ועל כן אין היא *para physin*, נגד הטבע; החיים עצמם תובעים זאת. לכן האיכרים, המספקים את צרכי החיים, מסווגים אצל אפלטון וגם אצל אריסטו יחד עם העבדים (Schlaifer 1936).

11 במובן זה כינה אוריפידס את כל העבדים "רעים": הם רואים הכל מנקודת המבט של הקיבה. (Euripides 1913, frag. 49, no 2).

12 כך המליץ אריסטו להתייחס לעבדים שהופקדו בידיהם "עיסוקים חופשיים" (*ta eleuthera tōn ergōn*) ביתר הדרת כבוד, ולא כמו לעבדים. ואילו כאשר, במאות הראשונות של האימפריה הרומית, כמה תפקידים ציבוריים שתמיד מולאו על ידי עבדים ציבוריים זכו ליוקרה רבה יותר ונתפסו כרלוונטיים יותר, אותם *servi publici* – שלמעשה מילאו את המשימות של עובדי ציבור – הורשו ללבוש טוגה ולשאת נשים חופשיות.

כל עוד הם כפופים לגמרי לכורח הצרכים.)[13] ונכון שהשימוש במלה "חיה" במושג *החיה־העובדת* (*animal laborans*), להבדיל מהשימוש המפוקפק מאוד באותה מילה במונח *חיה תבונית* (*animal rationale*), מוצדק לגמרי. החיה־העובדת היא אכן רק אחד מבין מיני בעלי החיים המאכלסים את הארץ, לכל היותר הנעלה שבהם.

לא מפתיע שבעת העתיקה הקלאסית התעלמו מן ההבחנה בין עבודה למלאכה. ההבדלה בין משק הבית הפרטי ובין התחום הפוליטי הפומבי, בין דייר במשק הבית שהיה עבד ובין ראש משק הבית שהיה אזרח, בין פעילויות שיש להסתירן ברשות הפרט ובין אלה שהיו ראויות להיראות, להישמע ולהיזכר [בפומבי], האפילה על כל ההבחנות האחרות וקבעה אותן מראש, עד שנותרה רק אמת מידה אחת: האם מרב הזמן והמאמץ מושקע בפרטי או בפומבי? האם המניע לעיסוק הוא דאגה לעניינים הפרטיים (*cura privatie negotii*) או לעניינים הציבוריים (*cura rei publicae*)?[14] עם עלייתה של התיאוריה הפוליטית ביטלו הפילוסופים גם את ההבחנות האלה, שלפחות הבחינו בין פעילויות, באמצעות הנגדת העיון לכל סוגי הפעילויות כאחד. יחד איתם הורדה אפילו הפעילות הפוליטית למדרגת הצורך ההכרחי, שמכאן ואילך נעשה המכנה המשותף של כל ההבחנות הפנימיות בתוך חיי המעש. גם אין לנו יסוד לצפות לשום סיוע מן המחשבה הפוליטית הנוצרית, שקיבלה את ההבחנה של הפילוסופים, עידנה אותה, ומאחר שהדת נועדה לרבים והפילוסופיה למעטים, העניקה לה תוקף כללי המחייב את כלל בני האדם.

עם זאת, במבט ראשון מפתיע שהעידן המודרני – שביטל את כל המסורות, ובתוכן את הדירוג המסורתי של הפעולה והעיון לא פחות מאשר את ההיררכיה המסורתית בתוך חיי המעש עצמם, שהילל את העבודה כמקור כל הערכים ורומם את החיה־העובדת לדרגה שהיתה שמורה באופן מסורתי לחיה התבונית – לא פיתח אף לא תיאוריה אחת

---

13 שתי התכונות שחסרות לעבד לפי אריסטו – ובגלל פגמים אלה הוא אינו אנושי – הן הכשירות לשקול בדעתו ולהחליט (*to bouleutikon*) ולחזות ולבחור (*proairesis*). זו, כמובן, אינה אלא דרך מפורשת עוד יותר לומר שהעבד כפוף לצורך.

14 Cicero 1929, v. 2

המבחינה בבירור בין החיה־העובדת לבין האדם־העושה־מלאכתו, בין "עבודת גופנו" ל"מלאכת כפינו". תחת זאת אנו פוגשים בתחילה את ההבחנה בין עבודה יצרנית ולא־יצרנית, מעט מאוחר יותר את ההבדלה בין מלאכה התובעת מיומנות למלאכה פשוטה, ולבסוף, מעל שתיהן, מכוח היותה בעלת חשיבות בסיסית יותר לכאורה, את החלוקה של כל הפעילויות לעבודת כפיים ולעבודה אינטלקטואלית. עם זאת, מבין שלושתן נוגעת רק ההבחנה בין עבודה יצרנית לעבודה לא־יצרנית בלב העניין, ואין זה מקרה ששתי התיאוריות הגדולות בשדה זה, זו של אדם סמית וזו של קרל מרקס, ביססו עליה את כל מבנה הטיעון שלהם. "יצרנותה" של העבודה היתה עצם הטעם לכך שרוממו אותה בעידן המודרני, והרעיון הכפירתי כביכול של מרקס, שהעבודה (ולא האלוהים) בראה את האדם או שהעבודה (ולא התבונה) מבחינה את האדם מיתר החיות, היה רק הניסוח הרדיקלי והעקבי ביותר של משהו שכל העידן המודרני הסכים לו.[15]

---

15 "בריאת האדם באמצעות עבודה אנושית" היה אחד הרעיונות העקביים ביותר של מרקס מאז נעוריו. ניתן למצוא אותו בניסוחים שונים *בכתבי השחרות* (שם, ב"ביקורת הדיאלקטיקה ההגליאנית", הוא מייחס אותו להגל) (ראו Marx and Engels 1932, pp. 156, 167). מן ההקשר מתברר שמרקס התכוון למעשה להחליף את ההגדרה המסורתית לאדם בתור חיה תבונית באמצעות הגדרתו בתור חיה עובדת. התיאוריה זוכה לחיזוק במשפט מן "האידיאולוגיה הגרמנית", שמאוחר יותר נמחק: "הפעולה ההיסטורית הראשונה של האינדיווידום, זאת שבאמצעותה הוא מבחין את עצמו מבעלי החיים האחרים, איננה שהוא חושב אלא שהוא מייצר את אמצעי מחייתו" (שם, 568 [ובניסוח שונה מעט שנכלל בטקסט, מרקס 1977, 227]). ניסוחים דומים נמצאים ב"כתבי היד הכלכליים־פילוסופיים" (מרקס 1977, 125) וב"המשפחה הקדושה" (שם, 189). אנגלס השתמש פעמים רבות בניסוח דומה, למשל בהקדמה מ־1884 לחיבור "מוצא המשפחה, הקניין הפרטי והמדינה" (בתוך מרקס ואנגלס 1955, כרך ב', עמ' 129-183), או במאמר לעיתון מ־1876, "העבודה במעבר מן הקוף לאדם" (Marx and Engels 1950, vol. II). נראה שיום, ולא מרקס, היה הראשון שעמד על כך שהעבודה מבחינה את האדם מן החיה (Tilgher 1930). מאחר שהעבודה לא ממלאת תפקיד משמעותי בפילוסופיה של יום, אין כאן יותר מאשר עניין היסטורי; מבחינתו, מאפיין זה לא הפך את החיים האנושיים ליצרניים יותר אלא רק לקשים ומיוסרים יותר מחיים חייתיים. עם זאת, מעניין לציין בהקשר זה כמה הקפיד יום לחזור ולהדגיש שלא המחשבה וגם לא החשיבה

יותר מכך, סמית ומרקס כאחד הסכימו עם דעת הקהל המודרנית כאשר בזו לעבודה לא יצרנית וראו בה טפילית, למעשה מעין פרברסיה של עבודה, כאילו כל דבר שלא העשיר את העולם לא היה ראוי לשם הזה. מרקס ללא ספק היה שותף לבוז של סמית כלפי "משרתי הבית", שכמו "אורחים בטלים מעבודה... אינם מייצרים דבר בתמורה לצריכתם".[16] אבל בדיוק לאותם "משרתי הבית", שוכני משק הבית (*oiketai* או *familiares*), אלה שעבדו למען מחייתם גרידא והיו דרושים לשם צריכה נטולת מאמץ ולאו דווקא לייצור, התכוונו בכל התקופות שקדמו לעידן המודרני כאשר זיהו את מצב העבודה עם עבדות. מה שהם הותירו מאחוריהם בתמורה לצריכה היה לא פחות ולא יותר מחירותם של אדוניהם, או בשפה מודרנית, פוטנציאל היצרנות של אדוניהם.

במלים אחרות, ההבחנה בין עבודה יצרנית ועבודה לא יצרנית כוללת, גם אם בצורת דעה קדומה, את ההבחנה הבסיסית יותר בין מלאכה לעבודה.[17] אכן, סימנה של כל עבודה שהיא אינה מותירה דבר מאחוריה, שהתוצאה של המאמצים הכרוכים בה נצרכת כמעט באופן מיידי עם תום המאמץ. אולם המאמץ הזה, חרף היותו חסר תוחלת, נולד מתוך דחיפות עצומה ומונע על ידי דחף חזק יותר מכל דבר אחר, מפני שהחיים עצמם תלויים בו. העידן המודרני בכלל וקרל מרקס בפרט, שעמדו המומים, כביכול, לנוכח היצרנות־בפועל של האנושות המערבית, שהיתה חסרת תקדים, התקשו להתגבר על הנטייה לראות בכל עבודה מלאכה ולדבר על החיה־העובדת במונחים המתאימים

(reasoning) מבחינות את האדם מהחיה ושהתנהגותן של חיות טרף מוכיחה שהן מסוגלות לשתיהן.

16 סמית 1996, 327.

17 להבחנה בין עבודה יצרנית ולא יצרנית אחראים הפיזיוקרטים, שהבחינו בין מעמדות יצרניים, בעלי רכוש ועקרים. היות שלדידם המקור הראשוני של כל יצרנות מצוי בכוחות הטבעיים של הארץ, אמת המידה שלהם ליצרנות היתה קשורה ליצירתם של חפצים חדשים ולא לצרכים ולחוסרים של בני האדם. כך המרקיז דה מיראבו, אביו של הנואם המפורסם, מכנה את "מעמד הפועלים, שעבודתו לא היתה יצרנית גם אם היתה דרושה לצרכיהם של בני האדם ומועילה לחברה", עקר, וממחיש את ההבחנה שערך, בין מלאכה יצרנית למלאכה עקרה, באמצעות ההשוואה להבדל בין סיתות אבן לבין ייצורה (Dautry 1955, Vol. LII, No. 1).

הרבה יותר לאדם־העושה־מלאכתו, בתקווה מתמדת שאך כפסע בינינו לבין ביטול העבודה והצורך גם יחד.[18]

אין ספק שההתפתחות ההיסטורית הממשית שהוציאה את העבודה ממחבואה ואל התחום הפומבי, שם אפשר היה לארגן ו"לחלק" אותה,[19] שימשה כטיעון חזק בהתפתחות התיאוריות האלה. אבל עובדה משמעותית אף יותר בהקשר זה, עובדה שכבר הכלכלנים הקלאסיים הבחינו בה ושמרקס גילה וניסח אותה בבירור, היא שפעילות העבודה עצמה, בלי קשר לנסיבות ההיסטוריות ובמנותק מהשאלה אם היא ממוקמת בתחום הפרטי או הפומבי, אכן ניחנה ב"יצרנות" משל עצמה, גם אם תוצריה מתכלים וחסרי תוחלת. יצרנות זו אינה מצויה באף אחד מתוצרי העבודה אלא ב"כוח" האנושי, שאינו ממצה את עוצמתו בייצור האמצעים הנחוצים לקיומו ולהישרדותו והוא מסוגל לייצר "עודף", כלומר יותר מן הדרוש ל"שעתוקו". מאחר שלא העבודה עצמה אלא עודף "כוח העבודה" (*Arbeits*kraft) הוא שמסביר את יצרנות העבודה, הצגת המונח על ידי מרקס, כפי שציין בצדק אנגלס, היא היסוד המהפכני והמקורי ביותר בכל השיטה שלו.[20] להבדיל מיצרנותה של המלאכה, המוסיפה חפצים חדשים למרקם היצירה האנושי, היצרנות של כוח העבודה מייצרת חפצים רק בדרך אגב והיא עסוקה בעיקר באמצעים לשעתוק שלה עצמה; מכיוון שכוחה אינו מגיע לכלל מיצוי משהובטח שעתוקה, היא יכול לשמש לשעתוק של יותר מתהליך חיים אחד, אבל לעולם אין היא "מייצרת" אלא חיים.[21] באמצעות דיכוי אלים בחברת עבדים או באמצעות ניצול

---

18 תקווה זו ליוותה את מרקס מן ההתחלה ועד הסוף. פוגשים אותה כבר ב"אידיאולוגיה הגרמנית": "אין מדובר בשחרור העבודה אלא בסילוקה [aufzuheven]", ועשורים רבים לאחר מכן בכרך השלישי של *הקפיטל*, פרק 48: "ממלכת החרות מתחילה באותו מקום שבו העבודה... נפסקת" (Marx and Engels 1932, Part I, vol. 3, p. 185).

19 במבוא לספר השני של *עושר העמים* (סמית 1996, 281-282), מדגיש אדם סמית שהיצרנות חבה את קיומה לחלוקת העבודה ולאו דווקא לעבודה עצמה.

20 ראו הקדמה של אנגלס לחיבורו של מרקס *עבודה שכירה והון* (מרקס ואנגלס 1955, 384), שם הציג מרקס את המונח החדש בהדגשה מסוימת.

21 מרקס הדגיש תמיד, ובמיוחד בצעירותו, שהתפקיד העיקרי של העבודה היה "ייצור החיים", ועל כן הוא קשר את העבודה בהולדה (מרקס 1977, 234-235, וגם Marx 1891, 18).

בחברה הקפיטליסטית בת זמנו של מרקס, אפשר לתעל אותו באופן כזה שעבודתם של אחדים תספיק לחיי כולם.

מנקודת מבט זו, שהיא חברתית טהורה – נקודת מבט שמאפיינת את העידן המודרני כולו, אבל באה לידי ביטוי במרב העוצמה והלכידות בעבודתו של מרקס – כל עבודה היא "יצרנית" וההבחנה הקדומה, בין ביצוע "משימות שירות" שאינן מותירות עקבות לבין ייצור דברים עמידים דים כדי להיצבר, מאבדת את תוקפה. כפי שראינו קודם לכן, נקודת המבט החברתית זהה לפרשנות שאינה מביאה בחשבון אלא את תהליך החיים של האנושות, ובתוך מסגרת ההתייחסות שלה נעשים כל הדברים למוצרי צריכה. בתוך "אנושות מחוברתת" לגמרי, שתכליתה היחידה תהיה לתחזק את תהליך החיים – וזהו למרבה הצער האידיאל הלא־כל־כך אוטופי המנחה את כל התיאוריות של מרקס[22] – ההבחנה בין עבודה למלאכה אמורה להיעלם לגמרי; כל מלאכה תהפוך לעבודה, היות שכל הדברים ייתפסו לא מתוך איכותם האובייקטיבית, כשייכים לעולם, אלא בתור תוצאות של כוח עבודה חי וכפונקציות של תהליך החיים.[23]

---

22 המונחים 'אדם מחוברת' (*vergesellschafteter Mensch*) או 'אנושות מחוברתת' (*gesellschaftliche Menschheit*) שימשו תכופות את מרקס כדי להצביע על היעד של הסוציאליזם (ראו למשל הכרך השלישי של *הקפיטל*, Marx and Engels 1932, Part I, vol. 3, p. 873, והתזה העשירית ב"תיזות על פוירבאך: "עמדתו של המטריאליזם הישן היא החברה האזרחית; עמדתו של החדש היא החברה האנושית או האנושות החברתית" (רוטנשטרייך 1952, 66). זו היתה נעוצה בסילוק הפער בין קיומו של האדם כיחיד לבין קיומו החברתי, כך שהאדם "בהוויה (being) האישית ביותר שלו יהיה בו בזמן גם יצור (being) קהילתי (*Gemeinwesen*)" (מרקס 1977, 144). מרקס מרבה לכנות את האופי החברתי של האדם ה־*Gattungswesen* שלו, כלומר היותו "יצור בן מינו", ו"הניכור העצמי" המרקסי המפורסם הוא בראש ובראשונה הניכור של האדם מהיותו *Gattungswesen* ("ניכורו של האדם מן האדם היא תוצאה ישירה מכך שהאדם מנוכר לתוצר עבודתו, לפעילות חייו, לטיבו כיצור בן מינו"; שם, 126). החברה האידיאלית היא מצב עניינים שבו כל הפעילויות האנושיות נובעות מה"טבע" האנושי באותה טבעיות שבה מופרש הדונג לייצור חלת הדבש מן הדבורים; החיים והעבודה למען החיים ייעשו לדבר אחד ויחיד, והחיים כבר לא "מתחילים עבור [העובד] במקום שבו חדלה [העבודה]" (Marx 1891, 18).

23 ההאשמה המקורית שהפנה מרקס נגד החברה הקפיטליסטית לא התייחסה

מעניין לציין שההבחנות בין מלאכה שנדרשת לה מיומנת למלאכה פשוטה ובין מלאכה אינטלקטואלית למלאכת כפיים לא מילאו שום תפקיד בכלכלה הפוליטית הקלאסית או בכתבי מרקס. בהשוואה ליצרנות של העבודה, חשיבותן אכן משנית. כל פעילות דורשת מידה מסוימת של מיומנות – פעילות הניקיון או הבישול לא פחות מאשר כתיבת ספר או בניית בית. ההבחנה אינה מתייחסת לפעילויות שונות אלא מצביעה רק על שלבים מסוימים ועל תכונות מסוימות בכל אחת מהן. היא יכולה לקנות לה חשיבות מסוימת באמצעות חלוקת העבודה המודרנית, שבה משימות שקודם לכן הוקצו לצעירים חסרי הניסיון התאבנו והפכו לעיסוקים שאדם יכול לעבוד בהם כל חייו. אבל תוצאה זאת של חלוקת העבודה, שבה פעילות אחת מחולקת לחלקים זעירים רבים כל כך עד שכל מבצע מומחה צריך רק מידה מינימלית של מיומנות, נוטה לחסל לגמרי את העבודה המיומנת, כפי שניבא מרקס בצדק. התוצאה היא שמה שנקנה ונמכר בשוק העבודה אינו מיומנות אישית אלא "כוח עבודה", אשר כל יצור אנושי חי אמור להיות מחונן בו בערך באותה מידה. יותר מכך, היות שמלאכה לא מיומנת היא סתירה מושגית, ההבחנה עצמה תקפה רק ביחס לפעילות עמלנית, ועצם הניסיון להשתמש בה בתור מסגרת התייחסות כללית מצביע על כך שההבחנה בין עבודה למלאכה ננטשה לטובת העבודה.

שונה לגמרי המקרה של הקטגוריה הפופולרית יותר של מלאכת כפיים ומלאכה אינטלקטואלית. גם כאן הקשר המובלע בין העובד בידיו לבין העובד באמצעות ראשו מצוי בתהליך העמלני, שבמקרה האחד מבוצע על ידי הראש ובמקרה האחר על ידי חלק אחר של הגוף. אלא שהחשיבה, שהיא, כמשוער, פעילות של הראש, אף שבמובן מסוים היא כמו עבודה – גם היא תהליך שככל הנראה מגיע לסופו רק עם החיים עצמם – היא "יצרנית" עוד פחות מאשר העבודה; אם העבודה אינה מותירה עקבה קבועה, הרי שהחשיבה אינה מותירה דבר מוחשי כלל. לכשעצמה, החשיבה לעולם אינה מתגלמת בחפצים. כל אימת

רק לכך שהיא הפכה כל חפץ למוצר צריכה, אלא לכך ש"פועל מתייחס אל מוצר עבודתו כאל מושא זר ומתנשא מעליו" (מרקס 1977, 123) – במלים אחרות, שמרגע שיוצרו על ידי בני האדם, הדברים בעולם נעשים במידה מסוימת בלתי תלויים בחיים האנושיים, "מנוכרים" להם.

שבעל המלאכה האינטלקטואלית רוצה לבטא את מחשבותיו, הוא חייב להשתמש בידיו ולרכוש מיומנויות ידניות ממש כמו כל בעל מלאכה אחר. במלים אחרות, חשיבה ומלאכה הן שתי פעילויות שונות שלעולם אינן חופפות לגמרי; החושב שרוצה שהעולם יכיר את "תוכן" מחשבותיו חייב קודם כל להפסיק לחשוב ולזכור את מחשבותיו. כאן, כמו בכל המקרים האחרים, ההיזכרות מכינה את הבלתי מוחש וחסר התוחלת לקראת גילומם החומרי, שיתרחש במוקדם או במאוחר; זוהי ראשיתו של תהליך המלאכה, וכמו העיון של האומן בשאלה איזה מודל ישמש אותו במלאכתו, זהו השלב בתהליך שהוא הפחות חומרי מכולם. המלאכה עצמה תמיד דורשת אפוא חומר כלשהו שבו תבוצע ושבאמצעות מעשה העיבוד, פעילותו של האדם־העושה־מלאכתו, יהפוך לאובייקט בעל קיום בעולם. איכות המלאכה המיוחדת של מלאכה אינטלקטואלית נובעת מ"מלאכת כפינו" לא פחות מאשר כל צורת מלאכה אחרת.

הקישור של ההבחנה המודרנית בין עבודת כפיים לעבודה אינטלקטואלית עם ההבחנה העתיקה בין אמנויות "חופשיות" ו"שימושיות" והצדקת הראשונה באמצעות האחרונה נראים סבירים, והם אמנם שכיחים למדי. אלא שהסימן המבחין בין אמנויות שימושיות לאמנויות חופשיות כלל אינו "דרגה גבוהה יותר של אינטליגנציה" או העובדה ש"האמן החופשי" עובד במוחו בעוד ש"בעל המלאכה הבזוי" עובד בידיו. אמת המידה העתיקה היא בראש ובראשונה פוליטית. מקצועות שכרוך בהם *prudentia*, הכושר לשיפוט נבון וזהיר שהוא מעלתו של המדינאי, ומקצועות בעלי רלוונטיות ציבורית (*ad hominum utilitatem*)[24] כגון ארכיטקטורה, רפואה וחקלאות,[25] הם

24 משיקולי נוחות אני עוקבת אחרי הדיון של קיקרו במקצועות השימושיים והחופשיים ב־*De officiis* i. 150-161. (קיקרו 2003, 99-104) אמות המידה ל־*prudentia* ול־*utilitas* או *utilitas hominum* מוצגות בפסקאות 151 ו־155. (תרגומו של וולטר מילר ל־*prudentia* כ"דרגה גבוהה של אינטליגנציה", המופיע במהדורת Loeb Classical Library, נראה לי מטעה).

25 הכללת החקלאות בין האמנויות החופשיות היא רומית באופן מובהק, כמובן. הדבר אינו נובע מאיזו "שימושיות" מיוחדת של עבודת האדמה כפי שהיינו מבינים זאת היום, אלא קשור יותר לרעיון הרומי של *patria* (ארץ מולדת), שלפיו ה־*ager Romanus* (השטח הרומי) ולא רק רומי העיר הוא המקום שתופס התחום הציבורי.

חופשיים. כל משלח יד, זה של הלבלר לא פחות מזה של הנגר, הוא "בזוי", לא יאה למי שהנו אזרח במלוא מובן המילה, והגרועים ביניהם הם אלה שנחשבים המועילים ביותר, כמו "מוכרי הדגים, הקצבים, הטבחים, מוכרי העופות והדייגים".[26] אבל אפילו אלה אינם בהכרח עבודה עמלנית גרידא. ישנה גם קטגוריה שלישית, שבה המאמץ והיזע עצמם, ה־*operae* [מעשה] במובחן מה־*opus* [החפץ העשוי], הפעילות עצמה כמובחנת מפרי המלאכה, זוכים לתשלום, ובמקרים אלה "השכר עצמו הוא ערובה לעבדות".[27]

ההבחנה בין מלאכת כפיים למלאכה אינטלקטואלית היא מודרנית, גם אם אפשר להתחקות אחר מקורותיה בימי הביניים,[28] ויש לה שתי סיבות שונות לחלוטין, אם כי שתיהן אופייניות באותה מידה לאווירה הכללית של העידן המודרני. מאחר שבתנאים המודרניים כל עיסוק נדרש להוכיח שהוא "שימושי" לחברה כולה, ומאחר שהשימושיות של העיסוקים האינטלקטואליים נעשתה מפוקפקת, במקרה הטוב, בגלל זרי התהילה שקשרה המודרנה לעבודה, היה זה אך טבעי שגם האינטלקטואלים יבקשו להימנות עם האוכלוסייה העובדת. אך בד־בבד עם כך, ובסתירה מדומה בלבד להתפתחות הזאת, צמחו הצורך וההערכה של החברה הזאת לביצועים "אינטלקטואליים" מסוימים לדרגה שלא היה לה תקדים בהיסטוריה שלנו, להוציא את תקופת השקיעה של האימפריה הרומית. בהקשר זה כדאי לזכור שבכל תולדות העת העתיקה השירותים ה"אינטלקטואליים" של הלבלרים, בין ששירתו את צרכי התחום הציבורי ובין שאת צרכי התחום הפרטי, בוצעו

---

26 אותה שימושיות בשביל החיים עצמם היא מה שקיקרו מכנה *mediocris utilitas* ("תועלת לא מעטה"] שם, פסקה 151, עמ' 100) ומוציא מכלל האמנויות החופשיות. גם כאן נראה לי שהתרגום מחמיץ את הנקודה; אין אלה "מקצועות... שמהם מופקת תועלת לא מעטה לחברה" אלא עיסוקים שבניגוד ברור לאלה שהוזכרו קודם לכן, חורגים מן השימושיות הגסה של טובין לצריכה.

27 בעיני הרומים היה ההבדל בין *opus* ו־*operae* כה מכריע, עד שהיו להם שתי צורות שונות של חוזה, *locatio operis* ו־*locatio operarum*. זה האחרון מילא תפקיד זניח, היות שאת רוב העבודה העמלנית ביצעו עבדים (ראו Loening 1890, I, 742 ואילך).

28 המלאכות החופשיות (*opera liberalia*) זוהו בימי הביניים עם המלאכה האינטלקטואלית, או ליתר דיוק עם המלאכה הרוחנית (ראו Neurath 1915).

על ידי עבדים והוערכו בהתאם. רק הבירוקרטיזציה של האימפריה הרומית ועלייתם החברתית והפוליטית של הקיסרים שנלוותה לה הביאו להערכה מחודשת של השירותים ה"אינטלקטואליים".[29] עד כמה שהאינטלקטואל אכן אינו "בעל מלאכה" – שכמו כל יתר בעלי המלאכה, מן האומן הצנוע ביותר ועד האמן הדגול ביותר, עסוק בהוספה של דבר – עמיד, אם אפשר – למרקם היצירה האנושית, הוא דומה יותר מכול, אולי, ל"משרת הביתי" (menial servant) בתיאורו של אדם סמית, אם כי תפקידו הוא לאו דווקא לשמור על תהליך החיים ולספק את הדרוש להתחדשותו, אלא לדאוג לתחזוקה של כל מיני מכונות בירוקרטיות עצומות, שתהליכי הפעולה שלהן מכלים את שירותיהן וזוללים את תוצריהן במהירות ובחוסר רחמים שאינם נופלים מאלה של תהליך החיים הביולוגי עצמו.[30]

---

29 ואלון מתאר את התרחשות התהליך הזה תחת שלטונו של הקיסר דיוקלטיאן (Diocletian): "...התפקידים שנתפסו מאז כשימושיים רוממו לדרגה הגבוהה במדינה. הערכה גבוהה זו מהקיסר התפשטה לעבר המשרתים הראשונים של הארמון, לעבר נכבדי האימפריה, ירדה לעבר כל הדרגות של התפקידים הציבוריים...; השירות הציבורי נעשה למשרה (office) ציבורית". "המשימות השימושיות ביותר, ... השמות שהזכרנו ביחס לתפקידי העבדים, לבשו זוהר שקרן מדמותו של השליט" (Wallon 1879, III, 126, 131). לפני העלייה במעמדם של השירותים, סווגו הלבלרים יחד עם השומרים על מבני ציבור, או אפילו עם האנשים שהובילו את המתאבקים אל הזירה (שם, עמ' 171). נראה שראוי לציין כי העלייה במעמדם של ה"אינטלקטואלים" התרחשה במקביל למיסוד הבירוקרטיה.

30 "העבודה של כמה מן המסדרים המכובדים ביותר בחברה דומה לזו של עבודות השירות, שאינן מייצרות שום ערך", כותב אדם סמית ומונה ביניהן את "כל הצבא והצי", את "משרתי הציבור" ואת בעלי המקצועות החופשיים, כמו "אנשי הכנסייה, עורכי הדין, הרופאים, ואנשי עט מכל הסוגים". מלאכתם, "כמו דקלומיו של השחקן, כמו דרשתו של הנואם ונעימותיו של המוסיקאי... מתכלה בו ברגע שהיא מיוצרת" (סמית 1996, 323). סמית, מן הסתם, לא היה מתקשה כלל לסווג את "משרות הצווארון הלבן" שלנו.

הן הבוז לעבודה בתיאוריה של העת העתיקה והן התהילה שקושרת לה התיאוריה המודרנית שואבים את חשיבותם מן ההתייחסות הסובייקטיבית של העובד או מפעילותו, בין שהם מפקפקים ביגיעתו ובין שהם משבחים את יצרנותו. אולי הסובייקטיביות של ההתייחסות ברורה יותר בהבחנה בין מלאכה קשה למלאכה קלה, אבל ראינו שלפחות במקרה של מרקס – שבהיותו גדול התיאורטיקנים של העבודה משמש בהכרח כמעין אבן בוחן בדיונים אלה – יצרנות העבודה נמדדת ונשקלת כנגד הדרישות שמעלה תהליך החיים למען שעתוקו שלו; היא שוכנת בעודף הפוטנציאלי הטבוע בכוח העבודה האנושי, ולא באיכותם או באופיים של הדברים שהוא מייצר. באותו אופן, ההשקפה היוונית שדירגה ציירים כנעלים על פסלים ודאי לא התבססה על הערכה רבה יותר לציירים.[31] נראה שההבחנה בין עבודה למלאכה, שהתיאורטיקנים שלנו סירבו לה והזניחו אותה והשפות שלנו התעקשו לשמר, אכן נעשית עניין של דרגה ותו לא כל זמן שאין מביאים בחשבון את אופיו של הדבר המיוצר כמשהו המתקיים בעולם – את מיקומו, את תפקידו ואת משך השהות שלו בעולמנו. ההבחנה בין לחם, ש"תוחלת החיים" שלו בעולם היא יום אחד בקושי, לבין שולחן, שיכול בקלות לשרוד כמה דורות של בני אדם, ללא ספק ברורה ומכריעה יותר מן ההבדל בין האופה והנגר.

הסתירה המוזרה בין השפה לתיאוריה שעליה הצבענו בהתחלה מתגלה אפוא כסתירה בין השפה ה"אובייקטיבית", המכוונת־לעולם, שבה אנו מדברים, ובין התיאוריות הסובייקטיביות, המכוונות־לאדם, שאנחנו משתמשים בהן במאמצינו להבין. לא התיאוריה אלא השפה, והחוויות האנושיות היסודיות העומדות בבסיסה, הן שמלמדות אותנו שהדברים שבעולם, שבקרבם עוברים עלינו חיי המעש, שונים מאוד בטבעם ומיוצרים על ידי פעילויות מסוגים שונים למדי. כשהם נתפסים כחלק מן העולם, תוצרי המלאכה – ולא תוצרי העבודה – מבטיחים

31 נהפוך הוא, ספק אם היה אי פעם ציור שזכה להערצה כמו פסל זאוס באולימפוס של פידיאס, שיוחס לו כוח מאגי להשכיח מאדם את כל הצרות והצער; מי שלא ראה אותו חי לריק, וכו'.

את הקביעות ואת העמידות שבלעדיהן לא יתאפשר כלל עולם. שם, בתוך עולם זה של דברים בני קיימא, אנחנו מוצאים את מוצרי הצריכה שבעזרתם החיים מבטיחים את האמצעים להישרדותם שלהם. אותם דברים המיועדים לצריכה בלתי פוסקת, הדרושים לגופנו ומיוצרים בעבודתו אבל חסרים יציבות משל עצמם, מופיעים ונעלמים בתוך סביבה של דברים שאין צורכים אותם אלא משתמשים בהם, ואשר תוך כדי השימוש בהם אנחנו מתרגלים ומסתגלים אליהם. ככאלה, הם משווים חזות מוכרת לעולם, למנהגיו ולהרגלים המכוננים את יחסי הגומלין בין בני האדם לבין דברים ובין בני האדם לבין עצמם. מה שמוצרי צריכה הם לחיי אדם, חפצי שימוש הם לעולמו. מהם שואבים מוצרי הצריכה את אופיים כדברים; והשפה, שאינה מתירה לפעילות העבודה להתגבש למשהו שיהיה כה יציב ומנותק מפֹּעַל כשם עצם, מרמזת כי סביר מאוד שלא היינו יודעים אפילו מהו דבר אלמלא ראינו לנגד עינינו את "מלאכת כפינו".

לבסוף, מובחנים משניהם – ממוצרי צריכה ומחפצי שימוש גם יחד – ישנם "תוצרי" הפעולה והדיבור, שיחד מכוננים את המארג של יחסי וענייני אנוש. כשהם נותרים לעצמם, הם חסרים לא רק את המוחשיות של הדברים האחרים; הם אפילו בני קיימא פחות וארעיים יותר מאשר מה שאנו מייצרים לצריכה. ממשותם תלויה כל־כולה בריבוי האנושי, בנוכחותם הקבועה של אחרים שיכולים לראות ולשמוע ומכאן גם להעיד על קיומם. לפעול ולדבר הם עדיין ביטויים מוחצנים של חיי אנוש, שמכירים רק פעילות אחת שאמנם מתייחסת לעולם החיצוני בדרכים רבות אבל אינה מתבטאת בו בהכרח בגלוי ואינה צריכה להיראות, להישמע, לשמש או להיצרך כדי להיות ממשית: פעילות המחשבה.

אבל כשמתבוננים בהם בעולמיות שלהם, לפעולה, לדיבור ולמחשבה יש הרבה יותר במשותף מכפי שיש לכל אחד מהם עם המלאכה או עם העבודה. הם עצמם אינם "מייצרים", אינם מחוללים שום דבר; הם חסרי תכלית כמו החיים עצמם. על מנת להיעשות לדברים מן העולם, כלומר למעשים, לעובדות ולאירועים ולתבניות של מחשבה או של רעיונות, הם חייבים תחילה להיראות, להישמע ולהיזכר, ואז להפוך לדברים, כביכול להתגלם בהם – באמירות שירה, בדף הכתוב או בספר המודפס, בציורים או בפסלים, בסוגים שונים של רשומות, מסמכים ומונומנטים. לצורך מציאותו וקיומו הנמשך, תלוי כל העולם

העובדתי של ענייני אנוש ראשית כל בנוכחותם של אחרים שראו ושמעו ויזכרו, ושנית בטרנסנפורמציה של הבלתי מוחשי למוחשיותם של דברים. ללא ההיזכרות, וללא אותה התגלמות בדבר שההיזכרות זקוקה לה כדי להתגשם ושאכן הופכת אותה, כפי שסברו היוונים, לאם כל האמנויות, היו הפעילויות החיות של הפעולה, הדיבור והמחשבה מאבדות את מציאותן בסופו של כל תהליך ונעלמות כאילו לא היו מעולם. על ההתגלמות בחומר שעליהן לעבור כדי שיישארו בכלל בעולם הן משלמות בכך ש"האות המתה" תופסת תמיד את מקומו של משהו שצמח מן "הרוח החיה" ואשר לרגע חטוף אכן התקיים בתור שכזו. הן חייבות לשלם את המחיר הזה מפני שהן עצמן בעלות טבע שכלל אינו מן העולם, ועל כן הן זקוקות לעזרתה של פעילות מטבע שונה לגמרי; לצורך מציאותן והתגלמותן בחומר הן תלויות באותה מלאכת מחשבת שבונה את הדברים האחרים במרקם היצירה האנושית.

מציאותו של העולם האנושי ואמינותו מבוססות בראש ובראשונה על העובדה שאנו מוקפים בדברים קבועים ועומדים יותר מאשר הפעילות שבה נוצרו אותם דברים, ושבאופן פוטנציאלי הם אפילו קבועים ועומדים יותר מחיי יוצריהם. החיים האנושיים, ככל שהם בוני־עולם, שרויים בתהליך בלתי־פוסק של התגלמות בדבר, ומידת העולמיות של הדברים המיוצרים, אשר יחדיו מכוננים את מרקם היצירה האנושית, תלויה במידת הקביעות והעמידה שלהם בעולם עצמו.

13. עבודה וחיים

מבין הדברים המוחשיים, מתמידים פחות מכול אלה הדרושים לתהליך החיים עצמו. צריכתם כמעט שאינה מאריכה ימים יותר ממעשה הייצור שלהם; בלשונו של לוק, כל אותם "דברים טובים" ש"מועילים באמת לחיי אדם", אותם דברים ש"דרושים לקיומם... רובם מתמידים בדרך כלל זמן מועט, ואם אין צורכים אותם על ידי שימוש בפועל, מרקיבים הם ונשחתים מעצמם".[32] אחרי שהות קצרה בעולם הם שבים

32 לוק תשס"ב, סעיף 46 עמ' 36-7 [המילה 'טובים' אינה מופיעה במקור האנגלי או בתרגום לעברית – לוק מדבר על 'דברים מועילים' – אך אנו העדפנו להיצמד כאן ללשונה של ארנדט].

אל תוך התהליך הטבעי שהוליד אותם, אם על ידי כך שהם נספגים בתהליך החיים של החיה האנושית ואם בריקבון; בצורתם מעשה־אדם, שמעניקה להם את מקומם הארעי בעולם של דברים מעשה ידי אדם, הם נעלמים מהר יותר מכל חלק אחר של העולם. מבחינת העולמיות שלהם, הם הפחות עולמיים ובה בעת הטבעיים ביותר מכל הדברים. למרות היותם מעשה ידי אדם, הם באים והולכים, מיוצרים ונצרכים, בהתאם לתנועה המחזורית הנצחית של הטבע. גם תנועתו של האורגניזם החי היא מחזורית, ובכלל זה גם הגוף האנושי, כל זמן שהוא יכול לעמוד בתהליך המחלחל בכל הווייתו ומחייה אותה. החיים הם תהליך שבכל מקום מכלה את ההתמדה, שוחק אותה, גורם לה להיעלם, עד שבסופו של דבר חומר מת, תוצאתם של תהליכי חיים יחידים, קטנים, מחזוריים, חוזר אל תוך מעגל הענק המקיף־כל של הטבע עצמו, מקום שם אין קיום להתחלה או לסוף וכל הדברים הטבעיים סובבים בחזרתיות בלא שינוי ובלא מוות.

הטבע והתנועה המחזורית שלתוכה הוא כופה את כל הדברים החיים אינם יודעים לידה וגם לא מוות כפי שאנחנו מבינים אותם. לידתם ומותם של בני אנוש אינם רק התרחשויות טבעיות; הם קשורים לעולם שלתוכו מופיעים יחידים בודדים, ישים יחידים במינם שאין להם תחליף ושאי אפשר לחזור עליהם, וממנו הם מסתלקים. לידה ומוות מניחים עולם שאינו בתנועה מתמדת אלא שעמידותו וקביעותו היחסית הופכים הופעה והיעלמות לאפשריים, עולם שהתקיים לפני שאיזשהו יחיד הופיע בו ושיוסיף להתקיים אחרי שהלה יסתלק לבסוף. ללא עולם שלתוכו בני אדם נולדים ומתוכו הם מתים, לא יהיה דבר זולת חזרה נצחית ללא שינוי, חיי־עד חסרי מוות של המין האנושי, כמו של כל יתר מיני החיות. פילוסופית חיים שאינה מגיעה, כמו אצל ניטשה, לאמירת הן ל"חזרה הנצחית" (*ewige Wiederkehr*) בתור העיקרון הנעלה ביותר של כל הוויה, פשוט אינה מבינה על מה היא מדברת.

עם זאת, למלה "חיים" יש משמעות שונה לגמרי אם היא קשורה לעולם ואמורה להצביע על משך הזמן שבין לידה למוות. תחומים בהתחלה ובסוף, כלומר בשני אירועי־על של הופעה והיעלמות בתוך העולם, מתנהלים החיים במהלך קווי לגמרי, שנדחף בעצם תנועתו בכל זאת על ידי מנוע של חיים ביולוגיים, שהאדם חולק עם יתר

הדברים החיים ושמשמר לעד את התנועה המחזורית של הטבע. המאפיין העיקרי של החיים האלה המיוחדים באנושיותם, שהופעתם והיעלמותם מהוות אירועים בעולם, הוא שהם עצמם תמיד מלאים באירועים שבסופו של דבר אפשר לספרם כסיפור, לבנות מהם ביוגרפיה; על החיים האלה, *bios* במובחן מ־*zōe* גרידא, אמר אריסטו שהם "משום פעולה [פרקסיס]".[33] שכן פעולה ודיבור, שכמו שראינו קודם לכן היו כרוכים זה בזה בתפיסה היונית את הפוליטיקה, הם אכן שתי פעילויות שתוצאתן הסופית תמיד תהיה סיפור עם לכידות מספקת כדי לספרו, גם אם נדמה שהאירועים הבודדים וסיבותיהם הם מקריים ואקראיים.

רק בעולם האנושי מתגלה התנועה המחזורית של הטבע בתור צמיחה והתפוררות. כמו חיים ומוות, גם אלה אינן התרחשויות טבעיות במובן המדויק של המילה; אין להן מקום במחזור הפועם בלא הפסקה, ללא לאות, שבו כל משק הבית של הטבע סובב לְעולם. רק כשתהליכי הטבע נכנסים לעולם מעשה ידי אדם אפשר לאפיין אותם באמצעות צמיחה והתפוררות; תוצרי הטבע, עץ זה או כלב זה, יתחילו לצמוח ולהתפורר רק אם נתייחס אליהם כאל דברים אינדיבידואליים, ובכך כבר נרחיק אותם מסביבתם ה"טבעית" ונכניס אותם לעולמנו. בעוד שבקיום האנושי מתגלה הטבע בתנועה המחזורית של תפקודי הגוף שלנו, בעולם מעשי ידי אדם הטבע ממחיש את נוכחותו באמצעות האיום הקבוע לצמוח מעבר למידות העולם הזה או לפורר אותו. המאפיין המשותף לשניהם – לתהליך הביולוגי באדם ולתהליך הצמיחה וההתפוררות בעולם – הוא שהם חלק מהתנועה המחזורית של הטבע ולכן הם חוזרים ללא סוף; כל הפעילויות האנושיות שמחולל הצורך להתמודד עם תהליכים אלה כבולות למחזורים החוזרים ונשנים של הטבע, ובעצמן אין להן באמת ראשית או אחרית. בניגוד **למלאכה**, המסתיימת משנשלם המוצר והוא מוכן להתווסף לעולם הדברים המשותף, **העבודה** נעה תמיד באותו מחזור המוכתב על ידי התהליך

---

33 "החיים הם משום פעולה (פרקסיס) ואינם בבחינת יצירה (*פואזיס*)" – *פוליטיקה* 1254a7 (אריסטו 2009, 32). [המונח האריסטוטלי *zōe* מציין חיים בכלל, מה שמשותף לאדם ולחיות, ואילו *bios* מציין חיים שיכולים להיות פוליטיים, טובים או מאושרים; הערת המתרגמים].

הביולוגי של האורגניזם החי, ו"העמל והתלאות" הכרוכים בה מגיעים אל קיצם רק עם מות האורגניזם הזה.[34]

כשמרקס מגדיר את העבודה בתור "חילוף החומרים של האדם עם הטבע", תהליך שבמהלכו "החומר בטבע מעובד באמצעות שינוי צורה לצרכי האדם" כך ש"העבודה הטמיעה את עצמה בסובייקט שלה", הוא מציין בבירור שהוא "מדבר באופן פיזיולוגי" וכי עבודה וצריכה הם רק שני שלבים במחזור החיים הביולוגיים החוזר ונשנה לעולם.[35] את המחזור הזה יש לקיים באמצעות צריכה, והפעילות המספקת את

---

34 בספרות המוקדמת על העבודה, עד השליש האחרון של המאה ה־19, לא היה זה בלתי שכיח להתעקש על הקשר בין העבודה לבין התנועה המחזורית של תהליך החיים. כך שולץ־דליץ' פותח את הרצאתו על העבודה, *Die Arbeit*, בתיאור מחזור של תשוקה־מאמץ־סיפוק: "עם האכילה כבר מתחיל העיכול" (Schulze-Delitzsch 1863). עם זאת, בספרות הפוסט־מרקסית העצומה על בעיית העבודה, המחבר היחיד שמדגיש את ההיבט היסודי הזה של פעילות העבודה ומפתח תיאוריה לגביו הוא פייר נאביל (Naville) שספרו *חיי העבודה ובעיותיהם* (1954) הוא אחת התרומות העדכניות המעניינות ביותר ואולי המקורית שבהן. כאשר הוא דן במאפיינים המיוחדים של יום העבודה, במובחן משיטות אחרות למדוד את זמן העבודה, הוא כותב: "המאפיין העיקרי הוא התכונה המחזורית או הריתמית. תכונה זו קשורה בעת ובעונה אחת לרוח הטבעית והקוסמולוגית של היום... ולאופי התפקידים הפיזיולוגיים של היצור האנושי, שהוא חולק עם מיני חיות עיליים... מובן מאליו שהעבודה צריכה להיות מן ההתחלה קשורה למקצבים ולפונקציות הטבעיים". מכאן נובע האופי המחזורי של ניצול כוח העבודה ושעתוקו, הקובע את יחידת הזמן של יום העבודה. התובנה החשובה ביותר של נאביל היא שאופי הזמן של החיים האנושיים, עד כמה שאין הם רק חלק מחיי המין [הביולוגי], ניצב בניגוד חד לאופי הזמן המחזורי של יום העבודה. "הגבולות הטבעיים העליונים של החיים... אינם מוכתבים, כמו אלה של היום, על ידי הצורך והאפשרות לשעתוק עצמי, אלא להיפך, על ידי חוסר האפשרות להתחדש בקנה מידה אחר זולת זה של המין [הביולוגי]. המחזור מגיע לסיומו בבת אחת ואינו מתחדש" (Naville 1954, 19-24).

35 Marx 1936, 201. ניסוח זה שכיח בכתבי מרקס ותמיד חוזר על עצמו כמעט מילה במילה: עבודה היא הכורח הטבעי הנצחי לחולל את חילוף החומרים בין האדם לטבע. (ראו למשל הכרך הראשון של *הקפיטל*, מרקס 2011, 35 ואילך, 143 ואילך. התרגום האנגלי הסטנדרטי [Marx 1936, 50; 205] מחמיץ את הדיוק של מרקס.) ניסוח כמעט זהה מופיע גם בכרך השלישי של *הקפיטל* (Marx and Engles 1932, 872). ברור שכאשר מרקס מדבר על "תהליך החיים של החברה", כפי שהוא עושה לעתים תכופות, הוא אינו חושב במטפורות.

אמצעי הצריכה היא העבודה.[36] כל מה שהעבודה מייצרת אמור להיות מוזן אל תהליך החיים האנושי באופן כמעט מיידי, והצריכה הזאת, המצמיחה מחדש את תהליך החיים, מייצרת – או מוטב מייצרת־מחדש – "כוח עבודה" חדש הדרוש להמשך קיומו של הגוף.[37] מנקודת המבט של הצרכים הדוחקים של תהליך החיים עצמו, "צרכי הקיום", כפי שניסח זאת לוק, עבודה וצריכה עוקבים זה אחר זה באופן הדוק כל כך עד שהם מהווים כמעט תנועה אחת ויחידה, ש[בכל פעם] יש להתחיל בה מחדש עוד לפני שהיא מסתיימת. "צרכי הקיום" שולטים בעבודה ובצריכה גם יחד, וכאשר העבודה מטמיעה את הדברים שהטבע מספק, "אוספת" אותם ו"מתערבבת" בהם באופן גופני,[38] היא עושה באופן פעיל את מה שהגוף עושה בצורה אינטימית אף יותר כאשר הוא צורך את מזונו. שניהם תהליכים טורפניים הלוכדים את החומר ומחריבים

36 מרקס מכנה את העבודה "צרכנות יצרנית" (מרקס 2011, 149) ולעולם אינו שוכח את היותה תנאי פיזיולוגי.

37 כל התיאוריה של מרקס תלויה בתובנה המוקדמת שלפיה הפועל בראש ובראשונה מייצר־מחדש את חייו באמצעות ייצור אמצעי המחיה שלו. בכתביו המוקדמים הוא חשב ש"בני אדם... מתחילים לאבחן את עצמם מן החיות משעה שהם מתחילים *לייצר* את אמצעי מחייתם" (מארקס 1977, 227). ואמנם זה בדיוק תוכן ההגדרה של האדם כחיה־עובדת *animal laborans*]. על אחת כמה וכמה ראוי לציין שבמקומות אחרים מרקס אינו שבע רצון מן ההגדרה הזו מפני שהיא אינה מבחינה את האדם מן החיות בחדות מספקת. "עכביש מבצע פעולות הדומות לאלה של האורג ודבורה מביישת אדריכלים רבים בבניית הכוורות שלה. אבל מה שמבחין בין האדריכל הגרוע ביותר לדבורה המשוכללת ביותר היא העובדה שהאדריכל מעלה את המבנה שלו בדמיונו לפני שהוא בונה אותו במציאות. בסופו של כל תהליך עבודה אנו מקבלים תוצאה שהתקיימה בדמיונו של העובד כבר בראשית התהליך" (מרקס 2011, 3-142). כמובן, מרקס אינו מדבר עוד על עבודה אלא על מלאכה [work] – שבה אין הוא מתעניין; וההוכחה הטובה ביותר לכך היא שהיסוד החשוב כל כך לכאורה, "הדמיון", אינו ממלא שום תפקיד בתורת העבודה של מרקס. בכרך השלישי של *הקפיטל* הוא חוזר על הטענה שעודף עבודה מעבר לצרכים המיידיים משרת את "ההרחבה הגדלה והולכת של תהליך השיעתוק" (מרקס 2011, 213). למרות שפה ושם הוא מהסס, מרקס נותר משוכנע בכך ש"מילטון יצר את *גן העדן האבוד* שלו מאותה סיבה שתולעת משי מייצרת משי" (Marx 1951, 186).

38 לוק תשס"ב, סעיפים 46, 26 ו־27, עמ' 7-36, 21 ו־22, בהתאמה.

אותו, וה"מלאכה" שמבצעת העבודה בחומר שלה היא רק הכנה לחורבנו בשלב מאוחר יותר.

היבט הרסני, טורפני זה בפעילות העבודה נגלה, כמובן, רק מנקודת המבט של העולם ובמובחן מן המלאכה, שאינה מכינה את החומר להטמעה אלא משנה והופכת אותו לחומר־גלם על מנת לעבד אותו ולהשתמש במוצר המוגמר. מנקודת המבט של הטבע דווקא המלאכה ולא העבודה היא שהורסת ומחריבה, שכן תהליך המלאכה לוקח את החומר מידי הטבע מבלי להשיב לו אותו במהלך המהיר של חילוף החומרים הטבעי של הגוף החי.

המשימה השנייה של העבודה קשורה באותה מידה במחזוריות הסובבת של התנועות הטבעיות, אף שאינה נכפית על האדם באותה דחיפות של "מצב החיים האנושיים" עצמו[39] – זהו המאבק הקבוע, שאין לו סוף, נגד תהליכי הצמיחה וההתפוררות שבאמצעותם לעולם פולש הטבע אל מרקם היצירה האנושית, מאיים על עמידות העולם ועל התאמתו לשימוש אנושי. ההגנה על העולם ושימורו כנגד תהליכים טבעיים היא בין המטלות המייגעות המצריכות את ביצוען החדגוני של עבודות השגרה היומיומיות. אמנם מאבק עמלני זה, המובחן מן הביצוע השליו בעיקרו שבו העבודה מצייתת לצווים של צרכי הגוף המיידיים, הוא אולי "יצרני" עוד פחות מחילוף החומרים הישיר של האדם עם הטבע, אבל הוא קשור קשר הדוק הרבה יותר עם העולם, שעליו הוא מגן מפני הטבע. באגדות עתיקות ובסיפורים מיתולוגיים הוא עוטה תכופות הוד של קרב גיבורים כנגד כל הסיכויים, כמו בסיפור על הרקולס, שניקוי אורוות האגאים נחשב לו כאחת מתריסר "עבודות" הגבורה. גם בשימוש הימי בינייימי במילה – *labor, travail, arbeit* – מתבטאת משמעות דומה, של מעשי גבורה המצריכים מידה כבירה של עוצמה ואומץ ומבוצעים מתוך רוח לחימה. עם זאת, למאבק היומיומי שהגוף האנושי נתון בו כדי לשמור על ניקיון העולם ולמנוע את התפוררותו יש מעט מאוד מן המשותף עם מעשי גבורה; כושר ההתמדה הנדרש כדי לתקן בכל יום מחדש את שברי יום האתמול אינו אומץ, ומה שהופך את המאמץ הזה למייסר אינו הסכנה הכרוכה בו כי אם החזרה המתמדת שלו. המשותף ל"עבודות" של הרקולס

39 שם, סעיף 34, עמ' 7-26.

ולכל המעשים הגדולים הוא היותן יחידות במינן; אבל לרוע המזל רק האורווה האגאית המיתולוגית ההיא תישאר נקייה ברגע שהמאמץ ייעשה והמטלה תושלם.

14. עבודה ופוריות

עלייתה הפתאומית, הספקטקולרית של העבודה מן העמדה הנחותה והבזויה ביותר לדרגה הגבוהה ביותר, של הפעילות המוערכת ביותר מבין כל הפעילויות האנושיות, החלה כאשר לוק גילה שהעבודה היא מקור כל הרכוש. אחריו הכריז אדם סמית שהעבודה היא מקור כל העושר, והשיא היה "שיטת העבודה" (system of labor)[40] של מרקס, שבה נעשתה העבודה המקור לכל יצרנות ומה שמבטא את עצם אנושיותו של האדם. עם זאת, מבין השלושה, מרקס לבדו התעניין בעבודה כשלעצמה; לוק התעניין במיסוד הרכוש הפרטי בתור שורש החברה, ואילו סמית ביקש להסביר ולהבטיח את ההתקדמות בלא הפרעה של צבירת עושר חסרת גבולות. אבל כל השלושה טענו – מרקס אמנם עשה זאת במרב העוצמה והעקביות – שעל העבודה להיחשב ראש וראשון לכישורי בניין־העולם של האדם; ומאחר שעבודה היא למעשה טבעית יותר ועולמית פחות מכל יתר פעילויות האדם, מצא עצמו כל אחד מהם – ושוב, אף אחד לא יותר מאשר מרקס – אחוז בכמה סתירות ממשיות. דומה שטבע העניין עצמו הוא שגרם לכך שהפתרון הברור ביותר לסתירות אלה, או שמא הטעם הברור ביותר לכך שמחברים דגולים אלה נותרו לא מודעים לקיומן, הוא הזיהוי של אותם מחברים בין מלאכה לעבודה, זיהוי שבגללו הם ייחסו לעבודה כמה כשירויות השמורות למלאכה בלבד. זיהוי זה מוביל תמיד לאבסורדים גלויים, אם כי לרוב אין הם באים לידי ביטוי מפורש כמו במשפט הבא של ובלן: "ההוכחה השרירה לעבודה היצרנית היא התוצר החומרי שלה – בדרך כלל מוצר צריכה כלשהו",[41] שבו "ההוכחה השרירה" שבה הוא פותח, מפני שהוא זקוק לה בשביל

---

40 הביטוי הוא של קרל דנקמן, שציין בצדק שכותרת חיבורו הגדול של מרקס שגויה ומן הראוי היה לקרוא לו *System der Arbeit* (Dunkmann 1933, 71).

41 הניסוח המוזר מופיע אצל תורסטיין ובלן (ובלן 1999, 73).

היצרנות המיוחסת לעבודה, נהרסת מיד ב"צריכה" של התוצר שבה הוא מסיים, כשהוא נכנע כביכול ללחצה של הראָיה העובדתית שמציבה התופעה עצמה.

כך, על מנת להציל את העבודה מן החרפה הגלויה הכרוכה בייצור "דברים בעלי משך זמן קצר" בלבד, נאלץ לוק להכניס לדיון את הכסף – "דבר קבוע שבני אדם יכולים לשמור בלי לקלקל" – מעין "אל מן המכונה" שבלעדיו הגוף העובד, המציית לתהליך החיים, לעולם לא היה יכול להיעשות המקור של דבר קבוע ועמיד כמו הרכוש, מפני שאין "דברים עמידים" שאפשר לשמור עליהם לפרק זמן ארוך יותר מכפי שנמשכת הפעילות של תהליך העבודה. ואפילו מרקס, שלמעשה הגדיר את האדם בתור חיה עובדת, נאלץ להודות שיצרנות העבודה, במובנה המדויק, מתחילה רק עם הגילום בדבר (*Vergegenständlichung*), עם "הקמת עולם אובייקטיבי של דברים" (*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*).[42] אבל מאמצי העבודה לעולם אינם משחררים את החיה־העובדת מלחזור עליהם שוב ושוב, ונשארים אפוא "צורך נצחי הנכפה על ידי הטבע".[43] כאשר מרקס טוען בתוקף שבעבודה "התהליך מגיע לסיומו בתוצר"[44] הוא שוכח

---

42 המונח *vergegenständlichen* אינו מופיע לעתים תכופות אצל מרקס, אבל הוא מופיע תמיד בהקשר מכריע. "יצירתו המעשית של עולם מושאי, עיבודו של הטבע הלא אורגני, הוא מימושו של האדם כיצור בן מינו בעל הכרה... [החיה] יוצרת תחת לחצם של צרכים פיזיים בלתי אמצעיים ואילו האדם יוצר אף שהוא חופשי מצרכים פיזיים ויוצר באורח אמיתי רק כשהוא חופשי מצרכים אלו" (מרקס 1977, 124). כאן, כמו גם בקטע מתוך *הקפיטל* שצוטט בהערה 37, מרקס מכניס כמובן מושג שונה לגמרי של עבודה, כלומר מדבר על מלאכה ויצירה. אותו גילום בחפץ מוזכר ב*קפיטל* (מרקס 2011, 143-160), אם כי באופן דו־משמעי במקצת: משחק המלים עם המונח [הגרמני] *Gegenstand* [מילולית: מה שניצב מנגד, מה שניצבים נכחו, אובייקט, דבר, אבל גם נושא, עניין] מטשטש את מה שמתרחש בתהליך בפועל: באמצעות הגילום בחפץ נוצר דבר חדש, אבל מנקודת המבט של התהליך, ה"מושא" שתהליך זה שינה את צורתו לדבר הוא רק חומר גלם ולא דבר. (התרגום לאנגלית מחמיץ את משמעותו של הטקסט הגרמני וכך חומק מן העמימות הזו.)

43 ניסוח זה חוזר על עצמו בכתבי מרקס. ראו למשל מרקס 2011, 35, וגם Marx and Engles, 1933, vol. III, pp. 873-74.

44 "Des Prozess erlischt im Produkt"; "התהליך מסתיים בתוצרת" (מרקס 2011, 146).

את ההגדרה שלו עצמו לתהליך זה כ"חילוף החומרים של האדם עם הטבע", שהתוצר "מוטמע" בו, מתכלה ונמחק מיד על ידי תהליך החיים של הגוף.

לוק וסמית אינם מתעניינים בעבודה כשלעצמה, ולכן הם יכולים להסכין עם כמה הבחנות שלמעשה היו יכולות להסתכם בהבחנה עקרונית בין עבודה למלאכה, אלמלא [אימצו] פרשנות המתייחסת לתכונות האמיתיות של העבודה כבלתי רלוונטיות. כך סמית מכנה את כל הפעילויות הקשורות בצריכה "עבודה לא יצרנית", כאילו היתה זו תכונה זניחה ומקרית של משהו שטבעו האמיתי הוא להיות יצרני. על "עבודתו של משרת־בית" הוא אומר ש"אינה מתקבעת ואינה מתגשמת בשום דבר או מוצר סחיר. בדרך כלל, שירותיו מתכלים בו־ברגע שהם מתבצעים."[45] הבוז שעולה מהתיאור הזה קשור הרבה יותר להשקפה הקדם־מודרנית בעניין זה מאשר להאדרה המודרנית שלו. ובכל זאת, סמית ולוק היו מודעים למדי לעובדה שלא כל סוג של עבודה "קובע הבדל של ערך ביחס לכל דבר"[46] ושקיים סוג של פעילות ש"אינה מעלה את ערכו של שום דבר [שהיא מעבדת]".[47] כמובן, גם העבודה מצרפת לטבע משהו משל האדם, אבל במוצרי העבודה היחס בין מה שהטבע נותן – "הדברים הטובים" – ומה שהאדם מוסיף הפוך לגמרי מזה שמתקיים במוצרי המלאכה. "הדברים הטובים" לצריכה אף פעם אינם מאבדים לגמרי את הטבעיות שלהם, והתבואה לעולם אינה נעלמת לגמרי בלחם כפי שהעץ נעלם בשולחן. כך לוק, אף שלא הקדיש תשומת לב מרובה להבחנה שלו עצמו בין "עבודת גופנו ומלאכת כפינו", נאלץ להכיר בהבחנה בין דברים "שמתמידים זמן מועט" ואלה ש"מתמידים" די זמן עד ש"האדם יכול להחזיק בהם בלי שיתקלקלו".[48] הקושי לדידו של סמית ולדידו של לוק היה זהה: ה"תוצרים" שלהם היו צריכים להישאר בעולם הדברים המוחשיים די זמן כדי להיעשות "בעלי ערך", ובהקשר זה אין זה משנה אם הערך מוגדר על ידי לוק בתור מה שאפשר לשמור אותו והוא נעשה רכוש, או

45 סמית 1996, 322.
46 לוק, תשס"ב, סעיף 40, עמ' 32.
47 סמית 1996, 322.
48 לוק, תשס"ב, סעיפים 46 ו־47, עמ' 36-7.

על ידי סמית בתור משהו שמתקיים למשך זמן ארוך דיו כדי שאפשר יהיה להחליפו במשהו אחר.

אלה הם, כמובן, עניינים מינוריים בהשוואה לסתירה היסודית העוברת כחוט השני בכל הגותו של מרקס ונוכחת בכרך השלישי של *הקפיטל* לא פחות מאשר בכתבי השחרות שלו. יחסו של מרקס לעבודה, כלומר יחסו אל מה שעמד בלב הגותו, מעולם לא חדל להיות דו־ערכי.[49] אף שהעבודה היא "כורח נצחי הנכפה על ידי הטבע" והפעילות היצרנית והאנושית ביותר מכל פעילויותיו של האדם, המשימה של המהפכה, לפי מרקס, אינה לשחרר את מעמדות העובדים אלא לשחרר את האדם מן העבודה; רק כאשר תבוטל העבודה יוכל "תחום החירות" להחליף את "תחום הכורח". שכן "תחום החירות מתחיל רק במקום שבו חדלה העבודה הנקבעת על ידי המחסור והתועלת החיצונית", במקום שבו מגיע לסופו "שלטון הצרכים הפיזיים הבלתי אמצעיים".[50] סתירות כה יסודיות ובוטות קורות רק לעתים נדירות אצל כותבים מדרגה שנייה; ביצירה של מחברים דגולים הן מובילות אל לב עבודתם. במקרה של מרקס, שאי אפשר להטיל ספק בכך שתיאר ביושר ובנאמנות את התופעות כפי שהופיעו בפניו, אי אפשר להסביר את הסתירות החשובות בעבודתו, שכל מלומדי מרקס הבחינו בהן, בהבדל "בין נקודת המבט המדעית

---

49 הספר *ההוויה והעבודה* מאת ז'ול ווילאמאן הוא דוגמא טובה למה שקורה כאשר מנסים לפתור את הסתירות והעמימויות המרכזיות במחשבותיו של מרקס. אפשר לעשות זאת רק אם זונחים לגמרי את הראיות הפנומנליות ומתחילים לטפל במושגים של מרקס כאילו הם מהווים בפני עצמם תַּצְרִף מורכב של הפשטות. כך העבודה "נובעת לכאורה מכורח" אבל "למעשה מממשת את עבודת החירות ומאשרת את כוחנו"; בעבודה "הכורח מבטא [בשביל האדם] חירות סמויה" (Vuillemin 1949). מול ניסיונות אלה לוולגריזציה מתוחכמת, צריך לזכור את הגישה הריבונית של מרקס עצמו ביחס לעבודתו, כפי שמספר עליה קאוצקי באנקדוטה הבאה: קאוצקי שאל את מרקס ב־1881 אם אין הוא מתכנן להוציא מהדורה של כל כתביו, ומרקס השיב: "כתבים אלה צריכים תחילה להיכתב" (Kautsky 1935, 53).

50 Marx and Engles 1933, vol. III, 873. ב"אידיאולוגיה הגרמנית" מרקס מכריז ש"המהפכה הקומוניסטית... מסלקת את העבודה" (מארקס 1977, 273), אחרי שהכריז כמה עמודים קודם לכן (עמ' 227) שרק באמצעות העבודה מבחין האדם את עצמו מהחיות.

של ההיסטוריון ונקודת המבט המוסרית של הנביא",[51] וגם לא בתנועה דיאלקטית הזקוקה לשלילי או לרוע כדי לייצר את החיובי או את הטוב. העובדה נותרת בעינה שבכל שלבי עבודתו הוא מגדיר את האדם בתור חיה־עובדת ואז מוביל אותו אל תוך חברה שבה הכוח הזה, העצום והאנושי ביותר, אינו הכרחי עוד. אנחנו נשארים עם הברירה המעיקה למדי בין עבדות יצרנית לבין חירות לא־יצרנית.

נשאלת אפוא השאלה מדוע לוק וכל ממשיכיו, על אף כל התובנות שלהם, נאחזים בעקשנות רבה כל כך בעבודה בתור מקור הרכוש, העושר, כל הערכים כולם, ולבסוף – בתור המקור לעצם אנושיותו של האדם. או, במלים אחרות, אילו חוויות הטבועות בפעילות העבודה התבררו כבעלות חשיבות רבה כל כך לעידן המודרני?

באופן היסטורי, מאז המאה ה־17 עמדו התיאורטיקנים הפוליטיים בפני תהליך שלא היה לו אח ורע קודם לכן, של עושר צומח, רכוש גדל ורכישה גוברת. במאמץ להסביר את הצמיחה המתמדת הזו, נמשכה תשומת ליבם באופן טבעי לתופעה של תהליך ההתקדמות עצמו, כך שמסיבות שאדון בהן מאוחר יותר[52] נעשה מושג התהליך למונח המפתח של העידן החדש כמו גם של המדעים שהתפתחו בו – ההיסטוריה ומדעי הטבע. מראשיתו התפרש תהליך זה, משום שנדמה כאינסופי, בתור תהליך טבעי וליתר דיוק כבן דמותו של תהליך החיים עצמו. האמונה הטפלה הגסה ביותר של העידן המודרני – ש"כסף מוליד כסף" – ממש כמו התובנה הפוליטית החדה ביותר בעידן זה – שכוח מייצר כוח – חבה את סבירותה למטפורה העומדת בבסיסה, מטפורת הפוריות הטבעית של החיים. מכל הפעילויות האנושיות, רק העבודה – ולא הפעולה או המלאכה – נמשכת בלא סוף, מתקדמת באופן אוטומטי בהתאם לחיים עצמם ומחוץ לטווח של החלטות מכוונות או מטרות בעלות משמעות אנושית.

שום דבר, אולי, אינו מצביע על רמת המחשבה של מרקס ועל הנאמנות של תיאוריו למציאות הפנומנלית בצורה ברורה יותר מכך שהוא ביסס את כל התיאוריה שלו על הבנת העבודה וההולדה

---

51 הניסוח הוא של אדמונד ווילסון (Wilson 1953), אבל ביקורת זו שכיחה בספרות המרקסית.

52 להלן, פרק שישי, סעיף 42.

(begetting) כשני אופנים של אותו תהליך חיים פורה. העבודה, שבה "בני אדם יוצרים כל יום מחדש את חייהם", הבטיחה בעיניו את הישרדות היחיד, ואילו ההולדה, שבה הם "מתחילים גם לייצר בני אדם חדשים", הבטיחה את הישרדות המין.[53] מבחינה כרונולוגית תובנה זו היא המקור הבלתי נשכח של התיאוריה שלו, שאותו פיתח אחר כך כאשר החליף את "העבודה המופשטת" בכוח העבודה של האורגניזם החי והבין את עודף העבודה כאותה מידה של כוח עבודה שנותרה אחרי שיוצרו האמצעים לייצור־מחדש של העובד עצמו. תובנה זו ביטאה עומק של ניסיון שאליו לא הגיע איש מבין קודמיו – שמלבד זאת הוא חב להם כמעט את כל מקורות ההשראה המכריעים שלו – וגם לא איש מממשיכיו. הוא יישב את התיאוריה שלו, התיאוריה של העידן המודרני, עם התובנות העתיקות והעקשניות ביותר על טבע העבודה, שלפי המסורת העברית כמו גם לפי המסורת [היוונית] הקלאסית קשור קשר הדוק בחיים כהולדה (giving birth). מסיבה זו, המשמעות האמיתית של יצרנות העבודה שהתגלתה זה עתה באה לידי ביטוי רק בעבודתו של מרקס, שם היא מתבססת על הזיהוי של יצרנות עם פוריות, כך שההתפתחות המפורסמת של "כוחות הייצור" של האנושות לכלל חברת שפע של "דברים טובים" אינה מצייתת למעשה לשום חוק ואינה כפופה לאף הכרח זולת הציווי הקדמון, "פרו ורבו", שבו כביכול מדבר אלינו קולו של הטבע עצמו.

הפוריות של חילוף החומרים האנושי עם הטבע, הצומחת מתוך העודפות הטבעית של כוח העבודה, גם היא לוקחת חלק בשפע המופרז שאנו רואים בכל מקום במשק הבית של הטבע. "הברכה או השמחה" של העבודה היא הדרך האנושית לחוות את האושר הצרוף של היות־בחיים, שאותו אנחנו חולקים עם כל היצורים החיים, וזוהי אף הדרך היחידה שבה יכולים גם בני האדם להוסיף ולחוג בנחת במחזור שנקבע על ידי הטבע, לעמול ולנוח, לעבוד ולצרוך, באותה סדירות מאושרת וחסרת תכלית שבה היום והלילה, החיים והמוות עוקבים זה אחר זה. הגמול לעמל ולתלאות מצוי בפוריות הטבע, בביטחון השליו בכך שזה אשר מילא את חלקו ב"עמל ותלאות" נותר חלק מהטבע ב[אמצעות]

53 מרקס 1977, 235. [מבנה המשפט שונה מעט כדי להתאימו לציטוטים מן התרגום העברי].

עתידם של ילדיו וילדי־ילדיו. הברית הישנה, שלהבדיל מהעת העתיקה הקלאסית קידשה את החיים ולכן לא תפסה את המוות או את העבודה כרוע (וודאי שלא כנימוק נגד החיים),[54] מראה בסיפורי האבות כיצד היו חייהם חופשיים מדאגה בעניין המוות, כיצד לא נזקקו לאלמותיות ארצית, אישית, וגם לא לערובה בדבר נצחיות נשמתם, וכיצד פקד אותם המוות בצורה המוכרת של לילה ושקט ומנוחה נצחית, "בשיבה טובה, שבעי ימים".

הברכה שבחיים כמכלול, הגלומה בעבודה, לעולם לא תוכל להימצא במלאכה, ואין לבלבל בינה לבין פרק הזמן – הקצר בהכרח – של הקלה ושמחה, שבא בעקבות הביצוע ומתלווה להישגים. הברכה שבעבודה היא שהמאמץ והסיפוק באים זה אחר זה באותה צמידות כמו הייצור של אמצעי הקיום וצריכתם, כך שהאושר מתלווה לתהליך עצמו כשם שההנאה מתלווה לתפקודו של גוף בריא. "אושרם של הרבים ביותר",

---

54 בשום מקום בברית הישנה אין המוות מתואר כ"גמול על חטאים". גם הקללה שאיתה גורש האדם מגן עדן לא ענשה אותו בעבודה ובלידה; היא רק הפכה את העבודה לקשה ואת הלידה לעתירת כאב ועצב. לפי ספר בראשית נברא אדם הראשון כדי לטפל באדמה ולשומרה, כפי שמעיד אפילו שמו, הצורה הזכרית של אדמה (ראו בראשית ב: ה, ט"ו). "ואדם אין לעבד את האדמה... וייצר יהוה אלהים את־האדם עפר מן־האדמה ... ויקח יהוה אלהים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה". למילה tilling [המופיעה כתרגום ל'לעבוד את' בפסוק ה' ו'לעבודה' בפס' ט"ו], שממנה נגזרת המילה העברית ל־labor, *לעבוד* [במקור], יש משמעות של "לשרת". הקללה (ג: י"ז־י"ט) אינה מזכירה את המילה הזאת, אבל המשמעות ברורה: השירות [service] שבשבילו נברא האדם נעשה עתה שירות בכפייה [servitude]. חוסר ההבנה השכיח של הקללה בימינו נובע מפירוש לא מודע של הברית הישנה לאור המחשבה היוונית. מחברים קתוליים נמנעים בדרך כלל מן הטעות הזו. ראו למשל ז'ק לקלרק: "נטל העבודה הוא תוצאה של החטא הקדמון... האדם שלא גורש עבד מתוך שמחה, אבל הוא עבד" (Leclercq 1937, vol. iv, part 2, 31, וכן Nattermann 1955, 9). בהקשר זה מעניין להשוות את הקללה בברית הישנה עם ההסבר הדומה לכאורה שנותן הסיודוס לצוק העבודה. הסיודוס מספר כי האלים, שרצו להעניש את האדם, החביאו מפניו את החיים (ראו הערה 9 לעיל) כך שהיה עליו לחפש אחריהם, בעוד שקודם לכן ככל הנראה לא היה עליו אלא לאסוף את פרי האדמה מן השדות והעצים. כאן הקללה אינה רק מה שמפרך בעבודה אלא העבודה עצמה.

אותה נוסחה שבאמצעותה הכללנו ורידדנו את החדווה שבה התברכו מאז ומעולם החיים עלי אדמות, המשיגה לכלל "אידיאל" את המציאות היסודית של האנושות העובדת. הזכות לחתור לאושר הזה היא אכן זכות שאינה ניתנת לשלילה, לא פחות מהזכות לחיים; היא אפילו זהה לה. אבל אין לה דבר במשותף עם הגורל הטוב, שהוא נדיר ולעולם אינו מתמיד ואי אפשר לחתור להשיגו, שכן הגורל הטוב תלוי במזל ובמה שיד המקרה נותנת ולוקחת – אם כי ב"חתירתם לאושר" רודפים רוב האנשים אחרי המזל הטוב ומאמללים את עצמם אפילו כאשר הוא נופל בחלקם, מפני שהם רוצים להחזיק במזל וליהנות ממנו כאילו היה שפע בלתי נדלה של "דברים טובים". אין אושר בר קיימא מחוץ למחזור הקבוע מראש של הידלדלות כואבת והתחדשות מענגת, וכל מה שמוציא את המחזור הזה מאיזון – עוני ומצוקה שבהם ההידלדלות גוררת התבזות ואומללות במקום התחדשות, או עושר גדול וחיים נטולי כל מאמץ, שבהם השעמום תופס את מקומה של ההידלדלות ומטחנות הכורח, הצריכה והעיכול טוחנות למוות טחינה חסרת רחמים ועקרה גוף אנושי אימפוטנטי – מחריב את האושר היסודי שבעצם ההיות חי.

כוח החיים הוא הפוריות. האורגניזם החי אינו מגיע לדלדול מוחלט משסיפק [לעצמו] את הדרוש ליצירתו מחדש, וה"עודף" שלו מצוי בהכפלתו הפוטנציאלית. הנטורליזם העקבי של מרקס גילה את "כוח העבודה" בתור האופן האנושי המיוחד של כוח החיים, המסוגל ליצור "עודף" כמו הטבע עצמו. מרקס התעניין באופן כמעט בלעדי בתהליך זה עצמו, התהליך של "הכוחות היצרניים של החברה", שבחייהם, כמו בחיי כל מיני החיות, מושג תמיד איזון בין ייצור לצריכה, ולכן לא עלתה כלל על דעתו שאלת קיומם הנפרד של דברים השייכים לעולם, שעמידותם תעמוד בפני תהליך החיים הטורפני ותאריך ימים אחריו. מנקודת המבט של חיי המין הטבעי, כל הפעילויות אכן מוצאות את המכנה המשותף שלהן בעבודה העמלנית, ואמת המידה המבחינה היחידה שנותרה היא השפע או המחסור של הטובין שבהם מזינים את תהליך החיים. כאשר כל דבר נעשה מוצר צריכה, העובדה שעודף העבודה לא משנה את טבע התוצרים עצמם, את "משכם הקצר", מאבדת כל חשיבות, ואובדן זה מתבטא בכתבי מרקס בבוז שהוא רוחש לדקויות ההבחנה של קודמיו בין עבודה יצרנית ללא יצרנית או בין עבודה מיומנת ללא מיומנת.

הסיבה שבגללה קודמיו של מרקס לא היו מסוגלים להיפטר מן ההבחנות האלה, השקולות במהותן להבחנה היסודית יותר בין מלאכה לעבודה, אינה שהם היו פחות "מדעיים" אלא שכתיבתם הוסיפה להתבסס על ההנחה של רכוש פרטי, או לפחות על ההנחה שהעושר הלאומי מנוכס בידי יחידים. השפע לבדו לעולם לא יהיה בו די לייסוד הרכוש; תוצרי העבודה אינם נעשים עמידים יותר מעצם היותם [נתונים] בשפע ואינם יכולים "להיערם" ולהיאגר כדי להיעשות חלק מרכושו של אדם; להיפך, הם רק עלולים להיעלם בתהליך הניכוס או "להתכלות ללא תועלת" אם אין צורכים אותם "לפני שהם מתקלקלים".

15. הפרטיות של הרכוש והעושר

במבט ראשון אכן מוזר מאוד, כך נדמה, שנקודת המוצא של תיאוריה שהסתכמה באופן חותך כל כך בביטול מלא של הרכוש היתה הייסוד התיאורטי של הרכוש הפרטי. אבל המוזרות מתמתנת מעט אם נזכרים בהיבט הפולמי הנוקב של העניין שגילה העידן המודרני ברכוש, אשר זכויותיו התנסחו [כתביעה] מפורשת נגד התחום המשותף ונגד המדינה. אף תיאוריה פוליטית לפני הסוציאליזם והקומוניזם לא הציעה לייסד חברה שאין בה כלל רכוש, ואף ממשלה לפני המאה ה־20 לא גילתה נטיות רציניות לנשל את אזרחיה שלה, ולכן לא ייתכן שתוכנה של התיאוריה החדשה נוצר בתגובה לצורך להגן על זכויות הקניין מפני התערבות אפשרית של המנהל הממשלתי. העניין הוא שאז, בניגוד לימינו, שעה שכל תיאוריות הרכוש כבר מצויות בעמדת התגוננות, הכלכלנים לא התגוננו כלל אלא להיפך, היו עוינים בגלוי לספֶּרת הממשל כולה, שבמקרה הטוב נחשבה כ"רע הכרחי" וכ"השתקפות של הטבע האנושי"[55] ובמקרה הגרוע כטפילה על חיי החברה, שאלמלא

55 כל המחברים בעידן המודרני מסכימים שהצד ה"טוב" וה"יצרני" של הטבע האנושי משתקף בחברה, ואילו הרשעות שלו הופכת את הממשל להכרחי. כפי שניסח זאת תומאס פיין: "החברה היא תולדה של צרכינו, השלטון – של רשעותנו; זו הראשונה מקדמת את אושרנו על דרך החיוב, על ידי שהיא מאגדת את כל זיקות לבנו, ואילו זה האחרון עושה זאת על דרך השלילה, ברסנו את מידותינו הרעות. החברה מעודדת פעילות הדדית,

היא היו חיים בריאים.[56] העידן המודרני מעולם לא הגן בלהט על הרכוש כשלעצמו, כי אם על החתירה ללא הפרעה לעוד רכוש או לעוד ניכוס; כביכול נגד כל אותם גופים שייצגו את הקביעות ה"מתה" של העולם המשותף, הוא יצא לקרב בשמם של החיים, חיי החברה.

מכיוון שתהליך החיים הטבעי ממוקם בגוף, אין ספק ששום פעילות אינה קשורה בחיים בקשר מיידי יותר מן העבודה עמלנית. לוק לא יכול להסתפק בהסבר המסורתי של העבודה, הרואה בה תוצאה טבעית ובלתי נמנעת של העוני ולעולם לא אמצעי לביטולו, וגם לא בהסבר המסורתי שלפיו מקור הרכוש הוא ברכישה, בכיבוש או בחלוקה ראשונית של העולם המשותף.[57] מה שעניין אותו באמת היה הניכוס, ומה שהיה עליו למצוא זו פעילות מנכסת־עולם שפרטיותה, עם זאת, חייבת להימצא מעבר לכל ספק ומחלוקת.

ואילו השלטון נוטע בינינו מחלוקת. זו מטה לנו חסד, וזה משית עלינו עונש. החברה, בכל צורותיה, היא ברכה; אך שלטון, גם בצורתו הטובה ביותר, אינו אלא רע הכרחי, ובצורתו הגרועה ביותר – רע שאין לסבול אותו" (פיין 2007, 6). או מדיסון: "אבל עצם השלטון מהו אם לא הגנאי הגדול מכול לטבע האנושי? אילו היו בני האדם מלאכים, לא היה צורך בשלטון כלל. אילו משלו מלאכים בבני האדם לא היה צורך בשום ריסון לשלטון, לא מבית ולא מחוץ" (המילטון ומדיסון 2001, 262).

56 זו למשל היתה דעתו של אדם סמית, שהתמרמר מאוד על "הפזרנות הציבורית" של הממשל: "כל ההכנסה הציבורית, או כמעט כולה, משמשת ברוב המדינות לקיום עובדים לא־יצרניים" (סמית 1996, 330).

57 ללא ספק, "עד 1690 לא הבין איש שלאדם יש זכות טבעית לרכוש שנוצר בעבודתו; אחרי 1690 נעשה הרעיון אקסיומה של מדעי החברה" (Schlatter 1951, 156). מושגי העבודה והרכוש הוציאו זה את זה, ואילו העבודה והעוני (*ponos* ו־*penia*, או *Arbeit* ו־*Armut*) היו קשורים זה לזה, במובן זה שהפעילות שתאמה את מצב העוני היתה עבודה עמלנית. לכן אפלטון, שגרס כי עבדים עמלים הם "רעים" מפני שאינם אדונים לחלק החייתי שבתוכם, אמר כמעט את אותו הדבר על מצב העוני. האדם העני "אינו גובר על עצמו" (*penēs ōn kai heautou mē kratōn*) (אגרת שביעית 351A, אפלטון תשכ"ז, כרך חמישי, 84). אף אחד מהמחברים הקלאסיים מעולם לא חשב על עבודה בתור מקור אפשרי לעושר. לפי קיקרו – וקרוב לוודאי שהוא רק סיכם את הדעה שרווחה בזמנו – הרכוש מתהווה באמצעות כיבוש שאירע בעבר, ניצחון או חלוקה משפטית (*victoria aut lege, aut vetere occupationne aut*, מתוך *De officiis*, I, 21 [קיקרו 2003, 46]).

כמובן, שום דבר אינו פרטי יותר מאשר התפקודים הגופניים של תהליך החיים, ובכלל זה גם פוריותו, וראוי בהחלט לציין שהמקרים הבודדים שבהם אפילו "האנושות המחוברתת" מכבדת וכופה פרטיות גמורה נוגעים בדיוק לאותן "פעילויות" שכופה תהליך החיים עצמו. מבין אלה העבודה, עקב היותה פעילות ולא רק תפקוד, היא הפחות פרטית, אם אפשר לומר – היחידה שאיננו מרגישים צורך להחביאה; עם זאת, היא עדיין קרובה מספיק לתהליך החיים כדי שהטיעון בדבר פרטיות הניכוס, להבדיל מן הטיעון השונה לגמרי בדבר פרטיות הרכוש, יתקבל על הדעת.[58] לוק ביסס את הרכוש הפרטי על הדבר הפרטי ביותר שמצוי בבעלות האדם: "כל אדם הוא בעל רכוש ביחס לעצמו", כלומר ביחס לגופו שלו.[59] "עבודת גופנו ומלאכת כפינו" נעשים לאחד מפני ששניהם ה"אמצעים" כדי "לנכס" את מה ש"האל... נתן... לבני אדם... במשותף". ואמצעים אלה, גוף וידיים ופה, הם המנכסים הטבעיים מפני שלא "ניתנו לכל בני האדם במשותף", אלא לכל אדם לשימושו הפרטי.[60]

כשם שמרקס היה צריך להציג את הכוח הטבעי, את "כוח העבודה" של הגוף, כדי להסביר את יצרנות העבודה ואת התהליך המתקדם של צמיחת העושר, לוק, גם אם באופן מפורש פחות, היה צריך להתחקות אחר עקבות הרכוש עד למקור הטבעי של הניכוס כדי לפרוץ את הגבולות העולמיים, היציבים, ש"גדרו... מתוך רשות הרבים" את חלק העולם שכל אדם החזיק בבעלות פרטית.[61] מרקס עדיין חלק עם לוק את הרצון לראות בתהליך צמיחת העושר תהליך טבעי, המציית באופן אוטומטי לחוקים משלו ומצוי מעבר להחלטות ולמטרות רצוניות. אם מעורבת בכלל בתהליך כזה פעילות אנושית כלשהי, זו יכולה להיות רק "פעילות" גופנית שאי אפשר לעצור את תפקודה הטבעי גם אם מישהו חפץ בכך. לעצור "פעילויות" אלה פירושו אכן להרוס את הטבע, ובעיני כל העידן המודרני, בין שהוא דבק במוסד הרכוש הפרטי

---

58 ראו לעיל, סעיף 8.

59 לוק, תשס"ב, סעיף 26. "Every man has property in his own person".

60 שם, סעיף 25, עמ' 21 [ובאופן ברור יותר בשני הסעיפים הבאים, שם, עמ' 21-22].

61 "enclose it from the common" – שם, סעיף 32, עמ' 25 [ארנדט מפנה, בטעות כנראה, לסעיף 31].

ובין שהוא רואה בו מכשול לגידול העושר, שימת מעצור או בקרה על תהליך העושר שקולה לניסיון להרוס את חיי החברה עצמם.

התפתחות העידן המודרני ועליית החברה, שבה הפרטית ביותר מבין הפעילויות האנושיות, העבודה העמלנית, נעשתה ציבורית והורשתה לייסד תחום משותף משל עצמה, אולי מעלות ספק אם עצם קיומו של הרכוש בתור החזקה פרטית של מקום בעולם יכול לעמוד בתהליך הבלתי פוסק של גידול העושר. ואף־על־פי־כן, אמת היא שאין דרך טובה יותר להבטיח את עצם הפרטיות של נכסיו של מישהו, כלומר את שחרורם המוחלט "מן המשותף", מאשר באמצעות הפיכת הרכוש לניכוס או באמצעות פרשנות הרואה ב"גידור מתוך רשות הרבים" את תוצאתה של פעילות גופנית, ה"תוצר" שלה. מבחינה זו אכן נעשה הגוף לתמצית מהותו של כל רכוש, שכן הגוף הוא הדבר היחיד שאין אדם יכול לחלוק עם אחרים גם אם ירצה בכך. למעשה, שום דבר אינו משותף וניתן לתקשור פחות מאשר מה שמתרחש בתוך גבולות הגוף, תענוגותיו ומכאוביו, עמלנותו וצרכנותו, ועל כן שום דבר גם אינו מוגן וחסוי יותר מאלה מפני הנראות והנשמעות של התחום הציבורי. מסיבה זו, שום דבר אינו פולט אדם מן העולם באופן רדיקלי יותר מאשר ההשתקעות הבלעדית בחיי הגוף, השתקעות הנכפית על אדם בתנאי עבדות או במצב הקיצוני של כאב בלתי נסבל. כל מי שחפץ, מכל סיבה שהיא, להפוך את הקיום האנושי ל"פרטי" לגמרי, משוחרר מן העולם ומודע רק לעצם היותו בחיים, חייב לבסס את טיעוניו על התנסויות אלה; מכיוון שהעבודה השחורה (drudgery) הבלתי פוסקת של העבד אינה "טבעית" אלא מעשה אדם והיא מצויה בסתירה לפוריות הטבעית של החיה־העובדת, אשר כוחה אינו מתכלה וזמנה אינו כלה בשעה שהיא מייצרת את חייה מחדש, הניסיון ה"טבעי" שעמד בבסיס השחרור מן העולם אצל הסטואה והאפיקוראים לא היה עבודה או עבדות כי אם כאב (pain). האושר המושג בהתבודדות מן העולם, שנהנים ממנו בגבולות הקיום הפרטי של היחיד, לעולם לא יוכל להיות אלא "היעדר הכאב" המפורסם, הגדרה שכל גרסאות הסנסואליזם העקבי חייבות להסכים לה. הדוניזם, הדוקטרינה שלפיה רק תחושות (sensations) הגוף הן ממשיות, אינה אלא הצורה הרדיקלית ביותר של דרך חיים פרטית לגמרי, לא־פוליטית, ההגשמה האמיתית של אמרתו של אפיקורוס: *lathe biōsas kai mē politeuesthai* (חֲיֵה

בהיחבא והסר מלבך דאגה לַעולם).[62]

באופן נורמלי, היעדר כאב אינו אלא התנאי הגופני להתנסות בעולם; רק אם הגוף אינו מגורה ועקב הגירוי מושלך בחזרה לעצמו, יכולים החושים הגופניים שלנו לתפקד באופן נורמלי, לקלוט את מה שנתון להם. היעדר כאב "מורגש" בדרך כלל רק בשלב הביניים הקצר בין כאב ואי־כאב, והתחושה המקבילה למושג הסנסואליסטי של אושר היא השתחררות מכאב ולאו דווקא היעדרו. עוצמתה של התחושה הזו אינה מוטלת בספק; שקולה לה, למעשה, רק תחושת הכאב עצמו.[63] המאמץ המנטלי שדורשות אותן פילוסופיות השואפות מסיבות שונות "לשחרר" את האדם מן העולם הוא תמיד אקט של דמיון, שבו עצם היעדרו של הכאב נחווה ומתממש בתחושת ההשתחררות ממנו.[64]

---

62 [ארנדט אינה מציינת מקור ומתרגמת את המילה *politeuesthai*, המציינת בדרך כלל עיסוק בענייני *הפוליס*, כדאגה לעולם.]

63 דומני שסוגים מסוימים של התמכרות קלה ושכיחה למדי לתרופות, שבדרך כלל זוקפים אותם לחובת התכונות הממכרות של התרופות, אולי נגרמים דווקא על ידי התשוקה לחזור על ההנאה שנחוותה פעם בעת ההשתחררות מכאב, על תחושת האופוריה העזה הנלווית לכך. התופעה עצמה היתה מוכרת היטב בעת העתיקה, ואילו בספרות המודרנית אני מוצאת את האישוש היחיד להנחה שלי רק אצל איזק דינסן, המונה "הפסקת כאב" בין "שלושה סוגים של אושר מושלם" (בסיפור "שיח לילי בקופנהגן", בתוך דינסן 1996, 6-255). כבר אפלטון טען נגד אלה "שבהיותם מתנועעים מתוך הצער אל מה שהוא באמצע אין בליבם כל ספק שהגיעו לכלל ... הנאה" (*פוליטיאה* 585A, אפלטון תש"ך, 524-525), אבל הוא הודה שאותן "הנאות מעורבות" שבאות אחרי כאב או חסך הן עזות יותר מן ההנאות הצרופות, כמו הרחת ארומה מעודנת או התבוננות בצורות גיאומטריות. מעניין שדווקא ההדוניסטים הם שבלבלו את העניין ולא רצו להודות שהנאת ההשתחררות מכאב עזה יותר מ"הנאה צרופה", ועל אחת כמה וכמה מעצם היעדרו של כאב. קיקרו, לדוגמא, האשים את אפיקורוס שבלבל בין עצם היעדרו של הכאב לבין ההנאה שבהשתחררות ממנו (Brochard 1912, 252 ואילך). ולוקרציוס, שקרא: "האמנם לא תראו עוד,/ כי לבריאה דאגה רק אחת: להסיר מגופנו/ כל דאבון ומכאוב, להבטיח מרגוע לנפש...?" (לוקרציוס 1962, 77).

64 ברושאר מציע סיכום מצוין של הפילוסופים של העת העתיקה המאוחרת, ובמיוחד של אפיקורוס. הדרך לאושר חושי איתן מצויה בכושרה של הנפש "לחמוק לעולם מאושר יותר שהיא יוצרת, כך שבעזרת הדמיון היא תמיד יכולה לשכנע את הגוף לחוות את אותה הנאה שחווה פעם" (Brochard 1912, 278, 294 ff.).

על כל פנים, כאב והחוויה הנלווית של השתחררות מכאב הם התנסויות החושים היחידות שהן עד כדי כך בלתי תלויות בעולם עד שאין הן כוללות את ההתנסות באף מושא מן העולם. הכאב שנגרם על ידי חרב או הדגדוג שנגרם על ידי נוצה אכן אינם אומרים לי דבר על האיכויות של חרב או של נוצה או אפילו על קיומן בעולם.[65] רק אי אמון בלתי נשלט בכושרם של החושים האנושיים להתנסות מהימנה בעולם – ואי אמון זה הוא המקור לכל הפילוסופיה החדשה – יכול להסביר את הבחירה המוזרה ואפילו האבסורדית להשתמש בתופעות כמו כאב או דגדוג, שבאופן ברור מונעות מחושינו תפקוד

65 כל התיאוריות הטוענות נגד כושרם של החושים להעניק עולם מאופיינות בכך שהן מסלקות את הראייה מעמדתה בתור החוש העליון והאצילי מכולם ומעמידות במקומה את חוש המישוש או את חוש הטעם, שהם אכן החושים הפרטיים ביותר, כלומר, אלה שבהם הגוף חש בראש ובראשונה את עצמו כאשר הוא תופס מושא. כל ההוגים המכחישים את ממשותו של העולם החיצון היו מסכימים עם לוקרציוס, שאמר: "זה המגע, המגע – ברוח אלוה נשבעתי / הוא מקורו של החוש כי על פצע אנוש יודיענו" (לוקרציוס 1962, 95). אלא שאין די בכך; מגע או טעם בגוף שאינו סובל מגירוי עדיין נותן יותר מדי ממשותו של העולם: כשאני אוכלת מנה של תותי שדה, אני טועמת את התותים ולא את הטעם עצמו, או – אם לשאול דוגמא מגלילאו – כאשר "אני מעביר את ידי, תחילה על פני פסל שיש ואז על פני אדם חי אני מודע בראש ובראשונה לשיש ולגוף האנושי ולא לידי הנוגעת בהם". לכן כשביקש גלילאו להוכיח שהתכונות המשניות, כמו צבעים, טעמים או ריחות, "אינם אלא שמות בלבד שמשכנם הוא אך ורק בגוף החושי", היה עליו לוותר על הדוגמא שלו עצמו ולהציג תחושת דגדוג מנוצה, שלאחריה הוא מסכם: "אני מאמין שהאיכויות השונות האלה שאפשר לתופסן, המיוחסות לגופים טבעיים, כמו טעמים, ריחות, צבעים, ועוד, הן בעלות אותו קיום בדיוק ולא גדול יותר" (Galileo, *Il Saggiatore*, מצוטט מתוך Burtt 1932; in *Opere*, IV, 333 ff.).
טיעון זה יכול להתבסס רק על התנסויות חושיות שבהן הגוף מושלך בבירור בחזרה לתוך עצמו ולכן כביכול נפלט מן העולם שבו הוא מתנועע בדרך כלל. ככל שהתחושה הגופנית הפנימית חזקה יותר, כך הטיעון מתקבל יותר על הדעת. דקארט נוקט אותו קו טיעון באומרו: "תנועת חרב החותכת חלק מעורנו גורמת כאב אבל כתוצאה מכך לא גורמת לנו להיות מודעים לתנועה או לצורת החרב. ודאי שתחושת כאב זאת אינה שונה מהתנועה שגרמה לה יותר ... מ[כפי ששונות] התחושות שיש לנו מצבע, צליל, ריח או טעם" (Decartes 1911, *Principles*, part 4).

נורמלי, בתור דוגמאות לניסיון החושי בכללותו, ומסוגל לחלץ מהן את הסובייקטיביות של תכונות "משניות" ואפילו "ראשוניות". אלמלא היו לנו תפיסות חושיות זולת אלה שבהן הגוף חש את עצמו, לא רק שממשותו של העולם החיצון היתה מוטלת בספק, אלא שלא היה לנו כלל מושג של עולם.

הפעילות היחידה התואמת במדויק את החוויה של אובדן העולמיות, או שמא את אובדן העולם המתרחש בשעת כאב, היא העבודה העמלנית, שגם בה הגוף האנושי – ותהא אשר תהא הפעילות שהוא עוסק בה – מושלך בחזרה אל עצמו, מתרכז אך ורק בעצם היותו בחיים ונותר כלוא בחילוף החומרים שלו עם הטבע מבלי לחרוג או להשתחרר כלל מן המחזור החוזר ונשנה של התפקוד שלו עצמו. קודם לכן הזכרנו את הכאב הכפול הקשור בתהליך החיים, שלשפה [האנגלית] יש בשבילו מילה אחת בלבד ['labor', ולעברית 'עצב'] ולפי התנ"ך הוא נכפה על חיי האדם בעת ובעונה אחת [בשני מישורי החיים] – בעצבון [עבודת האדמה] הכרוך בייצור־מחדש של חיי היחיד וב[עצב הלידה המבטיח את] חיי המין הטבעי.[66] אילו היה המאמץ המיוסר הזה של חיים ופוריות מקורו האמיתי של הרכוש, אזי פרטיותו של הרכוש הזה אכן היתה חסרת עולם לא פחות מן הפרטיות שאין דומה לה של היות בעל גוף ושל חוויית הכאב.

עם זאת, אף שפרטיות זו היא במהותה פרטיות הניכוס, אין היא בשום אופן אותה פרטיות שאליה התכוון לוק, שמושגיו עדיין היו במהותם אלה של המסורת הקדם־מודרנית, כאשר דיבר על רכוש פרטי. יהא מקורו אשר יהא, רכוש זה נותר מבחינתו "מה שגודר מרשות הרבים", כלומר בראש ובראשונה מקום בעולם שבו דבר־מה פרטי יכול להישאר חבוי ומוגן מפני התחום הציבורי. בתור שכזה, הוא נותר במגע עם העולם המשותף אפילו בזמן שבו התרחבו העושר והניכוס והחלו לאיים בהכחדת העולם המשותף. הרכוש אינו מחזק את הניתוק של תהליך העבודה העמלנית מן העולם אלא דווקא ממתן אותו, וזאת בגלל הביטחון שבהיותו חלק מן העולם. מאותה סיבה אופייה התהליכי של העבודה העמלנית, האופן שבו תהליך החיים

66 [ביקשנו להחזיר את הטקסט למקור המקראי שארנדט מתייחסת אליו: בראשית ג', טז־יז.]

עצמו מחייב ומניע אותה ללא רחם, מרוסן על ידי קניית הרכוש. בחברה של בעלי־רכוש, להבדיל מחברת עובדים או נושאי משרות, העולם, ולא השפע הטבעי או הכרח החיים לבדו, הוא שעומד עדיין בלב האכפתיות והדאגה האנושיות.

העניין נעשה שונה לגמרי אם האינטרס המוביל כבר אינו רכוש אלא גידול העושר ותהליך הצבירה כשלעצמו. תהליך זה יכול להיות אינסופי כמו תהליך החיים של המין, ועצם אינסופיותו מועמדת בספק ונקטעת שוב ושוב על ידי העובדה הלא נוחה שיחידים פרטיים אינם חיים לעד והזמן העומד לרשותם אינו אינסופי. רק אם מתייחסים לחיי החברה כמכלול כאל הסובייקט העצום של תהליך הצבירה, ולא מביאים בחשבון את החיים המוגבלים של אנשים יחידים, יכול תהליך זה להימשך מתוך חירות גמורה ובמלוא המהירות, ללא הפרעתן של הגבלות שמציבים משך החיים של היחיד או רכוש המוחזק בידי יחידים. רק כאשר אדם אינו פועל עוד כיחיד, המתעניין רק בהישרדות שלו עצמו, אלא כ"יצור בן מינו", *Gattungswesen* כפי שמרקס נהג לומר, רק כאשר הייצור־מחדש של חיי היחיד נטמע בתוך תהליך החיים של המין האנושי, יכול תהליך החיים הקולקטיבי של "מין אנושי מחוברת" להתנהל לפי ה"הכרח" שלו עצמו, כלומר במסלול האוטומטי של הפוריות על שני מובניה – הכפלת החיים והשפע הגדל של הטובין הדרושים להם.

ההופעה המקבילה של פילוסופיית העבודה של מרקס ושל תורות האבולוציה וההתפתחות של המאה ה־19 – האבולוציה הטבעית של תהליך חיים יחידאי מן הצורות הנמוכות ביותר של החיים האורגניים ועד הופעתה של החיה האנושית וההתפתחות ההיסטורית של תהליך החיים של האנושות כמכלול – בולטת לעין וכבר אנגלס הבחין בה, כאשר כינה את מרקס "הדארווין של ההיסטוריה". המשותף לכל התיאוריות האלה במדעים השונים – כלכלה, היסטוריה, ביולוגיה, גיאולוגיה – הוא מושג התהליך, שלמעשה לא היה מוכר לפני העידן המודרני. מאחר שגילוי התהליכים במדעי הטבע התרחש במקביל לגילוי ההתבוננות פנימה (אינטרוספקציה) בפילוסופיה, אך טבעי היה שהתהליך הביולוגי שבתוכנו ייעשה בסופו של דבר לדגם המובהק של המושג החדש; במסגרת החוויות שאפשר לצפות בהן בהתבוננות פנימה, איננו מכירים אף תהליך זולת תהליך החיים בגופנו, והפעילות

היחידה התואמת אותו ואשר אליה אפשר לתרגם אותו היא העבודה. לפיכך עשוי להיווצר הרושם שכמעט לא היה מנוס מכך שהשקילות בין יצרנות לפוריות בפילוסופיית העבודה של העידן המודרני תגרור בעקבותיה את מגוון פילוסופיות החיים המתבססות על שקילות זו.[67] ההבדל בין תיאוריות העבודה המוקדמות לבין פילוסופיות החיים המאוחרות נעוץ בעיקר בכך שהאחרונות שכחו את הפעילות היחידה ההכרחית לקיום תהליך החיים. אבל אפילו אובדן זה נראה מקביל להתפתחות ההיסטורית העובדתית שהפכה את העבודה לנטולת מאמץ יותר מאי פעם, ועל כן דומָה אף יותר לתהליך החיים המתפקד מאליו. אם במפנה המאה (עם ניטשה וברגסון) הוכרזו החיים ולא העבודה בתור "בוראי כל הערכים", האדרה זו של עצם הדינמיות של תהליך החיים סילקה את אותו מינימום של יוזמה הנוכח אפילו באותן פעילויות – כמו עבודה עמלנית והולדה – שהכורח כופה על האדם.

עם זאת, הגידול העצום בפוריות או החיברות של התהליך, כלומר ההחלפה של בני אדם יחידים כסובייקט של התהליך הזה בחברה או בקולקטיב של המין האנושי, אינם יכולים לסלק את הפרטיות החמורה ואף האכזרית מתוך ההתנסות בתהליכים הגופניים שבהם באים החיים לידי ביטוי, או מתוך פעילות העבודה העמלנית עצמה. שפע של מוצרים או קיצור הזמן שמבזבזים בפועל בעבודה אינם צפויים להוביל לייסודו של עולם משותף, והחיה־העובדת המנושלת מרכוש אינה נעשית פרטית פחות משום שנשלל ממנה מקום פרטי שלה שבו תוכל להתחבא ולהגן על עצמה מפני התחום הציבורי. מרקס ניבא במדויק, אף כי בצהלה לא מוצדקת, את "התפוגגות" התחום הציבורי בתנאים של התפתחות לא מופרעת של "כוחות הייצור של החברה", והוא צדק באותה מידה, כלומר היה עקבי בתפיסתו את האדם כחיה־עובדת, גם כשחזה כי "בני אדם מחוברתים" יבלו את חירותם מן

67 תלמידי ברגסון בצרפת הבחינו במעומעם בקשר זה (Berth 1914, ch. 1; Sorel 1935). לאסכולה זו שייכת גם עבודתו של החוקר האיטלקי אדריאנו טילגר, המדגיש כי רעיון העבודה מרכזי ומהווה מפתח למושג ולדימוי החדשים של החיים (Tilgher 1930, 55). האסכולה של ברגסון, כמו המאסטר שלה, עושה אידיאליזציה לעבודה בהשוותה אותה למלאכה ולבנייה. עם זאת, הדמיון בין המנוע של החיים הביולוגיים וה"דחף החיוני" (*élan vital*) של ברגסון ראוי לציון.

העבודה העמלנית באותן פעילויות פרטיות בתכלית שאנו מכנים כיום "תחביבים" ובמהותן אינן חלק מעולם.[68]

16. מכשירי המלאכה וחלוקת העבודה

לרוע המזל, נראה שמטבעם של תנאי החיים כפי שניתנו לאדם הוא שהיתרון היחיד שאולי טמון בפוריותו של כוח העבודה האנושי הוא ביכולת להשיג את צרכי החיים ההכרחיים ליותר מאשר אדם אחד או משפחה אחת. תוצרי העבודה, תוצריו של חילוף החומרים שבין האדם לטבע, אינם נשארים בעולם די זמן כדי שייעשו חלק ממנו, ופעילות העבודה עצמה, המתרכזת באופן בלעדי בחיים ובתחזוקתם, מתעלמת מן העולם עד כדי הפיכתה לחסרת עולם. החיה־העובדת, המונעת על ידי צרכי גופה, אינה משתמשת בגוף הזה באותה חופשיות שבה האדם־העושה־מלאכתו משתמש בידיו, הכלים הקדמוניים שלו, ולכן טען אפלטון שהעובדים והעבדים אינם רק כפופים להכרח ומשוללי הכושר להיות בני חורין, אלא גם אינם מסוגלים לשלוט בחלק ה"חייתי" שבתוכם.[69] חברת המונים של עובדים, כמו זו שראה מרקס בעיני רוחו כשדיבר על "אנושות מחוברתת", מורכבת מפרטים חסרי עולם של המין האנושי, בין שאלה עבדים במשק הבית שנקלעו למצבם הקשה כתוצאה מאלימות של אחרים ובין שהם בני חורין ומבצעים את תפקידיהם מרצון.

