

# רשימת הכותבים

## דר' דורון אביטל

מייסד מכון BRM לטכנולוגיה וחברה של אוניברסיטת תל אביב. כיום הוא משמש כעמית מחקר בכיר במכון והכנס "פעולה" נערך על ידי הדוקטורנטים שהונחו במכון בשנת 2006 ע"י דר' דורון אביטל. דר' דורון אביטל נושא בתפקיד יועץ בכיר לקרן סאקט"א – רש"י. לאחרונה כיהן בתפקיד המנהל הכללי של הספרייה הלאומית באוניברסיטה העברית בירושלים. דורון מחזיק בתואר דוקטור מאוניברסיטת קולומביה בניו-יורק בלוגיקה ופילוסופיה. הוא השלים את התואר הראשון שלו במתמטיקה ומדעי המחשב (1985) באוניברסיטת תל אביב, ותואר שני (בהצטיינות יתרה) ממכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות (1996), גם הוא באוניברסיטת תל אביב. את שירותו הצבאי הסדיר עשה דורון בחטיבת הצנחנים (82-1977). לאחר מלחמת לבנון (1982), בה פיקד על פלוגת צנחנים מובילה בציר הקרבות המרכזי, פרש דורון ללימודי מתמטיקה. פניה מסיירת מטכ"ל עם סיום לימודיו, החזירה אותו לשירות רב שנים בו מילא שורה ארוכה של תפקידי מפתח, עד לתפקיד מפקד יחידת סירת מטכ"ל בשנים 94-1992. במסגרת לימודיו באוניברסיטת קולומביה זכה דורון במלגת נשיא האוניברסיטה לשנים 2001-1995. במהלך שירותו הצבאי הוענקו לו אותות הוקרה ועיטורי מבצעים מיוחדים רבים.

## עמיתי מכון BRM:

### נתי מרום

תואר ראשון: אדריכלות (בצלאל).  
תואר שני: פיתוח עירוני (University College, London).  
תואר שלישי (התחלה 2002): בחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה (תל אביב).  
מנחים: אדריאנה קמפ ודני רבינוביץ.  
נושא דוקטורט: היסטוריה תכנונית-חברתית של העיר תל-אביב

### אלעד דוקוב

תואר ראשון: מתמטיקה עם מדעי המחשב (טכניון).  
תואר שני: מתמטיקה (טכניון).  
תואר שלישי: מתמטיקה (טכניון).  
מנחה: רון הולצמן.  
נושא דוקטורט: Aggregation of sets of judgments (קביעת עמדה שיפוטית באופן מצרפי).

### דני הלמן

תואר ראשון: פסיכולוגיה (האוניברסיטה העברית).  
תואר שני: פסיכולוגיה (אוניברסיטת תל-אביב).  
תואר שלישי: פסיכולוגיה (אוניברסיטת תל-אביב).  
מנחה: מתתיהו מינץ.  
נושא דוקטורט: הגרלות לאומיות: היבטים קוגניטיביים

### נמרוד מתן

תואר ראשון: פילוסופיה (אוניברסיטת תל-אביב).  
תואר שני: פילוסופיה (אוניברסיטת תל-אביב).  
תואר שלישי (התחלה 2005): פילוסופיה (אוניברסיטת תל-אביב).  
מנחה: אלי פרידלנדר.  
נושא דוקטורט: ויטגנשטיין – משמעות וזיכרון

### קותי שוהם

תואר ראשון: מנהל עסקים (המכללה למינהל).  
תואר שני: פילוסופיה (אוניברסיטת תל-אביב).  
תואר שלישי: פילוסופיה (אוניברסיטת תל-אביב).  
מנחה: פרופ' מרסלו דסקל  
נושא דוקטורט: ג'ון לוק – פילוסופיה ודת.

### אסנת רוזן-קרמר

תואר ראשון: ארכיטקטורה ובינוי ערים (הטכניון).  
תואר שני: תכנון ערים ואזורים (הטכניון).  
תואר שלישי: (התחלה שנת 2005) ארכיטקטורה ובינוי ערים (הטכניון).  
מנחה: פרופ' איריס ערבוב.  
נושא דוקטורט: חקר דימוי/תרמית עיר-אזור (בתנועה מעבר לגבולות היישוב המסורתית).

# הקדמה לדין על מושג הטעות

*Mediocrity, if not kept at bay, is by no means harmless*

בינוניות, אם אינה מתוחמת היטב, אינה בשום צורה חפה מסיכון ומנוק (אנונימי)

טעות מהי? – זוהי, בעצם, שאלת-השאלות.

השאלה מהי הטעות (או התקלה, בה"א הידיעה) של מערכת, של ארגון או של חברה נתונה – היא שאלה נסמכת המכילה בתוכה את ההנחה על קיומה ועל יחידותה של הטעות (או "ה"תקלה).

בשנה הראשונה (2006/7) לקיומו של מכון BRM לטכנולוגיה וחברה של אוניברסיטת תל אביב נסב הדיון במידה רבה סביב שאלה זו, הן בהקשרה המושגי הרחב הן בהקשר המקומי של החברה הישראלית. למעשה במהלך הדיונים הרבים הועלתה לבחינה השאלה אם לא יהיה נכון לטעון כי למעשה חייבת להיות אפשרות למצוא תקלה (טעות) יסודית אחת בשורשיהם של כלל הקשיים, הבעיות והתקלות המצריכות התייחסות מחודשת בחברה הישראלית בת-זמננו. כאן ראוי להדגיש שבחינת השאלה הזאת נעשתה במשמעותה העמוקה והיסודית ביותר, ולמשל ברמה עמוקה הרבה יותר מאופיו של הדיון הציבורי השטחי המתנהל בארץ כל אימת שנחשפים תקלה או קושי.

הטענה הזאת אינה טענה כה דרמטית: אילו העלינו לרגע בדמיוננו מערכת או חברה שבה הכול משתמשים באותו קופסת כלים, ואילו צפינו בדרך שבה המשתמשים נתקלים פעם אחר פעם באותן בעיות ומבואיים-סתומים אף כי לכאורה תחומי הפעילות שונים זה מזה, הרי מובן מאליהם שהיינו ניגשים מיד לבחון מה לקוי באותה קופסת הכלים.

ובכן, ניתן להיאמר שהשפה שבה החברה משתמשת אינה אלא ארגז כלים, ולמשל מילה דוגמת "מצוינות" ("Excellence"), מושג שחדר ללשונו בתחילת שנות התשעים ומאז השתלט על תחומים כה רבים בחיינו (ולא רק בחברה הישראלית אלא גם בתרבות המערב בכלל), היא כלי שאֵתו היחיד או הקבוצה ניגשים לרבים מתחומי פעילותם. הכלי הזה כרוך בתפיסת עולם, ואם אכן – כפי שאני מאמין – יש משהו לקוי ומשבש בתפיסת העולם הזאת אזי התקלה מופיעה, בכל תחום ותחום של חיינו, מחזקת את עצמה ומכפילה את עוצמתה. במקרה של "מצוינות" צריך להיות ברור כיום לכל בר דעת כי מילה זו אינה מציינת דבר מלבד בינוניות מתוחזקת היטב, כלומר חזרה ומימוש של הצלחת עבר בממדים שנקבעו מראש, בדרך של שיפור והתקדמות כביכול – כאילו שאלת ה"מה" או שאלת ניסוח היעדים או הגדרת הראוי והנכון הן שאלות פתורות ומובנות מאליהן, וכאילו לא נשאר אלא לדרוש שיפור הדרגתי ביכולת הביצוע והמימוש. מצוינות כזאת, לדוגמה בבתי הספר, מתגמלת את התלמידים המשתפים פעולה עם הממסד ההוראתי, מדכאת את אומץ הלב ואת הסקרנות האינטלקטואלית האמתית שבלעדיהם אין משמעות של ממש לשום מושג של התקדמות; כך היא מייצרת דפוס של התלמיד/ה הבינונית/ת-המקובע/ת-המצוינת/ת – שבינו/ה ובין האתוס ההיסטורי והמכונן של הצטיינות (ראו אצל היוונים) אין דבר וחצי דבר. למעשה, בסופו של תהליך מתקיימים פה אפילו יחסים של היפוך-משמעות שלם בין המושג הראשוני של הצטיינות ובין המהדורה התעשייתית-המשוכפלת שלו, המופיעה תחת התואר "מצוינות".

במהלך סמינר שהתקיים במכון במשך יותר משנה ושהשתתפו בו עשרת העמיתים שנבחרו לתכנית, נידון מגוון היבטים של שאלת הטעות, או התקלה, הן מתוך ליבון מובנו של הדפוס הלוגי של המושג הן מההיבט הקונקרטי של רישומה של השאלה בתחומים השונים שמהם הגיעו העמיתים, וכן ברישומו של הדיון הזה מהיבט השאלות הקונקרטיות והעכשוויות שהחברה הישראלית מתמודדת אֵתן כיום.

אני הצעתי, או תרמתי לדיון, מבנה לוגי של מושג הטעות (שהיה פרי עבודה ומחשבה ממושכות אודות הנושא בחיי האקדמיים ובחיי הפעולה שלי). במאמרי "חזרה" ("Repeat") (שתרגמו לעברית מופיע בחוברת זו) טענתי שכל טעות אינה אלא חזרה, ושכל חזרה אינה אלא טעות. ובנוסף רדיקלי: טעות אינה אלא חזרה על הצלחת עבר. הצלחת עבר היא תשובה ראויה לשאלה ממשית, שאמנם נשאלה בעבר, והטעות אינה אלא

מחזורה של התשובה, אלא שהפעם התשובה אינה ניתנת בנוכחותה של השאלה המקורית. במילים אחרות: תשובה נכונה וראויה הניתנת בהיעדר השאלה המקורית, כלומר במענה לשאלה חדשה אינה אלא טעות, ויתרה מזאת כל טעות חייב להיות ניתנת להבנה או ניתוח בצורה זו.

כנגד המבנה הלוגי המוצע כאן ולאור התהליך השלם של הדיון שתואר בקצרה לעיל, נתבקשו העמיתים לכנס את מחשבותיהם על הנושא בצורת מאמר קצר שבו ניתן לעמית החופש להתרכז בהיבט לפי בחירתו – למשל בשאלה המושגית הכללית (לאשר או להתעמת עם המושגים האלה) או, לחלופין, בזיהוי אופייה של התקלה, או הטעות, בתחום התוכן והעניין של העמית ובהקשר הישראלי בן-זמננו; וכמובן, המודל הרצוי ביותר מבחינתנו היה שהעמיתים ישלבו בתשובתם את שני הממדים – המושגי והקונקרטי, הגלובלי והמקומי, הא-זמני כביכול והזמני-העכשווי – שהרי השילוב הזה הוא שעמד ביסוד החשיבה המכוננת של המכון והיווה את הדחף המרכזי בהקמתו.

# חזרה

## דר' דורון אביטל

### תקציר

מושג החזרה מופיע—הן בלשוננו הן בפרקטיקה ובחינוך שלנו—בשתי משמעויות הפוכות: גם כמונח של המעטה וגם כמונח של שכה. אנו ממעיטים בערכם של סוכנים החוזרים כמו תוכים או קופים על דבריהם (או על דבריהם של אחרים), ואנו משבחים אזרחים שומרי חוק החוזרים כלשונו על דבר החוק. אני טוען שקל להבין את משמעותה של עקיבה אחר הכללים על פי מודל של חזרה, ויתר על כן, אני טוען שהמודל הזה מצוי בלב לבו של מודל הניתוח והביקורת של ויטגנשטיין על התמונה המסורתית של עקיבה אחר הכללים ה"מחזיקה אותנו מרותקים". אני מציע מסגרת מושגית של הנחת זהות בין שגיאות לחזרות, המציעה כי עשיית הדבר הנכון (והאמתית) חייבת להיות מושתתת על מודל שאני קורא לו הרחבה. עוד אני טוען שהחינוך הוא המקום שבו אנו חוזרים, ובמובן הזה, החזרה כמוה כתרגול, אבל שתמצית התרגיל החינוכי אינו אלא הכנה לחיים שבפועל, ושם חובתנו היא לא לחזור, אלא לנסות לעשות את הדבר הנכון.

## חזרה

אני יכול (אפילו) להעלות בדעתי לוגיקן שיכול למעשה לחשוב  $2 + 2 = 4$ <sup>1</sup>

לעקוב אחרי הכלל משמעותו לחזור, כלומר, לחזור על פעולה באופן נשנה.<sup>1</sup> כך תופס ההיגיון הפשוט את משמעות הביטוי "לעקוב אחר כלל".<sup>2</sup> על פי היגיון זה, על סוכנים העוקבים אחר כלל (או מצייתים לכלל) ניתן לומר שהם חוזרים, דהיינו ממשיכים לעשות את אותו הדבר (אותה הפעולה), בכל פעם לאורן של נסיבות משתנות. תלמידים צעירים המוסיפים "אחת" למספרים שונים חוזרים על אותו הדבר כאשר הם מוסיפים אחת למספר שתיים או למספר שלוש. בשני המקרים (או הנסיבות) הם מבצעים את אותה הפעולה, כלומר, הם חוזרים עליה, אך בכל פעם הם עושים זאת בנסיבות חדשות, ולכן (פעמים) גם התוצאות הסופיות המתקבלות מפעולתם הן שונות.

הבה נתחיל בכך שנציע בהקשר של הפילוסופיה של ויטגנשטיין את הדבר הבא באשר לסוגיית העקיבה אחר כלל, או הציות לו: (1) עשיית הדבר הנכון לעולם אינה חזרה. עם זאת, מכיוון שכל כלל מציג סטנדרט, ועל ידי כך הוא מכונן או מגדיר לכאורה מהו הדבר הנחשב לנכון (בהקשר של עקיבה אחר הכלל הנתון), דומה שמה שויטגנשטיין אומר הוא שלעקוב אחר כלל (או לציית לכלל)—כלומר לחזור—הוא לא לחזור. בסתירה—שלכאורה הזאת מצוי גרעין הפרדוקס של ויטגנשטיין על "עקיבה אחר כלל". המאמר הקצר שלפנינו מוקדש להצגתו, ובמובן מסוים גם להתרתו, של הפרדוקס, ואגב כך, אגע בקצרה גם בסוגיית המודרניות או האתוס המודרני (בהקשר הלוגי הצר, הנדון פה).

1. את ההשראה לכתיבת המאמר הזה קיבלתי מצפייטי בסרט מלחמה תיעודי. בסרט מהרהר קולונל של חיל האוויר האמריקני על ימיו בתור טייס קרב מצטיין (ACE Pilot) במלחמת קוריאה, ומציין לבסוף כי: "אם רצית לא להפיל מיגים בקוריאה, הדבר הטוב ביותר שיכולת לעשות היה פשוט למלא אחרי הכללים".

2. את הביטוי האנגלי "to follow a rule" (ובגרמנית: ein Regel folgen) ניתן לתרגם לעברית למגוון ביטויים: לעקוב אחר כלל, למלא אחר כלל, לעשות על-פי הכלל, לקיים כלל, לציית לכלל, ועוד. בהקשרים רבים יש חשיבות להבחנות הללו, אך לענייננו כאן הן אינן נדרשות, ובמאמר הנוכחי בחרתי להשתמש ב"עקיבה" ובנגזרותיה.

לעיל דיברנו בדבר הנכון, ומאידך גיסא הבה נבחן עתה את המקרה של השגיאה. כאן אנו עומדים לטעון ש-(2) שגיאות הן חזרות. הכיצד? האין התלמידים יכולים לבוא עם דבר מה ראשוני (מקורי כביכול) ומשל עצמם שהינו שגיאה?

נניח שאנו מבקשים מהתלמידים לחשב 2 ועוד 2. נניח שהתלמידים מגיעים לתוצאה נכונה ועונים 4. עכשיו נוכל להציב בפני התלמידים את השאלה: למה 4? בהקשר הזה אין להתבלבל בין שאלת ה"למה" ובין שאלת ה"איך", שעליה התלמידים היו יכולים לענות באמצעות תיאור הדרך שהם הלכו בה כדי לבצע את החישוב (ולמעשה היינו דורשים מהם להיות מסוגלים לענות כך). בהקשר הזה שאלת ה"למה" שואלת – למה התוצאה הזאת, 4, ולא תשובה אחרת, למשל 5? על זה יכולה להיות לתלמידים רק תשובה אחת: למה 4? פשוט: "כי זוהי התשובה הנכונה".

עתה נניח שהתלמידים שוגים. לשאלת הסכום של 2 ועוד 2 הם עונים 5. מה תהיה אז תשובת התלמידים לשאלת ה"למה"? אם נייחד לכך רגע של הרהור יתברר שלא תימצא לתלמידים תשובה קלה, ואולי לא תהיה להם תשובה כלל. תמצית שאלת ה"למה" היא: למה 5, ולא 7 או 3? כל התשובות הן שגויות באותה המידה. כזה הוא גם המקרה של שגיאה קטגורית, לדוגמה, תלמידים העונים כי 2 ועוד 2 היא משפחה. שימו לב שהטעונו שלנו אינו תלוי בייחודיותה של התשובה האחת והיחידה שביחס אליה כל התשובות האפשריות האחרות הן שגיאות. למשל נוכל לבקש מהתלמידים לנקוב בשמו של מספר זוגי. אם התלמידים עונים 2, ואם אז שואלים אותם "למה 2?" תשובתם היא אותה התשובה כמו לעיל: כי 2 הוא מספר זוגי. כלומר, לשאלת ה"למה" אין משמעות – הרי התלמידים הפיקו בדיוק את מה שהם נתבקשו להפיק: את התשובה הנכונה.

הנקודה כאן היא שכאשר הוצגה השאלה בפני התלמידים, מה שהתבקש לא הייתה שגיאה. בכך אנו מזכירים לעצמו אמת פשוטה, שאולי היא מובנת מאליה לגמרי, והיא ששגיאה היא כישלון. אין אנו מתכננים שגיאה, אלא בדיוק להפך: אנו מתכוונים להצלחה, ואם אנו נכשלים, אזי אנו קוראים לזאת שגיאה. עם זאת, עלינו להודות שגם תלמידים שוגים בתשובתם מצליחים בכל זאת לעשות דבר מה, שהרי דומה שהם ייצרו תשובה, או דבר מה בעל משמעות, ותהא תשובתם שגויה ככל שתהיה. זהו בדיוק המקום שבו שאלת ה"למה" פועלת את פעולתה. לשגיאתם של התלמידים יש משמעות; כלומר ישנה – ולמעשה חייבת להיות – שאלה קודמת שביחס אליה שגיאתם של התלמידים היא התשובה הנכונה, שאם לא כן לא היינו יכולים לזהות בתגובת התלמידים תשובה או מענה מכל וכול (ולעניין זה לא משנה אם תשובתם היא אמירה במילים, רישום על דף נייר, מחווה או אפילו אנחה).<sup>3</sup>

לכן ניתן לומר במובן זה ששגיאה היא למעשה תשובה "נכונה" הניתנת כמענה לשאלה "שגויה" – תשובה תקפה שהוצאה מהקשר הנכון (והמקורי). התשובה 5, הניתנת בשוגג כמענה לשאלה על הסכום של 2+2, היא התשובה הנכונה לשאלה על הסכום של 2+3. למעשה, אותם התלמידים העונים 5 לשאלה על 2+2, חוזרים על (או מדקלמים) תשובה, שהיא לכשעצמה תשובה ראויה לשאלה אחרת, כמו למשל הסכום של 2+3 או, שאלה אפשרית אחרת אודות מספר האצבעות שיד אנוש מונה. הם חוזרים על תשובה, אבל במקרה כזה הם עושים זאת בהקשר של שאלה (כביכול) "שגויה". הדבר יכול להיות נכון גם לשגיאה קטגורית. ניתן לדמיין ילד המציע "משפחה" כתשובה לשאלה מה הם שני הורים ועוד שני ילדים.

