הפילוסופיה

המקורית

והדמוקרטיה

האמיתית

קורנליוס קסטוריאדיס

לזכרו של קורנליוס קאסטוריאדיס (1922-1997) - מהפכן, פילוסוף, כלכלן, ופסיכואנליטיקאי, שהפעיל את ביקורתו גם על עצמו והשקפותיו.

מדבריו:

" בחיים הרגילים והפוליטיקה האקונומית, אנו יודעים, ויותר מרחב-זמן הנראה מרחוק כאן ים מלק; אך כשאתקרבים אליו רואים בו שלים, ומקרוב יותר מבחינים בו עם גבעים, מערבולות וקצף. יקצף, זה ברחב-זמן מכיל אי-ודאויות ועוותים . . . האסקנה הנובעת מכך היא פעמי נאמנת: היש, מכיל רבדים שונים. כל רובד כפוף להבניון שונה. לכן, היש כולו ניתן להבהרה באמצעות סוגי הגיון שונים, באמצעות סוגי הגדרה והכללה שונים. מצד שני, את היחסים שבין הרבדים הללו אי אפשר להבהיר באמצעות הגיון-אל . . . השוני בין הנחות היסוד השונות (שכל אחת מהן מהדיה רובד אחר ביש) הוא ביטוי עוני לקרעים שבין רבדים אלה במציאות עצמה. . ."

(קסטוריאדיס: "ההשלכות האונטולוגיות של ההיסטוריה של המדע")

" המאמ הידיעתי של האדם אינו ניתן להסבר, להדוקציה, להסקה, ונראה כמופרך לעמרי מהמאמ ההגיוני. למעשה אין זה כך: שני המאמים - ההגיוני והידיעתי -- זפופים (במובן הטופולוגי) בכל מקום כלשהו - ככל שנתקרב לאחד מהם, תמיד ניתקל בשני..."

(קסטוריאדיס: "מן המונאדה ועד לאוטונומיה")

להפצה בחינם - לא למכירה

ספר זה נדפס ומופץ ללא תמורה כספית במספר מצומצם של עתקים כדי לעורר בציבור ענין - וביקוש - לכתבי קאסטוריאדיס בעברית.

התוכן

הקדמת העורך	4
קץ הפילוסופיה ?	18
המאגמות	38
בריאת הצבעים	48
ה"פוליס" היוונית ובריאת הדמוקרטיה	53
החיברותי-היסטורי, אופן קיומו ובעיות בהבנתו	88
טבעו וערכו של השוויון	102
המרכסיזם-לניניזם נטחן לאבק	121
נספחים :	137
מרעיון - לפעילות .	138
הצהרת הדמוקרטיה הישירה	146
כתבי קסטוריאדיס (בצרפתית ובאנגלית)	159

הקדמת העורך

ספר זה הוא תרגום עברי ראשון מכתבי קורנליוס קסטוריאדיס, מחשובי הוגי הדעות במאה ה- 20, שטרם תורגם לעברית ואינו מוכר לקוראיה.

קסטוריאדיס (1922-1997)מֵהפכן פוליטי, פילוסוף, כלכלן, ופסיכואנליטיקאי, נולד באיסטנבול (קונסטנטינופוליס), אך גדל ביוון לשם עברה משפחתו כשהיה בן שנה. בתקופת הדיקטטורה הפשיסטית של מטאקסאס ביוון (1937) הצטרף לתנועת הנוער של המפלגה הקומוניסטית שהייתה במחתרת. ב- 1940 החל ללמוד פילוסופיה, כלכלה, ומשפטים באוניברסיטת אתונה. כשפלשו הנאצים ליוון (1941) החלה המפלגה הקומוניסטית היוונית להילחם בהם, אך קסטוריאדיס הופתע מנימוקיה: הם היו לאומנים ולא מעמדיים. קסטוריאדיס ראה בכך סטייה מהעקרונות של מרכס לפיהם כל מלחמה היא מאבק בין מעמדות ולא בין אומות. תחילה חשב שמפלגתו טעתה, אך כשהאזין לשידורי רדיו מוסקבה התברר לו כי סטאלין, שליט ברית-המועצות, קורא לעמו להגן על המולדת ולא על הסוציאליזם. כל המפלגות הקומוניסטיות בעולם הלכו בעקבות סטאלין. כשק' הבין זאת עזב את המפלגה הקומוניסטית והצטרף (1942) לתומכי טרוצקי, סגנו של לנין במהפכה הרוסית (1917) ומייסד 'הצבא האדום'.

טרוצקי, ככל מרכסיסט, ראה את המהפכה ברוסיה לא כאירוע רוסי אלא כתחילת מהפכה כלל-עולמית שבאה לבטל את הפער בין עשירים לעניים באמצעות החלפת בעלות פרטית על אדמות, בתי-חרושת, בנקים וסחר, בבעלות ממשלתית. מרכסיסטים ראו במהפכה הרוסית תחילת תהליך עולמי שילך ויתפשט בעולם כולו. אך לאחר כשלון המהפכות בהונגריה (1919) ובגרמניה (1921), ולאחר מות לנין (1924) השתלט סטאלין על המפלגה הקומוניסטית בברית-המועצות (1928) ונקט במדיניות חדשה של ***'סוציאליזם בארץ אחת'***. הוא טען שיש לוותר על מהפכות סוציאליסטיות נוספות שידחפו מדינות הדוגלות בבעלות פרטית ללחום נגד ברה"מ - ובמקום זאת יש להגן על המשטר בברה"מ. הוא המשיך לדבר על מהפכה סוציאליסטית אך בפועל התנגד לה. במקום העיקרון: **"*מהפכן הוא מי שפועל למען מהפכה בארצו*"**.
כפה סטאלין על התנועה הקומוניסטית העולמית עיקרון חדש:
"*מהפכן הוא זה שבכל מקום - ובכל זמן - מגן על ברית-המועצות*".

אך טרוצקי ותומכיו המשיכו לטעון שמהפכן הוא זה שפועל למען מהפכה וקראו לכך: מדיניות של ***" מהפכה מתמדת"***. בברית-המועצות הייתה אז בנייה אדירה אך בכל המשטרים הקפיטליסטים הייתה אבטלה ומשבר כלכלי החמור ביותר בתולדותיהן, מיליוני שכירים היו מובטלים ומעבידים רבים התאבדו. המשטר בברה"מ העניק לכל אזרח ביטוח בריאות מלא וחינוך חובה על חשבון המדינה בעוד שבמשטרי הבעלות הפרטית חינוך ובריאות עלו הון רב שרוב השכירים לא יכלו לשלם. טרוצקי העריך כי המשטר החדש לא יצליח לשרוד כשהוא מוקף משטרים עוינים הדוגלים בבעלות פרטית כי קיומו מעורר שאיפה אצל שכירים רבים להקים משטר דומה בארצם ולכן עצם קיומו מאיים על המשטרים הקפיטליסטים. הוא דרש לתמוך במהפכנים בכל ארץ כי רק מהפכות נוספות יבטיחו את קיום המשטר החדש. אך סטאלין חשש שמהפכות בארצות אחרות יגרמו לממשלותיהן לתקוף את ברית-המועצות ולהאשימה ב - ***" התערבות בעניינים פנימיים של מדינות אחרות ".***

לכן ראה בפעילות מהפכנית ***" הרפתקנות המסכנת את ברית-המועצות ".***

הוא ידע כי בעיני טרוצקי, סגנו של לנין במהפכה הרוסית, והמהפכן הנחשב ביותר בעולם אחרי לנין, " ***סוציאליזם בארץ אחת***" הוא בגידה בעקרונות הסוציאליזם וחשש שטרוצקי ישכנע מהפכנים בעולם לפעול למען מהפכות נוספות. לכן גירש סטאלין את טרוצקי מהמפלגה הקומוניסטית ומרוסיה (1928), ולבסוף אירגן את רציחתו במקסיקו (1940).

סטאלין המשיך בחיסול המהפכנים צעד אחר צעד: תומכיו בעולם תמכו בלאומנים בסין (1926), בספרד (1937), בקובה (1958). הם רצחו (ב"משפטי הראווה במוסקבה" ב- 1936/7) את רוב מנהיגי המהפכה הרוסית והחלו לרצוח את תומכי טרוצקי - ואת האנרכיסטים - בסין, בספרד, במקסיקו וגם ביוון.

עד היום מופצת הדעה כאילו הרוח המהפכנית של אירופה ברבע הראשון של המאה העשרים, הייתה מלכתחילה עניין חסר סיכוי אשר 'באופן בלתי נמנע' מוביל לדיקטטורה וחוסר יעילות כלכלית. להפצת דעה זו תרמו המשטרים במערב, בעזרת מפיצי האידיאולוגיה שלהם. 'מדעי' החברה במערב נרתמו למיסוד שטיפת מוח אנטי-מהפכנית ותיכנות התודעה ברוח זו. לנין אמנם ביסס דיקטטורה של הנהגת מפלגתו, וסטאלין חיסל את המהפכנים בעולם ודגל ב"סטטוס קוו" עם הקפיטליזם, אך ברית-המועצות הפכה תוך 20 שנה מארץ חקלאית נחשלת שכלכלתה נהרסה במלחמה/מהפכה/ומלחמת-אזרחים, למעצמה תעשייתית שניצחה את גרמניה הנאצית ושלחה ראשונה לווין סביב

כדור-הארץ. תחזיתו של טרוצקי כי משטרו של סטאלין ילך ויתנוון כי העולם הקפיטליסטי לא ישלים עם ***"סוציאליזם בארץ אחת"*** וילחם בו עד שיכריעו, התאמתה 50 שנה אחרי רציחתו. רוב המשטרים המבוססים על בעלות ממשלתית על אדמות, מכונות, ובנקים, קרסו בגלל היעדר דמוקרטיה ובגלל הנטל הכלכלי שתחרות צבאית נגד הקפיטליזם הטילה על המשטר. הם נעלמו כלא היו. אך עד היום מסרבים חסידי הקפיטליזם - והסוציאליזם - לחקור קריסה מדהימה זו, שטרוצקי חזה אותה כאפשרות 60 שנה לפני שהתרחשה. הקומוניסטים - וגם מתנגדיהם - מחרימים עד היום את כתבי טרוצקי ומפיצים עליו בדותות.

מראשית פעילותו הפוליטית הצהיר היטלר כי בכוונתו להילחם בקומוניזם, לכן תמכו בו בעלי הון רבים וממשלות בריטניה צרפת וארה"ב לא מנעו ממנו להקים צבא גרמני חדש למרות שחוזה וורסאי אסר זאת. כל חסידי הבעלות הפרטית ציפו שהיטלר יחסל את משטר הבעלות הממשלתית. לכן גם לא הגנו על צ'כוסלובקיה כשהיטלר כבש אותה ב- 1938 למרות שהבטיחו לה שיגנו עליה.
ב- 1941 תקף היטלר את ברית-המועצות. אך להפתעת כולם הובס וברה"מ ניצחה והפכה למעצמה בעלת צבא היבשה החזק ביותר בעולם. במהלך המלחמה כבשה ברה"מ את פולין, ליטא, לטביה, אסטוניה, בולגריה, רומניה, צ'כוסלובקיה, הונגריה, וגרמניה המזרחית, וסייעה לתומכי סטאלין בארצות אלה להקים בהן משטרים סטאליניסטים.
גם הסטליניסטים ביוון (1945) ניסו לעשות כך אך נכשלו, כי סטאלין סיכם עם צ'רצ'יל ורוזוולט (1944) שיוון תישאר בתחום ההשפעה הקפיטליסטי, וזנח את תומכיו ביוון כשהצבא הבריטי פלש לשם ודיכא אותם בנשק (1945/6).

כשהצטרף קסטוריאדיס בצעירותו לנוער הקומוניסטי ביוון (1937), חשב כי הצטרף למפלגה מהפכנית הפועלת להקמת משטר קומוניסטי ביוון; במהרה הבין כי טעה, עזב את הסטאליניסטים (1942) והצטרף לתומכי טרוצקי. לכן בעת הכיבוש הנאצי ביוון נרדף על ידי הנאצים וגם על ידי הסטאליניסטים. זה עיצב את ביקורתו על הקפיטליזם ועל הסוציאליזם. בשניהם ראה משטרים המדכאים את האדם. **האחד - בגלל תאוות בצע. השני - בגלל תאוות שליטה.**

ב- 1945 עבר ק' לפריס, ונרשם לסורבון. שם החל לכתוב דוקטוראט שמתח ביקורת על השקפותיו של הפילוסוף הגרמני היגל; אך עד מהרה נטש את

מחקרו, החל לעבוד ככלכלן, והצטרף לתומכי טרוצקי בצרפת. טרוצקי הקים תנועה פוליטית ב- 1929. חברי התנועה התחבטו בשאלה אם לעזוב את התנועה הקומוניסטית העולמית (שסטאלין השתלט עליה) ולהקים מפלגה משלהם, או להישאר בתנועה ולפעול כאופוזיציה לסטאלין. הדיונים על כך פורסמו בכתב העת "ביטאון האופוזיציה" שטרוצקי יסד ב- 1929. טרוצקי עצמו צידד תחילה בהישארות בתנועה הקומוניסטית כי חשב ששלטון סטאלין יחלוף במהרה. הוא העריך כי תושבי ברית-המועצות לא יתמכו בשלטון סטאלין כשהיטלר יתקוף אותו והוא יובס ואז תתחולל בברית-המועצות מהפכה חדשה ברוח הטרוצקיזם. אך הוא הוסיף כי אם משטרו של סטאלין ישרוד במלחמה נגד היטלר פירוש הדבר שמשטר זה איננו עיוות חולף אלא תופעה יציבה, משטר מדכא מסוג חדש, שאין לו תקדים בהיסטוריה, ושולטים בו לא בעלי הון אלא פקידי מפלגה. נגד משטר כזה צריך להיאבק כמו נגד קפיטליזם. אך מאבק זה יזדקק לתיאוריה מהפכנית **חדשה,** פוסט-מרכסיסטית,[כי התיאוריה של מרכס לא חזתה אפשרות של משטר פקידים, מנעה את הבנתו, וסיפקה לו הצדקה היסטורית. ע.א.] כל הטרוצקיסטים התעלמו מדברי טרוצקי על נושא זה.

לאחר ניצחון ברה"מ ב- 1945 התחדש בתנועה הטרוצקיסטית הוויכוח על מהות המשטר בברה"מ אך הוא התנהל על טהרת התיאוריה של מרכס לפיה הבעלות על אמצעי יצור קובעת את מהות המשטר. תיאוריה זו מתעלמת מיחסי סמכות שאינם נובעים מבעלות על רכוש ולכן מנעה את הבנת המשטר בברה"מ כי בה שלטו לא בעלי רכוש אלא בעלי סמכות להחלטות פוליטיות. חלק מתומכי טרוצקי טענו כי ברית-המועצות היא ***"מדינת פועלים מנוונת"***. כי האדמות, התעשייה, הבנקים, והמסחר הם בבעלות הממשלה בה שולטת מפלגת הפועלים המתכננת את המשק. לפי מרכס זו מדינה סוציאליסטית כי אמצעי היצור מולאמים ומנהיגי הפועלים שולטים. חלק אחר של חסידי טרוצקי טען שבברה"מ יש ***"קפיטליזם של מדינה"*** (או ***"קפיטליזם ממלכתי"***) כי במקום מעבידים פרטיים יש פקידי ממשלה המנצלים את הפועלים. קסטוריאדיס כינה זאת ***"קפיטליזם ביורוקרטי"***. לדעתו, השכבה השלטת בברה"מ הייתה שיכבת פקידים דומה מאוד למנהלי העסקים במדינות המערב. כיום, נראות דעות אלה כסבירות, אך אז הייתה זו מהפכה רעיונית, שאומצה מאוחר יותר על ידי האקדמיות במערב. ג'יימס בורנהם שניתח ב- 1940 את משטר סטאלין בספרו הידוע ***'מהפכת המנהלים'***, היה טרוצקיסט. אך מהם מניעי ה**"מנהלים"** ?

לדעתי טעות היא לתאר את המשטר בברה״מ כקפיטליזם כלשהו, כי בקפיטליזם השלטון משרת את הרווח הפרטי אך בברה״מ הרווח שימש לביסוס השלטון. בקפיטליזם שליטה היא אמצעי להגנה על עקרון הרווח הפרטי אך בברה״מ שליטה לשם שליטה - לא לשם הגנה על רווח - הייתה מטרת השלטון.
ק׳ הבהיר שהמאבק בין בעלי-ההון לשכירים (***״מלחמת המעמדות״***) הופך למאבק חדש: בין בעלי סמכות החלטה (גם אם אינם בעלי הון) לבין חסרי סמכות החלטה (ולא מדובר רק בשכירים אלא גם בנשים ובנוער). לדעתו המאבק אינו רק בין בעלי הון לשכירים, אלא בין **מחליטי החלטות למבצעי החלטות**. ניגוד זה יוצר מצוקה פוליטית (ולא רק כלכלית), לכן יש להקים משטר שיבטל את פער הסמכויות בין מחליטים למבצעים, משטר בו אלה שמבצעים החלטות יהיו אלה שיחליטו את ההחלטות. הטרוצקיסטים התנגדו לכך כי רצו להקים משטר בו הם יהיו מחליטי ההחלטות הפוליטיות. הם התנגדו להחלטות סטאלין אך לא לפער סמכויות בין מחליטים למבצעים. הם רצו שהם - לא סטאלין - יחליטו את כל ההחלטות הפוליטיות. טרוצקי וחסידיו רצו להחליף מדיניות - לא משטר - בברית-המועצות. הם פסלו את מדיניות סטאלין (וממשיכי דרכו) לא את העיקרון שרק מנהיגי מפלגת הפועלים מחליטים את כל ההחלטות הפוליטיות.
ב- 1946 החלו ק׳ וחבריו לבסס תיאוריה חדשה לקידום מהפכה חדשה שתבטל את פער הסמכויות בין מחליטים למבצעים למען משטר בו המבצעים הם המחליטים. הם יצאו מהתנועה הטרוצקיסטית והקימו ארגון חדש בשם ***׳סוציאליזם או ברבריות׳*** (לפי ציטוט מטרוצקי שאמר ערב מלחה״ע השנייה כי: ***"האנושות ניצבת על פרשת דרכים, עליה לבחור בין סוציאליזם לברבריות".***
הארגון החדש החל להוציא ביטאון חדש.

כבר בגיליון הראשון (1946) של הביטאון פרסם ק׳ מאמר ***״ על המשטר,*** **ונגד** ***ההגנה על ברית-המועצות״.*** זה קומם את כל השמאל המהפכני בעולם שראה את הלאמת הכלכלה כבסיס לפתרון כל הבעיות החברתיות והפוליטיות וכל עוד הייתה כלכלת ברה״מ מולאמת הגן על ברה״מ למרות כל הסתייגויותיו ממנה.
קסטוריאדיס טען, כי גם כאשר הממשלה שלטת בכלכלה, אין פירוש הדבר שהייצור הוא בשליטת כל החברה או שבני-חווה שוחררו מעריצות. העובדות הראו דווקא את ההפך: לפועלי ברה״מ היה פחות חופש מאשר לפועלי ארה״ב. לא היה להם חופש שביתה, לא היה חופש לבחור נציגים, נאסר עליהם להקים איגודים מקצועיים עצמאיים ולא הייתה להם אפשרות להיאבק על שכרם

ותנאי-עבודתם, ובעיקר: כל החברה סבלה מדיכוי ולא הייתה לה שום אפשרות לעצב את חייה. מנהיגי המפלגה קבעו לא רק את שכר העבודה ומדיניות ההשקעות אלא גם את חיי התרבות. הם קבעו מה יכתב בעיתון, איזה ספר יודפס ואיזה מחזה יוצג וכיוון שכל בתי הדפוס והתיאטרונים היו בבעלות ממשלתית אי אפשר היה להביע דעה שונה. מעביד ממשלתי גרוע ממעביד פרטי כי ביכלתו להפעיל הרבה יותר כוח ודיכוי כלפי העובדים מאשר מעביד פרטי. ק׳ דרש שליטת העובדים על מקומות עבודתם ושיתוף כל האזרחים בחקיקה ובהחלטות פוליטיות. הקומוניסטים והטרוצקיסטים (וכמובן גם תומכי הקפיטליזם) מתנגדים גם כיום לשליטת העובדים על מקומות העבודה. הם רוצים שקומץ מנהלים יחליט הכל במדינה, בעבודה, בתרבות. הם חלוקים רק לגבי התשובה לשאלה ״מי יחליט״? בעלי-הון? או מנהיגי מפלגת הפועלים ?
כבר ב- 1946 חזה ק׳ כי פועלים במשטר של בעלות ממשלתית במשק יתקוממו נגד פקידי הממשלה המנהלים את המפעלים וידרשו לנהל את מקומות עבודתם בעצמם. זה באמת קרה ב- 1953 כשפועלי גרמניה המזרחית התקוממו - ודוכאו. זה קרה שוב ב- 1956 כאשר פועלי הונגריה השתלטו על מקומות עבודתם והחלו לנהל אותם בעצמם. שליטי ברית-המועצות חששו כי הצלחת שיטה זו תשפיע על פועלי ברה״מ ולכן פלשו להונגריה ודיכאו את הפועלים - בטנקים. ב- 1968 שוב פרצו התקוממויות כאלה בצ׳כוסלובקיה ובפולין. גם הן דוכאו. מאז פרצו התקוממויות כאלה שוב ושוב, עד שהמשטרים המבוססים על בעלות ממשלתית בכלכלה - ברוסיה, באוקראינה, בפולין, בצ׳כוסלובקיה, בגרמניה המזרחית, באלבניה, בליטא, בלטביה, באסטוניה, בהונגריה, ברומניה, בבולגריה, וביוגוסלביה - התמוטטו ונעלמו (1991). רוב תושבי מדינות אלה תמכו בביטול המשטר למרות שכולם חונכו עשרות שנים לתמוך בו.
פרט לקומץ עסקני מפלגה לא יצא איש להגן על המשטר.
קריסה זו - ללא תקדים בהיסטוריה - הפתיעה את העולם. במיוחד הופתעו ה״מומחים לברה״מ״ למיניהם; אך גם המרכסיסטים, שראו עצמם מומחים ל׳חוקי היסטוריה׳ לא חזו קריסה זו אפילו שבוע מראש. אלה גם אלה טרם דנו בסיבות לקריסה, ובמסקנות המתבקשות ממנה.

הסוציאליזם מת אך הסוציאליסטים מסרבים לחקור את הסיבות למותו !

ב- 1965 עבר קסטוריאדיס מביקורת המשטר הסוציאליסטי לביקורת הפילוסופיה של קרל מרכס. ק׳ הבהיר כי פילוסופיה ודמוקרטיה[1] נובעות מאותו מקור - השאיפה לחופש. הדמוקרטיה היא משטר של חופש בפוליטיקה

[1] "דמוקרטיה" לפי ק׳ היא משטר בו יש **לכל** אזרח סמכות להציע, לדון, ולהצביע, **בכל** החלטה פוליטית. [ע. אור]

והפילוסופיה היא חשיבה חופשית ממוסכמות, לכן אין זה מקרי ששתיהן נבראו באותו זמן ובאותו מקום - במאבק להקמת משטר ללא שליטים ביוון העתיקה. מאבק לחופש פוליטי זקוק לחשיבה חופשית ממוסכמות. שחרור פוליטי זקוק לדיון ביקורתי בחשיבה הממוסדת, לביקורת מושגי יסוד, לחשיבה ביקורתית על החשיבה, כי חשיבה ממוסדת תומכת - ומצדיקה - את הקיים. בעולם העתיק רק ביוון בראו פילוסופיה, כי רק שם נאבקו אזרחים לשחרור ממשטר המלוכה.

במצרים העתיקה, במשך כל 3000 שנות קיומה, וגם בפרס, בבבל, באשור, בסין העתיקה, בהודו, בממלכות האצטקים, האינקה והמאיה, שלטו מלכים ולא היה שום מאבק להקמת שלטון האזרחים לכן לא יצרו שם פילוסופיה. מדוע?

כי חשיבה ביקורתית על החשיבה (שהיא מהות הפילוסופיה) הכרחית למי שנאבק נגד משטר קיים. חשיבה המסתפקת בהסברת מצב קיים ורואה בו כורח אלוהי או טבעי או היסטורי, מצדיקה אותו ומחזקת אותו. רק מי שרוצה **לשנות** משטר קיים זקוק לביקורת **- ושינוי -** החשיבה הממוסדת המצדיקה את הקיים. בלי ביקורת חשיבה קיימת אי אפשר לשנות מימסד, משטר, או תיאוריה מדעית. בלי חשיבה ביקורתית על החשיבה הקיימת במדע לא יתכן חידוש יסודי במדע.

ביוון העתיקה נוצרה לראשונה החשיבה המדעית. בסיס חשיבה זו הוא השכנוע באמצעות היגיון ולא באמצעות סמכות אך במצרים ובבל לא פותחה חשיבה כזאת. פותחו שם טכניקות אריתמטיות לשם גביית מסים; וגם טכניקות הנדסיות לבניית מקדשים, פירמידות וארמונות; טכניקות כתב סבוכות, שהוחזקו בידי כת צרה של כוהנים לצורך שליטה בנתינים. אך מתמטיקה עיונית, מדע טהור, ושיטת הדיון וההוכחה ההגיונית - נבראו רק במשטר דמוקרטי כי בו אי אפשר היה לצוות על האזרחים לקבל דעה מסוימת בגלל סמכותו של בעל הדעה אלא צריך היה לשכנע אותם בנימוקים הגיוניים.

ב- 1946 היה קסטוריאדיס יחיד בשמאל המהפכני בעולם שחזה מראש שביתות שמטרתן אינה העלאת שכר אלא שליטת עובדים במקומות עבודתם ומאבקי אזרחים לשליטה על מדינתם. הוא העריך כי מהפכות בעתיד לא תשאפנה לבעלות ממשלתית במשק, אלא לניהול המשק בידי העובדים וניהול המדינה ישירות בידי כל אזרחיה.

רעיונות אלה התאמתו כשפרצה בצרפת, במאי 1968, בתקופת שפע כלכלי, השביתה הכללית הגדולה ביותר בהיסטוריה. להפתעת כולם - כולל השמאל המהפכני, ובמיוחד להפתעת המפלגה הקומוניסטית - שבתו 9 מיליון פועלים

משך שלושה שבועות ללא יוזמת איגוד מקצועי, ובניגוד לעמדת כל המפלגות מימין ומשמאל, הם שבתו בניגוד להוראות עסקני האיגודים המקצועיים. מדהימה עוד יותר היא העובדה, שהשובתים בצרפת **לא** דרשו העלאות שכר או שיפור תנאי עבודתם.

הם דרשו **לנהל בעצמם את מקומות עבודתם**.

קסטוריאדיס היה הראשון - והיחיד - שחזה מאבקים כאלה עוד ב- 1946 ורעיונותיו תרמו לעיצוב תביעות השובתים במאי 1968. אחדים מדוברי השביתה, כמו דניאל כהן-בנדיט, שאחיו גבריאל היה חבר ב "ס.או ב.", הושפעו ישירות מדעות קסטוריאדיס.

קסטוריאדיס הבהיר את השקפותיו הפוליטיות באמצעות שני מושגי יסוד:

1. 'אוטונומיה' **2.** 'הטרונומיה'.

'אוטונומיה' (ביוונית 'אוטו'=עצמי, 'נומוס'=חוק) היא חברה שכל אזרחיה משתתפים ישירות בקביעת מוסדותיה, חוקיה, ומדיניותה. בה בכל תחום בחיים - המבצעים הם המחליטים.

לעומת זאת 'הטרונומיה' (ביוונית 'הטרו'=אחר) היא חברה שחוקיה ומוסדותיה אינם נקבעים ישירות על ידי אזרחיה, אלא על ידי אחרים - נציגים, 'מנהיגים', עסקני מפלגות, 'מומחים', בעלי הון, מלכים, קצינים, כוהני דת, דיקטטורים, אלים, חוקי היגיון למיניהם, 'המציאות', 'כורח היסטורי', 'זה מה יש', או סתם מקריות. קסטוריאדיס הטיף לאוטונומיה במדינה - ובחשיבה.

הוא התנגד להשקפת מרכס לפיה כל משטר הוא "כורח היסטורי" התואם את רמת "אמצעי הייצור".

השקפה זו כופפת את היצירתיות בפוליטיקה ובחשיבה, להיגיון. מרכס, שתמך במהפכות, האמין כי מוסדות פוליטיים וחברתיים נקבעים על ידי 'חוקי היסטוריה' שבני-חווה מגשימים אותם באמצעות 'התפתחות כוחות הייצור'.

זו גישה הטרונומית הכופפת את האנושות להיסטוריה ולא את ההיסטוריה לאנושות. השקפות מרכס מצדיקות שלטון של מומחים ל'חוקי היסטוריה', ושליטה זו מולידה דיכוי לא פחות משליטת מומחים ל'חוקי השוק'.

נוסף לביקורתו על הניצול והדיכוי בבריה"מ, החל קסטוריאדיס בביקורת התיאוריה הכלכלית והפילוסופית של מרכס והשקפותיו על החברה וההיסטוריה. קסטוריאדיס התנגד לרעיון, לפיו התפתחות האנושות כפופה ל'חוקי היסטוריה' כלשהם; הוא ביקר את הנסיון להפוך את הכלכלה ל'מדע'; הוא כפר באמונה לפיה יש משטר הפותר את כל בעיותיה של האנושות או שיתכן בכלל משטר כזה.

לדעת קסטוריאדיס יכולים בני-חווה לשנות כל משטר ולפתור רבות מבעיותיהם - אם יעשו זאת בעצמם, בניהולם העצמי. אין פיתרונות מושלמים או סופיים. לכן תובעת ביקורתו תמיד שליטה ישירה של העובדים על עבודתם, ושל האזרחים על מדינתם.

ביקורת השקפות מרכס הובילה את קסטוריאדיס למצב בו נאלץ לבחור: ***"להשאר מרכסיסט או להשאר מהפכן?"*** הוא העדיף להשאר מהפכן.

הוא ראה עצמו קודם כל, ומעל-לכל, כמהפכן פוליטי. אך מהו 'מהפכן'? מהפכן הוא מי שפועל להחלפת היסודות בתחום כלשהו.

להחליפם ולא לתיקונם, כי תיקון מחזק יסודות קיימים ואינו הופך את מה שבנוי עליהם למשהו שונה מהותית מהקיים.

קסטוריאדיס היה מהפכן בפוליטיקה - ובחשיבה. הוא שאף להפוך את שניהם מהטרונומים לאוטונומים. הוא ביקר לא רק את תוכן חשיבתנו אלא גם את אופן חשיבתנו - לא רק מה אנו חושבים אלא גם כיצד אנו חושבים.

חשיבה ממוסדת, המתנהלת לפי כללים ומושגים שאינם עומדים לביקורת, שאיננה חוקרת כל פעם מחדש את הכללים והמושגים לפיהם היא מתנהלת, היא חשיבה הטרונומית (כי היא מופעלת על ידי כללים ומושגים חיצוניים לה). חשיבה כזאת מחזקת משטר הטרונומי.

אי-אפשר להפוך משטר הטרונומי לאוטונומי בעזרת חשיבה הטרונומית.

חשיבת קסטוריאדיס התפתחה בשלושה שלבים: 1. **ביקורת הטרוצקיזם.**

2. **ביקורת המארכסיזם** 3. **פיתוח רעיונותיו העצמאיים**.

המאמרים בספר זה הם מהשלב השלישי, בו פיתח ק' רעיונות חדשניים בפילוסופיה, בפוליטיקה, בהיסטוריה, ובחשיבה עצמה. בתקופה זאת הגיע למסקנה, כי כל הוגי הדעות בעבר התעלמו מתרומת הדמיון האנושי לבריאת החברה והמשטר. הם יחסו את בריאת החברה והמשטר לגורמים חיצוניים. כך למשל, כוהני הדתות מייחסים כל בריאה לאל. לפי כל הדתות, רק אל יכול לברוא דבר חדש. היסטוריונים ופילוסופים רואים בריאה כתוצר 'המציאות'; ואילו סוציולוגים רואים ב'סביבה החברתית' את הגורם העיקרי למה שהם מכנים 'התפתחות'. הם לא מכירים ביצירה עצמאית של הדמיון האנושי כגורם העומד מאחורי הבריאה או "ההתפתחות" של החברה והמשטר.

אך קסטוריאדיס מדגיש כי כל בריאה, כל המצאה, כל יצירה - חיונית או הרסנית - נוצרת תחילה בדמיון. ברור שקיימים תנאים מסויימים המאפשרים את החידוש, אך התנאים אינם קובעים את היצירה, אלא רק את **אפשרותה**

ואופן מימושה. (כך למשל החשבון הבינארי הומצאו זמן רב לפני שהיה לו שימוש כלשהו. השימוש בו נוצר רק אחרי אמצאת האלקטרוניקה והמחשב).
כושר היצירה של האדם החברתי (שראשיתה בדמיון) מבדילה אותו, לטוב ולרע, משאר החיות. יכולת האדם החברתי לברוא משהו חדש שאינו קיים בטבע (כמו גלגל, דמוקרטיה, או את 'האמלט') אינה נושא מרכזי בחשיבת פילוסוף כלשהו. קסטוריאדיס הוא הראשון שעבורו יכולת הבריאה היא נושא מרכזי.

הוא דן בכך בספרו: **L'Institution Imaginaire de la Societe'**

ולפני מותו עבד על ספר חדש בשם: **La Creation Hummaine**

בו עמד להציג את השקפתו בפירוט.
מושג ה'בריאה' ממלא בפילוסופיה שלו תפקיד מרכזי.
ק' מגדיר "בריאה" במלים הבאות:

". . . בריאה, במובן שאני מייחס למונח זה, פירושה יצירת דגם חדש, eidos חדש, מהות חדשה, צורה חדשה - במשמעות המלאה והעקרונית של eidos , כלומר: סיבתיות חדשה, נורמות חדשות, חוקים חדשים. בין אם מדובר בסינים, בעברים הקדמונים, ביוון העתיקה, או בקפיטליזם המודרני . . ."

חברה ומוסדותיה נבראים באופן יחודי לפי תמונת עולם שברא דמיון של אדם כלשהו. תמונת עולם איננה השתקפות סבילה של המציאות במוחנו, אלא היא יצירה של הדמיון. המציאות איננה מכתיבה לנו השקפות. היא מאפשרת השקפות שונות שכולן תואמות את המציאות. כל השקפה בוראת קריטריונים משלה ל'אמת' לפיהם היא עצמה 'האמת'. אין קריטריון-על לפיו ניתן לקבוע אמת מוחלטת, כי כל קריטריון נובע מהשקפה מסוימת.

היצירה העיקרית של האדם היא החברה עצמה, שאיננה נקבעת באופן בלעדי על ידי 'אילוצי המציאות', 'כורח היסטורי', או 'צורכי הישרדות'.
חשובה לא פחות היא יצירת המוסדות הדרושים לקבלת ההחלטות עבור חברה שלמה ('משטר'). מוסדות אלה מוסברים, בדרך כלל כאילו ה'מציאות' היא ה'סיבה' להופעתם. לעולם אין המוסדות הללו מוסברים כיצירה עצמאית. לעולם אין מציינים שיש תמיד **אפשרות** שאותם בני-חווה ימציאו משהו אחר או לא ימציאו מה שהמציאו גם כשהיו לכך התנאים הדרושים.
מרכס ראה ב'כוחות היצור' ו'אמצעי הייצור' (הטכנולוגיה) את הגורם העיקרי המעצב את החברה ומוסדותיה (כולל המשטר והמנטליות של הפרט). אך

במצרים הפרעונית, בספרטה, ובאתונה של קליסטנס היו אותם 'אמצעי ייצור' ובכל זאת יצרו (לא 'נוצרו') בכל אחד מהמקומות הללו משטרים שונים וצורות חשיבה שונות.

'אמצעי ייצור' של חברה הם אחד התנאים **המאפשרים** משטר מסוים; אך '**תנאי**' איננו '**סיבה**'. גם אם נגמיש את השקפת מרכס ונניח כי אופן-הייצור אינו גורם בלעדי הקובע את המשטר, וכי קיימים גורמים נוספים, כמו גיאוגרפיה והיסטוריה, התורמים לכך (למשל, מצרים היא מישור הנחרץ על ידי הנילוס, וזה מאפשר שיעבוד מסיבי של איכרים; לעומת יוון ההררית הנשענת על יוזמה של סוחרים ימיים - ואלו לכאורה תנאים המאפשרים התפתחות דמוקרטיה עירונית). אך למרות תנאים 'אובייקטיבים' אלה - עדיין בריאת משטר תשאר חידה. כי עובדה היא, שבתנאים דומים למדי נבראים משטרים שונים ואפילו מנוגדים. למשל באתונה ובספרטה. מדוע נבראו שם שני משטרים שונים לחלוטין כשהתנאים הגיאוגרפים, החברתיים, והפיזיים, היו כמעט זהים ?

לשאלה זו אין תשובה סופית, היא נותרת פתוחה תמיד ותלויה בהשקפת המשיב. את התשובות אפשר למיין לאלה הנובעות מגישה אוטונומית וכאלה הנובעות מגישה הטרונומית.

התשובות מבטאות - וגם מעצבות - את חשיבתם של המסכימים להן.

בתקופה השלישית עסק קסטוריאדיס בעיקר בפילוסופיה, בתחום האונטולוגיה (ביוונית "**ON**" = 'יש'. 'אונטו-לוגיה' היא 'חקר היש').

רוב הפילוסופים מאז המאה ה- 17 העדיפו לדון ב'אפיסטמו-לוגיה' (ביוונית '**episteme**' = 'ידע') שהיא חקר **הידע** אודות ה'יש' ולא 'חקר היש'. אמנם במאה ה- 20 עסק הפילוסוף הגרמני היידגר ב'יש' ובמשמעותו, אך קסטוריאדיס, בניגוד להיידגר, דן במבנה ה'יש' לא במשמעותו. הוא שלל את ההנחה כי ה"יש" הוא בעל משמעות. ה'יש' של קסטוריאדיס אינו רק מה שניתן לתפוס בחושים, אלא כולל גם את הפילוסופיה עצמה, את ההכרה ותת-ההכרה, וכמובן את החברה והיחיד החברתי, את ההיסטוריה, הפוליטיקה, המדע.

קסטוריאדיס משתמש תכופות במושג 'צורה' (ביוונית **eidos**) הלקוח מהפילוסופיה היוונית. 'צורה' זו היא מבנהו, ואופן קיומו, של 'יש' מסוים. כך, למשל, **eidos** של כוכב איננו רק מה שאנו רואים בהסתכלנו בו אלא גם אופן קיומו, החמרים המצויים בו וכל התהליכים המתחוללים בו. שני מונחים נוספים של קסטוריאדיס הם "הרובד הטבעי הראשון" ו"ההגיון המגדיר-ומכליל". ה"רובד הטבעי הראשון" הן התופעות שהמדע והפילוסופיה המערביים חקרו עד המאה ה- 20. כלומר מדעי הטבע, הלוגיקה, והפסיכולוגיה הקלאסיים.

רובד זה אינו כולל תחומים כמו חלקיקים אטומיים, המפץ הגדול, משבר הלוגיקה המתמטית, חקר תהליכי החיים ופסיכואנליזה. ב"הגיון מגדיר ומכליל" מתכוון ק' להגיון המסורתי המבוסס על ישויות מוגדרות באופן חד-ערכי, שניתן להכליל אותן (כלומר לדון בהן כקבוצה לפי כללי "תורת הקבוצות" המתמטית) מבלי להיקלע לסתירות. היגיון זה יעיל לגבי ה"רובד הטבעי הראשון" אך בתחומים אחרים (למשל ברובד התת-אטומי) שימוש בהיגיון זה מוביל לסתירות. לדוגמה: מתברר מניסויים רבים, שאלקטרון מתנהג גם כמו חלקיק וגם כמו גל, אך לפי ההיגיון המסורתי תופעה בטבע יכולה להתנהג או כמו חלקיק או כמו גל אך לא כמו שניהם. ההיגיון המסורתי נכשל בטיפולו בתופעות כמו האלקטרון. בדונו במנטליות החברתית משתמש קסטוריאדיס במושגים פרוידיאניים כמו 'יצוג' **("Representation")** ו'הטייה' **("Affect").**

'**יצוג**' הוא הצורה בה **מיוצג** העולם החיצוני בתודעתנו.

'**הטייה**' היא יחס רגשי כמו אהבה, שנאה, קנאה, פחד.

כתבי ק' השפיעו על רבים בצרפת - על ה'סיטואציוניסטים'[1] , על ה'פילוסופים החדשים', ועל אלה שיצרו מאוחר יותר את ה'דה-קונסטרוקציוניזם' וה'פוסט-מודרניזם'. רבים השתמשו ברעיונותיו בלי להזכירו ופיתחו תיאוריות שהוא התנגד להן. לדעתו ה'פוסט מודרניזם' הוא אופנה עקרה; על ה'פילוסופים החדשים' העיר ***"לא פילוסופים ולא חדשים"***. ז'אן פול סארטר, הפילוסוף החשוב ביותר בצרפת בשנות החמישים והששים, שהצדיק את הסטאליניזם, המאואיזם והמרכסיזם, הודה בסוף ימיו: ***" קסטוריאדיס אמר דברים נכונים בזמן הלא נכון"*** **ק'** ענה לו : ***" סארטר אמר דברים לא נכונים בזמן הנכון ".***

כתבי ק' קשים לתרגום, משלוש סיבות: ראשית, היה לו ידע בתחומים רבים. הוא היה בקי בכתבי כל הפילוסופים מהעת העתיקה ועד ימינו. הוא היה בקי בכתבי מרכס ואנגלס, לנין וטרוצקי; בכתבי פרויד ופסיכואנליטיקאים רבים; בכתבי מתמטיקאים כמו גיאורג קנטור, אבי "תורת הקבוצות". הוא התמצא גם במתמטיקה, בפיזיקה, בביולוגיה, באנתרופולוגיה, בכלכלה, במוסיקה, וכמובן בספרות העולמית. בכתיבתו השתמש במושגים, דימויים, וביטויים לקוחים מתוך מגוון עצום זה, שתכופות קשה לתרגמם מבלי להזדקק להסברים ארוכים. שנית, הוא המציא מונחים חדשים ומשמעויות חדשות, והעניק משמעויות חדשות למונחים קיימים. [2]

---

[1] סיטואציוניסטים" - קבוצה שפעלה בצרפת בשנות ה- 60' וה- 70' וקראה תגר על תרבות הממסד..[העורך]

2. למשל, "פראקסיס" אצל אריסטו פירושו פעילות אנושית שהיא מטרת עצמה ואין לה מטרה חיצונית, ואילו אצל קסטוריאדיס פירושו פעילות המכוונת לעורר פעילות אוטונומית אצל אחרים.[העורך]

שלישית. לא רק רעיונותיו אלא גם ניסוחיו מערערים חשיבה מסורתית. קשה לקלוט את מלוא משמעותם בקריאה ראשונה. הם דורשים עיון נוסף. הבנתם דורשת חשיבה ביקורתית שאינה נדרשת בקריאת ניסוחים של חשיבה מסורתית. מצב זה אילץ אותי להכניס שינויים בתרגום כדי להבהיר משמעויות שאינן ברורות בתרגום המדויק . בחרתי בדרך זו כי מהיכרותי הממושכת עימו ידעתי למה הוא מתכוון. הוא ראה עצמו כמהפכן פוליטי ולא כאקדמאי, והעדיף שדבריו יובנו על ידי הציבור הרחב ולא רק על ידי קומץ אקדמאים.

לנוחיות הקורא הקדמתי לכל מאמר הסבר קצר להבהרת תוכן המאמר.

בדרך כלל, נחשבת הפילוסופיה כעיסוק בעניינים נשגבים מבינת אדם רגיל הכתובה בלשון מסתורית. כפי שיווכח הקורא, ק׳ אינו עוסק בלהטוטי לשון או בראוותנות מלומדת. הוא היה מהפכן פוליטי ולא קאריריסט אקדמאי. הפילוסופיה המקורית, בטרם השתלטו עליה אקדמאים ומומחים, הייתה חשיבה ביקורתית חסרת מעצורים, ברורה, ובעלת הגיון בהיר, ק׳ מחזיר את הפילוסופיה למקור: לוויכוח הדמוקרטי.

היא מיועדת לציבור הרחב - לא למומחים - וקוראת תגר על *כל* סמכות.

אני מודה לחגי פורשנר על תרגום המאמרים מצרפתית ומשחררו מכל אחריות לתרגום בו הכנסתי שינויים. תודה לשמשון ביכלר על הצעותיו לשיפור הטקסט. תודה לדסי על תרומתה לעידכון העברית.

האחריות על כל ליקוי בעריכה, בתרגום, ובהסברים, כולה שלי.

ע. אור, ת״א, יולי, 2002 .

ולסיום – שלש מובאות מכתבי קסטוריאדיס.

1. *" לחשוף אין פירושו לצאת מן המערה[3] או להמיר את אי-הוודאות של הצללים על קירותיה בקווים ברורים של הפנים עצמם, ואת האור הנאמן של המציאה באור השמש האמיתית. לחשוף פירושו להיכנס לעמוק, ויותר ויותר לחפור עמוק, ולתגות בו לאמיתות שיכולנו לעשות בין הפרחים ולהתבונן בקיר'. לחשוף פירושו לתגות באנהרות שקיימות רק כי אנו חופרים אותן ללא הרף, לחשוף פירושו להסתובב סחור סחור באפוי סתום שהכניסה אליו נפתחה מאחוריו עד שסיחרורים אלה פותחים – באופן פלאי אופן – סדקים דרכם אפשר להתקדם. אין ספק כי המיתוס אחר דבר חשוף בעיין כי "את העמוק[5] בנה דידאלוס[6] – הגדם".*

2. *"השיעוש באונת 'ראייה'[7] או 'תפיסה' באקום 'הבנה'[8] שפעמה בכל ההיסטוריה של הפילוסופיה היא פורית ועם מגרעה, עם זו פרשת דרכים בעמוק".*

3. *"לחשוף פירושו לערער חשיבה מאוסדת על הרגלע והחברה, ועם את המשאריות שבנה דיוון הניעש על בסי חשיבה מאוסדת זו".*

(מתוך ההקדמה לספר **"פרשות דרכים בתוך המבוך". 1978)**

---

3 אפלטון המשיל את הידע האנושי לצללים על קירות מערה מוארת במדורה. [ע. אור]

4 רילקה " Immer Wieder " [ע. אור]

5 במיתולוגיה היוונית: מינוס מלך כרתים רצה מבוך עבור המינוטור. דידאלוס בנה אותו. [ע. אור]

6 במיתולוגיה היוונית: דידאלוס - בונה המבוך - בנה כנפיים מנוצות מודבקות בשעוה, כדי להימלט מכרתים. כשעף עם איקארוס בנו מכרתים התקרב הבן לשמש. השעוה נמסה. הוא נפל ומת. [ע. אור]

7 השימוש ב"אני רואה" או "אני לא תופס" כדי לומר "אני מבין" ו"לא מבין" [ע. אור]

8 כמו למשל השימוש ב"אני רואה" או "תפסתי" לציון "הבנתי". [ע. אור]

קץ הפילוסופיה ?

הרעיון כי ה"פילו-סופיה" ("אהבת החוכמה" ביוונית) מיצתה את עצמה והגיעה לסיומה נפוץ במאה ה- 20 בקרב אינטלקטואלים, מדענים, וגם בציבור הרחב. הראשון שאמר זאת היה הפילוסוף הגרמני היגל (בתחילת המאה ה- 19) שהאמין כי הפילוסופיה היא חקר התפתחות התודעה האנושית. לדעתו היא מסתיימת כשהתודעה מודעת לעצמה וזה מתממש בהגותו, שהיא - לכן - סיום הפילוסופיה. במאה ה- 20 הביעו הוגי דעות שונים ובראשם הפילוסוף הגרמני היידגר, דעה דומה אך מנימוקים אחרים. היידגר טען כי ההיסטוריה של הפילוסופיה היא תהליך התפתחות הבנת משמעות ה"יש" אך המדע המודרני המאמת עצמו ללא הרף ביישומי הטכנולוגיה, תפס את מקום הפילוסופיה בהבנת ה"יש" והפך אותה למיותרת.

קסטוריאדיס מותח ביקורת על דעות אלה ושולל אותן.

לפי ק' הפילוסופיה היא קודם כל דיון ביקורתי בחשיבה, לא ב"יש". הוא מדגיש כי הפילוסופיה נולדה יחד עם הדמוקרטיה ביוון העתיקה. לידה משותפת זו לא הייתה מקרית. אלה שנאבקו לשחרור משליטים נאלצו לפתח ביקורת על החשיבה הקיימת המצדיקה/מסבירה את הקיים. *דמוקרטיה* (כלומר השתתפות כל האזרחים בקבלת כל החלטה פוליטית) *ופילוסופיה* (חשיבה ביקורתית על החשיבה) זקוקות זו לזו כי מאבק להחלפת משטר זקוק לביקורת על החשיבה המצדיקה את הקיים.

רבים סבורים כי מבנה החברה ופילוסופיה הם בהכרח כפי שהם. אך מה גרם להם להיות כאלה ? הטבע ? ההיגיון ? ה"מציאות" ? ההיסטוריה ? אל ? לדעתו של ק' חברה ופילוסופיה הן יצירות אנושיות ואינן נקבעות מראש. המציאות מאפשרת בריאת חברות שונות ורעיונות שונים אך אינה מכתיבה אותם. בני-חווה בוחרים מה לברוא והם בלבד אחראים לתוצאות בריאתם. דמוקרטיה ופילוסופיה (שמהותן ביקורת מתמדת על המשטר והחשיבה הקיימים) הן בריאה אנושית. הן נובעות משאיפה לחופש. מי שבוחר בחופש בוחר בדמוקרטיה וגם בחשיבה ביקורתית על החשיבה. כל עוד בני-חווה שואפים לחופש הם יבראו פילוסופיה ודמוקרטיה. קץ הפילוסופיה הוא קץ השאיפה לחופש.

טרם הגענו לכך.

ע. אור

קץ הפילוסופיה ?[9]

אנו חיים בתקופת משבר מתמשך של החברה והתרבות המערבית. אבחנה זו הושמעה פעמים אין-ספור, מאז רוסו והרומנטיקנים, דרך ניטשה, שפנגלר, טרוצקי, עד להיידגר, ולאחריו - אבל אין זה מבטל את התוקף שלה. למעשה גם הצורות בהן ניסו הוגים אלה ואחרים לבסס אבחנה זו הן סימפטומים של המשבר וחלק ממנו.[10] למשבר זה שייכת גם ההכרזה - במיוחד של היידגר, אך לא רק שלו - בדבר "קץ הפילוסופיה" וגם כל מגוון הרטוריקה הדה-קונסטרוקציוניסטית והפוסט-מודרניסטית.

פילוסופיה היא מרכיב מרכזי בפרויקט היווני-אירופי של אוטונומיה אישית וחברתית, לכן קץ הפילוסופיה, משמעותו היא לא פחות ולא יותר מאשר קץ החירות. החירות מאוימת לא רק על ידי משטרים טוטאליטרים או אוטוריטרים אלא גם - באופן יותר מוסווה, אך לא פחות מסוכן - על ידי התפתחויות ותופעות אחרות כמו דעיכת הביקורת והעימות הרעיוני, התפשטות השכחה והאי-רלוונטיות, התגברות אי-היכולת להטיל ספק בקיים ובמוסדות הקיימים - גם אלה שהם פוליטיים במובהק, וגם אלה המבטאים תפיסת עולם. בביקורת זו, היה לפילוסופיה תמיד חלק מרכזי; גם אם פעולתה הייתה, רוב הזמן, עקיפה. פעולה זו הולכת ונעלמת; היא נעלמת בעיקר תחת משקלן של הנטיות החברתיות-היסטוריות בנות-זמננו, שלא אדון בהן כאן.

תוצאה אחת של נטיות אלה - המגבירה אותן - היא השפעתו של היידגר וההערצה הפוסט-היידגרית של "המציאות" הגולמית, וההכרזות שלו בנוסח "אין לנו מה לעשות" או "אין מה לעשות".[11] שילוב של שני אלה ניתן לראות,

---

9 הרצאה שנתן קאסטוריאדיס בפראנקפורט, נובמבר 1986 – ואח"כ בפאריס, אוקטובר 1988.
הרעיונות בטקסט זה פותחו לראשונה בהרצאה בנובמבר 1986, באוניברסיטת **Goethe** בפרנקפורט (גרמניה). הגירסה הנוכחית היא זו של הרצאה בקולג' **Skidmore** באוקטובר 1988; שפורסמה בכתב-העת Salmagundi, גליונות 83-82 (אביב-סתיו 1989).

[10] בשאלה זו טיפל קאסטוריאדיס בכמה מאמרים; העיקרי בהם הוא הראשון להלן **:**
"Le mouvement rיvolutionnaire sous le capitalisme moderne", S ou B, n° 31, 32, 33 (1960-61); in **:** Capitalisme moderne et Rיvolution, Paris, 10/18, 1979, vol. 2.
"La crise de la sociיt י moderne" (1965, ibid.).
"Transformation sociale et crיation culturelle"; in **:** Le contenu du socialisme, Paris, 10/18, 1979.

[11] דוגמא (אחת מני רבות) **:** "אל לנו לעשות שום-דבר, רק לחכות"; מצוטט מתוך**:** "Pour servir de commentaire א *Sיitי*", *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 188)
ב"ראיון שלאחר-המוות" עם היידגר, שפורסם בשבועון **Spiegel** בגרמניה, הובלט היבט זה.

בקלות, בתהילה המוענקת ל"חשיבה חלושה" (**pensiero debole**)[12] כלומר: חשיבה רפויה, חלשה, גמישה, המותאמת בבירור ובמופגן לחברה התקשורתית[13]. ה"ביקורת" הדה-קונסטרוקציוניסטית - המקפידה להגביל את עצמה לפירוק {טקסטים של} ספרים ישנים היא עצמה אחד הסימפטומים של המשבר.

ההכרזה בדבר "קץ הפילוסופיה", איננה חדשה. קץ זה כבר היה נושא להצהרה מפי היגל. אצלו, כמו אצל היידגר, היא נובעת מפילוסופיה המהווה - בקשר בל-יינתק - אונטולוגיה ("חשיבה על הישׁ") בצירוף פילוסופיה של ההיסטוריה, ופילוסופיה של ההיסטוריה של הפילוסופיה. אין בכוונתי לדון כאן באונטולוגיות של היגל או היידגר עצמן. אגביל עצמי לכמה הערות, הנראות לי כנוגעות בנושא בו אני עוסק.

אצל היידגר, ההיסטוריה נתפסת כגורל, כתהליך שנקבע מראש. הדיון בהיסטוריה זו (בכל כתביו) נובע מנתון בסיסי: העיוורון המולד שלו כלפי הפעילות הביקורתית/פוליטית של בני-האדם. עיוורון זה הוא גם הסיבה לדבקותו בנאציזם ובעקרון המנהיגות[14]. לעיוורון זה צמוד עיוורון נוסף, הנראה גם הוא מוּלד באותה מידה - ומשלים את הראשון; עיוורון כלפי המיניות, וגם (בראייה יותר כללית) כלפי הנפש. אנו פוגשים כאן חיזיון מוזר ותמוה: פילוסוף המדבר ללא הרף על היוונים - שהגותו מתעלמת מ **polis**, מ **eros**, ומ **psyche**.[15]

פירוש כזה של הפילוסופיה היוונית, מתעלם בשיטתיות מהעובדה שהפילוסופיה נולדה מתוך - ובתוך - ה"פוליס" והיא חלק מאותה תנועה אשר יצרה את הדמוקרטיות הראשונות. פירוש כזה נדון לנכוּת בלתי ניתנת לריפוי. אם (כפי שכתב היידגר באחת הפעמים) יוונית איננה "אחת השפות", אלא היא "השפה"[בה"א-הידיעה] המיועדת-מטבעה לפילוסופיה מה עלינו לומר על בני ספארטה, שדיברו יוונית (ואפילו **lakonizein**[16]) ולא יצרו שום פילוסופיה ?[17]

---

[12] שתי דוגמאות: Il Pensiero debole, Gianni Vatimo et P.A. Rovati ed., Milano, 1983; La Fine della modernitא, Gerzanti ed.1985.

[13] שאמצעי-התקשורת הם המאפיינים שלה, ומאפיינים אותה. [הערת המתרגם]

[14] **Fuhrerprinzip** תפיסת המנהיג בתור מי שיש לציית לו באורח עיוור [המתרגם]

[15] פוליס - הדגם האתונאי של עיר שהיא מדינה, אירוס - הרגש המיני, פסיכה - הנפש. [ע. אור]

[16] שפת בני לאקוניה. ולפי היידגר: דיבור תמציתי (לאקוני) המשרת את "ההבנה הראשונית" הבלתי-מוּדעת. [המתרגם]

[17] לְמעט חֶילוֹן הלָאקֶדֶמוֹני, אחד משבעת החכמים (האֶפוֹרים). הפירוש המפלצתי – ובנקודה המכריעה: הריאקציוני מבחינה פוליטית – של היידגר לס ָעֲאסימוֹן של אֲנָטְיגוֹנָה ("רבים הם הנוראים, אך אין נורא מן האדם"), בסוף *המבוא למטאפיזיקה* שלו, מוכיח כי הוא זר (באורח עמוק) לעולם היווני ולרוח היוונית. [הערות המחבר]

[21]
אותו עיוורון מוביל את היידגר לראות בתקופתנו רק את שלטון הטכניקה והמדע - ובשני המקרים, גם להסכמה נאיבית, במידה שלא תיאמן, ליומרת שני אלה להיות כל-יכולים; לכן אינו מסוגל להבחין במשבר הפנימי של המכלול הטכני-מדעי - וגם לא (וזה הרבה יותר חשוב) בפעילות של בני חווה נגד המערכת הקיימת והאפשרויות הכלולות בפעילות זו.

פילוסופיית ההיסטוריה של היידגר מובילה אותו לשיטת פרשנות של ההיסטוריה של הפילוסופיה, שגרעינה הוא היגליאני; וזאת, מאותן סיבות ועם אותן תוצאות כמו אצל היגל. אצל שניהם דיון ביקורתי אמיתי בפילוסופים קודמים הוא אסור או בלתי-אפשרי. זה מבטל את הדמוקרטיה הפילוסופית, אותה ***אגורא***[18] נצחית ובלתי-מוחשית, אשר פילוסופים חיים ופילוסופים מתים מתכנסים בה (מעל לרצף הדורות) לשם קיום דיונים כנים.

לפי היגל, ביקורת על הפילוסופים הקודמים היא סימן לכך שהמבקר אינו מבין את טיבה וטבעה של הפילוסופיה. לדעתו, הפילוסופים הקודמים אינם יכולים להיות נושא לביקורת; הם יכולים להיות רק הוגים המאפשרים הגות שממשיכה אותם ועושה אותם **aufgehoben**, (כלומר שלבים **הכרחיים** בהתפתחות הפילוסופיה) ותופסת כל אחד מהם כמוביל "מבפנים" אל הפילוסוף הבא וכן הלאה וכן הלאה - עד אשר אנו מגיעים אל הידע המוחלט, כלומר אל השיטה של היגל. (ברור שהיגל עצמו לא יכול היה להישאר נאמן לתוכנית זו). הקשרים העמוקים בין גישה זו למכלול הפילוסופיה של היגל הם ברורים, ממש כמו המצבים הבלתי-אפשריים והבלתי-ניתנים לטיפול שהיא מובילה אליהם. אצל היגל קץ הפילוסופיה אינו מצב-רוח או חוות דעת - אלא תוצר הכרחי של כל השיטה שלו, העומדת או קורסת יחד עם הרעיון בדבר קץ הפילוסופיה.

אצל היידגר המצב דומה. גם לדעתו אין טעם בדיון ביקורתי על הפילוסופים הקודמים. הם "הוגים" המבטאים "מומנט"[19] של ה"היסטוריה של ההוויה", ההוויה מדברת מפיהם. (ברור שהיידגר עצמו לא היה יכול להישאר נאמן לתוכנית זו). לדעתו פילוסופים קודמים אפשר רק לפרש או להפוך ל"מושא לדה-קונסטרוקציה" (אם נקפיד על ציטוט דבריו הרי התוכנית שהוא מצהיר עליה בספרו "הוויה וזמן" היא **Destruktion der Ontologie**[20] (המונח **Deconstruction** הוא פרי הזמן האחרון). כוונתו בכך היא להראות כי כל הפילוסופים הקודמים שותפים ל"מטאפיזיקה" הגורמת להתעסקות

---

[18] הכיכר המרכזית באתונה העתיקה, שבה נערכו ויכוחים פומביים על שאלות פוליטיות ופילוסופיות; ובהשאלה: התחום לויכוחים פומביים על פוליטיקה ופילוסופיה. [המתרגם]

[19] מומנט - קטע המעצב את מהותה של פעולה (להבדיל מהפעולה עצמה) [המתרגם]

[22]
אובססיבית עם "ההבדל האונטולוגי", לשיכחת ההוויה, לעיסוק-יתר בהוויה של ההווים, להזנחת בעיית משמעות ההוויה. למרות זאת ובאופן מוזר "שיכחה" זו נוטה איכשהו לבצע "התקדמות" (כלומר נסיגה) כחלק מתנועה בנוסח היגל דרך ההיסטוריה לצורות יותר ויותר שלמות - כך שהשלמת המטאפיזיקה, ושיכחת ההוויה, מצויות כבר מלכתחילה אצל אפלטון (ואולי אף אצל הקדם-סוקראטים) אך מושלמות באורח יותר מלא אצל היגל ואחר כך אצל ניטשה. לאורך מסלול כזה נזנחים או מועלמים עימותים, סתירות ומאבקים בין פילוסופים, וכל ההיסטוריה של הפילוסופיה נראית כמסלול ישר המגיע לתוצאה שנקבעה מראש, להיאטמות המטאפיזיקה - ולהוגה של אטימה זו - היידגר. אצל היגל, כל הפילוסופיות מצומצמות לדבר אחד - כולן מהוות רק מומנטים בתהליך המודעות העצמית וההכרה העצמית של הרוח[21] - וכל המומנטים האלה נידונים להיות "מומנטים" של *ה*שיטה (ההיגליאנית). אצל היידגר, כל הפילוסופים מצומצמים לדבר אחד.[22] כולם מייצגים צורות שונות של אדישות לאונטולוגיה של שיכחת ההוויה, לחשיבה על ההוויה כעל נוכחות, לבלבול בין נוכחות לבין מה שנוכח בכל פעם. אצל הפוסט-היידגריאנים זה הפך למעגל הפאלוצנטריזם האונטו-תיאולוגו-יווני-אירופי הבלתי נפרץ. למרבה המזל לא הכל אבוד. תודות ל"רוח התקופה" (**Zeitgeist**[23]) ניתן לשמוע יותר ויותר לחישות על האפשרות להיחלץ ממעגל זה תוך הסתייעות בברית-הישנה [התנ"ך] (בוודאי לא בברית-החדשה - אשר, באורח שולל תקווה, נוגעה {בווירוס} בידי היוונים הארורים הללו). כשכמעט השתכנענו באי-קיומו של "המסומן הטרנסצנדנטאלי" - אנו מוזהרים כעת כי *יהוה* וחוקיו והמוסר של העברים יכולים וחייבים להיות מכוננים מחדש במקום אותו מסומן (מטא ? פוסט ?) - טרנסצנדנטאלי.