אותו חוסר־עולמיות של החיה־העובדת שונה לגמרי, ללא ספק, מן הבריחה הפעילה מציבוריות העולם שהתגלתה כמאפיין מהותי של פעילות "המלאכות הטובות". החיה־העובדת אינה בורחת מהעולם אלא נפלטת ממנו ככל שהיא כלואה בפרטיות גופה, לכודה במילוי הצרכים שאיש אינו יכול לחלוק איתה ושאיש אינו יכול לתקשר בצורה

---

68 בחברה קומוניסטית או סוציאליסטית כל המקצועות ייהפכו, כביכול, לתחביבים: לא יהיו ציירים אלא רק אנשים שבין היתר יבלו את זמנם גם בציור; כלומר, אנשים שיכולים "לעשות זאת היום ומחר אחרת; לצוד בבוקר, לדוג אחרי הצהרים, לרעות בקר לעת ערב, למתוח ביקורת אחרי הארוחה, כפי שנראה ל[הם], מבלי להפוך לצייד, דייג, רועה או מבקר" (מארקס 1977, 239).

69 אפלטון, *פוליטיאה* 590C.

מלאה. העובדה שעבדות והגירוש למשק הבית היו, בדרך כלל, המצב החברתי של כל העובדים לפני העידן המודרני נובעת בראש ובראשונה מן המצב האנושי עצמו; החיים, שעבור כל המינים האחרים של בעלי החיים הם מהות הוויתם, נעשים לנטל על האדם בגלל ה"סלידה מחוסר תוחלת" הטבועה בו.[70] נטל זה כבד אף יותר לאור העובדה שאף אחת מבין ה"תשוקות הנאצלות יותר" לא ניחנה באותה דחיפות, ולמעשה אף אחת אינה נכפית על האדם פשוטו כמשמעו בידי הכורח, כמו הצרכים הבסיסיים של החיים. העבדות נעשתה מצבם החברתי של מעמדות העובדים משום שהתחושה [הרווחת] היתה שהיא המצב הטבעי של החיים עצמם. *Omnis vita servitium est* [כל החיים הם שירות].[71]

את נטל החיים הביולוגיים, המכבידים ומכלים את תקופת החיים המיוחדת לאדם, זו הנמתחת בין הלידה למוות, אפשר לסלק רק באמצעות שימוש במשרתים, ותפקידם העיקרי של העבדים בעת העתיקה היה לשאת בנטל הצריכה בבית ולאו דווקא לייצר בשביל החברה בכללותה.[72] הסיבה לכך שעבודת עבדים יכלה למלא תפקיד כה עצום בחברות העתיקות, מבלי שיתגלו הבזבזנות וחוסר היצרנות הכרוכים בה, היא שעיר המדינה העתיקה היתה בראש ובראשונה "מרכז צריכה", להבדיל מהערים של ימי הביניים, שהיו בעיקר מרכזי ייצור.[73] המחיר שגבתה הסרתו של נטל החיים מכתפי כל האזרחים היה עצום, ובשום פנים לא הסתכם רק בעוול האלים שבדחיקת חלק אחד של האנושות לחשכת הכאב והכורח. מאחר שחשכה זו היא טבעית, טבועה במצב האנושי – רק הפעולה האלימה שבה קבוצה אחת של אנשים מנסה לפטור את עצמה מהשלשלאות הכובלות את כולנו לכאב ולכורח היא מעשה אדם – המחיר של חירות מוחלטת מכורח הוא, במובן מסוים, החיים עצמם, או שמא החלפת החיים הממשיים בחיים שאולים. בתנאי עבדות יכולים שועי הארץ אפילו להשתמש בחושיהם

---

70 Veblen 1970, 33

71 סנקה 2010, ספר שני, 3, עמ' 106.

72 ראו את הניתוח המצוין של ווינסטון אשלי, המדגיש בצדק כי "תהיה זו אפוא החמצה גמורה של הטיעון של אריסטו אם נאמין שהוא התייחס לעבדים כנחוצים באופן אוניברסלי בתור כלים יצרניים גרידא. הוא הדגיש דווקא את ההכרחיות שלהם לצריכה" (Ashley 1941, ch. 5).

73 Weber 1924, 13

של אחרים, הם יכולים "לראות ולשמוע באמצעות עבדיהם", כפי שמבטא זאת הפתגם היווני בפיו של הרודוטוס.[74]

ברמה הבסיסית ביותר, "העמל והתלאות" הכרוכים בהשגת צרכי החיים והתענוגות שב"הטמעתם" קשורים בצורה הדוקה כל כך במחזור החיים הביולוגי, שהמקצב החוזר ונשנה שלו מתנה את החיים האנושיים בתנועתם הייחודית והחד־כיוונית, עד שחיסולם המושלם של הכאב והמאמץ הכרוכים בעבודה לא רק שיגזלו מהחיים הביולוגיים את התענוגות הטבעיים ביותר שלהם אלא גם ישללו מן החיים המיוחדים לאדם את עצם חִיותם וחיוניותם. המצב האנושי הוא כזה שכאב ומאמץ אינם רק סימפטומים שאפשר לסלקם בלי לשנות את החיים עצמם; אדרבא, אלה הם האופנים שבהם החיים עצמם, יחד עם הכורח שאליו הם כבולים, מנכיחים את עצמם. לבני תמותה, "החיים הקלים של האלים" יהיו חיים ללא חיים.

שכן האֵמון שלנו בממשותם של החיים שונה מן האמון שלנו בממשותו של העולם. האחרון נובע בראש ובראשונה מקביעותו ומעמידותו של העולם, העולות בהרבה על קביעותם ועמידותם של חיים בני תמותה. אילו ידענו שהעולם יגיע לקיצו במותנו או מיד אחר־כך, היה העולם מאבד את כל ממשותו, כפי שאכן קרה לנוצרים הראשונים כל עוד היו משוכנעים בהתגשמות המיידית של ציפיותיהם המשיחיות. האמון בממשותם של החיים, לעומת זאת, תלוי כמעט כל־כולו באינטנסיביות שבה החיים מורגשים, בחתימת הכוח שבאמצעותה הם נעשים מורגשים. אינטנסיביות זו היא כה גדולה וכוחה כה בסיסי, עד שבכל מקום שבו היא שוררת, בברכה או בצער, היא מאפילה על כל ממשות עולמית אחרת. תכופות צוין כי חיי העשירים מאבדים מחיוניותם, מקרבתם אל "הדברים הטובים" של הטבע, את מה שהם מרוויחים בעידון, ברגישות לדברים היפים של העולם. עובדה היא שהכושר האנושי לחיים בעולם מעיד תמיד על היכולת להתעלות על

---

74 למשל הרודוטוס 1998, א, 113: *eide te ia toutōn*. ביטוי דומה מופיע ב־Naturalis historia של פליניוס (xxix, 19): *alienis pedibus ambulamus; alienis oculis agnoscimus; aliena vivimus opera* – "אנחנו הולכים ברגליים זרות; אנחנו רואים בעיניים זרות; אנחנו מכירים אנשים ומברכים אותם בעזרת זיכרון זר; אנחנו מתקיימים מעבודה זרה" (Barrow 1928, p. 26).

תהליכי החיים עצמם ולהתנכר להם, אבל את החיות והחיוניות אפשר לשמר רק במידה שבה מוכנים בני האדם להעמיס על עצמם את נטל החיים, את העמל והתלאות שבהם.

אמת, השיפור העצום בכלי העבודה שאנו משתמשים בהם – הרובוטים האילמים שבאמצעותם מסייע האדם־העושה־מלאכתו לחיה־העובדת, להבדיל מן המכשיר האנושי, המדבר (*instrumentum vocale*, כפי שנקראו עבדי משק הבית בעת העתיקה), שאיש הפעולה נדרש לשלוט בו ולדכאו כאשר ביקש לשחרר את החיה־העובדת מכבליה – שיפור זה הפך את עבודת החיים כפולת הפנים, המאמץ לקיים את החיים ומכאובי הלידה, לקלה יותר ומכאיבה פחות מכפי שהיתה אי פעם. כמובן, לא היה בכך כדי לבטל לגמרי את הכפייה שבפעילות העמלנית או את מצב הכפיפות לצורך ולכורח שבחיים האנושיים. אבל להבדיל מחברת עבדים, שבה "קללת" הכורח הוסיפה להתקיים כממשות חיה מפני שחיי העבד העידו באופן יומיומי על העובדה ש"חיים הם עבדות", מצב זה אינו נוכח עוד במלואו, ומאחר שאינו גלוי לעין, קשה הרבה יותר להבחין בו ולזוכרו. הסכנה כאן ברורה. האדם אינו יכול להיות בן חורין אם אינו יודע שהוא כפוף לכורח, משום שאת חירותו הוא משיג תמיד באמצעות הניסיונות, שלעולם אינם מצליחים לגמרי, להשתחרר מן הכורח. ואף כי ייתכן שהדחף החזק ביותר שלו להשיג את השחרור הזה נובע מ"סלידתו מחוסר תוחלת", ישנה גם אפשרות סבירה שהדחף ייחלש ככל ש"חוסר התוחלת" הזה ייראה קל יותר, באשר הוא תובע פחות מאמץ. שכן עדיין סביר למדי שהשינויים העצומים של המהפכה התעשייתית שמאחורינו והשינויים הגדולים אף יותר של המהפכה האטומית שלפנינו ייוותרו בבחינת שינויים של העולם ולא שינויים במצב הבסיסי של הקיום האנושי עלי אדמות.

כלים ומכשירים יכולים להקל במידה משמעותית על מאמץ העבודה, אבל הם עצמם אינם תוצר של עבודה אלא של מלאכה; הם אינם חלק מתהליך הצריכה, אלא מרכיב בסיסי בעולם החפצים השימושיים. אין זה משנה כמה גדול עשוי להיות חלקם בעבודה במסגרת ציביליזציה זו או אחרת – תפקידם לעולם אינו יכול להגיע למדרגת חשיבותם היסודית של הכלים לכל סוגי המלאכה. אף מלאכה אינה יכולה להתבצע בלי כלים; הולדתו של האדם־העושה־מלאכתו והתהוותו של עולם־דברים מעשה ידי אדם התרחשו למעשה בד בבד

עם גילוי הכלים והמכשירים. מנקודת המבט של העבודה, הכלים מחזקים ומכפילים את עוצמתו של האדם, כמעט עד לנקודה שבה הם מחליפים אותו, כמו בכל המקרים שבהם כוחות טבעיים שהם יותר מדברים חומריים גרידא, כמו חיות מאולפות או כוח המים והחשמל, מוכפפים לשליטתו של אדון אנושי. בדומה לזה, הם גם מגבירים את הפוריות הטבעית של החיה־העובדת ומספקים שפע של מוצרי צריכה. אבל כל אלה אינם אלא שינויים כמותיים, ואילו עצם איכותם של הדברים המיוצרים, מחפץ השימוש הפשוט ביותר ועד ליצירת מופת אמנותית, תלוי באופן הדוק בקיומם של מכשירים מתאימים.

יותר מכך, מגבלותיהם של המכשירים בהקלה על עבודת החיים – העובדה הפשוטה שמאה אביזרים במטבח וחצי תריסר רובוטים במרתף לעולם לא יהיו תחליף מלא לשירותיו של משרת אחד – הן מטבעם היסודי של הדברים. הוכחה מעניינת ומפתיעה לכך מצויה בעובדה שהדבר נחזה אלפי שנים לפני פיתוחם המופלא של הכלים והמכונות בעידן המודרני. בהלך רוח שחציו הזיה וחציו אירוניה, דמיין פעם אריסטו את מה שנעשה זה כבר למציאות: ש"כל אחד מן הכלים [יכול] לבצע את מלאכתו על פי צו... כמו... הפסלים של דדלוס או החצובות של הפאיסטוס (Hephaestus), אשר המשורר מספר עליהן שנכנסו מאליהן אל אסיפת האלים". ואחר כך, "סירות האריגה מפרידות בכוחות עצמן את חוטי השתי, והמַפָּרטים מנגנים בכוחות עצמם בקיתרה".[75] רעיון זה, הוא ממשיך ואומר [שם], פירושו אכן שהאומן לא יזדקק עוד לשוליות אנושיות, אבל אין פירוש הדבר שאפשר יהיה להסתדר בלי עבדי משק הבית. שכן עבדים אינם מכשירים לעשייה של דברים או לייצור, אלא [מכשירים] לחיים, הצורכים ומכלים את שירותיהם ללא הרף.[76] תהליך עשייתו של דבר הוא מוגבל, ועם השלמת המוצר מגיע תפקידו של המכשיר לידי סיום שניתן לחזותו ולשלוט בו; תהליך החיים המצריך עבודה עמלנית הוא פעילות אינסופית, וה"מכשיר" היחיד המשתווה לו חייב להיות *פרפטום מובילה*, כלומר מכשיר

75 אריסטו, *פוליטיקה*, 1253b33-1253b40 (2009, 32) [העדפנו את התרגום העברי הבהיר של נורית קרשון על פני הנוסח האנגלי הדחוס שבו משתמשת ארנדט. אריסטו מתייחס לשורות 372-380 בשיר י"ח באיליאדה].

76 שם, 1253b30-1254a18 (31-33).

מדבר (*instrumentum vocale*), חי ו"פעיל" לא פחות מן האורגניזם החי שאותו הוא משרת. מן "המכשירים של משק הבית לא יוצא שום דבר מלבד השימוש בנכס עצמו", ובדיוק משום כך אי אפשר להמירם בכלים ובמכשירים של מלאכת כפיים "שמהם יוצא משהו יותר מאשר עצם השימוש במכשיר".[77]

בעוד שכלים ומכשירים, המתוכננים כדי לייצר יותר מעצם השימוש בהם ומשהו שונה לגמרי ממנו, הם בעלי חשיבות משנית לעבודה העמלנית, אין זה נכון לגבי העיקרון הגדול האחר בתהליך העבודה האנושי: חלוקת העבודה. חלוקת העבודה אכן צמחה היישר מתוך תהליך העבודה ואסור לבלבל בינה לבין עקרון ההתמחות השורר בתהליכי המלאכה, הדומה לה לכאורה ואשר אליו משווים אותה בדרך כלל. להתמחות המלאכות ולחלוקת העבודה משותף רק העיקרון הכללי של הארגון, שבעצמו אין לו דבר עם המלאכה וגם לא עם העבודה והוא חייב את מקורו לספֶּרת החיים הפוליטית גרידא, לכך שבני אדם מסוגלים לפעול ולפעול יחדיו ובתיאום. רק במסגרת ההתארגנות הפוליטית, שם בני האדם פועלים יחדיו ולא רק חיים יחדיו, יכולות להתחולל התמחות המלאכות וחלוקת העבודה.

עם זאת, התמחות המלאכות מודרכת בעיקר על ידי המוצר הסופי עצמו, וזה דורש מטבעו מיומנויות שונות, שאחר כך מרכזים ומארגנים אותן יחדיו; חלוקת עבודה, לעומת זאת, מניחה את השקילות האיכותית של כל הפעילויות היחידות שאינן מצריכות אף מיומנות מיוחדת, כאשר לפעילויות אלה אין תכלית משל עצמן ולמעשה הן מייצגות רק גדלים מסוימים של כוח עבודה שמצטרפים יחדיו באופן כמותני גרידא. חלוקת עבודה מבוססת על העובדה ששני אנשים יכולים לצרף יחדיו את כוח עבודתם ו"לנהוג זה בזה כאילו היו אחד".[78] האֶחָדיוּת הזו היא ניגודה הגמור של הפעולה־בצוותא (co-operation), [שכן] היא מצביעה על אחדותו של המין הטבעי, שביחס

77 Ashley **1931**, chap. **5**

78 Weizsäcker **1948**, **739**. המסה הזאת ראויה לציון בשל כמה הבחנות המפוזרות בה, אבל למרבה הצער כמכלול היא חסרת תועלת, מפני שוויסקר מוסיף ומטשטש את מושג העבודה על ידי ההנחה המופרכת למדי שהיצור האנושי החולה צריך "לבצע עבודה" כדי להבריא.

אליו כל יחיד הוא זהה וברר־החלפה. (תצורתו של קולקטיב עובדים, שבו העובדים מאורגנים באופן חברתי בהתאם לעיקרון זה של כוח עבודה משותף וברר־חלוקה, היא היפוכם הגמור של הארגונים השונים של בעלי המלאכה, מאז הגילדות והאיגודים הישנים ועד לטיפוסים מסוימים של איגודים מקצועיים מודרניים, שחבריהם קשורים יחדיו באמצעות מיומנויות והתמחויות המבחינות אותם מאחרים.) לאף אחת מן הפעילויות שהתהליך מתחלק אליהן אין תכלית משל עצמה, ולכן התכלית ה"טבעית" שלהן זהה לתכלית העבודה ה"לא מחולקת": הייצור־מחדש הפשוט של אמצעי הקיום, כלומר, כושרם של העובדים לצרוך, או המיצוי של כושר העבודה האנושי. עם זאת, אף אחת משתי ההגבלות האלה אינה סופית; המיצוי הוא חלק מתהליך החיים של היחיד, לא של הקולקטיב, והסובייקט של תהליך העבודה בתנאים של חלוקת עבודה הוא כוח (force) עבודה קולקטיבי, לא כושר (power) עבודה אינדיבידואלי. חוסר היכולת למצות את כוח העבודה הזה תואם בדיוק את חוסר המוות (deathlessness) של המין הטבעי, שגם תהליך החיים שלו כמכלול אינו נקטע על ידי לידות ומיתות של יחידים בני המין.

חמורה יותר, כמדומה, היא ההגבלה שכופה הכושר לצרוך, שנותר כרוך ביחיד אפילו בשעה שכוח עבודה קולקטיבי מחליף את כושר העבודה של יחידים. צבירת העושר עלולה להתקדם ללא הגבלה ב"אנושות מחוברתת", שנפטרה מהגבלות הרכוש האישי והתגברה על הגבלות הניכוס האישי בכך שמוסכה את כל העושר היציב, את הבעלות על דברים ש"נצברו" או "אוחסנו", לכלל כסף שניתן לבזבז ולצרוך. אנחנו כבר חיים בחברה שבה העושר נחשב במונחים של הכושר להרוויח והכושר לבזבז, שאינם אלא צורות משתנות של חילוף החומרים כפול הפנים של הגוף אנושי. הבעיה אפוא היא כיצד להתאים את הצריכה האינדיבידואלית לצבירה בלתי־מוגבלת של עושר.

האנושות כמכלול עדיין רחוקה מאוד מלהגיע לגבול השפע, ולכן האופן שבו החברה עשויה להתגבר על הגבלה טבעית זו הניצבת בפני פוריותה יכול להיתפס באורח טנטטיבי בלבד, ורק בקנה מידה לאומי. שם, הפתרון נראה פשוט למדי. הוא נעוץ בהתייחסות לכל חפצי השימוש כאילו היו מוצרי צריכה, כך שכיסא או שולחן נצרכים עתה באותה מהירות כמו שמלה, ושמלה מתכלה כמעט באותה מהירות

כמו אוכל. יתר על כן, יחסים מסוג זה עם הדברים בעולם מתאימים באופן מושלם לדרך שבה הם מיוצרים. המהפכה התעשייתית החליפה את כל מקצועות המלאכה (workmanship) בעבודה, והתוצאה היתה שהדברים של העולם המודרני נעשו לתוצרי עבודה שגורלם הטבעי הוא להיצרך, במקום [שיהיו] תוצרי מלאכה הנמצאים כדי שישתמשו בהם. כשם שכלים ומכשירים, אף על פי שמקורם במלאכה, שימשו תמיד גם בתהליכי עבודה, כך חלוקת העבודה, שכל־כולה מותאמת לתהליך העבודה והולמת אותו, נעשתה אחד מהמאפיינים המרכזיים של תהליכי המלאכה המודרניים, כלומר של הבנייה והייצור של חפצי שימוש. חלוקת העבודה, ולאו דווקא הגברת המיכון, תפסה את מקום ההתמחות הקפדנית שנדרשה קודם לכן לכל סוגי המלאכה. המלאכה נדרשת רק לתכנון מודלים ולבנייתם לפני שהם יוצאים לייצור המוני, שגם הוא תלוי בכלים ובמערך מכונות. אבל מלבד זאת, ייצור המוני אינו אפשרי כלל ללא החלפת בעלי המלאכה וההתמחות המקצועית בעובדים ובחלוקת העבודה.

כלים ומכשירים מקלים על הכאב והמאמץ, ועל כן משנים את האופנים שבהם התבטא לעיני כל הכורח הדוחק שהיה טבוע בעבודה בעבר. הם אינם משנים את הכורח עצמו; הם רק מסתירים אותו מפני החושים שלנו. משהו דומה לזה נכון ביחס לתוצרי העבודה, שאינם נעשים עמידים יותר הודות לשפע. שונה מזה לגמרי התמורה המקבילה שחולל עקרון חלוקת העבודה בתהליך המלאכה בעידן המודרני. כאן משתנה עצם טבעה של המלאכה, ותהליך הייצור – אף על פי שבשום אופן אינו מייצר מוצרים לצריכה – לובש אופי של עבודה. למרות שהמכונות כפו עלינו מקצב של חזרות שהוא מהיר לאין שיעור מזה שהכתיב מחזור התהליכים הטבעיים – והאצה זו, המיוחדת לעת החדשה, רק נוטה לגרום לנו להתעלם מן האופי החזרתי של כל עבודה עמלנית – החזרה והאינסופיות של התהליך עצמו מטביעות בו את חותמה המובהק של העבודה העמלנית. הדבר ניכר אף יותר בחפצי השימוש המיוצרים בטכניקות העבודה האלה. השפע שלהם כשלעצמו הופך אותם למוצרי צריכה. את האינסופיות של תהליך העבודה העמלנית מבטיחים צרכי הצריכה החוזרים לעולם; את אינסופיות הייצור אפשר להבטיח רק אם תוצריו מאבדים את אופיים כחפצי שימוש ונעשים יותר ויותר מוצרי צריכה, או במלים אחרות, אם קצב

השימוש מואץ עד כדי כך שההבדל האובייקטיבי בין שימוש לצריכה, בין העמידות היחסית של חפצי השימוש וההלוך־ושוב המהיר של מוצרי צריכה, נשחק ומתבטל.

כתוצאה מן הצורך שלנו להחליף במהירות גוברת והולכת את הדברים־מן־העולם הסובבים אותנו, איננו יכולים עוד להרשות לעצמנו להשתמש בהם, לכבד ולשמר את העמידות הטבועה בהם; אנחנו חייבים לצרוך, כביכול לזלול את הבתים, והרהיטים והמכוניות שלנו, כאילו מדובר באותם "דברים טובים" של הטבע המתקלקלים ללא תועלת אם אינם נשאבים במהירות אל תוך אותו מחזור בלתי פוסק של חילוף החומרים של האדם עם הטבע. דומה הדבר כאילו פרצנו את הגבולות המבחינים שהגנו על העולם, על מרקם היצירה האנושית, מפני הטבע, מפני התהליך הביולוגי המתרחש בלב־ליבו כמו גם מפני התהליכים המחזוריים הטבעיים המקיפים אותו, ובכך מסרנו והפקרנו לידיהם את היציבות המאוימת תמיד של העולם האנושי.

האידיאלים של האדם־העושה־מלאכתו, בונה העולם – קביעות, יציבות ועמידות – הוקרבו לטובת השפע, האידיאל של החיה־העובדת. אנחנו חיים בחברה של עובדים מפני שרק עבודה עמלנית, על הפוריות הגלומה בה, עשויה להביא עמה שפע; שינינו את המלאכה והפכנו אותה לעבודה, פוררנו אותה לרכיביה הקטנים ביותר עד שהותאמה לחלוקה שבה מגיעים למכנה המשותף של הביצוע הפשוט ביותר על מנת לסלק מדרכו של כושר העבודה האנושי – שהוא חלק מהטבע ואולי אפילו החזק שבכל הכוחות הטבעיים – את מכשול היציבות ה"לא טבעית" והעולמית לחלוטין של מרקם היצירה האנושית.

17. חברה של צרכנים

תכופות נאמר שאנו חיים בחברה של צרכנים, ומכיוון שהעבודה והצריכה, כפי שראינו, אינן אלא שני שלבים של אותו תהליך שכופים על האדם צרכי החיים, אין זו אלא דרך אחרת לומר שאנחנו חיים בחברה של עובדים. חברה זו לא נוצרה באמצעות שחרור מעמדות הפועלים אלא על ידי השחרור של פעילות העבודה העמלנית עצמה, שקדם בכמה מאות שנים לשחרורם הפוליטי של העובדים. העניין איננו בזה שלראשונה בהיסטוריה התקבלו העובדים לתחום הציבורי

וקיבלו בו זכויות שוות, אלא בכך שכמעט הצלחנו לרדד את כל הפעילויות האנושיות אל המכנה המשותף של הבטחת צרכי החיים והספקתם השופעת. כל דבר שאנו עושים, אנחנו אמורים לעשות כדי "להתפרנס"; זהו גזר דינה של החברה, ומספרם של האנשים, בעיקר במקצועות שהיו עשויים לקרוא תיגר על כך, פחת במהירות עצומה. היוצא מן הכלל היחיד שהחברה מוכנה לקבל הוא האמן, שלמען האמת הוא "בעל המלאכה" האחרון שנותר בחברה עובדת. אותה מגמה, של רידוד כל הפעילויות הרציניות למדרגת ההתפרנסות, ניכרת גם בתיאוריות העבודה של זמננו, המגדירות את העבודה כמעט פה אחד כניגודו של המשחק. כתוצאה מכך כל הפעילויות הרציניות, בלי קשר לפירות שהן מניבות, קרויות עבודה, וכל פעילות שאינה הכרחית לחיי היחיד או לתהליך החיים של החברה מסווגת כמשחקיות.[79] בתיאוריות

79 אף שבמבט ראשון נדמה שקטגוריה זו של עבודה־משחק היא כללית עד למדרגה של חוסר משמעות, היא אופיינית גם מהיבט אחר: הניגוד הממשי המצוי בבסיסה הוא הניגוד בין כורח לחירות, ובאמת מרתק לראות עד כמה הרעיון שמשחקיות היא מקור החירות נראה סביר במחשבה המודרנית. פרט להכללה זאת, אפשר לומר שהאידיאליזציות המודרניות של העבודה משתבצות בקווים כלליים בקטגוריות הבאות: (1) עבודה היא אמצעי להשגת מטרה נעלה יותר. זו באופן כללי העמדה הקתולית, שיתרונה הגדול בכך שאינה מסוגלת לחמוק מהמציאות לחלוטין, כך שבדרך כלל ישנו לפחות אזכור של הקשרים ההדוקים בין עבודה לחיים ובין עבודה לכאב. נציג בולט אחד הוא ז'ק לקלרק מלובאן, ובמיוחד הדיון שלו בעבודה וברכוש (Leclercq 1937, vol IV, part 2). (2) עבודה היא מעשה של מתן צורה, שבו "מבנה נתון משנה צורה ונעשה למבנה אחר, מפותח ממנו". זוהי התזה המרכזית בחיבורו המפורסם של אוטו ליפמן (Lippmann 1926). (3) העבודה בחברה עמלנית היא תענוג צרוף, או "ניתן להפכה למספקת לגמרי, כמו פעילויות הפנאי" (ראו Cleeton 1949). כיום מבטא עמדה זו קוראדו ג'יני, שבספרו המפורסם *כלכלת עבודה* מציג את ארצות הברית בתור "חברה עמלנית" (*società lavorista*), שבה "העבודה היא תענוג וכל בני האדם רוצים לעבוד" (Gini 1956) (לסיכום עמדתו בגרמנית ראו Gini 1953). למעשה, תיאוריה זו חדשה פחות מכפי שנדמה. ניסח אותה לראשונה פ. ניטי (Nitti 1895), שכבר אז טען ש"הרעיון שהעבודה עתירת כאב הוא עובדה פסיכולוגית יותר מאשר פיזיולוגית", כך שהכאב ייעלם בחברה שבה הכל עוסקים במלאכתם. (4) לבסוף, העבודה היא האישור שהאדם מעניק לעצמו כנגד הטבע, המוכפף לשליטתו באמצעות העבודה. זוהי ההנחה המצויה – באופן מפורש או מובלע – בבסיס המגמה החדשה,

אלה, המעניקות הד תיאורטי להערכה שחברת העבודה זוכה לה בימינו ובכך מחדדות אותה ומובילות אותה לקיצוניות הגלומה בה, לא נותרה אפילו ה"יצירה" (work) של האמן; זו התמוססה לכלל משחק ואיבדה את משמעותה כשייכת לעולם. המשחקיות של האמן נתפסת כממלאת את אותו תפקיד בתהליך החיים העמלני של החברה כמו זה שממלא משחק טניס או העיסוק בתחביב בחיי היחיד. שחרור העבודה לא הוביל לשוויון בין הפעילות הזו לבין פעילויות אחרות של חיי המעש, אלא לעליונות כמעט בלתי מעורערת שלה. מנקודת המבט של ה"התפרנסות", כל פעילות שאינה קשורה לעבודה נעשית "תחביב".[80]

על מנת לפוגג את סבירותה של הפרשנות־העצמית הזאת של האדם המודרני, אולי ראוי לזכור שכל הציביליזציות שקדמו לשלנו דווקא היו מסכימות עם אפלטון ש"אמנות ההתעשרות" (*technē mistharnētikē*) כלל אינה קשורה לתוכן הממשי [של האומנויות], אפילו לא של אומנויות כמו רפואה, ניווט או ארכיטקטורה, שלוו בתגמול כספי. על מנת להסביר את התגמול הכספי הזה, שטבעו שונה כמובן תכלית שינוי מן הבריאות, מושא הרפואה, או מבניית מבנים, מושא הארכיטקטורה, הוסיף אפלטון עוד אמנות אחת שתלווה את כל האחרות. את האמנות הנוספת הזו אי אפשר בשום אופן להבין בתור מרכיב העבודה באמנויות שמלבד זאת הן חופשיות, אלא להיפך, בתור האמנות האחת שבאמצעותה ה"אמן" – בעל המלאכה המקצועי,

---

הרווחת בייחוד בצרפת, של הומניזם של העבודה. המייצג המוכר ביותר שלה הוא ז'ורז' פרידמן (Friedmann).

אחרי כל התיאוריות והדיונים האקדמיים האלה, מרענן למדי לגלות שרוב גדול של העובדים הנשאלים "מדוע האדם עובד?" משיב בפשטות: "כדי להיות מסוגל לחיות" או "כדי להרוויח כסף". הנתון מופיע אצל שלסקי, שפרסומיו היו משוחררים במידה ראויה לציון מדעות קדומות ומאידיאליזציות (Schelsky 1955).

80 תפקידו של התחביב בחברת העבודה המודרנית מפתיע למדי, ואפשר שהוא הבסיס הניסיוני באותן תיאוריות של עבודה־משחק. בהקשר זה ראוי במיוחד לציין שמרקס, שלא צפה כלל את ההתפתחות הזו, ציפה שבחברה האוטופית שלו, שלא תהיה בה כלל עבודה, יבוצעו כל הפעילויות בצורה דומה מאוד לאופן שבו עוסקים בתחביב.

בלשוננו – שומר על חירותו מן הכורח לעבוד.[81] אמנות זו נמצאת באותה קטגוריה של האמנות הנדרשת מאדון הבית, שחייב לדעת כיצד להפעיל סמכות ולהשתמש באלימות במסגרת שלטונו על עבדיו. מטרתה היא להישאר חופשי מן הצורך "להתפרנס", ומטרותיהן של האמנויות האחרות רחוקות אף יותר מכורח בסיסי זה.

אין ספק שהשחרור מן העבודה והשחרור הנלווה של המעמדות העובדים מדיכוי ומניצול הביאו עימם התקדמות לעבר אי־אלימות, אבל ספק רב אם היתה זו גם התקדמות לעבר החירות. שום אלימות שמחולל האדם, זולת האלימות המופעלת בעינויים, אינה יכולה להשתוות לכוח הטבעי שבו נכפה הכורח. מסיבה זו גזרו היוונים את המילה שלהם לעינויים, *anagkai*, מן המילה היוונית ל'הכרח', ולא מן המילה *bia*, שציינה אלימות שמפעיל אדם על זולתו. זו גם הסיבה לעובדה ההיסטורית שלכל אורך העת העתיקה במערב אפשר היה לנקוט עינויים, אותו "כורח שאף אדם אינו יכול לעמוד בו", רק נגד עבדים, שממילא היו כפופים לכורח [הצרכים].[82] אמנויות האלימות, אמנויות המלחמה, הפיראטיות ובסופו של דבר השלטון האבסולוטי, הם שהביאו את המובסים לשירותם של המנצחים ובכך השעו את הכורח למשך התקופה הארוכה ביותר בהיסטוריה המתועדת.[83] העידן

---

81 *פוליטיאה* 346 (אפלטון תש"ך, כרך ב' 186-187). לכן "אמנות הכלכלה פוטרת מעוני, [אמנות] הרפואה – ממחלה" (*גורגיאס* 478c, שם, כרך א', 324). התשלום על שירותיהם היה מבחירה (Loening 1890), ולכן נדרשו [בעלי] המקצועות החופשיים להשתכלל עד מאוד ב"אמנות ההתעשרות".

82 ההסבר המודרני הרווח למנהג זה, שבעת העתיקה שרר בכל רחבי יוון ורומי – הסבר שלפיו מקורו של המנהג ב"אמונה שהעבד מסוגל לומר את האמת רק תחת לחץ" (Barrow 1928, 31) – מוטעה למדי. להיפך, האמונה היתה שאיש אינו יכול להמציא שקר תחת עינויים: "האמנו שאנחנו מלקטים את קולו של הטבע עצמו בצעקות ובכאב. ככל שהעמיק הכאב לחדור, כך נדמתה עדות זו של הבשר והדם אינטימית יותר ואמיתית יותר" (Wallon 1879, 325). הפסיכולוגיה של העת העתיקה היתה מודעת הרבה יותר מאתנו למרכיב החירות, ההמצאה החופשית, באמירת שקרים. כורח העינויים היה אמור להרוס את החירות הזו, ולכן אי אפשר היה להפעילו על אזרחים חופשיים.

83 המלים העתיקות ביותר ביוונית לעבדים, *douloi* ו־*dmōes*, עדיין מורות על האויב המובס. על מלחמות ומכירת שבויי מלחמה כמקור העיקרי לעבדות בעת העתיקה, ראו Westermann 1935, 894-1068.

המודרני, באופן מובהק בהרבה מן הנצרות, הביא עמו – בד בבד עם האדרת העבודה – הפחתה עצומה בהערכה שזוכות לה האמנויות האלה, ובמידה פחותה, אבל לא פחות חשוב מזה, צמצום ממשי של השימוש במכשירי האלימות בענייני אנוש בכלל.[84] העלאת קרנם של העבודה ושל הכורח הגלום בחילוף החומרים העמלני עם הטבע קשורה באופן הדוק, כמדומה, עם ירידת קרנן של כל הפעילויות הנובעות במישרין מאלימות, כמו השימוש בכוח ביחסי אנוש, או אלה הכוללות יסוד של אלימות – מה שנכון, כפי שנראה בהמשך, לגבי כל סוגי המלאכה (workmanship). דומה הדבר כאילו החיסול הגובר של האלימות במהלך העידן המודרני פתח כמעט באופן אוטומטי את הדלת לכניסתו המחודשת של הכורח ברמה הבסיסית ביותר. ייתכן שמה שכבר אירע פעם אחת בהיסטוריה שלנו, במהלך מאות שנות שקיעתה של האימפריה הרומית, מתרחש שוב בימינו. אפילו אז, העבודה נעשתה עיסוק של המעמדות החופשיים, "רק כדי להביא אליהם את המחויבויות של המעמדות המשרתים".[85]

את הסכנה שהשחרור מעבודה בעידן המודרני לא רק שלא יביא עמו עידן חדש של חירות לכולם אלא להיפך, יכפוף לראשונה את

---

84 כיום, בגלל ההתפתחויות החדשות של מכשירי מלחמה והרס, אנו עלולים להחמיץ את המגמה החשובה הזו בעידן המודרני. למעשה, המאה ה־19 היתה אחת המאות השלוות בהיסטוריה.

85 ראו Wallon 1879, III, 265. ואלון מפליא להראות כיצד ההכללה הסטואית המאוחרת, שלפיה כל בני האדם הם עבדים, נשענה על התפתחותה של האימפריה הרומית, שבה ביטל הממשל האימפריאלי בהדרגה את החירות העתיקה עד שבסופו של דבר אף אחד לא היה חופשי ולכל אחד היה אדון משלו. נקודת המפנה היתה כאשר בתחילה קליגולה ולאחריו טריאן הסכימו להיקרא *dominus*, מילה שקודם לכן שימשה רק כדי להורות על האדון במשק הבית. למה שמכונה מוסר העבדים של העת העתיקה המאוחרת, ולהנחה שלו שאין הבדל משמעותי בין חיי העבד לחייו של האדם החופשי, יש רקע מציאותי מאוד. כעת העבד אכן היה יכול לומר לאדון שלו: אף אחד אינו חופשי, לכל אחד יש אדון. במילותיו של ואלון: "לנידונים למכרות יש אח ורע (confrère), בדרגה נמוכה יותר של כאב, במטחנות, במאפיות, בשירותים הציבוריים, בכל עבודה שהיא מושא של התאגדות (corporation) פרטיקולרית" (שם, 216). "זהו חוק העבדות שמושל עכשיו באזרח; ופגשנו את כל החקיקה המיוחדת לעבדים בתקנות הנוגעות לאישיותו, למשפחתו או לנכסיו" (שם, 22-219).

האנושות כולה תחת עולו של הכורח, ראה בבהירות כבר מרקס, שעמד על כך שמטרת המהפכה אינה יכולה להיות שחרור מעמדות הפועלים, שכבר הושג; המטרה חייבת להיות שחרור האדם מעבודה. במבט ראשון נדמה שזוהי מטרה אוטופית – המרכיב היחיד בתורתו של מרקס שהוא אוטופי ללא כחל ושרק.[86] השתחררות מעבודה, במונחים של מרקס עצמו, היא השתחררות מכורח [הצרכים], ובסופו של דבר משמעות הדבר תהיה גם השתחררות מצריכה, כלומר מחילוף החומרים עם הטבע שהוא המצב היסודי של החיים האנושיים.[87] אבל ההתפתחויות של העשור האחרון, ובייחוד האפשרויות שנפתחו הודות להתפתחות הנוספת של האוטומציה, מעוררות אותנו לתהות אם האוטופיה של אתמול לא תיהפך להיות המציאות של מחר, כך שבסופו של דבר מן ה"עמל והתלאות" הגלומים במחזור הביולוגי, שאל המנוע שלו כבולים החיים האנושיים, יישאר רק מאמץ הצריכה.

עם זאת, אפילו האוטופיה הזאת לא תוכל לשנות את חוסר התוחלת המהותי של תהליך החיים [בהיותו] מן העולם הזה. היחס בין שני השלבים שמחזור החיים הביולוגי הסובב־לעד חייב לעבור דרכם, השלבים של עבודה וצריכה, עשוי להשתנות, אפילו עד כדי

---

86 החברה חסרת המעמדות וחסרת המדינה של מרקס אינה אוטופיה. בלי קשר לנטייה המובהקת של ההתפתחויות המודרניות לבטל הבחנות מעמדיות בחברה ולהחליף את הממשל באותו "מִנהל של דברים" שלפי אנגלס היה אמור להיות תו ההיכר של החברה הסוציאליסטית, ברור שמרקס עצמו תפס את האידיאלים האלה על פי [מודל] הדמוקרטיה האתונאית, מלבד העובדה שבחברה הקומוניסטית זכויות היתר של האזרחים החופשיים היו אמורות לחול על כולם.

87 אולי לא יהיה מוגזם לומר שספרה של סימון וייל *המצב הפועלי* (Weil 1942) הוא הספר היחיד בספרות עצומה על שאלת העבודה שמתמודד עם הבעיה בלי דעות קדומות ובלי סנטימנטליות. בתור מוטו ליומן שלה, המספר על חוויות היום־יום שלה בבית החרושת, בחרה וייל בשורה מתוך הומרוס: *poll' aekadzomenē, kraterē d'epikeiset' anagkē* ("במידה רבה נגד רצונך, מפני שהכורח מעיק עליך בעוצמה גדולה יותר"), והיא חותמת אותו בכך שהתקווה לשחרור מהעבודה ומהכורח היא היסוד האוטופי היחיד במרקסיזם ובה בעת גם המנוע הממשי של כל תנועות העבודה המהפכניות ששאבו את השראתן ממרקס. זהו ה"אופיום להמונים" שאותו ייחס מרקס לדת.

כך שכמעט כל "כוח העבודה" האנושי יוקדש לצריכה, התפתחות שתגרור בעקבותיה את הבעיה החברתית הקשה של הפנאי, שהיא במהותה השאלה כיצד לספק הזדמנות מספקת להתשה יום־יומית כדי לא לפגוע בכושר הצריכה.[88] צריכה ללא כאב וללא מאמץ לא תשנה את אופיים הטורפני של החיים הביולוגיים; אדרבא, היא רק תגביר את הטורפנות הזו, עד שאותה אנושות ש"השתחררה" כליל מנטל הכאב והמאמץ תהיה חופשית "לצרוך" את כל העולם ולייצר־מחדש מדי יום ביומו את כל הדברים שהיא רוצה לצרוך. השאלה כמה דברים יופיעו וייעלמו מדי יום ומדי שעה בתהליך החיים של חברה כזו תהיה במקרה הטוב חסרת חשיבות לגבי העולם, אם העולם ואופיו הדברי (thing-character) יוכלו בכלל לעמוד בתנופה שלוחת הרסן של תהליך חיים שכל־כולו ממונע. הסכנה שבאוטומציה עתידית טמונה לאו דווקא במיכון החיים הטבעיים ובמלאכותיות הדבקה בהם, חרף הגינוי שמעוררות ההתפתחויות הללו; ללא קשר למלאכותיות, הסכנה היא שכל היצרנות האנושית תישאב אל תוך תהליך חיים שעוצמתו הוגברה לאין שיעור, תהליך שיוסיף להתנהל באופן אוטומטי, ללא כאב או מאמץ, במחזורו הטבעי הסובב־תמיד. הקצב של המכונות יגביר ויעצים במידה ניכרת את הקצב הטבעי של החיים, אבל הוא לא ישנה את המאפיין העיקרי של החיים ביחס לעולם, שפירושו שחיקת העמידות [של הדברים], אלא רק יעשה אותו קטלני יותר.

עוד רחוקה הדרך מההפחתה ההדרגתית של שעות העבודה, שהתקדמה בעקביות זה קרוב למאה שנה, ועד לאוטופיה הזו. יותר מכך, התקדמות זו זכתה להערכה מוגזמת למדי משום שנמדדה

88 מיותר לומר שהפנאי הזה כלל אינו זהה, כפי שמקובל לחשוב, ל*skholē* של העת העתיקה, שלא היה תופעה של צריכה, אם צריכת "ראווה" ואם לאו, ולא נוצר באמצעות ההופעה של "עודף זמן" (spare time) שנחסך מתוך תהליך העבודה, אלא להיפך, הוא היה "הימנעות" מודעת מכל פעילות הקשורה בעצם היותך בחיים – הפעילות הצרכנית לא פחות מאשר זו העמלנית. אבן הבוחן של אותו *skholē*, במובחן מאידיאל הפנאי המודרני, היא ההימנעות הידועה מבזבוז שאפיינה את החיים ביוון בתקופה הקלאסית ושתוארה בפי רבים. אופייני אפוא שהסחר הימי, שיותר מכל דבר אחר היה אחראי לעושר באתונה, נתפס כחשוד; משום כך המליץ אפלטון, בעקבות הסיודוס, על ייסוד ערי מדינה חדשות הרחק מהים.

בהשוואה לתנאי הניצול האכזריים במידה יוצאת דופן ששררו בשלבים הראשונים של הקפיטליזם. מפרספקטיבה של פרקי זמן ארוכים מעט יותר, סך כל הזמן החופשי שיחיד נהנה ממנו בשנה בימינו נראה לאו דווקא כהישג של המודרניות אלא כהתקרבות מאוחרת לנורמליות.[89] בעניין זה, כמו בעניינים אחרים, רוח הרפאים של חברת צרכנים אמיתית מדאיגה הרבה יותר בתור אידיאל של החברה בת זמננו מאשר בתור מציאות קיימת כבר. האידיאל אינו חדש; הוא משתמע בבירור מן ההנחה הלא מעורערת של הכלכלה המדינית הקלאסית, שלפיה המטרה הסופית של חיי המעש היא גידול בעושר, שפע ו"אושרם של הרבים ביותר". ומהו, בסיכומו של דבר, אידיאל זה של החברה המודרנית אם לא החלום הישן־נושן של העניים והחלכאים, שאולי יש לו קסם משלו כל עוד אינו אלא חלום, אבל נעשה גן עדן של שוטים ברגע שהוא מתממש.

התקווה שהניעה את מרקס ואת מיטב האנשים מתנועות הפועלים השונות – שזמן חופשי ישחרר בסופו של דבר את בני האדם מן הכורח ויהפוך את החיה־העובדת ליצרנית – מתבססת על האשליה של פילוסופיה מכניסטית המניחה שכוח העבודה, כמו כל אנרגיה אחרת, לעולם אינו אובד, כך שאם משתמשים בו וממצים אותו בעבודות החיים השחורות, הוא יכלכל באופן אוטומטי פעילויות אחרות, "נעלות" יותר. הדגם המנחה שעמד לנגד עיניו של מרקס

89 לפי ההערכות, בימי הביניים אנשים כמעט שלא עבדו יותר מאשר מחצית ימי השנה. מספרם של ימי החופש הרשמיים הסתכם ב־141 (Levasseur 1900, 329; למספר ימי העבודה בצרפת לפני המהפכה ראו גם Liesse 1899, 253). ההארכה המפלצתית של יום העבודה מאפיינת את ראשית המהפכה התעשייתית, כאשר העובדים נדרשו להתחרות במכונות שאך זה הוכנסו לפעולה. לפני כן, אורכו של יום העבודה באנגליה הסתכם ב־11 או 12 שעות במאה ה־15 וב־10 שעות במאה ה־17 (Herkner 1923, I, 889 ff.). בקיצור, "במחצית הראשונה של המאה ה־19 ידעו העובדים תנאי קיום גרועים מאלה שבהם חיו האומללים ביותר בעבר" (Dolléans and Gérard 1955). באופן כללי שוררת הערכת יתר של מידת הקדמה שהושגה בזמננו, שכן אנחנו מודדים אותה בהשוואה ל"תקופה אפלה" באמת ובתמים. ייתכן, למשל, שתוחלת החיים במדינות המפותחות ביותר כיום חופפת רק לתוחלת החיים במשך כמה מאות בעת העתיקה. איננו יודעים, כמובן, אבל התבוננות בגיל המוות בביוגרפיות של אנשים מפורסמים מעוררת חשד כזה.

בתקוותו זו היה ללא ספק אתונה בימי פריקלס, שבעתיד, בעזרת הגידול העצום ביצרנותה של העבודה האנושית, לא תזדקק לעבדים כדי להתקיים אלא תיעשה למציאות עבור כולם. מאה שנים אחרי מרקס, אנו מודעים לכשל שבחשיבה הזאת; הזמן הפנוי של החיה־העובדת אינו מוקדש לשום דבר מלבד צריכה, וככל שנותר לה זמן רב יותר, כך גדלה החמדנות והתאוותנות של תשוקותיה. העובדה שתשוקות אלה נעשות מתוחכמות יותר, כך שהצריכה אינה מוגבלת עוד לצרכים ההכרחיים אלא להיפך, מתרכזת בעיקר במותרות של החיים, אינה משנה את אופייה של החברה הזאת, אלא טומנת בחובה את הסכנה החמורה שבסופו של דבר אף אובייקט של העולם לא יהיה מוגן מצריכה ומחיסול באמצעות צריכה.

האמת המטרידה למדי בעניין זה היא שהניצחון שהשיג העולם המודרני על כורח הצרכים נובע מן ההשתחררות מעבודה, כלומר מהעובדה שהחיה־העובדת הורשתה לאכלס את התחום הציבורי; אבל כל עוד נשאר תחום זה בחזקתה של החיה־העובדת, לא יכול להתקיים תחום ציבורי ממשי אלא רק פעילויות פרטיות המוצגות לראווה. התוצאה היא מה שמכונה בלשון נקייה תרבות ההמונים, והבעיה העמוקה של תרבות זו היא אומללות אוניברסלית, הנובעת מצד אחד מן האיזון שהופר בין עבודה עמלנית לצריכה ומצד אחר מן התביעות הבלתי פוסקות של החיה־העובדת להשיג אושר שאפשר להשיגו רק במקום שבו תהליכי החיים של התשה והתחדשות, של כאב והשתחררות מכאב, מגיעים לאיזון מושלם. התביעה האוניברסלית לאושר וההתפשטות הנרחבת של האומללות בחברה שלנו (ואלה אינם אלא שני צדדים של אותו מטבע) הם בין הסימנים המשכנעים ביותר לכך שהתחלנו לחיות בחברת עבודה שאין בה די עמלנות כדי שתישאר שבעת רצון. שכן רק החיה־העובדת, ולא בעל המלאכה או איש הפעולה, תבעה אי פעם להיות "מאושרת" או חשבה שבני תמותה יכולים להיות מאושרים.

אחד מסימני הסכנה המובהקים המאותתים על כך שאנו עלולים להימצא בדרכנו להפוך את אידיאל החיה־העובדת למציאות הוא המידה שבה נעשתה כל הכלכלה שלנו כלכלת בזבוז, שבה אנו מוכרחים לטרוף דברים ולהשליכם כמעט באותה מהירות שבה הם מופיעים בעולם, פן יגיע התהליך עצמו אל קיצו הפתאומי והקטסטרופלי. אבל

אם האידיאל כבר היה בגדר ממשות, ובאמת לא היינו אלא פרטים בחברה של צרכנים, כבר לא היינו חיים כלל בְּעולם; תחת זאת היינו רק מוּנָעים על ידי תהליך שבמחזוריו הסובבים־תמיד דברים מופיעים ונעלמים, מתגלים וגזים, ולעולם לא שורדים די זמן כדי להקיף בחוגם את תהליך החיים.

העולם, הבית מעשה ידי אדם שנבנה על הארץ ונעשה מן החומר שהטבע הארצי מסר בידיים אנושיות, אינו מורכב מדברים שנצרכים אלא מדברים שמשתמשים בהם. אם הטבע והארץ באופן כללי הם התנאי לחיים האנושיים, כי אז העולם והדברים של העולם הם התנאי שבו אותם חיים המיוחדים לבני אנוש יכולים להיות בבית על פני הארץ. הטבע הנשקף לעיני החיה־העובדת הוא הסַפָּק הגדול של כל ה"דברים [ה]טובים", ששייכים באופן שווה לכל ילדיו, אשר נוטלים אותם "מיד הטבע" ו"מתערבבים" בהם בעבודה ובצריכה.[90] אותו טבע, כשהוא נראה לעיניו של האדם־העושה־מלאכתו, הבנאי של העולם, מספק רק את "החומרים... [שהם] כשלעצמם מחוסרי כל ערך כמעט", שכל ערכם מצוי במעשה המלאכה המבוצע בהם.[91] בלי להוציא את הדברים מידי הטבע ולצרוך אותם, ובלי להגן על עצמה מפני התהליכים הטבעיים של צמיחה והתפוררות, לא תוכל החיה־העובדת לשרוד. אבל אם לא תהיה בבית בינות לדברים שעמידותם מכשירה אותם לשימוש ולבניית עולם, שעצם קביעותו שלו ניצבת בניגוד ישיר לחיים, חיים אלה לעולם לא יהיו אנושיים.

ככל שהחיים האלה נעשים קלים יותר בחברה של עובדים או צרכנים, כך יהיה קשה יותר להישאר מודעים לדחפי הכורח המניע אותם, אפילו כאשר הכאב והמאמץ, ביטוייו החיצוניים של הכורח, כמעט שאינם מורגשים כלל. הסכנה היא שחברה כזו, המסונוורת על ידי שפע הפוריות הגדלה שלה ולכודה בתפקוד הזורם של תהליך שאין לו סוף, לא תוכל עוד להכיר בחוסר התוחלת שלה עצמה – חוסר התוחלת של חיים ש"אינם מתקבעים או מתגשמים בדבר מסוים קבוע או במוצר סחיר, שמתקיימים לאחר שמסתיימת העבודה".[92]

---

90 לוק תשס"ב, סעיף 29,עמ' 23-24.

91 שם, סעיף 44, עמ' 35.

92 סמית 1996, 323 [אצל סמית משפט זה מתאר את העבודה, לא את החיים].

פרק 4. מלאכה

18. העמידות של העולם

מלאכת כפינו, להבדיל מעבודת גופנו – האדם־העושה־במלאכה (הומו פאבר), שעושה ובאופן מילולי "מעבד",[1] וזאת במובחן מן החיה־העובדת, שעמֵלה ו"מתערבבת עם" – יוצרת את המגוון האינסופי בתכלית של דברים, שיחד מהווים את מרקם היצירה האנושית. אלה הם בעיקר, אם כי לא רק, חפצים לשימוש, והם ניחנים בעמידות שלוק נזקק לה כדי לייסד את הרכוש וב"ערך" שאדם סמית נזקק לו בשביל שוק החליפין; הם גם מעידים על היצרנות, שבעיני מרקס היא מבחנו של הטבע האנושי. השימוש הנכון בהם אינו גורם להם להיעלם, והם מעניקים למרקם היצירה האנושית את היציבות ואת החוסן שבלעדיהם אי אפשר היה לסמוך עליו שיעניק בית לאותו יצור בן תמותה וחסר יציבות, האדם.

עמידותו של מרקם היצירה האנושית אינה מוחלטת; למרות שאיננו צורכים אותו, השימוש שאנו עושים בו שוחק אותו. תהליך החיים המחלחל בכל הוויתנו חודר גם אליו, ואם לא נשתמש בדברים של העולם, בסופו של דבר גם הם יתפוררו, יחזרו לתהליך הטבעי הכולל שממנו באו ואשר כנגדו הם הוקמו. אם יניחו לכיסא או ישליכו אותו מהעולם האנושי, הוא ייעשה שוב לעץ (wood), והעץ יתפורר ויחזור לאדמה שממנה צמח האילן לפני שנכרת כדי להיעשות לחומר שמעבדים אותו ובונים בעזרתו. אבל גם אם זהו סופם הבלתי נמנע של

---

1 המילה הלטינית *faber*, הקשורה, ככל הנראה, ל־*facere* ("לעשות משהו" במובן של ייצור), ציינה במקורה את העושה במלאכה (fabricator) והאמן המעבד חומר קשה, כמו אבן או עץ; היא גם שימשה כתרגום למונח היווני *tektōn*, שיש לו קונוטציה זהה. המילה *fabri*, המלווה תכופות ב־*tignarii*, מציינת באופן מיוחד עובדי בניין ונגרים. לא הצלחתי לוודא מתי והיכן הופיע לראשונה הביטוי *homo faber*, שמקורו ללא ספק בתקופה המודרנית, אחרי ימי הביניים. השערתו של ז'אן לקלרק היא שרק ברגסון "הטיל את המושג *האדם־העושה־במלאכה* אל תוך מחזור הרעיונות" (Leclercq 1950).

כל הדברים בעולם, הסימן להיותם תוצרים של יצרנים בני תמותה, אין זה ודאי כל כך שכך יעלה בגורלו של מרקם היצירה האנושית עצמו, שכל דבר יחיד בו אפשר תמיד להחליף עם חילופי הדורות שבאים לשכון בעולם מעשה ידי אדם והולכים לעולמם. יתר על כן, אף שאין מנוס מכך שחפצים אלה יישחקו בשימוש, הם אינם נידונים לסוף זה באותו אופן שבו ההרס הוא התכלית הטבועה בכל מוצרי הצריכה. מה שמתבלה בשימוש זו העמידות.

העמידות הזו היא שמקנה לדברים של העולם עצמאות יחסית מבני האדם שייצרו אותם ומשתמשים בהם, ו"אובייקטיביות" הגורמת להם לעמוד בפני הצרכים והרצונות הזוללניים של האנשים החיים שעשו אותם ומשתמשים בהם, "להתייצב נגדם"[2] ולשאת אותם, לפחות לזמן מה. מנקודת מבט זו, תפקיד הדברים בעולם הוא לייצב את החיים האנושיים, והאובייקטיביות שלהם נעוצה בעובדה שבניגוד לאמירתו של הרקליטוס – שאותו אדם לעולם לא יוכל להיכנס [פעמיים] לאותו לנהר – ולמרות טבעם המשתנה תמיד, בני האדם יכולים לשקם את עצמיותם הרציפה (sameness), כלומר את זהותם, על ידי כך שהם מתייחסים לאותו כיסא ולאותו שולחן. במלים אחרות, מול הסובייקטיביות של בני האדם עומדת האובייקטיביות של העולם מעשה ידי אדם ולא האדישות הנשגבת של טבע שלא חולל, שכוחו היסודי המוחץ יכפה עליהם את ההפך – לחוג ללא הרף במעגל התנועה הביולוגית שלהם, המיטיבה כל כך להשתלב בתנועה המחזורית הכוללת של משק הבית של הטבע. רק אנחנו, שהקמנו את האובייקטיביות של עולם משלנו מתוך מה שהטבע מעניק לנו, ששיבצנו אותו בתוך סביבת הטבע על מנת שיגן עלינו מפני הטבע, יכולים להשקיף על הטבע בתור משהו "אובייקטיבי". בלי עולם [שחוצץ] בין האדם לטבע, ישנה תנועה נצחית אבל אין אובייקטיביות.

אף ששימוש וצריכה, כמו מלאכה ועבודה, אינם אותו הדבר, דומה שבכמה אזורים חשובים הם חופפים במידה שיש בה כדי להצדיק את ההסכמה הגורפת בציבור ובקרב המלומדים על הזהות בין שני עניינים

2 הדבר משתמע מן הפועל הלטיני *obicere*, שהמילה "אובייקט" שלנו היא נגזרת מאוחרת שלו, ומן המילה הגרמנית לאובייקט, *Gegenstand*. המובן המילולי של "אובייקט" הוא "משהו שהושלך" או "הוצב כנגד".

שונים אלה. השימוש אכן כולל יסוד של צריכה, ככל שתהליך הבלאי מתחולל באמצעות מגע של חפץ השימוש עם האורגניזם החי הצורך, וככל שהמגע בין הגוף לבין החפץ שבשימוש קרוב יותר, כך ההשוואה בין השניים נראית סבירה יותר. אם מפרשים, למשל, את טבעם של חפצי שימוש במונחים של לבישת בגד, רב הפיתוי להסיק ששימוש אינו אלא צריכה בקצב איטי יותר. כנגד [תפיסה] זאת עומדת הקביעה שהזכרנו קודם לכן, שההרס, גם אם הוא בלתי נמנע, משני לשימוש אבל מהותי לצריכה. גם הנעליים הדקיקות ביותר נבדלות ממוצרי צריכה גרידא בכך שלא יתקלקלו אם לא אנעל אותן, בכך שיש להן עצמאות משלהן, גם אם צנועה, המאפשרת להן לשרוד את מצבי הרוח המשתנים של בעליהן, ואפילו במשך זמן ניכר. בין שישתמשו בהן ובין שלא, הן יישארו בעולם למשך זמן מה, אלא אם יהרסו אותן בזדון.

טיעון דומה, מפורסם וסביר בהרבה, אפשר להעלות בזכותה של תפיסה המזהה בין המלאכה לעבודה. העבודה הבסיסית וההכרחית ביותר של האדם, עבודת האדמה, נראית כדוגמא מושלמת לעבודה שכביכול משתנה למלאכה תוך כדי התהליך. זה נראה כך משום שחרף הקשר הקרוב של עבודת האדמה למחזור הביולוגי והתלות המוחלטת שלה במחזור הגדול יותר של הטבע, היא מותירה אחריה מוצר כלשהו המאריך ימים יותר מן הפעילות עצמה ומהווה תוספת עמידה למרקם היצירה האנושית: אותה משימה, המבוצעת מדי שנה בשנה, תהפוך בסופו של דבר את אדמת הבור לאדמה מעובדת. בדיוק משום כך מופיעה הדוגמא הזו בהבלטה בכל התיאוריות העתיקות והמודרניות של העבודה. עם זאת, למרות הדומות שאין להכחישה, ואף שהדרת הכבוד של החקלאות, שלא נס ליחה, נובעת בלי ספק מן העובדה שעבודת האדמה לא רק מספקת את אמצעי הקיום אלא גם מכשירה בתהליך הזה את הארץ לבניית העולם, אפילו במקרה הזה ההבחנה עודנה ברורה למדי: במובן המדויק של המונח, האדמה המעובדת אינה חפץ שימוש שיש לו עמידות משלו ואינו מצריך יותר מטיפול רגיל כדי להשתמר בקביעותו; על מנת שתישאר מעובדת, צריכה האדמה המעובדת שיעבדו אותה שוב ושוב. במלים אחרות, התגלמות אמיתית בחפץ, שבה מובטח אחת ולתמיד קיומו של הדבר המיוצר, לא התרחשה מעולם; יש לייצרו מחדש שוב ושוב על מנת שיישאר בכלל בעולם האנושי.

עניינה של מלאכת יצירה (fabrication), מלאכתו של האדם־העושה־במלאכה (*הומו פאבר*), הוא גילום בחפץ. המוצקות, הטבועה בכל הדברים, אפילו השבריריים ביותר, באה מן החומר שאותו מעבדים, אבל החומר הזה לבדו אינו סתם נתון ו[נמצא] שם, כמו פירות השדה והעצים שאנו רשאים ללקטם או להשאירם כפי שהם בלי לשנות את משק הבית של הטבע. חומר הוא כבר תוצר של ידיים אנושיות שהרחיקו אותו ממיקומו הטבעי, אם בהריגה של תהליך חיים, כמו במקרה של אילן שחייבים לגדוע כדי לספק עץ, ואם בקטיעה של אחד מתהליכי הטבע האיטיים יותר, כמו במקרה של ברזל, אבן או שיש שנעקרו מרחם האדמה. יסוד זה של חילול ואלימות נמצא בכל מלאכת יצירה, והאדם־העושה־מלאכתו, היוצר של מרקם היצירה האנושית, תמיד היה מהרס של הטבע. החיה־העובדת, שבגופה ובעזרת חיות מאולפות מזינה את החיים, היא אולי אדונם ושליטם של כל היצורים החיים, ואף על פי כן עודנה משרתת הטבע והארץ; רק האדם־העושה־מלאכתו מתנהל כאדונה ושליטה של הארץ כולה. יצרנותו של האדם נתפסה בדמותו של אל־בורא, כך שבמקום שבו אלוהים ברא יש מאין האדם בורא מתוך חומר נתון, ולכן נידונה היצרנות האנושית מעצם הגדרתה להיעשות למרד פרומתאי, שהרי היא לא יכלה להקים עולם מעשה־אדם בטרם תהרוס חלק מהטבע ברוא־האל.[3]

3 פרשנות זו של היצירתיות האנושית מקורה בימי הביניים, ואילו הרעיון שלפיו האדם הוא אדון הארץ אופייני לעידן המודרני. שניהם מצויים בסתירה לרוח המקרא. לפי הברית הישנה, האדם הוא אדונם של כל היצורים החיים (בראשית א), שנבראו כדי להיות לו לעזר (ב: י״ט). אבל בשום מקום אין הוא נעשה אדון הארץ ושליטה; להיפך, הוא הוצב בגן העדן כדי לעבדו ולשמרו (ב: ט״ו). מעניין לציין שלותר, תוך שהוא דוחה במודע את הפשרה הסכולסטית עם העת העתיקה היוונית והלטינית, ניסה לסלק מן המלאכה והעבודה האנושיות את כל מרכיבי הייצור והעשייה. לדידו, עבודה אנושית אינה אלא ״מציאת״ האוצרות שאלוהים טמן בארץ. בעקבות הברית הישנה, הוא מדגיש את התלות הגמורה של האדם בארץ, שהוא אינו אדונה: ״תגיד, מי הניח את הכסף ואת הזהב בהרים, כדי שימצאו זאת? מי הניח בשדות אוצרות גדולים כאלה שצומחים בהם...? האם היתה זאת עבודת האדם? כמובן, העבודה אכן מצאה זאת, אבל האל ודאי הניח

ההתנסות באלימות הזאת היא ההתנסות הבסיסית ביותר בעוצמה האנושית, ועל כן היא ניגודו הגמור של המאמץ המפרך והמתיש שנחווה בעבודה גרידא. היא יכולה להעניק לאדם סיפוק ואמונה בעצמו וביכולותיו, ואפילו להיעשות מקור של ביטחון עצמי לכל החיים. כל אלה שונים תכלית שינוי מן הברכה שעשויה לפקוד את מי שחייו עוברים עליו בעבודה ובעמל או מן העונג החטוף, גם אם עז, שבעבודה עצמה, המתרחש כאשר המאמץ מתואם ומוסדר באופן ריתמי ושדומה במהותו לעונג שמרגישים בתנועות גופניות ריתמיות אחרות. רוב התיאורים של "חדוות העמל", במידה שאינם השתקפויות מאוחרות של התפיסה המקראית בדבר התברכות שמחה בחלקה בחיים ובמוות ועד כמה שאינם רק מבלבלים בין הגאווה שבביצוע מטלה לבין ה"חדווה" הכרוכה בהשלמתה, קשורים בהתרוממות הרוח המורגשת בהפעלה האלימה של עוצמה שבה מודד האדם את עצמו לעומת הכוחות הכבירים לאין שיעור של איתני הטבע, ואשר באמצעות המצאה נבונה של כלים הוא יודע להכפילה הרבה מעבר למידתה הטבעית.[4] מוצקות אינה תוצאה של העונג או ההתשה שמביאה עמה ההשתכרות "בזיעת אפיך": היא תוצאתה של העוצמה הזו, ואי אפשר לשאול או לקטוף אותה בפשטות, כמתנת חינם, מנוכחותו הנצחית של הטבע עצמו, אף שהיא לא היתה אפשרית ללא החומר שנתלש מהטבע; היא כבר תוצר של ידי אדם.

מלאכת היצירה הממשית מבוצעת בהדרכתו של דגם, שעל פיו נבנה החפץ. דגם זה יכול להיות דימוי שהרוח רואה לנגד עיניה, או שרטוט שבו כבר מצא הדימוי גילום חומרי ארעי באמצעות המלאכה. כך או כך, מה שמנחה את מלאכת היצירה מצוי מחוץ לעושה במלאכה וקודם לתהליך המלאכה הממשי, בדומה לאופן שבו הצרכים הדוחקים של תהליך החיים בקרב העובד קודמים לתהליך העבודה הממשי. (תיאור זה עומד בסתירה בוטה לממצאי הפסיכולוגיה המודרנית,

---

זאת שם, כדי שהעבודה תמצא זאת... לכן אומרים אנו שכל עבודתנו אינה אלא למצוא וללקט את אוצרות האל, ולא משהו שרשאים היינו ליצור ולהשיג" (Luther 1867, 151).

4 תיאוריו של הנדריק דה מאן, למשל, מתייחסים כמעט אך ורק לסיפוק שבעשייה ובמלאכה, וזאת תחת הכותרת המטעה *Der Kampf um die Arbeitfreude* (המאבק סביב ההנאה מעבודה) (de Man 1927).

שמספרים לנו כמעט פה אחד כי הדימויים שברוח ממוקמים בבטחה בראשינו כשם שמדקרות הרעב ממוקמות בקיבתנו. סובייקטיביזציה זו של המדע המודרני, שאינה אלא השתקפות של סובייקטיביזציה רדיקלית אף יותר של העולם המודרני, מוצאת לה צידוק במקרה זה בעובדה שאכן, רוב המלאכה בעולם המודרני מבוצע בצורת עבודה, כך שבעל המלאכה, אפילו רצה בכך, לא היה יכול "לעמול למען מלאכתו ולא למען עצמו",[5] ותכופות הוא תורם לייצורם של חפצים שאין לו מושג קלוש מה תהיה צורתם הסופית.[6] למרות חשיבותן ההיסטורית הגדולה, נסיבות אלה אינן רלוונטיות לתיאור ההתבחנויות היסודיות של חיי המעש.) מה שתובע את תשומת לבנו הוא הפער האמיתי המפריד את כל התחושות הגופניות, עונג או כאב, תשוקות וסיפוקים – שהן כה "פרטיות" עד שאי אפשר אפילו לתת להן ביטוי קולי הולם וקל וחומר שאי אפשר לייצגן בעולם החיצוני, ועל כן אין שום אפשרות כלל לגלמן בחפץ – מדימויים מנטליים, המתמסרים לגילום בחפץ בטבעיות ובקלות רבה כל כך עד שאיננו מעלים בדעתנו לעשות מיטה בלי שיהיה לנו תחילה דימוי כלשהו, "אידיאה" כלשהי של מיטה בעיני רוחנו, ואיננו יכולים לדמיין מיטה בלי להיעזר בניסיון חזותי כלשהו של דבר ממשי.

הדימוי או הדגם, שצורתו מדריכה את התהליך של מלאכת היצירה, לא רק קודם לתהליך זה אלא שהוא גם אינו נעלם עם התוצר הסופי. אדרבא, הוא מאריך ימים מן התוצר, נותר ללא פגע ועומד הכן, כביכול, לסייע במלאכת היצירה המתמשכת עד בלי די; לכך יש חשיבות רבה בתפקיד שהחלה מלאכת היצירה למלא בהיררכיה של חיי המעש. הכפלה פוטנציאלית זו, הטבועה במלאכה, נבדלת הבדל עקרוני מן החזרה שהיא סימן ההיכר של העבודה. החזרה הזאת נכפית על ידי המחזור הביולוגי ונותרת כפופה לו; הצרכים והחסכים של

---

5 ראו Simon [ללא תאריך]. סוג זה של אידיאליזציה שכיח במחשבה הקתולית הליברלית או השמאלית בצרפת (ראו במיוחד Lacroix 1952, והדומיניקני שנו [Chenu 1955]: "הפועל עובד למען יצירתו יותר מאשר בשביל עצמו: חוק הנדיבות המטאפיזי שמגדיר את הפעילות העמלנית").

6 ז'ורז' פרידמן מספר כיצד עובדים בבתי החרושת הגדולים תכופות אינם יודעים אפילו את השם או את התפקיד המדויק של החלק שמייצרת המכונה שלהם (Friedmann 1946, 211).

הגוף האנושי באים והולכים, וגם אם הם מופיעים שוב ושוב במרווחים סדירים, הם לעולם לא נותרים לאורך זמן רב. הכפלה, להבדיל מחזרה גרידא, מכפילה משהו שכבר יש לו קיום יציב יחסית, קבוע יחסית בעולם. תכונה זו של קביעות המודל או הדימוי, היותם שם לפני תחילתה של מלאכת היצירה והתמדתם אחרי שהיא מגיעה לידי סיום, כשהם מוסיפים להתקיים גם אחרי [שהתבלו] כל חפצי השימוש האפשריים שהם מוסיפים לסייע בהבאתם לעולם, השפיעה השפעה חזקה על תורת האידיאות הנצחיות של אפלטון. ככל שקיבלה תורתו את השראתה מהמילה 'אידיאה' או *eidos* ("צורה" או "תבנית"), שהוא היה הראשון שהשתמש בה בהקשר פילוסופי, היא התבססה על התנסויות באומנות (*poiēsis*) או ביצירה, ואף שאפלטון השתמש בתיאוריה שלו על מנת לבטא התנסויות שונות למדי ואולי הרבה יותר "פילוסופיות", הוא תמיד התעקש לשאוב את הדוגמאות שלו משדה העשייה כאשר ביקש להוכיח את סבירות טענותיו.[7] האידיאה הנצחית

7 עדותו של אריסטו, הטוען כי אפלטון הכניס את המונח 'אידיאה' לאוצר המלים הפילוסופי, מופיעה בספר הראשון של *המטאפיזיקה* (987b8, אריסטו 1949, 58). לסקירה מצוינת על השימוש המוקדם במילה ועל תורתו של אפלטון, ראו Else 1936. אלסה טוען בצדק כי "מה היתה תורת האידיאות בצורתה השלמה והסופית – על כך איננו יכולים ללמוד מהדיאלוגים". באותה מידה איננו בטוחים גם במקורה של הדוקטרינה, אולם בעניין זה המילה עצמה, שאפלטון הכניס באופן בולט כל כך לאוצר המלים הפילוסופי, אף על פי שלא היתה שכיחה בדיבור האָטי, יכולה בכל זאת לשמש לנו כמורת דרך. אין ספק שהמלים 'אידיאה' ו־*eidos* מתייחסות לצורות או לתבניות נראות לעין, ובייחוד לצורות של יצורים חיים; מכאן שאין זה סביר שאפלטון גיבש את תורת האידיאות שלו בהשפעתן של צורות גיאומטריות. התזה של קורנפורד (Cornford 1939, 69-100), שלפיה דוקטרינה זו היא כנראה סוקרטית במקורה, באשר סוקרטס ביקש להגדיר את הצדק כשלעצמו או את הטוב כשלעצמו ואת אלה אי אפשר לתפוס בחושים, וגם פיתגוראית במקורה, שכן דוקטרינה הגורסת שלאידיאות יש קיום נצחי ונפרד (*chōrismos*) מכל הדברים המתכלים כרוכה ב"קיומה הנפרד של נפש יודעת ומודעת, נבדלת מן הגוף והחושים" – נשמעת לי משכנעת מאד. אבל הדיון שלי מותיר את כל ההשערות האלה ללא הכרעה, ומתייחס רק לספר העשירי של *הפוליטיאה*, שבו אפלטון עצמו מסביר את הדוקטרינה שלו בהתייחסו לבעלי המלאכה שלגביהם "רגילים אנו לומר" שהם עושים מיטות ושולחנות כשהם "משווים לנגד עיניהם את

האחת, המושלת בריבוי של דברים מתכלים, שואבת את סבירותה במשנתו של אפלטון מקביעותו ומיחידיותו של הדגם שעל פיו ניתן להכין הרבה חפצים מתכלים.

תהליך העשייה עצמו נקבע עד תום על ידי הקטגוריות של אמצעים ותכלית. החפץ העשוי הוא מוצר קצה (end product) בשני מובנים: תהליך הייצור מגיע בו לקיצו (end) ("התהליך נעלם במוצר", כפי שאמר מרקס), והתהליך הוא רק אמצעי לייצור התכלית (end) הזו. כמובן, גם העבודה מייצרת לתכלית של צריכה, אבל מכיוון שתכלית זו, הדבר המיועד לצריכה, לא ניחנה בקביעות העולמית של מוצר מלאכה, תכלית התהליך אינה נקבעת על ידי מוצר הקצה אלא על ידי מיצוי כוח העבודה, ואילו התוצרים עצמם מיד נעשים שוב לאמצעים – אמצעי קיום ואמצעים לייצור־מחדש של כוח העבודה. בתהליך העשייה, לעומת זאת, התכלית היא מעבר לכל ספק: היא מושגת כאשר דבר חדש לגמרי, עמיד דיו כדי להישאר בעולם בתור ישות עצמאית, מתווסף למרקם היצירה האנושית. ככל שהדבר נוגע ל[אותו] דבר, מוצר הקצה של מלאכת היצירה, אין צורך לחזור על התהליך. הדחף לחזרה נובע מן הצורך של האומן להרוויח את אמצעי הקיום שלו, ובמקרה כזה מלאכתו מתלכדת עם עבודתו; או שמקורו בדרישת השוק להכפיל [את המוצרים], ובמקרה כזה האומן ששואף למלא את הביקוש הזה מוסיף לאומנותו את אמנות ההשתכרות, כפי שאפלטון היה אומר. כך או כך, הנקודה היא שהחזרה על התהליך נובעת מסיבות חיצוניות לתהליך, ובכך היא שונה מן החזרה הכפויה הטבועה בעבודה עמלנית, שבה אדם צריך לאכול כדי לעבוד וחייב לעבוד כדי לאכול.

דמותם [האידיאה] של הללו" (אפלטון תש"ך, כרך ב' 538 [לא הצלחנו לברר על איזה תרגום ארנדט מסתמכת והעדפנו להיצמד לתרגום העברי]). ברור שבשביל אפלטון ניחנה המילה 'אידיאה' עצמה בהשתמעויות משלה, והוא רצה שישתמע ממנה ש"האומן אינו עושה ספה או שולחן באמצעות מבט... בספה או בשולחן אחר, אלא בהביטו באידיאה של הספה" (von Fritz 1950, 34-35). מיותר לומר שאף אחד מן ההסברים האלה אינו נוגע בשורש העניין, כלומר, בהתנסות הפילוסופית המיוחדת המצויה בבסיסו של מושג האידיאות מצד אחד, ובתכונה הבולטת ביותר שלהן מצד אחר – כוחן להפיץ אור, היותן מה שמופיע (*to phanotaton*) או מה שמתגלה (*ekphanestaton*) [או יוצא לאור].

התחלה מוגדרת ותכלית מוגדרת שאפשר לחזות מראש הן סימן ההיכר של מלאכת היצירה, שבאמצעות האפיון הזה לבדו מבחינה את עצמה מכל יתר הפעילויות האנושיות. לעבודה, הלכודה בתנועה המחזורית של תהליך החיים של הגוף, אין התחלה וגם לא סוף. לפעולה אמנם עשויה להיות התחלה מוגדרת, אבל כפי שנראה, לעולם אין לה תכלית שאפשר לחזות מראש. המהימנות הגדולה הזו של המלאכה משתקפת בתהליך היצירה, אשר להבדיל מן הפעולה אינו בלתי הפיך: כל דבר שיצרו ידיים אנושיות יכול להיהרס על ידן, ואף מוצר שימוש אינו נחוץ לתהליך החיים בדחיפות רבה כל כך עד שעושהו לא יוכל להמשיך לחיות או יקרוס מבחינה כלכלית אם ייהרס. האדם־העושה־במלאכה הוא אכן אדון ושליט, לא רק משום שהוא אדון הטבע כולו – או לפחות הציב את עצמו כאדוניו – אלא משום שהוא אדון לעצמו ולמעשיו. לא כך הוא ביחס לחיה־העובדת, הכפופה לצרכי החיים שלה עצמה, וגם לא ביחס לאיש הפעולה, שנותר תלוי באנשים אחרים. לבדו עם דימוי המוצר העתידי העומד לנגד עיניו, חופשי האדם־העושה־במלאכה לייצר, ושוב, לבדו מול מלאכת כפיו, הוא חופשי להרוס.

20. מכשיריות והחיה־העובדת

מנקודת מבטו של האדם־העושה־במלאכה, המסתמך רק על הכלים הקדמוניים של שתי ידיו, האדם, כפי שאמר בנג׳מין פרנקלין, הוא ״עושה כלים״. אותם מכשירים עצמם, שרק מקלים את נטל עבודתה של החיה־העובדת והופכים אותה למכנית, מעוצבים ומומצאים על ידי האדם־העושה־במלאכה למען הקמת עולם של דברים, ואת מידת התאמתם ודיוקם מכתיבות מטרות ״אובייקטיביות״ אלה ואחרות שאולי ירצה להמציא, ולאו דווקא צרכים וחסכים סובייקטיביים. כלים ומכשירים הם חפצים עולמיים כה מובהקים, עד שניתן להשתמש בהם כאמת מידה לסיווג של ציביליזציות שלמות. עם זאת, בשום מקום אין אופיים העולמי ניכר יותר מאשר כשהם משמשים בתהליכי העבודה, שם הם למעשה הדברים המוחשיים היחידים הנותרים הן לאחר העבודה והן לאחר תהליך הצריכה עצמו. לפיכך בשביל החיה־העובדת, הכפופה לתהליכי החיים הטורפניים ועסוקה בהם בקביעות, עמידותו

ויציבותו של העולם מיוצגות בראש ובראשונה בכלים ובמכשירים שהיא משתמשת בהם, וסביר מאוד שבחברת עובדים ילבשו הכלים אופי או תפקיד שאינו מכשירי גרידא.

לעתים קרובות מושמעות טענות על ההחלפה המעוותת בין אמצעים למטרות בחברה המודרנית, על כך שאנשים נעשו למשרתי המכונות שהם עצמם המציאו ועל כך שהם "מתאימים עצמם" לדרישות המכונות האלה במקום להשתמש בהן בתור מכשירים ל[סיפוק] צרכים ודרישות אנושיים; שורשי הטענות האלה נעוצים במצב העובדתי של העבודה. במצב זה, שבו הייצור הוא בראש ובראשונה הכנה לצריכה, פשוט אין שום מובן לעצם ההבחנה בין אמצעים למטרות, האופיינית כל כך לפעילויותיו של האדם־העושה־במלאכה, והמכשירים שהוא המציא ושאיתם בא לסייע בעבודת החיה־העובדת מאבדים לפיכך את אופיים המכשירי ברגע שהיא משתמשת בהם. בתוך תהליך החיים עצמו, שהעבודה העמלנית נותרת חלק אינטגרלי ממנו ולעולם אינה חורגת ממנו, שאלות המניחות את הקטגוריה של מטרה ואמצעים – למשל השאלה האם בני אדם חיים וצורכים כדי שיהיה להם כוח לעבוד או שמא הם עובדים כדי שיהיו להם אמצעי צריכה – הן שאלות בטלות.

אם נחשוב על אובדן זה של הכושר להבחין בבירור בין אמצעים למטרות במונחים של התנהגות אנושית, נוכל לומר שאת השליטה בכלים והחופש להשתמש בהם למען מוצר קצה מסוים החליף האיחוד הקצבי של הגוף העובד עם כלי העזר שלו, כאשר התנועה העמלנית עצמה פועלת בתור כוח מאחד. העבודה – ולא המלאכה – מצריכה ביצוע סדור וקצבי על מנת להשיג את התוצאות הטובות ביותר, וכאשר מספר רב של עובדים חוברים יחדיו, נדרש תיאום קצבי של כל התנועות האישיות.[8] בהנעה (motion) זו מאבדים הכלים את

8 בעקבות הלקט הידוע של שירי עבודה קצביים שערך קארל בוכר ב־1897 (Bücher 1924), פורסמה ספרות עשירה בעלת אופי מדעי יותר. אחד המחקרים הטובים בין אלה שראו אור (Schopp 1935) מדגיש שקיימים לא רק שירי עבודה אלא גם שירי מלאכה. השירים של בעלי המלאכה הם בעלי אופי חברתי ושרים אותם אחרי סיום מלאכת [היום]. העניין הוא, כמובן, שאין למלאכה שום מקצב "טבעי". הדמיון הבולט בין המקצב ה"טבעי" הגלום בכל פעולה (operation) עמלנית לבין מקצבן של המכונות זוכה לפעמים להתייחסות, גם מעבר לתלונות החוזרות בדבר המקצב

האופי המכשירי שלהם ומיטשטשת ההבחנה הברורה בין האדם לבין כלי העזר המשרתים אותו, כמו גם ההבחנה בין האדם למטרותיו. מה ששולט בתהליך העבודה ובכל תהליכי המלאכה המבוצעים על דרך העבודה העמלנית אינו המאמץ המכוון של האדם וגם לא המוצר שבו הוא עשוי לחפוץ, אלא ההנעה של התהליך עצמו והקצב שהוא כופה על העובדים. כלי העזר של העבודה נשאבים לתוך המקצב הזה עד אשר הגוף והמכשיר מתערסלים באותה תנועה חזרתית, כלומר עד שתוך כדי השימוש במכונות, שמכל כלי העזר הן המתאימות ביותר לביצועי החיה־העובדת, אין תנועת הגוף קובעת עוד את תנועת כלי העזר אלא תנועתה של המכונה היא השולטת בתנועות הגוף. העניין הוא שאין דבר המתמסר למיכון בקלות רבה יותר ובמלאכותיות

ה"מלאכותי" שהמכונות כופות על העובד. אופייני שתלונות אלה נדירות למדי בקרב העובדים עצמם; להיפך, דומה שהם מפיקים אותה מידה של עונג במלאכת מכונה חזרתית כמו בעבודות חזרתיות אחרות (ראו למשל Friedmann 1952, 233; de Man 1927, 213). הדבר מאשר תצפיות שנערכו בבתי החרושת של 'פורד' כבר בראשית המאה העשרים. קרל בוכר, שהאמין ש"עבודה קצבית היא עבודה רוחנית מאוד" (vergeistigt), כבר קבע: "רק עבודות מונוטוניות שלא ניתן לצקת אותן לתבנית קצבית נעשות מתישות" (Bücher 1924, 443). שכן גם אם המהירות של מלאכת המכונה היא ללא ספק גבוהה וחזרתית הרבה יותר מזו של העבודה הספונטנית ה"טבעית", עובדת הביצוע הקצבי כשלעצמה גורמת לכך שהמשותף בין עבודת המכונה והעבודה הקדם־תעשייתית רב מן המשותף לכל אחת מהן ולמלאכה. הנדריק דה מאן, למשל, מודע היטב לכך ש"העולם המבורך של בוכר הוא לאו דווקא עולם של תעשיות המלאכה והיצירה אלא עולם של סתם עבודה מכנית" (de Man 1927, 244).

כל התיאוריות האלה נראות מפוקפקות מאוד לנוכח העובדה שבעלי המלאכה עצמם מציעים נימוק שונה לגמרי לכך שהם מעדיפים עבודה חזרתית. הם מעדיפים אותה מפני שהיא מכנית ואינה דורשת תשומת לב, כך שהם יכולים לחשוב על משהו אחר בזמן שהם מבצעים אותה. (הם יכולים "להופיע כרוחניים", כפי שניסחו זאת בעלי מלאכה בברלין. ראו טיילִיקה ופנצלין [Thielicke and Pentzlin 1954, 35 ff.], המדווחים גם כי לפי מחקר שערך מרכז מקס פלאנק לפסיכולוגיה של העבודה, כ־90 אחוזים מן העובדים מעדיפים משימות חדגוניות). הסבר זה ראוי במיוחד לציון בהיותו חופף את ההמלצות הנוצריות הקדומות בדבר סגולותיה של עבודת כפיים, הדורשת מידה פחותה של תשומת לב ומשום כך מועדת לשבש את העיון פחות מאשר עיסוקים ומקצועות אחרים (ראו Delaruelle 1948).

פחותה מאשר הקצב של תהליך העבודה, שבתורו חופף גם הוא לקצב החזרתי, האוטומטי לא פחות, של תהליך החיים וחילוף החומרים שלו עם הטבע. בדיוק משום שהחיה־העובדת אינה משתמשת בכלים ובמכשירים כדי לבנות עולם אלא על מנת להקל את מכאובי תהליך החיים שלה עצמה, היא חיה מאז המהפכה התעשייתית בעולם של מכונות פשוטו כמשמעו, והאמנציפציה של העבודה החליפה כמעט את כל הכלים הידניים במכונות, שבדרך כזו או אחרת דחקו את כוח העבודה האנושי והחליפו אותו בעוצמה הרבה יותר של כוחות הטבע.

אולי ההמחשה הטובה ביותר להבדל המכריע בין כלים למכונות היא הדיון האינסופי, ככל הנראה, בשאלה אם יש "להתאים" את האדם למכונה או שמא יש להתאים את המכונות ל"טבע" האדם. בפרק הראשון הזכרנו את הסיבה המרכזית לכך שדיון כזה הוא עקר בהכרח: אם המצב האנושי פירושו שהאדם הוא יצור מותנה שכל דבר, נתון או מעשה אדם, מיד נעשה בשבילו תנאי להמשך קיומו, כי אז האדם "התאים" את עצמו לסביבת מכונות ברגע שתכנן אותן. אין ספק שהן נעשו לתנאי מחויב המציאות של הקיום שלנו לא פחות מכפי שהיו הכלים והעזרים בכל התקופות הקודמות. מנקודת מבטנו, אם כן, העניין בדיון הזה מצוי דווקא בעובדה ששאלה זו של התאמה יכולה לעלות בכלל. מעולם לא היה ספק בכך שהאדם מותאם או שהוא זקוק להתאמות מיוחדות לכלים שהוא משתמש בהם; באותה מידה אפשר היה גם להתאים אותו לידיו. המקרה של המכונות שונה לגמרי. להבדיל מכליו של בעל מלאכה, שבכל רגע נתון בתהליך המלאכה נותרים משרתיה של היד, המכונות דורשות שהעובד ישרת אותן, שהוא יתאים את הקצב הטבעי של גופו לתנועתן המכנית. מובן שאין להסיק מכך שבני האדם בתור שכאלה יתאימו עצמם למכונות שלהם או ייעשו למשרתיהן; אבל פירוש הדבר, בכל זאת, שכל עוד נמשכת העבודה ליד המכונות, התהליך המכני מחליף את קצב הגוף האנושי. אפילו הכלי המעודן ביותר עודנו משרת, והוא אינו מסוגל להדריך את היד או לתפוס את מקומה. אפילו המכונה הפרימיטיבית ביותר מדריכה את עבודת הגוף ובסופו של דבר תופסת את מקומו לגמרי.

כפי שקורה לעתים קרובות עם התפתחויות היסטוריות, דומה שההשלכות הממשיות של הטכנולוגיה, כלומר של החלפת הכלים

והעזרים במכונות, התבהרו רק בשלב האחרון שלה, עם הופעת האוטומציה. לצורך הדיון שלנו אולי כדאי להיזכר, גם אם בקצרה, בשלבים העיקריים של התפתחות הטכנולוגיה המודרנית מאז ראשית העידן המודרני. השלב הראשון, המצאת מנוע הקיטור שהובילה למהפכה התעשייתית, עדיין התאפיין בחיקוי של תהליכים טבעיים ובשימוש בכוחות טבעיים למטרות אנושיות, שלא נבדל בעיקרון מהשימוש העתיק בכוחות המים והרוח. החידוש לא היה בעיקרון של מנוע הקיטור כי אם בגילוי מכרות הפחם ובשימוש בהם כדי להזין אותו.[9] כלי המכונה של אותו שלב מוקדם משקפים את החיקוי הזה של תהליכים טבעיים מוכרים; גם הם מחקים את הפעילויות הטבעיות של היד האנושית ורותמים אותן לשימוש בעוצמה רבה יותר. אבל כיום נאמר לנו ש"המכשלה הגדולה ביותר שממנה עלינו להימנע היא ההנחה שמטרת התכנון היא לשעתק את תנועות היד של המבצע או הפועל".[10]

השלב הבא מאופיין בעיקר בשימוש בחשמל, ולמעשה החשמל עדיין מכתיב את השלב הנוכחי של ההתפתחות הטכנית. את השלב הזה אי אפשר עוד לתאר כהמשך וכהרחבה עצומת ממדים של האמנויות והאומנויות הישנות, ועל העולם הזה – ועליו בלבד – אי אפשר עוד להחיל את הקטגוריות של האדם־העושה־במלאכה, שבשבילו כל מכשיר הוא אמצעי להשגת מטרה שנקבעה מראש. שכן כאן איננו משתמשים עוד בחומר כפי שהטבע העניק לנו אותו, הורגים תהליכים טבעיים, קוטעים או מחקים אותם. בכל המקרים האלה אנחנו משנים את הטבע ומסלקים ממנו את טבעיותו למען התכליות העולמיות שלנו, כך שהעולם האנושי או מרקם היצירה האנושית מצד

9 אחד התנאים החומריים החשובים של המהפכה התעשייתית היה הכחדת היערות וגילוי הפחם כתחליף לעץ. בהקשר זה מעניין ומשכנע למדי הפתרון שהציע בארו ל"חידה המוכרת בחקר ההיסטוריה הכלכלית של העולם העתיק: מדוע התפתחה התעשייה עד נקודה מסוימת, אבל נעצרה רגע לפני שחוללה את הקדמה שניתן היה לצפות לה?". בארו טוען שהגורם היחיד ש"עיכב את יישום המיכון בתעשייה [היה] ... היעדרו של דלק זול וטוב... [העובדה ש]אספקת פחם בשפע לא היתה בהישג יד" (Barrow 1928, 123).

10 Diebold 1952, 67

אחד והטבע מצד אחר נשארים שתי ישויות הנבדלות בבירור זו מזו. כיום התחלנו כביכול "לברוא", כלומר לנתק ממוסרותיהם תהליכים טבעיים משלנו, שלא היו מתרחשים בלעדינו, ובמקום להקיף בזהירות את מכלול היצירה האנושית באמצעי הגנה נגד הכוחות היסודיים של הטבע ולהרחיק כוחות אלה ככל האפשר מן העולם מעשה ידי אדם, תיעלנו את הכוחות האלה ואת עוצמתם היסודית גם יחד אל תוך העולם עצמו. התוצאה היתה מהפכה אמיתית במושג **מלאכת יצירה** (fabrication); **החרושת** (manufacturing), שתמיד היתה "סדרה של שלבים נפרדים", נעשתה "תהליך רציף", התהליך של המסוֹע ושל פס הייצור.[11]

האוטומציה היא השלב המאוחר ביותר בהתפתחות זו, שאכן "מאיר את כל ההיסטוריה של המיכון".[12] זו ודאי תישאר נקודת השיא של

---

11 שם, עמ' 69.

12 ראו Friedmann 1946, 168. זוהי למעשה המסקנה הברורה ביותר מספרו של דיבולד: פס הייצור הוא התוצאה של "תפיסת החרושת בתור תהליך מתמשך", ואוטומציה, אפשר להוסיף, היא תוצאת המיכון של פס הייצור. לוויתור על כוח העבודה האנושי, בשלב מוקדם יותר של התיעוש, מוסיפה האוטומציה את הוויתור על כוחו של המוח האנושי, שכן "הניטור ובקרת המשימות המבוצעות כעת בידי אדם ייעשו על ידי מכונות" (Diebold 1952, 140). בשני המקרים, מדובר בוויתור על העבודה ולא בוויתור על המלאכה. העושה במלאכה או "האומן המכבד את עצמו", שאת "הערכים האנושיים והפסיכולוגיים שלו" (שם, עמ' 164) כמעט כל מחבר בשדה מנסה נואשות להציל – ולפעמים עם קורטוב של אירוניה לא רצונית, כמו אצל דיבולד ואחרים, שהאמינו ברצינות כי מלאכת תיקון, שאולי לעולם לא תהיה אוטומטית לגמרי, יכולה להשרות אותה שביעות רצון כמו יצירה וייצור של חפץ חדש – אינו שייך לתמונה הזאת מן הסיבה הפשוטה שהוא סולק מבית החרושת הרבה לפני שמישהו ידע משהו על אוטומציה. בעלי המלאכה בבית החרושת תמיד היו פועלים, וגם אם יש להם סיבות מצוינות לכבוד עצמי, הוא ודאי לא יכול לצמוח מהמלאכה שהם עושים. אפשר רק לקוות שהם עצמם לא יקבלו את התחליפים החברתיים לשביעות רצון ולכבוד־עצמי שמציעים להם תיאורטיקנים של העבודה, שכיום כבר מאמינים באמת ובתמים שניתן להחליף את העניין ואת הסיפוק שחש בעל המלאכה ב"יחסי אנוש" ובכבוד שהעובדים "מקבלים מחבריהם העובדים [לצידם]" (שם, עמ' 164). ככלות הכל, לאוטומציה לפחות יש יתרון בכך שהיא מוכיחה את האבסורדיות של כל ה"הומניזמים של העבודה"; אם מביאים בחשבון אפילו שמץ מהמשמעות המילולית וההיסטורית של

ההתפתחות המודרנית, גם אם העידן הגרעיני וטכנולוגיה המבוססת על תגליות גרעיניות יביאו אותה לידי סיום מהיר. המכשירים הראשונים של הטכנולוגיה הגרעינית, הטיפוסים השונים של פצצות האטום, שאם יוטלו בכמות מספקת ואפילו לא בכמויות עצומות יכולים להרוס את כל החיים האורגניים עלי אדמות, מציגים הוכחה מספקת להיקף העצום שבו שינוי כזה עלול להתרחש. כאן כבר אין זו השאלה אם לשחרר תהליכים טבעיים יסודיים ממוסרותיהם ולהניח להם להתפרץ, כי אם כיצד לטפל, על פני כדור הארץ ובחיי היומיום, באנרגיות ובכוחות כמו אלה שפועלים רק מחוץ לארץ, ברחבי היקום; הדבר כבר נעשה, אבל רק במעבדות מחקר של פיזיקאים גרעיניים.[13] אם הטכנולוגיה של ימינו מבוססת על תיעול כוחות טבעיים לעולם היצירה האנושית, טכנולוגיית העתיד עשויה להתבסס על תיעול כוחות אוניברסליים של הקוסמוס שסביבנו אל הטבע של כדור הארץ. ימים יגידו אם הטכניקות העתידיות האלה יחוללו תמורה במשק הבית של הטבע, המוכר לנו מראשית העולם, באותה מידה או אפילו יותר מכפי שהטכנולוגיה העכשווית משנה את עצם העולמיות של מרקם היצירה האנושית.

התיעול של כוחות הטבע אל תוך העולם האנושי ניפץ את עצם תכליתיותו של העולם, את העובדה שחפצים הם המטרות שלשמם מתכננים כלים ומכשירים. כל התהליכים הטבעיים מתאפיינים בכך שהם מתהווים ללא עזרת האדם, וטבעיים הם הדברים שאינם "נעשים" אלא צומחים מאליהם להיות מה שהפכו להיות. (זוהי גם המשמעות האותנטית של המילה "טבע" [nature] שבה אנו משתמשים, בין

המילה "הומניזם", כי אז עצם הצירוף "הומניזם של עבודה" הוא בבירור סתירה במושג. (לביקורת מצוינת על האופנה של "יחסי אנוש", ראו Bell 1956, chap. 5, וכן Genelli 1952, שם אפשר למצוא גם הוקעה נוקבת של "האשליה הנוראה" של "חדוות העבודה").

13 במאמר מעניין על פצצת האטום, טען גונתר אנדרס באופן משכנע שהמושג "ניסוי" אינו מתאים עוד כאשר מדובר בניסויים גרעיניים שבהם מפוצצים את הפצצות החדשות. זאת משום שניסויים התאפיינו בתיחום חמור של המרחב שבו התבצעו ובידודו מן העולם הסובב. לפצצות [הגרעיניות] יש תוצאות כה כבירות עד ש"המעבדה שלהן חובקת את הגלובוס כולו" (Anders 1956, 260).

שנגזור אותה מהשורש הלטיני *nasci*, להיוולד, ובין שנתחקה אחר המקור שלה ביוונית, *physis*, שמגיע מ־*phyein*: לצמוח מתוך, להופיע מאליו.) להבדיל מתוצרים מעשה ידי אדם, שצריך לממש אותם צעד אחר צעד ושמעשה היצירה שלהם מובחן לחלוטין מקיומו של הדבר העשוי עצמו, קיומו של הדבר הטבעי אינו נפרד מן התהליך שבו הוא מתהווה אלא זהה לו באיזשהו אופן: הזרע מכיל את העץ, ובמובן מסוים הוא כבר העץ הזה, והעץ חדל להיות אם נעצר תהליך הגדילה שבאמצעותו הוא בא לידי קיום. אם אנו רואים את התהליכים האלה על רקע מטרות אנושיות, שראשיתן בכוונה תחילה ותכליתן מוגדרת, הם לובשים אופי של אוטומטיות. אנו מכנים בתואר "אוטומטיים" את כל מסלולי התנועה שנעים מעצמם ועל כן מצויים מחוץ לטווח של התערבות רצונית ותכליתית. באופן הייצור שהאוטומציה הביאה אתה, ההבחנה בין תפעול ותוצר, כמו גם קדימותו של התוצר על פני התפעול (שאינו אלא האמצעי ליצירת התכלית), איבדו את מובנן ואבד עליהן הכלח.[14] הקטגוריות של האדם־העושה־במלאכה ועולמו אינן חלות כאן יותר מכפי שאפשר היה אי פעם להחיל אותן ביחס לטבע וליקום הטבעי. זו, אגב, הסיבה לכך שחסידיה המודרניים של האוטומציה נוקטים בדרך כלל עמדה נחרצת מאוד נגד הראייה המכניסטית של הטבע ונגד התועלתנות המעשית של המאה ה־18, שאפיינו בצורה כה מובהקת את הגישה הנחושה והחד־צדדית לעבודה שאפיינה את האדם־העושה־במלאכה.

הדיון בבעיית הטכנולוגיה בכללותה, כלומר בתמורה שחוללה הופעת המכונה בחיים ובעולם, סטה באופן משונה בגלל ההתמקדות הבלעדית בשירות – או שירות הדוב – שהמכונות סיפקו לאדם. ההנחה כאן היא שכל כלי ומכשיר מעוצב בראש ובראשונה כדי להקל על החיים האנושיים ולצמצם את נטל העבודה האנושית. המכשיריות שלהם מתפרשת אך ורק במשמעות האנתרופוצנטרית הזו. אבל המכשיריות של כלים ומכשירים קשורה הרבה יותר לחפץ שנועדו לייצר, ו"הערך האנושי" הצרוף שלהם מוגבל לשימוש שעושה בהם החיה־העובדת. במלים אחרות, האדם־העושה־במלאכה, עושה־הכלים, המציא כלים ומכשירים כדי להקים עולם, ולא – לפחות לא מלכתחילה

14 Diebold 1952, 59-60

– כדי לסייע לתהליך החיים האנושי. השאלה אפוא היא לאו דווקא האם אנחנו אדוני המכונות שלנו או עבדיהן, אלא האם המכונות עדיין משרתות את העולם ואת הדברים שבו או שמא להיפך, הן והתנועה האוטומטית של התהליכים שלהן החלו לשלוט בעולם ובדברים ואף להרוס אותם.

דבר אחד ודאי: תהליך הייצור האוטומטי המתמשך ביטל לא רק את "ההנחה הלא־מנומקת" ש"ידיים אנושיות המודרכות על ידי מוחות אנושיים מייצגות את היעילות האופטימלית",[15] אלא גם את ההנחה החשובה ממנה בהרבה, שהדברים בעולם הסובב אותנו צריכים להיות תלויים בתכנון אנושי ולהיבנות בהתאם לאמות מידה אנושיות של יעילות או יופי. במקום היעילות וגם היופי, שהם אמות מידה של העולם, הגענו לעיצוב מוצרים שעדיין ממלאים כמה "תפקודים בסיסיים", אבל צורתם תיקבע בראש ובראשונה על ידי תפעול המכונה. "התפקודים הבסיסיים" הם כמובן התפקודים של תהליך החיים של החיה האנושית, שכן ביסודו של דבר שום תפקוד אחר אינו הכרחי, אבל התוצר עצמו – לא רק הווריאציות שלו אלא גם "השינוי הגמור שלו לכלל מוצר חדש" – יהיה תלוי לגמרי בכושרה של המכונה.[16]

תכנון חפצים לפי הכושר הביצועי של המכונה, במקום לתכנן מכונות לייצור חפצים מסוימים, הוא אכן היפוכה המדויק של הקטגוריה אמצעים־מטרה, אם לקטגוריה הזו עדיין יש מובן בכלל. אבל גם התכלית הכללית ביותר שיוחסה בדרך כלל למכונות, השחרור (release) של כוח אדם, נתפסת כיום בתור יעד משני ומיותר, שאינו מתאים ל"גידולים המדהימים ביעילות" ומגביל את הפוטנציאל שלהם.[17] כפי שהעניינים נראים כיום, הניסיון לתאר את עולם המכונות הזה במונחים של אמצעים ומטרות נעשה חסר מובן, לא פחות מכפי שתמיד היה זה חסר מובן לשאול את הטבע אם יצר את הזרע כדי לייצר את העץ או את העץ כדי לייצר את הזרע. מאותה סיבה, סביר למדי שהתהליך הנמשך שמחולל תיעולם של התהליכים הבלתי נגמרים של הטבע אל העולם האנושי, אף

15 שם, 67.
16 שם, 38-45.
17 שם, 110, 157.

שהוא עלול בהחלט להרוס את העולם בתור עולם מעשה ידי אדם, יספק למין האנושי את צרכי החיים באותה מהימנות וללא הגבלה כפי שעשה הטבע עצמו לפני שבנו בני האדם את ביתם המלאכותי על הארץ והציבו מחסום בינם לבין הטבע.

לחברה של עובדים נעשה עולם המכונות תחליף לעולם הממשי, אף שמעין־עולם זה אינו יכול למלא את התפקיד החשוב ביותר של מרקם היצירה האנושית – להציע לבני תמותה מקום מגורים קבוע ויציב יותר מהם. בתהליך התפעול המתמשך, מאבד עולם המכונות הזה אפילו את האופי העולמי העצמאי שבו ניחנו באופן כה בולט הכלים, המכשירים והמכונות המוקדמות של העידן המודרני. התהליכים הטבעיים שמהם ניזון עולם זה מקשרים אותו יותר ויותר לתהליך הביולוגי עצמו, כך שהמנגנונים שפעם הפעלנו בחופשיות מתחילים להיראות כמו היו "שריונות השייכים לגוף האנושי, כמו שהשריון שייך לגוף הצב". מנקודת מבטה של ההתפתחות הזו, למעשה אין הטכנולוגיה מופיעה עוד "בתור תוצר של מאמץ אנושי מודע להגדיל את העוצמה החומרית, אלא יותר כמעין התפתחות ביולוגית של האנושות שבמסגרתה המבנים המולדים של האורגניזם האנושי מושתלים במידה גדלה והולכת אל תוך סביבת האדם".[18]

21. מכשיריות והאדם־העושה־במלאכה

העזרים והכלים של האדם־העושה־במלאכה, שמהם צומחת ההתנסות הבסיסית ביותר של המכשיריות, קובעים כל מלאכה ומעשה יצירה. כאן המטרה אכן מצדיקה את האמצעים; יותר מכך – היא מייצרת ומארגנת אותם. המטרה מצדיקה את האלימות המופעלת על הטבע כדי להשיג את החומר, כשם שהעץ מצדיק את כריתת האילן והשולחן מצדיק את הריסת העץ. כלים מתוכננים ומכשירים מומצאים לטובת מוצר הקצה, ואותו מוצר מארגן את תהליך העבודה עצמו, קובע מיהם המומחים הדרושים, מהי מידת שיתוף הפעולה ביניהם, מספר האסיסטנטים וכדומה. תוך כדי תהליך העבודה, הכל נשפט על פי התאמתו ותועלתו למטרה הרצויה בלבד.

18 Heisenberg 1955, 14-15

אותן אמות מידה של אמצעים ומטרה חלות על התוצר עצמו. אף כי התוצר הוא תכלית ביחס לאמצעים שמהם נוצר והוא סוף תהליך היצירה, הוא לעולם לא נעשה תכלית עצמו – אם אפשר לומר זאת כך – לפחות לא כל עוד הוא נותר חפץ לשימוש. הכיסא, שהוא התכלית של מלאכת הנגרות, יכול להפגין את השימושיות שבו רק כאשר הוא נעשה שוב לאמצעי, אם כדבר שעמידותו מאפשרת את השימוש בו כאמצעי לחיים נוחים ואם כאמצעי חליפין. הבעיה עם אמת המידה של השימושיות, הטבועה בעצם פעילות היצירה, היא שהיחס בין אמצעים למטרה שעליו היא מסתמכת דומה מאוד לשרשרת שכל קצה שלה יכול לשמש שוב בתור אמצעי באיזשהו הקשר אחר. במלים אחרות, בעולם תועלתני לגמרי, כל המטרות נידונות להיות קצרות־ימים ולהפוך לאמצעים להשגת מטרות נוספות.[19]

את הבלבול הזה, הטבוע בכל תועלתנות עקבית, הפילוסופיה המובהקת של האדם־העושה־במלאכה, אפשר לאבחן באופן תיאורטי בתור אי־יכולת מולדת להבין את ההבחנה בין תועלת ומשמעותיות, המתבטאת בשפה בהבחנה בין "כדי" או בשביל" (in order to) ו"למען" (for the sake of). כך, אידיאל השימושיות המפעפע ומחלחל בחברה של בעלי מלאכה – כמו אידיאל הנוחות בחברה של עובדים או אידיאל הרכישה השולט בחברות מסחריות – למעשה כבר אינו עניין של שימושיות אלא של משמעות. "למען" השימושיות בכללותה, האדם־העושה־במלאכה שופט ועושה כל דבר במונחים של "בשביל". את אידיאל השימושיות עצמו, כמו את האידיאלים של חברות אחרות, כבר אי אפשר לתפוס בתור משהו שנחוץ בשביל להשיג משהו אחר; הוא פשוט מסכל כל פקפוק בשימוש שלו עצמו. כמובן, אין תשובה לשאלה שלסינג הציב פעם לפילוסופים התועלתנים של זמנו: "ומהו השימוש של השימוש?" מכאן מבוכתה של התועלתנות, הנתפסת בשרשרת של אמצעים ומטרות שאין לה קץ מבלי שתגיע אי פעם לעיקרון כלשהו שיוכל להצדיק את הקטגוריה של אמצעים ומטרה, כלומר את התועלת עצמה. ה"בשביל" נעשה התוכן של ה"למען"; במלים אחרות, התועלת שנוסדה בתור משמעות מייצרת חוסר משמעות.