לפיכך אנו אומרים שכלל השגיאות-באשר-הן חייבות להיות במעמד שווה-ערך (במובן הלוגי) ביחס לשאלת ה"למה". למותר לציין שבתוך ההקשר של תחום ידע מסוים יש שגיאות מסוימות, ולא אחרות, המיטיבות יותר לחשוף את רמת תפיסתם של התלמידים את החומר הנלמד: בהוראת המתמטיקה לא מן הנמנע שהתשובה 5, כשהיא ניתנת כמענה לשאלת הסכום של 2 ועוד 2, מעידה על תפיסה טובה יותר של תחום הידע ממה שהיה משתמע מהתשובות 7 או "משפחה". אבל מה שמשמש למורים כאינדיקטורים למצבם של תלמידיהם ביחס לחומר הנלמד משמש לתלמידים רק כתירוץ בניסיונם להסביר את שגיאותיהם. אלא שאף לא אחד מהתירוצים האלה אינו התשובה לשאלת ה"למה", שהרי מה שאנו שואלים עליו הוא

3. בכך אין אנו אומרים שמחווה או אנחה אינן יכולות להיחשב למשמעותיות – אלא רק שכדי שהן ייחשבו למשמעותיות צריך שהן יוכלו להיתפס כתשובה לשאלה כלשהי.

הצדקה, טעם, או הרשאה לוגית (reason). הטעם לתשובתם או פעולתם של התלמידים העונים נכונה מונח ומובנה עבורם בצורתה של השאלה. בשאלה על תוצאת הביטוי 2 ועוד 2 התלמידים מוצאים הצדקה והרשאה לתשובה: 4. לעומת זאת, השאלה על הסכום של 2 ועוד 2 אינה הרשאה או הצדקה אף לא לאחת מכלל השגיאות האפשריות. בכל הנוגע להרשאה, או להצדקה לוגית כל השגיאות הן בעלות ערך שווה. ולסיכום: כל מה שמוצע כהסבר לשגיאה אינו אלא תירוץ. והרי תירוץ אינו הרשאה או הצדקה. למעשה, בטענתנו לעיל אנו אומרים שאת כלל התירוצים המוצעים לנו כתמיכה-בדיעבד בשגיאות ניתן להסביר כדבר מה שורשיו נעוצים ברעיון החזרה.

הבה נחשוב על סוכנים ביקורתיים, מהסוג הפופולארי כל כך בתרבותנו כיום, הנתקלים בשאלה על סוגיה פוליטית כלשהי שלגביה הם אינם בטוחים בתשובה הראויה. מה הם היו אומרים אילו אילצנו אותם לענות? מן הסתם אם הם יענו בכלל, הם יצטטו למשל את המדור הפוליטי שבעיתון או את דעותיהם של חבר או של פוליטיקאי מקומי. בקיצור, הסוכנים הביקורתיים ימצאו עצמם חוזרים או מדקלמים. דומה גם שתלמידים היו יכולים לדקלם, או לחזור, באופן דומה גם על תשובות נכונות. ראה למשל סיטואציה של מבחן שבה התלמיד מעתיק מתלמיד אחר את התשובה הנכונה. אבל נוכל להניח שאותם התלמידים שאך ורק ממללים את המילה "ארבע" במענה לשאלה על הסכום של 2 ועוד 2 אינם מייצרים את התשובה הנכונה—הם אינם אלא חוזרים. והרי אילו נבחנתי על השפה הלטינית והייתי עונה על ידי חזרה על תשובה שלחש לאוזניי מומחה ללטינית, הן לא הייתי מייצר את התשובה הנכונה, אלא רק מזייף אותה. מן הסתם יתעקש הקורא לטעון שתשובות (נכונות) קיימות באופן שאינו תלוי בהקשר ומקור. אולם אם ניתן לדקלם תשובות נכונות או להעבירן מאיש לרעהו בלי שהמעביר אכן מייצר מחדש את התשובה הנכונה, מה ניתן להיאמר אז על המקרה שבו מציגים בפנינו מטבע זהב, כשרק בדיעבד אנו מבינים שהוא אינו עשוי זהב אלא רק צבוע בצבע זהב? האם באמת ניתן לנו מטבע זהב? כך גם במקרה שלנו אפשרי שהמורים יתרשמו בשוגג שהתשובה הנכונה אכן ניתנה על ידי התלמיד, שהתשובה אכן נשמעת ונראית נכונה, ורק בדיעבד הם יגלו שהם התאימו את התשובה לתוך מסגרת ריקה ככיכול, ומתוך כך הם קראו בה את התשובה הנכונה. במובן זה אין הבדל של ממש בין קריאת "ארבע" בתור התשובה הנכונה לשאלה על 2 ועוד—כאשר היא נלחשת אל אוזנו של תלמיד החוזר עליה בלי שהתשובה הנכונה מצויה בבעלותו, ובין קריאת "חמש" באותה צורה, כלומר כאילו היא מכילה תשובה נכונה לשאלה. וכמובן, הדבר נשאר נכון גם לכתובה על נייר או לכל אופן אחר שבו אפשר להשיב על שאלות.<sup>4</sup> לכן, למען לא ייווצר רושם שגוי לגבי כוונותינו הפילוסופיות בקביעות (1) ו-(2), עלינו להוסיף גם הקביעה הבאה: (3) חזרות אינן אלא שגיאות.

מכאן שאנו טוענים לזיהוי מלא בין שגיאות לחזרות. ולכן אנו מכוונים גם להבנה שעל לפיה עשיית הדבר הנכון (הראוי, האמתי) אינה יכולה להיות חזרה. אבל אם נכון שחזרות ושגיאות הן היינו-הך, אז מהן אותן אי-חזרות, מה שניתן לקרוא לו "הרחבות"? אופייה הרדיקלי של הפילוסופיה של ויטגנשטיין מתבהר כשאנו מבינים שעלינו לאמץ גם את היפוכו של (1)—כלומר: (4) כל אי-חזרה או הרחבה היא הדבר הנכון. במילים אחרות, לא רק שהנכון, הראוי, הצודק והאמתי<sup>5</sup> חייבים כולם לסרב לרעיון של חזרות, גם ההיפוך הינו תקף. ובניסוח חד, היינו יכולים לומר: אתה מרחיב, משמע אתה צודק!

מן הסתם יבחין הקורא הערני שגם (1) וגם (4) נוסחו בניסוח כללי: לעשות את הדבר הנכון או הצודק לא לפי כלל פרטיקולארי כזה או אחר. בכך אין מבחינתנו משום סיבה למבוכה של ממש, משעה שאנו מבינים שאילו הפעולה והכלל היו בגדר שתי ישויות מובחנות, אזי הפעולה הייתה חזרה על הכלל, ולכן, על פי ההיגיון שהצגנו עד כה, היא הייתה חייבת להיחשב לשגיאה. מכאן שעלינו לחשוב על עשיית הדבר הנכון לא כעל חזרה או כעל מימוש נשנה של כלל פרטיקולארי, אלא למעשה כעל פעולה מחוקקת במשמעות

4. מתוך כך אנו שוללים בתוקף את רעיון התעוועים על האפשרות שיהיה בידינו כתיב (במובן של notation) מועדף, או דרך של הצגת תשובות או תכנים ככלל, המבטיחים חד-משמעית בקריאת התכנים, או מונעים, לצורך העניין, את האפשרות לשגות בקריאתן והבנתן של התשובות.

5. בהקשר הזה בחרתי לא לחדר את ההבחנות שיכולות להיות משמעותיות כל כך (בלשון המעטה) בין הנכון, הראוי, הצודק (ולצורך העניין, אפילו היפה). אולי אפשר להבין זאת ברוחה של השורה הנפלאה משירו של Keats, "Ode on a Grecian Urn": "Beauty is truth, truth beauty,—that is all", "Ye know on earth, and all ye need to Know"

הקנטיאנית של המושג. היא מחוקקת את הנכון מתוך שהיא מציגה כלל פעולה חדש (או הרחבה) המדגים עצמו ואת תוכנו בעצם פעולתו. מתוקף היותה חקיקה אין היא בגדר חזרה. אם היא אינה חזרה, אזי אין בנמצא שאלה קודמת שביחס אליה היא הייתה יכולה להינתן בתור תשובה. במילים אחרות, אין סטנדרט חקיקה קיים-מראש (מלבד זה הקשור לשאלה העדכנית או להקשר הקונקרטי שמדובר בו) שהפעולה הזאת מספקת אותו, ושהיא מהווה כביכול מימוש נשנה שלו. האקט משמש מופת החקיקה של עצמו, כלומר הוא מדגים את עצמו, ולכן נכון גם שמימושו אינו יכול להיחשב לשגיאה או לטעות בעקיבה אחר כלל קודם אחר.

ולכן, אם במענה לשאלה על הסכום של 2 ועוד 2 התלמידים עונים נכונה, הרי הם למעשה מציגים מופת (הדגמה עצמית) של כלל החיבור. אך בעשותם כך הם מחוקקים לנגד עינינו את משמעותה של פעולת החיבור. אם אין הם עושים כך, הם פשוט חוזרים. כלל החיבור צריך להיות נוכח לכן בכל מדגם פרטיקולארי של החלתו (כאן זה בשלישייה הסדורה  $\langle 2,2,4 \rangle$ ) באותו האופן שבו צבע ספציפי נוכח בכל מדגם יחיד של אובייקט השייך לאותו הצבע המסוים. חשוב לציין שאם לחלופין אנו סבורים שבשביל לקבוע את משמעותו של הכלל לא יהיה די בשום דבר שהוא פחות מכלל כל היישומים האפשריים של הכלל, הרי אנו מיד חושפים את עצמנו לאפשרות של מימושים לא-סטנדרטיים של הכלל, כלומר פירושים התואמים בערכיהם לכלל עד נקודה מסוימת—למשל, נקודה שמחוץ להישג יכולותיהם של הסוכנים, ושמשם והלאה ערכיהם משתנים. למשל בניתוח טיעונו של ויטגנשטיין על "עקיבה אחר כלל", קריפקה מציע את מושג ה"קואוס" כפרשנות בלתי-סטנדרטית של "פלוס" (של פעולת החיבור), וגם כופה עלינו להסכים שלא נוכל למצוא בעולמנו תנאי שבאמצעותו נוכל להבחין בין סוכנים העוקבים אחר כלל ה"פלוס" (פעולת החיבור הסטנדרטית) ובין אלו העוקבים אחר כלל ה"קואוס"—שהיא, כפי שכבר ציינו, פעולת החיבור הלא-סטנדרטית שאותה מציע קריפקה, והמתלכדת עם חיבור סטנדרטי עד למספרים מסוימים גדולים מספיק, ואחר כך מתנהגת באופן לא סטנדרטי.<sup>6</sup>

אבל אם אנו מניחים—וכזאת שומה עלינו להניח—שהתלמידים העונים נכונה אינם מבצעים חזרה, כלומר אין הם עוקבים אחר הרשימה המסודרת (בסדרה לקסיקוגרפית) של שלשות מספרים המבטאות את פעולת החיבור, ואין הם סתם קובעים כי ברשימה זו ניתן למצוא במקום המתאים את השלשה המסודרת  $\langle 2,2,4 \rangle$ , אזי הקושי נחסך מאתנו.<sup>7</sup> בשאלה המוגשת לתלמידים הם מוצאים טעם (reason) והזדמנות להדגמה עצמית,

6. הפרדוקס נוצר על ידי הכנסת המושג "קואוס" ("©") התואם בערכיו ל"פלוס" עד מספר T מסוים (גדול דיו), ואחרי כן הוא מניב ערכים בלתי סטנדרטיים. נניח לדוגמה שבמקרה שבו  $x$  ו- $y$  גדולים מהמספר הנדון T, "קואוס" מניב מספר קבוע, נניח 5, כתשובה. קריפקה מציג טיעון סדור בקפידה, שבו הוא מדגים שכל המועמדים האפשריים, למשל תחושות וכוונותיהם של סוכנים, עובדות בעלות אופי מדעי, משקפים אלוהיים המביטים לתוך תודעתם של סוכנים ועוד, לא יוכלו לאפשר לנו, לדוגמה, להבחין בין סוכנים העוקבים אחרי כלל ה"פלוס" דווקא (פעולת החיבור הסטנדרטית), ובין סוכנים (או אותו סוכן ברגע אחר) העוקבים, נניח, אחר כלל ה"קואוס" (פעולת החיבור הלא-סטנדרטית).

7. הפתרון המוצע כאן לפרדוקס ה"פלוס-קואוס" (או, פרדוקס קריפקה-ויטגנשטיין) הוא לא בכך שלסוכנים יש "תחושות פרטיות" או "הגדרות פרטיות" של כלל ה"פלוס" (פעולת החיבור הסטנדרטית), אלא שהם מדגימים את הכלל. בהקשר הזה יש למשמעות של "הדגמה" מאפיין טרנסצנדנטלי שראוי שנבחן אותו באריכות מסוימת.

הבה נחשוב לרגע על מבנה הטיעון הטרנסצנדנטלי של קאנט, שצורתו כדלקמן: (i) Experience: E, התנסותנו היא כזו-וכזו (ii) Conditions: C, לצורך אפשרותה של התנסות זו באשר-היא, תנאים מסוימים הם הכרחיים, כלומר,  $E \rightarrow C$  (iii) מכיוון שנתון בדינו  $E, E \rightarrow C$ , אנו מסיקים C. שימו לב שבבסיס הנחת היסוד של הטיעון יש בסיס אמפירי כלשהו, E. לכן, אם אנו משנים את ההתנסות שלנו, נניח את ההתנסות המדעית שלנו—למשל אם אנו דוחים את הפיזיקה הניוטוניאנית ומעדיפים על פניה את תורת היחסות—עלינו לשנות את התנאים הטרנסצנדנטליים, C. בצורה כזאת אנו יכולים להסיק (באופן טרנסצנדנטלי) תפיסת מרחב שונה מתפיסתו של קאנט, בלי שנמצא מפריכים או דוחים את צורתו הכללית של טיעונו. כך יהיה, לדוגמה, מצב העניינים הלוגי אם, למשל, התנסות E תהיה מורכבת מהניסיון המדעי כפי שהוא מתקבל על ידי תורת היחסות. (ראה דוגמה להצעה של מהלך כזה בעבודתו הפילוסופית של איציק בן ישראל מאוניברסיטת תל אביב.)

מבנה דומה ניתן למצוא בפרדוקס ה"פלוס-קואוס". נחשוב למשל על: (i) P: אנו יודעים, מבינים או תופסים מה מסמן "+" (ii) Q: תנאים מסוימים הינם הכרחיים עבור האפשרות לייחס לטוכן הבנה של המשמעות של "+", כלומר  $P \rightarrow Q$ . תנאי Q, בהבנה שאנו מציעים פה, הוא העובדה שניתן לקרוא (מחדש) את אמונותיו של הטוכן החושב או מחבר באופן סטנדרטי (על פניו, לפחות), כאילו הוא למעשה עוקב אחר פעולת החיבור הלא סטנדרטית, "קואוס". כלומר העובדה שניתן לפרש או לקרא מחדש את כל אמונותיו ושימושי של הטוכן ב-"+" בתור שימושים ב-"©", כל זאת, מבלי להשאיר לכך עקבות שניתן להבחין בהן בשום צורה שהיא.

במסגרת ההבנה החדשה הזאת, הפרדוקס אינו בגדר טיעון המאיים על עצם מושג המשמעות, אלא דווקא טיעון המחזק (באופן

ומתוך כך לחקיקת מהותה של פעולת החיבור. בהצעה להדגים את 2 ועוד 2 נדרש מהתלמידים להחיל מהלך הגיוני דענן המביא אותם מהצעד הראשוני המוצג בפניהם (השאלה) אל צעד הסיום (התשובה). מכך מתחייב שהתלמידים מבחינים שהשאלה שלפניהם מציגה קושי או מכשול שעליו הם צריכים להתגבר. אם אין הם מזהים את השאלה בתור הצגה של קושי, אזי הם חוזרים בפשטות על תשובה – אפילו אם, כמו שנטען לעיל, התשובה נשמעת נכונה, ולמשל, אפילו אם הם עונים "ארבע". המשמעות של לחשוב באמת 2 ועוד 2 ולהגיע לתשובה הנכונה צריכה להיות שלתוצאה הנכונה יש בסיס (הקשור באופן כללי להקשר המסוים שהשאלה נשאלת בו), ומסלול המעמיד מכשול בדרכו של מהלך ההיגיון או השכל. בהצבת המופת של השאלה בהקשר שהועמד בפני התלמידים, על התלמידים להבחין שבמהלך שהם נוקטים כדי להתגבר על המכשול שבדרך המהלך ההיגיון או השכל הם מצדיקים למעשה את תשובתם. על ידי הדגמה עצמית של התשובה לשאלה (ומתוך כך, למעשה, הדגמה עצמית של תוכן השאלה) הם בעצם מבטיחים את ההצדקה לטענה שהתשובה הנכונה אכן מצויה בבעלותם.

יש דרכים רבות שבהן התלמידים יכולים לחשוב את התשובה לשאלה. לדוגמה, הם יכולים להבחין ש-2 נוכח בשני מופעים שונים של האות "I" כשהם מסודרים בזה אחר זה: I, I; ואז לסדר שתי יחידות נוספות עוקבות, I, I, ולספור את כלל היחידות כולן מההתחלה. הם יכולים לדמיין גרם מעלות שבו סף-המדרגה הראשונה אינו נכלל במספור המדרגות (כלומר מבחינתם זוהי התחלת האפס), והם יכולים לטפס במעלה המדרגות בדילוג לסירוגין על כל מדרגה שנייה. הם יכולים אז לסמן את המדרגה שהם הגיעו אליה אחרי שני דילוגים רצופים ולהתחיל מחדש את ספירת המדרגות. העניין הוא שצריך להיות הליך המציב את עצמו כמופת (מדגים את עצמו) – קונקרטי או מופשט – שבמסגרתו השאלה והתשובה הופכות למעשה לאחת.