האם עלינו לקוות כי די להחליף את הפילוסופיה בהארה כדי להיגאל ?

אין פלא לכן שחוץ מכמה יוצאי-דופן בודדים, כמעט אין משתמשים כיום בפילוסופיה, ורוב מה שקרוי כיום פילוסופיה אינו אלא בּאוּרים ופרשנות - או, ביתר דיוק, באוּרים בריבוע ופרשנות בריבוע. לכן גם ההיסטוריה של הפילוסופיה הופכת למעוותת וקרועה בין דיון אקדמאי סכולאסטי וחסר רוח חיים לבין חוסר-רלוונטיות של הדה-קונסטרוקציוניזם.

---

[20] בגרמנית - "השמדת האונטולוגיה".

[21] **Geist** במובן שטבע היגל, רוח, חשיבה. [המתרגם]

[22] ראו בעמודים האחרונים של "דָּבָרוֹ של אֲנַכְסִימַאנְדְרוֹס" (1946): אריסטו, אפלטון, היראקליטוס, פארמֶנידס וַאֲנַכְסִימַאנְדְרוֹס מוצגים כאילו שחשבו "את אותו-דבר". [הערת המחבר]

[23] "רוח התקופה" (מונח שטבע היגל) - השקפת עולם מוסכמת על הרוב בתקופה מסוימת [המתרגם]

כיצד לטפל בהיסטוריה של הפילוסופיה, במפעלם של הפילוסופים החשובים מן העבר ? זו כמובן שאלה עצומת-ממדים.

כמה נקודות עיקריות נראות לי כראויות לציון.

פילוסוף כותב ומפרסם, משום שהוא מאמין כי יש לו דברים אמיתיים וחשובים לומר; אבל גם מפני שהוא רוצה להיות מושא לדיון. להיות מושא לדיון פירושו גם להיות מושא לביקורת - וגם, אולי, מושא להפרכה. כל הפילוסופים הגדולים מן העבר (עד - וכולל - קנט פיכטה ושלינג) עסקו במפורש בדיון, בביקורת ובהפרכה - או חשבו שעסקו בהפרכה - של קודמיהם. הם חשבו, בצדק, כי הם שייכים למרחב חברתי-היסטורי פומבי וחוצה-זמנים - לאגורא על-היסטורית, של עיון, והם חשבו כי הביקורת הפומבית שלהם על הפילוסופים הקודמים היא מרכיב מהותי בשימורו ובהרחבתו של מרחב זה, בהיותו מרחב של חירות - שאין בו לא סמכות ולא הארה, לא מזכירים-כלליים, לא מנהיג ולא גורל של ההוויה; מרחב שבו השקפות שונות מתעמתות - וכל המוכן להסתכן בכך זכאי לבטא את אי-הסכמתו.

זו הסיבה שבעיני פילוסוף היסטוריה-של-הפילוסופיה יכולה להיות אך ורק ביקורתית. הביקורת מניחה מראש, כמובן מאליו, מאמץ כנה ביותר ונטול אינטרסים להבין את מושא הביקורת. אך היא גם תובעת ערנות מתמדת ביחס למגבלות אפשריות של מושא זה, מגבלות הנובעות מן ה*היאטמות*[24] שהיא כמעט בלתי נמנעת בכל יצירה בתחום החשיבה ונספחת לה כתוצאה מפריצת האטימות שקדמה לה.

זו גם הסיבה לכך שמבחינת הפילוסוף, לא יכולה להיות היסטוריה של הפילוסופיה אלא אם היא ביקורתית. אם אינה ביקורתית - הוא אינו פילוסוף, אלא רק היסטוריון, פרשן או עוסק בהרמנויטיקה.[25] ואם אין היסטוריה במשמעות המלאה של המונח - אזי הפילוסוף עובד תוך אשליה פטאלית, שהוא מתחיל הכל מבראשית, והוא לוקה באשליה של "לוח חלק" ("טבולא רזא"). הפילוסופיה היא פעילות עיונית אשר משנה את עצמה גם באורח חופשי וגם תחת אילוצי העבר שלה. הפילוסופיה איננה הצטברותית - אך היא, באופן עמוק, היסטורית. כך נוצר, בבירור, מצב מעגלי. זה לא מבטא "פגם לוגי" אלא את מהות העיון בחשיבה, עיון עצמי זה מצוי במסגרת אופק שהוא בהכרח כולל הכל בחשיבה הפילוסופית. זה מבטא את העובדה שהמרכז שלו הוא גם הפריפריה שלו, ולהפך. היסטוריה ביקורתית של הפילוסופיה איננה אפשרית

[24] אטימות - של תרבות או אדם : אי-יכולת לראות דברים מנקודת מבט שונה. [ע. אור]

[25] תורת הפרשנות; היידגר מבליט את המונח, להדגשת תכלית מחקריו על המציאות האנושית. [המתרגם]

בלי נקודת מוצא. אך היא איננה אפשרית גם בלי תפיסה יחודית בשאלה מהי ההיסטוריה - ההיסטוריה האנושית, במובן הכי רחב והכי עמוק - ובשאלה מה מקומה של הפילוסופיה בתוך היסטוריה זו. (בהקשר זה, היגל והיידגר לגמרי מדייקים מבחינה פורמאלית). אמירה זו, בשום פנים ואופן אין משמעותה "הסברת" (או "הפרכת") אפלטון ואריסטו - באמצעות קיומה של העבדות, או דקארט ולוֹק - באמצעות עלייתה של הבורגנות וכל שאר הטיעונים האבסורדיים מסוג זה, המופרים היטב. אך המשמעות המודגשת היא שהפילוסופיה מן העבר (ומן ההווה) חייבת לתפוס את מקומה בהיסטוריה של היצירה האנושית - ושל המאבק הקשה, הרב-דורי, נגד המיסוד ההטרונומי של החברה.
יהיה זה טיפשי להכחיש כי המניעים והפסיקות של הפילוסופיה של אפלטון היו במהותם *פוליטיים*, להכחיש את מאבקו נגד הדמוקרטיה, או את הקשרים העמוקים בין מניעיו לבין מכלול הגותו - כולל האונטולוגיה שלו. באותה מידה, יהיה זה טיפשי להכחיש כי אפלטון יצר מחדש ומיסד מחדש את הפילוסופיה, או להכחיש כי הוא נותר, עד עצם היום הזה, גדול הפילוסופים.

בדומה לכך - אם כי ברמה הרבה יותר צנועה - יהיה זה טיפשי להכחיש את המניעים והמאפיינים של מחשבת היידגר, כולם אנטי-דמוקרטיים וריאקציוניים באופן עמוק מאוד. הם באו לביטוי כבר בספרו "הוויה וזמן" (שש שנים לפני נאום הרקטורט שלו), והתמידו עד הסוף (בראיון שפורסם לאחר מותו בשבועון **Spiegel** בגרמניה) - ויש להם קשר עמוק והדוק למכלול חשיבתו. אך באותה מידה יהיה זה טיפשי להכחיש כי היידגר היה מחשובי הפילוסופים של המאה העשרים או לטעון כי פילוסוף, כיום, יכול פשוט להתעלם ממנו.
(נראה כאילו יש כאן פרדוקס והוא בוודאי תובע הבהרה, אך זה אינו הנושא שאנו דנים בו כאן).
הפילוסופיה איננה בעלת צביון הצטברותי. על המדע, אפשר לומר כי הוא בעל צביון זה - אך גם במקרה של המדע, דבר זה איננו פשוט כפי שהוא נראה. אולם לצרכים מעשיים אפשר כיום ללמוד מתימטיקה או פיזיקה מספרי לימוד עכשוויים בלי להזדקק לכתבי ניוטון, איינשטיין, ארכימדס, גאוס (**Gauss**) או קאנטור (Cantor). האמנות - גם היא אינה בעלת צביון הצטברותי - אך באופן שונה. התעמקות בתרבות בה נוצרה יצירה-אמנותית היא כמעט תמיד תנאי ל"הבנת" היצירה (הבנה שאיננה חיצונית בלבד). אך לא נובע מכך שאי אפשר להתלהב מוואגנר (למשל) בלי לעבור את כל המסלול המוביל מן המזמורים הגרגוריאניים אל בטהובן וכיוצא-באלה.

[25]
המקרה של הפילוסופיה שונה. כפעילות של עיון ביקורתי בחשיבה, מחייבת הפילוסופיה, עקרונית, *שכל* צורת חשיבה שייכת בהכרח לנושא. לכן הפילוסוף חייב להכיר את חשיבת הפילוסופים שקדמו לו. אבל עיון ביקורתי על החשיבה פירושו ביקורת. פילוסוף המותח ביקורת על פילוסופים מן העבר, מבקר גם את עצמו. (אם הביקורת מוצדקת או לא זו שאלה אחרת). אינני יכול להתעורר בוקר אחד עם רעיון הסותר כל מה שחשבתי עד כה, ולמהר לפתחו תוך שכחת כל מה שחשבתי בחיי קודם לכן. הציפורים שרות בתום-לב אותו שיר כל בוקר מחדש, אך אין הן אלא ציפורים, והן שרות אותו שיר.

אינני יכול גם להתעלם מן העובדה שחשיבתי - ואין זה משנה עד כמה אני מאמין שהיא מקורית - איננה אלא אדווה (או במקרה הטוב גל) על-פני הנהר החברתי–היסטורי הכביר שמקורו בארץ איוניה[26] לפני 25 מאות-שנים. אני כפוף לציווי כפול: לחשוב באורח חופשי, וגם לחשוב במסגרת אילוצי ההיסטוריה. מצב זה של סתירה - למראית-עין ובמציאות - בין שתי נאמנויות, אינו גורם **DOUBLE BIND**[27] אלא משמש מניע ומקור העוצמה למונולוג דיאלוגי בעל עושר פוטנציאלי עצום.

במלים פשוטות, הוא המניע ומקור רב עוצמה לחשיבה פילוסופית.

בסופו של דבר יש לכך עוד משמעות: חייבת להיות לי דעה (או עלי ליצור בהדרגה דעה) מה היא הפילוסופיה - במה עוסקת חשיבה על החשיבה. והנה, כידוע, מהות הפילוסופיה הוגדרה כל פעם מחדש (במפורש או במובלע) על ידי כל פילוסוף חשוב, ובכל פעם תוך קשר הדוק עם הפילוסופיה שלו.

במלים אחרות: אי-אפשר להגדיר מה היא הפילוסופיה, בלי דעה כלשהי לגבי מה שהפילוסופים אמרו - זו כמעט טאוטולוגיה[28]; וגם מבלי לאמץ גישה ביקורתית בתחום זה (שיכולה להיות פשוט אישור למה שנאמר). לכן, הדעה שאני מעצב לעצמי אודות מהות הפילוסופיה קשורה קשר הדוק לדעותי על ההיסטוריה של הפילוסופיה, ולהפך.

אבל גם אי-אפשר לחשוב מה היא הפילוסופיה בלי השקפה כלשהי על ההיסטוריה בכלל; שהרי, הפילוסופיה גם היא נתון חברתי–היסטורי. (ומה שלא יהיו הטיעונים ה"טרנסצנדנטאלים" לא אמשיך לדון עם מי שטוען כי "אריסטו יכל להיות סיני", או "היגל יכול היה להיות איטלקי"). וכדי לסגור את המעגל אוסיף כי פילוסופיה לא תיתכן בלי פילוסופיה של החיברותי–היסטורי.

---

[26] אִיוֹנְיָה. יוון במובן הרחב. השם שניתן בעת-העתיקה לחוף המערבי של טורקיה ולאיים הסמוכים; כאשר רוב תושביו היו יוונים. פילוסופים קדם-סוקראטיים (תאלס, אנאכסימאנדרוס, פיתאגורס) ישבו בחבל-ארץ זה. [המתרגם]

[27] מצב נפשי של נאמנות כפולה הגורם לסיבוכים פסיכולוגיים [ע. אור]

[28] ניסוח בו הנשוא והמושא זהים – ולכן אינו מספק כל מידע. [המרגם]

לגבי כל ההיבטים הללו, איני יכול אלא לסכם כאן בקצרה את עמדותי:
לדעתי אי-אפשר להבין את מהותה האמיתית של הפילוסופיה בלי להביא-בחשבון את תפקידה המרכזי בתהליך לידתו והתפתחותו של החזון החברתי-היסטורי של אוטונומיה אישית וחברתית. פילוסופיה ודמוקרטיה נולדו באותה תקופה ובאותו מקום. תמיכתן ההדדית נובעת מכך ששתיהן מבטאות התנגדות להטרונומיה: הן שוללות תוקף של כללים וייצוגים המבוסס על עצם קיומם; הן מתנגדות לכל סמכות חיצונית (ובמיוחד "אלוהית") ולכל מקור חיצוני לחברה שממנו נובעים כביכול האמת והצדק. בקצרה, שתיהן מטילות ספק בכל המוסדות הקיימים ומהוות אמירה אודות העובדה שציבור וחשיבה יכולים למסד את עצמם במפורש תוך גישה ביקורתית לשיקוליהם.

אם לומר זאת בצורה אחרת: המאבק לדמוקרטיה הוא מאבק לשלטון-עצמי אמיתי וממשי. כיוון ששלטון-עצמי אינו מסכים לשום הגבלה *חיצונית*; שלטון-עצמי אמיתי גורר את המיסוד-העצמי המפורש והברור - המניח מראש כמובן מאליו הטלת ספק בממסד, וזאת (עקרונית) בכל רגע. חזון האוטונומיה הקולקטיבית, משמעותו היא שהקהילה - שאינה יכולה להתקיים אלא בצורה ממוסדת - מכירה באופי הממוסד שלה, מעצבת אותו במפורש, ונוקטת ספקנות כלפי עצמה וכלפי פעולותיה. בניסוח אחר: הדמוקרטיה היא המשטר של הביקורת העצמית (הפוליטית). היא שואלת בהתמדה:

איזה חוקים עלינו לחוקק לעצמנו ? ובגלל אלו סיבות ?

זה נכון גם לגבי הפילוסופיה. הפילוסופיה איננה דיון בשאלה "מהו הישׁ" "מה משמעות הישׁ" "מדוע יש משהו, ולא שום-דברׁ" וכיוצא-באלה. כל השאלות הללו הן משניות, כי הן מותנות בהופעת שאלה יותר בסיסית (שהיא בלתי-אפשרית לחלוטין בחברה הטרונומית) והיא: מה עלי לחשוב על היש ? על **phusis**[29], על **polis**[30], על הצדק וכו' -*וגם* - על חשיבתי ?

בדיקה זו נמשכת, וחייבת להימשך, ללא הרף, מסיבה פשוטה: כל ישות כשלעצמה קיימת, ויכולה רק להתקיים, במצב של אטימות. כך גם החברה, והיחיד. דמוקרטיה היא החזון של פריצת האטימות בתחום החברתי. פילוסופיה - היוצרת סובייקטיביות שבודקת את עצמה - היא החזון של פריצת האטימות בתחום החשיבה.

---

33 ביוונית – הטבע, או "כל מה שלא נוצר על ידי בני חווה"

[30] ביוון העתיקה - ה"פוליס" היא עיר שהיא גם מדינה בפני עצמה. [המתרגם]

אבל כמובן, כל פריצת אטימות (פרט לבהייה סתמית שאינה פורצת שום דבר) נוקטת עמדה, משיגה תוצאות, ובכך - נוטלת סיכון של מיסוד אטימות חדשה. ההמשכה והחידוש של הפעילות הפילוסופית - לא בשביל התענוג שבחידוש, אלא מפני ***שזו*** החשיבה הביקורתית על החשיבה - גוררים הטלת-ספק בתוצאות קודמות; (ואין פירוש הדבר בהכרח דחייה, כשם שאפשרות ביטולם של חוקים בדמוקרטיה אין פירושה כי יש לשנותם בכל בוקר). לכן לידתן המשותפת של הפילוסופיה והדמוקרטיה היא לא עניין של נסיבות משותפות אלא של משמעויות משותפות. שתיהן ביטוי - והתגשמות - של חזון האוטונומיה.

כאן יש לדון בהיבט נוסף של עיוות מתמשך בחשיבה על יוון אצל הוגים באירופה המערבית שלא השתחררו לגמרי מהנצרות.

יצירתה הפוליטית של יוון - **polis** ודמוקרטיה - נתפסו תמיד כ"תוצאה" סטאטית, ש"יתרונותיה" ו"חסרונותיה" נדונו כאילו משטר זה נועד לשמש דוגמה חיובית או שלילית לכל המקומות ולכל הזמנים[31]. במקום להראות כי מה שהיה באמת דמוקרטי באתונה (להבדיל מכל שאר המקומות) ואשר עבורנו הוא בעל חשיבות עליונה, איננו מוסד מסוים אשר פּוּנן ברגע מסוים (אף כי בין המוסדות הללו, יש רבים המכילים לקחים בעבורנו) – אלא עצם התהליך הרצוף של מיסוד-עצמי דמוקרטי שנמשך כמעט שלוש מאות-שנים:

כאן היצירה, כאן ביקורת החשיבה, כאן הדמוקרטיה, כאן הלקח.

הדבר החשוב בפילוסופיה היונית - מעל ומעבר לכל ה"תוצאות" שהשיגה, (שכולנו מודעים לחשיבותן) - הוא התהליך המתמשך של המיסוד העצמי שלה. מייד עם הופעת תאלס, הוא יוצר את התנאים להופעת פילוסוף נוסף; וכך הלאה. כך נוצר תהליך מתמשך של חשיבה על החשיבה בתוך היסטוריה ממשית שבא לביטוי בדיונים ובביקורת פומבית וציבורית בלתי פוסקת.

לא מדובר בביסוס דעות "פרטיות" שונות כי הוגים אלה יודעים ומכירים את דעות זולתם, ומעבירים זה לזה טיעונים (שאת רובם עלינו להביא-בחשבון גם כיום) - ובאופן כזה הם מגשימים לא "התקדמות דיאלקטית" אלא תהליך היסטורי אוטנטי של שינוי עצמי של החשיבה.

לא מדובר בשתיים או שלוש "אסכולות" [מערכת-הוראה] קפואות לנצח העוסקת בלי הרף במתן הערות ופרשנות לתלמודו של קונפוציוס או לאו-צה - אלא בעשרות הוגים עצמאיים באמת. ה"אסכולות" (פרט לפיתגוראים) הופיעו רק

[31] גרוע מכך. פילוסופים של הפוליטיקה באירופה, כליאו שטראוס, מדברים באופן כללי על "החשיבה הפוליטית של היוונים" כשהכוונה בעיקר לאפלטון, ופחות מכך לאריסטו. זה כמו לדבר על החשיבה הפוליטית של המהפכה הצרפתית" ולצטט את ג'וזף דה-מייטר או שארל מאוראס.

כשהחלה ההתנוונות והשקיעה: עם אפלטון, ואחריו. עם מפלת הדמוקרטיה והופעת הסטואיקנים התקשחה הפילוסופיה ב"אסכולות" והקדישה עצמה יותר ויותר לפרשנות ולהסברים. תקופת היצירה הפילוסופית ביוון הסתיימה יחד עם תקופת היצירה הדמוקרטית בפוליטיקה. יש שני תאריכים - שנת 404 לפנה"ס (תבוסת האתונאים במלחמה הפלופונסית) ושנת 399 (גזר-דין מוות לסוקראטס באתונה) - שחשיבותם הסמלית זהה. סוקראטס הוא הפילוסוף-אזרח האחרון - ו*חמוס* של האתונאים כבר איננו *חמוס* של המאה השישית והחמישית. עובדה העשויה להיראות כסתירה היא שבתקופת ההתנוונות (שהחלה באותה עת) קמו שניים מגדולי הפילוסופים בכל הזמנים (אפלטון ואריסטו) - אך אפלטון, קוטל אמו, חונך ועוצב עוד בתקופת הדמוקרטיה. עם אפלטון החל תהליך העיוות האפלטוני - אשר מאותה עת שלט בהיסטוריה של הפילוסופיה, או לפחות בזרם המרכזי שלה. הפילוסוף חדל להיות אזרח. הוא יוצא מחוץ *לפוליס*, או מעמיד עצמו מעל *לפוליס* - ואומר לאנשים מה עליהם לעשות בהסיקו זאת מהכרתו הפרטית. הוא מחפש - ומאמין כי מצא - אונטולוגיה כוללת, כלומר, אונטולוגיה תיאולוגית. במרכז תיאולוגיה זו, ובמרכז כל היתר, הוא מציב את רעיון-העל[32] של הגדרתיות[33]. הוא מנסה להסיק אונטולוגיה זו מן המשטר הפוליטי האידיאלי. יותר מאוחר (עם הסטואיקנים וגם, במידה יותר גדולה, עם הנצרות) הוא מקדש את המציאות, כלומר - מתחיל להצדיק את הקיים בכל התחומים. אין צורך לדון כאן על תקופת ימי הביניים הארוכה. לידה חדשה מתרחשת באירופה המערבית בסוף המאה השתים-עשרה ותחילת המאה השלוש-עשרה עם הופעת הפרוטו-בורגנות והקמת הקהילות הפוליטיות - הערים החדשות או המחודשות - השואפות לממשל עצמי. למן אותה עת, הפילוסופיה – למרות כפיפותה לאילוצים תיאולוגיים כבדים - הופכת שוב לחלק פעיל מתנועת השחרור במערב אך מבלי להשתחרר לחלוטין - בזרם המרכזי שלה - מהמגמות העיקריות של העיוות האפלטוני והאסכולה האפלטונית.

מן המאה השש-עשרה ואילך מתגלה המאבק בתוך הפילוסופיה עצמה. מערך הכוכבים המתפתח של הפילוסופיה האירופית, מדונס סקוטוס **(Duns Scotus)** וויליאם איש-אוקאם **(William of Occam)** ועד להוסרל והיידגר, חושף בהתמדה מאפיינים סותרים. לעתים הוא שותף למאבקי שחרור (בעד שוויון זכויות) - אך לעתים יותר תכופות הוא אדיש כלפיהם, או עוין להם. הגישה הבולטת נותרה (מסווית בצורות שונות) זו של בניית שיטות, שהובילה לקידוש המציאות,

---

[32] רעיון-על הוא רעיון על אודות כל שאר הרעיונות. [ע. אור]

[33] "הגדרתיות", במקור **(Bestimmtheit ,peras)** - הדעה שהכל ניתן להגדרה חסרת סתירות [ע. אור]

ולמבט-מלמעלה על הקהילה ולעתים לתוצאות מוזרות מאוד: למשל לכך שהוגים "ביקורתיים" כמרקס וניטשה, הינם בעלי מנטאליות ברורה של קידוש המציאות ("חוקי היסטוריה", "תמימותה של ההוויה" וכיוצא-באלה). בכל התקופה הזאת, תרומתה העיקרית של הפילוסופיה לתנועת השחרור לא הייתה ב"תוכן" של הפילוסופיות - אלא בכך שהיא שימרה ויכוח פתוח ורוח ביקורתית. וכך - למרות שהכחישה (באופן עקרוני, מרבית הזמן) את *האגורא* הפילוסופית, כוננה אותה מחדש *דה-פאקטו*.

מלבד רעיון ההגדרתיות - קווי-האיפיון שהדגשתי לעיל בתור מאפייני העיוות של האסכולה האפלטונית (והסטואית-נוצרית), הם מובהקים אצל היידגר ומהווים הנחייה להצהרתו על "קץ הפילוסופיה". קידוש המציאות הוא אצלו עיקרון מרכזי. השליטה העולמית של המדע והטכנולוגיה מוצגת כדבר שאי אפשר להתגבר עליו לא כתוצאה מבדיקת האפשרויות והכוחות החברתיים-היסטוריים (בדיקה שממילא אינה יכולה להגיע לתוצאה סופית ולהכריע בּנושא) - אלא כתוצאה מהצהרות "מטאפיזיות"[34] [במובן השלילי] שרירותיות לחלוטין בדבר "גורל ההוויה". זה נשמע כמו, ומשתלב עם, השקפה הכי בלתי ביקורתית, ולמעשה חסרת כל ידע על הטכנולוגיה והמדע בני זמננו.[35]

הבסיס ה"עיוני" להצהרה בדבר קץ הפילוסופיה הוא הרעיון כי הפילוסופיה היא "מטאפיזית" וכי המטאפיזיקה נבלעה ללא שיירים במדע בן-זמננו.

לזה יש משמעות רק בהתבסס על התיזה של היידגר שתיתכן "חשיבה על ההוויה" או "חשיבה על משמעות ההוויה" מופרדת מכל חשיבה על הקיים או על צורת הקיום של הקיים. תיזה זו היא, בו-זמנית, גם עקרה וגם משוללת-משמעות. עקרותה נחשפת בכך שאת היידגר עצמו היא מובילה רק למילים מפוצצות,

---

[34] מטא-פיזיים - מעבר לטבע. הנחה אודות הטבע שאיננה נראית בטבע עצמו. [ע. אור]

[35] היידגר כותב (בהקדמה לספרו "זמן והוויה" כי וֶרנר הייזנברג עוסק "בחיפוש" אחר "הנוסחא המוחלטת של היקום". זהו ניסוח אבסורדי, שלא הצלחתי למצוא לו עקבות בכתבי הייזנברג. לכל-היותר יש משפט אחד (בנאלי, מבחינת מי שמתמצא בפיזיקה המודרנית) ב"הרצאות Gifford "(**1955-56**) (בספר **" Physics and philosophy "**) המבטא תקווה, כי יום אחד תושג "הבנה טוטאלית" של "אחדוּת החומר"; הכוונה היא כמובן לתיאוריות ה"איחוד" שהתקדמו למדי מאז – ובכלל אין הכוונה ל"נוסחא המוחלטת של היקום". הייזנברג מבטא, באורח לגמרי מפורש, את הספקות שלו בְּדבר האפשרות לבצע רדוקציה של תופעות החיים לחוקים פיזיקליים-כימיים פשוטים. בלתי-סביר עד-מאוד הוא, שהייזנברג היה יכול אי-פעם לבטא אבסורד מוחלט כמו "נוסחא מוחלטת של היקום" (הוא היה אחד מאחרוני הפיזיקאים שרכשו הכרה ותחושת-משמעות לגבי הפילוסופיה). אבל גם אילו עשה זאת אי פעם – פילוסוף היה חייב להגיב בחיוך עצוב. משתי סיבות **:** מבחינה עקרונית; וגם מפני שהיה עליו לדעת כי מאז ניוטון ודרך לורד קלווין (**Lord Kelvin**) וג'ורג' גַּמוֹב (**George Gamov**) ועד לאלה בני-זמננו המקדמים את **TOE (Theory of Everything)** = התיאוריה של הכל), הפיזיקאים רבים הצהירו מעת לעת על בואה של תיאוריה זו האמורה להוות סוף לכל התיאוריות – ובכל פעם מיהרו העיתונאים להפיץ את הבשורה הטובה {את נבואת הגאולה}. למעשה, היידגר מאמין – באורח נאיבי – במדע ובטכניקה המודרניים באותו אופן שפקיד-בנק, הקורא את כתבי-העת של וולגריזציה {פופולריזציה} מדעית, מאמין בהם. הוא מעולם לא ראה את הסתירות העמוקות והניגודים הפנימיים, שהמדע בן-זמננו מלא בהם, ובהן.

Heidegger, Prologue, Temps et Etre – ***Questions IV*****,** Paris, Gallimard, 1976, p. 12
Heisenberg ,***Physics and Philosophy***, London, Penguin, 1989, p. 155

המתיימרות להיות פואטיות ונבואיות (כמו das Gevier וכו'); אך אין לראות בשום מקום, גם לא בערך, מה היא מהות "החשיבה על אודות ההוויה". אין זה מפתיע שהאפיגונים של היידגר התגלו כבלתי-מסוגלים ליצור דבר כלשהו בכוון זה, ונאלצו להסתפק ב"פרשנות" אינסופית וב"דה-קונסטרוקציה" של הפילוסופים מן העבר. לתזה זו אין משמעות אלא על בסיס ההנחה המוקדמת המוטעית, לפיה הנושא של הפילוסופיה הוא, למשל, שאלת ההוויה או השאלה מדוע בכלל קיים משהו במקום מאומה[36] .

למעשה, כפי שכתבתי לעיל, הנושא של הפילוסופיה הוא השאלה: מה עלי, מה עלינו, לחשוב – על ההוויה, על הכרת ההוויה, על "אני", על "אנו", על החוקה שלנו, על הצדק, וכיוצא-באלה.

תוצאה בולטת אחת של ההגבלה ההיידגרית היא שכל עיון פילוסופי בפוליטיקה או במוסר (לדוגמא) הופך לבלתי-אפשרי. הן מסיבות מהותיות, שהרי "אל לנו לעשות שום-דבר, רק לחכות" - **Gelassenheit** – וזו כמובן תוצאה מיידית של תפיסת ההיסטוריה כ"הענקת ייעוד להוויה" ומשיקולי "מתודה", שהרי (לדוגמא) **polis** וכל הקשור בה הן לכאורה חלק מן ה"יש"[37] – ולכן אינם נושא ראוי לחשיבה על אודות יעוד ההוויה. מפליא עד כמה זה תואם את **Die geistige und politische Situation der Zeit** (המצב הרוחני והפוליטי של התקופה). ברור שאין זה אוסר על אף אחד לדון בתוכן הדברים. אך אי-אפשר, כמו-כן, לשכוח כי הצהרות אלה הופיעו בעידן בו השאלות "מה עלינו לחשוב?" "מה עלינו לעשות?" קיבלו צביון טראגי של מיידיות ושל חירום. במובן זה, הפילוסופיה ההיידגרית וצאצאיה הם אחד הביטויים (וגורם פעוט בחשיבותו) של המגמה הכללית של התפוררות החברה והתרבות המערבית - כלומר, היעלמות חזון האוטונומיה. אך מגמה זו, שהיא ללא ספק ממשית ומאיימת יותר ויותר (לא חיכינו להיידגר כדי לראות ולומר זאת) - אין לראותה כיום כמנצחת באופן מוחלט ובלתי הפיך. עדיין אין אנו חיים ברומא או בקונסטנטינופוליס של המאה החמישית.[38]

[הערת המחבר] Heisenberg ,***ibid***., p. 143, 187

[36] רמז לניסוחים מתוך כתבים אקזיסטנציאליסטיים. [הערת המתרגם]

[37] **"ontique"** [המירכאות במקור] כל מה ששייך ל"יֵש". [המתרגם]

[38] אנשים סימפטיים, הגונים וכנים, אומרים לעתים: אבל אי-אפשר להכחיש כי היידגר הוא המבקר בהא-הידיעה של הטכנולוגיה המודרנית". זוהי כמובן, פרובינציאליות "של תקופה" ובורות. הביקורת על הטכנולוגיה המודרנית החלה לפחות בזמן רוסו והרומנטיקנים, נמשכה בכל המאה התשע-עשרה (למשל: ווילִיאם מוריס, ראסקין Ruskin וכיוצא-באלה) והפכה לאמירה שגורה בגרמניה על סף המאה העשרים ובתחילתה (מאקס וֶבֶר, טניס , א' וֶבֶר, זימל וכיוצא-באלה). הפרק "הָרַאיְפִיקַצְיָה והתודעה הפרולטארית" בספר "היסטוריה של התודעה המעמדית" מאת לוקאץ' (1923), המפתח רעיונות של מארקס ושל מאקס וֶבֶר, מכיל – כמובן בלבוש מארקסיסטי - את רוב החומר המשמעותי בהקשר זה, אצל היידגר ("הוויה

[31]
אין למעשה אפשרות ריאלית שהפילוסופיה תיבלע בידי הטכנו-מדע. מה שאפשרי, ואכן מתרחש מול עינינו, הוא שהשאלות הפילוסופיות האמיתיות נקברות עמוק יותר ויותר מתחת לשכבה עבה של דוגמטיות שקטה ורכרוכית של מטאפיזיקה פוזיטיביסטית (תוך השלמה סודית עם "ספקנות / אנרכיזם" בנוסח פייראבנד[39] **(Feyerabend)** שנוסחתה "הכל אפשרי" מבטאת עמדה פוזיטיביסטית {וגם פוסט-מודרניסטית} מובהקת. הכל אפשרי, ושום-דבר אינו בעל תוקף באמת, אך יש דברים שמסתדרים זמנית. ובעיית האמת מוצגת כבעיה מטאפיזית וכו'.

באותה עת, בפקולטות אחרות באוניברסיטה, ממשיכים ההיסטוריונים של הפילוסופיה ללעוס את הפירות היבשים של ההתמחות שלהם - ובשוק החופשי המפואר של הרעיונות, תורות פאנק פילוסופיות מספקות קליפים של אידיאות לצריכת אמצעי התקשורת השונים. עלי להניח בצד את השאלה אם במצב החברתי-היסטורי הנוכחי, יכול אדם יחיד - המכיר במשימות שהן לדעתי המשימות האותנטיות של הפילוסופיה, ועוסק בהן - לעשות יותר מאשר ליצור ספר אישי ? איזה תהודה תהיה לספר כזה, איזה תמריץ יתן להתחדשות הפעילות הפילוסופית - אלה הן כמובן שאלות שאי-אפשר לענות עליהן מראש.

כאן, כמו בתחומים אחרים, הכלל היחיד בעל תוקף הוא:

עשה חובתך, ויהיה אשר יהיה.[40]

דוגמא אחת תסייע, כך אני מקווה, להבין מדוע אני רואה כבלתי-אפשרית - דה יורה - את *"היעלמות הפילוסופיה בעולם המדעי-טכנולוגי"*.

כמעט כל הפילוסופיה שירשנו, בדברה על העולם או על ההוויה הפיזית (והנפשית), רואה אחד מהשניים: את **lebenswelt,** "עולם החיים" (רוב הפילוסופים הישנים, קאנט באופן חלקי, וכמובן הוסרל המאוחר והיידגר) - או את העולם "הקלאסי" של הפיזיקה המתמאטית (למן דקארט). שני דימויים

וזמן" **(1927)**, "מבוא למטאפיזיקה" **(1935)**. בהקשר זה חובה להזכיר את האסכולה של פראנקפורט. (נראה כי איש לא ציין כי חלק ניכר מכתבי פוקו אינו אלא יישום של הרעיונות העיקריים של לוקאץ' ושל האסכולה של פראנקפורט, לגבי כמה תחומים ייחודיים.) בקצרה **:** הביקורת של הטכנולוגיה המודרנית ושל העולם שהיא יוצרת, של החברה ההופכת-לחפץ, של **Entzauberung der Welt** (כישוף העולם) , שירכה את רגליה בביובים של גרמניה-הוויימארית (ושל ארצות אירופיות אחרות; רָאו, למשל ד' ה' לורנס), ושימשה את מתנגדי הקפיטליזם – מן "הימין" כמו מן "השמאל" . ה"תוספת" של היידגר הייתה בכך שהסביר את הטכנולוגיה *כמצאה* של "המטאפיזיקה המערבית". וזאת, במקום לראות שני דברים **:**

א) לידת הקפיטליזם ועבודותיהם של (נניח) דקארט/לייבניץ היו ביטויים מקבילים של דמיון חברתי-היסטורי *חדש* (המטאפיזיקה של פְלוֹטִינוס או זו של תומאס אקווינאס לא "יצרו" את הטכנולוגיה המודרנית או את הקפיטליזם).

ב) באותו זמן , אך במגמה מנוגדת, לא חדל חזון האוטונומיה (התנועה לשחרור או לדמוקרטית) להופיע, ולהפריע – במסגרת יחס מסובך מאוד של התנגדות והשפעה הדדיים – לחזון הקפיטליסטי של התפשטות בלתי-מוגבלת של שליטה המתיימרת להיות רציונאלית. אך מבחינת היידגר, כמובן, התנועה הדמוקרטית אינה יכולה להיות יותר מאשר בסך-הכל ביטוי נוסף לשיכחה המודרנית של ההוויה.

[39] פייראבנד, פילוסוף של המדע שספרו "נגד השיטה" (1975) דגל ב"אפיסטמולוגיה אנארכית" וטען כי למדענים הגדולים אין שיטה אלא הם אופורטוניסטים המשתמשים בכל שיטה שנראית להם פוריה. [ע. אור]

אלה מילאו תפקיד מרכזי גם כפרדיגמות של היש **("Seiendes", "on")**[41] וגם כנקודת-מוצא למתודה.

אבל **Lebenswelt** (כלומר: שובו של הוסרל המאוחר לנקודת המוצא של אריסטו) הוא אמנם בסיס משותף שאין לוותר עליו - אך בסיס זה הוא גם חלקלק, בלתי יציב, מלא מהמורות וחולות נודדים. ואילו המבנה הפיזיקלי-מתימאטי "הקלאסי" מלא עיי-חורבות - כי עצמים, זמן, מרחב, חומר, הפכו כיום לחידתיים יותר מאי-פעם בעבר. הפיזיקה המודרנית - בדרך-כלל בלי לדעת זאת - יושבת בוזמנית, באי-נוחות, על כל ארבע הסתירות של קנט, ומוסיפה עליהן המון חדשות. ה"מכשיר" המופלא שלה, המתימטיקה, חושף יותר ויותר את יעילותו האימתנית ללא סיבה נראית לעין (הסיבות הקנטיאניות אינן מועילות במרחב הכמעט-רימאני[42] בעל ארבעה או אולי עשרה ממדים). המתמטיקה מתקדמת בקצב מסחרר, וחושפת פערים ביסודותיה (משפטי אי-ההכרעה של גידל, טורינג, צ'רץ')[43]. היא מסתמכת על הנחות פרדוקסליות (אקסיומת הבחירה) המובילות למצב (ר' גידל ופאול כהן[44] על "השערת הרצף") שבו ייתכן מספר לא מוגדר של גרסאות "לא אוקלידיות" ("לא-קאנטוריות") של תורת הקבוצות ונראית יותר ויותר כיצירה חופשית של הדמיון האנושי הפועל בכפיפות לאילוצים מסוימים (עקביות, חסכוניות).

אך היא נראית גם כמו שניים נוספים:

1) כקשורה באופן מוזר לעולם הפיזי, (כל תיאוריה פיזיקלית היא מתמטית - אם כי לפעמים באורח מוזר ביותר כמו למשל תורת הקוואנטים) ושיקולים מתמטיים טהורים ממלאים תפקיד הויריסטי[45] עצום בפיזיקה המודרנית.

2) כנתקלת באילוצים, צרכים, וקשרים פנימיים - שאינם מעשה אדם.

נראה כאילו אנו יוצרים עולם "אידיאלי" רב רבדים, מוזר ביותר, שאינו ניתן לבדיקה שנתקל בעולם פיזיקלי רב רבדים *וגם* בעולם אידיאלי *בעצמו*.

כולם מכירים (או אמורים להכיר) את הבלבול העיוני השורר ביסודות התיאוריות בפיזיקה; מצב שהוא מפתיע במיוחד כי אינו מכשול לדיוקה וליעילותה של הפיזיקה בתחומי הניסיון המעשי, התצפיות, היישום, וגם לא

---

[40] בניסוח יותר מדויק (ויותר מגושם): "עשה את חובתך למרות כל התנאים". [המתרגם]

[41] **on (יוונית) = "יש", ; Seiendes (גרמנית)** = הֶוְיָם, מה שקיים. [המתרגם]

[42] **G.F.B. Riemann** מתימטיקאי גרמני שתרם בעיקר לגיאומטריה הלא-אוקלידית; גיאומטריה נלי אקסיומת המקבילים. גיאומטריה זו משמשת בסיס לתורת-היחסות הכללית של איינשטיין. [המתרגם]

[43] **Godel, Turing, Church** מתמטיקאים שחשפו פערים וסתירות בהנחות יסוד של המטמתיקה.[ע. אור]

[44] **Paul Cohen** מתמטיקאי אמריקאי שהציע פתרון לפערים בהנחות היסוד של המתמטיקה. [ע. אור]

[45] למידה באמצעות עשייה וניסוי. [המתרגם]

ליכולת הניבוי שלה. שתי התיאוריות העיקריות - תורת היחסות-הכללית, ותורת הקוואנטים - מקבלות ברציפות אישור בתצפיות וביישום, אף כי כל אחת מהן מכילה סתירות עמוקות שטרם נפתרו ושתיהן סותרות זו את זו. הבסיס הקלאסי של הקטיגוריות - ולא רק הסיבתיות - הוא מנגנון מנופץ, המייצר כל הזמן מוצרים מפליאים. יכולתי להמשיך בכך עוד דפים רבים.

יהיה זה מגוחך לדון בבעיות אלה כאילו מדובר בבעיות "אפיסטמולוגיות" או אף "מטאפיזיות" (במובן ההיידגרי). הן מובילות ללב הבעיה האונטולוגית. מה מהותו של יצור זה (האדם) המסוגל ליצור באפן חופשי צורות אשר מתגלות כעוסקות - ואף *תואמות* - דבר-מה הנתון מבחוץ ?

ומה מהותו של הנתון החיצוני הזה ?

ומצד שני: מה עלינו לחשוב על ה"יש" בתור שכזה - אם הוא כולל גם ישות המסוגלת ליצור באופן חופשי יצירה שגם תואמת את היש וגם נכשלת בניסיון לתאום את היש?

יהיה זה מגוחך להאמין כי שאלות אלה מסולקות על ידי "ההבדל האונטולוגי" או על ידי עליונות השאלה בדבר "משמעות ההוויה". בעיית "משמעות ההוויה" - בצורה הבלתי - והאנטי - אריסטוטלית המובהקת שהיידגר מנסחה - היא חסרת משמעות, מלבד בתור שאלה אנתרופומורפית/אנתרופולוגית ו/או תיאולוגית.

מי קבע כי להוויה יש משמעות? ואותו "הבדל אונטולוגי" הוא הונאה גסה, אפרוריות מתרפסת, או תיפלות מילולית ללא תוכן עצמאי ממשי.

ה"הוויה" אינה ניתנת להפרדה מן האופנים של קיום ה"ההוויה" - שהם עצמם אינן ניתנים להפרדה מישויות נתונות. אם להשתמש בניסוח של הכת: "הוויה" בתור שכזאת, שונה בבירור ממה שנוכח - אך הנוכחות עצמה שונה בכל פעם ונמצאת ביחס שונה לגבי מה שהופך לנוכח. הנוכחות של מאהב אינה הנוכחות של תנין (בכל-אופן לא בהכרח). ברור כי הפנומנליות של התופעות איננה נתון פנומנאלי. אבל הפנומנליות של החשיבה למשל איננה הפנומנליות של כוכב. דיבור על פנומנליות בלבד (או על נוכחות, או על נוכחות/היעדרות) - הופך בהכרח למילה ריקה (**logikon kai kenon**) כפי שאריסטו היה אומר) שמשמעותה: נתון משהו– **estin einai ,es gibt** – משהו חייב להיות נתון. לא רק שהפילוסופיה אינה "נבלעת" במדע (במובן שבעיות פילוסופיות הופכות לחלק בלתי נפרד מהמדע ושיטותיו) אלא שהמדע בן זמננו חוזר שוב ושוב לפילוסופיה ומאיר אותה באור חדש.

משהו נתון - משהו חייב להיות נתון; *למי? וכיצד?* האם המתימטיקה "נתונה" לנו, או אולי אנו יוצרים אותה? היכן בדיוק "נתונים" אותם מרחבי-הילברט[46] בעלי אינסוף ממדים? *מי* חושב על ההוויה? האם זו הנוכחות - אותו ממזר בן-כלאיים (כפי שהינו, כמעט תמיד ה"סובייקט" הפילוסופי) שאינו יודע מה מרכיביו? אותו גיבוב מלאכותי של מרכיבים נפשיים, חברתיים–היסטוריים, ועיוניים - המתובל באבקה המדיפה ריח חריף של מצב חברתי-היסטורי נתון ושל ערכיו ויחודו של מייצרו. אם אנו מתפלספים (או "חושבים על משמעות ההוויה"), עלינו לשאול : מי הוא, ומה הוא, ה"אנו" הזה? מי ומה אני, כשאני חדל להיות פשוט נוכח ומתחיל לחשוב על השאלה: **מי אני ומה אני בתור נוכחות ?**

בעת האחרונה הייתה פריחה של בליל חסר-טעם המכונה "מותו של הסובייקט" (וגם של האדם, המשמעות, ההיסטוריה וכיוצא-באלה) המסתמך על מארקס, ניטשה, פרויד, וגם, באורח מוזר, על היידגר, כבר-סמכא פילוסופי. אי אפשר להבחין במגמה זו במודעות מזערית לגבי השאלות שמעוררת (ברמה הפילוסופית) הפסיכואנליזה - או כל מה שיכול להיות בר-תוקף בהגותם של מארקס או ניטשה. אין טעם להזכיר את הטיעון-הנגדי, המובן מאליו, אשר תיכוניסט אינטליגנטי היה מעמיד מול מלל זה: אם כל מה שאנו אומרים נקבע מראש בידי תת-ההכרה שלנו (או בידי המעמד החברתי שלנו) או הוא רק פירוש אחר מני רבים - הרי זה נכון גם לגבי דעה זו עצמה; (כל זה היה מוכר באתונה, בערך בשנת 450 לפנה"ס).

אך הבעיה העיקרית היא: אם *אמת היא* שבבסיס ה"סובייקט" (ולא משנה מה המשמעות של מונח זה) יש תת-הכרה הגורמת, רוב הזמן, למעשיו ולכן גם להכרעותיו, ואם *אמת היא* שאיש אינו יכול לקפוץ מעל תקופתו או לחלץ את עצמו מן החברה אליה הוא שייך; ואם *אמת היא* שכל מה שאנו אומרים כולל מרכיב של פרשנות המתאים לעמדה ולהשקפה ולאינטרסים של הפרשן; אם כל זה *אמת הוא* - כיצד מסוגלים אנו לחשיבה ביקורתית על חשיבתנו, כולל זו המובילה אותנו לכל השיקולים שלעיל ולאחרים ?

נוכח מצב זה שאינו חדש ביסודו (אך לא אדון בזה כאן) - ופרט לספקנות קיצונית אשר דנה את עצמה לשתיקה מוחלטת - שתי עמדות בלבד נראות כאפשריות.

או שאנו מקבלים את הרעיון, שיחיד או פילוסוף זה או אחר - למשל, היידגר או מישהו פחות חשוב - ניחן, בלי שום סיבה, ביכולת לומר את האמת (או מטא-

[46] דויד הילברט, גדול המתמטיקאים בראשית המאה ה- 20. המציא מרחבים בעלי אינסוף ממדים ככלי מתמטי של מכניקת-הקוואנטים. [המתרגם]

אמת, או פוסט-אמת) כלומר, להצהיר הצהרות בעלות תוקף לגבי כולם שהן עצמן אינן מושא לביקורת ואז אנו חוזרים פשוט לקידושו של פילוסוף זה בתור נביא, כלומר אנו חוזרים לגישה הדתית. או שאנו מחזיקים במסורת היוונית-אירופית, ואיננו מכירים בנביאים - בין אם האל או ההוויה מדברים מגרונם. ואז אנו נותרים במצב של חובת **logon didonai**, החובה לנמק, לתת דין-וחשבון והסבר, על כל מה שאנו אומרים ועושים באורח ציבורי. **logon didonai** אין פירושו כמובן הוכחה מתמטית או אישור באמצעות ניסוי - וגם לא חיפוש והבאת "ביסוס". אך נובע ממנו כי אנו מסכימים לדיון וביקורת; ודיון אינו אפשרי בלי התנאי הראשון של עקביות מינימלית שאיננה רק עקביות הכפופה להיגיון מסורתי, מגדיר ומכליל. במקרה זה עלינו להתמודד עם האתגר הבא: איך ייתכן שהנפש, שהיא גם תוצר חברתי–היסטורי תהפוך לישות החושבת על עצמה? מסיבות שונות אין הגישה הקאנטיאנית מציעה תשובה לבעיה זו. אין אנו יכולים להסתפק בגישה ה"טרנסצנדנטאלית" - או, במונחים אחרים, בהבחנה בין "להלכה" **(quaestio juris)** ובין "למעשה" **(questio facti)** כי ה"סובייקט" המעניין אותנו, שיש לו חשיבות מכרעת מבחינת כל מה שאנו חושבים ועושים, אינו "טרנסצנדנטלי" אלא ממשי[47].

אנו ניצבים מול שני שיקולים, שבמבט ראשון הם סותרים: מחד, אנו יודעים (ואיננו יכולים להתעלם מכך) כי לכל מה שאנו חושבים ועושים יש תנאים (לא "סיבות"!) נפשיים וגם חברתיים–היסטוריים; מאידך, איננו יכולים להתעלם מכך שלמעשה אנו חושבים ודנים ושופטים ללא קשר לתנאים אלה – ואנו מעניקים תוקף לכל מה שאנו אומרים, בלי קשר למקום, לזמן, למניעים ולתנאים. לכן עלינו להכיר בתוקפה של ההשקפה המעשית, וגם בתוקפה של ההשקפה העיונית.

עלינו להתמודד עם העובדה שרק בתוך ובאמצעות החברתי–היסטורי (ובהסתמך על כשרים מסוימים של הנפש) יכולה להתממש חשיבה על החשיבה (אשר ה"טרנסצנדנטלי" הוא ממד שלה). אם איננו יכולים לחשוב על אפשרותו ומימושו של מיזוג בין "להלכה" לבין "למעשה" לא נוכל להמשיך לחשוב. אבל אנו יודעים גם כי חשיבה על החשיבה - ודמוקרטיה - לא היו קיימות תמיד. הן מופיעות, הן

---

[47] כידוע קאנט מהסס בנקודה זו. הוא מדבר כל הזמן על "אנו, בני האדם" ועל האינטרס של ההיגיון "שלנו" ובונה "סובייקט טרנסצנדנטאלי" שלא ברור אם הוא פועל כפי שאנו פועלים או כפי שראוי שאנו נפעל. בקצרה: התשובה ה"טרנסצנדנטאלית" איננה מבהירה מהו הסטטוס האונטולוגי של הסובייקט בעל המודעות העצמית. ר' הערותי ב"מבוא לאונטולוגיה של ההיסטוריה של המדע" ("פרשות דרכים במבוך" כרך 2, פאריס 1986, ובנוגע לקשר שביו הנפש למודעות העצמית - ר' החלק הראשון של מאמרי על הנפש, בכרך האנגלי - "פרשות דרכים במבוך" הוצ' M.I.T 1986, וגם בפרק 4 ב"מיסוד החברה בדמיון" אנגלית, הוצ' **OXFORD** ו **MIT 1987**)

נוצרות, באמצעות פעילות אנושית, בזמן מסוים ובמקום מסוים (וכך הופכות למעשה נגישות לכל בני חווה). עלינו אם כן להכיר בהן כביצירות אנושיות; כך אנו נאלצים גם להכיר בעובדה, שהיא בכל-מקרה מובנת-מאליה, כי ההיסטוריה האנושית היא בריאה – של משמעויות, ושל מוסדות שהופכים אותן למציאות, האדם החברתי בורא אותן מ"חומר גלם" שהוא "הנפש", והוא היוצר גם את החשיבה החושבת על עצמה.

כעת נוכל לראות, מנקודת המבט של המסורת לה שייכות הפילוסופיה והדמוקרטיה - כי כמעט כל החברות מיסדו עצמן כהטרונומיות - בגלל ובתוך אטימות מוסדותיהן ומשמעויותיהן. נוכל גם לראות כי פילוסופיה ודמוקרטיה הן תאומות המבטאות ניתוק הרצף הקודם ובריאה חברתית-היסטורית של חזון האוטונומיה (האישית והחברתית). חזון שמשמעותו היא פריצת האטימות וכינון יחס חדש בין זה שממסד לבין הממוסד בתחום החברתי ובין כושר הדמוי לבין האדם החברתי בתחום האישי. בין חשיבה ביקורתית בלתי פוסקת על החשיבה לבין תוצאותיה והישגיה בכל רגע.

מדובר בבריאה [ולא בתוצאה הכרחית]. אין שום אפשרות להראות שהיווצרות הגלאקסיות, המפץ הגדול, או תכונות הקשרים הכימיים של הפחמן, היו תנאים הכרחיים *וגם* מספיקים להופעת הדמוקרטיה והפילוסופיה. מצד אחד, זה מוביל אותנו שוב לבעיה האונטולוגית: יש לפחות סוג אחד של "יש" המסוגל לשנות את צורת ה"יש" שלו - וכיוון שזה סוג של "יש", יש לו קשר למה שאנו חושבים על ה"יש". מצד שני, בריאה כוללת בריאת מרחב חברתי-היסטורי וסוג של ישות החושבת על עצמה - ישות שעבורה שאלת האמת יכולה להופיע, ולהיות מלובנת, באורח לא טריוויאלי. כלומר, חשיבה על החשיבה היא חלק של הממשות - והממשות יכולה להכיל אותה. אין לזה ולא כלום עם "גורל ההוויה" (Geschick das Seines [48]) או "יעוד ההוויה". בריאת חזון האוטונומיה והחשיבה על אודות החשיבה, כמו המאבק לבריאת מוסדות הכפופים לחשיבה (ביקורתית) עליהם (כלומר: דמוקרטיים) - הם תוצאות וביטויים מובהקים של המעש האנושי.

המעש האנושי ברא את הדרישה לאמת, הפורצת שוב ושוב את חומות הדימויים הממוסדים שיצר שבט זה או אחר. הפעילות האנושית היא שבראה את הדרישות לחירות, לשוויון,לצדק - במאבקה נגד המוסדות הקיימים.

הכרתנו החופשית בתקפותו של חזון זה ועובדת מימושו החלקי עד כה, היא הקושרת אותנו לדרישות הללו - לדרישה לאמת, לדרישה לחירות, לדרישה לשוויון, לדרישה לצדק - והיא המניעה אותנו להמשיך בכיוון זה.
לעבוד במסגרת דרישות אלה זו משימה שהיא בו-זמנית גם פוליטית וגם פילוסופית בכל המשמעויות שיש למונחים אלה.

מנקודת ראות פילוסופית יותר ספציפית, האטימות מולה אנו ניצבים היא אטימות ההיגיון המסורתי, המגדיר ומכליל, השולט בפילוסופיה מאז הסטואיקנים. מנקודת-ראות זו רעיון "קץ הפילוסופיה" מבטא את אי-היכולת לפרוץ את אטימות ההיגיון המסורתי (המגדיר ומכליל), ואת כשלון הניסיון להימלט מכך על ידי חיפוש מקלט בניסוחים כאילו-פואטיים וכאילו-נבואיים, המתחזים לחשיבה.

האפלה נופלת רק על אלה הנותנים לעצמם ליפול לתוכה.

עבור החיים - **Helios neos ephe'merei estin**

[" השמש היא חדשה מכל יום "]

(היראקליטוס. Diels 22 , B 6)

פראנקפורט, נובמבר 1986 - פאריס אוקטובר 1988

[48] "גורל ההוויה" בגרמנית. ניסוח של היידגר. [המתרגם]

המאגמות

חשיבתנו מתנהלת לפי כללים מסוימים שאנו מכנים "היגיון". כללים אלה תקפים לגבי כל מה שאפשר להגדיר באופן חד-ערכי, ולהכלילו, כלומר, לארגן בקבוצות, ולהסיק לגביהן מסקנות שאינן סותרות זו את זו. ניסוח מתמטי להיגיון זה ניתן על ידי המתמטיקאי גיאורג קנטור שיסד בסוף המאה ה- 19 תחום מתמטי הידוע בשם "תורת הקבוצות". קאסטוריאדיס מכנה היגיון זה בשם "היגיון מסורתי" או "היגיון מגדיר ומכליל" (כי הוא מבוסס על הגדרה חד-ערכית לכל פריט, ומקבץ פריטים אלה לקבוצות, שלגביהן אפשר להסיק מסקנות בלי שהדבר יגרום לסתירות). אך במאה ה- 20 נתקלו מדעני הפיזיקה האטומית, הקוסמולוגיה, הביולוגיה וגם מתמטיקאים, בעובדות ששימוש בהיגיון זה לגביהן הוביל לסתירות. אם לישות כלשהי יש זהות רבת פנים או גבולות מטושטשים, יוביל שימוש ב"היגיון מגדיר ומכליל" לסתירות. אין פירוש הדבר שההיגיון המגדיר ומכליל איבד את תקפו או שישויות כאלה אינן כפופות לשום היגיון. הפירוש הוא שההיגיון המסורתי הוא בעל תוקף מוגבל ואינו תקף בכל התחומים. יש תופעות שכפופות להיגיון אחר שאותו יש ללמוד מתוך התופעות החדשות עצמן ומתוך הקשרים שבינהן. קאסטוריאדיס מציע לראות אוסף כזה לא כ"קבוצה" (בנוסח קנטור) אלא כ"מאגמה".

"מאגמה" היא אוסף פריטים שיש להם משהו משותף, אך תכונותיהם - וגבולותיהם - אינם קבועים וברורים. ל"מאגמה" אפשר להתייחס עם יותר מהיגיון אחד. קאסטוריאדיס סבור כי הישגי המדע במאה ה- 20 מאלצים אותנו לראות את ה"יש" (כולל את החברה וההיסטוריה האנושית) לא כ"קבוצה" לפי קנטור אלא כ"מאגמה" בנויה מרבדים שההיגיון המגדיר ומכליל תקף רק לגבי חלק מהם, אך לא לגבי כולם, ובוודאי שאינו תקף לגבי המאגמה כולה.

ע. אור

המאגמות[49]

ההכרה כי ההיגיון המגדיר ומכליל[50] תקף רק לגבי רובד אחד של המציאות בעוד שפעילות עיונית נדחפת בהכרח לפעול מעבר לרובד זה מובילה אותנו לשאלה: האם נוכל לחרוג מהסתפקות בהודאה כי ההיגיון המגדיר ומכליל והאונטולוגיה[51] המסורתית הקרוצה ממנו הם מוגבלים - הנוכל לחשוב מעבר לאונטולוגיה שלילית ולפלס נתיב חדש (או נתיבים חדשים) מעבר להם ולא להסתפק בשלילת האונטולוגיה המסורתית ובאמירה כי זו אינה הדרך הנכונה לחשוב ? שאלה עצומה זו חורגת מתחומו ומטרתו של ספר[52] זה אך מה שאמרנו על המציאות החברתית-היסטורית, הדמיון, המשמעויות והסימול, מאפשר - ומחייב - להבהירה באמצעות מספר שיקולים מקדימים.

המצב הנוכחי בפילוסופיה ובמדע הוא תוצאה ישירה מפעילות קוגניטיבית בשבעים השנים האחרונות ומחייב בדחיפות עיון באופן הקיום - וכללי הארגון - של תחומים חדשים כמו חלקיקים אלמנטריים, מבנה היקום, הארגון העצמי של אורגניזמים חיים, תת-ההכרה, והחיברותי-היסטורי, שכל אחד מהם, בצורה שונה אך ברורה, מעמיד בסימן שאלה את ההיגיון והאונטולוגיה המסורתיים. ידע בתחומים החדשים התאפשר רק על ידי יצירת משמעויות חדשות או מגוון משמעויות חדשות שהנן - במידה והן פוריות - יחודיות לכל אחד מהתחומים הללו. או, אם תרצו, ידע זה חושף אופני קיום חדשים וצורות ארגון חדשות של החומר, שלא הכרנו בעבר.

חלק ממה שאני מנסה לומר הוא שאין טעם לדון מהו התיאור "הכי נכון" כי בסופו של דבר זו איננה רק שאלה בלתי ניתנת להכרעה אלא היא גם חסרת משמעות. זה מעורר את השאלה אם למשמעויות החדשות, או לצורות החדשות של ארגון החומר, יש תכונות משותפות או קשרים משותפים, שניתן לחקרם, ומה הם. בדרך זו נקווה להבהיר בדיוק רב יותר את הקשר של כל אחד מהם עם ההיגיון המסורתי. ברור כי כל ניסיון להרהר בשאלה זו חייב להיות מודע לעובדה כי הוא קשור לשלב הנוכחי של הפעילות החשיבתית, בו אנו נמצאים כיום, ולכן הוא קשור גם לתחומים קורלטיביים לשלב זה, ממש כשם שעלינו

---

[49] קטע זה מופיע בתחילת הפרק השביעי בספר La Institution Imaginaire de la Societe

[50] היגיון המבוסס על הגדרות חד-ערכיות של ישויות ועל הסקת מסקנות לגבי קבוצות של ישויות כאלה מבלי שהדבר יוביל לסתירות. [ע. אור]

[51] תחום הפילוסופיה העוסק בחקר ה"יש". [ע. אור]

[52] הכוונה לספר **L' INSTITUTION IMAGINAIRE DE LA SOCIETE** [ע. אור]

להתחשב בכך שהמשמעויות (והקטגוריות[53]) מוגבלות לתחומים מסוימים מבלי להתפתות לנטייה לאוניברסליזציה או לאחדות נאיבית. העובדה שתופעות הקוואנטים מצד אחד, והתת-מודע מצד שני, חורגות מהמסגרת של ההיגיון המסורתי אין פירושה שניתן לדון בשתיהן באמצעות היגיון חדש יחיד.

