

ב'קורת ספרים

אינדיבידואליזם בישראל הצעירה

אסף לחובסקי

אורית רוזין / **חובת האהבה הקשה: יחיד וקולקטיב בישראל בשנות החמישים**, הוצאת עם עובד, תל-אביב 2008, 357 עמ'

ספרה של אורית רוזין, **חובת האהבה הקשה: יחיד וקולקטיב בישראל של שנות החמישים**, עוסק בהיסטוריה החברתית של מדינת ישראל בראשיתה. שלושה נושאים עיקריים נדונים בספר: חלקו הראשון, "בבית וברחוב", מוקדש ליחסים בין הציבור לשלטון במסגרת משטר צנע. חלק זה עוסק בעמדתן של עקרות הבית הישראליות כלפי הקיצוב בתחום המזון והביגוד. הוא דן בדרכים השונות שבהן נשים, כיחידות ובאופן מאורגן, התמודדו עם המגבלות על הצריכה שהוטלו על-ידי הממשלה, והוא מנתח את דרכי התגובה של הרשויות הציבוריות על מאמצייהן של עקרות הבית להתגבר על משטר הצנע.

חלקו השני של הספר, "בכוכר העיר", בוחן את עמדות הציבור והמפלגות בבחירות לרשויות המקומיות ולכנסת השנייה. בבחירות אלו עמדו במרכז סדר היום שאלות הקשורות לצנע ולקליטת העלייה ההמונית שזרמה לארץ באותה תקופה. בחלק זה של הספר מנותחות העמדות הפוליטיות של המפלגות לקראת הבחירות לרשויות המקומיות בסוף שנת 1950, ותגובותיהן של המפלגות בעקבות תוצאות הבחירות. לאחר מכן מוצע ניתוח דומה של עמדות המפלגות השונות במהלך מערכת הבחירות לכנסת השנייה בתחילת שנת 1951.

החלק האחרון של הספר, "אי שם, במעברה", דן ביחסו של הציבור הוותיק לעולים שהגיעו בגל העלייה ההמונית: להרגלי ההיגיינה והתזונה של העולים, לכישורי ההורות שלהם, להתנהגותם המינית ועוד. חלק זה מנתח את תחושות הסלידה והניכור שחשו אנשי היישוב הוותיק כלפי העולים, ומצביע על המתחים הרבים שאפיינו את תהליך הקליטה של העלייה באותם ימים.

טענה מרכזית אחת מאחדת את הדיון בשלושת חלקיו של הספר: התדמית המקובלת של הציבור הישראלי הוותיק בשנות החמישים – כציבור מגויס למען המדינה והעם – אינה נכונה. מגזרים מרכזיים בחברת הוותיקים, טוענת רוזין, אופיינו באינדיבידואליזם ויצאו נגד הקולקטיביזם הכפוי מלמעלה

פרופסור אסף לחובסקי עומד בראש מרכז על ע"ש צגלה למחקר בינתחומי של המשפט בפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל-אביב. ספרו **Law and Identity in Mandate Palestine** ראה אור בהוצאת אוניברסיטת צפון קרוליינה בשנת 2006.

likhovsk@post.tau.ac.il :7"א"ל

על-ידי המדינה. מקור חשוב לאינדיבידואליזם זה מוצאת רוזין בעובדה, שאנשי היישוב הוותיק נדרשו בין השאר להתגייס לטובת העולים מארצות המזרח, ויחס הוותיקים לעולים אלה היה פעמים רבות אמביוולנטי.

ספרה של רוזין הוא ספר מקורי, מאתגר ועשיר, המשלב בתוכו מספר רב של סוגות של כתיבת היסטוריה: היסטוריה חברתית, פוליטית, כלכלית, תרבותית ומשפטית. הוא דן במגוון רחב של שחקנים: ספסרי השוק השחור והשוטרים שרדפו אחריהם, נשים בורגניות ועולות חדשות, פוליטיקאים ומשפטנים. הוא משתמש בשפע של מקורות וכלי ניתוח, החל מהיסטוריה קונבנציונלית המבוססת על מקורות כמו עיתונות מפלגתית, וכלה בהיסטוריה של רגשות ושל גוף המבוססת על שאלות שמקורן במחקר האנתרופולוגי. רוזין מכניסה אותנו אל המטבחים של עקרות הבית של תל-אביב, לחדרי הישיבות של מפלגות הימין והשמאל, אך גם לצריפים ביישובי הספר. היא דנה גם בניחוחות הבישול ובשמלות הערב של נשות ויצ"ו העליונות בשנת 1952, אך גם בזוהמה של בתי-הכיסא במעברות. היא מנתחת את תחושות המחנק שחשו אנשי היישוב הוותיק נוכח הקולקטיביזם שכפתה עליהם המדינה, אך גם את תחושות הסלידה שהרגישו כלפי העולים שהגיעו בגלי העלייה ההמונית. הספר הוא חלק ממגמה כללית רחבה יותר בהיסטוריוגרפיה הישראלית של העשור האחרון, ואולי גם קצת לפניו (למשל במסגרת הכתיבה של היסטוריונים כמו תום שגב), להסיט את המבט מההיסטוריה הפוליטית, הצבאית והדיפלומטית אל היסטוריה שעוסקת בחיי היומיום, בפרקטיקות ובמחשבות של אנשים רגילים.