טרנסצנדנטלי) את היתכנותה של משמעות. כל פעולתו היא לסמן את התנאים הטרנסצנדנטליים הנחוצים כדי שיהיה אפשר לייחס לסוכן תפיסה קוהרנטית של המשמעות של דבר-מה (במקרה הזה, של פעולת החיבור) על ידי סימן מייצג כלשהו (במקרה זה, הסימן "+"). שיקול דומה פועל בטיעונו המקורי של קאנט. האם קטע כלשהו של ההתנסות היה יכול להפריך את תנאי C המוגדר בטיעונו של קאנט? במונח מסוים התשובה היא "לא". משום שאם הייתה בירינו התנסות המפריכה את C, היה עלינו או לדחות את ההנחה שזו התנסות קוהרנטית, או לחלופין לשנות את התנאים המוגדרים ב-C. פשוט, הטיעון הטרנסצנדנטלי מציג קריטריון המגדיר מה יכול לשמש כהתנסות קוהרנטית באשר היא. בדומה לכך, אילו היה "תנאי בעולם" שהיה מבחין בין ייחוסנו לסוכן את אמונות ושימושיי ה"פלוס" ובין ייחוסנו לו את אמונות ושימושיי ה"קואוס", אזי היה עלינו או לדחות את ההנחה שהסוכן אכן תופס ומבין נכונה מהו "פלוס", או לחלופין, היה עלינו לשנות את Q, כלומר לחשוב על קונספט או מושג אחר המציג את עצמו בתור תנאי מוקדם (טרנסצנדנטלי) הנדרש כדי שנוכל לייחס לסוכן שליטה אדוקוטית בפעולה של "פלוס". מן ההכרח שמושג-Q כזה יהיה בנמצא, שאם לא כן צריך לוותר על ההנחה ש-P. נחשוב למשל על ייחוס המושג X הוא שחור". הטיעון המוצג לעיל מחייב שיהיה מושג-Q שעל פיו יהיה ניתן לפרש מחדש (באופן בלתי ניתן להבחנה) את כל הייחוסים של אמונות-שחור לסוכן בתור ייחוסים של אמונות מושג-Q. בגרסת שחור-לבן פשטנית של היקום, מושג-Q כזה יכול להיות פשוט המושג המבוטא על ידי X אינו לבן". בהקשר הזה, יהיה זה משום אבסורד לצפות שיש בעולם תנאי שהיה מבחין בין אמונות-שחורות ובין אמונות-לא-לבנות, מכיוון שאם יש תנאי כזה, אזי צריך להיות מקרה שבו הסוכן שופט שמהו הוא שחור ובו זמנית גם שהוא אינו אינו-לבן, כלומר אמונה על אובייקט כלשהו שהוא בו זמנית (כל כולו) גם שחור וגם לבן – דבר מה שהוא בגדר הנמנעות. הרי ברור שאם היינו פוגשים סוכן המתעקש לטעון שהוא נתקל באובייקט שהוא בו זמנית גם שחור וגם לבן, הייה עלינו לוותר על ההנחה שאותו סוכן אכן שולט בתפיסת המשמעות של "שחור" (או, לצורך העניין, של "לבן").

התפיסה השגויה אודות חשיבותו האמתית של פרדוקס ה"פלוס-קואוס" נובעת מכך שפעמים רבות הוא מובן כאילו צורתו הלוגית היא זו של "הוכחה על דרך השלילה". אנו מניחים (i) P: הסוכן שולט בפעולת החיבור הסטנדרטית (הוא מבין מהו הכלל המיוצג על ידי "+"), ואנו מפרשים את האפשרות המתוארת על ידי הפרדוקס, בתור אפשרות המייצרת סתירה להנחה המקורית, כלומר להנחה (i). למעשה אנו בוחנים את ארבעת המהלכים האפשריים: ייחוס לסוכן של אחת משתי האמונות (ולא האחרת), ייחוס של שתייהן בו-זמנית, או ייחוס של אף אחת מהן, ומגיעים לבסוף, למסקנה שאף אחת מהאפשרויות אינה קבילה, ומכאן התוצאה הפרדוקסלית. (מה שיש לנו למעשה באופן פורמלי הוא:  $P \rightarrow Q$ ,  $Q \rightarrow P$ , ולכן  $Q \wedge P$ , שאליו אנו מתייחסים כאל סתירה.) לכן, מכיוון שהוכח שראליזם-לכאורה ביחס למושג המשמעות מייצר סתירה, אנו נאלצים לוותר על "ראליזם" ביחס למושג המשמעות, כלומר על הנחה (i). אבל טיעונו של ויטגנשטיין הוא טיעון טרנסצנדנטלי לעצם אפשרות תחולתו של (i). על דרך השלילה". הנחה (ii) אינה מפריכה את (i) אלא מציגה תנאי טרנסצנדנטלי לעצם אפשרות תחולתו של (i). איך מתחבר הטיעון שלעיל לרעיון של הצגת-מופת-עצמי? נחשוב לדוגמה על התלמידים המדגימים, או החושבים, למשל, "פלוס", בהקשר של 2 פלוס 2. ניתן לכאורה להציג בפניהם מחדש את הרעיון שהם בעצם מבצעים פעולת "קואוס" ולא "פלוס". במקרה הזה יהיה עליהם לחשוב מחדש את 2 פלוס 2, כלומר לחשוב את 2 פלוס 2 דרך הקושי החדש המוצג. אם אין הם יכולים לעשות זאת, צריכה משמעות הדבר להיות שפשוט טעינו בהנחתנו שמלכתחילה הם באמת חשבו או הדגמו "פלוס". זהו לכן גם ההקשר שבו ויטגנשטיין (באירוניה קלה) חושב על אפשרותו של הלוגיקן המצליח באמת לחשוב (ולכן, לחשוב מחדש) את 2 פלוס 2.



כאן יש להקשר חשיבות מהותית, מכיוון שהוא המציג את הקושי שהתלמידים צריכים להתגבר עליו כדי שהתשובה תהיה הדגמה, או מופת לשאלה. בהקשר, נניח, של אלגברה בסיסית, התלמידים יזהו אולי ש-2 ועוד 2 הוא מקרה פרטיקולארי של 2 כפול X, ומכאן הם יוכלו להמשיך ולהכפיל ב-2 את המשקל של שני קילוגרמים.

אם ההקשר הוא אקסיומאטי, לא יהיה די אף באחד מההליכים המדגימים את עצמם שתוארו לעיל. כאן השאלה על הסכום של 2 ועוד 2 שקולה להוכחה שהסכום של 2 ועוד 2 הוא אכן 4, ולכן הבסיס הוא מערך של אקסיומות. התלמידים מזהים את הקושי הכרוך במטלת ההוכחה שהסכום הוא אכן 4, מבסיס הבנוי, נניח, מהאקסיומות הבאות: (i)  $a + 0 = a$ ; (ii)  $a + b = S(a+b)$ ; (iii)  $S(S(0) + 0) = S(0) + 0$ . כאן יידרש מהתלמידים להבחין בתחליפים המהותיים (התגלמויות של האקסיומות) הנחוצים להם כדי לנוע מ- (i)  $SS(0) + SS(0)$  במעלה הסולם הלוגי ל: (ii)  $S(SS(0) + S(0))$ , ומשם ל- (iii)  $S(SS(0) + 0)$ , ולבסוף ל- (v)  $SSSS(0)$ .

משעה שהתגברנו על המכשול שהיה על דרך המהלך השכלי (השאלה והתשובה הופכות לאחת בדמות הליך המדגים את עצמו), עדיין יכולנו לדמיין שהתשובה ניתנת בשנית, שהתלמידים חוזרים על מסלול ההיגיון פעם נוספת—ומלבד זאת, להניח שגם כאן כביכול התלמידים הולכים בנתיב של הדגמה עצמית. אלא שעתה התלמידים עושים זאת בלי נוכחותו (המתמדת) של המכשול שהושם על דרך המהלך השכלי, ולכן, כמובן, גם לא כנגד המכשול הזה. עתה הם רק חוזרים באופן מכאני על קו ההיגיון הקודם. אולם כעת אפשר לומר על ההליך שהוא נטול חיכוך או שהוא פועל בהילוך סרק. מה שמשמר את תנועתו הוא הזיכרון (המתפוגג והולך) של נתיב או של הליך ששימש בעבר כדי להגיע בהצלחה אל היעד—להגיע לתשובה הנכונה. אבל השאלה והתשובה כבר אינן היינו-הך, וכבר לא חושבים אותן ולא מציבים את המופת שלהן, אלא רק חוזרים עליהן. את הנקודה הזאת אפשר לייצג כך: "לחשוב" משמעותו לחשוב מחדש. גם אחרי שממצים את המחשבה כאמצעי המשמש להתגבר על מכשול שעל דרך המהלך ההיגיון, לא בטלה האפשרות לחזור על המחשבה על ידי חזרה מכאנית, אבל במובן זה כבר לא חושבים את אותה המחשבה בשנית (וכך בעצם לא חושבים מחדש). מחשבה שחוזרים עליה כבר אינה בגדר הליך המדגים את עצמו, ולכן לפי הקריטריון שניסחנו, יש לראות בה שגיאה.

הקורא המודאג עלול לחשוד ש-(4) הובא מחלום בלהות פוסט-מודרני כלשהו: האם כל מה שמדגים את עצמו הוא נכון? מהלך הטיעון המטריד הזה יהיה כך: הרי לא משנה באיזה נתיב פעולה בוחרים, תמיד הוא מציב את עצמו בוודאי כהדגמה עצמית, ומתוך כך, בעיקרון, ממה שתואר לעיל נצטרך לגזור שאכן הוא חייב להיחשב לנכון. אבל קו הטיעון הזה מחטיא את הרעיון המרכזי של המאמר הנוכחי. משמעותה של הדגמה עצמית של דבר כלשהו (מופת-עצמי) היא שהדבר שהוא הנו, והדבר שהוא משמש לו כמופת הם היינו-הך. נוכל לנסח זאת כך: אסור שיהיה פער בין הדבר באשר-הנו, כלומר שהוא נתיב הפעולה הזה והזה, ובין מה שהוא עושה, שהוא הדבר שהוא מדגים אותו. אין ספק שהמקרה של החזרה אינו עומד באילוץ הזה: מה שהוא-באשר-הנו הוא התשובה הניתנת או נתיב הפעולה שהולכים בו בהקשר או בנסיבות הרלוונטיות. מה שהוא עושה הוא לחזור על תשובה קודמת, או אם מעדיפים—לחקות סטנדרט קודם. במקרה שלנו, דהיינו המקרה של אי-חזרה, או המקרה של ההדגמה העצמית, אין פער כזה. אם אין פער כזה, אזי ממש באותו הרגע אנו עומדים לנוכח הרחבה, וזו חייבת להיות נכונה מעצם הגדרתה: אנו עומדים לנוכח רגע (של) אמת.

לאור השיקול הטריטוריאלי הבא צריך להיות ברור שמופת-עצמי אינו יכול לא להצליח או להיות שגוי: אם הוא אינו מצליח, משמע שהוא כבר אינו מציב מופת-עצמי. לדוגמה, כאשר נואמים מעידים על הגמגום הרגעי שלהם בהכרזה רוטתה "אני מגמגם", אין בכך משום הצגת מופת למצבם—ולא כך קורה כאשר דיבורם של הנואמים מציג מופת-עצמי, דוגמת: "אני מגמגממגמגם". ראוי לציין בהזדמנות זו, שטענה (proposition)—יחידת התוכן המבוטאת במשפטים (sentences) של הלשון—מציגה בדיוק את הסוג הזה של מבנה. ויטגנשטיין אינו מתפשר בהתעקשותו על טיעונו שפרופוזיציה היא עצמה היא הליך של מופת-עצמי. טענה (proposition) מציעה את עצמה למעשה כקריטריון זהות של מצב עניינים אפשרי, והיא מכילה

את הדרישה שמצב עניינים זה אכן יתממש או שהוא כבר ממומש. "טענה מראה את מובנה. טענה מראה מהו המצב אם וכאשר היא אמיתית, והיא טוענת שאכן כך הם פני הדברים".<sup>8</sup> וכך, כאשר טענה מצליחה על ידי הדגמה עצמית, כלומר היא מתממשת כמופת-עצמי, מאותו הרגע הריהי אמיתית. ממש אז אנו מתוודעים לתוכנה או למשמעותה – לדבר שהיא המופת-העצמי שלו; ולכן הטענה היא אקט מחוקק המתבצע בדרך של מופת-עצמי. מה יהיה אפוא גורלה של טענה שאינה מצליחה להתממש כמופת-עצמי, כלומר, המקרה של טענה שקרית?

די ברגע של הרהור בשביל לשכנע אותנו שהטענה השקרית עלולה להיות מקור למבוכה לוגית לא פשוטה. הרי אם הטענה השקרית היא אי-הצלחה בהצבת מופת-עצמי, אזי איך ניתן לומר עליה שהיא נכשלה, והרי עדיין לא הוצב מופת לאותו הדבר שהיא-הינה, הדבר שיכול היה להצליח, אך נכשל?

כאשר מתארים זאת במונחים האלה אזי הטענה השקרית מציגה בפנינו חידה לא פשוטה. עם זאת, ניתוחנו של שגיאות בתור חזרות יכול להציע לנו מוצא-אמת מן המבוך הלוגי. הטענה השקרית היא, בפשטות, חזרה. מה שאנו חוזרים עליו הוא מה שנותר מהטענה כאשר היא אינה מצליחה או נכשלת. זהו בעצם, הסימן או המשפט הכתוב בשפה (אם נרצה, המבנה הפיזי של המשפט כפי שהוא נתון בשפה) שהוא הכלי הנושא שהיה אמור לשאת את ההליך של הצבת הטענה כמופת-עצמי. הטענה הרי מכוונת לעובדה. היא מכוונת לעובדה על ידי כך שהיא מדגימה בעצמה את העובדה, במילים אחרות, על ידי שהיא עצמה הופכת לעובדה. רק אז – כאשר אין פער בינה (היא כטענה) ובין העובדה (מה שהיא עושה או מייצרת) – רק אז הטענה מצליחה להציב מופת-עצמי של המקרה שלה (העובדה או המציאות שלה). ברגע שהיא אינה מצליחה, מיד מתבהר קיומו של פער, ובמקרה הזה, כאמור, אנו נשארים רק עם המבנה הפיזי שבאמצעותו היא צריך להתבצע המהלך של ההתכוונות אל האמת העובדתית. עם זאת, המבנה הפיזי – נוכל לחשוב עליו כעל המשפט (sentence) הקונקרטי המבטא את הטענה – גם הוא שייך למציאות: "הסימן של טענה גם הוא עובדה", ויטגנשטיין ממהר להזכירנו.<sup>9</sup> העובדה הנותרת בידינו כאשר הטענה אינה מצליחה, אינה העובדה שהמשפט התכוון או התיימר לבטא – אל העובדה הזאת אין לנו גישה, מכיוון שלא הצלחנו בניסיונו לפגוש את העובדה הזאת עצמה. עם זאת, הסימן הפרופוזיציונאלי עצמו (המשפט), שהוא עצמו עובדה, מרמז לנו למעשה על מפגש-עבר עם עובדה, אינדיקציה להצלחה קודמת. כל מה שניתן לנו לעשות בניסיונו (ובאי-הצלחתנו) להשליך את ההצלחה הזאת קדימה הוא רק לחזור על ההצלחה הקודמת הזאת (לחזור כאילו על סימן-הטענה אן המשפט). וכך הסיבוב הראשון אכן היה הצלחה (שאם לא כן, לא היה בידינו הסימן הפרופוזיציונאלי, כלומר המשפט הפיזי עצמו הכתוב על גבי, נניח, דף הנייר), אך הסיבוב השני (הוא הסיבוב שבו אנו מזהים שאנו בחזרה אל הסימן הפרופוזיציונאלי) הוא רק חזרה על הצלחה; וכפי שהקורא שהגיע עד כאן יכול לנחש, מעצם הגדרתה, חזרה על הצלחה אינה אלא כישלון.

לכן עצם העניין הוא שכל אימת שאנו מבססים הצלחה – לדוגמה, שהיום יום נאה – אין אנו חוזרים, אלא מרחיבים. במילים אחרות, היום אינו הופך להכרה פסיבית בכך שאכן היום הוא יום נאה, אלא לקריטריון חדש שיכול לשמש אותנו בעתיד (הלוגי) בתור מה שייחשב ליום נאה.

ראינו שחזרה על הצלחה אינה אלא כישלון. עם זאת ראוי להזכיר כאן את המנגנון השכיח שבו אנו משתמשים כדי להפוך כישלונות להצלחות – מנגנון התרגום. הבה נניח שאנו משליכים את הסימן הפרופוזיציונאלי, המשפט (sentence) "פגי בוב" למציאות, בתקווה למצוא שפגי עומדת לשמאלו של בוב בשורת הנחקרים במשטרה. את זאת עושים, כפי שויטגנשטיין מציע בטרקטטוס, על ידי כך שאנו מבחינים שפגי עומדת ביחס לבוב באותו האופן שבו עומדים זה ביחס לזה שני הרישומים הפיזיים "פגי" ו"בוב" בשורה הכתובה. כדי שנוכל לעשות זאת אנו נאחזים בעוגן של הצלחה קודמת: העובדה שרישומי השמות "פגי" ו"בוב" עומדים על השורה המודפסת בדרך שבה הם עומדים. אילו בשורת הנחקרים במשטרה הייתה פגי עומדת לשמאלו של בוב, אזי הסימן הפרופוזיציונאלי המושלך למציאות "לא היה נעצר לפני העובדה"<sup>10</sup> – העובדה שפגי אכן עומדת לשמאלו של בוב בשורת הנחקרים במשטרה. זו אינה חזרה: עברנו

8. ל' ויטגנשטיין, טרקטטוס לוגי פילוסופי, §4.022.

9. ל' ויטגנשטיין, טרקטטוס לוגי פילוסופי, §3.12.

10. משפט המפתח הזה של ויטגנשטיין מובא מחקירות הפילוסופיות: "כאשר אנחנו אומרים, מתכוונים, שהעניין הוא כזה-וכזה,

מרישומים מודפסים על גבי קו מודפס לחשודים העומדים בשורת הנחקרים במשטרה. בעשותנו כך מוצע קריטריון חדש למה הוא מצב עניינים בו "דבר-מה עומד לשמאלו של דבר-מה אחר" – הקריטריון החדש הוא הדרך שבה פגי ובו עומדים בשורת הנחקרים במשטרה. יכולנו כעת, לדוגמה, להשתמש בקריטריון הזה – למעשה במועמד החדש הזה לסימן פרופוזיציונאלי – כדי לבדוק (כביכול בהילוך לאחור) את הדרך שבה רישומי השמות מסודרים על פני השורה המודפסת, או, בעניין אחר, לבדוק אם פגי עומדת לשמאלו של בוב בענייני דיומא פוליטיים.