---

19 על השרשרת האינסופית של אמצעים־מטרה (ה"התקדמות למטרה עד אינסוף") ועל הרס המשמעות הטבוע בה, השוו ניטשה 1978, סעיף 666.

במסגרת הקטגוריה של אמצעים ומטרה, ובין ההתנסויות במכשיריות השולטת בכל העולם של חפצי שימוש ותועלת, אין דרך לשים קץ לשרשרת האמצעים והמטרות ולמנוע את כל המטרות מלשמש בסופו של דבר שוב בתור אמצעים, חוץ מאשר להכריז שדבר זה או אחר הוא "תכלית עצמו". בעולמו של האדם־העושה־במלאכה, שבו כל דבר צריך לשמש למשהו, כלומר, חייב להציע את עצמו כמכשיר להשגת משהו אחר, המשמעות עצמה יכולה להופיע רק בתור תכלית – בתור "תכלית עצמה", שלמעשה אינה אלא טאוטולוגיה שנכונה ביחס לכל התכליות או סתירה במושג. שכן תכלית או מטרה, מרגע שהיא מושגת, חדלה להיות מטרה ומאבדת את כושרה להדריך ולהצדיק את הבחירה באמצעים, לארגן אותם ולייצרם. כעת היא נעשית חפץ בין שאר חפצים, כלומר מתווספת למאגר העצום של מה שנתון, שממנו בוחר האדם־העושה־במלאכה בחופשיות את האמצעים להשגת מטרותיו. משמעות, לעומת זאת, חייבת להיות קבועה ולא לאבד דבר מאופייה, בין שהאדם משיג – או שמא מוצא – אותה, ובין שהיא מכזיבה אותו וחסרה לו. האדם־העושה־במלאכה, ככל שאינו אלא יצרן ואינו חושב אלא באותם מונחים של אמצעים ומטרות העולים במישרין מתוך פעילותו כבעל מלאכה, אינו מסוגל להבין משמעות – בדיוק כשם שהחיה־העובדת אינה מסוגלת להבין מכשיריות. ובדיוק כפי שהכלים והמכשירים שהאדם־העושה־במלאכה משתמש בהם כדי להקים עולם נעשים בשביל החיה־העובדת לעולם עצמו, כך המשמעותיות של עולם זה, שלמעשה מצויה מעבר להשגתו של האדם־העושה־במלאכה, נעשית בשבילו לאותה "תכלית עצמה" הפרדוקסלית.

בכל פילוסופיה תועלתנית חמורה, הדרך היחידה להיחלץ מן הדילמה של היעדר משמעות היא להסתלק מן העולם האובייקטיבי של חפצי שימוש ולחזור לסובייקטיביות של השימוש עצמו. רק בעולם אנתרופוצנטרי לגמרי, שבו המשתמש, כלומר האדם עצמו, נעשה לתכלית האחרונה העוצרת את שרשרת האמצעים והמטרות שאין לה קץ, יכולה התועלת לכשעצמה לקנות לה את הדרת הכבוד של המשמעותיות. אולם הטרגדיה היא שברגע שבו נראה כי האדם־העושה־במלאכה מצא [דרך] לממש את עצמו במונחי פעילותו שלו עצמו, הוא מתחיל להמעיט מערכו של עולם הדברים, של התכלית

ומוצר הקצה פרי רוחו ומעשה ידיו; אם האדם המשתמש הוא התכלית הנעלה ביותר, "מידת כל הדברים", כי אז לא רק הטבע, שהאדם־העושה־במלאכה מתייחס אליו כמעט כאל "חומר חסר ערך" שאותו יש לעבד, אלא גם הדברים "בעלי הערך" עצמם נעשים אמצעים בלבד ומאבדים כך את ה"ערך" המהותי שלהם.

התועלתנות האנתרופוצנטרית של האדם־העושה־במלאכה מצאה את ביטויה הדגול ביותר בנוסחה הקאנטיאנית שלפיה אסור שאיזשהו אדם ייעשה אי־פעם אמצעי למטרה, [ו]כל בן אנוש הוא תכלית לעצמו. אמנם כבר נתקלנו קודם לכן (למשל בהתעקשותו של לוק שאין להרשות לאף אדם להחזיק בבעלותו גוף של אדם אחר או להשתמש בכוחו הגופני) במודעות להשלכות הגורליות שמחשבה במונחי אמצעים ומטרות, [כאשר היא] מתנהלת בלא הפרעה ובלא הנחיה, גוזרת תמיד על התחום הפוליטי, אבל רק אצל קאנט השתחררה לגמרי הפילוסופיה של ראשית העת החדשה מאותן קלישאות של השכל הישר שתמיד ניתקל בהן במקום שבו האדם־העושה־במלאכה שולט באמות המידה של החברה. הסיבה לכך היא, כמובן, שקאנט לא התכוון לנסח או להמשיג את עיקרי התועלתנות של זמנו, אלא להיפך, הוא רצה בראש ובראשונה להוריד את הקטגוריה של אמצעים־מטרה למדרגתה הראויה ולמנוע את השימוש בה בשדה הפעולה הפוליטית. עם זאת, הנוסחה שלו אינה יכולה להתכחש למקורותיה במחשבה התועלתנית, לא יותר משיכול להתכחש להם הפירוש המפורסם שלו – שגם הוא פרדוקסלי במהותו – ליחסו של האדם לחפצים היחידים שאינם "לשימוש", כלומר יצירות אמנות, שמהן אנחנו מפיקים לדבריו "נחת ללא כל חפץ־עניין".[20] שכן אותו מהלך המציב את האדם בתור "התכלית הנעלה" מתיר לו "אם הוא יכול, לשעבד לכך את הטבע כולו",[21] כלומר להוריד את הטבע ואת העולם למדרגה של אמצעים גרידא, לגזול משניהם את הדרת הכבוד העצמאית שלהם. אפילו קאנט לא הצליח להתיר את המבוכה או להאיר את העיוורון של האדם־העושה־במלאכה ביחס לבעיית המשמעות מבלי לפנות ל[מושג

20 בלשונו של קאנט: "ein Wohlgefallen ohne alles Interesse" (קאנט 1984, פרק ראשון ס' 2).

21 שם, נספח, ס' 83, עמ' 230.

ה]פרדוקסלי של "תכלית עצמו". המבוכה נעוצה בעובדה שאמנם רק מלאכת היצירה, על המכשיריות הכרוכה בה, כשירה לבנות עולם, אבל עולם זה עצמו נעשה חסר ערך לא פחות מן החומרים ששימשו בבנייתו, אמצעי גרידא למטרות נעלות יותר, אם מתירים לאמות המידה שלפיהן הוא בא לידי קיום לשלוט בו אחרי ייסודו.

האדם, ככל שהוא אדם־העושה־במלאכה, רותם כל דבר למטרה, ומן האינסטרומנטליזציה שלו משתמעת הורדה של כל הדברים למדרגת אמצעים, אובדן הערך העצמאי והפנימי להם, כך שבסופו של דבר לא רק החפצים המיוצרים אלא גם "הארץ באופן כללי וכל כוחות הטבע", שכמובן התהוו ללא עזרתו של האדם ויש להם קיום שאינו תלוי בעולם האנושי, מאבדים את "הערך שלהם מפני [שהם] אינם מציגים את ההתגלמות בחפץ שמקורה במלאכה".[22] גישה זו של האדם־העושה־במלאכה לעולם היא שבגללה הכתירו היוונים בתקופתם הקלאסית את כל שדה האמנויות והאומנויות, שבו בני אדם מבצעים את מלאכתם בעזרת מכשירים ועושים משהו לא למען עצמו אלא כדי לייצר משהו אחר, כ־*banausic*, מונח שאולי התרגום ההולם אותו ביותר הוא "קרתני", מילה המרמזת על וולגריות של מחשבה ועל פעולה המונעת על ידי תועלת אישית גרידא. עוצמת הבוז הזה לעולם לא תפסיק להפתיע אותנו אם נבין שגם רבי האמנים הגדולים של הפיסול והארכיטקטורה היוונית לא ניצלו בשום פנים ואופן מגזר הדין הזה.

מה שמוטל כאן על הכף, כמובן, אינו המכשיריות, עצם השימוש באמצעים כדי להשיג מטרה, אלא ההכללה של ההתנסות במלאכת היצירה, שבה מוצבות השימושיות והתועלת כאמות המידה העליונות לחייהם ולעולמם של בני האדם. הכללה זו טבועה בפעילותו של האדם־העושה־במלאכה, מפני שההתנסות ב[יחס בין] אמצעים למטרה, כפי שהיא נוכחת במלאכת היצירה, אינה נעלמת עם התוצר הגמור אלא מורחבת ליעד הסופי שלו, שהוא לשרת כחפץ שימוש. אינסטרומנטליזציה של העולם כולו ושל הארץ כולה, ההפחתה שאין לה גבולות בערכו של כל דבר נתון, אותו תהליך של התפשטות חוסר המשמעות שבמסגרתו

22 [ובמקור]: "Der Wasserfall, wie die Erde überhaupt, wie alle Naturkraft hat keinen Wert, weil er keine in ihm vergegeständlich Arbeit darstellt" (Marx-Engels 1933, II, 698).

כל מטרה נעשית לאמצעי, תהליך שהדרך היחידה לעצרו היא להפוך את האדם עצמו לאדונם ולשליטם של כל הדברים, כל אלה אינם צומחים היישר מתוך התהליך של מלאכת היצירה; שכן מנקודת המבט של מלאכת היצירה התוצר הגמור הוא תכלית עצמו, ישות עצמאית ועמידה עם קיום משל עצמה, לא פחות מכפי שהאדם הוא תכלית עצמו בפילוסופיה הפוליטית של קאנט. המוצר המוגמר נעשה שוב לאמצעי רק עד כמה שמלאכת היצירה מייצרת בעיקר חפצי שימוש, והמכשיריות היצרנית והמוגבלת של מלאכת היצירה משתנה והופכת למִכשור חסר גבולות של כל דבר קיים רק עד כמה שתהליך החיים משתלט על דברים ומשתמש בהם למטרותיו.

ברור למדי שהיוונים התייראו מפני הפחתת ערך זו של העולם והטבע ומפני האנתרופוצנטריות המקופלת בה – הדעה ה"אבסורדית" שהאדם הוא היצור הנעלה ביותר ושכל דבר אחר כפוף לתביעות של החיים האנושיים (אריסטו) – לא פחות מכפי שבזו לוולגריות הבוטה של כל תועלתנות עקבית. הטיעון המפורסם של אפלטון נגד פרוטגורס ונגד מה שהציג הלה כטענה מובנת מאליה, ש"האדם הוא קנה המידה לכל חפצי השימוש (*chrēmata*), הן למציאות הנמצאים והן להיעדר הנעדרים",[23] הוא אולי הדוגמא הטובה ביותר למידה שבה הם היו מודעים להשלכות של ראיית האדם־העושה־במלאכה בתור האפשרות האנושית הנעלה ביותר. (ברור שפרוטגורס לא אמר "האדם הוא מידת כל הדברים", כפי שמייחסים לו המסורת והתרגומים המקובלים.[24]) לב העניין הוא שאפלטון ראה מיד שאם הופכים את האדם למידת

---

23 *תיאיטיטוס* 152a (אפלטון תש"ך, כרך ג', 86); *קראטילוס* 385e (שם, כרך א', 514).

24 בדוגמאות אלה, כמו גם בציטוטים עתיקים אחרים של הפתגם המפורסם, פרוטגורס תמיד מצוטט באופן הבא: *pantōn* ***chrēmatōn*** *metron estin* *anthrōpos* ("האדם הוא מידת כל **הדברים השימושיים**") (Freeman 1948, frag. B1, p. 125). המילה *chrēmata* בשום אופן אינה מציינת את "כל הדברים" [כך מתרגמים גם ליבס (אפלטון, שם) וגם שקולניקוב (1981, 157)], אלא באופן ספציפי דברים שבני האדם משתמשים בהם, זקוקים להם או מחזיקים אותם בבעלותם. האמירה המיוחסת לפרוטגורס, "האדם הוא מידת כל הדברים", היתה מנוסחת ביוונית בתור *anthrōpos metron pantōn*, בדומה, למשל, למימרה של הרקליטוס *polemos patēr pantōn* ("המאבק הוא אבי כל הדברים").

כל הדברים [המיועדים] לשימוש, אזי העולם מיוחס לאדם המשתמש, הרותם אמצעים למטרות, ולא לאדם המדבר ועושה או לאדם החושב. ומאחר שהאדם המשתמש והרותם אמצעים למטרות מטבעו רואה בכל דבר אמצעי למטרה – בכל אילן צומח הוא רואה בול עץ פוטנציאלי – בסופו של דבר אין מנוס מן המסקנה שהאדם נעשה לא רק מידתם של הדברים שקיומם תלוי בו, אלא פשוטו כמשמעו המידה של כל מה שישנו.

בפרשנות אפלטונית זו נשמע פרוטגורס, למעשה, כמבשרו הקדום ביותר של קאנט, שכן אם האדם הוא מידת כל הדברים, כי אז האדם הוא הדבר היחיד שנמצא מחוץ ליחסי האמצעי־מטרה, הדבר היחיד שהוא תכלית עצמו ועל כן יכול להשתמש בכל דבר אחר בתור אמצעי. אפלטון ידע היטב שהאפשרויות לייצר חפצי שימוש ולהתייחס לכל הדברים מן הטבע בתור חפצי שימוש פוטנציאליים הן בלתי מוגבלות, לא פחות מן המאוויים והכישרונות של בני אנוש. אם מתירים לאמות המידה של האדם־העושה־במלאכה לשלוט בעולם המוגמר כפי שהן חייבות בהכרח לשלוט בהתהוותו של העולם הזה, כי אז בסופו של דבר האדם־העושה־במלאכה ייקח לעצמו מכל הבא ליד ויתייחס לכל דבר שישנו בתור אמצעי גרידא עבורו. הוא ישפוט כל דבר כאילו הוא שייך למעמד ה־*chrēmata*, חפצי השימוש, כך שאם להמשיך בעקבות הדוגמא של אפלטון עצמו, הרוח הנושבת לא תיתפס עוד בזכות עצמה בתור כוח טבע אלא תיחשב אך ורק על פי התאמתה לצורך האנושי בחמימות או ברֵעָנון – ופירושו של דבר, כמובן, שהרוח בתור משהו הנתון באופן אובייקטיבי תסולק מן הניסיון האנושי. בגלל השלכות אלה אפלטון, שבסוף חייו מזכיר את המימרה של פרוטגורס פעם נוספת, *בחוקים*, עונה באמצעות נוסחה כמעט פרדוקסלית: לא האדם – שבגלל מאווייו וכישרונותיו שואף להשתמש בכל ועל כן בסופו של דבר שולל מכל הדברים את ערכם הסגולי – אלא "האל הוא המידה [אפילו] של חפצי השימוש גרידא".[25]

---

25 *חוקים* 716D (אפלטון תשכ"ה, כרך ד', 144) ["חפצי השימוש" ולא "כל הדברים" כפי שתרגן ליבס]. אפלטון מצטט את אמירתו של פרוטגורס מילה במילה, מלבד המילה 'אדם' (*anthrōpos*), שתחתיה מופיעה המילה "האל" (*ho theos*).

מרקס, באחת מאותן הערות אגב רבות המעידות על החוש ההיסטורי המפותח שלו, אמר פעם שהגדרת האדם כ"עושה כלים" שהציע בנימין פרנקלין אופיינית ל"ממלכת היאנקים", כלומר לעידן המודרני, לא פחות מכפי שהגדרת האדם כחיה פוליטית היתה אופיינית לעת העתיקה.[26] האמת שבהערה זו טמונה בעובדה שהעידן המודרני ביקש להדיר מן המרחב הציבורי שלו את האדם הפוליטי, כלומר את האדם שפועל ומדבר, לא פחות מכפי שביקשה העת העתיקה להדיר משם את האדם־העושה־במלאכה. בשני המקרים לא היתה ההדרה התפתחות מובנת מאליה, בשונה מהדרת הפועלים וחסרי הרכוש עד לשחרורם במאה ה־19. העידן המודרני היה, כמובן, מודע לגמרי לכך שהתחום הפוליטי לא תמיד היה – ואינו מוכרח להיות – תפקוד של "החברה" ותו לא, כזה המיועד להגן על הצד היצרני, החברתי של הטבע האנושי באמצעות מנהל ממשלתי; אבל בעיני העידן המודרני, כל מה שחרג מאכיפה של חוק וסדר היה "פטפוטי סרק" ו"התרברבות ריקה". הכושר האנושי שעליו ביסס [עידן זה] את טענתו בדבר היצרנות המולדת הטבעית של החברה היה היצרנות הבלתי מעורערת של האדם־העושה־במלאכה. העת העתיקה, לעומת זאת, הכירה היטב טיפוסי קהילות אנושיות שבהם לא האזרח *בפוליס* וגם לא העניין המשותף (*res publica*) כשלעצמו ייסדו את התחום הציבורי וקבעו את תוכנו – קהילות שבהן החיים הציבוריים של האדם הפשוט הצטמצמו ל"עשייה למען העם" באופן כללי, כלומר להיותו של אדם *דמיורגוס*,[27] מי שעושה במלאכה למען העם, להבדיל *מאויקֶטֶס*,[28] מי שעובד במשק הבית ועל כן הוא עבד.[29] תו ההיכר של אותן קהילות

26 מרקס 2011, 358, הערה 3.

27 [*dēmiourgos* – אומן או בעל מלאכה.]

28 [*oiketēs* – עובד במשק הבית, מן השורש *oikos*, בית.]

29 ההיסטוריה של ראשית ימי הביניים, ובייחוד ההיסטוריה של גילדות בעלי המלאכה, ממחישה היטב את האמת הגלומה בתפיסה העתיקה של העובדים כיושבי בית [השייכים] למשק הבית, להבדיל מאומנים, שנחשבו כמי שעושים את מלאכתם למען הציבור כולו. שכן "הופעת [הגילדות] מציינת את השלב השני בתולדות התעשייה, את המעבר מן המערכת

לא־פוליטיות היה העובדה שהמרחב הציבורי שלהן, *האגורה*, לא היה מקום מפגש של אזרחים אלא כיכר שוק שבה בעלי המלאכה יכלו להציג את מוצריהם ולהחליפם. זאת ועוד, ביוון היתה זו שאיפתם של כל הרודנים – שאיפה שתמיד נכזבה – להניא את האזרחים מעיסוק בענייני הציבור, מביטול זמנם בשיטוט לא יצרני ב*אגורה* (*agoreuein*) ובהתעסקות בניהול ענייני העיר (*politeusethai*), ולהפוך את *האגורה* למצבור של חנויות, בדומה לבזארים של העריצים המזרחיים. מה שאפיין את כיכרות השוק האלה, ומאוחר יותר גם את אזורי המסחר והמלאכה בערים של ימי הביניים, היתה העובדה שהצגת הטובין למכירה היתה מלווה בהצגת הייצור שלהם. למעשה, "ייצור לראווה" (בשינוי קל של המונח שטבע ובלן) מאפיין חברת יצרנים לא פחות מכפי ש"צריכת ראווה" מאפיינת חברת עובדים.

שלא כמו החיה־העובדת, שחייה החברתיים חסרי־עולם ודומים לחיי עדר ועל כן אין היא מסוגלת לבנות תחום ציבורי, עולמי ולשכון בו, האדם־העושה־במלאכה מסוגל בהחלט שיהיה לו תחום ציבורי משלו, אף שאולי לא יהיה זה תחום פוליטי במובן המדויק של המונח. התחום הציבורי שלו הוא שוק החליפין, שבו הוא יכול להראות את מוצרי מלאכתו ולזכות בהכרה המגיעה לו. נטייה זאת לתצוגת־ראווה קשורה באופן הדוק ל"נטייה לסחור, להמיר ולהחליף דבר בדבר", שלפי אדם סמית מבחינה את האדם מהחיה, וכנראה מושרשת לא פחות ממנה.[30] הנקודה העיקרית היא שהאדם־העושה־במלאכה, זה שבונה את העולם ומייצר דברים, יכול למצוא את היחסים הראויים בינו לבין אנשים אחרים רק על ידי החלפת תוצריו באלה שלהם, מפני שתוצרים אלה עצמם תמיד מיוצרים בתנאי בידוד. הפרטיות שנתבעה

המשפחתית למערכת האומנים או הגילדות. בשלב הראשון לא היה מעמד אומנים במלוא מובן המילה... שכן את כל צרכיה של המשפחה או הצרכים של קבוצות ביתיות אחרות... סיפקו העובדים או חברי הקבוצה עצמה" (Ashley 1931, 76).

בגרמניה בימי הביניים, המונח *Störer* היה המקבילה המדויקת של המונח היווני *דמיורגוס*: "משמעות הדמיורגוס היווני היא *Störer*, הוא נוכח בעבודת העם, הוא נוכח ב־*Stör*" (Trier 1950). *Stör* פירושו דָּמוֹס ("עם").

30 סמית 1996, 101. סמית מוסיף בהדגשה: "איש לא ראה מעולם כלב מחליף ביושר ובשיקול דעת עצם תחת עצם עם כלב אחר" (שם).

בראשית העת החדשה בתור הזכות העליונה של כל חבר בחברה היתה למעשה ערובה לבידוד, שבלעדיו שום מלאכה אינה יכולה להיעשות. לא המשקיפים והצופים בכיכרות השוק של ימי הביניים, שם נחשף האומן בהתבודדותו לאור הציבורי, הם שאיימו על ה"בידוד המופלא" של בעל המלאכה וערערו בסופו של דבר את עצם מושגי המיומנות והמצוינות; רק עליית התחום החברתי, שבו אין האחרים מסתפקים בהתבוננות, שיפוט והערצה אלא מבקשים להצטרף לחברתו של האומן ולקחת חלק כשווים בתהליך המלאכה, היא שהביאה לתוצאה זו. בידוד זה מאחרים הוא תנאי החיים ההכרחי לאומנותו של כל רב־אומן, שעניינה השהות ביחידות עם ה"אידיאה", היא הדימוי המנטלי של הדבר שאמור להיווצר. רב־אומנות (mastership) זו, להבדיל מצורות פוליטיות של שליטה (domination), היא בראש וראשונה שליטה (mastery) בדברים ובחומר ולא באנשים. למעשה, האחרונה היא עניין משני למדי בפעילותו של האומן, והמלים 'פועל' ו'רב־אומן' [*ouvrier* ו־*maître*] שימשו במקור כמלים נרדפות.[31]

החברותא היחידה הצומחת במישרין מתוך המלאכה נעוצה בצורך של הרב־אומן בעוזרים או בשאיפתו להכשיר אחרים לעסוק באומנותו. אבל ההבחנה בין המיומנות שלו לבין העזרה הלא־מיומנת היא זמנית, כמו ההבחנה בין מבוגרים לילדים. אין כמעט דבר זר ואולי אפילו הרסני למלאכה יותר מאשר עבודת צוות, שלמעשה אינה אלא זן של חלוקת העבודה ומניחה את "פיצול הפעולות לתנועות הפשוטות המרכיבות אותן".[32] הצוות, הסובייקט מרובה הראשים של כל ייצור המתבצע לפי עקרון חלוקת העבודה, נהנה מאותו צוותא של החלקים

---

31 כך כותב לוואסר: "עוד במאה ה־14 שימשו המלים *maître* ו־*ouvrier* כמלים נרדפות" (Levasseur 1900, 564, n. 2), ואילו "במאה ה־15... המומחיות (*maîtrisse*) נעשתה תואר שלא לכולם הותר לשאוף להשיגו" (שם, 572). במקור, "המילה 'פועל' (*ouvrier*) התייחסה כעניין שבשגרה לכל מי שפעל, עשה פעולה, רב־אומן או משרת" (שם, 309). בסדנאות עצמן ומחוצה להן בחיים החברתיים, לא התקיימה הבחנה מיוחדת בין רב האומן או בעל הסדנה לבין הפועלים (שם, 313). ראו גם Brizon 1926. 39 ff.

32 Charles and Guest 1952, 10. התיאור המפורסם של אדם סמית לעיקרון זה ביחס לעשיית סיכות מראה בבירור שחלוקת העבודה קדמה למכונה, וממנה נגזר העיקרון שלה (סמית 1996, 95-96).

המרכיבים את השלם, וכל ניסיון מצד אחד מחברי הצוות לייצר בידוד ימיט כליה על הייצור עצמו. אבל לא רק הצוותא הזה חסר לרב־האומן ובעל המלאכה בשעה שהוא עסוק בפועל בייצור; גם הצורות הפוליטיות המובהקות של היות־יחד עם אחרים, של פעולה מתוזמרת ודיבור זה עם זה, מצויות לגמרי מחוץ לטווח יצרנותו. רק כאשר הוא חדל ממלאכתו והתוצר שלו גמור, הוא יכול לזנוח את הבידוד שלו.

מבחינה היסטורית, התחום הציבורי האחרון, מקום המפגש האחרון שיש לו איזשהו קשר לפעילות של האדם־העושה־במלאכה, הוא שוק החליפין שבו הוא מציג לראווה את מוצריו. חברת הסחר, המאפיינת את השלבים המוקדמים של העידן המודרני או את ראשיותיו של הקפיטליזם התעשייתי, צמחה מאותו "ייצור לראווה", שהגיע יד־ביד עם רעב לאפשרויות אוניברסליות של שינוע וחליפין, ובאה אל קיצה עם עלייתן של העבודה וחברת העובדים, שהמירו את ייצור הראווה והגאווה הכרוכה בו ב"צריכת ראווה" ובריקנות המתלווה אליה.

כמובן, האנשים שנפגשו בשוק החליפין כבר לא היו העושים במלאכה עצמם, והם לא נפגשו בתור יחידים אישיים (persons) אלא בתור הבעלים של סחורות וערכי חליפין, כפי שציין מרקס שוב ושוב. בחברה שבה החלפת מוצרים נעשתה הפעילות הציבורית העיקרית, אפילו העובדים נעשים בעלי רכוש, "בעלים של כוח עבודתם", מאחר שהם ניצבים מול "בעלי הכסף או הסחורה". רק בנקודה זו מתחיל הניכור־העצמי המפורסם של מרקס, ההורדה של בני אדם למדרגת סחורות, וביזוי זה מאפיין את מצב העבודה בחברה תעשייתית המעריכה בני אדם לא בתור יחידים אישיים אלא בתור יצרנים, בהתאם לאיכות מוצריהם. חברת עובדת, לעומת זאת, מעריכה אנשים לפי התפקידים שהם ממלאים בתהליך העבודה. בעוד שבעיני האדם־העושה־במלאכה כוח העבודה הוא רק אמצעי לייצר את התכלית הנעלה ממנו בהכרח, כלומר חפץ שימושי או כזה שנועד לחליפין, החברה העובדת מייחסת לכוח העבודה אותו ערך נעלה שהיא מייחדת למכונה. במלים אחרות, חברה זו היא "אנושית" יותר רק למראית עין, אם כי נכון שבתנאיה של אותה חברה מחירה של העבודה האנושית עולה במידה שעשויה לעורר את הרושם שהיא זוכה להערכה רבה יותר ושמוקנה לה ערך רב יותר מכל חומר או עניין אחר; אלא שלמעשה אין זה אלא אות למשהו "רב ערך" אף יותר, כלומר לתפקודה המשופר של המכונה,

שכוח העיבוד הכביר שלה משליט תחילה אמות מידה אחידות על כל הדברים ואז מפחית את ערכם לכלל מוצרי צריכה.

חברת הסחר, או הקפיטליזם בשלביו המוקדמים, שבהם הוא היה אחוז עדיין ברוח תחרותית ורכושנית עזה, עדיין היתה נתונה לשליטתן של אמות המידה של האדם־העושה־במלאכה. כאשר יוצא האדם־העושה־במלאכה מן הבידוד שלו, הוא מופיע כסוחר ותגרן ובתפקידו זה מייסד את שוק החליפין. שוק זה חייב להתקיים לפני עלייתו של מעמד תעשייתי, שבשלב זה כבר מייצר לשוק בלבד, כלומר מייצר חפצי חליפין ולא דברים לשימוש. בתהליך זה של מעבר ממלאכה מבודדת לייצור מתועש המכוון לשוק החליפין, איכותו של מוצר הקצה המוגמר משתנה מעט, אך לא לגמרי. העמידות – שהיא לבדה קובעת אם דבר יכול להתקיים כדבר ולהחזיק מעמד בעולם כישות מובחנת – עודנה אמת המידה העליונה, אף שכבר אינה מכשירה את הדבר לשימוש אלא עושה אותו "ראוי לאחסון ומזומן" לחליפין עתידיים.[33]

זהו אותו שינוי באיכות המשתקף בהבחנה הרווחת היום בין ערך שימוש לערך חליפין, לפיה האחרון מתייחס לראשון כמו שהסוחר והתגרן מתייחסים ליוצר העושה מלאכתו וליצרן התעשייתי. במידה שהאדם־העושה־במלאכה יוצר חפצים לשימוש, הוא מייצר אותם לא רק בפרטיות מבודדת אלא גם למען פרטיות השימוש, שממנה הם מגיחים ומופיעים בתחום הציבורי כאשר הם נעשים לסחורות בשוק החליפין. כבר העירו לא פעם, אבל לרוע המזל גם שכחו לא פעם, שערך, בהיותו "אידיאה של יחס בין הַחזקה בדבר אחד והַחזקה בדבר אחר בתפיסתו של אדם [in the conception of man]",[34] "פירושו תמיד ערך בחליפין".[35] שכן רק בשוק החליפין, שבו אפשר להחליף כל דבר תמורת כל דבר אחר, כל הדברים – ויהיו אלה תוצרי עבודה או מלאכה, מוצרי צריכה או חפצי שימוש, נחוצים לחיי הגוף או לנוחות החיים או לחיי הרוח – נעשים "ערכים". הערך הזה אינו אלא ההערכה של התחום הפומבי שבו דברים מופיעים כסחורות, ומה שמקנה לחפץ

33 סמית, שם, II, עמ' 241.

34 את ההגדרה הזאת נתן הכלכלן האיטלקי האב גליאני [Abbey Galiani]. אני מצטטת אותה מתוך Sewall 1901, 92.

35 Marshall 1916, vol. I., 8.

ערך כזה אינו העבודה או המלאכה, גם לא ההון, הרווח או החומר, אלא אך ורק התחום הציבורי שבו הוא מופיע על מנת לזכות בהערכה ובביקוש או להיזנח. ערך אינו תכונה שאפשר לייחס לדבר באופן פרטי, אלא התכונה שהדבר רוכש באופן אוטומטי ברגע שהוא מופיע בפומבי. כפי שלוק הראה בבירור, ל"ערך שיווקי" זה אין דבר וחצי דבר עם "השווי [worth] הטבעי הסגולי של משהו",[36] שהוא איכות אובייקטיבית של הדבר עצמו, המצויה "מחוץ לרצון היחיד, הקונה או המוכר; משהו המחובר לדבר עצמו, המתקיים בו בין שהיחיד אוהב ובין שאינו אוהב אותו, ואשר בו עליו להכיר".[37] את השווי הסגולי הזה של דבר אפשר לשנות רק באמצעות שינוי הדבר עצמו – כך אפשר להרוס את שוויו של שולחן על ידי הסרת אחת מרגליו – ואילו "הערך השיווקי" של הסחורה משתנה על ידי "שינויים באיזה יחס שבין הסחורה הזאת למשהו אחר".[38]

במלים אחרות, ערכים, להבדיל מדברים ומעשים או רעיונות, לעולם אינם תוצריה של פעילות אנושית מסוימת, אלא באים לעולם כל אימת שתוצרים כאלה נסחפים ליחסיות המשתנה ללא הרף של החליפין בין פרטים בחברה. אף אחד, כפי שטען מרקס בצדק, כשהוא נתפס "במבודד אינו מייצר ערכים", ואף אחד – מרקס היה יכול להוסיף – אינו מתעניין בהם כאשר הוא שרוי בבידוד. דברים או

---

36 Locke 1863, vol. II, 21

37 אשלי מעיר ש"ההבדל היסודי בין נקודת המבט של ימי הביניים לנקודת המבט המודרנית ... הוא שבשבילנו [המודרניים] ערך הוא משהו סובייקטיבי לגמרי, הוא מה שכל יחיד מוכן לתת תמורת דבר. בשביל תומאס אקווינס זה היה משהו אובייקטיבי" (Ashley 1931, 140). זה נכון רק במידה מסוימת, שכן "הדבר הראשון שטענו בתוקף המורים של ימי הביניים הוא שערך אינו נקבע על ידי המצוינות המהותית של הדבר עצמו, שכן במקרה כזה זבוב היה בעל ערך רב יותר מפנינה מפני שהוא מצוין יותר במהותו" (O'Brien 1920, 109). הסתירה באה על פתרונה אם משתמשים בהבחנה של לוק בין "שווי" ו"ערך", ומכנים את הראשון 'ערך טבעי' [*valor naturalis*] ואת האחרון 'שווי' [*pretium*] וגם 'ערך' [*valor*]. הבחנה זו קיימת כמובן בכל החברות, מלבד הפרימיטיביות ביותר, אבל בעידן המודרני המונח הראשון הולך ונעלם לטובת האחרון. (על התפיסה הימי ביניימית ראו גם Slater 1901.)

38 לוק תשס"ב, סעיף 22.

רעיונות או אידיאלים מוסריים "נעשים לערכים רק במסגרת היחס החברתי שלהם".[39]

את הבלבול בכלכלה הקלאסית,[40] ואת הבלבול הגרוע ממנו שעולה מן השימוש במונח "ערך" בפילוסופיה, גרמה במקור העובדה שהמילה הישנה "שווי", שעדיין מופיעה אצל לוק, הוחלפה במונח שנראה מדעי יותר, "ערך שימוש". גם מרקס קיבל את המינוח הזה, ובהתאם לסלידתו מהתחום הציבורי, תלה באופן עקבי למדי את החטא הקדמון של הקפיטליזם במעבר מערך שימוש לערך חליפין. אבל נגד חטאים אלה של חברת הסחר, שבה שוק החליפין הוא אכן המקום הציבורי החשוב ביותר ולכן כל דבר הופך בה לערך חליפין, לסחורה, מרקס לא גייס את השווי האובייקטיבי ה"סגולי" של הדבר כשלעצמו. במקומו הוא הציב את התפקיד שדברים ממלאים בתהליך החיים הצרכני של בני האדם, שאינו מכיר את השווי הסגולי והאובייקטיבי וגם לא את הערך הסובייקטיבי שנקבע באופן חברתי. בחלוקה השוויונית הסוציאליסטית של כל הטובין לכל מי שעובד, כל דבר מוחשי מתמוסס לכלל תפקיד בתהליך ההתחדשות של החיים ושל כוח העבודה ותו לא.

אלא שבלבול לשוני זה מסגיר רק חלק אחד של הסיפור. הסיבה להיאחזות העיקשת של מרקס במונח "ערך שימוש", כמו גם לניסיונות העקרים המרובים למצוא מקור אובייקטיבי כלשהו – כמו עבודה, אדמה או רווח – ללידת הערכים, היתה שהכל התקשו לקבל את העובדה הפשוטה שאין שום "ערך מוחלט" בשוק החליפין, שהוא הסְפֵרה המתאימה לערכים, ושהחיפוש אחר ערך מוחלט כזה דומה יותר מכול לניסיון לרבע את המעגל. אותו פיחות בערכם של כל הדברים שאותו מגָנים הכל, כלומר אובדנו של כל שווי סגולי, מתחיל עם הפיכתם לערכים או לסחורות, שכן מרגע זה ואילך הם קיימים רק ביחס לדבר־מה אחר שאפשר להשיג במקומם. יחסיות אוניברסלית, קיומו של דבר־מה רק ביחס לדברים אחרים, אובדן השווי הסגולי,

---

39 מרקס, *הקפיטל*, חלק שלישי (Marx-Engles 1933, II, 689).

40 הדוגמא הברורה ביותר לבלבול זה היא תיאוריית הערך של ריקרדו, ובמיוחד אמונתו הנואשת בערך המוחלט (לפרשנויות מצוינות ראו מירדל [Myrdal 1953, 66 ff.] ווייסקוף [Weisskopf 1955, ch. 3]).

העובדה שלשום דבר אין עוד ערך "אובייקטיבי" שאינו תלוי בהערכות המשתנות תמיד של הביקוש וההיצע, כל אלה טבועים במושג הערך עצמו.[41] הסיבה לכך שהתפתחות זו, שנראית בלתי נמנעת בחברת סחר, נעשתה למקור עמוק של אי נחת ובסופו של דבר היוותה בעיה מרכזית במדע הכלכלה החדש, לא היתה אפילו היחסיות כשלעצמה אלא העובדה שהאדם־העושה־במלאכה, שכל פעילותו נקבעת על ידי השימוש הקבוע בסרגלים, במדידות, בכללים ובאמות מידה, לא היה מסוגל לשאת את אובדנם של הסרגלים ואמות המידה ה"מוחלטים". שכן הכסף, ששימש כמובן כמכנה משותף למגוון הדברים כך שאפשר יהיה להחליפם אלה באלה, אינו ניחן כלל בקיום אובייקטיבי ועצמאי החורג מכל השימושים ועמיד בפני כל מניפולציה – קיום שכמותו יש לסרגל או לכל [מכשיר] מדידה אחר ביחס לדברים שהוא אמור למדוד וביחס לאנשים שמשתמשים בהם.

אובדן זה של אמות מידה וכללים אוניברסליים, שבלעדיהם לא ייכון אף פעם שום עולם בידי אדם, הוא מה שזיהה כבר אפלטון בהצעתו של פרוטגורס לקבוע את האדם, יוצר הדברים, ואת השימוש שהאדם עושה בדברים, כמידתם העליונה. הדבר מראה כמה הדוקה הזיקה בין יחסיותו של שוק החליפין לבין המכשיריות הצומחת מתוך עולמו של בעל המלאכה ומן ההתנסות ביצירת דברים. למעשה, היחסיות של שוק החליפין מתפתחת באופן רציף ועקבי מתוך המכשיריות. אבל תשובתו של אפלטון – לא האדם אלא "אלוה הוא מידת כל הדברים" – אינה

---

41 האמת בהערה של אשלי שציטטתי לעיל (הערה 37) נעוצה בעובדה שבימי הביניים לא היה שוק חליפין במלוא מובן המילה. בשביל המורים של ימי הביניים, ערכו של דבר נקבע על ידי שוויו או על ידי הצרכים האובייקטיביים של בני האדם – כמו למשל אצל בורידאן: *valor rerum aestimatur secundum humanam indigentiam* [ערך הדבר נקבע על פי הצרכים האנושיים] – ו"המחיר הצודק" היה בדרך כלל תוצאה של ההערכה הרווחת, אלא ש"בגלל התשוקות המגוונות והמושחתות של האדם, מתברר שכדאי לקבוע את האמצע על פי שיקול דעתם של כמה אנשים חכמים" (Gerson *De contractibus* i. 9, מצוטט אצל O'Brien **1920, 104** ff.). בהיעדר שוק חליפין, אי אפשר היה להעלות על הדעת שערכו של דבר יתבסס אך ורק על היחסים או הפרופורציות בינו לבין דבר אחר. השאלה אפוא היא לאו דווקא אם הערך הוא אובייקטיבי או סובייקטיבי, אלא אם הוא יכול להיות מוחלט או שמא הוא מצביע רק על היחסים בין הדברים.

אלא מחווה ריקה של הטפת מוסר אם באמת, כפי שהניחו בעידן החדש, המכשיריות במסווה של שימושיות מושלת בתחומו של העולם המוגמר באותה בלעדיות שבה היא מושלת בפעילות שבאמצעותה מתהווים העולם וכל הדברים שבתוכו.

23. הקביעות של העולם ושל יצירת האמנות

בין הדברים המקנים למרקם היצירה האנושית את היציבות שבלעדיה הוא לעולם לא יהיה בית מהימן לבני האדם, יש כמה חפצים שלמעשה אין בהם שום תועלת ואף יותר מכך – מכיוון שהם יחידים במינם הם אינם בני־חליפין, ומכאן שהם קוראים תיגר על כל השוואה באמצעות מכנה משותף כמו כסף; אם הם נכנסים לשוק החליפין, אפשר לתמחר אותם רק באופן שרירותי. יותר מכך, המגע הראוי עם יצירת אמנות ודאי אינו ה"שימוש" בה; להיפך, על מנת שתגיע למקום הראוי לה בעולם, יש להרחיקה בקפדנות מכל ההקשר של חפצי שימוש רגילים. באותו אופן יש להרחיקה מן הצרכים והתביעות של חיי היומיום, שאיתם היא באה במגע פחות מכל דבר אחר. לצורך הטיעון אין זה מעלה או מוריד אם חפצי אמנות התאפיינו תמיד בחוסר תועלת, או שמא שירתה האמנות בעבר את מה שקרוי הצרכים הדתיים של בני אדם, כשם שחפצי שימוש רגילים משרתים צרכים רגילים יותר. גם אם המקור ההיסטורי של האמנות היה דתי או מיתולוגי לגמרי באופיו, יעידו העובדות שהאמנות שרדה באופן מזהיר את הניתוק שלה מן הדת, המאגיה והמיתוס.

בגלל קביעותן יוצאת הדופן, יצירות אמנות הן עולמיות בעוצמה רבה יותר מכל הדברים המוחשיים; השפעתם המאכלת של התהליכים הטבעיים כמעט אינה פוגעת בעמידותן, מאחר שהן אינן נתונות לשימושם של יצורים חיים, שימוש שלמעשה לא רק שהוא רחוק מלממש את התכלית הטבועה בהן – כפי שתכלית הכסא מתממשת כאשר יושבים עליו – אלא שהוא יכול רק להרוס אותן. על כן, העמידות שלהן היא מסדר גבוה יותר מזה שכל הדברים זקוקים לו לשם עצם קיומם; היא יכולה להגיע לידי קביעות לאורך הדורות. בַּקביעות הזו, עצם היציבות של מרקם היצירה האנושית, שלעולם לא תוכל להיות מוחלטת מפני שמכלול זה מאוכלס על ידי בני תמותה ומשמש אותם,

משיגה ייצוג משל עצמה. בשום מקום אחר לא מופיעה העמידות של עולם הדברים לכשעצמה בצורה טהורה וברורה כל כך, ועל כן בשום מקום אחר אין עולם־הדברים הזה מגלה את עצמו בצורה מרהיבה כל כך בתור ביתם האלמותי של יצורים בני תמותה. דומה הדבר כאילו היציבות העולמית נעשית גלויה לעין בקביעותה של האמנות, כך שתחושה מטרימה של אלמותיות – לא אלמותיות הנפש או החיים אלא האלמותיות של משהו אלמותי שהשיגו ידיים בנות תמותה – מקבלת נוכחות מוחשית שבכוחה להאיר ולהיראות, להשמיע צליל ולהישמע, לדבר ולהיקרא.

המקור המיידי של יצירת האמנות הוא הכשירות האנושית למחשבה, כשם שנטייתו של האדם "לסחור ולהמיר" היא המקור של חפצי חליפין, וכשם שיכולתו להשתמש היא המקור של חפצי השימוש. אלו הן כשירויות של האדם ולא רק תכונות של החיה האנושית כמו תחושות, רצונות וצרכים, שאליהן הן קשורות ואשר תכופות מהוות את תוכנן. תכונות אנושיות כאלה, בדיוק כמו התכונות המקבילות של מיני חיות אחרים, אינן קשורות לעולם שהאדם בורא בתור ביתו על פני הארץ, ואילו כוננו התכונות האלה סביבה מעשה אדם עבור החיה האנושית, כי אז היה זה לא־עולם, תוצר של האצלה ולא של בריאה. מחשבה קשורה לתחושה ומחוללת תמורה בדכדוך האילם והעילג של התחושה, כשם שהחליפין מחוללים תמורה בחמדנות העירומה של התשוקה והשימוש מחולל תמורה בכמיהה הנואשת של הצרכים – עד שכולם מתאימים להיכנס לעולם, להפוך לדברים, להתגלם בחפצים. בכל אחד מהמקרים, כשירות אנושית שמעצם טבעה היא תקשורתית ופתוחה־לעולם חורגת [מגבולותיה] ושולחת אל העולם תעצומה חדורת להט המשתחררת מכליאתה בעצמי.

במקרה של יצירות אמנות, ההתגלמות בחפץ היא יותר מסתם תמורה; מדובר בשינוי־צורה גמור, מטמורפוזה אמיתית, שבה כביכול מתהפך מהלכו של הטבע, הרוצה שכל אש תבער עד שתכלה לאפר, ואפילו העפר יכול להתלקח בלהבה.[42] יצירות אמנות הן

42 הטקסט מתייחס לשיר של רילקה על אמנות, המתארת שינויי צורה תחת הכותרת "כישוף": "מתוך תמורות שאין לתארן נובעות / צורות שכאלה: ראה! וקדש! / אנו סובלים זאת תכופות: להבות לאפר נעשות; / אך

דברים שנחשבו (thought things), אבל אין הדבר מונע את היותן דברים. תהליך המחשבה כשלעצמו אינו מייצר ויוצר (fabricates) דברים מוחשיים, כגון ספרים, ציורים, פסלים, יצירות מוסיקליות, כשם שהשימוש כשלעצמו אינו מייצר ויוצר בעצמו בתים ורהיטים. ההתגלמות בחפץ המתחוללת כאשר כותבים משהו, מציירים דימוי, מכיירים דמות, מלחינים נעימה, קשורה כמובן למחשבה שקדמה לה, אבל מה שהופך בפועל את המחשבה למציאות ויוצר דברי מחשבה היא אותה מלאכה שבאמצעות המכשיר הקדמוני, ידי אדם, יוצרת את יתר הדברים העמידים המרכיבים את מרקם היצירה האנושית.

הזכרנו קודם לכן שאותה התגלמות בחפץ ובחומר, שבלעדיה לא תוכל שום מחשבה להיעשות לדבר מוחשי, כרוכה תמיד בתשלום והמחיר הוא החיים עצמם: "הרוח החיה" חייבת לשרוד תמיד ב"אות המתה", היעדר חיות שממנו היא יכולה להינצל רק כאשר האות המתה באה שוב במגע עם חיים שמוכנים להקימה לתחייה, אף שהחייאה זו של המתים חולקת עם כל הדברים החיים [את ההכרח] שגם היא תמות שוב. עם זאת, אף שהיעדר החיות הזה נוכח איכשהו בכל אמנות ומצביע, כביכול, על המרחק בין ביתה המקורי של המחשבה בליבו או בראשו של האדם לבין היעד הסופי שלה בעולם, הוא משתנה מאמנות אחת לרעותה. במוסיקה ובשירה, שהן האמנויות ה"מטריאליסטיות" פחות מכול מפני ש"חומריותן" עשויה מצלילים ומלים, ההתגלמות בחפץ והמלאכה הכרוכה בה נותרות מינימליות. המשורר הצעיר וילד הפלא המוסיקלי יכולים להגיע לשלמות בלי הרבה ניסיון ואימון – תופעה שכמעט אין דומה לה בציור, בפיסול או באדריכלות.

מבין האמנויות, השירה, שהחומר שלה הוא השפה, היא אולי האנושית ביותר והעולמית פחות מכול, זו שבה מוצר הקצה נשאר קרוב יותר מכול למחשבה שהולידה אותו. עמידותו של שיר מופקת באמצעות דחיסה, כך שכביכול שפה המדוברת במרב הדחיסות והריכוז היא כשלעצמה פואטית. ההיזכרות, *mnēmosynē*, אם המוזות, נהפכת כאן במישרין לזיכרון, והאמצעי שבו מחולל המשורר את התמורה הזו

באמנות: האבק נעשה ללהבת אש. // הנה הכישוף. לתחומו של הקסם / המילה המוכרת כמטפסת מעלה נדמית.../ אך למעשה היא כקריאתו של התור / הקורא ליונה לא נראית" (Rilke 1950, תרגם: גלילי שחר).

הוא הקצב, שבאמצעותו מתקבע השיר בזיכרון כמעט מאליו. קרבה זו לזיכרון החי היא שמאפשרת לשיר להישאר, להחזיק בעמידותו, מחוץ לעמוד הכתוב או המודפס; ואף ש"איכותו" של השיר אולי כפופה למגוון של אמות מידה, ה"קליטות" שלו היא שתקבע באופן בלתי נמנע את העמידות שלו, כלומר את הסיכוי שלו להתקבע לתמיד בזיכרון של האנושות. מכל דברי המחשבה, השירה היא הקרובה ביותר למחשבה, ושיר הוא פחות דבר מכל יצירת אמנות אחרת; עם זאת, אפילו שיר, ואין זה משנה למשך כמה זמן התקיים בתור מילה מדוברת שחיה בזיכרון המשורר ובזיכרונם של אלה שהאזינו לו, בסופו של דבר "ייעשה", כלומר ייכתב ויהפוך לדבר מוחשי בין דברים [אחרים], מפני שההיזכרות ומתת הזיכרון, שמהם נובעת כל תשוקה להתגבר על הכיליון, זקוקים לדברים מוחשיים שיזכירו להם, אחרת הם יִכלו בעצמם.[43]

מחשבה והכרה (cognition) אינן זהות. המחשבה, מקורן של יצירות אמנות, באה לידי ביטוי ללא תמורה או שינוי־צורה בכל פילוסופיה דגולה, ואילו הביטוי הגלוי העיקרי של התהליכים הקוגניטיביים שבאמצעותם אנחנו רוכשים ידע ומאחסנים אותו מצוי במדעים. ההכרה חותרת תמיד למטרה מוגדרת, שאותה יכולים להציב שיקולים פרקטיים כמו גם "סקרנות בטלה"; אבל ברגע שמושגת המטרה הזו, תם התהליך ההכרתי. למחשבה, לעומת זאת, אין תכלית וגם לא מטרה מחוץ לעצמה, והיא אפילו לא מייצרת תוצאות; לא רק

---

43 הביטויים "לעשות שיר" (אנגלית – make a poem) או "לעשות חרוז" (צרפתית – *faire des vers*), המשמשים לתיאור פעילותו של המשורר, כבר מתייחסים להתגלמות זו בחפץ. כך גם המילה הגרמנית *dichten*, שמגיעה כנראה מהמילה הלטינית *dictare*: "לרשום את פעילות החשיבה הרוחנית או להניע אותנו לרשום" (Grimm 1854); טענה זו נכונה גם אם, כפי שמציע עכשיו המילון האטימולוגי של קלוגה וגצה (Kluge/Götze 1951), המילה נגזרת מ־*tichen*, מילה עתיקה שהוחלפה לימים במילה *schaffen* [להסתדר, לשים, לעשות], שהיא עצמה אולי קשורה למילה הלטינית *fingere*. במקרה כזה, גם הפעילות הפואטית המייצרת את השיר לפני היכתבו נתפסת כ"עשייה". כך הילל דמוקריטוס את כישרונו הנשגב של הומרוס, ש"בנה קוסמוס מכל מיני מילות שיר" – *epeōn kosmon etektēnato pantoiōn* (Freeman 1948, B21, p. 97). אותו דגש על אומנותם של המשוררים נמצא בביטוי היווני לאמנות השירה: *tektōnes hymnōn*.

הפילוסופיה התועלתנית של האדם־העושה־במלאכה, אלא גם אנשי פעולה ואוהבי התוצאות במדעים, מעולם לא עייפו מלציין עד כמה המחשבה היא לחלוטין "חסרת תועלת" – למעשה, חסרת תועלת לא פחות מיצירות האמנות שהיא מולידה. ואפילו על אותם תוצרים חסרי תועלת אין המחשבה יכולה לתבוע זכות, מפני שלמעשה גם הם, כמו השיטות הפילוסופיות הגדולות, אינם יכולים להיקרא תוצאות של מחשבה טהורה במלוא מובן המילה, שכן את תהליך המחשבה הזה בדיוק צריך האמן או הפילוסוף הכותב לקטוע ולשנות על מנת לגלם את עבודתו בחפץ חומרי. פעילות המחשבה עיקשת וחזרתית כמו החיים עצמם, והשאלה אם בכלל יש למחשבה איזו משמעות היא אותה חידה חסרת מענה כמו השאלה לגבי משמעות החיים; הקיום האנושי כולו חדור בתהליכי המחשבה באופן כה אינטימי, עד שראשיתה ואחריתה מתלכדות עם ראשיתם ואחריתם של החיים האנושיים עצמם. המחשבה, אם כן, אינה בשום פנים ואופן נחלתו הבלעדית של האדם־העושה־במלאכה, אף שהיא מולידה אצלו את פסגת היצרנות [של דברים] מן העולם. היא מתחילה להתבלט בתור מקור ההשראה שלו רק כאשר הוא מרחיק מעבר לעצמו כביכול ומתחיל לייצר דברים חסרי תועלת, חפצים שאינם קשורים לחומר או לצרכים אינטלקטואליים, לא לצרכים הפיזיים של האדם וגם לא לצמא שלו לידע. ההכרה, לעומת זאת, שייכת לכל, ולא רק לתהליכי מלאכה אינטלקטואליים או אמנותיים; כמו מלאכת היצירה עצמה, זהו תהליך עם התחלה וסוף, שאפשר לבחון את תועלתו וכאשר אינו מייצר תוצאות הוא נכשל, כשם שמלאכת הנגר נכשלת כשהוא בונה שולחן בעל שתי רגליים. תהליכי ההכרה במדעים אינם שונים בבסיסם מתפקודה של ההכרה במלאכת היצירה; תוצאות מדעיות המיוצרות באמצעות הכרה מתווספות למרקם היצירה האנושית כמו כל הדברים האחרים.

זאת ועוד, את המחשבה ואת ההכרה גם יחד יש להבחין מן הכוח לחשיבה לוגית, המתגלה בפעולות כמו גזירת מסקנות מהיגדים אקסיומטיים או ברורים מאליהם, הכפפה של מופעים פרטיקולריים לכללים כלליים, או טכניקות לפיתוח שרשורים עקביים של מסקנות. כשירויות אנושיות אלה מציגות לפנינו, למעשה, כוח מוחי שביותר ממובן אחד דומה יותר מכול לכוח העבודה שהחיה האנושית מפתחת

בחילוף החומרים שלה עם הטבע. את התהליכים המנטליים הניזונים מכוח המוח אנו מכנים בדרך כלל אינטליגנציה, ואת האינטליגנציה הזו אפשר, למעשה, למדוד במבחני אינטליגנציה, כפי שאפשר למדוד כוח גופני באמצעים אחרים. את החוקים שלהם, חוקי הלוגיקה, אפשר לגלות כמו שמגלים חוקי טבע אחרים, מפני שבסופו של דבר הם מעוגנים במבנה המוח האנושי, ואצל יחיד נורמלי ובריא הם ניחנים באותו כוח כפייה כמו הכורח המניע שמסדיר את התפקודים האחרים של גופינו. מבנה המוח האנושי הוא שמאלץ אותו להכיר בכך ששתיים ועוד שתיים הם ארבע. אילו באמת היה האדם חיה־רציונלית (*animal rationale*) במובן שבו הבין העידן המודרני את המונח, כלומר, אילו היה זן של חיה הנבדלת מחיות אחרות בזכות כוח מוחי נעלה יותר שבו ניחנה, אזי המכונות האלקטרוניות שהומצאו לא מכבר – אותן מכונות שלעתים מטילות מורא על ממציאיהן ולעתים נוסכות בהם בלבול, בהיותן "אינטליגנטיות" יותר מיצורים אנושיים במידה כה מרשימה – אכן היו אישי מכונה בזעיר אנפין (homunculi). אבל למעשה, כמו כל המכונות, הן רק בבחינת תחליפים ומשפרים מלאכותיים של כוח העבודה האנושי, הדבקים בשיטה הזכורה לטוב של כל חלוקת עבודה – לפרק כל תפעול לתנועות הפשוטות ביותר המרכיבות אותו, כגון החלפת הכפל בפעולת חיבור חוזרת ונשנית. עליונות כוחה של המכונה מתגלה במהירותה, העולה בהרבה על זו של כוח המוח האנושי; בזכות אותה מהירות על אנושית יכולה המכונה לוותר על כפל, שהוא האמצעי הטכני הקדם־אלקטרוני להאיץ את פעולת החיבור. מחשבי־הענק מוכיחים רק שהעידן המודרני טעה בהאמינו עם הובס שהרציונליות, במובנה כ"חישובים עם תוצאות", היא הנעלה והאנושית ביותר מבין כשריו של האדם, וכי הפילוסופים של החיים והעבודה – מרקס, ברגסון או ניטשה – צדקו כשראו באינטליגנציה מסוג זה, שבטעות נחשבה בעיניהם כתבונה, רק תפקוד של תהליך החיים עצמו, או כפי שניסח זאת יום, "שפחת התאוות" ותו לא. כמובן, כוח מוחי זה והתהליכים הלוגיים המשכנעים שהוא מחולל אינם מסוגלים להקים עולם – הם חסרי עולם לא פחות מן התהליכים הכפויים של החיים, העבודה והצריכה.

אחד הפערים הבולטים בכלכלה הקלאסית הוא שלאותם תיאורטיקנים שהתגאו בעקביותה של השקפתם התועלתנית היתה

בדרך כלל תפיסה מעורפלת למדי של התועלתיות עצמה. ככלל, הם היו מודעים היטב לכך שהיצרנות המיוחדת למלאכה מצויה פחות בשימושיות שלה ויותר בכושרה לייצר עמידות. מכוחה של הסתירה הזו, הם מודים במובלע שהפילוסופיה התועלתנית שלהם עצמם אינה נאמנה למציאות. שכן אף שעמידותם של דברים רגילים אינה אלא השתקפות חלושה של הקביעות שאליה יכולים להגיע הדברים העולמיים מכל, יצירות אמנות, משהו מן הסגולה הזאת – שאפלטון ראה בה סגולה אלוהית בגלל קרבתה לאלמוּתיוּת – טבוע בכל דבר מעצם היותו דבר; וסגולה זו, או חסרונה, היא בדיוק מה שנִגלה בצורתו [של דבר] ועושה אותו יפה או מכוער. כמובן, חפץ שימוש רגיל אינו מיועד להיות יפה ואין צורך שיהיה מיועד לכך; עם זאת, כל מה שיש לו איזושהי צורה והוא נראה לעין אינו יכול שלא להיות יפה, מכוער, או משהו בין זה לזה. כל דבר שישנו חייב להופיע, ושום דבר אינו יכול להופיע ללא צורה משל עצמו; מכאן שלמעשה אין בנמצא דבר שאינו חורג בדרך כלשהי מן השימוש הפונקציונלי שלו, וחריגה זו, יופיו או כיעורו, זהה עם הופעה בפומבי והיראות. מאותה סיבה, כלומר מעצם העובדה שהוא קיים בעולם, חורג כל דבר גם מן הספֵּרה של המכשיריות הטהורה ברגע שנשלמת עשייתו. אמת המידה שבה נמדדת המצוינות של הדבר לעולם אינה שימושיות גרידא, כאילו שולחן מכוער ימלא את אותה פונקציה כמו שולחן יפה, אלא התאמתו או אי התאמתו לאופן שבו הוא אמור להיראות, ובשפה אפלטונית אין זו אלא התאמתו או אי התאמתו *לאידוס* (*eidos*) או לאידיאה, לדימוי המנטלי או מוטב לדימוי שרואה העין הפנימית, הקודם לביאתו [של החפץ] לעולם ומוסיף להתקיים אחרי הריסתו הפוטנציאלית. במלים אחרות, אפילו חפצי שימוש אינם נמדדים רק על פי הצרכים הסובייקטיביים של בני האדם, אלא גם על פי אמות המידה האובייקטיביות של העולם שבו הם ימצאו את מקומם – כדי להישאר, להיראות ולְשַמֵּש.

עולם הדברים מעשה ידי אדם, מרקם היצירה האנושית שהקים האדם־העושה־במלאכה, נעשה בית לאנשים בני תמותה, שיציבותו תשרוד ותאריך ימים יותר מן התנועה המשתנה תמיד של חייהם ופעולותיהם רק עד כמה שהוא חורג הן מן הפונקציונליות גרידא של הדברים שיוצרו לצריכה והן מן התועלת גרידא של חפצים שנוצרו

לשימוש. החיים במובן הלא ביולוגי שלהם, משך הזמן שיש לכל אדם בין הלידה והמוות, מגלים את עצמם בפעולה ובדיבור, שחולקים שניהם את אותו חוסר תוחלת מהותי המאפיין את החיים. "עשיית מעשי גדולה ונשיאת דברי גדולה" לא תותיר שום עקבה, שום תוצר שעשוי להיוותר על עומדו לאחר שיחלפו רגע הפעולה והמילה המדוברת. אם החיה־העובדת זקוקה לעזרת האדם־העושה־במלאכה כדי להקל על עבודתה ולסלק את כאבה, ואם בני התמותה זקוקים לעזרתו כדי להקים בית על פני הארץ, הרי שבני האדם הפועלים והמדברים זקוקים לעזרתו של האדם־העושה־במלאכה בשיא יכולתו, כלומר [הם זקוקים] לעזרתם של האמן, של המשוררים וההיסטוריוגרפים, של בנאי האנדרטאות או הסופרים, מפני שבלעדיהם התוצר היחיד של פעילותם, הסיפור שהם מבצעים ומספרים, לא ישרוד כלל. על מנת להיות מה שהעולם תמיד נועד להיות, בית לבני האדם בתקופת חייהם על פני הארץ, חייב מרקם היצירה האנושית להיות מקום מתאים לפעולה ולדיבור, לפעילויות שהן לא רק חסרות כל תועלת לצרכי החיים אלא גם שונות לגמרי באופיין משלל הפעילויות של מלאכת היצירה המייצרות את העולם עצמו ואת כל הדברים שבתוכו. איננו צריכים לבחור כאן בין אפלטון לפיתגורס, או להחליט מי צריך להיות מידת כל הדברים, האדם או האל; מה שוודאי הוא שהמידה אינה יכולה להיות הכורח המניע של החיים הביולוגיים ושל העבודה וגם לא המכשיריות התועלתנית של מלאכת היצירה ושל השימוש.

ניתן לשאת בכל המכאובים אם שוזרים אותם לסיפור או מספרים עליהם.
איזק דינסן.[1]

בכל מעשה שעושה גורם פעיל, אם משום צורך טבעי ואם משום הערכת רצונו, הריהו מבקש בעיקרו של דבר לבטא את דמותו הגולמית שלו. ומכאן יוצא, שכל גורם פעיל נהנה לפי שיעורם של [מעשיו] הללו, שהרי הכל שואף אל קיום עצמותו, ותוך כדי פעילותו מגדיל הגורם הפעיל את עצמותו. הא למדת, שטבעית היא ההנאה, אותה הנאה הכרוכה תמיד בדברים שאליהם אתה שואף. לא יפעל איפוא פעולה כלשהי אלא מי שמסוגל להיות מופעל בפועל.
דנטה אליגיירי, *על המונרכיה*.[2]

24. היחשפות האדם הפועל בדיבור ובפעולה

הריבוי האנושי, התנאי הבסיסי של הפעולה והדיבור גם יחד, מאופיין בכפל־פנים של שוויון והתבדלות או התבחנות. אם בני האדם לא היו שווים, הם לא היו יכולים להבין זה את זה ואת אלה שקדמו להם וגם לא לתכנן תוכניות לעתיד ולחזות את הצרכים של אלה שיבואו אחריהם. אם בני האדם לא היו מובחנים זה מזה – כל יצור אנושי מובחן מכל בן אנוש אחר שישנו, שהיה או שיהיה אי פעם – הם לא היו זקוקים לדיבור או לפעולה כדי שיבינו אותם. די היה בסימנים ובצלילים שבעזרתם אפשר לתקשר צרכים ורצונות מיידיים וזהים.

מובחנות אנושית אינה זהה לאחרות – אותה תכונה מוזרה של alteritas, שבה ניחן כל דבר שישנו ושעל כן היתה, בפילוסופיה של ימי הביניים, אחד מארבעת האפיונים הבסיסיים והאוניברסליים של

1 דינסן, דברים בראיון עם בנט מון, 1957 Mohn.
2 דאנטה 1961, 82.

ההוויה, מעבר לכל תכונה פרטיקולרית. אמת, האחרוּת היא היבט חשוב של הריבוי, הסיבה שבגללה כל ההגדרות שלנו הן הבחנות, שבגללה איננו מסוגלים לומר מהו דבר כלשהו מבלי להבחין אותו מדבר אחר. האחרות בצורתה המופשטת ביותר מצויה רק בהתרבות גרידא של חפצים לא אורגניים, בעוד שכל חיים אורגניים כבר מראים גוונים והבחנות, אפילו בין פרטים של אותו מין. אבל רק האדם יכול לבטא את ההבחנה הזו ולהבחין את עצמו, ורק הוא יכול לתקשר את עצמו ולא רק משהו – צמא או רעב, חיבה או עוינות או פחד. אצל האדם, האחרות, המשותפת לו ולכל דבר שישנו, והמובחנות, המשותפת לו ולכל דבר חי, נעשות לייחודיות, והריבוי האנושי הוא הריבוי הפרדוקסלי של ישים יחידים במינם.

הדיבור והפעולה חושפים את המובחנות הייחודית הזאת. באמצעותם, בני אדם מבחינים את עצמם במקום להיות רק מובחנים; הם האופנויות שבהן יצורים אנושיים מופיעים זה בפני זה, לא כאובייקטים פיזיים אלא בתור בני אדם. הופעה זו, להבדיל מקיום גופני גרידא, נשענת על יוזמה, אבל זו יוזמה שאף יצור אנושי אינו יכול להימנע ממנה ולהישאר אנושי. אין זה נכון ביחס לשום פעילות אחרת בחיי המעש. בני אדם יכולים בהחלט לחיות בלי לעבוד, הם יכולים לאלץ אחרים לעבוד בשבילם, והם יכולים בהחלט לגמור בליבם להשתמש בעולם הדברים וליהנות ממנו בלי להוסיף לו בעצמם אפילו חפץ שימושי אחד; חייו של הנצלן או בעל העבדים וחייו של הטפיל אולי אינם צודקים, אבל אין ספק שהם אנושיים. חיים ללא דיבור וללא פעולה, לעומת זאת – וזהו אורח החיים היחיד המתנער באמת ובתמים מכל הופעה ומכל דבר הבל במובן המקראי של המונח – הם פשוטו כמשמעו מתים מבחינת העולם; הם חדלו להיות חיים אנושיים משום שאינם נחיים עוד בין בני אדם.

במילה ובמעשה (deed) אנחנו מכניסים את עצמנו אל העולם האנושי, וכניסה זו היא כמו לידה שנייה, שבה אנחנו מאשרים ומקבלים על עצמנו את העובדה הגולמית של הופעתנו הפיזית המקורית. כניסה זו אינה נכפית עלינו בשל הכורח, כמו העבודה, והיא אינה מונעת על ידי תועלת, כמו המלאכה. נוכחותם של אחרים שאולי אנו מבקשים את חברתם עשויה לדרבן אותה, אבל לעולם אין היא מותנית על ידם; הדחף שלה נובע מההתחלה שבאה לעולם בשעה שנולדנו ושאליה

אנחנו מגיבים בהתחילנו משהו חדש מיוזמתנו.[3] לפעול, במובן הכללי ביותר של המילה, פירושו לנקוט יוזמה, להתחיל (כפי שמעידה המילה היוונית *archein* – "להתחיל", "להוביל" ובסופו של דבר "לשלוט"), לגרום למשהו לנוע (וזאת המשמעות המקורית של המילה הלטינית *agere*). עקב היותם *initium*, חדשים זה מקרוב באו ומתחילים מכוח הלידה, נוקטים בני האדם יוזמה (initiative), מדורבָּנים לפעולה. "כדי שתהיה התחלה, נברא אדם [כמי] שאיש לא היה לפניו", כתב אוגוסטינוס בפילוסופיה הפוליטית שלו.[4] התחלה זו אינה זהה לתחילת העולם;[5] אין זו התחלה של משהו אלא של מישהו, שהוא עצמו מתחיל. עם בריאת האדם בא לעולם עקרון ההתחלה עצמו, וזו כמובן רק דרך אחרת לומר שעקרון החירות נברא כשנברא האדם אך לא לפני כן.

מטבעה של התחלה שמשהו חדש, שאי אפשר לצפות לו מתוך כל מה שאולי התרחש לפניו, יוצא לדרך. תו אופי זה של דבר מה בלתי צפוי ומפתיע טבוע בכל ההתחלות ובכל המקורות. כך, המקור [להתפתחות] חיים מן החומר הלא־אורגני הוא תהליכים לא־אורגניים שסבירותם קטנה לאין סוף, וכך גם היווצרות כדור הארץ כשמתבוננים בה מנקודת המבט של תהליכים ביקום, או התפתחותם

---

3 תיאור זה מקבל חיזוק מממצאים חדשים בפסיכולוגיה ובביולוגיה, המדגישים גם את הזיקה הפנימית בין דיבור ופעולה, את הספונטניות ואת היעדר התכלית הפרקטית שלהם. ראו במיוחד Gehlen 1955, ש[ספרו] מספק סיכום מצוין של התוצאות והפרשנויות של המחקר המדעי בן זמננו ומכיל שפע של תובנות רבות ערך. העובדה שגלן, כמו המדענים שעל ממצאיהם הוא מבסס את התיאוריות שלו, מאמין שכשירויות אלה, המיוחדות לבני אנוש, הן גם "צורך ביולוגי", כלומר שהן נחוצות לאורגניזם חלש ולוקה בהתאמתו הביולוגית כמו האדם, אינה נוגעת לענייננו כאן.

4 *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* [בגוף הטקסט במקור] (Augustine 1948, xii. 20, pp. 200-3).

5 לפי אוגוסטינוס, השתיים כה שונות עד שהוא השתמש במילה אחרת כדי לציין את ההתחלה שהיא האדם (*initium*), ואילו את ראשית העולם ציין במילה *principium*, שהיא התרגום המקובל של ['ראשית'] בפסוק הראשון במקרא. כפי שאפשר לראות בעיר *האלוהים* (xi, 32), אוגוסטינוס ייחס למילה *principium* משמעות הרבה פחות רדיקלית; ראשית העולם "אין פירושה ששום דבר לא נעשה לפני כן (שכן המלאכים כבר נעשו)", ואילו במשפט המצוטט לעיל, המתייחס לאדם, הוא מוסיף במפורש שאף אחד לא היה לפניו.

של חיים אנושיים מתוך חיים חייתיים. החדש תמיד מתרחש כנגד כל הסיכויים וההסתברויות של חוקי הסטטיסטיקה, שמכל הבחינות היומיומיות, הפרקטיות, כמוהם כוודאות; לכן תמיד מופיע החדש כשהוא מחופש לנס. העובדה שהאדם מסוגל לפעולה פירושה שאפשר לצפות ממנו לבלתי צפוי, שהוא מסוגל לבצע את מה שהוא בלתי סביר עד לאינסוף. וגם זה אפשרי רק משום שכל אדם הוא ייחודי, כך שבכל לידה בא לעולם משהו חדש ומיוחד במינו. ביחס למישהו הזה, שהוא יחיד במינו, אפשר באמת לומר שאף אחד לא היה שם לפניו. אם הפעולה כהתחלה מקבילה לעובדת הלידה, אם היא מימוש התנאי האנושי של הולדת (natality), אזי הדיבור מקביל לעובדת המובחנות והוא מימושו של התנאי האנושי של הריבוי, כלומר של חיים כיצור מובחן וייחודי בקרב שווים.

הפעולה והדיבור קשורים וקרובים כל כך זה לזה מפני שהמעשה (act) הקדמוני והאנושי במובהק חייב להכיל בה בעת את התשובה לשאלה שנשאל כל מי שזה עתה הגיע/ה: "מי את/ה?". כשמישהו מדבר ועושה, הוא חושף במובלע מיהו; עם זאת, ברור שהזיקה בין דיבור לגילוי קרובה בהרבה מהזיקה בין פעולה לגילוי,[6] כשם שהזיקה בין פעולה והתחלה קרובה יותר מאשר הזיקה בין דיבור להתחלה, אף על פי שמעשים רבים, ואפילו רובם, מבוצעים בצורת דיבור. מכל מקום, ללא דיבור שילווה אותה, הפעולה תאבד לא רק את אופייה המְגַלֶּה אלא גם, ומאותה סיבה, את הסובייקט שלה, כביכול; לא בני אדם פועלים אלא רובוטים מבצעים הם שישיגו את מה שמנקודת מבט אנושית ייוותר מחוץ לכלל הבנה. פעולה ללא דיבור לא תהיה עוד פעולה מפני שלא יהיה עוד שחקן־פועל (actor), והשחקן, עושה המעשים, אפשרי רק אם הוא באותה עת גם נושא דברים. הפעולה שהוא מתחיל בה נחשפת באנושיותה באמצעות המילה, ואף שאפשר לתפוס את המעשה [deed] שלו בהופעתו הפיזית הגולמית ללא ליווי מילולי, הוא נעשה רלוונטי רק באמצעות המילה המדוברת, שבה הוא מזהה את עצמו בתור השחקן־הפועל ומכריז מה הוא עושה, מה עשה ומה הוא מתכוון לעשות.

---

6 מסיבה זו אומר אפלטון ש־*lexis* ("דיבור") דבק באמת יותר מ־*praxis* [מעשה].

שום ביצוע (performance) אנושי אחר אינו דורש דיבור באותה מידה כמו הפעולה. בכל הביצועים האחרים ממלא הדיבור תפקיד משני, בתור אמצעי תקשורת או סתם ליווי למשהו שיכול להיעשות גם בשתיקה. נכון שהדיבור שימושי מאוד בתור אמצעי לתקשורת ול[מסירת] מידע, אבל בתפקיד זה יכולה להחליף אותו שפת סימנים, שאולי אף תתגלה כשימושית ומועילה ממנו להעברת משמעויות מסוימות, כפי שקורה במתמטיקה ובדיסציפלינות מדעיות אחרות או בצורות מסוימות של עבודת צוות. באותו אופן, נכון גם שכושרו של האדם לפעול, ובמיוחד לפעול בתיאום [עם אחרים], שימושי מאוד למטרות של הגנה עצמית או בחתירה למימוש אינטרסים; אבל אם לא היה כאן שום דבר זולת השימוש בפעולה כאמצעי להשגת מטרה, ברור שאת אותה מטרה אפשר היה להשיג בקלות רבה יותר באמצעות אלימות דוממת. הפעולה נראית אפוא כתחליף לא יעיל במיוחד לאלימות, כשם שמנקודת מבט של תועלת גרידא, הדיבור נראה כתחליף מגושם לשפת סימנים.

בפעולה ובדיבור בני אדם מראים מי הם, מגלים באופן פעיל את הזהויות האישיות הייחודיות שלהם וכך יוצרים (make) את הופעתם בעולם האנושי; הזהויות הפיזיות שלהם, לעומת זאת, מופיעות ללא שום פעילות מצידם, בצורה הייחודית של הגוף ובצליל הקול. חשיפה זו של ה"מיהו" [של] מישהו מסוים, בניגוד לשאלה "מה הוא" – מהן תכונותיו, כישרונותיו, יכולותיו ומגרעותיו, שאותן הוא עשוי להציג לראווה או להצניע – מובלעת בכל מה שהוא אומר ועושה. אפשר להצניע [את ה"מי" של מישהו] רק בשתיקה גמורה ובפסיביות מושלמת, אבל כמעט אף פעם אין להשיג את חשיפתו כמטרה שהוצבה במכוון, כאילו אדם מחזיק בבעלותו את ה"מי" הזה והוא יכול להיפטר ממנו באותו אופן שבו יש לו תכונות והוא יכול להיפטר מהן. להיפך, סביר מאוד שאותו "מי", שמופיע לאחרים בצורה כה ברורה ומובהקת, נותר חבוי מן היחיד האישי (person) עצמו, כמו הדיימון (daimōn) בדת היוונית, המלווה כל אדם לכל אורך חייו כשהוא מציץ תמיד מאחוריו, מעבר לכתפו, וכך נגלה רק לאלה שפוגשים בו.

אותו אופי מגלה של הדיבור והפעולה מתבלט כאשר אנשים נמצאים עם אחרים ולא בעדם או נגדם – כלומר בצוותא אנושי פשוט. אף אחד אינו יודע את מי הוא חושף כשהוא מסגיר את עצמו במעשה

(deed) ובדיבור, ולמרות זאת עליו לרצות להסתכן בחשיפה – ומכך מנועים הן עושה הטוב, שצריך להיות נטול עצמי ולשמור על אלמוניות מוחלטת, והן הפושע, שצריך להסתיר את עצמו מאחרים. שניהם טיפוסים בודדים, האחד בעד או למען כל בני האדם והאחר נגדם; על כן הם נשארים מחוץ לתחום היחסים בין בני אנוש, ומבחינה פוליטית הם דמויות שוליות שלרוב נכנסות לזירה ההיסטורית בתקופות של שחיתות, התפוררות ופשיטת רגל פוליטית. בגלל הנטייה הטבועה בה לחשוף את מי שפועל יחד עם האקט, כדי להופיע במלואה זקוקה הפעולה לזוהר הבוהק שפעם קראנו לו תהילה, המתאפשר רק בתחום הפומבי.

ללא חשיפתו של מי שפועל ב[שעת] מעשה (act), הפעולה מאבדת את אופייה המיוחד ונעשית עוד צורה אחת של הישג בין רבות אחרות. למעשה, במקרה כזה היא אמצעי למטרה לא פחות מכפי שהעשייה (making) היא אמצעי לייצור של חפץ. הדבר קורה כל אימת שהצוותא האנושי הולך לאיבוד, כלומר כאשר בני אדם הם רק בעד אנשים אחרים או נגדם, כמו למשל בלוחמה המודרנית, שם יוצאים בני אדם לפעולה ומשתמשים באמצעי אלימות על מנת להשיג מטרות מסוימות למען הצד שלהם ונגד האויב. במקרים אלה, שכמובן התקיימו מאז ומתמיד, הדיבור אכן נעשה "סתם דַּבֶּרֶת", עוד אמצעי אחד לקראת המטרה ותו לא, בין שהוא משמש להונאת האויב ובין שהוא מסנוור את כולם בדברי תעמולה; המלים אינן מגלות כאן דבר, החשיפה מגיעה רק מן המעשה עצמו, והישג זה, כמו כל ההישגים האחרים, אינו יכול לחשוף את ה"מי", את הזהות הייחודית והמובחנת של מי שפועל.

במקרים אלה מאבדת הפעולה את התכונה שבזכותה היא חורגת מכלל פעילות יצרנית גרידא, אשר – מהעשייה הצנועה של חפצי שימוש ועד ליצירה חדורת ההשראה של יצירות אמנות – אין לה יותר משמעות מזו המתגלה בתוצר המוגמר ואינה מתכוונת לַהַראות יותר ממה שנגלה לעין בבירור בסוף תהליך הייצור. פעולה בלי שם, בלי "מי" שקשור אליה, היא חסרת משמעות, ואילו יצירת אמנות שומרת על הרלוונטיות שלה בין שאנו יודעים את שמו של הרב־אמן ובין שלא. האנדרטאות ל"חייל האלמוני" [שהוקמו] אחרי מלחמת העולם הראשונה מעידות על הצורך שעדיין התקיים אז בהאדרה, במציאת איזשהו "מי", מישהו מזוהה שארבע שנים של טבח המוני היו אמורות

לגלות. תסכול המשאלה הזו, וחוסר הרצון להשלים עם העובדה הברוטלית שמי שפעל במלחמה היה למעשה אף־אחד, הם שהובילו להקמתן של האנדרטאות ל"אלמונים", לכל אלה שהמלחמה כשלה מלהפוך אותם לידועים וכך גזלה מהם לא את ההישג שלהם אלא את הדרת כבודם האנושי.[7]

25. רשת היחסים הבין־אישיים והסיפורים המסופרים

בהתגלות הנכוחה של הדובר והעושה שאין לו תחליף [בתור דובר המלים האלה ועושה המעשים האלה] יש בכל זאת אי־מוחשיות מוזרה, המסכלת את כל המאמצים להגיע לביטוי מילולי חד־משמעי. ברגע שאנחנו רוצים לומר מי הוא מישהו, אוצר המלים שלנו עצמו מתעתע בנו וגורם לנו לומר מה הוא; אנחנו מסתבכים בתיאור תכונות שבהכרח משותפות לו ולאחרים כמותו; אנחנו מתחילים לתאר טיפוס או "אופי", והתוצאה היא שהייחוד המובהק שלו חומק מאתנו.

תסכול זה עומד בזיקה חזקה לחוסר האפשרות הפילוסופי הידוע להגיע להגדרת האדם, שכן כל ההגדרות הן קביעות או פרשנויות של מה הוא האדם, כלומר של תכונות שהוא עשוי לחלוק עם יצורים חיים אחרים, בעוד שההבדל המיוחד שלו יימצא בקביעה איזה מין "מי" הוא. אבל בלי קשר למבוכה הפילוסופית הזאת, לאותו חוסר אפשרות, למעשה, לגבש במלים את המהות החיה של היחיד האישי (person) כפי שהיא מראה עצמה בשטף הפעולה והדיבור, יש השפעה רבה על כל התחום של ענייני אנוש, אשר בו אנחנו מתקיימים קודם כל בתור יצורים מדברים ופועלים. חוסר האפשרות הזה מונע מאתנו באופן עקרוני את היכולת לנהל עניינים אלה כפי שאנחנו מנהלים דברים שטבעם מצוי בהישג ידנו משום שאנחנו יכולים לקרוא להם בשם. העניין הוא שהתגלותו הנכוחה של ה"מי" מתחוללת באותו אופן שבו מופיעות ההתבטאויות של מגידי העתידות (oracles), שנודעו בחוסר אמינותן; כפי שאומר הרקליטוס, [האורקל] "אינו אומר ואינו מסתיר,

7 ספרו של וויליאם פוקנר *אגדה (A Fable)* מ־1954 עולה בחדות ההבחנה שלו ובבהירותו כמעט על כל הספרות שנכתבה על מלחמת העולם הראשונה, מפני שהגיבור שלו הוא החייל האלמוני.

אלא נותן סימן גלוי".[8] זהו גורם בסיסי בחוסר הוודאות הנודע לא פחות, לא רק של כל העניינים הפוליטיים אלא גם של כל העניינים שמתרחשים בין בני אדם במישרין, בלי ההשפעה המתווכת, המייצבת והמְמַצֶּקֶת שיש לדברים.[9]

זהו רק הראשון מבין תסכולים רבים המאפיינים את הפעולה וכתוצאה מכך גם את הצוותא ואת יחסי הגומלין בין בני אדם. אפשר שזהו התסכול היסודי ביותר מבין אלה שנעסוק בהם, עד כמה שהוא אינו עולה מתוך השוואות עם פעילויות מהימנות ויצרניות יותר, כמו מלאכת יצירה, עיון, הכרה או אפילו עבודה, אלא מצביע על משהו שמסכל את הפעולה במונחי המטרות שלה עצמה. מה שמוטל על הכף הוא אותו אופי מגלה שבלעדיו יאבדו הפעולה והדיבור כל רלוונטיות אנושית.

פעולה ודיבור מתרחשים בין בני אדם, שכן הם מכוונים אליהם, והם אינם מאבדים את כושרם לגלות מיהו הפועל או הדובר גם אם תוכנם "אובייקטיבי" בלבד, נוגע לעניינים של עולם הדברים אשר בתוכו נעים בני האדם – אותו עולם המשתרע ביניהם באופן פיזי ושמתוכו צומחים האינטרסים העולמיים האובייקטיביים והמיוחדים שלהם. אינטרסים אלה מהווים, במשמעות המילולית ביותר של המילה, משהו שישנו־בין (inter-est), משהו שמצוי בין בני אדם ולכן יכול לקשור ביניהם ולחברם יחדיו. הפעולה והדיבור נוגעים ברובם לאותו תחום של בין־לבין, שמשתנה בכל קבוצת אנשים, כך שרוב המלים והמעשים הם על־אודות מציאות עולמית אובייקטיבית מסוימת לצד היותם חשיפה של מי שפועל ומדבר. היות שחשיפה זו של הסובייקט היא

---

8 *Oute legei oute kryptei alla sēmainei* (פרגמנט 93B) [שקולניקוב מדייק יותר כשבמקום "נותן סימן גלוי" (gives manifest sign) הוא מתרגם 'רומז'" (1988, עמ' 117), אבל ארנדט משתמשת באותו שם פועל ושם פעולה בכל הפסקה הזאת – manifest, manifestation].

9 סוקרטס משתמש באותה מילה כמו הרקליטוס, *sēmainein* ("להראות ולתת סימנים") כשהוא מדבר על היחשפות הדיימון שלו (כסנופון 1960, כרך א', פרק א, ס' 2, 4). אם אפשר לסמוך על כסנופון, סוקרטס השווה את ה־*daimonion* למגדת העתידות והתעקש ששניהם צריכים לשמש רק בענייני אנוש, שבהם שום דבר אינו ודאי, ולא בשאלות הנוגעות לאמנויות ולאומנויות, שם אפשר לצפות הכל מראש (שם, 7-9).

חלק בלתי נפרד מכל יחסי הגומלין, אפילו ה"אובייקטיביים" ביותר, הבין־לבין העולמי, הפיזי, על האינטרסים הכרוכים בו, מתכסה וכמו מוסתר על־ידי בין־לבין שונה לגמרי, העשוי ממעשים וממלים וחב את מקורו אך ורק לעובדה שבני אדם פועלים ומדברים זה אל זה במישרין. הבין־לבין השני, הסובייקטיבי הזה, אינו מוחשי, מפני שאין חפצים מוחשיים שהוא יכול להתמצק בהם; תהליך הפעולה והדיבור אינו יכול להותיר מאחוריו תוצאות ומוצרי־קצה כאלה. אבל עם כל האי־מוחשיות שלו, בין־לבין זה אינו ממשי פחות מעולם הדברים המשותף לנו באופן נראה לעין. אנו קוראים לממשות הזו "רשת" היחסים האנושיים, והמטפורה מרמזת על האיכות הלא לגמרי מוחשית שלה.

אין ספק, רשת זו קשורה לעולם הדברים האובייקטיבי לא פחות מכפי שהדיבור קשור לקיומו של גוף חי, אבל אין זה יחס של חזית חיצונית – או, במינוח מרקסי, של מבנה־על עודף במהותו – המודבקת למבנה השימושי של הבניין עצמו. הטעות הבסיסית של כל עמדה מטריאליסטית בפוליטיקה – ומטריאליזם זה אינו מרקסי ואפילו לא מודרני במקורו, אלא ותיק כימי ההיסטוריה של התיאוריה הפוליטית שלנו[10] – היא ההתעלמות מכך שבני אדם אינם יכולים שלא להיחשף כסובייקטים, כיחידים אישיים מובחנים וייחודיים, אפילו כאשר הם

10 המטריאליזם בתיאוריה הפוליטית עתיק לפחות כמו ההנחה האפלטונית־אריסטוטלית שקהילות פוליטיות (*poleis*) – ולא רק חיי המשפחה או הקיום יחדיו של כמה משקי בית (*oikiai*) – חבות את קיומן לכורח הצרכים החומריים. (אצל אפלטון ראו *פוליטיאה* 369 [תש"ך, כרך ב, 216-217], שם הוא תולה את ראשית *הפוליס* במחסור ובהיעדר מספיקות־עצמית. לעמדתו של אריסטו, שבעניין זה כמו באחרים קרוב יותר מאפלטון לדעה היוונית הרווחת, ראו *פוליטיקה* 1252b29: "*הפוליס*... נוצרת אפוא כדי להבטיח את החיים, אבל קיימת כדי לחיות היטב" [אריסטו 2009, 27]). בהקשר זה יש להבין את המושג האריסטוטלי *sympheron*, שאותו אנו פוגשים מאוחר יותר ב־*utilitas* של קיקרו. שניהם, כל אחד בתורו, מבשרים על תורת האינטרס שבאה אחריהם, שכבר אצל בודן (Bodin) היא מפותחת לגמרי – כשם שהמלכים שולטים בעמים, כך האינטרס שולט במלכים. בהתפתחות המודרנית, מרקס יוצא דופן לא בגלל המטריאליזם שלו אלא משום שהוא ההוגה הפוליטי היחיד שהיה עקבי דיו כדי לבסס את תורת האינטרס החומרי שלו על פעילות אנושית חומרית בעליל, על העבודה – כלומר, על חילוף החומרים של הגוף האנושי עם החומר.

מתרכזים אך ורק בהשגת יעד מטריאלי עולמי לגמרי. לוותר על החשיפה הזו, אם בכלל אפשר היה לעשות זאת, פירושו לשנות את בני האדם למשהו שהם אינם; ויחד עם זאת אין זה מציאותי להתכחש לכך שחשיפה זו היא ממשית ובעלת השלכות משל עצמה.

התחום של ענייני אנוש, במובנו המדויק, עשוי מרשת היחסים האנושיים המתקיימת בכל מקום שבו בני אדם חיים יחדיו. חשיפת ה"מי" באמצעות הדיבור, וההנעה של התחלה חדשה באמצעות הפעולה, תמיד נארגות אל רשת שכבר קיימת ובה אפשר לחוש את השלכותיהן המיידיות. יחד הן מתחילות תהליך חדש, שבסופו של דבר עולה ומופיע בתור סיפור החיים הייחודי של מי שזה מקרוב הגיע ומשפיע באופן ייחודי על סיפורי החיים של כל אלה שאיתם הוא בא במגע. בגלל אותה רשת קיימת של יחסים אנושיים, על כל הרצונות והכוונות המתנגשים והרבים מספור שבה, הפעולה כמעט אף פעם לא משיגה את מטרתה; אבל המדיום הזה, שבו רק הפעולה לבדה היא ממשית, הוא גם מה שבגללו הפעולה "מייצרת" סיפורים – במתכוון או לא – באותה טבעיות שבה מלאכת היצירה מייצרת דברים מוחשיים. את הסיפורים האלה אפשר לתעד אחר כך במסמכים ובאנדרטאות, הם יכולים להשתקף בחפצי שימוש או ביצירות אמנות, אפשר לספר אותם שוב ושוב ולעבד אותם בסוגים שונים של חומר. הם עצמם, בממשותם החיה, שונים לגמרי בטבעם מכל אותן התגלמויות בדברים. הם מספרים לנו על הסובייקטים שלהם, על ה"גיבור" שבמרכז כל סיפור, יותר ממה שמספר לנו אי פעם כל מוצר מעשה ידי אדם על הרב־אמן שעשה אותו, ובכל זאת הם אינם תוצרים, במובן המדויק של המילה. למרות שכל אחד התחיל את חייו בכך שהכניס את עצמו אל תוך העולם האנושי בפעולה ובדיבור, אף אחד אינו המחבר או היצרן של סיפור החיים שלו עצמו. במלים אחרות, הסיפורים, תוצאות הפעולה והדיבור, מגלים מישהו שפועל, אבל זה שפועל אינו מחבר או יצרן [של הסיפור]. מישהו התחיל אותו והוא הסובייקט (subject) שלו, בשני המובנים של המילה – הנפש הפועלת בסיפור וגם נושאת העלילה – אבל אף אחד אינו מחברו.

העובדה שבסופו של דבר אפשר לספר כל מהלך חיים יחיד, מלידה עד מוות, כסיפור שיש לו התחלה וסוף, היא התנאי הקדם־פוליטי והקדם־היסטורי של ההיסטוריה, אותו סיפור עצום שאין לו התחלה וסוף.

אבל הסיבה לכך שכל חיים אנושיים מספרים את סיפורם וההיסטוריה נעשית בסופו של דבר ספר הסיפורים של האנושות, עם הרבה נפשות פועלות ודוברות אבל ללא מחברים מוחשיים, היא ששניהם [החיים וההיסטוריה] הם תוצאה של פעולה. שכן הלא־נודע הגדול בהיסטוריה, זה שמביך את הפילוסופיה של ההיסטוריה בעידן המודרני, אינו צץ רק כאשר חושבים על ההיסטוריה כמכלול ומגלים שהסובייקט שלה, האנושות, הוא הפשטה שלעולם לא תוכל להיעשות למי שפועל; אותו לא־נודע הביך את הפילוסופיה הפוליטית מראשיתה בעת העתיקה ותרם לבוז הכללי שרחשו הפילוסופים מאז אפלטון לתחום של ענייני אנוש. הבלבול נעוץ בכך שבכל סדרת אירועים המייצרים יחד סיפור עם משמעות ייחודית, נוכל לכל היותר לבודד את מי שפעל והתניע את כל התהליך; ואף שתכופות אותו גורם שפעל הוא עדיין הסובייקט, ה"גיבור" של הסיפור, לעולם איננו יכולים להצביע עליו באופן חד־משמעי בתור המחבר [האחראי] לתוצאתו הסופית.

מסיבה זו חשב אפלטון שאין טעם להתייחס ברצינות רבה לענייני אנוש (*ta tōn anthrōpōn pragmata*), לתוצאה של פעולות (*praxis*); פעולותיהם של בני האדם נראות כמחוות של בובות שיד נעלמה מנחה מאחורי הקלעים, כך שהאדם הוא כביכול מעין צעצוע של איזה אל.[11] מעניין לציין שדווקא אפלטון, שלא ידע דבר וחצי דבר על המושג המודרני של ההיסטוריה, הוא הראשון שהמציא את המטפורה של גורם שפועל מאחורי הקלעים, מושך בחוטים מאחורי גבם של האנשים הפועלים ואחראי לסיפור. האל האפלטוני אינו אלא סמל לעובדה שלהבדיל מן הסיפורים שאנו ממציאים, לסיפורים הממשיים אין מחבר; בתור שכזה, הוא המבשר האמיתי של ההשגחה, "היד הנעלמה", הטבע, "רוח העולם", האינטרס המעמדי ודומיהם, שבעזרתם ניסו הפילוסופים של ההיסטוריה, הנוצרים והמודרניים, לפתור את הבעיה המביכה שההיסטוריה אמנם חבה את קיומה לבני האדם, אבל ברור שהיא לא "נעשתה" על ידם. (למעשה, שום דבר אינו מצביע באופן ברור יותר על אופייה הפוליטי של ההיסטוריה – היותה סיפור של פעולה ומעשים ולא של מגמות וכוחות או אידיאות – מאשר הכנסתו של שחקן בלתי־נראה אל מאחורי הקלעים, זה שאותו

11 *החוקים* 803 ו־644.

פוגשים בכל הפילוסופיות של ההיסטוריה, שמסיבה זו לבדה מותר לנו לראות בהן פילוסופיות פוליטיות במסווה. מאותה סיבה, העובדה הפשוטה שאדם סמית היה זקוק ל"יד נעלמה" שתנחה את העסקאות הכלכליות בשוק החליפין מראה בבירור שחליפין אינם רק עניין של פעילות כלכלית וש"האדם הכלכלי", כשהוא מופיע בשוק, הוא יצור פועל ולא רק יצרן או סוחר וחלפן סחורות.)

השחקן הבלתי־נראה שפועל מאחורי הקלעים הוא המצאה שמקורה במבוכה מנטלית ואינה תואמת שום התנסות ממשית. באמצעותו הסיפור הנובע מן הפעולה מובנה שלא כהלכה בתור סיפור בדיוני, שבו אכן מחבר מושך בחוטים ומביים את ההצגה. הסיפור הבדיוני מגלה יוצר, כשם שכל יצירת אמנות מעידה על כך שמישהו עשה אותה; אין זה חלק מאופיו של הסיפור עצמו אלא רק מן האופן שבו התהווה. ההבחנה בין סיפור ממשי לבדיוני נעוצה בדיוק בכך שהאחרון הוא פרי המצאה, "מעשייה", ואילו הראשון לא נעשה כלל. לסיפור הממשי שאנו מעורבים בו כל חיינו אין עושה – נראה או בלתי־נראה – משום שהוא אינו עשוי. ה"מישהו" היחיד שהוא מגלה הוא הגיבור שלו, וזהו המדיום היחיד שבו הביטוי הגלוי של "מי" מובחן וייחודי, שלכתחילה אינו מוחשי, יכול להפוך למוחשי לאחר מעשה באמצעות פעולה ודיבור. נוכל לדעת מי הוא מישהו או מי הוא היה רק באמצעות ידיעת הסיפור שהוא עצמו הגיבור שלו – במלים אחרות, [באמצעות] הביוגרפיה שלו; כל דבר אחר שאנו יודעים עליו, כולל מוצרי המלאכה שאולי ייצר והותיר אחריו, אומר לנו רק מה הוא או מה הוא היה. כך, אף שאנחנו יודעים על סוקרטס – שלא כתב שורה אחת ולא הותיר שום יצירה מאחוריו – הרבה פחות מאשר על אפלטון ואריסטו, אנחנו יודעים היטב ומקרוב מי הוא היה, הרבה יותר מכפי שידוע לנו מי היה אריסטו, שאת דעותיו אנו מכירים היטב, וזאת מאחר שאנחנו מכירים את סיפורו [של סוקרטס].

הגיבור שנחשף בסיפור אינו חייב להתאפיין בתכונות הרואיות; המילה "גיבור" במקורה, כלומר אצל הומרוס, לא היתה אלא שם שניתן לכל גבר חופשי שהשתתף במפעל הטרויאני[12] ושאפשר היה

12 אצל הומרוס למילה *hērōs* בהחלט יש קונוטציה של הצטיינות, אבל לא שונה מזו שכל גבר חופשי היה מסוגל לה. בשום מקום אין היא מופיעה במובן המאוחר יותר של "אל למחצה", שאולי צמח מתוך האלהת הגיבורים

לספר עליו סיפור. ההשתמעות של אומץ, שכיום אנו חשים שהוא תכונה הכרחית של הגיבור, למעשה נוכחת כבר בעצם קיומה של נכונות לפעול ולדבר, להכניס את עצמך לתוך העולם ולהתחיל סיפור משלך. ואומץ זה אינו קשור בהכרח – ואפילו לא לכתחילה – לנכונות לשאת בתוצאות; אומץ ואפילו העזה נוכחים כבר בעזיבה של מקום המסתור הפרטי ובנכונות להראות מי אתה, בהסגרת העצמי ובחשיפתו. האומץ הראשוני הזה, שבלעדיו לא ייתכנו כלל פעולה ודיבור ולכן, לפי היוונים, גם לא חירות, אינו פחות ואולי הוא אפילו רב יותר אם ה"גיבור" הוא במקרה פחדן.

התוכן המסוים של הפעולה והדיבור, כמו גם המשמעות הכללית שלהם, יכולים להתגלם בצורות שונות ביצירות אמנות, המאדירות מעשה או הישג ובאמצעות התמרה ודחיסה מראות איזה אירוע יוצא דופן במלוא משמעותו וחשיבותו. עם זאת, תכונת הגילוי המיוחדת של הפעולה והדיבור, הביטוי המובלע של הפועל והדובר, קשורה בקשר כה הדוק בשטף החי של הדיבור והפעולה, עד שאפשר לייצגה ו"לגלם" אותה רק באמצעות מעין חזרה, אותו חיקוי או מימזיס שלפי אריסטו שורר בכל האמנויות אבל למעשה מתאים רק לדרמה, שהשם שלה עצמו (מהפועל היווני *dran*, "לפעול") מעיד על כך שמשחק בהצגה (play-acting) הוא למעשה חיקוי של פעולה.[13] אבל היסוד החקייני מצוי לא רק באמנותו של השחקן אלא, כפי שטען אריסטו בצדק, גם בעשייתו או בכתיבתו של המחזה, לפחות עד כמה שהדרמה מתעוררת לחיים במלואה רק כאשר מעלים אותה בתיאטרון. רק השחקנים והדוברים שמשחזרים במשחקם את עלילת הסיפור יכולים למסור את מלוא המשמעות, לאו דווקא של הסיפור עצמו אלא של ה"גיבורים" המתגלים בו.[14] במונחים של טרגדיה יוונית, פירוש הדבר

האפיים הקדומים.

13 אריסטו כבר הזכיר שהמילה 'דרמה' נבחר בגלל העובדה שמחקים "אנשים פועלים" (*drōntes*) (*פואטיקה* 1448a28, אריסטו תשס"ג, 20). מהדברים שכתב אריסטו ב*פואטיקה*, ברור שהמודל שלו ל"חיקוי" באמנות שואל מן הדרמה, וההכללה של המושג כדי שאפשר יהיה להחיל אותו על כל האמנויות האחרות נראית מגושמת במקצת.

14 לכן אריסטו מדבר בדרך כלל לא על חיקוי של פעולה (*praxis*) אלא של האנשים הפועלים (*prattontes*) (ראו *פואטיקה* 1448a1 ff., 1448b25,

יהיה שמשמעות הסיפור – הן משמעותו הישירה והן זו האוניברסלית – מתגלה מפי המקהלה, שאינה מחקה[15] ושהערותיה הן בבחינת שירה טהורה, בעוד שהזהויות הלא־מוחשיות של הנפשות הפועלות בסיפור יכולות להימסר רק באמצעות חיקוי פעולתן, שכן הן חומקות מכל הכללה ועל כן גם מכל התגלמות בדבר. זו גם הסיבה לכך שהתיאטרון הוא האמנות הפוליטית המובהקת: רק בתיאטרון לובשת הספֵרה הפוליטית של החיים האנושיים צורה של אמנות. מסיבה זו התיאטרון הוא גם האמנות היחידה שהנושא שלה הוא אך ורק האדם ביחסיו עם אחרים.

26. שבריריותם של ענייני אנוש

פעולה, להבדיל ממלאכת יצירה, לעולם אינה אפשרית במבודד; להיות מבודד פירושו להיות משולל יכולת לפעול. הפעולה והדיבור זקוקים לנוכחות של אחרים המקיפה אותם, לא פחות מכפי שמלאכת היצירה זקוקה לנוכחותו של טבע המקיף אותה כדי שיספק לה חומרי גלם ולנוכחותו המקיפה של עולם שבו אפשר למקם את התוצר המוגמר. מלאכת היצירה מוקפת בעולם ומצויה במגע קבוע אתו: הפעולה והדיבור מוקפים ברשת המעשים והמלים של אנשים אחרים ומצויים במגע קבוע אתה. האמונה העממית ב"אדם חזק", הניצב מבודד מול האחרים וחב את עוצמתו להיותו בודד, היא אחת מן השתיים: או שאין זו אלא אמונה תפלה, המבוססת על התעתוע שאנו יכולים "לעשות" משהו בתחום העניינים האנושיים – "לעשות" מוסדות או חוקים, למשל, כפי שאנחנו עושים שולחנות וכסאות או עושים בני

.ff 1449b24; אריסטו תשס"ג, 19, 22, 24). עם זאת, הוא אינו עקבי בשימוש הזה (ראו 1447a28, 1451a29, שם, 18, 28). הנקודה המכרעת היא שהטרגדיה אינה עוסקת בתכונותיהם של בני האדם, ב־*poiotēs* שלהם, אלא בדברים שקרו ושנוגעים להם, בפעולותיהם ובחייהם ובמזלם הטוב או הרע (1450a15-18, שם, 25). לכן תוכנה של הטרגדיה אינו מה שהיינו מכנים אופי אלא פעולה ועלילה.

15 העובדה שהמקהלה "מחקה פחות" מוזכרת ב־*Problemata* של פסבדו־אריסטו (Aristotle 1927, 918b28).

אדם ל"טובים יותר" או "רעים יותר"[16] – או שהיא ייאוש מודע מכל פעולה, פוליטית ולא־פוליטית, המלווה בתקווה האוטופית שאולי אפשר לטפל בבני אדם כפי שמטפלים ב"חומרים" אחרים.[17] העוצמה שהיחיד זקוק לה בשביל כל תהליך ייצור נעשית חסרת ערך לחלוטין בשעה שפעולה מוטלת על הכף, בין שמדובר בעוצמה אינטלקטואלית ובין שזהו כוח חומרי טהור. ההיסטוריה מלאה בדוגמאות לאוזלת היד של האדם החזק והנעלה שאינו יודע כיצד לגייס את עזרתם של אחיו בני האדם, את שיתוף הפעולה שלהם. כישלונו מיוחס תכופות לנחיתות הפטאלית של הרבים ולטינה שמעוררת כל אישיות יוצאת דופן באלה שהינם בינוניים. עם זאת, נכונות ככל שתהיינה תצפיות כאלה, הן אינן נוגעות בלב העניין.

כהמחשה למה שמוטל כאן על הכף, אפשר להיזכר בכך שביוונית ובלטינית, להבדיל משפות מודרניות, יש שתי מלים שונות לחלוטין אבל קשורות זו בזו שבהן אפשר לבטא את הפועל "לפעול". לשני הפעלים ביוונית, *archein* ("להתחיל", "להוביל" ולבסוף "לשלוט") ו־*prattein* ("לעבור דרך", "להשיג", "לסיים"), מקבילים שני פעלים בלטינית: *agere* ("להתניע", "להוביל") ו־*gerere* (שמשמעותו המקורית היא "לשאת" [to bear]).[18] נראה כאילו כל אחת מהפעולות חולקה כאן לשני חלקים: ההתחלה, הנעשית על ידי אדם אחד, וההישג, שאליו מצטרפים רבים בכך שהם "נושאים" את המפעל ו"מסיימים" אותו, מלווים אותו עד שיושלם. מלבד העובדה שהמלים קשורות זו

16 כבר אפלטון הוכיח את פריקלס על כך שלא "עשה את האזרח טוב יותר" ועל כך שבסוף כהונתו האתונאים היו גרועים אפילו עוד יותר מאשר לפני כן (*גורגיאס* 515, תש"ך כרך א', 376-377).

17 ההיסטוריה הפוליטית של העת האחרונה מלאה בדוגמאות המעידות על כך שהמושג "חומר אנושי" אינו מטפורה תמימה, והוא הדין לגבי מכלול של ניסויים מדעיים מודרניים בהנדסה חברתית, בביו־כימיה, בניתוחי מוח וכדומה, שכולם נוטים לטפל בחומר אנושי ולשנותו כמו היה כל חומר אחר. גישה מכניסטית זו אופיינית לעידן המודרני; בעת העתיקה, כאשר חתרו למטרות דומות, הנטייה היתה לחשוב על בני אדם כעל חיות פרא שיש לאלפן ולבייתן. בשני המקרים, ההישג היחיד שאפשר להגיע אליו הוא להרוג את האדם, אם כי לאו דווקא כאורגניזם חי אלא בתור אדם.