כמו כל ספר טוב, חשיבות ספרה של רוזין היא, לדעתי, לא רק בטענות שהוא מעלה, אלא גם בשאלות הנוספות שמתעוררות תוך כדי הקריאה בו. ברשימה זו אני מבקש להציג שתי ביקורות אפשריות שהתעוררו אצלי בעקבות הקריאה בספר. ראשית ברצוני לדון בשאלה, באיזו מידה אפשר לעשות מהלך "רוזיני" גם לגבי ההיסטוריה של החברה היישובית בשנות הארבעים; שנית אני מבקש לברר, עד כמה היה השיח הליברלי על זכויות האזרח, שאותו מזהה רוזין בשנות החמישים, אכן תופעה עצמאית מלמטה, ובאיזו מידה היה תוצר של פעילותן של אליטות שפעלו מלמעלה.

הטענה המרכזית של רוזין היא, כאמור, כי בשנות החמישים התרחש שינוי חברתי: בעוד החברה היהודית של תקופת המנדט, או לפחות אליטות מובילות בה, התאפיינו בקולקטיביזם וולונטרי, הרי

במעבר מתקופת היישוב למדינה חלה תמורה [...] במקום להיות מונע מלמטה על ידי יחידים וקבוצות הפך עיקרון זה [קולקטיביזם] לתשתיתו של השלטון [...] החברה נעשתה אינדיבידואליסטית יותר במקביל לירידתו היחסית של הקולקטיביזם הוולונטרי.

כלומר, הטענה הבסיסית של הספר היא המעבר מאתוס קולקטיביסטי וולונטרי שנוצר מלמטה, שאפיין את תקופת היישוב ו"יסודו בהנעה עצמית של יחידים", לאתוס קולקטיביסטי שהיה "ריכוזי" ומקורו "במסד המדינתית" (עמ' 11-10).



"טיפול מיוחד", כנראה בשל חוסר נכונותם היחסי להתגייס למען הציבור). בין שאר האמצעים המיוחדים הללו הוצע למשל לשלוח "מכתב פרטי-לא לפרסום" אל האישה הייקית, כנראה כדי שהיא תשכנע את בעלה להתגייס למען הכלל.

שנית, עיון במסמכים משנות הארבעים שיצרו המנגנונים השונים של "כופר היישוב" ו"מגבית ההתגייסות וההצלה" מגלה, כי קבוצות שלמות ביישוב השתמשו מתשלום המס: הרביזיוניסטים לחמו בחירוף נפש נגד "כופר היישוב", וכך גם החרדים. בפברואר 1940 פורסמה למשל בעיתונות החרדית כתבה, ובה נאמר כי היהדות החרדית מסרבת לשלם את "כופר היישוב", משום שהנהלת "כופר היישוב" "לא נענתה לדרישת היהדות החרדית שמכספי כופר היישוב לא יחללו את השבת ולא יאכילו בנבלות וטריפות [את] האנשים המועסקים ע"י כופר היישוב".

שלישית, מעבר לקבוצות שסירבו מסיבות אידאולוגיות להשתתף במאמץ, אנו מוצאים קבוצות רבות אחרות שסירבו לשלם את המס, או גבו אותו אך לא העבירו אותו לרשויות – והן נהגו כך לא מסיבות אידאולוגיות. רשימת "המשתמטים והמכשילים" המופיעה בתיקי "כופר היישוב" בארכיון ארוכה מאוד: יצרני המרגרינה וסוחרי החמאה, מוזגי היין, בעלי טחנות הקמח, מוכרי הסיגריות, סוחרי השמן, מלצרים ויושבי בתי-קפה ומסעדות, מפעילי שירותי תחבורה, בעלי בתי-מלון

במבט ראשון אין ספק, כי רוזין מתארת תהליך שאכן התרחש בשנות החמישים ואפשר להמחישו במספר רב של דוגמאות. הנה למשל דוגמא מתחום ההיסטוריה של הציות לדיני המס בישראל של שנות החמישים: בתקופת המנדט יצר היישוב היהודי בארץ ישראל מערכת של מיסוי עצמי, שנועדה לממן את הוצאות הביטחון וההעפלה של היישוב. מערכת זו כללה שורה של מסים כמו "כופר היישוב", שהוטל בתקופת המרד הערבי, או "מס החירום" ואחר-כך "מגבית ההתגייסות וההצלה" שהוטלו בתקופת מלחמת העולם השנייה. מה קרה לציות הוולונטרי למערכת המס לאחר הקמת המדינה?

נראה כי בחודשים הראשונים לאחר הקמת המדינה היה אכן רצון רב לשלם מסים למדינה החדשה. אבל כעבור זמן קצר נעלם האידיאליזם המוקדם. בתגובה למשטר הצנע ולמלוות החובה שהוטלו בראשית ימיה של המדינה, החלו משלמי המסים הישראליים להעלים מסים בהיקף נרחב תוך התעלמות מהרטוריקה הפטריוטית של הפוליטיקאים. העיתונות, הדיונים בכנסת והידיעונים הפנימיים של נציבות מס ההכנסה בראשית שנות החמישים מכילים כולם דיווחים על היקפה הנרחב של תופעת ההשתמטות ממס. המאבק בין מס הכנסה לנישומים הגיע לשיאו בשנת 1954, אז הפך מס ההכנסה לסוגיה חשובה בעימות הפוליטי בין הממשלה בהנהגת מפא"י מחד גיסא, לבין מפלגת חירות מאידך גיסא. העימות הוביל לשביתות אחדות של נישומים ולבסוף להקמת ועדת חקירה ממשלתית מיוחדת לעניין זה, שבראשה עמד השופט אלפרד ויתקון. אפשר לומר אם כן, כי התמונה העולה מההיסטוריה של הציות לדיני המס בישראל של שנות החמישים אכן מצביעה על העדר גישה וולונטריסטית בקרב מגזרים רבים בחברה הישראלית – קרי, על העדר נכונות אישית לתרום למדינה, ועל העובדה כי הקולקטיביזם, אם אמנם היה קיים, היה במידה רבה מכוון מלמעלה.