עם זאת, המקרה המעניין מבחינתנו כאן הוא המקרה של אי-הצלחה, או כישלון: המקרה של חזרה על הצלחה. כאשר פגי אינה עומדת לשמאלו של בוב בשורת הנחקרים, אנו חוזרים על הצלחה. בסיבוב הראשון נתונה בידינו העובדה הקונקרטית של הדרך שבה רישומי שני סימני השמות עומדים על השורה המודפסת – רישום השם של פגי עומד על השורה המודפסת משמאל לרישום השם של בוב. כאשר זוהי עובדה קונקרטית ומוגשמת, אנו יכולים בהחלט לראות בה הצלחה. בסיבוב השני אנו מוצאים את עצמנו שוב כשהעובדה בידינו, עם שובה כביכול בידיים ריקות משליחותה אל שורת הנחקרים במשטרה ובחזרתה אלינו. מכיוון שאנו מבינים שזוהי כעת בגדר חזרה על הצלחה, אנו מסיקים שלפנינו כישלון. במילים אחרות, אנו מבינים שפגי אינה עומדת לשמאלו של בוב. כאן לא מוצעת שום הרחבה. איננו יכולים, לפחות לא בשלב הזה, להשתמש בנסיבות המציאות של שורת הנחקרים במשטרה, לא בתור קריטריון, סימן פרופוזיציונאלי או אמצעי לתיאור מסוג כלשהו. כל מה שביכולתנו לעשות הוא להכיר בכך שבמקרה הזה אנו רק חוזרים על הצלחה קודמת, ולכן, להכיר בכך שלפנינו תבוסה או כישלון (בניסיונו לתאר נכוחה כיצד עומדים החשודים בשורת הנחקרים במשטרה).

ובכל זאת, אמרנו לעיל שתרגום הוא המנגנון המשמש להפיכתה של תבוסה לניצחון. איך היינו הופכים את זה לניצחון? ובכן, הלוגיקה של יחסים אסימטריים מלמדת אותנו לתרגם את הכישלון, המקרה שבו "פגי אינה עומדת לשמאלו של בוב", להצלחה, למקרה שבו פגי אכן עומדת לימינו של בוב. ואותו הדבר ניתן להיאמר במקום אחר. בגרסה כלשהי של מציאות הניתנת בשחור-לבן, כאשר אובייקט כלשהו אינו מופיע בלבן, אנו מתרגמים את הכישלון הזה להכרה בכך (או למפגש עם העובדה) שהאובייקט הוא למעשה שחור. עם זאת, גם מתרגום אנו תובעים שהוא לא ייקלע לחזרה. אילו התרגומים של לא-שמאל לימין, או של לא-לבן לשחור, היו חזרות, אזי המהלכים הללו היו מוגדרים כאי-הצלחות או כישלונות. למעשה זה רק בגלל שברגע בו אנו עוברים מלא-שמאל לימין או מלא-לבן לשחור, אנו למעשה מרחיבים<sup>11</sup> שאנו יכולים להרשות לעצמנו להשתמש במעברים הללו על מנת לייצר הצלחות חדשות. ההרחבה הטמונה במעברים (או תרגומים) אילו נעשית ברורה כאשר אנו מבינים, שלפחות על פניו, הצגת או לימוד המשמעויות של המושגים "שמאל" או "לבן" לא דורשת בהכרח התייחסות תואמת למושגים "ימין" או "שחור" בהתאמה. אנו מציגים או לומדים "שמאל" על ידי שאנו מצביעים על הדרך שבה פגי עומדת ביחס לבוב (כשכך הם אכן פני הדברים), ובדומה לכך, אנו לומדים מהו "לבן" בדרך של הצבעה על צבעו של איזשהו אובייקט לבן. לכן נוכל לומר לסיכום שתרגום נוחל הצלחה רק כאשר הוא אינו חוזר. את התזה על אי-היקבעות התרגום – תזה פילוסופית עם שורשים עמוקים המעלה טיעון או טיעונים ספקניים לגבי אפשרותו של תרגום אדקוויטי<sup>12</sup> – אפשר לתרגם כאן כך: חזרה אינה יכולה לשמש מודל לתרגום. כמובן, מבחינתנו יש בכך רק אינדיקציה וחיזוק לאפשרותו של תרגום. והדבר חל על כל מושג רגיל של תרגום: תרגום טוב או נכון של יצירת ספרות הוא תרגום שאינו חוזר, אלא מרחיב – מה שמסביר מדוע מבחינה לוגית הרעיון של היצמדות קפדנית למשמעות מילולית (בתרגום או ככלל) אינו אלא רעיון תעתועים.

אולי יעצור כאן הקורא ויתמה: מה תועלת יש בהן בחזרות בכלל – אם הן נחשבות לשגיאות? למה איננו יכולים סתם להרחיב, ועל ידי כך לעשות את הדבר הנכון? נחזור לתלמידינו: אילו החזיקו בידיהם כדורסל

אין אנו נעצרים עם כוונתנו באיזשהו מקום לפני העובדה; ל' ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, § 95, תרגמה עדנה אולמן-מרגלית, ירושלים: מאגנס תשס"א.

11. בתרגום לטרמינולוגיה מסורתית יותר היה אפשר לומר שהמעברים, או ה"זהויות" האלה ייחשבו לסינתטיים ולא לאנליטיים כמו בן הקאנטיאני.

12. ראה לדוגמה עבודתו של הפילוסוף האמריקאי בן המאה ה-20, וו או קוויין.

לראשונה בחייהם, בלי ידע מוקדם ובלי להכיר את המשחק, אילו לא צפו מעולם במשחק על המגרש—האם יכלו להתחיל להרחיב את המשחק, כלומר לעשות את הדברים הנכונים על המגרש? דומה שלא כך הדבר. הנקודה היא שתלמידינו הצעירים לא רכשו לעצמם שום מקום המאפשר להם להיות מסוגלים להרחיב ממנו והלאה. וכך אנו מבינים שהחזרות הן כל עניינו של החינוך. שלב האימון של תלמידים צעירים בכדורסל עשוי מחזרות, וממה שהוא שווה-ערך לחזרות, כלומר, תרגילים. תרגילים או חזרות הם אי-הצלחות, או שגיאות. ומכאן שאנו לומדים משגיאות. בכך יש כדי להסביר את סירובם של מורים לתת למאמרים או לתרגילים את הציון הגבוה ביותר שבסולם הציונים. דומה שחזרה מושלמת היא רעיון חמקמק במיוחד, כפי שאכן עליו להיות, ומן הראוי שהדבר לא יפתיענו כלל אם ניזכר שחזרה אינה אלא שגיאה.

הדבר מסביר גם את המבוכה המודרניסטית ביחס לרעיון השלמות, שכלפיו הופנה נתח ניכר מביקורתו של ויטגנשטיין על המודרניות—ראה למשל מתקפתו על תפיסת הלוגיקה בתור נשגבת או "מושלמת"<sup>13</sup>. חזרה מושלמת אינה אלא אוקסימורון. לבטח הרחבה אינה מושלמת במשמעות הנדרשת, שכן אין היא מצייתת לשום סטנדרט חוץ מזה שלה עצמה. ואת החזרה, באשר האי-הצלחה שהיא הינה, קשה לכן להחשיב למושלמת. ובשולי הדברים נעיר שזהו הגורל הבלתי-אפשרי שאליו נקלעה המודרניות בעתות הדמדומים שלה: לנסות לפענח עמדה בין החיפוש הראשוני אחרי חזרה מושלמת (מה שבמקום אחר כינתי *Perfecto-Mobile*<sup>14</sup>—המקבילה המודרנית של פרפטואום-מובילה של ימי הביניים) ובין ההכרה הפוסט-מודרנית באי-הצלחתו של הפרויקט הזה. מכיוון שאם המודל לעשיית הדבר הנכון הוא החזרה, אזי ניתן לקרא מחדש כל חזרה בתור הדבר-שנכון-לעשותו. לפיכך, כפי שנהוג לומר לאחרונה, תבוסות האתמול (כפי שתוארו על ידי המנצחים), אכן ייכתבו ויקראו מחר מחדש, אבל הפעם, כניצחונות (על ידי מפסידי האתמול, ומנצחיו של המחר). במילים פשוטות, שינוי בפרספקטיבה הוא שינוי בסטנדרט. אנו משנים או מתאימים (בדיעבד) את הסטנדרט כך שכישלון האתמול, יהפוך לניצחון המחר.

נחזור לתרגיליהם של תלמידינו הצעירים: מה, אם כך, הופך את התרגיל לחזרה, ולמה נגזר עליו להיות שגיאה? הנקודה שעלינו להיזכר בה היא הנסיבות המציאות של תרגיל אינן הנסיבות שלמען מתרגלים את התרגיל. בשלב האימון חיילים מתרגלים עם מטרות עשויות קרטון שרק מייצגות את האויבים האפשריים שהם עתידים להיתקל בהם בשדה הקרב. כך נכון לגבי שחקני הכדורסל המתרגלים עם חברי קבוצתם בהכנותיהם למשחק הליגה. נוכחותו של הפער הזה היא היוצרת (או מאפשרת בעצם) את החזרה. היינו אומרים שאנו באמת חוזרים על אותו התרגיל, שנה וחזור, רק כי יש בידינו האפשרות להתאים את הפער הזה על פי רצוננו וצרכינו. אנו אומרים: נסיבות המציאות האלה מייצגות את הנסיבות העתידיות שלקראתן אנו רוצים להיות מוכנים, ולכן אנו מחליטים במה להתרכז, וממה להתעלם: לדוגמה, אנו יכולים להחליט להתעלם מדרגת השיפוע של הגבעה שעליה אנו מסתערים, כמו גם מאופיו של השחקן שאנו מתאמנים נגדו, או מהמספר הספציפי שאנו מוסיפים לו "אחת". הדבר דומה במידה רבה לאמירה: כל אלה הם דגמים של מכונת זו וזו; וכשאנו אומרים זאת אנו מתעלמים ממגוון הצורות, הגדלים והצבעים האפשריים שמכונת זו יכולה בהם להופיע ועדיין להיחשב אותה מכונת או אותו הדגם. למעשה, בצורה זו, הרעיון של חזרה מובטח כאופן של החלטה:<sup>15</sup> אנו מחליטים שהתרגילים השונים האלה הם תרגילים של אותו הדבר, או שהם חזרות של אותו הדבר, כל עוד החלטה כזו משרתת נכון את צרכינו החינוכיים והלימודיים. ובדומה לכך נכון באשר להחלטות שאנו מחליטים בשביל תלמידים צעירים במהלך חינוכם: למשל שעליהם להירשם למגוון של פעילויות חינוכיות שונות, החל באתלטיקה וכלה בכיתת נגינה בפסנתר או בשיעור ציור. אנו

13. ראו ויטגנשטיין (לעיל הערה 11), במיוחד בפסקה § 81: "כאילו הייתה הלוגיקה שלנו כביכול לוגיקה לחלל הריק"; ובפסקה § 97: "מהותה, הלוגיקה, מציגה סדר... — הוא צריך להיות מבדולח טהור."

14. ראו בעבודתי לתואר מוסמך, "שני אימים על מושג התוכן", אוניברסיטת תל-אביב, אוקטובר 1996.

15. אני משתמש כאן ב"החלטה" בהיעדר מילה מתאימה יותר, ובתקווה שמשמעות המושג בהקשר הנוכחי תתברר בהמשך הדברים. כאן אני מזכיר רק ש"החלטות" (כאלה) שמורות אך ורק לחינוך. במובן זה החינוך הוא ניסוי. אבל החיים מצריכים הרחבה: בפני היחיד-המרחיב אין החלטות שעליו להחליט. בנוסף פרדוכסלי כלשהו, הסוכן המרחיב אינו נע—כי אין לו אופצייה אחרת מלבד זו השייכת לו—מה שבהמשך המאמר נכנה "להיות אחד עם הנסיבות". זהו ההקשר שבו מילותיו של הנשיא האמריקאי פרנקלין דלנו רוזוולט מהדהדות יפה כל כך: "יש דרכים רבות לנוע קדימה (To move forward), אבל יש רק דרך אחת לעמוד בלי נוע (To stand still)".

מחליטים בשביל הילדים שכל החזרות או התרגילים האלה שייכים להם, ואנו מצפים שמתוך כך תתהווה בעתיד קטגוריה חדשה שבה כל מגוון התרגילים מצטרפים לכדי דבר אחד. במילים אחרות, אנו מקווים לראות בילדים את הולדתן של קטגוריות חדשות, שבהן כל התרגילים השונים-למראית-עין מתחברים יחדיו בחזקת רכיבים הכרחיים.<sup>16</sup>

כך בהקשר של תרגיל אנו חוזרים או מחקים נסיבות מסוימות. אנו פועלים כאילו היו אלה הנסיבות שלנו, בשעה שברור שהן אינן כאלה. היינו יכולים לנסח זאת כך: בתכנון של תרגיל יש פער בינינו ובין הנסיבות שלנו. דהיינו נסיבות כאלה משתתפים במשחק שני "אנו": יש ה"אנו" כחניכי התרגול, ה"אנו" המתאמן. בתור חניכים-מתרגלים אנו פועלים כפי שאנו (ומורינו) מצפים שנפעל כמשתתפים מלאים במציאות. כך ה"אנו" שהוא האנו-בתור-חניכים-של-התרגול צריך כביכול להיות אחד עם נסיבות הסימולציה המתורגלת. ולכן הוא חי בפער: הפער שיש בינו, בהיותו אחד עם נסיבות הסימולציה המתורגלת, לבין נסיבות האמת של הסיטואציה בה התרגיל נערך. ה"אנו" השני הוא ה"אנו" הצופה, והמצפה שנצליח בסימולציה—וכך, מהצד האחר, גם ה"אנו" הזה חי בפער: במרחק בטוח מנסיבות הסימולציה המתורגלת (ומסיכונה).

ועוד עלינו להזכיר שזהו הפער האינהרנטי בהפשטה. בתרגול אנחנו מפשיטים: אנחנו מטפסים על גבעה כלשהי, אנחנו משחקים נגד שחקן כלשהו ואנחנו מוסיפים אחת למספר כלשהו. כדי לעשות כך אנו מפשיטים את ה"אנו" הצופה מה"אנו" הפועל. הפער הזה בינינו ובין הנסיבות שלנו, הפער של ההפשטה, הוא בדיוק הפער שעליו עלינו להתגבר כאשר אנו עוברים ממעמד של תלמיד או של חניך למעמד משתתף ופועל מלא במציאות חיינו. במעבר הזה אנו עוברים מחזרה להרחבה: מהיותנו תלמידי הכלל, להיותנו אדוני הכלל. ובתור אדונים אין אנו חוזרים, אלא מרחיבים.

וכך, ההרחבה היא במחיקת הפער שבינינו ובין הנסיבות שלנו, המציאות שלנו. כמובן, עלינו להיות מוכנים (ומתורגלים) היטב כדי להיות בכשירות ראויה לרגע כזה. כשאננו מוכנים אנו נקלעים לחזרות, אנו חיים חיים של פער במקום שבו צריך שלא יהיה פער: זו המדגרה לשגיאות ולכישלונות של החיים הממשיים.

ומה בקשר לחיים בפער במקום שבו צריך להיות פער, במילים אחרות, לחיות חיי תלמיד כשהדבר ראוי ואפשרי? בסופו של דבר, המציאות של האימון או השלב החינוכי צריכה להיות והינה מציאות קונקרטית באותה מידה כמו כל דבר אחר בחיים. המובן שבו אנו, כתלמידים, אכן משתתפים מלאים במציאות החינוכית, והוא המובן שבו אנו צופים ורואים עצמנו בתפקיד של חניכים-מתורגלים, בתור סוכנים החוזרים. בכך יש משום הסבר ללחש הקסם שתמונת החזרות מטילה עלינו: אנחנו באמת צופים ורואים עצמנו (כחניכים) בשעה שאנו חוזרים. מה יותר מזה נחוץ בתור עדות משכנעת לכך שהמצב האנושי מאורגן סביב חזרה? ובאמת, התצפיות הללו, התצפיות של חזרות, הן בעצם תמצית תהליך החינוך שלנו. בתור תלמידים אנו לומדים מחזרות: אנו חוזרים, ואנו צופים בחזרותינו. אולם אין אנו לומדים לחזור, ואל לנו ללמוד לחזור. בתור תלמידים אנו חוזרים, ובאשר אנו חיים במלואן את נסיבות חיינו כתלמידים, אנו צופים במה שאנו עושים, במה שאנו חוזרים עליו. אבל מרגע שאנו מתוודעים או מזהים שזה אכן מה שאנו עושים— שאנו חוזרים—אנו חדלים מלחזור, ובדרך זו אנו לומדים מחזרות, כלומר, אנו מרחיבים: אנו עוברים הלאה. נוכל אפוא לומר שכל עניינה של הגדילה הוא הוויתור על חזרות. ושוב, הדבר אפשרי רק אם אנו (בתור חניכי האימון) חוזרים: ובאופן הזה אנו חוזרים כדי שלא נחזור—משהו שאכן הופך את הלימוד ואת ה"עקיבה אחר כללים" לתופעה הפרדוקסלית שאותה הם מהווים.

16. הקטגוריה החדשה תכלול את כל מה שהחזרות/התרגילים התכנסו אליו ברגע ההרחבה: זו תהיה הולדתה של קטגוריה חדשה שבה כל התרגילים—שהינם שונים זה מזה למראית עין—יתמזגו כיסודות מהותיים, לא כרכיבים בתערובת, כביכול, אלא בתור תרומות שאין לוותר עליהן, להולדתה של קטגוריה חדשה באמת. הקטגוריה החדשה מאפשרת לנו לראות את אחרותם של דברים שבטרים רגע ההרחבה נתפסו בגדר ישויות נפרדות: מעתה נראה בהן התגלמויות של דבר אחד שבזכות אחרותו ניתן לו שם אחד ויחיד. מתוך כך עולה שקטלוג (כמו מחשבה) אינו אלא כעצם קטלוג-מחדש (ובצידו ארגון כמו גם ייצור של קטגוריות חדשות). כך גם לתלמידים הצעירים, כל השיעורים השונים שלימדו אותם בנעוריהם אמורים ליצור קטגוריה וקטגוריות חדשות—הוא, הוא הדבר או הדברים אליהם יהפכו התלמידים להיות כבוגרים, אם אך הם באמת הרחיבו.