ברור גם כי אם היגיון חדש אחד - או יותר - יצליחו להתבסס אי אפשר יהיה לחשוב על יחסו להיגיון המסורתי במסגרת החשיבה המסורתית. כי ההיגיון החדש אינו תוספת להיגיון המסורתי או הכללתו או ביטולו. הוא יוכל לקיים עם ההיגיון המסורתי רק יחס פרדוקסלי מעצם מהותו כי, למשל, הוא יצטרך להשתמש במונחים נפרדים ומוגדרים - כפי שאנו עושים כאן - כדי לומר שה"יש", מה שניתן לחשיבה או לתיאור בתחום כלשהו או ברובד כלשהו, איננו מאורגן באופן נפרד ומוגדר. היגיון חדש זה יאלץ להשתמש בהיגיון המסורתי כדי להבהיר שהוא עצמו שונה ממנו, ובמידה שזה אפשרי במסגרת הגבולות הברורים שהזכרנו הוא יצטרך להשתמש בבלתי ניתן להפרדה כדי להבהיר, באופן חלקי, את הניתן להפרדה. הדיאלקטיקה של היגל נותרה ווריאציה של ההיגיון המסורתי לא משום שהיגל השתמש במונחים נפרדים - שבלעדיהם לא יכול היה לדבר - אלא משום שהוא השתמש בסכימות או בקאטגוריות-על המבוססות על הגדרתיות.

מה שידוע לנו על תחומי הידע החדשים - ומה שלמעשה היה ידוע תמיד[54] - מוביל אותנו למסקנה כי אי אפשר לחשוב על ה"יש" בכל תחום כאילו מהותו היא אי-סדר מוחלט שהידע העיוני - או התרבות הכללית, או כל תרבות בנפרד - הם בלבד כופים עליו סדר המבטא את חוקיותו העצמית או את שרירותו, וגם אין לראותו כאוסף ישויות נפרדות הממוקמות כהלכה בעולם מאורגן בצורה מושלמת, או (וזה אותו דבר) כמערכת איכויות בלי קשר למורכבותה.

ה"יש" איננו - ואיננו יכול להיות - אי-סדר מוחלט, מונח שאי אפשר לייחס לו שום משמעות, כי אוסף דברים חסר סדר עדיין מייצג באי-הסדר שלו ארגון מרשים, שתיאורו ממלא כרכים שלמים של תורת ההסתברות המתמטית. אילו כך היה המצב אי אפשר היה לארגן את ה"יש" בצורה כלשהי, או שאפשר היה לארגנו בכל צורה שהיא, בשני המקרים היו כל דיון קוהרנטי וכל פעילות בלתי אפשריים. אם נקבל את התיזה האמפיריציטית-סקפטית באופן מוחלט וקיצוני היא תטחן הכל לאבק, כולל ציפיותיהם של אלה האומרים שאחרים, או הם

---

[53] ר' "המדע המודרני וחקירה פילוסופית" בספרי "פרשות דרכים במבוך" ע' 220-217

[54] "*כל הדברים שנאמר עליהם אי פעם שהם קיימים ... יש להם יחיד ורבים ובינהם קירבה ושוני.*" אפלטון "פיליבוס" 16.

עצמם, מבינים מה הם אומרים, מבינים את הנאמר, ואת ה"יש". אם נקבל אותה באופן יחסי ניאלץ להעניק הסתברויות לתופעות או - כמו דויד יום - הרגלים לסובייקט, כלומר להזים את הרעיון של אי-סדר מוחלט. כאשר הפילוסופיה הביקורתית [של קנט] בשלבה הראשון, שוללת את הרעיון שה"יש" מאורגן בצורה כלשהי, פרט לארגון שחשיבתנו כופה עליו, היא עושה זאת בהניחה כי ארגון כזה לעולם איננו כולל הכרחיות (כלומר מוגדרות אמיתית) כי הכורח היחיד, מעצם הגדרתו, הוא זה הנובע (באופן טאוטולוגי[55] וזהה לעצמו) מהכורח של פעולת החשיבה. בדרך זו, הצורות ההכרחיות של ארגון בכל "יש" אינן יכולות להיות משהו שונה מהצורות ההכרחיות בעזרתן אדם ש "*משהו שווה ל-X*" ניתן לו, חושב אודותיו (קטגוריות). אך הפילוסופיה הביקורתית נתקלה, בשלביה המאוחרים יותר, בעובדה ששום דבר בחשיבה עצמה איננו מבטיח כי ה"יש" מאפשר לקטגוריות אחיזה יעילה בו. במלים אחרות, היא נתקלה בעובדה כי אי הסדר האמור בתחושות ניתן למרות זאת לארגון, יתר על כן, שהעולם אינו מלא, במקרה, תמיכות לקטגורית ה"יש", ואיננו רק ניתן לארגון, אלא שהוא כבר מאורגן בצורה מסוימת (שיש כוכבים, עצים, כלבים, וכו') כי בלי זה יישארו קביעותיה של התודעה ללא אובייקט. איזה שימוש יש לקטגוריה של הסיבתיות אם כל שרשרת תופעות שנצפתה פעם אחת לא תחזור על עצמה שנית? הרעיון של חומר חסר צורה ובלתי מאורגן לחלוטין אינו ניתן לחשיבה כי פירושו אדישות מוחלטת של החומר לכל צורה/ארגון "הנכפית" עליו, זה גורר כי צורות ארגון שונות ש"נכפו" על החומר תהיינה אדישות זו לזו (אריסטו היה אומר "אמנות הנגרות תוכל לממש עצמה בעשיית חלילים"[56]) ובדיקה בניסוי לא תוכל לקבוע בשום דרך אם משהו אמתי או שקרי. הפילוסופיה הביקורתית נאלצת לכן להודות שיש התאמה בין התודעה להוויה, ומכנה זאת בשם "מקרה בר מזל" **Gluklicher zufall**[57]. בניגוד להכרחיותו של רעיון ההכרחיות שבשבילו היא תחפש, ותמצא, ביטוח טרנסצנדנטי, שאפשר לראות מיד כי הוא גורר מלכתחילה קיבוע-יתר של הכל. האל איננו רק, או בעיקר, הנחה של התבונה המעשית הגוררת מסקנות קוסמולוגיות (אילו רצה האל עולם ללא כל סדר כיצד יכולנו לפעול באופן מוסרי?) אלא הוא למעשה, בין השורות ולמרות הפרכת ההוכחות על "קיומו", יותר מהנחה על תבונה עיונית, כי כ"אידיאל טרנסצנדנטי" הוא לא רק שולט על השימוש ברציונליות (השולטת

---

[55] טאוטולוגיה - הגדרה מעגלית, המשתמשת במה שצריך להגדיר כחלק מההגדרה.. *[ע. אור]*

[56] אריסטו "דה - אנימה" כרך 1, פרק 3, ע' 407

[57] קאנט "ביקורת השיפוט" (תרגום מרדיט, הוצ' אונ' אוקספורד, 1952 ,ע' 23)

על השימוש בהבנה) אלא כיוון שרק הוא מופרד לחלוטין הוא בלבד קובע את משמעות ה"יש".

ה"יש" איננו "קבוצה"[58] או היררכיה של קבוצות, ולא מהות או אוסף מהויות. זה הובהר דיו במה שנאמר לעיל בקשר לחיברותי-היסטורי, ליצירות הדמיון, למשמעויות, לשפה ולייצוג[59] (המוליד עשייה מודעת). גם המצב בפיזיקה עכשווית מבהיר זאת[60]. ה"יש" איננו חופף להיגיון מגדיר-מכליל או לארגון האבחנה האנושית. אחד מרבדי ה"יש" - הרובד הטבעי הראשון - אפשר לארגן באופן חלקי בצורה זו, אך בדיקה הגיונית מעמיקה חושפת ארגון כזה כחלקי, עם שטחים מתים, ובלתי מושלם. ה"יש" בו אנו נתקלים מעבר ל"רובד הטבעי הראשון" מופיע עדיין כניתן לארגון אך כמאורגן כבר בצורה המאלצת אותנו לשנות את ה"קטגוריות" שלנו, מבלי שנוכל לומר אם הן נבעו ממנו או שאנו כפינו אותן עליו. לא זו בלבד שכל רובד חדש שמופיע מתגלה במוקדם או במאוחר כמכיל שטחים מתים אלא שהקשרים בין הרבדים הללו או בין תחומים אלה - שאסור לראותם כמשהו חומרי - אינם חסרי סדר (יש חיבור בין פיזיקת הקוואנטים לפיזיקה הקרויה "קלאסית") וגם אינם ניתנים לטיפול בהיגיון המסורתי (שלפיו הם מלאים בסתירות). בדרך אחרת ראינו כי בשפה עצמה הקשרים בין הצופן והשפה אינם במצב של אי-סדר וגם לא מופרדים, ובדרך נוספת ראינו כי דבר זה נכון גם לגבי הקשרים בין "העולם הפרטי של היחיד (-ים) בחברה" לבין "העולם הכללי" של החברה כולה.

מה שאני מנסה להבין הוא צורת הקיום של ה"ש" בטרם נכפתה עליו הגדרתיות או היגיון מסורתי. מה שנחשף בצורה זו, באופן קיום זה, אני מכנה בשם "מאגמה". ההסבר הבא לא יהיה חסר תועלת למרות שלא מדובר במתן הגדרה פורמאלית בשפה מקובלת, או בשפה כלשהי:

"*מאגמה*" היא אוסף פריטים שניתן לראות בתוכו (או לבנות בתוכו) מספר בלתי מוגדר של צורות ארגון כפופות להיגיון מגדיר-מכליל אך לעולם אי אפשר להרכיב אותו (בצורה מושלמת) לפי היגיון זה על ידי מספר כלשהו (סופי או אינסופי) של צירופי צורות ארגון כאלה.

לומר כי ה"יש" מאפשר לנו לראות בתוכו (או לבנות בתוכו) צורות ארגון קבוצתיות פירושו שאפשר תמיד לקבוע ב"יש" סימונים (פשוטים או מורכבים). אך לדעת אם להתייחס למונחים אלה כאל אלמנטים של קבוצה, בהתאם

[58] "קבוצה" לפי הגדרת "תורת הקבוצות" המתמטית של קנטור. [ע. אור].
[59] "ייצוג" במובן הפרוידיאני כלומר ייצוג המציאות בחשיבה [ע. אור]

לשיקולי "תורת הקבוצות" [של קנטור], והאם הם מסוגלים לקיים את הפעולות של "תורת הקבוצות", זה קשור במטרה שרוצים להשיג ומה שואפים לעשות בכך (עיונית או מעשית). אפשר לארגן כל דבר ל"קבוצה" (כלומר, בטאוטולוגיה, כל מה שיכול להיות קיים, כפוף לחוקי הדיבור אם מדברים עליו) אך מעבר לגבולות מסוימים, או מחוץ לתחומים מסוימים, הכל הוא כך רק באופן טריוויאלי (הרי אפשר תמיד לספור אותיות בספר, או לשקול את כל הפסלים ב"לובר", ותהיה לכך חשיבות רק אם רוצים להעבירם למקום אחר, או להמיר מיתולוגיה אינדיאנית אחת בשניה אחרי שהנחנו שכל אחת בנויה ממספר קטן של פריטים נפרדים) וצורתו נטולת שלמות (כמו המתמטיקה) או מכילה סתירות (כמו הפיזיקה). הסיבוך של כל מה שניתן לארגן אותו בצורה משמעותית כ"קבוצה" וכל מה שאינו יכול להתקיים אלא כצורה ריקה או בכלל לא, יכול להגיע לדרגות בלתי משוערות (למשל הקשר בין מתמטיקה לכלכלה).

הבה ננסה אם כן, בעזרת אוסף מטאפורות סותרות, לתת תיאור אינטואיטיבי למה אנו מתכוונים במושג " *מאגמה*" (הסיוע האינטואיטיבי הטוב ביותר שהקורא יכול לתת לעצמו הוא לחשוב על "אוסף כל המשמעויות בשפה האנגלית", או על "אוסף כל הצורות השונות בהן אני רואה את חיי "). עלינו לחשוב על "אוסף" לא במובן המקובל של מושג זה אלא כעל משהו שלמרות שאי אפשר למנות, מעשית או עקרונית, את תכולתו, אפשר בכל מקרה להבחין בו פריטים ולא עיסה אחת. לחלופין, נוכל לחשוב על מספר בלתי מוגדר של פריטים, שעשוי להשתנות, שצורפו יחד על ידי תת-קשר טרנזיטיבי[61] אפשרי (אובייקט לסימול), או על תאחיזה בין רכיבים נפרדים - ובלתי נפרדים של תשלובת, או שוב, על צרור מטושטש ונטול הבחנות של אריגים מחוברים מבדים שונים, אך בעל אחידות, שיש בו המון נקודות אי רציפות שמופיעה ונעלמת. עלינו לחשוב על פעולות ההיגיון המסורתי כמספר חיתוכים בו-זמניים המשנים או חושפים את אי-הרציפויות האפשריות הללו, את הרכיבים האלה, את הנתונים, והופכים אותם לפריטים נפרדים ומסוימים, גורמים לקרישת תת-היחס של המסומל ליחס מסוים, ומארגנים את התאחיזה, את ההוויה המשותפת, את אופן הקיום המשותף, המשוער, למערכת יחסים מוגדרים אשר מגדירים זהות, שוני, שייכות, צירוף, ומפרידים מה שהם מבחינים בצורה זו ל"ישויות", ו"תכונות", בהשתמשם בהבחנות אלה ליצירת "קבוצות", ו"מחלקות". אנו מניחים כי כל מה שיכול להיות נתון למעשה - ייצוג, טבע,

---

[60] ר' מאמרי "המדע המודרני והחקירה הפילוסופית"

[61] אם "א" גורר "ב", ו"ב" גורר "ג", יש קשר טרנזיטיבי בין "א" ל"ג".

משמעות - שרוי בצורת קיום של "*מאגמה*", והמיסוד החברתי-היסטורי של דברים ואנשים, המהווה את המיסוד של חשיבה ועשייה, הוא תמיד גם מיסוד ההיגיון המסורתי ולכן כופה צורת ארגון של היגיון זה על הרובד הראשון של ה"יש", הנענה לכך ללא הרף. אך אנו מניחים גם כי ה"יש" לעולם איננו - ואינו יכול להיות - אך ורק כזה והוא תמיד בו-זמנית, ובהכרח, גם המיסוד של מאגמה של משמעויות חברתיות שנוצרו בדמיון, ולבסוף, שאי אפשר לחשוב על היחס בין חשיבה לעשייה ועל המאגמה של משמעויות חברתיות רק בעזרת היגיון מגדיר-ומכליל, כשם שאי אפשר לחשוב באמצעותו על היחס בין חשיבה לייצוג, בין חשיבה לטבע, בין ייצוג למשמעות, בין ייצוג לבין העולם, או בין ההכרה לתת-ההכרה.

<u>קטע מתוך "מן המונאדה ועד לאוטונומיה"</u> (1991)

היצירתיות של האדם, אינה ניתנת להסבר, לרדוקציה, להסקה, ונראה כאילו היא מופרדת לחלוטין מהתחום ההגיוני.
למעשה אין זה כך.
אחד הדברים הראשונים שאנו נתקלים בהם בהרהרנו בנושא הוא שיש תחום, שמקובל לכנותו "הגיוני", שאני מכנה בשם "מגדיר-ומכליל", שמצוי בכל מקום: בנפש האדם, בחברה, בחי, ובדומם. תיש אינו יכול להיות גם תיש וגם צבי, שתיים ועוד שתיים הם ארבע, אין עשן בלי אש, סיבות מוגדרות יוצרות תוצאות מוגדרות. זה נכון בכל מקום אך זהו רק אחד מתוך שני הממדים של ה"יש" . . . אפילו בשיר סוריאליסטי יש היגיון מדהים. אלמלי היגיון זה הייתה המשמעות האפקטיבית של האבסורד הממשי או המדומה של השיר אובדת. רק באמצעות הגדרות מובחנות, באמצעות הצבה זה מול זה, ובאמצעות השתלת סיבים של היגיון, יכול מה שנמצא מעבר להיגיון לא רק לבוא לידי ביטוי אלא להיות קיים בכלל. הקביעה - שאינה נכונה - כי כל מה שקיים חייב להיות מוגדר, וכל חלקיו חייבים להיות מוגדרים, שהשתרשה בפילוסופיה, עשתה אותה לקרבן של קטגוריית-על של הגדרתיות.
נכון הוא שדבר אינו יכול להיות קיים אם איננו גם מוגדר.
בניגוד לדעתו של לאקאן תת-ההכרה איננה מכונה. אך תת-ההכרה מוגדרת כתת-הכרה. יש לה אופן קיום ייחודי משלה שאיננו אופן הקיום של קנגורו או של משפט בטופולוגיה. היא מוגדרת באופן קיומה ובאופן החצנתה אך איננה מוגדרת בתוכן של המתרחש בתוכה. מה שמתרחש בתוכה זו התפרצות, נביעה.

בנסותנו להבין התפרצות זו עלינו לקשר את גילוייה, בהצלחה מעטה או רבה, למשהו אחר, עד שנגיע ל"טבור" המפורסם, ולבסוף - לכל ההיסטוריה של הנושא. . . כשהיגל אומר (כדי לגחך את שלינג) - "*בלילה של המוחלט כל הפרות הן שחורות*", ביטוי מבריק הנסמך על פתגם עממי, מהיכן נובע כוח המחץ של הביטוי? מהעובדה שהוא משתמש באופן הגיוני במושגים וקשריהם כדי ליצור תוצאה אבסורדית שהיא הגיונית וסבירה. זו הסיבה לכך שלדעתי, שני הממדים – המגדיר-מכליל והיצירתי – צפופים בכל מקום (במובן הטופולוגי) כלומר, ככל שנתקרב לאחד מהם תמיד ניתקל בשני ".

<u>קטע מתוך "ההיגיון של המאגמות ובעיית האוטונומיה"</u> [62]

אוטונומיה[63] אין פירושה אטימות, אלא להפך, פתיחות. כוונתי לפתיחות אונטולוגית שמהותה חריגה מאטימות אינפורמטיבית, קוגניטיבית, וארגונית המאפיינת חברות הטרונומיות. פתיחות זו היא אונטולוגית כי פריצת אטימות פירושה שינוי המערכת הקוגניטיבית וגם זו הארגונית, כלומר לבנות מחדש את העולם וה"אני" לפי כללים אחרים, ליצור צורה אונטולוגית (eidos) חדשה. ליצור "אני" חדש בעולם חדש. אפשרות זו מופיעה, במידה שידוע לי, רק אצל המין האנושי. היא מופיעה כאפשרות של קריאת תגר - לא מקרית או עיוורת - על החוקים שאנו יצרנו, ועל הממסדים שאנו יסדנו. התחום האנושי מופיע, מראשיתו, כהטרונומי במיוחד. חברות בעולם העתיק, וגם חברות מסורתיות, הן בעלות אטימות גבוהה מבחינת המידע, התודעה, והארגון. למעשה זה המצב כמעט בכל החברות הידועות לנו, כמעט בכל מקום, כמעט תמיד. לא זו בלבד ששום דבר בחברה כזאת איננו מכין אותה לאיתגור הממסדים הקיימים בה והמשמעויות הממוסדות שלה (המייצגות את עקרונות האטימות ומנחילות אותם) אלא שהכל בה בנוי בצורה שנועדה להפוך איתגור כזה לבלתי אפשרי ובלתי ניתן להעלאה בדעת (וזו למעשה טאוטולוגיה). זו הסיבה שיש לראות חברות המעמידות בסימן שאלה את ממסדיהן ומשמעויותיהן (כלומר את צורת ארגונן במובן העמוק ביותר של מונח זה) כקרע קיצוני וכיצירה אונטולוגית. בחברות כאלה רעיונות כמו: " *יתכן שהאלים שלנו הם אלי שקר, וחוקינו אינם חוקי צדק* " לא רק מתקבלים על הדעת ומותר לבטאם אלא הם גם הופכים

---

[62] "מבחר מכתבי קאסטוריאדיס" הוצ' **Blackwell, בריטניה, 1997, ע' 315**

[63] "אוטונומיה" - חברה שכל אזרחיה מעצבים אותה במודע. היפוכו - הטרונומיה. [ע. אור]

למרכיב פעיל לשינוי עצמי של החברה. כרגיל, יצירה כזאת מתרחשת באופן ״מעגלי״, מרכיביה, שכל אחד מהם תלוי בקיום האחרים, ואין להם משמעות אלא באמצעות האחרים, מופיעים כולם בבת-אחת. מבחינה מעשית, קיום חברות המציבות סימן שאלה על עצמן פירושו שיש יחידים המסוגלים להציב סימני שאלה על החוקים הקיימים, אך הופעת יחידים כאלה אפשרית רק אם משהו השתנה באותו זמן ברמה של המיסוד הכללי של החברה כולה. כידוע לכם דעתי היא כי שבר כזה אירע רק פעמיים בהיסטוריה האנושית: ביוון העתיקה, ולאחר מכן, בצורה קשורה אך שונה לחלוטין, באירופה המערבית.

אומר משהו נוסף על הקשר בין רעיון המאגמה שהבהרתי בתחילת המאמר, על התיזות האונטולוגיות שנוסחו לעיל, ועל הקרע האונטולוגי שבריאת האוטונומיה מייצגת: אם ההיגיון המגדיר-ומכליל ממצה לחלוטין את ה״יש״ לא תתעורר לעולם שאלה של קרע כלשהו, או של אוטונומיה. במצב זה אפשר יהיה להסיק/ליצור הכל מתוך ה״יש״ הנתון, ואפילו העיון שלנו בתוצאותיהן של סיבות נצחיות (או חוקים שניתנו אחת ולתמיד) יהיה רק תוצאה בלתי נמנעת - משולבת באשליה חסרת הסבר - שביכולתנו להתקרב אל האמת המוחלטת ולנסות להימנע מאי-אמת. סובייקט השבוי לחלוטין ביקום הכפוף להיגיון מגדיר-ומכליל לא זו בלבד שלא יוכל להימלט מהיגיון זה אלא לא יוכל כלל לדעת שהוא שבוי בו. הוא יוכל ״לדעת״ רק באמצעות היגיון מגדיר-מכליל, כלומר הוא יוכל רק לנסות שוב ושוב - לשווא - להוכיח כ״משפטים״[64] את האקסיומות של היקום שלו, כי מנקודת ראות של היגיון מגדיר-ומכליל, שיקולים מעבר להיגיון זה הם חסרי משמעות. במשפט מוסגר אעיר כי זהו המצב האבסורדי אליו נקלעו כיום דטרמיניסטים מכל הסוגים בנסותם - תוך כפיפות מוחלטת להיגיון המסורתי - ובהתחילם מאפס, ליצור ״תנאי התחלה״ הכרחיים[65] של היקום (מספר ממדיו, הערך המספרי של הקבועים האוניברסלים, ״הכמות הכוללת״ של חומר/אנרגיה, וכו׳).

עם זאת, כפי שהערתי לעיל, יש לחברה, לכל חברה, צורך מכשורי-שימושי להניח, ולמסד, ממד מגדיר-ומכליל, לשם הבטחת קיומה החברתי-היסטורי. באופן דומה נשענת גם החשיבה תמיד על המגדיר-מכליל.

---

[64] כמו "משפט" במתמטיקה המוכח מן האקסיומות בהתאם לכללי היגיון מגדיר ומכליל. [ע. אור]

[65] ר' מאמרי "המדע המודרני והחקירה הפילוסופית". ב"פרשות דרכים במבוך" כרך 1.[נמחבר]

במסורת ההיסטורית שלנו - בעיקר מאז אפלטון - התחברו לבסוף שתי עובדות אלה ויצרו כל מיני פילוסופיות פוליטיות כביכול ודימוי פוליטי מטושטש (הבא לביטוי ומקבל "רציונליזציה" באמצעות "אידיאולוגיות") העומד בסימן ה"רציונליות" (או היעדרה, למרות שזו נותרה, ברובה, תופעה שולית). ירידת השפעת הדת, ואלף גורמים אחרים, הקלו לבסוף על פסבדו-רציונליות זו לתפקד כיום כמשמעות המדומיינת המפורשת היחידה המשמשת דבק למיסוד, מעניקה לו לגיטימציה, ותאחיזה לחברה: אם לא האל קבע את הסדר החברתי הקיים הרי שהיגיון המציאות הוא שעשה זאת ואין מה לעשות בנידון. לכן, שבירת אחיזתה של הגישה המגדירה-מכלילה, בתחפושותיה השונות, על ההיגיון והאונטולוגיה, היא כיום משימה פוליטית המתחייבת מפעילותנו להקמת חברה אוטונומית.

ה"יש" - כפי שהוא - מאפשר לנו לפעול וליצור ואינו מכתיב לנו מאומה.

אנו עצמנו יוצרים את חוקינו וזו הסיבה שאנו אחראים להם.

בריאת הצבעים והשלכתה על תפיסת ה"יש"

מהו מבנה ה"יש" ?

במלים אחרות, מה התכונות הכלליות ביותר של המציאות, הדומם, הצומח, החי, המדבר, המופשט, כלומר כל מה שישנו מבחינתנו - ה"יש" - במובן הרחב ביותר ?

בפילוסופיה עוסק בבעיה זו התחום הידוע בשם "אונטולוגיה".

במבט ראשון הנושא כה רחב ומופשט עד שקשה לראות כיצד דיון בו יכול להוביל למסקנות שימושיות. רוב הפילוסופים כיום מעדיפים לדון בבעיות **הידע** אודות ה"יש" ולא ב"יש" עצמו.

לפי קאסטוריאדיס השקפתנו על מבנה ה"יש" קובעת את השקפתנו על כל דבר אחר, כולל על האדם, ההיסטוריה, והחברה. הוא מדגיש כי ה"יש" מכיל לא רק מה שנתון לנו בטבע אלא גם מה שאנו עצמנו בוראים, וזה כולל חלליות לירח וגם את הצבעים כפי שאנו שאנו רואים אותם (עובדה שתפתיע רבים).

אם מבנה ה"יש" נכפה עלינו לא נוכל לשנותו במודע. אך אם ה"יש" (שגם אנו חלק ממנו) הוא (לפחות חלקית) תוצאה של בריאה אנושית נוכל לשנותו במודע (להבדיל מבעלי חיים המשנים את ה"יש" שלא במודע) וכך נוכל גם לשנות במודע את החברה בה אנו חיים - ואת עצמנו.

לדעת קאסטוריאדיס ה"יש" כולל גם את מה שהאדם בורא, כולל הידע האנושי. הידע הנוכחי שלנו מלמד כי ה"יש" בנוי מרבדים שונים. יש רובד שאפשר להבינו באמצעות ההיגיון המסורתי, ולשנותו. אך יש רבדים שההיגיון המסורתי אינו תקף לגביהם. יתר על כן, ה"יש" איננו משהו קבוע אחת ולתמיד אלא - לפחות מבחינתנו - הוא גדל ללא הרף. כך למשל, אלקטרונים לא היו חלק ב"יש" של פאראמנידס, הרקליטוס, סוקראטס, אפלטון או אריסטו, ואפילו לא של קנט. אך הם בהחלט חלק ב"יש" שלנו. גם משמעות ה"יש" שנויה במחלוקת. היידגר הניח "יש" בעל משמעות (כלומר, תואם תכנית כללית) אך לפי קאסטוריאדיס אין שום תכנית כללית ל"יש" ולכן גם אין לו שום משמעות. כל משמעות שאנו מייחסים ל"יש" היא, בהכרח, יצירה שלנו, והיא משפיעה על - ומושפעת מ - תפיסתנו את החברה בה אנו חיים. תופעות רבות הנראות לנו כאילו נכפו עלינו מבחוץ הן למעשה עיבוד יצירתי בדמיון שלנו לגירויים חיצוניים.

עיבוד שאנחנו בראנו.

ע. אור

בריאת הצבעים והשלכתה על תפיסת ה"יש"

... ה"יש" החי בורא צורות חדשות. בראש ובראשונה את עצמו כ"צורה" או, יותר נכון, כ"צורת-על" המטמיעה בתוכה, או משקיעה את עצמה, באינסוף כפילויות של צורות-אב יחודיות ל"יש" החי (תזונה, חילוף חומרים, איזון פנימי, התרבות, מיניות, וכו') בהכפילו את עצמו על ידי התפצלות לזנים שונים. אך מנקודת מבט שונה אפשר לומר שבעצם קיומו הוא בורא רבדים שלמים של "מציאות" שניתן להבינה או לסמנה באופן "חומרי". כך למשל צבע וצבעים, ובאופן כללי - "הוויה" צבעונית - הם בריאה בלעדית של ה"יש" החי (או של מינים מסוימים של ה"יש" החי) .

אין צבעים בטבע הדומם !

זוהי עובדה שרוב הפילוסופים והמדענים הגדולים מתעלמים מהמשמעות העצומה שלה או חולפים על פניה בשתיקה, ולא במקרה; יש להם שאיפה מקובעת לסלק "תכונות משניות" ולהסבירן כתכונות, יחסים, וכיוצא באלה, של ה"יש" הדומם. ברור בהחלט שתכונות "משניות" אלה הן יותר ראשוניות מהאחרות כי ה"יש" החי - ואנו, כחלק ממנו - חיים בתוכן. הרעיון שאפשר להעלימן על ידי "הסברתן" היא איוולת שלא תיאמן. אי אפשר להעלים צבעים על ידי כך ש"מסבירים" אותם כקורלאציות בין אורכי-גלים (אלקטרומגנטים) לבין מבנה של חיישנים מחוברים למערכת העצבים המרכזית. חוץ מזה, שום דבר אינו "מוסבר" על ידי סימונו כקורלאציה. העובדה והקיום כשלעצמו של תחושה סובייקטיבית של צבע אינן ניתנות כלל לרדוקציה למשהו אחר (וכך גם ריח, טעם, הנאה, כאב, וכו'). ה"יש" החי בורא רבדים חדשים של "יש" שאי אפשר להסבירם כנובעים ממשהו אחר, זה הצד ה"חיובי" וה"פנימי" שלהם. הם קיימים עבור ה"יש" החי בלבד ובכל פעם (עבור כל מחלקה, מין, או פריט יחיד של ה"יש" החי) מהותם והמטען שהם נושאים, כמו "רלבנטיות", "חשיבות", "ערך", "משמעות" (שתורת האינפורמציה נאלצת להתעלם מהם) שונים בהתאם ל"יש" החי בו מדובר.

כך למשל, אנו כיצורים חיים, איננו מבחינים באור מקוטב (פולארואידי), אך לאור כזה יש חשיבות הוויתית עצומה עבור יצורים חיים כמו דבורים וצבי-ים. בדומה לכך גלי-רדיו הקיימים עבורנו אינם קיימים עבור כל יצור ארצי חי אחר. נזכיר שוב, לצורך הדיון הנוכחי, מהן מבחינתנו מגבלות ה"יש" החי ובריאה זו : בריאה זו מתרחשת - לפחות עבור כל זן - אחת ולתמיד (מבחינה עקרונית).

היא גם מתרחשת בכפיפות למגבלה, או לאילוץ בסיסי, של שימושיות, של תכליתיות מיכשורית [66] .

נעיר, בסוגרים, שאי-אפשר להבין את יכולת ה"יש" החי ליצור משהו עבור עצמו במסגרת אטימותו, בלי מקבילה מינימאלית שלו ליכולתו ליצור "יצוג"[67] ספונטאני במובן של יצירת עולם של איכויות, כלומר מלא באיכויות שונות, שלאחדות מהן יש קורלאטים (לא שווי-ערך) חיצוניים, ולאחרות אין. במלים אחרות, גם לגבי תכונות שיש להן קורלאטים "חיצוניים" קבועים, האופן היחודי של הוויתן מבחינת ה"יש" החי נובע מעיבוד ספונטאני (של "יש" זה) ולא מקליטה פסיבית. ברור כי "יצוג" במובן הבסיסי אינו "השתקפות" [68] (חלומות בדרך כלל הם יצוג שאינו "השתקפות"). אם יש בהכרח ריבוי יצוגים, שכל אחד מהם הוא במהותו רב פנים, זקוק כושר הייצוג הספונטאני ליכולת שאינה הגיונית, אשר יוצרת (במסגרת תנאים הכוללים הגיוניות) מיכל, או "מרחב" ו"זמן", ככלי קיבול על טהרת ההיגיון המסורתי. זוהי בדיוק האפשרות המכונה "צורות טהורות של אינטואיציה" ב"ביקורת התבונה הטהורה"[69]. במלים אחרות - "אסתטיקה טרנסצנדנטאלית"[70] היא בעלת תוקף לגבי כלבים, וגם לגבינו, במידה שאנו מקורבים לכלבים. אותו דבר נכון לגבי "הדמיון הטרנסצנדנטאלי" של היידגר (ב"קנט ובעיית המטאפיזיקה"). הדמיון-ב"ביקורת התבונה הטהורה" וגם ב"קנט ובעיית המטאפיזיקה" - מייצר, ומייצר רק, אותו דבר אחת ולתמיד, כלומר צללים חד-ממדיים של כושר הדימוי הרדיקאלי והדמיון הרדיקאלי, שבלעדיהם אין - ולא יכול להיות - שום ידע ושום היסטוריה של הידע.

(אותו דבר אפשר לומר גם לגבי הצורות הבסיסיות וההכרחיות של קישור "קטגוריות"[71]). אדון בכל הנושאים הללו במקום אחר.

נוכל לסכם, שעצם קיומו של "יש" חי פירושו שקיים רובד עצום של ה"יש" שההיגיון המסורתי תקף לגביו. הוא משתרע הרבה מעבר ל"יש" החי ונובעת מכך האפשרות והממשות של הופעת צורות חדשות מתוך ההוויה, כמו ה"יש" החי עצמו וכל מה שהוא יוצר (צורות שאי אפשר להסבירן כנובעות מצורות

---

[66] בקשר לתהום שביטוי זה מנסה לגשר עליה, ראה מאמרי "המדע המודרני והחקירה הפילוסופית" בספרי "פרשות דרכים במבוך" ע' 184.[המחבר]

[67] "יצוג" - סימול המציאות החיצונית בתודעה. [ע. אור]

[68] "השתקפות" - השקפה לפיה המציאות החיצונית משתקפת בתודעה כמו השתקפות אובייקט חיצוני בראי. [ע. אור]

[69] "ביקורת התבונה הטהורה" ספרו הראשון של הפילוסוף עימנואל קנט. [ע. אור]

[70] "אסתטיקה טרנסצנדנטאלית" ביטוי של קנט לשיפוט של יופי.שאינו נובע מתפיסת החושים [ע. אור]

[71] "קטגוריה" - שם (סימון) לקבוצה שכל הנמצאים בה הם בעלי תכונה משותפת. [ע. אור]

קיימות). כיוון שה"יש" החי הוא חלק מה"יש" הכללי פירוש הדבר שקיימת הטרוגניות אונטולוגית מהותית שהיא או ריבוד בלתי סדיר של ההוויה, או אי-שלמות מהותית של חלוקת ההוויה לרבדים.

עוד על בריאת הצבעים (מתוך "פיזיס ואוטונומיה")

ה"יש" החי (או חלק ממנו) בורא את הצבעים.
בטבע הדומם אין צבע - יש רק אורכים של גלים אלקטרו-מגנטיים. את זה שוכחים עד היום אלה הנמצאים עדיין תחת השפעת "ביקורת התכונות המשניות" (של קנט). הם חושבים שדיבורים על אורכי-גל אלקטרו-מגנטיים "מסבירים" את תופעת הצבע או עושים לה "רדוקציה". זו איוולת. "אורך-גל" אינו "מסביר" שום דבר אודות צבע. אפשר, לכל היותר, ליצור קורלאציות (סטטיסטיות, שהן עצמן בעייתיות, אך לא נדון בכך כאן) בין האורכים של גלים אלקטרו-מגנטיים לבין צבעים. אך שום קורלאציה אינה יכולה להסביר את תכונת הכחול או האדום בתור שכאלה או "להסביר" מדוע גלים קצרים "תואמים" מה שאנו רואים כ"כחול" ואילו גלים ארוכים תואמים מה שאנו רואים כ"אדום" ולא להיפך, או מדוע אין (אורכי הגלים) תואמים צבעים אחרים שאיש לא ראה מעולם. התחום של ה"יש" בו אני דן הוא בדיוק התחושה ה"סובייקטיבית" הזאת של צבע. בדיוק כפי שבתחום האנושי המשיכות והדחיות ה"סובייקטיביות" ביותר (אהבה, שנאה, קנאה) מראות כי היצור האנושי בורא תחום אונטולוגי ממשי.
ה"יש" החי בונה את עצמו, קיים לעצמו, בורא את עולמו, ומהווה את מטרת עצמו. אין זה משנה אם הוא מטרת עצמו כיחיד, כזן, כמערכת אקולוגית (יש לזה השלכות והסתעפיות שלא נוכל לדון בהן כאן). הוא בורא, בכל פעם, עולם ממשי. עולמה הוויזואלי של הדבורה, או של צב הים, אינו זהה לעולם הוויזואלי שלנו. יש, בכל פעם, ייצוג. הוא מייצג, לפי דרכו, בתוך ה"יש" החי, ולמענו, משהו הנמצא "מחוץ" לו. יש גם, בכל פעם, בריאת יחסים בין הייצוגים. ברור שיש אינסוף דברים "מחוץ" ל"יש" החי, אך מבחינתו הם קיימים רק במידה שהוא בדק אותם, נתן להם "צורה", והפך אותם (מבחינתו) למשהו שונה ממה שהיו. יש להדגיש כי בטבע החיצוני ל"יש" החי אין "אינפורמציה". הטבע איננו גן פורח של "אינפורמציה" שה"יש" החי יכול לקטוף אותה. ה"יש" החי בורא את מה שמהווה - מבחינתו - "אינפורמציה" בהעניקו ל- x צורה ובהעניקו לצורה זו קשרים, משקל, ערך, ומשמעות (זהו עקרון כללי מוחלט ובעל

תוקף לכל הצורות של ה״כשלעצמו״). ה״יש״ החי יוצר דימויים ויחסים. במלים אחרות: הוא בונה לעצמו ממד אסטטי ולוגי (במשמעות המקורית של מושגים אלה), בדימויים ויחסים השזורים תמיד זה בזה.

הפוליס היוונית ובריאת הדמוקרטיה

יש בעולם אלפי שפות ומאות דתות. כל שפה - וכל דת - מפרשת את המציאות בצורה שונה ויוצרת מושגים שונים של "טוב/רע", "נכון/מוטעה","יפה/מכוער", "חשוב/זניח". חשיבת כל אדם מעוצבת על ידי שפתו ואמונתו.
כל אדם משוכנע כי הפירוש שלו למציאות הוא "נכון" וכל פירוש שונה משלו הוא "מוטעה".
מי שחושב כך לא יתקשה לנקוט עמדה. קל לו לקבוע מה "טוב" ומה "נכון" ולפעול לפיה. אך מי שבעיניו פירוש שונה של המציאות איננו בהכרח "מוטעה" נתקל בבעיה כשעליו להחליט מהו "טוב". הוא יודע כי מה ש"טוב" בעיניו איננו בהכרח "טוב" בעיני אחרים. לכן עליו לנמק - לא רק לאחרים - אלא גם לעצמו מדוע "טוב" הוא טוב. בעיה זו נוצרה לראשונה ביוון העתיקה ובמיוחד ב"פוליס" האתונאית. "פוליס" היא עיר (והאזור החקלאי סביבה) שהיא גם מדינה. יש לה דת משלה, חוקים משלה, צבא משלה, מדיניות חוץ ופנים משלה. בפוליס של אתונה הקימו האזרחים לפני כ- 2600 שנה משטר בו כל האזרחים קבעו את החוקים והמדיניות של עירם. זה היה "שלטון הקהילה" (ביוונית - "דמוס – קרטיה").
משטר זה הוליד פרשנות חדשה וגם צורת חשיבה חדשה - וכמובן בעיות חדשות, כמו: מהו חוק "צודק"? "צדק" מהו? ואיזו גישה יש לנקוט בבעיות ציבוריות ? מההתחבטות בבעיות אלה נוצרה הפילוסופיה (חשיבה ביקורתית על החשיבה).

במאמר הבא מבהיר קסטוריאדיס פרטים חשובים על המשטר והחשיבה באתונה העתיקה בעת לידת הדמוקרטיה, פרטים אלה מאירים באור חדש את מה שקרוי כיום - בטעות - "דמוקרטיה" וגם את יסודותיה של הפילוסופיה .

ע. אור

הפוליס היוונית ובריאת הדמוקרטיה[72]

כיצד להתמצא בהיסטוריה ובפוליטיקה ?
כיצד לקבוע עמדה, להעדיף ?
זו נקודת המוצא שלי . וברוח זו אני שואל:
האם הדמוקרטיה היוונית העתיקה עדיין רלבנטית עבורנו?
במובן מסוים יוון היא בהכרח בסיס לדיון זה כי ביוון נולדה החקירה ההגיונית של מהות הטוב והרע. ביוון נולדו העקרונות הממשיים, בגללם אנו יכולים לומר – מעבר לזוטות ודעות-קדומות מסורתיות – כי משהו הוא נכון או מוטעה. החקירה הפוליטית שלנו היא למעשה המשך הגישה היוונית. ברור שהתפתחנו מעבר לאותה יוון אך עדיין אנו חותרים להתפתח מעבר לה.
הדיונים בני זמננו על יוון הורעלו משתי דעות קדומות מנוגדות וגם סימטריות, ולכן שוות-ערך. הראשונה, שנפוצה בדרך כלל בחמש מאות השנים הקודמות, מבוססת על הצגת יוון כמעין דגם ואב-טיפוס מוחלט או פרדיגמה נצחית. אחת הגישות בימינו היא היפוך מדויק של גישה זו ולפיה יוון יכולה להיחשב כאנטי-מודל, כדגם שלילי. השנייה, שהיא יותר קרובה לימינו, מסתכמת ב"סוציולוגיזציה" או "אתנולוגיזציה" של חקר יוון. לפי גישה זו ההבדלים בין היוונים לבין בני הנמביקוארה[73] או הבמילקה[74] הם רק עניין של תיאור. אין ספק שהגישה השנייה נכונה מבחינה פורמאלית. כמובן, אין צורך לומר שמבחינת "הערך האנושי", ה"שווי" או ה"כבוד" אין אפילו הבדל זעיר בין עמים

---

[72] נכתב בפאריס ובניו-יורק ובפאריס, בין חודש מארס 1982 ובין חודש יוני 1983.
הרעיונות העיקריים בטקסט זה הוצגו לראשונה בעת הרצאה (29 באוקטובר 1979) בסמינר של Max Planck Institut בעיר Starnberg, בהנחיית יורגן האברמאס (J?rgen Habermas); בין המשתתפים הבולטים : Johann Arnasson, Albrecht Wellmer ,Ernst Tugendhat. מאז, רעיונות אלה היו במרכז עבודתי בסמינר שלי במסגרת Ecole des hautes Etudes למן 1980; הם (בין השאר) סיפקו את הבסיס המהותי לקורס שנערך באוגוסט 1982 באוניברסיטה של סאו-פאולו (ברזיל), לסמינר באפריל 1985 באוניברסיטה של Rio Grande do Sul בעיר Porto Alegre שבברזיל ושל עוד כמה הרצאות.
הטקסט שמתפרסם כאן הוא זה ששימש להרצאה שנשאתי בתאריך 15 באפריל 1982 בניו-יורק, במסגרת אחד ממערכי Hanna Arendt Memorial Symposia in Political Philosophy שמארגן New School for Social Research; הנושא היה "המקור למוסדות שלנו". המקור (באנגלית) פורסם בסתיו 1983 בידי של בניו-יורק. כתב-העת Le Debat בצרפת פרסם (בגיליון 38, ינואר 1986) קטע ארוך מן הטקסט. התרגום הצרפתי [ששימש בסיס לתרגום העברי] נעשה בידי Pierre-Emmanuel Dauzat, אשר אני מבקש להודות לו על הצביון המצוין של עבודתו.המקור :
"La *polis* grecque et la creation de la democratie", Domaines de l'homme, Seuil, 1986 p 325-382

[73] {Nambikwara}; עַם בן כאלף בני-אדם (שלוש קבוצות לשוניות), החיים בבראזיל (מדינת Mato-Grosso ומדינת Rondenia) – בקהילות בנות 25 אנשים, המפוזרות על שטח בן 50 אלף קמ"ר. [המתרגם]

[74] **Bamileke** שבט בדרום-מערב קמרון. [המתרגם]

שונים או בין תרבויות שונות ואין להתנגד ליישום אותן שיטות מחקר - אם יש כאלה - על העולם היווני כמו על בני הארונטה[75] או על הבבלים.

אך גישה זו מחמיצה עניין זעיר-שבזעירים ובה-בעת מכריע. חקירה הגיונית של תרבויות אחרות, והדיון בהן, החל לא אצל הארונטה או הבבלים. ולמעשה, אפשר להוכיח כי זה היה בלתי-אפשרי. עד יוון, ולמעט המסורת היוונית–מערבית – היו כל החברות מיוסדות על העיקרון של אטימות קפדנית האומר: *"השקפתנו על העולם היא היחידה שיש לה משמעות ושהיא אמיתית. ה"אחרים" הם מוזרים, נחותים, סוטים, רעים, כופרים"*, וכיוצא-באלה. וכפי שאמרה חנה ארנדט **(Hanna Arendt)** : *" אי משוא-פנים בא לעולם עם הומרוס "* [76] ויחס חסר-פניות זה אינו רק "רגשי" אלא נוגע גם להכרה ולהבנה. התעניינות אמיתית באחרים נולדה אצל היוונים. התעניינות זו הייתה תמיד היבט של הגישה הביקורתית והחוקרת שלהם כלפי המוסדות שלהם-עצמם. בניסוח אחר : יחס זה הוא חלק מהתנועה הדמוקרטית והפילוסופית שהיוונים יצרו. ממנו נובעת יכולתם של אתנולוגים, היסטוריונים, פילוסופים, לחשוב על חברות שונות משלהם וגם על החברה שלהם. יכולת זו אפשרית רק במסגרת המסורת ההיסטורית המיוחדת הזו: המסורת היוונית–מערבית.

יש שתי גישות: האחת - שפעילות זו (של האתנולוג, ההיסטוריון, הפילוסוף) אינה עדיפה על ניבוי העתיד באמצעות רעל אצל בני אזאנדה.[77] במקרה זה, הפסיכואנליטיקאי (למשל) אינו אלא גרסה מערבית של מכשף-שמאן כפי שכתב [האנתרופולוג הסטרוקטורליסט] לוי-שטראוס (Claude Lévy Strauss) ואם כך מהו לוי-שטראוס עצמו, וכל חבורת האנתרופולוגים ? סתם גרסה מקומית של מכשפים המטפלים בקבוצת שבטים ספציפית זו - שלנו, בעזרת גירוש-שדים כנגד זרים. ההבדל היחיד הוא שבמקום לפוגג את הזרים באמצעות עשן, הם מפוגגים אותם באמצעות סטרוקטורליזציה.

---

[75] {Arunta או Arunda} שבט אוסטרלי שמחקר של ספנסר (W. B. Spencer) וגילן (F. J. Gillen) עליו, שפורסם בשנת 1899, השפע על אנתרופולוגים רבים.. [המתרגם]

[76] במאמרה על מושג ההיסטוריה **:** "Le Concept de l'histoire", in **:** *La Crise de la culture*, Paris Gallimard (Idees), 1972, p. 70

[77] {Azande} אחד מן העמים דוברי-הסודאנית שחיים בין הנילוס לבין הנהר קונגו. מרכיב עיקרי בדתם הוא פולחן הכישוף, אשר מבוצע בעיקר במצבי אסון **:** מחדירים רעל לתוך עוף (ובעבר, גם לתוך אדם) ומשביעים אותו להצביע על האשם באמצעות הריגתו. [המתרגם]

הגישה השנייה היא שאנו מניחים כהנחת-יסוד שקיים הבדל מהותי בין הגישה העיונית שלנו כלפי חברות אחרות לבין הגישה העיונית של "הפראים" - ולהבדל זה אנו מייחסים ערך מדויק, מוגבל, אך יציב וחיובי.[78] ואז מתחיל דיון פילוסופי. אז ורק אז, לא קוֹדם-לכן. שהרי דיון פילוסופי, כרוך בהנחת יסוד לפיה חשיבה בלי הגבלות היא הדרך היחידה לטיפול בבעיות ובמשימות. ומכיוון שאנו יודעים כי גישה זו אינה אוניברסלית, אלא בהחלט חריגה בהיסטוריה של החברות האנושיות[79] עלינו לשאול את עצמנו: כיצד, באיזה תנאים, באיזה דרכים, אירע מקרה יחודי זה בו הצליחה חברה אנושית לפרוץ את האטימות אשר באמצעותה, בדרך כלל, היא קיימת. תיאור וניתוח יוון הוא שווה ערך לתיאור וניתוח כל תרבות אחרת שנבחרה במקרה – אך להרהר על יוון, ולחקור את יוון, אינו צעד כזה ואינו יכול להיות כזה. כי במקרה זה אנו חושבים על - וחוקרים את - התנאים החברתיים וההיסטוריים של החשיבה עצמה; לפחות – כפי שאנו מכירים ומיישמים אותה.

יש להתנתק משתי גישות תאומות: מזו האומרת כי הייתה פעם חברה שהיא מודל שאינו ניתן להשגה, ומזו שממנה נובע כי ההיסטוריה, ביסודו של דבר, שטוחה לחלוטין - ואין שוני מהותי בין חברות, פרט להבדלי תיאור.

יוון היא המקור החברתי–היסטורי בו נבראו הדמוקרטיה והפילוסופיה ולכן שם נמצאים המקורות למוצאנו. ככל שהמשמעות והיכולת של יצירה זו לא מוצו - ואני משוכנע באורח עמוק שהן לא מוצו - יוון היא עבורנו *נבט*: לא "מודל" לחיקוי ולא דוגמה אחת מני רבות, אלא נבט המאפשר צמיחה.

<u>שלוש גישות פילוסופיות לחברה ולאדם.</u>

ההיסטוריה היא בריאה: היא יצירת צורות חדשות של חיים אנושיים. צורות חברתיות–היסטוריות אינן "נקבעות" בידי "חוקים" של הטבע או של ההיסטוריה. החברה היא בריאה-עצמית. הישות היוצרת את החברה ואת ההיסטוריה היא החברה הממסדת - להבדיל מהחברה הממוסדת.

החברה הממסדת היא היוצרת חברה חדשה במשמעות הרדיקאלית.

המיסוד-העצמי של חברה הוא בריאת עולם אנושי חדש של "דברים", של "מציאות", של שפה, נורמות, ערכים, אורחות חיים ומוות - דברים שלמענם אנו

[78] אין צורך לציין כי כשלעצמו, הדבר אינו מהווה הענקת רשות לשום מסקנה "מעשית" או "פוליטית" ולוּ הזעירה ביותר. [המחבר]

[79] הבלשנים מונים בערך 4,000 שפות המצויות בשימוש כיום. אף כי אין התאמה חד-חד-ערכית בין שפה ובין מיסודה המלא של חברה - נתון זה מספק מדד גס על סדר-הגודל של מספר החברות השונות אשר היו קיימות בעבר לא-רחוק. [המחבר]

חיים, ועבורם אנו מתים; וכמובן, קודם-כל ומעל-לכל, בריאת אינדיבידום אנושי - אשר המיסוד החברתי מוטבע בו עמוקות.

בבריאה סיטונית זו של החברה, כל מוסד חברתי הוא ייחודי מבחינה היסטורית ומייצג יצירה ייחודית. בריאה, במובן שאני מייחס למונח זה, משמעה: יצירת דגם חדש, **Eidos** חדש, מהות חדשה, צורה חדשה, במשמעות המלאה והעקרונית של המונח: סיבתיות חדשה, נורמות חדשות, חוקים חדשים. בין אם מדובר בסינים, בעברים הקדמונים, ביוון העתיקה, או בקפיטליזם המודרני – מיסוד החברה הוא קביעת חוקים חדשים; לא רק חוקים "משפטיים", אלא דרכים שונות לתפוס ולהבין את העולם החברתי והפיזי ולפעול בו. במסגרת ממסד כללי זה של החברה, ובזכותו, מופיעות יצירות ספציפיות: המדע (למשל), כפי שאנו מכירים אותו ופועלים לפיו, הוא בריאה ייחודית של העולם היווני–מערבי.

מכאן נובעת סדרה שלמה של שאלות מכריעות, אשר לגביהן עלי להסתפק כאן בהתוויית מספר שיקולים.

ראשית, כיצד נוכל להבין חברות מן העבר או חברות "זרות"?

ובהקשר זה כיצד ובאיזה מובן יכולים אנו לומר שאנו מבינים את החברה שלנו?

אין לנו, בתחום החברתי–היסטורי, "הסבר" הדומה להסברים של מדעי הטבע. כל "הסבר" כזה הוא טריוויאלי, או מקוטע ומותנה. הסדירות והתאימות של החיים החברתיים לא היו קיימים כפי שהם, בלי תהליך המיסוד של חברה ספציפית שהקימה את המבנה המורכב הזה של כללים וחוקים ומובנים וערכים וכלים ומניעים וכיוצא-באלה. ממסד זה הוא מאגמה[80] שקיבלה מעמד מקובע באופן חברתי (פורמאלית או בלתי פורמאלית) של משמעויות חברתיות, הנובעות מהדמיון היוצר של חברה ספציפית זו. לכן, להבין חברה, פירושו (קודם-כל ומעל-לכל) לחדור לתוך - או לרכוש מחדש את - המשמעויות החברתיות, פרי הדמיון היוצר, המלכדות חברה זו. האם זה אפשרי?

כדי לענות על כך יש להתחשב בשתי עובדות.

הראשונה היא העובדה שבחברה נתונה, *כמעט כל* האנשים אינם מבינים ולא יוכלו להבין חברה "זרה". (אינני מתכוון לקשיים טריוויאליים) זה מה שכיניתי "האטימות הקוגניטיבית" של הממסד.

השנייה (שיכולה להיות נושא לוויכוח, אך אני מתייחס אליה כעובדה מוגמרת) היא שבתנאים חברתיים, היסטוריים ואישיים מסוימים, אנשים יחודיים מסוגלים להבין משהו על חברה זרה. זה מבטא "אוניברסאליות פוטנציאלית"

[80] להסבר מונח זה – ראו המאמר על המאגמה בכרך זה. (ע. אור)

כלשהי לכל מה שהוא אנושי ובניגוד למוסכמות שהשתרשו. המקור של אוניברסאליות זו איננה "הרציונאליות" האנושית (לו היה מדובר ברציונאליות - איש לא היה מבין דבר בעניין האל של העברים, או כל דת אחרת). המקור הוא הדמיון הבורא, המקור לחשיבה בלתי-טריוויאלית.[81] כל מה שמישהו דמיין אותו בעוצמה מספקת לעיצוב התנהגות, דיבור, או עצמים, יכול עקרונית - להיות מדומיין מחדש (מיוצג מחדש - **wiedervorgestelt**) בידי מישהו אחר.

כאן יש להדגיש שני קטבים משמעותיים.

בהבנה חברתית-היסטורית יש הבדל בין "נכון" ל"מוטעה" לא רק במובן השטחי. אפשר לומר דברי טעם על חברות "זרות", כמו שאפשר לומר עליהן דברי שטות (יש שפע דוגמאות). במקרה זה (ובאופן יותר כללי בכל פעם שמדובר בחשיבה) ה"נכון" אינו יכול להיות כפוף לשיטות רגילות של "אימות" או "הפרכה" - אשר, כפי שחושבים כיום (בטעות ובשטחיות) מתיימרות להפריד בין "מדעי" לבין "לא-מדעי". כך למשל הרעיון של בורקהארדט,[82] על חשיבות המרכיב האגוניסטי (**AGON** ביוונית מאבק, תחרות) בעולם היווני (התופס מקום בולט בעיוניה של חנה ארנדט על יוון) הוא "נכון" - אך לא באותו מובן ש $\mathbf{E=mc^2}$ נכון בפיזיקה.

בנסיבות אלה מה פירוש "נכון"? הפירוש הוא שהרעיון של בורקהארדט, בדבר המרכיב התחרותי בתרבות יוון מאפשר לקשר הרבה תופעות היסטוריות וחברתיות ביוון שבלי רעיון מקבץ זה היו נותרות ללא קשר ביניהן. לא מדובר בקשר "סיבתי" או "סטרוקטוראלי, אלא ב*משמעות* שלהן. כלומר, שהתייחסותו לנושא "מציאותי" או "ממשי" (לא סתם מדומיין או **Idealtypus** טיפוס אידיאלי שהוא "מבנה גבולי" של תצפיות[83]) היא פתח לדיון פורה - אם כי דיון זה יכול להיות (וגם, במקרים מכריעים, חייב להיות) בלתי פוסק. בקיצור: שהרעיון מאחד פרטים נפרדים, מבהיר את הנושא, ופותח תהליך של הבהרה.

---

[81] הסתמכות על "רציונאליות" בלבד הובילה (למשל) במאה התשע-עשרה לאפיון הדתות והמיתוסים הפרימיטיביים בתור אבסורדים ותו-לא ("טיפשות פרימיטיווית", כמו שהתבטא אנגלס במכתב אל K. Schmidt ביום 27 באוקטובר 1890); הוא גם הוביל למיטות-סדום של הסטרוקטוראליסטים בזמננו. [המחבר]

[82] {Jakob Burckhardt}; היסטוריון של האמנות והציוויליזציה – אשר בכל אחת מעבודותיו (המרכזיות **:** הרנסאנס, יוון העתיקה) ניסה להבין את יחודה של התרבות אותה חקר. [המתרגם]

[83] בדומה ל"משפט הערך המרכזי " בסטטיסטיקה. (המחבר)

המצב מקבל היבט שונה כשאנו דנים בהיסטוריה שלנו או במסורת שלנו. כלומר, כשאנו מדברים על חברות שהן אמנם "אחרות" - אך לא "זרות". תודות למוצאנו המשותף יש קשרים הדוקים בין המשמעויות המדומיינות שלנו ושלהן. אנו (בדרך זו או אחרת) ממשיכים "להשתתף" באותה תפיסת מציאות ויש יחס פנימי פעיל בין תהליך-המיסוד שלהם ושלנו. זאת, כיוון שאנו הופענו אחרי בריאה זו אבל בתוך אותו רצף. שהרי אנו מצויים במורד-הזרם ההיסטורי, והמשמעויות המדומיינות שלנו ושלהם יצרו את המסגרת המנטלית ואת עולם ההוויות בהן אנו חיים. משום כך נראה לנו כי הבנתנו את החברות של "אבותינו" איננה בעייתית, לפחות חלקית. אבל ברור שצצות בעיות אחרות.

"השתייכות משותפת" זו היא פרי-אשליה הנתפסת תכופות כמציאותית לחלוטין. "שיפוטים ערכיים" (שהם תוצאה של השלכה) מקבלים חשיבות רבה ומפריעים להבנתנו. המרחק ההולם, בננו לבין "העבר שלנו", הוא קשה לקביעה. הגישות כלפי יוון, שהזכרתי לעיל, מהוות עדות לכך.

האשליה של **Selbstverständlichkeit** [84] יכולה להיות הרת-אסון. כך, יש החושבים כיום כי דמוקרטיה או חקירה רציונלית הן מובנות מאליהן.

יחס (נאיבי) זה להיסטוריה כולה, הוא השלכה מהמצב היחודי לחברה שלהם. בעשותם זאת, הם מכניסים עצמם למצב בו אינם יכולים להבין את משמעות הדמוקרטיה והעיון הרציונלי בחברה שיצרה את שניהם.

השאלה השנייה מציגה את עצמה כך:

אם ההיסטוריה היא בריאה - כיצד נוכל לשפוט, ולבחור?

נדגיש כי שאלה זו לא הייתה עולה, אילו ההיסטוריה הייתה סתם רצף סיבתי או אילו כללה את הטבע **(PHUSIS)** ואת התכלית **(TELOS)** שלה. דווקא מפני שההיסטוריה היא בריאה עולה בעיית השיפוט והבחירה כשאלה רדיקאלית ולא טריוויאלית.

הרדיקאליות של השאלה נובעת מכך שלמרות אשליה נאיבית נפוצה - אין, ולא יכול להיות, ביסוס נוקשה ומוחלט לדבר כלשהו; לא לידע עצמו ואפילו לא למתימטיקה. יש להזכיר כי הפילוסופים הגדולים מעולם לא היו שותפים לאשליית הביסוס, לא אפלטון ואריסטו, וגם לא קנט והגל. דקארט הוא הפילוסוף החשוב הראשון, שהאמין באשלייה של ה"ביסוס" - וזה אחד התחומים בהם השפעתו הייתה הרת-אסון.

---

[84] "מובן מאליו" בגרמנית.

מאז אפלטון, היה ידוע כי כל הוכחה מניחה משהו שאינו בר-הוכחה.
ברצוני להדגיש כאן עוד פן של הבעיה. השיפוטים שאנו עושים, וצעדי-הבחירה שאנו מבצעים, שייכים להיסטוריה של החברה בה אנו חיים ובה אנו תלויים. אין זאת אומרת שהם כפופים ומשועבדים לתכנים חברתיים-היסטוריים ספציפיים (אם כי גם זו אמירה מדויקת). ברצוני לומר כי עצם המעשה של שיפוט ושל בחירה (במובן שאינו טריוויאלי), מניח-מראש לא רק שאנו מהווים חלק מן המסורת היוונית - בה, לראשונה, נתאפשר (באורח מעשי) לשפוט ולבחור; אלא גם כי לפני כל שיפוט ובחירה של "תוכן", כבר שפטנו לחיוב ובחרנו מסורת זו והיסטוריה זו. מפני שעצם המעשה והרעיון של שיפוט [נקיטת-עמדה] ושל בחירה, הם יווניים-מערביים - ונוצרו בחברה היוונית-מערבית ולא בשום חברה אחרת.
רעיון זה לא נוצר, ולא יכול היה להיווצר, בדעתו של הודי או עברי קדום או נוצרי אותנטי או מוסלמי. לעברים לא היה מה לבחור, הם קיבלו, אחת ולתמיד, את האמת ואת החוק מידי אלוהים - ואם עברי יתחיל לשפוט ולבחור את חוקיו הוא כבר לא יהיה עברי. בדומה לכך גם לנוצרים אין מה לנקוט-עמדה ומה לבחור - אלא עליהם להאמין ולאהוב; שהרי כתוב בברית-החדשה: [85] "אל תִּשפטוּ למען אשר ל א תישפטו" ומנגד: יווני-מערבי ("אירופי") אשר יוצר טיעונים רציונליים כדי לדחות את המסורת האירופית - מאשר בכך מסורת זו וגם את השתייכותו אליה.