אולם, גם אם נסכים כי שנות החמישים לא אופיינו בוולונטריזם של הציבור או של חלקים מרכזיים בו, עדיין נשאלת השאלה האם אפשר לתאר את תקופת המנדט, כפי שעושה רוזין בספרה, כתקופה של וולונטריזם. לכאורה ההיסטוריה של המסים הוולונטריים של תקופת המנדט, שזכרה לעיל, יכולה לשמש דוגמא מובהקת להתגייסות מלמטה. "כופר היישוב" ו"מגבית ההתגייסות וההצלה" היו מערכות מיסוי שהצליחו לגייס סכומים גדולים של כסף בשעה שבידי היישוב לא היה כל מנגנון אכיפה מדינתי. אולם, מעיון בחומרים הקשורים למערכות אלה מסתבר שהתמונה אינה כה פשוטה.

ראשית, כמו שהקולקטיביזם של שנות החמישים היה, כטענת רוזין, במידה רבה תוצר של כפייה מלמעלה, נראה כי כך היה גם בתקופת המנדט. המוסדות של היישוב עסקו גם עסקו ביצירת אתוס קולקטיביסטי "מלמעלה", שמטרתו הייתה לעודד את תשלום המסים הוולונטריים. התוכניות לעידוד תשלום "כופר היישוב" כללו פעילויות כגון אספות עם, כרזות, חוברות הסברה בשפה קלה, סרטים, עלוני קיר, מדורים בעיתונות, חוגי נאמנים של "כופר היישוב", פעילויות מיוחדות של ארגוני הנוער, תעמולה בבתי-הספר, בבתי-הכנסת ובקרב עולי גרמניה ומרכז-אירופה (שתוארו במקורות כדורשים

ועוד ועוד. הדיונים של פקידי "כופר היישוב" הם למעשה רשימה ארוכה של תלונות על חוסר ציות, רשלנות, אדישות ופריקת עול מצד הציבור.

כהוכחה לטענה, שהוולונטריזם של "כופר היישוב" לא תמיד התקיים אפשר להביא גם את העובדה, כי במקרים רבים נגבה המס באלימות, ספונטנית או מכוונת, נגד המסרבים לשלם. הנה מספר דוגמאות: בינואר 1940 דיווח העיתון הרביזיוניסטי **המשקיף** על

התנגשויות מרובות באוטובוסים הציבוריים, ובעיקר בשווקי הירקות והפרי, מקום שגובי ה"כופר" רואים את עצמם כשליטים, כפקידים ממשלתיים שאין לסרב להם, אחרת ישלמו המסרבים קנס בצורת שפיכת נפט על הירקות שלהם ושבירת ארגזי ביצים.

בפברואר 1940 דיווח **המשקיף** על "מכות אכזריות" שהוכו רוכלים בתל-אביב משום שסירבו לשלם את הכופר. באותו חודש כתב יצחק בן-צבי מכתב לאנשי "כופר היישוב", ובו דיווח, כי בידי המזכירות הראשית של ממשלת א"י הצטברו כחמישים תלונות על "מעשי כפיה וחבלה נגד חנוונים, רוכלים וכד'". הוא הזהיר כי "מעשי אל[י]מות וחבלה" אלה ישמשו תירוץ לממשלה הבריטית להתנכל למפעל.

באפריל 1940 שלח "ארגון מתנגדי כופר היישוב" הרביזיוניסטי מכתב להתאחדות בעלי התעשייה בישראל ובו תלונות על גבייה: "בכוח ולפעמים במעשה אל[י]מות מהסוחרים ומהיצרנים", ובאוגוסט 1940 דווח שאנשי "כופר היישוב" התפרצו לבית-הקפה "דיצה" ברחוב פרישמן פינת רחוב דיונגוף בתל-אביב, שברו שמשות, כלים וכיסאות והבריחו את יושבי בית-הקפה, וזאת משום ששבוע קודם לכן גורש משם גובה של "כופר היישוב".

אם כן, כפי שאפשר לעשות מהלך "רוזיני" ביחס לאופי הקולקטיביסטי כביכול של שנות החמישים, אפשר אולי לעשות מהלך רביזיוניסטי דומה גם לגבי שנות הארבעים. ייתכן שבסופו של דבר נגיע למסקנה, כי באופן יחסי החברה היישובית בתקופת המנדט הייתה אכן מגויסת יותר מאשר בשנות החמישים, וודאי הדבר כך בהשוואה לחברה הישראלית כיום. אולם מסקנה זו תהיה מבוססת גם על ההבנה, כי במובנים רבים הגבול בין שנות החמישים לבין התקופה שקדמה להן אינו חד כל-כך.