# הטעות של ראסל

## נמרוד מתן

נדמה שכדי להגדיר מהי טעות נחוצה תחילה תמונה ברורה של פעולה נכונה. טעות בהקשר מסויים תהיה אז סטייה ממסגרת מה שנכון לעשותו, כלומר, טעות תוגדר אז כהפרה של כללי הפעולה הנכונה. לו רק היה ניתן להגדיר את כלליה של הפעולה הנכונה, כך נדמה, אזי היתה נובעת מכך גם הגדרה של הפרת הכללים האלה, ומכאן, גם הגדרת הטעות.

בספרו חקירות פילוסופיות<sup>1</sup>, שפורסם ב-1953, שנתיים לאחר מותו, דן לודוויג ויטגנשטיין בסוגיה שזכתה לכינוי "מילוי אחר כלל". דיון זה נסוב סביב דוגמא, מקרה פרטיקולרי המציג מורה ותלמיד הנתונים ב"סצנת הוראה"<sup>2</sup>:

[...] התלמיד שולט כעת בסדרת המספרים הטבעיים. עתה אנו מלמדים אותו לכתוב סדרות אחרות של מספרים סודרים ומביאים אותו לידי כך שבהינתן לו פקודה, למשל, מהסוג של "n+", הוא רושם סדרות מהסוג

$$n, 2n, 3n, 0$$

וכו'; ובהנתן הפקודה '1+' הוא רושם אפוא את סדרת המספרים הטבעיים. נניח שעשינו תרגילים ובדקנו באופן מדגמי את הבנתו בטווח המספרים עד 1,000.

וכעת אנו מבקשים מהתלמיד להמשיך סדרה (נניח "2+") מעל 1,000, — והוא רושם 1,000, 1,004, 1,008, 1,012.

אנו אומרים לו: "ראה מה עשית!" — הוא לא מבין אותנו. אנו אומרים: "הרי היה עליך להוסיף שתיים; ראה איך התחלת את הסדרה!" — הוא משיב: "כן! וכי זה לא נכון? חשבתי שכך אני אמור לעשות." — או נניח שהוא אומר, תוך שהוא מצביע על הסדרה: "אבל הרי המשכתי באותו אופן!" — לא יועיל לנו כעת לומר "אך כלום אינך רואה...?" — ולחזור עברו על ההבהרות והדוגמאות הקודמות [...] (חקירות פילוסופיות, §185).

סצנת ההוראה המוצגת כאן נקלעת למשבר. התלמיד עושה טעות, כלומר אנו מניחים שמתוך ניסוח של מערכת הכללים המסדירה את השימוש הנכון במושג "חיבור", ניתן להנביע את עובדת היות פעולת התלמיד הרושם "1,004, 1,008" וכו', טעות. התגלית הגדולה של ויטגנשטיין בחקירות פילוסופיות היא שנביעה כזאת אינה מתקיימת. כלומר כל כמה שנבהיר ונזכך את ביטוי הכלל עדיין לא יהיה ניתן למנוע מראש את אפשרות הטעות במקרה פרטיקולרי היפותטי כזה שלא נוסח במפורש כחלק מניסוח ביטוי הכלל. קריפקה (Kripke), בפרשנותו הידועה לסעיפים האלה,<sup>3</sup> רואה בהתבטאות הבאה של ויטגנשטיין את הניסוח התמציתי של התגלית הזאת:

הפרדוקס שלנו היה זה: הכלל אינו יכול לקבוע שום פעולה, שכן ניתן להביא כל אופן פעולה לידי כך שיתאים לכלל. התשובה היתה: אם כל אופן פעולה יכול להתאים לכלל, אזי כל אופן פעולה יכול גם לסתור אותו. לכן אין כאן לא התאמה ולא סתירה. (חקירות פילוסופיות, §201)

אם בהקשר נתון אין כל דרך להגדיר על ידי ניסוח מראש של כללים את האפשרות של חריגה מהם, ופעולה פרטיקולרית תהיה פרוצה תמיד לאפשרות של טעות, אזי צריך לזנוח את המבנה של כללים מסדירי-הפעולה בתור כמבנה המגדיר את הפעולה הנכונה, ולפיכך גם בתור המבנה שממנו יהיה אפשר להנביע את הגדרת הטעות. ויטגנשטיין כותב:

1. לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגמה עדנה אולמן-מרגלית, ירושלים: מאגנס תשס"א.  
2. הביטוי "סצנת הוראה" בהתייחס לדיון במילוי אחר כללים ב"חקירות" שאול מסטנלי קאוול. ראו S. Cavell, "The Argument of the Ordinary", in his *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago and London: The University of Chicago Press 1990, pp. 64-100.  
3. S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Basil Blackwell, 1982 .

וגם:

שווה בנפשך שאתה מגיע כחוקר לארץ לא מוכרת, ששפתה זרה לך לחלוטין. באילו נסיבות תאמר שהאנשים שם נותנים פקודות, מבינים פקודות, ממלאים פקודות, מתקוממים נגד פקודות, וכן הלאה? ההתנהגות האנושית המשותפת היא מערכת הייחוס שבאמצעותה אנו מפרשים לעצמנו שפה זרה. (שם, §206)

את מקומה של ההגדרה בתור כפרקטיקה המבחינה בין טעות ובין פעולה נכונה צריכה אפוא לתפוס פרקטיקה אחרת. ביטויי הכלל מצויים באותו המרחב שבו מצויים הביטויים המתארים יישומים פרטיקולריים של הכלל. זהו המרחב של הפרקסיס, או ההתנהגות האנושית המשותפת, שבהקשרים אחרים ויטגנשטיין מתייחס אליו גם במונח "צורת חיים אנושית". במרחב זה אין כל פריבילגיה לביטויי הכלל ביחס ליישומים הפרטיקולריים של הכלל. האם במרחב זה, שבו הפרקטיקה התאורטית של ניסוח כללי פעולה כבר אינה נבדלת מן הפעולה עצמה ואינה מוגנת מן המאפיינים הלא-תאורטיים לכאורה של הפעולה – ספונטניות, סינגולריות, מקריות, וכו' – ניתן לשחזר את ההבחנה בין פעולה נכונה ובין טעות? האם עדיין ניתן לטעון למושג של טעות, או שההבדל בין טעות ובין פעולה נכונה הופך להבדל ביהיוריטי גרידא, נטול ערך – הבדל בין מה שנחשב לטעות (במסגרת צורת חיים אנושית מסוימת) ובין מה שנחשב לנכון?

את מקום הפרקטיקה התאורטית תופסות אפוא כעת פרקטיקות אחרות שאינן נבדלות מהותית מהפרקטיקות הרווחות במרחב הפעולה הפרטיקולרי. אחת מן הפרקטיקות הללו היא זו של ההדגמה. את מקומו של הדיון התאורטי נטול ההקשר הקונקרטי במהות הטעות (זה שנפתח בשאלה "מהי טעות") תופסים אקטים סינגולריים של הדגמת מקרים נכונים ומקרי טעות, והם מגלמים את ביטוי הכלל – מגלמים ולא מיישמים אותו. השאלה לובשת מעתה את הצורה "מהי הטעות של...", ותמיד בהקשר ספציפי של פעולה או ביחס לפועלו של אדם מסוים בנסיבות חיים מסוימות.

לפיכך אבקש כעת להציג מקרה אחד של טעות, ובכך להדגים תשובה אפשרית לשאלת מהותה של הטעות. הטעות היא טעותו של ברטרנד ראסל, ומושא הטעות הוא ספרו הראשון של ויטגנשטיין, טרקטטוס לוגי פילוסופי. בקיץ 1919, עם שחרורו של ויטגנשטיין ממחנה שבויי מלחמה בקסינו שבאיטליה, לא צלחו ניסיונותיו למצוא מוציא לאור לספרו, שאת כתיבתו הוא השלים בחזית. כמה מו"לים וינאיים סירבו לו, ולבסוף, בחורף של אותה שנה, הציע ראסל להקדים הקדמה לטקסט וכך לאפשר את הדפסתו תחת חסותו. הספר נדפס לבסוף בגרמנית ב-1921 ובאנגלית ב-1922 בליווי ההקדמה של ראסל. חששותיו המוקדמים של ויטגנשטיין שמא ספרו לא יובן התממשו בעיניו בהקדמתו של ראסל.

כמה התמצתה אי-הבנתו של ראסל את הטרקטטוס בעיני ויטגנשטיין? במכתב לראסל במהלך אותו קיץ הוא כותב על ספרו:

הנקודה החשובה היא התאוריה בעניין מה שאפשר לבטא באמצעות טענות, כלומר באמצעות השפה (שהוא למעשה זהה למה שניתן לחשוב אותו) ומה שאי אפשר לבטא באמצעות טענות אלא רק להראותו; וזו לדעתי הבעיה היסודית של הפילוסופיה.<sup>4</sup>

ובמבוא לטרקטטוס ויטגנשטיין כותב:

הספר יתווה, אם כן, גבולות למחשבה, או, בעצם, לא למחשבה אלא לביטוייה של המחשבה.<sup>5</sup>

את התוויית-הגבול הזאת ויטגנשטיין עושה באמצעות ההבחנה בין מה שאפשר לאמרו באמצעות השפה, קרי טענות על מצבי עניינים בעולם, ובין מה שאי-אפשר לאמרו, ושכל ניסיון לאמרו יניב חוסר-מובן (nonsense), אך ניתן להראותו באמצעות השפה מאחר שהוא משתקף במבנה הטענות. כך למשל, הטענה

4. Wittgenstein, L., *Letters to Russell, Keynes and Moore*, (19.8.1919), Blackwell, Oxford, 1974. (כל התרגומים להלן ממקורות באנגלית הם שלי, נ"מ.)

5. לודוויג ויטגנשטיין, מאמר לוגי פילוסופי, (תרגום ע' צמח), תל אביב: הקיבוץ המאוחד 1994, עמ' 5.

"ישנם יותר משלושה אובייקטים בעולם" היא לדעת ויטגנשטיין חסרת-מובן, מאחר שהיא תוצר של ניסיון לומר דבר מה שאיננו בגדר מצב עניינים בעולם אלא צורה של מצבי עניינים בעולם. באמצעות השפה אפשר לבטא רק טענות כגון "ישנם ארבעה ילדים בכיתה" – טענה המתארת מצב עניינים קונקרטי בעולם. וטענות בעלות מובן – כגון זו האחרונה – שכל אחת מהן מתארת מצב עניינים קונקרטי בעולם, מצליחות להראות למשל שישנם לפחות שלושה אובייקטים בעולם. בכך שהן אומרות דבר מה קונקרטי על מצב עניינים בעולם הן מראות מניה וביה את צורתן הלוגית, שאותה הן חולקות עם העולם ושבזכותה הן מסוגלות לשמש כדי לדבר עליו.

ראסל ראה בהבחנה זו הודאה באזלת ידה של השפה לבטא אמירות לא-קונקרטיות וסימן למיסטיות שהשתלטה על ויטגנשטיין חרף הישגיו החשובים בתחום הלוגיקה, והוא הצר על כך. בדברי ההקדמה שלו הוא ניסה למצוא דרך לחלץ את ויטגנשטיין ממה שנתפס בעיניו כנסיגה לא רצויה ולא הכרחית מן היומרה לכונן שפה בנויה היטב מבחינה לוגית, שתצליח לא רק לתאר את מצבי העניינים הקונקרטיים בעולם אלא גם את מכלול האפשרויות של מצבי עניינים אלה:

יחסו של ויטגנשטיין [למיסטי] צומח באופן טבעי מתוך עמדתו הלוגית הטהורה, שלפיה הטענה הלוגית היא תמונה (אמתית או שקרית) של עובדה, ושיש לה ולעובדה מבנה משותף. מבנה משותף זה הוא שמאפשר לה להיות תמונה של העובדה, אבל את המבנה עצמו לא ניתן לבטא במילים, כיוון שהוא המבנה של מילים, כמו גם המבנה של העובדות שהן מציינות. אם כך, כל מה שקשור לרעיון עצמו, שהשפה היא בעלת יכולת ביטוי, חייב להשאר בלתי-ניתן לביטוי באופן מדויק לחלוטין. הבלתי-ניתן לביטוי כולל, לפי ויטגנשטיין, את כל הפילוסופיה ואת הלוגיקה [...] מה שגורם להיסוס הוא העובדה שאחרי ככלות הכול ויטגנשטיין מצליח לומר הרבה למדי אודות מה שלא ניתן להיאמר, ובכך הוא רומז לקורא הספקן שיתכן שישנה איזו פרצה, אולי דרך הייררכייה של שפות או דרך מוצא אחר.<sup>7</sup>

בהמשך ההקדמה ראסל מוסיף עוד פרטים בדבר הרעיון שלפיו הפנייה למטא-שפה או להייררכייה של שפות תוכל להיות הפרצה שתאפשר להצליח לדבר גם על מה שלא ניתן לדבר אודותיו, ובדרך זו לחמוק מן המיסטיות:

קשיים אלה גורמים לי לחשוב על האפשרות הבאה: לכל שפה יש, כמו שאומר ויטגנשטיין, מבנה שלגביו לא ניתן לומר דבר בשפה עצמה, אבל יכולה להיות שפה אחרת העוסקת במבנה של השפה הראשונה, שיש לה מבנה חדש, ולהייררכייה זו של שפות יתכן שאין גבול. (שם, עמ' 23)

באיזה מובן מהווה הפרשנות הזאת טעות? איזו תמונה של "טעות" עולה מן הדוגמא הזאת? נראה שאין אף עובדה שיש בכוחה לסתור את פרשנותו של ראסל. כלומר כדי לייחס לו טעות לא ניתן לגייס אף עובדה ביחס לספרו של ויטגנשטיין שתעמוד בסתירה לעובדות שראסל מניח בבסיס פרשנותו. פרשנותו של ראסל אינה יכולה להיסתר על ידי עובדות מכיוון שהיא אינה נסבה אודות עובדות אלא אודות ערכן של העובדות המכוננות את ספרו של ויטגנשטיין. המחלוקת בין מי שמבקש לשים גבול ל"ביטוייה של המחשבה" ובין מי שמנסה למצוא פרצה שמבעד לה יהיה אפשר לבטא את מה שלא ניתן לבטאו היא מחלוקת על ערכו של הגבול: האם חובה לכבדו או שחובה לנסות לפרוץ בעדו? ומאחר שכל מה שניתן לבטאו באמצעות השפה הוא עובדות, אזי מחלוקת על ערכים לא רק שאינה ניתנת להכרעה על ידי עובדות, אלא אף אינה ניתנת כלל לביטוי על ידי טענות עובדתיות. על מושג הערך ויטגנשטיין כותב בטרקטטוס:

כל המשפטים הם שווי ערך. מובנו של העולם חייב להמצא מחוצה לו. בעולם הכול הוא כפי שהינו, וכל מה שקורה קורה כפי שהוא קורה. בו אין שום ערך, ואילו היה בו ערך, לא היה לו כל ערך. אם קיים ערך שיש לו ערך, חייב הוא להימצא מחוץ לכל מה שקורה, מחוץ למה שהינו כך-וכך. (מאמר לוגי-פילוסופי, 6.4-6.41).

6. את הדוגמא הזאת ראסל מביא בהקדמה לטרקטטוס.

7. ראו סעיפים 4.12-4.1212 במאמר לוגי-פילוסופי. Russell, B., Introduction, in: Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Trans. C.K. Ogden), New York: Dover, 1999



האם ניתן אפוא להבין את טעותו של ראסל בהבנת הטרקטטוס כטעות בייחוס ערך? האם טעותו היא בכך שאין הוא מעריך את הטרקטטוס נכונה? כיצד ניתן בכלל להציג מחלוקת על ערכים, על הבנה או על חוסר הבנה של ערכים, בהנתן התובנה הוויטגנשטיינאנית שלא ניתן לדבר על ערך באמצעות טענות בשפה? התגלית של ויטגנשטיין בחקירות פילוסופיות, שלפיו אין עמדה בעלת פריבילגיה שממנה ניתן לנסח את הביטוי של הכלל כך שיהיה ניתן להחילו לאחר מכן על מקרים פרטיקולריים, צריכה, לטעמי, להיות מובנת גם כתגלית ביחס לערכם של ביטויי ערך (או ביחס לערכם). ויטגנשטיין מכפיף את עצמו בטרקטטוס – כמנסחה של "תאוריה" או של עמדה ביחס ללוגיקה – לאותן מגבלות שמושא החקירה שלו נתון בהן. הפילוסופיה המבוטאת מעל דפי הטרקטטוס אינה מכשירה את הקרקע לדבר ואינה נמצאת מחוץ לכלכלת המובן וחוסר-המובן שהיא מתארת. על כן חורך ויטגנשטיין את דינה לחוסר-מובן. במובן זה, הפנייה למטא-שפה היא התעקשות על אפשרותה של עמדה פריבילגית כזאת, המצויה מחוץ "לכל מה שקורה, מחוץ למה שהינו כך וכך". לטענתי, עמדה כזאת יכולה להימצא רק מחוץ לכל צורת חיים אנושית (או מחוץ לעולם, במונחי הטרקטטוס). לכן דווקא היא זו שקרובה למיסטיקה, במובן זה שהיא מכירה באפשרותה של המצאות אנושית מחוץ לכל צורת חיים אנושית.

נראה שהכוח המניע את עמדתו הערכית של ראסל ביחס לטרקטטוס הוא השאיפה להימנע מכישלון, מהכישלון לבטא דבר מה באמצעות השפה המיוצג בטרקטטוס בדמות חוסר-המובן, ושבעיני ראסל הוא כישלונה של הלוגיקה. אולם הניסיון למצוא פרצה שתאפשר להימנע מן הכישלון לייצר מובן גוררת את ראסל לכישלון אחר – הכישלון לייצר ערך.