18 על *archein* ו־*prattein*, ראו במיוחד את השימוש שלהם אצל הומרוס (השוו Capelle 1889).

בזו באופן דומה, גם ההיסטוריה של השימוש בהן דומה מאוד. בשני המקרים, המילה שציינה תחילה רק את החלק השני של הפעולה, את השלמתה – *prattein* ו־*gerere* – נעשתה המילה המקובלת לפעולה באופן כללי, ואילו המלים המציינות את התחלת הפעולה קיבלו משמעות מיוחדת, בשפה הפוליטית לפחות. *archein*, במשמעותה המיוחדת, החלה לשמש בעיקר במובן של "לשלוט" ו"להוביל", ואילו *agere* החלה לשמש במובן של "להוביל" ולא של "להתניע".

כך השתנה תפקידו של המתחיל והמוביל, זה שהיה ראשון בין שווים (ובמקרה של הומרוס – מלך בין מלכים), ונעשה תפקיד של שליט; התלות ההדדית המקורית של הפעולה, תלותו של המתחיל והמוביל באחרים שיעזרו לו והתלות שתלויים בו ההולכים בעקבותיו כדי [לקבל] הזדמנות לפעול בעצמם, מתפצלת לשני תפקודים שונים לגמרי: מתן פקודות, שנעשה זכות היתר של השליט, וביצוע הפקודות, שנעשה חובתם של נתיניו. השליט הזה שרוי לבדו, מבודד כנגד כל האחרים בגלל כוחו, בדיוק כפי שהמתחיל היה מבודד תחילה מכוח יוזמתו, לפני שמצא אחרים שיצטרפו אליו. עם זאת, עוצמתו של המתחיל והמוביל מתגלה רק ביוזמה שלו ובסיכון שהוא נוטל, לא בהישג הממשי. במקרה של השליט המוצלח, הוא עשוי לתבוע לעצמו את מה שהוא למעשה הישגם של רבים – משהו שאגממנון, שהיה מלך אבל לא שליט, לעולם לא היה מורשה לעשות. באמצעות תביעה זו השליט משיג מונופול, כביכול, על עוצמתם של אלה שללא עזרתם לעולם לא היה מצליח להשיג משהו. כך צומח התעתוע בדבר עוצמה יוצאת דופן, ועמו גם הסברה המופרכת בדבר האיש החזק שכוחו נובע מהיותו לבדו.

מאחר שהפועל נע תמיד בין יצורים פועלים אחרים וביחס אליהם, הוא לעולם אינו רק "עושה" אלא תמיד ובאותו זמן גם סובל (sufferer). לעשות ולסבול הם כמו שני צידיו של אותו מטבע, והסיפור שפעולה מתחילה מורכב מן המעשים והסבילות שהם תוצאותיה. לתוצאות אלה אין גבול, היות שפעולה, גם אם היא מתחילה כביכול משום מקום, פועלת במדיום שבו כל תגובה נעשית תגובת שרשרת וכל תהליך הוא סיבתו של תהליך חדש. מכיוון שפעולה פועלת על יצורים המסוגלים לפעולות משל עצמם, כל תגובה, מלבד היותה מענה, היא תמיד גם פעולה חדשה שמתחילה שרשרת סיבתית משלה ומשפיעה על

אחרים. על כן פעולה ותגובה בין בני אדם לעולם אינן נעות במעגל סגור ולעולם אי אפשר לתחום אותן בבטחה בין שני שותפים. הטווח הבלתי־מוגבל הזה מאפיין לא רק את הפעולה הפוליטית, במובן הצר של המילה, כאילו הטווח הבלתי־מוגבל של יחסי הגומלין האנושיים הוא אך ורק תוצאה של הריבוי חסר הגבולות של האנשים המעורבים [ביחסים אלה], ריבוי שלכאורה אפשר היה לחמוק ממנו על ידי הצטמצמות לפעולה במסגרת נסיבות תחומה שקל להבינה; [אבל] המעשה הקטן ביותר בנסיבות המוגבלות ביותר נושא את הזרע של אותו היעדר גבולות, מפני שדי במעשה אחד, ולפעמים במילה אחת, כדי לשנות כל מערך.

יותר מכך, בלי קשר לתוכנה המסוים, פעולה מייסדת תמיד יחסים, ולכן טבועה בה נטייה לפרוץ את כל ההגבלות ולחצות את כל הגבולות.[19] הגבלות וגבולות קיימים בתוך התחום של ענייני אנוש, אבל הם אף פעם אינם מציעים מסגרת שאפשר לסמוך עליה שתעמוד בהסתערות המאפיינת בהכרח את כניסתו של כל דור חדש. השבריריות של המוסדות והחוקים האנושיים, ובאופן כללי של כל העניינים הקשורים לחיים יחד של בני האדם, צומחת מן התנאי האנושי של ההולדת והיא עניין נפרד לחלוטין משבריריותו של הטבע האנושי. הגדרות התוחמות את הרכוש הפרטי ומבטיחות את ההגבלות של כל משק בית, הגבולות הטריטוריאליים המגִנים על הזהות הפיזית של עַם ומאפשרים אותה והחוקים המגִנים על קיומו הפוליטי ומאפשרים אותו, הם בעלי חשיבות גדולה כל כך ליציבות של ענייני אנוש בדיוק משום שעקרונות מגבילים ומגוננים כאלה לעולם אינם צומחים מתוך הפעילויות המתרחשות בתוך התחום של ענייני אנוש עצמו. ההגבלות של החוק לעולם אינן אמצעי הגנה מהימנים לגמרי נגד פעולה הבאה מתוך הגוף הפוליטי, כשם שגבולות הטריטוריה לעולם אינם אמצעי

19 מעניין לציין שמונטסקיה, שלא התעניין בחוקים אלא בפעולות שרוח החוק עשויה לעורר, הגדיר חוקים בתור יחסים המתקיימים בין ישים שונים (מונטסקיה תשנ"ח, ספר א, פרק א'. ראו גם ספר כ"ד, פרק א'). זוהי הגדרה מפתיעה, שכן חוקים הוגדרו תמיד במונחים של גבולות והגבלות. הסיבה לכך היא שמונטסקיה התעניין פחות במה שכינה "טבע המשטר" – אם זו רפובליקה או מונרכיה, למשל – מאשר ב"עיקרון שלו... הדבר המפעיל אותו... [היותו] מונע על ידי תשוקות אנוש" (שם, ספר ג, פרק א').

הגנה מהימנים לגמרי נגד פעולה הבאה מבחוץ. הטווח הבלתי־מוגבל של הפעולה אינו אלא הצד האחר של כושרה העצום לייסד יחסים, כלומר של היצרנות המיוחדת לה; זאת הסיבה לכך שהמעלה העתיקה של המתינות, השמירה על גבולות, היא אכן אחת המעלות הפוליטיות המובהקות, כשם שהפיתוי הפוליטי המובהק הוא אכן השחץ (*hubris*) (כפי שידעו היטב היוונים, שהכירו את מלוא הפוטנציאל של הפעולה) ולא הרצון לכוח,[20] בניגוד למה שאנו נוטים להאמין.

אולם אף שההגבלות והגבולות השונים שאנו מוצאים בכל גוף פוליטי יכולים להציע הגנה מסוימת נגד היעדר הגבולות הטבוע בפעולה, הם חסרי ישע לחלוטין בבואם לבלום את המאפיין הבולט השני שלה: היותה בלתי ניתנת לניבוי במהותה. אין זו רק שאלה של חוסר יכולת לחזות את כל ההשלכות הלוגיות של פעולה מסוימת, שכן במקרה כזה מחשב יהיה מסוגל לחזות את העתיד; מדובר במאפיין הנובע במישרין מן הסיפור אשר, כתוצאה מן הפעולה, מתחיל ומתבסס מיד בחלוף הרגע החמקמק של המעשה. הצרה היא שיהיו אשר יהיו תוכנו או אופיו של הסיפור המשתלשל, בין שהוא מתחולל בחיים הפרטיים או הציבוריים, בין שמעורבים בו שחקנים רבים או מעטים, המשמעות שלו יכולה להתגלות במלואה רק לאחר שהוא מסתיים. להבדיל ממלאכת היצירה, שבה ניתן לשפוט את המוצר המוגמר לאורו של הדימוי או הדגם שנתפס לפני מעשה ברוחו של בעל המלאכה, האור המאיר תהליכים של פעולה, ולפיכך את כל התהליכים ההיסטוריים, מופיע רק בסופם, תכופות לאחר שכל המשתתפים כבר מתו. הפעולה מתגלה במלואה רק למספר הסיפורים, כלומר להיסטוריון או ההיסטוריונית המשקיפים אחורה, שאכן תמיד מיטיבים לדעת מן המשתתפים מה באמת קרה. כל הדיווחים שמספקים המשתתפים והמשתתפות עצמם, גם אם במקרים נדירים הם מתארים במלוא האמינות את הכוונות, המטרות והמניעים, הופכים בידי ההיסטוריון למקורות שימושיים

---

20 [the will to power. ארדנט רומזת כאן למושג של ניטשה, אך בחרנו לא להשתמש בתרגומו של ישראל אלדד – הרצון לעוצמה – כדי לשמור על עקביות עם השימושים של ארנדט ב'power', מונח שאותו תרגמנו תמיד כ'כוח', ובאותה מידה כדי לשמור על הבדל בין 'כוח' לבין 'עוצמה', המונח שבחרנו בו בעקביות לתרגום 'strength', בגלל המשמעות המיוחדת שארנדט מעניקה לו כאן. ראו גם הערה 33 להלן.]

ותו לא, ולעולם לא ישתוו במשמעותם ובאמיתותם לסיפור שלו. מה שמספר הסיפורים מגולל סמוי בהכרח מן הפועל עצמו, לפחות כל עוד הוא מצוי בעיצומה של הפעולה או נתון בהשלכותיה, שכן בשבילו המשמעות של פעולתו אינה נובעת מן הסיפור שיבוא בעקבותיה. אף שסיפורים הם התוצאות הבלתי־נמנעות של פעולה, לא הפועל אלא מספר הסיפורים הוא שתופס את הסיפור ו"עושה" אותו.

27. הפתרון היווני

חוסר היכולת לנבא את התוצאה קשור קשר הדוק לאופיים המגלה של הפעולה והדיבור, שבהם אדם חושף את עצמו מבלי שידע אי פעם בעצמו או יהיה מסוגל לחשב מראש את מי הוא מגלה. האמרה העתיקה, שאיש אינו יכול להיקרא *eudaimōn* לפני מותו, עשויה להצביע על הסוגיה העומדת על הפרק, אם נוכל להקשיב למשמעות המקורית שלה אחרי אלפיים וחמש־מאות שנים של חזרות נדושות; אפילו התרגום הלטיני שלה, שהיה שחוק ונדוש כבר ברומי – *nemo ante mortem beatus esse dici potest* – אינו מוסר את המשמעות הזו, אם כי ייתכן שבהשראתו נוהגת הכנסייה הקתולית להכריז על אנשים כעל קדושים רק הרבה אחרי שאלה נחו בשלום על משכבם. שכן משמעותו של [המונח] *eudaimonia* אינה אושר וגם לא מבורכות נשגבת (beatitude); אי אפשר לתרגמו ואולי אפילו לא להסבירו. יש לו קונוטציה של ברכה (blessedness), אבל ללא שום השתמעות דתית, ופירושו המילולי הוא משהו כמו רווחתו (well being) של הדיימון (*daimōn*) המלווה כל אדם לכל אורך חייו, מי שהינו הזהות המובחנת של אותו אדם אבל מופיע ונראה רק לאחרים.[21] על כן, להבדיל מאושר, שהוא מצב רוח חולף, ולהבדיל ממזל טוב, שאפשר להתברך בו בתקופות מסוימות בחיים ולסבול מחסרונו באחרות,

21 על פרשנות זו ל־*daimōn* ול־*eudainmonia*, ראו במחזהו של סופוקלס, *אדיפוס המלך*, בייחוד בשורות 1186 ואילך: "כי מי, מי האיש/ הנוטל מן האושר יותר/ מאשר מראית עין,/ כן רק מראית עין חולפת?" (סופוקלס 1994, 83-84). כנגד העיוות הבלתי־נמנע הזה, מכריזה המקהלה על הידע שברשותה: האחרים האלה רואים, לנגד עיניהם "עומד" הדיימון של אדיפוס בתור דוגמא; צרתם של בני התמותה היא עיוורונם לדיימון שלהם עצמם.

אֶאוּדיימוניה, כמו החיים עצמם, היא מצב קיומי נמשך שאינו כפוף לשינויים וגם אינו מסוגל להביא לשינוי. לפי אריסטו, להיות מבורך [בהווה] ולהיות מי שבורך [בעבר] הם היינו הך, כשם ש"לחיות טוב" (*eu dzēn*) [בהווה] ו"להיות מי שהיו לו חיים טובים" הם היינו הך כל זמן שהחיים נמשכים; אלה אינם מצבים או פעילויות שמשנים את תכונתו של האדם, כמו ללמוד [בהווה] ולהיות מי שלמד, המציינים שני תארים שונים לגמרי החלים על אותו אדם ברגעים שונים.[22]

הזהות הבלתי ניתנת לשינוי של האיש או האשה, גם אם היא נחשפת באופן לא מוחשי בפעולה ובדיבור, נעשית מוחשית רק בסיפור החיים של הפועל והדובר; אבל משום כך אפשר להכיר אותה, כלומר לתפוס אותה כישות מוחשית, רק אחרי שהגיעה אל קִצה. במלים אחרות, המהות האנושית – לא הטבע האנושי באופן כללי (שאינו קיים) וגם לא סך התכונות והחסרונות של יחיד, אלא מיהו מישהו במהותו – יכולה להתהוות רק אחרי שהחיים עוזבים ואינם מותירים אחריהם דבר זולת סיפור. לכן מי ששואף במודע להיות "מהותי", להותיר אחריו סיפור וזהות שיזכו ב"תהילת אלמוות", חייב לא רק לסכן את חייו אלא לבחור במפורש, כמו אכילס, בחיים קצרים ובמוות בטרם עת. רק אדם שאינו שורד את המעשה שהוא פסגת פועלו נשאר האדון הבלתי מעורער של זהותו ושל גדולתו האפשרית, מפני שהוא פורש אל תוך המוות ומתרחק מן התוצאות וההמשך האפשרי של מה שהתחיל בו. הסיפור של אכילס שואב את משמעותו הפרדיגמטית מכך שהוא מראה כבקליפת אגוז שאת האֶאוּדיימוניה אפשר לקנות רק במחיר חיים ושאפשר להבטיח אותה רק על ידי ויתור על המשכיותם של חיים שבהם אנחנו מתגלים עקב בצד אגודל – רק באמצעות כינוס כל חייו של אדם אל מעשה אחד ויחיד, כך שסיפור המעשה מגיע לסיומו יחד עם החיים עצמם. אמנם, אפילו אכילס נותר תלוי במספֵּר הסיפורים, במשורר או בהיסטוריון שבלעדיהם כל מה שעשה היה לשווא; אבל הוא ה"גיבור" היחיד, ועל כן הגיבור המובהק, שמוסר לידי המספר את מלוא המשמעות של מעשהו, עד שנדמה שהוא לא רק גילם את סיפור חייו אלא באותו הזמן גם "עשה" אותו.

ללא ספק, מושג זה של פעולה הוא אינדיבידואליסטי מאוד, כפי

22 אריסטו, *מטאפיזיקה* **1048**b23 ff. (Aristotle **1941, 826**).

שהיינו אומרים כיום.[23] הוא מדגיש את הדחף לחשיפה עצמית על חשבון כל הגורמים האחרים, ולכן נותר חסין יחסית לקושי שמעמיד חוסר האפשרות לנבא את התוצאות. על כן הוא נעשה לאב־טיפוס של פעולה ביוון העתיקה והשפיע, בהופעתו כְּמה שמכונה הרוח התחרותית, על הדחף הלוהט שבבסיס מושג הפוליטיקה שרווח בערי־המדינה – להציג את העצמי בהשוואה לאחרים. סימפטום בולט במיוחד של השפעה רווחת זו הוא שהיוונים, בשונה מכל ההתפתחויות שבאו לאחר מכן, לא מנו את החקיקה בין הפעילויות הפוליטיות. בעיניהם היה המחוקק כמו הבנאי של חומות העיר, מישהו שצריך לעשות את מלאכתו ולסיימה לפני שהפעילות הפוליטית תוכל להתחיל. על כן התייחסו אליו כמו לכל בעל מלאכה או אדריכל אחר, ואפשר היה להזמינו מחוץ לארץ ולשכור את שירותיו גם אם אינו אזרח העיר, שעה שהזכות לעסוק בפוליטיקה (*politeuesthai*), להיות מעורב בפעילויות המרובות שהתקיימו לאחר מכן ב*פוליס*, היתה מוגבלת אך ורק לאזרחים. בשבילם, החוקים, כמו החומה סביב העיר, לא היו תוצאות של פעולה אלא תוצרים של עשייה. לפני שיתחילו בני אדם לפעול, צריך היה להכין מרחב מוגדר ולכונן מבנה שבו יתרחשו כל הפעולות שיבואו. מרחב זה היה התחום הפומבי של ה*פוליס*, והמבנה שלו היה החוק: המחוקק והאדריכל שייכים לאותה קטגוריה.[24] אבל ישויות מוחשיות אלה עצמן לא היו תוכנה של הפוליטיקה (לא אתונה היתה ה*פוליס*,[25] אלא האתונאים), והם לא עוררו אותה נאמנות שאנו מכירים מן הפטריוטיזם הרומי.

---

23 המילה היוונית ל"כל אחד" (*hekastos*) נגזרת מ־*hekas* ("הרחק"), ודומה שעובדה זאת מלמדת עד כמה מושרש היה ככל הנראה ה"אינדיבידואליזם" הזה.

24 ראו למשל *אתיקה: מהדורת ניקומאכוס* 1141b25, (אריסטו 1985, 146-147). אין הבדל עקרוני יותר בין יוון לרומי מאשר עמדותיהן בנוגע לטריטוריה ולחוק. ברומי, ייסוד העיר וכינון חוקיה נשארו המעשה הגדול והמכריע שאליו צריכים להתייחס כל המעשים וההישגים המאוחרים על מנת לזכות בתוקף פוליטי ובלגיטימציה.

25 ראו השוואתו של שאכרמאייר, בין השימוש היווני ובין זה שהיה נהוג בבבל, שם אפשר היה לבטא את המושג "הבבלים" רק באמירה: העם של הטריטוריה של העיר בבל (Schachermeyr 1953).

אמת, אפלטון ואריסטו רוממו את מעשי החקיקה ובניית העיר למדרגה הגבוהה ביותר של החיים הפוליטיים, אך אין זה מעיד על כך שהם הרחיבו את [תחום] ההתנסויות היסודיות של היוונים בפעולה ובפוליטיקה כך שיכלול את מה שמאוחר יותר התגלה כגאונות הפוליטית של רומי: חקיקה וייסוד. האסכולה הסוקרטית, לעומת זאת, פנתה לפעילויות אלה, שבעיני היוונים היו קדם־פוליטיות, מפני שביקשה לצאת נגד הפעולה ונגד הפוליטיקה. בשביל [חברי האסכולה], חקיקה וביצוע החלטות המתקבלות בהצבעה הן הפעילויות הפוליטיות הלגיטימיות ביותר, שכן בהן בני האדם "פועלים כמו בעלי מלאכה": תוצאת הפעולה שלהם היא תוצר מוחשי, ולתהליך שלה יש תכלית שקל לזהותה.[26] זו כבר איננה – או מוטב, עדיין איננה – פעולה (*praxis*) במובנה המדויק, אלא עשייה (*poiēsis*), שאותה הם העדיפו בשל אמינותה הרבה יותר. היה זה כאילו אמרו שאם רק יוותרו בני האדם על כושר הפעולה שלהם – על חוסר התוחלת שבפעולה, פריצות הגבולות שלה ואי הוודאות לגבי תוצאותיה – אפשר יהיה למצוא מזור לשברירִיותם של ענייני אנוש.

אולי הדוגמא הטובה ביותר לאופן שבו מזור זה יכול להרוס את עצם טבעם של יחסי אנוש היא אחד הרגעים הנדירים שבהם אריסטו נוטל דוגמא לפעולה מספֶּרת החיים הפרטיים, מן היחסים בין המיטיב לבין מקבל הטובה. באותו היעדר מוסרנות ישיר וגלוי שהיה סימן ההיכר של היוונים בעת העתיקה, אבל לא של הרומים, הוא מציין בתחילה כבדרך אגב שהמיטיב תמיד אוהב את אלה שהוא עוזר להם יותר משהם אוהבים אותו. הוא ממשיך ומסביר שזהו עניין טבעי לגמרי, שהרי המיטיב עשה מלאכה, *ergon*, ואילו המקבל צריך רק ליהנות מחסדיו. המיטיב, לפי אריסטו, אוהב את "מלאכתו", את החיים של המקבל, שאותם הוא "עשה", כשם שהמשורר אוהב את שיריו, ואריסטו מזכיר לקוראיו שאהבתו של המשורר למלאכתו

---

26 "רק הם [המחוקקים] ממש 'עושים דברים' כמו בעלי המלאכות", מפני שלפעולה שלהם יש תכלית מוחשית, *eschaton*, שהיא הצו המתקבל באסיפה הכללית (*psēphisma*) (**אתיקה: מהדורת ניקומאכוס**, 1141b29, **אריסטו 1985, 147**).

חדורת רגש כמעט כמו אהבת אם לילדיה.[27] הסבר זה מראה בבירור שאריסטו חושב על פעולה במונחים של עשייה, ועל תוצאתה, היחסים בין בני אדם, במונחים של "מלאכה" שהושלמה (למרות ניסיונותיו המפורשים להבחין בין פעולה ומלאכת יצירה, *praxis* ו־*poiēsis*).[28] מדוגמא זו עולה בבירור עד כמה פרשנות זו, שעשויה אמנם לשמש כדי להסביר באופן פסיכולוגי את תופעת כפיות הטובה על יסוד ההנחה שגם המיטיב וגם מקבל הטובה מסכימים שיש לפרש פעולה במונחי עשייה, למעשה פוגעת בפעולה עצמה ובתוצאתה האמיתית, היחסים שהיא אמורה לייסד. דוגמת המחוקק פחות מתקבלת על הדעת בעינינו רק מפני שהתפיסה היוונית בדבר משימת המחוקק ותפקידו בתחום הציבורי זרה לגמרי לזו שלנו. כך או כך, מלאכה, כגון פעילותו של המחוקק על פי ההשקפה היוונית, יכולה להיעשות לתוכן של פעולה רק בתנאי שפעולה נוספת אינה רצויה או אפשרית; ופעולה יכולה להסתכם במוצר־קצה רק במחיר של הרס משמעותה האותנטית והלא מוחשית, שתמיד הינה שבריריות לגמרי.

המזור המקורי, הקדם־פילוסופי של היוונים לשבריריות זו היה ייסוד ה*פוליס*. ה*פוליס* צמחה מתוך ההתנסות היוונית במה שהופך את החיים יחד (*syzēn*) לבעלי ערך לבני אדם, כלומר "השותפות במעשים ובמלים",[29] ושורשיה היו נטועים בהתנסות זו ובערך שיוחס לה, ועל כן היה לה [ל*פוליס*] תפקיד כפול. ראשית, היא היתה אמורה לאפשר לבני אדם לעשות באופן קבוע, אם כי תחת מגבלות מסוימות, את מה שבלעדיה היה אפשרי רק במסגרת מפעל חריג ויוצא דופן שלמענו היה עליהם לעזוב את בתיהם. ה*פוליס* היתה אמורה להגדיל את מספר ההזדמנויות לזכות ב"תהילת אלמוות", כלומר להגדיל את סיכוייו של כל אחד להתבלט ולהצטיין, להראות במעשה ובמילה מי הוא בהצטיינות הייחודית שלו. אחת הסיבות, ואולי אפילו הסיבה העיקרית, להתפתחות מעוררת ההשתאות של הכישרון והגאונות באתונה, כמו גם לשקיעה המהירה והמפתיעה לא פחות של עיר־המדינה, היתה

27 שם, 1168a13 (אריסטו 1985, 225) ואילך.

28 שם, 1140 (141-142).

29 *Logōn kai pragmatōn koinōnein* כפי שניסח זאת פעם אריסטו [ובתרגומו של ליבס: "מחליפים דברים ופועלים בשותפות"] (שם, 1126b12, עמ', 103).

בדיוק העובדה שמטרתה העיקרית מראשיתה ועד סופה היתה להפוך את יוצא הדופן להתרחשות רגילה של חיי היומיום. התפקיד השני של *הפוליס*, שגם הוא קשור קשר הדוק לסיכונים שבפעולה כפי שנחוו לפני היווסדה, היה להציע מזור לחוסר התוחלת שבפעולה ובדיבור; שכן הסיכויים שמעשה ראוי לתהילה לא יישכח, שהוא אכן ייעשה "בן אלמוות", לא היו גדולים במיוחד. הומרוס לא היה רק דוגמא מזהירה לתפקידו הפוליטי של המשורר, ועל כן "מחנכם של כל ההלנים"; עצם העובדה שמפעל כה עצום כמו מלחמת טרויה יכול להישכח אלמלא קם משורר שהנציח אותו כמה מאות שנים לאחר מכן, הוא דוגמא מצוינת למה שעלול לקרות לגדולה האנושית אם אין לה אלא משוררים להסתמך עליהם כדי שתוכל להתמיד בזמן.

איננו עוסקים כאן בסיבות ההיסטוריות לעלייתה של עיר־המדינה היוונית; היוונים הבהירו באופן שאינו משתמע לשתי פנים מה הם עצמם חשבו עליה ועל טעם הקיום שלה. *הפוליס* – אם נאמין לדבריו המפורסמים של פריקלס בנאום ההספד – מעניקה ערובה לכך שאלה שהפכו בכוח כל ים וכל יבשה לזירה שבה נגלה אומץ ליבם לא יישארו ללא עד ולא יזדקקו להומרוס וגם לא לאף אחד אחר שידע כיצד ללהטט במלים כדי לדבר בשבחם; ללא עזרה מאחרים, אלה שפעלו יוכלו לייסד יחדיו את זיכרון העד של מעשיהם הטובים והרעים ולזכות בהערצתם של הדור הזה והדורות הבאים.[30] במלים אחרות, דומה היה שמשעה שהחיים יחדיו של בני האדם לבשו את צורת *הפוליס*, הם הבטיחו שאותן פעילויות אנוש שהן חסרות תוחלת יותר מכול, הדיבור והפעולה, ואותם "תוצרים" מעשה ידי אדם שהם מוחשיים פחות מכול ובני־חלוף יותר מכול, המעשים והסיפורים שהם תוצאות הדיבור והפעולה, לא יימחו. צורת הארגון של *הפוליס*, המובטחת באופן פיזי על ידי החומה המקיפה את העיר ובאופן מבני על ידי חוקיה – מחשש שהדורות הבאים ישנו את זהותה לבלי הכר – היא מעין זיכרון מאורגן. היא מבטיחה לבן התמותה הפועל בתוכה שקיומו החולף וגדולתו הרגעית לעולם לא יחסרו את הממשות שמקנה העובדה שרואים אותך, ששומעים אותך ובאופן כללי שאתה מופיע בפני קהל של בני אדם כמותך, שמחוץ ל*פוליס* יכלו לחזות רק במשך הקצר של המופע

30 תוקידידיס 1959, 2-91.

ועל כן נזקקו להומרוס ול"אחרים מבעלי מלאכתו" כדי שיציגו אותם בפני אלה שלא היו שם.

לפי פרשנות עצמית זו, התחום הפוליטי צומח היישר מתוך פעולה יחדיו, מתוך "שותפות במלים ובמעשים". כך, לא רק שלפעולה יש קשר קרוב ביותר לחלק הציבורי של העולם המשותף לכולנו, אלא שהיא הפעילות האחת שמכוננת אותו. הרי זה כאילו חומת *הפוליס* וגבולות החוק סומנו סביב מרחב פומבי שהתקיים עוד קודם לכן, אבל ללא אותה הגנה מייצבת לא היה יכול להחזיק מעמד, לא היה יכול לשרוד את רגע הפעולה והדיבור עצמו. היה זה כאילו – לא באופן היסטורי, כמובן, אלא באופן מטפורי ותיאורטי – הגברים שחזרו ממלחמת טרויה ביקשו להעניק קביעות למרחב הפעולה שצמח מתוך מעשיהם וסבלותיהם, למנוע את היכחדות המרחב הזה עם התפזרותם ושובם לבתיהם המבודדים.

במובנה המדויק, *הפוליס* אינה עיר־המדינה מבחינת המיקום הפיזי שלה; זוהי צורת הארגון של האנשים כפי שהיא צומחת מתוך הפעולה והדיבור יחדיו, והמרחב האמיתי שלה שוכן בין אנשים שחיים יחדיו למען המטרה הזאת, לא משנה היכן הם מוצאים את עצמם. "בכל מקום שתלכו אליו, אתם תהיו *פוליס*": מלים מפורסמות אלה נעשו לא רק הסיסמא של הקולוניזציה היוונית: הן ביטאו את האמונה העמוקה בכך שפעולה ודיבור יוצרים מרחב בין המשתתפים, שיכול למצוא את המיקום המתאים לו כמעט בכל זמן ובכל מקום. זהו מרחב ההופעה במובן הרחב ביותר של המילה, כלומר המרחב שבו אני מופיעה בפני אחרים כשם שאחרים מופיעים בפני, היכן שבני אדם קיימים לא רק כמו דברים חיים או דוממים אחרים אלא מופיעים בצורה גלויה ומפורשת.

מרחב זה אינו מתקיים תמיד, ואף שכל בני האדם מסוגלים למעשה ולמילה, רובם – כמו העבד, הזר והברברי בעת העתיקה, כמו העובד או בעל המלאכה לפני העידן המודרני, השכיר או איש העסקים בעולמנו – אינם חיים בו. יותר מכך, אף אחד אינו יכול לחיות בו כל הזמן. להיות מי שהמרחב הזה נשלל ממנו פירושו להיות חשוך מציאות, שמבחינה אנושית ופוליטית היא זהה להופעה. לבני האדם, הערובה למציאותו של העולם היא נוכחותם של אחרים, הופעתו [של העולם] בפני כל; "שמה שנראה לכל איש ואיש עליו אומרים אנחנו

שהוא נמצא",[31] וכל מה שחסר את ההופעה הזו בא והולך כמו חלום, הוא שלנו באופן אינטימי ובלעדי אבל אין בו ממש.[32]

28. כוח ומרחב ההופעה

מרחב ההופעה מתהווה בכל מקום שבו בני אדם מצויים יחדיו מתוך דיבור ופעולה, ומכאן שהוא קדום וקודם לכל כינון רשמי של התחום הציבורי ולצורות הממשל השונות, כלומר למגוון הצורות שבהן אפשר לארגן את התחום הציבורי. ייחודו בכך שלהבדיל ממרחבים אחרים שהם מעשה ידינו, מרחב ההופעה אינו ממשיך להתקיים לאחר שחדלה התנועה שחוללה אותו; הוא נעלם לא רק כשמתפזרים האנשים – כמו שקורה בקטסטרופות גדולות, כשנהרס הגוף הפוליטי של העם – אלא כשנעלמות או נעצרות הפעילויות עצמן. בכל מקום שבו אנשים מתקבצים יחדיו, שם הוא נמצא בכוח, אבל רק בכוח, לא בהכרח ולא לעד. העובדה שציביליזציות יכולות לעלות ולרדת מגדולתן, שאימפריות רבות עוצמה ותרבויות גדולות יכולות לשקוע ולחלוף מהעולם ללא קטסטרופות חיצוניות – וברוב המקרים קודם ל"סיבות" חיצוניות כאלה ריקבון פנימי סמוי יותר, שמַזַמֵּן אסונות – נובעת מייחודיות זו של התחום הפומבי; מאחר שבסופו של דבר תחום זה נשען על פעולה ודיבור, הוא לעולם אינו מאבד לגמרי את האופי הפוטנציאלי שלו. מה שבתחילה מערער ולאחר מכן מחסל קהילות פוליטיות הוא אובדן כוח[33] שסופו באימפוטנטיות; וכוח אי

---

31 *אתיקה: מהדורת ניקומאכוס*, 1172b36 ff. (אריסטו 1985, 239). [חרגנו מעט מתרגומו של ליבס (הכותב: "עליו אומרים אנחנו שכך הוא") כדי להישאר נאמנים לארנדט].

32 אמירתו של הרקליטוס ש"לָעֵרים העולם אחד ומשותף, אך הישנים פונים כל אחד לעולמו המיוחד" (Diels, B89; שקולינקוב 1988, 115), אומרת למעשה את מה שאמר אריסטו בהערה המצוטטת לעיל.

33 ['כוח' הוא תרגום לא מדויק ל־power, שיש להבחינו כמובן מ'כוח פיזי' (force), מ'אלימות' (violence) ומ'עוצמה' או 'חוזק' (strength). בחרנו בו לא רק מטעמי נוחות, אלא מפני שארנדט בין כה וכה יוצקת במונח משמעות חדשה המתפרשת בדפים אלה, ואשר המרכיב הפוטנציאלי של הכוח – הכוח שבכוח להבדיל מן הכוח שבפועל – תופס בה מקום מרכזי.]

אפשר לאגור ולאחסן למקרי חירום, כמו מכשירי האלימות, אלא הוא מתקיים רק במימוש שלו. במקום שבו אין ממשים את הכוח, הוא נעלם, וההיסטוריה מלאה בדוגמאות לכך שהעושר החומרי הגדול ביותר אינו יכול לפצות על אובדן כזה. הכוח ממומש רק במקום שבו לא נפרדו דרכי המילה והמעשה, מקום שבו המלים אינן ריקות והמעשים אינם ברוטליים, שבו המלים אינן משמשות כדי להסתיר כוונות אלא כדי לחשוף מציאויות, והמעשים אינם משמשים כדי לחלל ולהרוס אלא כדי לייסד יחסים וליצור מציאויות חדשות.

כוח הוא מה ששומר על קיומו של התחום הפומבי, על מרחב ההופעה הפוטנציאלי בין אנשים מדברים ופועלים. המילה עצמה, [כמו] המקבילה היוונית שלה *dynamis* וכמו הלטינית *potentia*, על שלל נגזרותיה המודרניות, או הגרמנית *Macht* (שנגזרת מ־*mögen* [רוצה, היית רוצה, יכול להיות, אפשר ש...] ומ־*möglich* [′אפשרי′] ולא מ־*machen* [לעשות]), מצביעה על אופייה ה"פוטנציאלי". כוח הוא תמיד, כמו שאומרים, פוטנציאל של כוח, ולא ישות בלתי משתנה שאפשר למדוד אותה ולסמוך עליה כמו כוח פיזי או עוצמה. עוצמה [או חוזק] היא התכונה הטבעית של יחיד הנראה במבודד, ואילו כוח צץ בין בני אדם בשעה שהם פועלים יחד ונעלם ברגע שהם מתפזרים. בגלל התכונה המיוחדת הזאת, המשותפת לכוח ולכל סוגי הפוטנציאל שיכולים רק להתממש אבל אף פעם לא להתגלם במלואם בחומר, הכוח מתאפיין באי־תלות מפתיעה בגורמים חומריים, בין שמדובר בגדָלים ובין שבאמצעים. קבוצת אנשים קטנה יחסית אבל מאורגנת היטב יכולה לשלוט כמעט ללא גבול על אימפריות גדולות ומרובות אוכלוסין, ואין זה דבר נדיר בהיסטוריה שארצות קטנות ועניות משתלטות על אומות עשירות ועצומות. (הסיפור על דוד וגולית אמיתי רק באופן מטפורי; כוחם של המעטים יכול להיות גדול מכוחם של הרבים, אבל בתחרות בין שני אנשים לא הכוח מכריע כי אם העוצמה, ואילו הפקחות, כלומר כוח המוח, תורמת לתוצאה, בעיקרו של דבר, באותו מישור כמו כוחם הפיזי של השרירים). הפיכה עממית נגד שליטים חזקים מבחינה חומרית, לעומת זאת, עשויה לחולל כוח שכמעט אי אפשר לעמוד בפניו, גם אם היא מוותרת על שימוש באלימות למול כוחות פיזיים שעוצמתם החומרית גדולה לאין שיעור. הביטוי "התנגדות פסיבית" הוא ללא ספק אירוני: זוהי אחת מדרכי

הפעולה הפעילות והיעילות ביותר שהומצאו אי פעם, מפני שאי אפשר להשיב עליה בלחימה, שבכוחה להשיג ניצחון או תבוסה, אלא רק בטבח המוני שבו אפילו המנצח מובס ומאבד את הפרס שזכה בו, שהרי אף אחד אינו יכול לשלוט באנשים מתים.

הגורם החומרי היחיד שבלעדיו לא יכול להיווצר כוח הוא החיים יחד של בני אדם. רק במקום שבו בני אדם חיים בקרבה מספקת כדי שהפוטנציאלים של הפעולה יהיו נוכחים תמיד, הכוח יכול להישאר אצלם, ולכן ייסוד הערים, שבצורתן כערי־מדינה נותרו פרדיגמטיות בכל צורות הארגון הפוליטיות במערב, הוא אכן התנאי המוקדם החומרי החשוב ביותר ל[קיום] הכוח. מה ששומר על בני אדם יחד אחרי שחולף הרגע החטוף של הפעולה (מה שאנו מכנים היום "ארגון"), אותו דבר שהם מותירים בחיים בזכות הישארותם יחדיו, הוא הכוח. ומי שמבודד את עצמו ואינו נוטל חלק בהיות־יחד כזה, יהיו נימוקיו אשר יהיו, מאבד כוח ונעשה אימפוטנטי, לא משנה כמה הוא חזק וכמה תקפים נימוקיו.

אילו היה הכוח יותר מאשר הפוטנציאל הזה של היות־יחד, אם אפשר היה לנכס אותו כמו עוצמה או להשתמש בו כמו בכוח פיזי, במקום להיות תלוי בהסכמתם של רצונות וכוונות רבים, שהיא זמנית בלבד ואי אפשר לסמוך עליה, אזי אומניפוטנטיות היתה בגדר אפשרות אנושית קונקרטית. שכן לכוח, כמו לפעולה, אין גבולות; אין לו הגבלות פיזיות בטבע האנושי, בקיום הגופני של האדם, כמו לחוזק או עוצמה. ההגבלה היחידה שלו היא קיומם של אנשים אחרים, אבל הגבלה זו אינה מקרית, היות שמלכתחילה הכוח האנושי תואם את התנאי האנושי של הריבוי. מאותו הטעם, אפשר לחלק את הכוח מבלי שיפחת, ומשחק הגומלין בין הכוחות, על האיזונים והבלמים המתקיימים ביניהם, צפוי אפילו לייצר עוד כוח, לפחות כל עוד המשחק נמשך ולא הסתיים בשיתוק. עוצמה, לעומת זאת, אי אפשר לחלק, ואף שגם אותה מאזנת ומתקנת נוכחותם של אחרים, במקרה זה משחק הגומלין של הריבוי מטיל הגבלה מוגדרת על עוצמתו של היחיד, שנשמרת מרוסנת ופוטנציאל הכוח של הרבים עשוי לגבור עליה. זיהוי של העוצמה ההכרחית לייצור דברים עם הכוח ההכרחי לפעולה יכול לעלות על הדעת רק בתור התואר האלוהי של אל אחד. לכן אומניפוטנטיות לעולם אינו תואר

של האלים בפוליתיאיזם, ולא משנה באיזו מידה עולה עוצמתם של האלים על הכוחות הפיזיים של בני האדם. ומנגד, מן השאיפה לאומניפוטנטיות משתמע תמיד – מלבד השחץ האוטופי – גם הרס הריבוי.

בתנאי החיים האנושיים, החלופה היחידה לכוח אינה החוזק או העוצמה – שהם חסרי אונים נגד הכוח – אלא הכוח הפיזי, שאותו אכן יכול אדם אחד להפעיל לבדו נגד עמיתיו, ואשר אדם אחד או אנשים מעטים יכולים לרכוש מונופול עליו באמצעות השגת אמצעי האלימות. אבל אף שאלימות יכולה להרוס כוח, לעולם אין היא יכולה לתפוס את מקומו. מכאן נובע הצירוף הפוליטי השכיח של כוח פיזי והיעדר־כוח, מערך של כוחות פיזיים אימפוטנטיים המכלים את עצמם, תכופות בשצף־קצף וברוב רושם אבל בלא שום תועלת, ואינם מותירים אחריהם אנדרטה או סיפור – בקושי נותר מהם די זיכרון כדי להיכנס להיסטוריה. בניסיון ההיסטורי ובתיאוריה המסורתית, צירוף זה ידוע בתור רודנות גם אם אין הוא מוכר [בזמנו] ככזה, והפחד הוותיק מצורה זו של ממשל הוא לאו דווקא תולדה של אכזריותה, אשר – כפי שמעידה שורה ארוכה של רודנים שופעי חסדים ועריצים נאורים – אינה בין תכונותיה ההכרחיות, אלא נובע מן האימפוטנטיות וחוסר התוחלת שהיא גוזרת על השליטים ועל הנשלטים גם יחד.

חשוב יותר הוא הגילוי שלמיטב ידיעתי גילה רק מונטסקיה, ההוגה הפוליטי האחרון שהתייחס ברצינות לבעיה של צורות ממשל. מונטסקיה גילה שהמאפיין הבולט ביותר של הרודנות היה שהיא נשענה על בידוד – בידודו של הרודן מנתיניו ובידודם של הנתינים זה מזה באמצעות פחד וחשדנות הדדיים – ועל כן הרודנות לא היתה צורת ממשל אחת בין אחרות; היא עמדה בסתירה לתנאי האנושי המהותי של הריבוי, המצב שבו בני אדם פועלים ומדברים יחדיו, שהוא התנאי לכל צורות הארגון הפוליטי. הרודנות מונעת את התפתחותו של כוח, לא רק בפלח מסוים של התחום הציבורי כי אם בכולו; במלים אחרות, היא מחוללת אימפוטנטיות באותה טבעיות שבה גופים פוליטיים אחרים מחוללים כוח. לפי הפרשנות של מונטסקיה, עניין זה מחייב לייחס לה מעמד מיוחד בתיאוריה של הגופים הפוליטיים: היא לבדה אינה מסוגלת לפתח די כוח כדי להישאר בכלל במרחב ההופעה, בתחום

הפומבי; להיפך, ברגע שהיא באה לידי קיום, היא מתחילה לפתח את זרעי ההרס שלה עצמה.[34]

מעניין שאלימות יכולה להרוס כוח בקלות רבה יותר מכפי שהיא יכולה להרוס עוצמה, ובעוד שהרודנות מתאפיינת תמיד באימפוטנטיות של הנתינים, שאיבדו את הכושר האנושי לפעול ולדבר יחד, היא אינה מתאפיינת בהכרח בחולשה ובעקרות; להיפך, האומנויות והאמנויות יכולות לפרוח בתנאים אלה, אם השליט "שופע חסד" דיו כדי להניח לנתינים שלו לנפשם בבידוד שלהם. לעומת זאת החוזק או העוצמה, מתנת הטבע ליחיד שאי אפשר לחלוק אותה עם אחרים, יכולה להתמודד עם אלימות ביתר הצלחה מאשר עם כוח – אם בגבורה, בנכונות ללחום ולמות, ואם בסטואיות, בהשלמה עם הסבל ובהתגברות על כל מכה באמצעות מספיקות־עצמית ופרישות מן העולם; בשני המקרים, שלמותו של היחיד ועוצמתו נותרות ללא פגע. למעשה, רק כוח יכול להרוס עוצמה, ועל כן תמיד מרחפת עליה הסכנה שמעמיד צירוף כוחותיהם הפיזיים של הרבים. הכוח אכן משחית כאשר החלשים מתלכדים כדי להרוס את החזק, אבל לא לפני כן. הרצון לכוח, כפי שהתפרש בעידן המודרני מהובס ועד ניטשה על דרך ההאדרה או הגינוי, רחוק מלהיות מאפיין של החזק, וכמו קנאה או חמדנות הוא אחת ממידותיו הרעות של החלש, אולי אף המסוכנת ביותר מביניהן.

אם אפשר לתאר את הרודנות בתור הניסיון הכושל תמיד להמיר כוח באלימות, את שלטון ההמונים (ochlocracy), שהוא ניגודה הגמור, אפשר לאפיין באמצעות הניסיון המבטיח בהרבה להמיר כוח בעוצמה. כוח אכן יכול להרוס כל עוצמה, ואנו יודעים שבמקום שבו התחום הציבורי המרכזי הוא החברה, תמיד נשקפת סכנה שבאמצעות צורה מעוותת של "פעולה יחד" – לחצים וסחיטות ותחבולות של חוגים מצומצמים – יעלו לקדמת הבמה אלה שאינם יודעים דבר

34 בלשונו של מונטסקיה, המתעלם מן ההבדל בין רודנות (tyranny) לעריצות (despotism): "העיקרון של משטר העריצות נשחת ללא הרף, משום שהוא מושחת מעצם טבעו. המשטרים האחרים כלים במקרה, בגלל תקריות פרטיות שפוגעות בעקרונם, ואילו המשטר הדספוטי כלה מבפנים, בגלל הרוע המהותי לו, כאשר אין במקרה סיבות פרטיות שמונעות את ההשחתות של עקרונו". (מונטסקיה תשנ"ח, ספר VIII, פרק 10).

ואינם מסוגלים לעשות דבר. הכמיהה העזה לאלימות, האופיינית כל כך לכמה מטובי האמנים, ההוגים, המלומדים והאומנים המודרניים, היא תגובה טבעית של אלה שהחברה ניסתה לגזול מהם במרמה את עוצמתם.[35]

הכוח משמר את התחום הפומבי ואת מרחב ההופעה, ובתור שכזה הוא גם הלְשַד של מרקם היצירה האנושית, המאבדת את הטעם העליון לקיומה אם אינה משמשת כזירה של דיבור ופעולה, של רשת העניינים והיחסים האנושיים והסיפורים שצומחים מהם. ללא בני אדם המדברים עליו ושוכנים בתוכו, העולם לא היה מרקם של יצירה אנושית אלא ערימה של דברים לא קשורים שכל יחיד מבודד חופשי להוסיף עליו עוד חפץ; בלעדי מכלול היצירה האנושית לשכון בתוכו, העניינים האנושיים היו חסרי יציבות, ריקים וחסרי תוחלת כמו מסעותיהם של שבטים נודדים. החכמה המלנכולית של קהלת – "הבל הבלים, הכל הבל... אין חדש תחת השמש... אין זיכרון לראשונים, וגם לאחרונים שיהיו לא יהיה להם זיכרון עם שיהיו לאחרונה"[36] – אינה בהכרח תולדה של ניסיון דתי דווקא; אבל אין ספק שהיא בלתי נמנעת בכל מקום ובכל זמן שבהם אבד האֱמון בעולם בתור מקום מתאים להופעה אנושית, לפעולה ולדיבור. בלי פעולה, שתביא אל משחקו של העולם את ההתחלה החדשה שכל אדם מסוגל לה מעצם לידתו, "אין חדש תחת השמש"; בלי דיבור, שיגלם בחומר ובזיכרון, גם אם באופן ארעי, את ה"חדש[ים]" שמופיעים וזורחים, "אין זיכרון"; ללא הקביעות המתמדת של יצירה מעשה ידי אדם, לא ייתכן "זיכרון לראשונים, וגם לאחרונים שיהיו לא יהיה להם זיכרון עם שיהיו לאחרונה". וללא כוח, מרחב ההופעה שמחוללים הדיבור והפעולה בפומבי יתפוגג באותה מהירות כמו המעשה החי והמילה החיה.

אולי שום דבר בהיסטוריה שלנו לא היה קצר־ימים כמו האמון

---

35 ההערה הצדדית הבאה עשויה להעיד באיזו מידה שאבה האדרת הרצון לכוח אצל ניטשה את השראתה מחוויות מסוג זה, שחווה האינטלקטואל המודרני: "כי חוסר־אונים כנגד בני אדם ולא חוסר־אונים כנגד הטבע הוא המחולל את המרירות הנואשת ביותר כלפי הקיום" (ניטשה 1978, סעיף 55, עמ' 42).

36 קהלת א', א, ט, יא. [בתרגום שארנדט משתמשת בו "ראשונים" מתורגם כ"former things" ו"אחרונים שיהיו" כ"things that are to come"].

בכוח, שום דבר לא האריך ימים יותר מהחשדנות של אפלטון ושל הנצרות כלפי ההדר המאפיין את מרחב ההופעה של הכוח, ולבסוף, שום דבר בעידן המודרני אינו שכיח יותר מאשר האמונה ש"הכוח משחית". דבריו של פריקלס, כפי שמצטט אותם תוקידידס, הם אולי יחידים במינם בביטחון הגמור המובע בהם בכך שבני אדם יכולים לממש את גדולתם ובעת ובעונה אחת גם לשמר אותה, כביכול במחווה אחת ויחידה, ובכך שדי בעצם הביצוע כדי לחולל *דונמיס* [כוח] ואין צורך בתמורה שמחולל האדם־העושה־במלאכה, המגלם את המעשה בחפץ, כדי להשאירו בגדר מציאות.[37] נאומו של פריקלס, אף שללא ספק שיקף את אמונותיהם העמוקות ביותר של אנשי אתונה ונתן להן ביטוי ברור, נקרא תמיד בנימה עגומה של חכמה שלאחר מעשה, על ידי אנשים שידעו שדבריו נאמרו בתחילת הקץ [של *הפוליס* האתונאית]. אבל גם אם אמונה זו ב*דונמיס* (ועל כן גם בפוליטיקה) היתה קצרת ימים – והיא כבר באה אל קִצה כאשר נוסחו הפילוסופיות הפוליטיות הראשונות – די היה בעצם קיומה כדי לרומם את הפעולה למדרגה הגבוהה ביותר בהיררכיה של חיי המעש ולייחד את הדיבור בתור ההבדל המכריע בין חיים אנושיים לחייתיים, ושניהם [הפעולה והדיבור] הקנו לפוליטיקה הדרת כבוד שאפילו כיום לא נעלמה לגמרי.

מה שברור באופן יוצא דופן בניסוחיו של פריקלס – ודרך אגב, ניכר לא פחות בשירה של הומרוס – הוא שהמשמעות העמוקה ביותר של המעשה שנפעל והמילה שנאמרה אינה תלויה בניצחון או בתבוסה ויש לנתקה מכל תוצאה עתידית, מכל השלכה לטוב או לרע. להבדיל מן ההתנהגות האנושית – שהיוונים, כמו כל עם מתורבת, העריכו על פי "אמות מידה מוסריות", בהתחשב במניעים ובכוונות מצד אחד ובמטרות ובהשלכות מצד אחר – את הפעולה אפשר להעריך רק על פי אמת המידה של הגדולה, מפני שמטבעה היא פורצת מוסכמות מקובלות ומכוונת אל היוצא מן הכלל, שם כל מה שנכון בחיי היומיום הרגילים מאבד את תוקפו, מפני שכל מה שקיים הינו ייחודי ויחיד במינו.[38] תוקידידס, או פריקלס, ידע היטב שהוא

37 בפסקה שהזכרתי לעיל מתוך נאום ההספד (הערה 30), פריקלס מנגיד במתכוון את *הדונמיס* של *הפוליס* לאומנותם של המשוררים.

38 הנימוק לכך שאריסטו טוען ב*פואטיקה* שהגדולה (*megethos*) היא תנאי

[פריקלס] התנתק מאמות המידה הנורמליות להתנהגות יומיומית כאשר זיהה את תהילתה של אתונה בכך שהותירה מאחוריה "בכל מקום... מצבות לזיכרון עולם [*mnēmeia aidia*] המעידות על רעותינו ועל טובותינו".[39] אמנות הפוליטיקה מלמדת את בני האדם כיצד לחולל את מה שהוא גדול ומזהיר – *ta megala kai lampra*, בלשונו של דמוקריטוס; כל עוד ה*פולי*ס קיימת ומעניקה לבני אדם השראה להעז [לעשות] את היוצא מן הכלל, כל הדברים מוגנים; אם בא עליה הקץ, הכל אבוד.[40] מניעים ומטרות, לא משנה עד כמה הם טהורים או גרנדיוזיים, לעולם אינם יחידים במינם; כמו תכונות פסיכולוגיות, הם טיפוסיים, אופייניים לטיפוסים שונים של אנשים. על כן הגדולה, או המשמעות המיוחדת של כל מעשה ומעשה, יכולה להימצא רק בביצוע עצמו ולא במניעים או בהישגים.

את ההתעקשות הזאת על המעשה החי והמילה המדוברת בתור פסגת ההישגים שבני אנוש מסוגלים להם המשיג אריסטו במונח *energeia* ("[פעולת] המימוש"), שבאמצעותו ציין את כל הפעילויות שאינן חותרות לתכלית (שהן *ateleis*) ואינן מותירות אחריהן שום דבר־יצירה, (שום *par' autas erga*), אלא ממצות את מלוא משמעותן בביצוע עצמו.[41] מחווית המימוש המלא הזה שואב המושג הפרדוקסלי "תכלית עצמו" את מובנו המקורי; שכן ברגעים אלה של פעולה ודיבור[42] התכלית (*telos*) אינה משהו שחותרים אליו אלא משהו שמצוי בפעילות עצמה, אשר נעשית משום כך *entelecheia* [התממשות], ודבר היצירה אינו מה שבא בעקבות התהליך ומביא אותו אל קיצו

מוקדם לעלילה הדרמטית הוא שהדרמה מחקה את הפעולה (acting) ואת הפעולה מעריכים על פי גדולתה, על פי התבלטותה ביחס לשגרתי (1450b25, אריסטו תשס"ג, 26). הוא הדין, אגב, ביפה, השוכן בגדולה ובטַכְסִיס (taxis) – החיבור יחדיו של החלקים (.ff 1450b34, שם, 27).

39 תוקידידיס 1959, 2-91.

40 ראו דמוקריטוס, פרגמנט B157, 106 ,1948 Freeman.

41 על המושג *energeia* ראו *אתיקה: מהדורת ניקומאכוס* 1094a1-5 (אריסטו 1985, 15); *Physics* 201b31; *על הנפש* 431a6, 417a16 (אריסטו 1989, 66, 41). הדוגמאות המשמשות בתכיפות הן ראייה ונגינה בחליל.

42 בהקשר שלנו אין חשיבות לכך שבעיני אריסטו האפשרות הנעלה ביותר של "מימוש" לא היתה דיבור ופעולה אלא עיון ומחשבה, *thēoria* ו־*nous* [שכל].

אלא הוא משוקע בו; הביצוע הוא היצירה, הוא *energeia*.[43] אריסטו, בפילוסופיה הפוליטית שלו, עדיין מודע היטב למה שמוטל על הכף בפוליטיקה, וזהו לא פחות מאשר ה־*ergon tou anthrōpou* ("מלאכת האדם" בתור אדם), ואם הוא מגדיר את ה"מלאכה" הזאת בתור "לחיות היטב" (*eu zēn*), הוא מתכוון בבירור שה"מלאכה" כאן אינה תוצר אלא משהו שמתקיים רק בעצם פעולת המימוש. הישג זה, שהוא אנושי במובהק, מצוי לגמרי מחוץ לקטגוריה של אמצעים ותכליות; "מלאכת האדם" אינה תכלית היות שהאמצעים להשיגה – המעלות הטובות, או ה־*aretai* – אינן תכונות שאפשר לממשן או לא לממשן, אלא "מימושים" בעצמן. במלים אחרות, האמצעים להשיג את התכלית כבר יהיו בעצמם התכלית; ומנגד, "תכלית" זו אינה יכולה להיחשב כאמצעי באיזשהו מובן אחר, מפני שאין שום דבר שאפשר להשיג שהוא נעלה יותר מפעולת המימוש עצמה.

לקרוא שוב ושוב בפילוסופיה הפוליטית מאז דמוקריטוס ואפלטון שהפוליטיקה היא *technē* [אומנות], שהיא משתייכת לאומנויות ושאפשר להשוותה לפעילויות כמו ריפוי או ניווט, שבהן, כמו במופע של הרקדן או השחקן, ה"תוצר" זהה למעשה המופע עצמו, נשמע כמו הד קלוש להתנסות היוונית הקדם־פילוסופית בפעולה ובדיבור כמימוש צרוף. אבל נוכל להעריך מה קרה לפעולה ולדיבור, המתקיימים רק במימוש ולכן הם הפעילויות הנעלות ביותר בתחום הפוליטי, אם נקשיב למה שהיה לחברה המודרנית לומר עליהן בשלביה המוקדמים, כשעוד התאפיינה בעקביות בלתי מתפשרת. שכן פיחות מכריע זה בערכם של הפעולה והדיבור משתמע מן האופן שבו מסווג אדם סמית את כל העיסוקים שעיקרם בביצוע – כמו המקצוע הצבאי, "כמרים, עורכי דין, רופאים... זמרי אופרה" יחד עם "עבודת משרתי הבית", ה"עבודה" הנחותה והלא־פרודוקטיבית ביותר.[44] אותם עיסוקים בדיוק – ריפוי, נגינה בחליל, משחק – הם

---

43 שני המושגים האריסטוטליים, *אנרגיה* ו*אנטלכיה*, קשורים באופן הדוק (*energeia... synteinei pros tēn entelecheian*): מימוש מלא (*אנרגיה*) אינו משפיע על דבר זולת עצמו ואינו מייצר דבר מלבדו, ולהתממשות מלאה (*אנטלכיה*) אין שום תכלית זולת עצמה (ראו *מטאפיזיקה*, 1050a22-35, אריסטו תשכ"ו, 3-122).

44 סמית 1996, 323.

שסיפקו למחשבה של העת העתיקה דוגמאות לפעילויות הגבוהות והנעלות ביותר של האדם.

29. האדם־העושה־במלאכה ומרחב ההופעה

בשורש ההערכה שהפוליטיקה זכתה לה בעת העתיקה עומדת האמונה שהאדם בתור אדם, כל יחיד בהתבחנותו הייחודית, מופיע ומוכיח את עצמו בדיבור ובפעולה, ושפעילויות אלה, אף שאין בהן תועלת חומרית, ניחנות באיכות בת קיימא משל עצמן משום שהן יוצרות את הזיכרון שלהן עצמן.[45] התחום הפומבי, אותו מרחב בעולם שבני אדם זקוקים לו כדי שיוכלו בכלל להופיע, הוא אפוא "מלאכת האדם" באופן מובהק יותר מאשר מלאכת כפיו או עמל גופו.

האמונה שלפיה המרב שיכול אדם להשיג הוא ההופעה והמימוש שלו עצמו בשום אופן אינה עניין מובן מאליו. לעומתה עומדת אמונתו של האדם־העושה־במלאכה, כי תוצריו של האדם יכולים להיות לא רק עמידים ממנו אלא [בעלי ערך רב] יותר מאשר הוא עצמו, כמו גם האמונה הנחושה של החיה־העובדת שהחיים הם הטוב הנעלה מכול. משום כך שניהם לא־פוליטיים במובן החמור של המילה והם ייטו לגנות את הפעולה והדיבור כבטלנות, כעסקנות בטֵלה וכדיבורי סרק, ובאופן כללי ישפטו פעילויות ציבוריות על פי התועלת שהן מביאות למטרות שהן לכאורה נעלות יותר – לעשות את העולם שימושי יותר ויפה יותר במקרה של האדם־העושה־במלאכה, ולהקל על החיים ולהאריכם במקרה של החיה־העובדת. עם זאת, אין פירוש הדבר שהם חופשיים לוותר לגמרי על התחום הפומבי, שכן ללא מרחב של הופעה וללא אֱמון בפעולה ובדיבור בתור צורות של היות יחד, אי אפשר לבסס מעבר לכל ספק את מציאות העצמי, את עצם זהותו של אדם, וגם לא את מציאותו של העולם הסובב. מציאות במובן האנושי [של המושג] מחייבת שבני אדם יממשו את ההינתנות הפסיבית הצרופה של הוויתם, לא על מנת לשנותה אלא על מנת לתת ביטוי וקיום מלא

---

45 זוהי תכונה מכרעת של מושג המעלה (virtue) היווני, אבל אולי לא של המושג הרומי: במקום שבו יש *אֲרֶטֵה* לא יכולה לשרור שכחה (*אתיקה: מהדורת ניקומאכוס* 1100b12-17, אריסטו 1985, 32).

למה שאחרת יאלצו ממילא לסבול באופן פסיבי.[46] התממשות זו מצויה ומתחוללת באותן פעילויות המתקיימות רק בפעולת המימוש לבדה.

המאפיין היחיד של העולם שבאמצעותו אפשר להעריך את מידת המציאות שלו הוא היותו משותף לכולנו. החוש המשותף [והשכל הישר, common sense] עומד בדרגה כה גבוהה בהיררכיית התכונות הפוליטיות משום שהוא החוש האחד והיחיד המשלב במציאות כשלם את חמשת החושים הנבדלים בתכלית שלנו ואת הנתונים המיוחדים בתכלית שכל אחד מהם קולט. החוש המשותף הוא זה שבזכותו אנו יודעים שנתוני החושים האחרים חושפים מציאות, ואינו חווים אותם רק כגירויים עצביים או כתחושות התנגדות של גופנו. לכן הידלדלות ניכרת של השכל הישר בקהילה כלשהי ועלייה ניכרת בשיעורי האמונות התפלות ובמספרם של הפתאים הן בבחינת סימנים בדוקים לניכור מן העולם.

ניכור זה – קמילתו של מרחב ההופעה וההתפוגגות של השכל הישר – מגיע כמובן לקיצוניות רבה יותר במקרה של חברה עמלנית מאשר בחברה של יצרנים. בבידוד שלו, שבו אחרים אינם מפריעים לו אבל גם אינם רואים ושומעים אותו ואינם מאשרים את קיומו, שרוי האדם־העושה־במלאכה לא רק בחברת התוצר שהוא עושה אלא גם בחברתו של עולם הדברים אשר לו יוסיף מתוצריו; בכך, גם אם בעקיפין, הוא עדיין בחברתם של אחרים שעשו את העולם ושגם הם יוצרים דברים. כבר הזכרנו את שוק החליפין, המקום שבו פוגשים האומנים את עמיתיהם ושמייצג בשבילם תחום פומבי משותף, במידה שכל אחד מהם תרם לו משהו. עם זאת, אף שהתחום הפומבי כשוק חליפין תואם היטב את הפעילות של מלאכת היצירה, החליפין עצמם כבר שייכים לשדה הפעולה ובשום אופן אינם רק המשך של הייצור; קל וחומר שאין הם רק פונקציה של תהליכים אוטומטיים, כפי שקניית מזון ואמצעי צריכה אחרים נלווית בהכרח לעבודה העמלנית. טענתו של מרקס שהחוקים הכלכליים הם כמו חוקי טבע, שהם לא נעשו בידי אדם כדי להסדיר פעולות חליפין חופשיות אלא הם פועל יוצא של

46 זו משמעות המשפט האחרון בציטוט מדנטה המובא בראש הפרק הזה (דנטה 1961, א׳ 13); אף שבמקור הלטיני זהו משפט פשוט וברור למדי, הוא מציב בפני התרגום מכשול בלתי עביר.

תנאי הייצור של החברה כמכלול, נכונה רק בחברה עמלנית, שבה מרודדות כל הפעילויות לרמה של חילוף החומרים שבין הגוף האנושי לטבע, ואשר בה לא מתקיימים שום חליפין אלא רק צריכה.

עם זאת, האנשים שנפגשים בשוק החליפין הם בראש ובראשונה לא יחידים אישיים (persons) אלא יצרני מוצרים, ומה שהם מראים שם לעולם אינו את עצמם, ואפילו לא את המיומנויות והתכונות שלהם כמו ב"ייצור הראווה" בימי הביניים, אלא את התוצרים שלהם. הדחף המוליך את היוצר אל כיכר השוק הפומבית הוא התשוקה למוצרים, לא לאנשים, והכוח המחבר יחדיו את השוק הזה ומקיים אותו אינו הפוטנציאליות הנובעת בין אנשים כאשר הם נאספים יחד בפעולה ובדיבור אלא "כוח חליפין משולב" (אדם סמית), שכל אחד מהמשתתפים רוכש במבודד. היעדר זה של התייחסות לאחרים והתעניינות בראש ובראשונה בסחורות בנות־חליפין הוא הדבר שמרקס מוקיע בתור הדה־הומניזציה והניכור־העצמי של חברת הסחר, שאכן מדירה אנשים בתור אנשים ותובעת, בהיפוך ראוי לציון של היחס בין הפרטי לפומבי בעת העתיקה, שבני אדם יראו את עצמם רק בפרטיות המשפחה או באינטימיות [השוררת] בין חברים.

אולי ההמחשה הטובה ביותר לתסכול זה של היחיד האישי האנושי, הטבוע בקהילת יצרנים ויצרניות ואף יותר מכך בחברת סחר, היא תופעת הגאונות, שבה ראה העידן המודרני מאז הרנסאנס ועד סוף המאה ה־19 את האידיאל הנעלה ביותר שלו (גאונות יצירתית בתור הביטוי המזוקק ביותר של הגדולה האנושית לא נודעה כלל בעת העתיקה או בימי הביניים). רק מאז תחילת המאה שלנו [ה־20] החלו אמנים גדולים, באחדות דעים מפתיעה, למחות כשכינו אותם "גאונים" ולטעון בתוקף כי מדובר במיומנות ובכישרון וכי יש קשר הדוק בין אמנות למלאכת יד. אין ספק שבחלקה, מחאה זו אינה אלא תגובת נגד לוולגריזציה ולמסחור של מושג הגאון; אבל היא חבה את קיומה גם לעלייתה לא מכבר של חברה עמלנית, שבה יצרנות או יצירתיות אינן אידיאל ושאין בה כלל חוויות שמהן יכול לצמוח עצם הרעיון של גדולה. מה שחשוב בהקשר שלנו הוא שדומה כי מלאכתו של הגאון, להבדיל מן התוצר של בעל המלאכה, הטמיעה אל תוכה את אותם יסודות של הצטיינות וייחוד המוצאים להם ביטוי מיידי רק בפעולה ובדיבור. העניין האובססיבי של העידן המודרני

בחותם הייחודי של כל אמן או אמנית, הרגישות חסרת התקדים שלו או שלה לסגנון, מעידים על עיסוק באותם מאפיינים שבאמצעותם חורג האמן ממיומנות ומכישרון גרידא, בדומה לאופן שבו הייחוד של כל יחיד חורג מסך כל תכונותיו. בשל החריגה הזו, שאכן מבדילה את יצירת האמנות הגדולה מכל יתר התוצרים מעשה ידי אדם, נדמה היה שתופעת הגאון היצירתי היא הצידוק העליון לאמונתו העמוקה של האדם־העושה־במלאכה שהתוצרים שאדם יוצר עשויים להיות יותר ממנו עצמו ושהם במהותם גדולים ממנו.

אלא שההערצה הגדולה שהעידן המודרני חולק בחפץ לב לגאונות, הערצה הגובלת לעתים תכופות כל כך בעבודת אלילים, לא תוכל לשנות את העובדה הבסיסית, שיחיד אינו יכול לגלם בעצמו את מי שהוא במהותו. כאשר מהות זו מופיעה "באופן אובייקטיבי" – בסגנונה של יצירת אמנות או בכתב יד רגיל – היא נותנת ביטוי גלוי לזהות של יחיד אישי מסוים ועל כן משמשת לזיהוי המחבר, אבל היא עצמה נשארת אילמת ונעלמת מאתנו אם אנו מנסים לפרש אותה כבבואה של יחיד אישי חי. במלים אחרות, הסגידה לגאונות טומנת בחובה את אותה הפחתה בערכו של היחיד האישי האנושי כמו העיקרים האחרים השוררים בחברת הסחר.

יסוד הכרחי בגאווה האנושית הוא האמונה ש[השאלה] מיהו אדם מסוים עולה בגדולתה ובחשיבותה על כל דבר שהוא יכול לעשות ולייצר. "יישפטו הרופאים ואופֵי המגדנות והמשרתים בבתי הגדולים על פי מעשיהם, ואפילו על פי מה שחשבו לעשות; גדולי הארץ עצמם נשפטים על פי מה שהינם".[47] רק הוולגרים יתרברבו ויפיקו את גאוותם ממה שעשו; התרברבות זו תהפוך אותם ל"עבדים ואסירים" של הכשרים שלהם עצמם והם יגלו, אם ייוותר בהם משהו זולת יוהרה מטומטמת, שלהיות עבד ואסיר של עצמך אינו פחות צורב ואולי אפילו מביש יותר מאשר להיות משרתו של מישהו אחר. אין זו תהילתו של הגאון היצירתי אלא מר גורלו, שבמקרה שלו דומה שאכן התהפכה עליונותו של האדם על פני יצירתו, כך שהוא, היוצר החי, מוצא את עצמו בתחרות עם יצירותיו, שהוא מאריך ימים מהן אבל בסופו של

47 אני משתמשת כאן בסיפור הנפלא של איזק דינסן "החולמים", מתוך *שבעה סיפורים גותיים* (דינסן 1980, בעיקר עמ' 264).

דבר הן עשויות לשרוד אחריו. מה שמציל את כל הכישרונות הגדולים באמת הוא שאלה הנושאים בעול [הכישרון] שומרים על עליונותם על פני מה שעשו, לפחות כל עוד מקור היצירתיות בחיים; שכן מקור זה אכן נובע ממי שהם, והוא נותר מחוץ לתהליך העבודה הממשי וגם אינו תלוי במה שהם עשויים להשיג. אף על פי כן, גורלו של הגאון הוא אכן מר, כפי שאפשר לראות בבירור במקרה של המשכילים, שבו למעשה מושלם היפוך הסדר בין האדם לבין התוצר שלו; מה ששערורייתי כל כך במקרה שלהם, ומעורר, אגב, שנאה עממית אפילו יותר מאשר עליונות אינטלקטואלית מזויפת, הוא שאפילו התוצר הגרוע ביותר שלהם יהיה ככל הנראה טוב יותר מאשר הם עצמם. תו ההיכר של ה"אינטלקטואל" הוא שהלה אינו מוטרד כלל מן "ההשפלה האיומה" שהאמן או הכותב האמיתי עובד בצילה – "להרגיש שהוא נעשה לבנה של יצירתו", שבה הוא נידון לראות את עצמו "כמו במראה, מוגבל, כזה וכזה".[48]

30. תנועת העבודה

פעילות המלאכה, שבידוד מאחרים הוא תנאי מוקדם לה, אולי אינה מסוגלת לייסד תחום פומבי אוטונומי שבני אדם יכולים להופיע בו בתור בני אדם, אבל בכל זאת היא קשורה למרחב ההופעות בדרכים רבות; המלאכה נותרת קשורה, לכל הפחות, לעולם המוחשי של הדברים שיצרה. דרך החיים של בעל המלאכה יכולה אפוא להיות לא־פוליטית, אבל ודאי שאין היא אנטי־פוליטית. לעומת זאת, זהו בדיוק המצב במקרה של העבודה העמלנית, פעילות שבה האדם אינו נמצא יחד עם העולם וגם לא עם אנשים אחרים, אלא לבדו עם

48 הנה הטקסט המלא של האפוריזם של פול ואלרי שממנו ציטטתי: "יוצר שנוצר. מי שזה עתה הביא לידי סיום יצירה ארוכה רואה אותה יוצרת בסופו של דבר יצור שהוא לא רצה בו, שהוא לא עיצב אותו, בדיוק משום שהוא ילד אותו, ומרגיש את ההשפלה האיומה הזאת, שהוא נעשה לִבְנַה של יצירתו, מי ששואל ממנה תווים בל יימחו, דומות, שגיונות, אבן גבול, מראָה; ומה שנורא מכל במראה, הוא לראות את עצמו מוגבל, כזה וכזה" (Valéry 1944, II 149). [בתרגום האנגלי שארנדט משתמשת בו מופיע במקום "במראה" (dans un miroir) "כמו במראה" (as in a mirror).]

גופו, ניצב מול הכורח העירום להשאיר את עצמו בחיים.[49] ללא ספק, גם הוא חי בנוכחותם של אחרים וביחד עמם, אבל אין בצוותא הזה מאומה מן הסימנים המובהקים של ריבוי אמיתי. הוא אינו מתהווה מן הצירוף התכליתי של מיומנויות ומשלחי־יד שונים, כמו שקורה אצל בעלי מלאכה (ועל אחת כמה וכמה ביחסים בין אנשים ייחודיים), אלא מתקיים בהתרבות של פרטים שכולם דומים זה לזה ביסודו של דבר, מפני שהם מה שהינם בתור יצורים חיים גרידא.

אמנם מטבעה של העבודה העמלנית שהיא מלכדת את בני האדם כצוות עבודה, שבו מספר כזה או אחר של יחידים "עובדים יחד כאיש אחד",[50] ובמובן זה אפשר לומר שהצוותא כרוך לבלי הפרד בעבודה העמלנית אפילו יותר מאשר בכל פעילות אחרת.[51] אלא ש"טבעה הקולקטיבי של העבודה"[52] כלל אינו מכונן מציאות שכל אחד מהחברים בצוות העובדים יכול לזהותה ולהכיר בה; להיפך – למעשה הוא מחייב אובדן של כל מודעות לאינדיבידואליות ולזהות,

---

49 הספרות העוסקת בנושא אינה מתייחסת בדרך כלל לבדידותו של העובד בתור שכזה, מפני שהתנאים החברתיים וארגון העבודה מחייבים נוכחות בו זמנית של עובדים מרובים לצורך ביצוע כל משימה נתונה וממוטטים את כל גדרות הבידוד. עם זאת, הַלְבּאקס מודע לתופעה: "הפועל הוא זה שבעבודתו ובאמצעותה מקיים יחס אך ורק עם החומר ולא עם בני אדם" והוא רואה בהיעדר מהותי זה של מגע את הסיבה לכך שבמשך מאות שנים הוצב כל המעמד הזה מחוץ לחברה (Halbawachs 1913, 181).

50 הפסיכיאטר הגרמני ויקטור פון ויצקר מתאר את היחסים בין העובדים בזמן העבודה באופן הבא: "חשוב להעיר, ראשית לכל, ששני הפועלים מתייחסים יחד אחד אל השני כאילו היו אחד... לפנינו מקרה של עיצוב קולקטיב שמתקיים על ידי קירוב זהויות או על ידי היעשות לאחד של שני יחידים. אפשר גם לומר ששני אישים באמצעות מיזוגם נעשים ליחיד שלישי. אולם הכללים שעל פיהם אישיות שלישית זו עובדת אינם מובחנים מהכללים של העבודה של האישיות היחידה" (Weizsäcker 1948, 739-40).

51 זו ככל הנראה הסיבה לכך שמבחינה אטימולוגית "עבור אנשים [שחיו] בתקופות היסטוריות מוקדמות, [המלים] 'עבודה' ו'קהילה' היו קרובות מאוד מבחינת תוכנן" (על היחסים בין עבודה לקהילה ראו Trier 1950).

52 גנלי מאמין כי יש למצוא "פתרון חדש לבעיית העבודה", שיביא בחשבון את "טבעה הקולקטיבי של העבודה" וכך ייתן מענה לעובד לא רק בתור יחיד כי אם בתור חבר בקבוצה. פתרון "חדש" זה הוא, כמובן, הפתרון השורר בחברה המודרנית (Genelli 1952).

ומסיבה זו כל אותם "ערכים" הנגזרים מן העבודה העמלנית, מעבר לתפקיד הברור שהיא ממלאת בתהליך החיים, הם "חברתיים" לגמרי ואינם שונים במהותם מן העונג הנוסף שמסבות האכילה והשתייה בחברה. החברתיות המתהווה מתוך פעילויות אלה, הנובעות מחילוף החומרים בין הגוף האנושי לטבע, אינה מתבססת על שוויון (equality) אלא על אחידות (sameness), ומנקודת מבט זו נכון לגמרי ש"מצד כישרונותיהם ונטיותיהם, ההבדל הטבעי בין סַבָּל רחוב לפילוסוף אינו מגיע למחצית ההבדל בין כלב שמירה לכלב ציד". ובאמת הערה זו של אדם סמית, שמרקס ציטט בעונג רב,[53] מתאימה לחברת צרכנים הרבה יותר מאשר להתקבצות של אנשים בשוק החליפין, החושפת את מיומנויותיהם ואת איכויותיהם של היצרנים וכך מספקת תמיד בסיס כלשהו להתבחנות [אישית].

האחידות השוררת בחברה הנשענת על עבודה וצריכה ומבוטאת בקונפורמיות שלה קשורה קשר הדוק לחוויה הגופנית של עבודה בצוותא, שבה המקצב הביולוגי של העבודה מאחד את קבוצות העובדים עד למצב שבו כל אחד מהם עשוי להרגיש שהוא אינו עוד יחיד נבדל, אלא למעשה הוא נעשה אחד עם כל האחרים. אין ספק שהדבר מקל על העמל והיגע שבעבודה, בדומה לאופן שבו הצעידה

---

53 סמית 1996, 103, ומרקס 1955, 192: אדם סמית "היטיב להבחין במציאות, הבדלי הכישרונות הטבעיים שבין האנשים פחותים הם בהרבה משסבורים אנו... בעיקרו של דבר, סבל שונה הוא מפילוסוף פחות מששונה כלב חוצות מכלב ציד גזעי. חלוקת העבודה היא זו שפערה תהום בין זה לזה". מרקס משתמש במונח "חלוקת העבודה" ללא הבחנה ומציין בו הן התמחות מקצועית והן את החלוקה של תהליך העבודה עצמו, אבל כאן הוא מתכוון להתמחות מקצועית, כמובן. התמחות מקצועית היא אכן צורה של התבחנות, ובעל המלאכה או העובד המקצועי, גם אם הוא נעזר באחרים, ביסודו של דבר עושה את מלאכתו בבידוד. הוא פוגש אחרים בתור בעל מלאכה רק במסגרת החלפת המוצרים. בחלוקת עבודה אמיתית, העובד אינו יכול להשלים שום דבר כשהוא מבודד; המאמץ שלו הוא רק חלק מן המאמץ של כלל העובדים החולקים ביניהם את המשימה, והוא פונקציה של המאמץ הכללי הזה. אבל אותם עובדים אחרים אינם שונים ממנו כעובדים – כולם אותו הדבר. מה ש"פער תהום" בין סַבָּל הרחוב לפילוסוף, אם כן, אינו חלוקת העבודה, שהיא עניין חדש יחסית, אלא ההתמחות המקצועית עתיקת היומין.

יחדיו מקלה על כל חייל את מאמץ ההליכה. לכן נכון שמנקודת מבטה של החיה־העובדת "מובנה וערכה של העבודה תלויים לחלוטין בתנאים החברתיים", כלומר במידה שבה מניחים לתהליך העבודה והצריכה לתפקד באופן קל וחלק, ללא תלות ב"גישות מקצועיות במובן המדויק של המונח";[54] הבעיה היא רק ש"התנאים החברתיים" הטובים ביותר הם אלה שבהם עלול היחיד לאבד את זהותו. מלוּכָּדוּת זו של הרבים היא ביסודה אנטי־פוליטית; היא ההיפך הגמור מן הצוותא השורר בקהילות פוליטיות או מסחריות, אשר – אם לבחור בדוגמא של אריסטו – אינו מתהווה מהתאגדות (*koinōnia*) בין שני רופאים, אלא בין רופא ואיכר, "ובדרך כלל – בין אנשים שונים זה מזה, שאינם שווים".[55]

השוויון המתקיים בתחום הציבורי הוא בהכרח שוויון של לא־שווים, שיש צורך "להשוות" אותם זה לזה מבחינות מסוימות ולמטרות מוגדרות. בתור שכזה, הגורם המשווה אינו נובע מן ה"טבע" האנושי אלא מן החוץ, כשם שכסף – בהמשך לדוגמא של אריסטו – נחוץ בתור גורם חיצוני כדי להשוות בין הפעילויות הבלתי־שוות של הרופא והאיכר. שוויון פוליטי הוא אפוא ניגודו הגמור של השוויון בפני המוות, שבתור גורלם המשותף של כל בני האדם נובע מן המצב האנושי, או של השוויון בפני האל, לפחות בפרשנות הנוצרית שלו, שם אנו פוגשים בשוויון של השרויים בחטא, המצוי במהות הטבע האנושי. במקרים אלה אין צורך בגורם משווה, שכן ממילא שוררת אחידות; אבל מסיבה זו בדיוק ההתנסות הממשית באחידות הזו, חוויית החיים והמוות, מתרחשת לא רק בבידוד אלא בבדידות מוחלטת, שבה לא תיתכן שום תקשורת וודאי לא התאגדות או קהילה. מנקודת המבט של העולם ושל התחום הציבורי, חיים ומוות וכל דבר שמעיד על אחידות [בין בני־אדם] הם חוויות שלא מן העולם, חוויות אנטי־פוליטיות וטרנסצנדנטיות לאמיתן.

החיה־העובדת אינה מסוגלת להתבחנות ועל כן גם לא לפעולה ולדיבור, כפי שמעיד, כמדומה, היעדרן הבולט של מרידות עבדים

---

54 Touraine 1955, 177

55 *אתיקה: מהדורת ניקומאכוס* 1133a16 (אריסטו 1985, 121).

רציניות בעת העתיקה ובעת החדשה.[56] עם זאת, לא פחות בולט הוא התפקיד הפתאומי שמילאו תנועות הפועלים בפוליטיקה המודרנית, שלעתים קרובות היה מועיל במיוחד. מאחר שהיה המגזר המאורגן היחיד ועל כן גם המגזר המנהיג של העם, כתב מעמד הפועלים[57] האירופאי את אחד הפרקים רבי התהילה וכנראה גם המבטיחים ביותר בהיסטוריה של ימינו, מהמהפכות של 1848 ועד למהפכה בהונגריה ב־1956. עם זאת, אף שהקו [המפריד] בין דרישות פוליטיות לדרישות כלכליות, בין ארגונים פוליטיים לאיגודי עובדים, טושטש במידה רבה, אין לבלבל בין השניים. האיגודים המקצועיים, המגנים על האינטרסים של מעמד הפועלים ונאבקים למענו, אחראים להטמעתו בסופו של דבר בחברה המודרנית, ובמיוחד לגידול יוצא דופן בביטחון הכלכלי, ביוקרה החברתית ובכוח הפוליטי. האיגודים המקצועיים לא היו מהפכניים מעולם, כלומר הם לא שאפו לחולל תמורה בחברה ובמוסדות הפוליטיים המייצגים את החברה הזו, והמפלגות הפוליטיות של מעמד הפועלים היו בדרך כלל מפלגות מבוססות אינטרס, שלא היו שונות כלל ממפלגות שייצגו מעמדות חברתיים אחרים. התבחנות הופיעה רק באותם רגעים נדירים ועם זאת מכריעים, שהתחוללו בזמן מהפכה ובהם התגלה לפתע שאנשים אלה, ברגע שלא היו כפופים לאידיאולוגיות ולתוכניות מפלגתיות רשמיות, העלו רעיונות משל עצמם על האפשרויות של ממשל דמוקרטי בתנאים מודרניים. במלים אחרות, קו התיחום בין השניים אינו עניין של תביעות חברתיות

56 הנקודה המכרעת היא שההתקוממויות והמהפכות המודרניות ביקשו תמיד חופש וצדק לכל, ואילו בעת העתיקה "עבדים מעולם לא העלו את התביעה לחופש כזכות שאינה ניתנת להפקעה לכל בני האדם, ומעולם לא היה ניסיון להשיג את ביטול העבדות כשלעצמו באמצעות פעולה משותפת" (Westermann 1935, 981).

57 [ארנדט משתמשת בביטוי השגור 'working class', בלי להתייחס לעובדה שהמונח אינו הולם את ההבדל השיטתי שהיא מנסה להנהיג בין עבודה למלאכה, ואנו נוהגים כאן כמוה – בין ה'פועלים' של 'מעמד הפועלים' ל'פעולה' הנבדלת מ'עבודה' ו'מלאכה' אין קשר מושגי. לעומת זאת את 'labor movement' תרגמנו כ'תנועת העבודה', למרות שהצירוף 'תנועת הפועלים' רווח יותר בעברית, משום שכאן יש הלימה בין ההמשגה של ארנדט לביטוי הרווח באנגלית, וריבוי ה'פועלים' מחמיץ את המושג המופשט 'עבודה' במינוח האנגלי.]

ופוליטיות קיצוניות אלא אך ורק של הצעה לצורת ממשל חדשה.

ההיסטוריון המודרני הניצב מול עלייתן של מערכות טוטליטריות, בעיקר אם הוא עוסק בהתפתחויות בברית המועצות, מחמיץ בקלות רבה את העובדה שכשם שההמונים המודרניים ומנהיגיהם הצליחו, באופן זמני לפחות, להוליד מתוך הטוטליטריות צורת ממשל אותנטית חדשה, גם אם הורסת־כל, כך גם המהפכות העממיות מעמידות כבר למעלה ממאה שנים, גם אם אף פעם לא בהצלחה, צורה חדשה אחרת של ממשל: שיטת המועצות העממיות (people's councils), שנועדה לתפוס את מקומה של השיטה המפלגתית שהיתה נהוגה ביבשת אירופה, ושעליה מפתה לומר שנתקלה בחוסר אמון עוד לפני שבאה לעולם.[58] גורלותיהם ההיסטוריים של שני הזרמים במעמד הפועלים, תנועת האיגודים המקצועיים והשאיפות הפוליטיות של העם, לא היו יכולים להיות שונים יותר: האיגודים המקצועיים, כלומר מעמד הפועלים כל עוד אינו אלא אחד מהמעמדות של החברה המודרנית, עברו מניצחון לניצחון, ואילו מפלגת הפועלים הפוליטית הובסה ממש באותה עת בכל פעם שהעזה להעלות דרישות משלה, להבדיל מתוכניות מפלגתיות ורפורמות כלכליות. אם כל מה שהשיגה הטרגדיה של המהפכה ההונגרית היה להראות לעולם שלמרות כל התבוסות וכל

---

58 חשוב לזכור את ההבדל החד, במהות ובתפקיד הפוליטי, בין השיטה המפלגתית באירופה לבין השיטות שנהגו בבריטניה ובארה"ב. עובדה מכרעת שממעטים להבחין בה לגבי התפתחותן של המהפכות באירופה היא שהמפלגות והתנועות שנטלו חלק פעיל בארגון אותן מהפכות לא הניפו מעולם את סיסמת המועצות (Soviets, Räte וכו'), אשר נבעה תמיד מהתקוממויות ספונטניות; מסיבה זו לא הובנו המועצות כראוי וגם לא התקבלו בברכה על ידי האידיאולוגים של התנועות השונות, שרצו להשתמש במהפכה כדי לכפות על העם צורת ממשל שתוכננה מראש. הסיסמא המפורסמת של ההתקוממות של קרונשטט (Kronstadt), שהיתה אחת מנקודות המפנה המכריעות במהפכה הרוסית, היתה "סובייטים ללא קומוניזם", ובאותה תקופה היה פירוש הדבר סובייטים ללא מפלגות.

התזה שלפיה משטרים טוטליטריים מציבים בפנינו צורת ממשל חדשה מוסברת באריכות מסוימת במאמרי "אידיאולוגיה וטרור: צורה חדשה של ממשל" (Arendt 1953). ניתוח מפורט יותר של המהפכה ההונגרית ושיטת המועצות אפשר למצוא במאמר מאוחר יותר, "אימפריאליזם טוטליטרי" (Arendt 1958).

מה שנראה לעין, הלהט הפוליטי הזה טרם גווע, כי אז קרבנותיה לא היו לשווא.

מה שנראה כסתירה בוטה בין העובדה ההיסטורית – היצרנות הפוליטית של מעמד הפועלים – לבין הנתונים האמפיריים העולים מניתוח הפעילות העמלנית, עשוי להיעלם בבחינה מדוקדקת יותר של התפתחות תנועת העבודה ומהותה. ההבדל העיקרי בין עבודת עבדים ועבודה מודרנית, חופשית, אינו בכך שהעובד נהנה מחופש אישי – חופש תנועה, חופש לפעילות כלכלית וחופש מפגיעה אישית – אלא בכך שהוא מתקבל למרחב הפוליטי ומשתחרר לגמרי כאזרח. נקודת המפנה בהיסטוריה של העבודה היתה ביטול ההתניה של זכות הבחירה בבעלות על רכוש. עד לאותה עת היה מעמדו של עובד חופשי דומה מאוד למעמדה של אוכלוסיית העבדים המשוחררים בעת העתיקה, שתמיד גדלה והלכה; אנשים אלה היו חופשיים, הם נטמעו וזכו למעמד של תושבים זרים, אבל לא היו אזרחים. בניגוד לשחרורי העבדים בעת העתיקה, שבהם לרוב חדל העבד להיות אדם עובד כאשר חדל להיות עבד, ולכן העבדות הוסיפה להיות המצב החברתי של העובדים בלי קשר למספר העבדים ששוחררו, השחרור המודרני של העובדים היה אמור לרומם את מעמדה של הפעילות העמלנית עצמה, ומטרה זו הושגה הרבה לפני שהעובד כיחיד אישי קיבל זכויות אישיות ואזרחיות.

עם זאת, אחת מתוצאות הלוואי של השחרור בפועל של העובדים היתה שמגזר שלם באוכלוסייה התקבל באופן פחות או יותר פתאומי לתחום הציבורי, כלומר *הופיע* בפומבי,[59] וזה קרה בלי ש[אותו מגזר]

59 אנקדוטה מרומי הקיסרית שמספר סנקה יכולה להמחיש עד כמה נחשבה ההופעה בציבור עצמה כמסוכנת. באותה תקופה הועלתה בסנאט ההצעה שהעבדים יתלבשו בציבור בצורה אחידה, כדי שאפשר יהיה להבחין מיד בינם לבין האזרחים החופשיים. ההצעה נדחתה בנימוק שהיא מסוכנת מדי, שכן כך יוכלו העבדים להכיר זה את זה ולהיעשות מודעים לכוחם הפוטנציאלי. הפרשנים המודרניים נטו כמובן להסיק ממקרה זה שמספר העבדים באותו זמן היה ודאי גדול מאוד, אולם מסקנה זו התבררה כשגויה. מה שהרומים, באינסטינקט פוליטי בריא, העריכו כמסוכן היה עצם ההופעה בציבור, בלי קשר למספר האנשים שהיו מעורבים בכך (ראו Westermann 1935, 1000).

יתקבל באותו זמן לחברה, בלי שימלא שום תפקיד מוביל בפעילויות הכלכליות החשובות ביותר של חברה זו ולכן גם בלי שייבלע בתחום החברתי וכביכול יתפוגג מן הציבור. אולי אין המחשה טובה יותר לתפקיד המכריע של ההופעה עצמה, של ההתבחנות וההתבלטות בתחום העניינים האנושיים, מאשר בכך שכאשר נכנסו העובדים לזירת ההיסטוריה הם חשו צורך לאמץ לבוש משל עצמם, "חסרי־האברקיים" (*sans culotte*), שממנו אף גזרו את שמם בזמן המהפכה הצרפתית.[60] הלבוש הזה הבדיל אותם והקנה להם מובחנות משל עצמם, מובחנות שכוונה כנגד כל האחרים.

עצם הפאתוס של תנועת העבודה בשלביה המוקדמים – והיא עדיין בשלביה המוקדמים בכל המדינות שבהן טרם הגיע הקפיטליזם לשיא התפתחותו, למשל במזרח אירופה, אבל גם באיטליה, בספרד ואפילו בצרפת – נבע מהמאבק שלה נגד החברה בכללותה. פוטנציאל הכוח העצום שהשיגו תנועות אלה, בזמן קצר יחסית ותכופות גם בתנאים עוינים מאוד, נבע מן העובדה שלמרות כל הדיבורים והתיאוריה, הן היו הקבוצה היחידה בזירה הפוליטית שלא רק הגנה על האינטרסים הכלכליים שלה אלא נאבקה מאבק פוליטי לכל דבר. במלים אחרות, כאשר תנועת העבודה הופיעה בזירה הציבורית, היא היתה הארגון היחיד שבו אנשים פעלו ודיברו בתור אנשים – ולא בתור חברים בחברה.

התפקיד הפוליטי והמהפכני הזה שמילאה תנועת העבודה, המתקרב ככל הנראה לסיומו, היה תלוי במידה מכרעת בכך שהפעילות הכלכלית של החברים בתנועה היתה משנית ושכוח המשיכה שלה מעולם לא היה מוגבל רק לשורותיו של מעמד הפועלים. אם במשך זמן מה נראה כאילו התנועה תצליח לייסד, לפחות בקרב שורותיה שלה, מרחב ציבורי חדש ובו אמות מידה פוליטיות חדשות, מקורם

---

60 סובול מיטיב לתאר כיצד הופיעו העובדים לראשונה על בימת ההיסטוריה: "העובדים אינם מסומנים באמצעות הפונקציה החברתית שלהם, אלא רק על פי לבושם. הפועלים אימצו את המכנסים המכופתרים לווסט ולבוש זה נעשה מאפיין של העם: חסרי־האברקיים....' כשאנו מדברים על חסרי־אברקיים', אמר פטיון (Petion) באסיפה המכונסת (Convention) ב־10 באפריל 1973, 'איננו מתכוונים לכלל האזרחים מלבד האצילים והאריסטוקרטים, אלא לאנשים שאין להם, להבדיל מאלה שיש להם'" (Soboul 1955).

של הניסיונות האלה לא היתה העבודה – לא הפעילות העמלנית עצמה וגם לא ההתקוממות, האוטופית תמיד, נגד כורח החיים – אלא אותם מופעים של אי צדק וצביעות שנעלמו עם הטרנספורמציה של חברה מעמדית לחברת המונים ועם החלפת התשלום היומי או השבועי בהכנסה שנתית מובטחת.

כיום, הפועלים כבר אינם מחוץ לחברה; הם חבריה, והם מחזיקים במשרות כמו כל אחד אחר. המשמעות הפוליטית של תנועת העבודה זהה עכשיו לזו של כל קבוצת לחץ אחרת; חלף הזמן שבו היתה יכולה לייצג את העם כמכלול – אם אנו מבינים ב־*le peuple* (העם) את הגוף הפוליטי הממשי, אשר בתור שכזה מובחן מן האוכלוסייה כמו גם מן החברה[61] – כפי שעשתה במשך קרוב למאה שנה. (במהפכה ההונגרית הפועלים לא נבדלו מיתר העם בשום צורה; מה שהיה כמעט מונופול של מעמד הפועלים מ־1848 ועד 1918 – הרעיון של שיטה פרלמנטרית המבוססת על מועצות במקום על מפלגות – נעשה עכשיו לתביעה המוסכמת של העם כולו.) תנועת העבודה, שכבר מתחילתה היתה רב־משמעית בתכניה ובמטרותיה, איבדה באחת את הייצוג הזה, ולכן גם את תפקידה הפוליטי, בכל מקום שבו נעשה מעמד הפועלים לחלק בלתי נפרד מן החברה והיה לכוח כלכלי וחברתי בפני עצמו, כפי שקרה ברוב הכלכלות המפותחות של העולם המערבי, או בכל מקום שבו "הצליחה" להפוך את כל האוכלוסייה לחברת עבודה, כמו שקרה ברוסיה וכמו שעלול לקרות במקומות אחרים, אפילו בתנאים שאינם טוטליטאריים. בנסיבות שבהן מתחסל אפילו שוק החליפין, התפוגגות התחום הציבורי, שהיתה בולטת כל כך לכל אורכו של העידן המודרני, עלולה להגיע לשיאה.

31. ההחלפה המסורתית של פעולה בעשייה

העידן המודרני, שמראשיתו גילה עניין בתוצרים מוחשיים וברווחים מוכחים ומאוחר יותר נתקף אובססיה לתפקוד שוטף ולחיברות, אינו

61 המונח 'עם' (*le peuple*), שנעשה שכיח בסוף המאה ה־18, הצביע במקורו בסך הכל על אלה שלא היה להם רכוש. כפי שהזכרנו קודם לכן, מעמד כזה של אנשים מנושלים לגמרי לא נודע לפני העידן המודרני.

הראשון שהוקיע את העקרות הבטלה של הפעולה והדיבור בפרט ושל הפוליטיקה בכלל.[62] הרוגז שעורר התסכול המשולש של הפעולה – אי היכולת לנבא את תוצאותיה, אי ההפיכות של התהליך והאנונימיות של מחבריה – עתיק כמעט כימי ההיסטוריה המתועדת. תמיד שרר פיתוי גדול, לאנשי הפעולה לא פחות מאשר לאנשי המחשבה, למצוא תחליף לפעולה, בתקווה למלט את התחום של ענייני אנוש מן המקריות וחוסר האחריות המוסרי הטבועים ב[מצב של] ריבוי גורמים פועלים. האחידות הבולטת של הפתרונות שהוצעו לכל אורכה של ההיסטוריה המתועדת מעידה על כך שהעניין פשוט ביסודו. אם לומר זאת באופן כללי, הם תמיד מסתכמים בחיפוש אחר מחסה מפני פורענויות הפעולה בפעילות שבה אדם אחד, מבודד מכל האחרים, נותר אדון למעשיו מראשיתם ועד סופם. ניסיון זה להחליף פעולה בעשייה ניכר במכלול הטיעונים נגד ה"דמוקרטיה", שככל שהוא נעשה עקבי ומנומק יותר, כך הוא הופך לטיעון נגד היסודות המהותיים של הפוליטיקה.

כל פורענויות הפעולה נובעות מן התנאי האנושי של הריבוי, שהוא התנאי ההכרחי לקיומו של אותו מרחב הופעה שהוא התחום הפומבי. לכן הניסיון לחסל את הריבוי הזה פירושו תמיד ביטול התחום הפומבי עצמו. הדרך הברורה ביותר להיוושע מסכנות הריבוי היא המונ־ארכיה (mon-archy) – שלטון היחיד בכל הנוסחים שלו, מן הרודנות הגמורה של אחד נגד כולם ועד לעריצות המיטיבה ולאותן צורות של דמוקרטיה שבהן הרבים מהווים גוף קיבוצי, כך שהעם "הוא רבים באחד" ומכונן את עצמו כ"מונרך".[63] הפתרון של אפלטון

---

62 המחבר הקלאסי בעניין זה הוא עדיין אדם סמית, שמבחינתו התפקיד הלגיטימי היחיד של הממשל הוא "הגנה על העשיר מפני העני, או על אלה שיש להם רכוש מסוים מפני אלה שאין להם" (Smith 2009, Book V, Chapter I, p. 224).

63 זוהי הפרשנות האריסטוטלית של הרודנות כשהיא לובשת צורה של דמוקרטיה (*פוליטיקה* 16 1292a; אריסטו תשי"ח, 30 ואילך). המלוכה (kingship), לעומת זאת, אינה נמנית אצל אריסטו בין צורות הממשל הרודניות, וגם אי אפשר להגדירה כשלטון יחיד או כמונרכיה. שעה שהמונחים 'רודנות' ו'מונרכיה' יכולים לשמש כמלים נרדפות, המלים 'רודן' ו־*basileus* (מלך) משמשות כניגודים (ראו למשל *אתיקה: מהדורת ניקומאכוס* 1160b3, אריסטו 1985, 202 ; *פוליטיאה* 576D, אפלטון תש"ך, 510). באופן כללי, שלטון יחיד זוכה להלל בעת העתיקה רק במשק הבית

– מלך־פילוסוף ש"חכמתו" פותרת את מבוכות הפעולה כאילו היו בעיות קוגניטיביות בנות־פתרון – הוא רק גרסה אחת של שלטון יחיד, ובשום אופן לא הרודנית מכולן. הבעיה עם צורות ממשל אלה איננה שהן אכזריות – לעתים תכופות הן אינן אכזריות – אלא שהן עובדות טוב מדי. רודנים, אם הם יודעים את מלאכתם, יכולים להיות "אדיבים ומתונים בכל דבר", כמו פיסיסטרטוס, שאפילו בעת העתיקה הושווה שלטונו ל"תור הזהב של כרונוס";[64] לאוזניים מודרניות האמצעים שנקטו יכולים להישמע מיטיבים ו"לא־רודניים", במיוחד כאשר אנו שומעים שהניסיון היחיד – שאמנם לא צלח – לבטל את העבדות בעת העתיקה נעשה על ידי פריאנדרוס, רודן קורינתוס.[65] אבל לכולם משותף סילוק האזרחים מן התחום הפומבי והדרישה התקיפה שאלה יעסקו בענייניהם הפרטיים, שעה שרק השליט "יכלכל... את כל ענייני הציבור".[66] אין ספק שהדבר תרם לקידום החריצות והייצור הפרטיים, אבל האזרחים לא יכלו שלא לראות במדיניות הזאת ניסיון לשלול מהם את הזמן הנחוץ לנטילת חלק בעניינים משותפים. יתרונותיה הברורים של הרודנות בטווח הקצר – היציבות, הביטחון, היצרנות – הם אלה שיש להישמר מפניהם, ולו רק משום שהם סוללים את הדרך

או בלוחמה, והשורה המפורסמת מהאיליאדה, *ouk agathon polykoiranië; heis koiranos estō, heis basileus* ["בְּרִבּוֹת רָשׁוּיוֹת אין טוב. יהיה האחד השׁוֹרר, ימלוך האחד"] (שיר שני, 204, הומרוס 1987, 31), מצוטטת בדרך כלל באיזשהו הקשר צבאי או "כלכלי". (אריסטו, שבמטאפיזיקה [1076a3] ואילך, אריסטו תרצ"ד, 75-76] מחיל באופן מטפורי את דברי הומרוס על חיי הקהילה הפוליטית [*politeuesthai*], הוא יוצא מן הכלל. בפוליטיקה 1292a13, שם הוא מצטט שוב את השורה מהומרוס, הוא מביע עמדה המתנגדת למתן כוח בידי רבים "לא כל אחד כשהוא לעצמו, אלא כולם", וטוען כי זוהי רק צורה מוסווית של שלטון יחיד או רודנות [אריסטו תשי"ח, 31].) מנגד, שלטון הרבים, המכונה מאוחר יותר *polyarkhia*, משמש בזלזול כדי לתאר בלבול בפיקוד בשעת מלחמה (ראו למשל תוקידידס 1959, 317, וכסנופון 1984, 170-171).

64 אריסטו תשמ"ד, פרק ט"ז, 2, 7. [נשארנו צמודים לאנגלית של ארנדט, הרחוקה למדי מן התרגום העברי של דוד אשרי: "טוב לב ועדין נפש" ו"תור כרונוס" בהתאם.]

65 Heichelheim 1938, I, 258

66 אריסטו (תשמ"ד, פרק ט"ו, 4) מספר זאת על פיסיסטרטוס.

לאובדן בלתי נמנע של כוח, גם אם האסון הממשי עלול להתרחש רק בעתיד מרוחק יחסית.

למעשה, כה רבים הנימוקים התומכים בשאיפה למצוא מפלט מן השבריריות של ענייני אנוש ביציבות השקט והסדר, עד שאת חלק הארי של הפילוסופיה הפוליטית מאז אפלטון אפשר לפרש בקלות כניסיונות שונים למצוא יסודות תיאורטיים ודרכים מעשיות לביטול[67] מוחלט של הפוליטיקה. תו ההיכר של כל הביטולים האלה הוא מושג השלטון (rule), כלומר הרעיון שלפיו בני אדם יכולים לחיות יחד באורח חוקי ופוליטי רק כאשר כמה מהם מוסמכים לצוות ועל האחרים כופים לציית. הרעיון הנפוץ, הנמצא כבר אצל אפלטון ואריסטו, שלפיו כל קהילה פוליטית מורכבת משולטים ונשלטים (הנחה שעליה מבוססות גם הגדרות המשטרים: שלטון האחד או מונרכיה, שלטון המעטים או אוליגרכיה, שלטון רבים או דמוקרטיה), יסודו בחשדנות כלפי הפעולה ולאו דווקא בבוז לבני אדם, ומקורו במשאלה הכנה למצוא תחליף לפעולה ולאו דווקא באיזשהו רצון לכוח, שהוא רודני או חסר אחריות.

באופן תיאורטי, הגרסה הקצרה והבסיסית ביותר של מפלט מפעולה באמצעות שלטון מופיעה *במדינאי* של אפלטון, שם הוא פוער פער בין שני אופני פעולה, *ארכין* (*archein*) ו*פראטין* (*prattein*), "להתחיל" ו"להשיג", שלפי התפיסה היוונית היו קשורים ביניהם. הבעיה, בעיני אפלטון, היתה להבטיח שהמתחיל יישאר אדון מוחלט למה שהתחיל בו, מבלי להזדקק לעזרתם של אחרים כדי להביא את הדבר לידי סיום. בתחום הפעולה אפשר להשיג אדנות מבודדת כזו רק אם אין עוד צורך שהאחרים יצטרפו למפעל מרצונם, עם מניעים ומטרות משלהם, וכל תפקידם הוא לבצע פקודות, ומנגד אם המתחיל שפתח ביוזמה אינו מרשה לעצמו להתערב בפעולה עצמה. כך יכולות ההתחלה (*archein*) והפעולה (*prattein*) להיעשות לשתי פעילויות שונות לגמרי, והמתחיל נעשה שליט (*archōn*, במובן הכפול של המילה) ש"אינו חייב לפעול (*prattein*) בעצמו אלא למשול (*archein*)

67 [במהדורה האנגלית הפועל הוא "escape", אבל זאת כנראה טעות. בחרנו להיות נאמנים כאן לאופן שבו ארנדט תרגמה את עצמה לגרמנית.]

על אלה המסוגלים לבצע".[68] בנסיבות אלה, מהות הפוליטיקה היא לפעול "מתוך שיכיר לדעת איזו שעה היא כשרה, ואיזו אינה כשרה להתחיל בפעולות המדיניות החשובות ביותר ולתת להן את הדחיפה הראשונה"; הפעולה עצמה סולקה לגמרי, והצטמצמה לכלל "ביצוע פקודות" ותו לא.[69] אפלטון היה הראשון שהציג את החלוקה בין אלה שיודעים ואינם פועלים לאלה שפועלים ואינם יודעים במקום הניתוח הקודם של הפעולה למרכיבי ההתחלה וההישג, כך שהידיעה מה לעשות והעשייה עצמה נעשו שני מופעי ביצוע שונים לגמרי.

אפלטון עצמו זיהה מיד את קו ההפרדה בין מחשבה לפעולה עם הפער המבדיל בין השליטים לאלה שהם שולטים בהם, ולכן ברור לגמרי שההתנסויות שעליהן מתבססת ההבחנה האפלטונית הן אלה של משק הבית, שם שום דבר לא היה נעשה לעולם אם האדון לא היה יודע מה יש לעשות ולא היה נותן פקודות לעבדים המבצעים אותן מבלי לדעת. במקרה זה אכן מי שיודע אינו צריך לעשות ומי שעושה אינו זקוק למחשבה או לידע. יחד עם זאת, אפלטון היה מודע לגמרי לכך שהוא מציע תמורה מהפכנית *בפוליס* כאשר הוא מחיל על המִנהל שלה את הכללים המוכרים של משק בית מאורגן כהלכה.[70] (טעות שכיחה היא לפרש את אפלטון כאילו ביקש לבטל את המשפחה ואת משק הבית; להיפך, הוא ביקש להרחיב את טיפוס החיים הזה עד שמשפחה אחת תחבוק את כל האזרחים. במלים אחרות, הוא ביקש לעקור מקהילת משק הבית את אופייה הפרטי, ולמען מטרה זו המליץ על ביטול הרכוש הפרטי והמעמד האישי של הנישואין).[71] לפי התפיסה

---

68 *מדינאי* 305 (אפלטון תש"ך, כרך ג' 340) [שינינו מתרגומו של ליבס ובמקום "שכוחם לפעול" בסוף המשפט כתבנו "המסוגלים לבצע"].