ועתה לשאלת המקור של שיח הזכויות בשנות החמישים. ספרה של רוזין בוחן "אירועים שבמסגרתם בא לידי ביטוי השיח על זכויות האזרח וכן מאבקים שנועדו לקידומן של זכויות אלה". אחת מהנחות היסוד העומדות בבסיסו של הספר, אומרת רוזין, "היא שהמודעות לזכויות האזרח והמאבק לקידומן מעידים על התעצמותו של הפרט" (עמ' 13). "הרצון למסד ולעגן את חירויות היסוד בנוהג, בחוק ובמשפט", מקורו מלמטה, ב"תהליך האינדיבידואליזציה שהתחולל בחברה הישראלית באותה תקופה" ונבע מרצון "לשחרור מעולם ומתובענותם של המדינה ושל הקולקטיב" (עמ' 196). אימוץ ערכי המערב בתחום ההיגיינה, הלבוש, ההורות והבריאות נתפשים בספרה של רוזין כמטרימים "אימוץ כן או ציני של הדגם המערבי הליברלי ושיח זכויות האזרח שנכלל בתוכו,

ואשר סוכניו בארץ נמצאו בציבור האזרחי, המפלגות שלהם ובית המשפט" (עמ' 261).

בקרב העוסקים בהיסטוריה של המשפט ישנה מחלוקת, עד כמה מודעות לזכויות אזרח הייתה אכן מאפיין חשוב של המשפט בשנות החמישים. מנחם מאוטנר טען במספר מחקרים שפורסמו בחמש-עשרה השנים האחרונות, כי בית-המשפט העליון של שנות החמישים דגל באידאולוגיה ליברלית, שבמרכזה עמד רעיון זכויות האזרח. אולם חוקרים אחרים שניסו לאפיין את אופי הפסיקה של בית-המשפט העליון בתקופה זו סברו, כי לא אידאולוגיה כזו הנחתה אותו. כך למשל טענה פנינה להב, במאמר חלוצי שניתח את ההיסטוריה של בית-המשפט העליון בראשיתו, כי בית-משפט זה לא היה ליברלי, אלא דגל באידאולוגיה קולקטיביסטית.

נקודה נוספת שיש להדגיש היא, שככל שמופיעות זכויות האזרח בשיח המשפטי, בין בפסיקה ובין בחקיקה, בשנות החמישים, הופעה זו אינה בהכרח תוצר של לחץ מלמטה מהסוג שרוזין מדברת עליו, אלא פעמים רבות תוצר של הכוונה "מלמעלה" – הכוונה שמקורה ברצון של הממסד המדינתי לקדם את התדמית של מדינת ישראל כ"אור לגויים". כלומר, המקור לשיח זכויות האזרח אינו נובע מחברה מתברגנת, שמאמצת שיח זכויות ליברלי בניסיון לשים מחסום בפני כוחה של מדינה דורסנית. במקום זאת, אפשר לטעון כי פעמים רבות המקור של שיח הזכויות בשנות החמישים נמצא במדינה, או לפחות אצל סוכנים חשובים שלה, סוכנים אשר רצו ליצור למדינת ישראל החדשה תדמית של מדינה מערבית נאורה, וזאת על-ידי עיגונם של ערכים ליברליים במשפט.

כך למשל אפשר לטעון, כי חוק שיווי זכויות האישה, שאותו מתארת רוזין בספר בהקשר של הניסיון של מפא"י לגייס את תמיכת הנשים מן היישוב הוותיק (עמ' 153), היה בין השאר גם אמצעי להראות כלפי חוץ את הפרוגרסיביות של מדינת ישראל. ואכן, במאמרים באנגלית שתיארו את המשפט הישראלי בשנות החמישים, אנו רואים שימוש חוזר ונשנה בחוק זה על מנת לאשש את הטענה על אופייה הנאור של המדינה.

דוגמה נוספת לניסיון לעשות שימוש במשפט בכלל ובשיח זכויות האזרח בפרט לצורך יצירת תדמית מתקדמת למדינת ישראל, אפשר למצוא בחלק מהדיונים שעסקו ברפורמה של המשפט הישראלי בשנות החמישים: בעשור הראשון לקיומה של המדינה עסקו המשפטנים הישראלים באינטנסיביות רבה בשאלת הרפורמה של המשפט שירשה המדינה הצעירה מתקופת המנדט. כך למשל הסביר נורמן בנטוויץ', מי שהיה היועץ המשפטי של ממשלת ארץ ישראל ואחר-כך פרופסור באוניברסיטה העברית, בחידוד לשוני אופייני, כי כאשר קמה מדינת ישראל בשנת 1948, ציפו רבים, שמערכת המשפט בה תהיה על-פי תורת משה (Mosaic), אך לאמתו של דבר היא הייתה פסיפס (mosaic), תבנית המורכבת מאבנים משפטיות קטנות, שנלקחו מהמשפט העות'מאני והמשפט האנגלי. המשפטנים הישראלים החדשים ראו במשפט המערב, שירשו מתקופת המנדט, משפט המתאים ל"חברה סטטית וחקלאית, שאינו תואם את הערכים והשאיפות של רוב אזרחי מדינת

שביריות קרובה רחוקה

אורי רוטלוי

ולטר בנימין וגרשם שלום / חליפת מכתבים 1933-1940, בעריכת גרשם שלום, תרגם הראל קין, אחרית דבר: איטה שדלצקי, הוצאת רסלינג, תל-אביב 2008, 327 עמ'