ויטגנשטיין לעומתו מצמצם לכאורה את גבולות המובן לתחומן של הטענות המתארות עובדות בלבד, אולם הוא מקנה לחוסר-המובן – לכישלון לייצר מובן באמצעות טענת – כוח אקספרסיבי משל עצמו: עצם הכישלון הזה הוא המאפשר לבטא ערך. כך חותם ויטגנשטיין את ההרצאה על אתיקה משנת 1929:

אני רואה כעת שביטויים חסרי מובן אלה לא היו חסרי מובן כיוון שעדיין לא מצאתי את הביטויים הנכונים, אלא שחוסר-המובן שלהם הוא עצם מהותם. שכן כל מה שרציתי לעשות באמצעותם היה לחרוג מעבר לעולם, כלומר מעבר לשפה בעלת-המובן [...] היחבטות זו על קירות הכלוב שלנו היא חסרת תוחלת לחלוטין. אתיקה, ככל שהיא נובעת מתוך התשוקה לומר משהו על משמעותם הסופית של החיים, על הטוב המוחלט, על הערך המוחלט, אינה יכולה להיות מדע. מה שהיא אומרת אינו מוסיף דבר לידע שלנו, בכל מובן שהוא. אולם היא עדות לנטייה בנפש האדם שאיני יכול באופן אישי אלא לכבדה עמוקות, ולא אלעג לה גם במחיר חיי.<sup>8</sup>

המילים האישיות הללו החותמות את ההרצאה על אתיקה שנשא ויטגנשטיין בפני קהל בקיימברידג', גם הן אינן מוסיפות דבר "לידע שלנו". בהקשר זה ארצה לומר שהן מרגימות את האי-נכונות להתפתות לפרצה שראסל מציע בהקדמתו לטרקטטוס. ויטגנשטיין, המביא עצמו אל חזית ההרצאה לא בתור פילוסוף המקדם תאוריה אלא בתור אדם פרטיקולרי, כזה שיש דברים שחשובים לו ושהוא אינו מוכן לוותר עליהם, מסרב לעמוד מנגד לנוכח הכישלון לטעון טענות באתיקה. הוא ממקם את עצמו בגופו בתוך גבולותיה של אותה שפה עצמה – זו שאת גבולותיה הוא חושף בהרצאה, ושהכישלון לחרוג מהן – כמו גם היומרה להמשיך לנסות לעשות כן – מובנים בה. כך נראה הסירוב למטא-שפה; זהו סירוב לייצר ביטוי בעל מובן המניב ביטוי בעל ערך.

8. L. Wittgenstein, *Lecture on Ethics*, in J. Klagge and A. Nordmann (eds.), *Philosophical Occasions*, Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1993, pp. 37-44. בעמ' 44.

# מקסם השווא של אתוס "הפעולה החופשית"

## קותי שהם

בשנתיים האחרונות, בהן נמנית על עמיתי המחקר במכון BRM, היה מושג ה"טעות" נושא הדיונים בין העמיתים במכון. כמובן, הוא לא היה הנושא המפורש של הוויכוחים החריפים שהתנהלו במסגרת הסמינרים השבועיים, אלא המקור שממנו נבעו חילוקי דעות בנושאים שונים. חוברת זו העוסקת במושג ה"טעות", מושג הקשור בטבורו במושג ה"פעולה" הנדון בכנס המחקר שארגן המכון, היא הזדמנות טובה להביע את עמדתי בעניין בפעם האחרונה כעמית מחקר כאן. מטרתו של מאמר זה היא להסביר טעות היא "אי-התאמה", ולא "חזרה" (Repeat), ושהבנת מהותה מחייבת פיתוח של תפיסה "פוטנציאלית" של מושג ה"פעולה".

ההבחנה "פוטנציאלית – אקטואליזם" לקוחה מהספר "שלוש מהפכות קופרניקניות"<sup>1</sup>, שהוא סיכום פופולרי של מחקרו רב השנים של פרופ' זאב בכלר שעיצב את תמונת עולמי הפילוסופיה. עבודתי בשנים האחרונות מבוססת על הבחנה זו ובמסגרת המחקר שערכתי במכון BRM הראיתי שאימוצה של תפיסה "אקטואליסטית" של "זכות הקניין" על ידי הצמרת הכלכלית-מדינית של ישראל מהווה טעות כשלעצמה והיא גם זו שפוגעת בקשרי הגומלין החברתיים-כלכליים כפי שאנו חווים זאת בשנים האחרונות.

ובכן, מהי עמדתי בעניין מושג ה"טעות", ולמה מושג זה כה חשוב לחיינו? לצורך ההסבר אני מבקש שתביטו לרגע על העולם שסביבכם: אתם מחזיקים בידכם עכשיו חוברת, כנראה יושבים על כיסא, אולי ליד שולחן בתוך חדר או בבית קפה. אתם חווים עולם שהוא ממשי, אך האם הוא באמת כזה? באיזה תנאי אתם יכולים להיות בטוחים שהחוויה של העולם הממשי איננה רק חוויה ממושכת וחיונית של חלום? לדעתי אם נבדוק תשובות שונות לשאלה הזאת נגיע למסקנה שכאשר אנו אומרים שהחוברת, הכיסא והחדר אינם הולוגרמה רציפה ומתואמת חושים, כוונתנו במהותה היא שיש להם קיום עצמאי ונפרד מאיתנו, כלומר קיום שאינו תלוי בקיומנו. במילים אחרות, העולם הוא ממשי רק אם הוא קיים בנפרד מאיתנו, שאם לא כן, הוא אינו יותר מחלום. למסקנה הזאת נקרא "הנחת הממשות הנפרדת"; ונמשיך.

עכשיו ננסה לבדוק מה אנחנו יודעים על העולם הממשי הזה? הקשר שלנו עם העולם הממשי הוא כמובן באמצעות חמשת החושים. אנו רואים את השמש, מריחים את הפרח, מלטפים את החתול, שומעים מוזיקה וטועמים קפה. אנחנו גם יכולים לומר שהחתול שאנו מלטפים איננו אותו החתול ששוכב על הכיסא במרחק עשרה מטרים מאיתנו, על-אף שהשניים נראים זהים. כלומר, המידע המתקבל מהחושים מעובד באמצעות שכלנו, וכך אנו משיגים אינפורמציה על העולם. אך מכאן אנו מבינים שהמידע שלנו על העולם תלוי במגבלותיהם של החושים ובמאפייניו של השכל. בעידן הטכנולוגי שלנו אנו כבר מקבלים כמובן מאליו שחושינו אינם רגישים דיים בשביל לחוש את כל מה שקיים, אך מה שמעניין הוא שאיננו נוהגים לחשוב על האפשרות שקיימים דברים שאין לנו בכלל חוש שיאפשר להכירם. מכאן שלא ניתן לפסול את האפשרות שבעולם הממשי, הקיים בנפרד מאיתנו, יש קטגוריה של עצמים או תופעות שהיא זרה לנו לחלוטין ושאינו כל יכולת להכירה בשל טבענו ומגבלותינו (חישובו על הקושי להסביר לעיוור מלידה מה הם צבעים). אך על טבעו ומגבלותיהם של החושים יש להוסיף את טבעו ומגבלותיו של השכל ולשאול אם חוקי הלוגיקה שלנו מתארים את אופי חשיבתנו או את מאפייניו של העולם. האם מכיוון שאין לנו יכולים לחשוב על דבר שהוא גם קיים וגם אינו קיים בו-זמנית אכן אין בנמצא דברים שאינם כפופים לחוק הסתירה. אני חושב שהתשובה לכך היא שאנחנו פשוט לא יודעים. כלומר שאם אנחנו מקבלים את "הנחת הממשות הנפרדת" אנחנו מגיעים למסקנה שכל מה שאנחנו יודעים על העולם מתווך באמצעות חושינו ומעובד באמצעות

1. בכלר זאב, שלוש מהפכות קופרניקניות, זמורה ביתן הוצ' הספרים של אוניברסיטת חיפה, 1999.

שכלנו על מאפייניהם ובשל כך גם על מגבלותיהם. מכאן שהנחת הממשות הנפרדת מובילה לחוסר היכולת לדעת בוודאות דבר על עולמנו.

אם לא השתכנעתם אתם מוזמנים לקרוא את הספר שכתב הפילוסוף רנה דקארט - "הגיונות על הפילוסופיה הראשונית"<sup>2</sup>. דקארט, בן המאה השבע-עשרה, ביקש לברר מה הוא יודע בוודאות ולכן באופן שיטתי הטיל ספק בכל מה שהחזיק כאמיתי. בסופו של תהליך הטלת הספק הוא נתפס בייאוש טוטאלי והגיע למסקנה שכל מה שהוא יכול לדעת על העולם נגוע באי-ודאות עקרונית שאיננה ניתנת לביטול. הנחת הממשות הנפרדת, כך הבין דקארט, מובילה לספק שלא ניתן להתגבר עליו. אך מתוך הייאוש הוא קלט שאם נפרדות מובילה לספק, אזי כדי לבטל את הספק יש צורך לבטל את הנפרדות. בנקודה זו הוביל חיפוש של דקארט למשפט שהפך אותו למפורסם גם בקרב מי שאינם תלמידי פילוסופיה - "אני חושב משמע אני קיים". דקארט הבין שאם מחשבתי קיימת אזי גם אני קיים, כי המחשבה שלי איננה נפרדת ממני. לדוגמה, אם אני טוען שאני רואה כוס על השולחן אני מדרווח על החוויה שלי ולא על קיומה של כוס על השולחן, כך גם אם אני שומע ציוצים של ציפור או מריח עוגה לא ניתן להטיל ספק בעצם קיומה של החוויה שלי משום שאין בה טענה על קיומם הממשי של הדברים שאני חווה. כשדקארט אמר "אני חושב" הוא הכליל את כל החוויות המנטליות שלנו ולא רק פעולות שכליות, וכשהוא אמר "אני קיים" הוא התכוון לקיום הבלתי נפרד ממני של החוויות הללו.

מה שדקארט הבין הוא שישנו מכשול שאינו מאפשר לו לטעון שהעולם הוא ממשי ושידיעותיו אודותיו הן ודאיות. אני קורא למכשול הזה "ממשות או ודאות", ואני טוען שהוא האתגר שהעסיק את הפילוסופים לכל אורך ההיסטוריה. כזכור אם אנו טוענים לממשות של העולם עלינו להניח את נפרדותו, ולכן, אם אנו טוענים שאנו יודעים דבר מה בוודאות אנו מגיעים לספק מייאוש, כי למעשה אנו יודעים זאת רק על עצמנו, כחוויה פנימית ולא כדיווח אינפורמטיבי על העולם. דקארט טען שניתן להתגבר על המכשול באמצעות ההנחה הנוספת שאלוהים ערב לכך שלחוויות הפנימיות שלנו תהיה קורלציה למציאות הממשית, כלומר שכשאנו רואים כוס על השולחן אכן תהיה כוס על השולחן ולא נחיה בעולם שהוא לא יותר מחלום. היום נדמה לנו שאנחנו מתקשים לקבל את הטענה שאלוהים ערב לידיעותינו על העולם אך למעשה אנחנו מוכנים לקבל טענות מוזרות עוד יותר, כפי שאראה בהמשך.

בנקודה זו אני מבקש לחזור למחקרו הפילוסופי של פרופ' בכלר. בכלר הראה שניתוח ההיסטוריה של הרעיונות מלמד שהניסיונות להתגבר על המכשול "ממשות או ודאות" נחלקו לשתי קבוצות. את ההוגים שטענו שהעולם ממשי וניסו להתגבר על הספק או לחיות איתו הוא כינה "פוטנציאליסטים", ואת אלה שטענו שידיעותינו חייבות להיות ודאיות ושניסו להתגבר על בעיית החלום הוא כינה 'אקטואליסטים'. כך נוצרה הבחנתו "פוטנציאליזם-אקטואליזם" שעניינה הוא ההבחנה בין שני זרמים בהיסטוריה של הרעיונות. דקארט היה "פוטנציאליסט". הוא הבין שבאופן פוטנציאלי העולם עשוי להיות עשיר בעובדות שאינן נקלטות בחושינו ואינן כפופות לקטגוריות הלוגיות שלנו, ושלא ניתן לשלול את האפשרות שדווקא הן המסבירות את התופעות שאנו כן נחשפים אליהן (ראו הפיזיקה של ניוטון כדוגמה לתאוריה פוטנציאליסטית עם חלל וזמן מוחלטים). אני חושב שבלי להציג לפחות הוגה אקטואליסטי אחד לא אצליח להשלים את התמונה ולעבור להשלכות של ההבחנה החשובה הזו על מושגי הטעות והפעולה.

לשם כך אומר כמה מילים על עמנואל קאנט. קאנט הכיר במכשול "ממשות או ודאות" וכיאה לתקופתו, כ-150 שנים אחרי דקארט, הוא לא היה יכול להשתמש באלוהים כדי שיערוב לידיעותיו על העולם, כמו דקארט, וגם לא כדי שיערוב לממשותו של העולם, כמו שעשה ג'ורג' ברקלי הנציג המובהק של האקטואליזם המודרני.<sup>3</sup> קאנט ביקש להראות שיש למכשול שתיארתי פתרון מתקבל על הדעת שבו השגת הוודאות לא תושג במחיר של הזיה, והשגת הממשות לא תושג במחיר של ספק. הפתרון כרוך בכך שיש לשים לב שכשאנו מדברים על העולם אנו צריכים להבדיל בין דיבור על מאפייניו של העולם ובין דיבור על קיומו הממשי והנפרד (אני חושב שעל אף שקאנט הצהיר שדייויד יום היה מי שהעיר אותו מתרדמתו הדוגמטית,

2. דקרט רנה, הגיונות על הפילוסופיה הראשונית, תרגם יוסף אור, מאגנס, ירושלים, 1980.

3. ראה ניתוח העמדה של ברקלי בעבודת המוסמך שלי:

שהם יקותיאל, המכשול "ממשות או ודאות", עבודת גמר לתואר מוסמך במדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב, 2004.

למעשה, ברקלי הוא ששם לו את הפתרון בכיס). כלומר שיש להבחין בין העולם כתופעות ובין העולם כשהוא-כשלעצמו. לדידו העולם קיים בנפרד מאיתנו ולכן הוא ממשי, אך זהו קיום חסר תכונות ואין בו עצמים שיש להם צבעים וגודל ומקום ושימוש, אין עצים אין ריחות, אין קשרי סיבתיות ואין תנועה או מנוחה, ובקיצור - אין שום דבר שניתן לתיאור. הקיום גולמי, חסר חלל ונטול זמן ולכן הוא כינה אותו "הדבר-כשהוא-לעצמו". האדם הבא במגע עם הקיום הגולמי הזה הוא היוצר בו מרחב וזמן ועצמים וחומר ותנועה ומנוחה על פי סדר וחוקיות בהתאם למאפייני ההכרה שלו – 12 הקטגוריות ושתי צורות ההסתכלות - וכך נוצר עולם התופעות שבו אנו מתנסים. אך מכיוון שאת מאפייני התופעות אנו עצמנו טבענו בהן, אזי אנו יכולים להכירן בוודאות: הכוס שעל השולחן היא תופעה שאני מכוונן (כמובן לא במודע ולא בשליטה), ולכן היא בלתי נפרדת ממני, ולכן אני יכול לדעת בוודאות ולפני כל ניסיון כמה מתכונותיה המהותיות.

כך הצליח קאנט להתגבר על המכשול "ממשות או ודאות" – העולם קיים בנפרד ממני כ"דבר-כשהוא-לעצמו" ולכן הוא ממשי, אך הוא קיים באופן בלתי-נפרד ממני כעולם של תופעות, ולכן אני יכול לדעת בוודאות מהם מאפייניו הכלליים, כי אותם, כזכור, אני עצמי מכוונן. אבל כאן הוא נאלץ לענות למחאות שהצביעו על כך שאם הדבר-כשהוא-לעצמו הוא משהו שאיננו יכולים להתנסות בו, אזי, איום החלום לא הוסר, שכן אין ביכולתנו לדעת כלל שהוא קיים, וגם איום הספק לא בוטל, משום שאיננו יכולים לבטל לחלוטין את האפשרות שהדבר-כשהוא-לעצמו משתתף באופן כלשהו בעיצוב מאפייניהן של התופעות. גם הספר שקאנט כתב כדי להסביר את תורתו, הידוע בשם המקוצר "הקדמות", לא פתר את הקשיים האלו.<sup>4</sup> קאנט הוא הוגה בן הזרם האקטואליסטי בפילוסופיה, משום שגם אם מקבלים את קיומו של הדבר-כשהוא-לעצמו, במסגרת "האידיאליזם הטרנצנדנטלי" (שהוא שמה של התיאוריה שהגה), עדיין התופעות בעולמנו הן רק תוצר של מאפייני הכרתנו, ולמעשה אנו מתנסים רק בעולם שאותו אנו יוצרים.

והנה, על אף שקאנט ניסח את אחת מפסגותיו האתיות החשובות ביותר של תרבות המערב המודרני (הציווי המוסרי לראות כך ובזולת גם תכלית ולא אמצעי בלבד), הבסיס האקטואליסטי עליו הוא נשען דרש מסקנה מנוגדת והרת אסון. שכן, אם רק אני עצמי הוא המכוונן את עולם התופעות, אזי מה ההבדל בין הכיסא ובין שיח המלפפונים, או הכלב של השכן, ואפילו השכן עצמו? כל אלה הן תופעות שאני מכוונן והן אינן קיימות כשלעצמן ובנפרד, ולכן יחסי אליהן אינו כפוף לשום חוקים, כמובן, חוץ מהחוקים "הפיזיקליים" שאני כופה עליהן, אך גם זה רק בינתיים. כלומר כתופעה "פיזיקלית" עליי להיזהר מנשיכתו של הכלב, אולם אין שום חוק מוסרי שיכפה עליי לא להתעלל בו, משום שאין חוקים מוסריים נפרדים הכפויים עליי. מה שייחודי אצל קאנט הוא שלראשונה בזרם האקטואליסטי אלוהים הפסיק להיות יסוד פעיל בתאוריה הפילוסופית, ומכאן - גם בחיינו היום-יומיים. כבר אין אנו מסבירים את נפילת האבן או צמיחת העגבנייה בעזרת פעולתו של האל, וגם איננו סומכים עליו שייקבע את הטוב והרע. ואם הבנתם את הצגתי עד כה תראו שפרושה הוא שאין מה (העולם הממשי) ואין מי (אלוהים) שיגיד לי שטעיתי ושפעלתי שלא כהלכה. ולכן בעקבות קנט, ובסיוע ממשיכיו המודרניים כמו וויטגנשטיין המאוחר, הזרם האקטואליסטי שחרר סופית את יצריו ההרסניים של האדם.

אחזור בראשי פרקים על הסיפור שסופר כאן משום שבמציאותנו האדם הראלי מחייב תשובות ודאיות, והאדם המיסטי מבטל את ממשות העולם ולכן אנו נדרשים עכשיו לסוג של מהפך מנטלי. הפוטנציאליסט טען שהעולם ממשי, כלומר נפרד מהכרתנו, וכי לכן ידיעותינו עליו נגועות בספק. האקטואליסט ביקש לבטל את הספק, ולכן את מקורו, דהיינו את נפרדותו של העולם, והוא נקלע למדרון חלקלק שבסופו העולם הפך לסוג של חלום. המשמעות האתית של תפיסתו של האקטואליסט היא שהוא חופשי לפעול בעולמו כאילו הוא מטריקס, מציאות מדומה, תוכנת מחשב הפועלת על פי חוקי משחק שהוא עצמו ממציא לו לצרכיו, ולכן אין משמעות מוסרית ליחסים בין הדמויות במשחק, שכזכור הן אינן ממשיות. זוהי אחת הטענות המוזרות והמחרידות שאנו מוכנים לקבל. בכל פעם שאנו משתמשים במטבעות לשון כמו "היופי הוא בעיני המתבונן", "הוא צודק מבחינתו" או "כל אחד והאמת שלו" אנו אומרים למעשה שאין יופי, אין

4. קאנט עמנואל, הקדמות לכל מטאפיסיקה בעתיד שתוכל להופיע בעתיד כמדע, תרגם אברהם יערי, מאגנס, ירושלים, תשי"ז.