69 שם, שם.

70 הטענה המכרעת *במדינאי* (259) היא שאין הבדל בין המבנה של משק בית גדול למבנה *הפוליס* (אפלטון שם, 272), כך שאותו מדע יכול להקיף נושאים פוליטיים וגם נושאים "כלכליים", או את ענייני משק הבית.

71 הדבר בולט במיוחד באותם קטעים בספר החמישי של *פוליטיאה* שבהם אפלטון מתאר כיצד הפחד שמא מישהו יתקוף את בנו שלו, את אחיו או את אביו יקדם את השלום הכללי במדינה האוטופית שלו. בגלל השיתוף בנשים, אף אחד לא ידע מיהם שארי בשרו (ראו במיוחד 463C ו־465B, אפלטון תש"ך, כרך ב' 350, 352).

היוונית, היחסים בין שליטה לבין הישלטות, בין פקודה לציות, היו זהים בהגדרה ליחסים בין אדון לעבדים ועל כן הוציאו מראש כל אפשרות של פעולה. לכן טענתו של אפלטון, שלפיה יש לגזור את כללי ההתנהגות בעניינים ציבוריים מן היחסים בין האדון לעבדים במשק בית מאורגן כהלכה, משמעה למעשה שאין לתת לפעולה למלא שום תפקיד בענייני אנוש.

מובן מאליו שסיכויי הסכֵמה של אפלטון [להשיג] סדר קבוע בענייני אנוש גדולים בהרבה ממאמציו של הרודן לסלק מהתחום הפומבי כל אחד זולתו. אף שעדיין יהיה לכל אזרח חלק כלשהו בניהול ענייני הציבור, הם אכן "יפעלו" כאיש אחד ואפילו בלי אפשרות לחילוקי דעות פנימיים, שלא לדבר על מחלוקת סיעתית: באמצעות השלטון "הרבים נעשים לאחד בכל מובן", להוציא את ההופעה הגופנית.[72] אמנם מקורו של מושג השלטון בתחום משק הבית והמשפחה, אבל באופן היסטורי תפקידו המכריע ביותר היה בארגון ענייני הציבור, ובשבילנו הוא קשור תמיד בפוליטיקה. למרות זאת, מוטב שלא נתעלם מן העובדה שבשביל אפלטון הוא היה קטגוריה כללית בהרבה. בעיני אפלטון, השלטון היה האמצעי העיקרי להסדרה ולשיפוט בכל היבט של ענייני אנוש. הדבר ניכר לא רק בטענתו שיש לחשוב על עיר־המדינה בתור "אדם הכתוב באותיות גדולות"[73] ובאופן שבו הוא מכונן סדר פסיכולוגי שלמעשה מתחקה אחר הסדר הציבורי של העיר האוטופית שלו; העניין גלוי עוד יותר בעקביות הגרנדיוזית שבה הכניס אפלטון את עקרון השליטה ליחסי האדם עם עצמו. אמת המידה העליונה להתאמתו [של אדם] לשלטון על אחרים אצל אפלטון, ובמסורת האריסטוקרטית במערב, היא יכולתו לשלוט בעצמו. כשם שהמלך־הפילוסוף מצווה על העיר, כך הנפש שולטת בגוף והתבונה שולטת ביצרים. אצל אפלטון עצמו, הלגיטימיות של הרודנות הזאת בכל תחום הנוגע לאדם – בהתנהגותו כלפי עצמו לא פחות מאשר בהתנהגותו כלפי אחרים – עדיין מושרשת היטב בדו־

72 *פוליטיאה* 443e; שם, 324.

73 [ארנדט מתכוונת לאנלוגיה בין האדם *לפוליס* שסוקרטס מציע בספר השני של *פוליטיאה* (368d). האנלוגיה מוצגת באמצעות משל: אותו דבר כתוב על לוח קטן ובו אותיות קטנות ועל לוח גדול ובו אותיות גדולות].

משמעות של המילה *archein*, שפירושה להתחיל וגם לשלוט; כפי שאמר במפורש בסוף ספר *החוקים*, אפלטון מייחס חשיבות מכרעת לכך שרק מי שמתחיל (*archē*) זכאי לשלוט (*archein*). במסורת המחשבה האפלטונית, זהות מקורית זו בין שליטה להתחלה, שנקבעה מראש עוד בשפה, הובילה לכך שכל התחלה נתפסה כלגיטימציה לשליטה, עד אשר נעלם יסוד ההתחלה לגמרי, בסופו של דבר, ממושג השליטה. יחד אתו נעלמה מן הפילוסופיה הפוליטית גם ההבנה הבסיסית והאותנטית ביותר של החירות האנושית.

ההפרדה האפלטונית בין ידיעה לעשייה נותרה בשורש כל תיאוריות השליטה שאינן רק צידוקים לרצון בלתי ניתן לסילוק וחסר אחריות לכוח. הזיהוי האפלטוני של ידע עם ציווי ומלאכת השלטון ושל פעולה עם ציות וביצוע גבר בעזרת ההמשגה וההבהרה הפילוסופית לבדה על כל ההתנסויות והארטיקולציות הקודמות בתחום הפוליטי ונתפס כמחייב לכל אורכה של מסורת המחשבה הפוליטית, גם אחרי ששורשי הניסיון שמהם גזר אפלטון את מושגיו כבר נשכחו מזמן. מלבד המזיגה הייחודית של עומק עם יופי, שבזכותה הועברה הגותו של אפלטון מדור לדור לאורך מאות שנים, הסיבה לאריכות הימים של חלק מסוים זה בכתביו היא העובדה שחיזק את החלפת הפעולה בשליטה באמצעות פרשנות סבירה אף יותר במונחים של עשייה ומלאכת יצירה. אמנם נכון – ואפלטון, ששאל את מילת המפתח של הפילוסופיה שלו, את המונח 'אידיאה', מן ההתנסויות בתחום מעשי המלאכה, היה כנראה הראשון שהבחין בכך – שההפרדה בין ידיעה לעשייה, שהינה זרה כל כך לתחום הפעולה, אשר תוקפה ומשמעותה אובדים ברגע שמחשבה ופעולה נפרדות זו מזו, היא התנסות יומיומית במלאכת היצירה, שהתהליכים שלה נחצים כמובן לשניים: ראשית, תפיסת הדימוי או הצורה (*eidos*) של המוצר־לעתיד, ואחר כך ארגון האמצעים ותחילת הביצוע.

שאיפתו של אפלטון, להחליף את הפעולה בעשייה על מנת להקנות לתחום של ענייני אנוש את היציבות הטבועה במלאכה וביצירה, ניכרת במיוחד כאשר היא נוגעת בלב הפילוסופיה שלו, בתורת האידיאות. כאשר לא עסק בפילוסופיה פוליטית (כמו ב*משתה* ובמקומות אחרים), תיאר אפלטון את האידיאות בתור מה ש"זיוו בהיר מכל" (*ekphanestaton*) ולכן בתור וריאציות של היפה. רק ב*פוליטיאה*

לבשו האידיאות צורה של אמות מידה, מידות וכללי התנהגות, שכולם נוסחים או נגזרות של תפיסת ה"טוב" במובן היווני של המילה, כלומר ה"טוב ל..." או המתאים.[74] תמורה זו היתה הכרחית כדי להחיל את תורת האידיאות על הפוליטיקה, ואפלטון סבר שיש להכריז על הטוב ולא על היפה כאידיאה הנעלה ביותר למען מטרה פוליטית במהותה: סילוק השבריריות והארעיות מתחום העניינים האנושיים. אבל אידיאה זו של הטוב אינה האידיאה הנעלה ביותר של הפילוסוף, המבקש להגות במהות האמיתית של ההוויה ולכן עוזב את המערה החשוכה של ענייני אנוש לטובת שמי האידיאות הבהירים; אפילו ב*פוליטיאה* הפילוסוף עדיין מוגדר בתור אוהב היופי, לא הטוב. הטוב הוא האידיאה הנעלה של המלך־הפילוסוף, שרוצה להיות שליט בתחום של ענייני אנוש מפני שעליו לבלות את חייו בין בני האדם ואינו יכול לשכון לעד תחת שמי האידיאות. רק כשהוא חוזר למערה החשוכה של ענייני אנוש, כדי לחיות שוב בקרב אנשים כמותו, הוא נזקק לאידיאות שידריכו אותו בתור אמות מידה וכללים שבעזרתם אפשר למדוד ותחתם ניתן לכלול את הריבוי המגוון של המלים והמעשים האנושיים באותה ודאות מוחלטת, "אובייקטיבית", המנחה את בעל המלאכה בעשייתו ואת ההדיוט המבקש להעריך מיטות יחידות באמצעות שימוש במודל האיתן, הנוכח־תמיד, ה"אידיאה" של המיטה באופן כללי.[75]

---

74 המילה *ekphanestaton* מופיעה ב*פיידרוס* (250) בתור התכונה העיקרית של היפה (אפלטון תש"ך, כרך ג' 383). ב*פוליטיאה* (518) מיוחסת תכונה דומה לאידיאת הטוב, שנקרא *phanotaton* ["זוהר" בתרגומו של ליבס, שם, כרך ב' 426). שתי המלים נגזרות מהמילה *phainesthai* ("להופיע" ו"לזהור"), ובשני המקרים אפלטון משתמש בצורת ההפלגה. כמובן, תכונת הזוהר חלה על היפה הרבה יותר מאשר על הטוב.

75 קביעתו של ורנר יגר, כי "הרעיון שיש אמנות עליונה של מדידה, ושידיעת הערך (*phronēsis*) של הפילוסוף היא היכולת למדוד, עובר כחוט השני בכל עבודתו של אפלטון, מתחילתה ועד סופה" (Jaeger 1945, II, 416, בהערה), נכונה רק ביחס לפילוסופיה הפוליטית של אפלטון, שם האידיאה של הטוב מחליפה את האידיאה של היפה. משל המערה, כפי שהוא מסופר ב*פוליטיאה*, הוא לב הפילוסופיה הפוליטית של אפלטון, אבל את תורת האידיאות כפי שהיא מוצגת שם יש להבין בתור היישום שלה לפוליטיקה ולא בתור הפיתוח הפילוסופי המקורי והטהור, שבו איננו יכולים לדון כאן. הדרך שבה מאפיין יגר את "ידיעת הערכים של הפילוסוף" בתור *פרונזיס*

מבחינה טכנית, היתרון הגדול ביותר של התמורה הזו ושל היישום של תורת האידיאות בתחום הפוליטי היה בסילוק היסוד האישי מן התפיסה האפלטונית של השלטון האידיאלי. אפלטון ידע היטב שהאנלוגיות החביבות עליו מחיי משק הבית, כמו זו של יחסי האדון והעבד או יחסי הרועה ועדרו, מחייבות לייחס לשליטם של בני אדם תכונה אלוהית־כמעט, שתבדיל אותו בחדות מנתיניו, כשם שהעבדים נבדלים מן האדון והכבשים מן הרועה.[76] מבנייתו של המרחב הציבורי בדמותו של חפץ מעשה ידי אדם, לעומת זאת, משתמעת רק אדנות רגילה, התנסות באמנות הפוליטיקה כמו בכל האמנויות האחרות, שבהן הגורם המחייב אינו שוכן באישיותו של האמן או בעל המלאכה כי אם בחפץ הבלתי־אישי של אמנותו או אומנותו. *בפוליטיאה*, המלך־הפילוסוף מיישם את האידיאות כפי שהאומן מיישם את הכללים ואמות המידה שלו; הוא "עושה" את העיר שלו כמו שהפַּסָל עושה פסל;[77] ובחיבור האחרון של אפלטון האידיאות האלו עצמן נעשו אפילו לחוקים, שצריך רק להוציאם לפועל.[78]

בתוך מסגרת ההתייחסות הזו, הופעתה של שיטה פוליטית אוטופית, אשר מי שקנה שליטה בטכניקות של ענייני אנוש יכול לגזור אותה על פי מודל, נעשית עניין שגרתי כמעט; אפלטון, שהיה הראשון לעצב

מצביעה למעשה על הטבע הפוליטי והלא־פילוסופי של ידע זה; שכן המילה *פרונזיס* עצמה מאפיינת אצל אפלטון ואריסטו את תובנת המדינאי ולא את חזונו של הפילוסוף.

76 *במדינאי*, שם מפתח אפלטון בעיקר את קו המחשבה הזה, הוא מסכם באירוניה: בחפשנו אחר מישהו שיהיה מתאים לשלוט בבני אדם כשם שהרועה מתאים לשלוט בעדרו, מצאנו "במקום בן אנוש בן חלוף... אלוה" (אפלטון תש"ך, כרך ג' 296).

77 *פוליטיאה* 420; שם כרך ב' 288.

78 אולי מעניין לציין את ההתפתחות הבאה בתיאוריה הפוליטית של אפלטון: *בפוליטיאה*, החלוקה בין שליטים לנשלטים מודרכת על ידי היחסים בין המומחה להדיוט; *במדינאי* הוא שואב את התפיסה שלו מן היחסים בין ידיעה לעשייה; ואילו *בחוקים*, כל שנותר למדינאי לעשות או כל שנחוץ לתפקודו של התחום הציבורי הוא הוצאה לפועל של חוקים שאין לשנותם. יותר מכול בולטת בהתפתחות הזו ההתכווצות הגוברת של הכשרים הנחוצים כדי להשתלט על [אמנות] הפוליטיקה.

תוכנית־אב לבניית גופים פוליטיים, נותר מקור ההשראה של כל האוטופיות שבאו אחריו. ואף על פי שאף אחת מן האוטופיות האלה לא מילאה מעולם תפקיד ראוי לציון בהיסטוריה – שכן ברגעים הבודדים שבהם מומשו הסכֵמות האוטופיות הן קרסו עד מהרה תחת כובד המציאות, לאו דווקא מציאות הנסיבות החיצוניות אלא זו של היחסים האנושיים הממשיים, ש[הסכֵמות] לא יכלו לשלוט בהם – הן היו בין האמצעים היעילים ביותר לשמר ולפתח מסורת של מחשבה פוליטית שבה, במודע או לא במודע, התפרש מושג הפעולה במונחים של עשייה ויצירה.

עם זאת, דבר אחד ראוי לציון בהתפתחותה של מסורת זו. נכון שאלימות, שבלעדיה שום מלאכת יצירה לא היתה יכולה להתרחש לעולם, מילאה תמיד תפקיד חשוב במחשבה ובסכֵמות הפוליטיות המבוססות על פרשנות של פעולה במונחי עשייה; אבל עד העידן המודרני נותר יסוד זה של אלימות אינסטרומנטלי לגמרי, אמצעי שנזקק למטרה שתצדיק ותגביל אותו, כך שהאדרת האלימות בתור שכזו אינה קיימת כלל במסורת המחשבה הפוליטית שלפני העידן המודרני. באופן כללי, האדרה זו היתה בלתי אפשרית כל עוד העיון והתבונה נחשבו הכְּשרים הנעלים ביותר של האדם, שכן לאור ההנחה הזו כל צורות הביטוי של חיי המעש – מלאכת היצירה לא פחות מאשר הפעולה, שלא לדבר על העבודה – נותרו בעצמן משניות ואינסטרומנטליות. בתוך הספֵּרה הצרה של התיאוריה הפוליטית, התוצאה היתה שמושג השלטון והשאלות הנלוות של לגיטימיות וסמכות חוקית מילאו תפקיד מכריע הרבה יותר מתפיסת הפעולה עצמה והפירושים שניתנו לה. רק האמונה של העידן המודרני שהאדם יכול לדעת רק את מה שהוא עושה, שכשריו הנעלים לכאורה תלויים בעשייה ושמשום כך הוא בראש ובראשונה אדם־העושה־במלאכה ולא חיה תבונית (*animal rationale*), הבליטה את ההשתמעויות העתיקות יותר של אלימות הגלומות בכל הפירושים שהציגו את תחום העניינים האנושיים בתור ספֵּרה של עשייה. הדבר בלט במיוחד בסדרת המהפכות, האופייניות לעידן המודרני, שבכולן – חוץ מאשר במהפכה האמריקאית – ניכר אותו שילוב של ההתלהבות הרומית העתיקה לייסד גוף פוליטי חדש עם האדרת האלימות בתור האמצעי היחיד "לעשות" זאת. המימרה המרקסית ש"האלימות היא המיילדת

[של] כל חברה ישנה, הנושאת בחובה חברה חדשה", כלומר של כל שינוי בהיסטוריה ובפוליטיקה,[79] רק מסכמת את תפיסת העידן המודרני כולו וגוזרת את המסקנות מאמונתו העמוקה ביותר, שלפיה ההיסטוריה "נעשית" בידי בני אדם כשם שהטבע "נעשה" בידי האל.

על הצלחת הטרנספורמציה של הפעולה לאופן עשייה ועל התמדתה מעיד בבירור כל אוצר המונחים של התיאוריה הפוליטית והמחשבה הפוליטית, שאכן אינו מותיר כמעט שום אפשרות לדון בנושאים אלה בלי להשתמש בקטגוריה של אמצעים ומטרות ובלי לחשוב בצורה אינסטרומנטלית. אולי משכנעת אף יותר תמימות הדֵעים שבה מסבירים לנו פתגמים עממיים בכל השפות המודרניות כי "מי שחפץ במטרה חייב לחפוץ גם באמצעים" וכי "אי אפשר להכין חביתה בלי לשבור ביצים". אפשר שאנו הדור הראשון שנעשה מודע לגמרי לתוצאות הרצחניות הגלומות בקו מחשבה שכופה עלינו להודות כי כל האמצעים, ובלבד שיהיו יעילים, כשרים ומותרים על מנת להשיג משהו שהוגדר כמטרה. עם זאת, כדי לחמוק מדרכי המחשבה החבוטות האלה אין די בהוספת כמה הסתייגויות המבהירות שלא כל האמצעים כשרים, או שבנסיבות מסוימות האמצעים עשויים להיות חשובים יותר מן המטרות; הסתייגויות אלה מניחות כמובן מאליו שיטה מוסרית שאי אפשר כלל להתייחס אליה כמובנת מאליה, ועל כך מעידות האזהרות עצמן, או שעצם השפה והאנלוגיות שבהן הן [ההסתייגויות] מנוסחות מבטלות אותן מלכתחילה. שכן הדיבור על מטרות שאינן מצדיקות את כל האמצעים הוא דיבור בפרדוקסים, מפני שההגדרה של מטרה היא בדיוק ההצדקה של האמצעים; ופרדוקסים תמיד מצביעים על מבוכות, הם אינם פותרים אותן, ועל כן הם אינם משכנעים אף פעם. כל עוד נוסיף להאמין שבתחום הפוליטי אנו עוסקים במטרות ובאמצעים, לא נהיה מסוגלים למנוע מאיש להשתמש בכל האמצעים כדי לחתור למטרות שזכו להכרה.

---

79 מרקס 2011, 620 [ארנדט מתרגמת את המונח הגרמני *Gewalt* כ־violence, אף שהתרגום האנגלי שהיא מפנה אליו משתמש ב־force]. קטעים אחרים אצל מרקס מראים שהוא לא הגביל את הערתו רק לגילויים של כוחות חברתיים או כלכליים. למשל: "והרי בהיסטוריה האמיתית, כידוע, נודע תפקיד גדול לכיבוש, להכנעה, לגזל־ורצח, בקיצור: לאלימות (מרקס 2011, 590).

ימי החלפתה של הפעולה בעשייה, וכתוצאה מכך הורדת הפוליטיקה למדרגה של אמצעים להשגת מטרה, שלכאורה היא "נעלה" יותר, כימי המסורת של הפילוסופיה הפוליטית. בעת העתיקה היתה המטרה הנעלה הזאת הגנה על האנשים הטובים בכלל ועל שלומו של הפילוסוף בפרט מפני שלטונם של הרעים,[80] בימי הביניים היתה זו ישועת הנשמות ובעידן המודרני – היצרנות והקִדמה של החברה. נכון אמנם שרק העידן המודרני הגדיר את האדם בראש ובראשונה כאדם העושה במלאכה, מכין כלים ויצרן של דברים, ולכן הצליח להתגבר על הבוז והחשדנות העמוקים שרחשה המסורת כלפי כל הספֵרה של מלאכת היצירה. עם זאת, אותה מסורת, ככל שגם היא יצאה נגד הפעולה – באופן גלוי פחות, ללא ספק, אך ביעילות לא פחותה – נאלצה לפרש פעולה במונחי עשייה, ומתוך כך, למרות החשש והבוז שלה, הביאה אל הפילוסופיה הפוליטית כמה מגמות ודפוסי מחשבה שהעידן המודרני יכול להסתמך עליהם. במובן זה, העידן המודרני לא הפך את המסורת על פיה אלא שחרר אותה מאותן "דעות קדומות" שקודם לכן מנעו ממנה להצהיר בגלוי כי יש לדרג את מלאכתו של האומן במקום גבוה יותר מאשר את הדעות והמעשים ה"בטלים" המכוננים את תחום העניינים האנושיים. העניין הוא שאפלטון, ובמידה פחותה ממנו אריסטו, שחשבו שבעלי המלאכה אינם ראויים אפילו לאזרחות מלאה, היו הראשונים שהציעו לטפל בעניינים הפוליטיים ולשלוט בגופים הפוליטיים באופן שבו מתבצעת מלאכת היצירה. סתירה לכאורה זו מצביעה בבירור על עומק המבוכות האותנטיות הטבועות בכושר האנושי לפעולה ועל עוצמת הפיתוי לסלק את הסיכונים והסכנות הכרוכים בה על ידי כך שנכניס אל רשת היחסים האנושיים את הקטגוריות היציבות והאמינות יותר הטבועות בפעילויות שבעזרתן אנו מתמודדים עם הטבע ובונים את עולם היצירה האנושית.

---

80 השוו את טענתו של אפלטון, כי שאיפת הפילוסוף להיעשות שליט על בני אדם יכולה להיות רק תוצאת הפחד שישלטו בו הגרועים ממנו (*פוליטיאה* 347, אפלטון תש"ך כרך ב' 188), עם טענתו של אוגוסטינוס, כי תפקידו של הממשל הוא לאפשר ל"טובים" לחיות בשלווה רבה יותר בקרב ה"רעים" (Augustine 2003, 393).

האינסטרומנטליזציה של הפעולה ודרדור הפוליטיקה לכלל אמצעי לטובת משהו אחר מעולם לא הצליחו באמת לסלק את הפעולה, למנוע את היותה אחת ההתנסויות האנושיות המכריעות, או להרוס לגמרי את תחום העניינים האנושיים. ראינו קודם לכן שבעולם שלנו התוצאה הראשונה של הסילוק לכאורה של העבודה, בתור המאמץ המעיק ששום חיים אנושיים אינם פטורים ממנו, היתה שהמלאכה מבוצעת כיום בצורה של עבודה עמלנית ותוצרי המלאכה, חפצי השימוש, נצרכים כאילו היו מוצרי צריכה ותו לא. בדומה לזה, הניסיון לסלק את הפעולה בגלל אי הוודאות שבה ולהציל את העניינים האנושיים משברירותם על ידי התייחסות אליהם כאילו היו, או כאילו הם יכולים להיעשות, תוצרים מתוכננים של עשייה אנושית, הביא קודם כל לכך שהכושר האנושי לפעולה, להתחלה של תהליכים חדשים וספונטניים שלעולם לא היו מתחוללים ללא בני אדם, תועל לגישה כלפי הטבע, גישה שעד לשלב המאוחר ביותר של העידן המודרני הסתפקה בחקירת החוקים הטבעיים ובבניית חפצים מתוך חומרים טבעיים. הערה אגבית של מדען, שאמר לאחרונה ברצינות רבה ש"מחקר בסיסי מתקיים כאשר אני עושה את מה שאני לא יודע שאני עושה", היא אולי ההמחשה הטוב ביותר למידה שבה התחלנו לפעול אל תוך הטבע, במובן המילולי של המונח.[81]

זה התחיל באופן תמים למדי עם הניסוי [המדעי], שבו לא הסתפקו עוד בני האדם בתצפית, בתיעוד ובעיון במה שהטבע היה מוכן לגלות בהופעתו, אלא התחילו להכתיב תנאים ולחולל תהליכי טבע. מה שהתפתח אז לכלל כישרון משתכלל והולך לעורר מרבצם תהליכים של איתני הטבע – תהליכים אשר ללא התערבות האדם היו נותרים רדומים ואולי לעולם לא היו מתרחשים – הסתיים לבסוף באמנות אמיתית של "עשיית" טבע, כלומר של יצירת תהליכים "טבעיים" שלעולם לא היו מתקיימים אלמלא בני האדם ואשר דומה כי הטבע

---

81 "I am doing what I don't know what I am doing" [כך במקור]. מתוך ראיון עם ורנר פון בראון (Braun) שהופיע ב*ניו יורק טיימס*, 16 בדצמבר 1957.

הארצי אינו מסוגל לחולל בכוחות עצמו, אף כי ייתכן שתהליכים דומים או זהים מתחוללים דרך קבע ביקום המקיף את כדור הארץ. באמצעות הכנסתו של הניסוי, שבו הכתבנו לתהליכים הטבעיים תנאים פרי מחשבתו של האדם וכפינו עליהם להסתדר בדפוסים מעשה ידיו, למדנו בסופו של דבר כיצד "לחזור על התהליך המתרחש על פני השמש", כלומר, כיצד להפיק מתהליכים טבעיים על פני הארץ את האנרגיות שבלעדינו מתפתחות רק ביקום.

עצם העובדה שמדעי הטבע נעשו באופן בלעדי למדעי התהליך, ובשלב האחרון שלהם נעשו למדעים של תהליכים שהם באופן פוטנציאלי בלתי הפיכים, חסרי תקנה, "תהליכים ללא דרך חזרה", היא סימן ברור לכך שלא משנה איזו יכולת מוחית נחוצה כדי להתחיל בתהליכים אלה, הכושר האנושי הממשי העומד בבסיס היכולת הזו ושהוא לבדו יכול לחולל את ההתפתחות הזו אינו כושר "תיאורטי", לא עיון ולא תבונה, כי אם הכושר האנושי לפעול – להתחיל תהליכים חדשים, חסרי תקדים, שתוצאותיהם נותרות לא ודאיות ובלתי ניתנות לניבוי, בין שהם משולחים בתחום האנושי ובין שבתחום הטבעי.

בהיבט זה של הפעולה, החשוב כל כך לעידן המודרני – הן להרחבה העצומה של היכולות האנושיות שהתחוללה בו והן למושג ההיסטוריה ולתודעה ההיסטורית חסרי התקדים שהתפתחו בו – מותנעים תהליכים שאין לנבא את תוצאותיהם, כך שאי־ודאות, יותר מאשר שבריריות, נעשית למאפיין המכריע של ענייני אנוש. תכונה זו של הפעולה לא זכתה לרוב לתשומת לב בעת העתיקה ובקושי מצאה ביטוי הולם (אם לנקוט לשון המעטה) בפילוסופיה העתיקה, שעצם מושג ההיסטוריה המוכר לנו היה זר לה לגמרי. המושג המרכזי של שני המדעים של העידן המודרני שהיו חדשים בתכלית, מדע הטבע לא פחות ממדע ההיסטוריה, הוא מושג התהליך, וההתנסות האנושית הממשית המצויה בבסיסו היא הפעולה. רק בגלל יכולתנו לפעול, להתחיל תהליך משלנו, אנחנו יכולים לתפוס את הטבע וגם את ההיסטוריה בתור מערכות של תהליכים. נכון שמאפיין זה של החשיבה המודרנית התבלט לראשונה במדע ההיסטוריה, שמאז ויקו (Vico) הוצג באופן מודע בתור "מדע חדש", שעה שמדעי הטבע נזקקו לכמה מאות שנים לפני שתוצאות הישגיהם המהוללים עצמן אילצו

אותם להחליף את המסגרת המושגית המיושנת באוצר מלים דומה להפליא לזה המשמש במדעי ההיסטוריה.

כך או אחרת, רק בנסיבות היסטוריות מסוימות מופיעה השבריריות בתור המאפיין העיקרי של ענייני אנוש. היוונים מדדו אותם לעומת הנוכחות המתמדת או החזרה הנצחית של כל הדברים הטבעיים, ושאיפתם העיקרית היתה להשתוות ולהיות ראויים לאלמותיות הסובבת את בני האדם אבל אינה בהישג ידם של בני תמותה. לאנשים שאינם אחוזים בשאיפה זו לאלמותיות, התחום של ענייני אנוש מציג בהכרח היבט שונה לגמרי, אפילו סותר במידת מה – כושר השתקמות (resilience) יוצא דופן, שכוח ההתמדה והרציפות שלו בזמן עולים בהרבה על העמידות היציבה של עולמם האיתן של הדברים. שעה שבני האדם תמיד היו מסוגלים להרוס את כל מה שנוצר בידי אדם, וכיום נעשו מסוגלים אפילו להרס פוטנציאלי של מה שהאדם לא יצר – הארץ והטבע שעל פני כדור הארץ – בני האדם מעולם לא יכלו ולעולם לא יוכלו לבטל אף אחד מהתהליכים שהם מתחילים באמצעות פעולה, וגם לא לשלוט בתהליכים הללו במידה שאפשר לסמוך עליה. אפילו השכחה והבלבול, שבכוחם לחפות ביעילות רבה כל כך על המקור ועל האחראי לכל מעשה בודד, אינם יכולים לבטל את המעשה או למנוע את תוצאותיו. ולאי היכולת הזו לבטל את מה שנעשה תואם חוסר יכולת גמור כמעט באותה מידה לחזות את התוצאות של מעשה כלשהו או אפילו להשיג ידע מהימן על המניעים לו.[82]

שעה שעוצמתו של תהליך הייצור מוטמעת לגמרי במוצר הקצה ומתמצה בו, עוצמתו של תהליך הפעולה לעולם אינה מתמצה במעשה אחד, אלא להיפך, היא יכולה לגבור ככל שמתרבות השלכותיו; מה שקיים ועומד בתחום של ענייני אנוש הם התהליכים האלה, ועמידות זו שלהם, כמו עמידותה של האנושות עצמה, היא בלתי מוגבלת ובלתי תלויה בכך שהחומר נידון להתכלות ובני האדם הם בני תמותה. הסיבה שבגללה לעולם איננו מסוגלים לחזות בוודאות את תוצאתה ואת סופה של שום פעולה היא פשוט שלפעולה אין סוף. התהליך [שמתחיל]

82 "אין יודעים את המוצא, אין יודעים את התוצאה... ערכו [של המעשה] בלתי ידוע", כפי שכתב פעם ניטשה (1978, ס' 291), בלי שהיה מודע לכך שבדבריו רק נתן הד לחשדנות עתיקת היומין של הפילוסוף כלפי הפעולה.

מעשה בודד יכול, פשוטו כמשמעו, להוסיף ולהתקיים בזמן עד אשר יבוא סופו של המין האנושי עצמו.

העובדה שלמעשים יש כושר עמידות עצום כל כך, העולה על זה של כל תוצר מעשה אדם, היתה יכולה להיות מושא לגאווה אילו ידעו בני האדם לשאת בנטל שלה, נטל אי־ההפיכות וחוסר היכולת לנבא, שממנו בדיוק שואב תהליך הפעולה את עוצמתו. בני האדם ידעו תמיד שאין זה אפשרי. הם ידעו שמי שפועל לעולם אינו יודע באמת מה הוא עושה, שהוא תמיד נעשה "אשם" בתוצאות שמעולם לא התכוון להן וגם לא חזה אותן, שלא משנה כמה הרסניות ובלתי צפויות תוצאות מעשיו, הוא לעולם לא יוכל לבטלן, שהתהליך שהוא מתחיל בו לעולם אינו נשלם באופן חד משמעי במעשה או באירוע אחד, ושמשמעותו לעולם אינה מתגלה למי שפועל אלא רק להיסטוריון המשקיף אחורה, שאינו פועל בעצמו. לא צריך יותר מזה כדי להירתע בייאוש מן התחום של ענייני אנוש ולבוז לכושר האנושי לחירות, המייצר את רשת היחסים האנושיים ובכך מסבך, כמדומה, את מי שיצר אותה עד כדי כך שהוא נראה כקרבן סביל הרבה יותר מאשר כמי שיוצר ועושה את מה שעשה. במלים אחרות, בשום מקום – לא בעבודה, הכפופה לכורח החיים, ולא במלאכת היצירה, התלויה בחומר נתון – אין האדם נראה חופשי פחות מאשר בכשרים אלה, שעצם מהותם היא חופש, ובתחום זה שאינו חב את קיומו לאף אחד ולשום דבר זולת האדם.

קו המחשבה הזה עולה בקנה אחד עם המסורת הגדולה של ההגות המערבית: להאשים את החירות שהיא מפתה את האדם אל הכורח, להוקיע את הפעולה, ההתחלה הספונטנית של משהו חדש, מפני שתוצאותיה נופלות ומסתבכות ברשת יחסים שנקבעה מראש ותמיד גוררות איתן את מי שפועל, המוותר כמדומה על חירותו ברגע שהוא עושה בה שימוש. דומה שהדרך היחידה להיוושע מסוג זה של חירות היא לא לפעול, להתנזר מכל התחום של ענייני אנוש; רק כך, כמדומה, אפשר לגונן על ריבונות היחיד ועל שלמותו (integrity) כיחיד אישי. אם נתעלם מן התוצאות ההרסניות של המלצות אלה (שהתגלמו לכלל שיטה עקבית של התנהגות אנושית רק במחשבת הסטואה), דומה שהטעות הבסיסית שלהן נעוצה באותו זיהוי של ריבונות עם חירות שתמיד נתפס כמובן מאליו במחשבה הפוליטית והפילוסופית גם יחד. אם חירות וריבונות אכן היו היינו הך, כי אז באמת שום אדם לא היה

יכול להיות חופשי, מפני שריבונות, האידיאל של מספיקות־עצמית ושליטה ללא פשרות, סותרת את תנאי הריבוי עצמו. אף אדם אינו יכול להיות ריבון, מפני שלא אדם יחיד כי אם בני אדם רבים שוכנים על פני כדור הארץ – ולא, כפי שגורסת המסורת מאז אפלטון, בגלל עוצמתו המוגבלת של האדם, שבשלה הוא תלוי בעזרתם של אחרים. כל ההמלצות שהמסורת מציעה כדי להתגבר על מצב האי־ריבונות ולהביא את היחיד האנושי לכלל שלמות חסינה לפגיעה מסתכמים בפיצוי על ה"חולשה" המהותית של הריבוי. עם זאת, אם היו ממלאים אחר המלצות אלה ומאמץ זה להתגבר על תוצאות הריבוי היה מצליח, התוצאה היתה לאו דווקא שליטה ריבונית של אדם בעצמו אלא שליטה שרירותית בכל האחרים, או, כמו בסטואה, החלפת העולם הממשי בעולם מדומיין, שבו אחרים אלה פשוט אינם קיימים.

במלים אחרות, העניין כאן אינו עוצמה או חולשה במובן של מספיקות עצמית [או היעדרה]. בשיטות פוליתיאיסטיות, למשל, אפילו אל אינו יכול להיות ריבון, ולא משנה כמה כוח יש לו; ריבונות וחירות יכולות להיות אותו הדבר רק בהנחה של אל אחד ("אחד ויחיד ואין בלתו והוא יהיה לעולם ועד"). בכל הנסיבות האחרות, ריבונות תיתכן רק בדמיון, ומשלמים עליה במחיר המציאות. כשם שהאפיקוראיות נשענת על אשליית האושר של מי שנצלה חיים באש תופת, כך הסטואה נשענת על אשליית החירות בזמן שעבוד. שתי האשליות מעידות על כוחו הפסיכולוגי של הדמיון, אבל כוח זה יכול לבוא לידי ביטוי מלא רק כל עוד מציאות העולם ואלה שחיים בו, היכן שאפשר להיות או להופיע כמאושר או כאומלל, כבן חורין או כעבד, מוצָאים מכלל חשבון במידה כזו שהם אינם מורשים אפילו להתקבל כצופים בחזיון האשליה העצמית.

אם נתבונן בחירות בעיני המסורת ונזהה חירות עם ריבונות, נדמה שהנוכחות הבו־זמנית של חירות ואי־ריבונות, של היכולת להתחיל משהו חדש וחוסר היכולת לשלוט בתוצאותיו או אפילו לחזותן, כמעט כופה עלינו את המסקנה שהקיום האנושי הוא אבסורדי.[83] לאור

---

83 מסקנה "אקזיסטנציאליסטית" זו נובעת פחות מכפי הנדמה מרביזיה אמיתית של מושגים ואמות מידה מסורתיים; למעשה היא מוסיפה לפעול בתוך המסורת ובעזרת מושגים מסורתיים, גם אם מתוך רוח מסוימת של

המציאות האנושית והעדויות שמתגלות בה, אכן מופרך להתכחש לחירותם של בני האדם לפעול בגלל העובדה שמי שפועל לעולם אינו נשאר אדון למעשיו, ובה במידה מופרך לטעון שריבונות אנושית היא אפשרית מפני שאין עוררין על החירות האנושית.[84] השאלה שעולה, אם כן, היא האם המציאות אינה מסכלת את תפיסתנו הקובעת שחירות ואי־ריבונות מוציאות זו את זו, או בלשון אחרת, האם הכושר לפעולה אינו נושא בחובו סוגים מסוימים של פוטנציאליות המאפשרים לו להוסיף ולהתקיים חרף מגבלות האי־ריבונות.

33. אי־הפיכות והכוח לסלוח

ראינו שהחיה־העובדת יכולה להיגאל מגזירת כליאתה במחזור החוזר ונשנה של תהליך החיים, מהיותה נתינת עולם של כורח העבודה והצריכה, רק באמצעות גיוס של כשירות אנושית אחרת, כשירותו של האדם־העושה־במלאכה, שבתור עושה כלים לא רק מקל על כאב העבודה ותלאותיה אלא גם בונה עולם של קיימות; זוהי הכשירות לעשות, ליצור ולייצר. גאולתם של החיים, המתקיימים באמצעות העבודה, היא העולמיות, המתקיימת באמצעות מלאכת היצירה. יותר מכך, ראינו שהאדם־העושה־במלאכה יכול להיגאל מחוסר המשמעות שנגזר עליו, מ"ריקון הערך של כל הערכים" ומחוסר האפשרות למצוא אמות מידה תקפות בְּעולם שנקבע על ידי הקטגוריה של אמצעים

מרד. התוצאה העקבית ביותר של מרד זה היא אפוא החזרה ל"ערכים דתיים", אבל לערכים אלה אין עוד שורש באמונה או בחוויות דתיות אותנטיות, אלא הם דומים לכל ה"ערכים" הרוחניים של ימינו בהיותם ערכי חליפין, המושגים במקרה זה תמורה "ערכי" הייאוש שנזנחו.

84 במקום שבו הגאווה האנושית נשמרה ללא פגע, הטרגדיה ולא האבסורד היא שנתפסת כתו ההיכר של הקיום האנושי. הנציג הגדול ביותר של גישה זו הוא קאנט, שבעיניו הספונטניות של הפעולה והכשירויות הנלוות של התבונה המעשית, כולל כוח השיפוט, הן עדיין התכונות המובהקות של האדם, אף על פי שפעולתו כפופה לדטרמיניזם של חוקי טבע והשיפוט שלו אינו יכול לחדור את סוד הממשות המוחלטת (הדבר כשלעצמו). לקאנט היה האומץ לַזכות את האדם מתוצאות מעשיו, כשהוא עומד בתוקף על טוהר מניעיו בלבד, ובזכות זה הוא לא איבד את האמונה באדם ובגדולתו הפוטנציאלית.

ומטרות, רק באמצעות הכשרים הכרוכים זה בזה של הפעולה והדיבור, המייצרים סיפורים עתירי משמעות באותה טבעיות שבה מלאכת היצירה מייצרת חפצי שימוש. אלמלא היתה בכך חריגה מטווח הדיון הנוכחי, אפשר היה להוסיף לדירוג הזה את גורלה של המחשבה; שכן גם המחשבה אינה מסוגלת "לחלץ את עצמה", לחרוג בכוחות עצמה אל מחוץ למצבי הביש שמחוללת פעילות החשיבה עצמה. מה שמציל את האדם בכל אחד מן השלבים בדירוג הזה – האדם בתור חיה־עובדת, בתור אדם־העושה־במלאכה ובתור [אדם] חושב – הוא משהו שונה לגמרי, המגיע מבחוץ – לא מחוץ לאדם, כמובן, אלא מחוץ לכל אחת ואחת מן הפעילויות הללו. מנקודת המבט של החיה־העובדת, העובדה שהיא גם יצור המכיר עולם ושוכן בו היא מעין נס; מנקודת המבט של האדם־העושה־במלאכה, העובדה שיש בעולם הזה מקום למשמעות היא מעין נס, מעין התגלות אלוהית.

כשמדובר בפעולה ובקשיים הנגזרים ממנה, העניין שונה לגמרי. כאן, התיקון לכך שאותו תהליך שהחל בפעולה אינו הפיך ואינו ניתן לניבוי אינו מגיע מתוך כושר אחר, אולי גבוה יותר, אלא הוא אחד מן הפוטנציאלים הגלומים בפעולה עצמה. הגאולה האפשרית מקשיי אי־ההפיכות – מכך שאיננו יכולים לבטל את מה שנעשה, אף שמי שעשה זאת לא ידע ולא יכול לדעת מה הוא עושה – היא הכושר לסלוח. התיקון לחוסר היכולת לנבא, לאי־הוודאות הכאוטית של העתיד, מצוי בכושר להבטיח ולקיים. שני הכשרים כרוכים זה בזה ככל שאחד מהם, פעולת הסליחה, משמש לביטול מעשי העבר, ש"חטאיו" תלויים מעל כל דור חדש כמו חרב דמוקלס; ואילו האחר, [שבו אדם] כובל את עצמו באמצעות הבטחות, משמש כדי להקים איים של ביטחון באוקיינוס אי־הוודאות שהעתיד הינו מעצם הגדרתו, איים שבלעדיהם לא תתאפשר ביחסים בין בני אדם אפילו המשכיות, לא כל שכן עמידות מכל סוג שהוא.

בלי שנִסָּלַח, בלי שנשתחרר מתוצאות מעשינו, יכולתנו לפעול תהיה כביכול מוגבלת למעשה אחד בודד, שממנו לא נוכל להיחלץ לעולם; לעולם נישאר קרבנות של תוצאות המעשה הזה, לא שונים בהרבה משוליית הקוסם שחסר לו לחש הקסם להתיר את הכישוף. אם לא נהיה כבולים לקיום הבטחות, לעולם לא נהיה מסוגלים לשמור על זהותנו; נהיה נידונים לתעות חסרי ישע וכיוון באפלת הלב הבודד של

כל אחד ואחת, לכודים בסתירות וברב־משמעיות – אפלה שרק האור המוטל על התחום הציבורי יכול לפוגג אותה, באמצעות נוכחותם של אחרים המאשרים את הזהות בין זה שמבטיח וזה שמקיים. שני הכשרים תלויים אם כן בריבוי, בנוכחות של אחרים ובפעולתם, שכן אף אחד אינו יכול לסלוח לעצמו ואף אחד אינו יכול לחוש כבול בהבטחה שאותה נתן רק לעצמו; סליחה שסולחים והבטחה שנותנים ביחידות נותרות ללא מציאות, ואינן יכולות לשאת משמעות שהיא יותר מאשר תפקיד שמישהו מגלם לעיני עצמו.

מאחר שכשרים אלה תואמים כל כך את התנאי האנושי של הריבוי, תפקידם בפוליטיקה מעצב מערכת של עקרונות מנחים השונה באופן קוטבי מאמות המידה ה"מוסריות" המשוקעות במושג השלטון האפלטוני. שכן צורת השלטון האפלטונית, שהלגיטימיות שלה התבססה על שליטה (domination) בעצמי, שואבת את העקרונות המנחים אותה – אלה שמצדיקים ובה בעת גם מגבילים את הכוח על אחרים – מן היחסים שהתכוננו ביני לבין עצמי, כך שהנכון והפסול (right and wrong) ביחסים עם אחרים נקבעים על ידי גישות כלפי העצמי, עד אשר התחום הפומבי כולו נראה בדמות "אדם שנכתב באותיות גדולות", דמות הסדר הנכון בין כושרי ההכרה, הנפש והגוף. לעומת זאת, הקוד המוסרי, המשתמע מן הכושר לסלוח והכושר להבטיח הבטחות, מתבסס על התנסויות שאיש לא יוכל לעולם לחוות עם עצמו, אלא להיפך, הן מבוססות אך ורק על נוכחותם של אחרים. וכשם שאופני השליטה העצמית ומידתה מצדיקים וקובעים את השליטה על אחרים – אדם ישלוט באחרים כמו שהוא שולט בעצמו – כך קובעים המידה והאופנים שבהם זכה אדם לסליחה וקיבל הבטחות את המידה ואת האופנים שבהם הוא יוכל לסלוח לעצמו או לקיים הבטחות הנוגעות רק לו.

אמצעי התיקון כנגד העוצמה וכושר ההשתקמות האדירים הטבועים בתהליכי הפעולה יכולים למלא את תפקידם רק בתנאי הריבוי, ולכן מסוכן מאוד להשתמש בכושר זה בתחום אחר מלבד התחום של ענייני אנוש. מדע הטבע והטכנולוגיה המודרניים כבר אינם צופים בטבע, אינם נוטלים ממנו חומר ואינם מחקים את תהליכי הטבע – למעשה נראה שהם פועלים אל תוכו, ודומה שבתוך כך הם הכניסו אי־הפיכות ואי־יכולת לנבא אל תוך התחום הטבעי, מקום שבו אין בנמצא שום

אמצעי מתקן שיבטל את מה שנעשה. בדומה לזה, נראה שאחת הסכנות הגדולות של פעולה על דרך העשייה ובמסגרת הקטגוריאלית של אמצעים ומטרות היא בכך שמי שפועל בדרך זו מונע מעצמו את אמצעי התיקון המצויים רק בפעולה, כך שהוא מחויב לא רק לעשות בעזרת אמצעי האלימות הדרושים לכל מלאכת יצירה אלא גם לבטל את מה שעשה כמו שמפרקים חפץ לא מוצלח, באמצעות הרס. דומה ששום דבר בניסיונות אלה אינו בולט יותר מגדולתו של הכוח האנושי, שמקורו בכושר לפעול ואשר ללא אמצעי התיקון הטמונים בפעולה אינו יכול שלא להתחיל להשתלט ולהרוס, לא את האדם עצמו אלא את התנאים שבהם ניתנו לו חיים.

מי שגילה את תפקיד הסליחה בתחום של ענייני אנוש היה ישו מנצרת. העובדה שגילה זאת בהקשר דתי ונתן לכך ביטוי בשפה דתית אין בה כדי להמעיט מן הרצינות שבה יש להתייחס לגילוי זה, במובן חילוני לגמרי. מטבעה של מסורת המחשבה הפוליטית שלנו (ומסיבות שלא נוכל לדון בהן כאן) שהיא בררנית מאוד ומותירה בלא המשגה וביאור מגוון רחב של התנסויות פוליטיות אותנטיות, ואין זה מפתיע כלל שכמה מהן אפילו ראשוניות לגמרי. בין אלה מצויים ללא ספק כמה היבטים של משנתו של ישו מנצרת, שאף כי נזנחו בגלל אופיים הדתי הגמור, כביכול, הם אינם קשורים דווקא למסר של הדת הנוצרית אלא נובעים מהתנסויות בקהילה הקטנה והמלוכדת של חסידיו, שנטו לקרוא תיגר על הרשויות הציבוריות של [עם] ישראל. רמז יחיד למודעות לכך שאולי סליחה היא אמצעי התיקון ההכרחי לנזקים הבלתי נמנעים הנובעים מפעולה אפשר לאתר בעיקרון הרומי לחוס על המנוצח (*parcere subiectis*) – חכמה שלא היתה מוכרת כלל ליוונים – או בזכות להמתיק גזר דין מוות, גם היא כנראה רומית במקורה, שהיא זכות יתר כמעט של כל ראשי המדינה המערביים.

בהקשר שלנו יש חשיבות מכרעת לכך שישו טען, כנגד "הסופרים והפרושים", ראשית שאין זה נכון שרק לאלוהים ניתן הכוח לסלוח,[85]

85 הדבר נאמר בהדגשה בלוקאס ה: 21-24 (ובקטעים המקבילים במתי ט: 4-6 ובמרקוס י"ב: 7-10), שם ישו מחולל נס כדי להוכיח כי "בן האדם יש לו הסמכות בארץ לסלוח חטאים", כאשר הדגש על "בארץ". ההתעקשות שלו על ה"סמכות לסלוח", אפילו יותר מאשר ביצוע הניסים, היא שמדהימה

ושנית, שכוח זה אינו נובע מאלוהים – כביכול אלוהים, ולא בני האדם, הוא שיסְלח באמצעות בני אנוש – אלא להיפך, בני האדם חייבים להשתמש בו זה כלפי זה לפני שיוכלו לקוות לסליחה גם מאת אלוהים. האדם בספרי הבשורה אינו אמור לסלוח משום שאלוהים סולח ולכן גם הוא חייב "לעשות ככה", אלא אם "תסלחו איש לאחיו בכל לבבכם", "ככה יעשה לכם גם" אלוהים.[86] הנימוק להתעקשות על החובה לסלוח הוא בבירור "כי לא ידעו מה הם עושים" [לוקאס כ"ג: 34], והוא אינו חל במקרה הקיצוני של פשע ושל רוע בכוונה תחילה, שכן אחרת לא היה צורך לדרוש כי "ואם יחטא לך שבע פעמים ביום ושב אליך שבע פעמים ביום ואמר ניחמתי וסלחת לו".[87] פשעים ומקרים של רוע בכוונה תחילה הם נדירים, אולי אף יותר ממעשים

את האנשים, כך ש"המסובים עמו [התחילו] לאמר בליבם: מי הוא זה אשר גם יסלח חטאים" (לוקאס ז: 49).

86 מתי י"ח: 35 [ארנדט מפרקת את הפסוק כדי לנסחו על דרך החיוב במקום על דרך השלילה, אבל שומרת על משמעותו: "ככה יעשה לכם גם אבי שבשמים אם לא תסלחו איש לאחיו בכל לבבכם"]. ראו מרקוס י"א: 25: "וכי תעמדו להתפלל תסלחו לכל איש את אשר בלבבכם עליו למען יסלח לכם אביכם שבשמים אף הוא את פשעיכם". או "כי אם תסלחו לבני אדם את חטאתם אביכם שבשמים יסלח גם לכם, ואם לא תסלחו לבני אדם גם אביכם לא יסלח לכם את חטאתיכם" (מתי ו: 14-15). בכל הדוגמאות האלה, הכוח לסלוח הוא בראש ובראשונה כוח אנושי: אלוהים סולח "לנו את חובותינו כאשר סלחנו גם אנחנו לחַיָבינו" (שם, 12).

87 לוקאס י"ז: 3-4. חשוב לזכור ששלוש מילות המפתח של הטקסט – *aphienai, metanoein, hamartanein* – נושאות קונוטציות מסוימות אפילו ביוונית של הברית החדשה, שהתרגום אינו מצליח לתת להן ביטוי מלא. המשמעות המקורית של *aphienai* אינה 'לסלוח' אלא 'לפטור' (dismiss) ו'לשחרר [מנטל]' (release); *metanoein* פירושה 'לשנות את דעתך', ומאחר שהיא משמשת לתרגום המלה העברית '[ל]שוב', פירושה גם 'לחזור', 'לשוב על עקבותיך' ולאו דווקא 'להתחרט' (repentance) על ההשתמעויות הרגשיות הפסיכולוגיות שלה; מה שנדרש הוא: שנה את דעתך ו"אל תחטא עוד", וזהו כמעט ההיפך הגמור מלעשות כפרה (penance). ולבסוף, תרגום הולם יותר ל-*hamartanein* הוא למעשה 'לעבור עבירה' (trespassing), ככל שמשמעות הביטוי היא 'להחטיא' [או להחמיץ], 'להיכשל ולאבד את הדרך', ולאו דווקא 'לחטוא' (Ebeling 1923). את הפסוק שציטטתי בתרגומו הרגיל אפשר לתרגם גם כך: "ואם יעבור נגדך עבירה... ו... יפנה אליך שוב באומרו **שיניתי את דעתי**; עליך **לפטור** אותו".

טובים; לפי ישו, אלוהים יטפל בהם ביום הדין, שאינו ממלא כל תפקיד בחיים עלי אדמות, ויום הדין אינו מאופיין בסליחה אלא בגמול צודק (*apodounai*).[88] מעשה עבירה, לעומת זאת, הוא התרחשות יומיומית שהיא מעצם טבעה של הפעולה, המייסדת בקביעות יחסים חדשים בתוך רשת של יחסים, והיא זקוקה לסליחה, לפטור, שישחררו בני אדם שוב ושוב ממה שעשו בבלי דעת וכך יאפשרו לחיים להימשך.[89] רק באמצעות שחרור הדדי מתמיד זה ממה שהם עושים יכולים בני האדם להמשיך לפעול בחופשיות, רק בזכותה של נכונות מתמדת לשנות את דעתם ולהתחיל מחדש אפשר להפקיד בידיהם כוח גדול כמו הכוח להתחיל משהו חדש.

במובן זה, סליחה היא היפוכה המדויק של הנקמה, הפועלת על דרך התגובה[90] לעבירה מקורית, שלא רק שאינה שמה קץ להשלכות של המעשה השגוי הראשון אלא מותירה את כל המעורבים בדבר כשהם כבולים לתהליך ובכך מאפשרת לתגובת השרשרת המוכלת בכל פעולה להמשיך במסלולה בלא הפרעה. בניגוד לנקמה, שהיא התגובה הטבעית והאוטומטית לחטא (transgression) ושבגלל אי־ההפיכות של תהליך הפעולה אפשר לצפות לה ואפילו לחשבה, את פעולת הסליחה לעולם אי אפשר לנבא; זוהי התגובה היחידה שפועלת בדרך לא צפויה ועל כן משמרת, למרות היותה תגובה, משהו מאופייה המקורי של הפעולה. במלים אחרות, סליחה היא התגובה היחידה שלא רק מגיבה אלא פועלת מחדש ובאופן בלתי צפוי, באופן שאינו מותנה על ידי הפעולה שהציתה אותה, ובכך משחררת מהשלכותיה את הסולח וגם את הנסלח. החופש שמכילה תורת הסליחה של ישו הוא החופש

---

88 מתי ט״ז: 27.

89 פרשנות זו נראית מוצדקת מתוך ההקשר (לוקאס י״ז: 1-5): ישו פותח את דבריו בהצביעו על כך שחטאים (*skandala*) [המילה שארנדט משתמשת בה היא offenses; דליטש מתרגם כאן ׳מכשולים׳, אבל בדרך כלל מתרגם *סקנדלה* כ׳חטאים׳] בלתי נסלחים הם בלתי נמנעים, לפחות עלי אדמות; שכן ״אוי לאיש אשר על ידו יבואו: נוח לו שייתלה פלח רכב בצוארו ויושלך אל הים״. מכאן ממשיך ישו ומלמד לסלוח על עבירות (*hamartanein* [מילה שגם אותה מתרגם לרוב דליטש כ׳לחטוא׳; המילה של ארנדט היא trespassing]).

90 [re-acting, ארנדט מדגישה את הפעולה־מחדש שבתגובה].

מנקמה, הכולאת הן את עושה [המעשה] והן את מי שסובל [אותו] באוטומטיות חסרת הרחמים של תהליך הפעולה, אשר כשלעצמו אינו צריך להגיע לעולם לכלל סיום.

החלופה לסליחה, אבל בשום אופן לא ניגודה, היא עונש, ולשניהם משותף הניסיון לשים סוף למשהו שבלי התערבות היה עלול להימשך ללא סוף. על כן יש משמעות רבה בכך שבני אדם אינם מסוגלים לסלוח למה שאין הם יכולים להעניש עליו ושהם אינם מסוגלים להעניש על מה שהתגלה כמעשה בלתי נסלח; [מצב זה הוא] יסוד מבני בתחום של ענייני אנוש. זהו תו ההיכר האמיתי של אותם פשעים (offenses) שמאז קאנט אנו מכנים "רוע רדיקלי" ואשר אנו יודעים כה מעט על טבעם – אפילו אנחנו, שנחשפנו לאחת ההתפרצויות הנדירות שלהם בזירה הציבורית. כל שידוע לנו הוא שאיננו יכולים להעניש על פשעים כאלה וגם לא לסלוח להם, ושעל כן הם חורגים מן התחום של ענייני אנוש ומטווח הפוטנציאלים הגלומים בכוח האנושי, שאת שניהם הם הורסים עד היסוד בכל מקום שבו הם מופיעים. כאן, כאשר המעשה עצמו מפקיע מאתנו כל כוח, אנחנו יכולים רק לחזור ולומר עם ישו: "נוח לו שייתלה פלח רכב בצוארו ויושלך אל הים".[91]

אולי הטיעון הסביר ביותר לכך שהסליחה והפעולה קשורות קשר הדוק כמו הריסה ועשייה עולה מתוך אותו היבט של הסליחה שבו דומה כי ביטול הנעשה נושא אותו אופי חושפני כמו המעשה עצמו. הסליחה והיחסים שהיא מכוננת הם תמיד עניין אישי במיוחד (אם כי לא בהכרח אינדיבידואלי או פרטי), שבו סולחים על מה שנעשה למען מי שעשה זאת. ישו הכיר בבירור גם בזה (נסלחו לה חטאתיה הרבות כי הרבה אהֵבה ואשר נסלח לו מעט הוא אוהב מעט"[92]), וזה הטעם לאמונה הרווחת שרק לאהבה יש את הכוח לסלוח. שכן, חרף היותה אחת ההתרחשויות הנדירות ביותר בחיי אנוש,[93] לאהבה אכן

---

91 לוקאס יז: 2.

92 שם ז: 47.

93 הדעה הקדומה הרווחת, שהאהבה שכיחה כמו ה"רומן", מקורה אולי בעובדה שכולנו למדנו עליה בראשונה דרך השירה. אבל המשוררים שיטו בנו; הם היחידים שבשבילם האהבה אינה רק התנסות מכרעת אלא גם התנסות הכרחית, ועל כן אין לזקוף זאת לחובתם אם הם טועים ורואים בה התנסות אוניברסלית.

יש כוח שאין כמותו לחשיפה עצמית ויכולת שאין שני לה לחשוף את המי, בדיוק משום שהאהבה אינה מתעניינת במה שהאדם האהוב עשוי להיות, בתכונותיו ובמגרעותיו וגם לא בהישגיו, בכישלונותיו ובחטאיו, וזאת עד למדרגה של היעדר־עולמיות גמור. בלהט תשוקתה האהבה הורסת את הבין־לבין שקושר אותנו לאחרים ומפריד אותנו מהם. כל עוד נמשך הקסם של האהבה, הבין־לבין היחיד שיכול לחדור בין האוהבים הוא הילד, תוצר האהבה עצמה. הילד, אותו בין־לבין שאליו קשורים עכשיו האוהבים ואשר בו הם אוחזים במשותף, הוא נציג של העולם בכך שהוא גם מפריד ביניהם; הוא עדות לכך שהם יביאו עולם חדש אל תוך העולם הקיים.[94] באמצעות הילד, האוהבים כמו שבים לעולם שממנו גירשה אותם אהבתם. אבל עולמיות חדשה זו, התוצאה האפשרית היחידה של סיפור אהבה והסוף הטוב היחיד שיכול להיות לו, היא במובן מסוים סוף האהבה, שחייבת להשתלט שוב על בני הזוג או להשתנות לתצורה חדשה של השתייכות יחד. האהבה מעצם טבעה היא לא־עולמית, ומסיבה זו, ולא בגלל נדירותה, היא אינה סתם לא־פוליטית אלא אנטי־פוליטית – אולי החזקה מכל הכוחות האנושיים האנטי־פוליטיים.

לכן, אילו היה נכון, כפי שהניחה הנצרות, שרק האהבה יכולה לסלוח מפני שרק האהבה פתוחה לגמרי לקבל מישהו בתור מי שהוא, עד כדי כך שהיא תמיד מוכנה לסלוח לו, לא משנה מה עשה, הסליחה היתה צריכה להישאר לחלוטין מחוץ לדיון שלנו. אך האהבה בספֶרה המצומצמת שלה היא מה שהכבוד הינו בתחום הרחב יותר של ענייני אנוש. כבוד, בדומה ל־*philia politikē* [ידידות פוליטית] אצל אריסטו, הוא מעין "חברות" ללא אינטימיות וללא קִרבה; זוהי ההוקרה ליחיד אישי מן המרחק שחלל העולם קובע ביניהם, והוקרה זו אינה תלויה בתכונות שאנו עשויים להעריך או בהישגים שאנו עשויים להוקיר

94 כושר זה של האהבה ליצור עולם אינו זהה לפריון, שעליו מבוססים רוב המיתוסים של הבריאה. האגדה המיתולוגית הבאה, לעומת זאת, שואבת בבירור את דימוייה מחווית האהבה: השמים מתוארים כאלה ענקית, שעדיין רוכנת מטה לעבר אֶל האדמה. היא מופרדת ממנו על ידי אֶל האוויר, שנולד ביניהם וכעת מרים אותה מעלה. כך מתהווה חלל־עולם העשוי מאוויר ומחדיר את עצמו בין שמים לארץ (Frankfort 1946, 18; Eliade 1949, 212).

מאוד. כך, אובדנו של הכבוד בעידן המודרני, או שמא האמונה שלפיה מגיע כבוד רק במקום שבו אנו חשים הערכה או הערצה, הוא סימפטום ברור לדה־פרסונליזציה הגוברת של החיים הציבוריים והחברתיים. מכל מקום, כבוד, מאחר שהוא נוגע רק ליחיד עצמו, די בו כדי לעורר סליחה לְמה שעשה אותו יחיד, למענו. אבל העובדה שאותו מי, שנחשף בפעולה ובדיבור, נשאר גם הסובייקט של פעולת הסליחה, היא הטעם העמוק לכך שאף אחד אינו יכול לסלוח לעצמו; כאן, כמו בפעולה ובדיבור באופן כללי, אנו תלויים באחרים, שבפניהם אנו מופיעים בצורה מובחנת כפי שאיננו מסוגלים לתפוס בעצמנו. כל עוד אנו סגורים בתוך עצמנו, לעולם לא נוכל להיות מסוגלים לסלוח לעצמנו על שום כישלון או חטא, מפני שתחסר לנו ההתנסות של היחיד[ה] שלמענו [או למענה] אנו יכולים לסלוח.

34. חוסר האפשרות לנבא וכוחה של ההבטחה

בניגוד לסליחה, אשר – אולי בגלל ההקשר הדתי שלה, אולי בגלל הקשר לאהבה המתלווה לגילויה – תמיד נתפסה כלא ריאליסטית ובלתי קבילה בתחום הציבורי, הכוח המייצב הטמון בכושר להבטיח הבטחות היה ידוע לכל אורך המסורת שלנו. עקבותיו ניכרים כבר בשיטה המשפטית הרומית, באיסור להפר הסכמים ואמָנות (*pacta sunt servanda*); או שאפשר לייחס את גילויו לאברהם, האיש מאור כשדים, שכל סיפורו, כפי שהמקרא מספר אותו, מבטא דחף כה נלהב לכרות בריתות עד שדומה כי הלך מארצו ללא סיבה אחרת אלא רק כדי לבחון את כוחה של ההבטחה ההדדית בשממת העולם, עד שבסופו של דבר הסכים אלוהים עצמו לכרות עמו ברית. כך או כך, המגוון הגדול של תורות חוזים מאז הרומים מעיד על העובדה שהכוח להבטיח הבטחות עמד בלב המחשבה הפוליטית במשך מאות שנים.

חוסר האפשרות לנבא, שהמעשה של הבטחת הבטחות מפוגג באופן חלקי לפחות, הוא בעל טבע כפול: הוא צומח בעת ובעונה אחת מתוך "אפֵלת הלב האנושי", כלומר מתוך חוסר המהימנות הבסיסי של בני האדם, שלעולם אינם יכולים להיות ערבים היום למי שיהיו מחר, ומתוך חוסר האפשרות לחזות את תוצאותיו של מעשה בקהילה של שווים, שבה כל אחד ניחן באותו כושר לפעול. אי־היכולת של

אדם לסמוך על עצמו או להאמין בעצמו לגמרי (וזה היינו הך) היא המחיר שבני אנוש משלמים על החירות; וחוסר האפשרות להישאר אדונים בלעדיים על מעשיהם, לדעת מה תהיינה תוצאותיהם ולסמוך על העתיד, הוא המחיר שהם משלמים על הריבוי ועל המציאות, על חדוות ההשתכנות יחד עם אחרים בעולם שמציאותו מובטחת בשביל כל אחד בזכות הנוכחות של כולם.

תפקיד הכושר להבטיח הוא למשול באפֵלה כפולת פנים זו של ענייני אנוש, וככזה הוא החלופה היחידה לאדנות, המושלת בה באמצעות שליטה בעצמי ושלטון על אחרים; הוא תואם במדויק את קיומה של חירות שהוענקה תחת התנאי של אי־ריבונות. הסכנה והיתרון המהותיים לכל הגופים הפוליטיים הנסמכים על חוזים ואמנות – להבדיל מאלה הנסמכים על שלטון וריבונות – מצויים בכך שהם מותירים ללא שינוי את חוסר האפשרות לנבא את העניינים האנושיים ואת חוסר המהימנות של בני האדם, ומשתמשים בהם רק בתור תווך, כביכול, שלתוכו מושלכים כמה איים של יכולת לנבא ובתוכו מוצבים כמה תמרורי הכוונה של מהימנות. ברגע שההבטחות מאבדות את אופיין כאיים של ודאות באוקיינוס של אי ודאות, כלומר כאשר משתמשים לרעה בכושר הזה כדי לכסות את אדמת העתיד כולה ולשרטט מסלול מאובטח מכל עבר, הן מאבדות את הכוח המחייב שלהן והמפעל כולו מחבל בעצמו.

הזכרנו קודם לכן את הכוח הנוצר כאשר בני אדם מתקבצים יחד ו"פועלים בתיאום", שנעלם ברגע שהם נפרדים לדרכם. הכוח השומר אותם יחד, להבדיל ממרחב ההופעות שבו הם מתקבצים ומן הכוח השומר על קיומו של המרחב הציבורי הזה, הוא הכוח של ההבטחה ההדדית או החוזה. הריבונות, שהיא תמיד מזויפת כאשר ישות אחת מבודדת תובעת אותה לעצמה – בין שזו הישות האינדיבידואלית של היחיד האישי ובין שזו הישות הקיבוצית של אומה – קונה לה מידה מסוימת ומוגבלת של מציאות במקרה של בני אדם רבים הקשורים אהדדי באמצעות הבטחות. הריבונות שוכנת באותה מידה מוגבלת של עצמאות מחוסר האפשרות לחשב את העתיד המתקבלת כתוצאה [מאותן הבטחות], וגבולותיה הם אותם גבולות כמו אלה הטבועים בכושר להבטיח ולכבד הבטחות עצמו. הריבונות של גוף אנשים הקשורים וממשיכים להתקיים יחדיו, לא באמצעות רצון זהה המפעיל

באורח פלא את כולם אלא באמצעות תכלית מוסכמת שלמענה בלבד ההבטחות תקפות ומחייבות, מתגלה בבירור בעליונותה הבלתי מעורערת על אלה שהם בני חורין לחלוטין, אינם קשורים באף הבטחה ופטורים מכל תכלית. עליונות זו נובעת מן הכושר לנהוג בעתיד כאילו היה הווה, כלומר מן ההרחבה העצומה, הניסית ממש, של עצם הממד שבו הכוח יכול לפעול את פעולתו. ניטשה, ברגישותו יוצאת הדופן לתופעות מוסריות, וחרף הדעה הקדומה המודרנית שגרמה לו לתלות את מקור כל הכוח בכוח הרצון של היחיד המבודד, ראה דווקא בכושר להבטיח ("הזיכרון של הרצון", כפי שהוא כינה אותו) את ההבדל המבחין את החיים האנושיים מחיי החיה.[95] אם הריבונות בתחום הפעולה והעניינים האנושיים היא מה שמומחיות האומן הינה בתחום העשייה ועולם הדברים, כי אז ההבחנה העיקרית ביניהן היא שאת האחת אפשר להשיג רק באמצעות הרבים הקשורים יחדיו, ואילו האחרת יכולה להתקיים רק במבודד.

במידה שמוסריות (morality) היא יותר מאשר סך כל המוסכמות (mores), כל המנהגים ואמות המידה להתנהגות שהתגבשו לכלל מסורת ונעשו תקפים על יסוד הסכמים, כשגם המסורת וגם ההסכמים משתנים עם הזמן, הרי שלפחות מבחינה פוליטית אין לה על מה להתבסס מעבר לרצון הטוב לצאת נגד הסיכונים העצומים של הפעולה באמצעות המוכנות לסלוח ולהיסלח, להבטיח הבטחות ולקיימן.

הצווים המוסריים האלה הם היחידים שאינם מוּחלים על הפעולה מבחוץ, על ידי כושר נעלה ממנה לכאורה או מתוך התנסויות המצויות מחוץ להישג ידה של הפעולה עצמה. להיפך, הם צומחים היישר מן הרצון לחיות יחד עם אחרים על דרך הפעולה והדיבור, ועל כן הם משמשים כמעין מנגנוני פיקוח המובנים בתוך הכושר להתחיל תהליכים חדשים שאין להם סוף. אם ללא הפעולה והדיבור, ללא הארטיקולציה

---

95 ניטשה ראה בבהירות שאין כדוגמתה את הקשר בין הריבונות האנושית לבין הכושר להבטיח הבטחות, דבר שהוביל אותו לתובנה יחידה במינה בדבר הקשר בין הגאווה האנושית למצפון האנושי. למרבה הצער, שתי התובנות נותרו מנותקות מן המושג המרכזי שלו – 'הרצון לכוח' – ולא השפיעו עליו, ולכן חוקרי ניטשה מתעלמים מהן לעתים קרובות. אפשר למצוא אותן בשני האפוריזמים הראשונים בחיבור השני של *לגניאלוגיה של המוסר* (ניטשה 1975, 261-264).

של ההולדת, היינו נידונים להתנודד לעולם במחזוריות הנצחית של ההתהוות, אזי ללא הכושר לבטל את מה שעשינו ולפקח באופן חלקי לפחות על התהליכים שאנו משחררים ממוסרותיהם היינו נעשים קרבנותיו של כורח אוטומטי הנושא את כל הסממנים של חוקים שאין לשנותם, אשר לפי מדעי הטבע בזמנים שקדמו לנו היו אמורים להיות המאפיין הבולט ביותר של תהליכים טבעיים. קודם ראינו שליצורים בני תמותה גזרת גורל זו של הטבע, גם אם הטלטלה שלה מתחוללת מאליה ועשויה להיות נצחית, פירושה אסון ותו לא. אילו גזרת הגורל הזו היתה באמת תו ההיכר ההכרחי של תהליכים היסטוריים, אזי אכן יהיה זה נכון לא פחות שגורלו של כל דבר שנעשה בהיסטוריה נחרץ.

ובמידה מסוימת זה נכון. אם מניחים להם להתנהל מאליהם, העניינים האנושיים אינם יכולים שלא לציית לחוק התמותה, שהוא החוק הוודאי ביותר, החוק היחיד שאפשר לסמוך עליו, בחיים הנמתחים בין לידה למוות. כושר הפעולה הוא שמתערב בחוק הזה, מפני שהוא קוטע את המהלך האוטומטי, הבלתי ניתן לשינוי, של חיי היומיום, שהוא עצמו, כפי שראינו, קוטע את המחזור של תהליך החיים הביולוגי ומתערב בו. אלמלא הכושר לקטוע את מהלך חיי האדם ההולך לקראת מוות ולהתחיל משהו חדש – כושר השוכן בפעולה כמו תזכורת מתמדת לכך שבני אדם, גם אם עליהם למות, לא נולדו כדי למות אלא כדי להתחיל – מהלך החיים הזה היה גורר אתו בעל כורחו כל דבר אנושי להרס ולחורבן. אבל כשם שמנקודת המבט של הטבע התנועה בקו ישר המאפיינת את מהלך חייו של האדם, מלידה ועד מוות, נראית כסטייה מוזרה מהכלל הטבעי הכללי של תנועה מחזורית, כך הפעולה, מנקודת המבט של התהליכים האוטומטיים הקובעים כמדומה את מהלך העולם, נראית כנס. בשפה של מדעי הטבע, זהו "הבלתי מסתבר לאינסוף המתרחש באופן סדיר". למעשה, הפעולה היא הכושר היחיד של האדם שבכוחו לחולל נסים, כפי שוודאי היטיב להבין ישו מנצרת, שהתובנות חסרות התקדים שלו ביחס לכושר הזה משתוות במקוריותן לתובנות של סוקרטס ביחס לאפשרויות המחשבה, כאשר השווה את הכוח לסלוח לכוח הכללי יותר לחולל נסים והציב את שניהם באותו מישור ובהישג ידו של האדם.[96]

96 ראו את הציטוט בהערה 86. ישו עצמו ייחס את השורש האנושי של כוח

הנס שמציל את העולם, את התחום של ענייני אנוש, מחורבנו הרגיל, ה"טבעי", הוא בסופו של דבר עובדת ההולדת, שהכושר לפעולה מושרש בה באופן אונטולוגי. במלים אחרות, זו לידתם של בני אדם חדשים וההתחלה החדשה, הפעולה שהם מסוגלים לה בזכות העובדה שנולדו. רק ההתנסות המלאה בכושר זה יכולה להאציל על ענייני אנוש אמונה ותקווה, אותם שני מאפיינים מהותיים של הקיום האנושי שתרבות יוון העתיקה התעלמה מהם לחלוטין, כשזלזלה בשמירת האמונה וראתה בה סגולה לא נפוצה ולא חשובה במיוחד, ואילו את התקווה מנתה בין מדוחי האשליה שבתיבת פנדורה. אמונה זו בַּעולם ותקווה זו לַעולם מצאו אולי את ביטוין המפואר והתמציתי ביותר במלים הספורות שבהן מכריזים ספרי הבשורה על ה"שמחה [ה]גדולה" שלהם: "כי ילד יולד לנו".[97]

זה לחולל נסים לאמונה – שאותה השארנו מחוץ לדיון שלנו. בהקשר שלנו יש חשיבות רק לכך שהכוח לבצע נסים אינו נחשב אלוהי – האמונה תעקור הרים והאמונה תסלח; האחד אינו נסי פחות מן האחר, ותשובת השליחים כאשר ישו דרש מהם לסלוח שבע פעמים ביום היתה "הוסף לנו אמונה" (לוקאס י"ז: 5).

97 [ארנדט מצרפת כאן שבריר פסוק מן הבשורה על פי לוקאס – "כי הנני מבשר אתכם שמחה גדולה אשר תהיה לכל העם: כי היום יולד לכם מושיע" (ב: 10-11) עם שבריר פסוק מספר ישעיהו – "כי ילד יולד לנו, בן ניתן לנו ותהי המשרה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ אל גיבור אבי עד שר שלום" (ט: ה)].

פרק 6. חיי המעש והעולם המודרני

הוא מצא את הנקודה הארכימדית, אבל השתמש בה נגד עצמו; נראה שזה היה התנאי לכך שהותר לו למצוא אותה.

פרנץ קפקא

35. ניכור מן העולם

שלושה אירועים גדולים מסמנים את סף העידן המודרני וקובעים את אופיו: גילוי אמריקה ובעקבותיו חקירת כדור הארץ כולו; הרפורמציה, שעם החרמת נכסי הכנסייה והמנזרים פתחה בתהליך הכפול של נישול יחידים וצבירת עושר חברתי; והמצאת הטלסקופ והופעתו של מדע מודרני, המתייחס אל הטבע הארצי מנקודת המבט של היקום. אלה אינם יכולים להיקרא אירועים מודרניים [מן הסוג] שאנו מכירים מאז המהפכה הצרפתית, ואף שאי אפשר להסבירם באמצעות שרשרת סיבתית כלשהי, שהרי אף אירוע אינו ניתן להסבר כזה, בכל זאת הם חלק מרצף לא מקוטע שיש בו תקדימים ואפשר להצביע בו על אירועים קודמים. אף אחד מהם אינו ניחן באופי המיוחד של התפרצות זרמים תת־קרקעיים, המגיחים לפתע אחרי שצברו להם כוח בחשכה. השמות שאנו קושרים אליהם – גלילאו גלילי, מרטין לותר והקברניטים הגדולים, חוקרי הארצות וההרפתקנים של עידן התגליות – שייכים עדיין לעולם קדם־מודרני. יותר מכך, אצל אף אחד מהם, אפילו לא אצל גלילאו, לא נמצאים הפאתוס המוזר של החידוש, ההתעקשות הכמעט אלימה של רוב המחברים, המדענים והפילוסופים הדגולים מאז המאה ה־17 שהם ראו את מה שלא נראה מעולם, או חשבו מחשבות שלא נחשבו מעולם.[1] מבשרים אלה אינם

1 נראה שהמונח *scienza nuova* [מדע חדש] מופיע בפעם הראשונה בכתבי המתמטיקאי האיטלקי בן המאה ה־16 ניקולו טרטליה (Tartaglia), שעיצב את המדע החדש של הבליסטיקה, שאותו גילה, כך טען, מפני שהיה הראשון שהשתמש בחשיבה גיאומטרית לחישוב תנועה של גופים במסלול

מהפכנים, והמניעים והכוונות שלהם עדיין מושרשים בבטחה במסורת.

בעיני בני זמנם, המרהיב ביותר מבין אירועים אלה היה כנראה הגילוי של יבשות לא־נודעות ואוקיינוסים שאיש לא חלם עליהם; [האירוע] המטריד ביותר היה אולי הפילוג חסר התקנה שחוללה הרפורמציה בנצרות של המערב, פילוג שקרא תיגר על מעמדה של האורתודוקסיה כאורתודוקסיה והציב איום מיידי על שלוות נשמותיהם של בני האדם; והפחות מורגש מביניהם היה ללא ספק הוספתו של מכשיר חדש למאגר המכשירים הנרחב של האדם, מכשיר שלא היה בו כל שימוש מלבד צפייה בכוכבים – אף כי היה זה המכשיר הראשון שהומצא אי פעם לצרכים מדעיים בלבד. אבל אילו יכולנו למדוד את המומנטום של ההיסטוריה כפי שאנו מודדים תהליכים טבעיים, היינו עשויים לגלות כי האירוע שבתחילה הורגשה השפעתו פחות מכול – הצעדים המהוססים הראשונים של האדם לקראת גילוי היקום – צבר לו בהתמדה עוד ועוד חשיבות ומהירות, עד אשר האפיל לא רק על התרחבות פני הארץ [המוכרים], שנתקלה בגבולה הסופי רק בגבולות כדור הארץ עצמו, אלא גם על תהליך הצבירה הכלכלית שסופו אינו נראה עדיין.

(אני חבה מידע זה לפרופסור אלכסנדר קוירה [Koyré]). בהקשר שלנו רלוונטית יותר טענתו הנחרצת של גלילאו, בספרו מ־1610 *Sidereus Nuncius* [שליח הכוכבים], שתגליותיו הן "חידוש מוחלט", אבל גם זה ללא ספק רחוק כרחוק מזרח ממערב מטענתו של הובס שהפילוסופיה הפוליטית "אינה עתיקה יותר מאשר ספרי *De Cive* [*האזרח*]" (Hobbes 1839, vol. 1, ix), או מאמונתו של דקארט שאף פילוסוף לפניו לא הצליח בפילוסופיה (דקארט 1979, "מכתב למתרגם היכול לשמש כהקדמה"). מן המאה ה־17 ואילך, ההתעקשות על החידוש המוחלט ודחייתה של המסורת כולה נעשו עניין שכיח. קרל יאספרס מדגיש את ההבדל בין הפילוסופיה של הרנסאנס, שבה "הדחף להבלטת האישיות המקורית ... דרש את החדשנות כסגולה", לבין המדע המודרני, שבו "המילה 'חדש' מתפשטת כפרדיקאט ערך" (Jaspers 1948, 61 ff.). באותו הקשר הוא מראה כמה שונה משמעותה של היומרה לחדש במדע ובפילוסופיה. דקארט ללא ספק הציג את הפילוסופיה שלו כפי שמדען עשוי להציג תגלית מדעית חדשה. כך, הוא כותב על ה"שיקולים" (considérations) שלו: "על גילויים איני זכאי לתהילה יותר מאשר עובר אורח שאתרע מזלו ובדרכו נקרה אוצר בלום כלשהו, שחריצותם של האחרים שחיפשו אחריו זמן רב לפני כן לא הועילה להם" (Descartes 1937, 669).

אבל אלו רק ספקולציות. למעשה, גילוי הארץ, מיפוי אדמותיה וחלוקת אזורי השליטה בימים ארכו מאות שנים, ורק כיום מתקרבים לכלל סיום. רק כיום קנה לו האדם בעלות מלאה על מקום משכנו כבן תמותה וכינס את קווי האופק האינסופיים, שנפרשו כפיתוי וכאיסור בפני כל הדורות הקודמים, לגלובוס שאת קווי המתאר המלכותיים ופני השטח המפורטים שלו הוא מכיר כמו את החריצים בכף ידו. בדיוק כשהתגלה כמה עצום המרחב הזמין על פני כדור הארץ, החלה ההתכווצות המפורסמת של הגלובוס, עד שבסופו של דבר בעולמנו (שהוא אמנם תוצאה של העידן המודרני אבל בשום אופן אינו זהה לעולמו של העידן הזה) כל אדם הוא תושב כדור הארץ כשם שהוא תושב ארצו. כיום חיים בני האדם במכלול רציף המקיף את כדור הארץ כולו, שבו אפילו רעיון המרחק, הטבוע אפילו בחיבור המושלם והרציף ביותר של חלקים סמוכים, הוכרע על ידי מתקפת המהירות. המהירות כבשה את המרחב; ואף שתהליך זה של כיבוש הגיע לקצה גבולו לנוכח אי־האפשרות שגוף אחד יהיה נוכח בו־זמנית בשני מקומות שונים, הוא הפך את המרחק לחסר משמעות, שכן לא היה עוד צורך להקדיש שום חלק משמעותי של חיי אנוש – שנים, חודשים או אפילו שבועות – כדי להגיע לאיזושהי נקודה על פני כדור הארץ.

ללא ספק, שום דבר לא יכול היה להיות זר לכוונתם של חוקרי הארצות והקברניטים של ראשית העידן המודרני יותר מאשר תהליך זה של הצטמצמות. הם יצאו להרחיב את הארץ, לא לכווצה ולהפכה לכדור, וכשנענו לקריאת המרחקים הם לא התכוונו לבטלם. רק החכמה שלאחר מעשה רואה את המובן מאליו, ששום דבר אינו יכול להישאר עצום אם אפשר למדוד אותו, שכל סקירה (survey) מקרבת חלקים מרוחקים ולכן מייסדת קִרבה במקום שבו שרר קודם לכן מרחק. כך הטרימו המפות ולוחות הניווט של ראשית העידן המודרני את ההמצאות הטכניות שבאמצעותן נעשה כל מרחב ארצי קטן ובהישג יד. עוד לפני התכווצות המרחב וביטול המרחק באמצעות מסילות ברזל, אניות קיטור ומטוסים, ישנה ההתכווצות הגדולה והמשפיעה לאין ערוך שמחולל כושרו של המוח האנושי לסקור, שהשימוש שלו במספרים, בסמלים ובמודלים מאפשר לדחוס את המרחק הפיזי הארצי לקנה המידה של ההבנה והחישה הטבעית של הגוף האנושי. עוד בטרם ידענו לחוג סביב כדור הארץ, להקיף את ספֵרת המגורים האנושיים

בתוך ימים או שעות, הבאנו את הגלובוס אל חדרי המגורים שלנו, כדי שיהיה נתון למגע ידינו ויסתובב לנגד עינינו.

לעניין זה יש היבט נוסף, שכפי שנראה יהיה בעל חשיבות רבה יותר בהקשר שלנו. מטיבו של הכושר האנושי לסקור שהוא יכול לתפקד רק אם האדם מנתק את עצמו מכל מעורבות ועניין בסביבתו המיידית, נסוג ומתרחק מכל מה שקרוב אליו. ככל שיגדל המרחק בינו לבין מה שסובב אותו, עולם או ארץ, כך יוכל להרבות בסקירות ובמדידות וכך יפחת המרחב העולמי, התָּחום לארץ, שנותר לו. העובדה שההתכווצות המכרעת של כדור הארץ התרחשה כתוצאה מהמצאת המטוס, כלומר מעזיבה גמורה של פני הארץ, היא כמו סמל לתופעה הכללית שבה כל צמצום של מרחק ארצי נקנה במחיר של הצבת מרחק משמעותי בין האדם לארץ, במחיר של ניכור האדם מסביבתו הארצית המיידית.

העובדה שהרפורמציה, אירוע שונה בתכלית, מעמתת אותנו בסופו של דבר עם תופעה דומה של ניכור – שמקס ובר, בכנותו אותה "פרישׁות תוך־עולמית", אף זיהה בה את המקור העמוק ביותר של המנטליות הקפיטליסטית החדשה – היא אולי אחד מצירופי המקרים הרבים שמקשים כל כך על ההיסטוריון שלא להאמין ברוחות רפאים, בשדים וברוח הזמן. מה שבולט ומטריד במיוחד הוא הדמיון בתוך השוני המוחלט. שכן לניכור תוך־עולמי זה אין דבר במשותף, לא במטרות ולא בתוכן, עם הניכור מן הארץ הטבוע בגילויהּ ובתפיסת הבעלות עליה. יתר על כן, הניכור התוך־עולמי, שאת עובדתיותו ההיסטורית הוכיח מקס ובר במסתו המפורסמת, מצוי לא רק במוסריות החדשה שצמחה מתוך מאמציהם של לותר וקלווין לשקם את הפניית העורף הבלתי מתפשרת של האמונה הנוצרית לעולם הארצי; הניכור נוכח באותה מידה, אם כי ברמה אחרת לגמרי, בנישול של מעמד האיכרים, שהיה התוצאה הבלתי צפויה של הפקעת רכוש הכנסייה ומשום כך הגורם המשמעותי ביותר בהתמוטטות השיטה הפיאודלית.[2]

2 אין בכך לשלול את גדולת התגלית של מקס ובר בדבר הכוח העצום שמביא בכנפיו עקרון העולם האחר כשהוא מכוון לעבר העולם (ובר 1984). ובר מצא שלאתוס העבודה הפרוטסטנטי קדמו כמה מאפיינים של אתיקת המנזרים, ולמעשה אפשר לראות גרעין ראשון של גישות אלה בהבחנה המפורסמת של אוגוסטינוס בין *uti* ו־*frui*, בין הדברים של העולם הזה, שמותר להשתמש בהם אבל לא ליהנות מהם, לבין אלה של העולם הבא,

כמובן, אין שום טעם לנחש מה היה מהלך הכלכלה שלנו ללא אירוע זה, שהשפעתו דחפה את האנושות המערבית להתפתחות שבה כל רכוש נהרס בתהליך הניכוס שלו, כל הדברים נאכלים עד תום בתהליך הייצור שלהם, ויציבותו של העולם מתערערת בתהליך בלתי פוסק של שינוי. עם זאת, ניחושים כאלה הם בעלי משמעות ככל שהם מזכירים לנו שההיסטוריה היא סיפור של אירועים ולא של כוחות או אידיאות עם מסלולים צפויים מראש. הם בטלים ואף מסוכנים כאשר הם משמשים כטיעונים נגד המציאות ואמורים להצביע על אפשרויות וחלופות חיוביות, לא רק מפני שמספרם בלתי מוגבל בהגדרה אלא משום שהם חסרים את ממד ההפתעה המוחשי של האירוע, ומפצים על כך בייתכנות גרידא. משום כך הם נשארים מחזות תעתועים ולא יותר, ולא משנה כמה שגרתית תהיה הדרך שיוצגו בה.

כדי לא להמעיט בערכו של המומנטום שתהליך זה הגיע אליו אחרי מאות שנים של התפתחות כמעט חסרת מעצורים, אולי כדאי לחשוב על מה שקרוי "הנס הכלכלי" של גרמניה שלאחר המלחמה, שהוא נס רק אם מסתכלים עליו מתוך מסגרת התייחסות מיושנת. הדוגמא של גרמניה מראה בבירור רב שבתנאים המודרניים נישול של בני אדם, הרס חפצים והחרבת ערים בסופו של דבר רק ימריצו תהליך שהוא לא רק תהליך שיקום, אלא גם תהליך של צבירת עושר מהירה ויעילה יותר – וזאת בתנאי שהמדינה מודרנית דיה כדי להגיב ברמת תהליך הייצור. בגרמניה תפס חורבן גמור את מקומו של התהליך חסר הרחמים של הפיחות בערכם של כל הדברים הארציים, שהוא תו ההיכר של כלכלת הבזבוז שבה אנו חיים כיום. התוצאה כמעט זהה: שגשוג פתאומי אשר, כפי שמדגימה גרמניה שלאחר המלחמה, אינו ניזון משפע של טובין חומריים או מאיזשהו דבר נתון ויציב אלא מתהליך הייצור והצריכה עצמו. בתנאים המודרניים לא ההרס כי אם השימור זורע חורבן, מפני שעצם עמידותם של החפצים המשתמרים היא המכשול הגדול ביותר בפני תהליך התחלופה, שהגידול הקבוע במהירותו הוא הקביעות

שאפשר ליהנות מהם כשלעצמם. בכל אחד מן המקרים הללו, הגידול בכוחו של האדם [לשלוט] בדברים של העולם הזה נובע מן המרחק שהאדם מציב בינו לבין העולם, כלומר מן הניכור מן העולם.

היחידה שנותרה בכל מקום שבו הוא קנה לו אחיזה.[3]

קודם לכן ראינו שרכוש, להבדיל מעושר ומניכוס, מעיד על בעלות פרטית על חלק מעולם משותף ועל כן הוא התנאי הפוליטי הבסיסי ביותר לעולמיות של האדם. מסיבה זו מתלכדים הנישול והניכור מן העולם, והעידן המודרני, במידה רבה בניגוד לכוונותיהם של כל השחקנים במחזה, נפתח ביצירתו של ניכור מהעולם בקרב שכבות מסוימות של האוכלוסייה. אנו נוטים להחמיץ את חשיבותו המרכזית של הניכור הזה בעידן המודרני, מפני שבדרך כלל אנו מדגישים את אופיו החילוני ומזהים את המונח חילוניות עם עולמיות. אבל החילון, כאירוע היסטורי מוחשי, אינו אלא הפרדת הכנסייה מן המדינה, הדת מן הפוליטיקה, ומנקודת מבט דתית פירוש הדבר חזרה לגישה הנוצרית הקדומה, "תנו לקיסר את אשר לקיסר ולאלוהים את אשר לאלוהים", ולאו דווקא אובדן של אמונה וטרנסצנדנטיות או עניין חדש ונחרץ בדברים של העולם הזה.

אובדן האמונה המודרני אינו דתי במקורו – אי אפשר למצוא את שורשיו ברפורמציה וברפורמציית־הנגד, שתי התנועות הדתיות הגדולות של העידן המודרני – והיקפו בשום אופן אינו מוגבל לספֵרה הדתית. יותר מכך, גם אילו היינו מקבלים [את הטענה] שהעידן המודרני התחיל בדעיכה פתאומית ובלתי מוסברת של הטרנסצנדנטיות, של האמונה בעולם הבא, בשום אופן לא מתחייב מכך שאובדן זה השליך את האדם בחזרה אל העולם. להיפך – הראיות ההיסטוריות מצביעות על כך שבני האדם המודרניים לא הושלכו בחזרה אל העולם הזה כי אם אל עצמם. אחד הזרמים העקשניים ביותר בפילוסופיה המודרנית מאז

3 ההסבר שניתן בדרך כלל להתאוששותה המפתיעה של גרמניה – שהיא לא נדרשה לשאת בנטל של תקציב צבאי – אינו משכנע משני טעמים: ראשית, במשך כמה שנים נדרשה גרמניה לשלם את עלויות הכיבוש, שהגיעו לסכום שהיה שווה כמעט לתקציב צבאי מלא, ושנית, מקובל להניח שבכלכלות אחרות הייצור המלחמתי היה הגורם החשוב ביותר לשגשוג שאחרי המלחמה. נוסף לכך, אפשר להמחיש את טענתי בהצלחה דומה באמצעות תופעה נפוצה אך מצמררת למדי – הקשר ההדוק בין שגשוג לבין ייצור "חסר תועלת" של אמצעי הרס, של מוצרים המיוצרים על מנת שיתבזבזו על ידי כך שישמשו למטרות הרס או – וזהו המקרה השכיח יותר – על ידי כך שיהרסו אותם מפני שבמהרה ייהפכו למיותרים.

דקארט, ואולי תרומתה המקורית ביותר לפילוסופיה, הוא התעניינות בלעדית בעצמי, במובחן מן הנשמה, היחיד האישי או האדם באופן כללי – ניסיון לצמצם את כל ההתנסויות, בעולם כמו גם עם בני אנוש אחרים, להתנסויות שבין האדם לבין עצמו. הגדולה של תגליתו של מקס ובר בנוגע למקורות הקפיטליזם נעוצה בדיוק בכך שהוא הוכיח כי פעילות עצומה בממדיה וארצית לגמרי יכולה להתקיים ללא כל עניין בעולם או הנאה ממנו אלא להיפך – [זוהי] פעילות שהמניע העמוק שלה הוא עניין בעצמי ודאגה לעצמי. ניכור מן העולם, ולא ניכור מן העצמי כפי שחשב מרקס,[4] הוא תו ההיכר של העידן המודרני.

נישול, השלילה של מקום בעולם מקבוצות מסוימות והחשיפה הישירה שלהן לדרישות החיים, יצר הן את הצבירה המקורית של

---

4 בכתבי מרקס הצעיר ישנם כמה רמזים לכך שהוא לא היה בלתי מודע לחלוטין להשלכות של הניכור מן העולם בכלכלה הקפיטליסטית. כך, במאמר מוקדם מ־1842 שכותרתו "Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz" [דיונים על החוק נגד גניבת עץ] (Marx-Engels 1933, part 1, Vol. I, 266 ff.), הוא מותח ביקורת על חוק נגד גניבה לא רק משום שהניגוד הפורמלי בין הבעלים לגנב אינו מביא בחשבון את "הצרכים האנושיים" – את העובדה שהגנב המשתמש בעץ זקוק לו ביתר דחיפות מאשר הבעלים שמוכר אותו – ולכן חוטא בדה־הומניזציה של בני אדם בהשוותו בין מי שמשתמש בעץ ומי שמוכר אותו בתור בעלי עץ, אלא גם משום שהעץ עצמו מנושל מטבעו. חוק שמתייחס לבני אדם בתור בעלי רכוש ותו לא, מתייחס לדברים בתור פריטי רכוש ותו לא, ולפריטי רכוש הוא מתייחס בתור חפצי חליפין בלבד ולא בתור דברים לשימוש. את הטענה שטבע הדברים נשלל מהם כאשר הם משמשים לחליפין שאל מרקס ככל הנראה מאריסטו, שציין כי אף שאפשר לחפוץ בנעל הן לשם שימוש והן לשם חליפין, החליפין מנוגדים לטבעה של הנעל "שהרי נעל לא נוצרה לשם חליפין" (*פוליטיקה* 1257a8, אריסטו 2009, 44-45). (אגב, השפעתו של אריסטו על סגנון המחשבה של מרקס נראית לי אופיינית ומכרעת כמעט כמו השפעת הפילוסופיה של הגל). עם זאת, מחשבות מזדמנות כאלה ממלאות תפקיד שולי בהגותו, שנותרה מושרשת היטב בסובייקטיביזם הקיצוני של העידן המודרני. בחברה האידיאלית שלו, שבה בני האדם ייצרו בתור יצורי אנוש, הניכור מהעולם נוכח אף יותר מאשר קודם לכן; שכן אז הם יהיו מסוגלים לחפצן (vergegenständlichen) את האינדיבידואליות שלהם, את הייחודיות שלהם, לאשר ולממש את הווייתם האמיתית: "הייצור שלנו נדמה כריבוי מראות שבו משתקפת לנגדנו מהותנו" (Marx-Engels 1933, part 1, Vol. III, 546-47).

העושר והן את האפשרות להתמיר את העושר הזה להון באמצעות עמל. אלה היוו יחדיו את התנאים לעלייתה של כלכלה קפיטליסטית. העובדה שהתפתחות זו, שהחלה בנישול וניזונה ממנו, תוביל לצמיחה מטאורית ביצרנות האנושית היתה גלויה מן ההתחלה, מאות שנים לפני המהפכה התעשייתית. מעמד הפועלים החדש, שחי פשוטו כמשמעו מהיד לפה, היה לא רק כפוף במישרין לכורח הדוחק של צרכי החיים[5] אלא בה בעת גם מנוכר לכל דאגה או טרדה שלא נבעה היישר מתהליך החיים עצמו. מה ששוחרר בשלבים המוקדמים של מעמד הפועלים החופשי הראשון בהיסטוריה היה העוצמה הגלומה ב"כוח העבודה", כלומר בשפע הטבעי הצרוף של התהליך הביולוגי, שכמו כל עוצמה טבעית – של הולדה לא פחות מאשר של עבודה – מספק עודפות נדיבה מעל ומעבר ללידת צעירים שתאזן את הזקנים. מה שמבחין התפתחות זו של ראשית העידן המודרני מהתרחשויות דומות בעבר היא העובדה שהנישול וצבירת ההון לא הסתכמו בפשטות ברכוש חדש ולא הובילו לעוד חלוקה מחדש של העושר, אלא הוזנו חזרה אל תוך התהליך כדי לחולל עוד נישול, יצרנות גדולה יותר ועוד ניכוס.

במלים אחרות, שחרור כוח העבודה כתהליך טבעי לא נותר מוגבל למעמדות מסוימים בחברה, והניכוס לא הסתיים עם סיפוק הצרכים והתשוקות; צבירת ההון לא הובילה אפוא לקפיאה על השמרים המוכרת לנו היטב מאימפריות עשירות שקדמו לעידן המודרני, אלא התפשטה בכל החברה ויצרה זרימת עושר שהלכה וגדלה בהתמדה. אבל תהליך זה, שהוא אכן "תהליך החיים של החברה", כפי שנהג מרקס לכנותו, ושאת יכולתו לייצר עושר ניתן להשוות רק לפוריותם של תהליכים טבעיים, שבהם די בבריאת גבר אחד ואשה אחת כדי שאלה יתרבו וייצרו מספר בלתי מוגבל של יצורי אנוש, נותר כבול לעיקרון של ניכור מהעולם שממנו נבע; התהליך יכול להימשך רק בתנאי ששום עמידות ויציבות עולמית לא יורשו להפריע לו, רק כל זמן שכל הדברים מן העולם, כל מוצרי הקצה של תהליך הייצור,

5 זה כמובן שונה במידה ניכרת מן התנאים השוררים בימינו, שבהם שכיר היום כבר מקבל משכורת שבועית; בעתיד, שכנראה כבר אינו רחוק, הבטחת שכר שנתי תחסל לגמרי תנאים קודמים אלה.

מוזנים אליו חזרה במהירות גדלה והולכת. במלים אחרות, תהליך צבירת העושר כפי שאנו מכירים אותו, שתהליך החיים מעורר אותו והוא בתורו מעורר חיים אנושיים, אפשרי רק אם מקריבים את העולם ואת עולמיות האדם עצמה.

השלב הראשון של הניכור הזה ניכר באכזריותו, באומללות ובעליבות החומרית שהביא על מספר גדל והולך של "עניים עובדים", שהנישול שלל מהם את ההגנה הכפולה של המשפחה והרכוש, כלומר את הבעלות המשפחתית הפרטית על חלק מן העולם, שעד לעידן המודרני שיכן בתוכו את תהליך החיים האישי ואת הפעילות העמלנית הכפופה לצרכיו. לשלב השני הגענו כאשר החברה נעשתה לסובייקט של תהליך החיים החדש, כפי שהיתה המשפחה קודם לכן. חברות במעמד חברתי החליפה את ההגנה שהציעה קודם לכן החברות במשפחה, וסולידריות חברתית נעשתה תחליף יעיל מאוד לסולידריות הטבעית, המוקדמת יותר, ששלטה ביחידה המשפחתית. יותר מכך, החברה כמכלול, "הסובייקט הקיבוצי" של תהליך החיים, לא נותרה בשום אופן ישות בלתי מוחשית, אותה "בדיה קומוניסטית" שהכלכלנים הקלאסיים נזקקו לה; כשם שהיחידה המשפחתית זוהתה עם פיסת עולם שהיתה בבעלותה הפרטית, רכושה, כך זוהתה גם החברה עם פיסת רכוש מוחשית, אף כי זו היתה בבעלות קיבוצית – הטריטוריה של מדינת־הלאום, שעד שקיעתה במאה ה־20 הציעה לכל המעמדות תחליף לבית שהיה בבעלות פרטית, בית שנשלל ממעמד העניים.

התיאוריות האורגניות של הלאומיות, במיוחד בגרסתה המרכז־אירופאית, נשענות כולן על זיהוי האומה והיחסים בין חבריה עם המשפחה ויחסי המשפחה. מכיוון שהחברה נעשית תחליף למשפחה, "אדמה ודם" אמורים לשלוט ביחסים בין חבריה; הומוגניות של האוכלוסייה והיותה נטועה היטב בקרקע של טריטוריה נתונה נעשו בכל מקום תנאי מוקדם למדינת־הלאום. אבל אף שהתפתחות זו ריככה ללא ספק את האכזריות ואת האומללות, היא השפיעה רק בקושי על תהליך הנישול והניכור מן העולם, שכן בעלות קיבוצית, במובנה המדויק, היא סתירה במושג.

שקיעתה של מערכת מדינות־הלאום באירופה; ההתכווצות הכלכלית והגיאוגרפית של כדור הארץ, שבעטיין שגשוג ושפל כלכלי נוטים להפוך לתופעה כלל־עולמית; והתמורה שחלה באנושות, שעד

לזמננו היתה רעיון מופשט או עיקרון מנחה להומניסטים בלבד ועכשיו נעשתה ישות קיימת ממש, שחבריה במקומות המרוחקים ביותר על פני הגלובוס יכולים להיפגש תוך זמן קצר מזה שנדרש לבני אותה אומה כדי להיפגש לפני דור אחד בלבד – אלה מסמנים את ראשיותיו של השלב האחרון בהתפתחות זו. כשם שהמשפחה ורכושה הוחלפו בחֶבְרוּת מעמדית ובטריטוריה לאומית, כך מתחילה עכשיו האנושות לתפוס את מקומן של החֶבְרוֹת שהלאום הוא שמאגד אותן, והארץ כולה מחליפה את הטריטוריה המוגבלת של המדינה. אבל תהליך הניכור מן העולם, שהתחיל בנישול ומתאפיין בהתקדמות גוברת והולכת של העושר, לא יוכל שלא לצמוח לממדים קיצוניים אף יותר אם רק יותר לו להתפתח על פי החוק הטבוע בו עצמו, ולא משנה מה [עוד] טומן העתיד בחובו. שכן בני אדם אינם יכולים להיעשות לאזרחי העולם באותו אופן שבו הם אזרחי ארצותיהם, ואנשים חברתיים אינם יכולים להיות בעלים קיבוציים באותו אופן שבו בני המשפחה ומשק הבית היו בעלי רכוש פרטי. עלייתה של החברה הביאה עמה בעת ובעונה אחת את שקיעת התחום הציבורי ואת שקיעתו של התחום הפרטי. אבל היעלמותו של עולם ציבורי משותף, שמילאה תפקיד כה מכריע בעיצובו של האדם הבודד בהמון, ושהינה כה מסוכנת ביוצרה את המנטליות חסרת־העולם של תנועות ההמונים האידיאולוגיות המודרניות, החלה באובדן מוחשי ממנה בהרבה – אובדנה של פיסת עולם שהיתה בבעלות פרטית.

36. גילוי הנקודה הארכימדית

"מאז שנולד תינוק באוורווה, ספק אם התרחש דבר כה עצום בהמולה מעטה כל כך". אלו המלים שבהן הציג וויטהד את גלילאו ואת גילוי הטלסקופ על בימת "העולם המודרני".[6] אין שום הגזמה במלים אלה. כמו הלידה באוורווה, שלא סימנה את סוף העת העתיקה אלא את ראשיתו של דבר מה כה חדש, בלתי צפוי ובלתי ניתן לניבוי עד שגם התקווה וגם הפחד לא היו יכולים לחזותו מראש, כך גם אותן הצצות הססניות אל תוך היקום, מבעד למכשיר שהותאם לחושים האנושיים

6 ראו Whitehead 1926, 12.

ובה בעת גם נועד לגלות את מה שוודאי ישכון לנצח מעבר לטווח השגתם, הכין את הבמה לעולם חדש לגמרי וקבע את מהלכם של אירועים אחרים, שעתידים היו להביא בכנפיהם את העידן המודרני בהמולה גדולה בהרבה. להוציא סביבה מצומצמת מבחינה מספרית וחסרת חשיבות פוליטית של מלומדים – אסטרונומים, פילוסופים ותיאולוגים – הטלסקופ לא חולל התרגשות גדולה. תשומת הלב הציבורית נמשכה דווקא להמחשה הדרמטית של גלילאו לחוקי הנפילה של הגופים, שנתפסו כראשיתו של מדע הטבע המודרני (אם כי יש מקום לפקפק בכך שחוקים אלה לבדם היו מובילים את המדע החדש אל האסטרופיזיקה אלמלא פיתח מהם ניוטון מאוחר יותר את חוק הכבידה האוניברסלי, שהוא עדיין אחת הדוגמאות המפוארות ביותר למיזוג המודרני בין אסטרונומיה לפיזיקה). שכן מה שהבחין באופן חותך את תפיסת העולם החדשה לא רק מזו של העת העתיקה או ימי הביניים אלא גם מן הצמא הגדול לניסיון ישיר ברנסאנס, היתה ההנחה שאותו סוג של כוח חיצוני צריך לבוא לידי ביטוי בנפילה של גופים ארציים ובתנועות של גופים שמימיים.

יותר מכך, על החידוש בתגליתו של גלילאו האפיל הקשר ההדוק שלה לתקדימים ולחוקרים קודמים. לא רק הספקולציות הפילוסופיות של ניקולאוס קוזאנוס וג׳ורדאנו ברונו אלא גם דמיונם של האסטרונומים קופרניקוס וקפלר, שניזון מידיעת המתמטיקה שלהם, אתגרו את תפיסת העולם הסופית, הגיאוצנטרית, שבה החזיקו בני אדם מאז ומעולם. לא גלילאו כי אם הפילוסופים היו הראשונים שביטלו את הדיכוטומיה בין ארץ אחת ורקיע אחד מעליה, תוך שהם מקדמים את הארץ, כך חשבו, "למדרגת הכוכבים האצילים" ומוצאים לה בית ביקום אינסופי ונצחי.[7] ודומה שהאסטרונומים לא נזקקו לטלסקופ כדי לטעון כי, בניגוד לכל ניסיון חושי, לא השמש היא שנעה סביב כדור הארץ אלא הארץ היא המקיפה את השמש. אם משקיף ההיסטוריון אחורה על ההתחלות הללו, מבעד לכל החכמה והדעות הקדומות שלאחר מעשה, הוא מתפתה להסיק ששום אישוש אמפירי לא נדרש

7 אני עוקבת כאן אחרי הסקירה המצוינת של אלכסנדר קוירה, שהציג לאחרונה את ההיסטוריה המשולבת של המחשבה הפילוסופית והמחשבה המדעית במאמרו "המהפכה של המאה ה־17" (Koyré 1957, 43 ff.).