בתערוכה "מכתבי אהבה" של האמן ארז גולן הוצגו צילומים מוגדלים של מכתבים של לוחמי מחתרות, שהוגלו בזמן המנדט לאריתראה ולקניה. הצילומים, שאינם תופסים את מלוא הדף ואף אינם מתחילים מתחילת הפסקה, אינם מאפשרים להבין את המכתב כולו. מבחינה זו דומה, כי אין זה משנה שהוצג בצדם בתערוכה גם מכתב כתוב רוסי. אנו הצופים מתבוננים במכתב כבמדיה המרוחק מאתנו עד כדי כך, שיש להגדילו עשרות מונים כמו נצפה בטלסקופ. אכן, עצום ורב המרחק בינינו – כותבי המסרון והדוא"ל בשורות ספורות, שנענים עוד באותו יום שבו נכתבו – למכתב (כאמצעי תקשורת, כחלק מחליפת מכתבים וכחלק מחייהם של כותבי המכתבים). כל פרסום של חליפת מכתבים כיום נדרש למרחק זה. אולם, הסערה זוטא שהתחוללה מעל דפי מוסף הספרות של הארץ בנוגע לספר שלפנינו, ושבמסגרתה זכה אחד מכותבי המכתבים בכינוי "שמוק אקדמי", רמזה דווקא על קרבה יתרה אליו. אין לי עניין להתייחס להתבטאות זו, אלא לעניין אותה קרבה – שהרי אכן היום אנו קרובים מתמיד אל ולטר בנימין ואל גרשם שלום. התקבלותו של בנימין בארץ, כמו בעולם, עברה כברת דרך ארוכה מאז הושלם פרסום כתביו לפני כעשרים וחמש שנים. דיסציפלינות שונות, מביקורת התרבות דרך תורת הספרות, אדריכלות וקולנוע ועד לגאוגרפיה, היסטוריה ופילוסופיה, עוסקות בבנימין כיום לא רק על דרך פירוש כתביו, אלא גם דרך עיון באקטואליות שלהם. יש לשער, שהתרגום המתוכנן של כל כתבי בנימין לעברית בהוצאת רסלינג יחזק מגמה זאת בארץ. מחקריו של שלום במיסטיקה יהודית ייסדו תחום מחקר בהיסטוריה ובמדעי היהדות העולה כפורח בארץ ובעולם. הבעיות שעליהן הצביע שלום, הנובעות מן היחס בין משיחיות לציונות, מוסיפות להיות, למרבה הצער, רלבנטיות יום-יום, שעה-שעה. אם כן, האם חליפת המכתבים הזאת בין אנשי רוח, שנוכחות הגותם בסביבתנו האינטלקטואלית כה בולטת, מוחקת את המרחק שלנו מן המכתב כמדיום ומחליפת המכתבים כסוגה? נהפוך הוא. בשל אופייה הייחודי של חליפת המכתבים הזו היא מגדירה את המרחק במדויק ומלמדת אותנו דבר-מה על המודרנה, על שברה, ועל מקומנו ביחס אל הכותבים אותם.

איטה שדלצקי באחרית הדבר מציינת, שיחסי החברות ההדוקים בין בנימין לשלום, שהתחילו בברלין עיר הולדתם והתחזקו בשהייה משותפת בשווייץ בסוף מלחמת העולם הראשונה, היו ייחודיים בכך שנשמרו במשך חצי יובל שנים

ישראל". המדינה הייתה זקוקה למשפט מודרני ומתקדם, שיתאים ל"חברה צעירה החותרת לפתח את המקורות האנושיים הכלכליים והתרבותיים שלה במסגרת הליכים דמוקרטיים לפי מיטב המסורת המערבית".

בחלק מהמאמרים שנכתבו בשנות החמישים על הרפורמות הראשונות של המשפט המנדטורי אפשר למצוא טענות, ולפיהן מדינת ישראל היא "אחת המדינות הדמוקרטיות המתקדמות ביותר בעולם", וזאת בהתבסס על החקיקה של שנות החמישים. כך למשל, במאמר שכתב חיים כהן על הרפורמה של המשפט הפלילי בישראל, הוא הביע את המשאלה, שהקוד הפלילי הישראלי המתוכנן "יהיה אחת התרומות, גם אם צנועות ולא אפקטיביות, להתקדמות הגזע האנושי בתחום שלטון החוק". במאמר אחר הוא דיבר על רפורמות מרחיקות לכת, בחלקן ראשונות מסוגן בעולם, והוסיף, שלמרות צורכי השעה הדוחקים, המנסחים של החוק הישראלי מעולם לא שכחו את "הצרכים ארוכי הטווח של המדינה הצעירה אשר משתוקקת להיות אחת מנושאי הלפיד המובילים של קהילה עולמית נאורה ומתקדמת".

לפחות בתחום זכויות האזרח דומה אפוא, כי שחקנים מרכזיים במדינה הישראלית הצעירה, ובראשם אנשי משרד המשפטים, היו מעוניינים לאמץ את השיח על זכויות האזרח לגופו של עניין, אך אולי גם משום שהגנה על זכויות אלו נתפשה כחשובה ליצירת תדמית מסוימת של מדינת ישראל – כמדינה מערבית ונאורה.

הביקורת שנזכרו כאן אינן פוגמות כמובן בחשיבותו ובתרומתו של הספר, שיש בו חידוש והרחבה של הגבולות המקובלים במחקר ההיסטורי של ישראל בשנות החמישים. מעבר לתרומה להיסטוריוגרפיה הישראלית, יש בספר לקח חשוב לכולנו: אחדים מהדוברים בשיח הישראלי העכשווי נוטים להביט אחורה בנוסטלגיה, ולראות את העבר הישראלי באופן מיתי, כתור זהב של הקרבה, טוהר ומחויבות של הפרט לקולקטיב, ואילו ההווה נתפש בעיניהם כתקופה של שקיעה וניוון מוסרי וחברתי. תפקידם של היסטוריונים הוא, בין השאר, לבחון מיתוסים – וספרה של אורית רוזין, המערער תפישות יסוד לגבי אופייה של החברה הישראלית בשנות החמישים, תורם תרומה חשובה להווה: לא רק משום שהאמת ההיסטורית חשובה כשלעצמה, אלא גם משום שערעור מיתוסים כמו המיתוס על אופייה המלוכד והמגויס של החברה הישראלית בשנות החמישים נותן לנו, אנשי ההווה, נחמה מסוימת. אם העבר לא היה באמת טוב כל-כך (בהנחה שמאפיינים מסוימים של הקולקטיביזם, כמו רגש אחריות חברתית, הם אכן תכונות טובות), אולי ההווה הישראלי אינו כה גרוע.