צדק ואין אמת נפרדים, כי אין עולם ממש, אלא רק תפיסות סובייקטיביות שהאדם מכוון לעצמו בעולמו הפנימי והבלתי-נפרד ממנו. זוהי המסקנה האתית של האקטואליזם, שאותה הפרופ' בכלר מכנה "ברוטליזם" - שלטון הכוח והדחפים של עולמנו.

עכשיו נוכל לחשוב על מושג ה'פעולה' שהכנס הנוכחי דן בו ועל מקומה של טעות בתפיסות פעולה שונות לאור ההבחנה פוטנציאליזם-אקטואליזם. מבין חברי לארגון הכנס על מושג ה'פעולה' יש מי שטוען שהמשבר שהחברה הישראלית חווה (שמלחמת לבנון השנייה היא רק סממן שלו), נוצר כתוצאה מהחלפתו של אתוס "הפעולה החופשית" באתוס "הפעולה המתוקנת". לדברי המחזיקים בעמדה זו, מה שמבדיל בין שני האתוסים הללו, הוא שבאתוס 'הפעולה החופשית' היחיד נמצא במרכז, מקבל החלטות, נושא ומוביל את הפעולה על בסיס שיפוטו הסינגולארי. לפי האתוס הזה, פעולתו של היחיד מונחית על ידי תחושת כיוון וייעוד ודאית, ברורה וחדה, שאינה מפורמטת ואינה ניתנת לניסוח פורמלי מלא. ואילו באתוס "הפעולה המתוקנת" מטרת הפעולה ותוצאותיה המפורטות מוגדרים מראש, לרבות הקריטריונים להערכת הצלחתה. הפעולה, לפי האתוס הזה, נמדדת בתאימותה הפורמלית לתכנון ולהגדרה שכיוונו אותה מלכתחילה, ולכן ניטל ממנה הממד האישי, הסינגולרי והסובייקטיבי, ואת מקומו מחליפה מערכת בקרה אובייקטיבית הבוחנת את התואם (הלא-אישי) בין הביצוע למערכת ההגדרות המוקדמת.

אתוס "הפעולה החופשית" הוא אתוס אקטואליסטי מובהק. היחיד נמצא במרכז והוא המקבל את ההחלטות בכל היבט של הפעולה ובכל שלביה - התכנון, הביצוע והערכת הפעולה לאחר ביצועה - אך ורק על בסיס שיפוטו הסינגולרי. מכאן שאין מי שיכול לשפוט את הפעולה על שלביה מלבד היחיד - ומבחינה זו הצלחתה מובטחת מראש - ואין אפשרות לטעות או לשיפוט. אתוס "הפעולה המתוקנת" הוא פוטנציאליסטי מובהק, מכיוון שמטרת הפעולה מוגדרת מראש ולכן ניתן לבחון את תוצאותיה באמצעות מערכת בקרה הבוחנת את התואם בין הביצוע לתכנון, ומכאן שיש תשובה לשאלת הצלחתה או כישלונה של הפעולה. אך מכיוון שתכנון פעולה הוא תמיד הערכה מקורבת של המציאות, הוא אינו יכול לערוב מראש להצלחתה, ולכן הוא משאיר גמישות בביצוע ומרחב לשיפוט.

מהמשמעות הזאת חלק מחבריי לארגון הכנס פשוט התעלמו. בעבורם, ולצדדי בעבור רבים מאיתנו, אם אין תשובה ודאית אז אין תשובה בכלל, ולכן אין מקום להכיר בטעות. כשם שבאתוס הראשון, האקטואליסטי, היחיד וכל קביעותיו וכינוני המציאות שלו הם במרכז, כך בשני, הפוטנציאליסטי, אין תשובה ודאית לשאלת הצלחת הפעולה (בין שהיא תאמה לתכנון ובין שהיא לא תאמה לו), משום שגם אין תשובה ודאית לנכונות התכנון והספקות האלה הם במרכז. כלומר תחושת השיתוק והמשבר הפוקד את החברה הישראלית נובעים מכך שלא החלפנו את האתוס האקטואליסטי, שבו אין קריטריון לבחינתן של פעולות, ולכן אין לטעות שום משמעות והכול מותר, באתוס פוטנציאליסטי אמיתי, שבו אין ולא תיתכן עבורנו וודאות בדבר התשובה הנכונה לשום בעיה, אך בדיוק בשל כך הטעות היא בעלת משמעות רבה.

לאור זאת, ובניגוד חריף לעמדת חלק מחבריי, אינני חושב שיש לחדש את אתוס "הפעולה החופשית" אלא לאמץ את אתוס "הפעולה המתוקנת" ולהדגיש דווקא את אפשרות הטעות שבו. מכאן שמי מעמיתי שטוען שמשמעותו של מושג ה'טעות' היא "חזרה על הצלחת עבר. [מכיוון שאם כן הצלחת עבר הינה תשובה ראויה לשאלה ממשית שהייתה אכן נוכחת, והטעות אינה אלא מחזור של התשובה, אבל הפעם לא בנוכחותה של השאלה המקורית" בוחן את הצלחתה של תשובה מסוימת בהתאמה למציאות נוכחת. התאמה זו פתוחה כאמור לספק הפוטנציאליסטי שתואר לעיל. ספק זה נובע מהצורך בהבנה של המציאות, מהקושי לתכנן במדויק את השינוי הנדרש בה, מהמאמץ לבצע את הפעולה שתיצור את השינוי ומלהעריך את הביצוע ואת השפעתו. מכאן שטעות היא אי-התאמה בין ההבנה ובין המציאות, בין התכנון ובין השינוי הנדרש, בין הפעולה ובין הערכתה, ובין כל המרכיבים הללו של הפעולה. זהו הטעם לטענתי בפתח המאמר שהגדרה של טעות היא "אי-התאמה", ולא 'חזרה' (Repeat), והבנת מהותה מחייבת פיתוח של תפיסה "פוטנציאליסטית" של מושג ה'פעולה'. בתפיסה כזו אנו מכירים בצורך ב"שינוי" מקורי, בחשיבות של "תכנון" קפדני, בקושי ל"ביצוע" אמין, ובאחריות הכרוכה ב"הערכה" סבירה, ומכיוון שכל אלה הם אלמנטים חיוניים של חיי המעשה הם פתוחים לטעויות בשל הספק הנוצר מ"הנחת הממשות הנפרדת".

האקטואליסט, לעומת זאת, מעמיד (Reduction) את ה"מציאות" על ה"הבנה", ומתוך החשש לטעות הוא למעשה מבטל את עצם אפשרותה. שכן, הוא מבטל את האפשרות לנוכחותה הממשית של "שאלה" שביחס אליה "תשובתו" עלולה להתברר כשגויה. כל "כישלונות הקונספציה" בהיסטוריה של מדינת ישראל, ובמיוחד זה שהתרחש במלחמת לבנון השנייה, נבעו מהיורה האקטואליסטית שהמציאות היא בדיוק כפי שאנחנו מבינים אותה, ואין אחרת. לדוגמה, גולדה קבעה שהפלשתינאים אינם עם, אגף המודיעין של צה"ל התעקש ערב מלחמת יום כיפור שיש סבירות נמוכה למלחמה, הימין דבק באידיאולוגיה ארץ ישראל השלמה, הפיקוד העליון של צה"ל במלחמת לבנון השנייה היה שבוי בתפיסה שחיל-האוויר ינצח במלחמה וכיו"ב דוגמאות שהמיטו עלינו תוצאות הרות אסון. אך חשוב לשים לב שהעמדה זו היא טיפוסית לאקטואליסט משום שהוא אינו רק מעמיד את ה"מציאות" על ה"הבנה", אלא גם את ה"שינוי הנדרש" על ה"תכנון" (וכך גורם לכישלונות תכנוניים קולוסאליים), ומעמיד את ה"תכנון" על ה"פעולה" (וכך מבצע פעולות ראוותניות וחסרות אחריות), ומעמיד את ה"ביצוע" על ה"הערכתו" (וכך מנציח את כישלונות העבר). אבל מכאן אפשר להבין שהאקטואליסט אינו רואה ב"טעות" דבר מלבד "חולשה" שהיא חוסר היכולת להוציא לפועל אתיקה ברוטליסטית הכופה בכוח את ההעמדה הזו (Reduction) של העולם על מאווייו.

ההבנה של מושג הטעות באמצעות ההבחנה "פוטנציאליזם – אקטואליזם" חיונית לחיינו משום שהיא מסבירה מדוע אנו הולכים שבי אחר מקסם השווא של אתוס "הפעולה החופשית" ומחליפים בקצב מסחרר מנהיגים שהצלחתם הוודאית הייתה לכאורה מובטחת. לדעתי, היציאה מהמשבר בישראל מחייבת לפתח אתוס פעולה שיהיה במהותו פוטנציאליסטי ולא אקטואליסטי. איני יודע כיצד אתוס כזה צריך להראות, אולם נראה לי שחייבים להיות שני קווים ברורים לדמותו. ראשית יש לזנוח את הרעיון של חשיבותו של היחיד, המנהיג או המפקד, ולאמץ את הרעיון של חיוניותה של הקבוצה והדיון הפתוח והלא-אוטוריטרי, ושנית יש לנטוש את המחשבה שיש לנו תשובות חד-משמעיות לכל שלב משלבי הפעולה, ובמיוחד בשאלת הצלחתה. אתוס כזה ישקף באופן נכון יותר את הקשר היסודי והתלות שבין הפרט לסביבתו (החברתית, מדינית, פוליטית, כלכלית וכדומה) ולכן יש סיכוי שהוא יצליח.

מכאן שהרעיון שניתן לדחוס את מושג הטעות לנוסחה הפשטנית של חזרה על משהו (Repeat), היא הוא הצלחה או כישלון, הוא טיפוס לזנוח הזיהוי האקטואליסטי של הממשות עם הנראה והנתפש והמוגדר כאן ועכשיו (הרעיון שניתן כלל לדחוס את משמעותו של איזה מושג לתוך נוסחה גם הוא טיפוס לזנוח הדיגיטאלית, שחור או לבן, של החשיבה האקטואליסטית). עמדתו של הפוטנציאליסט היא שלא מן הנמנע שפיתרון לבעיה נתונה עשוי להיות חזרה על הצלחת העבר משום שזהו פיתרון אמיתי לבעיה חבויה בממשות החדשה, בדיוק כשם שפתרון מוצלח עלול להתברר כטעות למרות שהממשות לא השתנתה, אלא משום שהוא רק נראה כהצלחה אז והיום. וכך בדבר כל יתר הקומבינציות האפשריות במרכיביה הממשיים, ועל כן הנפרדים, של חידה הזו.

תשובה דומה לזו שהצגתי כאן מופיעה במסגרת המחקר שערכתי במכון BRM ובו הראיתי שתפיסה "אקטואליסטית" של "זכות הקניין" – הרואה בקניין הפרטי את חזות הכול – השתלטה על דרך חשיבתה של הצמרת הכלכלית-מדינית בישראל, והיא זו הפוגעת בקשרי הגומלין החברתיים-כלכליים כפי שאנו חווים זאת בשנים האחרונות (הדינאמיקה אשר מקדמת את הצמיחה הכלכלית נובעת בעיקרה מן האמונה שהעולם החומרי הוא היחיד המהווה את הממשות, אך בשל כך בדיוק אותה דינאמיקה מקעקעת את האוטוריטה של העקרונות והסטנדרטים המוסריים וכך מובילה להרס עצמה).<sup>5</sup> במאמר שאפרסם בעניין זה אני מבקש להראות שגישה "פוטנציאליסטית" בעניין זה עשויה לחלץ את ישראל ממסלול בלתי-נמנע לקראת משבר חברתי שעלול לפקוד אותה בשנים הקרובות, על אף האופוריה והגאות בבורסה ולמרות נתוני הצמיחה המעודדים, ולנוכח התעצמותו של אי-השוויון בחלוקת ההכנסות בישראל והפגיעה בלכידות החברתית על ידי הכוחות הכלכליים של השוק החופשי.

5. ראה בפרוט על כך בספר: A. Glyn-Jones: Holding up a Mirror - How Civilizations decline (Imprint-Academic,2007)

# הכל זורם בדרך התכנון?

## אסנת רוזן-קרמר

לאותו הנהר אין נכנסים פעמיים (הרקליטוס)

מאמר זה, בעקבות החשיבה על מושג הטעות בתחום התכנון, לא בא לתת מרשם ותשובות, אלא להצביע על תעיות ולהעלות תהיות. ודיו אם יצליח להציב כמה תמרורי אזהרה במרחב.

### דרך התכנון

בכנס תפקיד האדם בשינוי פני האדמה (1955) מדבר ממפורד (Mumford) על פעולת (אקט) התכנון כמעבר (מזמן) עבר לעתיד: מזיכרון והרהורים להסתכלות ולניסיון עכשווי ואל ציפייה וניבוי. הוא מזהה זאת כ"תנועה" – מהידוע לבלתי ידוע, מהסביר לאפשרי. יוצא שהתכנון עצמו הוא, בראש וראשונה, מעין מסע שדורש לבחון התנסויות וחוויות (דינמיות) לאורך זמן, ולאסוף ידע כדי להבין מה יכול להסתבר. במשך הזמן אומץ רעיון הפעילות התכנונית כעניין של תנועה על ידי גישות עכשוויות במחקר ותכנון אסטרטגי הנעזרות במטאפורת ה"דרך" כשיטה וככלי. כך תהליכי תכנון מצביעים על "צנרת", על הליך או על מסלול מסוימים המתווים מראש דרך מותקנת אחת יחידה ואחידה. במקרה הטוב קיימות כמה אופציות המקנות לתהליכים הסתעפות עיצית, צומת שבו יש לבחור את המשכה "המתאים" או ה"תואם" של הדרך. "מפת הדרך" הסלולה והמתמררת (מראש) נחשבת הבסיס לפילוסופיה ולפרקטיקה של "בסיס הידע". אם כך, בבואנו לבחון מהי טעות בתכנון ניתן לבחון זאת לאור הדינמיקה של תנועה לפי מפת דרכים ולבחון מה "הסכנות שבדרך" לפי מאפייניה.

### « מפת דרך »

"מפת-הדרך" היא תרגום ויזואלי למושג פעילות התכנון, הבא להמחיש אותה כמסע או כטיול לקראת הגשמת המטרה. הנתים מבוסס לפי נושא או מטרת הפעילות. לדוגמה: מפת דרך פיננסית (Financial Road Map), מפת דרך להצלחה (Success Road Map) וכדומה. למעשה, זהו שיח המשתמש במטאפורת הדרך כאסטרטגיה רטורית. תחום "הדרך", המוכר היטב מההתנסות, בונה משמעות על ידי העברתו לנושא בלתי מוכר או מוכר פחות (תכנון): נעשה חיבור בתנועה קדימה ואחורה בין שטח בו מנוסים ומרגישים שמבינים אל תחום שנתפס כפחות בטוח ושניתן לפרשו על ידי המוכר. זוהי ר-פרזנטציה (Re-presentation) המולידה מוצג באור חדש, "מפה" שניתן אפילו להציגה כאופנתית. הדגש על פעולת ה-"Re" בהחלט ריחף בעשור האחרון כפעולה של התכנון, ואף הוקדשו לה ספרים רבים, כגון:

*Re-Presenting the City* (King, 1996); *Reimagining the pariah city* (Neill & Fitzsimons, 1995); *Reinventing the Central City as a Place to Live and Work* (Moss, 1999).

הצגה מחדש, דימוי מחדש והמצאה מחדש – כל אלה פעולות במסגרת התכנון שישווקו את המקום, וכך גם את התכנון עצמו, בתור מה שמעתה והלאה יהיה מושך יותר.

אך חזרתיות או הישנות בפעולת התכנון (התנועה) צפויה להשתקף כ"רפלקסיה" בתכנית, שהיא בבואה של הפעולה, השרויה בה באופן אימננטי. כלומר, טעות בתכנון תתבטא לעולם בתכנית, ולאחריה בנינוי, ולהפך: תקלה בנינוי תבטא שגיאה בתכנית ובתכנון. ואולי לא מקרה הוא שהמלה לטעות (err) היא תמונת ראי של לחזור מחדש (re) – וטעות, כך למדנו, לעולם חוזרת.

החזרה רק אָל/על אותה הדרך שהיתוו הולכים קודמים בה, לפי מפה זמינה, ללא הטלת ספק וללא התבוננות עצמית ושאר-רוח, גוררת, כפי שנראה, טעות שגוררת טעות. מכאן החשיבות שיש בהימנעות מטעות כבר בעצם החזרה.

## « « דרך כברירת מחדל

לרגע ההחלטה על דרך מסוימת משמעות יתירה, כי לא זו בלבד שהבחירה הזאת כרוכה בהתעלמות מחלופות אחרות או בויתור עליהן, אלא התנועה בדרך במרחב התכנון גם תוביל אותנו "כבדרך אגב" למרחבי-זמן חדשים, כי "דרכים מובילות לדרכים", או – בנוסח של הביטלס (Beatles): "החיים זה מה שקורה לך כשאתה עסוק בלהכין תכניות אחרות". מטבע העולם, לא נוכל לעשות re-wind, ולחזור בזמן אל הדרך שלא נבחרה כאילו לא היו דברים מעולם. ואדרבה: אם יש נתיב המאפשר לכאורה הלך-חזור, ספק אם נחזור בו אחורה לאחר שכבר התקדמנו כברת דרך, אלא אם יתברר שאירעה תקלה.

אי-הבחירה עושה (!) בדיעבד את כל ההבדל: ברגע הבחירה נוטשים כל דרך אופציונלית "אחרת" ואת הדרכים הנולדות ממנה, לרבות דרכים סמויות מהעין. ולמעשה, אם לא מעלים על הדעת גם לזיום את האפשרות ל"פריצת דרך", הרי מפרספקטיבה כזאת בפוטנציה "מאבדים" הרבה מאוד דרכים! מאבדים יותר מ"או" אחד.