כדי לבטל את השיטה התלמית. מה שנדרש היה האומץ הספקולטיבי לדבוק בעיקרון של פשטות הטבע, שהדריך את הוגי העת העתיקה וימי הביניים – גם אם זה הוביל לשלילת הניסיון החושי כולו – וללכת בעקבות התעוזה הגדולה של דמיונו של קופרניקוס, שהגביהה אותו מעל פני הארץ ואפשרה לו להשקיף עליה מלמעלה כאילו היה תושב השמש. וההיסטוריון חש מחוזק במסקנותיו כאשר הוא מביא בחשבון שלתגליותיו של גלילאו קדמה "חזרה ממשית לארכימדס", שהחלה עוד ברנסאנס. בהחלט ראוי לציין שליאונרדו מצא עניין בארכימדס ולמד אותו ברוב חשק וגלילאו יכול להיחשב כתלמידו.[8]

אלא שהספקולציות של הפילוסופים או הדמיונות של האסטרונומים מעולם לא היו בגדר אירוע. לפני התגליות שגילה גלילאו בעזרת הטלסקופ, הפילוסופיה של ג'ורדאנו ברונו עוררה תשומת לב מעטה אפילו בקרב המלומדים, ואלמלא האישוש העובדתי שהעניקו התגליות האלה למהפכה הקופרניקאית, לא רק התיאולוגים אלא כל "מי שעיניו בראשו... היה מכנה אותה הצעה פרועה... של דמיון חסר רסן".[9] בתחום האידיאות יש רק מקוריות ועומק, שתיהן תכונות אישיות, אבל אין בו חידוש אובייקטיבי, מוחלט; אידיאות באות והולכות, יש להן קביעות ואפילו אלמותיות משלהן, בהתאם לכוח ההארה הטבוע בהן, שמתקיים ומתמיד באופן בלתי תלוי בזמן ובהיסטוריה. יותר מכך, להבדיל מאירועים, אידיאות לעולם אינן חסרות תקדים, וספקולציות חסרות בסיס אמפירי על תנועת הארץ סביב השמש לא היו חסרות תקדים יותר מכפי שהיו תיאוריות אטומיות בנות זמננו אלמלא היה להן בסיס ניסיוני והשלכות בעולם העובדתי.[10]

---

8 ראו Schuhl 1947, 28-29.

9 ראו Burtt 1932, 38 (והשוו דבריו של קוירה, על כך שהשפעתו של ברונו נעשתה מורגשת "רק אחרי התגליות הטלסקופיות הגדולות של גלילאו" [Koyré 1957, 55]).

10 הראשון "שהציל את התופעות" באמצעות ההנחה כי "כוכבי־השבת והשמש עומדים בלא תנועה... והארץ תקיף [אותה] במעגל משופע ויחד עם זה היא סובבת על צירה שלה" היה אריסטארכוס מסאמוס במאה השלישית לפני הספירה, והראשון שהעלה את הרעיון שלחומר יש מבנה אטומי היה דמוקריטוס מאבדרה במאה החמישית לפני הספירה. שמואל סמבורסקי מציע תיאור מאלף של העולם הפיזיקלי של היוונים מנקודת

מה שגלילאו עשה ואיש לא עשה לפניו היה להשתמש בטלסקופ באופן שחשף את סודות היקום בפני ההכרה האנושית "בוודאות של התפיסה החושית";[11] כלומר, הוא הכניס לטווח ההשגה של יצור תלוי־ארץ ושל חושיו תלויי־הגוף את מה שנדמה היה כי ייוותר לעד מעבר להישג ידו, פתוח לכל היותר לאי־הוודאות של הספקולציה והדמיון.

את ההבדל הזה, בין מידת הרלוונטיות של השיטה הקופרניקנית לבין זו של התגליות של גלילאו, הבינה בבירור הכנסייה הקתולית, שלא העלתה התנגדויות לתיאוריה הקדם־גלילאית שגרסה כי השמש עומדת במקומה ואילו הארץ נעה כל עוד השתמשו בה האסטרונומים כהיפותזה נוחה למטרות מתמטיות; אבל, כפי שאמר לגלילאו הקרדינל בלארמין (Bellarmine), "להוכיח שההיפותזה... מצילה את התופעות אינו דומה כלל וכלל להוכחה שתנועת הארץ היא ממשית".[12] השינוי הפתאומי במצב רוחו של העולם המלומד מרגע שנמצא אישוש לתגליתו של גלילאו הראה מיד כמה קולעת היתה הערה זו. מכאן ואילך בלטו בהיעדרן התלהבות כמו זו שאחזה בג'ורדאנו ברונו כאשר תפס את היקום כאינסופי, התרוממות הרוח הדתית שבה הגה קפלר בשמש, "המעולה ביותר מבין כל הגופים ביקום, שכל מהותה אינה אלא אור טהור", שעל כן היתה לדידו המקום המתאים ביותר למשכנם של "האל והמלאכים המבורכים",[13] או שביעות הרצון המפוכחת יותר של ניקולאוס קוזאנוס מכך שהארץ מצאה לה סוף סוף בית בשמים המכוכבים. באמצעות "אישוש" דברי קודמיו ביסס גלילאו עובדה גלויה לעין במקום שבו היו קודם לכן רק ספקולציות חדורות השראה. התגובה הפילוסופית המיידית למציאות הזו לא היתה התרוממות רוח

המבט של המדע המודרני (סמבורסקי 1987; הציטוטים משם, 72-73).

11 גלילאו עצמו הדגיש את הנקודה הזאת: "כל אחד יכול לדעת בוודאות של תפיסה חושית שהירח בשום אופן לא ניתן בפני שטח חלקים ובוהקים" (Koyré 1957, 89).

12 עמדה דומה נקט התיאולוג הלותרני אוזיאנדר מנירנברג, שכתב בהקדמה לחיבור מאת קופרניקוס שראה אור לאחר מותו, *על סיבוב הגופים השמימיים* (1546): "ההיפותזות בספר זה אינן בהכרח אמיתיות או אפילו מסתברות. רק דבר אחד משנה. הן חייבות להוביל בחישוב לתוצאות שעולות בקנה אחד עם התופעות הנצפות". שני הציטוטים מתוך Frank 1957.

13 Burtt 1932, 58

אלא הספק הקרטזיאני, שאתו נוסדה הפילוסופיה המודרנית, אותה "אסכולה של חשד", כפי שקרא לה פעם ניטשה, ושהוביל בסופו של דבר לאמונה ש"רק על הבסיס האיתן של ייאוש המסרב להיכנע אפשר לבנות מעתה בבטחה את מגוריה של הרוח".[14]

במשך מאות שנים נותרו תוצאות האירוע הזה, שוב באופן שאינו שונה מתוצאות הולדתו של ישו, סותרות ונטולות הכרעה משכנעת, ואפילו כיום טרם נפתר המתח בין האירוע עצמו לבין התוצאות הכמעט מיידיות שלו. מייחסים לעליית מדעי הטבע גידול מוכח ומואץ בידע ובכוח האנושי; זמן קצר לפני העידן המודרני ידעה האנושות באירופה פחות ממה שידע ארכימדס במאה השלישית לפני הספירה, ואילו בחמישים השנים הראשונות של המאה ה־20 היינו עדים למספר רב יותר של תגליות חשובות מאשר בכל המאות של ההיסטוריה המתועדת גם יחד. עם זאת, באותה מידה של הצדקה תולים באותה תופעה גם את אשמת הגידול המוכח לא פחות בייאוש האנושי, או בניהיליזם המודרני המיוחד המתפשט למגזרים גדלים והולכים של האוכלוסייה, ייאוש וניהיליזם שאולי ההיבט המשמעותי ביותר שלהם הוא שאינם פוסחים עוד על המדענים עצמם, אשר במאה ה־19 האופטימיות המבוססת שלהם עוד הצליחה להחזיק מעמד נגד הפסימיזם של הוגים ומשוררים, שהיה מוצדק לא פחות. תפיסת העולם האסטרופיזית המודרנית, שהחלה עם גלילאו, וקריאת התיגר שלה על מידת ההתאמה של החושים ככלי לגילוי המציאות, הותירו לנו יקום שכל שידוע לנו על תכונותיו הוא אופן השפעתן על מכשירי המדידה שלנו, וכפי שניסח זאת אדינגטון, "האחרון דומה לראשונות כמו שמספר טלפון דומה למנוי".[15] במלים אחרות, במקום תכונות אובייקטיביות אנו מוצאים מכשירים, ובמקום הטבע או היקום, כפי שניסח זאת הייזנברג, האדם פוגש רק את עצמו.[16]

---

14 Russell 1918, 46

15 כמצוטט אצל סאליבן (Sullivan 1933, 141).

16 הפיזיקאי הגרמני ורנר הייזנברג ביטא רעיון זה בכמה פרסומים. לדוגמא: "כאשר מנסים להיחלץ ממצב העניינים של המדע המודרני על מנת לבחון את יסודותיו... מתעורר הרושם, שבפעם הראשונה בהיסטוריה של האדם על פני האדמה האדם עומד רק מול עצמו" (Heisenberg 1955, 17-18). עיקר טענתו של הייזנברג הוא שלמושא התצפית אין קיום בלתי תלוי

בהקשר שלנו, הנקודה היא שבאותו אירוע טבועים ייאוש וניצחון גם יחד. אם נרצה להתבונן בכך מפרספקטיבה היסטורית, דומה הדבר כאילו תגליתו של גלילאו הוכיחה בעובדה ניצחת שהפחד הנורא ביותר וגם התקווה היומרנית ביותר של המחשבה הספקולטיבית האנושית – הפחד הנושן שהחושים שלנו, האיברים שבהם אנו קולטים את המציאות, עלולים לבגוד בנו, והמשאלה הארכימדית לנקודה מחוץ לכדור הארץ שממנה ניתן לנתק את העולם מצירו – יכולים להתגשם רק שניהם יחד, כאילו המשאלה תתגשם רק אם נאבד את המציאות והפחד יתממש במלואו רק אם כפיצוי על כך נקנה לנו כוחות שמימיים. שכן לא משנה אם אנו משחררים תהליכי אנרגיה שברגיל מתרחשים רק על פני השמש, או מנסים להתחיל במבחנה את תהליכי האבולוציה הקוסמית, או חודרים אל המרחב הקוסמי בעזרת טלסקופים עד לטווח של שני ואפילו שישה ביליון שנות אור, או בונים מכונות לייצור ולשליטה באנרגיות שאין כדוגמתן במשק הבית של הטבע שעל פני כדור הארץ, או מגיעים במאיצים אטומיים למהירויות המתקרבות למהירות האור, או מייצרים יסודות חומר שאין למוצאם בטבע, או מפיצים על פני כדור הארץ חלקיקים רדיואקטיביים שיצרנו באמצעות שימוש בקרינה קוסמית – מה שלא נעשה כיום בפיזיקה, תמיד אנו מתייחסים לטבע מנקודה ביקום המצויה מחוץ לכדור הארץ. אף שאיננו עומדים בפועל במקום שארכימדס ביקש לעמוד בו (*dos moi pou stō* [תנו לי נקודת משען]) ועודנו כבולים לארץ במגבלות המצב האנושי, מצאנו דרך לפעול על הארץ ובמסגרת הטבע הארצי כאילו ניגשנו אליה מבחוץ, מהנקודה הארכימדית. ואנו חושפים את כדור הארץ לכוחות קוסמיים, אוניברסליים, הזרים למשק הבית של הטבע, גם אם הדבר מסכן את תהליך החיים הטבעי.

אף שאיש לא צפה את ההישגים האלה, ואף שרוב התיאוריות של זמננו סותרות במישרין את אלה שנוסחו במהלך המאות הראשונות של העידן המודרני, התפתחות זו עצמה התאפשרה רק לאחר שתחילה בוטלה הדיכוטומיה הישנה בין שמים וארץ והיקום נעשה אחד, כך שמאותו רגע

בסובייקט הצופה: "באמצעות אמנות התצפית יוכרע איזה כיוון ייקבע למסלולו של הטבע ואיזה כיוון יימחק באמצעות התצפית שלנו עצמנו" (Hiesenberg **1949, 67**).

ואילך שום דבר המתרחש בטבע הארצי לא נתפס כהתרחשות ארצית גרידא. כל האירועים נחשבו כפופים לחוק שתוקפו כללי במובן המלא של המלה, ופירוש הדבר, בין היתר, חוק התקף מעבר לטווח השגתו של ניסיון החושים האנושי (ואפילו של התנסויות חושיות שנוצרו בעזרת המכשירים העדינים ביותר), מעבר לטווח השגתו של הזיכרון האנושי ולהופעתה של האנושות על פני הארץ, תקף אפילו מעבר להיווצרותם של חיים אורגניים ולהיווצרותו של כדור הארץ עצמו. כל החוקים של מדע האסטרופיזיקה החדש מנוסחים מנקודת המבט הארכימדית, ונקודה זו מצויה כנראה במרחק רב בהרבה מכדור הארץ ומפעילה עליו כוח רב בהרבה מכפי שארכימדס או גלילאו העזו אי פעם לחשוב.

אם כיום מציינים המדענים שאנו יכולים להניח באותה מידה של תוקף שהארץ סובבת סביב השמש או שהשמש מסתובבת סביב הארץ, ששתי ההנחות תואמות את התופעות הנצפות וההבדל הוא אך ורק בנקודת ההתייחסות שאנו בוחרים, בשום פנים ואופן אין בכך כדי להעיד על חזרה לעמדתם של קרדינל בלארמין או קופרניקוס, בימים שבהם עסקו האסטרונומים בהיפותזות גרידא. אדרבא, פירוש הדבר דווקא שהזנחנו את הנקודה הארכימדית צעד אחד הלאה מכדור הארץ, לנקודה ביקום שבה לא כדור הארץ ולא השמש עומדים במרכזה של מערכת אוניברסלית. פירוש הדבר שאיננו חשים כבולים עוד אפילו לשמש, שאנו נעים ביקום בחופשיות ובוחרים את נקודת ההתייחסות שלנו בכל מקום שעשוי להתאים לתכלית מסוימת. מעבר זה, מן המערכת ההליוצנטרית הקודמת למערכת שאין לה מרכז קבוע, ללא ספק חשוב להישגים הממשיים של המדע המודרני לא פחות מן המעבר המקורי מתפיסת העולם הגיאוצנטרית לזו ההליוצנטרית. רק עתה התבססנו כיצורים "אוניברסליים", יצורים שהם ארציים לא מטבעם וממהותם אלא מתוך המצב של היותם חיים, ואשר על כן מסוגלים, הודות לשיקול דעתם, להתגבר על המצב הזה לא רק בספקולציה אלא בפועל ממש. עם זאת, הרלטיביזם הכללי הנובע אוטומטית מן המעבר מעמדה הליוצנטרית לתפיסת עולם חסרת מרכז – רלטיביזם הזוכה להמשגה בתורת היחסות של איינשטיין, השוללת את הקביעה ש"ברגע הווה מוגדר כל החומר ממשי בעת ובעונה אחת"[17] ומתוך

17 Whitehead 1926, 120

כך שוללת את ההנחה שלהוויה המופיעה בזמן ובמרחב יש ממשות מוחלטת – הוּכל או לפחות הוטרם כבר באותן תיאוריות מן המאה ה־17, שלפיהן פחוֹל אינו אלא "יחס לעין רואה" וכובד אינו אלא "יחס של האצה הדדית".[18] לא איינשטיין הוא מקור הרלטיביזם המודרני אלא גלילאו וניוטון.

מה שפָּתח פֶּתח אל העידן המודרני לא היה התשוקה הנושנה של האסטרונומים לפשטות, להרמוניה וליופי, שגרמה לקופרניקוס להתבונן במסלולי כוכבי הלכת מן השמש במקום מכדור הארץ, וגם לא האהבה המחודשת של הרנסאנס לארץ ולעולם, יחד עם ההתקוממות נגד הרציונליזם של הסכולסטיקה הימי־ביניימית שליוותה אותה; להיפך, אהבה זו לעולם היתה הראשונה שנפלה קרבן לניצחונו של הניכור מן העולם בעידן המודרני. [מה שחולל את השינוי] היה הגילוי שהביא עמו המכשיר החדש, שהדימוי של קופרניקוס בדבר "האדם הגברי הניצב בשמש... משקיף על כוכבי הלכת"[19] היה הרבה יותר מאשר דימוי או מחווה, שהוא היה למעשה עדות לכושר האנושי המדהים לחשוב במונחי היקום מבלי לעזוב את כדור הארץ, וליכולת האנושית – שאולי היא מדהימה אף יותר – להשתמש בחוקים הקוסמיים בתור עקרונות מנחים לפעולה על פני כדור הארץ. בהשוואה לניכור כלפי הארץ העומד בבסיס ההתפתחות הכוללת של מדעי הטבע בעידן המודרני, ההתרחקות מקרבה ארצית הכרוכה בגילוי הגלובוס כמכלול והניכור מן העולם שנוצר על ידי התהליך כפול־הפנים של נישול וצבירת עושר הם זניחים בחשיבותם.

על כל פנים, בשעה שהניכור מן העולם קבע את מהלכה של החברה המודרנית ואת התפתחותה, הניכור מן הארץ נעשה ונותר תו ההיכר של המדע המודרני. בסימן הניכור מהעולם, כל מדע, לא רק הפיזיקה ומדע הטבע, שינה את התוכן הפנימי ביותר שלו באופן כה רדיקלי עד שאפשר להטיל ספק אם היה בכלל מדע לפני העידן המודרני. עניין

18 ארנסט קסירר, במסה מוקדמת על תורת היחסות של איינשטיין, מדגיש מאוד את הרציפות הזו בין המדע של המאה ה־17 למדע של המאה ה־20 (Cassirer 1953).

19 ברונובסקי מצביע על התפקיד החשוב שמילאה המטפורה בהכרתם של מדענים חשובים (Bronowski 1956).

זה ברור יותר מכול, אולי, בהתפתחותו של המכשיר המנטלי החשוב ביותר של המדע החדש, כלֵי האלגברה המודרנית, שבאמצעותם המתמטיקה "הצליחה לשחרר את עצמה מכבלי המרחב",[20] כלומר מן הגיאומטריה, אשר, כפי שמעיד שמה [מדידת הארץ], תלויה במידות ובמדידות ארציות.

הנקודה המכרעת כאן אינה שבתחילת העידן המודרני בני האדם עדיין האמינו כמו אפלטון במבנה המתמטי של היקום, וגם לא שדור אחד לאחר מכן הם האמינו כמו דקארט שידע ודאי אפשרי רק במקום שבו ההכרה משחקת בצורות ובנוסחאות שלה עצמה. מה שמכריע כאן הוא ההכפפה המאוד לא אפלטונית של הגיאומטריה לטיפול בכלים אלגבריים, המסגירה את האידיאל המודרני של צמצום נתוני החושים הארציים והתנועות הארציות לסמלים מתמטיים. ללא שפת הסמלים הבלתי־מרחבית הזאת ניוטון לא היה יכול לחבר את האסטרונומיה והפיזיקה למדע אחד, או, בלשון אחרת, לנסח חוק כבידה שבו אותה משוואה תחול על תנועותיהם של גרמי השמים ועל תנועת הגופים הארציים על הארץ. כבר בשלב זה היה ברור שהמתמטיקה המודרנית, בהתפתחות שכבר אז היתה עוצרת נשימה, גילתה את הכושר האנושי המדהים לתפוס בסמלים את אותם ממדים ומושגים שעד אז נחשבו לכל היותר על דרך השלילה, ועל כן בתור מגבלות של ההכרה, מפני שגודלם נראה כחורג מהכרתם של סתם בני תמותה, שקיומם נמשך פרק זמן חסר משמעות ונותר מוגבל לפינה לא חשובה במיוחד של היקום. משמעותית אף יותר מאפשרות זו – האפשרות לדון בישים שאי אפשר "לראות" בעיני הרוח – היתה העובדה שהמכשיר המנטלי החדש, שבמובן זה היה חדש ומשמעותי אף יותר מכל הכלים המדעיים שסייע בתכנונם, פתח את השער לדרך חדשה לגמרי לפגוש בטבע ולגשת אליו במסגרת הניסוי. בניסוי האדם ממשׁ את החירות שהשיג זה עתה מכבלי ההתנסות תלוית־הארץ; במקום לצפות בתופעות טבעיות כפי שניתנו לו, הוא כפף את הטבע לתנאי ההכרה שלו, כלומר לתנאים שהושגו מנקודת מבט אסטרופיזית, אוניברסלית, מעמדה קוסמית השוכנת מחוץ לטבע עצמו.

מסיבה זו נעשתה המתמטיקה למדע המוביל של העידן המודרני,

---

20 Burtt 1932, 44

ולעלייה זו [במעמדה] אין קשר לאפלטון, שבעיניו היתה המתמטיקה האצילית מכל המדעים, שנייה רק לפילוסופיה, שאת הגישה אליה יש לאסור על כל מי שטרם התוודע לעולם המתמטי של צורות אידיאליות. שכן המתמטיקה (כלומר הגיאומטריה) היתה המבוא הראוי לאותו רקיע של אידיאות, שבו שום צלם (*eidōla*) או צל גרידא, שום חומר מתכלה, לא יוכל עוד להתערב בהופעתה של הוויה נצחית, במקום שבו הופעות אלה שמורות (*sōzein ta phainomena*) ובטוחות, מטוהרות לא רק מהתכלות חומרית אלא גם מן החושניות והתמותה של בני אנוש. אבל צורות מתמטיות ואידיאליות לא היו תוצרי השכל, אלא ניתנו לעיני הרוח כפי שנתוני החושים ניתנו לאיברי החישה; ואלה שאומנו לתפוס את מה שנסתר מעיני הראייה הגופנית ומן הרוח הלא מאומנת של ההמון תפסו את ההוויה האמיתית, או שמא את ההוויה בהופעתה האמיתית. עם עליית המודרניות, המתמטיקה לא רק מרחיבה את תוכנה או פונה לאינסוף כדי שאפשר יהיה ליישמה לממדים העצומים של יקום אינסופי הגדל ומתפשט לאינסוף, אלא חדֶלה מכל עיסוק בתופעות. שוב אין היא ראשיתה של פילוסופיה, של "מדע" ההוויה בהופעתה האמיתית; תחת זאת היא הופכת למדע של מבנה ההכרה האנושית.

כאשר טיפלה הגיאומטריה האנליטית של דקארט במרחב ובהתפשטות – הדבר המתפשט (*res extensa*) של הטבע והעולם – כך "שהיחסים [במרחב], מסובכים ככל שהינם, חייבים תמיד להיות ניתנים לביטוי בנוסחה אלגברית", הצליחה המתמטיקה לצמצם ולתרגם את כל מה שהאדם איננו לכלל תבניות שהינן זהות למבנים מנטליים, אנושיים. כאשר, נוסף על כך, הוכיחה אותה גיאומטריה אנליטית "בכיוון ההפוך, שאמיתות מספריות... יכולות לקבל ייצוג מרחבי מלא", התפתח מדע פיזיקלי שהשלמתו לא דרשה עקרונות מעבר לאלה של המתמטיקה הטהורה, ובמדע זה האדם יכול לנוע, להסתכן ביציאה לחלל ולהיות בטוח שלא יפגוש דבר זולת עצמו, שום דבר שאי אפשר לצמצמו לתבניות שנמצאות בתוכו.[21] עכשיו אפשר להציל את התופעות רק עד כמה שאפשר לצמצמן לסדר מתמטי, והאופרציה המתמטית הזו אינה משמשת להכין את הכרת האדם להתגלותה של

21 שם, עמ' 106.

ישות אמיתית באמצעות הכוונתה למידות האידיאליות המופיעות בנתונים הנמסרים על ידי החושים, אלא להיפך, היא משמשת על מנת לצמצם את הנתונים האלה למידתה של ההכרה האנושית, שבהינתן מרחק מספיק, כאשר היא מרוחקת ובלתי מעורבת דיה, יכולה להתבונן בריבוי ובגיוון של הקונקרטי ולטפל בו בהתאם לתבניות ולסמלים שלה עצמה. אלה אינן עוד צורות אידיאליות המתגלות לעיני הרוח, אלא תוצאות סילוקן של עיני הרוח, לא פחות מאשר עיני הגוף, מן התופעות, וצמצום כל ההופעות באמצעות הכוח הפיזי הטבוע במרחק.

בתנאים אלה של ריחוק, כל מקבץ של דברים עובר תמורה ונעשה ריבוי גרידא, וכל ריבוי, לא משנה עד כמה הוא חסר סדר, נעדר לכידות ומבולבל, יסתדר בתבניות ובקונפיגורציות הניחנות באותה מידת תקפות ובמשמעות שאינה עולה על זו של העקומה המתמטית, אשר, כפי שציין פעם לייבניץ, תימצא בכל קבוצה של נקודות שפוזרו באקראי על פיסת נייר. שכן אם "אפשר להראות כי ניתן לארוג איזושהי רשת מתמטית סביב כל יקום שמכיל כמה אובייקטים..., אזי העובדה שהיקום שלנו מתאים לטיפול מתמטי אינה עובדה בעלת חשיבות פילוסופית רבה במיוחד".[22] אין מדובר בהצגה של סדר יפה במהותו הגלום בטבע וגם אין כאן מתן אישור להכרה האנושית, ליכולתה לחרוג בכושר תפיסתה מן החושים או למידת התאמתה כאיבר לקליטת האמת.

ההעמדה המודרנית של המדע על המתמטיקה ביטלה את העדות הישירה שמסרו החושים האנושיים על הטבע באותה דרך שבה ביטל לייבניץ את הידע על מקורה האקראי וטיבה הכאוטי של פיסת הנייר המכוסה בנקודות. ותחושת החשד, הזעם והייאוש, שהיתה התוצאה הראשונה של הגילוי כי הנקודה הארכימדית לא היתה חלום סרק של ספקולציה עקרה, תחושה שמבחינה רוחנית עודנה התוצאה מרחיקת הלכת ביותר של אותו גילוי, אינה שונה מהזעם חסר הישע של אדם

22 ברטרנד ראסל, כמצוטט אצל סאליבן (Sullivan 1933, 144). ראו גם את ההבחנה של וויטהד בין מתודת המיון של המדע המסורתי לבין הגישה המודרנית, הדוגלת במדידה: הראשונה הולכת בעקבות מציאויות אובייקטיביות שהעיקרון שלהן מצוי באחרוּת של הטבע; האחרונה היא סובייקטיבית לחלוטין, בלתי תלויה בתכונות, ואינה דורשת אלא שיינתן ריבוי של אובייקטים.

אשר, לאחר שראה במו עיניו כיצד נזרקו נקודות אלה על הנייר באופן שרירותי וללא מחשבה תחילה, מראים לו – והוא נאלץ להודות – שכל חושיו וכל כוחות השיפוט שלו בגדו בו, וכי מה שראה היה התפתחות של "קו גיאומטרי שכיוונו מוגדר ללא הרף ובאופן אחיד על ידי כלל אחד".[23]

37. מדע אוניברסלי לעומת מדע הטבע

דורות רבים וכמה מאות שנים חלפו בטרם התבהרה המשמעות האמיתית של המהפכה הקופרניקנית וגילוי הנקודה הארכימדית. רק אנחנו, וגם זה לא הרבה יותר מכמה עשורים, כבר חיים בעולם שנקבע כל־כולו בידי מדע וטכנולוגיה, שאמיתותם האובייקטיבית והידע המעשי שלהם נגזרים מחוקים קוסמיים ואוניברסליים, להבדיל מחוקים ארציים ו"טבעיים", ואשר בו ידע שנרכש באמצעות בחירת נקודת ייחוס מחוץ לכדור הארץ מוחל על הטבע הארצי ועל היצירה האנושית. תהום עמוקה פעורה בין אלה שקדמו לנו, שידעו כי הארץ סובבת סביב השמש וכי לא האחת ולא האחרת היא מרכז היקום והסיקו מכך שהאדם איבד את ביתו כמו גם את עמדתו המיוחסת בסולם הבריאה, לבינינו, שעודנו יצורים תלויי־ארץ וקרוב לוודאי שלנצח נישאר כאלה, תלויים בחילוף החומרים עם הטבע הארצי, ובכל זאת מצאנו את האמצעים לחולל תהליכים שמקורם קוסמי ואפשר שהם גם בעלי ממד קוסמי. אם נרצה לשרטט קו מבחין בין העידן המודרני לבין העולם שבו אנו חיים כיום, אפשר בהחלט למצוא אותו בהבדל בין מדע המתבונן בטבע מנקודת מבט אוניברסלית וכך משיג שליטה מלאה בו, מצד אחד, לבין מדע "אוניברסלי" באמת, מצד אחר – מדע המייבא תהליכים קוסמיים אל תוך הטבע, אפילו תוך סיכון ברור שהדבר יהרוס אותו ויחד אתו יהרוס גם את שליטתו של האדם בטבע.

בראש ובראשונה עולה בדעתנו ברגע זה כמובן הגידול העצום בכוח ההרס האנושי, העובדה שאנחנו מסוגלים להרוס כל חיים אורגניים על פני כדור הארץ וכנראה נהיה מסוגלים בבוא היום להרוס אפילו את כדור הארץ עצמו. אבל נורא ומטריד לא פחות הוא הכוח

23 לייבניץ 1988, ס' 6.

היצירתי החדש התואם, היכולת שלנו לייצר יסודות חדשים שמעולם לא נמצאו בטבע, יכולתנו לא רק לשער את היחסים בין מסה ואנרגיה לבין הזהות הכמוסה שלהם אלא להפוך בפועל מסה לאנרגיה וקרינה לחומר. בה בעת, התחלנו לאכלס את המרחב המקיף את כדור הארץ בכוכבים מעשי ידי אדם, לברוא, כביכול, גרמי שמים חדשים בצורת לוויינים, ואנחנו מקווים שבעתיד שאינו רחוק כל כך נהיה מסוגלים לבצע דבר שבעיני קודמינו היה הכמוס, הקדוש והעצום שבסודות הטבע – לברוא או לברוא מחדש את נס החיים. אני משתמשת ביודעין במילה "לברוא", כדי להצביע על כך שאנחנו עושים בפועל את מה שבכל הדורות שקדמו לנו נחשב כזכות היתר הבלעדית של הפעולה האלוהית.

מחשבה זו מצטיירת לנו כחילול השם, וגם אם היא נחשבת לכזו בכל מסגרת התייחסות פילוסופית או תיאולוגית, מערבית או מזרחית, אין בה יותר חילול השם מאשר במה שעשינו ועודנו עושים או שואפים לעשות. אבל המחשבה חדלה להצטייר כחילול השם ברגע שאנו מבינים את מה שארכימדס היטיב להבין, גם אם לא ידע איך להגיע לנקודה שלו מחוץ לכדור הארץ, כלומר שלא משנה כיצד נסביר את התפתחות הארץ, הטבע והאדם, היווצרותם חייבת להיות תוצאה של כוח "אוניברסלי", חורג מן העולם, כוח שוודאי אפשר להבין את פעולתו עד כדי היכולת לחקותה אם רק מצליחים לתפוס את אותו מיקום כמותה. בסופו של דבר, רק הנחת המיקום הזה ביקום שמחוץ לכדור הארץ היא שמאפשרת לנו לייצר תהליכים שאינם מתרחשים על פני הארץ ואינם ממלאים שום תפקיד בחומר יציב (stable matter), אבל הם מכריעים להיווצרותו של חומר. אכן, ממהות העניין הוא שהאסטרופיזיקה ולא הגיאופיזיקה, המדע ה"אוניברסלי" ולא הטבעי, הוא זה שמסוגל לחדור את הסודות האחרונים של כדור הארץ והטבע ולפענחם. מנקודת מבטו של היקום, כדור הארץ הוא רק מקרה פרטי ואפשר להבינו ככזה, כשם שבמסגרת תפיסה זו לא תיתכן הבחנה מכרעת בין חומר לאנרגיה, שכן שניהם "רק צורות שונות של אותו עצם בסיסי".[24]

כבר אצל גלילאו, וודאי מאז ניוטון, החלה המילה "אוניברסלי"

24 אני עוקבת אחר הצגת הנושא אצל ורנר הייזנברג (Heisenberg 1954).

לקבל משמעות מסוימת מאוד; פירושה "תקֵף מעבר למערכת השמש שלנו". ומשהו דומה למדי קרה למילה אחרת בעלת מקור פילוסופי, המילה "מוחלט", המיוחסת ל"זמן מוחלט", "מרחב מוחלט", "תנועה מוחלטת" או "מהירות מוחלטת", ובכל אחד מהשימושים האלה פירושה זמן, מרחב, תנועה או מהירות שנמצאת ביקום ואשר בהשוואה אליה זמן, מרחב, תנועה או מהירות המוגבלים לארץ הם "יחסיים" בלבד. כל דבר המתרחש על פני הארץ נעשה יחסי, שכן ההתייחסות של הארץ ליקום נעשתה לנקודת הייחוס של כל המדידות.

מבחינה פילוסופית, דומה שיכולתו של האדם לאמץ את העמדה הקוסמית, האוניברסלית הזו בלי לשנות את מיקומו היא העדות הברורה ביותר שתיתכן למקורו האוניברסלי, כביכול. הרי זה כאילו איננו זקוקים עוד לתיאולוגיה שתאמר לנו שהאדם אינו וגם אינו יכול להיות מן העולם הזה, גם אם הוא מבלה כאן את חייו; ובבוא היום אולי נוכל לראות את התלהבותם עתיקת היומין של הפילוסופים מהאוניברסלי בתור הסימן הראשון, כאילו הם לבדם ידעו בחוש מבשר־רע שעוד יבוא הזמן שבו יצטרכו בני האדם לחיות בתנאי כדור הארץ ובה בעת יהיו מסוגלים להתבונן בו ולפעול עליו מנקודה חיצונית. (הבעיה היא רק – או כך נדמה עכשיו – שבעוד שהאדם יכול לעשות דברים מעמדה מוחלטת, "אוניברסלית", דבר שבעיני הפילוסופים מעולם לא נראה אפשרי, הוא איבד את היכולת שלו לחשוב במונחים מוחלטים, אוניברסליים, וכך מימש והביס בעת ובעונה אחת את אמות המידה והאידיאלים של הפילוסופיה המסורתית. במקום הדיכוטומיה הישנה בין שמים וארץ יש לנו עכשיו דיכוטומיה חדשה בין האדם ליקום, או בין היכולות של הרוח האנושית להבין ובין החוקים האוניברסליים שהאדם יכול לגלות ולהפעיל בלא הבנה אמיתית.) יהיו אשר יהיו בסופו של דבר הרווח והעול שעתיד זה, שעדיין אינו ודאי, נושא בחובו, דבר אחד בטוח: גם אם עשויה להיות לו השפעה עצומה, אולי אפילו רדיקלית, על אוצר המלים והתוכן המטפורי של הדתות הקיימות, העתיד הזה אינו מבטל, אינו מסלק ואפילו אינו מסיט ממקומו את הבלתי־נודע, שהוא מחוז האמונה.

בעוד שהמדע החדש, המדע של הנקודה הארכימדית, נזקק למאות שנים ולדורות [רבים] כדי לפתח את הפוטנציאלים שלו במלואם, ועברו כמאתיים שנה עוד לפני שהתחיל לשנות את העולם ולייסד

תנאים חדשים לחיי האדם, ההכרה האנושית לא נזקקה ליותר מכמה עשרות שנים, בקושי דור אחד, כדי להסיק מסקנות ודאיות מתגליותיו של גלילאו ומן המתודות וההנחה שבאמצעותן הושגו. בתוך כמה שנים או עשורים השתנתה ההכרה האנושית בצורה רדיקלית לא פחות מזו שבה השתנה העולם האנושי במשך מאות שנים; ואף שמטבע הדברים השינוי הזה נותר נחלתם של המעטים שהשתייכו למוזרה מבין כל החברות המודרניות, חברת המדענים והרפובליקה של הרוח (החברה היחידה ששרדה את כל שינויי האמונה ואת כל הקונפליקטים ללא מהפכה, ומבלי לשכוח אי פעם "לכבד את האדם שאת אמונותיו אין היא חולקת עוד"),[25] בזכות דמיון מאומן ומבוקר ותו לא הטרימה חברה זו, במובנים רבים, את השינוי הרדיקלי בהכרתם של כל בני האדם המודרניים, שרק בזמננו נעשה מציאות פוליטית גלויה לעין.[26] דקארט הוא אבי הפילוסופיה המודרנית לא פחות מכפי שגלילאו הוא האב הקדמון של המדע המודרני. אמנם נכון שאחרי המאה ה־17, ובעיקר בגלל התפתחותה של הפילוסופיה המודרנית, נפרדו המדע

25 Bronowski 1956

26 ייסודה של החברה המלכותית וההיסטוריה המוקדמת שלה מאלפים למדי. כאשר נוסדה, חבריה נדרשו להסכים שלא לקחת חלק בשום עניין החורג מקווי היסוד שהגדיר המלך, ובייחוד שלא לקחת חלק בסכסוכים דתיים או פוליטיים. מפתה להסיק מכך שכאן נולד האידיאל המדעי המודרני של "אובייקטיביות", מה שעשוי ללמד על כך שבמקורו זהו אידיאל פוליטי ולא מדעי. יותר מכך, ראוי לציין שמן ההתחלה חשבו המדענים שעליהם לארגן את עצמם כחברה, והעובדה שהעבודה [המדעית] שנעשתה במסגרת החברה המלכותית התגלתה כחשובה לאין ערוך מהעבודה שנעשתה מחוצה לה הוכיחה עד כמה צדקו. ארגון הוא תמיד מוסד פוליטי, בין שזהו ארגון של מדענים שנדרו להתרחק מפוליטיקה ובין שהוא ארגון של פוליטיקאים; במקום שבו בני אדם מתארגנים, בכוונתם לפעול ולהשיג כוח. שום עבודת צוות מדעית איננה מדע טהור, בין שמטרתה לפעול על החברה ולהבטיח לחבריה עמדה מסוימת בתוכה, ובין שמטרתה – כפי שהיה ובמידה רבה עודנו מצבו של המחקר המאורגן במדעי הטבע – לפעול יחדיו ובתיאום על מנת לכבוש את הטבע. אכן, כפי שציין פעם וויטהד, "אין זה מקרה שעידן של מדע התפתח ונעשה עידן של ארגון. מחשבה מאורגנת היא הבסיס של פעולה מאורגנת" – ומפתה להוסיף שאין זה משום שמחשבה היא הבסיס לפעולה אלא משום שהמדע המודרני בתור "הארגון של המחשבה" הכניס יסוד של פעולה לתוך המחשבה (ראו Whitehead 1932, 106-7).

והפילוסופיה באופן מרחיק לכת יותר מאי פעם[27] – ניוטון היה כמעט האחרון שראה במפעלו "פילוסופיה ניסיונית" והציע את תגליותיו לעיונם של "אסטרונומים ופילוסופים",[28] כשם שקאנט היה הפילוסוף האחרון שהיה גם מעין אסטרונום ומדען[29] – אבל יותר מכל פילוסופיה שקדמה לה, הפילוסופיה המודרנית חבה את מקורה ואת מהלכה באופן בלעדי לתגליות מדעיות ספציפיות. העובדה שפילוסופיה זו, שהיא המקבילה המדויקת של תפיסת עולם מדעית שנזנחה זה כבר, לא התיישנה כיום, אינה נובעת רק מעצם טיבה של הפילוסופיה, אשר כל אימת שהיא אותנטית היא נהנית מאותה קביעות ועמידות כמו יצירות אמנות; במקרה המסוים הזה, עובדה זו קשורה באופן הדוק לכך שבסופו של דבר התפתח כאן עולם שבו אמיתות שבמשך מאות שנים היו נגישות רק למתי־מעט נעשו למציאויות של כל אחד.

אמנם טיפשי יהיה להתעלם מן ההתאמה הכמעט מדויקת מדי בין הניכור של האדם המודרני מן העולם ובין הסובייקטיביזם של הפילוסופיה המודרנית, מדקארט והובס ועד לסנסואליזם האנגלי, לאמפיריציזם ולפרגמטיזם, כמו גם מהאידיאליזם הגרמני והמטריאליזם ועד לאקזיסטנציאליזם הפנומנולוגי והפוזיטיביזם הלוגי או האפיסטמולוגי של העת האחרונה. אבל באותה מידה שטותי יהיה להאמין כי מה שהטה את תשומת ליבו של הפילוסוף מן השאלות המטאפיזיות הישנות לעבר מגוון רחב של התבוננויות פנימה [אינטרוספקציות] – התבוננות פנימה במנגנון החושי או הקוגניטיבי שלו עצמו, בתודעתו, בתהליכים לוגיים ופסיכולוגיים – היה דחף שצמח מתוך התפתחות אוטונומית של אידיאות. או, בנוסח אחר של אותה גישה, [יהיה זה שטותי] להאמין שעולמנו היה משתנה

27 בפרשנותו המופתית לפילוסופיה הקרטזיאנית עמד קרל יאספרס על הסרבול המוזר של רעיונותיו ה"מדעיים" של דקארט, על כשלונו בהבנת רוח המדע המודרני ועל נטייתו, שכבר הפתיעה את שפינוזה, לקבל תיאוריות ללא ביקורת וללא הוכחה מוחשית (ראו Jaspers 1948, בייחוד 50 ואילך, 93 ואילך).

28 Newton 1962, II, 314

29 בין חיבוריו המוקדמים של קאנט [1755] אפשר למצוא חיבור בשם *Allgemine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [היסטוריה כללית של הטבע ותיאוריה של הרקיעים] (Kant 2000).

אילו רק נצמדה הפילוסופיה בנאמנות למסורת. כפי שכבר אמרנו, לא אידיאות משנות את העולם כי אם אירועים – בתור אידיאה, ימיה של השיטה ההליוצנטרית כימי הספקולציה הפיתגוראית והיא מתמידה בהיסטוריה שלנו כמו המסורת הניאו־אפלטונית, וזאת בלי ששינתה אי פעם את העולם או את הרוח האנושית – ומי שחולל את האירוע המכריע של העידן המודרני היה גלילאו ולא דקארט. דקארט עצמו בהחלט היה מודע לכך, וכאשר שמע על משפטו של גלילאו ועל ההתכחשות שלו [לתורתו], הוא התפתה לרגע לשרוף את כל ניירותיו, שכן "אם תנועת הארץ היא טעות, אזי גם כל הפילוסופיה שלי בטעות יסודה".[30] אבל דקארט והפילוסופים, מאחר שרוממו את מה שאירע למדרגה של מחשבה חסרת פשרות, תיעדו בכך בדיוק שאין דומה לו את ההלם העצום שחולל האירוע; הם צפו מראש, לפחות באופן חלקי, בדיוק את אותן מבוכות הטבועות בנקודת מבטו החדשה של האדם, מבוכות שהמדענים היו עסוקים מכדי להיות מוטרדים מהן עד אשר בזמננו הן התחילו להופיע בעבודתם ולהפריע להם בחקירותיהם. מאז כבר נסגר הפער המוזר בין מצב הרוח של הפילוסופיה המודרנית, שמן ההתחלה היה פסימי בעיקרו, לבין מצב הרוח של המדע המודרני, שעד לאחרונה היה כה עליז ואופטימי. דומה שבאף אחד מהם לא נותרה עליצות רבה.

38. עלייתו של הספק הקרטזיאני

הפילוסופיה המודרנית התחילה בספק, ב־*de omnibus dubitandum est* [יש להטיל ספק בכל] של דקארט, אבל לא היה זה ספק כמנגנון פיקוח הטבוע בהכרה האנושית לשם הגנה מפני הטעיות המחשבה ואשליות החושים, לא ספקנות כלפי עקרונות המוסר והדעות הקדומות של אנשים ותקופות, ואפילו לא ספק כמתודה ביקורתית בחקירה המדעית ובספקולציה הפילוסופית. הספק הקרטזיאני הוא הרבה יותר מרחיק לכת בהיקפו ויסודי בכוונתו מכדי להיקבע על ידי תכנים קונקרטיים כאלה. בפילוסופיה ובמחשבה המודרנית, הספק תופס במידה רבה את אותה עמדה מרכזית כמו זו שתפסה בכל המאות

30 ראו מכתבו של דקארט למרסן (Mersenne) מנובמבר 1633.

שקדמו לו ה־*thaumazein* של היוונים, הפליאה לנוכח כל דבר שהוא כפי שהינו. דקארט היה הראשון שנתן ביטוי מושגי להטלת הספק המודרנית הזו, שאחריו נעשתה המנוע החרישי והמובן מאליו שהניע כל מחשבה, הציר הבלתי נראה שסביבו סובבת כל חשיבה. כשם שמאז אפלטון ואריסטו ועד לעידן המודרני הפילוסופיה המושגית, ב[כתבים של] נציגיה האותנטיים והדגולים ביותר, היתה הארטיקולציה של הפליאה, כך הפילוסופיה המודרנית מאז דקארט היא סך הביטויים של הטלת הספק וההשתמעויות הנגזרות ממנה.

הספק הקרטזיאני, במשמעותו הרדיקלית והאוניברסלית, היה במקורו התשובה למציאות חדשה, מציאות שממשותה לא נגרעה גם אם במשך מאות שנים היתה מוגבלת למעגל קטן ונטול השפעה פוליטית של מלומדים ומשכילים. הפילוסופים הבינו מיד כי מה שמקופל בתגליות של גלילאו אינו סתם אתגר לעדות החושים וכי הפעם לא התבונה היא ש"אונסת כך את חושיהם", כפי שהיה במקרה של אריסטרכוס וקופרניקוס, שם אכן נדרשו אנשים רק לבחור בין הכשירויות השונות שלהם ולהניח לתבונה המולדת להיעשות "שפחה של נכונותם להאמין בכל דבר".[31] לא התבונה כי אם מכשיר מעשה ידי אדם, הטלסקופ, הוא ששינה למעשה את תפיסת העולם הפיזית; לא העיון, התצפית והספקולציה הם שהובילו לידע החדש, כי אם הכניסה הפעילה לזירה של האדם־העושה־במלאכה, של העשייה ומלאכת היצירה. במלים אחרות, האדם רומה כל זמן שהאמין שהמציאות והאמת יתגלו בפני חושיו ותבונתו אם רק יישאר נאמן למה שראה בעיני הגוף והרוח. הניגוד הישן בין אמת חושית לאמת תבונית, בין כושר האמת הנחות של החושים לכושר האמת הנעלה של התבונה, החוויר לנוכח האתגר הזה, לנוכח ההשתמעות הברורה שגם האמת וגם המציאות אינן נתונות, שאף אחת מהן אינה מופיעה כמות שהיא, ושרק התערבות בתופעה, [ולמעשה] סילוק התופעות, יוכלו להציע תקווה לידע אמיתי.

רק עתה התברר עד כמה התבונה והאמונה בתבונה אינן תלויות

---

31 במלים אלה מבטא גלילאו את הערצתו לקופרניקוס ולאריסטרכוס, שתבונתם "היתה מסוגלת... לאנוס כך את חושיהם, ולמרות זאת להפוך את עצמה לשפחה של נכונותם להאמין בכל דבר" (Galileo 1953, 301).

בתפיסות חושיות בדידות, שכל אחת מהן עלולה להתברר כאשליה, אלא בהנחה הבלתי מעורערת שהחושים כמכלול – המתלכדים ונשלטים בידי החוש המשותף (common sense), החוש השישי והנעלה מכולם – מתאימים את האדם למציאות הסובבת אותו. אם העין האנושית יכולה לבגוד באדם עד כדי כך שדורות רבים כל כך של בני אדם הלכו שולל והאמינו שהשמש מסתובבת סביב כדור הארץ, אזי המטפורה של עיני הרוח אינה יכולה עוד להיות תקפה; היא היתה מבוססת, גם אם במובלע ואפילו כאשר שימשה כניגוד לחושים, על מתן אמון גמור בראייה הגופנית. אם דרכיהן של ההוויה והתופעות נפרדו לעד, וזאת אמנם – כפי שציין פעם מרקס – הנחת היסוד של כל המדע המודרני, אזי לא נותר שום דבר שאפשר לקבל מתוך אמונה; יש להטיל ספק בכל דבר. היה זה כאילו התממש הניבוי המוקדם של דמוקריטוס, שניצחון הרוח על החושים יוכל להסתיים רק בתבוסת הרוח, אלא שעכשיו נראה כי הקריאה במכשיר זכתה בניצחון על הרוח והחושים גם יחד.[32]

המאפיין הבולט של הספק הקרטזיאני הוא האוניברסליות שלו, [העובדה] ששום דבר, לא מחשבה ולא ניסיון, אינו יכול לחמוק ממנו. אף אחד, אולי, לא חקר את ממדיו האמיתיים ביושר רב יותר מאשר קירקגור, שקפץ – לא מן התבונה, כפי שסבר, אלא מן הספק – אל האמונה, ובכך הביא את הספק אל לב־ליבה של הדת המודרנית.[33] האוניברסליות שלו התפשטה מעדות החושים לעדות התבונה ומשם לעדות האמונה, מפני שהספק הזה שוכן בסופו של דבר באובדן המובן מאליו, וכל מחשבה מתחילה תמיד ממה שמובן מאליו כשלעצמו

32 אחרי שדמוקריטוס הצהיר כי "במציאות אין לבן או שחור, חמוץ או מתוק", הוא הוסיף: "שכל עלוב, מאתנו [החושים] אתה נוטל את הראָיה שלך, ואז אתה רוצה להביס אותנו? ניצחונך הוא תבוסתך" (פרגמנט 125b, Freeman 1948, 104).

33 ראו *יוהנס כְּלִימאכוס או De Omnibus Dubitandum Est* [יש להטיל ספק בכול], אחד מכתבי היד המוקדמים של קירקגור, שהוא אולי הפרשנות המעמיקה ביותר של הספק הקרטזיאני עד עצם היום הזה. כתב היד הוא אוטוביוגרפיה רוחנית, המספרת כיצד למד קירקגור על דקארט מהיגל ואז הצטער שלא התחיל את לימודי הפילוסופיה שלו בכתבי דקארט (Kierkegaard 1985).

ומתוך עצמו – מובן מאליו לא רק בשביל החושב אלא לכולם. הספק הקרטזיאני אינו מתמצה בפקפוק שלפיו אולי השכל האנושי אינו פתוח לכל אמת או הראייה האנושית אינה מסוגלת לראות כל דבר, אלא מעלה את האפשרות שמוּבָנוּת לשכל האנושי אינה מהווה כלל הוכחה לאמת, כשם שנִראוּת אינה מהווה כלל ראיה למציאות. זהו ספק המפקפק בכך שדבר מה כמו אמת קיים בכלל, ועל ידי כך מגלה שמושג האמת המסורתי, בין שהוא מבוסס על תפיסה חושית ובין שעל תבונה או על אמונה בהתגלות אלוהית, היה מיוסד על הנחה כפולת פנים, שמה שישנו באמת יופיע מעצמו ושהכשירויות האנושיות מותאמות לקלוט אותו.[34] הרעיון שהאמת מגלה את עצמה היה עיקר אמונה משותף לפגאנים ולעברים בעת העתיקה, וגם לפילוסופיה הנוצרית והחילונית. זו הסיבה שבגללה הפילוסופיה המודרנית, החדשה, יצאה בחימה כזו – למעשה באלימות הגובלת בשנאה – נגד המסורת, והתייחסה בזלזול לתחייה הנלהבת ולגילוי מחדש של העת העתיקה בתקופת הרנסאנס.

צריבת הספק הקרטזיאני מורגשת במלואה רק אם מבינים שהתגליות החדשות הנחיתו על האמון האנושי בעולם וביקום מכה הרסנית אף יותר מכפי שמרמזת ההפרדה החותכת בין ההוויה לתופעה. שכן כאן היחסים בין שתי אלה כבר אינם סטטיים, כפי שהיה

---

34 פסקל הכיר בבירור בזיקה ההדוקה בין האמון בחושים לבין האמון בתבונה, שאותו מבטא מושג האמת המסורתי. לדידו "היכין והבועז של אמיתות, השכל והחושים, מלבד מה שהם חסרים כנוּת, אינם פוסקים מלהשלות זה את זה. החושים משלים את השכל במראות כוזבים; ואותה האונאה עצמה שהם מונים את השכל, הרי זה המטבע שאף הם מקבלים מידו. השכל מתנקם בהם. היפעלויות הנפש עוכרות את החושים ומעוררות בהם רשמים כוזבים. השכל והחושים משקרים ומטעים זה את זה כמתוך התחרות ביניהם" (פסקל תשל"ו, ס' 83, עמ' 22-23). ההימור המפורסם של פסקל, שלפיו ללא ספק הוא יסתכן פחות אם יאמין במה שהנצרות מלמדת על העולם הבא מאשר אם לא יאמין בזה, הוא הוכחה מספקת לקשר בין אמת תבונית וחושית לבין האמת של ההתגלות האלוהית. לדידו של פסקל, כמו אצל דקארט, האל הוא אל נסתר (שם, ס' 242, עמ' 58), שאינו מגלה את עצמו אבל קיומו ואפילו טובו הם הערובה ההיפותטית היחידה לכך שהחיים האנושיים אינם חלום (חלום הבלהה הקרטזיאני חוזר על עצמו אצל פסקל, שם, 380, עמ' 83) והידע האנושי אינו תרמית אלוהית.

בספקנות המסורתית, [שבה] כביכול התופעות פשוט מסתירות ומכסות את ההוויה האמיתית, שחומקת מעיני האדם לעד. להיפך, הוויה זו היא פעילה ואנרגטית להפליא: היא יוצרת את התופעות שלה, אבל תופעות אלה הן חזיונות תעתועים. כל מה שחושי האדם תופסים נגרם בידי כוחות סודיים, בלתי נראים, ואם באמצעות מתקנים מסוימים, מכשירים מתוחכמים, כוחות אלה נלכדים בשעת מעשה ולאו דווקא מתגלים – כשם שחיה נלכדת או גנב נתפס בניגוד לרצונו ולכוונותיו – אזי מתברר שהוויה זו, שהשפעתה עצומה כל־כך, היא מטבעה כזו שהתגלויותיה הן בהכרח אשליות והמסקנות שאפשר להסיק מהופעותיה הן בהכרח חזיונות תעתועים.

הפילוסופיה של דקארט רדופה בשני חלומות בלהה, שבמובן מסוים נעשו חלומות בלהה של העידן המודרני כולו, לא משום שהשפעת הפילוסופיה הקרטזיאנית על העידן הזה היתה כה עמוקה אלא מפני שמרגע שהובנו ההשלכות האמיתיות של תפיסת העולם המודרנית נעשתה הופעתם של סיוטים אלה כמעט בלתי נמנעת. חלומות הבלהה האלה פשוטים מאוד ומוכרים היטב. באחד מהם המציאות, מציאותו של העולם וגם מציאותם של החיים האנושיים, מוטלת בספק; אם אי אפשר לבטוח בחושים וגם לא בשכל הישר (החוש המשותף) או בתבונה, אזי ייתכן מאוד שמה שאנו רואים בו מציאות אינו אלא חלום. הסיוט האחר נוגע למצב האנושי בכללותו, כפי שנחשף בתגליות החדשות וברעיון שהאדם אינו יכול לבטוח בחושיו ובתבונתו; בנסיבות אלה האפשרות שרוח רעה, שד מתעתע, בוגד באדם מרצון ובזדון באמת נראית כמתקבלת על הדעת הרבה יותר מן האפשרות שאלוהים הוא שליט היקום. פסגת רשעותה של אותה רוח זדונית תהיה לברוא יצור הניחן במושג של אמת רק כדי להעניק לו כשירויות אחרות שבאמצעותן לעולם לא יוכל להגיע לשום אמת, לעולם לא יוכל לדעת שום דבר בוודאות.

אכן, נקודה אחרונה זו, שאלת הוודאות, התעתדה להיעשות מכרעת לכלל התפתחותה של המוסריות המודרנית. מה שאבד בעידן המודרני, כמובן, לא היה הכושר לאמת, למציאות או לאמונה וגם לא הקבלה הבלתי נמנעת של עדות החושים והתבונה הנלווית לכושר זה, אלא הוודאות שהיתה כרוכה בו קודם לכן. בדת, לא האמונה בגאולה או בעולם הבא היא שאבדה מיד, אלא ודאות הגאולה (*certitudo salutis*)

– וכך קרה בכל הארצות הפרוטסטנטיות שבהן ירידת קרנה של הכנסייה הקתולית סילקה את המוסד האחרון המעוגן במסורת אשר – בכל מקום שבו נותרה סמכותו על כנה – ניצב בין השפעת המודרניות להמוני המאמינים. כשם שהתוצאה המיידית של אותו אובדן ודאות היתה קנאות מחודשת לעשיית טוב בחיים האלה, כאילו זו בסך הכל תקופת מבחן ממושכת,[35] כך אובדן ודאותה של האמת הוביל לקנאות חדשה, חסרת תקדים לחלוטין, לדיבור אמת (truthfulness), כאילו האדם יכול להרשות לעצמו להיות שקרן רק כל עוד היה בטוח בקיומן הלא־מעורער של אמת ומציאות אובייקטיבית, שבוודאי תשרודנה ותבסנה את כל השקרים שלו.[36] השינוי הרדיקלי באמות המידה המוסריות במאה הראשונה של העידן המודרני שאב את השראתו מן הצרכים והאידיאלים של קבוצת האנשים החשובה ביותר שלו, המדענים החדשים; והמעלות המוסריות העליונות[37] של העת החדשה – הצלחה, חריצות ודיבור אמת – הן בה בעת גם המעלות החשובות ביותר של המדע המודרני.[38]

חברות המלומדים והאקדמיות המלכותיות נעשו למרכזי ההשפעה המוסרית, שבהם התארגנו מדענים כדי למצוא דרכים ואמצעים ללכוד את הטבע בעזרת ניסויים ומכשירים ולאלץ אותו לגלות את סודותיו. ומשימה כבירה זו, שאף אדם יחיד אינו מסוגל להגשימה, אלא נדרש מאמץ קולקטיבי של מיטב המוחות של האנושות, הכתיבה את כללי

35 מקס ובר, שלמרות כמה שגיאות בפרטים (שבינתיים תוקנו כבר) הוא עדיין ההיסטוריון היחיד שהציג את שאלת העידן המודרני בעמקות וברלוונטיות התואמות את חשיבותה, היה גם מודע לכך שלא אובדן פשוט של אמונה גרם להיפוך בהערכה שרוחשים לעבודה ולמלאכה, אלא אובדן ה־*certitudo salutis*, ודאות הגאולה. בהקשר שלנו, דומה שוודאות זאת היתה רק אחת מבין ודאויות רבות שאבדו עם בואו של העידן המודרני.

36 בהחלט מפתיע שאף אחת מן הדתות הגדולות, מלבד הזורואסטריות, מעולם לא כללה את השקרנות כשלעצמה בין החטאים שדינם גיהינום. לא רק שאין דיבר האומר "לא תשקר" (טיבו של הדיבר "לא תענה ברעך עד שקר" שונה כמובן), אלא שנראה כי לפני המוסריות הפוריטנית איש לא החשיב את השקר בתור עבירה חמורה.

37 [cardinal vitrues; ארנדט רומזת כאן לארבע המעלות העקרוניות של העת העתיקה: שיקול דעת, צדק, מתינות ואומץ לב.]

38 זאת הנקודה העיקרית במאמר של ברונובסקי (Bronowski 1956).

ההתנהגות ואת תקני השיפוט החדשים. שעה שקודם לכן שכנה האמת ב"תיאוריה" מעין זו שתוארה מאז היוונים כמבטו המעיין של הצופה, שהתעניין במציאות שנפתחה לפניו וקלט אותה, עכשיו גברה ידה של שאלת ההצלחה והמבחן של התיאוריה נעשה "מעשי" – האם היא תעבוד או לא. התיאוריה נעשתה להיפותזה והצלחת ההיפותזה נעשתה לאמת. עם זאת, מדד זה של הצלחה שעל פיו יישק כל דבר אינו תלוי בשיקולים מעשיים או בפיתוחים טכניים, שאפשר שיתלוו ואפשר שלא יתלוו לתגליות מדעיות ספציפיות. מדד ההצלחה טבוע בעצם מהותו והתקדמותו של המדע המודרני, בלי קשר לשאלת הישימות שלו. הצלחה כאן כלל אינה האליל הריקני שהפכה להיות עם התנוונותה בחברה הבורגנית; היא היתה, ובמדעים היא כזאת עד היום, ניצחון אמיתי של כושר ההמצאה האנושי כנגד כל הסיכויים.

הפתרון הקרטזיאני של ספק אוניברסלי, או המפלט שמציע דקארט משני חלומות הבלהה הקשורים זה בזה – שהכל חלום ואין מציאות, ושלא אלוהים שולט בעולם אלא רוח רעה הלועגת לאדם – דמה במתודה שלו ובתוכנו לתפנית מאמת לדיבור־אמת וממציאות לאמינות. באמונתו של דקארט, ש"אף שהשכל שלנו אינו מידת הדברים או האמת, לבטח הוא מידת הדברים שאנו מאשרים או שוללים",[39] יש הד למה שגילו המדענים באופן כללי ומבלי שניסחו זאת במפורש: שגם אם אין אמת אדם יכול להיות דובר אמת, וגם אם אין ודאות מהימנה אדם יכול להיות אמין. אם יש גאולה היא שוכנת באדם עצמו, ואם יש פתרון לשאלות שמעלה הספק, עליו לבוא מהטלת הספק [עצמה]. אם כל דבר נעשה מוטל בספק, אזי לפחות הטלת הספק היא ודאית וממשית. לא משנה מה מצבן של המציאות והאמת כפי שהן נתונות לחושים ולתבונה, "אף אחד אינו יכול להטיל ספק בספק שלו ולהמשיך לפקפק אם הוא מטיל ספק או לא".[40] לדידו

---

39 מתוך מכתב של דקארט להנרי מור (More), מצוטט אצל Koyre 1957, 117.

40 בדיאלוג "החיפוש אחר האמת באמצעות אור טבעי", שבו מציג דקארט את התובנות הבסיסיות שלו ללא פורמליות טכנית, העמדה המרכזית של הטלת הספק מפורשת אף יותר מאשר ביתר כתביו. כך מסביר איודוקסוס, המדבר בדיאלוג בשם דקארט: "אתם יכולים בצדק להטיל ספק בכל הדברים שאת הכרתם אינכם משיגים אלא בסיוע החושים; אבל האם אתם יכולים להטיל ספק ולהמשיך לפקפק אם אתם מטילים ספק או לא? אתם

של דקארט, הסיסמה המפורסמת *קוגיטו ארגו סום* ("אני חושב משמע אני קיים") לא נבעה משום ודאות־עצמית של המחשבה כשלעצמה – מה שאכן היה מקנה למחשבה הדרת כבוד חדשה ומשמעות חדשה עבור האדם – אלא היתה רק הכללה של *dubito ergo sum* [אני מטיל ספק לכן אני קיים].[41] במלים אחרות, מעצם הוודאות הלוגית שכאשר אני מטילה ספק במשהו אני נשארת מודעת לתהליך של הטלת הספק בתודעה שלי, דקארט מסיק שלאותם תהליכים המתחוללים בשכלו של האדם עצמו יש ודאות משל עצמם, שהם יכולים להיעשות למושא החקירה בהתבוננות פנימה.

39. התבוננות פנימה ואובדנו של החוש המשותף

למעשה, התבוננות פנימה – לא הרפלקסיה של השכל על מצב נפשו או גופו אלא עצם העניין הקוגניטיבי של התודעה בתכנים שלה עצמה (וזוהי מהות ה־*cogitatio* [המחשבה] הקרטזיאנית, שבה *cogito* פירושו תמיד *cogito me cogitare* [אני מכיר את עצמי מכיר]) – חייבת להניב ודאות, שכן דבר אינו מעורב כאן מלבד מה שהרוח יצרה בעצמה; אף אחד אינו מתערב מלבד מי שמייצר את התוצר, והאדם אינו ניצב מול שום דבר ואף אחד זולת עצמו. הרבה לפני שמדעי הטבע והפיזיקה החלו לתהות אם האדם מסוגל לפגוש, לדעת או להבין דבר

שמטילים ספק הווים, וזה כה אמיתי עד שאינכם יכולים להטיל עוד ספק" (Descartes 1937, 680).

41 "אני מטיל ספק, משמע הנני, או מה שהינו אותו הדבר: אני חושב משמע אני קיים" (שם, עמ' 687). למחשבה אצל דקארט אכן יש אופי נגזר גרידא: "שכן אם נכון שאני מטיל ספק, ובזה איני יכול להטיל ספק, אזי אמיתי באותה מידה שאני חושב; האם למעשה להטיל ספק הוא משהו שונה מאשר לחשוב באופן מסוים?" (שם, עמ' 686). האידיאה השלטת של הפילוסופיה הזאת אינה בשום אופן שלא אוכל לחשוב בלי להיות, אלא ש"לא נדע להטיל ספק בלי להיות, וכי זוהי ההכרה הוודאית הראשונה שנוכל להשיג" (דקארט 1979, חלק ראשון ס' 7). הטיעון עצמו אינו חדש, כמובן. אפשר למצוא אותו, למשל, כמעט מילה במילה בחיבור *De libero arbitrio* מאת אוגוסטינוס (פרק 3), אבל בלי הטענה המשתמעת שזאת הוודאות היחידה נגד האפשרות של שד מתעתע, ובאופן כללי, בלי שהטיעון יעמוד בבסיסה של שיטה פילוסופית.

מה זולת עצמו, הבטיחה הפילוסופיה המודרנית באמצעות ההתבוננות פנימה שהאדם מתעניין רק בעצמו. דקארט האמין שהוודאות שמניבה המתודה החדשה שלו, מתודת ההתבוננות פנימה, היא ודאות האני־הנני.[42] במלים אחרות, האדם נושא אתו ודאות, הוודאות של קיומו־הוא, בתוך עצמו; עצם תפקודה של התודעה, אף שאין באפשרותו להבטיח מציאות עולמית הנתונה לחושים ולתבונה, מאשר מעבר לכל ספק את ממשותן של התחושות והחשיבה, כלומר את מציאותם של תהליכים המתרחשים בשכל. אלה אינם שונים כל כך מן התהליכים הביולוגיים המתרחשים בגוף, שכאשר נעשים מודעים להם יכולים גם הם לשכנע בקיומו [של הגוף] כמציאות פועלת. במידה שאפילו החלומות ממשיים, שכן הם מניחים [מישהי] חולמת וחלום, עולם התודעה ממשי דיו. הבעיה היא רק שכשם שאי אפשר להסיק מן המודעות לתהליכים גופניים את התבנית הממשית של גוף כלשהו, כולל שלך עצמך, כך אי אפשר גם להגיע מעצם תודעת התחושות, שבהן מישהי חשה את חושיה ואפילו האובייקט המוחש נעשה בהן חלק מן התחושה, אל המציאות, על שלל התבניות, הצורות, הצבעים וההרכבים המצויים בה. העץ הנראֶה הוא אולי ממשי למדי מבחינתה של תחושת הראייה, כשם שהעץ הנחלם ממשי למדי מבחינתה של החולמת כל עוד החלום נמשך, אבל אף אחד מהם לא יוכל לעולם להיעשות לעץ ממשי.

מתוך המבוכות האלה הוצרכו דקארט ולייבניץ להוכיח – לא את קיום האל, אלא את טובו; האחד הוכיח שאין רוח רעה השולטת בעולם ולועגת לאדם והאחר הוכיח שעולם זה, כולל האדם, הוא הטוב שבכל העולמות האפשריים. העניין בהצדקות האלה, שהן מודרניות לגמרי ומוכרות מאז לייבניץ כתיאודיציאות, הוא שהספק אינו נוגע לקיומו של יש עליון, שהוא דווקא מובן מאליו, אלא להתגלותו כפי שנמסרה במסורת המקראית ולכוונותיו ביחס לאדם ולעולם, או שמא למידת

---

42 [או 'אני ישנו', I am.] "קוגיטו ארגו סום" מכיל טעות לוגית, וכפי שציין ניטשה, היה צריך להיות *cogito, ergo cogitationes sunt* [אני חושב ולכן יש מחשבות], ומכאן שהמודעות המנטלית המבוטאת ב"קוגיטו" אינה מוכיחה שאני קיים אלא רק שהתודעה קיימת (ניטשה 1978, ס' 484), אבל זה נושא נפרד שאינו צריך לעניין אותנו כאן.

ההתאמה של היחסים בין האדם לעולם. מבין שני אלה, הספק בכך שהתורה או הטבע מכילים התגלות אלוהית נעשה מובן מאליו מרגע שהתברר שהתגלות כשלעצמה, חשיפת המציאות לחושים וחשיפת האמת לתבונה, אינה מהווה ערובה למציאות וגם לא לאמת. הספק בטובו של האל, לעומת זאת – רעיון השד המתעתע – צמח מתוך עצם חווית התרמית הגלומה בקבלתה של תפיסת העולם החדשה, תרמית שעוקצה מצוי בחזרתיות חסרת התקנה שלה, שהרי אין ידע על טבעה ההליוצנטרי של מערכת כוכבי הלכת שלנו שיוכל לשנות את העובדה שבכל יום השמש נראית כמסתובבת סביב כדור הארץ, זורחת ושוקעת במיקום שנגזר מראש. רק עתה, כשמתברר שאלמלא התגלה במקרה הטלסקופ האדם היה עלול להישאר שבוי בטעותו לעולם, נעשו דרכי האל סתומות מחֵקֶר באמת ובתמים; ככל שהרבה ללמוד על היקום, כך חדל האדם להבין את הכוונות והתכליות שלמענן נברא. טובו של אלוהי התיאודיציאות הוא אפוא לא יותר מתכונה של *דאוס אקס מכינה*; הטוב הבלתי מוסבר הוא בסופו של דבר הדבר היחיד שמציל את המציאות בפילוסופיה של דקארט (הקיום־יחדיו של הרוח וההתפשטות, *res cogitans* ו־*res extensa* [הדברים הנחשבים והדברים המתפשטים]), ובאותו אופן הוא מציל אצל לייבניץ את ההרמוניה הקבועה מראש בין האדם לעולם.[43]

אותה הברקה שבהתבוננות הקרטזיאנית פנימה, ועל כן גם הסיבה לכך שהפילוסופיה הזאת נעשתה חשובה כל כך להתפתחות הרוחנית והאינטלקטואלית של העידן המודרני, נעוצה קודם כל בכך שדקארט השתמש בחלום הבלהה של אי־מציאות כאמצעי להשקיע את כל הדברים בעולם בזרם התודעה ובתהליכיה. "העץ הנראה"

---

43 תכונה זו של אלוהים כדאוס אקס מכינה, כפתרון האפשרי היחיד לספק כללי, בולטת במיוחד ב*הגיונות* של דקארט. בהגיון השלישי, למשל, הוא אומר שעל מנת לסלק את סיבת הספק "חייב אני לחקור אם יש אלוהים...; ואם אמצא שיש אלוהים, אצטרך לחקור גם כן, אם אפשר לו להיות רמאי; כי בלא ידיעת שתי האמתות הללו אין אני רואה אפשרות לעצמי להיות פעם בטוח באיזה דבר שהוא". ובסוף ההגיון החמישי הוא מגיע למסקנה: "וכך אני מכיר הכרה ברורה שהוודאות והאמתות של כל ידיעה תלויה אך ורק בהכרת אלהי האמת, באופן שבטרם הכרתי אותו, לא יכולתי לדעת שום דבר אחר ידיעה שלמה" (דקארט תשל"ב, 66, 133).

שההתבוננות פנימה מגלה בתודעה אינו עוד העץ הנתון למבט ולמגע – ישות בפני עצמה שיש לה דמות זהה ובלתי ניתנת לשינוי משל עצמה. מרגע שהוא מעובד לכלל מושא תודעה, המצוי באותו מישור עם משהו שאינו אלא זיכרון או שכולו פרי הדמיון, העץ הנראה נעשה חלק מאותו תהליך עצמו, כלומר מאותה תודעה המוכרת רק בתור זרם בתנועה מתמדת. אפשר ששום דבר לא היה יכול להכין את הכרתנו להתפוגגות העתידית של החומר לאנרגיה, של אובייקטים לסחרחרת של התרחשויות אטומיות, טוב יותר מאשר התפוגגות זו של המציאות האובייקטיבית למצבים סובייקטיביים של השכל, או שמא לתהליכים מנטליים סובייקטיביים. שנית, עניין שהיה רלוונטי אף יותר בשלבים המוקדמים של העידן המודרני, המתודה שנקט דקארט כדי להבטיח ודאות כנגד ספק אוניברסלי תאמה בדיוק רב את המסקנה הברורה ביותר שעלתה ממדע הפיזיקה החדש: אף שאי אפשר להכיר את האמת בתור משהו נתון וגלוי, האדם יכול להכיר לפחות את מה שהוא עושה בעצמו. זו אכן נעשתה הגישה הרווחת והמקובלת ביותר בעידן המודרני, ואמונה זאת, יותר מאשר הספק שבבסיסה, היא שהניעה דור אחר דור במשך שלוש מאות שנים למהלך של תגליות והתפתחות שהואץ ללא הרף.

התבונה הקרטזיאנית מבוססת כל־כולה "על ההנחה המובלעת שהשכל יכול לדעת רק את מה שהוא עצמו יצר ושאותו הוא מחזיק במובן מסוים בתוך עצמו".[44] האידיאל הנעלה ביותר שלה חייב אפוא להיות ידע מתמטי כפי שהעידן המודרני מבין אותו, כלומר, לא ידע של צורות אידיאליות הנתונות מחוץ להכרה אלא של צורות שמייצר החוש המשותף [common sense], שבמקרה המסוים הזה אינו זקוק אפילו לערור החושים – או ליתר דיוק, לגירוים – על ידי מושאים מחוצה לו. תיאוריה זו היא ללא ספק מה שוויטהד אמר עליה – "התוצאה של חוש משותף בתנועה לאחור".[45] שכן החוש המשותף, שפעם היה החוש שבאמצעותו הותאמו כל החושים האחרים, על תחושותיהם הפרטיות, האינטימיות, אל העולם המשותף, כשם שהראייה התאימה את האדם

---

44 Whitehead 1920, 32

45 שם, עמ' 43. הראשון שהעיר ומתח ביקורת על היעדרו של חוש משותף אצל דקארט היה ויקו (Vico 1971, ch. 3).

לעולם הנראה, נעשה עכשיו לכושר פנימי שאין לו שום יחס לעולם. חוש זה נקרא כעת משותף רק מפני שבמקרה הוא משותף לכולם. מה שמשותף עכשיו לבני אדם אינו העולם אלא מבנה השכלים שלהם, ואת זה הם אינם יכולים לחלוק במשותף במובן הפשוט; אפשר רק שכושר החשיבה שלהם יהיה במקרה אותו כושר אצל כל אחד מהם.[46] העובדה שכאשר אנו נשאלים כמה הם שתיים ועוד שתיים נשיב כולנו אותה תשובה – ארבע – היא מעתה והלאה דגם החשיבה של החוש המשותף.[47]

התבונה, אצל דקארט לא פחות מאשר אצל הובס, נעשתה ל"חישוב של המסקנות",[48] הכושר לדדוקציה ולהסקת מסקנות, כלומר לתהליך שהאדם יכול לשחרר בתוך עצמו בכל רגע. שכלו של האדם הזה – אם להישאר בתחום המתמטיקה – אינו רואה עוד ב"שתיים־ועוד־שתיים־הם־ארבע" משוואה שבה שני הצדדים מאוזנים בהרמוניה ברורה מאליה, אלא מבין את המשוואה כביטוי לתהליך שבו שתיים ועוד שתיים **נעשים** ארבע על מנת לחולל תהליכים נוספים של חיבור שיובילו בסופו של דבר לאינסוף. את הכושר הזה מכנה העידן המודרני חשיבה של השכל הישר; זהו משחק של השכל עם עצמו, המתרחש בשעה שהשכל נאטם מפני כל מציאות ו"חש" רק את עצמו. תוצאות המשחק הזה הן "אמיתות" משכנעות מפני שמבנה השכל של אדם אחד אינו אמור להיות שונה מזה של אדם אחר יותר מכפי שהם שונים במבנה גופם. גם אם יש הבדל, זהו הבדל של כוח מנטלי, שאפשר לבחון ולמדוד אותו כמו שבוחנים ומודדים כוח סוס. כאן מגיעה ההגדרה הישנה של האדם בתור בעל חיים רציונלי (*animal rationale*) לדיוק נורא: משנשלל מהם החוש שבאמצעותו מותאמים חמשת החושים החייתים של האדם לעולם המשותף לכלל בני האדם, בני אנוש באמת אינם אלא בעלי חיים המסוגלים לחשוב, "לחשב את המסקנות".

---

46 תמורה זו של החוש המשותף לחוש פנימי מאפיינת את העידן המודרני כולו; בשפה הגרמנית היא משתקפת בהבדל בין המילה הגרמנית הישנה *Gemeinsinn* והביטוי המאוחר יותר *gesunder Menschenverstand* שהחליף אותה.

47 [ורק עכשיו אפשר לומר ש'החוש המשותף' הפך לשכל הישר, קומונסנס במובן המקובל היום.]

48 ["reckoning... of the consequences" – הובס 2009, 29.]

המבוכה הגלומה בגילוי הנקודה הארכימדית היתה ועודנה [נעוצה בכך] שהנקודה מחוץ לכדור הארץ נמצאה על ידי יצור תלוי־ארץ, אשר ברגע שניסה ליישם את תפיסת העולם האוניברסלית שלו על סביבתו הממשית, גילה שהוא עצמו חי לא רק בעולם שונה כי אם בעולם שנעמד על ראשו. הפתרון הקרטזיאני למבוכה הזו היה להתיק את הנקודה הארכימדית אל תוך האדם עצמו,[49] לבחור בתור נקודת התייחסות אחרונה ומוחלטת את תבנית השכל האנושי עצמו, המבטיח לעצמו ממשות וודאות במסגרת של נוסחאות מתמטיות שהן תוצרים שלו עצמו. כאן הרדוקציה המפורסמת של המדע למתמטיקה מתירה להחליף את מה שניתן על ידי החושים במערכת של משוואות מתמטיות, שבהן כל היחסים הממשיים מתמוססים לכדי יחסים לוגיים בין סמלים מעשה ידי אדם. החלפה זו היא המתירה למדע המודרני למלא את "המשימה לייצר" את התופעות והמושאים שהוא מבקש לצפות בהם.[50] וההנחה היא שלא האל ולא רוח רעה יכולים לשנות את העובדה ששתיים ועוד שתיים שווה ארבע.

40. מחשבה ותפיסת העולם המודרנית

הסילוק הקרטזיאני של הנקודה הארכימדית לתוך שכלו של האדם אמנם אִפשר לאדם לשאתה, כביכול, בתוך עצמו, לכל מקום שהלך אליו, וכך שחרר אותו לגמרי מן המציאות הנתונה – כלומר מהמצב האנושי של היות תושב ארץ – אך יחד עם זאת [צעד זה] אולי מעולם לא היה משכנע כמו הספק האוניברסלי שממנו נבע ושאותו היה אמור להפיג.[51] כיום, מכל מקום, במבוכות הניצבות בפני מדעני הטבע

---

49 התקה זו של הנקודה הארכימדית אל האדם עצמו היתה פעולה מודעת של דקארט: "וכך, מן הספק האוניברסלי הזה, כמו מנקודה קבועה וחסרת תנועה, הצעתי לגזור את הכרת האל, את הכרת עצמנו ואת הכרת כל הדברים הקיימים בעולם" (Descartes 1937, 680).

50 פרנק מגדיר את המדע באמצעות "משימ[תו] לייצר תופעות נצפות רצויות" (Frank 1957).

51 תקוותו של ארנסט קסירר, ש"על הספק מתגברים על ידי כך שמתעלים עליו" ושתיאוריית היחסות תשחרר את רוח האדם מ"השארית הארצית" האחרונה שלו, כלומר, מהאנתרופוצנטריות הטבועה ב"אופן שבו אנו

בעיצומם של הנצחונות הגדולים ביותר שלהם אנו מוצאים את אותם חלומות בלהה שרדפו את הפילוסופים מראשיתו של העידן המודרני. חלום בלהה זה נוכַח בעובדה שמשוואה מתמטית, כמו זו [הקושרת] מסה לאנרגיה – שבמקור נועדה רק להציל את התופעות, להתאים לעובדות הנצפות, שאפשר היה להסבירן גם באופן אחר, כשם שבתחילה נבדלו המערכת התלמית והמערכת הקופרניקנית זו מזו רק בפשטות ובהרמוניה [של הסבריהן] – למעשה נמצאה מתאימה להמרה ממשית מאוד של מסה לאנרגיה ולהיפך, כך שה"המרה" המתמטית המובלעת בכל משוואה שיקפה אפשרות של המרה במציאות; [חלום זה] נוכח גם בתופעה המשונה שמערכות של מתמטיקה לא־אוקלידית התגלו ללא כל מחשבה תחילה על ישימות או אף על משמעות אמפירית, ורק אחר כך קיבלו תוקף מפתיע בתיאוריה של איינשטיין; והוא מטריד אף יותר במסקנה הבלתי נמנעת ש"יישום כזה מוכרח להיות בגדר אפשרות לכל המבנים של המתמטיקה הטהורה, אפילו לאלה הרחוקים ביותר".[52] אם אמנם נכון שיקום שלם, או אפילו כל מספר שהוא של יקומים שונים בתכלית, יצוצו ויתחילו להתקיים ו"יוכיחו" כל תבנית חובקת־כל שיצר השכל האנושי, אזי באמת יוכל האדם, לרגע אחד, לחגוג את האישור המחודש של "הרמוניה שנוסדה מראש בין המתמטיקה הטהורה לפיזיקה",[53] בין הרוח לחומר, בין האדם ליקום. אבל יהיה קשה להדוף את החשד שעולם זה, שנהגה מראש במתמטיקה, עלול להיות עולם־חלום, שבו לכל חיזיון שחולם האדם עצמו יש אופי של מציאות רק כל עוד החלום נמשך. וחשדותיו יתעצמו כאשר יגלה בהכרח שהאירועים וההתרחשויות בקטן לאינסוף, באטום, מצייתים לאותם חוקים וסדירויות כמו אלה השוררים בגדול לאינסוף, במערכות כוכבי הלכת.[54] דומה שהדבר מצביע על כך שאם נחקור את הטבע

מבצעים מדידות אמפיריות של מרחב וזמן" (Cassirer 1953, 382, 389), לא התגשמה; להיפך, בעשורים האחרונים גבר הספק – לא בתקפותן של ההצהרות המדעיות אלא בעצם האפשרות להבין את הנתונים המדעיים.

52 שם, עמ' 443.

53 הרמן מינקובסקי, "חלל וזמן" (Minkowski 1913), מצוטט אצל Cassirer 1953, 419.

54 וספק זה אינו נרגע כאשר מצרפים אליו התאמה אחרת, ההתאמה בין הלוגיקה למציאות. מבחינה לוגית, אכן נראה מובן מאליו ש"אם

מנקודת המבט של האסטרונומיה נקבל מערכות פלנטריות, ואילו אם נבצע את חקירותינו האסטרונומיות מנקודת המבט של הארץ נקבל מערכות גיאוצנטריות, ארציות.

כך או כך, בכל פעם שאנו מנסים לחרוג מן התופעות ולהגיע אל מעבר לכל התנסות חושית, אפילו התנסות בסיוע מכשירים, על מנת ללכוד את הסודות הכמוסים ביותר של ההוויה, שלפי תפיסת העולם הפיזיקלית שלנו היא סמויה עד כדי כך שאינה מופיעה לעולם ובה בעת גם עתירת כוח דיה כדי לייצר את כל התופעות, אנחנו מגלים שאותן תבניות שולטות הן במקרוקוסמוס והן במיקרוקוסמוס, שהמכשירים שלנו מניבים אותן קריאות. ושוב, גם כאן אנו עשויים לעלוץ לרגע לנוכח אחדות היקום שנמצאה מחדש, רק כדי ליפול טרף לחשד שאולי מה שגילינו אינו קשור כלל למיקרוקוסמוס וגם לא למקרוקוסמוס, שאנחנו עוסקים רק בתבניות ההכרה שלנו, אותה הכרה שתכננה את המכשירים והעמידה את הטבע לניסוי בכפוף לתנאיה – הכתיבה לטבע את חוקיה, בלשונו של קאנט. אם זה המצב, אזי דומה שאנו באמת נתונים בידיה של רוח רעה הלועגת לנו ומתסכלת את צמאוננו לידע, כך שכל אימת שאנו מבקשים אחַר מה שאחֵר מאתנו, אנו פוגשים רק את תבניות ההכרה שלנו.

הספק הקרטזיאני, המסקנה הלוגית הסבירה ביותר מתגליתו של גלילאו והתוצאה הכרונולוגית המיידית ביותר של תגלית זו, הופג במשך מאות שנים באמצעות הסילוק המבריק של הנקודה הארכימדית אל תוך האדם עצמו, לפחות ככל שהדבר נגע למדע הטבע. אבל המתמטיזציה של הפיזיקה, שבאמצעותה התבצע הוויתור המוחלט על החושים למען הידיעה, הניבה בשלביה האחרונים תוצאה בלתי צפויה ובכל זאת סבירה, והיא שכל שאלה שהאדם מציב לטבע נענית במונחים של תבניות מתמטיות ששום מודל לעולם לא יוכל להתאים להן, מפני שעל

האלקטרונים אמורים להסביר את התכונות החושיות של החומר, הם עצמם לא יכולים להיות בעלי תכונות אלה, שכן במקרה כזה השאלה לגבי סיבת התכונות האלה פשוט היתה מורחקת צעד אחד אחורה אבל לא נפתרת" (Heisenberg 1949, 66). הסיבה שבגללה נעשינו חשדנים היא שרק כאשר "במהלך הזמן" נעשו המדענים מודעים להכרח הלוגי הזה, הם גילו של"חומר" אין תכונות ולכן הוא אינו יכול עוד להיקרא חומר.

מודל כזה להיות מעוצב על פי ההתנסויות החושיות שלנו.[55] בנקודה זו דומה שהקשר בין מחשבה לניסיון חושי, הטבוע במצב האנושי, נוקם את נקמתו: כאשר הטכנולוגיה מוכיחה את "אמיתותם" של המושגים המופשטים ביותר של המדע המודרני, היא מוכיחה אך ורק את העובדה שהאדם תמיד יכול ליישם את תוצאות הכרתו, שלא משנה באיזו מערכת הוא משתמש כדי להסביר את תופעות הטבע, הוא תמיד יוכל לאמץ את המערכת הזו כעיקרון מנחה לעשייה ולפעולה. אפשרות זו היתה כמוסה אפילו בהתחלות המתמטיקה המודרנית, כאשר התברר שתרגום מלא של אמיתות מספריות ליחסים מרחביים הוא מן האפשר. אם כן, אם המדע בן זמננו מצביע במבוכתו על הישגים טכניים על מנת "להוכיח" שאנו עוסקים ב"סדר אותנטי" נתון המצוי בטבע,[56] נראה שמדע זה נפל למעגל קסמים שאפשר לנסחו באופן הבא: מדענים מנסחים את ההיפותזות שלהם על מנת לסדר את הניסויים שלהם ואחר כך משתמשים בניסויים האלה כדי לאמת את ההיפותזות שלהם; במהלך כל המפעל הזה הם עוסקים בעליל בטבע היפותטי.[57]

במלים אחרות, עולם הניסוי נראה כאילו הוא יכול תמיד להפוך

---

55 בלשונו של ארווין שרדינגר: "ככל שהעין המנטלית שלנו חודרת למרחקים קטֵנים והולכים ולזמנים קצֵרים והולכים, אנו מגלים שהתנהגות הטבע שונה כל כך מזו המופיעה לעינינו בגופים הנראים והמוחשיים הסובבים אותנו, עד ששום מודל המעוצב על פי ההתנסויות שלנו בקנה מידה גדול לעולם לא יוכל להיות 'אמיתי'" (Schrödinger 1952, 25).

56 Heisenberg 1949, 64

57 ההמחשה הטובה ביותר לעניין זה היא הצהרתו של [מקס] פלנק (Planck), המצוטטת בתרגום לצרפתית במאמר מאיר עיניים מאת סימון וייל (שפורסם תחת שם־העט "אמיל נוביס", וכותרתו "מחשבות על תורת הקוואנטים"): "היוצר של היפותזה נהנה מאפשרויות בלתי מוגבלות, וגם כמעט שאינו כבול לתפקוד האיברים והחושים שלו או למכשירים שבהם הוא משתמש... אפשר לומר גם שהוא יוצר גיאומטריה בדמות הפנטסיה שלו....לכן גם מדידות לעולם לא יוכלו לאשר או להפריך היפותזות במישרין; הן יוכלו רק להבליט את ההתאמה הפחותה או הגדולה יותר". (Weil 1942). סימון וייל מראה באריכות כיצד משהו "יקר ערך לאין שיעור" מן המדע נתון בסכנה במשבר הזה, והוא מושג האמת; עם זאת, אין היא רואה שהמבוכה הגדולה ביותר במצב עניינים זה מקורה בעובדה, שאין עליה עוררין, שהיפותזות אלה "עובדות" (אני חבה את ההפניה למאמר הנשכח הזה לגברת בוורלי וודוורד, תלמידתי לשעבר).

למציאות מעשה ידי אדם, ואף שהדבר מגדיל את כוח העשייה והפעולה של האדם – אפילו את כוחו לברוא עולם – הרבה מעבר למה שדורות קודמים העזו לדמיין בחלום ובהזיה, לרוע המזל הוא גם מחזיר את האדם פעם נוספת – ועכשיו אפילו בעוצמה רבה יותר – לכלא הכרתו שלו, אל מגבלותיהן של התבניות שהוא עצמו יצר. ברגע שהוא מבקש את מה שהיה בהישג ידם של כל הדורות שלפניו, כלומר כשהוא רוצה להתנסות במציאות של משהו אחר ממנו עצמו, הוא מגלה שהטבע והיקום "חומקים ממנו", ושיקום שהתפרש על פי התנהגותו של הטבע בניסוי ובהתאם לאותם עקרונות עצמם שהאדם יכול לתרגם באופן טכני למציאות פועלת, אינו ניתן כלל לייצוג. מה שחדש כאן אינו שקיימים דברים שאיננו יכולים לייצר דימוי שלהם – "דברים" כאלה היו ידועים תמיד, הנפש למשל היא אחד מהם – אלא שגם הדברים החומריים שאנחנו רואים ומייצגים, ואשר ביחס אליהם מדדנו את הדברים הלא חומריים שאין בידנו לייצר דימויים שלהם, הם כאלה ש"אי אפשר לדמיין". עם היעלמות העולם הנתון לחושים, נעלם גם העולם הטרנסצנדנטי ואתו האפשרות לחרוג מן העולם החומרי במחשבה ובמושג. על כן אין זה מפתיע שהיקום החדש אינו רק "בלתי נגיש באופן מעשי אלא אפילו לא נגיש למחשבה", שכן "לא משנה כיצד נחשוב עליו, הוא לא נכון; אולי לא חסר משמעות כמו 'מעגל משולש', אבל הרבה יותר חסר משמעות מ'אריה מכונף'".[58]

הספק האוניברסלי של דקארט הגיע כעת ללב מדע הפיזיקה עצמו; שכן האפשרות לחמוק אל תוך הכרתו של האדם עצמו תיחסם אם יתברר שהיקום הפיזי המודרני מצוי לא רק מעבר לאפשרות להציגו, עניין שנעשה מובן מאליו אם מניחים שהטבע וההוויה אינם מתגלים לחושים, אלא שהוא אינו נגיש כלל להכרה, אינו נגיש אפילו לחשיבה שכלית טהורה.

41. ההיפוך בין העיון לפעולה

מבין ההשלכות הרוחניות של תגליות העידן המודרני, היפוך הסדר ההיררכי בין חיי העיון לחיי המעש היה אולי כבד משקל יותר מכול,

58 Schrödinger 1952, 26

ובה בעת הוא גם היה התוצאה היחידה שהיתה בלתי נמנעת, מפני שהוא נבע במישרין מגילוי הנקודה הארכימדית ומהעלייה הנלווית של הספק הקרטזיאני.

כדי להבין כמה משכנעים היו המניעים להיפוך זה, יש להיפטר תחילה מהדעה הקדומה הרווחת בימינו, שבגלל הישימות של המדע המודרני מייחסת את התפתחותו לתשוקה פרגמטית לשיפור התנאים ולהטבת החיים האנושיים על פני כדור הארץ. התיעוד ההיסטורי מוכיח כי מקורה של הטכנולוגיה המודרנית אינו בהתפתחותם של אותם כלים שהאדם הכין תמיד למען התכלית הכפולה של הקלה על עבודתו ובניית עולם היצירה האנושית, אלא אך ורק בחיפוש הלא־מעשי אחר ידע חסר תועלת. כך השעון, אחד המכשירים המודרניים הראשונים, לא הומצא למטרות החיים המעשיים אלא אך ורק למטרה "תיאורטית" ביותר, עריכה של ניסויים מסוימים בטבע. המצאה זו, משהתבררה התועלת המעשית הטמונה בה, ללא ספק שינתה לחלוטין את המקצב ואפילו את הפיזיונומיה של החיים האנושיים; אבל מנקודת מבטם של הממציאים היה זה עניין מקרי בלבד. אילו היה עלינו להסתמך רק על מה שקרוי האינסטינקטים המעשיים של האדם, לעולם לא היתה שום טכנולוגיה בנמצא, ואף על פי שכיום ההמצאות הטכניות הקיימות נושאות איתן מומנטום מסוים שללא ספק יחולל שיפורים כלשהם, אין זה סביר שהעולם שלנו, על ההתניה הטכנית המאפיינת אותו, יוכל לשרוד וקל וחומר להוסיף להתפתח אם נצליח אי פעם לשכנע את עצמנו שהאדם הוא בראש ובראשונה יצור מעשי.

כך או כך, ההתנסות הבסיסית שעמדה ביסוד ההיפוך בין העיון לפעולה היתה בדיוק [התחושה] שאת צמאונו של האדם לידע אפשר יהיה להרוות רק לאחר שישים את מבטחו בכישרון כפיו. אין זאת שהאמת והידע איבדו מחשיבותם, אלא ששררה אמונה כי אפשר להשיגם רק באמצעות "פעולה" ולא באמצעות עיון. מכשיר, הטלסקופ, מעשה ידי אדם, הוא שאילץ בסופו של דבר את הטבע, או שמא את היקום, לחשוף את סודותיו. הטעמים לבטוח **בעשייה** ולחשוד **בהתבוננות** או **בתצפית** נעשו משכנעים אף יותר משהתקבלו תוצאותיהן של החקירות הראשונות שנערכו בפועל. משנפרדו ההוויה והתופעה והאמת לא היתה אמורה עוד להופיע, להתגלות ולחשוף את עצמה לעיני רוחו של המתבונן, התעורר כורח ממשי לבקש אחר

האמת מאחורי תופעות מתעתעות. למעשה, שום דבר לא נחשב ראוי לאמון פחות מן התצפית הפסיבית או העיון הטהור כאמצעי להשיג ידע ולהתקרב לאמת. כדי להיות בטוח היה צריך לוודא, וכדי לדעת היה צריך לעשות. ודאות לגבי ידע אפשר היה להשיג רק בתנאי כפול: ראשית, שהידע נוגע רק למה שעשינו בעצמנו – ועל כן אידיאל הידע נעשה ידע מתמטי, שבמסגרתו אנו עוסקים רק בישויות שההכרה עצמה יצרה – ושנית, שהידע מטבעו היה כזה שאפשר לבחון אותו רק בעשייה נוספת.

מאז ואילך, נפרדו דרכי האמת המדעית והאמת הפילוסופית; לא רק שהאמת המדעית אינה צריכה להיות נצחית, אלא שאין אפילו צורך שתהיה מובנת או מותאמת לתבונה האנושית. נדרשו דורות רבים של מדענים עד שההכרה האנושית נעשתה נועזת דיה להתייצב פנים אל פנים מול מסקנה זו, שהיתה מקופלת במודרניות. אם הטבע והיקום הם תוצריו של בורא אלוהי, ואם השכל האנושי אינו מסוגל להבין את מה שהאדם לא עשה בעצמו, אזי האדם אינו יכול לצפות ללמוד על הטבע שום דבר שבכוחו להבין. אולי בזכות פקחותו הוא מסוגל לגלות מנגנונים של תהליכים טבעיים ואפילו להתניעם, אבל אין פירוש הדבר שהוא יוכל להבין את המנגנונים האלה אי פעם – אין צורך שיהיו ניתנים להבנה. למעשה, שום התגלות אלוהית על־תבונית לכאורה ושום אמת פילוסופית סתומה לכאורה לא פגעו בתבונה האנושית באופן כה משווע כמו תוצאות מסוימות של המדע המודרני. אכן, אפשר לומר עם וויטהד: "רק אלוהים יודע אם מה שנראה היום כשטות לא יתגלה מחר כאמת מוכחת".[59]

למעשה, השינוי שהתרחש במאה ה־17 היה רדיקלי יותר מכפי שמרמז היפוך פשוט של הסדר המסורתי הממוסד בין עיון לעשייה. ההיפוך, אם לדייק, נגע רק ליחס בין חשיבה לעשייה, ואילו העיון במובנו המקורי, כהתבוננות באמת, סולק לחלוטין. שהרי עיון ומחשבה אינם היינו הך. באופן מסורתי, המחשבה נתפסה כדרך הישירה והחשובה ביותר המובילה לעיון באמת. מאז אפלטון, וככל הנראה מאז סוקרטס, הובנה פעולת המחשבה בתור דיאלוג פנימי שבו אדם מדבר עם עצמו (*eme emautō*, אם ניזכר בביטוי השכיח בדיאלוגים

59 Whitehead **1926, 116**

של אפלטון); ואף שלדיאלוג זה אין שום ביטוי חיצוני והוא אף תובע הפסקה פחות או יותר מוחלטת של כל פעילות אחרת, הוא עצמו הינו מצב פעיל ביותר. אי־הפעילות המאפיינת דיאלוג זה כלפי חוץ נבדלת בבירור מן הפסיביות, הדוממות המלאה, שבה מתגלה לבסוף האמת בפני האדם. אם הסכולסטיקה של ימי הביניים ראתה בפילוסופיה את שפחת התיאולוגיה, תפיסה כזאת היתה יכולה לקסום באותה מידה גם לאפלטון ולאריסטו עצמם; שניהם, אף כי בהקשר שונה לגמרי, חשבו שתהליך המחשבה הדיאלוגי הזה הוא הדרך להכין את הנפש ולהוביל את השכל להתבוננות באמת המצויה מעבר למחשבה ומעבר לדיבור – אמת שהיא *arrhēton*, שאי אפשר למסור אותה במלים, כפי שניסח זאת אפלטון,[60] או שהיא מעבר לדיבור, כפי שאמר אריסטו.[61]

ההיפוך של העידן המודרני לא התבטא אפוא בהעלאת העשייה לדרגתו של העיון, בתור המדרגה הגבוהה ביותר שבני אנוש מסוגלים לה, כאילו מאותו רגע ואילך נעשתה העשייה למשמעות העליונה שלמענה התבצע העיון, כשם שעד אז הוערכו והוצדקו כל הפעילויות של חיי המעש על פי המידה שבה אפשרו את חיי העיון. ההיפוך נגע רק ל[פעולת] המחשבה, שמכאן ואילך הפכה לשפחת העשייה, כשם שהיתה קודם לכן ה־*ancilla theologiae*, שפחתו של העיון באמת האלוהית בפילוסופיה של ימי הביניים ושפחתו של העיון באמת ההוויה בפילוסופיה העתיקה. העיון עצמו איבד כל משמעות.

הרדיקליות של היפוך זה טושטשה במידת מה על ידי היפוך מסוג אחר, שאתו הוא מזוהה תכופות ושמאז אפלטון שלט בהיסטוריה של המחשבה המערבית. מי שקורא את משל המערה ב*פוליטיאה* לאור ההיסטוריה היוונית ייווכח לדעת במהרה ש־*periagōgē*, הפניית הנשמה [אל האידיאות] שאפלטון דורש מהפילוסוף, למעשה אינה

---

60 באגרת השביעית (341c): *rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata* ("ובשום פנים אין זה דבר הניתן להיאמר כשאר המדעים", אפלטון תש"ך, כרך ה', 71).

61 ראו במיוחד *אתיקה: מהדורת ניקומאכוס* 1142a25 ואילך ו־1143a36 ואילך (אריסטו 1985, עמ' 148 ואילך, 152 ואילך). התרגום האנגלי המקובל משבש את המשמעות, מאחר שהוא הופך את ה־*logos* ל"תבונה" או "טיעון" [בתרגום העברי, ליבס משתמש ב'תבונה' או 'תבונה מעשית' לציון 'פרונזיס' ומתרגם 'לוגוס' כ'מחשבת היגיון'].

אלא היפוך של סדר העולם ההומרי. לא החיים שאחרי המוות, כמו בשאול ההומרי, כי אם החיים הרגילים על פני כדור הארץ הם שממוקמים ב"מערה", בעולם תת־קרקעי; הנפש אינה צלו של הגוף אלא הגוף הוא צלה של הנפש; והתנועה חסרת השחר, תנועת הרפאים שהומרוס מייחס לקיום חסר החיים של הנפש לאחר המוות, בשאול, מיוחסת כעת למעשים חסרי השחר של בני אדם שאינם עוזבים את מערת הקיום האנושי על מנת להתבונן באידיאות הנצחיות הנראות ברקיע.[62]

העניין שלי בהקשר זה הוא רק בעובדה שהמסורת האפלטונית של המחשבה הפילוסופית והפוליטית גם יחד החלה בהיפוך, ושהיפוך מקורי זה קבע במידה רבה את תבניות המחשבה שלתוכן שקעה הפילוסופיה המערבית כמעט באופן אוטומטי בכל פעם שלא פיעמה בה תנופה פילוסופית גדולה ומקורית. למעשה, מאז ואילך היתה הפילוסופיה האקדמית נתונה לשליטתם של ההיפוכים שאין להם סוף בין אידיאליזם ומטריאליזם, טרנסצנדנטיות ואימננטיות, ריאליזם ונומינליזם, הדוניזם ופרישות וכן הלאה. מה שחשוב כאן הוא ההפיכות של כל השיטות האלה, האפשרות להפוך אותן "מלמטה למעלה" ו"מלמעלה למטה" בכל רגע בהיסטוריה בלי שיידרשו להיפוכים כאלה אירועים היסטוריים או שינויים ביסודות המבניים המעורבים. המושגים עצמם נשארים אותם מושגים, לא משנה היכן הם ממוקמים במבנים השיטתיים השונים. לאחר שאפלטון הצליח להבנות את היסודות והמושגים המבניים האלה כהפיכים, להתרחשותם של היפוכים אלה במהלך ההיסטוריה האינטלקטואלית כבר לא נדרש יותר מאשר ניסיון אינטלקטואלי גרידא, ניסיון במסגרת החשיבה המושגית עצמה. הם החלו כבר באסכולות הפילוסופיות של העת העתיקה המאוחרת, ונותרו חלק מן המסורת המערבית. אותה מסורת, אותו משחק אינטלקטואלי בזוגות של אנטיתזות, הם ששולטים במידה מסוימת גם בהיפוכים המודרניים המפורסמים של ההיררכיות הרוחניות, כמו הפיכת הדיאלקטיקה ההגליאנית על ראשה בידי מרקס

62 השימוש שעושה אפלטון במלים *eidōlon* (דמות) ו־*skia* (צל) בסיפור המערה הוא שגורם לכל התיאור להיראות כהיפוך וכמענה להומרוס, שכן אלה הן מילות המפתח בתיאור של הומרוס לשאול ב*אודיסיאה*.

או ההערכה המחודשת של החושי והטבעי אל מול העל־חושי והעל־טבעי בידי ניטשה.

ההיפוך שאנו דנים בו כאן, שהיה התוצאה הרוחנית של תגליותיו של גלילאו, אמנם התפרש תכופות במונחי ההיפוכים המסורתיים ועל כן [נתפס כחלק] אינטגרלי מן ההיסטוריה האינטלקטואלית המערבית, אבל הוא בעל טבע שונה לגמרי. הביטחון בכך שאמת אובייקטיבית אינה נתונה לאדם אלא שהוא יכול לדעת רק את מה שהוא עושה בעצמו אינו תוצאה של ספקנות אלא של תגלית מוכחת, ועל כן היא אינה מובילה להשלמה נכנעת אלא לפעילות מוגברת או לייאוש. אובדן העולם של הפילוסופיה המודרנית, שגילתה בהתבוננות פנימה את התודעה בתור החוש הפנימי שבאמצעותו אנחנו חשים בחושים שלנו ובה מצאה את הערובה היחידה לממשות, שונה מן החשד העתיק של הפילוסופים כלפי העולם וכלפי האחרים שאיתם חלקו את העולם, ואין זה רק הבדל של דרגה; הפילוסוף אינו מפנה עוד את גבו אל עולם ההתכלות המתעתעת ופונה אל עולם אחר של אמת נצחית, אלא מפנה גב אל שניהם ונסוג לתוך עצמו. ובתחום העצמי הפנימי הוא מגלה, שוב, לא דימוי שניתן להתבונן בקביעותו ולעיין בה, אלא להיפך, תנועה מתמדת של תפיסות חושיות ותנועה מתמדת לא פחות של פעילות השכל. מאז המאה ה־17 הניבה הפילוסופיה את התוצאות הטובות ביותר והפחות שנויות במחלוקת כאשר חקרה, במאמץ עילאי של בחינה עצמית, את תהליכי החושים והשכל. במובן זה רוב הפילוסופיה המודרנית היא למעשה תורת הכרה ופסיכולוגיה, ובמקרים הבודדים שבהם מומשו במלואן האפשרויות הגלומות במתודת ההתבוננות פנימה של דקארט, על־ידי אנשים כפסקל, קירקגור או ניטשה, מפתה לומר שהפילוסופים ערכו בעצמי שלהם ניסויים שהיו רדיקליים לא פחות ואולי אף נועזים יותר מאלה שהמדענים ערכו בטבע.