אך מסורת זו אינה מתירה לנו לשקוט כי נוסף לכך שיצרה את הדמוקרטיה ואת הפילוסופיה, את המהפכות האמריקנית והצרפתית, את הקוֹמוּנה של פאריז {1871} ואת המועצות של הפועלים ההונגרים {1956}, את הפּרתנוֹן {באתונה} ואת מקבּת, היא גם יצרה את הטבח שבני אתונה ערכו בבני מלוֹס {416 לפנה"ס} את האינקוויזיציה, את אוּשוויץ, את הגוּלאג ואת פצצת-המימן. היא יצרה את התבונה, החירות והיופי - וגם מפלצתיות אדירה. שום בעל חי לא היה מסוגל ליצור את אושוויץ או את הגולאג. כדי ליצור זאת צריך להיות יצור אנושי. האפשרויות הקיצוניות של המפלצתיות התגשמו, במלוא מובן המלה, במסורת שלנו.
בעיית השיפוט והבחירה חוזרת ומופיעה גם במסורת זו - ואין אנו יכולים, ולו לרגע קט, לפתור אותה ללא עוררין. וכמובן, בעיה זו אינה עולה כאפשרות

[85] ברית-חדשה, הבשורה על-פי מתי, פרק ז', פסוק 1

אינטלקטואלית פשוטה. כל ההיסטוריה של העולם היווני–מערבי ניתנת לפירוש כ ***היסטוריה של מאבק בין אוטונומיה להטרונומיה***[86].

הערת העורך: כאן מתחיל ק' דיון ארוך על " *ביקורת כוח השיפוט*" של קנט שנועד להראות כי קנט לא פתר את בעיית הבחירה והשיפוט. השמטתי קטע זה כי הוא טכני מדי לקוראים שאינם מומחים בפילוסופיה שעבורם נועד ספר זה.

יש הפונים לתיאוריה של קנט על כוח השיפוט מתוך אשליה שביכולתה לתת תשובה לשאלת השיפוט והבחירה –דבר שאינה עושה. "הביקורת השלישית" של קנט אינה זוכה להערכה על מה שהינו הנבט[87] הכי יקר-ערך שלה: האינטואיציה של עובדת הבריאה. אין זה מקרה. שהרי בני-זמננו מכחישים (לפחות במובלע) את עיקר הפילוסופיה של קנט. לו לא עשו זאת לא היה להם צורך להיזדקק לביקורת השלישית, על שיפוט מעשי-פוליטי.

והנה, כאשר משחררים את קנט מהפיגומים הטרנסצנדנטליים ומן ההנחות המתייחסות לעל-חושי - הופך רעיון הבריאה להיות בלתי-ניתן לשליטה. אם הערכים עצמם נבראו - כיצד ניתן להתחמק מן הרעיון המבהיל לפיו "טוב" ו"רע" עצמם הם תוצרים של בריאה חברתית–היסטורית ? כתשובה לכך מעדיפים רבים למצוא מקלט ב"שכל-ישר" **(SENSUS COMMUNIS)** כלשהו לשם קביעת הטוב והרע ושוכחים - שוב - כי קריסת אותו **sensus communis** היא בדיוק מה שגרם לכל הדיון.

האם נוכל להתקדם מעבר לקביעת העובדה הברורה מאליה, ששיפוט ובחירה נעשו תמיד במסגרת ובאמצעות ממסד חברתי–היסטורי קיים? או שהן נובעות מבריאה חדשה שאין קריטריונים זמינים לגביה מלבד אלה אשר בריאה זו כוננה לראשונה. וכיצד נוכל להתמודד באורח סביר, אם לא "רציונאלי", עם שאלת השיפוט והבחירה בין ממסדים שונים של החברה? זו השאלה הפוליטית במובהק.

לא אדון בשאלה זו כאן. אשוב ואומר רק זאת: יחודה המוחלט של המסורת שלנו, היוונית–מערבית או האירופית, נובעת מכך שהיא המסורת היחידה שבעיה זו מופיעה בה והופכת להיות דבר-מה שניתן לחשוב עליו.

---

[86] ב"אוטונומיה" האדם מודע לכך שהוא יוצר את חוקיו בעצמו. ב"הטרונומיה" האדם משוכנע שהחוק כפוי עליו מבחוץ ואין לו בחירה. לפי ק' המאבק בין שתי גישות אלה מאפיין את ההיסטוריה של המערב. [המתרגם]

[87] ראו הערה 11 לעיל.

(ואין זאת אומרת, שהיא הופכת להיות "ניתנת לפתרון" – וינוחו דקארט ומרכס בשלום על משכבם) הפוליטיקה והפילוסופיה, *וגם* הקשר ביניהן, נוצרו במסורת יחודית לנו, ובה בלבד.

ברור שאין זאת אומרת כי מסורת זו יכולה, באורח רציונאלי, להיאכף על - או להיות מוגנת מפני - מסורת אחרת שלא תביא בחשבון שום מרכיב מתוך עמדה זו, או תדחה אותה לחלוטין. כל דיון רציונאלי מניח מראש שהרציונליות היא הקריטריון. דיון "רציונאלי" עם היטלר, סטאלין, חומייני או אידי אמין דאדה אינו רק עניין עקר מבחינה מעשית - אלא אבסורד מבחינה לוגית. מבחינה מעשית דיון כזה עשוי להתקבל על הדעת כפעולה פוליטית ("פדגוגית") כי יש תמיד סיכוי שכמה מתומכי אדונים אלה יהיו (או ייהפכו להיות) בלתי-עקביים - ולכן חדירים לטיעונים "רציונאליים". אבל, אם לנקוט טיעון מכובד יותר המשתמש בשיקולים רציונאליים על שוויון כל בני-חווה - האם יכול טיעון כזה להוות משקל כנגד האמונה שאלוהים התגלה וחשף רצונו? למשל כשציווה להמיר בכוח את דתם של הכופרים או להשמיד את הכופרים, המכשפות, והמינים? עד כמה שהדבר ישמע מגוחך הרי רק לפני מאתיים שנה תפס רעיון זה מקום מרכזי בכל החברות ה"תרבותיות" באירופה אשר רק בגלל צרות האופק הפרובינציאלית המודרנית רואות אותו כיום כ"אקזוטי".

שיפוט ובחירה - במשמעות הרדיקלית - נוצרו ביוון; וזו אחת התוצאות של בריאת הפוליטיקה והפילוסופיה ביוון.

המונח "פוליטיקה", בעיני, אין משמעותו תככים או מאבקים בין קבוצות חברתיות המגינות על האינטרסים שלהן או על העמדות שלהן (אלה היו קיימים גם במקומות אחרים) אלא משמעותו היא: פעילות קולקטיבית, שמטרתה מיסוד החברה בתור שכזאת. יוון היא הדוגמא הראשונה של חברה אשר דנה באורח גלוי ומודע בחוקים שלה - ואשר משנה אותם.[88] במקומות אחרים, החוקים הם ירושה מן האבות; או ניתנים מידי האלים, או מן האל האחד האמיתי ואינם נתפסים כמשהו שנוצר בידי אנשים כתוצאה מדיון קולקטיבי בחוקים הטובים והרעים.

עמדה זו {בדבר החוקים כיצירה אנושית} מובילה לשאלה אחרת, אשר גם מקורה ביוון. השאלה היא לא רק: האם חוק ספציפי הוא טוב או רע ? אלא:

[88] אינני מסכים לרעיון של ארנדט לפיו הפעילות המחוקקת ביוון הייתה משנית בפוליטיקה. אמירה זו תהיה נכונה, רק במובן הצר של המונח "לחוקק". אריסטו מונה אחת-עשרה "מהפכות" באתונה; כלומר – אחד-עשרה שינויים של החוקה. [המחבר]

מה פירוש, כשמדובר בחוק, "להיות טוב" או "להיות רע" ? במלים אחרות מה הוא הצדק? שאלות אלה קשורות, באופן מיידי, ליצירת הפילוסופיה. כשם שבפעילות הפוליטית ביוון העתיקה, מצא עצמו הממסד הקיים של החברה לראשונה במצב של הטלת ספק בעצמו ועריכת שינוי בו - כך יוון היא גם החברה הראשונה שהטילה ספק (באורח מפורש וברור) בהשקפת העולם הממוסדת.

כלומר: החברה הראשונה שאימצה את הפילוסופיה.

כשם שהפעילות הפוליטית ביוון הגיעה במהירות לשאלה "מה הוא צדק בכלל?" ולא רק לשאלה הפשוטה "האם חוק ספציפי זה הוא טוב או רע? צודק או לא-צודק?" – כך גם הדיון הפילוסופי מגיע במהירות לשאלה "מה היא האמת?" ולא רק "האם תמונת-עולם זו - או אחרת - היא נכונה? ".

שתי שאלות אלה הן שאלות אותנטיות; כלומר, שאלות אשר חייבות להישאר פתוחות - תמיד.

בריאת הדמוקרטיה והפילוסופיה, והקשר ביניהן, יש לה תנאי-מוקדם מהותי בתפיסת העולם והאדם היוונית - שהיא גרעין תפיסת העולם היוונית. הדרך הטובה ביותר להאיר נקודה זו, היא להתייחס לשלושת השאלות בהן סיכם קנט את האינטרסים של האדם.

לשתי השאלות הראשונות:

מה אני יכול לדעת? מה עלי לעשות? - הדיון הבלתי פוסק בהן החל ביוון, אך אין להן "תשובה יוונית". אך לשאלה השלישית: למה מותר לי לקוות?

יש תשובה יונית ברורה ומדויקת, והיא: לשום-דבר.

זו תשובה כבדת-משקל וברור כי היא התשובה הטובה והנכונה. התקווה הנדונה כאן איננה תקווה במובן היומיומי הסתמי כמו תקווה שהשמש תזרח גם מחר או שילד ייוולד חי. התקווה שקנט התכוון אליה היא התקווה של הנצרות או של כל דת, תקווה הצמודה למשאלה ולאשליה המרכזיות של האדם: שיש התאמה בסיסית, בעלת משמעות - בין הרצונות שלנו, או ההחלטות שלנו, מצד אחד, לבין העולם ומהות ה"יש" מצד שני. תקווה זו היא ההנחה האונטולוגית הקוסמולוגית והאתית, לפיה העולם אינו סתם משהו שנמצא שם בחוץ; אלא הוא *קוסמוס* **(cosmos)** במובן המדויק והקדום - כלומר, סדר מוחלט שאנו ושאיפותינו ומאמצינו כלולים בו בתור מרכיבים מרכזיים ואורגניים שלו.

אם מתרגמים זאת למונחים פילוסופיים, הניסוח של הנחה זו אומר כי ה"יש" הוא "טוב" מעצם מהותו.

כידוע אפלטון היה הראשון שהעז להצהיר מפלצת פילוסופית זו ; והוא עשה זאת לאחר תום התקופה הקלאסית בפילוסופיה. מפלצת פילוסופית זו נשארה הנחת יסוד של הפילוסופיה התיאולוגית – אצל קנט כמובן, אך גם אצל מרכס. נקודת-הראות היוונית (להבדיל מזו הנוצרית) באה לביטוי כבר במיתוס של פנדורה (כפי שהסיודוס מביא אותו) המתאר את התקווה כנעולה – לנצח - בתוך תיבת פנדורה. בדת היוונית בתקופה הטרום-קלאסית והקלאסית אין תקווה לחיים לאחר המוות. אחת מהשתיים : או שאין חיים לאחר המוות – או אם יש, הם גרועים מהחיים הרעים ביותר על פני האדמה. זאת גילה אכילס לאודיסאוס בשאול. אך כשאין תקווה לחיים לאחר המוות ולחסדו של אל קשוב ודואג הופך האדם חופשי לפעול ולחשוב בעולם הזה.

כל זה קשור באורח עמוק לרעיון היווני הבסיסי של כאוס **(chaos)**.

אמר הסיודוס : בראשית היה כאוס. במובן המדויק והראשון, כאוס (ביוונית) משמעותו ריק או אין. הריק המוחלט ביותר, אשר ממנו צמח העולם.[89] אבל, כבר אצל הסיודוס, העולם הוא כאוס גם במובן שהעולם אינו מסודר באורח מושלם, כלומר שאינו כפוף לחוקים בעלי משמעות. בראשית יש אי-סדר מוחלט. אחר-כך נוצר סדר, קוסמוס. אבל ב"שורשיו" של היקום, מעבר לנוף המוּכר, הכאוס הוא שליט עליון. סדר העולם אין לו "משמעות" בעבור האדם. הוא קובע כורח עיוור של ראשית ולידה מחד ושל ניוון וכיליון - מות הצורות - מאידך.

אצל אנכסימנדרוס - הפילוסוף הראשון שבידינו עדויות אמינות עליו - ה"תכונה הבסיסית" של ההוויה היא **apeiron**, אי-קביעות ואי-הגדרתיות, וזו דרך אחרת לחשוב על הכאוס. הצורה, הקיום המיוחד והקבוע, של הוויות שונות, היא **adikia** - אי-צדק, אשר ניתן לקרוא לו גם הובריס (יוהרה) וזו הסיבה לכך, שהוויות ספציפיות חייבות לעשות צדק אחת עם זולתה - ולתקן את אי-הצדק שלהן, באמצעות התפרקותן והיעלמותן.[90]

---

[89] הניסוח המנומק הראשון לכך :

Gigon ,Olof ,*Der ursprung der grichischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Bazel, 1945.

[90] משמעותו של קטע זה היא בהירה [Diels, B, 1]; ובמקרה זה בלבד ההיסטוריונים הקלאסיים של הפילוסופיה פירשו אותו נכונה. ה"פירוש" של היידגר הוא, כמו תמיד, אך ורק היידגר שהתחפש לאנכסימאנדרוס [המחבר].

Heideger " ,Der Spruch des Anaximander", in : *Holzwege*; "La parole d'Anaximandre", in : *Chemins qui ne m?nent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962 – Gallimard, "Tel", 1986.

המו"ל: קורנליוס קאסטוריאדיס חזר לטפל בפילוסופיה של אנאכסימאנדרוס, במסגרת הסמינאר שלו (1982-1983) ב Ecole des hautes Etudes Sociale : בפריז.

יש קשר הדוק, אם כי מובלע, בין שני זוגות הניגודים: **cosmos/chaos** ו **dikè/hubris** הזוג השני הוא (במובן מסוים) רק העברה/העתקה של הזוג הראשון אל התחום האנושי.

גישה זו יוצרת את התנאים ליצירת פילוסופיה. הפילוסופיה, כפי שהיוונים יצרו אותה והשתמשו בה, היא אפשרית משום שהיקום איננו לגמרי מסודר. לו היה מסודר - לא היה מקום לפילוסופיה, אלא רק למערכת ידע אחת וסופית. מאידך, לו העולם היה רק כאוס - לא הייתה שום אפשרות לחשוב.

תפיסת עולם זו יוצרת גם את התנאים לבריאת הפוליטיקה. לו העולם האנושי היה מסודר באורח מושלם - מבחוץ או באמצעות "הפעילות הספונטנית" שלו ("יד נעלמה", וכיוצא-באלה); ולו החוקים היו מוכתבים על ידי אל או הטבע, או על ידי "טבע החברה" או "חוקי ההיסטוריה" - לא היה מקום לחשיבה פוליטית, והיה זה אבסורד לתהות מהו חוק טוב או מה טיבו של הצדק (השווה פון-האייק [91]). יתר על כן, אילו לא יכלו בני-חווה ליצור סדר כלשהו לעצמם באמצעות יצירת חוקים - לא הייתה שום אפשרות לפעולה פוליטית, ממסדת.

אם ידע מוחלט **(epistèmè)** לגבי התחום האנושי היה אפשרי, הייתה הפוליטיקה מסתיימת מיד, והדמוקרטיה הייתה בלתי-אפשרית וגם אבסורדית, כי הדמוקרטיה מניחה שלכל אזרח יש יכולת לגבש דעה **(doxa)** נכונה ואין לשום אדם ידע מוחלט **(epistèmè)** בעניינים הפוליטיים.

נראה לי כי חשוב להדגיש קשרים אלה מפני שהקשיים שהחשיבה הפוליטית המודרנית נתקלת בהם – נובעים, במידה רבה, מהשפעת השליטה המתמדת של הפילוסופיה התיאולוגית (כלומר האפלטונית).

הפילוסופיה הפוליטית מאפלטון דרך הליברליזם המודרני ועד למרקסיזם הורעלה על ידי הנחה בסיסית שקבעה כי בעולם יש סדר מוחלט ו"רציונאלי" ולכן משמעותי - והמסקנה הנובעת מכך היא שגם בתחום האנושי, קיים סדר הקשור לסדר של העולם.

ניתן לכנות הנחה זו בשם: **אונטולוגיה אחדותית.**

---

[91] {**Friedrich von Hayek**} כלכלן שנולד (1889) באוסטריה, ונראה כאחד הבולטים בין מייסדי אסכולת-שיקאגו באידיאולוגיה הפוליטית של "מדע המשק" – הגישה הניאו-קלאסית, ניאו-מרג'ינליסטית (התיאוריה שלו, "משברים כלכליים נגרמים עקב היעדר חיסכון", זיכתה אותו בפרס נובל 1974); אחד משומרי-החומות של ה"ליבראליזם", האמין בקנאות ב"חוקים" המכאניים כגון "היד הנעלמה" ו"התחרות המושלמת" ו"השוק החופשי".

הנחה זו מסתירה את העובדה הבסיסית שההיסטוריה האנושית היא יצירת האדם. בלי עובדה זו שיפוט ובחירה אינם מהווים בעיה, לא בעיה "אובייקטיבית" ולא בעיה "סובייקטיבית". באותו אופן מסתירה הנחת האונטולוגיה האחדותית - ולמעשה מסלקת הצידה - את שאלת האחריות. אונטולוגיה אחדותית - ולא משנה מה המסווה שלה - קשורה במהותה להטרונומיה.
הופעת האוטונומיה ביוון התאפשרה תודות לראייה בלתי-אחדותית של העולם, שהופיעה תחילה ב"מיתוסים" היווניים.

כאשר לומדים את יוון - ובמיוחד את תהליכי-המיסוד הפוליטיים היווניים גישה של "מודל/אנטי-מודל" מובילה למסקנה מוזרה, אך בלתי-נמנעת: המוסדות הפוליטיים נתפסים כדבר קבוע, כאילו מדובר ב"חוקה" אחת ויחידה עם "סעיפים" שונים שנקבעו אחת-ולתמיד - וכאילו אפשר (או חובה) "לשפוט" או "להעריך" אותם בתור שכאלה. זו גישה של אנשים המחפשים מתכונים - אשר מספרם, למעשה, אינו נראה כהולך ופוחת.
אבל מה שבאמת חשוב בחיים הפוליטיים של יוון העתיקה - הנבט - הוא, כמובן, התהליך ההיסטורי הממסד: הפעולה והמאבק שהתפתחו סביב שינוי ממסדים אלה, המיסוד-העצמי המפורש (גם אם הוא נותר חלקי) של *הפוליס*, כתהליך מתמיד. תהליך זה נמשך כמעט ארבע מאות-שנים. הבחירות השנתיות של פקידי-הממשל[92] באתונה נוסדו כבר בשנת 683-682 לפני-הספירה וכנראה באותה עת הכריזו אזרחי ספארטה (9,000 מהם) על עצמם בתור "דומים"[93] ("הומויוי") כלומר שווים) והתקבל במובהק שלטון החוק, **(NOMOS)** הרחבת הדמוקרטיה באתונה נמשכה זמן רב, עד לאחר תחילת המאה הרביעית. אותן

[92] המחבר הקפיד לציין את המונח היווני thesmothetai; מדובר בשישה אנשים – שניים לכל ארכון (ממונה על ענייני הצבא, ממונה על ענייני הטקס, ממונה על עניינים אזרחיים) – שמונו לשופטים למשך שנה אחת . [המתרגם]

[93] המחבר הקפיד לציין את המונח היווני **homoioi**; בספארטה, תואר זה ציין את אלה שהיו אזרחים מלאים **:** מדובר רק באנשים שכל אחד מהם הוא בן להורים ספרטנים, ובעל חלקת-אדמה **(kleros)** מטעם הכלל; איש כזה אינו עובד כי בקלרוס עובדים רק עבדים. הוא רק חבר במוסד צבאי–אזרחי הקרוי "ארוחה משותפת" אליו הוא יכול להביא את המנה שליצירתה תוכנן הקלָרוֹס – שאם לא כן (כלומר **:** נכשל בניהול העבדים שבַּקלָרוֹס), הוא מסולק מן "הארוחה המשותפת" ומגורש מקהילת השווים.

poleis [94] - ובוודאי אתונה שלגביה המידע הוא פחות לוקה-בחסר - לא חדלו להטיל ספק בתהליכי-המיסוד שלהן.

ה dèmos המשיך לשנות את הכללים במסגרתם הוא חי. כל זה אינו ניתן לניתוק מהקצב המסחרר של היצירה במהלך תקופה זו, וזאת - בכל התחומים ומעבר לתחום הפוליטי. זו התנועה של מיסוד-עצמי מפורש.
המשמעות הראשית של מיסוד-עצמי מפורש היא אוטונומיה, כלומר:
אנו בעצמנו קובעים את החוקים לפיהם אנו חיים !

מתוך כל השאלות שמעוררת תנועה זו, אסקור בקצרה[95] שלוש:
1. מי "הנושא" של אוטונומיה זו ?
2. מה הם גבולות פעולתו ?
3. מה ה"יעד" של המיסוד-העצמי האוטונומי ?

<u>שלושה תהליכי מיסוד בפוליס</u>

קהילת האזרחים – ה **dèmos** - הכריזה כי היא ריבונית לחלוטין.

במונחי תוקידידס היא : **auto-nomos, auto-dikos, auto-telès**.
כלומר כל האזרחים הם המחוקק, השופט, והשולט. הם מקיימים שוויון פוליטי (שוויון בפעילות ובסמכות-ההחלטה) של כל הגברים החופשיים.
כינון עצמי זה, הגדרה עצמית זו של מחליטי ההחלטות הפוליטיות, כוללת, ותכלול תמיד, מרכיב שרירותי. התשובה לשאלה: "מי קובע את הנורמה הבסיסית? " (המונח של **Kelsen**[96] לנורמה הקובעת את שאר הנורמות) היא - הציבור . (כלומר החלטת האזרחים).

---

[94] צורת רבים של **polis** ביוונית. [המתרגם]

[95] ובגלל סיבות של קוצר-הירִיעה, אני נאלץ לדבר במונחים "סטטיים" – ולהשאיר בצד את התנועה, ולהתייחס רק לכמה מן "התוצאות" המשמעותיות שלה. אני מבקש מן הקורא/ת, לזכור את ההגבלה הזו שאין ממנה מנוס. [המחבר]

[96] {**Hans kelsen**} מומחה לתורת-המשפט, מחבר חוקת אוסטריה (1920), דיבר על **Grundnorm**; קֶלְזֶן מוּכּר כיוצר "התיאוריה הטהורה של החוק" - ניתוח לוגי-פורמאלי של החוק, הנחשב לסיסטמה (מערכת-שיטה) של נורמות – ניתוח המבוסס על הבחנה קפדנית בין "מה שיֵש" לבין "מה שראוי כי יהיה". [המתרגם]

מבחינת היוונים, אותו "מי" הם האזרחים הזכרים החופשיים והבוגרים; כלומר, בעיקרון, הגברים אשר נולדו לאזרחים - אם כי התאזרחות הייתה תופעה מוכרת. ברור כי מניעת אזרחות מנשים, מזרים ומעבדים, היא הגבלה שאנו כיום דוחים. הגבלה זו מעולם לא בוטלה ביוון העתיקה. (ברמת הרעיונות, העניינים כיום פחות פשוטים אך לא אדון בזה כאן).

אבל אם נרשה לעצמנו להשתתף לרגע במשחק האווילי של "השוואת תכונות חיוביות" - נזכיר: עבדות התקיימה בארצות-הברית עד 1865, ובברזיל עד סוף המאה התשע-עשרה; ברוב המדינות "הדמוקרטיות", זכות-ההצבעה הוענקה לנשים רק אחרי מלחמת-העולם הראשונה; ועד עצם היום זה, שום מדינה אינה מכירה בזכות-ההצבעה של זרים - וברוב המוחלט של המקרים, הענקת אזרחות לתושבים זרים אינה תהליך אוטומטי (שישית מהאוכלוסייה בשווייץ, המאוד "דמוקרטית", הם **metoikoi** , כלומר "גרים"[97] ביוונית).

השוויון בין האזרחים באתונה היה שוויון בפני החוק **(isonomia)** אבל מהותית, הוא היה הרבה יותר מכך. אין פירושו "זכויות" שוות ופאסיביות אלא השתתפות פעילה של כולם בכל ענייני הציבור. השתתפות זו לא הושארה למיקרה, להפך: היא קיבלה עידוד פעיל, באמצעות כללים חד-משמעיים – ובאמצעות הלחץ המוסרי של *הפוליס*. לפי החוק האתונאי: אזרח, שסירב לנקוט עמדה במאבקים אזרחיים שהסעירו את הקהילה, הפך **atimos** כלומר, איבד את הזכויות הפוליטיות שלו.[98]

השתתפות בפוליטיקה הוגשמה ב **ecclèsia**, אסיפת העם הריבונית הפעילה. לכל אזרח יש זכות להתבטא ולהצביע **(isègoria)** וכל הקולות שווים במשקלם **(isopsèphia)**. חובה מוטלת על כולם, להביע דעתם בגלוי ([99] **parhèsia)**. ההשתתפות הייתה גם בבתי-המשפט בהם לא היו שופטים מקצועיים; כמעט כל בתי-המשפט היו מורכבים ממושבעים שנבחרו באמצעות **הגרלה** !

האקלזיה **(ekklèsia)** שהסתייעה בבּוּלה (**boulè** = מועצה), חוקקה ושלטה. זו הדמוקרטיה הישירה.

---

[97] המונח היווני מציין "איש אשר חי עם משפחתו על אדמתו (oikoi), אך אינו בעל אזרחות מלאה". [המתרגם]

[98] אריסטו, חוקת האתונאים, ספר VIII, סימן 5

[99] "פרהסיא" מכאן המונח העברי לדבר "בפרהסיא" [המתרגם]

שלושה היבטים של דמוקרטיה זו, ראויים להתייחסות יותר מקיפה.

1. <u>העם, **בניגוד** ל"נציגים".</u>

בכל פעם בהיסטוריה המודרנית כשקהילה נכנסה לתהליך מיסוד-עצמי פוליטי ופעילות-עצמית פוליטית, גילו-מחדש או המציאו-מחדש, את הדמוקרטיה הישירה. במהפכה האמריקאית - נוצרו מועצות עירוניות - **town meetings** כלומר אסיפות תושבי העיר הקובעות מדיניות. במהפכה הצרפתית ובקומונה הפריזאית נוצרו ה"תאים" (**séctions** = אסיפות תושבי רובע המגורים). במהפכה הרוסית - מועצות-הפועלים – **soviets**.

חנה ארנדט (Hanna Arendt) הדגישה פעמים רבות את חשיבות הצורות הללו. בכל המקרים, הגוף הריבוני הוא ***<u>כל</u>*** האנשים הנוגעים-בדבר; בכל פעם שאין מנוס מהאצלת סמכויות לנציגים, הם לא רק מתמנים - אלא אפשר לבטל כל מינוי בכל רגע.

חשוב לזכור כי הפילוסופיה הפוליטית הקלאסית לא הכירה את המושג "יצוג". אצל הרודוטוס ואצל אפלטון "דמוקרטיה" היא סמכות-ההחלטה של ה**דמוס** - ללא שום הגבלה בענייני חקיקה; והדמוקרטיה ממנה בעלי ***תפקידים*** (לא *"נציגים"*!) באמצעות **הגרלה** או לפי סבב (רוטציה).

רוב המלומדים כיום חוזרים וטוענים כי החוקה המועדפת על אריסטו, שהוא מכנה בשם **politeia**, היא תערובת של דמוקרטיה ושל אריסטוקרטיה אך הם שוכחים להוסיף כי, אצל אריסטו, המרכיב ה"אריסטוקרטי" בפוליטאה זו הם השופטים שנתמנו בבחירות. הוא מגדיר את הבחירות כעיקרון אריסטוקרטי. כך סבורים גם מונטסקייה ורוסו. היה זה רוסו - ולא מרכס או לנין - שכתב כי האנגלים מאמינים שהם חופשיים מכיוון שהם בוחרים נציגים לפרלמנט. אך בּמציאות הם חופשיים רק יום אחד בכל חמש שנים. כשרוסו כותב כי הדמוקרטיה היא משטר מושלם מדי עבור בני-חווה, ומתאים רק לעם של בני-אלים - הוא התכוון במונח דמוקרטיה לכך שהעם הריבון הוא כמו נסיך מפני שהוא שליט מבלי שמישהו אחר ימנה אותו לכך.

הליבראלים המודרניים הרציניים - בניגוד לאותם "פילוסופים מדיניים" בני-זמננו - ידעו זאת היטב. בנימין קונסטן[100] לא פיאר בחירות או משטר נציגים. הוא ראה בהם רע במיעוטו כי לדעתו דמוקרטיה אינה אפשרית במדינות מודרניות, הן בגלל גודלן והן משום שהאנשים אדישים לענייני הציבור. מה שלא יהיה הערך של טיעונים אלה – הם מבוססים על הכרה בכך שייצוג הוא עיקרון זר לדמוקרטיה. על כך אין וויכוח. מרגע שיש "נציגים" קבועים - מופקעת הסמכות, הפעולה, והיוזמה הפוליטית, מהאזרחים ונמסרת לידי קומץ "נציגים", המנצלים זאת לחיזוק מעמדם – ולהטיית "הבחירות" הבאות לטובתם.

2. <u>העם **בניגוד** ל"מומחים".</u>

השקפת היוונים לגבי "מומחים" קשורה להשקפתם על הדמוקרטיה הישירה. לא רק ההחלטות המתייחסות לחקיקה, אלא גם אלה המתייחסות לעניינים פוליטיים חשובים - לשאלות של *שלטון* - התקבלו על ידי האקלזייה לאחר שמיעת הנואמים השונים – ביניהם גם אלה שטענו כי יש להם ידע ספציפי על-אודות העניינים הנדונים. **אין - ולא יכולים להיות – "מומחים" לעניינים פוליטיים.**

המומחיות הפוליטית, או ה"חוכמה" הפוליטית, שייכת לקהילה הפוליטית, כי מומחיות (technè) במובן הצר של המילה קשורה תמיד לפעילות "טכנית" ספציפית. היא מוכרת בתחום שלה. אפלטון, בדיאלוג "פרוטאגוראס" מסביר:[101] כי האתונאים יוועצו במומחים כשהם בונים חומות או ספינות - אך יאזינו למי-שלא-יהיה כשהם דנים בעניינים פוליטיים. (חבר-מושבעים עממי מגשים רעיון זה בתחום המשפט). מלחמה היא כמובן תחום ספציפי - עם מומחיות (**technè**) משלו, לכן, המפקדים הבכירים בצבא (**stratègoi**) מתמנים בבחירות – כמו טכנאים בתחומים אחרים המתמנים על ידי הפוליס לביצוע משימה ספציפית. לסיכום: אתונה הייתה פוליטאה במובן של אריסטו כי בעלי תפקידים מסוימים (חשובים מאוד) היו ממונים-בהצבעה. הצבעה כשיטה למינוי מומחים כרוכה בעוד עיקרון מרכזי בגישה היוונית. הוא נוסח והתקבל לא רק בידי אריסטו - אלא גם בידי האויב המושבע של הדמוקרטיה - אפלטון, וזאת למרות שלעיקרון זה יש השלכות דמוקרטיות מרחיקות לכת. העיקרון הוא: שהשופט הטוב ביותר

---

[100] (Benjamin Conatant); אחד מהחשובים בין מנסחי עקרונות הליבראליזם המודרני; סופר צרפתי שנולד בשווייץ וחונך בגרמניה ובבריטניה; בלט בתמיכתו במהפכה הצרפתית – ויצא לגלות, עקב התנגדותו לנפוליאון; חזר לצרפת (1818) אחרי כינונה-מחדש של המלוכה, והיה אחד ממנהיגי הליבראלים. [המתרגם]

[101] כתבי אפלטון, כרך א', הוצאת שוקן, תשל"ה – 1975, ע' 24

של מומחה - אינו מומחה אחר, אלא *המשתמש*. כשמדובר בחרב - הלוחם (ולא חרש-הברזל), כשמדובר באופַף - הפרש (ולא יצרן-הרתמות). בכל ענייני הציבור (המשותפים לכל הקהילה) - המשתמש, ולכן השופט הטוב ביותר, הוא אך ורק הפוליס. אם מתבוננים בתוצאות - באקרופוליס, במחזות הטרגדיה שזכו בפרס - צריך להודות כי שיפוטו של משתמש זה היה מוצלח למדי.

קשה להגזים בחשיבות ההבדל בין תפיסה זו לבין התפיסה המודרנית. הרעיון השורר בימינו - לפיו רק מומחים יכולים לשפוט מומחים אחרים - הוא אחד הגורמים להתפשטות המנגנונים ההיררכיים-ביורוקרטיים המודרניים, ולהעמקת חוסר האחראיות שלהם. הרעיון המקובל - לפיו יש "מומחים" לפוליטיקה, כלומר מומחים לכל וטכנאים שהתמחו בכל - שם ללעג את עצם הרעיון הדמוקרטי.

סמכותם של הפוליטיקאים מקבלת הצדקה מהרעיון של "מומחיות" שהם, כביכול, בעליה היחידים. העם - אשר על-פי ההגדרה אינו מומחה - נקרא, מפעם לפעם - לחוות דעתו על "מומחים" אלה. הרעיון של מומחיות לכל, הוא ריק מתוכן. הוא כולל בקרבו, ומסווה, את סיבת הפער המתרחב בין הכושר להגיע לשלטון לבין הכושר לשלוט. פער הגורם יותר ויותר נזק לחברות המערביות.

3. <u>ה"קהילה" בניגוד ל"מדינה".</u>

הפוליס היוונית אינה "מדינה" במובן המודרני. עצם המלה "מדינה" אינה קיימת ביוונית עתיקה (ראוי לציין כי היוונים המודרניים נאלצו להמציא מלה חדשה - ובחרו במונח העתיק **kratos** שפירושו "כוח"). המילה "פוליטיאה" (למשל בכותרת ספרו של אפלטון) אין פירושה **der Staat** [102] כפי שתרגמו זאת לגרמנית קלאסית (המונח הלטיני **res-publica** [103] הוא פחות מנוגד לרעיון היווני)[104] - "פוליטאה" פירושה גם תהליך המיסוד והחקיקה, וגם הצורה בה העם מנהל את העניינים המשותפים לכל הציבור. העובדה, שמתעקשים לתרגם את כותרת ספרו של אריסטו **Athènaiôn Politeia** חוקת אתונה" (**La Constitution d'Athènes**)[105] היא בושה לפילולוגיה המודרנית: זוהי טעות

[102] {גרמנית} "המדינה" - מנגנון השליטה הקבוע של שררת הממלכה. [המתרגם]

[103] {לטינית} מה ששייך לציבור. [המתרגם]

[104] המחבר העדיף את המונח sinnwidrig בגרמנית.

[105] ובעברית - "מדינת האתונאים" (באנגלית - "הרפובליקה היוונית") (הוצאת מאגנס, ירושלים, תשכ"ז). [המתרגם]

בלשנית משוועת וגם, בו-זמנית, גילוי של בורות או חוסר הבנה מצד אנשים מאוד מלומדים. אריסטו עצמו כתב בכותרת *"חוקת האתונאים"* (**La Constitution des Athènien**s) ולא "חוקת אתונה". תוקידידס מתבטא באורח ברור לגמרי על נושא זה באומרו: ***"Andres gar polis* הפוליס היא האנשים"**. כך למשל, לפני קרב סלאמיס (**Salamis**)[106] - כאשר תמיסטוקלס (ראש הצבא האתונאי) נאלץ להיזקק לטיעון של חירום, כדי לאכוף את הטאקטיקה שלו - הוא איים על שאר בני בריתה של אתונה: שהאתונאים יעזבו עם משפחותיהם ויפליגו עם הצי שלהם, כדי לייסד את עירם מחדש באחת מארצות המערב; וזאת, למרות שהאתונאים - יותר מאשר היוונים האחרים - ראו את אדמתם כמקודשת, והתגאו להצהיר כי הם בני-הארץ מימי קדם.

הרעיון של "מדינה" - כמוסד נבדל ונפרד מהאזרחים - היה בלתי-ניתן להבנה בעיני היוונים. ברור כי הרעיון של קהילה פוליטית אינו זהה למציאות הממשית של אלפי אנשים המתכנסים במקום מסוים ביום מסוים. הקהילה הפוליטית של האתונאים, הפוליס, היא בעלת קיום משל עצמה. למשל, היא מכבדת בריתות בלי קשר לזמנן, ומקבלת אחריות על התחייבויות מן העבר (ועוד דוגמאות כיוצא-באלה).אך אין הבחנה בין "מדינה" לבין "אוכלוסייה". יש הבחנה בין הציבור הלא אישי והמתמיד של האתונאים - לבין (מצד שני) האתונאים החיים בשר ודם אך אין "מדינה" או "מנגנון-המדינה".

אכן היה באתונה מנגנון מנהלי (גדול מאוד וניכר-בחשיבותו, במאה החמישית ובמאה הרביעית לפני-הספירה) אך לא היה לו שום תפקיד פוליטי. טיפוסי הדבר שמנגנון מנהלי זה היה מורכב מעבדים, כולל בדרגים הגבוהים ביותר (במשטרה, בארכיונים הציבוריים, בקופות הציבוריות. יש להניח שדונאלד רייגן, שר האוצר בממשל רייגן, ובוודאי פול וולקר, נגיד הבנק המרכזי, היה עבד באתונה). עבדים אלה נמצאו תחת פיקוחם של אזרחים בעלי-תפקידים, אשר בדרך-כלל מונו בהגרלה. אותה "בירוקרטיה קבועה", שמילאה משימות *ביצועיות* (במובן הכי קפדני של המונח), הופקדה בידי עבדים. ואם נמשיך את חשיבתו של אריסטו - אולי אפשר יהיה להמירם במכונות {מחשבים}.

---

[106] הקרב הימי המכריע במלחמת היוונים נגד הפרסים, בשנת 480 לפני-הספירה; מועצת המפקדים היוונים נטתה לקבל את עמדת המפקד הקורינתי, אֲדֵאֵימַאנְטוֹס, ולהסיג את הצי היווני המאוחד אל המיצר (איסתמוס) - כלומר, לסגת ליבשת יוון - אך המפקד האתונאי תֶמִיסְטוֹקְלֶס דרש להילחם נגד הפרסים בים - בסלאמיס. כך אירע. בקרב ניצחו היוונים [המתרגם]

ברוב המקרים, מינוי בעלי תפקידים בהגרלה או רוטציה הבטיח השתתפות הרבה אזרחים במילוי התפקידים הרשמיים - ואיפשר להם להכיר אותם. האקלזייה החליטה את כל ההחלטות הפוליטיות החשובות. עובדה זו הבטיחה את פיקוח הגוף הפוליטי על בעלי-התפקידים שמונו בהגרלה, וגם – את האפשרות לבטל, בכל רגע, את המינוי. הרשעה במשפט גרמה (בין השאר) לביטול המינוי. כמובן, כל בעלי-התפקידים היו אחראים למעשיהם והיו חייבים לתת דין-וחשבון **(euthunè),** בתקופה הקלאסית - לבּוּלה.

במובן מסוים, אחדותו ועצם קיומו של גוף פוליטי הן "קדם-פוליטיות" לפחות כשמדובר במיסוד עצמי פוליטי מפורש. הקהילה "מקבלת את עצמה" מן העבר שלה עם כל הכרוך בכך. זה, בחלקו, מה שמכנים כיום בשם "החברה האזרחית" לעומת "המדינה". מרכיבים מסוימים מתוך נתון זה יכולים להיות חסרי משמעות פוליטית; או אף בלתי-ניתנים להעברה. אבל, דה-יורה, אותה "חברה אזרחית" היא עצמה תוצאה של מיסוד עצמי פוליטי.

היבטים מסוימים של הרפורמה של קליסטנס באתונה (506 לפנה"ס) מהווים דוגמה בולטת לכך.החלוקה המסורתית של האוכלוסייה לפי שבטים הוחלפה בחלוקה חדשה, בעלת שתי מטרות:

הראשונה, שינוי מספר השבטים: אותם ארבעה **phulai** מסורתיים (ממקור איוני) הפכו לעשר, וכל אחד מהם פוצל לשלושה **trittutes** – שכל אחד מהם נטל חלק שווה בכל התפקידים הציבוריים באמצעות רוטאציה (זה גרם למעשה, לבריאת שנה "פוליטית" חדשה ובריאת לוח "פוליטי" חדש).

השנייה, כל שבט הורכב ממספר שווה של חקלאים, ימאים ותושבי עיר, שמעתה ואילך המטה המרכזי שלהם היה באתונה. זה הפך אותם לנייטרליים בכל הנוגע למקצוע או לטריטוריה. הם הפכו ליחידות פוליטיות מובהקות.

רפורמה זו בראה מרחב פוליטי מובהק. בריאה המבוססת על מרכיבים חברתיים, כלכליים, וגיאוגרפיים, מבלי שאלה יקבעו מראש את טיבה. אין כאן שום פנטזיה על "הומוגניזות": ההרכב המוצהר של חבר האזרחים, שנברא בדרך זו ומתוך פרספקטיבה פוליטית, מציב את עצמו מעל להרכבים ה"קדם-פוליטיים" בלי למחוץ אותם. הרכב זה מציית לציווים שהם פוליטיים באורח קפדני: שוויון בחלוקת סמכות ההחלטה הפוליטית, ואחדות הגוף הפוליטי, בניגוד ל"אינטרסים ייחודיים".

סעיף בולט אחד של הסדר באתונה[107] מעיד על אותה רוח: כאשר האקלזייה דנה בנושאים שנובעת מהם אפשרות של מלחמה עם פוליס שכנה, אותם אזרחים אשר גרים בקרבת הגבול עם אותה פוליס אינם יכולים לממש את זכותם להשתתף בהצבעה-הפוליטית, כי הם יצביעו לפי האינטרסים הייחודיים שלהם וזה נוגד את העיקרון שהחלטה פוליטית חייבת להיעשות לפיה השיקול של טובת הכלל.

זה חושף (שוב) תפיסה פוליטית מנוגדת לחלוטין למנטליות המודרנית בדבר הגנה על "אינטרסים" ובדבר הצהרה עליהם. האתונאים חשבו כי שיקולים אינטרסנטים חייבים להיות, עד כמה שאפשר, מורחקים הצידה כאשר מחליטים החלטות פוליטיות. (נתאר לעצמנו שבחוקת ארצות-הברית ייכלל הסעיף הבא:

"בכל פעם שיהיה צורך להכריע בשאלות הנוגעות לחקלאות - הסנטורים והנציגים בבית-הנבחרים, שמייצגים מדינות אשר החקלאות היא ענף מרכזי בכלכלתן, לא יוכלו להשתתף בהצבעה".

בהגיענו לרמה זו נוכל להעיר על ערפול בעמדת חנה ארנדט, בקשר למה שהיא מכנה בשם "החברתי". היא ראתה נכונה כי הפוליטיקה נהרסת כאשר היא נעשית כלי לשירות "אינטרסים" ולהצדקתם. שהרי התוצאה מכך היא, שהמרחב הפוליטי מפורק לגורמים עד לייאוש. אך אם במציאות החברה מחולקת עמוקות לפי "אינטרסים" סותרים - כפי שהיא כיום - אזי התעקשות לראות את הפעילות הפוליטית כבלתי מושפעת מהם מתעלמת מהמציאות. התשובה אינה בהתעלמות מן "החברתי" - אלא בשינויו, כך שסכסוך בין אינטרסים "חברתיים" (כלומר: כלכליים) יחדל להיות גורם הקובע את הגישות הפוליטיות. אם זה לא ייעשה - התוצאה תהיה המצב הקיים כיום בחברות המערביות: התפרקות הגוף הפוליטי לגורמים שהם קבוצות לחץ או שדולות. במקרה כזה - ומכיוון שה"סד הכל" של אינטרסים מנוגדים הוא לעיתים קרובות שווה לאפס - התוצאה תהיה מצב של חוסר אונים פוליטי והיסחפות בלי יעד, כפי שאנו רואים כעת.

יש לשמור על אחדות הגוף הפוליטי אפילו במצבים קיצוניים של עימות פוליטי. זו, לדעתי, משמעות החוק האתונאי העוסק באוסטראקיזם (הגליה)[108]. בניגוד לפירוש המקובל הרואה בחוק זה אמצעי-זהירות כנגד רודנים אני סבור כי

---

[107] אריסטו, פוליטיקה, 1320 a.

[108] אוסטראקיזם = הגליה לעשר שנים (בלי שלילת רכוש ובלי פגיעה בכבוד), על-פי הצבעה-פוליטית של הדימוס. [המתרגם]

מטרתו למנוע פילוג בקהילה בגלל ניגודים בתחום הפוליטי, לכן אחד משני המנהיגים היריבים חייב לצאת לגלות זמנית.

ההשתתפות הכללית בפוליטיקה פירושה בריאת מרחב ציבורי, לראשונה בהיסטוריה. חנה ארנדט (Arendt) מדגישה מרחב זה, ושופכת אור על המשמעות שלו. שתי פעולות אלה מהוות את אחת התרומות העיקריות שלה להבנת הבריאה היוונית בתחום תהליכי-המיסוד. לכן אגביל את עצמי להבהרת כמה נקודות נוספות.

הקמת מרחב ציבורי, משמעותה היא שנברא תחום ציבורי "שייך לכל" [109] **(ta koina).** ה"ציבורי" מפסיק להיות עניין "פרטי" של מלך, של כוהני-הדת, של ביורוקרטים, של פוליטיקאים, של מומחים, וכיוצא-באלה. ההחלטות הנוגעות לקהילה כולה חייבות להתקבל בידי הקהילה כולה. אך מהות המרחב הציבורי אינה מתייחסת רק ל"החלטות סופיות", לוּ כך היה הרי מרחב זה היה פחות-או-יותר ריק. המהות מתייחסת גם אל ההנחות הקודמות להחלטות, אל כל מה שמוביל אליהן. היא נובעת מההנחה שכל מה שיש לו חשיבות לגבי הקהילה כולה חייב דיון של הקהילה כולה. מימוש מעשי של עיקרון זה הוא בכך שהחוק מוצג לראווה: החוקים נחרטים בשיש ונחשפים בציבור, כך שכל אחד יוכל לראותם. אבל, וזה הרבה יותר חשוב, זה מתממש גם במלים של האנשים המדברים זה אל זה בחופשיות על פוליטיקה, ועל כל מה שיכול לעניין אותם; הם עושים זאת באגורא לפני הוויכוח המכריע באקלזייה. כדי להבין את השינוי ההיסטורי המדהים שמצב זה יוצר צריך להשוותו למצב ה"אסיאתי" [110] הטיפוסי.

כל זה שווה בערכו לבריאת האפשרות - והמציאות - של חופש הדיבור, של החשיבה, של הטלת-ספק; כולן - בלי שום הגבלות. ובריאה זו כוננה את הלוגוס {"תבונה"} בתור פעילות של המלה והחשיבה, בתוך הקהילה. היא מלווה שני מאפיינים בסיסיים של האזרח (אשר כבר הוזכרו): **isègoria** - זכות שווה לכל אחד לדבר בכנות מלאה, ו **parhèsia** - התחייבות שנוטל על עצמו כל אחד להביע עמדתו בפני הציבור בכל פעם שמדובר בענייני הציבור.

---

[109] מוצאים דבר דומה בחברות "פראיות" מסוימות; אבל התחום הזה מוגבל לניהולם של העניינים "השוטפים" – מכיוון שבחברות אלה, החוק (המסורתי) אינו יכול להיות מוטל בספק. [המחבר]

[110] הכוונה למשטרי הקיסרים באשור, בבל, סין העתיקה, וברוב המדינות העתיקות באסיה. [המתרגם]

חשוב להדגיש כאן את ההבחנה בין ה"רשמי" {"פורמאלי"} לבין ה"מציאותי" {"ריאלי"}. קיום מרחב ציבורי אינו רק בהסדרים משפטיים המבטיחים חופש דיבור לכל. זה רק אחד התנאים לקיומו של מרחב ציבורי. המהות מצויה בהיבט אחר: מה עושה האוכלוסייה בזכויות אלה? בהקשר זה המאפיינים הקובעים הם אומץ, אחריות, ובושה **(aischunè ,aidôs).** בהיעדרם הופך המרחב הציבורי - כפי שקורה כיום, יותר ויותר - למרחב של תעמולה, גנבת-הדעת, פורנוגרפיה. אין הסדרים משפטיים יכולים למנוע התפתחות כזו - או שהם מחוללים מחלות ועוולות חמורות יותר מאלה שהם מתיימרים לרפא ולתקן. רק חינוך לאזרחות (paideia) בתור שכזו, יכול לתת תוכן אמיתי ואותנטי לאותו "מרחב ציבורי". חינוך זה אינו, בעיקרו, עניין של ספרים ותקציבים לבתי-ספר. אלא קודם-כל ומעל-לכל למודעות לכך שאותה פּוֹליס היא גם אתה עצמך - כי עתיד הפוליס תלוי בחשיבתך, בהתנהגותך, בהחלטותיך. במלים אחרות, הדמוקרטיה היא חינוך להשתתפות בחיים הפוליטיים.

בריאתו של *זמן ציבורי* אינה חשובה פחות מאשר אותה בריאה של מרחב ציבורי. לדעתי "זמן ציבורי" אינו מיסודו של לוח או של "מועד חברתי" או של מערכת סימני-דרך חברתיים - כל אלה הם דברים אשר, באורח טבעי, קיימים בכל מקום. אלא פירושו הופעת ממד אשר בו יכולה הקהילה לבחון את העבר שלה, בתור תוצאה של פעולותיה-היא - ואשר בו נפתח עתיד, בלתי-מוגדר מראש ובלתי-קבוע מראש, בתור תחום פעולותיה.

זו למעשה היא המשמעות של יצירת ההיסטוריוגרפיה ביוון. מדהים הוא, כי היסטוריוגרפיה [כתיבת-ההיסטוריה כמדע] הייתה קיימת (אם מדברים בקפדנות) רק בשתי תקופות של תולדות האנושות: ביוון העתיקה, ובאירופה המודרנית; כלומר, בשתי החברות בהן התפתחה תנועה של הטלת-ספק במוסדות הקיימים והמושרשים. חברות אחרות הכירו רק את השררה הבלתי-מעוערת של המסורת, או את "דברי הימים" שנכתבו בידי סופרי החצר של השליטים. הרודוטוס, לעומת זאת, הצהיר כי המסוֹרות של היוונים אינן ראויות-לאמון. שתי הפעולות - זיעזועה של המסורת, והמחקר הביקורתי בדבר "הסיבות האמיתיות" - צועדות יד-ביד. הכרה זו של העבר פתוחה בפני הכל. אומרים[111] כי הרודוטוס הקריא את ה"היסטוריה" שלו באוזני היוונים

[111] "ומה שאינו אמיתי, הוא המצאה טובה" (se non e vero, e bene trovato). [המחבר]

שהתכנסו לרגל המשחקים האולימפיים. ו"נאום האשכבה"[112] של פריקלס כולל סקירה על ההיסטוריה של האתונאים, מנקודת-ראות של פעילות הדורות הקודמים. סקירה זו הגיעה עד זמנו, וציינה בבירור משימות חדשות שיש למלא בעתיד.

השאלה השנייה שמעוררת התנועה של מיסוד-עצמי היא:

מה גבולות הפעילות הפוליטית ? גבולות האוטונומיה ?

אם החוק ניתן מידי אל, או אם יש "ביסוס" פילוסופי או מדעי לגבי אמיתות פוליטיות מהותיות (בשם הטבע/התבונה/ההיסטוריה כ"עיקרון" סופי ומוחלט) - אזי יש לחברה נורמה שהיא מחוץ-לחברה. במקרה זה יש נורמה לגבי הנורמה, חוק בדבר החוק; יש אמת-מידה המאפשרת דיון והחלטה בכל הנוגע לטיבו הצודק או הבלתי-צודק, הראוי או הבלתי-ראוי, של חוק ספציפי (או של מצב העניינים). אמת-מידה זו ניתנה אחת-ולתמיד – ולכן, מתוך הנחת-היסוד זו (ex hypothesi) אין היא תלויה בפעולה האנושית. אך מה קורה, ברגע שמכירים שאין בסיס כזה? בין אם מפני שיש הפרדה בין הדת לבין הפוליטיקה (כמו המצב, הבלתי-מושלם, בחברות המערביות); או מפני שהמצב (כמו ביוון העתיקה) הוא שהדת נשמרה בהקפדה מחוץ לפעילויות הפוליטיות; אז אין "מדע" ולא epistème (ידיעה ודאית ומוחלטת) ולא technè (מומחיות) בעניינים הפוליטיים. כך נוצר מצב אחר: מצב בו השאלות "מה הוא חוק צודק ? מה הוא הצדק ? " מה הוא מוסד "טוב" בחברה ? הופכות להיות שאלות אותנטיות (שאלות המתחדשות ללא קץ).

האוטונומיה אפשרית רק אם החברה מכירה בכך שהיא עצמה המקור לנורמות שלה. נובע מכך, שהחברה לא תוכל להבהיר את השאלה "מדוע נורמה זו עדיפה על נורמה אחרת?". במלים אחרות: היא לא תוכל להימנע מדיון בדבר הצדק על ידי התשובה "הצדק הוא רצונו של האל" או "הצדק הוא רצונו של הצאר" או "הצדק הוא השתקפות של יחסי-הייצור". ועוד נובע מכך, שהיא לא תוכל להתחמק מן השאלה בדבר *גבולות* פעולתה. בדמוקרטיה, העם *יכול* לעשות מה שעולה בדעתו - ועליו לדעת כי חובתו היא לא לעשות כל מה שעולה בדעתו. הדמוקרטיה היא המשטר של הגבלה-עצמית. על-כן, היא גם המשטר של

[112] בטקס ההלוויה, שהאתונאים ערכו (חורף שנת 431 לפנה"ס) לקורבנות הראשונים של המלחמה הפלופונסית; הטקסט – לפי תוקידידס (הערה xv בסוף המאמר), ספר שני ל"ה-מ"ו, עמודים 88 ואילך. [המתרגם]

הסתכנות היסטורית. במלים אחרות, הדמוקרטיה היא המשטר של החירות. ועל כן, היא גם משטר טראגי.

גורלה של הדמוקרטיה האתונאית הוא איור לכך. נפילת אתונה - תבוסתה במלחמה הפלופונסית - הייתה תוצאה מן ההיבריס של האתונאים. והנה, היבריס אינו מניח מראש סתם את החופש; היבריס מניח מראש גם את היעדרן של נורמות קבועות, את הצביון המעורפל של אמות המידה לפעולותינו. (החטא, בנצרות, הוא כמובן מושג הטרונומי) הפרת חוק אינה היבריס אלא עבירה מוגדרת ומוגבלת. היבריס קיים כאשר הגבלה עצמית היא ה"נורמה" היחידה - כאשר מופרות הגבלות שלא הוגדרו בשום מקום. שאלה זו, בדבר ההגבלות על פעילות המיסוד העצמי של הקהילה, נפרסת בשני מומנטים המנוסחים בשתי שאלות:

1. האם יש קריטריון פנימי לחוק וביחס לחוק ?
2. האם אפשר להבטיח כי קריטריון זה (יהא אשר יהא) לעולם לא יופר?

ברמה הבסיסית ביותר, התשובה לשתי שאלות אלה היא ***לא*** מוחלט.

אין נורמה לגבי הנורמה שאיננה בעצמה בריאה אנושית.

אין שום אמצעי לסילוק הסיכון של היבריס קולקטיבי.

אין גורם חיצוני המסוגל להגן על האנושות מפני טירוף או התאבדות.

העת המודרנית חשבה - התיימרה - לגלות את התשובה לשתי שאלות אלה בכך, שמיזגה אותן לשאלה אחת שהתשובה לה היא ה"חוקה" כאמנה בסיסית המגלמת את הנורמות לגבי הנורמות ומגדירה סעיפים קפדניים במיוחד בכל הקשור לשינויה. אין כל צורך להתעכב על שלושה אזכורים כי "תשובה" זו אינה עומדת במשימתה-היא, לא מבחינת ההיגיון ולא מבחינת העובדות; כי ההיסטוריה המודרנית, במשך מאתיים שנה שמה ללעג ולקלס - בכל הדרכים שהדמיון העלה-בדעת - את הרעיון הזה בדבר "חוקה"; וכי ל"דמוקרטיה" הוותיקה ביותר בעולם הליבראלי המערבי, לבריטניה, אין "חוקה". די להדגיש את הרדידות, ואת הצביעות הזדונית, של המחשבה המודרנית בהקשר זה שהתבטאו בתחום היחסים הבינלאומיים וגם במקרים של שינוי המשטרים הפוליטיים. ברמה הבינלאומית - ולמרות הרטוריקה של הפרופסורים ל"משפט בינלאומי" - אין במציאות שום זכות ומשפט, אלא הנוהג של "כל דאלים גבר". זאת אומרת, קיים "חוק" רק כל עוד הדברים אינם חשובים באמת - כל עוד אין צורך ממשי בחוק. ואותו "כל דאלים גבר" תקף גם לצורך הצבתו של "סדר חוקי" חדש בתוך ארץ: "מהפכה מנצחת יוצרת משפט-צדק" - מלמדים כמעט כל הפרופסורים למשפט בינלאומי, וכל המדינות הולכות בעקבות פתגם זה.

(מהפכה זו אינה צריכה להיות, ובדרך-כלל אינה, מהפכה במובן הקפדני; בדרך כלל היא בסך-הכל הפיכה שהצליחה).

לפי הניסיון שנצבר בתולדותיה של אירופה המערבית בעשרות-השנים האחרונות {בתקופה שאחרי מלחמת-העולם הראשונה}: החקיקה שחוקקו משטרים "בלתי-חוקיים" - ואף החקיקה שחוקקו "משטרים מפלצתיים" - תמיד נשמרה, בעיקרה, גם לאחר שהופלו.

האמת, במקרה זה, היא מאוד פשוטה: נוכח תנועה היסטורית שיש לה *כוח* - ההסדרים המשפטיים הם חסרי השפעה יעילה. וזאת, בין אם הכוח נובע מכך שהתנועה גייסה רוב גדול ופעיל, ובין אם הכוח נובע מכך שהתנועה נשענת על מיעוט פנאטי חסר רחמים הניצב מול אוכלוסייה פסיבית או אדישה, או מכך שהכוח פשוט נמצא בידי כמה קציני-צבא.

לדוגמא: אנו יכולים להיות משוכנעים כי אין למעשה שום הסתברות שהעבדות תוחזר לארצות-הברית או למדינה אירופית. ה"סבירות" של תחזיתנו אינה מבוססת על החוקים הקיימים או על החוקות (לו חשבנו כך היינו אידיוטים בחסד) - כי אם על שיפוט שלנו, המתייחס לתגובתו של חלק ניכר מהאוכלוסייה נוכח ניסיון למסד מחדש את העבדות.

במעש ובהגות של יוון אין הבחנה בין "חוקה" לבין "חוק". באתונה הייתה הבחנה בין החוקים לבין צווים[113] של האקלזייה, להבחנה זו לא היה אופי רשמי {שקיים בתורת-המשטרים המודרנית} - ובסופו של דבר היא נעלמה במהלך המאה הרביעית לפני-הספירה. אבל שאלת ההגבלה-העצמית טופלה בדרך שונה (ולדעתי - יותר עמוקה). אתעכב רק על שני מוסדות, שיש להם קשר לבעיה זו.

המוסד הראשון הוא פרוצדורה שנראית מוזרה אך היא מלהיבה; הוא מוכר בשם graphè paranomôn [114] (האשמה באי-חוקיות).

להלן תיאור קצר של פרוצדורה זו. היגשת הצעה לאקלזייה והיא התקבלה. אזרח יכול (בעקבות זאת) לתבוע אותך למשפט ולהאשימך בביצוע הסתה כלפי

---

[113] המחבר ציין כאן גם את המונח היווני (השכוח) phismata; היותר-מוּכּר הוא psephisma - הוראות טכניות שאין להן תוקף של חוק .

[114] פינלי (M. I. Fineley) הדגיש את חשיבותה של פרוצדורה זו, והבהיר אותה :
Democratie antique et d?mocratie moderne, Paris, Payot, 1976, p. 77, p. 176;
ראו גם אצל אהרנברג :
The Greek State, 2nd edition, London, Methuen, 1969, p. 73, p. 79, p. 267
אשר מזכיר באותה מידה שתי פרוצדורות אחרות, או סעיפים חשובים – עדות לאותה רוח : הפעולה בחוסר-חוקיות, ביחס להונאה כלפי הדֵמוֹס (apate tou demou); היוצא-דופן של "צביון בלתי-מתאים של חוק" (ton nomon m? epite deion einai).

העם, כי גרמת לעם להצביע בעד חוק בלתי-חוקי. אחת מהשתיים: או שהמשפט יסתיים בזיכוי שלך - או שתורשע, ואז מבטלים את החוק. כלומר, זכותך להציע כל מה שתרצה - אך חובתך לחשוב בהקפדה לפני הגשת הצעה המבוססת על מצב-רוח פופולארי חולף, ולפני העברתה באמצעות רוב קטן. כי האשמה באי-חוקיות, אם תהיה, תישפט באמצעות חבר-מושבעים גדול (501 אזרחים, או, לפעמים 1,001 ואף 1,501 אזרחים המוכרזים כשופטים) אשר מונו בהגרלה.