אורי רוטלוי כותב דוקטורט על "אוריינטציה, פילוסופיה, ופרויקט הפסאז'ים של בנימין" בבית הספר לפילוסופיה באוניברסיטת תל-אביב.

orotlevy@gmail.com



גרשם שלום (צילום: אמקה, באדיבות האוניברסיטה העברית בירושלים)

כמעט רק באמצעות חליפת מכתבים. שלום, אשר תיאר יחסים אלה בספר **ולטר בנימין: סיפורה של יזידות**, מצא ביחסייהם תפנית מרכזית אחת אשר הרחיקה אותם זה מזה מבחינה אינטלקטואלית, אידאולוגית וגאוגרפית. תחילתה של התפנית בהתאהבותו של בנימין בשחקנית המהפכנית אסיה לאציס (Lacis), המשכה בפנייתו מן המטפיסיקה המשותפת להם לעבר המטריאליזם ההיסטורי, וסיומה בזניחת הרעיון לעלות ארצה ולהצטרף לשלום ובהשפעה גוברת והולכת של חבריו המרקסיסטיים, ברטולט ברכט (Brecht) ותאודור אדורנו (Adorno).

האופן שבו תפש שלום את המפנה הזה הפכה לבסיס לזרם פרשני מרכזי לכתביו של בנימין, זרם הגורס, כי יש פער בלתי-ניתן לגישור בין בנימין "המוקדם", המטפיסיקון של הלשון, ובנימין "המאוחר" המטריאליסט ההיסטורי. הפרשנות של אדורנו וממשיכיו, המדגישה את תרומתו של בנימין למחשבה המטריאליסטית, קראה תיגר על זרם זה.

חליפת המכתבים שלפנינו התקיימה לאחר תפנית זו והיא חושפת את התהום שנפערה בין שני החברים. החברות נשמרה; הם הוסיפו לקרוא איש את פרסומיו של רעהו ולשמור אותם ב"ארכיון" המיועד להם. בנוסף לטקסטים האלה, הם מזכירים עוד אינספור טקסטים של חברים ומכרים, אך נעלם מן המכתבים האלה אותו דין ודברים אינטלקטואלי, שרווח במכתביהם בחמש-עשרה השנים הראשונות של הקשר. נראה, כי מצב העניינים היה רגיש מכדי ללבן לעומק סוגיות חשובות. "ברור שהתכתבותנו אינה יכולה להתנהל בצורה קונטרוברסלית", כותב בנימין (עמ' 126), לאחר ששלום הגדיר טקסט של בנימין כ"אני מאמין קומוניסטי". שלום מצדו ממשיך במאמצים לעורר את בנימין לתגובה לתזה שלו, לפיה המטפיסיקה הבנימינית אינה יכולה להשתלב במסגרת מרקסיסטית.

אני חושש שהעבודה שלך עלולה להפגע מכך שאתה כנראה חייב לבזבז את תובנותיך היפות ביותר במסגרת לא ראויה, כאילו ליצור דיאלקטיקה מדומה בין נים הזהב ואף החזיר [...] יש בצורת הכתיבה הזאת מידה תהומית של הונאה עצמית [...]. (עמ' 228)

אך בנימין לא השיב תשובה של ממש להשגות אלו, ובכך הותיר מקום לחוקריו כיום להסביר מדוע שני הקטבים של מחשבתו, הקוטב המטפיסי-התאולוגי-המשיחי והקוטב המטריאליסטי-ההיסטורי, עשויים להתיישב זה עם זה על אף התנגדותו של שלום. דין ודברים אינטלקטואלי חסר, אולם התייחסויות לתקופת החיים הסוערת של השניים וליחסייהם ישנן בשפע.

שלום ביסס את מעמדו האקדמי באותן שנים והפך לפרופסור למיסטיקה יהודית באוניברסיטה העברית. הרכילות האוניברסיטאית על יהודה לייב מאגנס ועל הוגו ברגמן (אשר נשא לאישה את גרושתו של שלום), ואחר-כך על מרטין בובר ושאר אנשי רוח יהודים גרמנים, שכה רבים מהם הגיעו לארץ, תופסת חלק נכבד מן התכתובת. (נדמה, ששלום אינו תמיד נלהב מן העלייה הזאת מגרמניה. "שומעים כיום כל כך הרבה גרמנית ברחוב [...] עד שאנשים כמותנו מייחלים בלבם ביתר שאת להתכנס אל תוך העברית" [עמ' 68]). במכתבים הוא מצטייר כציוני נלהב ולפיכך מוטרד מאוד ממאורעות תרצ"ו-תרצ"ט ומן הקשיים שממשלת המנדט הערימה על הגירת היהודים לפלשתינה. לחרדה זו מצטרפת החרדה נוכח האירועים באירופה והאסון המתקרב. הוא התבונן במבט מפוכח על גורל היהדות, אך נכשל בניסיונותיו להעלות ארצה את אחיו שנכלא ואת אָמו המזדקנת. עם זאת, בשביל בנימין, החווה באותה עת את תחילתו של נחשול הפשיזם, קיומו של גרשם שלום מהווה אי של יציבות, ואליו הוא מפנה קריאות רבות לעזרה.