כל כמה שנעריץ את אומץ ליבם של הפילוסופים בעידן המודרני ונכבד את מקוריותם יוצאת הדופן, קשה להכחיש שהשפעתם וחשיבותם פחותה משהיתה אי פעם. לא בימי הביניים החלה הפילוסופיה לנגן כינור שני ואף שלישי, כי אם במחשבה המודרנית. אחרי שדקארט ביסס את הפילוסופיה שלו על תגליותיו של גלילאו, נראה שהפילוסופיה נידונה להימצא תמיד צעד אחד מאחורי המדענים

ותגליותיהם, שנעשו מדהימות יותר ויותר – תגליות שאת העקרונות העומדים בבסיסן היא חתרה בעמל רב לגלות לאחר מעשה ולהתאים לאיזו פרשנות כוללת של טבע הידיעה האנושית. אבל הפילוסופיה כשלעצמה לא היתה נחוצה למדענים, אשר – עד ימינו, לפחות – מאמינים שאין להם שום צורך בשפחה, ודאי לא כזאת ש"תישא את הלפיד לפני גברתה רבת החסד" (קאנט). הפילוסופים נעשו חוקרי הכרה, הטורחים על תיאוריה מקפת של המדע שהמדענים לא נזקקו לה, או שאכן נעשו למה שהיגל רצה שייעשו – כלי הביטוי של רוח הזמן, שופרות שבהם קיבל מצב הרוח הכללי של התקופה ביטוי מושגי בהיר. בשני המקרים, בין שהתבוננו בטבע ובין שהתבוננו בהיסטוריה, הם ניסו להבין את מה שהתרחש בלעדיהם או להסתגל להתרחשויות אלה. מטבע הדברים, הפילוסופיה נפגעה מהמודרניות יותר מכל שדה אחר של פעילות אנושית; וקשה לומר מה פגע בה יותר – עלייתה הכמעט־אוטומטית של הפעילות לרמה בלתי צפויה וחסרת תקדים של מכובדות, או אובדנה של האמת המסורתית, כלומר אובדנו של מושג האמת שעמד בבסיס המסורת שלנו כולה.

42. ההיפוך בתוך חיי המעש וניצחונו של האדם־העושה־במלאכה

מבין הפעילויות של חיי המעש, הראשונות שעלו למדרגה שבה עמד קודם לכן העיון היו העשייה ומלאכת היצירה – התחומים המובהקים של האדם־העושה־במלאכה. היה זה אך טבעי, שכן מה שהוביל למהפכה המודרנית היה מכשיר, ולכן [היה זה] האדם בהיותו יצרן כלים. מאז ואילך היתה כל קִדמה מדעית קשורה קשר הדוק בהתפתחות המשתכללת והולכת בייצורם של כלים ומכשירים חדשים. שעה שהניסויים של גלילאו בנפילת גופים כבדים, למשל, היו יכולים להתבצע בכל תקופה אחרת בהיסטוריה אילו נטו בני האדם לבקש את האמת באמצעות ניסוי, הרי שהניסוי שערך מייקלסון בעזרת האינטרפֶרומטר במאה ה־19 התבסס לא רק על "הכישרון שלו לניסויים" אלא "הצריך התקדמות כללית של הטכנולוגיה" ולכן "לא היה יכול להיערך לפני כן".[63]

63 Whitehead 1926, 116-17 [האינטרפרומטר שהמציא אברהם אלברט

הסיבה לעלייתן של הפעילויות האלה מן המקום הצנוע שהיה להן פעם בהיררכיה של הכשירויות האנושיות לא היתה רק מכשירי העזר הנחוצים, ועל כן גם עזרתו של האדם־העושה־במלאכה, שנדרשו לשם רכישת ידע. תפקיד מכריע אף יותר נועד ליסוד העשייה ומלאכת היצירה הנוכח בניסוי עצמו, המייצר בעצמו את התופעות הנצפות שלו ולכן תלוי מלכתחילה בכשירויות היצרניות של האדם. השימוש בניסוי להשגת ידע כבר היה תוצאת הביטחון בכך שאדם יכול לדעת רק את מה שעשה בעצמו, שכן מתפיסה זו השתמע שאפשר ללמוד על אותם דברים שהאדם לא עשה באמצעות הבנה וחיקוי של התהליכים שבאמצעותם הם נוצרו. שינוי הדגש שדובר בו רבות בתולדות המדע, מן השאלות הישנות "מהו" דבר מסוים או "מדוע" הוא ישנו לשאלה החדשה "כיצד" הוא נוצר, הוא תוצאה ישירה של תפיסה זו, והתשובה לשאלה החדשה יכולה להימצא רק בניסוי. הניסוי חוזר על תהליכים טבעיים כאילו האדם עצמו עומד לעשות את האובייקטים של הטבע, ואף שבשלבים הראשונים של העידן המודרני שום מדען אחראי לא היה מעלה בדעתו עד כמה האדם מסוגל באמת "לעשות" טבע, למן ההתחלה הוא ניגש אל הטבע מנקודת המבט של [האל] האחד שעשה אותו, וזאת לא מטעמים מעשיים של אפשרות היישום הטכני אלא מטעם "תיאורטי" בלבד, [ההנחה] שאין דרך אחרת להגיע לוודאות בידע: "תנו לי חומר ואבנה ממנו עולם, כלומר, תנו לי חומר וארא לכם כיצד מתפתח ממנו עולם".[64] מלים אלה של קאנט מדגימות כבקליפת אגוז את הערבוב המודרני של עשייה וידיעה, שלפיו כמה מאות שנים של התנסות בידיעה על דרך העשייה נדרשו כהתלמדות, כביכול, כדי להכשיר את האדם המודרני לעשות את מה שברצונו לדעת.

יצרנות ויצירתיות, שעתידות היו להיעשות לאידיאלים הנעלים ביותר ואף לאלילי העולם המודרני בשלביו הראשונים, הן המדדים

מייקלסון הוא מכשיר אופטי לשבירה וצירוף של קרני אור, שבאמצעותו הוכיח מייקלסון, יחד עם אדוארד מורלי, שמהירות האור אינה תלויה במערכת הייחוס שבה היא נמדדת. תגליתו הובילה לפיתוח תורת היחסות הפרטית].

64 "Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entsehen soll" (Kant 2000, Preface).

הטבועים באדם־העושה־במלאכה, האדם כבונה וכיוצר. אבל בגרסה המודרנית של כשירויות אלה אפשר להבחין גם ביסוד אחר, שאולי הוא אף משמעותי יותר. מן המעבר מה"מה" וה"מדוע" אל ה"איך" משתמע שמושאי הידע הממשיים אינם יכולים עוד להיות דברים נצחיים או תנועות נצחיות; הם חייבים להיות תהליכים, ועל כן מושא [המחקר] של המדע אינו עוד הטבע או היקום אלא ההיסטוריה, סיפור ההתהוות, של הטבע או החיים או היקום. הרבה לפני שהעידן המודרני פיתח את התודעה ההיסטורית חסרת התקדים שלו ומושג ההיסטוריה נעשה דומיננטי בפילוסופיה המודרנית, מדעי הטבע כבר התפתחו ונעשו לדיסציפלינות היסטוריות, עד אשר במאה ה־19 הם הוסיפו על הדיסציפלינות הוותיקות של פיזיקה וכימיה, זואולוגיה ובוטניקה, את המדעים החדשים של גיאולוגיה או תולדות כדור הארץ, ביולוגיה או תולדות החיים, אנתרופולוגיה או תולדות החיים האנושיים, ובאופן כללי ההיסטוריה של הטבע. בכל הדוגמאות האלה [מושג] ההתפתחות, מושג המפתח של מדעי ההיסטוריה, נעשה גם למושג המרכזי של המדעים הפיזיקליים. מאחר שאפשר היה להכיר את הטבע רק בתהליכים שהפקחות האנושית, כושר ההמצאה של האדם־העושה־במלאכה, יכולה לחזור עליהם ולשחזרם בניסוי, הטבע נעשה תהליך,[65] ומשמעותם וחשיבותם של כל הדברים הטבעיים נגזרה אך ורק מתוך התפקידים שהם ממלאים בתהליך החובק־כל. במקום מושג ההוויה, אנו מוצאים כיום את מושג התהליך. ושעה שמטבעה של ההוויה להופיע וכך לחשוף את עצמה, טבעו של התהליך הוא להישאר בלתי נראה, להיות משהו שאת קיומו אפשר רק להסיק מנוכחותן של תופעות מסוימות. במקורו היה זה התהליך של מלאכת היצירה ש"נעלם בתוצר", והוא התבסס על ההתנסות של האדם־העושה־במלאכה, שידע כי לקיומו הממשי של כל חפץ קודם בהכרח תהליך ייצור.

---

65 ש"הטבע הוא תהליך" ועל כן ש"העובדה המוחלטת של המודעות חושית היא אירוע", שמדע הטבע עוסק רק בהתרחשויות, בדברים שקורים או באירועים, אבל לא בדברים, וכי "מחוץ להתרחשויות אין כלום" (Whitehead 1920, 53, 15, 66) – קביעות אלה הן בין האקסיומות של מדע הטבע המודרני על כל ענפיו.

עם זאת, אף שהתעקשות זו על תהליך העשייה, או ההתעקשות על ההתייחסות לכל דבר כאל תוצאת התהליך של מלאכת יצירה, מאפיינת במיוחד את האדם־העושה־במלאכה ואת תחום הניסיון שלו, ההדגשה הבלעדית שמדגישים תהליך זה בעידן המודרני על חשבון כל עניין בַּדברים, בַּתוצרים עצמם, חדשה למדי. למעשה, היא חורגת מן המנטליות של האדם כחרש כלים וכיוצר, שבשבילו ההיפך היה הנכון: תהליך הייצור היה רק אמצעי להשגת מטרה. כאן, מנקודת מבטו של האדם־העושה־במלאכה, הרי זה כאילו האמצעי, תהליך הייצור או ההתפתחות, היה חשוב יותר מאשר המטרה, התוצר המוגמר. הסיבה להתקה זו של הדגש ברורה – המדען עשה רק כדי לדעת, לא כדי לייצר דברים, והתוצר לא היה אלא תוצר לוואי, אפקט משני. אפילו בימינו יסכימו כל המדענים האמיתיים שהישימות הטכנית של מה שהם עושים אינה אלא תוצר לוואי של פועלם.

משמעותו המלאה של היפוך זה בין אמצעים למטרות נותרה חבויה כל עוד שלטה בכיפה תפיסת העולם המכניסטית, תפיסת העולם המובהקת של האדם־העושה־במלאכה. התיאוריה שנראתה כמתקבלת ביותר על הדעת לפי תפיסה זו נמצאה לה באנלוגיה המפורסמת שהקבילה את היחס בין הטבע ואלוהים ליחס בין השעון לשען. בהקשר שלנו, העיקר הוא לאו דווקא בכך שאידיאת אלוהים של המאה ה־18 עוצבה בבירור בדמותו של האדם־העושה־במלאכה, אלא בכך שבשלב הזה אופיו התהליכי של הטבע היה עדיין מוגבל. אף שכל הדברים הטבעיים הפרטיקולריים כבר נבלעו בתוך התהליך שבמסגרתו נוצרו, הטבע כמכלול עדיין לא נתפס כתהליך אלא כמוצר המוגמר היציב, פחות או יותר, של יוצר (maker) אלוהי. דימוי השען והשעון הוא כה קולע בדיוק משום שהוא מכיל הן את הרעיון בדבר אופיו התהליכי של הטבע, בדמות תנועות השעון, והן את הרעיון בדבר אופיו השריר־עדיין של הטבע כאובייקט, בדמות השעון עצמו והאומן שעשה אותו.

בשלב זה חשוב לזכור שהחשד בכשירויותיו של האדם לקלוט אמת, המיוחד למודרניות, החשדנות כלפי הנתון ועל כן האמון החדש בעשייה ובהתבוננות פנימה – אמון שהורתו בתקווה שהתודעה האנושית היא ממלכה שבה יוכלו הידיעה והייצור לשכון יחדיו – לא צמחו היישר מגילויה של הנקודה ארכימדית ביקום, מחוץ לכדור הארץ. למעשה, הם היו המסקנות ההכרחיות של תגלית בשביל המגלה עצמו, כל

עוד היה ונותר יצור תלוי־ארץ. מיחסים הדוקים אלה בין המנטליות המודרנית לעיון הפילוסופי נובע באופן טבעי שניצחונו של האדם־העושה־במלאכה לא היה יכול להישאר מוגבל לשימוש במתודות חדשות במדעי הטבע, לניסוי ולמתמטיזציה של החקירה המדעית. אחת המסקנות הסבירות ביותר מן הספק הקרטזיאני היתה שיש לזנוח את הניסיון להבין את הטבע, ובאופן כללי לדעת על דברים שלא נוצרו בידי האדם, ותחת זאת להתמקד אך ורק בדברים שחבים את קיומם לאדם. למעשה, טיעון מסוג זה הוא שגרם לוויקו להסב את תשומת ליבו ממדע הטבע אל ההיסטוריה, שהיתה בעיניו הספֵרה היחידה שבה יכול אדם להשיג ידע ודאי, בדיוק משום שבתחום זה הוא עוסק בתוצרי הפעילות האנושית בלבד.[66] הגילוי המודרני של ההיסטוריה ושל התודעה ההיסטורית חב את אחד הדחפים העזים שהובילו אליו לא להתלהבות חדשה מגדולתו של האדם, ממעשיו ומסבלותיו וגם לא לאמונה שמשמעותו של הקיום האנושי תימצא בסיפורה של האנושות, אלא לייאוש מן התבונה האנושית, שנראתה הולמת רק כשניצבה מול דברים מעשי ידי אדם.

עוד לפני הגילוי המודרני של ההיסטוריה, אבל מתוך קשר הדוק לגילוי זה מבחינת הדחפים שהניעו אותו, הופיעו הניסיונות של המאה ה־17 לנסח פילוסופיות פוליטיות חדשות, או שמא להמציא אמצעים ומכשירים שבעזרתם אפשר "לעשות בעל חיים מלאכותי...

---

66 ויקו מסביר במפורש מדוע הפנה עורף למדע הטבע (Vico 1971, ch. 4). ידע אמיתי של הטבע אינו אפשרי, מפני שלא האדם אלא אלוהים עשה אותו; אלוהים יכול לדעת את הטבע באותה ודאות שבה האדם יודע גיאומטריה: "אנו יכולים להוכיח את הגיאומטריה מאחר שאנחנו עושים אותה; כדי להוכיח את הפיזי נצטרך לעשות אותו". חיבור קטן זה, שנכתב למעלה מ־15 שנה לפני המהדורה הראשונה של *המדע החדש* (1725), מעניין ביותר ממובן אחד. ויקו מותח ביקורת על כל המדעים הקיימים, אבל עדיין אינו עושה זאת למען מדע ההיסטוריה החדש שלו; תחת זאת הוא ממליץ לחקור את מדע המוסר והפוליטיקה, שלטענתו הוזנח ללא הצדקה. הרעיון שההיסטוריה נעשית בידי אדם כשם שהטבע נעשה בידי האל כנראה עלה בדעתו הרבה אחר כך. התפתחות ביוגרפית זו, אף שהיתה יוצאת דופן מאוד בראשית המאה ה־18, נעשתה רווחת כעבור מאה שנים לערך: בכל פעם שהיתה לעידן המודרני סיבה לקוות לפילוסופיה פוליטית חדשה, הוא קיבל במקומה פילוסופיה של ההיסטוריה.

שנקרא רפובליקה או מדינה".[67] אצל הובס כמו אצל דקארט, "המניע הראשון היה הספק",[68] והמתודה שנבחרה לייסוד "אמנות האדם", שבאמצעותה יעשה האדם את עולמו וישלוט בו כפי ש"אלוהים עשה את העולם ומושל בו" באמצעות אמנות הטבע, היא שוב ההתבוננות פנימה, [היכולת] "לקרוא בתוך עצמו", שכן קריאה זו תראה לו את "הדמיון בין מחשבותיו ורגשותיו של אדם אחד לבין מחשבותיהם ורגשותיהם של אחרים". גם כאן, הכללים והמדדים שלפיהם יש לבנות ולהעריך יצירה זו, האנושית ביותר מבין כל "יצירות האמנות"[69] האנושיות, אינם נמצאים מחוץ לבני האדם, אינם משהו שיש לבני האדם במשותף בתוך מציאות עולמית הנתפסת בחושים או בשכל. תחת זאת הם סגורים בפנימיות האדם, פתוחים רק להתבוננות פנימה, עד כדי כך שעצם תוקפם נשען על ההנחה ש"לא... מושאיהם של הרגשות" אלא הרגשות עצמם הם שזהים אצל כל אחד מן הפרטים החברים במין האנושי. כאן אנו פוגשים שוב את דימוי השעון, כשהוא מיושם הפעם לגוף האנושי ואחר כך משמש לתיאור התנועות של הרגשות. ייסודה של הרפובליקה, הבריאה של "אדם מלאכותי" בידי בני אנוש, היא למעשה בנייה של "מכונה [מנוע] המניעה את עצמה בקפיצים ובגלגלים בדומה לשעון".[70]

במלים אחרות, התהליך, שכפי שראינו פלש למדעי הטבע באמצעות הניסוי, באמצעות המאמץ לחקות בתנאים מלאכותיים את תהליך ה"עשייה" שבאמצעותו נוצר דבר טבעי, משמש באותו אופן ואולי אפילו טוב יותר כעקרון העשייה בתחום העניינים האנושיים. שהרי כאן תהליכי החיים הפנימיים, שהתגלו ברגשות באמצעות התבוננות פנימה, מסוגלים להיעשות לאמות המידה ולכללים לבריאת

---

67 הובס 2009, 5 [התרגום תוקן כדי לשמור על לשונה של ארנדט. במקור מופיעים שני ביטויים – "commonwealth or state" – שהמתרגם בחר לתרגם במילה עברית אחת, 'מדינה'. בתרבות הפוליטית של אנגליה במאה ה־17 commonwealth היה המונח המקובל לתרגום המילה הלטינית *respublica*].

68 ראו את ההקדמה המצוינת של מייקל אוקשוט ל*לויתן* (Oakeshott 1960, xiv).

69 שם, lxiv.

70 כל הציטוטים בקטע זה הם מן ההקדמה של הובס ל*לויתן*, הובס 2009, 5-7.

החיים ה"אוטומטיים" של אותו "אדם מלאכותי", "הלוויתן הגדול". התוצאות שמניבה ההתבוננות פנימה, המתודה היחידה שבידה לספק ידע ודאי, דומות בטבען לתנועות: רק מושאי החושים נותרים מה שהם, רק הם עומדים בפעולת החישה, קודמים לה ומוסיפים להתקיים אחריה; רק מושאי הרגשות קבועים ועומדים, במידה שאינם נופלים טרף לסיפוקה של תשוקה לוהטת כלשהי; רק מושאי המחשבות, אבל אף פעם לא פעולת המחשבה עצמה, מצויים מעבר לתנועה ולכיליון. תהליכים, אם כן, ולא אידיאות – הדגמים והצורות של הדברים המתוכננים – נעשים מורי הדרך לפעילויות העשייה ומלאכת היצירה של האדם־העושה־במלאכה בעידן המודרני.

הניסיון של הובס להכניס לפילוסופיה הפוליטית את המושגים החדשים של עשייה וחישוב – או שמא, הניסיון שלו ליישם בתחום של ענייני אנוש את כישורי העשייה שהתגלו זה עתה – היה בעל חשיבות עצומה; הרציונליזם המודרני כפי שהוא מוכר לנו, שאימץ את הניגוד בין תבונה לרגש כתושב קבע בארגז הכלים שלו, מעולם לא מצא נציג ברור וחסר פשרות יותר ממנו. אולם דווקא בתחום של ענייני אנוש החלו להתגלות חסרונותיה של הפילוסופיה החדשה, שכן מעצם טבעה היא לא היתה מסוגלת להבין את המציאות או אפילו להאמין בה. הרעיון שרק מה שאני עומדת לעשות יהיה מציאותי וממשי – רעיון נכון ולגיטימי לגמרי בתחום של מלאכת היצירה – לעולם יובס על ידי מהלך האירועים הממשי, שבו שום דבר אינו שכיח יותר מן הבלתי צפוי. לפעול על דרך העשייה, לחשוב על דרך "חישוב של המסקנות", פירושו להתעלם מן הבלתי צפוי, מן האירוע עצמו, שכן יהיה זה בלתי סביר או אי־רציונלי לצפות למה שאינו אלא "אי־סבירות אינסופית". אבל מאחר שבתחום של ענייני אנוש, שבו "הבלתי סביר לחלוטין מתרחש דרך קבע", האירוע מכונן את מרקם המציאות עצמו, יהיה זה מאוד לא מציאותי שלא להביא זאת בחשבון, כלומר לא להביא בחשבון משהו שאיש אינו יכול לחשב בבטחה. הפילוסופיה הפוליטית של העידן המודרני, שהובס הוא עדיין נציגה הדגול ביותר, מתנודדת ומועדת על סף המבוכה הזאת, שהרציונליזם המודרני הוא בלתי מציאותי והריאליזם המודרני הוא אי־רציונלי – ואין זו אלא דרך אחרת לומר שנפרדו דרכיהן של המציאות ושל התבונה האנושית. מפעלו העצום של היגל, הפיוס בין הרוח לממשות (*den Geist mit*

der Wirklichkeit zu versöhnen), פיוס שהוא עניינן העמוק ביותר של כל תיאוריות ההיסטוריה המודרניות, התבסס על התובנה שהתבונה המודרנית מעדה על סלע המציאות.

העובדה שהניכור המודרני מן העולם היה רדיקלי עד כדי כך שהתפשט אפילו לפעילויות האנושיות הארציות ביותר, לעבודה וליצירת חפצים, לעשייה של דברים ולבניית עולם, מבדילה את הגישות וההערכות המודרניות מן הגישות וההערכות המסורתיות אפילו ביתר חריפות מכפי שמרמז היפוך גרידא בין עיון לפעולה, בין חשיבה לעשייה. מה שהשלים את השבר ביחס לעיון לא היה העלאת האדם־העושה למדרגה שתפס קודם לכן האדם־המעיין, אלא הכנסת מושג התהליך לתוך העשייה. בהשוואה לזה, הסידור ההיררכי החדש והבולט בתוך חיי המעש, שבו תופסת עכשיו מלאכת היצירה את המקום שבו עמדה קודם לכן הפעולה הפוליטית, זניח בחשיבותו. ראינו קודם לכן שההיררכיה הזו התבטלה למעשה, גם אם לא במפורש, כבר בראשית ימיה של הפילוסופיה הפוליטית, עקב החשדנות המושרשת של הפילוסופים כלפי הפוליטיקה בכלל והפעולה בפרט.

בעניין זה שורר בלבול מסוים, שכן הפילוסופיה הפוליטית של יוון העתיקה מוסיפה לדבוק בסדר שנקבע ב*פוליס* אפילו כאשר היא יוצאת נגדו; אבל בכתביהם הפילוסופיים המובהקים (שאליהם יש לפנות, כמובן, אם מבקשים להכיר את מחשבותיהם הכמוסות ביותר) נוטים הן אפלטון והן אריסטו להפוך את היחס בין מלאכה לפעולה ולהעדיף את המלאכה. כך אריסטו, כאשר הוא דן ב*מטאפיזיקה* בסוגי ההכרה השונים, מציב את ה־*dianoia* ואת ה־*epistēmē praktikē*, התבונה המעשית והמדע הפוליטי, בדרגה הנמוכה ביותר בהיררכיה, וממקם מעליהם את המדע של מלאכת היצירה, *epistēmē poiētikē*, הקודם ל־*thēoria*, העיון באמת, ומוביל אליו.[71] והטעם להעדפה פילוסופית זו בשום אופן אינו החשד כלפי הפעולה שהוזכר קודם לכן, חשד שהוא פוליטי במקורו, אלא החשד המשכנע יותר מבחינה פילוסופית בדבר קיומה של זיקה מהותית בין עיון למלאכת היצירה (*thēoria* ו־*poiēsis*), שאין ביניהם ניגוד חד־משמעי כמו זה המתקיים בין עיון

71 ראו *מטאפיסיקה*, 1025b25 ff., 1064a17 ff.; Aristotle 1941, 778 ff.) 861 ff.).

לפעולה. נקודת הדמיון המכרעת, בפילוסופיה היוונית לפחות, היתה בכך שהעיון, ההתבוננות במשהו, נחשב ליסוד מהותי גם במלאכת היצירה, ככל שהאומן עושה את מלאכתו בהדרכתה של ה"אידיאה", הדגם שעמד לנגד עיניו לפני שהחל במלאכה, בתהליך היצירה, וגם אחרי סיומה, תחילה כדי לומר לו מה לעשות ולאחר מכן כדי לאפשר לו להעריך את התוצר המוגמר.

מבחינה היסטורית, המקור לעיון הזה, שאת תיאורו הראשון אנו פוגשים באסכולה הסוקרטית, הוא לפחות כפול פנים. מצד אחד, הוא מצוי בקשר ברור ועקבי עם טענתו המפורסמת של אפלטון המצוטטת אצל אריסטו, שראשיתה של כל פילוסופיה ב־*thaumazein*, בפליאה משתאה לנוכח נס ההוויה.[72] נראה לי סביר ביותר שטענה זו של אפלטון היא התוצאה המיידית של חוויה, אולי הבולטת מכולן, שסוקרטס הציע לתלמידיו: ההזדמנות לצפות בו שוב ושוב כשהוא שוקע לפתע במחשבותיו וצולל בתוכן עד כדי כך שהוא קופא ללא תנועה במשך שעות רבות. נראה סביר לא פחות שפליאה משתאה זו היא במהותה מצב שבו הדיבור נעתק, כלומר שתוכנה הממשי אינו ניתן לביטוי במלים. הדבר עשוי לפחות להסביר מדוע אפלטון ואריסטו, שבעיניהם היתה ההשתאות ראשית הפילוסופיה, הסכימו גם – חרף המחלוקות הרבות והמכריעות ששררו ביניהם – שאיזשהו מצב של היעתקות הדיבור, מצב העיון שהוא במהותו משולל מלים, הוא תכלית הפילוסופיה. למעשה, *thēoria* היא רק מילה אחרת ל־*thaumazein*; העיון באמת, שאליו מגיע הפילוסוף בסופו של דבר, הוא הזיקוק הפילוסופי של אותה פליאה נטולת דיבור שבה התחיל.

עם זאת, יש לעניין זה צד אחר, המתגלה באופן רהוט במיוחד בתורת האידיאות של אפלטון – הן בתוכנה והן באוצר המלים ובדוגמאות שלה. אלה לקוחים מחוויותיו של האומן, הרואה בעיני רוחו את צורת

---

72 לגבי אפלטון ראו *תיאטיטוס* 155: "שאמנם רגש זה, הפליאה [*thaumazein*], מסמן מאין כמוהו את הפילוסוף, ורק כאן ראשית [*archē*] הפילוסופיה" (אפלטון תש"ך, כרך ג', 92 [התרגום שונה]). אריסטו, שבתחילת *המטאפיסיקה* (982b12) נראה כאילו הוא חוזר על אפלטון כמעט מילה במילה – "כי ההתפלאות היא שדחפה בראשונה את בני האדם להתפלסף" (אריסטו תש"ט, 29) – למעשה משתמש בפליאה הזו בצורה שונה לגמרי; לדידו הדחף להתפלסף שוכן למעשה בתשוקה "להימלט מן הבורות".

הדגם שעל פיו הוא יוצר את החפץ מעשה ידיו. לדידו של אפלטון, דגם זה, שהאומנות יכולה רק לחקות אבל לא לברוא, אינו תוצר של ההכרה האנושית אלא משהו שניתן לה. בהיותו כזה, הוא ניחן בדרגה של קביעות ועילאיות שאינה מגיעה לכלל מימוש כאשר היא מגולמת בחומר במלאכתן של ידיים אנושיות – נהפוך הוא, הדבר רק מקלקל אותה. המלאכה הופכת למתכלה ומקלקלת את האופי העילאי של מה שנותר נצחי כל עוד היה מושא לעיון בלבד. על כן הגישה ההולמת כלפי הדגמים המדריכים את המלאכה והיצירה, כלומר כלפי האידיאות האפלטוניות, היא להותירם כמות שהם וכמות שהם מופיעים לעין הפנימית של הרוח. אם רק יוותר האדם על כשירותו לבצע מלאכה ולא יעשה דבר, הוא יוכל להתבונן בהם וכך לקחת חלק בנצחיותם. מבחינה זו, העיון שונה תכלית שינוי ממצב הפליאה רווית ההתעלות שבו מגיב האדם לנס ההוויה בכוליותה. העיון הינו וייאשר חלק בלתי נפרד מן התהליך של מלאכת היצירה, גם אם ניתק את עצמו מכל מלאכה או עשייה; במהלכו ההתבוננות בדגם, שכעת אינו אמור עוד להדריך שום עשייה, מתארכת ומענגת בזכות עצמה.

במסורת הפילוסופיה, סוג שני זה של עיון הוא שנעשה הרווח. על כן הקיפאון, שבמצב של פליאה נטולת דיבור אינו אלא תוצאה מקרית ולא־מכוונת של שקיעה בהרהורים, נעשה עכשיו התנאי לחיי העיון ומתוך כך המאפיין הבולט שלהם. אין מדובר בפליאה המשתלטת על האדם ומשליכה אותו למצב של קיפאון, אלא בהפסקה מודעת של פעילות, פעילות העשייה, שבאמצעותה מגיעים למצב העיון. כשקוראים במקורות מימי הביניים על התענוגות וההנאות של העיון, נדמה שהפילוסופים רצו להבטיח שהאדם־העושה־במלאכה יטה אוזן ויחבוק ידיו, משהבין סוף סוף שהגדולה בתשוקותיו, התשוקה לקביעות ולאלמותיות, לא תוכל לבוא על סיפוקה באמצעות מעשיו אלא רק כאשר יבין שאת היפה והנצחי אי אפשר לעשות. בפילוסופיה של אפלטון הפליאה נטולת הדיבור, ראשית הפילוסופיה ותכליתה, ועמה גם אהבתו של הפילוסוף לנצחי ותשוקתו של האומן לקביעות ולאלמותיות, מתערבבות זו בזו עד שכמעט אי אפשר להבחין ביניהן. אולם דומה היה שהפליאה נטולת הדיבור של הפילוסוף היא חוויה השמורה למעטים ואילו מבטו המעיין של האומן מוכר לרבים, ועובדה זו לבדה סיפקה נימוק כבד משקל להעדפת עיון הנגזר בראש

ובראשונה מחוויותיו של האדם־העושה־במלאכה. העדפה זו ניכרה כבר אצל אפלטון, שנטל את דוגמאותיו מתחום העשייה כדי שיהיו קרובות יותר לניסיון אנושי כללי יותר, והיתה משמעותית אף יותר במקום שבו נדרש מכל אחד איזשהו עיון והרהור, כמו בנצרות של ימי הביניים.

משום כך לא הפילוסוף והפליאה הפילוסופית נטולת הדיבור הם שעיצבו את המושג ואת הפרקטיקה של העיון ושל חיי העיון, אלא האדם־העושה־במלאכה שעטה על עצמו מסווה; היה זה האדם העושה והיוצר, שמשימתו לפעול באלימות על הטבע על מנת לבנות לעצמו משכן קבע, ואשר עתה שוכנע להתנער מאלימות ומכל פעילות אחרת, להשאיר את הדברים כפי שהם ולקבוע את ביתו במשכנות העיון, בשכנות לבלתי מתכלה ולנצחי. אפשר היה לשכנע את האדם־העושה־במלאכה לקבל את שינוי הגישה הזה משום שהוא הכיר מניסיונו את העיון וכמה מההנאות הגלומות בו; הוא לא היה צריך להפוך לגמרי את ליבו, לעבור *periagōgē* [פנייה] אמיתית, תפנית רדיקלית. כל שנדרש לעשות היה לחבוק ידיים ולהאריך עד בלי די את מעשה ההתבוננות ב־*eidos*, בתבנית ובדגם הנצחיים שאותם ביקש קודם לכן לחקות אבל עכשיו הוא יודע שכל ניסיון לגלמם בחומר רק ישחית את יופים ואת מצוינותם.

על כן, אילו היתה קריאת התיגר המודרנית על קדימותו של העיון לכל פעילות אחרת מתמצה בהיפוך ההיררכיה הקיימת בין עשייה להתבוננות, היא לא היתה חורגת מן המסגרת המסורתית. אבל מסגרת זאת נפרצה לרווחה כאשר בַּהבנה של מלאכת היצירה עצמה הוסט לגמרי הדגש מן התוצר ומן הדגם המדריך, הקבוע, אל התהליך של מלאכת היצירה, מן השאלה מהו דבר ואיזה מין דבר יש לייצר אל השאלה איך ובאילו אמצעים ותהליכים הוא מתהווה וכיצד אפשר לשעתק אותו. שכן מהיסט זה השתמע שאין מאמינים עוד שהעיון מניב אמת, ושהוא איבד את מקומו בחיי המעש עצמם ועל כן גם בתוך מעגל הניסיון האנושי הרגיל.

43. תבוסתו של האדם־העושה־במלאכה ועקרון האושר

אם מתייחסים רק לאירועים שהובילו לעידן המודרני וחושבים רק על ההשלכות המיידיות של התגלית של גלילאו, שוודאי הממה את

המוחות הגדולים של המאה ה־17 במלוא כוח השכנוע של אמת ברורה מאליה, היפוך הסדר ההיררכי בין העיון למלאכת היצירה, או שמא סילוקו של העיון מטווח הכשירויות האנושיות המשמעותיות, נראה כמעט מובן מאליו. נראה מתקבל על הדעת לא פחות שהיפוך זה יעלה את האדם־העושה־במלאכה, העושה והיוצר, ולא את האדם הפועל או האדם כחיה־עובדת, למרומי טווח האפשרויות האנושיות.

ואמנם, בין המאפיינים הבולטים של העידן המודרני מראשיתו ועד ימינו אנו מוצאים את העמדות הטיפוסיות של האדם־העושה־במלאכה: האינסטרומנטליזציה שהוא עורך לעולם, האמון שהוא נותן בכלים וביצרנות של מי שעושה חפצים מלאכותיים; אמונו בתוקף החובק־כל של הקטגוריה אמצעים־מטרה, הביטחון שלו שאפשר לפתור כל בעיה ושכל מניע אנושי אפשר לצמצם לעקרון התועלת; הריבונות שלו, התופסת כל דבר נתון כחומר ורואה בטבע כולו "אריג עצום שממנו נוכל לגזור כל מה שנרצה ולתפור אותו מחדש כראות עינינו";[73] הזיהוי שלו בין שכל לכושר המצאה, כלומר, הבוז שהוא רוחש לכל מחשבה שאי אפשר לראות בה "צעד ראשון... ביצירת חפצים מלאכותיים, בייחוד ביצירת כלים לעשיית כלים ולגיוון מלאכת היצירה שלהם ללא הגבלה";[74] ולבסוף, הזיהוי

---

73 Bergson 1948, 157. ניתוח העמדה של ברגסון בפילוסופיה המודרנית יוביל אותנו הרחק מענייננו. אבל הדגש של ברגסון על קדימות האדם־העושה־במלאכה לאדם־החושב (*הומו ספיינס*) ועל מלאכת היצירה כמקור השכל האנושי, לצד ההנגדה התקיפה שהוא עורך בין חיים לשכל, משכנעת מאוד. את הפילוסופיה של ברגסון אפשר בהחלט לקרוא כדוגמא לאופן שבו האמונה שרווחה בראשית העידן המודרני, בדבר העליונות היחסית של העשייה על פני החשיבה, הודחה וחוסלה לאחר מכן; כיום תופסת את מקומה האמונה בעליונות מוחלטת של החיים על פני כל דבר אחר. ברגסון עצמו עדיין שילב יחד את שני היסודות האלה, ולכן היתה לו השפעה מכרעת כל כך על ראשיתן של תיאוריות העבודה בצרפת. לא רק הכתבים המוקדמים של אדוארד ברת (Berth) וז׳ורז׳ סורל (Sorel), אלא גם *האדם העושה במלאכה* מאת אדריאנו טילגר (Tilgher 1930), חבים את מילון המונחים שלהם בעיקר לברגסון; הוא הדין בספרו של ז׳ול ויימאן *ההוויה והעבודה* (Vuillemin 1949), אף כי ויימאן, כמו רוב המחברים הצרפתים בני זמננו, חושב בעיקר במונחים היגליאניים.

74 ברגסון, שם, 140.

האגבי שלו בין מלאכת היצירה לבין פעולה.

התחקות אחר השלכותיה של המנטליות הזו תרחיק אותנו יותר מדי מן הדיון שלנו ואין בה שום הכרח, שכן קל לאתרן במדעי הטבע, שם מניחים כי המאמץ התיאורטי הטהור נובע מן התשוקה ליצור סדר מתוך "אי סדר גמור", "המגוון הפראי של הטבע",[75] ולכן ההעדפה של האדם־העושה־במלאכה לתבניות של דברים שיש לייצרם תופסת את מקום המושגים הישנים של הרמוניה ופשטות. הן מצויות גם בכלכלה הקלאסית, שהמדד העליון שלה הוא יצרנות ושבה שוררת דעה קדומה כה חזקה נגד פעילויות לא יצרניות עד שאפילו מרקס לא יכול היה להצדיק את תביעתו לצדק לעובדים ללא ייצוג מסולף של הפעילות העמלנית, שאינה יצרנית במונחים של מלאכה ויצירה. הדבר מתבטא בצורה הברורה ביותר, כמובן, במגמות הפרגמטיות של הפילוסופיה המודרנית, המתאפיינות לא רק בניכור קרטזיאני מהעולם אלא גם באופן שבו הפילוסופיה האנגלית מאז המאה ה־17 והפילוסופיה הצרפתית מאז המאה ה־18 אימצו פה אחד את עקרון התועלת כמפתח שיפתח את כל הדלתות להסבר המניעים וההתנהגויות של בני אנוש. באופן כללי, האמונה העתיקה ביותר של האדם־העושה־במלאכה – ש"האדם הוא מידת כל הדברים" – התקדמה למדרגה של אמת נדושה המקובלת על הכול.

לא את ההערכה המודרנית לאדם־העושה־במלאכה יש להסביר, אלא את העובדה שאחרי ההערכה הזאת לא איחרה לבוא העלאת העבודה העמלנית למדרגה הגבוהה ביותר בהיררכיה של חיי המעש. היפוך שני זה בהיררכיה שבתוך חיי המעש התרחש באופן הדרגתי יותר ודרמטי פחות מן ההיפוך בין העיון לפעולה בכלל או מן ההיפוך בין הפעולה למלאכת היצירה בפרט. להעלאת העבודה העמלנית קדמו שינויים וסטיות מסוימות מן המנטליות המסורתית של האדם־העושה־במלאכה, שהיו אופייניים מאוד לעידן המודרני ולמעשה צמחו כמעט באופן אוטומטי מעצם טבעם של האירועים שסימנו את תחילתו. מה ששינה את המנטליות של האדם־העושה־במלאכה היה המקום המרכזי שנודע למושג התהליך במודרניות. ככל שהדבר נוגע לאדם־העושה־במלאכה, המעבר המודרני מדגש על ה"מה" לדגש

75 Bronowski 1956

על ה"איך", מהדבר עצמו לתהליך של מלאכת היצירה שלו, בהחלט לא היה רק ברכה. המעבר הזה שלל מהאדם כ[יצור] עושה ובונה את אותם מדדים יציבים ומידות קבועות שלפני התקופה המודרנית תמיד סיפקו לו קווים מנחים לעשייה ואמות מידה לשיפוט. התפתחותה של החברה המסחרית לא היתה הגורם היחיד – ואולי אפילו לא העיקרי – אשר, עם ניצחונו הנחרץ של ערך החליפין על ערך השימוש, החדיר תחילה את העיקרון שהכל בר חליפין, ואחר כך את היחסיות, ולבסוף את פיחות ערכם של כל הערכים; תרומה מכרעת לא פחות למנטליות של האדם המודרני, כפי שזו נקבעה על־ידי התפתחות המדע המודרני וקורותיה של הפילוסופיה המודרנית שנלוותה אליו, היתה לעובדה שהאדם התחיל להתייחס אל עצמו כאל חלק בלתי נפרד משני התהליכים העל־אנושיים, חובקי־הכל, של הטבע וההיסטוריה, ששניהם, כך נדמה, נידונו לקדמה אינסופית מבלי להשיג אי פעם איזו תכלית פנימית או להתקרב לאיזו אידיאה מוכתבת מראש.

במלים אחרות, האדם־העושה־במלאכה, בקומו מן המהפכה הגדולה של המודרניות, אמנם עתיד היה להגיע לתחכום שטרם שוער בהמצאת מכשירים למדידת הגדול לאינסוף והקטן לאינסוף, אבל נשללו ממנו אותן מידות קבועות הקודמות לתהליך של מלאכת היצירה ומוסיפות להתקיים אחריה ומשמשות כמוחלט אותנטי ואמין ביחס לפעילות של מלאכת היצירה. ללא ספק, מבין הפעילויות של חיי המעש, אף אחת לא יכלה להפסיד מסילוק העיון מתחום הכשירויות האנושיות המשמעותיות יותר מאשר מלאכת היצירה. שכן, בניגוד לפעולה, שבחלקה מורכבת מהנעה של תהליכים, ובניגוד לעבודה העמלנית, המתנהלת בזיקה הדוקה לתהליך חילוף החומרים של החיים הביולוגיים, מלאכת היצירה חווה תהליכים, אם היא ערה בכלל לקיומם, כאמצעים למטרה ותו לא, כלומר כמשהו משני ונגזר. יתר על כן, לשום כשירות אחרת לא היה כל כך הרבה מה להפסיד מן הניכור המודרני מהעולם ומהעלאת ההתבוננות פנימה למדרגת מכשיר כל־יכול לכיבוש הטבע כמו אותן כשירויות המכוונות בראש ובראשונה לבניית העולם ולייצור דברים עולמיים.

על כישלונו הגמור של האדם־העושה־במלאכה במאמציו להבטיח את מקומו מעידה יותר מכול, אולי, המהירות שבה עקרון התועלת,

תמצית המהות של השקפת עולמו, נמצא בלתי מספיק ופינה את מקומו לעיקרון של "האושר הרב ביותר לרבים ביותר".[76] כשזה קרה, התברר שאמונת הדור, שהאדם יכול לדעת רק את מה שהוא עושה בעצמו – אמונה שנדמה היה כי אין כמוה להביא לניצחון מלא של האדם־העושה־במלאכה – עתידה לנחול מפלה ובסופו של דבר חורבן גמור מידי עקרון התהליך, שהוא מודרני אף יותר ממנה ושהמושגים והקטגוריות שלו זרים לגמרי לצרכים ולאידיאלים של האדם־העושה־במלאכה. שכן עקרון התועלת, אף שנקודת ההתייחסות שלו היא בבירור האדם, המשתמש בחומר כדי לייצר דברים, עדיין מניח עולם של חפצי שימוש שהאדם מוקף בו ונע בתוכו. אם יחסים אלה בין האדם לעולם אינם מובטחים עוד, אם הדברים העולמיים אינם נחשבים עוד ראשית כל בשימושיותם, אלא בתור תוצאות אקראיות פחות או יותר של תהליך הייצור שהביא אותם לידי קיום, כך שמוצר הקצה של תהליך הייצור אינו עוד תכלית אמיתית ואת הדבר המיוצר אין מעריכים עוד בזכות השימוש שנקבע לו מראש אלא "משום שהוא מייצר משהו אחר", אזי, כמובן, אפשר להעלות את ההתנגדות ש"ערכו משני בלבד, ועולם שאין בו ערכים ראשוניים אינו יכול להכיל גם ערכים משניים".[77] אובדן רדיקלי זה של ערכים בתוך

---

76 הנוסחה של ג׳רמי בנת׳ם ב*הקדמה לעקרונות המוסר והחקיקה* (1789) "הוצעה לו על ידי ג׳וזף פריסטלי (Priestley) והיתה דומה מאוד ל[זו] של בקאריה (Beccaria), *la massima felicità divisa nel maggior numero* [מקסימום האושר מחולק למספר הגדול ביותר]" (Lafleur 1948, Introduction). לפי אלי הלוי (Halévy 1955), בקאריה ובנת׳ם גם יחד חבים את הנוסחה לספרו של הלווטיוס *על הרוח* (Helvétius, *De l'esprit*).

77 Lafleur 1948, xi. בנת׳ם עצמו ביטא את חוסר הסיפוק שלו מפילוסופיה שהיא תועלתנית גרידא בהערה שהוסיף למהדורה מאוחרת של אותו חיבור (Bentham 1948, 1): "המילה **תועלת** אינה מצביעה על אידיאות של **הנאה** וכאב באותה בהירות שבה עושות זאת המלים **אושר** ו**ברכה** (felicity)". ההסתייגות העיקרית שלו היא שאי אפשר למדוד תועלת ולכן היא "אינה מובילה אותנו לחשוב על **המספר**", שבלעדיו "קביעת התקן של נכון ופסול" לא תהיה אפשרית. בנת׳ם גוזר את עקרון האושר שלו מעקרון התועלת באמצעות ניתוק מושג התועלת מרעיון השימוש (ראו פרק 1, חלק 3). הפרדה זו מסמנת נקודת מפנה בתולדות התועלתנות. שכן אמנם נכון שכבר לפני בנת׳ם יוחס עקרון התועלת בראש ובראשונה לאגו, אבל בנת׳ם הוא שרוקן

מסגרת ההתייחסות הצרה של האדם־העושה־במלאכה עצמו מתרחש כמעט באופן אוטומטי ברגע שהוא מגדיר עצמו לא כעושה חפצים וכבנאי של עולם היצירה האנושית, שאגב כך גם ממציא כלים, אלא רואה עצמו בראש ובראשונה כעושה כלים ו"בייחוד כלים לעשיית כלים", המייצר דברים רק בדרך אגב. אם מחילים בכלל את עקרון התועלת בהקשר זה, אזי העיקרון מתייחס בראש ובראשונה לא לחפצי שימוש ולא לשימוש אלא לתהליך הייצור. עכשיו, מה שמסייע לדרבן את היצרנות ולצמצם את הכאב והמאמץ הוא שימושי. במלים אחרות, המדד העליון כלל אינו תועלת ושימוש כי אם "אושר", כלומר כמות הכאב וההנאה הנחווים בייצור דברים או בצריכתם.

"תחשיב הכאב וההנאה" שהמציא בנת'ם שילב את היתרון של מה שנראה כהכנסת המתודה המתמטית למדעי המוסר עם האטרקציה הגדולה אף יותר שבגילוי עיקרון המסתמך אך ורק על התבוננות פנימה. ה"אושר" שעליו דיבר בנת'ם, הסכום הכולל של ההנאות פחות הכאבים, הוא חוש פנימי שחש תחושות ונותר מנותק מן החפצים העולמיים לא פחות מהתודעה הקרטזיאנית המודעת לפעילותה. יתר על כן, הנחתו הבסיסית של בנת'ם, שמה שיש לכל בני האדם במשותף אינו העולם אלא העובדה שהם ניחנים באותו טבע, הבא לידי ביטוי בכך שהחישוב זהה אצל כל אחד מהם ושכולם מושפעים מכאב והנאה באותה צורה, הנחה זאת לקוחה במישרין מן הפילוסופים שקדמו לו בעידן המודרני. השם "הדוניזם" הולם את הפילוסופיה הזו עוד פחות מאשר את האסכולה האפיקוראית מן העת העתיקה המאוחרת, שההדוניזם המודרני קשור אליה באופן שטחי בלבד. העיקרון של כל הדוניזם, כפי שראינו קודם לכן, אינו הנאה אלא הימנעות מכאב, ויום, שלהבדיל מבנת'ם היה עדיין פילוסוף, ידע היטב שמי שמבקש לקבוע את ההנאה כתכלית העליונה של כל פעולה אנושית נאלץ להודות שלא ההנאה אלא הכאב, לא התשוקה כי אם הפחד, הם שמדריכים באמת את פעולתו. "אם תשאל... למה [מישהו] רוצה בבריאות, ישיב מיד: מפני שהמחלה גורמת כאב. אם תמשיך בחקירותיך ותבקש לדעת מפני מה הוא שונא את הכאב, אין אפשרות שהוא יוכל אי פעם לעשות

לגמרי את אידיאת התועלת מכל התייחסות לעולם עצמאי של חפצי שימוש וכך הפך את התועלתנות ל"אגואיזם מוכלל" באמת ובתמים (Halévy 1955).

זאת. זוהי תכלית אחרונה, ולעולם אין מייחסים אותה לשום מושא אחר".[78]

הסיבה לאי־האפשרות הזו היא שרק הכאב אינו תלוי כלל בשום מושא, שרק מי שכואב לו באמת אינו חש בשום דבר מלבד עצמו; הנאה אינה מתענגת על עצמה אלא על משהו אחר. מבין החושים שמגלה ההתבוננות פנימה, הכאב הוא החוש הפנימי היחיד שמידת אי־התלות שלו בדברים הנחווים יכולה להשתוות לוודאות הברורה מאליה של החשיבה האריתמטית והלוגית.

אמנם ההדוניזם מתבסס בסופו של דבר על חוויית הכאב הן בגרסתו העתיקה והן בזו המודרנית, אבל בעידן המודרני הבסיס הזה מקבל דגש שונה לחלוטין וחזק בהרבה. שכן כאן, להבדיל מן העת העתיקה, בהחלט לא העולם הוא שדוחף את האדם אל תוך עצמו כדי לחמוק מן הכאבים שהוא עשוי לגרום, בתנאים שבהם גם הכאב וגם ההנאה עדיין משמרים הרבה מן המשמעות העולמית שלהם. הניכור מן העולם בעת העתיקה, על שלל גרסאותיו – החל בסטואה, דרך האפיקוריאות ועד ל[תורות] ההדוניסטים והציניקנים – ינק את השראתו מאי־אמון עמוק כלפי העולם והונע על ידי דחף יוקד לסגת ממעורבות בעולם, מהמצוקה ומהכאב שהוא גורם, אל מבטחי התחום הפנימי, שבו העצמי אינו חשוף לשום דבר זולת עצמו. מקביליהם המודרניים, לעומת זאת – הפוריטניות, הסנסואליזם וההדוניזם של בנת'ם – ינקו את השראתם מאי־אמון עמוק לא פחות כלפי האדם עצמו; הניע אותם ספק בהתאמתם של החושים האנושיים לקלוט את המציאות, בהתאמתה של התבונה האנושית לקלוט אמת, ועל כן [הניעה אותם] האמונה שהטבע האנושי פגום או אף מושחת.

שחיתות זו אינה נוצרית או מקראית במקורה או בתוכנה, אף שפירשו אותה, כמובן, במונחים של חטא קדמון, וקשה לומר מה מזיק ודוחה יותר – כשפוריטנים מוקיעים את שחיתותו של האדם או כשחסידי בנת'ם מכתירים בלי בושה את מה שבני אדם הכירו תמיד כחטאים בתור מעלות מוסריות. שעה שבני העת העתיקה, כשרצו לשכנע את עצמם שהם מאושרים, הסתמכו על הדמיון ועל

78 יום תשמ"ב, 142 [סטינו מעט מתרגומו של אור]; מצוטט אצל Halévy, 1955, 13.

הזיכרון – הם דמיינו את הכאבים שמהם הם פטורים או נזכרו בהנאות העבר במצבים של מכאוב חריף – בני העידן המודרני נזקקו לתחשיב ההנאות או להנהלת החשבונות המוסרית הפוריטנית, המונה נקודות זכות ועבירות כדי להגיע לאיזושהי ודאות מתמטית אשלייתית של אושר או של גאולה. (חשבונאות מוסרית זו זרה לחלוטין, כמובן, לרוח ששררה באסכולות הפילוסופיות של העת העתיקה המאוחרת. יותר מכך, די לחשוב על חומרתה של המשמעת העצמית ועל אצילות האופי שהיא מייצרת, הבולטות כל כך בקרב אלה שהתחנכו לאור עקרונות הסטואה או האפיקוראיות העתיקה, כדי להתוודע לפער השורר בין גרסאות אלה של הדוניזם לבין הפוריטניות, הסנסואליזם וההדוניזם המודרניים. מבחינתו של הפער הזה, השאלה אם האופי המודרני עודו מעוצב על ידי הצדקנות הפנאטית וצרת האופקים של ימים עברו או נכנע כבר לאנוכיות הנהנתנית והמרוכזת בעצמה של ימינו, על אינסוף מצוקותיה העקרות, כמעט שאינה רלוונטית.) קשה להאמין ש"עקרון האושר הרב ביותר" היה נוחל את ניצחונותיו האינטלקטואליים בעולם הדובר אנגלית אם לא היה בו יותר מן הגילוי המפוקפק ש"הטבע הציב את האנושות תחת ממשלתם של שני אדונים ריבוניים, הכאב וההנאה"[79] או הרעיון האבסורדי לבסס את המוסר כמדע מדויק באמצעות בידוד "אותו רגש בנפש האנושית שנראה הקל ביותר למדידה".[80]

מאחורי גרסה זו, כמו מאחורי גרסאות אחרות, מעניינות פחות, של קדושת האגואיזם ושל כוחו הכל־נוכח של האינטרס העצמי, שרווחו במאה ה־18 ובראשית המאה ה־19 עד כדי כך שנעשו מטבעות שחוקים, מסתתרת נקודת ייחוס אחרת, שלמעשה קובעת עיקרון חזק בהרבה מכפי שיוכל אי פעם להציע איזשהו תחשיב של כאב ועונג, וזהו

---

79 זהו כמובן המשפט הראשון מתוך *עקרונות המוסר והחקיקה* (Bentham 1948). המשפט המפורסם "הועתק כמעט מילה במילה מהלווטיוס" (Halévy 1955, 26). הלוי מציין בצדק כי "טבעי היה שרעיון נפוץ ייטה למצוא מכל עבר ביטוי באותה נוסחה" (עמ' 22). עובדה זו, אגב, מראה בבירור שהמחברים שאנו עוסקים בהם כאן אינם פילוסופים; שכן לא משנה עד כמה רעיונות מסוימים נפוצים בתקופה מסוימת, שני פילוסופים לעולם לא יגיעו לאותם ניסוחים מבלי להעתיק זה מזה.

80 Halévy 1955, 15

עקרון החיים עצמם. למעשה, מה שכאב ועונג, פחד ותשוקה אמורים להשיג בכל השיטות האלה כלל אינו אושר, אלא קידום של חיי היחיד או ערובה להישרדות האנושות. אילו היה האגואיזם המודרני אותו חיפוש ברוטלי אחר עונג (הקרוי אושר) כפי שהוא מתיימר להיות, לא היה נעדר ממנו מה שמשמש כיסוד חיוני בהנמקתן של כל השיטות ההדוניסטיות באמת – הצדקה רדיקלית של התאבדות. די בהיעדר זה כדי להעיד על כך שלמעשה אנו עוסקים כאן בפילוסופית חיים בצורתה הוולגרית ביותר והביקורתית פחות מכול. בחשבון אחרון, החיים עצמם הם תמיד המדד העליון שאליו מתייחס כל דבר אחר, והאינטרסים של היחיד, כמו גם האינטרסים של האנושות, מזוהים תמיד עם חיי היחיד או חיי המין [האנושי], כאילו מובן מאליו שהחיים הם הטוב העליון.

את הכישלון המוזר של האדם־העושה־במלאכה בהבטחת מקומו, בתנאים שלכאורה הם נוחים באופן יוצא מן הכלל, אפשר היה להדגים גם ברביזיה אחרת של אמונות מסורתיות בסיסיות, שהיא רלוונטית אף יותר מבחינה פילוסופית. הביקורת הרדיקלית של יום על עקרון הסיבתיות, שסללה את הדרך לאימוץ עקרון האבולוציה לאחר מכן, נחשבת לעתים קרובות לאחד ממקורות הפילוסופיה המודרנית. עקרון הסיבתיות, שבבסיסו אקסיומה מרכזית כפולת פנים – שלכל דבר שישנו מוכרחה להיות סיבה (*nihil sine causa* [אין דבר ללא סיבה]) ושהסיבה היא בהכרח מושלמת יותר מן המושלמת שבתוצאותיה – מסתמך בבירור ולחלוטין על התנסויות מתחום מלאכת היצירה, שם העושה נעלה על התוצרים שלו. בהקשר זה, נקודת המפנה בהיסטוריה האינטלקטואלית של העידן המודרני התרחשה כאשר הדימוי של התפתחות חיים אורגניים – שבמסגרתם האבולוציה של יצור נחות, למשל הקוף העילי, יכולה להביא להופעתו של יצור נעלה ממנו, למשל האדם – הופיע במקום דימוי השען, הנעלה בהכרח על כל השעונים שהוא סיבתם.

בשינוי זה מובלע הרבה יותר מאשר שלילה גרידא של הנוקשות חסרת החיים הגלומה בתפיסת עולם מכניסטית. דומה הדבר כאילו בעימות הסמוי שהתנהל במאה ה־17 בין שתי מתודות שאפשר לגזור מתגליתו של גלילאו – מתודת הניסוי והעשייה מצד אחד ומתודת ההתבוננות פנימה מצד אחר – ניצחה, באיחור מה, האחרונה. שכן

המושא המוחשי היחיד שמגלה ההתבוננות פנימה, אם היא יכולה בכלל לגלות יותר מאשר תודעה עצמית ריקה לגמרי, הוא אכן התהליך הביולוגי. ומאחר שחיים ביולוגיים אלה, הנגישים לתצפית עצמית, הם באותו זמן גם תהליך של חילוף חומרים בין האדם לטבע, הרי זה כאילו ההתבוננות פנימה אינה צריכה עוד ללכת לאיבוד בהסתעפויות של תודעה בלא מציאות, אלא מצאה בתוך האדם עצמו – לא ברוחו אלא בתהליכים הגופניים שלו – די חומר חיצוני כדי לחבר אותו מחדש אל העולם שמחוצה לו. הפיצול בין סובייקט לאובייקט, הטבוע בתודעה האנושית ואינו בר תקנה בהנגדה הקרטזיאנית בין האדם כיש חושב (*res cogitans*) לבין העולם הסובב של היש המתפשט (*res extensae*), נעלם לגמרי כאשר מדברים על אורגניזם חי שעצם הישרדותו תלוי בהטמעה, בעיכול, של חומר מבחוץ. נדמה היה שהנטורליזם, גרסת המאה ה־19 למטריאליזם, מצא ב[מושג ה]חיים את הדרך לפתור את בעיות הפילוסופיה הקרטזיאנית ובאותה עת לגשר על הפער המתרחב בהתמדה בין הפילוסופיה למדע.[81]

81 הנציגים הגדולים ביותר של פילוסופיית החיים המודרנית הם מרקס, ניטשה וברגסון, עד כמה ששלושתם מזהים בין חיים להוויה. זיהוי זה מתבסס אצלם על התבוננות פנימה, והחיים הם אמנם ה"הוויה" היחידה שהאדם מסוגל להיות מודע אליה באמצעות התבוננות אל תוך עצמו בלבד. ההבדל בין פילוסופים אלה לבין הפילוסופים שקדמו להם בעידן המודרני הוא ש[אצלם] החיים נדמים פעילים ויצרניים יותר מהתודעה, שנראה כי עודנה שומרת על זיקה הדוקה מדי לעיון ולאידיאל האמת הישן. אולי הדרך הטובה ביותר לתאר שלב אחרון זה של הפילוסופיה המודרנית היא לומר שמדובר במרד של הפילוסופים נגד הפילוסופיה, מרד אשר, החל בקירקגור וכלה באקזיסטנציאליזם, נראה תחילה כאילו הוא מדגיש את הפעולה בניגוד לעיון. אבל במבט מעמיק יותר, למעשה אף אחד מהפילוסופים האלה אינו מתעניין בפעולה לכשעצמה. אנחנו יכולים להתעלם כאן מקירקגור ומן הפעולה הלא־עולמית, המופנית פנימה, שהוא דן בה. ניטשה וברגסון מתארים את הפעולה במונחים של מלאכת יצירה – האדם־העושה־במלאכה במקום האדם החושב – כשם שמרקס חושב על הפעולה במונחים של עשייה ומתאר את העבודה במונחים של מלאכה. אבל נקודת הייחוס המוחלטת שלהם אינה הפעולה, וגם לא המלאכה והעולמיות; אלה הם החיים עצמם ופוריות החיים.

גם אם מפתה לדבוק בעקביות הצרופה ולגזור את מושג החיים המודרני מן המבוכות שהפילוסופיה המודרנית המיטה על עצמה, התבוננות בבעיות העידן המודרני מנקודת המבט של התפתחות האידיאות ותו לא תהיה בבחינת תעתוע והחטאה חמורה ביחס לכובד משקלן של הבעיות האלה. את תבוסתו של האדם־העושה־במלאכה אפשר אולי להסביר בעזרת הטרנספורמציה הראשונית של הפיזיקה שנעשתה לאסטרופיזיקה, של מדעי הטבע שנעשו למדע "אוניברסלי". אבל אין בכך כדי להסביר מדוע הסתיימה תבוסה זו בניצחונה של החיה־העובדת; מדוע, עם עלייתם של חיי המעש, דווקא פעילות העבודה העמלנית היא שהוגבהה למדרגה הגבוהה ביותר של הכשירויות האנושיות, או בניסוח אחר, מדוע בתוך הגיוון של המצב האנושי, על הכשירויות האנושיות השונות הגלומות בו, דווקא החיים הם שגברו על כל השיקולים האחרים.

הסיבה לכך שהחיים הציבו את עצמם כנקודת הייחוס הבסיסית ביותר בעידן המודרני ונותרו הטוב העליון של החברה המודרנית היא שההיפוך המודרני התחולל בתוך המרקם של חברה נוצרית, שאמונתה היסודית בקדושת החיים שרדה את החילון ואת שקיעתה הכללית של האמונה הנוצרית ואפילו לא זועזעה על ידם כלל. במלים אחרות, ההיפוך המודרני דבק בהיפוך החשוב ביותר שאתו פרצה הנצרות לעולם העתיק והותיר אותו על כנו – היפוך שמבחינה פוליטית היה מרחיק לכת אף יותר מכל תוכן דוגמטי או אמונה מסוימת ומבחינה היסטורית התמיד יותר מהם. שהרי "הבשורות הטובות" של הנצרות, בדבר אלמותיות החיים האנושיים של היחיד, הפכו על פיה את תפיסת העולם העתיק בנוגע ליחס בין האדם לעולם וקידמו את מה שאין כמוהו בן תמותה – החיים האנושיים – למעמד של אלמותיות, שעד אז היה נחלת היקום בלבד.

מבחינה היסטורית, סביר בהחלט שניצחונה של האמונה הנוצרית בעולם העתיק התרחש במידה רבה בזכות ההיפוך הזה, שהפיח תקווה בקרב אלה שידעו כי עולמם נידון לאבדון – תקווה במקום שלא היה בו למעשה כל מקום לתקווה, שכן הבשורה החדשה הבטיחה אלמותיות שמעולם לא העזו לקוות לה. היפוך זה לא יכול שלא להיות הרה

אסון להערכה ולהדרת הכבוד שהפוליטיקה נהנתה מהם. הפעילות הפוליטית, שעד אז שאבה את עיקר השראתה מהשאיפה לאלמותיות בעולם הזה, שקעה כעת למדרגה הנמוכה של פעילות הכפופה לכורח, שתכליתה לתקן את תוצאות החטאים האנושיים מצד אחד ולמלא את הצרכים והאינטרסים הלגיטימיים של החיים הארציים מצד אחר. מעתה, אי אפשר היה שלא לזהות את השאיפה לאלמותיות עם התפארות ריקה; תהילה מעין זו שהעולם יכול להעניק לאדם נעשתה לאשליה, שכן העולם היה מועד לכיליון אף יותר מן האדם, והחתירה לאלמותיות בעולם הזה נעשתה חסרת משמעות מאחר שהחיים עצמם היו אלמותיים.

חיי היחיד הם שתפסו עכשיו את העמדה שפעם אחזו בה "חיי" הגוף הפוליטי, וקביעתו של פאולוס כי "שכר החטא הוא המוות", שהרי החיים נועדו להימשך לנצח, ענתה כהד לקביעתו של קיקרו שהמוות הוא הגמול על חטאים שביצעו קהילות פוליטיות אשר נבנו כדי להתקיים לנצח.[82] נדמה כאילו הנוצרים הראשונים – או לפחות פאולוס, שאחרי הכול היה אזרח רומי – עיצבו במודע את מושג האלמותיות שלהם על פי המודל הרומי, כשהם מחליפים את החיים הפוליטיים של הגוף הפוליטי בחיי היחיד. כשם שלגוף הפוליטי יש רק אלמותיות פוטנציאלית, היכולה להישלל ממנו עקב חריגות פוליטיות, כך איבדו פעם חיי היחיד את האלמותיות שהובטחה להם עקב החטא הקדמון, ועתה, באמצעות המשיח, זכו בחיים חדשים שבאופן פוטנציאלי עשויים להימשך לעד, אבל אפשר לאבדם שוב במוות שני [שנגרם] עקב חטאי היחיד.

אכן, הדגש הנוצרי על קדושת החיים הוא חלק בלתי נפרד מהמורשת העברית, שכבר הציגה ניגוד בולט לעמדות של העת העתיקה: הבוז הפגאני לתלאות שהחיים כופים על האדם בעבודה

---

82 דברי קיקרו: *Civitatibus autem mors ipsa poena est... debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit* [אבל למדינות המוות עצמו הוא עונש... שכן המדינה אמורה להתכונן כך שתשרוד לעולם] (Cicero, 1929, iii, 23, pp. 216-17). על האמונה ששררה בעת העתיקה, לפיה גוף פוליטי מבוסס היטב אמור להיות בן אלמוות, ראו גם אפלטון, *החוקים* 713, שם מייסדיה של *פוליס* חדשה מצווים לחקות את החלק האלמותי באדם (*hoson en hēmin athanasias enest*) (אפלטון תשכ"ה, כרך ד', 140-141).

ובלידה, התמונה מעוררת הקנאה של "החיים הקלים" של האלים, הנוהג להפקיר צאצאים לא רצויים, האמונה שחיים ללא בריאות אינם ראויים לחיותם (כך שהרופא, למשל, נחשב כמי ששגה בהבנת שליחותו כאשר הוא מאריך חיים שאינו יכול לרפא)[83] ושהתאבדות היא מחווה אצילית כדי לחמוק מחיים שנעשו לנטל. עם זאת, די להיזכר בכך שבעשרת הדברות נזכרת עבירת הרצח, בלי שום דגש מיוחד, בין כמה חטאים אחרים – אשר לפי אורח המחשבה שלנו כלל אינם יכולים להתחרות בחומרתם בפשע העליון – כדי להבין שאפילו ספר החוקים העברי, אף כי הוא קרוב אלינו הרבה יותר מכל דירוג עבירות פגאני, לא העמיד את שימור החיים כאבן הפינה של השיטה המשפטית של העם היהודי. את עמדת הביניים הזו, שתופס ספר החוקים העברי בין הפגאניות של העת העתיקה לבין כל מערכות המשפט הנוצריות והבתר־נוצריות, אפשר להסביר בעזרת האמונה העברית השמה דגש על האלמותיות הפוטנציאלית של העם, להבדיל מאלמותיותו של העולם אצל הפגאנים מצד אחד ומן האלמותיות של חיי היחיד אצל הנוצרים מצד אחר. כך או כך, אלמותיות נוצרית זו, שהוענקה ליחיד האישי המתחיל את חייו כפרט יחיד במינו בלידה על פני האדמה, הובילה לא רק לתוצאה המתבקשת של התרחבות ממדי חוסר העניין בהוויות העולם, אלא גם לגידול עצום בחשיבותם של החיים עלי אדמות. העניין הוא שלהוציא ספקולציות של כפירה וגנוסטיות, הנצרות תמיד טענה בתוקף שהחיים, גם אם כבר אין להם סוף סופי, עדיין יש להם התחלה מוגדרת. אולי החיים עלי אדמות הם רק השלב הראשון והעלוב ביותר של חיי נצח, ואף על פי כן הם חיים, וללא חיים אלה שיסתיימו במוות לא ייתכנו חיי נצח. זוהי אולי הסיבה לעובדה שאין עליה עוררין, שרק כאשר נעשתה האלמותיות של חיי היחיד לעיקר האמונה המרכזי של האנושות המערבית, כלומר, רק עם עלייתה של הנצרות, נעשו גם החיים עלי אדמות לטוב העליון של האדם.

הדגש ששמו הנוצרים על קדושת החיים טשטש בדרך כלל את ההבחנות וההבדלים ששררו בתוך חיי המעש בעת העתיקה; הם נטו לראות את העבודה, המלאכה והפעולה ככפופות במידה שווה לכורח

83 ראו אפלטון, *פוליטיאה* 8-407, שם, כרך ב׳, 272-273.

החיים בהווה. בה בעת, דגש זה עזר לשחרר את פעילות העבודה העמלנית, כלומר, את מה שהיה נחוץ כדי לקיים את התהליך הביולוגי עצמו, משמץ מהבוז שרחשו לה בעת העתיקה. הבוז הישן כלפי העבד, שזכה ליחס זה כי שירת את צרכי החיים בלבד ונכנע לכוח הכפייה של אדונו משום שרצה להישאר בחיים בכל מחיר, לא יכול היה לשרוד בעידן הנוצרי. כבר אי אפשר היה להצטרף לאפלטון ולבוז לעבד על כך שלא התאבד ובלבד שלא יכפוף עצמו לאדון, שהרי הצו להישאר בחיים ויהי מה נעשה חובה קדושה והתאבדות נחשבה גרועה מרצח. לא מהרוצח נמנעה קבורה נוצרית, אלא ממי ששלח יד בנפשו.

עם זאת, בניגוד למה שניסו כמה פרשנים מודרניים לקרוא אל תוך המקורות הנוצריים, אין בברית החדשה או בכתביהם של נוצרים קדם־מודרניים שום סימנים להאדרה המודרנית של העבודה העמלנית. אצל פאולוס, שכונה "השליח של העבודה",[84] לא היה שמץ מזה, והקטעים הבודדים שעליהם מבוססת טענה זו מופנים אל אלה שמתוך עצלות "אכלו את לחמם של אחרים" או ממליצים על עבודה כאמצעי טוב להישמר מצרות, כלומר מחזקים את הציווי הכללי על חיים פרטיים לגמרי ומזהירים מפני פעילויות פוליטיות.[85] רלוונטית אף יותר העובדה שבפילוסופיה נוצרית מאוחרת יותר, ובייחוד אצל תומאס אקווינס, העבודה נעשתה חובה לאלה שלא היו להם אמצעים אחרים להתקיים, והחובה לא היתה לעבוד אלא להישאר בחיים; אם מישהו הצליח לספק את צרכיו בקיבוץ נדבות, אדרבא ואדרבא. כל מי שיקרא את המקורות ללא הדעות הקדומות המודרניות המצדדות בעבודה, יופתע לגלות עד כמה מיעטו אבות

---

84 על ידי הדומיניקני ברנאר אלו (Allo 1914). בין אלה הטוענים שהאדרת העבודה המודרנית היא נוצרית במקורה, אפשר לציין את Brone and Henry 1937 (בצרפת) ו־ Müller 1912 (בגרמניה). ז׳ק לקרק מלוּבֶן, שתרם לפילוסופיה של העבודה את אחד החיבורים המשובחים והמעניינים ביותר (בחלק הרביעי של ספרו *שיעורים על הזכות הטבעית*, שכותרתו "עבודה, רכוש" [Leclercq 1946]), תיקן לא מזמן את הפירוש המוטעה הזה למקורות הנוצריים: "הנצרות לא חוללה שינוי גדול בהערכת העבודה", וביצירתו של אקווינס "מושג העבודה אינו מופיע אלא באורח מקרי" (שם, 61-62).

85 אגרת ראשונה אל התסלוניקים ד: 9-12, אגרת שנייה אל התסלוניקים ג: 8-12.

הכנסייה לנצל אפילו את ההזדמנות הברורה להצדיק את העבודה כעונש על החטא הקדמון. תומאס, למשל, אינו מהסס ללכת בעקבות אריסטו ולא התנ"ך בעניין זה, ולקבוע כי "רק הכורח להישאר בחיים מחייב לעסוק בעבודת כפיים".[86] לדידו עבודה היא דרכו של הטבע לקיים את המין האנושי, ומכאן הוא מסיק שאין כל הכרח שכל בני האדם ירוויחו את לחמם בזיעת אפם, אלא שזהו דווקא מוצא אחרון ונואש כדי לפתור את הבעיה או למלא את החובה.[87] אפילו השימוש בעבודה כאמצעי להישמר מפני סכנות הבטלה אינו תגלית נוצרית חדשה, אלא היה שגור כבר במוסר הרומי. לבסוף, גם השימוש התכוף של הנוצרים בעינויי הבשר ובסיגוף הגוף, שבמסגרתו מילאה לעתים העבודה, בייחוד במנזרים, אותו תפקיד שמילאו תרגילים מכאיבים וצורות אחרות של עינוי עצמי, עלה בקנה אחד עם האמונות הנושנות בדבר אופייה של פעילות העבודה העמלנית.[88]

הסיבה לכך שהנצרות, למרות התעקשותה על קדושת החיים ועל החובה להישאר בחיים, מעולם לא פיתחה פילוסופיית עבודה פוזיטיבית, נעוצה בקדימות הבלתי מעורערת שניתנה לחיי העיון על פני כל סוגי הפעילות האנושית. *Vita contemplative simpliciter melior est quam vita active* ("חיי העיון פשוט טובים יותר מחיי המעש", ויהיו אשר יהיו המעלות של חיים פעילים, המעלות של חיים

---

86 *Sola enim necessitas victus cogit manibus operari* (Aquinas 1957, iii, 135)

87 Aquinas 1966 vol. 47, pp. 155-164; 171-175

88 בכללי המנזר, במיוחד ב־*ora et labora* [תפילה ועבודה] של בנדיקטוס, העבודה מומלצת [כאמצעי] נגד פיתויי הגוף הבטל (ראו במיוחד Benedict 1952, ch. 48). במה שמכונה המדריך של אוגוסטינוס (*Epistolae* 211) העבודה נחשבת כחוק טבע, לא כעונש על חטא. אוגוסטינוס ממליץ על עבודת כפיים – הוא משתמש במלים *opera* ו־*labor* כניגודים נרדפים ל־*otium* [בטלה] – משלושה טעמים: היא עוזרת להיאבק בפיתויי הבטלה; היא עוזרת למנזרים למלא את חובת הצדקה כלפי העניים; והיא נוחה לעיון מפני שאינה טורדת שלא לצורך את הרוח כמו עיסוקים אחרים, למשל קניית טובין ומכירתם. על תפקיד העבודה במנזרים, השוו Delaruelle 1948. מעבר לשיקולים צורניים אלה, אופייני למדי שהמתבודדים של פור־רויאל [Solitaires de Port-Royal] חשבו מיד על עבודה כאשר חיפשו אחר אמצעי ענישה שיהיה יעיל באמת (Fèbre 1948).

המוקדשים לעיון "חזקות ומשפיעות יותר".[89] אמנם קשה למצוא זכר לאמונה הזו בתורתו של ישו מנצרת, ואת התקבלותה יש לייחס ללא ספק להשפעת הפילוסופיה היוונית; אבל גם אילו נותרה הפילוסופיה של ימי הביניים קרובה יותר לרוח ספרי הבשורה, היא היתה מתקשה למצוא שם נימוק להאדרת העבודה.[90] הפעילות היחידה שישו מנצרת ממליץ עליה בדרשותיו היא הפעולה, והכושר האנושי היחיד שהוא מדגיש הוא הכושר "לחולל נסים".

כך או כך, העידן המודרני המשיך להתנהל תחת ההנחה שהחיים, ולא העולם, הם הטוב העליון של האדם; גם ברביזיות ובביקורות הנועזות והרדיקליות ביותר על אמונות ומושגים מסורתיים, העידן המודרני מעולם לא העלה על דעתו לקרוא תיגר על ההיפוך היסודי הזה שהנצרות הביאה אל העולם העתיק הגווע. הוגי המודרניות, ולא משנה כמה רהוטים ומודעים היו במתקפותיהם על המסורת, הקנו לקדימות החיים על פני כל דבר אחר מעמד של "אמת ברורה מאליה", ובתור שכזו היא מוסיפה להתקיים אפילו בעולם של ימינו, שכבר החל להותיר מאחור את העידן המודרני כולו ולהחליף את חברת העבודה בחברה של בעלי משרות. אבל אף שאפשר להעלות על הדעת שההתפתחות שבאה בעקבות גילוי הנקודה הארכימדית היתה יכולה להתקדם בכיוון אחר לגמרי אילו התרחשה 1,700 שנים קודם לכן, כאשר הטוב העליון של האדם היה עדיין העולם ולא החיים, בשום אופן אין להסיק מכך שעודנו חיים בעולם נוצרי. שכן מה שחשוב כיום אינו אלמותיות החיים אלא [ההנחה] שהחיים הם הטוב העליון. ואף שהנחה זו היא אכן נוצרית במקורה, היא אינה אלא אחת

---

89 Aquinas 1934, ii. 2. 182. 1, 2. תומאס, העומד בתוקף על עליונותם המוחלטת של חיי העיון, מבטא הבדל אופייני בינו לבין אוגוסטינוס, הממליץ על "אינקוויזיציה או גילוי האמת, כך שמישהו יוכל להפיק מכך רווח" (*inquisition, aut invention veritatis: ut in ea quisque proficiat*; Augustine 1948, 495), אבל אין זה אלא ההבדל בין הוגה נוצרי שעוצב על ידי הפילוסופיה היוונית לבין הוגה נוצרי אחר, שעוצב על ידי הפילוסופיה הרומית.

90 ספרי הבשורות עוסקים ברוע של הקניינים הארציים ולא בשבחי העבודה או העובדים (ראו במיוחד מתי ו: 19-32, יט: 21-24; מרקוס ד: 19; לוקאס ו: 20-34, יח: 22-25; מעשי השליחים ד: 32-35).

הנסיבות החשובות שנלוו לאמונה הנוצרית. יותר מכך, גם אם נתעלם מפרטי הדוגמה הנוצרית ונתייחס רק להלך הרוח הכללי של הנצרות, שעיקרו בחשיבותה של האמונה, ברור שלא ייתכן דבר מזיק יותר לרוח זו מרוח החשד וחוסר האמון של העידן המודרני. ודאי, בשום מקום לא הוכיח הספק הקרטזיאני את יעילותו באופן הרה אסון וחסר תקנה יותר מאשר בתחום האמונה הדתית, לשם הכניסו אותו פסקל וקירקגור, שני ההוגים הדתיים הגדולים ביותר של העידן המודרני (שכן מה שחתר תחת האמונה הנוצרית לא היו האתאיזם של המאה ה־18 או המטריאליזם של המאה ה־19 – לעתים קרובות הטיעונים שלהם וולגריים ובדרך כלל קל לתיאולוגיה המסורתית להפריכם – אלא דווקא העניין רווי הספקות בגאולת הנפש שגילו אנשים דתיים באמת, שבעיניהם נעשו התוכן וההבטחה הנוצריים המסורתיים ל"אבסורדיים").

כשם שאיננו יודעים מה היה קורה אילו היתה הנקודה הארכימדית מתגלה לפני עליית הנצרות, כך גם אין לנו דרך לבדוק מה היה עולה בגורלה של הנצרות אלמלא קטע האירוע הזה את ההתעוררות הגדולה של הרנסאנס. עד גלילאו, עדיין נדמה היה שכל הדרכים פתוחות. אם נשוב במחשבתנו לליאונרדו, בהחלט אפשר לשער שמהפכה טכנית כלשהי היתה מגיעה בכל מקרה באיזשהו שלב של התפתחות האנושות. ייתכן מאוד שהדבר היה מוביל לתעופה, למימוש אחד מחלומותיו העתיקים והעיקשים ביותר של האדם, אבל קשה להאמין שהיה בכך כדי לסלול את הדרך אל היקום; אפשר שמהמהפכה הטכנית היתה מחוללת את איחוד כדור הארץ, אבל אין זה סביר שהיתה מחוללת את הטרנספורמציה של חומר לאנרגיה ואת הפריצה אל היקום המיקרוסקופי. הדבר היחיד שאפשר לקבוע בבטחה הוא שההצטרפות של הפיכת [יחס הקדימות] בין עשייה לעיון אל ההיפוך המוקדם יותר בין החיים והעולם נעשתה נקודת המוצא של כל ההתפתחות המודרנית. רק משאיבדו חיי המעש את נקודת הייחוס שלהם בחיי העיון הם היו יכולים להיעשות לחיים פעילים במובן המלא של המילה; ורק מפני שחיים פעילים אלה נותרו כבולים לחיים בתור נקודת הייחוס היחידה שלהם יכלו החיים כשלעצמם, חילוף החומרים העמלני של האדם עם הטבע, להיעשות פעילים ולגולל את מלוא פוריותם.

ניצחון החיה־העובדת לעולם לא היה שלם אם תהליך החילון, אובדן האמונה המודרני שהיה תוצאה בלתי נמנעת של הספק הקרטזיאני, לא היה שולל מחיי היחיד את האלמותיות שלהם, או לפחות את האמונה הוודאית באלמותיות. חיי היחיד נעשו שוב בני תמותה – לא פחות מכפי שהיו בעת העתיקה – והעולם היה יציב אף פחות, קבוע פחות, עולם שקשה יותר לסמוך עליו, מכפי שהיה בתקופה הנוצרית. כשהאדם המודרני איבד את הביטחון בעולם הבא, הוא הושלך בחזרה אל תוך עצמו, לא אל העולם; לא רק שלא האמין שהעולם עשוי להיות אלמותי באופן פוטנציאלי, הוא אפילו לא היה בטוח שהעולם ממשי. וגם כאשר הניח בכל זאת שהוא ממשי, באופטימיות נטולת הביקורת והשאננה־למראה של מדע המתפתח בקביעות, הוא הרחיק עצמו מכדור הארץ לנקודה מרוחקת בהרבה מכפי שהרחיקה אותו איזושהי התרחקות נוצרית מהוויות העולם הזה. תהא אשר תהא משמעות המילה "חילוני" בשימושה כיום, מבחינה היסטורית אין שום אפשרות לזהות בינה לבין עולמיות; האדם המודרני, לפחות, לא זכה בעולם הזה כאשר איבד את העולם הבא, ואם לדייק הוא גם לא זכה בחיים; הוא נהדף בחזרה אליהם, הושלך לפנימיות הסגורה של ההתבוננות פנימה, שם היה בידו לחוות לכל היותר את התהליכים הריקים של חישובי השכל, המשחקים שלו עם עצמו. התכנים היחידים שנותרו היו התאוות והתשוקות, הדחפים חסרי המובן של גופו, שאותם פירש בטעות כרגשות וקבע שהם "לא הגיוניים" מאחר שהתברר לו שאינו יכול "לחשוב" איתם, כלומר לחשב אותם. עכשיו הדבר היחיד שהיה לו פוטנציאל להיות אלמותי – אלמותי כמו הגוף הפוליטי בעת העתיקה וכמו חיי היחיד בימי הביניים – היה החיים עצמם, כלומר תהליך החיים של המין האנושי, שעשוי להימשך לעד.

ראינו קודם לכן כי מה שבא לידי ביטוי עז עם עלייתה של החברה היה בסופו של דבר חייו של המין האנושי. מבחינה תיאורטית, נקודת המפנה במעבר מן ההתעקשות של ראשית העידן המודרני על החיים ה"אגואיסטיים" של היחיד לדגש המאוחר יותר על חיים "חברתיים" ועל "אדם מחוברת" (מרקס) הגיעה כשמרקס שינה את התפיסה הגסה יותר של הכלכלה הקלאסית, שלפיה כל בני האדם, כשהם כבר פועלים,

פועלים מטעמים של אינטרס־עצמי, לתפיסה בדבר כוחות (forces) של אינטרסים המחלחלים במעמדות החברה, מניעים ומכוונים אותם, ודרך העימותים ביניהם מכוונים את החברה כמכלול. האנושות המחוברתת היא אותו מצב של החברה שבו שולט רק אינטרס אחד, והסובייקט של האינטרס הזה הוא המעמדות [החברתיים] או המין האנושי, אבל לא האדם וגם לא בני האדם. הנקודה העיקרית היא שמרגע זה ואילך נעלם ממעשיהם של בני האדם אפילו השריד האחרון לפעולה – המניע המובלע באינטרס העצמי. מה שנותר היה "כוח טבעי", כוחו של תהליך החיים עצמו, שכל בני האדם וכל הפעילויות האנושיות היו כפופים לו באורח שווה ("תהליך המחשבה עצמו הוא תהליך טבעי")[91] ומטרתו היחידה, אם יש לו בכלל מטרה, היא הישרדות המין הטבעי "אדם". אף אחת מן הכשירויות הגבוהות של האדם לא היתה נחוצה עוד כדי לקשור את חיי היחיד בחיי המין האנושי; חיי היחיד נעשו לחלק מתהליך החיים, וכל שנדרש היה לעבוד, להבטיח את ההמשכיות של חיי היחיד ושל חיי משפחתו. מה שלא נדרש, מה שלא היה הכרחי לחילוף החומרים בין החיים לטבע, היה מיותר, או שאפשר היה להצדיקו רק באמצעות התייחסות להבדלים המיוחדים המבחינים בין החיים האנושיים לבין חייהן של חיות אחרות – כך שאפשר היה לחשוב שמילטון, למשל, כתב את *גן העדן האבוד* מאותן סיבות ומתוך דחפים דומים לאלה שגורמים לתולעי המשי לייצר משי.

אם נשווה את העולם המודרני לעולם העבר, אובדן הניסיון האנושי הכרוך בהתפתחות זו בולט להפליא. אין מדובר רק – ואפילו לא בעיקר – בעיון, שהפך להתנסות חסרת כל משמעות. המחשבה עצמה, כאשר הפכה ל"חישוב של המסקנות", נעשתה לתפקוד של המוח, והתוצאה היא שמתברר כי מכשירים אלקטרוניים ממלאים את התפקודים האלה בצורה טובה בהרבה מכפי שאנו נוכל אי פעם. במהרה נתפסה הפעולה – ועודנה נתפסת – כמעט אך ורק במונחים של עשייה ושל מלאכת יצירה, אלא שהעשייה, הודות לעולמיותה ולאדישות האינהרנטית שלה לחיים, נתפסה עתה כלא יותר מאשר עוד צורה של עבודה, תפקוד מורכב יותר מתהליך החיים אבל לא מסתורי ממנו.

בינתיים התברר שאנחנו פיקחים מספיק כדי למצוא דרכים להקל

---

91 מרקס במכתב לקוגלמן (Kugelmann), יולי **1868**.

על עמל החיים ויגיעתם, עד למידה שבה סילוק העבודה מטווח הפעילויות האנושיות כבר אינו יכול להיחשב כאוטופי. שכן אפילו כיום, 'עבודה' היא מילה נשגבת מדי, יומרנית מדי, ל[תיאור] מה שאנו עושים, או חושבים שאנו עושים, בעולם שאנו חיים בו. השלב האחרון של חברת העבודה, חברת בעלי המשרות, תובע מחבריו תפקוד אוטומטי לגמרי, כאילו חיי היחיד שקעו למעשה בתהליך החיים החובק־כל של המין הטבעי וההחלטה הפעילה היחידה שעדיין נדרשת מהיחיד היא היכן להרפות, אם אפשר לומר זאת כך, לזנוח את האינדיבידואליות שלו, את כאב החיים ויגיעתם, שאותם חשים עדיין באופן אינדיבידואלי, לוותר ולשקוע במעין התנהגות תפקודית קהה, "מסוממת". הבעיה בתיאוריות הביהביוריסטיות המודרניות אינה שהן שגויות אלא שהן עלולות להיעשות אמיתיות, שהן למעשה ההמשגה הטובה ביותר שתיתכן לכמה מגמות ברורות השוררות בחברה המודרנית. ייתכן מאוד שהעידן המודרני, שהחל בהתפרצות כה מבטיחה וחסרת תקדים של פעילות אנושית, יסתיים בפסיביות העקרה והממיתה ביותר שידעה ההיסטוריה.

אבל ישנם אותות אזהרה אחרים, חמורים בהרבה, המעידים על האפשרות שהאדם מוכן ומזומן – ולמעשה הוא כבר קרוב מאוד – להתפתח ולהיעשות לאותו מין של בעל חיים שממנו, כך הוא מדמיין מאז דארווין, הוא בא. אם, לסיכום דברינו, נחזור שוב אל תגלית הנקודה הארכימדית וניישם אותה, בניגוד לאזהרתו של קפקא, על האדם עצמו ועל מה שהוא עושה על פני הארץ הזאת, יתברר באחת שכל הפעילויות שלו, אם נשקיף עליהן מנקודת מבט מרוחקת דיה ביקום, לא תופענה כלל כפעילויות אלא כתהליכים, כך שההצטיידות המודרנית במכוניות תופיע, כפי שניסח זאת לאחרונה מדען אחד, כתהליך של מוטציה ביולוגית שבה גופים אנושיים מתחילים להתכסות בהדרגה בשריוני פלדה. לדידו של המשקיף מן היקום, המוטציה הזאת לא תהיה מסתורית יותר או פחות מהמוטציה המתרחשת עתה לנגד עינינו באורגניזמים החיים הקטנים שלחמנו בהם באמצעות אנטיביוטיקה ואילו הם פיתחו באופן מסתורי זנים חדשים כדי להתנגד לנו. די להתבונן במטפורות השולטות כיום במחשבה המדעית כדי לראות לאיזה עומק השתרש השימוש הזה בנקודה הארכימדית נגד עצמנו. הסיבה לכך שמדענים יכולים לספר לנו על ה"חיים" באטום – שם לכאורה כל רכיב "חופשי"

להתנהג כרצונו והחוקים השולטים בתנועות אלה הם אותם חוקים סטטיסטיים אשר, לפי מדעני החברה, שולטים בהתנהגות האנושית וגורמים לַרבים להתנהג כפי שהם מוכרחים להתנהג, ולא משנה עד כמה נדמה לנו שהרכיב האינדיבידואלי "חופשי" בבחירות שלו – במלים אחרות, הסיבה לכך שהתנהגות הרכיב הקטן לאינסוף דומה בתבניתה לא רק להתנהגות מערכת השמש כפי שזו נראית לנו אלא גם לתבניות החיים וההתנהגות בחברה האנושית – היא, כמובן, שאנו מסתכלים על החברה הזו וחיים בתוכה כאילו היינו מרוחקים מן הקיום האנושי שלנו לא פחות מכפי שאנו רחוקים מהקטן לאינסוף ומהגדול לאין שיעור, שגם אילו אפשר היה לתפוס אותם בעזרת המכשירים המשוכללים ביותר, הם רחוקים מכדי שנוכל להתנסות בהם.

מיותר לומר, אך דבר זה אין פירושו שהאדם המודרני איבד את הכשירויות שלו או שהוא עומד לאבדן. לא משנה מה יאמרו לנו הסוציולוגיה, הפסיכולוגיה והאנתרופולוגיה על "החיה החברתית" – בני האדם ממשיכים לעשות, ליצור ולבנות, אף שכשירויות אלה מוגבלות במידה גוברת ליכולותיו של האמן, כך שחוויות העולמיות הנלוות להן חומקות במידה גוברת מטווח ההתנסות האנושית הרגילה.[92]

בדומה לזה, הכושר לפעולה, לפחות במובן של שחרור תהליכים ממוסרותיהם, עדיין מצוי אתנו, אף כי הוא נעשה לזכות יתר בלעדית של המדענים, שהרחיבו את תחום העניינים האנושיים עד כדי כך שמחקו את קו החלוקה המגונן, שדורות רבים כבדוהו, בין הטבע לעולם האנושי. לאור הישגים כאלה, שזה מאות שנים מתבצעים באין רואה בדממת המעבדות, דומה שאין ראוי מכך שמעשיהם התבררו בסופו של דבר כבעלי ערך חדשותי ומשמעות פוליטית גדולים מאלה של המעשים הדיפלומטיים והאדמיניסטרטיביים של רוב אלה הקרויים מדינאים. אין

92 עולמיות אינהרנטית זו של האמן אינה משתנה, כמובן, אם "אמנות לא־אובייקטית" מחליפה את הייצוג של דברים; הבלבול בין ה"אי־אובייקטיות" הזאת לבין סובייקטיביות, שבה האמן מרגיש שהוא נקרא "לבטא את עצמו", את תחושותיו הסובייקטיביות, הוא סימן ההיכר של שרלטנים, לא של אמנים. האמן, ויהא צייר או פסל או משורר או מוסיקאי, מייצר חפצים עולמיים, וליצירת החפצים שלו אין שום דבר במשותף עם פרקטיקת הביטוי (expression), שהיא מפוקפקת מאוד ונודאי שאינה אמנותית כלל. אמנות אקספרסיוניסטית – ולא אמנות מופשטת – היא סתירה מושגית.

ספק שיש מידה של אירוניה בכך שאותם אנשים שדעת הקהל התייחסה אליהם תמיד בתור החברים הפחות מעשיים והפחות פוליטיים בחברה התגלו בתור היחידים שעדיין יודעים כיצד לפעול ואיך לפעול בתיאום. שכן המוסדות הראשונים שלהם, שאותם ייסדו במאה ה־17 למען כיבוש הטבע ובמסגרתם פיתחו אמות מידה מוסריות משלהם וקוד כבוד משלהם, לא רק שרדו את כל תהפוכות העידן המודרני אלא נעשו לאחת הקבוצות בעלות היכולת הגדולה ביותר בכל הזמנים לייצר כוח. אבל פעולתם של המדענים, באשר היא פועלת אל תוך הטבע מנקודת מבטו של היקום ולא אל תוך רשתות היחסים האנושיים, חסרה את אופייה המגלה של הפעולה וגם את היכולת לייצר סיפורים ולהיעשות היסטורית, שתי תכונות המכוננות יחדיו את אותו מקור עצמו שממנו בוקעת המשמעותיות אל הקיום האנושי ומאירה אותו. בהיבט הזה, שהוא החשוב ביותר מבחינה אקזיסטנציאלית, נעשתה גם הפעולה לחוויה השמורה למעטים ששפר חלקם, וייתכן מאוד שאותם מעטים שעדיין יודעים מה פירושה של פעולה הם מעטים אף יותר מהאמנים, והחוויה שלהם נדירה אף יותר מההתנסות האמיתית בעולם ומן האהבה לעולם.

לבסוף, המחשבה – שבעקבות המסורת הקדם־מודרנית והמודרנית גם יחד התעלמנו ממנה בדיון המחודש שלנו בחיי המעש – עדיין אפשרית, וללא ספק אקטואלית, בכל מקום שבו חיים בני אדם בתנאים של חירות פוליטית. לרוע המזל, ובניגוד למה שמניחים היום ביחס לעצמאותם של ההוגים במגדל השן הידוע, אף כשירות אנושית אחרת אינה פגיעה כל כך, ולמעשה בתנאי רודנות קל בהרבה לפעול מאשר לחשוב. תמיד הנחנו, אולי בטעות, שהמחשבה כהתנסות חיה מוכרת רק למעטים. אולי אין זה יומרני להאמין שמעטים אלה לא התמעטו עוד יותר בימינו. אולי אין זה רלוונטי, או רלוונטי במידה מוגבלת, לעתיד העולם; אולם אין זה בלתי רלוונטי לעתידו של האדם. שהרי אם לא נחיל על הפעילויות השונות של חיי המעש שום מבחן זולת חווית הפעילות, שום מידה זולת היקף הפעילות עצמה, ייתכן מאוד שהחשיבה כשלעצמה תעלה על כולן. כל מי שיש לו ניסיון כלשהו בעניין זה יֵדע כמה צדק קאטו כאשר אמר: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* – "לעולם אין הוא פעיל יותר מאשר בשעה שאינו עושה דבר, לעולם אין הוא בודד פחות מאשר בשעה שהוא לבדו".

Allo, Bernard, 1914. *Le travail d'après St Paul* (Paris: P. Lethielleux).
St. Ambrosius (Bishop of Milan), 2001. *De Officiis*, ed. Ivor J. Davidson (Oxford: Oxford University Press).
Anders, Günter, 1956. *Die Antiquiertheit des Menschen* (München: C.H. Beck).
Aquinas, Thomas, 1957. *Summa contra Gentiles*, trans., intro., and notes by Pegis, A.C., Anderson, J.F., Bourke, V.J., O'Neil, C.J. (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
----------, 1966. *Summa Theologiae*, trans., intro., notes, appendices and glossary by Aumann, J., O.P. (London: Blackfriars).
----------, 1995. "Commentary on the Psalms of David," trans. Rzeczkowski, M., in *The Gifts of the Spirit: Selected Spiritual Writings*, ed. Ashley, B. (Hyke Park, N.Y.: New City Press), pp. 95-133.
Arendt, Hannah, 1953. "Ideology and Terror: A Novel Form of Government," *Review of Politics*, vol. 15, no. 3 (Jul. 1953), pp. 303-327.
----------, 1958. "Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution," *Journal of Politics*, vol. 20, no. 1 (Feb. 1958) pp. 5-43.
----------, 1955. *Men in Dark Times* (New York: Harcourt, Brace & World).
----------, 1961. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (London: Faber and Faber).
----------, 1963. *On Revolution* (London: Faber and Faber).
----------, 1970. *On Violence* (San Diego: Harcourt, Brace).
----------, 1978. *The Life of the Mind* (London: Secker & Warburg).
----------, 1996. *Love and Saint Augustine*, ed. with an interpretative essay by Scott, J.V. and Stark, J.C. (Chicago: University of Chicago Press).
----------, 1997 [1956]. *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, trans. Winston, R. and Winston, C. (Baltimore: The Johns Hopkins University Press with the Leo Baeck Institute).
Aristotle, 1927. *The Works of Aristotle. Vol. VII: Problemata*, trans. Foster, E.S., ed. Ross, W.D. (Oxford: Clarendon Press).
----------, 1941. *The Basic Work of Aristotle,* ed. with intro. by McKenon, R. (New York: Random House).
----------, 1999. *Politics. Books V and VI,* trans. with a commentary by Keyt, D. (New York: Oxford University Press).

----------, 2013. *Eudemian ethics*, trans. and ed. by Inwood, B. and Woolf, R. (Cambridge: Cambridge University Press).
Ashley, W.J., 1931 [1906]. *An Introduction to English Economic History and Theory* (New York: G. P. Putnam's Sons, London: Longmans, Green, and Co.).
Ashley, W.N., 1941. *The Theory of Natural Slavery, according to Aristotle and St. Thomas* (Dissertation, University de Notre Dame, Indiana).
St. Augustine, 1948. "The City of God," in *Basic Writings of Saint Augustine*, Vol. 2 Part 1, trans. Dods, M., assisted by Wilson, G. and Smith, J.J. (New York: Random House).
----------, 2003. *Letters 100-155*, Vol. II/2, trans. and notes by Teske, R., ed. by Ramsey, B. (New York: New City Press).
Barrow, R.H., 1928. *Slavery in the Roman Empire* (London: Methuen).
Bell, Daniel, 1956. *Work and Its Discontents* (Boston: Beacon Press).
St. Benedict, 1952. *The Rule of Saint Benedict, in Latin and English*, trans. and ed. by McCann, P. J. (London: Burns Oates).
Bentham, Jeremy, 1948 [1780]. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (New York: Hafner Pub. Co.).
Bergson, Henri, 1948 [1907]. *L'évolution créatrice* (Paris: Presses Universitaires De France).
Berth, Edouard, 1914. *Les mefaits des Intellectuels*, (Paris: M. Riviere).
Borne, Étienne and Henry, François, 1937 [1924]. *Le travail et l'homme* (Paris: Desclée de Brouwer).
Brizon, Pierre, 1926. *Histoire du travail et des travailleurs* (Bruxelles: Édition de l'Églantine).
Brochard, Victor C.L. and Delbos, Victor, 1912. *Études de philosophie ancienne et de philosophie modern* (Paris: F. Alcan).
Bronowski, Jacob, 1956. "Science and Human Values," *Nation*, December 29 1956.
Bücher, Karl, 1924 [1896]. *Arbeit und Rhythmus* (6th edition) (Leipzig: Emmanuel Reiniche).
Burckhardt, Jacob, 1977. *Griechische Kulturgeschichte* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag).
Burtt, E.A., 1932. *Metaphysical Foundations of Modern Science* (New York: Anchor Books).
Capelle, Carl, 1889. *Vollständiges Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden* (Hannover: Hahnsche Buchhandlung).
Cassirer, Ernst, 1953. *Einstein's Theory of Relativity* (London: Dover Publications).

Chenu, M.D., 1955. *Pour une théologie du travail* (Paris: Éditions du Seuil).

Chroust, Anton-Hermann, 1947. "The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages," *Review of Politics*, vol. 9, no. 4 (Oct. 1947), pp. 423-452.

Cicero, Marcus Tullius, 1929. *On the Commonwealth*, trans. and intro. by Sabine, G.H., and Smith S.B. (Columbus, Ohio: Ohio University Press).

Cicero, 1961. "The Speech Concerning the Response of the Soothsayers," in *Cicero: The Speeches*, trans. by Watts, N.H. (London and Massachusetts: William Heinmann Ltd. and Harvard University Press), pp. 312-401.

Cleeton, G.W., 1949. *Making Work Human* (Ohio: The Antioch Press).

Constant, Benjamin, 1861 [1819]. "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes," in *Course de politique constitutionnelle* (Paris: Librarie de Guillaumin).

Cornford, F.M., 1950. "Plato's Commonwealth," in *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, ed. by Guthrie, W.K.C. (New York: Cambridge University Press), pp.47-67.

Dautry, Jean. 1955. "La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier," *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. LII, no. 1 (Jan.-Mar. 1955).

de Coulanges, Fustel, 1956. *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws and Institution of Greece and Rome* (New York: Doubleday Anchor Books).

Delaruelle, Étienne, 1948. "Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9 siècle," *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. XLI, no. 1 (1948).

De Man, Hendrik, 1927. *Der Kampf um die Arbeitsfreude* (Jena: Diederichs).

Descartes, René, 1911. *Philosophical Works*, trans. by Haldane, E.S. and Ross, G.R.T. (London: Cambridge University Press).

----------, 1937. "La recherché de la vérité par la lumièr naturelle," in *Oeuvres et lettres* (Paris: Pléiade).

Diebold, John, 1952. *Automation: The Advent of the Automatic Factory* (New York: Van Nostrand).

Dinesen, Isak, 1967. *Last Tales* (London: Four Square Books).

Dolléans, Édouard and Dehove, Gérard, 1955. *Histoire du travail en France, mouvement ouvrier et législation sociale: De 1919 à nos jours* (Paris: Domat-Montchrestien).

Dunkmann, Karl, 1933. *Soziologie der Arbeit* (Berlin: Marhold).
Ebeling, Heinrich, 1923. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente* (Hannover: Hahnsche Buchhandlung).
Eliade, Mircea, 1949. *Traité d'histoire des religion*s (Paris: Payot).
Else, G.F., 1936. "The Terminology of Ideas," *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. XLVII, pp. 17-55.
Endemann, Wilhelm, 1986. *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht* (Jena: Gustav Fischer).
Euripides, 1913. *Melanippe Sapiens*. *Supplementum Euripideum*, ed. by Arnim, H.V. (Bonn: A. Marcus und E. Weber).
Fèbre, Lucien, 1948. "Travail: évolution d'un mot et d'une idée," *Journal de psychologie normal et pathologique*, vol. XLI, no. 1 (Jan.-Mar. 1948).
Frank, Philipp, 1957. "Philosophical Uses of Science," *Bulletin of the Atomic Scientists*, vol. XIII, no. 4 (Apr. 1957).
Frankfort, H.A., et al., 1946. *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago: University of Chicago Press).
Freeman, Kathleen, 1948. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels*, *Fragmente der Vorsokratiker* [1903] (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
Friedmann, Georges, 1946. *Problèmes humains du machinisme industriel* (Paris: Gallimard).
----------, 1952. *Où va le travail humain?* (Paris: Gallimard).
Galilei, Galileo, 1953 [1632]. *Dialogue Concerning the two Great Systems of the World*, trans. by Salusbury, Thomas., rev., ed. and intro: Giorgio de Santillana (Chicago: University of Chicago Press).
Gehlen, Arnold, 1955 [1940]. *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Bonn: Athenäum-Verlag).
Genelli, R.P., 1952. "Facteur humain ou facteur social du travail," *Revue Française du Travail*, vol. VII, no. 1-3 (Jan.-Mar. 1952).
Gini, Corrado, 1956. *Economica lavorista problem di lavaro* (Torino: Unione tipografico-editrice torines).
Graves, Robert, 1955. *The Greek Myths* (Baltimore, Maryland: Penguin).
Grimm, Jacob & Wilhelm, 1854. *Deutsches Wörterbuch* (Leipzig: S. Hirzel).
Halbwachs, Maurice, 1913. *La classe ouvrière et les niveaux de vie* (Paris: F. Alcan).
Halévy, Élie, 1955. *The Growth of Philosophic Radicalism*, trans. by Morris, M. (Boston: Beacon Press).
Harder, Richard, 1949. *Eigenart der Griechen: eine Kultur-*

physiognomische Skizze. (Freiburg: Herder).
Heichelheim, F.M., 1938. *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (Leiden: AW Sijthoff).
Heisenberg, Werner, 1949. *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft* (Stuttgart: S. Hirzel).
----------, 1954. "Elementarteile der Materie," in Bauer, K.H., *Vom Atom zum Weltsystem* (Leipzig/Stuttgart: Alfred Kröner).
----------, 1955. *Das Naturbild der heutigen Physik* (Hamburg: Rowohlt).
Herkner, H., 1923 [1892]. "Arbeitszeit," in Elster, L., Weber, A., Wieser, F. (eds), *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Vol. 1, (Jena: Gustav Fischer), pp. 889-916.
Herzog-Hauser, Gertrud, 1952. "Ponos," in *Paulys Realencyclopädied Der Classischen Altertumwissenschaft (Pauly-Wissowa*), band. XXI (Stuttgart: Alfred Druckenmüller), pp. 2426-2428.
Hinton, R.W.K., 1956. "Was Charles I a Tyrant?," *Review of Politics*, vol. XVIII (Jan. 1956).
Hobbes, Thomas, 1839. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. 1, coll. and ed. by Sir Molesworth W. (London: John Bohn).
----------, 1998. *On the Citizen* (*De Cive*), trans. and ed. by Tuck, R. and Silverthorne, M. (Cambridge: Cambridge University Press).
Jaeger, Werner, 1945. *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*. Vols. 1-3 (Berlin: De Gruyter).
Jaspers, Karl, 1948. *Descartes und die Philosophie* (Berlin: De Gruyter).
Kant, Immanuel, 2000. "Universal Natural History and Theory of the Heavens," trans. by Palmquist, S., in *Kant's Critical Religion* (Aldershot: Ashgate).
Kautsky, Karl. 1935. *Aus der Frühzeit des Marxismus* (Prague: Orbis).
Kerényi, Karl, 1945. *Die Geburt der Helena*. (Zürich: Brill).
Kierkegaard, Søren, 1985. "Johannes Climacus or De omnibus dubitandum est," in *Philosophical Fragments*, *Johannes Climacus*, ed. and trans. by Hong, H.V. and. Hong, E.H. (Princeton: Princeton University Press).
Kluge, Friedrich, 1951. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, ed. Götze, A. (Berlin: de Gruyter).
Koyré, Alexandre, 1957. *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore and London: Johns Hopkins Press).
Lacroix, Jean, 1952. "La notion de travail," *La vie intellectuelle*, vol. 32, no. 1 (1952), pp. 4-31.
Lafleur, Laurence J., 1948. "Introduction" to Jeremy Bentham, *An*

Introduction to the Principles of Morals and Legislation (New York: Hafner Pub. Co.).

Landshut, Siegfried, 1956. "Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre," *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts-und Gesellschaftspolitik*, Vol. 1 (1956), pp. 42-55.

Leclercq, Jacques, 1937. *Leçons de Droit naturel*, IV, 2me partie : Travail, propriété (Louvain: Société d'études morales, sociales et juridiques).

Leclercq, Jean, 1950. "Vers la société basée sur le travail," *Revue du travail*, vol. LI, no 3, (Mar. 1950).