המשמעות היא שבהסדר זה, הדמוס פנה אל הדמוס בערעור על החלטותיו הוא: הערעור הוגש נגד החלטה אשר קיבל חבר האזרחים כולו (או החלק ממנו, שנוכח בעת קבלת ההחלטה). הערעור נדון בפני מדגם נרחב (שנבחר באורח מקרי) מתוך אותו חבר; מדגם זה התכנס לאחר שהרוחות נרגעו, ושקל מחדש את הטיעונים המנוגדים, ושפט [קבע עמדה] מתוך גישה של ריחוק יחסי. כיוון שהעם הוא מקור החוק, תהליך "הפיקוח החוקתי" אינו יכול להיות מופקד בידי "מקצוענים" (עצם הרעיון הזה היה נראה מגוחך בעיני יווני) אלא רק בידי העם עצמו, אשר פועל בכפוף להגדרות-תפקוד שונות. העם קובע את החוק. העם יכול לטעות. העם יכול לתקן את עצמו.

זו דוגמא נפלאה של מוסד יעיל בתחום ההגבלה-העצמית.

<u>מוסד הטרגדיה</u>

מוסד אחר של ההגבלה-העצמית הוא הטרגדיה. מקובל לדבר על "טרגדיה יוונית" (ויש חוקרים המפרסמים יצירות שמונח זה מופיע בכותרתן) אבל לא היה קיים דבר כזה. הייתה קיימת רק טרגדיה ***אתונאית***.

הטרגדיה (בניגוד ל"תיאטרון" הפשוט) יכולה הייתה להיברא רק בקהילה בה הגיע לשיאו התהליך הדמוקרטי - התהליך של מיסוד עצמי.

לטרגדיה יש משמעויות רבות. אי אפשר לצמצם אותה לתפקוד "פוליטי" צר. אך אין ספק כי לטרגדיה יש ממד פוליטי עיקרי, שאסור לבלבל אותו עם "העמדות הפוליטיות" של המשוררים - או אפילו עם נאומו של אייסכילוס (בטרילוגיה "אורסטייה") שרבים פירשו אותו (באורח מוצדק אך בלתי-מספיק) כתמיכה בצדק הציבורי ונגד הנקמה האישית.

הממד הפוליטי של הטרגדיה נמצא, קודם-כל ומעל-לכל, ברובד האונטולוגי שלה. מה שהיא מאפשרת לכל לראות - לא "באמצעות התמליל" **(discours)** אלא באמצעות המחזה: שההוויה היא כאוס. הכאוס מוצג כאן לראשונה כהיעדר סדר מבחינת האדם, כהעדר התאמה חיובית בין כוונותיו ופעולותיו של האדם לבין

תוצאות פעולות אלה. יותר מכך: הטרגדיה מראה לא רק שאין אנו אדונים לתוצאות פעילותנו, אלא שאין אנו מסוגלים אפילו לשלוט *במשמעות* שלהן. הכאוס מוצג גם ככאוס בתוך האדם. כלומר כהיבריס (יוהרה) שלו. וכמו אצל אנאכסימנדרוס, בסופו של דבר שורר סדר של אסון - סדר "נטול משמעות". מהחוויה האוניברסלית של אסון נובעת הגישה הבסיסית (**Einstellung**) של טרגדיה: אוניברסליות, והיעדר משוא-פנים.

צדקה חנה ארנדט כשכתבה כי אי-משוא-פנים בא לעולם באמצעות היוונים. כבר אצל הומרוס זה ברור לגמרי. לא רק שאי-אפשר למצוא בפואמות שלו ולו מלה זעירה אחת של בוז או זלזול או השמצה כלפי "האויב" - בני טרויה, אלא שבאיליאדה, הדמות המרכזית באמת היא הקטור ולא אכילס, והדמויות הכי מרגשות הן הקטור ואנדרומכוס. הוא הדין גם במחזה "הפרסים" של אייסכילוס - מחזה שהוצג בשנת 472 לפנה"ס, כלומר שבע שנים לאחר קרב פלטיאה[115] ובעיצומה של מלחמה. טרגדיה זו אינה כוללת מלה אחת של שנאה או בוז כלפי הפרסים; מלכת הפרסים, אטושה, מתוארת כדמות מלכותית מעוררת כבוד, ותבוסת הפרסים וחורבנם מיוחסים רק להיבריס של המלך הפרסי כורש.

במחזה "בנות-טרויה" מציג אוריפידס את היוונים כפראים שאין אכזריים ומפלצתיים מהם וכאילו אומר לאתונאים: הנה, כאלה אתם. המחזה הוצג שנה אחת לאחר הטבח הנורא שעשו בני אתונה (בשנת 416) בעיר מלוס.

אך מבחינת הממד הפוליטי בטרגדיה, המחזה המעמיק ביותר הוא "אנטיגונה" מאת סופוקלס (442 לפנה"ס). שרבים מתעקשים לראותו כהתרסה נגד החוק האנושי ובעד החוק האלוהי, או לפחות כהתנגשות ללא הכרעה בין שני עקרונות אלה (או אף בין "המשפחה" לבין "המדינה" – כמו אצל היגל).

כזה הוא באמת התוכן המפורש של התמליל החוזר על עצמו ללא הרף.

כיוון שהצופים אינם יכולים שלא ל"הזדהות" עם אנטיגונה, הטהורה, הגיבורה, הבודדה, המיואשת – הניצבת מול קריאון העקשן, השרירותי, היהיר והחשדן, הם חושבים כי ה"תיזה" של המחזה ברורה.

אך למשמעות המחזה יש כמה רבדים, והפירוש הסטנדרטי מחמיץ את הרובד הנראה לי פעיקר. הצדקה מפורטת לפירוש שאני מציע תתבע ניתוח מלא של המחזה ואין מקום לכך כאן. אסתפק בכך שאפנה את תשומת-הלב לכמה נקודות:

---

[115] {Palataeae = פלאטיאה} בקרב זה (479 לפנה"ס) לא היה לאתונאים כל חלק בניצחון, שהושג בעיקר בזכות הספרטנים. האתונאים כתבו את ההיסטוריה, והנחילו סילופים לדורות הבאים תוך הטלת דופי בספרטנים. [המתרגם]

התעקשות על הניגוד הברור-מאליו (והשטחי למדי) בין החוקים האנושיים לבין החוקים האלוהיים, שוכחת דבר חשוב: מבחינת היוונים - לקבור את המתים זה גם חוק אנושי; באותה מידה להגן על ארצך, זה גם חוק אלוהי (קריאון אומר זאת במפורש). מההתחלה ועד לסוף, המקהלה אינה חדלה להתנודד (כמו מטוטלת) בין שתי עמדות שונות הנמצאות, מבחינת המקהלה,תמיד באותה רמה. ההמנון המפורסם (פסוקים 332-375) המפאר את האדם, בונה העירים ויוצר המוסדות, מסתיים בשבח לאדם שביכולתו לארוג יחד (pareirein) "את חוקי הארץ ואת צדק האלים אשר לו נשבע".[116] הסתמכות אנטיגונה על "החוק האלוהי" מוחלשת על ידי טענתה כי אחיה הוא חסר תחליף לאחר מות הוריה והמצב היה שונה לוּ היה מדובר בבעלה או בנה. אך גם החוק האנושי וגם החוק האלוהי בנוגע לקבורת מתים אינם מכירים בהבחנה זו. יתר-על-כן: במחזה, אנטיגונה מדברת יותר על אהבתה הלוהטת לאחיה מאשר על כיבוד החוק האלוהי. מבלי להיכנס לפרשנות-יתר בדבר גילוי-עריות כדאי לזכור את העובדה הבאה: טרגדיה זו לא הייתה הופכת ליצירת-אמנות מפוארת אם אנטיגונה וקריאון היו רק מבטאים תמיכה בעקרונות ולא נדחפים בידי יצרים אדירים - אהבת האח (אצל אנטיגונה) ואהבת הקהילה והשלטון (אצל קריאון). מול יצרים אלה נראים הטיעונים של דמויות-המפתח כמו רציונליזציה. ולסיום: הצגת קריאון כאחראי לכל ה"עוולות" מנוגדת לרוח העמוקה ביותר של הטרגדיה, ובוודאי לטרגדיה שחיבר סופוקלס.

דברי הסיום של המקהלה[117] (פסוקים 1348-55) מפארים לא את החוק האלוהי אלא **phronein**, מלה שאינה ניתנת לתרגום (שהתרגום הלטיני, **prudentia**[118] מציג אותה כשטוחה באורח בלתי-נסבל) המקהלה משבחת את **phronein**, מזהירה מפני אי-צניעות, ומשננת את העצה לנקוט ב **phronein** בהזהירה מ"לשון גבוהה-גבוהה" של אנשים הלוקים בגאווה מוגזמת (**huperauchoi**)[119]

---

[116] "ישמור על חוקי ארצו אלה לאלים ינצור" (תירגם שלמה דיקמן, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ו, ע' 38)

[117] "אין טוב כחכמה, היא ראשית כל טוב. ייצלח בשכלו החכם אולם אשרי השומר פקודי אלים. עתק וגבהות – אסון ויגון. אך אדם יבין כל זאת בצרה, לעת זוקן" (שם, ע' 88-87)

[118] בלטינית הקלאסית, prudentia פירושה בקיאות, ובמיוחד "ידיעה-מראש" ואפילו "כושר חיזוי נבואי".

[119] עלי להשאיר פתוחה, כאן, את השאלה אשר מעלה הפירוש שמציגה ארנדט (ושמציג Holderlin) לגבי פסוקים אחרונים אלה [בסֶפרהּ, " מצבו של האדם המודרני "] – פירוש אשר, בכל-מקרה, אינו יוצר קשיים מבחינת הדברים שהזכרתי כאן מתוך עצמי.

Arendt Hanna ,*Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman-Levy, 1983, pp. 34-35

תוכנו של אותו **phronein** מתואר בבירור במחזה. האסון קורה כי גם קריאון וגם אנטיגונה - מתקשחים בטיעוניהם ואינם מקשיבים לטיעוני הזולת. אין טעם לחזור כאן על טיעוני אנטיגונה, נזכיר רק כי גם טיעוני קריאון אינם ניתנים להפרכה. קהילה לא תוכל להתקיים - ולא תוכל לסגוד לאל - בלי חוקים (nomoi). קהילה אינה יכולה להיות סובלנית כלפי אדם שבגד בה ולחם בנשק נגדה בברית עם זרים בגלל תאוות שלטון – כפי שעשה פוליניקס, בנו הבכור של אדיפוס. הימון, בנו של קריאון, מודה שאינו יכול להוכיח כי אביו טעה (פסוקים 663-664)[120]. הוא מבטא את הרעיון המרכזי של המחזה, כשהוא מבקש מאביו לא "להיות חכם לבדו" **(monos phronein)**[121].

החלטת קריאון היא החלטה פוליטית המבוססת על טיעונים מוצקים מאוד. אך הטיעונים הפוליטיים המוצקים ביותר יכולים להתגלות כרופפים אם הם אך ורק "פוליטיים". אפשר לומר זאת באורח שונה: אופייה החובק-כל של הפוליטיקה (הכוללת במקרה שלפנינו, החלטות על קבורה ועל חיים ומוות) מחייב שהחלטה פוליטית נכונה תתחשב ***בכל*** הגורמים ולא רק בגורמים "פוליטיים". גם כשנראה לנו, בהסתמך על שיקולים רציונלים לחלוטין, כי החלטתנו נכונה - היא יכולה להתגלות כמוטעית, ואף כאסון. שום דבר אינו יכול להבטיח מראש את נכונותה של החלטה - אפילו התבונה אינה יכולה לעשות זאת. ומעל-לכל:

טירוף הוא להתעקש בכל מחיר להיות monos phronein - "חכם לבדו".

המחזה "*אנטיגונה*" מטפל בבעיה של *פעולה פוליטית* וזו מקבלת *בדמוקרטיה ישירה* משמעות חריפה יותר מאשר בכל משטר אחר. המחזה חושף את אי-

---

באורח מוזר למדי, במחקרו המעולה שהוזכר לעיל [הערה vii], דנני (Denneny) אינו מזכיר את התרגום שמציע "מצבו של האדם המודרני"; הוא נותן גרסה (בעל-פה ולא בכתב) שונה, הנרמזת מאת ארנדט – גרסה שהיא לגמרי בלתי-קבילה, הן מנקודת-ראות פילולוגית והן בהתייחס למשמעות הכוללת של המחזה.

Denneny ,*op. cit* ,.pp. 268-269, p. 274

[120] דבריך אלה כי רעים הם – לא אגיד. לא לי לשפוט אותם, לדעת לא אוכל.. (שם, ע' 53). וכן, ראו את ההתייחסות אל יונאס (**Jonas**) ליד הפנֶיה vii לעיל.

[121] "אביר לשון וגבה לבב אשר יחשוב

שאין חכם כמוהו עוד – יתגל פתאום

כאיש נבוב וריק מכל. חסר בינה.

אבל חכם ילמד חכמה מפי אחיו

ולא יבוש כי לא יקשה ליבו לשווא." (שם, ע' 54)

הוודאות הכרוכה בעניין. הוא מבהיר את חוסר-הבהירות וחוסר הטוהר של המניעים של מחליטי ההחלטות. הוא מראה כי היבריס אין לו ולא כלום עם הפרת נורמות ברורות ויכול אפילו ללבוש צורה של שאיפה ליישם את הנורמות – ולהסתתר מאחורי מניעים נאצלים, בין אם הם רציונליים ובין אם הם דתיים. בהוקעת **monos phronein**, מנסח המחזה את הכלל הבסיסי של הפוליטיקה הדמוקרטית.[122]

השאלה השלישית, שמעוררת התנועה של מיסוד-עצמי[123] היא :

מהי מטרת המיסוד-העצמי האוטונומי ?

אפשר לסרב מראש לדון בה, אם רואים באוטונומיה - בחופש של היחיד ושל הציבור - מטרה בפני עצמה, או אם חושבים כי לאחר מימוש אוטונומיה משמעותית במיסוד של חברה ובאמצעותו – כל השאר אינו עניין פוליטי, אלא שדה לפעולה חופשית של כל אינדיבידואום, של קבוצות, ושל "החברה האזרחית". איני שותף להשקפות אלה. הרעיון של אוטונומיה כמטרה בפני עצמה יכול להגיע לתפיסה פורמלית טהורה – של "קנטיאניות". אנו רוצים אוטונומיה, גם כשלעצמה וגם כדי שנהיה במצב של יכולת *לעשות*.

אבל : לעשות מה?

יתר על כן, אי אפשר לנתק אוטונומיה פוליטית מכל ה"שאר", מ"מהות" החיים בחברה. חיים אלה, בחלקם הגדול, מתייחסים באורח פעיל למעשים ויעדים

---

[122] בסוף המחזה **שִׁבעה נגד תֵּבַי** (פסוקים 1065-1075) של אייסכילוס, אפשר למצוא טיעון נוסף התומך בַּפירוש שלי. בוודאי שמדובר בתוספת לטקסט המקורי; היא הוּספה כנראה בשנים 405-409 לפנה"ס [ראו Mazon, במהדורת Bude השלישית, פאריס, 1941]. התוספת שולבה כך שתהווה הודעה על הצגתו של המחזה **אנטיגונה**, מייד לאחר-מכן. המחזה **שִׁבעה נגד תֵּבַי** מסתיים בהתפלגות של המקהלה. מחצית-המקהלה האחת שרה כי תמיכתה תינתן למי שיהיו סולידריים עם אלה השייכים לאותו מוצא (**genea**), שיש להם קרבת-דם עימם; מכיוון שהדברים, אשר הפוליס רואה כצודקים, משתנים עם הזמן והתקופות – כלומר, חוקי הפוליס משתנים, ואילו הצדק של קרבת-הדם הוא תמידי ואיתן. מחצית-המקהלה האחרת מתייצבת לצד הפוליס ולצד dikaion, שהוא החוק והמשפט. מחצית-המקהלה הראשונה אינה מזכירה כל-עיקר "חוק אלוהי" כלשהו; השנייה, לעומת זאת, מזכירה את "המאושרים" – כנראה, אלה הגיבורים שמגינים על הקהילה – ואת זֵאוּס בעצמו . שוב : כל זה שייך לַטקסט *המופגן*. זו עדות לא-מבוטלת, בדבר הדרך שהאתונאים (בסוף המאה החמישית לפנה"ס) תיארו לעצמם את השאלה – ובדבר המשמעות, שהם יִחסוּ למחזה **אנטיגונה.** [המחבר]

[123] ראו לעיל, ליד ראש-הפרק "שלושה תהליכי-מיסוד בפוליס" (בקרבת ההפנָיה להערה 100).

משותפים; יש להחליט עליהם במשותף, וכך הם הופכים להיות נושא לדיון ולפעילות פוליטית.

לחנה ארנדט יש תפיסה על מהות הדמוקרטיה - והפוליס. לדעתה ערך הדמוקרטיה נובע מדבר אחד: זהו המשטר הפוליטי בו בני-האדם יכולים לגלות את מהותם - באמצעות המעשים והמלים שלהם. אכן מרכיב זה היה קיים וחשוב ביוון אבל לא רק בדמוקרטיה. חנה ארנדט (בעקבות יעקב בורקהארדט) הדגישה, בצדק, את האופי האגוניסטי[124] של התרבות היוונית בכלל, לא רק בפוליטיקה, אלא בכל התחומים; ויש להוסיף: לא רק בדמוקרטיה, אלא בכל הקהילות. היוונים רדפו מעל-לכל - תהילה, כדי להשיג באמצעותה את האלמותיות החמקנית.

אך אי-אפשר לצמצם את המשמעות והמטרות של הפוליטיקה ושל הדמוקרטיה ביוון למרכיב זה, כפי שיבהיר הדיון הבא. ומכל-מקום: בוודאי קשה מאוד להגן על הדמוקרטיה, או לתמוך בה, על בסיס זה. קודם-כל: למרות שאין ספק כי הדמוקרטיה - יותר מכל משטר אחר - מאפשרת לאנשים ל"גלות" את עצמם, "גילוי" זה אינו יכולה להיות עניינו של כל אחד – ואפילו לא של מי-שלא-יהיה, מלבד מיעוט קטן של אנשים הפעילים ונוקטים יוזמה בתחום הפוליטי המצומצם. שנית וחשוב יותר: גישת ארנדט זונחת את השאלה העיקרית - את התוכן, את המהות, של ה"גילוי" הזה. היטלר וסטאלין ועמיתיהם המפורסמים למרבה-הצער - אם להזכיר את המקרים הכי קיצוניים - גילו את מהותם באמצעות מעשיהם ודבריהם. אכן, יש הבדל בין תמיסטוקלס ופריקלס לבין קליאון ואלקיביאדס - כלומר, בין בוני הדמוקרטיה לבין קברניה, אך הבדל זה אינו מתגלה בעצם ה"חשיפה" אלא בתוכן שלה. יתר על כן: בעיני קליאון ואלקיביאדס עצם ה"חשיפה" בתור שכזו - אותה "הופעה במרחב הציבורי" הייתה שווה משהו. בדיוק משום כך הם גרמו לאסונות.

את מהות הדמוקרטיה ביוון, אפשר לראות בדרור במכלול יצירות הפוליס. היא נוסחה בצורה בהירה ומעמיקה ביותר במסמך החשוב ביותר של החשיבה הפוליטית שקראתי אי-פעם: ב"נאום האשכבה"[125] של פריקלס. (תוקידידס 2, 35-46) . אינני חדל מלהתפלא שחנה ארנדט, שהעריצה נאום זה וסיפקה הנחיות מבריקות לפרשנותו, לא ראתה כי הוא מציג דעה על מהות הדמוקרטיה - שאינה תואמת את דעתה. ב"נאום אשכבה" מתאר פריקלס את מנהגי

[124] מן המלה היוונית agonia= "מאבק", "פחד"; תפיסה של מודעות למוות.

[125] תוקידידס, תולדות מלחמת פֶּלוֹפּוֹנֵיס, ספר שני, ל"ו–מ"ה, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ט, ע' 89 ואילך.

האתונאים ודרכי הפעולה שלהם (פיסקאות 37-41) ומציג, במשפט אחד ויחיד (40), הגדרה של ה"יעד" של חיים כאלה.

אני מתכוון למשפט המפורסם:

Philokaloumen gar met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias

{א. א. הלוי (ראו הערה xv) תירגם: "אנו אוהבים יופי, שיש עמו פשטות, ואוהבים חוכמה,שאין עמה רכרוכיות"}. בחיבורה "משבר התרבויות"[126] מציעה חנה ארנדט פירוש עשיר וענייני למשפט זה ולהשקפה זו. אך איני מצליח למצוא אצלה את הנקודה שהיא, מבחינתי, החשובה ביותר. הניסוח של פריקלס אינו ניתן לתרגום לשפה מודרנית. שני הפעלים ניתנים לתרגום מילולי כ"אנו אוהבים יופי...אנו אוהבים חכמה", אך כפי שארנדט ראתה היטב, בתרגום כזה אובד העיקר. הפעלים שפריקלס אמר אינם מאפשרים הפרדה בין "אנו" לבין ה"מושא" - יופי, חוכמה - שהוא חיצוני ל"אנו". פעלים אלה אינם "יוצאים" ("טרנזיטיביים") או "פעילים" אלא הם "פעלים של מצב", כמו למשל הפועל "לחיות". הם מציינים "פעילות" שהיא גם אופן קיום - או הצורה בה מבצע הפעולה קיים. פריקלס לא אומר: *" אנו אוהבים את הדברים היפים (ושמים אותם במוזיאונים) אנו אוהבים את החוכמה (ושוכרים פרופסורים, או רוכשים ספרים)"*. הוא אומר:

" אנו חיים בתוך ובאמצעות אהבת יופי ואהבת חוכמה, ופעילות שאהבה זו מעוררת; אנו חיים, בתוכה ובאמצעותה - אבל נזהרים מהגזמות ורכרוכיות " [127]

לכן הוא מעריך כי יש לו זכות להעניק לאתונה את התואר **paideusis** - כלומר - המחנכת[128] של יוון. ב"נאום האשכבה", חושף פריקלס את ריקנות הברירות המזויפות המרעילות את החשיבה הפוליטית המודרנית ואת המנטליות המודרנית: ה"יחיד" כמנוגד ל"חברה", ו"החברה האזרחית" מול "המדינה". היעד של מיסוד הפוליס - לפי פריקלס - הוא בריאת אדם אנושי - האזרח האתונאי - שקיים וחי בתוך ובאמצעות אחדות של שלושה מרכיבים אלה: אהבת היופי ו"יישומו". אהבת החוכמה ו"יישומה". דאגה ואחריות לטובת

---

[126] ארנדט (ראו הערה ii לעיל), ע' 272 ואילך.

[127] אני חוזר על התרגום המקובל של **euteleia**. התרגום של ארנדט למונח זה – ואשר נובע ממנו הפירוש, "אנו אוהבים את היפה במגבלות השיפוט הפוליטי" – אינו בלתי-אפשרי אך הוא בלתי-סביר במידה קיצונית. [המחבר]

[128] "... עירנו כולה משמשת בית-אולפן ליוון" (תוקידידס - תירגום א. א. הלוי – שם, מ"א, ראו הערה xv).

הציבור, הקהילה, הפוליס. תוקידידס מצטט את פריקלס מספיד את האתונאים שנהרגו בקרב : **" *הם נפלו בקוממיות בקרב כדי לא להיות מנושלים מפוליס זו, וקל להבין כי כל אחד מבין אלה החיים, הינו ויהיה מוכן לסבול למענה*".**

אי-אפשר להפריד בין שלושה מרכיבים אלה :היופי והחוכמה כפי שהאתונאים אהבו אותם וחיו אותם יכלו להתקיים רק באתונה.

האזרח האתונאי אינו "פילוסוף פרטי" או "אמן פרטי" . הוא אזרח (כלומר שותף פעיל בקהילה) שאמנות ופילוסופיה הפכו להיות אופן-החיים שלו. זו - לדעתי - התשובה האמיתית והקונקרטית של הדמוקרטיה העתיקה לשאלה בדבר "יעד" תהליך-המיסוד הפוליטי. כאשר אני אומר כי היוונים הם עבורנו נבט - אני רוצה לומר קודם כל שהם מעולם לא חדלו לחשוב על השאלה:

מה הוא זה, אשר תהליך המיסוד של החברה חייב להשיג ?

באתונה (המשמשת כפרדיגמה) הם נתנו את התשובה:

בריאת בני-חווה החיים את היופי והחוכמה ואוהבים את טובת הכלל.

<u>החיברותי-היסטורי, אופן קיומו ובעיות בהבנתו.</u>

"חברה" איננה סתם אוסף של אנשים אלא ציבור המציית לחוקים המחייבים את כולם וחי לפי כללים, זכויות, חובות, וטקסים, שכולם מסכימים להם. כל אלה קבועים ולכן "ממוסדים", אך מעת לעת משנים אותם ולכן יש להם גם היסטוריה. יתר על כן, כל יחיד בכל חברה חי בשפה, במשפחה, בחינוך ובמסורת, שהחברה עיצבה.

שום יחיד אינו ממציא את שפתו, את משפחתו, את חינוכו או מסורתו.

הומינואיד הופך ל"יחיד" חברתי ["אינדיבידום"] על ידי חברה. הומינואיד שיתפתח מחוץ לכל חברה ישאר סוג של קוף ולא יהפוך ל"אינדיבידום". אין "אינדיבידום" בלי חברה שעיצבה אותו כיצור חברתי ואין חברה ללא "אינדיבידואומים" המקיימים אותה. כל חברה משנה את עצמה ללא הרף. לכן יש לה היסטוריה. "היסטוריה" איננה כרונולוגיה או הצטברות עובדות אלא שינוי מודע של **החברה**. לחברה יש היסטוריה, לכוכבים ולבעלי חיים יש כרונולוגיה, לא היסטוריה. בשם "חיברותי-היסטורי" מכנה ק' את מה שמקובל לכנות בשם "חברה". ישות קבוצתית זו – אשר שונה מכל ישות קבוצתית אחרת בטבע - כמו צביר כוכבים, קן נמלים, או נחיל דבורים, היא בעלת תכונות יחודיות. שאחת מהן היא "אטימות". במונח זה מציין ק' את נטיית רוב ה"אינדיבידואומים" בחברה (כמעט בכל חברה) לראות את המציאות אך ורק מנקודת המבט של אותה חברה. אך מי שאינו יכול לראות דברים מנקודת ראות שונה משלו אינו יכול לראות את החברה שלו "מבחוץ". חברה מורכבת מ"יחידים/אנדיבידואומים" אותם עיצבה. אם יחידים אלה אינם מסוגלים לראות את החברה שלהם "מבחוץ" לא יוכלו גם לראות את עצמם "מבחוץ" ויישארו שבויים בעולם המושגים והדימויים של החברה בה עוצבו. זו ה"אטימות". האם אפשר לפרוץ אטימות ? וכיצד?

מה אפשר ללמוד על - ומ- חברות אחרות? האם יש משהו בחברה אחרת שלעולם לא נצליח לחוות אותו כפי שחוו אותו בני חברה אחרת? ואם כך, מהו ?

האם יש מאפיינים משותפים לכל החברות השונות ?

אלה הבעיות בהם דן המאמר.

ע. אור

החיברותי-היסטורי. אופן קיומו ובעיות בהבנתו.[129]

ההגדרה הטובה ביותר שהשקפה "פוזיטיביסטית" יכולה לתת ל"היסטוריה" היא: ההיסטוריה היא סך כל פעולותיהם של בני חווה בחלל ובזמן.
נוכל לפתוח בכך.
מיד מתעוררות שאלות. מי הם אותם "בני-חווה" ומנין באו? האם יש "בני-חווה" מחוץ להיסטוריה ? האין הם מעוצבים בצורות שונות זו מזו בתוך ההיסטוריה, ואולי על ידי פעילות ההיסטוריה? האם פעילות זו של בני חווה מתרחשת בחלל ריק? האם תיתכן פעילות אנושית משמעותית בלי חברה ממוסדת, בלי יחסים, בלי משמעויות, בלי תכליות, בלי ערכים, שנקבעו על ידי אותה חברה ממוסדת ?
אם ב"היסטוריה" כוונתנו לא רק לסדרה כלשהי של אירועים המתרחשים זה אחר זה בזמן (כמו למשל כשמדובר ב"היסטוריה של מערכת השמש") האם נתקלנו אי פעם בהיסטוריה ללא חברה? ואם לא, האם עלינו לומר כי במובנה הנכון, היסטוריה היא תוצר החברה ? מאידך,הנוכל לשכוח כי צורות חברתיות, במיוחד חברות כפי שהוגדרו על ידי מוסדותיהן הייחודיים, הן עצמן "תוצר" ההיסטוריה ?
האם חברה מייצרת היסטוריה, או היסטוריה מייצרת חברה ?
או שמא ניגוד זה הוא חסר משמעות ?
הוא באמת חסר משמעות. יהיה זה אפילו מוטעה לומר כי החברה היא "תוצאת" ההיסטוריה, או כי ההיסטוריה היא "מעשה ידי" החברה. ההיסטוריה היא שינוי-עצמי של חברה, שצורותיו בכל פעם הן בריאתה מחדש של החברה המסוימת. גם חזרה על משהו קודם, כמו למשל בחברות פרימיטיביות או מסורתיות, לעולם איננה חזרה מדויקת. חזרות ממשיות, כדי שתוכלנה להופיע, מוסטות לעבר הכיוון הבסיסי של מוסדותיה של החברה המסוימת. בשיקול מעמיק יותר יהיה זה גם בלתי נכון לומר שההיסטוריה היא "ממד" של החברה, הממד שבגללו העבר של חברה תמיד מוטבע בהווה שלה, והווה זה מאוכלס תמיד על ידי עתיד שצורתו ותכנו אינם מוגדרים. ההיסטוריה היא שינוי עצמי של החברה בזמן. אך זמן זה, בתכונותיו המהותיות, הוא עצמו יציר החברה, גם באופן כללי, כזמן היסטורי, וגם בכל מקרה יחודי כזמן של חברה מסוימת עם קצב מיוחד לה, עם יצירותיה, מעצוריה, תחזיותיה

[129] נכתב אנגלית. פורסם ב**"פילוסופיה, פוליטיקה, אוטונומיה"** בהוצ' אוניברסיטת אוקספורד, 1991, ע' 33

והבטחותיה. באותו אופן יש שינוי-עצמי של חברה במרחב, נושא שלא אדון בו כאן. "מרחב" זה אינו "מרחב גיאוגרפי" אלא יצירת סדר רב-ממדי שהוא בוזמנית גם "טבעי" וגם "חברתי" ויחודי לכל חברה. כיוון שחברה אינה יכולה להתקיים ללא שינוי-עצמי בזמן וכיוון שחברה היא שינוי-עצמי בזמן, עדיף לדבר במונחים פילוסופיים על "החיברותי-היסטורי" [130].

ההיסטוריה איננה "קורית" לחברה אלא היא שינוי-עצמי של החברה.

בניסוח זה אנו שוללים את כל מגוון הגישות הקיימות: ההיסטוריה כפרי רצון האל, ההיסטוריה כמימוש "חוקי טבע" או "חוקי היסטוריה", ההיסטוריה כתהליך ללא נושא, ההיסטוריה כתהליך מקרי לחלוטין.

אין בכוונתי לדון, או לסתור, גישות אלה כאן[131].

אני מגדיר היסטוריה "נטו" כבריאה - והשמדה. כוונתי למשמעות האונטולוגית של מונחים אלה כי אני דן בבריאה והשמדה של **צורות**, של אופני קיום. "בריאה" איננה "ייצור" (כלומר בניית עותק נוסף של צורה קיימת) אלא היא "יצירת יש מאין" של צורה חדשה. עוד פחות מכך היא הופעה מקרית כתוצאה מצירוף מקרים חד-פעמי. ב"השמדה" כוונתי להשמדה אונטולוגית של צורות. כאשר כוכב או גאלקסיה מסיימים את חייהם ונעלמים בתור כוכב זה או גלקסיה זו אין זו השמדה במובן האונטולוגי. כי אופן הקיום כ"כוכב" או כ"גלקסיה" לא נעלם, וכוכבים וגלקסיות מאותו סוג יכולים להיווצר מחדש, ואף נוצרים מחדש. אך גם אלמלי היה זה כך אין **הצורה (eidos)** מושמדת, כי מדען או משקיף יכול, עקרונית, לדמיין אותה מחדש. במובן מסוים שום דבר אינו "אובד" כאשר סופרנובה מתפוצצת או כשהדינוזאורים נעלמים (למרות כל הפערים האמפיריים והקשיים שהדבר גורם לביולוגים), אך השמדת ה"פוליס" האתונאית, הדת הרומאית, או פירנצה כפי שהייתה מן המאה ה- 12 ועד למאה ה- 16, היא השמדתה של צורה ייחודית שהייתה מוטבעת בכל אחד מישויות היסטוריות אלה. יהיה זה חסר משמעות לומר כי הצורות הללו נשתמרו עקרונית במובן שמשפט פיתגורס "ישתמר" גם לאחר היעלמות כדור הארץ והמין האנושי. אופן קיום חיברותי-היסטורי אינו רק (או בעיקר) "מובן" או "ניתן להבנה" כי מבחינה עקרונית הצורה המוטבעת בו איננה ניתנת כלל לשחזור לאחר היעלמותו. לא רק גדולתה של אתונה או רומא נעלמו, אלא גם כל המשמעויות, הנטיות, הכוונות, שהדמיון החברתי בחברות אלה יצר ובכך

---

[130] ר' "מיסוד החברה בדמיון" הוצ' אונ' M.I.T. , 1987, ע' 167-220

[131] ר' "מיסוד החברה בדמיון", ע' 9-70

גרם לתאחיזתן הפנימית, אינו ניתן לשחזור אלא בקירוב, ובקושי רב, שנדון בו בהמשך.

השמדתה של צורה, יותר מאשר בריאתה, נותרת בלתי מובנת לחלוטין באונטולוגיה המסורתית. כשם שבריאת צורה איננה צירוף קומבינטורי של "רכיבים נצחיים" (למשל "זוגות של הפכים" בתיאוריות הסטרוקטורליסטיות) כך השמדתה של צורה בהיסטוריה איננה התפרקות של מרכיבים, של "אלמנטים" שחוברו יחד לצורה זו ויכולים גם להתחבר יחד לצורה אחרת. אין אלמנטים כאלה בתחום האנושי. האלמנטים של החיים החיברותיים-היסטוריים נבראים, בכל פעם, כרכיבים שהרלבנטיות שלהם, משמעותם, וקשריהם, יחודיים בתוך, ובאמצעות, החברה בה נבראו. כל צורה חיברותית-היסטורית היא יחודית לחלוטין, ויש לה יחוד לא רק כיחודו של מספר או צירוף מספרים (הסטרוקטוראליזם והפוסט-סטרוקטוראליזם מניחים כי הייחוד של חברה, או של יצירה כלשהי, הוא, בהכרח, בעל אותו אופי כמו הייחוד של מספר, למשל 556,632,413). למעשה, ההוכחה שצורה חיברותית-היסטורית היא בריאה היא בכך שאפשר להרוס אותה באופן בו אי אפשר להרוס שום צורה אחרת. למשל, מרכיביה של כל צורה פיזית (בין אם היא ממשית ובין אם היא מופשטת, כאב-טיפוס) ניתנים להפרדה זה מזה ולכן, עקרונית, ניתן להרכיבם יחד מחדש. העובדה שייתכן כי דבר זה בלתי אפשרי אפילו בפיזיקה, כפי שמחקרים אחדים בחקר היקום ובתורת הקוואנטים מרמזים, מלמדת כי ייתכן שהקטגוריות של ההיגיון המגדיר-ומכליל נתקלות בקשיים אפילו בתחום הפיזיקה.

יחודו של החיברותי-היסטורי איננו רק בכך שהוא קיים כשלעצמו. "משמעויות", "ייצוג", "נטיות", "כוונות", או "שאיפות", הן יצירות של כל יצור חי בתור שכזה, אך הן מקבלות תוכן שונה לגמרי בתחום החיברותי-היסטורי[132]. החיברותי-היסטורי הוא קודם כל היחוד הפנומנולוגי של הצורות אותן הוא מייצר ובאמצעותן הוא קיים : מימסדים שהם התגלמות של משמעויות פרי הדימוי החברתי, והתוצר הממשי שלהן, הנושא אותן ומשחזר אותן - האינדיבידום, כצורה חיברותית-היסטורית. יותר מכך, החיברותי-היסטורי הוא הצורה האונטולוגית המסוגלת לחקור את עצמה ובאמצעות חקירה עצמית זו לשנות את עצמה במודע. זו, כמובן, איננה תוצאה הכרחית ואין היא קורית בדרך כלל אלא רק כמקרה חריג, אולם רק

[132] ר' מאמרי "מצב הסובייקט כיום" ב"תזיס 11" , גיליון 24, 1989, ע' 43-5.

בתחום החיברותי-היסטורי אנו נתקלים בצורה (**eidos**) החוקרת את הכללים לפיהם היא קיימת ("פוליטיקה" במובן האמיתי) ובפרט - את תמונת העולם שלה, ואת תמונת עצמה (קרי ה"פילוסופיה") שירשה. אין כוונתי למשהו "מוטבע" {במובן של לורנץ} או "אפשרי עקרונית" אלא לחיברותי-היסטורי. דמוקרטיה ופילוסופיה אינן תוצאות של נטיות טבעיות או ספונטניות בחברה ובהיסטוריה. הן יצירות שחייבו ניתוק קיצוני מסדר ממוסד קודם. שתיהן הן אספקטים של חזון האוטונומיה. אך חזון זה (כולל חקר ה"יש" בכלל וחקר ה"יש" החוקר את ה"יש" החיברותי-היסטורי) הוא אספקט של חקר עצמי זה והופיע רק ברמה זו של ה"יש".

תכונה מהותית זו של החיברותי-היסטורי חושפת לבדיקתנו את הבעיה התהומית של הבנת החיברותי-היסטורי. ברור כי לא גישתנו היא היוצרת את הבעיה. הבעיה קיימת ונחשפת באינספור קשיים בהבנת החיברותי-היסטורי המוסתרים בקושי מאחורי כל מיני "תיאוריות" על החברה וההיסטוריה כמו המאטריאליזם ההיסטורי, הפונקציונליזם, הסטרוקטוראליזם, וכו'. הבעיה קיימת וזועקת להכרה בה מתוך כל אותן מיטות עינויים בה משכיבות תיאוריות אלה את ה"חומר" החיברותי-היסטורי שלהן. גישתנו רק מאפשרת לנו לרכוש מראש מושג ברור על האופי החידתי ללא קץ של הבעיה.

כל חברה מייצרת, בתוך מה שצריך לכנותו "האטימות הקוגניטיבית" שלה, או מוטב - אטימות המשמעויות שלה - עולם משלה, שהוא גם "טבעי" ("על-טבעי") וגם "אנושי". המזרקות שלנו מאוכלסות על ידי נימפות, הכוכבים שלנו הם ארמונות האלים שלנו, רק אישה שהיא בתולה וצעירה יכולה להינשא בכבוד, וכך הלאה. לחברות אחרות בעולם (ולקבוצות אחרות של בני-אדם) שמור מקום מוגבל ומוגדר (ובדרך כלל גם עלוב מאוד) ותפקיד מוגבל. הידע שלנו אודותם הוא מועט, ובדרך כלל תועלתני (הם סוחרים במלח, הם משתמשים בחצים מורעלים) ובעל אופי דתי-מיתולוגי (הם כופרים, מקוללים על ידי האל, וכו'). ככל הידוע לנו רק שתי חברות - ביוון העתיקה ובאירופה המערבית - פיתחו ענין אמתי בחברות אחרות, וניסו להבין את האחר כמשהו שונה מעצמן ולרכוש ידע, והבנה, של אופן קיומן.

זו המסורת בה אנו שרויים.

הניסיון "להבין", ככל האפשר, חברות שונות מהחברה שלנו, ב"הווה" או ב"עבר", מעלה מיד שתי שאלות: מדוע ? ואיך ? הבה נתעלם מתשובות שטחיות לשאלה הראשונה. ברור שייתכן כי ברצוננו לאסוף מידע כלשהו על אחרים (במובן מסוים כל החברות רוצות בכך) כדי, למשל, לנצל, לכבוש, לשלוט,

או להטיף להן (״השימוש בגיאוגרפיה הוא לצורכי מלחמה״ הוא שמו של ספר צרפתי שהופיע לאחרונה). אולם אני מחפש תשובה הגיונית, ניתנת להצדקה, שאפשר לדון בה. את זה אפשר למצוא רק בהשלכות של פרויקט האוטונומיה שלנו. בנסותנו להכיר ולהבין אחרים ללא כוונה לעשות ״שימוש מעשי״ בידע זה אנו משתחררים מ״אטימות המשמעויות״ של מוסדותינו. אנו חדלים לחלק את האנושות ל״אנחנו״ ו״הם״, אנו כיחידים שהינם באמת בני אדם, מול האחרים שהם פראים, ברברים, כופרים, וכו׳. אנו חדלים לראות את מיסוד החברה שלנו כיחידי הטוב, הגיוני, ואנושי באמת, ואת מוסדותיהם של האחרים כמוזרויות, סטיות, ״שטויות פרימיטיביות״ (אנגלס) או כעונש מאלוהים בגלל טבעם השטני. אנו גם חדלים לראות את תמונת העולם שלנו כתמונה המשמעותית היחידה. בלי לנטוש בהכרח את מוסדותינו - שהרי הם אלה שאפשרו לנו להבין את האחרים - נוכל לנקוט עמדה ביקורתית כלפיהם: נוכל לגלות, כפי שהיוונים במאה השישית והחמשית לפנה״ס גילו, שממסדים חברתיים ותמונת עולם הם ״**nomos**״[133] ולא ״**phusis**״[134], כלומר נוצרו בידי בני אדם ולא בידי הטבע או אל. זה מעלה מיד את האפשרות של בדיקת ממסדינו ושל פעילות בכיוון זה. אם מדובר במשהו שהוא ״**nomos**״ ולא ״**phusis**״ הרי שניתן לשנותו על ידי פעילות אנושית וחשיבה אנושית.

זה מוביל מיד לשאלות חדשות: האם עלינו לשנות את מוסדותינו? מדוע ? עד לאיזה גבול ? ואיך? זו הסיבה לכך שהתעניינות כנה במוסדותיהם של עמים אחרים מופיעה רק בשתי תצורות חיברותיות-היסטוריות - ביוון העתיקה ובאירופה המערבית (הכוללת כמובן - תרבותית - גם את ארצות הברית) שבהן פוליטיקה אמיתית (שפירושה העמדת ממסדי החברה הקיימים בסימן שאלה, ושינוי ממסדים אלה באמצעות פעילות קולקטיבית מכוונת) ופילוסופיה אמיתית (שפירושה העמדת תמונת העולם הממוסדת והמשמעויות הממוסדות בסימן שאלה ושינוי שתיהן על ידי חשיבה המעמידה את עצמה בסימן שאלה) נוצרו בשתי חברות אלה. אינני מתכוון להתפתחות ״סיבתית״ או ״כרונולוגית״. גיאוגרפיה, היסטוריוגרפיה, ואנתרופולוגיה (להבדיל מתולדות חייהם של מלכים וקדושים, או מתיאורי מסעות מופלאים או מיתולוגיים) נולדו למעשה כחלק מפילוסופיה במובן הרחב ביותר והאמיתי שלה - כאחד הממדים של תנועות לשחרור ולדמוקרטיה שקמו בערי יוון העתיקה - והופיעו

---

[133] **nomos - ביוונית : חוק.**

[134] **physis - ביוונית : טבע.**

מחדש, מאוחר יותר, לאחר תקופת נסיגה ארוכה, בערי אירופה המערבית, בשיא "ימי הביניים".

ברור כי מרגע היוולדו ניזון העניין בחברות אחרות מהצמא לידע בתור שכזה. צמא זה הוא אחד מגילויי החופש, או האוטונומיה, שלנו: אנו בודקים ללא הרף מחדש את תמונת העולם המסורתית ("מדעית" וגם "פילוסופית") ומתדפקים בהתמדה על חומות האטימות שלנו. זו משמעותה של האמת כפי שנוצרה בעולם היווני-מערב אירופי. ברור כי בכל חברה חייבת להיות "אמת" כלשהי (עדיף לקרוא לה "תאימות") כלומר: התאמה קאנונית בין משפטים ו"ייצוגים" לבין העולם הממוסד והסגור של משמעויות שהחברה הנדונה החליטה אחת ולתמיד כי הוא מצב הדברים ה"אמתי" והקריטריונים הממוסדים הבודקים התאמה זו כל פעם מחדש. בעולם היווני-אירופי נוצרת האמת כפעילות מתמדת לביטול אטימות המשמעות (היא מתמדת כי האטימות לעולם איננה נעלמת לגמרי).

במקרה המיוחד של הבנת החיברותי-היסטורי יש לסקרנותנו מניע חזק נוסף: להבין את אפשרויותיו המהותיות של האדם. אנו בודקים את יצירותיהם החברתיות-היסטוריות, את המעשים - המפלצתיים או הנעלים - של אחרים ושלנו, ומרחיבים בכך את מיגוון האפשרויות העומדות בפנינו. אם סוקרטס היה קיים משמע שהאדם יכול להגיע לרמה כזאת. אם היטלר היה קיים אף זה משהו שהאדם מסוגל להיות, וכך גם התצורות החברתיות-היסטוריות שאפשרו את הופעתם.

איך נוכל להבין חברות אחרות ותקופות היסטוריות אחרות ? הידע שלנו מותנה במידה רבה, אולי לחלוטין, במהותנו כיצורים חברתיים שעוצבו וחונכו בחברה זה אנו שייכים. זה מרחיק לכת הרבה מעבר ל"דעות קדומות" והרבה מעבר לאפיסטמולוגיה ותורת הידע. לבעיה זו יש צד אונטולוגי. אנחנו הננו מה שהננו כי אנו שייכים לעולם שאיננו נייטרלי או מתפתח באופן חפשי (עם "אינוש" או "חיברות" סתמי) אלא בעולם שנוצר והתמסד על ידי החברה שלנו. קנט והוסרל לא כתבו בשפה טרנסצנדנטית. הם כתבו בגרמנית. אך השפה הגרמנית - ככל שפה אחרת - כוללת, ומנחילה, תפיסת עולם שלמה.

לכן ההנחה הראשונה שעלינו לעשות היא להעמיד בסימן שאלה את הממסדים שעשו אותנו מה שהננו וגם את אופן החשיבה שהם הקנו לנו. זה בעל ערך שלילי בלבד. אך כך לא נייחס לאחרים מניעים, רגשות, וערכים, שיש להם ערך ומשמעות עבורנו, ואפילו לא את ה"היגיון" שלנו (ובדרך אגב, מי קבע שההיגיון

שלנו הוא בלעדי ?) המשימה הראשונה שיש לבצע בכיוון זה היא בדיקת מה שאנו מכנים "ההיגיון" שלנו. זו תהיה משימה הגיונית ראשונה. כידוע לנו, משימה זו נותרת למעשה בלתי גמורה, ומבחינה עקרונית אי אפשר בכלל לסיים אותה (להוציא תחומים טריוויאלים שאינם כוללים את האינסופי והרפלקסיבי, ולכן גם לא את החשיבה החוקרת את עצמה). אנו מכירים מראש שחברה אחרת חיה למעשה בעולם אחר - עולם משלה (זה היה ידוע כבר להרודוטוס[135] כפי שמתברר מהערותיו על קמביזס והמצרים, ועל דריווש ומנהגי הקבורה היוונים וההודים). כיצד נוכל לחדור לעולם זה, או להתקרב אליו ?

אני מציע את מסקנותיי, כפי שעשיתי בדפים הקודמים, ללא "הוכחות" (כלומר ללא ההנמקות הדרושות וללא עדות אמפירית מסייעת[136]).

יש מספר קטן של תכונות, שבמידה ואינן טריוויאליות הן תמיד בעייתיות, שהן אוניברסליות [קיימות בכל החברות והזמנים. העורך]. אפשר לחלקן לשתי מחלקות. הראשונה היא הממד המגדיר-מכליל[137] במיסוד כל חברה. כיוון שאנו מה שהננו, ואנו יודעים מה שאנו יודעים, נוכל להסיקן כמעט מראש. למשל, אם חברה זקוקה לשפה, עליה לדעת לבנות משפטים, ולחלק אותם לנכונים ולבלתי-נכונים. היא זקוקה גם לידע מסוים באריתמטיקה וגיאומטריה וגם להגדרות שימושיות לתיאור וסיווג אותו חלק של העולם הפיזי בו היא חיה ("הרובד הטבעי הראשון") כולל בני-אדם וישויות "ביולוגיות". קרה המקרה ואנו שותפים עם כל שאר בני-חווה לאותו מבנה ביולוגי, ולאותו "עולם פיזי" ויודעים משהו על תכונותיהם. חברה שרוצה לשרוד, "לתפקד כהלכה", כלומר לקיים ולשחזר את עצמה, חייבת (עד נקודה מסוימת) לבנות את עולמה בהתאמה כלשהי ל"רובד הטבעי הראשון" בהתאם לדרישות מסוימות של ההיגיון המגדיר-ומכליל. יהיה זה קל, ומייגע, להביא דוגמאות ללא ספור לאילוצים שדרישות אלה מטילות על יצירת ממסדים חברתיים.

אך זה לא יקדם אותנו בהרבה. העניין מתמצה בכך שבתנאים הפיזיים של כדור הארץ, ושל התכונות הביולוגיות של בני-חווה, כל חברה השואפת לקיים ולשחזר את עצמה (כלומר להישאר ניתנת לצפייה) חייבת לאפשר את שחזורה החומרי והמיני. לשם כך עליה ליצור אי אלה מרכיבים של ההיגיון המגדיר-ומכליל ושל ידע שהוא "שימושי" בעולם הזה.

---

135 הרודוטוס, היסטוריון יווני מהמאה ה- 5 לפנ"ה.ס. [ע. אור]

136 שאפשר למצאם בספרי "מיסוד החברה בדמיון" ו"פרשות דרכים במבוך"

137 היגיון זה תקף לגבי ישויות שאפשר להגדיר באופן חד-ערכי, ולהכלילן כקבוצה מבלי שהדבר יוביל לסתירות.

אך זה נכון גם לגבי קבוצה של קופים ואינו תורם דבר להבנת מספר עצום של חברות שונות זו מזו, עם מוסדותיהן, ותמונות העולם שלהן.
הידע שלנו אודות אילוצים חברתיים אלה, והאופי המיוחד שלהם (סביבה גיאוגרפית, טכניקות שעברו בירושה או נרכשו מאחרים, ו"ידע" מגדיר-ומכליל) מצביע בכל מקרה ייחודי על כמה חלקים במבנה שתרמו או הפריעו לחברה הנתונה לבנות את מוסדותיה. אך התכנית, הצורה, הביצוע, והמטרה של המבנה הם עניין אחר לגמרי והוא בדיוק הדבר שאנו מעונינים בו. התכונות הדומות של האבן אינן מסבירות לנו את ההבדל בין הפירמידה של חיאופס, לבין הפרתינון, או לבין הקתדרלה של אמיין, והתכונות הדומות (באופן בעייתי) של מבנה של פסוק אינן מלמדות אותנו דבר על השוני בין "תפוח הוא פרי שגדל על עץ" לבין ***"החיים הם סיפור מסופר על ידי שוטה"*** [138].
בניית עולמה של כל חברה, היא למעשה, בריאת עולם של משמעויות, של סמלים חברתיים פרי הדמיון, המכניסים סדר לתוך עולם קדם-חברתי, "נתון ביולוגי", ומייסדים עולם חברתי, יחודי לאותה חברה, (עם שימושים, כללים, מטרות, וכו') וגם דרכים ליצור אנשים חברתיים, אינדיבידומים, ומניעים, ערכים, והיררכיות של חיים חברתיים. כל חברה נשענת על "הרובד הטבעי הראשון" כדי להקים עליו מבנה מורכב ביותר, (אך קוהרנטי בצורה מפליאה) המשמש בסיס לסמלים המעניקים לכל דבר משמעות (חשבו שוב על השפה).
זוהי תכונה אוניברסלית ולכן טרנסהיסטורית [קיימת בהיסטוריות של כל החברות השונות. העורך] שעד נקודה מסוימת נוכל להבהירה ולציין את השלכותיה. כל חברה גורמת ל"חיברות" ("אינוש") הנפש הפראית, הגולמית, האנטי-פונקציונלית, של הילוד החדש, וכופה עליה מבנה מורכב של אילוצים והגבלות. הנפש נאלצת לוותר על אגוצנטריות מוחלטת ועל דמיון חסר גבולות, להכיר ב"מציאות" ובקיומם של אחרים. לכפוף את מאווייה לכללי התנהגות, ולהשלים עם סובלימציה של סיפוק, ואפילו עם מוות, לשם מטרות "חברתיות". החברה מצליחה במידה שלא תאומן (אך לא לחלוטין) להסיט, לכוון, ולתעל, את הדחפים והמניעים האגואיסטיים, הבלתי-חברתיים (וכמובן "בלתי הגיוניים") לפעילויות חברתיות קוהרנטיות, לחשיבה "הגיונית" פחות או יותר, וכו'. ב"תמורה לכך" כביכול, מציבה הנפש דרישה מהותית למיסוד החברתי: המיסוד החברתי חייב לספק לנפש משמעויות. מנקודת ראותה של הנפש התהליך בו היא נוטשת (לעולם לא בשלמות) את נטיותיה המקוריות ודוחה דרכי

[138] ציטטה מהמחזה "המלט" של שקספיר.

התנהגות, ומניעים, חברתיים, היא הסובלימאציה. מנקודת ראותה של החברה מדובר ביצורו (חינוכו ואילופו), של האינדיבידום. כך נבראת צורה חדשה **:** האינדיבידום החברתי (אתה, אני, האחרים). **("eidos")**

האינדיבידום הוא למעשה הישות הנושאת באופן ממשי את ממסדי החברה שלה, ועקרונית הוא נאלץ מעצם מבנהו לקיים אותם ולברוא אותם מחדש.
העובדה שאילוץ זה נשבר, פחות או יותר, כשמופיעות חברות הנושאות את נבט האוטונומיה ואת סוג האינדיבידום התואם לה, מעלה שאלה נוספת. זה מחזיר אותנו למשימה הבסיסית של "הבנת" חברה אחרת, לצורך לחדור, להפוך לנגיש, ולבנות מחדש, את עולם המשמעויות החברתיות שנוצרו בדמיון אחר.
כיוון שהישות הממשית הנושאת על גבה משמעויות אלה הוא האינדיבידום יש הצדקה למידה מסוימת של "מתודולוגיה אינדיבידואליסטית" למרות שהיא בלתי מספקת. אין להעניק תוכן "אינטלקטואליסטי" או "נואמאטי"[139] למונח "משמעויות של הדמיון החברתי". משמעויות אלה בונות (מארגנות, נותנות ביטוי, מעניקות משמעות) את עולמה של החברה המסוימת (ונסמכות בכל פעם על ההיגיון המגדיר-מכליל הפנימי של "הרובד הטבעי הראשון") אך באותה נשימה, וללא הפרדה, הן עושות גם יותר מכך. אם נשתמש כמטאפורה בהבחנות נכונות שנעשו על ידי פסיכולוגיה בסיסית, הן קובעות גם את הייצוגים, הנטיות, והכוונות, השולטות בחברה הקיימת. למעשה אפשר להראות כמעט מלכתחילה שהבחנות אלה תואמות בהכרח את אופן הקיום הבסיסי של כל ישות שהיא "לכשעצמה" - ובדרכן המיוחדת גם החברה וגם האינדיבידום החברתי הם "לכשעצמם"[140]. לא זו בלבד שהבניה ה"נואמטית" (ה"ייצוגית") של העולם הטבעי והחברתי היא יצירה, שונה בכל פעם, של כל חברה בנפרד, אלא שכל חברה בנפרד גם קובעת את כוונותיה החשובות והדומיננטיות ('לחיות בשלווה עם מוסיקה וריקוד', 'לעבוד את האל ולנהוג בקדושה', לממש את "היפה והטוב", 'לכבוש את העולם', להרחיב את "כוחות הייצור", 'לבנות את הסוציאליזם', וכו'). יתר על כן, וזו נקודה שמתעלמים ממנה בדרך כלל, היא יוצרת "נטיות" דומיננטיות וטיפוסיות. אפילו איפיון בסיסי של "נטיות" אלה הוא קשה ביותר ויכול לגרור אותנו לקרקע חלקלקה ביותר או לביצות של קירובים פסבדו-ספרותיים.
דוגמה אחת תבהיר למה אני מתכוון.

---

[139] מונח של הפילוסוף הוסרל לציון הענקת המשמעות לחוויות החושים.
[140] הפילוסוף עמנואל קאנט ברא את ההבחנה בין קיום "לעצמו" לבין קיום "לכשעצמו" הראשון הוא קיום שאינו מודע לקיומו. השני הוא קיום המודע לכך שהוא קיים.

אחרי שאטיין גילסון מתאר את הפילוסופיה של תומס אקווינאס, ואת מאמציו האדירים להכניס את אריסטו לתוך הפילוסופיה הנוצרית הוא מעיר **"אך עבור תומס האמונה נותרת ראשונית".** משפט כזה הוא חסר משמעות עבור אריסטו ועבור כל יווני מהעת העתיקה. המלים **pistis** ביוונית קלאסית, או **fides** בלטינית קלאסית, שמשמעותן "אמונה", יש להן קשר של צליל בלבד למשמעות שאותן מלים קיבלו לאחר הופעת הנצרות (לא נתעכב כאן על תקדימים כאלה ביהדות). "אמונה", כמגוון חוויות המרוכזות בצורה מכרעת סביב "נטייה" ["אפקט" במינוח הפרוידיאני. העורך] היא יצירה היסטורית של המיסוד הדתי הנוצרי (ומשך 1500 - של החברה האירופית עצמה). ביכולתנו לעקוב אחר יסודה החל מפאולוס ואבות הכנסייה היוונים ועד לאוגוסטין. ביכלתנו להצביע על נקודות ייחודיות בטקסטים תיאולוגיים ומיסטיים, בשירי תפילה, בארכיטקטורה של הכנסיות, בתמונות. ביכולתנו להכריח אנשים להאזין משך שעות ל"מתיאוס פאסיון"[141]. ביכולתנו לתאר התנהגות צלבנית, התנהגות חסודה, או נדיבה. אך אין ביכולתנו להראות, או להדגים, אמונה (ואף לא להגדירה או להציגה) ובלי זה, כל תיאור, ובוודאי כל הבנה, של חברה נוצרית, נותרת לקויה ללא תקנה.לאחר "התיאור החיצוני" של חברה (ואופן ארגונה ההגיוני והתפקודי), עלינו לנסות להבין את צורתה הייחודית,את ה**"eidos"** שלה. זה מחייב אותנו לחדור ולהבין את ה ***"מאגמה"*** [142] של המשמעויות החברתיות הייחודיות שלה. מרכיבים אחדים של מאגמה זו, וצורות ממוסדות אחדות, עשויות להיות אוניברסליות ודבר זה יכול לסייע לעבודתנו, אך גם ליצור אשליה אודותיה. הדבר החשוב הוא יחודה של המאגמה[143] . מבין שלושת ה"צירים"[144] המאפיינים מאגמה זו הכי קל לתאר את זה המאפיין את "כוונותיה" של החברה הנדונה, כי את אלה ניתן להסיק מיד מפעולותיה. גם במקרה זה מצב הדברים רחוק מלהיות פשוט. קל, יחסית, "להבין כוונות" (את ה"דחף", ה"מניע") של החברה הקפיטליסטית, (או של הרכיב הקפיטליסטי בחברות מערביות כיום). הבה נניח שניתן לתאר אותן כהלכה בביטוי "התרחבות ללא גבול של שליטה רציונלית" (לא נדון כאן באינספור הבעיות הכרוכות בביטוי זה ובעובדות הממשיות שהוא מתייחס אליהן) הקלות היחסית של גישה לנושא זה נובעת לא רק מקרבתנו או השתתפותנו בחברה זו. מטרות השיטה הקפיטליסטית,

---

[141] יצירה מוסיקלית של י.ס. באך המתארת את דתיותו של מתי "בברית החדשה".

[142] ראה מאמר "המאגמות" בכרך זה.

[143] ראה "מיסוד החברה בדמיון" ע' 340, וגם "היגיון המאגמות ובעיות האוטונומיה" ב"פרשות דרכים במבוך 2" הוצ. סויל, פאריס, 1986, ע' 385.

[144] ב"שלושת הצירים" - הכוונה היא לגורמים הפסיכולוגים : 1. יצוג 2. נטיה 3. כוונה

והאמצעים בהם היא משתמשת, (ובאופן כללי יותר - העולם שהיא יוצרת) עושים אותה נגישה לשיקולי היגיון מגדיר-מכליל (או "היגיון תכליתי" [145]).

כיצד חי יחיד בחברה זו את ההתרחבות האוניברסלית של פסבדו-היגיון, ומדוע,לכל הרוחות, צריכה חברה לשאוף לכך, זה חלק אחר בסיפור שלנו.

אך המצב שונה לגמרי ברוב המקרים האחרים. הבה נתבונן למשל בחברה האצטקית, או קרוב הרבה יותר אלינו, בחברות הנוצריות "באמת" (באירופה, מן המאה ה- 5 ועד המאה ה- 12). כאן ה"כוונות" כה שזורות ב"משמעויות" (במובן המצומצם) או, מאידך, ה"ייצוג" כה שזור ב"נטיות" (ר' מה שנאמר לעיל אודות אמונה) עד שהבנת החברה מסתכנת תכופות בכך שתישאר חיצונית, ומילולית בלבד. חלק משיקולי מכס ובר[146] אודות "דתות עולמיות" מדגים,

לדעתי, סיכון זה. אם ניעזר בדוגמה מעולם המוסיקה נוכל לתאר זאת כך:

במוסיקה יש לנו תמיד - קצב, מנגינה, והרמוניה. יש כמובן מנגינות מונופוניות אך גם במקרה זה ההרמוניה מוטבעת במנגינה כי לכל מנגינה יש אופן קיום המעניק לה ערך הרמוני פוטנציאלי. אפילו קצב "נטו", כתיפוף מונוטוני בתופי טם-טם מכיל "מנגינה" כמקרה גבולי (כאן המנגינה היא פשוט א', א', א'. . .).