לאחר כישלון אקדמי צורב ניסה בנימין לבסס לעצמו בתחילת שנות השלושים מעמד כמבקר ספרות בגרמניה, אך עוד טרם עליית הנאצים לשלטון מצא עצמו מוחרם על-ידי כתבי עת שונים. עם עליית הנאצים גלה מברלין ומאז היה לפליט המצוי במאבק מתמיד לשרוד כאינטלקטואל. מהאי איביזה, אחד המקומות הזולים למחיה באירופה, הוא כותב לשלום "ישנם מקומות שבהם יכול אני להשתכר במידה מינימלית, וכאלה שבהם יכול אני לחיות מאותו מינימום, אבל אין אפילו מקום שבו מתקיימים שני הדברים האלה יחד" (עמ' 36). הוא נע ונד בין ביתו של ברכט בדנמרק, הפנסיון של גרושתו בסן רמו, ומספר דירות קטנות בפריס, שם התפרנס בתחילה מפרסום בפסבדונים בגרמניה ואחר-כך בשמו הוא במקומות המעטים שבהם הסכימו לקבל את פרי עטו. התמיכה הצנועה של "המכון למחקר חברתי" של חבריו מאסכולת פרנקפורט (תאודור אדורנו ומקס הורקהיימר [Horkheimer]) הפכה בסופו של דבר למקור ההכנסה העיקרי שלו וגרמה לתלותו במוסד ובסדר היום המרקסיסטי שלו (למגנת לבו של שלום). מכתביו מבטאים שוב ושוב ייאוש ממצב הפליטות, מן הדרכון שפג תוקפו, מן הבן שנותר בגרמניה במשך חלק ניכר מן התקופה, מן האח, שכמו אחיו של שלום, נכלא ואחר-כך נרצח, ומהיעדרו של כל בסיס יציב לקיומו הוא (וכל זאת זמן רב לפני מעצרו במחנה עבודה צרפתי לפליטים מגרמניה). "הקיום שלי תלוי על בלימה או – אם לבטא זאת בצורה זהירה יותר – תלוי יום-יום באל הטוב עצמו" (עמ' 114). במצוקתו פנה בנימין לשלום לסיוע בפרסום חיבוריו, להשגת תמיכה מגרשם שוקן לכתיבה על קפקא, או לחלופין למפגש חברי, בין בפלשתינה ובין באירופה. שלום נענה לחלק מן הבקשות, אך הרבה גם לדחותן לאכזבתו של בנימין. "בנסיבות אלה המועדים שתכננת

הרוח המתגברת על התהום הרעיונית הפעורה ביניהם? גם אם סיומה של חליפת המכתבים מעורר תקווה והחברות נשמרה, התכתובת עומדת בסימן מתמיד של משבר. הדבר ניכר במיוחד במרחק של התכתובת מן התקן המקורי ששלוש העמיד לה בתחילתה – המכתב המושלם שבו נפגשים המכתב היפה והמכתב הטוב – אותו תקן, שעליו אנו למדים מאחרית הדבר המחכימה, הפורסת את חשיבות התכתובת בעיניהם של שני אנשי הרוח.

אחד השיעורים ההיסטוריים החשובים שלימדונו בנימין ושלום, כל אחד בתחומו, הוא הקשר בין צורות ומדנן של ביטוי לבין העולם ההיסטורי ותנאיו. הפנייה למסתורין של הסמל הקבלי, גורס שלום, היא על רקע התהיות שהעלה גירוש ספרד; הפנייה של מחזאים בתקופת הברוק לריבוי המשמעות שבאלגוריה, טוען בנימין, היא על רקע השבר הקיומי, התאולוגי והפוליטי שחל בזמן ההוא. אם נשליך עיקרון זה על התכתובת בין השניים, הרי שנדמה כי המדיום עצמו מתבקע כמעט בפני המשבר העמוק של התקופה. כאשר תיאור תאודור אדורנו, ב"בנימין ככותב מכתבים" (ההקדמה לאוסף המכתבים שערך יחד עם שלום), את חברו הטוב, טען כי בנימין השיב לחיים את המכתב, צורת תקשורת שהחלה כבר אז להפוך לאנכרוניסטית. ברגישות של חובב עתיקות שיקם בנימין כלי ביטוי שכבר לא תאם את ההתפרקות של ניסיון החיים המאפיינת את המודרנה, ואף היה למיותר כמעט בגלל הטכנולוגיה המודרנית. התכתובת הספציפית שלפנינו מעמידה את שבריריות הרסטורציה במרכזה. אל מול האסון ההיסטורי הגדול, אפילו מלאכת השחזור עמדה על סף שבירה, עוד טרם החידושים הטכנולוגיים שהנחיתו בדורנו מכת מוות על המכתב.

כאמור, מי שיחפש במכתבים אלה הארה ישירה לגבי הגותם של השניים, ימצאנה במשורה. יקל עליו למצוא אותה בתכתובת המקבילה באותה תקופה בין בנימין לאדורנו, חברו מן הקוטב המרקסיסטי, המאירה את המטריאליזם ההיסטורי הייחודי של בנימין, או לחלופין בתכתובת מן התקופה המוקדמת יותר בין שלום לבנימין, המאירה את היסודות הלשוניים והמשיחיים בהגותם. בספר זה האווירה דחוסה מדי, כבדה מכדי שיעבור בה האור. אך דווקא בשל כך ימצא בו עניין כל קורא המתעניין בשבר המודרנה, בצורות הביטוי שלו, ובמיקומו ביחס אליו. המכתבים נכתבים ממעמקי שבר עצום בתולדות אירופה בכלל ובתולדות העם היהודי בפרט, והתכתובת המסוימת הזו מצליחה לא רק להעביר את האווירה השוררת בתהום, אלא גם להאיר את הקושי בהיאחזות בקשר באמצעות המכתב בתוכה. אם כן, דווקא השבירות, המוצאת ביטוי בתכתובת ועוברת היטב בתרגום של הראל קין, הופכת את הספר לקרוב־רחוק מאתנו, קרוב־רחוק שלנו.