Levasseur, 1900. *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* (Paris: Arthur Rousseau).

Liesse, André, 1899. *Le travail aux points de vue scientifique industriel et social* (Paris: Guillaumin).

Lipmann, Otto, 1926. *Grundriss der Arbeitswissenschaft und Ergebnisse der arbeitswissenschaftlichen Statistik* (Jena: Gustav Fischer).

Locke, John, 1963 [1823]. "Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money," in *The Works of John Locke*, Vol. V (Darmstadt: Scientia Verlag), pp. 3-205.

Loening, Edgar, 1890. "Arbeitsvertag," in Elster, L., Weber, A., Wieser, F. (eds), *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Vol.1, (Jena: Gustav Fischer).

Luther, Martin D., 1867. *Christliche Lehren auf alle Tage im Jahre: Auserlesene Stellen aus seinen sämmtlichen Schriften* (Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses).

Machiavelli, Niccolo, 1932. *The Discourses*, ed. with an intr. by Crick, B., trans. Walker, L.J., rev. by Richardson, B. (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books).

Marshall, Alfred, 1916 [1890]. *Principles of Economics: An Introductory Volume*, 7th edition (London: Macmillan).

Marx, Karl, 1936. *Capital: a Critique of Political Economy*, trans. from the 3rd German ed. by Moore S,. and Aveling, E.; ed. by Engels, F.; rev. and amplified according to the 4th German edition by Untermann, E. (New York: Modern Library).

----------, 1951. *Theories of Surplus Value* (London: Lawrence & Wishart).

Marx, Karl, and Engels, Friedrich, 1933. *Gesamtausgabe* (Zürich).

----------, 1962. *Selected Works* (Moscow: Foreign Language Publishing House).

Meyer, Eduard, 1910. "Die Sklaverei im Altertum," in *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte*

des Altertums, Vol. 1. (Halle: Niemeyer), pp. 169-212.
Müller, Karl, 1912. *Die Arbeit: Nach den moral-philosophischen Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin* (Stans: Hans von Matt).
Myrdal, Gunnar, 1953. *The Political Element in the Development of Economic Theory* (London: Routledge and Kegan Paul).
Nattermann, J.C., 1955. *Die moderne Arbeit soziologisch und theologisch betrachtet* (Bayern: Holzmann).
Naville, Pierre, 1954. *La Vie de travail et ses problèmes* (Paris: Colin).
Neurath, Otto, 1915. "Beiträge zur Geschichte des Opera Servilia," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. XLI, No. 2 (1915).
Newton, Isaac, 1962. *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy,* ed. by Crawford, R. T., Motte, A. and Cajori, F. (Berkeley: University of California Press).
Nitti, F. 1895. "Le travail humain et ses lois," *La Revue internationale de sociologie*, 3e année, nos 11 et 12, nov. et déc. 1895.
Oakeshott, Michael, 1960. "Introduction," in Thomas Hobbes, *Leviathan: or, The matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil* (Oxford; Basil Blackwell).
O'Brien, Geroge, 1920. *An Essay on Medieval Economic Teaching* (New York: Burt Franklin).
Onians, R.B., 1954. *The Origins of European Thought* (Cambridge: Cambridge University Press).
Paine, Thomas, 1776. *Common Sense* (Philadelphia: W. & T. Bradford).
Park, M.E., 1921. *The Plebs in Cicero's Day* (Cambridge, Mass.: The Cosmos Press).
Pindar, 1976. *The Odes of Pindar*, trans. by Lattimore, R. (Chicago: the university of Chicago Press).
Plutarch, 1975. *The Roman Questions of Plutarch*, trans. by Rose, H.J. (New York: Erno Press).
Proudhon, Pierre-Joseph, 1997 [1862]. *Théorie de la propriété* (Montréal-Paris: L'Harmattan).
Riesman, David, 1950. *The Lonely Crowd* (New Haven: Yale University Press).
Rilke, Rainer Maria, 1950 [1926]. *Aus Taschen-Büchern und Merk-Blättern* (Leipzig: Insel).
Russell, Bertrand, 1918. "A Free Man Worship," in *Mysticism and Logic, and Other Essays* (London : G. Allen & Unwin), pp. 47-57.
Schachermeyr, Fritz, 1953. "La formation de la cité greque," *Diògene*, no. 4 (1936), pp. 22-39.
Schelsky, Helmut, 1955. *Arbeiterjugend gestern und heute* (Dissertation,

Heidelberg Universiry, Heidelberg).
Schlaifer, Robert, 1936. "Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle," *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. XLVII (1936).
Schlatter, Richard, 1951. *Private Property: The History of an Idea* (New Jersey: Rutgers University Press).
Schopp, Joseph, 1935. *Das deutsche Arbeitslied* (Dissertation, Heidelberg Universiry, Heidelberg).
Schrödinger, Erwin, 1952. *Science and Humanism* (London: Cambridge University Press).
Schuhl, P.M., 1947. *Machinisme et philosophie* (Paris: Presses universitaires de France).
Schulze-Delitzsch, Hermann, 1863. "Die Arbeit," in *Capitel zu einem deutschen Arbeiterkatechismus* (Leipzig: Keil), pp. 3-20.
Sewall, Hannah R., 1901. "The Theory of Value before Adam Smith," in *Publications of the American Economic Association*, 3rd Series, vol. II., no. 3, August 1901, pp. 1-128.
Simon, Yves René Marie, 1934. *Trois leçons sur le travail* (Paris: Tequi).
Slater, Thomas, 1901. "Value in Moral Theology and Political Economy," in *The Irish Ecclesiastical Record*, Ser. 4, vol. X, (Sept. 1901), pp. 193-204.
Smith, Adam, 2009. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vols. iv-v (New York: Classic House Books).
Soboul, A., 1955. "Problèmes de travail en l'an II," *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. LII, no. 1 (Jan.-Mar. 1955).
Sorel, Georges, 1935. *D'Aristote à Marx* (*L'ancienne et la nouvelle métaphysique)* (Paris: M. Rivière).
Sullivan, J.W.N., 1933. *The Limitations of Science* (New York: The Viking Press).
Tertullian, 1950. "Apology," in *Tertullian: Apologetical Works and Minucius Felix: Octavius*, trans. by Abesmann, R., Emily, J.D. and Quain, E.A. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press).
Thielicke, Helmut and Pentzlin, Kurt, 1954. *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: zum Problem der Rationalisierung* (Tubingen: J.C.B. Mohr).
Tilgher, Adriano, 1930. *Work: What it Has Meant to Men Through the Ages* (New York: Harcourt Brace).
Touraine, Alain, 1955. *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique).
Trier, Jost, 1950. "Arbeit und Gemeinschaft," *Studium Generale*, vol. III, no. 11 (Nov. 1950).
Valéry, Paul, 1942. *Tél Quel II* (Paris: Gallimard).

Veblen, Thorstein, 1970 [1899]. *The Theory of the Leisure Class: an Economic Study of Institutions*, with an intr. by Mills, C.W. (London: G. Allen & Unwin).
Vernant, J.P., 1955. "Travail et nature dans la Grèce ancienne," *Journal de psychologie normale et pathologique, LII, no. 1* (Jan.-Mar. 1955).
Vico, Giambattista, 1971. "De nostri temporis studiorum ratione," in *Opere Filosofiche*, a cura di Cristofolini, P. (Firenze: Sansoni Editore).
Von Fritz, Kurt and Kapp, Ernst, 1950. *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts* (New York: Hafner Press).
Von Weizsäcker, Victor, 1948. "Zum Begriffe der Arbeit. Eine Habeas Corpus-Akte der Medizin?" in Sahlin, E., *Synopsis. Festgabe für Alfred Weber* (Heidelberg: Lambert Schneider).
Vontobel, Klara, 1946. *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus* [Dissertation, Bern].
Vuillemin, Jules,1949. *L'Être et le travail. Les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie* (Paris: PUF).
Walker, Charles R. and Guest, Robert H., 1952. *The Man on the Assembly Line* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
Wallon, H.A., 1879 [1847]. *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* (Paris: Hachette).
Weber, Max, 1924. "Agrarverhältnisse im Altertum," in *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (Tübingen: Mohr), pp. 1-228.
Weil, Simone [under pseudonym Emil Novis], 1942. "Réflexions á propos de la théorie des quanta," *Cahiers du Sud*, no. 51. (Décembre 1942), pp. 102-119.
Weisskopf, Walter A., 1955 [1910]. *The Psychology of Economics* (London: Routledge and Kegan Paul).
Westermann, W.L., 1945. "Between Slavery and Freedom," *American Historical Review*, vol. L (1945).
----------, 1935. "Sklaverei," in *Paulys Realencyclopädied Der Classischen Altertumwissenschaft (Pauly-Wissowa)* Suppl. 6 (Stuttgart: J.B. Metzlersche), pp. 894-1068.
Whitehead, Alfred North, 1920. *The Concept of Nature* (Ann Arbor: Ann Arbor Book).
----------, 1926. *Science and the Modern World* (London: Pelican).
----------, 1932. *The Aims of Education and Other Essays* (London: Mentor Edition).
Wilson, Edmund, 1953. *To the Finland Station* (Garden City, New York: Double Day & Co., Anchor Books).

אוגוסטינוס, 2001. *וידויים*, תר. מלטינית והוסיף מבוא, הערות ואחרית דבר, א. קליינברג (תל אביב: הוצאת ידיעות אחרונות).
אפלטון, תש"ך. *כתבי אפלטון*, תר. י. ג. ליבס (ירושלים ותל אביב: שוקן).
----------, תשכ"ז. "המכתב השביעי", בתוך *כתבי אפלטון*, כרך חמישי. תר. יוסף ג. ליבס (ירושלים ותל אביב: שוקן).
אריסטו, תרצ"ד. *המטפיסיקה לאריסטו ספר י"א* (λ), תר. ח.י. רות (ירושלים: חברה להוצאת ספרים על יד האוניברסיטה העברית).
----------, תש"ט. *המטפיסיקה לאריסטו ספר א': והוא, דברי אריסטו על הפילוסופים שקדמו לו*, תר. ח"י רות (ירושלים: חברה להוצאת ספרים על יד האוניברסיטה העברית).
----------, תשכ"ו. *המטפיזיקה לאריסטו ספרים ז'-ט'*, תר. והערות חנ. רוזן וחי. רוזן, ער. פילוסופית בשיתוף עם ש. פינס (ירושלים: מאגנס).
----------, תשי"ח. *מסות על המשטר* [*פוליטיקה*] ד', תר. והערות חנ. רוזן וחי. רוזן (ירושלים: הוצאת משפט ומדינה).
----------, 1985. *אתיקה, מהדורת ניקומאכוס*, תר. י. ג. ליבס (ירושלים ותל אביב: שוקן).
----------, 1989. *על הנפש*, תר. והערות מ. לוז, עם פירוש מאת א. בן-זאב (חיפה: אורנים).
----------, תשס"ג. *פואטיקה*, תר. והוסיף מבוא, הערות ומאמר מסכם: י. רינון (ירושלים: הוצאת מאגנס).
----------, 2009. *פוליטיקה* – ספרים א, ב, ג, תר. נ. קרשון, ער. מדעית: ר. צלניק-אברמוביץ (תל אביב: רסלינג).
ארנדט, חנה, 2000. *אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע*, תר. א. אוריאל (תל אביב: בבל).
----------, 2010. *יסודות הטוטליטריות*, תר., ער. והוסיפה פתח דבר ע. זרטל (תל אביב: הקיבוץ המאוחד).
----------, 2010א. *הרצאות על הפילוסופיה הפוליטית של קאנט*, תר. מאנגלית ג. אלגת, ער. מדעית פ. איפרגן (תל אביב: רסלינג).
----------, 2011. *כתבים יהודיים*, תר. א. ברויר, ער. מדעית ע. זרטל (תל אביב: הקיבוץ המאוחד).
דינסן, איזק, 1980. *שבעה סיפורים גותיים*, תר. א. אמיר (תל אביב: זמורה ביתן, מודן).
----------, 1996. *סיפורים אחרונים*, תר. ש. פרמינגר (תל אביב: זמורה ביתן).
דנטה, אליגיירי, 1961. *על המונארכיה*, תר. מרומית וצירף מבוא והערות ח. מרחביה (ירושלים: מוסד ביאליק).
דקארט, רנה, תשל"ב. *הגיונות*, תר. יוסף אור (ירושלים: הוצאת מאגנס).
----------, 1979. *עקרונות הפילוסופיה, חלק ראשון וכתבים אחרים*, תר. מצרפתית ש. ירצקי , מלטינית ש. קרניאל, ער. והקדימו מבואות ש. ירצקי ומ. דסקל (תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור).
הובס, תומס, 2009. *לויתן או החומר, הצורה והכוח של מדינה כנסייתית*

וקהילתית, ער. מ. לורברבוים, תר. א. אמיר (ירושלים: הוצאת שלם).
הומרוס, 1987. *איליאדה*. תר. ש. טשרניחובסקי (תל אביב: עם עובד).
----------, 1987. *אודיסיאה*. תר. ש. טשרניחובסקי (תל אביב: עם עובד).
המילטון, אלכסנדר, מדיסון, ג'יימס וג'יי, ג'ון, 2001. *הפדרליסט*, תר. א. אמיר, ער. י. חזוני, מבוא ר. גביזון וא. שפירא (ירושלים: הוצאת שלם).
הסיודוס, 1956. "תיאוגוניה", בתוך *הסיודוס: מעשים וימים, תיאוגוניה, מגן הירקלים*, תר. והוסיף מבוא והערות ש. שפאן, (ירושלים: מוסד ביאליק), עמ' 87-150.
הרודוטוס, 1998. *היסטוריה*, תר. ב. שמרון ור. צלניק־אברמוביץ (תל אביב: הוצאת ספירוס – אוניברסיטת תל אביב).
ובלן, תורסטין, 1999. "התיאוריה של מעמד 'בעלי הפנאי' – מחקר כלכלי של מוסדות", בתוך *תרבות, תקשורת ופנאי בישראל, היבטים השוואתיים*, ער. א. כץ וי. ינוביצקי (ת"א: האוניברסיטה הפתוחה).
ובר, מקס, 1984. *האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם*, תר. ב. מורן (תל אביב: עם עובד).
ורגיליוס, פובליוס מרו, 1962. *אינאיס*, תר. והוסיף מבוא, הערות ומפתח ש. דיקמן (ירושלים: מוסד ביאליק).
יום, דוד, תשמ"ב. *מחקר בדבר עקרוני המוסר*, תר. י. אור (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית).
כסנופון, 1960. *זכרונות*. תר. בצירוף מבוא והערות א. סימון (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית).
----------, 1984. *מסע הרבבה*, תר. א. חשביה (תל אביב: משרד הביטחון, הוצאה לאור).
----------, 2002. "ניהול משק הבית", *בתוך דיאלוגים סוקרטיים*, ערך ותר. ג. דנציג (ירושלים: הוצאת שלם), עמ' 97-157.
לוק, ג'והן, תשס"ב. *המסכת השנייה על הממשל המדיני*, תר. י. אור (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית).
לוקרציוס, 1962. *על טבע היקום*, תר. והוסיף מבוא הערות ומילון ש. דיקמן (ירושלים: מוסד ביאליק).
לייבניץ, גוטפריד וילהלם, 1988. *מאמר מטאפיסי; ההתכתבות עם ארנו*, תר. מצרפתית בצירוף מבוא והערות א. יקירה (תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים).
מארקס, קארל, 1955. *דלות הפילוסופיה: תשובה לפילוסופית הדלות של פ. פרודון*, עם מבוא מאת פ. אנגלס, תר. ח. אברבאיה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד).
----------, 1977. *כתבי שחרות*. תר., מבוא והערות מאת ש. אבינרי (תל אביב: ספריית הפועלים).
----------, 2011. *הקפיטל*, תר. צבי ווייסלבסקי, השלים וערך י. מן (תל אביב: ספריית פועלים – הוצאת הקיבוץ המאוחד).
מארקס, קארל ואנגלס, פרידריך, 1955. *כתבים נבחרים*, ערכו ש. בנאור (אורבוך) וד. הנגבי (מרחביה: ספריית פועלים).

מומסן, תאודור, 1961. *דברי ימי רומא*, תר. צ. ויסלבסקי, ד. קלעי, צ. רודי, ע. קופליביץ, ערך א. שליט (תל אביב: מסדה).
מונטסקיה, תשנ"ח. *על רוח החוקים (פרקים נבחרים)*, תר. ע. בסוק (ירושלים: הוצאת מאגנס).
מקיאבלי, ניקולא, 1988. *הנסיך*, תר. ג. שילוני (תל אביב: זמורה ביתן).
מקיאוולי, ניקולו, 2010. *דיונים: על עשרת הספרים הראשונים של טיטוס ליוויוס*, ער. ה. זמורה, תר. מ. שוסטרמן־פדובאנו (ירושלים: הוצאת שלם).
ניטשה, פרידריך, 1975. *לגניאלוגיה של המוסר*, תר. י. אלדד (ירושלים ותל אביב: שוקן).
----------, 1978. *הרצון לעוצמה*, תר. י. אלדד (ירושלים ותל אביב: שוקן).
סופוקלס, 1994. *אדיפוס המלך*, תר. א. שבתאי (תל אביב: שוקן).
סמבורסקי, שמואל, 1987. *חוקות שמים וארץ: הקוסמוס של היוונים* (ירושלים: מוסד ביאליק).
סמית, אדם, 1996. *עושר העמים, ספרים א־ג*, תר. י. עיטם וש. ענבל (ירושלים: מוסד ביאליק והאוניברסיטה הפתוחה).
סנקה, לוקיוס אנאוס, 1942. *מכתבי מוסר*, תר. והוסיף הערות א. קמינקא (תל אביב: דבר ומוסד ביאליק).
----------, 2010. "על שלוות הנפש", בתוך *על החיים המאושרים*, תר. והוסיף הערות א. ארואטי (בנימינה: נהר).
פיין, תומס, 2007. *שכל ישר*, הקדמה איתן גלבוע, ער. ב. בן־נתן, תר. ל. נירגד (ירושלים: הוצאת שלם).
פלוטארך, 1973 [1954]. *חיי אישים*, תר. והוסיף מבוא והערות י. ג. ליבס (ירושלים: מוסד ביאליק).
פסקל, בלז, תשל"ו. *הגיגים*, תר. בצירוף מבוא והערות י. אור (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית).
קאנט, עמנואל, 1984. *ביקורת כוח השיפוט*, תר. והוסיפו מבוא והערות ש. ה. ברגמן ונ. רוטנשטרייך (ירושלים: מוסד ביאליק).
רוטנשטרייך, נתן, 1952. *יסודות הפילוסופיה של מרכס: בעקבות ההנחות על פויאורבך* (תל אביב: מחברות לספרות).
שקולניקוב, שמואל, 1988. *הירַאקליטוס ופארמנידס: עדויות ופרגמנטים* (מוסד ביאליק: ירושלים).
תוקידידיס, 1959. *תולדות מלחמת פילופונים*, תר. והוסיף הערות א. א. הלוי, מבוא מאת א. פוקס (ירושלים : מוסד ביאליק).

מפתח השמות והעניינים

אאודיימוניה (*eudaimonia*)
ומוות בגיל צעיר 227
פירוש המונח 226-227, 226 הע'
רק לאחר המוות 226
אבסורד 106
אבולוציה 349
אגואיזם 348, 349
אדינגטון, ארתור 297
האדם־העושה־במלאכה (homo faber)
אטימולוגיה 168 הע'
אמונתו כי תוצריו של האדם
יכולים להיות בעלי ערך רב יותר
ממנו 242, 245
אמצעים ומטרות 177
כבונה עולם של קיימות 271
בידודו 243, 246, 248 הע'
גאולתו מחוסר המשמעות
באמצעות פעולה ודיבור 271-272
גילום בחפץ 171
דרך חיים לא פוליטית 246
כהגדרת האדם בעידן המודרני 265
הדרה של כל הדברים למדרגת
אמצעים 189, 191
הדרתו מהמרחב הציבורי בעת
העתיקה 192
חוסר יכולתו להבין משמעות 187
ביוון העתיקה 112 והע', 113 הע'
יצרנותו 171, 192
כלים ועזרים 185
כניסה פעילה לזירה 310
לעומת החיה העובדת 168
מומחיות 194 והע'
מכשיריות 185-191, 199
ומרחב ההופעה 242-246
נס המשמעות של העולם 171
נצחונו 331-341
עמדותיו כמאפיינים בולטים של
העידן המודרני 342-343
עמידות 196
הצורך בעוזרים 194
בשיא יכולתו 207
תבוסתו 341-350, 351
תועלתנות 188, 189
תחום ציבורי משלו, שוק החליפין
193, 194, 195, 196, 243, 244
ראו גם: אומן; מלאכה
אדריכלות 202
אהבה 82, 83, 277-278, 277 הע'
לילד 278 והע'
כלא־עולמית 278
וסליחה 277, 278
אובייקט 169 הע'
אובייקטיביות
אין ערך אובייקטיבי 198-199 והע'
של אינטרסים 215-216
של החברה המלכותית 307 הע'
של חפצים עמידים 169, 176
כסף כאובייקטיבי 87
לעומת סובייקטיביות 187
של מדע וטכנולוגיה 304
של העולם 37-38, 125, 134
השווי של דבר כאיכות
אובייקטיבית 197 והע', 198
שלילתה בתחום הפרטי 89
אוגוסטינוס מהיפו 11
ובעיית הטבע האנושי 38, 38-39
הע'
על בריאת האדם 210
וגילוי האמת 356 הע'
על ההבדל בין אדם לחיה 36 הע'
הבחנה בין uti לבין frui
287-288 הע'

על חיי מעש 40
על חיים פעילים לעומת עיון 44 הע׳
יחסו לפוליטיקה 104 הע׳
על מוסר 90 הע׳
על מתת־חסד 83
על סיפור הבריאה 36 הע׳
על הספק 316 הע׳
על עבודת כפיים 355 הע׳
אוזיאנדר מנירנברג 296 הע׳
אוטומציה 32, 163, 164, 180, 181-182, 181 הע׳, 183, 184
אוטופיה 262-263
אומה 58
ימי ביניימית 58 הע׳
אומללות 166
אומן / אומנות
הזרות של עבודת צוות לאומנות 194-195
ביוון העתיקה 112 והע׳, 113 הע׳
מחקה ולא בוראת 340
ראו גם: [ה]אדם־העושה־במלאכה; מלאכה
אוקשוט, מייקל 336 הע׳
אוריפידס: על עבדים 115 הע׳
אושר
האפשרויות להשיגו 166
כהיעדר כאב 144-145, 145 הע׳
והשתחררות מכאב 145 והע׳
בהתבודדות מן העולם 144
זוטא 82
לעומת תועלת 345, 346
לפי בנת׳ם 345 הע׳, 346
בעידן המודרני 348
עקרון האושר הרב ביותר לרבים ביותר 345 והע׳, 348
בעת העתיקה 144, 347-348
התביעה לאושר 166
אזרחות / אזרחים
אי אפשר להפעיל עינויים על אזרחים בעת העתיקה 161 הע׳
לפי אפלטון 259
הבן לא יכול להיות אזרח כל עוד אביו חי בעת העתיקה 92 והע׳
ובעלות על רכוש פרטי 91, 92
ודיבור 56
היעלמותה 57
התעוררותה 23
בימי הביניים 95 הע׳
הכנסייה הקתולית כתחליף לאזרחות 63
המחוקק לא צריך להיות אזרח בעת העתיקה 94 הע׳, 228
סילוק אזרחים מהתחום הפומבי על־ידי רודנים 256, 259
בערי מדינה 43 הע׳, 48, 53, 59 והע׳, 62 הע׳, 64 הע׳, 66-67, 73, 92 והע׳, 95 הע׳, 112-113, 113 הע׳, 151, 193
בעת החדשה 252
והצורך לעבוד 95 הע׳
קישור לחברות באחד האיגודים 95
אֶחָדִיוּת 76, 155-156
אחרות 208-209
איגודים מקצועיים 250-251
אידיאה 174 והע׳, 260, 295
הפניית הנשמה אל האידיאות לפי אפלטון 328-329
יישום תורת האידיאות בתחום הפוליטי 261-262
היפה לעומת הטוב 261 והע׳
לעומת אירועים 309
ספקולציות פילוסופיות לעומת תופעות נצפות 294-295, 296 והע׳
תורת האידיאות של אפלטון 174-175 והע׳, 206, 260-261, 261 הע׳, 339-340
איוטרוס (Eutherus) 61 הע׳

איכרים: סיווגם כעבדים אצל אריסטו 115 והע'
אימפריאליזם 11 והע'
אינדיבידואליות 156, 290 והע', 361
זניחתה 247, 360
מודרנית 68
בעולם העתיק 71 והע', 227-228, 228 והע'
אינטימיות 68, 69, 80, 99-100
אינטליגנציה 205
אינטלקטואלים 123-124, 124 והע', 246
אינטרפרומטר 331, 331-332 והע'
אירופוצנטריות 14 והע'
אכילס 54, 227
אלו, ברנאר 354 והע'
אלוהות
האל האפלטוני 218
האל הנסתר של פסקל 312 והע'
אל ריבוני 270
אלוהי הפילוסופים 39
כדאוס אקס מכינה 318 והע'
בדמותו של האדם־העושה־במלאכה 334
דמיורג אלוהי 51
טובו של האל כערובה לכך שהחיים האנושיים אינם חלום 312 והע'
היחס בין הטבע ואלוהים כיחס בין השעון לשען 334
הספק בטובו של האל 318
תיאודיציות 317, 318
אלים
אולימפיים 46, 47
אלי הבית 60
אלי השאול 60 והע'
האלים ההומריים ופעילותם עם בני אדם 51-52 והע'
האלים החבויים 93 והע'
לעומת אל בלתי נראה 47
בפוליתיאיזם 235-236, 270
וריבונות 270
אלימות 55, 56, 213, 274
ודממה 212
כהורסת כוח 236, 237
התמודדות עמה 237
התקדמות לעבר אי־אלימות 161
כמיהה לאלימות 238
מונופול של הממשל 60
המופעלת בעינויים 161
במחשבה הפוליטית 263-264
ומלאכת יצירה 172, 263, 274
כמעשה קדם־פוליטי 61-62
צמצום במכשירי האלימות בענייני אנוש בעת החדשה 162 והע'
בשלטון על עבדים 161
בתחום משק הבית 60-61
אלמוות 46-47
אובדן העניין בו 86
ארצי פוטנציאלי 85
של בני אדם 47-48
כחסר תוחלת 50
לעומת הנצחי 48-50
בעולם העתיק 86
אלמותיות 201
של הגוף הפוליטי בעולם העתיק 352 והע'
תפיסות שונות של האלמותי 351-352, 353
שאיפת היוונים להיות ראויים לאלמותיות 268
של המין האנושי 358, 359
אלסה, גררד פ' 174 והע'
אמברוזיוס הגמון מילנו 84 והע'
אמונה 283 והע'
אבדן הוודאות 313-314, 314 והע'
ואמת שמגלה את עצמה 312
הבלתי־נודע כמחוז האמונה 306

חוויה דתית וחוסר עניין בהוויות העולם 108
ופעולה לעומת גאולה 36 הע׳
אמנות 80
אמנויות שימושיות לעומת אמנויות חופשיות 122-123, 123 הע׳
והתגלמות בחפץ 201-202
בעידן המודרני 245
קשר הדוק למלאכת יד 244
בשלטון רודני 237
ראו גם: אמנים; יצירות אמנות; פיסול; ציור; שירה
אמנים
כבעלי מלאכה 159, 160-161
ועולמיות 361 והע׳
אמצעים ומטרות 186 הע׳
לגבי האדם־העושה־במלאכה 189, 191, 334
דיבור כאמצעי למטרה 213
אצל המדען 334
לגבי מלאכה 185
ומכונות 184
ומניעת אמצעי תיקון 274
בעבודה לעומת מלאכה 177-178
לפי קאנט 188
כשרשרת 187
לגבי תוצר 186
בתיאוריה הפוליטית 264, 265
אמת
אובדנה של האמת המסורתית 331
האמונה המודרנית שהעיון אינו מניב אמת 341
אמיתות מדעיות והתנסחותן בלשון הדיבור הרגילה 31
אמת אובייקטיבית אינה נתונה לאדם 330, 334-335
אמת חושית ואמת תבונית 310
אמת מדעית ואמת פילוסופית 327
השגתה רק באמצעות פעולה 326
חיפוש האמת מאחורי תופעות מתעתעות 327
חשיבות גילוי האמת אצל אוגוסטינוס 356 הע׳
מתגלה בדממה, מעבר למילים 44, 328
הספק הקרטזיאני 310-321, 312-315
עמידתה בסכנה 324 הע׳
אנגלס, פרידריך 117 הע׳, 119, 148, 163 הע׳
אנדרס, גונתר 182 הע׳
אנושות 292-293
אנושות מחוברתת 120 והע׳, 143, 148, 150, 359
וצבירת עושר 156
אנטלכיה (entelecheia) 240, 241 והע׳
אנרגיה (energia) 240 והע׳, 241 והע׳
אסטרונומיה
ביוון העתיקה 295 הע׳
ספקולציות פילוסופיות לעומת תופעות נצפות 294-295, 296 והע׳
ברנסנס 295
תכונותיו של היקום ומכשירי המדידה 297, 297-298 הע׳
האסכולה הסוקרטית 45, 67
על חקיקה וביצועה 229
אפיקוראיות / אפיקוראים 144, 270, 347, 348
אפיקורוס 144-145, 145 הע׳
אפלטון 39, 48
על אזרחים 259
אלוה הוא מידת כל הדברים 191, 199-200
על אמנות 160-161
על אמנות ההתעשרות 160, 161 הע׳

אמונה באדם חזק 222 הע׳
על האמת 328
על בעלי מלאכה 174-175 הע׳, 265
על דיבור 211 הע׳
על השתחררות מכאב 145 הע׳
על חברה 53
ידיעה ועשייה 258, 260, 262 הע׳
על המבנה המתמטי של היקום 301
חשדנות כלפי הופעת הכוח 239
חשיבה כדיאלוג פנימי 327-328
על יחסי אנוש 218
ייחוס תכונות אלוהיות כמעט
לשליטתם של בני אדם 262 והע׳
על מהות המחשבה 106
על מלאכה בבדידות 51
מלאכה ופעולה 338, 341
מלאכת היצירה כדרך לשלוט
בעניינים פוליטיים 265
על המלך־הפילוסוף 256, 261,
262, 265 הע׳
מפלט מפעולה באמצעות שלטון
257-258
משל המערה 49, 261 והע׳,
328-329, 329 הע׳
על המתמטיקה 302
על עבדים 64 הע׳, 66 הע׳, 142
הע׳, 150, 354
על עובדים 150
על עוני 142 הע׳
על עמידות 206
על *הפוליס* 67, 216 הע׳, 259, 264
הע׳, 352 הע׳
נגד פרוטגורס 190-191, 199
על הקניין הפרטי 59
ראשיתה של כל פילוסופיה
בפליאה 339 והע׳
על ריבונות היחיד 270
על שולטים ונשלטים 257, 258,
260
ושיטות פוליטיות אוטופיות
262-263
על שלטון 259-260, 273
תורת האידאות 174-175, 174 הע׳,
260-261, 261 הע׳, 339-340
על התחום של ענייני אנוש 54
אקווינס, תומס
השוואת השלטון במשק הבית עם
השלטון הפוליטי 56-57
בין חברתי לפוליטי 52 והע׳
על חיי מעש 44 הע׳
על חיי עיון 356
על עבודה 354 והע׳, 355 והע׳
על עיון 43 הע׳
על ערך 197 הע׳
אקולוגיה 23
אקזיסטנציאליזם 12 הע׳, 350 הע׳
ארגוני עובדים לעומת ארגונים של
בעלי מלאכה 156
אָרֶטֵה (aretē) 78, 79 הע׳, 241,
242 הע׳
אריסטו 40, 43
על *אאודיימוניה* 227
על אהבת המשורר למלאכתו
229-230
על אזרחות 92 הע׳
על אלמוות 86
על אמנויות 220 והע׳, 221 הע׳
על *אנרגיה* ו*אנטלכיה* 240-241
והע׳
על האדם 190
על האמת 328
על הגדולה 239-240 הע׳
הבחנה בין שלוש צורות חיים 40
הבחנה בין שקט לאי־שקט 43
הגדרת האדם 56
על הופעת העולם בפני כל
232-233
העדפת מלאכה על פעולה 338

השפעתו על מרקס 290 הע׳
על החברה 53
על חופש 62
על החיה הפוליטית 52
על חיי האזרח 66
על חיי הרועים 113 הע׳
על החיים 129 והע׳
חשיבה והתבוננות באמת 328
על היחסים בין המיטיב לבין מקבל הטובה 229-230
על חקיקה 229 הע׳
על כלים 154
על הכשירות לעיון 56
על המילה ׳אידיאה׳ 174 הע׳
על מלאכה 241
על מלוכה 255 הע׳
על נשים 103
על עבדות 115-116 והע׳, 151 הע׳
על עבודה 95 הע׳, 111 הע׳, 112-113
על פוליטיקה 241
על *הפוליס* 67, 216 הע׳
על פעילויות פוליטיות 54
על רודנות 255 הע׳
על רטוריקה 56 הע׳
ראשיתה של כל פילוסופיה בפליאה 339 והע׳
על שולטים ונשלטים 257
אריסטרכוס 310 והע׳
ארכיטקטורה 69, 122, 160, 189
ארכימדס: נקודת משען מחוץ לכדור הארץ 298, 299, 295, 305
ארכֵּין (archein) 222, 223, 260
אשלי, ווינסטון 97 הע׳, 151 הע׳, 197 והע׳
אשרי, דוד 256
אתונה 59 הע׳, 67, 222 הע׳, 228, 230-231, 239, 240

בארו, ר״ה 86 הע׳, 92 הע׳, 180 הע׳
בדידות 89, 106-107, 213, 235
של ״האדם החזק״ 221-222, 222 הע׳, 223
בידוד ורודנות 236
של העובד 246-247, 247 הע׳
והצורך בחברתו של אלוהים 107
בודן, ז׳ן 98, 216 הע׳
בוכר, קארל 177 הע׳, 178 הע׳
בורידאן, ז׳אן 199 הע׳
בורקהרדט, יעקב 113 הע׳
ביהביוריזם 73, 360
ביוגרפיה 219
ביוס פוליטיקוס [חיים פוליטיים] 48, 53
בירוקרטיה 70, 75
לפי אדם סמית 124
מיסודה 124 הע׳
בלייק, ויליאם 82 והע׳
בני אדם
כאדוני הארץ 171 והע׳
איבוד כשירויות 361
כבעלי חיים חברתיים 56, 61
בריאתם 210
גאווה אנושית 245
והדברים בעולם 169
היחשפות 209, 211-214, 216-217
בחברה תעשייתית לעומת חברה עובדת 195-196
הטבע האנושי פגום 347
יודעים רק את מה שהם עושים 330, 332, 335, 337, 345
יחסי גומלין 126
ייחודיות 211
כיצורים מותנים ומתנים 37-38, 179
כשירויות ותכונות 201
לא נזר הבריאה 304
סובייקטיביות 169
כעושי כלים 192

הקושי להגדיר את האדם 214
כתכלית לעצמם 187-188, 190-191
תפיסת האדם ביוון הקדומה 190-191
תפקידם לפי המקרא 171 הע'
ראו גם: ניכור; ענייני אנוש; ריבוי אנושי
בנת'ם, ג'רמי 345 הע', 346, 347, 348 והע'
בעל חיים רציונלי (animal rationale) 56, 116, 205, 263, 320
בעל מלאכה; ראו: [ה]אדם־העושה־במלאכה
בראון, ורנר פון 266 הע'
ברברים ודיבור 56
ברגסון, אנרי 149 והע', 168 הע', 342 הע', 350
על קדימות האדם־העושה־במלאכה 342 הע'
על רציונליות 205
ברונו, ג'ורדנו 294, 295 הע', 296
ברונובסקי, ג' 300 הע', 314 הע'
ברושאר, ו' 145 הע'
הברית הישנה
היחס למוות 139 והע'
היחס לעבודה 139 והע'
סיפורי הבריאה 36 והע'
קהלת 238
תפקיד האדם 171 הע'
ברת, אדוארד 342 הע'

גאונות 244, 245
הגאון בתחרות עם יצירותיו 245-246, 246 הע'
סגידה לה 245
גבולות
טריטוריאליים 224-225
הנחלה הפרטית 59, 102, 143, 224
פעולה והיעדר גבולות 224
שמירה על הגבולות / מתינות 225
גדולה
והאדם־העוסק במלאכה 207, 231, 240
כאמת מידה לפעולה 239
של בני תמותה 47-48
מקורה 47, 54 והע', 65
נמצאת רק בביצוע עצמו 240
בפואטיקה של אריסטו 239-240
הע'
גזענות 11 הע'
גיאומטריה: תנועת גופים במסלול 284 הע'
גיאומטריה אנליטית 302
גילדות בעלי המלאכה 192-193 הע'
גילוי והסתרה 102-103
ג'יני, קוראדו 159 הע'
גליאני [אב מנזר] 196 הע'
גלילאו גליליי 146 הע', 284, 285 הע', 293, 298
כאב הקדמון של המדע המודרני 307, 309, 310
ביסוס עובדתי 269
השלכות תגליותיו 295 הע', 307, 330, 341-342
ניסויים בנפילת גופים כבדים 294, 331
שימוש בטלסקופ 293, 296 והע'
ראו גם: טלסקופ
גלן, ארנולד 210 הע'
גנלי, ר"פ 247 הע'
גרים, יעקב ווילהלם 112 הע'
גרמניה: הנס הכלכלי 288, 289 הע'
גרעין (אטום) 182 והע'
גרדה (gerere) 222, 223
גתה, יוהן וולפגנג פון: על הזדקנות 81 הע'

[ה]דברים הטובים 135

דה מאן, הנריק 172 הע', 178 הע'
דומינוס (Dominus) 57 והע', 162 הע'
דונמיס (dynamis)
אופיו הפוטנציאלי 234
בדברי פריקלס 239 והע'
ראו גם: כוח
דיאלקטיקה, אמנות הדיבור
הפילוסופי 55 הע'
דיבולד, יוהן 181 הע'
דיבור 207
כאמצעי שכנוע 55
גירושו לספרה הפרטית 79
דיאלקטיקה 55 הע'
כהבדל המכריע בין חיים אנושיים לחייתיים 239
הוקעתו כעקר 255
היזקקות לנוכחות של אחרים 32, 221
היחשפות האדם הפועל 209, 211-214, 215-216, 217, 220, 226
היעתקות דיבור 339
התגלמות בחומר 127
וזיכרון 238, 242
ביוון הקלאסית 54-56 והע'
וכניסה אל העולם האנושי 209-210
והעולם כמרקם של יצירה אנושית 238
והפוליטי 54 והע'
ופעולה 11, 54-55 והע', 79, 208-214, 210 הע', 226, 232, 239, 241
רטוריקה, אמנות הדיבור הפומבי 55-56 הע'
ושפת המדע 31, 32
תוצריו 126, 129
תנאי למשמעות 32
דיימון 226 והע'
בדת היוונית 212, 215 הע'
דימויים מנטליים
התגלמותם בחפץ 173
לעומת תחושות גופניות 173
דינסן, איזק 145 הע', 208
"החולמים" 245 הע'
דמוסתנס: על עוני 95 הע'
דמוקרטיה
אתונאית 163 הע'
לפי אריסטו 255 הע'
טיעונים נגדה 255
דמוקריטוס 203 הע', 240, 311 והע'
דמיורגוי (Demiourgoi) 112 והע', 192
דמיון ככוח פסיכולוגי 270
דנטה אליגיירי 243 הע'
על פעולה 208
דנקמן, קרל 133 הע'
דקארט, רנה
אבי הפילוסופיה המודרנית 307, 311 הע', 330
"אני חושב משמע אני קיים" 316 והע', 317 הע'
על אפשרות של ידע 301
גיאומטריה אנליטית 302
על התבוננות פנימה 317, 318-319
חלומות בלהה 313, 317, 318-319
יחסו לגלילאו 309
הספק הקרטזיאני 309, 310, 313
על הפילוסופיה 285 הע'
על הרוח הרעה השולטת בעולם 313, 317
על תחושות 146 הע'
תפיסת המדע המודרני 308 הע'
דרמה 220 והע'
טרגדיה יוונית 220-221, 221 הע'
המקהלה 221

הבטחה וסליחה 20-22
הבטחה וקיומה

ואברהם 279
כאי של ודאות 280
וזהות אנושית 272-273
ופעולת אנשים בתיאום 280
כצו מוסרי 281
בשיטה המשפטית הרומית 279
כתיקון לחוסר היכולת לנבא 272
כתלויה בריבוי 273, 281
הדוניזם 144, 145 הע׳
של בנת׳ם 346, 347
והימנעות מכאב 145 הע׳, 346, 347
והצדקת ההתאבדות 349
מודרני 348
בעת העתיקה 144-145, 347, 348
הובס, תומס 205
פילוסופיה פוליטית 285 הע׳,
335-336, 337
על הרצון לכוח 237
על התבונה 320
הוויה
היפרדות ההוויה והתופעות 326
והתופעות 311, 312-313
ותהליך 333
הולדת 37, 39, 211, 224, 282, 283
כמרכזית למחשבה הפוליטית 37
ועבודה 137-138
הומניזם 182 הע׳
הומרוס 203 הע׳, 231
על דיבור ומעשים 54 הע׳
הערכת פעולה לפי אמת המידה
של הגדולה 239
על הצטיינות 71 הע׳
והמילה ״גיבור״ 219 והע׳
על מעשי האלים ובני האדם 52 הע׳
נגד שלטון הרבים 256 הע׳
על עבדות 79 הע׳
על עבודה 112 הע׳
על קיום חסר חיים 329
הון 99 והע׳
היבריס (hubris) 225
היגל, גאורג וילהלם פרידריך
על יעוד הפילוסופים 331
הפיוס בין הרוח לממשות 337-338
היידגר, מרטין 12 הע׳
הייזנברג, ורנר 297, 297-298 הע׳,
323 הע׳
היסטוריה 10-11, 217, 218, 225-226
אופייה הפוליטי 218-219
ואלימות 263-264
מגלה את משמעות המעשה 269
כמושא המחקר של המדע 333,
335 והע׳
כמערכת תהליכית 267
של המצב האנושי 11, 12, 14, 16,
35
כסיפור של אירועים 288
ופעולה 37
וקדמה אינסופית 344
והשחקן הבלתי נראה מאחורי
הקלעים 218-219
תקופה היסטורית 72-73
היפותזות 296, 299, 315, 324
הכרה 38-39, 203, 204
הלבאקס, מ׳ 247 הע׳
הלווטיוס, קלוד אדריאן 345 הע׳,
348 הע׳
הלוי, אלי 345 הע׳, 348 הע׳
הנאה
ואושר 348
והדוניזם 346
לעומת כאב 145 הע׳, 346, 347,
348 והע׳
התחשיב של בנת׳ם 346
הֶסטיה, ווסטיה, (אלת האח הביתי)
53 הע׳, 54 הע׳
הסיודוס
על החיים הביתיים 54 הע׳
על מעשי האלים ובני האדם 52 הע׳

על עבודה 78 הע', 112 הע', 113 הע', 114 והע', 139 הע'
על ערי מדינה 164 הע'
הסתרה לעומת הצגה בפומבי 104
הפייסטוס: על עבודה 112
הפיכות עממיות 234
הפקעת רכוש הכנסייה 97, 287
הצטיינות: מציאת ביטוי רק בפעולה ובדיבור 244
הרודוטוס 62 הע', 46, 47, 152
הרס
כוח ההרס האנושי 304
ושגשוג 289
ושיקום 274, 288
הרקולס 132-133
הרקליטוס 48, 93 הע', 169, 190 הע', 214-215, 215 הע', 233 הע'
התאבדות 349, 353, 354
התבודדות 106
לעומת בדידות 106-107
התבוננות פנימה 316-317, 330, 337, 349-350, 358
התבחנות 11, 25, 208-209, 242, 248 והע', 249-250, 253
התגלמות בחפץ ואובדן הערך העצמאי של החפצים 189
באמנות 201-202
במלאכת יצירה 171-176
התחלה 210-211
התמחות מקצועית 248 הע'
התנגדות פסיבית 234-235
התפתחות ההומניסטית 79

ואלון, ה' 64 הע', 103 הע', 124 הע', 162 הע'
ואלרי, פול 246 הע'
ובלן, תורסטיין: על העבודה 133-134
ובר, מקס 67, 96 הע'
על מקורות הקפיטליזם 290
על העידן המודרני 314 הע'
על פרישות תוך־עולמית 287
וויטהד, אלפרד נורת' 293, 303 הע', 307 הע', 319, 327
ווסטרמן, וויליאם 40-41 הע'
וייל, סימון 163 הע', 324
ויימן, ז'ול 342 הע'
ויצקר, ויקטור פון 155 הע', 247 הע'
ויקו, ג'מבטיסטה 267, 319 הע', 335 והע'
וירגיליוס, פובליוס מארו 66 הע'

זוטות 82
זוראוסטריות 314 הע'
זמניות
המלאכה 19
המסורת 20
הפעולה 19

חברה 57, 58, 65
ואחידות סטטיסטית 73
כארגון פומבי 76
גורמים מפריעים להתפתחותה 74
גידול לא טבעי של הטבעי 77
ו"היד הנעלמה" 74, 75
הרמוניה 74
בימי הביניים 65
כיבוש התחום הפומבי 71, 76
כלכלה חברתית 58 והע', 63 הע'
כמאפיין משותף לבני אדם ולבעלי חיים 53
כמשקפת את הצד הטוב והיצרני של הטבע האנושי 141-142 הע'
נצחונה 75, 77
סולידריות חברתית 292
עליית החברה ושקיעת המשפחה 63 והע', 68-70, 292-293
ופוליטיקה 63

של פועלים 76
קומוניסטית 74
וקונפורמיות 69, 70-71, 76, 88
והקשר בין עבודה, מלאכה ופעולה 16
שימוש מודרני 57
שלטון של אף־אדם 70, 75
כתופעה חדשה 57-58
ראו גם: חברת המונים; [ה]חברתי
החברה המלכותית 307 הע'
חברה עמלנית
חוקים כלכליים כחוקי טבע 244
וניכור מן העולם 243
חברת עובדים 158-159
חברת צרכנים 165, 166-167
חברות סחר 195, 196, 199, 244
חברת המדענים והרפובליקה של הרוח 307 והע'
חברת המונים
אי יכולתה לאחד אנשים 83
ובדידות 89
ככוללת את כל החברים בחברה נתונה 71
ומדעי ההתנהגות 75
של עובדים 150, 254
וקונפורמיות 76, 88
החברתי
אריסטו על האדם כבעל חיים חברתי 56
ואוכלוסייה גדולה 70, 73
והצטיינות 79
במובן היווני הקלאסי 53
המובן הרומי 52
והפוליטי 11, 73, 75
והפומבי 99
והפרטי 68, 69, 75, 98-103
ראו גם: חברה
חדוות העמל 172 והע'
חוזק 233 הע'
חומר 171
ואנרגיה 305
חופש; ראו: חירות
חוק
הגבלות 224 והע'
לפי מונטסקיה 224 הע'
של עיר המדינה 94
וקווי תיחום של משק הבית ביוון הקלאסית 93 והע'
ברומי 93 הע'
בתקופה המודרנית 94
ראו גם: חקיקה
חוק הכבידה האוניברסלי 294, 301
חוק המספרים הגדולים 72, 73
חוקי הנפילה של גופים 294
החוש המשותף (common sense) 243, 319-320 והע'
והערכת המציאות 243, 311
וידע מתמטי 319
ראו גם: [ה]שכל הישר
חושים
אמת חושית לעומת אמת תבונית 310
הטעיית החושים לפי פסקל 312 הע'
התאמת החושים האנושיים לקליטת המציאות 347
לעומת השכל, לפי דמוקריטוס 311 והע'
מושאי החושים 337
מידת התאמתם ככלי לגילוי המציאות 297, 298, 299, 301, 303
כפרטים 146 הע'
ותפיסת העולם 146-147, 146 הע'
בתנועה מתמדת 330
החיה העובדת (Animal laborans) 116
והאדם־העושה־במלאכה 150, 168, 187, 207
אובדן מודעות לאינדיבידואליות

ולזהות 247-248
אינה מסוגלת להתבחנות 249-250
אמונתה בחיים 242
ובידוד 246-247, 247 הע'
גיוס כשירותו של האדם־העושה־במלאכה 271
והתלכדות כצוות 247 והע', 249
חברתיות המתבססת על אחידות 248
חוסר־עולמיות 150-151, 193
והטבע 167, 171
יחסים בין עובדים 247 הע'
כלים ומכשירים 176-177, 179
לפי מרקס 118-119, 119 הע', 131 הע', 134 והע', 137, 149, 150
מכשיריות 176-185
כמשרתת את הטבע 171
נס היותה יצור המכיר עולם ושוכן בו 272
נצחונה 351, 358-362
בעידן המודרני 116-117, 118, 158
פוריות טבעית 144, 154
קונפורמיות 248
שחרורה מכבליה 153, 165, 166
שרידותה 167
תביעותיה לאושר 166
חיי מעש (vita activa) 11, 13, 17, 40-46, 51, 351
ההיפוך המודרני 45-46 , 331-341, 343
וחיי עיון 44, 45, 49, 357
כחיים המוקדשים לענייניים
ציבוריים־פוליטיים 40, 116
וחתירה לאלמוות 47-48, 50
ביוון העתיקה 40-42
בימי הביניים 42, 49
מטרתם הסופית 165
מעמד העבודה העמלנית 343
בנצרות 44 והע'
כצורות ביטוי משניות 263
שלוש קטגוריות 13-14, 15, 18, 35
שקט לעומת אי־שקט 43-44
ותפקיד המלאכה 173
חיי עיון 11, 13
לעומת חיי מעש 13, 44, 45, 49, 263
ביוון הקלאסית 43, 44-45
בימי הביניים 42, 43 הע'
ככשירות אנושית 44-45
בנצרות 355-356, 356 הע'
ונסיגה מהעולם 24
פליאה כתנאי 340
כצורת החיים של הפילוסוף 45
ראו גם: עיון
"החייל האלמוני"(אנדרטות) 213-214
חיים 282, 151-152
אדם לעומת בעלי חיים 30
דיבור ופעולה 209
חוסר תוחלת 151, 153, 163, 167, 207
חיי היחד כבני תמותה 358
כטוב העליון 351-357
כאב ומאמץ 152
וכורח 167
לפי החיה־העובדת 242
כמדד העליון 342 הע', 349
מושגים בהתבוננות עצמית 350 הע'
מחזוריות ותהליך 128, 129, 358, 359
מלאכותיים 30
כנטל 151, 152-153
עבודה וצריכה 120 הע', 127-133, 142, 153, 163-164
בעולם העתיק 352-353
והפיצול בין סובייקט לאובייקט 350

פירושם אצל הרומים 16, 36
קדושת החיים בחברה הנוצרית 351, 354
בתרבות המקראית 353
חילון 30, 50, 289, 358
חירות 26, 62 והע', 210, 269, 271
באימפריה הרומית 57 הע', 162 הע'
ואלימות 61
וחוסר האפשרות לנבא 280
ביוון הקלאסית 40, 43 והע', 62
וכורח 101, 153, 159 הע', 269
והכושר להבטיח 280
בעולם המודרני 17, 101
ועוני 95
מפעילות פוליטית 43 והע'
וריבונות 270
וריסון הרשות הפוליטית 60
תחום החירות 60
חלוקת עבודה 77 הע', 155-157
בין המינים 77-78 הע'
והתמחות 155
וחיסול העבודה המיומנת 121
וכוח העבודה הקולקטיבי 156
ומלאכה 157, 194 והע'
כעבודת מכונה 205
כעבודת צוות 194-195, 248 הע'
ועלייה בתפוקת העבודה 77, 119 והע'
חליפין 344
ראו גם: שוק החליפין
חפצים
התאמתם לאידיאה 206, 339
כמוצרי קצה 175
לשימוש 168
אובייקטיביות 169
הרס 169, 170
התגלמות בחפץ 171-176
חזרה לתהליך הטבעי 168, 169
יצירתם מחדש 170
חקיקה ביוון וברומי 228 והע', 229, 230
ראו גם: חוק
חקלאות 170
הכללתה בין האמנויות החופשיות 122 הע'
חרושת 181
פס הייצור 181 הע'
ראו גם: מכונות
חשיבה; ראו: מחשבה
חשמל 180

טבע 180-183
אובייקטיביות 169
דברים טובים של הטבע 158, 167
חילולו בידי המלאכה 171-172
הטבע האנושי 38-39 והע', 88
הטבע כשעון 334
ידיעת הטבע 327, 335 והע'
ומחזוריות 46, 47 והע', 128, 129, 333 והע'
ומלאכה 132
כנידון לקדמה אינסופית 344
ניתן להריסה בידי אדם 268
ועבודה, לפי מרקס 130 והע'
תוצרי הטבע 129
תיעול כוחות הטבע 182, 184-185, 266-267
כתנאי לקיום אנושי 30, 167
תפיסתו מנקודה טרנסצנדנטית 298, 299
הטוב 104
ובדידות 106-107
כהרסני ביחס לתחום הפומבי 108
יכולתו להתקיים רק במסתור גמור 104-105, 106
כתכונה על־אנושית 107
ראו גם: מעשים טובים

טוטליטריות 11 הע׳, 251 והע׳
טוקוויל, אלקסיס דה 69
טילגר, אדריאנו 149, 342 הע׳
טכנולוגיה 22, 273-274, 304
אי־הפיכות וחוסר יכולת לנבא 273-274
התפתחות הטכנולוגיה המודרנית 180-182, 185
חלומות כמקדימים אותה 29
וידע חסר תועלת 326
וכוח ההרס 22, 304-305
מהפכה טכנית 357
כנגזרת מחוקים קוסמיים 304
אוניברסליים 304
טלסקופ: המצאתו ושינוי תפיסת העולם הפיזית 284, 285, 293-294, 296, 298, 300, 310, 318, 326
טרטוליאן, קווינטוס ספטימוס פלורנס 84 הע׳, 104 והע׳
טרטליה, ניקולו 284 הע׳

יאספרס, קרל 308 הע׳
על ההבדל בין פילוסופיה של הרנסנס למדע מודרני 285 הע׳
יגר, ורנר 261-262 הע׳
יוון העתיקה
אזרחים 66-67
אלי הבית 60
האלים ההומריים 51-52 הע׳
אלמוות 46-48, 268
אסטרונומיה 295 הע׳
בוז כלפי עבודה וכורח 17, 40-41, 40 הע׳, 112, 113-114 הע׳
דיבור 54-56 והע׳
חופש 62
חיי ההנאה 41, 43
חיי מעש 40-42
חיי עיון 43, 44-45
חיי פילוסוף 41, 43, 45 הע׳, 106
חיים מוקדשים לענייני הפוליס 41-42
חלוקה בין הפרטי לציבורי 17, 58, 59 והע׳
היחס לאמנויות ולאומנויות 189
מבורכות 61
משק הבית 56, 59 והע׳, 60-61, 62, 67, 76
נצח לעומת אלמוות 11, 48-50
בין הפוליטי לחברתי 53, 67
עבדות 66 הע׳
עוני או חולי 61
פעולה 226-233
פר הנחושת של פלאריס 106 והע׳
שוויון 62
תפיסת החירות 40, 40-41 הע׳, 60
תפיסת הטבע 45, 47 והע׳
תפיסת היופי 45 הע׳
ראו גם: עיר־מדינה
יוזמה 210
יום, דיוויד
ביקורתו על עקרון הסיבתיות 349
על הכאב 346-347
על עבודה 117-118 הע׳
על רציונליות 205
יופי
לעומת כיעור 206
בתפיסה היוונית הקלאסית 45 הע׳
יחסיות 344
ייאוש 297
ייצור מתועש 196
ושינוי באיכות 196
ייצור ראווה 195
היקום
אמונה במבנהו המתמטי 301
גילוי היקום 285
ידיעת היקום ומדידה 297, 297-298 הע׳
וכוחות אוניברסליים 305-306

והמושג "מוחלט" 306
נעשה אחד 298-299
ספקולציות ותצפיות 294-295, 295
הע', 296 והע'
השיטה ההליוצנטרית 299, 309, 318
ימי הביניים
חברה 65
חיי מעש 42, 49
חיי עיון 42, 43 הע', 340
הטוב המשותף 65
יחידה משפחתית 58 הע'
כל בני האדם כמעין גוף אחד 84 הע'
מחשבה פוליטית 65
סכולסטיקה 328
עבודה שכירה 97 הע'
ערים כמרכזי ייצור 151
פאודליזם 58 הע'
בין הפרטי לפומבי 63
רכוש 92 הע'
שעות עבודה 165 הע'
התחום החילוני 64-65
תפקיד הפוליטיקה 265
יצירה
כביצוע (בפעולה) 240-241
יציבות היצירה האנושית 200, 201
מלאכת היצירה כמוקפת בעולם 221
יצירות אמנות 201-202
חיקוי או מימזיס 220 והע', 221
יחס היוונים לאמנויות ולאומנויות 189
עדות על יוצרה 219
עמידות וקביעות 200, 201, 206, 213
פעולה ודיבור 220
לפי קאנט 188
לפי רילקה 201-202 הע'
ושרידות הרוח החיה 202
ראו גם: אמנות; שירה
יצרנות 168
כמרד פרומתאי 171 והע'
עבודה כמקור היצרנות 133
ישו מנצרת
לידתו 293
על נסים 274 הע', 282, 282-283
הע', 356
על סיפור הבריאה 36 הע'
על הסליחה 274-276 והע', 277, 282
ופעולה 356
ופעילות הטוב 104, 105 והע'
פשע ורוע בכוונה תחילה 276, 277
תפיסת האמונה 36 הע'

כאב 80-81, 81 הע', 208
השתחררות מכאב 144, 145 והע', 146
כפול בתהליך החיים 60, 147
הלידה 60, 78 הע', 139 הע', 147, 153
לעומת הנאה 145 הע', 346, 347, 348 והע'
לפי יום 346-347
מניעת כאב 346, 347
עבודה ככאב 144
כפרטי 80-81, 81 הע', 144, 146 והע', 347
התחשיב של בנת'ם 346
כבוד 278-279
כדור הארץ
התכווצותו 286-287, 292
התפתחותו 305
חוקים ארציים 304
חקירתו 284, 285, 286
חשיפתו לכוחות קוסמיים 298, 300
כל שמתרחש בו הוא יחסי בלבד 306

מאמץ להתנתק מכוח המשיכה
12-13, 29-30, 38
והמצב האנושי 13
מקיף את השמש 294-295, 295
הע', 296
סיכון מהלך החיים הטבעי 12-13,
298
כוח
אופיו הפוטנציאלי 234
כחסר גבולות 235
הכוח שבכוח לעומת הכוח שבפועל
233 הע', 234
כל יכול 235-236
ומרקם היצירה האנושית 238
לעומת כוח פיזי 236
לעומת עוצמה 225 הע'
ומרחב ההופעה 233-242
משחית 237, 239
של ראש משק הבית ביוון 56, 57,
61, 64 והע'
הרצון לכוח 237
כוח העבודה 119
יצרנותו 119
לפי מרקס 125, 131 והע', 138, 140,
198
עודף פוטנציאלי 125
העוצמה הגלומה בו 291
פוריותו 150
בפילוסופיה המכניסטית 165
כורח
החיים 152, 153
הסתרתו 102-103, 157
הכוח הטבעי בכפייתו 161
לעומת חירות 101, 136, 153,
159 הע'
כמניע את החיים 167
ועבדות 96, 115-116, 151, 153
העבודה 13, 130 הע', 136
העבודה והמלאכה בנצרות 353-354
בעידן המודרני 162
צרכי החיים הבסיסיים 60, 95,
101, 102-103, 114 הע', 149, 151,
216 הע'
שחרור מהכורח 12, 151, 153, 163
והע', 165
ושחרור מעבודה 162-163
כלים ומכשירים 157, 172, 179, 183
החלפתם במכונות 179-180
וטבע האדם 179
כלי עבודה 153-154
מטרה ואמצעים 185
מכשיריות ומלאכה 153, 185-191
מסתירים את הכורח 157
של משק הבית לעומת של מלאכת
כפיים 155
ועבודה 153, 154
ראו גם: מכונות
כלכלה 72, 75
אדישותם של המחברים בעת
העתיקה לשאלות כלכליות 96 הע'
ובזבוז 166, 288-289
היעדר ערכים מוחלטים 198-199,
199 הע'
חברתית 58 והע', 63 הע'
חוקים כלכליים כחוקי הטבע לפי
מרקס 243-244
וכוחות של אינטרסים 359
כלכלנים ליברלים ו"הבדיה
הקומוניסטית" 73-74, 74 הע'
כסף 199
מדע הכלכלה המודרני 71-72, 72
הע'
מרקסית 72 הע'
בעולם העתיק 58-59, 180 הע'
קלאסית 72 הע', 73, 205-206,
343, 358-359
שגשוג ושפל 292
ראו גם: קפיטליזם

הכנסייה הקתולית
החרמת נכסיה 97, 284, 287
יחסה לעבודה 159 הע', 173 הע', 355
ירידת קרנה 314
לפי מקיאבלי 108-109
בפוליטיקה האיטלקית 108
קדושים 226
והתיאוריה שהארץ מסתובבת סביב השמש 296
כתחליף לאזרחות 63-64
כסנופון 113 הע'
כסף
ובזבוזו 156
כגורם משווה חיצוני 87, 199, 249
חסר קיום אובייקטיבי 199
אצל לוק 134
מוליד כסף 137
ועבודה 160 הע'
בתיאוריה הכלכלית של ימי הביניים 100 והע'
תגמול כספי 160, 161 הע'

לאום 24
לאומיות 292
ל"ו הצדיקים 105
לוגיקה ומציאות 322-323 הע'
לוואסר, א' 92 הע', 194 הע'
לווייתנים 305
לוחמה מודרנית 213
לוק, ג'ון
על בעלות על גופו של אחר 188
על חפצים לשימוש 168
על כסף 134
מיסוד הרכוש הפרטי 133
על עבודה וצריכה 127-128, 131-132
על עבודה ורכוש 100, 101, 133, 137, 143, 147
על ערך שיווקי 197
על תוצרי העבודה 135-136
לוקרציוס, טיטוס קרוס 145 הע', 146 הע'
לותר, מרטין 284, 287
על עבודה 171-172 הע'
ליאונרדו דה וינצ'י 295, 357
לידה
ובריאת העולם 52 הע'
כהתחלה חדשה 37, 210, 211, 282, 283, 353
של ישו מנצרת 293
וכאב 78 הע', 139 הע', 147, 153
ומוות 47, 60 הע', 93, 128
בעולם העתיק 93 והע', 352-353
קשריה לעבודה, מלאכה ופעולה 37
כתחום חבוי 93 והע'
לייבניץ, גוטפריד וילהלם 303-304, 318
על הטוב שבכל העולמות האפשריים 317
ליפמן, אוטו 159 הע'
לסינג, גוטהולד אפרים 186
לעשות ולסבול 223-224
לקלרק, ז'אן 168 הע'
לקלרק, ז'ק 139 הע', 159 הע', 354 הע'

מבורכות 61
מדינה (ממשל)
ואלימות 60
אמורה לשרוד לעולם 352 הע'
וביורוקרטיה 70, 75, 124 והע'
כהגנה על העושר המשותף 98, 99
אצל הרודוטוס 62 הע'
לפי הובס 61, 336
החלפתה בארץ כולה 293
התפוגגותה, לפי מרקס 75, 91,

163 הע׳
כלכלה מדינית 58, 165
ונושאי משרות 98 הע׳
שליטה מתוך דאגה לרכוש
הנתינים 98, 99
תגובה על הרס 288
ראו גם: ממשל
מדינת הלאום 58 והע׳, 70, 74, 292
מדע בדיוני 29
מדע מודרני 22, 29, 273-274, 284
הע׳, 304
והאדם המתבונן בעצמו 297,
297-298 הע׳
אובייקטיביות והנקודה
הארכימדית 12, 293-304,
306-307, 307 הע׳, 321, 326, 334,
360
ואיבוד כוחו של הדיבור 31, 32
וארגון 307 הע׳
היפותזות 73, 296, 315, 324
היפרדות ההוויה והתופעות 311
היפרדותו מהפילוסופיה 307-308
והישגים טכניים 305, 324
חוקים קוסמיים אוניברסליים 304,
305
וחושים אנושיים 297, 298
לפי יאספרס 285 הע׳
כוח ההרס שלו 22, 304-305
והכושר לפעולה 361-362
מעלותיו המוסריות 314
משמעותו הפוליטית 31-32
ומתמטיקה 301-303, 321
וניכור 300-301, 287, 300
סובייקטיביזציה 173
עיסוק בטבע היפותטי 324 והע׳
עירוב של עשייה וידיעה 332
קדמה מדעית 326, 331
והשאלות שלו 332, 333, 343-344
תהליכים כמושאי הידע 333 והע׳
ראו גם: טכנולוגיה; מדעי הטבע;
ניסויים
מדעי ההתנהגות 75
מדעי החברה 79
השאיפה לצמצם את האדם
למכלול 75
מדעי הטבע 40, 79, 300
אי־הפיכות וחוסר יכולת לנבא
273-274
וגידול בידע ובכוח האנושי 297
וגידול בייאוש האנושי ובניהיליזם
המודרני 297
כדיסציפלינות היסטוריות 333
כמדע אוניברסלי 351
כמדעים של תהליכים 137,
267-268, 336-337
המהפכה המדעית־טכנולוגית 23
מחקר מאורגן 307 הע׳
משבר 31
ניסויים מדעיים 266, 267, 301
והספק הקרטזיאני 321-325
כעיסוק בתבניות ההכרה שלנו
323, 325
ראשיתו 294
תלות בנקודת המבט 322-323
התשוקה ליצור סדר מתוך אי־סדר
343
המהות האנושית: 227
המהפכה התעשייתית 157, 180 והע׳
הארכת יום העבודה 165 הע׳
מהפכות 250, 251 והע׳
המהפכה ההונגרית 251-252, 254
המהפכה הרוסית 251
ושיטת המועצות העממיות
251 והע׳
מוות 81 הע׳, 93 והע׳, 282
בני אדם כבני תמותה 47
חוסר המוות של המין הטבעי 156
במקרא 139

כעונש 352 והע׳
פירושו אצל הרומים 16, 36
מוחלט 306
מונטסקיה, הברון שארל דה
על החוקים 224 הע׳
על הרודנות 236, 237 הע׳
מונרכיה 70
כישועה מהריבוי 225
המלך־הפילוסוף של אפלטון 256
לעומת מלוכה 255 הע׳
מוסיקה 202
מוסר / מוסריות 239, 264, 281
הצלחה, חריצות ודיבור אמת 314
וחברות מלומדים 314
מוסר העבדים בעת העתיקה 162
בנצרות 90
סליחה והבטחה 272-275
קוד מוסרי 273
ושאלת הוודאות 313
ראו גם: [ה]טוב
מוצרי צריכה 100, 120, 175
הרס התכלית 169
ביחס לחפצי שימוש וכלים 126, 154
לפי לוק 127-128
מוצרי קצה 190, 196, 291-292
אינם עוד תכלית אמיתית 345
קובעים את תהליך העבודה 185
מוצרי שימוש 126, 190
בהשוואה למוצרי צריכה 126, 156-158, 170, 196, 266
מורלי, אדוארד 332 הע׳
מושגים 15
מחשבה / חשיבה 11, 33, 126, 201, 202, 203-204, 272
בהשוואה לעבודה ומלאכה 121, 122
כדיאלוג פנימי 327-328
אצל דקארט 310
לעומת הכרה 203, 204
התגלמות בחומר ובחפץ 121-122, 127, 202, 203 והע׳
וחירות פוליטית 362
לפי יום 117-118 הע׳
ויצרנות 121-122
לא מסוגלת לחשוב את עצמה 272
לוגית 204-205
והמוח 31, 359
מתוך ריבוי 24
בעידן המודרני 267, 327
ועיון 44, 327
לעומת עשייה 327, 328
ושירה 203 הע׳
מטריאליזם 12, 120 הע׳, 216-217, 216 הע׳, 350, 357
מידת כל הדברים
אדם 188, 190 והע׳, 191, 207, 343
אלוה 199-200, 207
מייקלסון, אברהם אלברט 331, 332 הע׳
מיכון 12
מיל, ג׳ון סטיוארט 63 הע׳
מיל, ג׳יימס 63 הע׳
מילר, וולטר 122 הע׳
המיסטריות של אלאוסיס 93 הע׳
מיקור חוץ 12
מיראבו, הרוזן אונורה־גבריאל ריקטי דה 118 הע׳
מירדל, גונר 58 הע׳, 63 הע׳, 74 הע׳
מכונות 157, 165 הע׳, 180
איחוד קצבי עם גוף העובד 177-178 והע׳, 179
אלקטרוניות 205
אמצעים ומטרות 184
ובני אדם 177, 184,185
לעומת כלים 179
וקצב החיים 164
כתנאי מחויב המציאות לקיומנו 31, 179

ראו גם: אוטומציה
מלאכה (work) 11, 13-14, 35, 129, 168-207
לפי אריסטו 40-41 הע', 241, 338
ובידוד 51, 193-194, 195, 243, 246
בהדרכתה של אידיאה או מודל 157, 173, 174, 206, 225, 339-340
כהרסנית לטבע 171-172
זמניותה 19, 37
וחלוקת עבודה 157, 194-195, 194 הע'
לעומת חשיבה 122
ביוון הקלאסית 40
יחס הנצרות 353-354
בימי הביניים 42
כלים ומכשירים 153
ולידה 37
המלאכות הטובות 150
לפי מרקס 131 הע', 134 והע'
ביחס לעבודה ופעולה 15, 18, 157, 158
להבדיל מעבודה 110-111 והע', 112 הע', 114 הע', 116, 118-119, 120, 125, 133-135, 141, 170, 172-176
ועבודה עמלנית 266
ועמידות 206
סוגי המלאכה ואלימות 162, 172
עיבוד חומר 132
עקרון ההתמחות 155
שאיפתה ליצור חפצים בני קיימא 18-19
תוצרים 125-126
ראו גם: האדם־העושה־במלאכה; חפצים לשימוש; כלי עבודה; מוצרי שימוש
מלאכת יצירה 181, 334
ואלימות 172, 263, 274
אמצעים ומטרות 189-190
בניית עולם 189, 207
לפי ברגסון 342 הע', 350 הע'
כגילום בחפץ 171-176
הדרכתו של דגם 172, 173, 174, 225, 260
והחלפה מסורתית של פעולה בעשייה 254-265
והיפוך בתוך חיי המעש 331-341
השפעה של רעיונות אפלטוניים 174-175, 260, 340-341
וחיי מעש 173
וניסויים 332
ועולמיות 271
פואזיס (poiēsis) 229, 230, 234
ופעולה 215, 217, 221, 225, 260, 343, 359
שימושיות ותועלת 189
מלחמת טרויה 231
ממשל
כטפיל על חיי החברה 141-142, 142 הע'
לפי אדם סמית 142 הע', 255 הע'
כרע הכרחי 91, 141 והע', 142 הע'
תפקידו לפי אוגוסטינוס 265 הע'
ראו גם: מדינה
מנוחה 18
מניעים ומטרות 240
מסורת 20
מסחר
חברת הסחר 186, 195, 196, 198, 199, 244, 245, 344
בעת העתיקה וימי הביניים 67, 113 הע', 164 הע', 193
מעמד הפועלים 97 הע', 250 והע', 291 והע'
יצרנות פוליטית 252
מפלגות פוליטיות 250-251
מעמדות: שינויי מעמד 65
מעשה

אחדות המילה והמעשה 234
לא ניתן לביטול 268, 269
תוצאותיו לא ניתנות לניבוי 268
כושר עמידות 269
ראו גם: עשייה
מעשים טובים 109
החובה לשכחם 107
בנצרות 104, 105
ראו גם: טוב
המצב האנושי 12, 16-17, 35-50
וחיי המעש 35-40
וכדור הארץ 13, 30
שאיפה לחמוק ממנו 30
המצב הטבעי 61
מצוינות
איסור על הצטיינות 85 והע'
והתחום הפומבי 78-79, 79 הע'
מציאות 80 והע', 242-243
אינה אלא חלום 312 הע', 313, 315, 317, 318-319, 322
לעומת אוטופיה 263
והבלתי צפוי 337
התייחסות מתמטית אליה 73
מידת ההתאמה של החושים למציאות 297-298, 347
משותפת 243
ספק קרטזיאני 309-316
של העולם 37
שלילת תחושת המציאות 81
לעומת התבונה האנושית 337-338
והתחום הפומבי 81, 88
מקיאבלי, ניקולו 65 והע'
על הכנסייה 108-109
על מעשים טובים 108
התהילה כאמת מידה לפעולה פוליטית 108
המרחב / התחום הפומבי / הציבורי 14, 51-109
האיום עליו 18
הופעת העובדים 252-254, 253 הע'
היעדרותו בפיאודליזם 64 והע'
הכללת העבודה בו 68, 76, 77, 78
התפוגגותו לפי מרקס 149
וכוח 234
כיכר השוק / שוק החליפין 193, 195, 243
במסדרים נוצריים 84-85
ומצוינות 78-79, 79 הע'
המשותף 79-87
במשטר דיכוי 16
סילוק האזרחים 256
סליחה והבטחה 21
בעידן המודרני 192
בעת העתיקה 192-193
ופעולה 17-18
פעולה ודיבור 233
וריבוי 225
שוויון 249
שקיעתו 293
מרחב ההופעה
והאדם־העושה־במלאכה 242-246
התהוותו 233
וכוח 233-242
בפוליס 232, 235
המרחב הפרטי 14, 51-109
אהבה כפרטית 82, 83
גירוש הפעולה והדיבור לספרה הפרטית 79
כאב כפרטי 80-81, 81 הע', 144, 146
מול המרחב הציבורי 13, 17, 18, 57, 58, 59 והע', 63, 88, 91, 94, 98-104
בעת העתיקה 17, 56, 59 והע', 60-61, 62 והע', 89, 90
קדושת הפרטיות 92-93
שקיעתו 293

תהליכים גופניים 149
התחום החילוני בימי הביניים 64
ראו גם: רכוש פרטי; פרטי
מכלול היצירה האנושית 181, 238
מרקם היצירה האנושי 107 והע', 168, 171, 181, 185, 202, 206, 238
התאמתו לפעולה ולדיבור 207
עמידות והתבלות 169, 200-201
שימוש ושחיקה 168
מרקס, קרל 40, 72 הע', 99, 100
ואבולוציה 148
על האדם כיצור בן מינו 148
על האדם כעושה כלים 192
ואוטופיה 163 והע'
על אינטרסים 358-359
על האלימות 263-264, 264 הע'
על אנושות מחוברתת 120 הע', 150
ביקורות עליו 110
האשמתו כלפי החברה הקפיטליסטית 120-121 הע'
על הבדלי כשרונות בין בני אדם 248 והע'
הפיכת הדיאלקטיקה ההגליאנית על ראשה 329
השפעתו של אריסטו 290 הע'
על התפוגגות המדינה והתחום הציבורי 75, 91-90, 149
יחסו לחוקים כלכליים כאל חוקי הטבע 243-244
על יצרנות 143, 168
על המדע המודרני 311
על מלאכה 131 הע', 134 והע'
על ניכור עצמי 120 הע', 121 הע', 195
על עבודה ועובדים 117 והע', 118, 119-120 והע', 121 והע', 125, 130-131 והע', 133, 134-138, 198, 343
על ערכים 197-198
ופילוסופיית החיים 350 הע'
על פעולה 350 הע'
על צמיחת העושר 143
על רציונליות 205
על שוק החליפין 195, 244
על שחרור מעבודה ומכורח 162-166
על תהליך הייצור 175
על תורת האינטרס 216 הע'
על תחביבים 160 הע'
משמעות 187
היעדר משמעות 186, 187, 189-190
לפי קאנט 188-189
משמעת עצמית 348
משפחה
לפי אפלטון 258
ובעלות פרטית על רכוש 92 והע'
והגנתה 292
התפתחותה לכדי מרחב פנימי ופרטי 89
לעומת התחום הפומבי 88
משק הבית בעולם העתיק 56, 58-59, 59 הע', 60, 93
הפעלת כוח ואלימות 60-61
בהשוואה עם השלטון הפוליטי 56-57
והחיים הפוליטיים 67
כמודל ל*פוליס* אצל אפלטון 258 והע', 259
כמוקד לאי־שוויון 62 והע'
לעומת התחום הפוליטי הציבורי 116
עזיבתו 65-66
עלייתו אל התחום הפומבי 63 והע', 64-65
וצרכי החיים 59-60, 75-76, 95
קווי תיחום 93-94
שלטון אב המשפחה 57 והע', 64

והע', 69, 255 הע'
מתינות לעומת שחץ 225
מתמטיקה 212, 294
ואידיאל הידע 327
לפי אפלטון 302
הרמוניה בין מתמטיקה טהורה
לפיזיקה 322
והחוש המשותף 319
וכלי האלגברה המודרנית 301
כמדע מודרני 301-303
מתמטיזציה של הפיזיקה 323-324
מתמטיקה לא־אוקלידית ויישומה
322
רדוקציה של מדע למתמטיקה 321
מתת־חסד 83-84
כמכשיר פוליטי 84

נאביל, פייר 130 הע'
נטורליזם 350
ניבוי
והבטחה 272
חוסר האפשרות לנבא 273-274,
280-279
ופעולה 268, 272
ניהיליזם 297
ניוטון, אייזק 308
חוק הכבידה האוניברסלי 294, 301
ניטי, פ. 159 הע'
ניטשה, פרידריך 149, 225 הע', 268
הע', 281, 330
הערכה מחודשת של החושי
והטבעי 330
על גאווה אנושית ומצפון אנושי
281 הע'
על חזרה נצחית 128
על הכושר להבטיח 281 והע'
על הפילוסופיה המודרנית 297
ופילוסופיית החיים 350 הע'
על הרצון לכוח 237, 238 הע'
על רציונליות 205
ניכור
מודרני 34
לפי מרקס 120 הע', 121 הע', 195,
290 הע'
מהסביבה הארצית 287, 300
בעבודה 120, 121 הע'
מן העולם 243, 284-293, 287, 288
הע' 289, 290 והע', 291, 292, 293,
300, 308, 338, 344, 347
עצמי 120, 121 הע', 195, 244, 290
ניסויים מדעיים 266-267, 301,
331-332, 336
נישול 102
והמרצת תהליך של שיקום וצבירת
עושר 288, 290-291
מעמד האיכרים 287
וניכור מן העולם 289, 292
וצבירת הון 291
תחילת העידן המודרני עם נישול
העניים 91, 96, 292
נצח / נצחיות 128
אובדן העניין בו 86
ההתנסות בנצחי 49
לעומת אלמוות 46-50
במטאפיזיקה 48
בתפיסה היוונית הקלאסית 47
נצרות 83, 84, 104
וחוסר עולמיות 83-84
וחיי היחיד על אדמות 351-254,
356-357
וחיי המעש 44 והע'
וחיי עיון 355-356, 356 הע'
וטוב / מעשים טובים 104-105
היחס לעבודה ולמלאכה 178 הע',
353-355, 354 הע', 355 הע',
356 הע'
מוסריות נוצרית 90 והע', 91
הנוצרים הראשונים 152

והספק הקרטזיאני 357
עוינות לפוליטי ולתחום הפומבי
84-83, 105-104
קדושת החיים 351, 352, 354
רפורמציה 284, 285, 287
שוויון בפני האל 249
ראו גם: ישו מנצרת; [ה]כנסייה הקתולית; פרוטסטנטיות
הנקודה הארכימדית 12, 284,
304-293, 306, 326, 334, 356, 357
סילוקה לתוך האדם עצמו 321,
323, 360 והע׳
שימושה נגד עצמנו 360
נקמה 276, 277
נשים
לפי אריסטו 103 הע׳
הסתרתן 103
יציאתן אל מחוץ למרחב הפרטי 17
בנצרות 36 הע׳

סולון 112
סופוקלס
אדיפוס המלך 226 הע׳
אנטיגונה 54, 55 הע׳
סוציאליזם 102, 150 הע׳, 163 הע׳
יעדו 120 הע׳
התקווה לחסל את הממשל 91
סוקרטס 40, 48, 61 הע׳, 67, 105, 174
הע׳, 219, 339
על מגידי עתידות 214-215, 215
הע׳
על המחשבה 282
והתחום הפוליטי 46
סורל, ז׳ורז׳ 342 הע׳
הסטואה 144, 162 הע׳, 269, 270,
347, 348
סטטיסטיקה 72-73
סיבתיות 349
סיפורים 217-221, 225-226, 227, 231,
272
סליחה 11, 20-22, 272-279, 281
ואהבה 277, 278
כאמצעי תיקון לנזקי פעולה
20-21, 22, 274, 276
כגאולה מאי־ההפיכות של הפעולה
20, 272, 277
והבטחה 11, 20-22
לעומת נקמה 276-277
סמבורסקי, שמואל 295-296 הע׳
סמית, אדם 63 הע׳, 72 הע׳
על הבדלי כשרונות בין בני אדם
248 והע׳
היד הנעלמה 219
על חלוקת עבודה 194 הע׳
על חפצים לשימוש 168
על ממשל 142 הע׳, 255 הע׳
על נטיית האדם לסחור 193
על עבודה ותוצריה 117, 118, 119
הע׳, 133, 135-136
עבודות שירות 124 והע׳
על עיסוקים שעיקרם בביצוע 241
וצבירת עושר 133
על התחום הפומבי 86-87
סנסואליזם 144, 347, 348
סנקה, לוקיוס אנאוס
על הופעה בציבור 252 הע׳
על החיה החברתית 52
על החירות 66 הע׳
על התועלת בעבדים משכילים
69-70 הע׳
ספק
בחושים 347
של העידן המודרני 357
הספק הקרטזיאני 23, 297, 309-321
השפעתו על הדת 313-314, 314
הע׳, 317-318 במדעי הטבע
321-325
סקולה (skolē) 43 הע׳

עבדות / עבדים 12, 80 הע׳, 103, 123, 124, 151-153, 161 והע׳, 162 הע׳, 252, 256
לפי אפלטון 142 הע׳, 150
ודיבור 56, 153
והשתקעות בחיי הגוף 144
טבעם הלא־אנושי 94, 115-116 והע׳
ביוון העתיקה 40-41 הע׳, 61, 90 והע׳
כמבצעי העבודות 114-115, 114 הע׳, 123 הע׳
מרידות 249-250, 250 הע׳
משוחררים 252
ונשים 103 והע׳
סנקה על התועלת בעבדים
משכילים 69-70 הע׳
עושר ורכוש 92 והע׳
בעת העתיקה 64 הע׳, 66 הע׳, 89, 90 והע׳, 256, 354
שינוי במעמדם 115 והע׳
שלטון עליהם באלימות 161
עבודה (labor) 11, 13-14, 15-18, 35, 76-77, 78 והע׳, 110-167
אינסופיות הייצור 157-158
אמצעים ומטרות 177
אתוס העבודה הפרוטסטנטי 287 הע׳
כביטוי לאנושיותו של האדם 133
ביטולה 119 והע׳, 136 והע׳
כברכה 139-140, 172
האדרתה 117 והע׳, 133, 137, 149, 159-160 הע׳, 354 הע׳
הבחנה בין עבודה למלאכה 110-111 והע׳, 112 הע׳, 114 הע׳, 116, 118-119, 120, 125, 133-135, 141, 170, 172-176
הבטחת חיי המין 37
והולדה 37, 138
הסתרתה 103 והע׳
של הרקולס 132-133
השתלטותה על חיי־המעש 22-23
התמחות מקצועית 78 הע׳, 121
בחברה המודרנית 16, 32-33, 158-159
וחיים 120 הע׳, 127-133, 142
וחירות 96, 136 והע׳, 149-150
כחסרת עולם 150
טבעה הקולקטיבי 247 הע׳, 249
ביוון העתיקה 17, 40, 40-41 הע׳, 61 והע׳, 77-78 הע׳, 112, 150
יחס הנצרות 353-355, 354 הע׳, 355 הע׳, 356 הע׳
בימי הביניים 42
ייצור המוני 157
יצרנית ולא יצרנית 117, 118 והע׳, 119, 120, 121, 135, 140-141, 343
כלים ומכשירים 153-154
כפיפות לכורח הצרכים
ולמחזוריות החיים 18, 114-115, 114 הע׳, 130 והע׳, 131, 248-249
לפי לוק 100, 131-132, 133, 134, 135, 142
ומחזוריות הטבע 129-130, 130 הע׳, 131-132
מיומנת ולא מיומנת 117, 121, 140-141
לפי מרקס 117 והע׳, 119-120 והע׳, 121 הע׳, 125, 130-131 והע׳, 133, 134-135, 136-138 והע׳, 343, 350 הע׳
ומשחק 159 והע׳
וניכור 120, 121 הע׳
סילוקה מטווח הפעילויות האנושיות 360
לפי סמית 133
עבודת כפיים ועבודה

אינטלקטואלית 117, 121-123 והע'
עבודת עבדים לעומת עבודה
מודרנית 252
בעולם העתיק 112-113, 113-114
הע', 115 הע', 118, 352-353
ועוני 78, 140, 142 והע', 292
בעידן המודרני 117, 137, 158-167
עמל ותלאות 78, 111-112 הע', 138,
139 הע', 152
ופומביות 68, 76, 77, 78, 144, 166
ופוריות 133-141
וצריכה 118, 120, 126, 130-132,
135, 157-158, 163-164
שאיפה להשתחרר ממנה 32, 115,
160, 161, 162-163, 163 הע', 166,
266
שגרה ומחזוריות 130, 132 הע',
157, 173, 178-179, 178 הע'
ושוויוניות 32
שעות עבודה 164-165, 165 הע'
תפוקה 77
תפיסת המקרא 139 והע'
ראו גם: [ה]חיה העובדת; חלוקת
עבודה; כוח עבודה; מוצרי צריכה;
עובדים חופשיים
עבודה עמלנית 110 הע', 147-148,
154-155, 343, 351
עובדים חופשיים
בעת העתיקה 97 הע', 113 הע'
הופעתם בפומבי 252-253, 253 הע'
העולם 15, 84 והע', 128, 169, 238,
243, 352
אופיו כדבר 125-127
אינסטרומנטליזציה 189
אמון וספק בממשותו 152, 358
אמונה ותקווה 283 והע'
חוסר־עולמיות כתופעה פוליטית
85
ונוכחותם של אחרים 232-233
ונס 272
כעולם חלום 313, 315, 322
ניכור ממנו 243
ופעולה 238
צבירת עושר והקרבת העולם 292
ושימוש בחפצים 167
והתחום הפומבי 82-83, 85, 88
העולם המודרני
יצרנות ויצירתיות 332-333
הגדרה 33
העולם העתיק; ראו: [ה]עת העתיקה
עולמיות, 126-127, 271, 289, 292,
361 והע'
עוני
לפי אפלטון 142 הע'
והיעדר רכוש 91
ועבודה 78 והע', 140, 142 והע',
292
בעת העתיקה 61, 92, 95 והע',
101 הע'
עונש 277
עוצמה 172, 225 הע', 234, 235, 237
של האדם החזק 221, 222, 223
של החברה 70, 71
של כוח עבודה 119, 154, 179, 180,
291
מוגבלותה 233, 235
עושר
ואובדן כוח 234
אפלטון על אמנות ההתעשרות 160
גידול בעושר 165
והון 99, 291-292
ביוון ורומי 61, 90 והע', 95
משמעות פוליטית 95 והע'
צבירתו 25, 90, 96, 99, 143-144,
148, 156, 284, 288, 290-292
כציבורי 100
ורכוש 91-92, 100
של עבד 92

כתנאי לאזרחות 91, 95 הע׳
העידן המודרני 33, 91, 116-117, 304
אבדן הוודאות 313-314, 314 הע׳
והאדם־העושה־במלאכה 265,
342-343
אובדן אמונה 289
ואינטימיות 102
ואלימות 162 והע׳, 263-264
ואמנות 162, 244-245
גישה מכניסטית לחומר אנושי 222
הע׳
הבחנה בין עבודה יצרנית ללא
יצרנית 117
הדרת האדם הפוליטי מהמרחב
הציבורי 192
היפוך בין עיון לפעולה 325-331
הצטמצמות הארץ 286-287
התעניינות בלעדית בעצמי 289-290
התפרקות המשפחה 69
התפתחות הטכנולוגיה 180
החברה כחברת עבודה 32, 265
חברת הסחר 195
על החיה הרציונלית 205
חיים כטוב העליון 351-357
חילון 30, 50, 289, 358
חלוקה בין סוגי עבודות 117-118,
120, 123, 137-138, 149, 157
היחס לכוח 237, 239
יצרנות 192, 265
וכבוד 279
כלכלת בזבוז 288-289 והע׳
לעומת העולם המודרני 33
מדעי הטבע 266, 267, 297, 301
מושג התהליך 148, 343-344
מכשירים ומכונות 185, 192, 200
משמעות העבודה 32-33
מתמטיקה 301-303
ניכור מן העולם 289, 290, 293,
300, 308, 344, 338
נישול וצבירת הון 289, 291-292
הספק הקרטזיאני 23, 309-321,
357
ופרטיות 68, 80
וצמיחת העושר 144
ורכוש פרטי 96, 100, 141, 142,
143-144
שחרור מעמד הפועלים ונשים 103
והתחום החברתי 57-58, 75
והתחום הפוליטי 192, 265
והתחום הפומבי 80, 86-87, 254
תחילתו 91, 96, 284-285
תפיסת ההיסטוריה 264, 267
עיון
לפי אוגוסטינוס 90 הע׳
לפי אריסטו 56, 240 הע׳
וחיי המעש 42, 50, 338
ומלאכת היצירה 338-339,
340-341, 342
בנצרות 178 הע׳
בעידן המודרני 310, 325-331, 341,
342, 344
בפילוסופיה היוונית 338-339
ופעולה 42, 116, 325-331
כתכלית הפילוסופיה 41, 339
ראו גם: חיי עיון
עינויים 161, והע׳
עיני הרוח 301, 302, 303, 311
עיר המדינה / *הפוליס* 53 והע׳, 67,
73, 94 הע׳, 112, 113, 230, 232,
259
אוכלוסייתה 62 והע׳
אזרחים 43 הע׳, 48, 53, 59 והע׳,
62 הע׳, 64 הע׳, 66-67, 73, 92
והע׳, 95 הע׳, 112-113, 113 הע׳,
151, 193
לפי אפלטון 67, 216 הע׳, 259, 264
הע׳, 352 הע׳
לפי אריסטו 216 הע׳

ודיבור 55-56, 230-231
ודת המשפחה 53-54 הע׳, 59
חקיקה 228, 229
ביוון לעומת רומי 229
ייסודה ותכליתה 230-232
כמרחב ההופעה 232, 235
כמרכז צריכה 151
כספרה של חירות 60
ופעולה 230-232
שגשוג כלכלי 90
שוויון 71
ותהילה / אלמותיות 86, 231-232
והתחום הפוליטי 54, 55-56, 112,
113 הע׳, 228, 230-232
והתחום הפרטי 59 והע׳
תחרותיות 71
עם 254 והע׳
עמידות 169, 196, 206
האמנות 200, 206
האנושות 268
המעשים 269
ענייני אנוש 215-216, 217, 218-219,
224, 231, 269
אי־ודאות 215, 267, 337
התנזרות מהם 269
וחוק התמותה 282
והכושר להבטיח 280
וסיפורים 214-221
סליחה 274-275 והע׳, 277
ופעולה 268
שבריריותם 221-226, 229, 257,
268-266
ראו גם: פוליטיקה
עצב 60, 139 הע׳, 147
עצלות לעומת חיי פנאי 113 הע׳
עריצות 73
ערך 195-199, 344
עשייה
ואידיאות אפלטוניות 174, 258,
260, 262 והע׳
ואלימות 263
אמצעים ותכלית 175, 213
אצל הובס 337
וידיעה 258, 260, 332
[לעומת] התבוננות או תצפית
326-327
וחיי המעש 51
לפי לותר 171
ועבודה 359
ועיון 338, 357
ופעולה 48 הע׳, 213, 228, 229,
230, 254-265, 266, 337
בפעילות פואטית 205 הע׳
ותהליך 338
ראו גם: [ה]אדם־העושה־במלאכה;
מעשה
העת החדשה
הבחנה בין חברתי לפוליטי 11
הדרת האדם־העושה־במלאכה
מהמרחב הציבורי 192
קהילות לא־פוליטיות 192-193
התחום הציבורי 192-193
העת העתיקה
חברה 51-52
טריטוריה וחוק 228 הע׳
היחס לחיים 352-353
היחס לעבודה ולעבדים 112-113,
113-114 הע׳, 115 הע׳, 118,
352-353, 354
ניכור מן העולם 347
פוליטיקה 51-52, 242, 265 והע׳,
352 והע׳,
פעולה ודיבור 241-242
תעשייה 96 הע׳
ראו גם: יוון העתיקה; רומי

פאולוס 36 הע׳, 84 הע׳, 352 והע׳,
354 והע׳

פארק, מ"א 97 הע'
פואיזיס (poiēsis) 229, 230, 234
ראו גם: כוח
פוליארכיה (polyarkhia) 256 הע'
פוליטיקה 10, 25, 26, 33, 46, 68,
94, 241, 255
גוף העניינים הפוליטיים 84 הע'
הדרת כבוד 239
והיסטוריה 218-219
חברתי לעומת פוליטי 11, 25,
56-57, 73
וחקיקה 228, 229
ביוון הקלאסית 51-52, 53
בימי הביניים 52, 265
לעומת שליט רודני 42 והע'
ונצרות 90, 352
בעת החדשה 265
בעת העתיקה 265
שולטים ונשלטים 257, 258
ותורת האידיאות של אפלטון
260-261
תיאטרון כאמנות פוליטית 221
ראו גם: ממשל
פוליס; ראו: עיר מדינה
פוקנר, ויליאם; *אגדה* 214 הע'
פוריטניות 314 הע', 347, 348
פחם 180 והע'
פיאודליזם
והיחידה המשפחתית 58 הע'
היעדרות התחום הפומבי 64 והע'
התמוטטות השיטה 287
והתחום הפרטי בעת העתיקה 64
פיזיוקרטים 118 הע'
פיזיקה 300, 333
ואסטרופיזיקה 294, 298, 299,
301, 305, 351
והכרה 319
והספק האוניברסלי 325
ומתמטיקה 322, 323
פיין, תומאס 141-142 הע'
פילוסופיה
אהבת היופי 261 והע'
אובדן העולם והפחתה בחשיבותה
330-331
לפי דקארט 285 הע'
התבוננות פנימה 316-317, 330,
337
התעניינות בלעדית בעצמי 24,
289-290
וחברה 106, 107
וחוכמה 106
חדשה 146-147, 297
ומדע 307-308
ומונחים מוחלטים 306
מרד הפילוסופים נגד הפילוסופיה
350 הע'
ומרקם היצירה האנושי 107
סובייקטיביזם 308
והספק הקרטזיאני 309-310
פרגמטיות 343
שליטתם של היפוכים 329-330
כשפחת התיאולוגיה 328
ומדע 307-308
כתורת ההכרה ופסיכולוגיה 330
ראו גם: פילוסופיה פוליטית;
פילוסופים
פילוסופיה פוליטית 23-24
אוטופיה 262-262
אלימות 263-264
אמצעים ומטרות 264, 265
אצל אפלטון 258-263
והבלתי צפוי 337
של הובס 285 הע', 335-336, 337
פילוסופים 30, 90, 107, 218, 308,
330, 331
על חיי המעש 116
חיי פילוסוף ביוון הקלאסית 41,
43, 45 והע'

מטריאליזם בתיאוריה הפוליטית 215-216, 220, 226
התגלמות בחומר 127
זמניותה 19
זקוקה לציבורי ולריבוי 9, 17-18, 19, 26, 36, 51, 52, 126, 208, 221, 224, 255, 270
בחברה המודרנית 16
חסרת גבולות 235
ייאוש מפעולה 222
בימי הביניים 42
כניסה אל העולם האנושי 209-210
אצל מדענים 361-362
מובנת רק בדיעבד 10 והע׳, 225-226
מחוללת משהו חדש 19, 25, 210-211, 217
ומלאכת יצירה 350 הע׳
לפי מרקס 350 הע׳
נחלתו הבלעדית של האדם 51
הניסיון לסלקה 266
כנס 282
וסיפור 217, 225, 226
וסליחה 20-22, 272-279
לעומת עבודה ומלאכה 15, 18
בעולם העתיק 51-52, 54-55, 226-233
ועיון 325-331
ועיר המדינה 230-231, 232
ועשייה 230, 254-265,
והפוליטי 9, 10, 16, 36, 54, 232
פראטין (prattein) 222, 223, 257
שמורה למעטים 362
ותגובת שרשרת 223-224, 225
ותהילה 108, 213
תוצרים 126-129
פראטין (prattein) 222, 223, 257
פרדוקסים 188-189, 264
פרודון, פייר־ז׳וזף 97-98 והע׳
פרוטגורס 190-191, 190 הע׳
המלך־הפילוסוף 256, 259, 261, 262
פליאה נטולת דיבור 310, 339
והע׳, 340, 341
ראו גם: פילוסופיה
פינדארוס: על הלידה והמוות 93 הע׳
פיסול 113 הע׳, 189, 202
פיסיטרטוס 256 והע׳
פיתגורס 174 הע׳
פלוטארך 60
פליאה
כמצב שבו הדיבור נעתק 339, 340
כראשית הפילוסופיה 339 והע׳
כתנאי לחיי עיון 340
פליניוס, גאיוס סקונדוס 152 הע׳
פליניוס, גאיוס קאיקיליוס סקונדוס [הצעיר] 89 הע׳
פלנק, מקס 324 הע׳
פנאי 164-166
פסקל, בלייז 312 הע׳, 330, 357
פעולה 13-14, 22, 35-36, 207, 208-283
אופייה התהליכי 266-271
אי־הפיכות 268, 269, 272
לפי אריסטו 229-230, 232-233
ארכאין (archein) 222, 223, 260
בלתי ניתנת לניבוי 225, 268, 272, 337
וגדולה 239
גירושה לספירה הפרטית 79
ודיבור 11, 54-55 והע׳, 79, 208-214, 210 הע׳, 226, 232, 239, 241
והבטחה 20-22, 279-282
והולדת 37
הוקעתה כעקרה 255
היחשפות האדם הפועל 208-214,

פרוטסטנטיות 287 הע', 314
תנועת הרפורמציה 284, 285, 287
פרונזיס (phronēsis) 261-262 הע'
פרטיות 68, 76, 194
ראו גם: [ה]מרחב הפרטי
פריידמן, ז'ורז' 160 הע', 173 הע'
פריאנדרוס 256
פריסטלי, ג'וזף 345 הע'
פריקלס 222 הע', 231, 239-240
פרנק, פיליפ: על המדע 321 הע'
פרנקלין, בנג'מין 176, 192
פרקסיס (praxis) 41, 129
בניגוד ל-poiēsis 129 הע', 229, 230
ראו גם: פעולה
פשע 213, 275-277

ציבורי; ראו: המרחב / התחום הציבורי (הפומבי)
ציור 113 הע', 202
צריכה 156, 158
חברת צרכנים 158-167
ופנאי 166
וחפצי שימוש 156-157
ללא כאב וללא מאמץ 164
לעומת שימוש 169-170
לפי לוק 127-128
ועבודה 118, 120, 126, 130-132, 135
צרפת: אושר זוטא 82

קאטו, מרקוס פורקיוס 362
קאנט, עמנואל 11, 308 והע'
על אמצעים ומטרות 188
בני אדם כתכלית עצמם 188, 190, 191
על יצירות אמנות 188
על משמעות העולם 188-189
על עשייה וידיעה 332
כפילוסוף פוליטי 23-24, 94
על הקיום האנושי 271 הע'
קוזאנוס, ניקולאוס 294, 296
קוירה, אלכסנדר 294 הע'
קולאנז', פוסטל דה 43 הע', 53 הע', 59 הע', 60 הע', 62 הע', 92-93 הע', 95 הע'
קומוניזם 102, 150 הע', 163 הע'
קונסטנט, בנימין 110 הע'
קופרניקוס, ניקולאוס 294, 295, 300, 310 והע'
קורנפורד, פרנסיס מ' 46 הע', 174 הע'
הקיום האנושי
כאבסורדי 270, 270-271 הע'
ואלמוות 47-48
ותנאיו 12, 37-40
קיקרו, מרקוס טוליוס
על אלים חבויים 93 הע'
על דיבור ומחשבה 55 הע'
על השתחררות מכאב 145 הע'
על המוות כעונש 352 והע'
על מקצועות שימושיים 122 הע', 123 הע'
על רכוש 142 הע'
ותורת האינטרס 216 הע'
קירקגור, סרן 330
ומרד הפילוסופים בפילוסופיה 350 הע'
והספק הקרטזיאני 311-312, 311 הע', 357
קלווין, יוהן 287
קסירר, ארנסט 321-322, 330 הע'
קפיטליזם 287
לפי ובר 290
מוקדם 195, 196
וניכור 120-121 הע', 290 הע'
וניצול 165
עלייתו 291

קפלר, יוהנס 294, 296
קפקא, פרנץ 284

רודנות 57, 236-237, 256-257
ראו גם: מונרכיה; שלטון יחיד
רומי
אלים 53-54 הע', 60 הע'
הסכמים ואמָנות 279
השפעתה על הנצרות 352, 355, 356 הע'
וירטוס (virtus) 66 הע', 78
חירות האזרח 57 הע', 162 הע'
חקיקה כפעילות פוליטית 94, 229
כושר ארגון 96 הע'
משק הבית (יחסי הכוח בו) 64 הע'
עבדים 66 והע', 86 הע', 89, 90
והע', 97 הע', 115 הע', 123-124, 123 הע', 252 הע'
עיר המדינה 228 והע'
עקרון החמלה על המנוצח 274
כפוליטית מבין כל העמים 16, 36
פילוסופים 90
הפלבאים 92-93 הע'
הפרטי והפומבי 89
פרטיות 68
רכוש לעומת עושר 100
שירותים "אינטלקטואליים" 123-124
שקיעת האימפריה 49, 63, 85, 104, 162
התחום הציבורי 122 הע'
הרומן כצורת אמנות 69
רוסו, ז'אן־ז'אק 68-69
התקפות עליו 110
על החברתי והאינטימי 69
על קונפורמיות 70
רוע 108
רטוריקה, אמנות הדיבור הפומבי 55-56 הע'
ריבוי אנושי 24-26, 51, 208, 209, 270
ודיבור 26, 32, 208, 211
והבטחה 273
וסליחה 273, 279
כתנאי לפעולה 9, 17-18, 19, 26, 36, 51, 52, 126, 208, 221, 224, 255, 270
ריבונות 269, 270, 280-281
רילקה, אריך מריה 81 הע'
על האמנות 201-202 הע'
רכוש פרטי 89-102
ואזרחות 91, 92 והע'
וביטולו 59, 100
גדרות 102, 144, 224
וזכות בחירה 252
וחרויות היחיד 96
ייסוד תיאורטי 141-150
לפי לוק 133
של עבדים 92 הע', 97 הע'
ועושר 91-92
רכוש כגנבה: פרודון 97, 97-98 הע'
רלטיביזם 299-300
הרנסנס 285 הע', 357
מדעי הטבע 295, 300
ציור ופיסול 113 הע'
רציונליות 205, 337
רשת היחסים האנושיים 216, 217, 269

שוויון 62, 69-71, 248-249
שולץ־דליץ', הרמן 130 הע'
שוק החליפין 192-200, 243, 244
שימושיות 186
שירה 202-203, 203 הע'
שירי מלאכה ועבודה 177-178 הע'
תפקידו הפוליטי של המשורר ביוון העתיקה 231

שכל 312 הע׳, 319, 330
השכל הישר 188, 243, 313, 320
ראו גם: [ה]חוש המשותף
שלטון 24, 25, 257-263
לפי אפלטון 259-260, 262, 273
שלטון ההמונים 237-238
שלטון הרבים 256
ושליטה עצמית 259 והע׳, 273
ראו גם: ממשל
שלטון יחיד 255 והע׳
המלך־הפילוסוף של אפלטון 256,
261, 262, 265 הע׳
בעת העתיקה 255-256 הע׳
ראו גם: מונרכיה, רודנות
שלסקי, הלמוט 160 הע׳
שעון 326
דימוי השען והשעון 334
שקרנות 314 הע׳
שרדינגר, ארווין 31, 324 הע׳

תאומזין (thaumazein, פליאה) 310,
339 והע׳
תבונה
אמת חושית ואמת תבונית 310
ואמת מדעית 327, 347
בעל חיים תבוני (animal
rationale) 56, 116, 117 הע׳, 205,
263, 320
אצל דקארט והובס 320
האדרתה 263
ייאוש ממנה 335
ומציאות 337-338
והספק הקרטזיאני 311, 312, 313,
315, 317, 318, 319
לפי קאנט 271 הע׳
קניית תבונה 55 הע׳
לעומת רגש 337
ותפיסות חושיות בדידות 310-311
ראו גם: בעל חיים תבוני
תביי, שקיעתה 56 הע׳
תהליכים 148
והאדם־העושה־במלאכה 334
אופיו התהליכי של הטבע 127-130,
333 והע׳, 334
ואידיאות 337
לעומת הוויה 333
במדעי הטבע 137, 267-268, 336
במדע המודרני 333 והע׳
במודרניות 137, 267, 343-345
מושא המחקר והידיעה 333
במלאכת היצירה 344
ועשייה 338
ופעולה 266-271
תהליך טבעי 22, 168-170
תהליך נפשי 308, 316
תודעה 330
פיצול בין סובייקט לאובייקט 350
ותפקודה 317
תוחלת חיים 165 הע׳
תומאס אקווינס; ראו: אקווינס,
תומאס
תועלתנות 206
ואושר 344-345, 346
אמצעים ומטרות 186
ומשמעות 186
עקרון התועלת 345-346
בפילוסופיה של בנת׳ם 345-346
הע׳
תוצרי העבודה
התכלותם 141, 150, 157
לפי לוק וסמית 135-136
תורת האינטרס 216 הע׳
תורת היחסות של איינשטיין
299-300, 300 הע׳
תורת היחסות הפרטית 332 הע׳
תחביבים 150 והע׳, 160 והע׳
התחום החברתי; ראו: חברה
התחום הפוליטי

לפי אפלטון 261-262
לפי אריסטו 241
וגדולה 240
התפוגגותו לספרה של המנהל 91
והחברתי 57, 62-63
וחירות 60
וחקיקה 94
ומשק הבית 57, 67, 116
בעידן המודרני 192
בעת העתיקה 67, 228, 242
פעולה ודיבור 241
ושחץ 225
ותהילה 108
תנועת העבודה 253, 254
ראו גם: פוליטיקה
תיאודיציות 317, 318
תיאטרון כאמנות פוליטית 221
תכלית
האמצעים להשיגה 241
בני אדם כתכלית עצמם 187-188,
190, 191
מוצרי צריכה והרס התכלית 169
תכלית עצמו 190, 240
תנועות הפועלים / תנועת העבודה
250 והע', 252
מאבקה נגד החברה בכללותה
בשלבים מוקדמים 253-254
משמעות פוליטית 253, 254
תרבות ההמונים 166