המצב דומה לזה הנובע משליטה "מלאה" בלשון זרה[147] (ודוגמה זו איננה מקרית כי לשון נושאת - ומנחילה - למעשה, את מלוא חייה של חברה וגם חלק ניכר מה"היסטוריה" שלה). השגת שליטה כזאת היא אפשרית אך קשה ביותר ואיננה נגישה בקלות לכולם. אין כוונתי לכך שכל בן-חווה חייב להכיר ולהבין כל שפה זרה, ובוודאי לא לכך שכל בן-חווה חייב לשלוט בכל ענפי המתמטיקה כיום, אלא רק לכך ששליטה "מלאה" זו אינה ניתנת לתרגום לשפתו המקורית של התלמיד. כפי שקורה במקרה של הלשון, "תרגום" (כלומר - העברת משמעויות) חייב לאפשר לבנות את כל הקונוטציות הרלבנטיות של התרבות השנייה - בתוך הראשונה. זו משימה בלתי-אפשרית שניתן רק לשאוף אליה, אך לא להשיגה. מכאן לא נובע שלכל האמירות על חברה זרה - או על החברה שלנו - יש אותו ערך ואפשר לומר כל מה שעולה על הדעת. מידת הצלחת הניסיון

להבין, ולבנות מחדש, תרבות זרה, ניתנת לבדיקה באמצעות הקריטריון הבא :

באיזו מידה מאפשרים ניסיונות אלה להציג את התרבות הזרה כסבירה, כולל מספר מרבי של צורותיה וממדיה ולהראות בצורה מתקבלת על הדעת שיש בה מאגמה של משמעויות חברתיות - שונות משלנו - האחראיות לצורת ארגונה

[145] שיקול היגיוני להשגת מטרה המתעלם מהשאלה אם המטרה עצמה הגיונית.
[146] אחד מגדולי הסוציולוגים בסוף המאה ה- 19, הראשון שניתח את הביורוקרטיה.

הייחודית של חברה זו, הגורמת לתאחיזתה הפנימית, ועומדת מאחורי הפעילויות "הנצפות" ומאחורי יצירותיהם של הפרטים השייכים לתרבות זו ; אין לערבב קריטריון זה עם רעיונו של מקס וובר בדבר "טיפוסים אידאליים"[148] ו"השוואתם" להתנהגות "ממשית". לא רק ש"ההיגיון המעשי"[149] (או הממד ה"מכשורי" או "פונקציונלי" שלו) הוא המרכיב הפחות חשוב בהתנהגות מבחינתנו, ובעל אופי מכשורי בלבד, אלא שהוא, בכל מקרה ובכל פעם, יציר החברה הנדונה וספוג כולו במשמעויות הדמיוניות שלה.

האוניברסליות של אמירות "רציונליות" מיכשוריות על צורות חברתיות-היסטוריות שונות היא נקודת האפס (בעיקר במובן הטריוויאלי) וגם שאלה (במקרים החשובים יותר). אך יש הרבה יותר מכך. כל "בניה מחדש" של התנהגות אישית המתחילה מתצפיות על מציאות חברתית חייבת לקחת בחשבון אילוצים בסיסיים כמו התאמה הדדית, מניעת סתירות, ומניעת חריגה מהכלל. "טיפוסים אידיאליים" אינם חלקי לבוש התלויים על קולבים, כי חייב להיות בינם קשר הדדי, והם -בהכרח - מתייחסים זה לזה, וכולם ביחד - למיסוד של החברה ולמשמעויות החברתיות הדמיוניות שלה.

"פאטר פאמיליאס"[150] רומאי מתייחס לזוגתו כפי שהוא משוכנע שעליו לנהוג ולא מפני שתאורטיקנים "בנו" יחס זה, כך גם יחס הפלביים לפאטריצים[151] ויחס כולם לחוקי ה"אורבס"[152], לדת הרומאית, וכך הלאה. כל אלה חייבים להתאים זה לזה לא רק כדי ליצור חברה הפועלת כהלכה אלא כדי ליצור עולם קוהרנטי של משמעויות (זרות לנו), וכאן בדיוק קבור הכלב.

כדי להצליח בשחזור חברה כזאת עלינו להצליח לחדור, במידה לא טריוויאלית, לתוך עולם הדמיון הרומאי בשלוש מאות השנים הראשונות של הרפובליקה הרומית, לבנותו מחדש בצורה משביעה רצון, פחות או יותר, (באמצעות סוגים שונים של רב-צדדיות),

במושגים שלנו. התנאי הבסיסי למבצע כזה הוא כמובן התנאי הפילוסופי:

להבין ששום דבר במושגים שלנו איננו בהכרח בעל תוקף אוניברסלי (אפילו, למשל, ואולי במיוחד, "התנהגות סבירה מבחינה כלכלית"). כפי שנרמז קודם,

---

147 קאסטוריאדיס עצמו, ששפת אימו הייתה יוונית, שלט שליטה מלאה בצרפתית.

148 מקס וובר העלה את הרעיון שכל חברה מייצרת סדרת "טיפוסים אידיאליים" האופיינית לה ששאר היחידים בחברה שואפים להידמות אליהם.

149 היגיון הבודק מה מקרב ומה מרחיק מטרה מסוימת, אך לא את המטרה עצמה.

150 "אבי המשפחה" בלאטינית.

151 ברומא העתיקה: "פלביים" -המעמד התחתון, "פאטריצים" - המעמד העליון.

152 "אורבס" - עיר. מכאן הביטוי "אורבאני".

החלק הקל בשחזור זה הוא מרכיב הציר[153] ה״רצוני״ - הדחף או המניע של חברה - אותו ניתן להסיק מפעילויותיה ומסולם הערכים שלה. הקשיים בשחזור ציר ה״ייצוג״ גדולים יותר, אך במידה והצלחנו לפרוץ מעולמנו, ובמיוחד מאטימותו, מרשה לנו הדמיון שלנו לדמיין תפיסות עולם אחרות, ״אקזוטיות״, ולהשוותן עם תופעות חברתיות-היסטוריות ניצפות אחרות. המשימה הקשה ביותר - ומבחינה עקרונית בלתי ניתנת להשגה - היא שיחזור ציר ה״נטיות״. איש לא יוכל אי פעם לומר כיצד חוו היוונים את דתם, או מה הייתה משמעות החניכה בטקסי המסתורין באלפסיס לחניך חדש. כאן נסגר המעגל. אחדותה הבסיסית של החברה המוגדרת על ידי שלושת הצירים הללו ואי-יכולתנו לחוות מחדש את ה״אווירה״ שלה אינם עושים את הבנת החברתי-היסטורי לבלתי אפשרי, אך הם מותירים בו - בהכרח - שטחים מתים.

טינוס, אוגוסט 1987 - פריס, דצמבר 1987.

[153] המחבר משתשמש במטאפורה מתימטית : כשם שמקומה של נקודה במרחב מאופיין על ידי מרחקיה משלושה צירים (אורך, רוחב, גובה) כך מאופיינת חברה כלשהי על ידי שלוש תכונות : 1. רצון (מה היא רוצה?) 2. יצוג (כיצד מיוצגת המציאות בתודעתה). 3. נטייה (מה יחסה הרגשי לדברים) [ע. אור]

טבען וערכו של השוויון

אין שני אנשים שווים זה לזה בתכונות גופניות או נפשיות ולמרות זאת שואפים רבים ליצור חברה שתתייחס לכל האנשים כאל שווים.
אין שתי חברות השוות זו לזו באמונותיהן,חוקיהן, ומכלול ערכיהן, ולמרות זאת דורשים רבים להתייחס כשווה לא רק לכל אדם אלא גם לכל חברה.
מה אפשר לומר על השאיפה ליחס שוויוני לכל אדם ולכל חברה?
המאמר הבא עונה על כך בשני תחומים: פוליטי, ופילוסופי.
אי אפשר לבסס באופן אובייקטיבי שום שאיפה כי ניסיון לתת ביסוס נאלץ להניח הנחות שרירותיות, אך אפשר להבהיר רקע לצמיחת שאיפה, כי לא בכל חברה ולא בכל משטר צומחת שאיפה לשוויון. במצרים שהייתה משך 3000 שנים המעצמה האדירה בעולם ויצרה מבנים שעד היום העולם מתפעל מהם, לא נוצרה שאיפה לשוויון, לחופש, לפילוסופיה. גם לא בפרס האדירה, ואפילו לא בספרטה המלוכנית. אך באתונה הדמוקרטית נוצרה פילוסופיה. המצרים והפרסים הקדמונים ראו את המדינה כתוצר האל (שאין להתווכח עליה) אך אזרחי אתונה ראו את עצמם כיוצרי מדינתם. זה נבע משוני בתפיסת ה"יש" בשתי החברות. "חקר היש" קרוי בפילוסופיה בשם "אונטולוגיה" (ביוונית "און"= "יש","לוגיה"= "חקר"). השקפת המצרים אודות מהות ה"יש" לא הייתה מודעת לעצמה אלא האמינה ששליט יחיד, הנחשב לאל, מחליט הכל בקשר לחברה. המשטר נתפס כדבר שאין לערער עליו, והחברה ומוסדותיה כיצירת האל. תפיסה זו בלמה שאיפה לשוויון וחופש , כי מי מוכן לחלוק על סידור שקבע אל ? מי רוצה חופש משליטת האל ?
היא גם מנעה צמיחת פילוסופיה שעיקרה הטלת ספק בקיים.
איזה מאמין מוכן להטיל ספק בקיום שנברא על ידי האל ?
מי שאינו מטיל ספק בקיים - או באל - לא ידרוש שינוי הקיים, לא ידרוש שוויון וחופש, ולא יצור פילוסופיה.
חברה מורכבת מיחידים. האם ה"יחיד" הוא תוצר ה"טבע" וקיים גם ללא חברה או שמא ה"יחיד" נוצר על ידי החברה? כל חברה זקוקה ליחידים התומכים במוסדותיה וכל הומינואיד הופך ל"יחיד" רק בתוך חברה.
קאסטוריאדיס דן בשוויון, בחופש, בפילוסופיה, ובאדם החברתי, מבהיר את מהותם, את הרקע להיווצרותם, ואת הבעיות הכרוכות בכל אלה.
אין במאמר הצדקות אך יש בו הבהרות.

ע. אור

טבעו וערכו של השוויון [154]

בהזמנה ששלח לקראת המפגש זה, כתב ז'אן סטארובינסקי [155] דברים נכונים:
"שאלת השוויון מתייחסת למצג, שאנו מציגים לעצמנו בקשר לטבע האדם; היא קשורה אם כן להתלבטות פילוסופית ודתית. אך היא מתייחסת גם לדגם, אשר אנו מדמים לעצמנו, של החברה הצודקת: וכך, יש לה גם ממד חברתי-מדיני."
הקושי שבשאלה שלפנינו - שאלת טבעו וערכו של השוויון - אחד האינדיקטורים לו הוא קיום שני ממדים - הפילוסופי והפוליטי, שיש להם אי-תלות יחסית אך גם תלות במשמעות של מחויבות הדדית.

פילוסופיה ופוליטיקה נולדו יחדיו, באותה עת, באותה ארץ, נישאו על אותה תנועה זהה - התנועה לאוטונומיה[156] אינדיבידואלית וקולקטיבית. פילוסופיה איננה רק שיטות, ספרים, סברות סכולאסטיות אלא קודם-כל וראשית-כל הטלת ספק בתמונת העולם הממוסדת, באלילי השבט - כחלק מחקירה חסרת עכבות. פוליטיקה איננה רק בחירת השלטון-המקומי, ואף לא בחירת נשיא. הפוליטיקה, במובן האמיתי של המונח היא הטלת ספק בממסד הקיים של החברה - הפעילות אשר מנסה באופן מודע להיות מכוונת אל המוסד החברתי בתור שכזה.
שתיהן נולדו יחדיו - כאמור - ביוון[157] וקמו-לתחייה באירופה המערבית, בסוף ימי-הביניים. שני צירופי-נסיבות אלה הם, למען האמת, הרבה יותר מאשר צירופי-נסיבות. מדובר לא רק בלידה משותפת אלא במהות משותפת. אך מהות-משותפת אין משמעותה זהות, ועוד פחות מכך - תלות הדדית.
האונטולוגיה שירשנו[158] - הגרעין המרכזי של הפילוסופיה - היא נכה. נכות זו גררה תוצאות כבדות-משקל לגבי מה שמכנים 'פילוסופיה פוליטית' {"תורת המדינה", "רעיון מדיני", "מחשבה מדינית"} - אשר באמת לא הייתה אלא פילוסופיה *על-אודות* הפוליטיקה, והייתה *חיצונית* לה.

---

[154] הרצאה בכנס הבינלאומי ה- 28 על "התביעה לשוויון", באוניברסיטת ג'נבה. 21.9.1981.
[155] בעת ההרצאה, ניצל המחבר את ההזדמנות לאחל החלמה מהירה לז'אן סטארובינסקי. הוא הוסיף דברי-תודה לסטארובינסקי וגם לשני אנשים נוספים: Bernard Ducret, Busino.
[156] אצל קסטוריאדיס, אוטונומיה (ביוונית, "אוטו" - עצמי ו"נומוס" - חוק): היא חברה המודעת לכך שהיא עצמה יוצרת את חוקיה, ערכיה ומוסדותיה (המשטר, המשפחה, החינוך, הלשון, המוסר,) ובכוחה לשנותם. היפוכה היא חברה הטרונומית (ביוונית, "הטרו" - אחר): בה שוררת הדעה כי חוקיה ומוסדותיה נתונים ממקור חיצוני – מהאל, מהטבע, מההיגיון, ההיסטוריה, אבות קדמונים. [הערת ע. אור]
[157] בהזדמנויות אחרות, קסטוריאדיס היה מקפיד להדגיש כי כוונתו לאתונה. [המתרגם]

זה התחיל כבר עם אפלטון.

אבל, אפילו אם המצב היה שונה - היה זה בלתי-אפשרי לעקור את הפוליטיקה מן הפילוסופיה. אין להסיק מן האונטולוגיה על הפוליטיקה. זו אמירה בנאלית. ואף-על-פי-כן, יש לחזור ולומר זאת נוכח הבלבול שנוצר ללא הרף מחדש בין שני התחומים. לא מדובר בכך שאין לנו יכולת לעבור באורח לגיטימי מן העובדה אל החוק - וזו אמת. מדובר בהרבה יותר מכך: העמדות המיושמות בפילוסופיה ובפוליטיקה - וגם העמדה כלפי העולם - כוללות, בשני המקרים, הבדלים ברורים אף כי שתיהן נובעות מאותה מגמה של הטלת ספק בסדר הממוסד הקיים בחברה.

ננסה להסביר בקיצור הבדל הזה. הפילוסופיה אינה יכולה לתת ביסוס לפוליטיקה. למעשה, אין היא יכולה "לתת ביסוס" לשום-דבר. בענייני הפוליטיקה, במיוחד, כל מה שהפילוסופיה יכולה לומר הוא: אם אתם רוצים פילוסופיה - עליכם לרצות בחברה שבה הפילוסופיה אפשרית. יש חברות - הן קיימות גם כיום - בהן פילוסופיה אינה אפשרית; במקרה הטוב ביותר, היא יכולה להתקיים רק באורח חשאי. אבל, כדי לקבל דעה זו, חובה היא שנרצה פילוסופיה ורציית פילוסופיה - איננו יכולים להצדיקה באורח רציונלי; כי הצדקה רציונלית מניחה-מראש את הפילוסופיה - כלומר, מניחה מראש מה שהיא מתבקשת להוכיח.

כמו כן יודעים אנו כי הפילוסופיה אינה יכולה - אף כי לעיתים תכופות ניסתה - "לתת ביסוס" לעצמה. כל "מתן בסיס" לפילוסופיה מתגלה, או כשקרי באורח ישיר או כמבוסס על טיעונים מעגליים. טיעונים כאלה הם מעגלים-מכושפים מנקודת-ראות הלוגיקה הפורמלית הפשוטה; אך במבט שונה, הם מעגלים המסתירים את הבריאה החברתית-היסטורית האמיתית. הבריאה: זה הדבר שהעדרו מציין בדיוק מה שכיניתי (לעיל) בשם "הנכות של האונטולוגיה שירשנו". בריאה בכלל, כמו בריאה חברתית-היסטורית אינה ניתנת להבנה באמצעות הלוגיקה הממוסדת; פשוט מפני שבבריאה, התוצאה - פרי ההשפעה של גורמיה - מהווה הנחת-יסוד של גורמים אלה בעצמם.

דוגמא מהתחום שלנו: בריאת החברה את עצמה - אשוב לכך בהמשך - אינה אפשרית, אלא אם קיימים אנשים *חברתיים*; שינוי עצמי של החברה אינו

---

[158] אונטולוגיה היא חקר ה"יש". אפיסטמולוגיה היא חקר הידע אודות ה"יש". [ע. אור]

אפשרי, אלא אם קיימים יחידים אשר מציבים לעצמם כיעד את שינוי החברה ויכולים לבצע אותו. אבל, אם זה המצב, מנין באים יחידים אלה?

היצירה הפילוסופית - כמו היצירה הפוליטית - אין לה מובן, אלא מבחינת אלה שמצויים "במורד הזרם"[159] שלה. זו הסיבה לכך, שאנו נתקלים במגבלה הבאה: הפילוסופיה, לא רק שאינה יכולה להיות מבוססת באורח לוגי - אלא שאין היא יכולה לעמוד בפני הגישות והאמונות אשר אינן יודעות את העולם הפילוסופי, אשר מצויות "במעלה הזרם" של עולם זה. ובאותו אופן - עוד אשוב לכך בהמשך - הרעיונות הפוליטיים, אשר אנו מצהירים עליהם, אינם ניתנים-להוכחה בפני אנשים שעוצבו בידי חברות אחרות ואשר מבחינתם אין הרעיונות הללו מייצגים חלק מן המסורת ההיסטורית שלהם או מתפיסת-העולם שלהם.
הפילוסופיה, שהיא עצמה יצירה חברתית-היסטורית, תלויה כמובן בעולם החברתי-היסטורי בו נוצרה - ואין משמעות הדבר, שהיא נקבעת על-ידי עולם זה. אך תלות זו - כמו גם חירות היצירה הפילוסופית - מוצאת את גבולה, ובה-בעת את המשקל-הנגדי לה, במושא של החשיבה: בזה שהחשיבה מכוונת אליו, שהוא שונה מהחשיבה עצמה.
אך להתפלסף, כלומר "לחשוב", במשמעות המלאה של מונח זה, היא הפעילות היזומה הפרדוכסלית-לעילא שמהותה היא יצירת צורות כדי לחשוב על מה שמעבר לחשיבה - על מה שהוא, פשוט, "ישנו". לחשוב, פירושו לכוון אל מושא החשיבה - תוך כדי ידיעה כי לעולם לא נוכל לתפוס אותו אלא בתוך החשיבה ובאמצעותה; וכי בסופו-של-דבר יש לדעת מה, בתוך מה שאנו חושבים, בא מתוך מי שחושב - ומה בא מתוך מושא החשיבה. שאלה זו תישאר, תמיד, בלתי-מוכרעת ובחזקת שאלה מתמדת. ופרדוקס זה עצמו הוא - פרדוקסאלית - הגורם היחיד המעניק לחשיבה התמדה.

אך לחשוב/לרצות בתחום הפוליטי, לחשוב/לרצות מיסוד אחד של החברה - לזה אין מושא חיצוני. בוודאי, אם זו הזיה - גם זה מוצא את התמדתו או התמדה מסוימת (ובכל-אופן: בוודאי מוצא את המקור שלו) ברצון ובפעילות של הקהילה, אשר אליה הוא פונה וממנה הוא נובע. אבל אותה קהילה עצמה, או החלק של הקהילה הפועל באורח פוליטי, אין לה בהקשר זה אלא את עצמה. חשיבה פילוסופית, אין לה יסוד מובטח - אבל יש לה סימני-דרך בתחום שהוא, במובן

[159] כשפקק נופל לנהר רק מי שנמצא ב"מורד הזרם" (הכיוון אליו זורם הנהר) יוכל לראותו אך מי שנמצא "במעלה הזרם" (הכיוון ההפוך לכיוון זרימת הנהר) לא יוכל לראותו.[ע.א.]

מסוים, חיצוני לה. שום סימן-דרך ממין זה אינו קיים בחשיבה/רציה פוליטית.
היא *חייבת* לכוון לעצמאות - פרדוקסאלית ובסופו-של-דבר בלתי-אפשרית - מהמקור החברתי-היסטורי שלה. אבל החשיבה/רציה הפוליטית אינה *יכולה* לכוון אל עצמאות כזאת. יחוד החשיבה הוא רצונה לתאר משהו שונה מעצמה. יחוד הפוליטיקה הוא לרצות לעשות את עצמך, מתוך עצמך, שונה ממה שאתה.
נכותה של האונטולוגיה שירשנו, מהותה, בניסוח קצר, היא בהעלמת הבעיה - ולמעשה בהעלמת *העובדה* - של הבריאה והדמיון היצירתי, שפעלו בהיסטוריה. אונטולוגיה זו עלינו לעקוף; כי בין אם אנו מודעים לכך ובין אם לא, היא ממשיכה להיות המעצב העיקרי של חשיבתנו בכל התחומים. אונטולוגיה זו עלינו לעקוף אם אנו רוצים להתמודד עם שאלת הפוליטיקה בתחום שלה עצמה. הדבר נראה בבהירות בשאלה שאנו מתייחסים אליה כיום, שאלת השוויון - כמו גם בשאלה אחרת הקשורה הדוקות אל הראשונה - שאלת החירות.

מאז קיומם היו הדיונים על השוויון ועל החירות משועבדים לאונטולוגיה אנתרופולוגית, למטפיזיקה ביחס לאדם, שעשתה את הישות האנושית הזו - את היחיד של המין *הומו-סאפיינס - לאינדיבידום-מהות*, אינדיבידום הנובע מזכות אלוהית או מזכות טבעית או מזכות תבונתית.
האל, הטבע, התבונה - המוצגים בכל-פעם כישויות-קיימות עליונות ופרדיגמטיות, הפועלות גם כישות וגם כמשמעות - היו תמיד מוצגים, בפילוסופיה שירשנו, גם כמקור של ישות-משמעות הנגזרת מן החברה ומשנית לה; וגם בתור חלקיקים או פרודות של האלוהות או של הטבעיות או של התבוניות - המגדירות, או אמורות להגדיר, את הומו-סאפיינס בתור אינדיבידום.

הסברים מטאפיזיים כאלה לשוויון בין בני-האדם, אי-אפשר לסבול אותם כשלעצמם - ואכן, כבר לא שומעים עליהם הרבה. בכלל אין שומעים הסברים הקובעים כי התביעה-לשוויון או התביעה-לחירות מיוסדות על רצון אלוהים, אשר יצר את כולנו שווים – או הקובעים שהתבונה תובעת כי...
אופייני לזמננו בהקשר זה הוא, שכל הדיונים על זכויות-האדם מצטיינים בבושת-פנים צנועה, ענוותנית, וחולשת-דעת; שלא לומר הצטנעות חסודה והססנית, שלא לומר רתיעה פחדנית של רוח כנועה – שהיא ברורה ונקייה-מסייגים לחלוטין.

אבל אותם "יסודות" פילוסופיים או מטאפיזיים של השוויון – הקיימים תוך כדי השימוש בהם - הם יותר מאשר דו-משמעיים בלבד. בתמורה לכמה מעידות לוגיות או לכמה הנחות-יסוד סמויות נוספות – אפשר לגזור מהם גם את הגנת השוויון וגם את ההפך.
הנצרות, למשל, בתור תיאולוגיה טובה, אין לה עסק אלא עם שוויון בפני האל; לא עם שוויון חברתי ופוליטי. ובאותו אופן, בתחום המעש ההיסטורי הנחשב "טוב" - קבלה כמעט-תמיד, והצדיקה, מצבי אי-שוויון ארציים. הסטאטוס המטאפיזי השווה של כל בני-אדם - בתור ילדי האל אשר הגאולה מובטחת להם וכו' - מתייחס אך ורק לנושא החשוב היחיד, לגורל "הנצחי" של הנשמות. אין זה אומר ולא-כלום, אין זה *אמור* לומר ולא כלום, על הגורל כאן-למטה, בעת אותו חלקיק-זמן קטנטן לחלוטין של חייהם שבתוך העולם-הזה - אשר, כפי שיגיד מתמטיקאי, אמת-המידה שלו היא אפסית מול הנצח. הנצרות, לכל-הפחות הנצרות הראשונית המקורית, הייתה לגמרי עקבית בעניין זה כשאמרה: תנו לקיסר את אשר לקיסר, ממלכתי אינה מן העולם הזה, כל השלטון בא מן האל (פאולוס, איגרת אל הרומיים) וכיוצא-באלה. זה נאמר כשהנצרות הייתה עדיין אמונה מקומית. אך כאשר חדלה להיות כזאת, והפכה לדת ממוסדת - ואף לחובה בתוקף החוק (בעקבות הצו של תיאודוסיוס הגדול, לתושבי האימפריה) - היא הסתגלה באורח מושלם לקיומן של היראַרכיות חברתיות, והצדיקה אותן. זה היה תפקידה החברתי, ברוב הארצות והתקופות.

מוזר לראות לעיתים, הוגי דעות - שבמובנים אחרים, הם רציניים - הרוצים להפוך את השוויון הטרנסצנדנטלי בין הנשמות, שהנצרות דוגלת בו ומלמדת עליו, למעין אב-קדמון של הרעיונות המודרניים בדבר השוויון החברתי והמדיני. כדי לעשות זאת, יהיה צורך לשכוח או למחוק - באורח שהוא בל-ייאמן - תריסר מאות-שנים של ביזנטיון, אלף שנים של רוסיה, שש-עשרה מאות שנים בחצי-האי האיברי; ואת המעמד המקודש שיוחס לבעלות הפיאודל על הצמית באירופה (ואת הביטוי היפה הזה של השפה הגרמנית ביחס לצמיתות, **Leibeigenschaft** כלומר בעלות על הגוף, כי הנפש היא בבעלותו של האל), ואת המעמד המקודש שיוחס לעבדות בתחומים שמחוץ לאירופה, ואת העמדות של לותר בעת מלחמת-האיכרים; ודילגתי על עוד עניינים.

ברור שהשוויון של כולנו, בתור צאצאים של אותם אדם וחווה, מוזכר תכופות בידי פתות ותנועות חברתיות-דתיות – וגם, בעצם, בידי אותם איכרים של

המאה השש-עשרה. אך זה מראה רק כי הייתה זו שיבה מחודשת - אחרי אלף שנות משטר של היראַרכיה חברתית, שקיבל אישור ואישרור דתי - אל תקופה חדשה של הטלת ספק בממסד של החברה; הטלת-ספק, אשר בתחילה כל האמצעים היו כשרים בעיניה - ובין כל הייצוגים והדימויים והתדמיות השתמשה בכל מה שנראה בעיניה בר-שימוש, אך העניקה להם משמעות *חדשה*.

עלייתה של התנועה הדמוקרטית תובעת-השוויון, מן המאה השבע-עשרה ובעיקר מן המאה השמונה-עשרה, לא התבצעה בכל הארצות הנוצריות; רחוק מכך. היא התקיימה רק בכמה מהן - וכפונקציה של גורמים אחרים; היא היוותה ביטוי לפעילותם של מרכיבים היסטוריים חדשים, דרשה מאמצים חדשים, ייצגה יצירה חברתית חדשה.
זה הוא ההקשר, של משמעות האמירה המפורסמת של גרוטיוס[160] בתחילת המאה השבע-עשרה (אני מצטט מהזיכרון): *" **ואף אם ננית (דבר שאי-אפשר לבטאו בלי חילול-השם נורא ואיום) כי אין אלוהים או כי אין לו כל עניין בעסקיהם של בני-אדם - עדיין נוכל לבסס את האמנה החברתית על החוק הטבעי**".*

מה שגרוטיוס אומר, עם ביטויי-הזהירות הללו - שעבורו לא היו רק רטוריקה, שהרי בתור פרוטסטנטי טוב הוא היה אדם מאמין - הוא שבסופו-של-דבר, אין צורך בחוק האלוהי [העילאי] כדי להעניק בסיס לחוק של בני-אדם. מכל-מקום, בקושי יש צורך להזכיר כאן, בז'נבה, כי הסטטוס המטאפיזי של ה"שוויון" הוא כשלעצמו יותר מאשר דו-משמעי ומפוקפק; מפני שהנצרות מתאימה באורח מושלם לדוקטרינה הקיצונית ביותר של הגורל [הנקבע על ידי ההשגחה העליונה] אשר יוצר מעמדות חברתיים-מטאפיזיים, או חברתיים-טרנסצנדנטליים, בעולם הבא ולנצח נצחים.
דו-משמעיים ומפוקפקים באותה מידה ממש הם, בתחום זה, גם האזכורים של "הטבע" או "התבונה". אופייני הוא, שהפילוסוף היחיד אשר נטל על עצמו את המשימה של "מתן ביסוס" לעבדות (אשר הייתה בעיני היוונים *עבדה* הנובעת ממצב של *כוח* בלתי-שוויוני, ואשר איש לא ניסה *להצדיק* אותה) - אני מתכוון לאריסטו - מזכיר, לצורך זה, הן את "הטבע" והן את "התבונה". כאשר אריסטו אומר כי קיימים phusei douloi, עבדים לפי הטבע [עבדים מטבעם] - אותה

[160] Huig de Groot – Hugo Grotius; משפטן הולנדי, הנחשב לאבי המשפט הבינלאומי. בגלותו בצרפת (בספרו *על דיני מלחמה ושלום*) תרם לרעיון בדבר עריכת מלחמות מסיבות מוצדקות בלבד. [הערת המתרגם]

phusis היא בעיניו לא "טבע" במובן של המדע המודרני; אלא הצורה, הנורמה, הייעוד, **telos**, התכלית. עבד "לפי הטבע" [עבד "מטבעו"] הוא, בעיני אריסטו, מישהו שאינו מסוגל לשלוט בעצמו; וזו, כאשר חושבים על כך, כמעט טאוטולוגיה ברמת *המושגים* - אשר אנו ממשיכים ליישם, למשל במקרים של מניעת זכויות משפטיות [העמדת אדם תחת אפוטרופסות משפטית] ובמקרים של אישפוז פסיכיאטרי. מדהים להבחין כי ההנמקה של אריסטו - הנוטה לנשל מן הזכויות הפוליטיות את העובדים עבודות גופניות-שגרתיות (ביוונית: **banausoi**) – חוזרת שוב וכמעט בלי הבדל-בניסוח מפי אחד המייצגים הראשונים-במעלה של הליבראליזם המודרני, בנימין קונסטן (Benjamin Constant), הממליץ על זכות-בחירה מוגבלת שתינתן רק למשלמי מס-הצבעה.

אין הבדל בין זה לבין צביונן הבלתי-מספק, המעורפל והמפוקפק של ההנמקות המדעיות המודרניות. "הטבע המדעי" (במקרה זה: הביולוגיה) יוצר בו-זמנית "שוויון" של בני-אדם מבחינות מסוימות – למשל, ולמעט במקרים של א-נורמליות, כל הגברים וכל הנשים מסוגלים להפריה – וגם "אי-שוויון" במובנים אחרים, בגלל המון מאפיינים סומאטיים[161] למשל. לא רק הגזענות, אלא גם האנטי-גזענות "הביולוגית" נראית בעיני כמבוססת על מעידות לוגיות. האמירה, כי יש אצל בני-האדם מאפיינים המועברים באופן גנטי, היא אמת אלמנטרית[162] ואינה ניתנת-לערעור. מעבר לכך, השאלה *איזה* מאפיינים מועברים באופן גנטי היא שאלה אמפירית. לו חשבנו כי הערך העליון של החברה, הערך אשר אליו יש להכפיף את כל השאר, הוא לרוץ 100 מטרים בפחות מתשע שניות, או להניף משקולת בת 300 ק"ג, בוודאי יהיה זה מן-הראוי לברוֹר שושלות אנושיות המסוגלות לביצועים אלה כפי שבררנו תרנגולות לגהורן (Leghorn) כי הן מטילות מצוינות של ביצים ותרנגולות רוד-איילנד (Rhode Island) משום שבשרן רך מאוד.

שיבושים מבולבלים כאלה מופיעים בדרך-כלל בדיונים על מנת-המשכל (**IQ**). לא אתייחס לשאלה זו[163]. אעיר רק שתי הערות. ראשית: גם אם יגיעו לכלל "הוכחה" בדבר התורשתיות של מנת-המשכל - לא יהיה בכך בעיני לא שערורייה מדעית, ולא מניע לשנות כקוצו-של-יוד מגישתי הפוליטית. מפני שאם "מנת-המשכל" מודדת דבר-מה - ובזאת, אפשר בהחלט להטיל ספק - ואם הדבר

[161] גופניים – במובן המדויק של "גוף" : החומר ללא הנפש. [הערת המתרגם]
[162] אמת גלויה עד כדי כך שהיא שקופה, ומוסכמת עד כדי כך שהיא שדופה. [הערת המתרגם]
[163] קאסטוריאדיס ציין כי הסיבה לכך היא, שהדבר יידון בהרצאתו של אלבר ז'אקאר (Albert Jacquard).

שהיא מודדת ניתן להפרדה מכל ההשפעות שאחרי הלידה על האינדיבידום - וזה נראה בעיני עוד יותר מוטל-בספק - כי אז היא לא תמדוד בסופו-של-דבר אלא את המשכל של בן-האדם בתור משכל *חייתי* באופן טהור. למעשה, היא תמדוד את "האינטליגנציה" המורכבת מיכולת לחיבור ולשילוב של נתונים; ואפשר לומר: את צביונו המושלם (פחות, או יותר) של האינדיבידום הנבחן בתור אוטומט מגדיר ומכליל – כלומר את מה שהוא חולק עם הקופים, את מידת היותו קוף-על מוצלח במיוחד. שום מבחן לא מודד ולעולם לא יוכל למדוד את מה שמהווה ויוצר את האינטליגנציה האנושית המיוחדת האמיתית - אשר חתמה את יציאתנו מן החייתיות - את הדמיון היוצר, את היכולת להניח וליצור-מחדש הוויה. "מדידה" כזו תהיה, לפי עצם ההגדרה, נטולת משמעות.

ומנקודת ראות אחרת: שום מדידה, מסוג מדידת מנת-המשכל, אינה מבססת ולא תבסס את המסקנות ה*פוליטיות* הנגזרות. כדי לעשות זאת, יהיה צורך להוסיף הנחות-יסוד נספחות (אשר בדרך-כלל מותירים אותן תחת מעטה השתיקה) ושרירותיות לחלוטין אם לא אבסורדיות בבירור. כמו, למשל: הכרחי כי היותר-אינטליגנטיים יהיו בעלי יותר כסף (אפשר לתהות, האם איינשטיין היה אינטליגנטי פחות מאשר הנרי פורד – או האם היה יותר מרחיק-לכת בביצועיו המדעיים, במקרה שהיו נותנים לו יותר כסף). או: הכרחי שהיותר-אינטליגנטיים ישלטו; דבר זה, קודם-כל, נראה כמנוגד במגמתו לקונסנזוס של החברות בנות-זמננו - המוכיחות שוב ושוב (בעת ההצבעה-בקלפי) כי אינן רוצות במיוחד שיהיו להן שליטים אינטליגנטיים; ומכך נובעת עמדה פוליטית, שהיא גם מאוד ספציפית וגם סתמית וסתומה במידה עליונה: היותר-אינטליגנטיים חייבים לשלוט.

לשם איזו מטרה ? וכדי לעשות מה ?

אין אנו יכולים להסיק מסקנות פוליטיות מתוך שיקולים מסוג זה. אנו שייכים למסורת אשר שורשיה ניזונים מן הרצון ומן החירות, מאוטונומיה אינדיבידואלית וקולקטיבית; והשתיים אינן ניתנות-להפרדה. אנו מקבלים על עצמנו במפורש (ובביקורתיות) את המסורת הזו, מתוך *בחירה פוליטית*, אשר האופי הבלתי-הוזה שלה מוכח גם על ידי המסורת האירופית שלנו שבהם התנועה לשוויון ולחירות התקדמה בראש – וגם בעובדה הפשוטה, שאנו יכולים כיום לומר כאן דברים כאלה בחופשיות. למרות חוסר-השוויון הארעי שבין התפקידים שלנו – אני מדבר אליכם, אתם רק מקשיבים – יש בכוחנו להפוך את

התפקידים, ולדבר מחר בבוקר בלי שמישהו יוכל לדבר יותר מאשר האחרים. המסורת זו ובחירה פוליטית זו מעוגנות במבנה האנתרופולוגי של האדם היווני-מערבי – האדם האירופי, כפי שהוא יצר את עצמו. בנסיבות הנוכחיות, בחירה זו באה לביטוי באמירה: אנו רוצים כי הכל יהיו אוטונומיים – כלומר, כי הכל ילמדו לשלוט בהם-עצמם (אינדיבידואלית וקולקטיבית): ואין {לאדם} יכולת לפתח שליטה בו-עצמו - אלא רק באמצעות השתתפות (על בסיס השוויונות, באופן שוויוני) בשלטון על הדברים המשותפים-לקהילה, והעניינים המשותפים-לקהילה. בוודאי, האמירה השנייה כוללת מרכיב עובדתי או "אמפירי" חשוב – אבל דומה כי מרכיב זה, קשה מאוד לערער עליו [להטיל בו ספק]. כל יצור אנושי הוא, באופן גנטי, בעל יכולת לדבר – יכולת זו אין בה שום תועלת לשום-דבר, אם אין הוא לומד שפה.

הניסיון לבסס את השוויון כמו את החירות - כלומר, את *האוטונומיה* האנושית - על בסיס חוץ-חברתי, הוא אנטינומי[164] במהותו. זהו הביטוי בה"א-הידיעה של ההטרונומיה. שהרי אם אלוהים, או הטבע, או התבונה, ציוו על החירות (או, יתר-על-כן, על העבדות) – לעולם נהיה, במקרה זה, משועבדים לצו מדומה זה. החברה היא בריאה-עצמית. הממסד שלה הוא תוצאה של מיסוד-עצמי, שעד עתה היה מוסתר-עצמית. הסתרה-עצמית, זהו בדיוק המאפיין היסודי של ההטרונומיות של החברות. בחברות הטרונומיות – כלומר ברוב המכריע של החברות שהיו קיימות עד כה (כמעט כולן) – קיים, במעמד של ביסוס ושל תוקף מוסדי, הדימוי של מקור מיסוד החברה כמצוי *מחוץ* לחברה: אצל האלים, אצל אלוהים, אצל האבות-הקדמונים, אצל חוקי הטבע, אצל חוקי התבונה, אצל חוקי ההיסטוריה. אנו מוצאים בהן (אם לנקוט ניסוח אחר) את הדימוי, הכפוי על הפרטים [שכל אחד מהם הוא אינדיבידום] שקובע כי הממסד והמיסוד של החברה אינו תלוי בהם, וכי אין הם יכולים ליצור את החוק שלהם – שהרי משמעות דבר זה היא, *אוטונומיה* – וקובע כי החוק הזה כבר ניתן בידי מישהו אחר. יש אם כן הסתרה-עצמית של המיסוד-העצמי של החברה, וזה חלק בלתי נפרד מן ההטרונומיות של החברה.

אך יש גם שיבוש מבולבל בדיונים בני-זמננו – מן המאה השמונה-עשרה ואילך – בנוגע לרעיון או אב-המושג - "אינדיבידום". האינדיבידום, שתמיד מדברים עליו בהקשר זה, הוא בעצמו מהווה יצירה חברתית. זהו חלק בלתי-נפרד, כלשון

[164] אנטינומיה : סתירה הדדית. [המתרגם]

המתמטיקאים, מן המיסוד של החברה. האינדיבדום מגלם אכיפה של מיסוד זה וממסד זה על הנפש[165] שהיא, מטבעה, בלתי-חברתית. האינדיבידום הוא יצירה חברתית: אין הוא גדל לבד, מעצמו. אם מגדלים הומו-סאפיינס ביער פראי – יגדל ילד-זאבים, ילד-פרא, משוגע, או כל מה שברצונך, אך לא אינדיבידום. אך האינדיבידום הוא גם (בכל פעם ובכל סוג של חברה) מוצר [דבר שהמציאו אותו] חברתי ספציפי – אני אכן מתכוון למעשה-חרושת, כמעט מוצר סדרתי. היצירה הזו קיימת תמיד. כל חברה הממסדת את עצמה מייצרת את האינדיבידום בתור צורה ממוסדת; שום חברה – אפילו אם נהוגה בה הצורה הכי קיצונית של "טוטמיזם" – אינה מבלבלת באמת בין האינדיבידום האנושי, יהא מעמדו החברתי אשר יהיה, לבין ברדלס או יגואר. אך יצירה זו היא גם, ובכל פעם, יצירת *צורה* (eidos) היסטורית *ספציפית* של אינדיבידום – והיא גם "ייצור סדרתי" של העתקים מן אב-הטיפוס הזה: מה שהחברה הצרפתית או השוויצרית או האמריקנית או הרוסית מייצרת בתור אינדיבידום, יש לכך רק קשר מועט – למעט מאפיינים כה כלליים עד שהם ריקים – עם האינדיבידום שבראו החברות הרומית או האתונאית או הבבלית או המצרית, שלא לדבר על החברות הפרימיטיביות.

בריאה זו טומנת-בחובה וגוררת אחריה את הצורה המופשטת והחלקית של השוויון – כי מיסוד פועל תמיד בתוך האוניברסלי, או בתוך מה שאני מכנה בשם "מגדיר-מכליל" ובאמצעות. הוא פועל באמצעות מעמדות, תכונות, יחסים. החברה, מיד עם מיסודה, יוצרת "שוויון" על-טבעי בין הומינואידים שהוא שונה מן ההוויה הביולוגית הדומה שלהן – משום שהחברה אינה יכולה להתמסד בלי לכונן יחס של שוויון-ערך. היא חייבת לומר: *ה-*אנשים, *ה-*נשים, *אלה ש-כולם* בני שמונה-עשרה עד עשרים שנה, *אלה ש-כולם* גרים בכפר זה. היא פועלת באמצעות מעמדות, יחסים, תכונות. אבל "שוויון" מקוטע ולוגי זה מתאים למצבי אי-שוויון מהותי חדים ונוקבים ביותר. שוויון לוגי הוא תמיד ביחס לאמת-מידה *מסוימת*; או, בלשון מתמטית, שוויון מודולו (modulo) משהו. בחברה ארכאית, חברי "קבוצת-גיל" "שווים" ביניהם – *בתוך* בעלי תכונה זו. בחברה של עבדות, העבדים "שווים" ביניהם – *בתוך* עבדים.

מה יש, מעבר לכך? האם יש יכולת אוניברסלית להפוך הומינואיד לאינדיבידום אשר מוטלת על כל החברות, מלבד הנתונים החייתיים הביולוגיים שלהן ? היכולת

---

[165] (יוונית : פְּסִיכה = Psych); הנפש [המתרגם]

האוניברסלית היחידה של ההומינואידים היא הנפש במובן של כוח-הדמיון הרדיקלי שלה. אבל נפש זו אינה יכולה להופיע, ואף לא להתקיים-מינימלית או לשרוד – אם לא מוטבעת בה הצורה של אינדיבידום חברתי. ואינדיבידום זה "ניחן" במה שמעצב אותו בכל פעם, כלומר, הממסד והמיסוד של החברה אשר הוא שייך אליה.

כדי לראות זאת, די לחשוב על עובדה אדירת-ממדים זו: ברוב המקרים וברוב התקופות ההיסטוריות, האינדיבידום מיוצר בידי החברה באופן כזה שהוא נושא בתוכו את תביעת אי-השוויון ביחס לאחרים – ולא את תביעת השוויון. וזה אינו מקרה. משום שמיסוד של חברה, שהוא מיסוד של אי-שוויון, מתאים באורח הרבה יותר "טבעי" - אף כי מונח זה, כאן, ממש אינו במקומו - לתביעות של הגרעין הנפשי המקורי, של המונאדה[166] הנפשית, אשר אנו נושאים בתוכנו ואשר חולם את עצמו (ולא משנה, מה מספר-שנותינו) ככל-יכול וכמרכז העולם. כל-יכולת זו, והמרכזיות במכלול העולמות, היא כמובן בלתי-ניתנת למימוש; אך ניתן למצוא לה בבואה מאחזת-עיניים בדמות יכולת קטנה ובמרכזיות ביחס למכלול קטן. ברור עד כדי ודאות כי מכלול-התביעות שתובעת מערכת המשאבים הנפשיים של האינדיבידום שהוא פרי המצאתה של החברה, יש לו קורלאט[167] יסודי בצורת ההיררכיה החברתית ובצורת אי-השוויון.

הרעיון, בדבר שוויון חברתי ופוליטי מהותי של האינדיווידואומים, איננו - ואינו יכול להיות - לא תיזה מדעית ולא תיזה פילוסופית. זו *משמעות שהומצאה על ידי כושר הדמיון החברתי*; וליתר דיוק: על ידי רעיון ורצון פוליטי. רעיון המתייחס למיסוד החברה כקהילה פוליטית הוא עצמו יצירה היסטורית, ויצירה, שהיא - אם אפשר לומר זאת - מאוד בלתי סבירה מבחינה הסתברותית. האירופים בני-זמננו (אירופים, כאן, אינו ביטוי למיקום גיאוגרפי אלא ל"תרבות" במובן האנתרופולוגי) אינם מוסרים לעצמם דין-וחשבון על אי-סבירותה ההיסטורית הכבירה של קיומם. בהשוואה להיסטוריה הכללית של האנושות - ההיסטוריה שלהם, המסורת הזו, הפילוסופיה, המאבק למען הדמוקרטיה והשוויון והחירות, הן בלתי-סבירות באותה מידה שקיום חיים על כדור-הארץ הוא בלתי-סביר בהשוואה למערכות-שמש אחרות ביקום.{שהרי, יש נוכחות סבירה לחברות מסוג אחר} בהודו, ממש כיום, המערכת של הכתות היא בעלת עוצמה קיצונית אך אינה גורמת לאף אחד להטיל בה ספק. לאחרונה

---

[166] מוֹנָאדָה (monade). יחידה בסיסית.

[167] קורלאט - מה שמצוי ביחס של הדדיות עם... [המתרגם]

אפשר היה לקרוא בעיתונים כי באחת המדינות בהודו, בני כת-המנודים (פאריה) שרצו להשתחרר ממצבם, לא הקימו תנועה פוליטית לשוויון הזכויות של המנודים אלא החלו להמיר דתם לאיסלאם, כי אינו מכיר בכתות.

התביעה לשוויון היא יצירה של ההיסטוריה *שלנו* {האירופית}, אותו מקטע בהיסטוריה שאנו שייכים אליו. תביעה זו היא עובדה היסטורית[168] שנולדה בהיסטוריה הזו ואשר, החל מנקודה זו, נוטה לשנות את ההיסטוריה - כולל גם את ההיסטוריה של עמים אחרים. אבסורדי הוא לרצות בביסוסה על סמך משמעות מקובלת כלשהי של המונח, כי היא מבססת אותנו, בתור בני-אדם אירופים.

המצב בהקשר זה מקביל, במידה עמוקה, עם התביעות לחקירה רציונלית בלתי-פוסקת, *ללוגון דידונאי* **(logon didonai).** אם אני מנסה "לבסס" רציונלית את השוויון, אינני יכול אלא לעשות זאת בתוך דיון ובאמצעות דיון אשר פונה לכולם ומסרב לכל "סמכות"; דיון, אשר *כבר הניח-מראש* את השוויון של בני-האדם בתור הוויות תבוניות. זו בוודאי איננה עובדה אמפירית; זו הנחת-היסוד[169] של כל דיון רציונלי כי דיון כזה מניח מראש תחום פומבי של החשיבה וזמן פומבי של החשיבה ששניהם פתוחים לכלם ולכל אחד.

מאות שנים מפיח רעיון השוויון ורעיונות (שהם משמעויות חברתיות מומצאות) על החירות והצדק - חיים במאבקים החברתיים והמדיניים של הארצות האירופיות (במובן הרחב שצוין לעיל) ובתהליך השינוי העצמי שלהן. שיאו של תהליך זה הוא הפרויקט והחזון של כינון *חברה אוטונומית*: דהיינו, חברה המסוגלת למסד את עצמה במפורש - ולכן להטיל ספק במוסדותיה שכבר נתונים, וגם בתמונת העולם שלה. אפשר לומר: חברה, אשר למרות שהיא חיה תחת חוקים ויודעת כי אינה יכולה לחיות ללא חוקים - אינה משעבדת את עצמה לחוקיה, חברה שהשאלה: *" מה הוא חוק צודק ? "* נותרת בה פתוחה למעשה ובאמת.

חברה אוטונומית כזו אינה ניתנת להשגה בלי אינדיבידום אוטונומיים. גנבת-דעת גסה היא לחזור שוב ולהציב זה מול זה את החברה ואת האינדיבידום - את

[168] או, מוטב, מֻטָה-עובדה [הערה של קאסטוריאדיס]

האוטונומיה של האינדיבידום ואת האוטונומיה החברתית כי כאשר אנו מדברים על האינדיבידום - אנו מדברים על פן של המיסוד והממסד החברתי; וכאשר אנו מדברים על מיסוד וממסד חברתי – אנו מדברים על משהו שהנושא היחיד שלו, שהוא פעיל וממשי, הוא קהילת האינדיבידואים.

יש אולי פילוסופים אשר הוגים בבדידות; אך פילוסופים אלה היו אפשריים כי לפניהם כבר היו קהילות אוטונומיות אשר יצרו בוזמנית את הפילוסופיה ואת הדמוקרטיה. דקארט יכול לומר לעצמו כי הוא מעדיף לשנות את עצמו יותר מאשר את החברה. אך כדי שיוכל לומר זאת לעצמו, דרושה לו המסורת הפילוסופית. ומסורת פילוסופית זו *לא* כוננה בידי אנשים אשר חשבו כי עדיף לשנות את עצמם מאשר לשנות את החברה. מסורת זו נוסדה בידי אנשים אשר החלו בכך ששינו את סדרי החברה ובכך הפכו לאפשרי את קיומם של פילוסופים בעולם שעבר שינוי כזה. דקארט, בתור פילוסוף אשר "פורש מן החברה", או כל פילוסוף אחר, אינו אפשרי אלא בחברה אשר בתוכה החירות והאוטונומיה כבר פותחו ופיתחו את עצמן. לא ניתן להעלות על הדעת סוקראטס בבלי. את זאת, הוא ידע ואמר - או שאפלטון שם זאת בפיו. בחיבור *קריטון* אפלטון שם בפי סוקרטס את האמירה, כי אין הוא יכול להפר את החוקים של החברה אשר הפכה אותו להיות את אשר הינו. גם קנט מצרי (בתקופת הפרעונים) הוא לגמרי בלתי-אפשרי - אף כי אפשר לפקפק אם קנט ידע זאת באמת.

האוטונומיה של האינדיווידואומים, החירות שלהם (שממנה נגזרת, כמובן, יכולתם להטיל ספק בעצמם) - כוללת, מעל-הכל, את *ההשתתפות השווה-לכל* בשלטון [בסמכות להחליט]; בלי סמכות זו, אין כמובן חירות - כשם שאין שוויון ללא חירות. כיצד אוכל להיות חופשי - אם אחרים מלבדי מחליטים לגבי מה שנוגע לי ובהחלטה זו אינני משתתף? יש לומר בהדגשה, נגד המליצות הנדושות שמשמיעה מסורת ליברלית מסוימת, כי אין כאן סתירה אלא יש הדדיות בין התביעות לחירות ולשוויון. מליצות נדושות אלה (על סתירה בין שוויון לבין חירות), הממשיכות להיות נפוצות, אינן רוכשות תדמית של מהות אלא מתוך תפיסה מנוונת בנוגע לחירות – שהיא חירות מוגבלת, הגנתית, פאסיבית. לפי תפיסה זו, מדובר פשוט במתן "הגנה" ליחיד נגד השלטון: זה מניח-מראש כי כבר נרכש הניכור או ההטרונומיה המדינית - כי כבר הייתה קבלת-הדין בפני קיומו של שלטון *נפרד* מן הקהילה - ובסופו-של-דבר, כי הייתה הסכמה לראות שלטון (וגם חברה) בתור "רע הכרחי".

ראייה זו אינה רק כוזבת: היא מייצגת ניוון מוסרי מעציב. ניוון זה, איש לא ביטא אותו טוב יותר מאשר בנז'מין קונסטאן (אחד מדובריו הגדולים של

הליברליזם) כאשר כתב כי, בניגוד לאינדיבידום בן העת-העתיקה, כל אשר האינדיבידום המודרני מבקש מן החוק ומן המדינה הוא (ואני מצטט) "הבטחת הנאותיו" ["ערובה לתענוגותיו"]. אפשר להעריץ את שגיאותיהן של ההגות ושל האתיקה הללו. האם עלינו להזכיר כי אידיאל כה מעודן זה, "הבטחת ההנאות שלנו" ["ערובה לתענוגותינו"] אינו ניתן למימוש במצב של הישארות בגישה פסיבית מול השלטון? וכי, מכיוון שבהכרח יש בחיים החברתיים חוקים המשפיעים על כל האנשים ונאכפים על כולם - הערובה היחידה ליכולתנו לבחור, אשר זה זמן מה שוב ממלאים בה את אוזנינו לעייפה, היא ההשתתפות הפעילה בעיצובם ובהגדרתם של חוקים אלה?

עוד כזב מפלצתי נע כעת בשטח: היומרה להראות כי החופש והשוויון ניתנים להפרדה זה מזה באורח מושלם ואף סותרים זה את זה, בכך שמזכירים את הדוגמא של ברית-המועצות או של הארצות שהיו קרויות, בלשון סגי-נהור, "סוציאליסטיות". יש אומרים: ברור לכל כי השוויון המלא אינו עולה בקנה אחד עם החופש, והולך יד-ביד עם השעבוד. כאילו שיש שוויון איזשהו במשטר כגון זה שבברית-המועצות! כאילו שבמשטר מעין זה אין קומץ של האוכלוסייה שיש לו זכויות יתר בכל המובנים אשר מנהל את הייצור, ואשר (מעל-לכל) מחזיק בידיו את הנהגת המפלגה והמדינה והצבא וכיוצא-באלה! איזה "שוויון" זה, כשאני יכול לכלוא אותך בלי שאתה תוכל לעשות לי אותו דבר?

אפשר, ואף הכרחי, להרחיק-לכת. ותוך רמיזה מהירה לדבריו של דה-טוקוויל, לומר כי "הדמוקרטיה העריצה" אשר הוא חשש ממנה - אשר הוא ניבא את האפשרות (אם לא את הסבירות) של קיומה - אינה יכולה להיות מוגשמת. לא יכולה להתקיים "דמוקרטיה" עריצה". דה-טוקוויל אכן הבחין בדבר-מה אשר הכין את אשר נהיה (בהמשך) לטוטליטריות [רודנות]; הוא ראה בתקופתו מה שעתיד היה לספק את אחד המרכיבים של הטוטליטריות - וכינה זאת בשם "דמוקרטיה", בלשון שהוא בחר ואשר היא מעורפלת, את הגבול של מה שהוא קרא בשם שוויון התנאים ושל הנטייה אל עבר השוויון. אבל, אם להצביע על האמת, הרעיון של "דמוקרטיה עריצה" הוא אל-מושג; זהו **nichtiges Nichts,** כפי שקנט היה אומר. לא יכולה להיות "דמוקרטיה עריצה", שוויון מוחלט של כולם במסגרת השעבוד, אשר תמומש לטובת אף-אחד, לטובת **nobody**, לטובת **niemand** (אף אחד). היא תמיד ממומשת לטובת אדם אחד לפחות; ואותו אדם לעולם אינו יכול לשלוט בחברה לגמרי לבדו. היא אם כן מכוננת תמיד למען היתרון של מיעוט בחברה, היא גוררת אי-שוויון.

הבה ניעזר בהערה זו כדי להדגיש כי את ההבחנות המקובלות בין שוויון זכויות, שוויון סיכויים ושוויון תנאים, יש להפוך ליחסיות. הבל הוא, לרצות בחברה דמוקרטית אם הקהילה אינה רואה כעניינה את האפשרות להשתתפות שווה של כולם בשלטון. זה מביא אותנו, מן השוויון-בזכויות לשוויון-בתנאים לגבי הפעלתן האפקטיבית של זכויות אלה ואף למצב בו אנו נוטלים אחריות לזכויות האלה. וזה, בתורו, מביא אותנו היישר אל הבעיה של המיסוד הטוטאלי של החברה.

אני חוזר לדוגמא (המצוטטת לעיל) של קונסטאן. כאשר בנ׳מין קונסטאן אומר (בחזרו למעשה על רעיון של אריסטו) כי התעשייה המודרנית הופכת את העובדים בה לבלתי מסוגלים לעסוק בפוליטיקה, ולכן זכות הצבעה בבחירות המוגבלת למשלמי מס-בחירות בלבד היא הכרחית לחלוטין - השאלה, מבחינתנו, היא: האם אנו רוצים בתעשייה המודרנית הזו כפי שהיא ועם התוצאות המשוערות הללו שלה (כולל האוליגרכיה הפוליטית) - שהרי בזה מדובר למעשה, וזה קיים במציאות; או אולי רוצים אנו דמוקרטיה אמיתית, חברה אוטונומית? במקרה השני אנו מתייחסים לארגון התעשייה המודרנית (ולתעשייה עצמה) לא כאל תוצאה של הכרח טבעי או רצון האל - אלא כאל מרכיב (אחד מתוך רבים) של החיים החברתיים אשר יכול וחייב להיות שונה כתוצאה מכוונותינו, יעדינו ודרישותינו המדיניות והחברתיות.

ברור כי השאלה - מה נובע ונתבע, בכל פעם, מהשתתפות שווה בשלטון [בקבלת החלטות] של כל האזרחים - נותרת פתוחה. אין בכך שום דבר מעורר-תימהון: זו עצם מהותו של הוויכוח, ושל המאבק, הפוליטי-מדיני האמיתי. שהרי השוויון - כמו הצדק, כמו החירות, כמו אוטונומיה חברתית ואינדיווידואלית - אינו תשובה, או פתרון, שאפשר לתת אחת-ולתמיד לשאלת מיסודה של החברה. השוויון הוא משמעות, רעיון, רצון - פתיחת כל השאלות, והשאלות הן הכרחיות.

אריסטו הגדיר את הצודק, או את הצדק, במלים ״חוקי ושוויוני״. אך הוא ידע, כי שני מונחים אלה (חוק ושוויון) פותחים שאלות יותר מאשר סוגרים אותן. מה הוא החוקי? השוויון ״האריתמטי״, שפירושו לתת לכל אחד אותו דבר - או השוויון ״הגיאומטרי״, לתת לכל אחד *לפי... ביחס ל... ביחס ל* מה ? *לפי* מה? השאלות הללו, הן תמיד עמנו. למעשה, אפילו בחברה בת-זמננו - שני סוגי השוויון הם, לפחות באורח חלקי, מוכרים ומיושמים. לדוגמא: יש שוויון

"אריתמטי" בין המבוגרים לגבי העניין של זכות-ההצבעה; אך יש גם, איכשהו [בקושי ובערך] ויהיו אשר יהיו ההסתייגויות שניתן לנסח על כך, שוויון "גיאומטרי" לפי הצרכים בתשלום על שירותי-בריאות - לפחות במדינות שבהן ביטוח-לאומי וביטוח-בריאות מתפקדים פחות-או-יותר.

איזה גבול יש לשרטט בין "האריתמטי" לבין "הגיאומטרי" - ועל בסיס איזו אמת-מידה? שאלות אלה אינן נותנות לעצמן להיות מושא להתחמקות. הרעיון, שיכול להיות מיסוד של חברה בה הן תיעלמנה - או תהיינה פתורות באופן אוטומטי ואחת-ולתמיד, כמו בשלב העליון המיתולוגי של הקומוניזם לפי מרכס – הוא גרוע מפזב. זהו רעיון מתעתע - כי הזוהר של "ארץ מובטחת" ["גן-עדן"] נהפך, כפי שאפשר היה להיווכח זה מחצית-המאה, להיות מקור לצורה הכי עמוקה של הניכור הפוליטי.

לשווא נתחמק מן הרצון שלנו, ומן האחריות שלנו, נוכח שאלות אלה. הדבר מופיע שוב, והנו עוד פן של שאלת השוויון, בבעיית *העמדה המכוננת* של הקהילה הפוליטית. כאשר נאמר כי הכרח הוא שכל האנשים יהיו שווים ביחס להשתתפות-בשלטון [השתתפות-בהחלטות] - טרם נאמר, *מי* הם כל האנשים הללו ו*מה* הם. הגוף הפוליטי, כפי שהוא בכל פעם, מגדיר את עצמו על בסיס אשר יש להכיר בכך שהוא *עובדה [פרי המעשה]* ואשר במובן מסוים הוא מיוסד על *הכוח*. מי *מחליט* מי הם *השווים*? אלה אשר, כל פעם, *העמידו את עצמם בתוך שווים*. אל לנו להתחמק מן החשיבות העקרונית של שאלה זו. אנו לוקחים על עצמנו, למשל, לקבוע גיל אשר רק ממנו ואילך הזכויות הפוליטיות יכולות להיות מופעלות; אנו נוטלים על עצמנו, עוד, להכריז כי אינדיבידואים אלה ואלה הם – בגלל סיבות רפואיות אמיתיות, או משוערות, או לא-נכונות, ועם כל העקיפות האפשריות הידועות לנו – במצב של חוסר-יכולת להפעיל את זכויותיהם הפוליטיות. אין אנו יכולים להימנע מכך. אך אל נשכח כי *אנו* הם אלה אשר עושים זאת.