על משקל קביעתו של בנימין בנוגע לדמותו של "המספֶר", אפשר לומר כיום, כי כותב המכתבים כבר מרוחק מאתנו ועודנו ממשיך להתרחק. ההכרה בבנימין ושלום ככותבי מכתבים פירושה הכרה במרחק בינינו. אך דווקא חליפת המכתבים שלפנינו מגדירה מרחק זה היטב. אין זה מרחק מ"רפובליקת מכתבים" אוטופית-כמעט, אלא מרחק מן הסף שלה, המגולם במי שזכו להיות גיבוריה ובה בעת לחוות על בשרם את אובדנה.

לנסיעתך לאירופה מהווים בעבורי – לאחר המיזמים שנכשלו שוב ושוב להביאני לפלשתינה – אכזבה של ממש", כותב בנימין לשלום (עמ' 230). לקוראים, שיודעים על סופו הטרגי של בנימין באותה עיירת גבול ספרדית בשנת 1940, כל החמצה מעין זו נקראת כצעד נוסף לעבר הקטסטרופה.

על אף התקופה הסוערת, הפיריון הספרותי של השניים, ובייחוד של בנימין, היה בלתי־רגיל: הוא כותב על סופרים כקפקא, על מעמדם החברתי והפוליטי של יוצרים בחיבורים כמו "המחבר כיצרן" (שם שתורגם בספר שלפנינו בטעות כ"המחבר כמפיק"), על "יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני", על "ילדות בברלין סמוך לשנת 1900" ועל נושאים רבים אחרים, ונוסף לכל אלה, "פרויקט הפסאז'ים", הטקסט שלא נשלם על פריס של המאה התשע־עשרה כהתגלמות של המודרנה. כל אלה, וכן כמה ממחקריו היסודיים של שלום על הקבלה ועל השבתאות בעברית, בגרמנית ובאנגלית, מוזכרים במכתבים, אך כאמור, אינם זוכים לדיון מעמיק פרט לדיון יוצא דופן בקפקא, נושא שבו נפגשים העיסוקים של חוקר המיסטיקה ושל חוקר האורבניזם המודרני. לקורא שמכיר את כתביהם הֶחָסֶר הזה נראה תמוה. האם לא עסקו השניים באותה תקופה בפרויקטים דומים? האם לא ניסו שניהם לגבש מסורת חלופית ומהפכנית בימים של שבר המודרנה – בשביל היהדות במקרה של שלום, ובשביל אירופה והפרולטריון במקרה של בנימין?

לנוכח הקטסטרופה המתרגשת ובה, דווקא המתחים בין השניים, וחוסר האפשרות לגשר עליהם באמצעות דיון אינטלקטואלי, הופכים את ההתכתובת למרתקת ויפהפייה במיוחד, בהיותה המושא שלה עצמה. לעתים היא מצטיירת כתחרות בחריצות, במענה זריז ובסיקור מקיף של קורותיו של הכותב. כך לדוגמא, כאשר שלום כותב לבנימין "על מה זועף אדוני? אין שומעים ממך כלל וכלל, כמעט כאילו היית חייב להתנקם בי בשיטת 'מידה כנגד מידה' על כל חטאי הכתיבה שלי" (עמ' 261), או כאשר שלום זוכה לציון לשבח: "בנייר זה השמור ברגיל להרהורים העמוקים ביותר עליך לראות עיטור כבוד עבורך" (עמ' 36). אך לעתים נראית ההתכתובת כמעט כהתרחשות קוסמית, השומרת על חיי החברות. "אינני יודע מי מבין האלים אחראי על ההתכתובות בין בני האדם, אך נדמה שחוטי ההתכתובת שלנו חמקו מידי ונפלו לשליטתו של איזה שטן־שתיקה" (עמ' 195). הדחיות החוזרות ונשנות של הפגישה ביניהם הופכות את התכתובת להרת גורל. "הזמן מאז שאנחנו מצפים לה הוא כמו נהר שמפלו הולך וגדל, והמסרים הכתובים שלנו נאבקים בו בקושי הולך ורב" (עמ' 195). כאשר מתגלה בדיעבד הסיבה לדחיות ביקורו בפלשתינה – יחסיו הרעועים של שלום עם אשתו – משיב בנימין בהבעת כמיהה לשוב לרוחה המקורית של התכתובת:

אף אם גורלה של חליפת המכתבים שלנו בתקופה האחרונה לא היה טוב מזה שלך, לא תוכל שלא להודות שעמדתי לצדה בסבלנות. זה לא היה לשווא, אם חליפת המכתבים תצליח עם הזמן להחזיר לעצמה משהו מן האדם [Adam] הקדמון שלה. (עמ' 198)

האם אפשר לראות בתכתובת על אודות קפקא (הדיון המעמיק היחיד בהגותם של השניים בכל שנות התכתובת, שאליו הם שבים מיד לאחר המפגש הקצר בשנת 1938) את שובה של