וכך אין אנו יכולים לנקוט התעלמות - זו אמירה מינימלית - כלפי *מה* הם אינדיבידואים שווים אלה, שאנו רוצים כי ישתתפו בשלטון [כלומר בהחלטות] באורח שוויוני: אותו *מה* נקבע כל פעם מחדש, באורח מכריע, גם בידי החברה ובידי הממסד שלה; וזאת בעזרת עיצובם החברתי את האינדיווידואומים [ובתמורה לעיצוב החברה בידי האינדיווידואומים] - או (אם נשתמש במונח יותר קלאסי) בעזרת החינוך (paideia) שלהם במובנו הרחב ביותר. מה הוא החינוך המיועד להביא את כל האינדיווידואומים למצב של יכולת (במידה המרבית

שאפשר) להשתתף בשליטה המשותפת? זה החינוך אשר אריסטו הכיר היטב וכינה אותו בשם **paideia pros ta koina** החינוך לקהילתיות, שהוא ראה והוקיר כממד המהותי של הצדק.

לא הייתי רוצה לסיים, בלי להזכיר בעיה אדירה אחרת: היא מופיעה בהקשר של השוויון; והיא מתייחסת לא רק ליחסים בין האינדיבידואים של קהילה נתונה וליחסיהם עם השלטון המדיני [הסמכות-להחליט] בתוך קהילה זו – אלא ליחסים בין קהילות, כלומר (כיום) בין אומות.

אין תועלת בהזכרת הצביעות השוררת בתחום זה כאשר נאמר כי כל האומות שוות. צביעות מנקודת ראות של מערכת היחסים הגולמית והברוטאלית – יכולתן של אומות מסוימות לכפות רצונן על אומות אחרות; וגם צביעות המתחמקת מבעיה – שהיא הרבה יותר מהותית, הרבה יותר קשה מבחינת הרעיונות וההגות. בעיה זו היא הבעיה של ההכרח ושל חוסר-האפשרות, ליישב את הסתירה שבין שני צדדים: מה שנובע מן התביעה-לשוויון שלנו – כלומר, הקביעה המוצהרת כי כל תרבויות האדם הן (מנקודת-ראות מסוימת) שוות-ערך; וההבחנה כי מנקודת-ראות אחרת, הן אינן כאלה – משום שגדול מספרן של תרבויות, אשר *מכחישות באורח פעיל* (בכל-אופן: למעשה) הן את השוויון בין אינדיבידואים והן את הרעיון של שוויון-ערך בין תרבויות שונות. זה, במהותו, פרדוקס המקביל לזה שמעמיד בפנינו קיומן של מפלגות טוטליטריות בתוך משטרים פחות-או-יותר דמוקרטיים. כאן, הפרדוקס הוא כדלקמן: אנו קובעים במוצהר כי כל התרבויות הן בעלות זכויות שוות; וזאת, גם ביחס לתרבויות שאינן מקבלות את הטענה [ואת הסיטואציה] לפיה יש זכויות שוות לכל התרבויות ומצהירות על זכותן *לאכוף* את "הזכות" ["החוק", "הצדק"] שלהן על האחרות. יש פרדוקס בקביעה המוצהרת כי נקודת-הראות של האיסלאם (כדוגמא) שווה לכל נקודת-ראות אחרת כאשר נקודת הראות של האיסלאם כוללת את הקביעה המוצהרת כי נקודת-הראות של האיסלאם, *רק* היא *לבדה* בעלת-ערך. אנו בעצמנו עושים כדבר הזה: קובעים במוצהר כי רק נקודת-הראות שלנו, בדבר שוויון-ערך בן תרבויות, היא בעלת-ערך – דבר השולל מיניה-וביה את ערכה של נקודת-ראות, אולי "אימפריאליסטית", של תרבות אחרת כלשהי.

יש יחוד פרדוכסלי לתרבות ולמסורת האירופיות (שוב: במובן שאינו גיאוגרפי), הכולל קביעה מוצהרת בדבר שוויון-ערך לגבי הזכויות של כל התרבויות בעת שאותן תרבויות פוסלות את שוויון-הערך הזה [ומתנגדות לו] – ואשר התרבות האירופית בעצמה נוקטת כלפיו פסילה [התנגדות] בעצם העובדה שהיא היחידה שקובעת במוצהר את קיומו. ופרדוקס זה אינו רק תיאורטי או פילוסופי. הוא מציב בעיה מדינית בממד ראשון-בגודלו; משום שיש הרבה [יותר-מדי] חברות ומערכות-משטר ומדינות אשר מפירות [אונסות] בקביעות ובשיטתיות ובהרחבה את העקרונות אשר אנו מוקירים כיסודות-מכוננים לחברה אנושית. האם יש להוקיר את ברית-המילה וכריתת-הדגדגן המבוצעות בנשים, את כריתת-היד שמבוצעת בגנבים, את העינויים שמבצעים כוחות-משטר(ה), את מחנות-הריכוז, ואת האשפוז ה"פסיכיאטרי" המדיני – בתור תופעות אתנוגרפיות ייחודיות מעניינות של החברות אשר מבצעות אותם?

ברור כי, כפי שאמר רובספייר, "עמים אינם אוהבים מיסיונרים חמושים" – וברור כי התשובה לסוג זה של שאלות אינה יכולה להינתן באמצעות הכוח; אבל ברור כמו כן כי שאלות אלה, בדרג הלאומי והעולמי, לא רק נותרות בקיומן – אלא רוכשות כיום יתר חשיבות, אשר עשויה להיהפך לקריטית.

על כל השאלות הללו, עלינו לתת בכל פעם מחדש תשובה אשר אין לה – ולא יכול להיות לה – ביסוס מדעי; תשובה המבוססת על השקפתנו הפוליטית, על **doxa** שלנו, על הרצייה והאחריות הפוליטיות שלנו. ובאחריות זו – אין *לכולנו* ברירה אלא ליטול בה חלק באורח *שוויוני*. התביעה-לשוויון גוררת גם שוויון באחריות שלנו בתחום עיצוב חיינו הקהילתיים. התביעה-לשוויון תסולף באופן קיצוני אם תתייחס רק ל"זכויות" פאסיביות. המשמעות שלה היא גם, ובעיקר, משמעות של שוויון בפעולה – ושוויון באחריות לתוצאות הפעולה.

המרכסיזם-לניניזם נטחן לאבק (1990)

הסבר.

קרל מרכס (1818-1883) הוא הוגה הדעות שהשפיע על ההיסטוריה של המאה ה-20 יותר מכל הוגה אחר. אי אפשר להבין את המאה ה- 20 בלי להכיר את דעותיו של מרכס על פילוסופיה, פוליטיקה, כלכלה והיסטוריה. דעותיו עוררו מיליוני אנשים לפעילות פוליטית. מחוללי המהפכות הסוציאליסטיות ברוסיה (אוקטובר 1917) ובסין (1949) היו מרכסיסטים. גם בארצות בהן לא פרצו מהפכות, השתמש רוב השמאל ברעיונות מרכס. אפילו בימין משתמשים כיום רבים, בלי דעת זאת, ברעיונותיו של מרכס. למרות שיש שוני בין דעות "מרכס הצעיר" ל"מרכס הבוגר" זכו האחרונות לכינוי "מרכסיזם". מרכס עצמו אמר: "***אינני מרכסיסט***" כי לא ראה בדעותיו אמת מוחלטת והתנגד להפיכתן לאידיאולוגיה. אך אם דעותיו הפכו ל"דת חילונית" זה במידה רבה - באשמתו.

גם לנין, מנהיג המהפכה ברוסיה ב- 1917 אמר:

"***התיאוריה אפורה היא אך עץ החיים הוא ירוק***" כלומר, תיאוריה איננה תיאור הממצה את המציאות. ולמרות זאת, הפכו חסידיו את דעותיו ל"אמת מוחלטת" וקראו לה "לניניזם" ולאחר מותו (1924) יצרו מיזוג חדש בשם "מרכסיזם-לניניזם" שהפך לדת חילונית של רוב השמאלנים בעולם. קאסטוריאדיס החל את דרכו הפוליטית (1937) כ"מרכסיסט-לניניסט". אך ב- 1946 החל לפתח ביקורת על השקפה זו. ב- 1965 החל לכתוב מאמר על "מרכסיזם ותיאוריה מהפכנית" שאילץ אותו לבחור אם "**להישאר מרכסיסט או להישאר מהפכן?**" הוא העדיף להישאר מהפכן. ביקורתו הפכה לספר בשם **L'Institution imaginaire de la societe** המאמר הבא - שאינו קשור לספר זה - הוא ביקורת תמציתית על המרקסיזם-לניניזם.

ביקורת זו נועדה לשחרר את חשיבת השמאל המהפכני משליטת מושגי מרכס בחשיבה המהפכנית ולסייע להקמת משטר שונה מקפיטליזם וגם מסוציאליזם, משטר המבוסס על **שוויון בסמכות פוליטית**, משטר בו יש **לכל** אזרח סמכות להציע, לדון, **ולהצביע**, **בכל** החלטה פוליטית.

קסטוריאדיס כתב את המאמר כשנה וחצי **לפני** קריסת ברית-המועצות.

ע. אור

המרכסיזם–לניניזם נטחן לאבק[170]

(נכתב כשנה וחצי **לפני** קריסת ברית-המועצות)

קריסת האימפריה הרומאית נמשכה 300 שנים אך שנתיים בלבד הספיקו - בלי סיוע של בּרבּרים מבחוץ - כדי לפרק באורח בלתי-ניתן לתיקון את רשת-השלטון העולמית שהונהגה ממוסקבה (ברית-המועצות), את יעדיה בתחום ההגמוניה העולמית ואת היחסים הכלכליים והפוליטיים והחברתיים שהחזיקו אותה כיחידה אחת. אפשר לחפש - אבל אי אפשר למצוא - מקבילה היסטורית להתפוררות זו של שיטה שרק רגע-היסטורי אחד קודם לכן עדיין נראתה כמבצר עשוי פלדה. הסלע הקשוח נראה לפתע כעשוי מהבל-פה; ובינתיים, יום אחר יום - מתגלים סוגי האימה, המפלצתיות, השקרים והאבסורדים שלה כמדהימים יותר מכפי שהתחוור מדברי אלה מאתנו שהיו מותחי-הביקורת החריפים ביותר על ברית-המועצות.

הולכים וגוועים אותם בולשביקים, שמבחינתם "אין מבצר שאי-אפשר לכבוש אותו" (סטאלין); בה-בעת נמוגה כעשן, הגלקסיה של המרכסיזם-לניניזם אשר משך חצי-מאה ויותר מילאה כמעט בכל מקום את התפקיד של אידיאולוגיה דומיננטית, הלהיבה חלק ניכר מהאנשים, והכריחה את השאר לקבוע עמדה כלפיה. ומה בדבר המרכסיזם? הרי נאמר עליו (מפי סארטר) שהוא ***"הפילוסופיה בת-זמננו שאי-אפשר להתקדם מעבר לה"***. איזו מפה ואיזו זכוכית מגדלת ישמשו מעתה לגילוי "יבשת המטריאליזם ההיסטורי"? באיזה שוק-פשפשים נוכל למצוא את המספריים של "החיתוך האפיסטמולוגי" (של אלטהוסר)[171] ?

הרי שני אלה אמורים היו לגרום לכך שכל עיון ביקורתי רציני על החברה וההיסטוריה יושלך למזבלה של המטאפיזיקה, ובמקומו יבוא "המדע של הקפיטאל". כמעט אין טעם לציין כי אין שום קשר בין דברי ומעשי גורבאצ'וב לבין ה"אידיאולוגיה" המרכסיסטית–לניניסטית, או לבין *אידיאה* כלשהי.

לאחר מעשה, נראה כי פתאומיות הקריסה נובעת מתוך עצמה. שהרי אידיאולוגיה זו נמצאת (מאז כיבוש השלטון ברוסיה בידי הבולשביקים), בסתירה חזיתית למציאות. והרי מציאות זו - למרות המאמץ המשותף של

---

[170] זה שמו המקורי של המאמר. מערכת היומון Le Monde בצרפת, שקיבלה אותו לפרסום (24-25 באפריל 1990), המציאה כותרת שונה : "קריסת המרכסיזם–לניניזם". המאמר פורסם שוב מאוחר יותר בספר :
La montee de l'insignifiance, Seuil, Paris, 1996, pp. 38-500

[171] אלתהוסר {Louis Althusser} פילוסוף צרפתי של המרכסיזם; אמר – בין השאר – כי המטריאליזם ההיסטורי הוא כמו יבשת אשר שום הפלגה פילוסופית אינה יכולה להתעלם ממנה, וכי הדיאלקטיקה (זו של מרכס) מהווה חיתוך הכרחי של כל דיון על-אודות ההכרה (אפיסטמולוגיה = תורת-ההכרה). [המתרגם]

הקומוניסטים וחברי ארגוני-החזית שלהם, ושל העיתונות המכובדת במערב (שברובּה בלעה את השקרים של משפטי הטיהור במוסקבה[172] בלי להניד עפעף) - הייתה נראית לעין, וניתנת להבנה, לכל מי שרצה לראות ולהבין.

ואם להתייחס לאידיאולוגיה זו, למרכסיזם–לניניזם, האם בתהליך טחינתה לאבק לא הגיעה לשיא של חוסר-עקביות וחוסר-יציבות ?

אבל, החידה דווקא הולכת ומעמיקה. מערך-פיגומים זה, כיצד ומדוע הצליח להחזיק מעמד זמן כה רב? הרי אידיאולוגיה זו הבטיחה להביא לשחרור קיצוני של האדם - ולכינון חברה "דמוקרטית באמת" וגם "רציונלית", המצהירה על עצמה כמסתמכת על "המדע" ועל "ביקורת האידיאולוגיות"; אך הבטחה זו התגשמה באמצעות תהליך מרחיק לכת ביותר של שיעבוד ההמונים, טרור, של דלות "מתוכננת", של אבסורד, של שקר, של בורות חשוכה שונאת-קידמה.

כיצד הצליחה הונאה היסטורית חסרת-תקדים זו לתפקד זמן כה רב ?

לגבי המקומות בהם היה המרכסיזם–לניניזם בשלטון, התשובה יכולה להיראות פשוטה: אצל חלק מהאנשים, הסיבה להצלחה זו הייתה תאוות שלטון והיצמדות לאינטרס. אצל כל האחרים זה נבע מפחד.

אבל תשובה זו אינה מספיקה. שהרי, אפילו במקרים אלה כיבוש השלטון התבסס כמעט תמיד על התגייסות עממית ניכרת.

והנה, תשובה זו אינה אומרת ולא כלום על המשיכה הכמעט-אוניברסאלית של המרכסיזם-לניניזם. כדי להבהיר נושא זה, יש צורך לנתח את ההיסטוריה העולמית במאה וחמישים השנים האחרונות.

הכרח הוא שנגביל עצמנו (בדיון זה, כאן) לשני גורמים:

ראשית, לצורה בה הציג המרכסיזם–לניניזם את עצמו,

שנית - לחידוש ההיסטורי של המרכסיזם-לניניזם.

המרכסיזם-לניניזם הציג את עצמו כהמשך וסיום לחזון שחרור-האדם של תרבות המערב - חזון הדמוקרטיה, והמהפכה. הסיבה שהצגה זו הייתה עוד יותר אמינה (למרות שכולם שוכחים זאת כיום בשמחה רבה) הייתה שזמן רב רק המרכסיזם-לניניזם נראה כמתנגד ליומרות היופי של הקפיטאליזם (במרכזיו, וגם בקולוניות). מאחורי תדמית זו יש עוד משהו, ובו טמון החידוש ההיסטורי של המרכסיזם-לניניזם. על פני השטח, יש מה שנקרא בשם "אידיאולוגיה": "תיאוריה מדעית"

---

172 בשנים 1936-1937 נערכו במוסקבה משפטי ראווה בהם נדונו למוות רוב מנהיגי מהפכת אוקטובר 1917.

הם הואשמו בהאשמות דימיוניות אך כולם הודו באשמה. פרט לטרוצקיסטים הצדיקה העיתונות העולמית וכמובן גם הקומוניסטית את פסקי הדין. כל המפלגות הקומוניסטיות תמכו בלהט בפסקי הדין השקריים. ב- 1956 הודה מנהיג ברה"מ כרושצ'וב שכל ההאשמות היו שקריות והנרצחים טוהרו מכל אשמה 20 שנה לאחר הוצאתם להורג..

מסובכת כמו מבוך - שחיבר מרכס - שביכולתה להעסיק גדודים של אינטלקטואלים עד יום מותם; ובצידה גרסא פשוטה, מעין "סיפורי התורה לפשוטי-עם" (שניסח מרכס עצמו), המעניקה הסבר מתאים למאמינים הפשוטים. ולבסוף, גרסא "נסתרת" עבור יודעי חכמת-הנסתר והשותפים-לסוד - שהופיעה עם לנין, שהפך את שלטונה המוחלט של *ה*מפלגה (הקומוניסטית) ליעד עליון ולנקודת-המשען (ברוח ארכימדס) ל"יצירת התמורה ההיסטורית". (אין כוונתי לצמרת המנגנונים השלטוניים-מפלגתיים, בהם שררה - לפחות מאז סטאלין - תאוות שלטון בלתי מרוסנת שהתמזגה עם ציניות מוחלטת).

מה שמייצב מבנה זה כיחידה אחת - אינם "רעיונות", או טיעונים אלא ניתוב חדש של כושר-היצירה שהתפתח והשתנה בשני שלבים. ראשית, השלב ה"מרכסיסטי" ממש, תקופת פירוק האמונה הדתית ואידויה. אז, כידוע, היה המרכסיזם מודל יצירתי של גאולה חילונית. חזון שחרור-האדם (אמנציפציה), החירות כפעולה, העם כמחבר ההיסטוריה של עצמו - שהפך למודל משיחי[173] כמו "הארץ המובטחת", המצויה בהישג-יד ומה שמגשים אותה הוא תחליף לטרנסצנדנטליות (תחליף שיצרה התקופה) בדמות "התיאוריה המדעית".

לאחר מכן, השלב הבא, הלניניסטי, בו המרכיב המרכסיסטי - בלי להיעלם - נדחק יותר ויותר לשולי הבמה, ומוחלף באחר. "חוקי ההיסטוריה" ירדו למקום שני; *ה*מפלגה, ומנהיג המפלגה, כוח-השלטון שלהם, שלטון ותו-לא, הכוח, כוח-הזרוע - הם שהפכו להיות לא רק ערכים, אלא נקודת-הקיום של הפיתוי המהפנט ושל הקיבוע לכל המצגים הנפשיים ולכל השאיפות.

לא מדובר רק בפחד מפני הכוח, שהיה ממשי ואדיר בכל מקום בו שלט הקומוניזם; מדובר במשיכה חיובית שיש לכוח על בני-חווה.

אם לא נבין זאת - לעולם לא נבין את ההיסטוריה של המאה העשרים, לא את הנאציזם ולא את הקומוניזם. במקרה של זה-האחרון, עתיד היה להתגלות כי אי-אפשר לעמוד לאורך ימים בפני השילוב של שני אלה: מה שרוצים להאמין בו, וכוח. ברגע בו כוח זה לא הצליח יותר לאכוף את עצמו על האנשים (אפגניסטן, פולין) - כאשר התברר כי חטיבות-הטנקים ופצצות-המימן אינן מהוות "פתרון" לכל הבעיות, רק אז החלה מהומת-התבוסה; רק אז (ולמן ההפגנות הראשונות בליטא, קיץ 1988), החלו הנחלים הנפרדים זה מזה להתאחד ולהפוך למפל אדיר ובלתי-פוסק.

---

[173] בהקשר זה של המשיחיות, הכומר הקאתולי קאלווז (J-Y Calvez) עושה למרכסיזם שירות-דוב נפלא (ביומון **Le Monde** בצרפת, 14 באפריל 1990): הוא משבח את המרכסיזם בתור שימור התקווה המשיחית. [המחבר]

ההסתייגויות החזקות ביותר, והביקורות הרדיקליות ביותר נגד מרכס, אינן מבטלות לא את חשיבותו כהוגה ולא את גדולת המאמץ שהוא ביצע.

מרכס הינו ויהיה מושא לעיון גם כאשר יהיה צורך להתייגע כדי לחפש את השמות פון-האייק ופרידמן[174] בלקסיקונים ישנים.

אבל לא השפעת עבודתו היא שגרמה שמרכס ימלא את התפקיד האדיר שלו בהיסטוריה הפעילה והמשפיעה. אם אי-אפשר היה להפוך את דעותיו ל"תורה מסיני" ואילו כתביו לא היו נוחים לכך, הוא לא היה יותר מאשר עוד הוגה (כמו הובס, מונטסקייה, דה-טוקוויל). אך אם כתביו נוחים לכך, הסיבה היא שהתיאוריה שלו כוללת יותר מאשר את מרכיביה.

אותה גרסא "עממית" (שחיבר אנגלס), האומרת כי המקורות של מרכס היו היגל, ריקארדו, והסוציאליסטים ה"אוטופיסטים" הצרפתים, מסתירה חצי אמת. כפי שירש מאלה, ירש מרכס[175] גם מהתנועה לשחרור ולדמוקרטיה; ממנה נובעים חבלי-הקסם שאחזו בו, עד סוף ימיו, נוכח המהפכה הצרפתית - וגם, בצעירותו, נוכח ***פוליס*** ונוכח ***דימוס***[176] של יוון העתיקה. נוכח תנועות האמנציפציה, תנועות חזון האוטונומיה, הצועדות באירופה זה מאות-שנים ופסגתן - המהפכה הצרפתית הגדולה.

אבל מהפכה זו הותירה חסר אדיר, כפול. היא שימרה והחריפה תהליכי אי-שוויון בשליטה הממשית בחברה בהעניקה לשליטה זו סוגים חדשים של ביסוס הנובע מאי-השוויון הכלכלי והחברתי; ובכך ששימרה וחיזקה את העוצמה והמבנה הביורוקרטי של המדינה - אשר הוכפפה ל"פיקוח" שטחי בידי "נציגים" מקצועיים מופרדים מן העם.

שני המרכיבים הללו, והקיום הבלתי-אנושי שהקפיטליזם בהתפתחותו המסחררת יצר - הם אלה מולם ניצבה תנועת פועלי התעשייה, שנולדה והתפתחה באנגליה ואחרי-כן ביבשת אירופה.

מרכס ביטא רעיונות חשובים ביותר, בדבר יצירת שינוי מהותי בחברה - ובמיוחד, בדבר השלטון העצמי של המייצרים. נבטים של רעיונות אלה לא

---

[174] (von-Hayek, Friedmann). פון-האייק – ראו הערה 91 במאמר הפוליס ובריאת הדמוקרטיה היוונית [עמ' XX].
מילטון פרידמן – כלכלן אמריקאי (נולד 1912) שנראה בתור התיאורטיקאי של "אסכולת שיקאגו" בתורת-המשק, ובתור מייסד ה"מונטאריזם" : טוען שהתנודות בַּמָּשקים אינן תוצאה של שינויים בכמות ההשקעה (כפי שטען קיינס) – אלא תוצאה של שינויים בכמות הכסף; היישום של "מוניטריזם" הוא התנגדות להשקעה תקציבית שממשלת-המדינה מבצעת במשק, ככלי לעידוד הצמיחה הכלכלית. [המתרגם]

[175] ראו נספח למאמר זה. [המערכת]

נמצאו בכתבי הסוציאליסטים האוטופיסטים אלא בעיתונים ובהתארגנות העצמית של הפועלים האנגלים[177] (משנת 1810 ועד 1840) - שהקדימו, במידה ניכרת, את כתבי מרכס הראשונים. תנועת הפועלים, שנולדה והתפתחה, הייתה ההמשך של התנועה לדמוקרטיה שנעצרה באמצע דרכה. אך באותה עת, חודר לזירה פרויקט אחר - כיוון חברתי-היסטורי אחר לכושר-הבריאה: הכיוון הקפיטליסטי; הוא הלך ושינה (בתהליך שאנשים יכלו לראות בעיניהם) את המציאות החברתית, ונראה (באורח ברור לחלוטין) כמי שייעודו הוא לשלוט בעולם. אבל הבריאה הקפיטליסטית נוגדת ישירות את החזון של שחרור ואוטונומיה; זאת, בניגוד לדעה-קדומה ומבולבלת (השוררת גם כיום) ומהווה בסיס ל"ליבראליזם" בן-זמננו. כבר בשנת 1906 שם ובר **(Max Weber)** ללעג וקלס את הרעיון שיש קשר כלשהו בין קפיטליזם לדמוקרטיה ואפשר להמשיך ולצחוק עם ובר, כאשר חושבים על דרום-אפריקה (של האפרטהייד), על טייוואן - ועל יפאן מ-1870 עד 1945, וכיום. מדובר בדעה שיש לכפוף הכול ל"התפתחות כוחות הייצור". דעה לפיה אנשים - בתור יצרנים, ולאחר מכן בתור צרכנים - חייבים להיות כפופים לחלוטין להתפתחות זו. מדובר בהתפשטות ללא גבול של שליטה רציונלית (למעשה כאילו-שליטה וכאילו-רציונלית). יש שפע עדויות לכך.

התרחבות ללא גבול של שליטה זו הופכת למשמעות הגדולה השנייה של העולם המודרני ומושרשת בעוצמה בשיטות-הייצור ובצורות הארגון.

קל לראות את סוגי הפוטנציאל הטוטליטרי של חזון זה; הם ניתנים להבחנה, באורח ברור לחלוטין בכל עסק קפיטליסטי קלאסי. הקפיטליזם לא הצליח - אז, וגם לא אחרי-כן - להפוך את החברה לעסק גדול אחד, הכפוף לפיקוד אחד ולהיגיון אחד (זה מה שהנאציזם והקומוניזם ניסו לעשות, בדרכם שלהם ובאורח מסוים). סיבה אחת לכך היא היריבות והמאבקים בין קבוצות קפיטליסטיות לבין הדומות להן, ובין אומות קפיטליסטיות לבין הדומות להן; אך הסיבה העיקרית הייתה ההתנגדות שהציבו בפניו, למן ההתחלה, שני גורמים: התנועה הדמוקרטית בחברה, ומאבקי הפועלים נגד החברות-העסקיות.

---

[176] ראו "הפוליס היוונית ובריאת הדמוקרטיה" בספר זה

[177] ראה **"The making of the English working class" by E.P.Thompson**

מוקדם למדי (כבר אצל סן-סימון)[178] ובמהירות רבה, הושחת החזון המשחרר של האוטונומיה בידי הקפיטליזם - ההופך הכל לרציונליות טכנולוגית וארגונית, שתבטיח "קידמה" אוטומטית של ההיסטוריה.

מרכס היה זה שניסח את התיאוריה וסלל את דרכם של הרעיונות בדבר התפקיד המרכזי של הטכנולוגיה הייצור והמשק, לתוך תנועת הפועלים הסוציאליסטית. כך קיבלה כל ההיסטוריה של האנושות פירוש - ברוח הקפיטליזם - לפיו ההיסטוריה היא תוצאת התפתחות כוחות הייצור, התפתחות המבטיחה בוודאות (למעט מקרה של תאונה קטסטרופלית) את החרות העתידית של כולנו. תורת הכלכלה המדינית גויסה (לאחר עיבוד-מחדש), כדי להראות שהמעבר אל הסוציאליזם הוא "בלתי-נמנע"; כמו הפילוסופיה ההיגליאנית[179] ("מוצבת על רגליה")[180] ששימשה כדי לחשוף תבונה הפועלת בחשאי בתוך ההיסטוריה, מתממשת באמצעות הטכנולוגיה, ומבטיחה את הפיוס הסופי בין כולם לכולם ובין כל-אחד לעצמו.

הציפיות לאחרית-הימים, שראשיתן לוטה בערפל, עתידות היו לקבל (מאותה עת ואילך) "ביסוס" מדעי; ומבחינת תפיסת-העולם באותה תקופה הייתה לכך תהודה מלאה. הפרולטריון, "המעמד האחרון", עתיד היה לקבל את המשימה של גואל שפעולותיו נחשבות כמוכתבות בהכרח בידי "תנאי הקיום הממשיים" שלו - אשר בעצמם מעובדים ללא-לאות בידי חוקי הכלכלה, המכריחים אותו לשחרר את האנושות על-ידי שישחרר את עצמו.

כיום נוטים לשכוח (בקלות רבה מדי) את כוח-ההסבר האדיר, שהתפיסה המרכסיסטית - אפילו בגרסאות היותר וולגריות שלה - נראתה זמן רב כמחוננת בו. תפיסה זו חשפה את להטוטי אחיזת-העיניים המטעים והמתעים של האידיאולוגיה הליברלית, והוקיעה אותם. היא הראתה כי המשק מתפקד למען ההון ולמען הרווח,[181] היא חזתה את התפשטותו העולמית של הקפיטליזם ואת ריכוזו בידיים מעטות. היא חזתה מראש את המשברים הכלכליים של הקפיטליזם שבאו בזה אחר זה, לפחות מאה שנים, בסדירות כמעט טבעית - ויצרו דלות, אבטלה,

---

[178] {Claude-Henri de Saint-Simon} נחשב למייסד הסוציאליזם הצרפתי; בספרו, על השיטה התעשייתית (1821), התחייב כי אפשר להקים מדינה תעשייתית שלא יהיה בה מקום לעוני – מכיוון שהמדע, ולא הדת, יהווה את הסמכות הרוחנית. [המתרגם]

[179] היגל: בהיסטוריה פועלת תבונה חשאית, שבני-חווה אינם מודעים לה – אשר דואגת לכך שההיסטוריה תתפתח בכיוון חיובי. אצל מרכס, "התפתחות אמצעי-הייצור" ממלאת את תפקידה של אותה "תבונה חשאית". [המערכת]

[180] אנגלס – בהתייחסו ל"ביקורת תורת-המשפט של היגל" שכתב מרכס – טען כי גישתו המטריאליסטית של מרכס "העמידה על הרגלים" את הפילוסופיה האידיאליסטית של היגל. [המערכת]

[181] וכיום מגלים זאת, אחוזי הפתעה נדהמת, הסוציולוגים האמריקאים. [המחבר]

השמדה אבסורדית של פרי-העושר, טבח ההמונים במלחמת-העולם הראשונה, השפל הגדול (1929-1933); עליית הפשיזם לסוגיו.

על כל אלה אפשר לומר שני דברים:

1. באותה תקופה אי אפשר היה שלא לראות עובדות אלה כהוכחות חותכות לאמינות ההסבר המרכסיסטי, 2. השאלה אם ההסבר המרכסיסטי עומד במבחן ההיגיון נמעכה תחת כובד העובדות הללו.

אבל תחת לחץ מאבקי הפועלים, שלא פסקו, אולץ הקפיטליזם לשנות את עצמו. למן סוף המאה התשע-עשרה, נסדקה התזה על "ההתרוששות" (מוחלטת או יחסית, של השכירים בקפיטליזם) - בגלל העלאת המשכורות (בחישוב ריאלי), ובגלל הפחתת זמן-העבודה. הרחבת השווקים הפנימיים, באמצעות הגדלת הצריכה של ההמונים, הפכה בהדרגה לאסטרטגיה מודעת של שכבות-החברה השליטות; ואחרי 1945 יושמו קווי-המדיניות הקיינסיאניים,[182] והבטיחו (איכשהו, בקושי) את התעסוקה המלאה (לפי אומדנים סטטיסטיים).

תהום נפערה בין התיאוריה של מרכס לבין המציאות בארצות העשירות. אז הופעלו להטוטים רעיוניים כדי להראות כאילו - הארצות שהשתחררו משליטה ישירה של המעצמות הקולוניאליות - "מדוכאי כל העולם"[183] הם שימלאו את תפקיד הקמת הסוציאליזם שמרכס הועיד לביצועו (באורח יותר סביר) את פועלי התעשייה בארצות הקפיטליסטיות המתקדמות. הדוקטרינה המרכסיסטית סייעה להאמין - וסייעה להיאבק. אך המרכסיזם לא היה תנאי הכרחי למאבקים אלה אשר שינו את מצב הפועלים ואת הקפיטליזם עצמו. זאת הראו הארצות האנגלו-סקסיות בהן הייתה למרכסיזם השפעה מזערית.

מחיר האמונה במרכסיזם היה כבד מאוד.צירוף מוזר זה - של כלכלה "מדעית" עם מטאפיזיקה רציונליסטית לגבי היסטוריה ועם משיחיות חילונית - הפעיל, זמן רב, כוח-משיכה אדיר. הסיבה: הוא סיפק את כמיהת בני-חווה לוודאות, לתקווה, לגאולה מובטחת על ידי משהו אמין בהרבה מפעילות אנושית שברירית ובלתי וודאית לגאולה וודאית על ידי "חוקי ההיסטוריה". הוא החדיר לתנועת הפועלים את הממד הפסבדו-דתי, אבי האסונות שעתידים היו להתרחש ויחד אתו את המושג המפלצתי של *אורתודוקסיה*. גם במקרה זה, קריאתו הנרגשת של מרכס (בחוג מצומצם מאוד) ***"איננו מרכסיסט!"*** אין לה שום משקל

---

[182] קיינס {John Maynard Keynes} המליץ (1936) על התערבות המדינה במשק, כולל באמצעות תקצוב גירעוני – כדי להחליש את השפעותיו השליליות של המחזור הכלכלי-מסחרי. [המערכת]

[183] רמז לספר "**Les damnes de la terre**" (אנגלית: "**The wretched of the Earth**") מאת פאנון (**Frantz Fanon**).שהציג את מאבקי השחרור של עמי הקולוניות ומאבקים נגד גזענות כמאבק לסוציאליזם..[המערכת].

במציאות כי כאשר יש אורתודוקסיה יש בהכרח גם פרשנים מוסמכים לאורתודוקסיה ומנהיגים בתחום האידיאולוגיה והפוליטיקה, ויש גם הוקעת הכופרים באורתודוקסיה כ"*חסידי השטן*". האורתודוקסיה השתלבה עם הנטייה לבירוקרטיזציה של החברה המודרנית, נטייה שאיננה ניתנת לריסון - ואשר, כבר בסוף המאה התשע-עשרה, חדרה לתנועת הפועלים והשתלטה עליה. האורתודוקסיה תרמה, בעוצמה רבה, לכינון מפלגות-כנסיות. היא גרמה לעקרות כמעט מושלמת של החשיבה. "התיאוריה המהפכנית" הפכה לפרשנות תלמודיסטית של טקסטים מקודשים, וזאת בתקופה (מ- 1890) של מהפכים אדירים בתחומי המדע, התרבות, האמנות - שהמרכסיזם עמד מולם אילם או מגמגם, או הסתפק בכך שכינה אותם "מוצרים של הבורגנות השוקעת". מאמר נגדי אחד של לוקאץ' **(Lukács)** וכמה אמירות של טרוצקי או גראמשי **(Gramsci),** אין בהם כדי להפריך אבחנה זו.

תואם ומקביל לכך הוא השינוי שגרם המרכסיזם לאנשים שהשתתפו במאבק. במשך רוב המאה התשע-עשרה, חלו תהליכים במעמד הפועלים של הארצות בהן התרחש התיעוש, הפועלים ביססו עצמם, רכשו השכלה ועיצבו ידע באורח עצמי; כך הופיע והתפתח טיפוס של אדם-אינדיווידואלי שיש לו ביטחון בכוחותיו ובכושר-השיפוט שלו, הלומד ככל יכולתו, חושב באופן עצמאי, שלעולם אינו נוטש את העיון הביקורתי. אך המרכסיזם, שמשך אל עצמו את תנועת הפועלים השתלט עליה ואגר את פירותיה - הפך את האדם-האינדיווידואלי הזה לטיפוס אחר: לפעיל במפלגה או באיגוד המקצועי, שמוחו מלא בתורת-הבשורה, המאמין בתיאוריה ובמנהיגים המחזיקים אותה ברשותם ומפרשים אותה, המציית להם ללא תנאי, מזדהה עימם - ואין ביכולתו לפרק הזדהות זו, אלא בכך שהוא עצמו מתפרק.

מרכיבים מסוימים, במה שעתיד היה להפוך לטוטליטריזם, היו קיימים כבר בתוך המרכסיזם עצמו: פנטזיה של שליטה מוחלטת, שהתקבלה בירושה מהקפיטליזם, אורתודוקסיה; פטישיזם[184] של הארגון, הרעיון של "הכרח היסטורי", המסוגל להצדיק הכל בשם הגאולה הסופית והמוחלטת.

אבל יהיה זה אבסורדי, לייחס למרכסיזם - ועוד יותר מכך למרכס עצמו - את תפקיד אבי הטוטליטריות. אכן, במשך עשרות-שנים, עשו כך באורח קל ודמגוגי. אך כמו שהמרכסיזם מצא את המשכיותו בלניניזם, באותה מידה (ואף יותר, אם מונים את הפרטים) הוא מצא את המשכיותו בסוציאל-דמוקרטיה - שעליה

---

[184] הערצת חפץ בעיקר – תוך שמייחסים לו תכונות של אדם או אֵל. [המתרגם]

אפשר לומר הכל, אך לא שהיא טוטליטרית; הסוציאל-דמוקרטיה מצאה אצל מרכס את כל הציטוטים הדרושים לפולמוס שלה עם הבולשביזם שהגיע לשלטון.

יוצרה האמיתי של הטוטליטריות הוא לנין. אפשר לייחס חשיבות מועטה לסתירות הפנימיות של איש זה - אלמלא היוו דוגמה נוספת לאופי האבסורדי של ההסברים "הרציונליים" להיסטוריה. לנין היה "שוליית-קוסם" שנשבע ב"מדע" בלבד, ולא באדם, אך נטול-אינטרס אישי ובעל כנות; הייתה לו ראייה חודרת כלפי יריביו, ועיוורון כלפי עצמו; הוא בנה מחדש את מנגנון המדינה של משטר הצאר, לאחר שהחריב אותו - והוא מוחה נגד בנייה-מחדש זו; הוא הקים ועדות בירוקרטיות כדי להילחם בבירוקרטיה - שהוא עצמו ביצע את הפצתה הנרחבת. בסופו-של-דבר, הוא נראה בו-זמנית כמו יוצר כמעט-בלעדי של מהפכה אדירה - וגם כקנה קש הנישא על שיטפון האירועים. הוא זה שיצר את המוסד בלעדיו אי-אפשר לחשוב על טוטליטריות, שכעת {1990} הולך והופך לחורבה: המפלגה הטוטליטרית, המפלגה הלניניסטית שהיא בו-זמנית גם כנסייה אידיאולוגית, גם צבא פעילים חדורי-מחויבות ומרץ, גם מנגנון-מדינה מצומצם שניתן לכנס את כולו "במונית אחת" וגם בית-חרושת בו כל אחד ממוקם במסגרת היראַרכיה נוקשה וחלוקת-עבודה קפדנית.

מרכיבים אלה נמצאו כבר בשטח זמן רב, אך היו מפוזרים, לנין הוא האיש שעשה מהם סינתזה - והעניק משמעות חדשה למכלול, שהוא יצר. האורתודוקסיה והמשמעת הובאו אל קצה גבול האפשר (טרוצקי התגאה בהשוותו את המפ' הבולשביקית למסדר הישועים), והורחבו גם לתחום הבינלאומי.[185]

---

[185] למען הדורות החדשים והצעירים, כדאי להזכיר אחדים מ "21 העקרונות" שאימצה הוועידה השנייה של האינטרנציונל השלישי (17 ביולי עד 7 באוגוסט 1920): "[1] כל כלי-התקשורת העיתונאיים חייבים להיות בעריכת קומוניסטים ודאיים (...) העיתונות וכל שירותי ההוצאה-לאור חייבים להיות כפופים לחלוטין לַוועד-המרכזי של המפלגה (...)" "[9] הגרעינים הקומוניסטיים הללו - באיגודים-המקצועיים, וכיוצא-באלה - חייבים להיות כפופים לגמרי למכלול המפלגה (...)" "[12] בתקופה הנוכחית של מלחמת-אזרחים עזה ואכזרית, המפלגה הקומוניסטית לא תוכל למלא את תפקידה אלא אם היא תהיה מאורגנת באורח הכי ריכוזי, אם תתקבל בה משמעת ברזל הגובלת במשמעת צבאית, אם הגוף-החי המרכזי שבה ניחן בסמכויות רחבות ומיישם סמכות ללא-עוררין ונהנה מן האמון פה-אחד של כל הפעילים." "[13] המפלגות הקומוניסטיות של הארצות, אשר הקומוניסטים פעילים בהן באורח חוקי, חייבות לבצע תהליכי טיהור תקופתיים בארגונים שלהן - כדי לסלק את הגורמים האינטרסנטיים והזעיר-בורגניים (...)" "[15] העיקרון הוא, שהמצעים (ניסוח המטרות המדיניות) של המפלגות המסונפות לאינטרנציונל הקומוניסטי יקבלו אישור מאת הוועידה הבינלאומית *או מטעם הוועד-הפועל* [הדגשה שלי; ק.ק] (...)" "[16] כל ההחלטות של ועידות האינטרנציונל הקומוניסטי, *כולל אלה של הוועד-הפועל* [הדגשה שלי; ק.ק], הן מחייבות לגבי כל הארצות המסונפות לאינטרנציונל הקומוניסטי."

העיקרון "כל מי שאינו אתנו הוא נגדנו"[186] שימש באורח חסר-רחמים; הומצאו אמצעים מודרניים של הטלת-אימה, והם אורגנו ויושמו באורח המוני. ובעיקר: הופיעה והתבססה - לא כתכונה אישית, כי אם כגורם-קובע חיברותי-היסטורי האובססיה לשלוט, השלטון למען השלטון, השלטון בתור יעד לעצמו, השלטון בכל האמצעים ולא משנה מה ייעשה בו. לא מדובר עוד בכיבוש השלטון לשם ביצוע שינוי מהותי מוגדר-מראש; אלא מדובר בביצוע שינויים שיאפשרו למפלגה הקומוניסטית להישאר בשלטון ולחזק את אחיזתה בו בלי-הרף. לנין, בשנת 1917, ידע דבר אחד בלבד: שהגיע הרגע לכבוש את השלטון, כי מחר יהיה מאוחר מדי. לתפוס את השלטון, לשם מה? הוא לא ידע, ואמר זאת: ***"לרוע-המזל, מורינו לא אמרו לנו כיצד לבנות סוציאליזם בארץ של 140 מיליון איכרים אנאלפבתים"***. ועוד אמר: ***"אם טרמידור[187] יהיה בלתי-נמנע, נעשה זאת במו-ידינו"***. כלומר: "אם, כדי לשמור על השלטון, עלינו לשנות את מגמתו - נעשה זאת". ואכן, הוא עשה זאת פעמים אחדות (וסטאלין, בהמשך הדברים, הביא אמנות זו לשלמות מוחלטת). העניין הקבוע היחיד, שנשמר בקפדנות במהלך שינויי-הכיוון הכי מדהימים היה: הרחבה ללא-גבול של עוצמת **ה**מפלגה; שינוי מהותם של כל הממסדים (וקודם-כל, המדינה) - כך שיהפכו לנספחים של **ה**מפלגה; ולבסוף, התיימרות המפלגה - לא רק להנהיג את החברה ולא רק לדבר בשמה אלא גם להיות למעשה החברה עצמה.

הדברים ידועים: תחת שלטון סטאלין, השיג פרויקט זה את צורתו הקיצונית המטורפת. לאחר מות סטאלין נחשף כישלון הפרויקט.

הטוטליטריזם אינו משהו קבוע ובלתי-משתנה; יש לו היסטוריה שלא נתאר אותה כאן. אבל חובה להזכיר עניין מרכזי מאוד לגביה: זו גם היסטוריה של התנגדות, שהציבו האנשים מול הפנטזיה בדבר בליעתה המוחלטת של החברה ועיצובה הכולל של ההיסטוריה, בידי שלטון **ה**מפלגה.

אלה שהכחישו את קיום הטוטליטריזם{לגבי ברית-המועצות} חוזרים היום למתקפה. הם מסתמכים על כך שמשטר זה קרס. אבל לפי שיקול כזה - שום משטר היסטורי לא התקיים מעולם. ועוד הם מסתמכים על כך שהמשטר נתקל

---

[186] נמקור השתמש המחבר במונח ממנו משתמע גם "מיועד לחיסול". [המתרגם]

[187] {Thermidor} אחד החודשים בלוח-השנה של המהפכה הצרפתית (19 ביולי עד 18 באוגוסט); ביום התשיעי בַּחדש זה ב- 1794, הודח ונאסר – בעקבות התקוממות – מנהיג המהפכה רובספייר (שהוצא-להורג למחרת), ועלו מתנגדי המהפכה. "טרמידור" הוא כינוי לחיסול מהפכה בידי המשטר שיצרה. לנין רמז כי אם חיסול המהפכה יעמוד על הפרק הוא יעדיף לעשות זאת בעצמו. [המתרגם]

בצורות פנימיות של התנגדות.[188] למעשה, מותחי-הביקורת הללו שותפים לפנטזיה הטוטליטרית. בעיניהם, הטוטליטריזם - לטוב ולרע - יכול להיות וחייב להיות בדיוק מה שהתיימר להיות: סלע אחיד וקשיח ללא סדק או נקודת חולשה. {אם לא היה כזה} הוא לא היה מה שאמר כי הינו - ולכן הוא לא היה.

אבל אלה[189] שדנו ברצינות במשטר הסובייטי, מעולם לא היו קורבן לתעתוע דמיוני זה. הם תמיד הדגישו, וניתחו, את הסתירות ואת האנטינומיות הפנימיות.[190] את אדישות הציבור ואת ההתנגדות פסיבית של האוכלוסייה; את החבלה והבזבוז בייצור התעשייתי והחקלאי; את אי-הרציונאליות העמוקה של המשטר, גם מנקודת-ראותו הוא - עקב הבירוקרטיזציה אחוזת-התזזית שלו, ועקב העובדה שההחלטות נתקבלו לפי גחמות של אוטוקרט או של חונטה אשר הצליחה לכפות את רצונה;

קונספירציה חובקת-כל, מערך של הונאה שהפכו להיות חלק מהשיטה ותנאי להישרדות האנשים בה (מאסירי מחנות-הגולאג[191] ועד לחברי הפוליטבירו).

מכלול זה קיבל אישור מוחץ באירועי 1953 ואילך[192] ובמידע שלא חדל לזרום מאז - התקוממויות האסירים במחנות-הגולאג מייד אחרי מות סטאלין; שביתות במזרח-ברלין (יוני 1953); הדו"ח הסודי של כרושצ'וב (1956),[193] המהפכות הפולנית וההונגרית (1956); התנועה הצ'כוסלובאקית (1968) והפולנית (1970), שטף הספרות הדיסידנטית,[194] ההתפוצצות בפולין (1980), שהפכה ארץ זו לבלתי-ניתנת לשליטה.

לאחר כשלון הרפורמות הבלתי-עקביות שניהל כרושצ'וב, התגלה הנמק שהרעיל את השיטה - ולא הותיר לה מוצא, מלבד בריחה קדימה [הפרזה במימוש המגמה הקיימת] חימוש מופרז והתפשטות כלפי חוץ. לכן כתבתי (1981) כי אי אפשר להמשיך לדבר במונחים של טוטליטריזם "קלאסי".

---

[188] ראו, למשל, את ההערכה הביקורתית: Ingerflohm, S., *Liber*, Mars 1990

[189] ואני לא מתכוון לעיתון "הארץ" או לאבא אבן. [עיבוד המתרגם להערת המחבר לתרגום האמריקני]

[190] אשר לי – [קסטוריאדיס] עשיתי זאת מאז 1946, ואחרי-כן לא חדלתי מכך אף-פעם. ראו "החברה הבירוקרטית": Castoriadis ,*La Societe bureaucratique*, vol. 1, col. 2, Paris, 10/18, 1973 (?dition Christian Bourgeois, 1990)

[191] גולאג – רשת מחנות ריכוז בהם כלא המשטר מיליונים. [ע. אור]

[192] בשנת 1953 פרצו התקוממויות פועלים נגד השלטון הקומוניסטי במזרח-גרמניה. [המערכת]

[193] {**Nikita Khrushchev**} המזכיר-הכללי של המפלגה הקומוניסטית של ברית-המועצות; בוועידה ה- 20 שלה (1956) דיווח על פשעי סטאלין, על משפטי השקר במוסקווה (1936-1937), ועל מאסרם ורציחתם של מיליוני חפים-מפשע, כולל מהפכנים רבים, בידי המשטר.[המערכת]

[194] בשנות ה70' וה- 80' הפיצו מתנגדי-המשטר בברה"מ בחשאי כתבי-יד ותעתיקים ("סאמיזדאט") של מאמרים וספרים, שחשפו את פשעי המשטר – וגם ספרות, שהמשטר התנגד לפרסומה. [המערכת]

יש עוד דבר-מה ודאי: המשטר לא יכול היה להתקיים 70 שנה - אלמלא הצליח ליצור בתוך החברה מערכי-תמיכה ניכרים, מבירוקרטיה בעלת זכויות-יתר יחודיות ועד לשכבות אשר זו אחר זו ופעם אחר פעם נהנו מ"קידום חברתי". המשטר גם לא יכול היה להתקיים 70 שנה, אלמלא יצר סגנון-התנהגות וטיפוס של אדם (מבחינה אנתרופולוגית) שהצטיין באדישות ובציניות והיה טרוד מעל לכל רק בשיפורים זעירים ויקרים, שביכלתו להשיג - בתחבולות ותככים - לגומחה הפרטית שלו. בעניין אחרון זה - המשטר הצליח למחצה; כך מוכיחה האיטיות הקיצונית, המאפיינת (מ- 1985) את התגובות העממיות ברוסיה עצמה. אבל, המשטר גם נכשל למחצה; אפשר לראות זאת באורח הטוב ביותר - פרדוכסלית - בקרב המנגנון המפלגתי עצמו. היו נסיבות, שהיוו לחץ על השיטה: מבוי-סתום בפולין ואפגניסטן; האילוץ הלוחץ של חידוש החימוש של ארצות-הברית (מבצע "מלחמות הכוכבים") מול פיגור טכנולוגי וכלכלי הולך וגובר בברית-המועצות; חוסר-יכולת לשאת, לאורך זמן ארוך, את הנטל של התפשטותה המוגזמת של ברה"מ בעולם. כאשר הלחץ של נסיבות אלה הראה כי ההתפתחות הסטראטוקרטית [משטר השכבות-החברתיות], ששלטה בתקופת ברז'נייב, הפכה לבלתי-נסבלת ואי אפשר להגן עליה נוצרה אפשרות (בתוך המנגנון המפלגתי ובסביבתו של מנהיג בעל מיומנות תחבולנית לא-שגרתית) להופעת קבוצה "רפורמיסטית" במנהיגות. קבוצה זו הייתה גדולה וחשובה דיה, כדי לאכוף את עצמה על הקבוצות אחרות ולאכוף סדרת שינויים - שרק לפני זמן קצר היו בלתי-ניתנים להעלאה בדמיון; ביניהם: ההכרזה הפומבית (13 במארס 1990) על קץ השלטון החד-מפלגתי. עתידם של תהליכי שינוי אלה נותר מטושטש [כשנכתב המאמר. ע.א.] אך השפעותיהם, כבר עתה, הן בלתי-הפיכות.

כמו הנאציזם - גם המרכסיזם–לניניזם ממחיש את הטירוף והמפלצתיות שבני-חווה מסוגלים לממש; וגם את אחיזת הקסם של עוצמה פיזית גולמית עליהם. יותר מהנאציזם - ממחיש המרכסיזם-לניניזם את יכולתם של בני-חווה להשלות עצמם בתקוות-שווא; ואת יכולתם להפוך את הרעיונות המשחררים ביותר לניגודם המוחלט - לכלים של אחיזת-עיניים מתעה ומטעה [מיסטיפיקציה] ללא-גבול.

בקריסתו, נראה המרכסיזם–לניניזם כאילו הוא קובר תחת חורבותיו גם את חזון האוטונומיה ואת הפוליטיקה עצמה. השנאה של אלה אשר חוו אותו ונפלו לו קורבן במדינות הגוש-המזרחי, מוליכה אותם לדחות כל חזון שונה מאימוץ מהיר של הדגם הקפיטליסטי-ליברלי. במערב, גובר השכנוע של האוכלוסיות בדבר היותן חיות תחת המשטר הפחות-גרוע האפשרי; שכנוע זה עתיד להתחזק

- והוא מדגיש [וידגיש] את בריחת האנשים אל חוסר-האחריות, את הבידור מסיח-הדעת, את הנסיגה לתחום ה"פרטי" (שהוא כמובן פחות "פרטי" מכפי שהיה אי-פעם). אין אוכלוסיות אלה משלות את עצמן באשליות רבות. הרי דוגמא מארצות-הברית:

לי אטוואטר (**Lee Atwater**), יו"ר המפלגה הרפובליקנית, אמר על הציניות של האוכלוסייה: **" העם האמריקני משוכנע כי הפוליטיקה והפוליטיקאים אינם אמינים, כי אמצעי-התקשורת והעיתונאים אינם אמינים, כי הדת הממוסדת איננה אמינה, כי עולם-העסקים (big business) איננו אמין, וכי האיגודים המקצועיים אינם אמינים"**

גם כל מה שידוע על צרפת {ועוד מדינות}, מלמד על מצב-רוח דומה או זהה. אבל הרבה יותר מאשר להשקפות – יש משקל להתנהגות. מאבקים נגד השיטה, ואפילו תגובות פשוטות נגדה – נוטים להיעלם.

הקפיטליזם שינה את עצמו והפך להיות מעט יותר נסבל; זאת - בגלל מאבקים (המרובים במאתיים השנים האחרונות) במשק, בחברה ובפוליטיקה. יש קפיטליזם שסכסוך מפלג אותו ושחייב להיאבק באופוזיציה פנימית חזקה; ויש קפיטליזם שעליו להתעסק רק עם שדולות ותאגידים (והתארגנויות אחרות ממין זה) והוא יכול בשקט לבצע מניפולציה באנשים, ולרכוש אותם באמצעות להטוט טכנולוגי פחות-ערך מידי שנה. אלה הם שני יצורים חיברותיים-היסטוריים שונים לגמרי. במציאות אפשר למצוא שפע ראיות וסימנים לטענה זו.

ההיסטוריה המפלצתית של המרכסיזם-לניניזם מראה, מה הוא זה אשר תנועה לשחרור אינה יכולה להיות ואסור לה להיות. אך היסטוריה זו כלל-וכלל אינה מאפשרת להסיק, כי הקפיטליזם ומשטר האוליגרכיה הליברלית (בהם אנו חיים) מגלמים את סוד ההיסטוריה האנושית שמצא סוף-סוף את פתרונו. יש חזון או פרויקט של שליטה מוחלטת - אשר המרכסיזם-לניניזם העתיק מהקפיטליזם, ואשר (בשני המקרים) הופך לדבר המנוגד לשליטה זו.

חזון זה או פרויקט זה - הוא הזיה.

מכך לא נובע שעלינו לקבל ולחוות את ההיסטוריה שלנו כאילו היא תהלך הכרחי. ההשקפה שאפשר להחריב את העבר ואת כל הקיים ולא להשאיר זכר היא טירוף, המוליד פשע.

מכל זאת, אין להסיק כי עלינו לוותר על החזון המגדיר את ההיסטוריה שלנו (מאז יוון העתיקה) - ואשר אירופה נתנה לו ממדים חדשים: החזון בו אנו עצמנו

יוצרים את החוקים שלנו ואת הממסדים שלנו, חזון האוטונומיה האישית והקבוצתית – שרק אנו עצמנו יכולים וחייבים להגביל אותה.

המונח "שוויון" שימש הסוואה למשטר, אשר חוסר-השוויון הממשי בו היה גרוע מזה שבקפיטליזם. למרות זאת ובגלל זאת, אין אנו יכולים לשכוח כי אין חירות פוליטית בלי שוויון כלכלי; וכי השוויון הכלכלי אינו אפשרי, כאשר קיימים ומוגברים התהליכים של אי-שוויון אדיר בעוצמה וסמכות כלכליות - המוצאות ביטוי מלא בסמכות ובעוצמה פוליטיות.

הרעיון של מרכס, לפיו אפשר לבטל את השוק ואת המטבע, הוא אוטופיה בלתי-קוהרנטית.[195] אין זאת אומרת, שיש לתת ערבות מלאה לעוצמתו המוחלטת של הכסף; וגם אין זאת אומרת שיש להאמין ב"רציונליות" של משק שאין לה ולא כלום עם שוק אמיתי, ואשר דומה יותר ויותר לקזינו גלובלי. אכן, אין חברה ללא תהליכי ייצור וצריכה; אך מכך לא נובע כי חובה והכרח להפוך תהליכים אלה ליעדים מוחלטים וסופיים של הקיום האנושי - והרי זו המהות הפעילה והמשפיעה של ה"אינדיבידואליזם" וה"ליברליזם" בימינו.

אלה אחדות מהמסקנות, אליהן חייב להוביל הניסיון המורכב והמשולב של המרכסיזם–לניניזם שנטחן לאבק ושל הקפיטליזם בן-זמננו שהולך ומתפתח. לא אלה המסקנות שיסיק הציבור בטווח המיידי. אבל כאשר יתפוגג האבק - אלה הן המסקנות, שהאנושות תצטרך להגיע אליהן. החלופה הקיימת היא המשך המגמה הנוכחית של מרוץ אל אשליות יותר ויותר מטעות ומתעות; במוקדם או במאוחר תתנפץ מגמה זו אל הגבולות הטבעיים של כדור-הארץ אם לא תקרוס, עוד קודם-לכן, תחת משקל אפס-המשמעות שלה.

[195] "אוטופיה" = "שום מקום", והכוונה לחזון שטרם מומש. "אוטופיה בלתי-קוהרנטית" היא חזון מלא סתירות.[המערכת]

מרכס - שני רכיבים בדעותיו שראוי לשמור עליהם.

הרכיב הראשון - ולא משנה מה הפגמים בהבעתו מפי מרכס - הוא ההתמקדות בצד החברתי של בני-חווה, ושלילת האינדיבידואליזם המתודולוגי או הסובסטנציאלי.[196] (אצל מרכס עצמו, זה נשאר מבולבל, מעורפל) כלומר: האידיאל הוא יחיד שהתפתח באורח מלא ומקיים שיתוף-פעולה "באורח חופשי" עם אחרים; (כאילו שתמיד הייתה או תהיה יכולת לקיים שיתוף-פעולה חופשי עם האחרים, כאילו שתמיד בוחר מישהו להיוולד – או להיוולד סיני או צרפתי...).

אבל בכך מרכס לימד אותנו כי יש לראות את החברה כמכלול - שהוא בוזמנית מתפקד ופגום; תפקודי בעצם היותו פגום, פגום בעצם התפקודיות שלו.

הרכיב השני הוא - הבנת הפעילות הפוליטית.

לפי מרכס לא צריך לתאר חברה אידיאלית שאיננה קיימת ("אוטופיה") או להגדיר אחת-ולתמיד חברה "צודקת"; אלא צריך לחפש, בתוך הפעילות הממשית של האנשים החיים כיום את מה שמאפשר לשנות את החברה למען עתיד שונה. אך גישה זו לבעיה, פותחת בעיות אדירות: איזה ציבור בחברה מסוגל לממש חזון זה ? מרכס עצמו היה מאושר - תיאורטית ופוליטית - כי האמין שמצא בפועלי התעשייה, את הבסיס החברתי של תנועה ממשית וגם את הסובייקט הנושא על כתפיו את הערכים שהיו יקרים ללבו. כך פטר מרכס את עצמו מהצורך לחשוב על השאלה: מה בדבר ציבור פעיל ומשפיע, אם הוא (למשל) נאצי ? או פשוט "צרכני"? ועוד, האם יש לתמוך בתנועה "ממשית" - גם אם היא מובילה (למשל) ליותר ויותר ותמיד יותר טיפשות טלביזיונית? מרכס התעלם מבעיית השיפוט הערכי, הפוליטי, והיה לו כלפיה רק בוז עוין, ולגלוג של ביטול ושמחה-לאיד.

---

[196] (**Substance** - מהות.. משהו קבוע, שאינו תכונה, או יחס. [העורך]

נספחים

מרעיון - לפעילות

ע. אור

מאמרי קסטוריאדיס מבהירים כי חברה שכל אזרחיה קובעים בעצמם את מוסדותיה, חוקיה, ומדיניותה, איננה רעיון עוועים או גחמה אישית אלא עובדה שמומשה בעבר והניבה תוצאות שהאנושות כולה נהנית מהן עד היום. מושגים - ופעילויות - כמו "פוליטיקה", "דמוקרטיה", "פילוסופיה", "טרגדיה", נבראו לראשונה במשטר זה, ורק בו, ולמרות שבינתיים עיוותו אותם ללא הכר עדיין הם משפיעים בצורה חיובית על רוב האנושות.

העיוות הראשי הוא השימוש במונח "דמוקרטיה" לתיאור משטר בו קומץ נציגים - לא האזרחים עצמם - קובעים את חוקיה, מוסדותיה, ומדיניותה, של החברה. אם עיוות זה נעשה שלא מדעת הריהו ביטוי לבורות מדהימה.

אם הוא נעשה מדעת - הוא אונאה. אם למרות העיוות נותרה למושג "דמוקרטיה" השפעה חיובית פירוש הדבר שהרעיון של שלטון ישיר של האזרחים מניב תוצאות חיוביות גם כאשר מעוותים אותו.

השאלה הבוערת העולה ממאמרי קסטוריאדיס היא:

האם ניתן לכונן דמוקרטיה ישירה כיום בחברה תעשייתית מודרנית ?

שאלה זו גוררת שתי שאלות שהתשובות להן תלויות זו בזו:

1. *האם יש כיום בציבור ביקוש לדמוקרטיה ישירה ?*
2. *האם דמוקרטיה ישירה אפשרית בחברה של מיליוני אזרחים?*

במבט ראשון נראה כאילו התשובות לשתי השאלות הן שליליות.

בשום מדינה איננו רואים כיום דרישה לדמוקרטיה ישירה במדינה, בעירייה, בעבודה, בלימודים או במשפחה. יש הפגנות ושביתות נגד עוולות השלטון, הממסד, או מעביד, אך לא בעד החלפת שלטון נציגים בשלטון של האזרחים עצמם. יש מאבק נגד עוול אך אין מאבק להחלפת המשטר המצמיח עוול. כאשר שלטון, ממסד, או מעביד, גורמים עוול יש אזרחים המוחים על כך. זה מעשה חיובי ועדיף בהרבה על האדישות הנפוצה כיום, אך מחאה יכולה רק לתקן עוול, אין בכוחה להחליף את יסודות המערכת המייצרת עוול. כל עוד קומץ שליטים קובע מה תעשה החברה כולה קיים משטר המבוסס על - ומייצר - אי-שוויון. החלפת מדיניות - או שליטים - היא רק פתרון זמני. כל עוד השלטון הוא מונופול של קומץ יש תמיד אפשרות שקומץ חדש יגרום עוול חדש. מספר המסכימים לדעה זו הולך וגדל אך מסקנתם איננה שיתוף כל האזרחים

בהחלטות הפוליטיות, אלא התייאשות מפוליטיקה וראיית הפוליטיקה כעיסוק מושחת מעצם מהותו.
לי אתווטר, יו"ר המפלגה הרפובליקנית בארה"ב ניסח זאת במלים:
" העם האמריקאי סבור שפוליטיקה ופוליטיקאים אינם אמינים, שעיתונות ועיתונאים אינם אמינים, שדת מאורגנת אינה אמינה, שעסקים גדולים אינם אמינים, ושאיגודי פועלים אינם אמינים"
("הראלד טריביון" מהדורה בינלאומית, 19.3.1990, ע' 5)
השקפה זו באה לביטוי במספרי המצביעים בבחירות בארה"ב. מאז 1960 ירד מספר המשתתפים בבחירות לנשיאות בארה"ב מ 70% ל- 49% ולבתי הנבחרים מ- 58% ל- 36%. כלומר, חצי מאזרחי ארה"ב חדלו להשתתף בבחירות מאז 1960. הם משוכנעים שהצבעתם לא תשנה דבר. אי-הצבעה זו היא הצבעת אי-אמון בשיטה הנציגים. מצב דומה קיים ברוב המדינות בהן בוחרים האזרחים נציגים לבית המחוקקים.

עד 1991 עדיין האמינו רבים בעולם שהעברת הבעלות במשק מאנשים פרטיים המעונינים רק ברווחים,לידי ממשלה - הדואגת לכל תושבי המדינה - תשים קץ לשחיתות ולמצוקה הנגרמים על ידי השאיפה לרווחים. אך קריסת רוב המשטרים המבוססים על בעלות ממשלתית במשק - ותמיכת רוב האזרחים במדינות אלה בביטול המשטר - מלמדת שבעלות ממשלתית בכלכלה היא תרופה שתופעות הלוואי שלה גרועות מן המחלה אותה באה לרפא. במשטר בעלות ממשלתית במשק מרוכזות כל הסמכויות בידי קומץ פקידים הקובע לא רק מה כל אזרח חייב לעשות אלא גם מה עליו לחשוב. כאשר ממשלה היא בעלת אמצעי היצור - והתקשורת - נחסמות בפני האזרחים כל הדרכים למחות על עוול, לפעול נגדו, או לשנות משהו במשטר. אין פלא לכן שהאזרחים במשטרים כאלה שמחו להיפטר מהם. כך חדלה בעלות ממשלתית במשק להוות חלופה מושכת למשטר הקיים. אין פירוש הדבר שמשטר של נציגים ובעלות פרטית במשק, נותרו כברירה יחידה. יש אופציה שלישית - שרוב הציבור טרם מודע לה - בה כל האזרחים קובעים מה תעשה המדינה, וכל העובדים קובעים כל הקשור לעבודתם. זוהי "דמוקרטיה ישירה" במדינה ובעבודה. אופציה זו אינה מוכרת לציבור כי כל שלטון אחר מעוניין להעלימה. אך בעוד ששתי האופציות האחרות נוסו - ונכשלו, אופציה זו טרם נוסתה.

רוב הציבור במשטר נציגים סולד משלטון נציגים ומבעלות פרטית במשק אך כיוון שהוא סולד עוד יותר מבעלות ממשלתית במשק ואינו מודע לאופציה של

שליטה ישירה של האזרחים על מדינתם ושל העובדים על מקומות עבודתם הוא משלים עם המצב מחוסר ברירה. אולם כאשר מופיעה אפשרות שהאזרחים עצמם ישלטו במדינתם ובעבודתם משתנה המצב בבת-אחת.
דבר כזה אירע בצרפת במאי 1968.

ב- 13 למאי 1968 פרצה בצרפת השביתה הכללית הגדולה ביותר בהיסטוריה. בשיאה שבתו 9 מיליון פועלים משך 20 יום. יחודה של שביתה זו לא היה רק גודלה אלא הדרך בה החלה, אופן ניהולה, ומעל לכל - דרישותיה.
השביתה לא החלה כתוצאה מדרישות לשיפור שכר, תנאי עבודה, או נגד פיטורים. היא גם לא החלה במקום עבודה. היא החלה בכך שהנהלת אוניברסיטת נאנטר בפריז סילקה מהאוניברסיטה סטודנטים ששהו במעון הסטודנטיות לאחר השעה המותרת לפי התקנות. כמחאה על הסילוק פלשו חברי המגורשים למשרד הדיקן ודרשו להחזיר את המגורשים. ההנהלה הזמינה את המשטרה לפנות את הפולשים. המשטרה עצרה מספר סטודנטים. חבריהם החלו להפגין ברחובות פריז ודרשו לשחרר את העצורים. המשטרה תקפה את המפגינים באלות ופצעה רבים. אלימות המשטרה - שהוצגה בטלביזיה - עוררה זעם בציבור וסטודנטים מכל אוניברסיטאות פריז החלו להפגין נגד אלימות המשטרה שהמשיכה לתקוף את המפגינים. כל ערב נראו בטלביזיה סטודנטים שותתי דם ששוטרים חובשי קסדות ומגינים חובטים בהם באלות. הסטודנטים קראו לפועלי מפעל המכוניות "רנו" להצטרף אליהם. הפועלים המבוגרים ועסקני האיגוד המקצועי- סירבו. האיגודים המקצועיים גינו את הסטודנטים וכינו אותם "בריונים" על שהעזו להתנגד למשטרה. ההתנגשויות האלימות בין המשטרה לסטודנטים נמשכו. בהדרגה החלו פועלים צעירים להצטרף להפגנות הסטודנטים וכתוצאה מכך הושבת מפעל "רנו". כאשר נודע בחדשות כי חלק מעובדי "רנו" הצטרפו לסטודנטים והמפעל הושבת פרצו שביתות אהדה במפעלי תעשייה ברחבי צרפת ועובדיהם הצטרפו לשביתה **למרות התנגדות האיגודים המקצועיים**. בשלב זה החל תהליך שאיש לא חזה אותו מראש: בהרבה מקומות לא נטשו העובדים את מקום עבודתם אלא החלו לנהל אותו בעצמם. הם כינסו במקום העבודה אסיפה של כל העובדים, דנו בכל בעיות עבודתם והחליטו מה לעשות. זה קרה במפעלים רבים ובאוניברסיטאות רבות. באוניברסיטאות דנו אסיפות סטודנטים ומרצים בכל הקשור לאוניברסיטה, ובבעיות החברה. ב"סורבון" התנהלה אסיפה ללא הפסק, 24 שעות, משך ימים רצופים, כשכל אחד מהנוכחים (חלקם זרים מבחוץ) מקבל רשות לדבר ולהגיב

על דברי אחרים. ברובעי המגורים קמו "וועדי פעולה" שכינסו אסיפות של דיירי הרובע, ודנו בבעיות הרובע. "וועדי פעולה" קמו בבתי-חולים, וכינסו שם אסיפות בהן השתתפו רופאים, אחיות - והחולים. אפילו בבתי-חולים לחולי נפש קמו וועדי פעולה שכינסו אסיפות בהן החלו החולים לדון עם הרופאים בכל הקשור לטיפולם. וועדי פעולה קמו כמעט בכל בית-ספר תיכון בצרפת וכינסו אסיפות כלליות של תלמידים, מורים, והורים, שדנו בחומר הלימוד, באופן הגשתו, וצורת ניהול בית-הספר. המושג "ניהול עצמי" **(Autogestion)** כלומר – ניהול עצמי של כל פעילות על ידי אלה שעוסקים בה בפועל, הפך לדרישה המרכזית של השביתה. התפתחות זו הייתה בלתי צפויה לחלוטין. שום אדם בצרפת, שום סוציולוג, שום אקדמאי, ושום מהפכן, לא האמין ב- 1 למאי 1968 כי תפרוץ שביתה כללית במצב של תעסוקה מלאה ועליה ברמת החיים. השביתה הפתיעה את כולם, גם את השובתים עצמם. יתר על כן - הדרישה ל"ניהול עצמי" באה כהפתעה גמורה. ניהול השביתה באמצעות "וועדי פעולה" של השובתים עצמם ולא באמצעות האיגוד המקצועי, הפתיעו את האיגודים המקצועיים, את הסוציולוגים, את השמאל המהפכני, וגם את השובתים עצמם.

האיגודים המקצועיים התנגדו לשביתה כי החלה ללא יוזמתם, התנהלה ללא שליטתם, ולא העלתה דרישות להעלאת שכר או שיפור תנאי עבודה. למעשה התעלמה השביתה מהאיגודים המקצועיים ועקפה אותם. עסקני האיגודים הבינו שהצלחת השביתה תהפוך אותם למיותרים, ותחשוף אותם כ"שסתום הביטחון של הקפיטליזם" המאפשר שחרור לחצים כלכליים והכנסת תיקונים המשמרים את הקפיטליזם. הם החלו להפיץ שקרים ועלילות שווא על השובתים ועל השביתה. אך כאשר ראו כי השביתה צוברת תמיכה, הבינו שאם לא יצטרפו אליה ינטשו עובדים רבים את האיגודים המקצועיים. לכן שינו מנהיגי האיגודים את מדיניותם והחלו לתמוך בשביתה כדי להשתלט עליה (לפי הכלל "אם אינך יכול לנצח אותם - הצטרף אליהם") הם התחזו לנציגי השובתים והחלו משא-ומתן עם ראש הממשלה פומפידו - למרות שאיש לא ביקש זאת מהם. הממשלה, שאיבדה שליטה על האוכלוסייה, הבינה שהאיגודים המקצועיים, שאיבדו שליטה על חבריהם מנסים להציל את עצמם, את הממשלה, ולמעשה - את כל משטר הנציגים. רה"מ פומפידו נענה לדרישות האיגוד המקצועי העיקרי (ס.ז'.ט. שבשליטת הקומוניסטים) וחתם על הסכם ("הסכמי גרנל") לפיו קיבלו העובדים העלאות גדולות בשכר היסוד ושיפור גדול בתנאי העבודה. אך להפתעת כולם, כאשר הודיעו מנהיגי האיגודים המקצועיים לשובתים על ה"הישגים" וקראו לחזור לעבודה, ענו להם השובתים: **"איננו רוצים פרוסה גדולה יותר מהעוגה**

הכלכלית, אנו רוצים לנהל את המאפייה״, וסירבו לחזור לעבודה. זה הדהים את כל העולם. עד אז הניחו כולם שמצוקה כלכלית היא המניע העיקרי לשביתות. הנחה זו נתבדתה. הממשלה והאיגודים המקצועיים היו אובדי עצות. מאמציהם להשתלט על השביתה, להפסיקה, נכשלו. השביתה נמשכה. וועדי הפעולה המשיכו בפעילותם.
רק בהדרגה החלו שובתים לחזור לעבודה. היו מפעלים (כמו מפעל השעונים ״ליפ״) בהם נמשכה השביתה עוד כמה חדשים. אך תוך שבועות אחדים חזרו רוב השובתים לעבודה. הסיבה לכך לא הייתה חיצונית. שום פעולה של הממשלה, איגוד מקצועי, או מעביד, לא גרמו להפסקת השביתה. הסיבה להפסקת השביתה הייתה אי-יכולתם של השובתים להקים משטר חלופי של דמוקרטיה ישירה במדינה כולה. העובדים לא התקשו לנהל את מקומות עבודתם בעצמם, בלי בעלים. אך כשנתקלו בבעיות של תיאום עם בנקים, ספקים, וצרכנים, בקנה מידה ארצי, לא הצליחו לפתור אותן.

הבעיה העיקרית של דמוקרטיה ישירה היא התיאום בקנה מידה ארצי.
אם נשתמש במערכת הבריאות הארצית כדוגמה נוכל לומר שהבעיה איננה ניהול בית-חולים על ידי עובדיו, אלא ניהול מערכת הבריאות כולה על ידי כל האזרחים.
כיצד ינהלו כל האזרחים דיון ויחליטו על מדיניות הבריאות הארצית ? זו הבעיה ששובתי 1968 בצרפת לא הצליחו לפתור.
בטרם נדון בכך נחזור לרגע לשאלה המקורית :
האם יש כיום בציבור ביקוש לדמוקרטיה ישירה ?
השביתה בצרפת במאי 1968 הראתה כי גם כאשר לרוב הציבור אין מושג מהי דמוקרטיה ישירה יש אצל רבים שאיפה להשפיע על החלטות הקובעות על חייהם. כאשר שאיפה זו נראית כניתנת למימוש הם תומכים בה בהתלהבות. היעדר דרישה מפורשת לדמוקרטיה ישירה אינה מעידה על היעדר שאיפה למשטר כזה. בלי שאיפה כזאת לא הייתה הדרישה ל״ניהול עצמי״ בצרפת ב 1968 זוכה לתמיכה נלהבת של מיליוני שובתים.
ובאשר לשאלה השניה:
האם דמוקרטיה ישירה אפשרית בחברה של מיליוני אזרחים ?
גם כאן נדמה במבט ראשון שהתשובה היא שלילית. כיצד יתכן לשתף מיליוני אזרחים בדיון והצבעה פוליטיות ? כדי לענות על כך יש לזכור כי ב- 1968 טרם הומצאו מחשבים אישיים, לא היה אינטרנט, לא היו כרטיסים מגנטיים ולא

טלפונים ניידים. כל אלה הומצאו עשור לאחר השביתה והם מאפשרים קיום "אסיפה כללית" של כל אזרחי המדינה באמצעות הטלביזיה, הכרטיס המגנטי, האינטרנט והטלפון הנייד.

אין שום צורך שמיליוני אזרחים ישבו יחד באולם אחד. כיום יכול כל בעל טלפון נייד להופיע על כל מסך טלביזיה. תקשורת אלקטרונית מאפשרת למיליונים לשמוע ולראות את הדובר. הטלביזיה יכולה לשמש כבמה לדיון של כל האזרחים. את הצעות ההחלטה השונות אפשר לחלק לפי משרדי הממשלה שלכל אחד מהם יוקדש ערוץ טלביזיה נפרד. ערוצים אלה יפעלו בכל שעות היממה משך כל השנה וכל אדם יוכל לצפות בהם בכל עת שירצה. אין קושי טכני - או תקציבי - להקים מערכת כזאת. מחירה יהיה פחות ממחיר מטוס קרב **F –16** אחד. באולפן הטלביזיה המיועד לנושא נתון (למשל - חינוך) ידונו מומחים לנושא - שיבחרו ב-ה-ג-ר-ל-ה מתוך ציבור המומחים לנושא הנדון וידונו במעלותיה וחסרונותיה של כל הצעה. המומחים גם יענו לשאלות הציבור, שיוכל להחליף כל מומחה בכל רגע (אם מספר מספיק של אזרחים רוצים בכך). בתום הדיון יצביעו כל האזרחים באמצעות שלט הטלביזיה או בטלפון נייד. טכניקה זו תאפשר לראות ב"זמן אמת" את תוצאות ההצבעה. מחשב מרכזי יצרף באופן שוטף את הקולות הסיכום ישודר ב"זמן אמת" בטלביזיה. סידור כזה יאפשר לראות תוצאה שוטפת של כל הצבעה. מערכת כזאת תעלה פחות ממטוס קרב חדיש אחד !

ברור שבמהלך התקנת טכנולוגיה זו תתעוררנה בעיות שונות אך אין כאן שום קושי שאינו ניתן לפתרון. לכן התשובה לשתי שאלות:

1. *האם יש כיום בציבור ביקוש לדמוקרטיה ישירה ?*
2. *האם דמוקרטיה ישירה אפשרית בחברה של מיליוני אזרחים ?*

היא חיובית.

מי שמסכים לכך ומעונין להקים דמוקרטיה ישירה חייב לתת דעתו על הדרכים השונות לקידום - ומימוש - דמוקרטיה ישירה.

כרגע אין לרוב הציבור שום מושג מהי דמוקרטיה ישירה. לכן המשימה העיקרית של תומכי הדמוקרטיה הישירה היא הפצת הרעיון בציבור.

כאשר אנשים יבינו את הרעיון יטענו רבים כי מימושו אינו אפשרי או אינו רצוי. תומכי דמוקרטיה ישירה יצטרכו להשקיע מאמץ עצום כדי לשכנע את הציבור שדמוקרטיה ישירה היא אפשרית - ורצויה. סביר להניח שמאמץ זה ימשך

שנים אחדות. כדי לשכנע חברה שלמה יש לפעול יחד עם אחרים המסכימים לרעיון ולהתארגן ב"וועדי פעולה לדמוקרטיה ישירה".
וועדים אלה חייבים להתארגן ל"תנועה לדמוקרטיה ישירה".
הכרחי להקים "תנועה לדמוקרטיה ישירה" כי רק תנועה מאורגנת של **פעילים**, הפועלת באופן מתואם, שיטתי, וקבוע, תוכל להתמיד במאבק ממושך כזה. חברי תנועה זו חייבים להיות "פעילים" ולא "אוהדים". "פעיל" הוא אדם אשר פועל יום יום להפצת רעיון, לקידומו, ומימושו - בבית, במקום העבודה, במקום הלימודים, באיזור המגורים, ובחברה כולה.
"אוהד" תומך ברעיון ותורם לקידומו אך אינו עוסק בכך יום יום.
"תנועה לדמוקרטיה ישירה" היא אירגון של "פעילים" - לא של "אוהדים".
תנועה השואפת לשכנע את הציבור להקים דמוקרטיה ישירה חייבת בעצמה להיות בנויה - ולפעול - לפי העקרונות להם היא מטיפה. אין בה מקום לאנשים המסתפקים בהסכמה לרעיון אך נמנעים מפעילות. אין בה מקום לאלה התומכים ברעיון אך אינם נוהגים לפיו. התנועה חייבת להיות מורכבת מאנשים הפועלים בקביעות לקידום דמוקרטיה ישירה ונוהגים לפיה בחיי היום יום שלהם. תנועה זו חייבת להיות בנויה מ"וועדי פעולה", שכל אחד מהם מונה בין משלושה עד תריסר חברים. כל וועד פעולה, והתנועה כולה, חייבים לממן את עצמם אך ורק מתרומות חבריהם. אסור שמימון התנועה יבוא מבחוץ כי פירוש הדבר הוא תלות בממן. חיי יומיום של פעילי דמוקרטיה ישירה חייבים להתנהל לפי עקרונות הדמוקרטיה הישירה. אסור שבתנועה לדמוקרטיה ישירה יהיו אנשים הנותנים הוראות ואנשים המסתפקים בציות להוראות. יש למנוע מצב בו חלק מחליט עבור אחרים. אך הכרחי שלתנועה כזאת תהיה וועדת תיאום אשר תתאם את פעילות הוועדים המקומיים. החלטות וועדה זו הם בחזקת המלצות בלבד.

תנועה לדמוקרטיה ישירה אינה יכולה להשתתף בבחירות לכנסת כי פירוש הדבר הוא הסכמה לשלטון נציגים. אך כל עוד הכנסת קיימת יכולה התנועה לתמוך בח"כ המקדם את מטרות הדמוקרטיה הישירה.

אי אפשר לכפות על אנשים דמוקרטיה ישירה. רק ציבור שרוצה דמוקרטיה ישירה - ונאבק למענה - מסוגל לממש אותה. מאבק לדמוקרטיה ישירה הוא מאבק למימושה לא רק במדינה אלא בכל מקום עבודה, בכל מקום לימוד, בכל מקום מגורים. סביר כי דמוקרטיה ישירה תוקם במדינה לאחר - ובעקבות -

הקמתה במקומות העבודה, הלימוד, המגורים. סביר גם כי ברגע בו תעלה דרישה לדמוקרטיה ישירה במקום עבודה, לימוד, או מגורים, כלשהו, תתעורר שם גם התנגדות חריפה, נמרצת, והיסטרית – שלא תבחל בשום אמצעי (כולל אמצעים פסולים) נגד דמוקרטיה ישירה ונגד תומכיה. פעילי הדמוקרטיה הישירה חייבים להיות מוכנים – נפשית ופיסית - להתנגדות כזאת. אך אסור להם להגיב באותם אמצעים. רק אמצעים ברוח הדמוקרטיה הישירה מקדמים דמוקרטיה ישירה, כל שימוש באמצעים אחרים מזיק לה. המאבק לדמוקרטיה ישירה יספוג מפלות רבות, אך בסופו של דבר הוא ינצח. כל ניצחון מקומי של דמוקרטיה ישירה יתרום לניצחונה הכללי במדינה כולה.

מימוש דמוקרטיה ישירה במדינה, בעבודה, בלימודים, במגורים, ובמשפחה, אין פירושו ימות המשיח. יש למתוח ביקורת על כל גישה משיחית, כולל משיחיות פוליטית חילונית. שום משטר אינו מהווה ערובה לכך שהחלטותיו תהיינה חיוביות (איך שלא נגדיר "חיובי"). אך כיוון שבדמוקרטיה ישירה האחראים לתוצאות החלטה הם האזרחים שהצביעו עבורה (ולא נציגיהם) יכולה דמוקרטיה ישירה לעורר כל אזרח להעריך מחדש את שיקוליו ומניעיו באם תוצאת החלטתו אינן לרוחו. זהו מוצא ממעגל קסמים של בעיות פוליטיות החוזרות על עצמן שוב ושוב ואשר נראה כאילו אין להן פתרון. במשטר נציגים האזרחים מחליפים נציגים אך לא שיקולים. כאשר האזרחים עצמם הם המחליטים – ותוצאות החלטתם אינן לרוחם – אין להם מוצא אלא להחליף את שיקוליהם. החלפת שיקולים – ולא נציגים – היא הדרך לפתרון בעיות פוליטיות הנראות כיום כאילו אין להן פתרון. אפשרות זו קיימת רק בדמוקרטיה ישירה ולא בשום משטר אחר. ברור שדמוקרטיה ישירה זקוקה לחוקה שתגן על כל מיעוט מפני הרוב ותסדיר יחסים בין רוב מקומי לרוב ארצי, ובין רוב ארצי לרוב בינלאומי. חוקה כזאת יקבעו האזרחים עצמם כשיקימו משטר כזה.

הצהרת הדמוקרטיה הישירה

ע. אור

מותר להעתיק, לשכפל, לצלם, להקליט, לתרגם, לאכסן במאגר מידע, או להפיץ הצהרה זו, או קטעים ממנה, בכל צורה ובכל אמצעי, אלקטרוני, אופטי או מכאני, לרבות צילום והקלטה, ללא אישור בכתב ממישהו, בתנאי שהדבר אינו נעשה לשם רווח ואינו מסלף את רוח הדברים.

" האבסורד של כל החשיבה הפוליטית הוא מכך שהיא מנסה לפתור את בעיותיהם הפוליטיות של בני אדם בעבורם בעוד שהבעיה הפוליטית היחידה היא בדיוק זו:
כיצד יכולים בני אדם לפתח יכולת לפתור את בעיותיהם הפוליטיות בעצמם ".

(קורנליוס קסטוריאדיס, הקדמה כללית ל "כתבים פוליטיים וחברתיים" כרך א', הוצ' אוניברסיטת מינסוטה 1988, ע' 21)

הצהרת הדמוקרטיה הישירה

<u>הקדמה</u>

ההיסטוריה היא מאבק מתמשך לחופש - ולשליטה.
"חופש" הוא מצב בו יחיד - או ציבור - חי לפי החלטותיו.
"שליטה" היא מצב בו יחיד - או ציבור - מחליט כיצד יחיו אחרים.
חופש ושליטה בחברה נקבעים על ידי הפוליטיקה.
"פוליטיקה" היא קבלת החלטות עבור חברה שלמה - ומימושן.
מי מחליט החלטות כאלה ? באיזו סמכות ?

כמעט תמיד, בכל מדינה בעולם, מחליט קומץ קטן מה חייבים כולם לעשות.
סמכותו של קומץ זה מבוססת על בורותם הפוליטית של הנשלטים.
גודל הקומץ נע בין יחיד לכמה עשרות המחליטים מה תעשה חברה שלמה.
ל- 99.99% מהאזרחים אין סמכות להחליט מה תעשה החברה בה הם חיים.
חייהם נקבעים על ידי קומץ.
מי שחי לפי החלטות של אחרים אינו חופשי כי אינו חי לפי החלטותיו.
במשטר נציגים, הקרוי - בטעות - "דמוקרטיה", יש לאזרחים חופש להחליט רק מי יחליט עבורם. לכן הם אינם חופשים.
כאשר נציגים מחליטים עבור כולם זהו משטר נציגים ולא דמוקרטיה.
בדמוקרטיה האזרחים עצמם מחליטים כל החלטה פוליטית.
כלומר, בדמוקרטיה הנשלטים הם השולטים - ישירות, ללא נציגים.
רוב בני חווה רוצים להיות חופשים, כלומר, לחיות לפי החלטותיהם, אך חופש מלא אפשרי רק כשאדם חי לבדו - מרצונו. חופש מלא לכולם איננו אפשרי כשאדם חי בשיתוף עם אחרים. רוב האנשים מעדיפים לחיות בחברה. בחברה אי אפשר להיות חופשי לחלוטין כי חברה מבוססת על החלטות המחייבות את כל חבריה. בלי החלטות כאלה אין ציבור מהווה חברה. כמעט תמיד יש מיעוט המתנגד לדעת הרוב.
במצב כזה יש צורך בשיטה לקבלת החלטות שכולם מצייתים להן.
כך זה בכל המדינות, בכל המשפחות, בכל מקומות העבודה ומוסדות הלימוד.
למרות שחופש מלא ליחיד בחברה איננו אפשרי מעדיפים רוב בני חווה לחיות בחברה ולא כבודדים כי לחיים בחברה יש יתרונות רבים. בכל חברה אפשר תמיד להרחיב את חופש החברים בה. למשל, במשטר נציגים יש לאזרחים יותר חופש ממשטר בו שליט יחיד, שלא האזרחים בחרו, מחליט מה יעשו כולם.

באופן דומה, בדמוקרטיה ישירה, בה כל האזרחים יכולים להחליט כל החלטה פוליטית יש לאזרחים יותר חופש מאשר במשטר בו קומץ מחליט מה חייבים כולם לעשות.

"משטר" הוא מערכת לקבלת החלטות עבור חברה שלמה.

ההיסטוריה של המשטרים היא ההיסטוריה של המאבקים לשינוי מערכות אלה כך שיעניקו יותר חופש לנשלטים. המניע למאבקים אלה היא שאיפת הרוב לחופש, כלומר, לחיים לפי החלטותיהם ולא לפי החלטות אחרים. המאבקים לשינוי המשטר הרחיבו והעמיקו את החופש במדינה, בעבודה, בלימודים, ובמשפחה. כיום יש לרוב האנשים בעולם יותר חופש מבעבר. אך כיום עדיין מאמינים רבים כי חופש מרבי קיים כאשר נציגים שנבחרו על ידי האזרחים מחליטים עבור כולם. זה היה נכון לפני שמחשבים קלטו נתונים מטלפונים. מדוע ? כי מחשב הקולט נתונים מטלפון מאפשר לכל אזרח להציע - ולהצביע – בעצמו בכל החלטה פוליטית. כאשר האזרחים מחליטים בעצמם את ההחלטות הפוליטיות לפיהן הם חיים - הם חופשים.

משטר כזה הוא דמוקרטיה <u>ישירה</u>.

<u>דמוקרטיה ישירה</u>

"דימוס" - ביוונית, פירושו כל האנשים בקהילה, "קראטוס" - פירושה שלטון. הדימוס-קרטיה היא משטר (שיטה לקבלת החלטות עבור חברה שלמה) שהומצא באתונה לפני 2500 שנה. ב"דימוס-קרטיה" האתונאית הייתה לכל גבר חפשי סמכות להשתתף בכל דיון והצבעה בכל החלטה פוליטית. אם היה צורך בנציגים כדי לממש החלטות מסוימות בחרו אותם <u>בהגרלה</u>.

כיום משתמשים במונח "דמוקרטיה" - בטעות - לתיאור שיטה בה קומץ נציגים מחליט את כל ההחלטות הפוליטיות (החלטות המחייבות את כל תושבי המדינה). ההצדקה למשטר נציגים נבעה מכך שהצבעה של מיליוני אזרחים נמשכת זמן רב ואינה ניתנת לביצוע כל יום אך החלטות פוליטיות יש להחליט כל יום. מצב זה השתנה לחלוטין כשבנקים וסופרמרקטים החלו משתמשים במחשבים. כיום מחליטים מיליוני אנשים מיליוני החלטות בכספומטים. החלטות אלה מצורפות תוך שניות לסכום יחיד. זה קורה כל יום בכל בנק וסופרמרקט. בכל כספומט יש מחשב המעדכן את חשבון הבנק על כל פעולה ומדווח עליה למחשב מרכזי. המחשב המרכזי מצרף בכל שנייה מיליוני החלטות כאלה לסכום יחיד כך שמנהלי בנק יכולים בכל דקה לראות את המאזן הכולל של הבנק. מחשב מרכזי זה, והתוכנה המצרפת מיליוני פעולות כספיות לסכום

יחיד, מאפשר מימוש דמוקרטיה ישירה, כי קל מאוד להתאים כספומטים לקליטת החלטות פוליטיות. די להוסיף לתוכנה במחשב הכספומט צופן לזיהוי החלטה פוליטית ואז יבחין המחשב בין החלטה פוליטית להחלטה כספית ויבצע פעולות המתאימות להחלטות פוליטיות. כאשר זה יקרה יוכל כל אזרח להצביע בכל החלטה פוליטית. במקום להצביע בעד נציגים יוכל כל אזרח להחור מדיניות, יתר על כן כל אזרח יוכל גם להציע מדיניות ולהעמידה להצבעה. זו הדמוקרטיה המקורית, האמיתית, הישירה. מיליוני הצבעות יצורפו תוך שניות לסכום יחיד שיראה מה רוצים רוב האזרחים. את התוצאות יראו בטלוויזיה וכל אדם יוכל בכל רגע לראות תוצאות של כל הצבעה. כך יחליטו האזרחים עצמם את כל ההחלטות הפוליטיות בלי נציגים. כל אזרח יוכל לדון, להציע, ולהחליט מה תעשה החברה בה הוא חי. במשטר כזה הרוב חי בהתאם להחלטות שהוא עצמו החליט ולכן הוא חופשי. זה המשטר היחיד בו יש לכל האזרחים **<u>שוויון פוליטי</u>** (שהוא השוויון הקובע כל שוויון אחר בחברה) ובה יש לרוב האזרחים חופש מרבי.

דמוקרטיה ישירה היא: *משטר בו יש לכל אזרח זכות להציע, לדון, ולהצביע בכל החלטה פוליטית*. אין פירוש הדבר שכל אזרח חייב להשתתף בכל החלטה פוליטית, אך זכותו לעשות כך. אמצעי התקשורת האלקטרונית מאפשרים מימוש משטר כזה כאן - עכשיו. במשטר כזה אין בחירות ואין כנסת כי לכל אזרח יש בכל רגע סמכות החלטה שיש כיום רק לקומץ חברי הכנסת.

משטר כזה הוא שלטון עצמי של הנשלטים.

המחשבים לא יחליטו. הם רק יקלטו, יאחסנו, ויחברו - תוך שניות - מיליוני החלטות לשני סכומים (״בעד״ ו״נגד״). הם יראו תוך שניות מה החליטו כל האזרחים. טכנולוגיה זו מוכיחה את אמינותה למעלה מעשרים שנה בכל בנק, וכל רשת סופרמארקטים בעולם. בלעדיה אי אפשר כיום להפעיל בנק או סופרמרקט. קל ליישמה להחלטות פוליטיות. זה מבטל צורך בנציגים.

כל עוד אי אפשר היה לברר במהירות את דעות כל האזרחים על כל נושא פוליטי היה הכרח לבחור נציגים המייצגים את האזרחים. אך כאשר אפשר לברר תוך דקות מה רוצים האזרחים עצמם אין צורך בנציגים. כשאדם יכול להחליט בעצמו אסור שאחר יחליט במקומו כי זה מבטל אחריות אישית להחלטות.

לפני שלוש מאות שנה החל באירופה מאבק אזרחים נגד סמכות המלך להחליט כל החלטה פוליטית. האזרחים הכריזו: *״אין מיסוי בלי ייצוג״*. כלומר, אם מלך רוצה שנשלם לו מס זכותנו להחליט מה לעשות בכספי המס. האזרחים דרשו

מהמלך לשתף נציגים שלהם בקבלת החלטות פוליטיות.המלכים התנגדו לכך ופרצה מלחמה ממושכת בינם לבין האזרחים. האזרחים ניצחו. הסמכות להחליט החלטות פוליטיות נלקחה מהמלך ונמסרה לנציגים שהאזרחים בחרו. למשטר החדש קראו - בטעות - דמוקרטיה. למעשה זהו משטר נציגים. שלטון המלך הוחלף בשלטון נציגי האזרחים. ב- 1968 החל מאבק נגד משטר נציגים וסיסמתו: **"אם אין זכות להשתתף בקבלת החלטה אין חובה לציית לה ".**

גם המאבק בעד זכות האזרחים להחליט החלטות פוליטיות (שיהיה קשה בהרבה מהמאבק בעד משטר נציגים) יסתיים בניצחון האזרחים. הוא יתן לאזרחים הרבה יותר חופש מכפי שיש להם כיום. אזרחים לא ייוצגו על ידי נציגים אלא יוכלו להצביע - ולהציע - כל החלטה פוליטית. יתר על כן: נשים לא תיוצגנה על ידי בעליהן אלא תייצגנה את עצמן. עובדים לא ייוצגו על ידי איגוד מקצועי או מעביד אלא יחליטו בעצמם כל החלטה הנוגעת לעבודתם. תלמידים לא ייוצגו על ידי הורים אלא ייצגו את עצמם. כל אזרח יוכל להציע כל החלטה הנוגעת למדינתו, לעבודתו, ללימודיו, למשפחתו, ולהצביע בעדן/נגדן.

ברור כי כל ניסיון להקים משטר כזה יתקל בהתנגדות נמרצת ביותר ויתממש רק לאחר מאבק קשה וארוך. אך בסופו של דבר תקום דמוקרטיה ישירה במדינה, בעבודה, בלימודים, במשפחה.

דמוקרטיה ישירה אינה ערובה לכך שהחלטותיה תהיינה חיוביות. היא עשויה להחליט החלטות שליליות (איך שלא נגדיר "חיובי/שלילי"). אפשרות זו קיימת בכל משטר. יתרון הדמוקרטיה הישירה על משטר נציגים הוא בחופש של הרוב החי לפי החלטותיו, ובשוויון הפוליטי של כל האזרחים.

המיעוט חי אמנם לפי החלטות הרוב. זהו רע במיעוטו. אך מצב זה אינו נצחי. מיעוט יכול להפוך לרוב כעבור זמן מה, או בהחלטה אחרת.

כדי שדמוקרטיה ישירה לא תהפוך ל"דיקטטורה של הרוב" וכדי להגן על כל מיעוט מפני הרוב, יש לחוקק חוקה שתבטיח את זכויות המיעוט. אפשר להבטיח זאת באמצעות חמשה עקרונות:

1. בהחלטות מסוימות (שהאזרחים יקבעו מראש), תהיה למיעוט זכות ווטו.
2. החלטות מסוימות תחייבנה רק מי שהצביע עבורן.
3. החלטות מסוימות, שהאזרחים יקבעו, תתקבלנה ברוב מיוחס.
4. זכות כל מיעוט להביע כל דעה בפומבי אינה ניתנת לביטול.
5. אם 1% של האזרחים מעלה הצעת החלטה היא תובא לדיון והצבעה.

עקרונות אלה - המגינים על כל מיעוט - ישכנעו את אלה החוששים מדמוקרטיה ישירה, לתמוך בה. תמיכה כזאת הכרחית לקיומה של דמוקרטיה ישירה. ללא הבטחת זכויות המיעוט בחוקה - ובחיי יומיום - תהפוך דמוקרטיה ישירה לזירת מאבק בין מיעוט לרוב, מאבק שעלול להרוס את המשטר. הקפדה על זכויות המיעוט והפרט תתרום לכך שדמוקרטיה ישירה תהיה בת קיימא, שכל אזרחיה יתמכו בה ואף ייהנו לחיות בה.

תשובות לביקורת

רבים סבורים כי אנשים רגילים אינם מסוגלים להחליט החלטות פוליטיות כי פוליטיקה היא מסובכת וקבלת החלטות פוליטיות מחייבת ידע מקצועי מיוחד. אם אכן דרוש ידע מיוחד לשם קבלת החלטות פוליטיות מדוע אין שום אוניברסיטה בעולם מקנה ידע זה ?

ומדוע אין אפילו פוליטיקאי אחד בעולם שלמד מקצוע זה ?

התשובה היא שקבלת החלטות פוליטיות אינה מחייבת ידע מיוחד כי החלטה היא העדפה. "להחליט" פירושו להעדיף אפשרות אחת על פני אפשרויות אחרות. העדפה מבוססת על ערך עליון. ערך אינו נקבע על ידי מידע אלא על ידי חינוך. כך למשל, שום מידע לא יגרום לאדם דתי להצביע נגד חינוך דתי. ברור שדרוש ידע אודות האפשרויות העומדות לבחירה ותוצאותיהן האפשריות. אך ידע זה יכול הציבור לקבל באמצעות הטלוויזיה מאנשים שהנושא הנדון הוא מקצועם. כאשר ידע זה מופץ יכול כל אזרח - בלי הכשרה מיוחדת - להחליט איזו אפשרות הוא מעדיף.

האם נשיא ארצות-הברית יודע הכל על כל נושא עליו הוא מחליט ?

שום נשיא אינו מומחה לכל נושא עליו הוא מחליט. הוא מזמין מומחים העוסקים בנושא, שומע את דעותיהם, ולאחר מכן - מחליט. כל אזרח יכול לעשות אותו דבר. המומחים יופיעו בטלוויזיה, יסבירו את האופציות העומדות לבחירה, ואת תוצאותיהן האפשריות, יענו לשאלות הציבור. דיון זה ימשך כל עוד האזרחים רוצים בו. כך יהיה לאזרחים מידע שיאפשר להם לקבל החלטה שקולה ואחראית בדיוק כמו נשיא ארצות הברית.

כדי למנוע הטיה ושחיתות יש למנות את המומחים **בהגרלה**.

* * *

יש סבורים כי כאשר לכל אזרח תהיה זכות להציע הצעות החלטה יהיה מספר עצום של הצעות שישתק את המערכת הפוליטית כי אי אפשר יהיה לדון בכולן. זה מבוסס על הנחה שמספר ההצעות להחלטה נובע ממספר הזכאים להציען. הנחה זו מופרכת כל יום בכל בית-נבחרים בעולם. למשל, בכנסת, בה יושבים 120 נציגים, מעולם לא הוגשו 120 הצעות החלטה על שום נושא. הסיבה ? מספר ההצעות להחלטה אינו נובע ממספר בעלי הזכות להציען אלא מנושא ההחלטה. למשל, בהחלטה להאריך את יום הלימודים בבתי-הספר לא יכולות להיות 120 הצעות אלא רק החלטה שלא להאריך, ושתיים או שלוש החלטות להאריך בשעה, בשעתיים, או בשלוש. לא תהיינה אפילו 12 הצעות להחלטה.

אפשר לקבוע כי החלטה שקיבלה פחות מ- 5% מקולות האזרחים בקריאה ראשונה לא תעבור לדיון בקריאה שניה. אם יוסכם שהחלטה תחייב את כל החברה רק לאחר שלוש הצבעות (כלומר לאחר שלושה סבבי דיון המסתיימים בהצבעה) יקטן מאוד מספר ההצעות שתעבורנה לסיבוב השלישי.

* * *

החלטות פוליטיות מתחלקות לשני סוגים:

1. החלטות על מדיניות. 2. החלטות על ביצוע מדיניות.

החלטות על מדיניות עונות לשאלה: *מה לעשות*?

החלטות על ביצוע מדיניות עונות לשאלה: *איך לעשות*?

עיקר הפוליטיקה הן החלטות "מה לעשות".

הן קובעות מה תעשה החברה.

בדמוקרטיה ישירה זכאי כל אזרח להצביע ולהציע כל החלטה כזאת. תשובה ל"מה לעשות? " נקבעת על ידי העדפה. העדפה נקבעת, בכל משטר, לפי הערך העליון של המחליט, לא לפי ידע טכני.

אך תשובה ל"איך לעשות?" מחייבת ידע טכני ולביצועה יש למנות אנשים שהנושא הנדון הוא מקצועם. אנשים כאלה יש למנות <u>בהגרלה</u> מתוך רשימת כל המומחים לנושא המסוים. מינוי <u>בהגרלה</u> מונע הטיה ושחיתות.

מקובל לחשוב כי שחיתות היא תופעה הכרחית בפוליטיקה. זו טעות. שחיתות היא תופעה הכרחית רק במשטר בו קומץ מחליט עבור כולם. במשטר כזה אלה שאין להם סמכות להחליט מנסים לשחד את בעלי הסמכות להחליט לטובתם. מאידך, בעלי הסמכות משחדים אחרים כדי שיעניקו להם שוב את הסמכות להחליט. במשטר כזה יש נטייה <u>מתמדת</u> לשחד אחרים. נטייה זו נובעת מ<u>השיטה</u> לא מהפוליטיקה. כאשר למיליוני אזרחים יש סמכות להשתתף בכל הצבעה פוליטית קשה לשחד מיליונים.

מי שירצה לשחד מספר גדול של מצביעים כדי להשפיע על תוצאות החלטה יצטרך להוציא סכומי עתק, זה יתגלה בנקל ואין ודאות שישיג את מטרתו, לכן אינו מעשי. קל לחוקק חוק שיעניש על שיחוד מצביעים.

גם מינוי אחראים לביצוע ההחלטות באמצעות <u>הגרלה</u> תמנע שחיתות, כי אי אפשר להשפיע על תוצאות הגרלה.

כך תמנע דמוקרטיה ישירה שחיתות הקיימת בהכרח בכל משטר נציגים.

יש סבורים שדמוקרטיה ישירה תהיה מסובכת בהרבה ממשטר נציגים. אין זה בהכרח כך. רוב הסיבוכים במשטר נציגים נובעים מכך שנציגים מסבכים בעיות פשוטות כדי להשתמש בהן לקידום בחירתם מחדש. בעיות פוליטיות רבות

תהיינה פשוטות בהרבה בדמוקרטיה ישירה כי פתרונן יקבע אך ורק על ידי שיקולים הנובעים מהבעיות עצמן ולא משאיפות של נציגים להרשים את בוחריהם כדי שיבחרו בהם שוב.

אך גם אם יתברר שדמוקרטיה ישירה סבוכה יותר ממשטר נציגים ספק אם ישפיע הדבר על רוב האזרחים. ידוע שמשטר נציגים מסובך יותר מדיקטטורה. לדיקטטור אין אופוזיציה, אין קואליציה, והוא לבד מחליט. דיקטטורה פשוטה בהרבה ממשטר נציגים. למרות זאת מעדיפים רוב האזרחים משטר נציגים כי בו יש להם יותר חופש מאשר בדיקטטורה.

לא פשטות המשטר אלא מידת החופש לאזרחים היא הקובעת.

* * *

דמוקרטיה ישירה חייבת להפריד בין החלטות על נושאים מקומיים לבין החלטות על נושאים כלל ארציים. האזרחים עצמם יקבעו איזה נושא הוא בעל אופי מקומי ואיזה בעל אופי כלל-ארצי. הפרדה כזאת תקטין התערבות חיצונית בחייהם של האזרחים וגם את מספר ההחלטות שעליהם להחליט.

רבים חוששים כי דמוקרטיה ישירה תהפוך את החברה לג׳ונגל בו כולם ילחמו בכולם. חשש זה נובע מהערכה שהערך העליון של רוב האנשים כיום הוא - אנוכיות. חשש זה מתעלם משני שיקולים:

1. כל דרישה לדמוקרטיה ישירה תעורר התנגדות נמרצת ותוכל להתממש רק לאחר מאבק קשה וממושך. כיום לא מימוש דמוקרטיה ישירה עומד על הפרק אלא <u>מאבק</u> למימושה. שום דמוקרטיה ישירה לא תקום ללא מאבק ממושך וקשה. המאבק משנה אנשים. הוא מחנך אותם מחדש. אין דבר המחנך אנשים יותר ממאבק. מי שנאבק לדמוקרטיה ישירה נאבק על זכותם של אחרים להיות שווים לו בסמכות פוליטית ואינו יכול להישאר אנוכי.

2. כל חברה מעצבת את אלה החיים בה בדמותה. כיום הרוב חי בחברה שהערך העליון שלה הוא אנוכיות. לכן נדמה להם שאנוכיות היא ״טבעית״. אך ״טבע האדם״ אינו ״טבעי״ או נצחי - הוא תוצר החברה בה אדם חי. הערך העליון בדמוקרטיה ישירה הוא טובת החברה כולה ומשטר זה, ככל משטר, יעצב את אלה החיים בו - בדמותו.

* * *

יש המתנגדים עקרונית לדמוקרטיה ישירה. אלה הם אליטיסטים עקרוניים. הם מתנגדים עקרונית לשוויון פוליטי של כל האזרחים ולשלטון ישיר של כל האזרחים. הם רואים בדמוקרטיה ישירה ״שלטון האספסוף״. הם משוכנעים שרוב האזרחים יחליטו החלטות הרות אסון לעצמם ולאחרים. אך טיעון זה

תקף לא רק לגבי דמוקרטיה ישירה, אלא לגבי כל משטר. שליט יחיד, משטר נציגים, שלטון מומחים, או שלטון פילוסופים, כולם יכולים לקבל החלטות הרות אסון. שום משטר אינו ערובה לכך שהחלטותיו תהיינה חיוביות (איך שלא נגדיר "חיובי"). אך ככל שמספר מחליטי ההחלטות הפוליטיות גודל פוחת הסיכוי שגחמות אישיות, חרדות, ומשחקי כוח, ישפיעו על החלטות. החלטות שליט יחיד נובעות מגחמותיו ואין מה שיבטל אותן. אך החלטות מיליוני אזרחים נובעות ממיליוני גחמות שונות שרבות מהן מבטלות זו את זו.
משקל הגחמה האישית בקבלת החלטות פוליטיות פוחת ככל שמספר המחליטים גדל. ביטול השפעת גחמות אישיות על החלטות פוליטיות אפשרי בדמוקרטיה ישירה, אך לא בשלטון יחיד או בשלטון של קומץ נציגים.

* * *

במשטר נציגים יכולה החלטה שגרמה אסון להביא להחלפת נציגים שהצביעו עבורה בלי החלפת השיקולים שהולידו אותה. זה מאפשר קיבוע שיקולים המובילים לאסון. הציבור מחליף נציגים אך לא שיקולים. הציבור ממשיך לנקוט בהעדפות הגורמות שוב ושוב לתוצאות שליליות ותולה את האשם בנציגיו ולא בהעדפותיו. בדמוקרטיה ישירה המצב שונה. ראשית, בדמוקרטיה ישירה אפשר לבטל מיד החלטה שהובילה לתוצאות שליליות בלי להמתין לבחירות חדשות. שנית, בדמוקרטיה ישירה אי אפשר להטיל אחריות על נציגים, לכן החלטה שגרמה לתוצאות שליליות מאלצת את אלה שהצביעו עבורה לבחון מחדש את העדפותיהם ואולי - לשנותם. אזרחים שהצביעו בעד החלטה שגרמה אסון אינם יכולים להטיל אחריות על אחרים ונאלצים לבחון מחדש את הערכים שגרמו להם להצביע כפי שהצביעו. זה דוחף לשינוי ערכים ושינוי שיקולים, ותורם לקידום התודעה והחברה. למעשה דמוקרטיה ישירה היא הרבה יותר ממערכת לקבלת החלטות עבור החברה כולה - היא כלי לחינוך ופיתוח האדם.
רבים כיום משוכנעים כי אנוכיות, חמדנות, ואדישות פוליטית, הנפוצים בימינו, הם "טבע האדם" שלא ישתנה לעולם. לדעתם דמוקרטיה ישירה, פירושה ניהול החברה על ידי רוב אנוכי שיהפוך את החברה לג'ונגל של אנוכיות נטולת מעצורים. לכן הם מתנגדים לדמוקרטיה ישירה. אך בשביתה הכללית הגדולה ביותר בהיסטוריה, שפרצה במאי 1968 בצרפת, כאשר 9 מיליון עובדים שבתו 21 יום ודרשו "ניהול עצמי" (כלומר - דמוקרטיה ישירה) באלפי מקומות עבודה ומוסדות לימוד, חל שינוי עצום בהתנהגותם. חלה התפרצות של רצון טוב, סולידריות, ואווירת סיוע לזולת. אנשים הושפעו מהאווירה הציבורית. הם עצמם הופתעו מהשינוי שחל בהם. המשטר הנוכחי, המבוסס על אנוכיות,

רכושנות, תחרותיות, ואדישות פוליטית, יוצר אווירת אנוכיות, רכושנות, תחרותיות, ואדישות פוליטית. מי שנולד במשטר כזה מתאים עצמו לאווירה הכללית כדי "להצליח" (במובן שהמשטר מעניק למושג זה). זה יוצר נטייה לראות בתכונות אלה "טבע" נצחי של האדם. אך תכונות הפרט מעוצבות על ידי האווירה בה הוא גדל. אנוכיות, רכושנות, תחרותיות, ואדישות פוליטית, שכיום רבים לוקים בהן, אינן טבע האדם אלא טבע המשטר. דמוקרטיה ישירה, המבוססת על התחשבות וסיוע לזולת, לקהילה, ולחברה, תיצור אווירה שתעצב אדם שונה כי כל משטר מעצב את אלה החיים בו בדמותו. דמוקרטיה ישירה היא לא רק שיטה לקבלת החלטות פוליטיות, אלא כלי לעיצוב אנשים יצירתיים, אחראיים, המתחשבים ומסייעים לזולתם.

קבלת החלטות גוררת אחריות לתוצאותיהן. רבים פוחדים מאחריות זו ומעדיפים שאחרים יחליטו במקומם. הם פוחדים להחליט בעצמם על חייהם. לכן הם מתנגדים לדמוקרטיה ישירה. בעיה זו ידועה כ"מנוס מחופש" - ומבגרות. זוהי גישת ילדים החרדים לאבד אהבת הורים בגלל מעשים העלולים להכעיס את ההורים. מבוגרים הסובלים מגישה ילדותית זו זקוקים לסיוע וטיפול. הניסיון הטיפולי מלמד שאפשר להתגבר על פחד מחופש ולהגיע לבגרות בה מכיר האדם באחריותו למעשיו ומעדיף להחליט על חייו בעצמו ולא לחיות במצב בו אחרים מחליטים עבורו.

יש תומכי "דמוקרטיה ישירה" המסרבים להגדיר דמוקרטיה ישירה. הם תומכים במשאלי עם, ובקרה ציבורית על נציגים. הם מתנגדים לעיקרון "*לכל אזרח זכות הצבעה בכל החלטה פוליטית*" ותומכים במשטר נציגים מתוקן. הם שואפים להכניס תיקונים במשטר נציגים, אך לא לבטלו. הם מתנגדים לשלטון ישיר של האזרחים ומעדיפים משטר נציגים מתוקן. הם אויבי דמוקרטיה ישירה הנושאים את שמה לשווא ומתעים את תומכיה. תומכי דמוקרטיה ישירה יכולים לפעול במשותף עם מתקני משטר נציגים תוך הכרה בשוני בין הגישות ותוך כיבוד הדדי של שוני זה. אך ברור כי כאשר תעמוד על הפרק החלפת משטר נציגים בדמוקרטיה ישירה תפרדנה הדרכים. למרות זאת יכולים אלה הרוצים לתקן משטר נציגים ואלה הרוצים להחליפו בדמוקרטיה ישירה לצאת נשכרים משיתוף פעולה ביניהם כל עוד הדבר אפשרי. שיתוף פעולה הוא אמצעי ולא מטרה. הקלישאה הנפוצה כי "*המטרה מקדשת את האמצעים*" היא טעות מסוכנת. במציאות - אמצעים מעצבים את המטרה.

שום מטרה חיובית לא קודמה על ידי אמצעים שליליים. להיפך, מטרות חיוביות רבות הושחתו על ידי שימוש באמצעים פסולים. כל עוד אמצעי (חיובי) משרת את מטרתו יש להיעזר בו אך כאשר הוא הופך למטרה בפני עצמה יש לזנוח אותו. יש להיזהר מהנטייה המתמדת להפוך אמצעים למטרות. אסור שאמצעים יהפכו למטרות.

מה לעשות?

לקידום דמוקרטיה ישירה אפשר לעשות את הדברים הבאים:

1. למצוא אחרים ולדון עימם על מימוש דמוקרטיה ישירה.
2. להקים "ועד לדמוקרטיה ישירה" בבית, ברובע המגורים, בעבודה, בלימודים, או באינטרנט. וועד כזה ייפגש באופן קבוע. הוועד יממן את עצמו מתרומות אלה החברים בו.
3. ועד לדמוקרטיה ישירה ידון בכל נושא הנראה לו, ויציע פתרונות ברוח הדמוקרטיה הישירה לבעיות קיימות.
4. וועדי דמוקרטיה ישירה יפיצו את רעיון הדמוקרטיה הישירה בדיבור, בכתב, בבית, בלימודים, בעבודה, בתקשורת.
5. כל ועד ישמור על עצמאותו אך יסייע להקמת ועדים חדשים.

לאחר הקמת מספר ועדים יש להקים שיתוף פעולה בניהם ולקיים וועידות מחוזיות, ארציות ובינלאומיות.

לשם סיוע הדדי, הפצת מידע, ותיאום פעילות ברחבי העולם יש להקים תנועה עולמית לדמוקרטיה ישירה שתסייע להקמת וועדי דמוקרטיה ישירה בכל ארץ.

6. תנועה לד"י איננה מפלגה רגילה. אין לה מנהיגות המחליטה עבור אחרים. אך חייב להיות לה ועד לתיאום פעילות כל הוועדים. החלטות ועד התיאום הן המלצות לוועדים השונים. כל ועד הוא עצמאי וזכאי להתעלם מהמלצות ועד התיאום. לתנועה לד"י אין מנהיגות אישית או קבוצתית. התנועה היא צורה עוברית של המשטר אותו היא שואפת להקים. כל אמצעי מעצב את מטרתו בדמותו וכל מטרה מעצבת אמצעים בדמותה. יחסים בין תומכי ד"י חייבים להיות אותם יחסים שהם רוצים לראות בין אזרחי הדמוקרטיה הישירה. עקרונות הד"י חייבים להנחות גם את החיים האישיים. אסור שתומך ד"י במדינה ינהג כשליט יחיד בחיים האישיים.
7. אם אפשר לממש ד"י בבית, ברובע מגורים, במוסד לימודי, בעבודה, במועצה מקומית, בעירייה, במשרד ממשלתי יחיד, וכו', יש לעשות זאת. אין להמתין עד

שד״י תמומש במדינה כולה. אם ד״י מקומית אפשרית בלי תקשורת אלקטרונית יש לממשה. גם ניסיון שיכשל יתרום לקחים עבור ניסיונות נוספים בעתיד.

8. יש להרבות בשימוש בהומור. בדיחה אינה רק הנאה, אלא גם נשק פוליטי יעיל. פוליטיקה אינה חייבת להיות משעממת או קודרת. יש להציע פתרונות מעשיים ברוח הדמוקרטיה הישירה לכל בעיה חברתית ופוליטית. אין להסתפק בביקורת, חובה להציע פתרונות, לפתח יצירתיות.

9. אין לחשוש מביקורת הטוענת ש״הדבר בלתי אפשרי״. מומחים בעלי שם עולמי טענו שהאדם לעולם לא יצליחו לעוף, להגיע לירח, לנצל אנרגיה אטומית, לבטל עקרות, לשנות תורשה. כולם - התבדו. בפוליטיקה מי שטוען שמשהו ״בלתי אפשרי״ מתכוון לומר שהדבר ״בלתי רצוי״ לו. בדוק אם מי שטוען כי דמוקרטיה ישירה ״אינה אפשרית״, רוצה בה.

יש להזכיר לאליטיסטים כי בניגוד לביקורת אפלטון על הדמוקרטיה באתונה לפני 2500 שנה, מורו סוקרטס תמך בה וסירב להימלט מגזר דין המוות שגזרה עליו למרות שיכול היה לעשות זאת.

בסירובו זה ביטא סוקרטס את תמיכתו העמוקה בדמוקרטיה הישירה.

עד היום נהנית כל האנושות מתוצאות הדמוקרטיה הישירה בתחומי הפילוסופיה, האמנות, התיאטרון, והפוליטיקה.

דמוקרטיה ישירה תעורר את מעורבות האזרח בחיי החברה בה הוא חי ותפתח אחריות ואכפתיות של רוב האזרחים לחברה. היא תיצור אווירת יצירתיות ורצון טוב כלפי אחרים בניגוד לאנוכיות ואדישות לזולת שמשטרים אחרים מקרינים. היא תשנה לא רק את החברה אלא את האדם. היא תהפוך את ה״פרט״ מאובייקט משועמם, אדיש, ואנוכי במערכת פוליטית סטאטית, מנוכרת ומושחתת, לסובייקט פעיל המעצב במודע חברה שטובת הקהילה, החברה, והאנושות, היא מטרתה.

הצהרה זו באנגלית נמצאת באתר האינטרנט

www.autonarchy.org.il

Mai 1968**: la brèche** *, 1968, *Fayard*

La société bureaucratique:

1 Les rapports de production en Russie, 1973 ,*Ch. Bourgois*

2 La révolution contre la bureaucratie, 1973, *Ch. Bourgois*

L'Expérience du mouvement ouvrier:

.1Comment Lutter .2Prolétariat et Organisation, 1974, *10/18*

L'Institution imaginaire de la société, 1975, *éditions du Seuil*

Les Carrefours du labyrinthe, 1978 *editions du Seuil*

Capitalisme moderne et Révolution:

L'impérialisme et la guerre, 1979, *10/18*

Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne, 1979,*10/18*

Le contenu du socialisme, 1979, *10/18*

La Société française, 1979, *10/18*

Devant la guerre:

Les réalités, 1981, *Fayard*

De l'écologie à l'autonomie**, 1981, *éditions du Seuil*

Domaines de l'homme, 1986, *éditions du Seuil*

Le monde morcélé, 1990, *éditions du Seuil*

La montée de l'insignifiance, 1996, *éditions du Seuil*

Fait et faire, 1997 , *editions du Seuil*

Post-scriptum sur l'insignifiance, 1998, *éditions de l'Aube* ***

Figures du pensable, 1999 ,*éditions du Seuil*

Sur" Le Politique" de Platon, 1999, *éditions du Seuil*

Dialogue, 1999 Edition *de l'Aube*

Sujet et Verfite, 2001, Edition Du Seuil.

==========

* מחברים שותפים: C. Lefort, E. Morin

** מחבר שותף: Daniel Cohn-Bendit

*** ראיון עם Daniel Mer

כתבי קסטוריאדיס שתורגמו לאנגלית :

Crossroads in the Labyrinth (tr. 1984 translation of FR1978A).
Trans. Martin H. Ryle and Kate Soper.
MIT Press, MA, and Harvester Press, Brighton,England, 1984. 345pp.
The Castoriadis Reader (1997 .(Ed. David Ames Curtis. Malden, MA and Basil Blackwell, Oxford, England , 470pp.
The Imaginary Institution of Society. (EN1987A)
Trans. Kathleen Blamey. Cambridge, MA: MIT PRESS and Polity Press , Cambridge, England:, 1987.418pp.
Paperback edition. Cambridge, England: Polity Press, 1997. Cambri dge, MA: MIT Press, 1998 .
Philosophy, Politics, Autonomy) .EN1991A(
Essays in Political Philosophy (N.B.: the subtitle is an unauthorized addition made by the publisher). Ed. David Ames Curtis. New York: Oxford University Press, 1991.304pp .
Political and Social Writings
Translated and edited by David Ames Curtis.
published by University of Minnesota Press,
Volume 1: 1946-1955. (EN 1988A) From the Critique of Bureaucracy to the Positive Content of Socialism. 348 pp.
Volume 2: 1955-1960. (EN 1988B) From the Workers' Struggle Against Bureaucracy to Revolution in the Age of Modern Capitalism. 362 pp .
Volume 3: 1961-1979. (EN1993A)
Recommencing the Revolution:
From Socialism to the Autonomous Society. 405 pp .
World in Fragments. (EN1997B)
Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination. Ed. and trans. David Ames Curtis.
Stanford, CA: Stanford University Press, 1997. 507

ספרי עקיבא אור:

1. "שלום שלום ואין שלום" (עם משה מחובר) ירושלים 1961. מהדורה שניה, ת"א, 1999.
2. The UnJewish State אנגלית, ITHACA PRESS, LONDON, 1984
3. ISRAEL : Politics, Myths, and Identity crises. אנגלית, Pluto Press London 1994
4. "ממשטר נציגים לדמוקרטיה ישירה". מאמרים על משטר חדש. ת"א, 1998
5. "הפצצה והחמניה". לומדת מחשב לילדים על פצצת האטום הראשונה. מאויר, CD.
6. "הבזקים", רסיסי זכרונות משנות ה- 70'.
7. "חלופה למדינה פסיכוטית" (זהות, רוחניות, משטר, ונשק אטומי בישראל), ת"א 2000.
8. "ממחאה למהפכה" חמש הרצאות לפעילים פוליטיים ב"סלון מזל", ת"א 2003.
9. "Politics without Politicians" מאמר באתר האינטרנט www.abolish-power.org

פילוסופיה מהי ?

דמוקרטיה מהי ?

היש קשר בין פילוסופיה לדמוקרטיה ? ואם יש - מהו ?

מדוע נולדו שתיהן באותו מקום ובאותו זמן ?

הספר נותן תשובות מפתיעות לשאלות אלה.

מפתיעה עוד יותר היא העובדה שתשובות אלה אקטואליות

גם כיום בכל מדינה, בכל משפחה, בכל מקום עבודה,

ובכל מוסד לימודי.