האחרת הדרכים לכדי ישות מוחלטת בצלם אחד או מסוג אחד כמוה כשלילת הבחירה בכל יתר הדרכים, הדרתן והתעלמות מהן (או חסימת המבט אליהן), ולכן חזרה (גם אם לעתים "אלגנטית") על אותה הדרך. זהו אקט בלתי-דמוקרטי, מגביל, חוסם, ושולל חופש (אפילו את החופש לטעות), הקובע של מי הדרך ושל מי היא לא, ואין בו צדק חלוקתי, שממנו מתחייבת התייחסות למגדרים, לקבוצות שדורשות מדיניות ללא התעלמות.

גם מה שנתפס כנעדר (דרך אחרת) משפיע על הנוכח הקיים. כל בחירה של חלופה לאורך דרך התכנון וקיבועה בתכנית (סטטוטורית) משמעותה שלילת (תקפותן של) כל היתר. כך, פעולה במרחב האחד אומרת גם השפעה על האחרים הנמצאים ביחסים אתו. לדוגמה: כל הזות קיר בדירה לשם הגדלת חדר אחד מקטינה בהכרח את החדר הצמוד לו. אם נעמוד בחדר הראשון, הקיר יסתיר מעינינו את השינוי שיחול בחדר האחר. במקרה זה יש לבחור מי יקטן או מי יגדל, אבל עוד קודם לבנייה היה ראוי לבחון חלופות נוספות, למשל הגדלת חדר לא על ידי קיר פנימי (הזות קיר חיצוני, הגבהת תקרה) או ויתור על קיר בכלל (יצירת חלל פתוח).

בכך טמון פרדוקס: אמנם כביכול האדם (המתכנן) הולך "ישר" (לפי הראייה הצרה של דרך התכנון) באופן שיטתי, אך בפועל אין הוא יכול להתכוון למרחב המוסתר/נסתר מעיניו. בדרך זו, מודעות למרחב פיזי אינה מספקת עיריות לפן התרבותי או החברתי. ניתן לומר (מליצית), שלמרות שהוא הולך (בקו) ישר, הוא תועה במובן של סר מדרך הישר, סוטה מן הדרך המוסרית, שוגה בהתנהגות או בשיפוט: זה לא רק "או-או". תמיד יש "וגם".

## « « דרך כתהליך

דרך התכנון, מרגע שנבחרה, מתעלת את ההולכים בה. למעשה, מדובר בדרך פרוצדורלית מובנית, כזאת שמישהו כבר "תכנן" אותה-ולפיה לפנינו, לעתים אפילו קרא לה בשם, צייר את המפה שלה (כתיאור ויזואלי) וקבע את הכללים המותרים לעומת האיסורים החלים עליה. כלומר, דרך (התכנון) איננה רק תהליך מעיניו של (המתכנן) העובר בה או העושה אותה, אלא גם מרחב ממשמע (מחיל משמעות), המאפשר שליטה מרבית בסובייקטים שבתוכו תחת עינם הפקוחה של מוסדות (התכנון) המפקחים עליה ושולטים בתנועות ובתופעות.

לעתים נקבעות מלכתחילה גם סנקציות לגבי החורגים ממנה. כל דבר (הצעת תכנון, למשל) שאינו תואם את הקטגוריות המקטלגות של ההטרופיה (נורמות, חוקים, תקנות, תקנים, הליכים...), יוגדר סטייה ויוצא מהמרחב, כך שלא יפריע לסדר עד שהוא מתוקן בהתאם.

לכן, הדרך עצמה היא בבחינת פרדוקס: מצד אחד, אם נלך בה, למעשה ניכנס לרובד מתוכנו מראש שכבר "תכנן" את התכנון, אך שלא ברור אם מתכנניו – דוגמת ממפורד (Mumford) לפני 50 שנה – יכלו בכלל לצפות את התאמתו להיום: לטכנולוגיות בתחומי התקשורת והתחבורה, לגופו של הזמן והמרחב המיוחדים בהם אנו נמצאים, לרב-קיומיות של מערכות רבות, לחברה בת-זמננו. לדוגמה, חוק התכנון



והבניה (1965) הוא ואריאציה של פקודת בנין ערים המנדטורית (1936), שאמנם עבר כבר 78 פעם תיקונים לפי צורכי השעה, אך התיקונים האלה נעשו מתוך ראייה צרה ולא כוללת: הוא עדיין נשאר מנותק מהנוף של מערכות "דרכים" אחרות המתקיימות במקביל אליו – תקנות בנייה, חוקי מקרקעין, תקנים ישראליים, החלטות מוסדות תכנון, הוראות תכניות מתאר... מכיוון שעל מתכנן ללכת לא רק "בדרך הישר" האחת, אלא בכל דרך ודרך כזו לחוד, למעשה עליו לקפץ מרשת אחת לאחרת. הוא נחסם, נתקל בסתירות ובאי התאמות (כגון: בין תקני הבנייה לבין התקנות בנושא שטחה של דירה והגדרת קומה; בין תקנות בנייה ובין תכניות מתאר וערכוב התחומים ביניהן ובין סמכויות התכנון של מוסדות תכנון מקבילים בחוקים השונים) או מגיע למבוי סתום כשמסתבר שיש נושאים החסרים בחוקים ש"נפלו בין הכיסאות" (החוקים והתקנות אינם מסדירים, למשל, מי רשאי לערוך "תכנית מתאר").

מצד שני, מרגע שהותוותה הדרך במערכות התכנון והחוק הקיימות, הרי לא נוכל שלא ללכת "בהלם". לא פעם דרך התכנון הופכת לדרך של אין-ברירה: שינוי מהנורמטיבי תמיד "יוחזר לתלם", לדרך האספלט שבמפת הדרך. נוצר מעגל קסמים שלמעשה אינו מתיר פעולות (גם אם בקונוטציות צבאיות של מאבק) של "פריצת דרך", ומי שמנסה "לסור מהדרך" או מהמרשם המופר עשוי להיתפס כמי ש"השחית את דרכו" במתכוון או כמי שטעה בשוגג.

לכן המתכנן, מבחינת התנהלותו, אמור להיות מעין נהג צייתן שאינו מטיל ספק בכללים קיימים ואינו מתווכח אתם אף אם הוא חש שהם אינם נכונים ליכולותיו, לטכנולוגיות החדשות ולרוח הקדמה. האבסורד הוא שבה-בעת הוא מאולץ על ידי הפיצול הרב. חוסר הקישוריות והיעדר מכנים משותפים בין החוקים והתקנות מחד גיסא לעומת הדרישה לעמוד בכל דרך לחוד מאידך גיסא מחייבים לחזור שוב ושוב, לדלג ולהשוות בין כל הדרכים, כדי לאתר את נקודת הקיצון שיש לעמוד בה, כדי "להיות בסדר" עם הכל. כלומר, לחזור שוב ושוב על הליך התכנון, אך בכל פעם תחת "משקפיים" של חוק או של תקנה אחרים. המתכנן עסוק אפוא בחיפוש דרך לגשר בין "תלמים" נפרדים ושונים לחלוטין שעליו ללכת בהם, במקום להשקיע במהות מושא התכנון עצמו. עיקר המאמץ בסוג התקדמות כזה הוא פשוט לא ליפול, ולכן אין מדובר כאן כלל באיכות תכנון, אלא בהישרדות המתכננים ועל קידום תכניות. מתכננים נחשבים לטובים כאשר הם יצירתיים בזירוז קבלת אישורים והיתרים ובמציאת "מעקפים", בלי שום קשר למוכשרותם המקצועית ולטיב התכנית. - די בכך שיהיו טכנוקרטים ללא כל שאר-רוח.

זוהי טעות פרוצדורלית: ברור שבסביבה מופרת או בעזרת אמצעי ניווט אמורים לא לתעות בדרך, מה שעשוי להוביל לאימוץ תפיסת "ראש קטן": לחזור רק למופך או על המופך (מבלי לחדש ולא לתר, למשל) או ללכת במרחב הטרוטופי לפי מפה או תכנית דרכים שכמוה כסימני דרך שהתוו לנו מי שהיו בשטח לפנינו (ולא אחר עקבות טריים בשטח, למשל). לכן, אין פלא שמתכננים (גם אם לא מאשמתם) חוזרים – לעתים באופן עיוור – לאותה דרך מקובלת גם אם משובשת, וממילא אין כביכול "מקום" להתלבטות. לכל היותר, הם מחפשים "שביל זהב" בין הסתירות הקיימות במקום לנסות לפרוץ לאופני תכנון עדכניים ולעמוד על שינוי יסודי של החוקים ועל התאמתם למאה העשרים ואחת. דוגמה לאלטרנטיבה כזו יש בהמלצות ועדת זיילר, שניתנו בעקבות פגמים שהוכהרו בתחום התכנון והבנייה לאחר אסון ורסאי. מסקנותיה מעידות כי "ללכת בדרך" הקיימת מלכתחילה עלול להוביל לטעות קריטית.

את השאיפה לסטנדרטיזציה ולאוטומציה מרבית בטיפול בתכניות ניתן להבין לנוכח לחצים לזירוז וייעול הליכי התכנון והפיתוח ולשיפור הדו-שיח המתנהל בין היזמים, המתכננים, הרשויות ומוסדות התכנון. הליכים אלה דוחקים ומייתרים כל ניסיון לשימוש ב"שפות" חדשות או אחרות, כי ממילא צריך יהיה לתרגם אותן בסופו של דבר לשפה ה"רשמית". אין ספק שהממון הרב שהושקע בביסוס המערכות הקיימות מהווה מכשול לכל מהפכה בתחום זה עוד לזמן רב (מה שמסביר את אי-אימוץ מסקנות ועדת זיילר כמקשה אחת). ובינתיים, אנו חוזרים שוב ושוב על ואריאציות לחוקים מימי התורכים או מימי המנדט – איזור (zoning) דו-ממדי ועוד – מבלי להתאים באופן יסודי את התכנון בכלל לראייה העכשווית.

## « « « « היכרות עם הדרך

דרך הופכת נוחה לנהיגה לאחר שתרגלנו אותה והתרגלנו אליה. אז ניתן לחזור אליה ולהתקדם בה כמעט "אוטומטית", בעיניים עצומות. אך בכך בודאי טמונה סכנה: אם ניסיון ההתקדמות שאנו לוקחים אתנו מהעבר לעתיד מסתכם ב"מה שהיה הוא שיהיה", אזי אנו עלולים לא להיות ערים לשינויים. פשוט נחזור מכוח ההרגל על אותו הדבר אין-ספור פעמים, עד שניתקל במרחב-זמן מסוים שבו יסתבר כי מה שחזרנו עליו נכשל מחוסר התאמה. או אז, במקרה של תקלה, נרכוש ניסיון חדש על דרך החזרה והטעיה (להבדיל מדרך הניסוי והטעיה).

תנועה "אוטומטית" במה שנכנה "דרך התכנון" עשויה להיות טעות, אם מדובר על שיחזור ניסיונות קודמים ומחזור אלמנטים (תכנית, בניין, שכונה, עיר) המיובאים ממקומות ומזמנים אחרים בלי שנהיה ערים למרחב-הזמן, לזהויות מקומות וקהלים. דרך התכנון הופכת לפס ייצור המוני שהתוצאה שלו היא אבדן ייחוד, המתבטא בכך שמקומות נבדלים זה מזה רק בשמם.

בתהליך "שבלוני" כזה, חשיבותו של התכנון היא רק באקט ייצור תבנית הדרך שלתוכה ייצקו חומר וייצרו אין-ספור תוצרים זהים. מרגע היות השטןץ – כל היתר הוא "שכפול" העתקים שמקורו בפעולת יציקה טכנית ללא שאר-רוח, שטעות לכנותה "תכנון". שכפול העתקים מהיצירה (לענייננו: גם תהליך התכנון עצמו, התכנית ותוצריהם) מבטל את החד-פעמיות ואת הקשר שלה לזמן ומקום.

לדוגמה, בירושלים שלאחר 1967, התכנון בשיטת הרגיונליזם המבוקר אימץ את הקשת לצורך השתלבות ברוח המקום. הקשת הפכה לאלמנט השכיח ביותר בבנייה החדשה הן ברובע היהודי והן בשכונות החדשות המקיפות את העיר. אך "תרגום" מה שמקורו באדריכלות המזרחית לאלמנטים טרומיים מודרניים מבטון הפקיע את האמת מהקשת המקורית, שצורתה נולדה מאופן הנחת האבנים. ההתעלמות מן "האמת של החומר" ומהצורה נתפסה לא פעם כ"פיברוק" של תפאורה בלבד. בהמשך, בכפר סבא, שכפול קשתות זהות וחזרתן לאורך קילומטרים רבים לאורך הרחוב הראשי (וללא קשר למטרת המבנה) גם היקשה על האוריינטציה, עד כי בפי האדריכלים היא נקראת בלעג "עיר הקשתות".

שכפול אלמנטים מעצים את תחושת החופף והדומה בעולם, והתוצאה היא שאנו חיים במרחב-זמן שבו אין דימויים "אותנטיים" ונוצר טשטוש בין המקומות: יש הכל ובכל מקום וכל מקום דומה לרעהו, מה שעלול לגרום גם לתחושת חוסר התמצאות. הקריטיות ב"סטנדרט" היא לא רק המראה המונוטוני – בבחינת "ראית אחד – כבר ראית הכל" – אלא אי התאמה של הסביבה האורבנית למרחב-הזמן שלה ולחברה שאיננה "מוצעת". ובתכנון רק לטובת איזשהו "כלל" ממוצע שאינו כולל את כולם, יהיו מי שיודרו וייפגעו מאי התייחסות לצורכיהם.

עם כל הכבוד לניסיון ולידע של אבותינו – כבודם בזמנם ובמקומם מונח.

## « « « « דרך כקו פעולה

פעולת התכנון אמורה להיות מוצלחת או להיחשב למוצלחת אם מתקדמים, לפי התוואי, לעבר מטרה או לחזון (vision) שנבחרו מראש. היא יוצאת מהמחשבה שאם לא נדע לאן אנו רוצים ללכת, לא נדע לנהל את ההליכה שתוביל אליו. כלומר, מתוך התכוונות אל הסוף.

בטקטיקה כזאת, ההתייחסות לדרך התכנון עצמה, ואפילו אל נקודות לאורכה, היא בתור מקום מעבר בלבד. קו שלכל היותר יש לו נקודות "כניסה" ב-A לעומת "יציאה" ב-B או "עלייה" ו"ירידה". חשיבותה היא בכישוריה לספק נגישות ליעד הדורש שינוי.

ואכן, גישה כזאת מאפיינת את תהליכי התכנון האורבני בישראל שככלל (בהליכים מחייבים) יוצאים מ"מצב קיים" – המצוי – אל "מצב מוצע", בשאיפה שהאחרון יתלכד עם הרצוי ויהיה "אידיאלי" כחזון לטובת ה"ציבור". "חזון" הזהה למטרה, כחלק מתכנון או עיצוב מדיניות, וכתגובה אסטרטגית למצב הדורש פעולה, או "ך-ויזיה": חזרה (re) אֶל/עַל חזון (vision), דהיינו לא-יוזמה; "ציבור" – כישות אחת, כ"הכלל", שאפילו מגיעה לו "נחלת הכלל". מדובר אפוא בגישה מצבית שעניינה בניתוח מצב או מצבים סטטיים ובהצעת מצבים וגבולות חלופיים למצבים האלה, המוגדרים כפתרון. אמנם כאן משולבת גם חשיבה

העוקבת אחרי תהליכים (אם מצב הוא תוצאה), אלא שהיא פשוט מזהה את המצבים כ-snapshots לאורך התהליך, מנתחת כל אחד מהם לחוד, ולאורם (לאחר חיזוי מגמות "קצה" ו"עסקים כרגיל") מציבה "תנאים הכרחיים" לתהליך המוביל למצב שונה. בבחינת נבא וספק (predict and provide). זוהי אסטרטגיה שנעדרת ממנה שאלת ההתייחסות לריבוי זהויות נפרדות, לרבות לדרך עצמה כמקום שכדאי לתכנן אותו, שהרי מישוהו כבר תכנן אותה. חסר בה המבט אל הדרך עצמה כמקום או אפילו לקיום דרכים אחרות (שמהן נקודות מבט אחרות) ומרחבים אחרים בו-זמנית. די בכך שנציב מטרה מזדמנת בוערת יותר מפחות ב"אופק התכנון" וש"נכבה שריפות", בהתאם לצורך אחד-מיני-רבים שהיה ניתן לזהות בשטח. יהיו מי שיעבירו הילוך ל"טייס אוטומטי", ופשוט "יירדמו בשמירה"!

## « « « « « « דרך כמסלול

עצם התווית דרך לתכנון עיקרה הוא הישארות במסלול (keeping on track), שאמור להבטיח, בעזרת ליקוט נתונים ועיבודם השיטתי, יכולת חיזוי ולכן את היכולת לתכנון ולקיום של ממשל "מבוססי-ידע". מדי פעם, לאורך המסלול, מתאפשרת לכאורה חזרה דו-סטריית על העקבות להערכת ההחלטות הקודמות, הלך-חזור מנקודות צומת (החלטה). אלא שאם חשבת לחדש או למצוא אופני הגעה אחרים או לקחת שביל (עוקף) מזהירים אותך שאסור לרדת מדרך האספלט (הסלולה מראש) לשוליים שמעבר לתחום הקו הכתום, כדי "לא לבוסס בבוץ". לכאורה, בדרך כזאת אנו נעים על קרקע בטוחה, עם מינימום חיכוך, ואי אפשר ללכת לאיבוד ולטעות. מי שיעזו לסור מהדרך ייחשב כאילו "ירד מהפסים" (בבחינת השתגע). לכן, לשיטתי, המתכנן הוא בבחינת קרון רכבת שפשוט עוקב אחר זה שלפניו, שגם הוא עוקב אחר זה שלפניו, מבלי להרים את ראש... ורק הקטר היה החלוץ שראה פעם איזושהו אופק חדש.

למקבלי ההחלטות (מתכננים ומוסדות תכנון) נראה שפשוט נוח לא להצטרך ללמוד ולאמץ בכל פעם, לגופו של פרויקט, מערכת התקדמות סבוכה אחרת. למעשה, אנו חוזרים רק על כל מה שאנו יודעים לעשות: כל מצב הוא תוצאה של תהליך ידוע ולכן הוא ניתן לפתרון. וכך צפוי כי נשכפל "תרופות" שכבר הועילו במקרים קודמים, כי נוכל להצביע עליהן ולשכנע בקלות יחסית שהן-הן המזור לחולי.

התכנון הופך לריטואל "מסורתי" שאינו מאפשר רבגוניות, שעובד עם "תכניות קשיחות" (בבחינת שבלונה), עם תהליכים אחידים ועם "ארגזי כלים". זהו "תכנון לכל", דהיינו כזה שעוסקים בו בגישת "הראש הקטן", שלפיה אין צורך בהפעלת ובהמצאת "הרחבות" (למרחבים שמעבר לשולי הדרך).

בסוג זה של התקדמות טמון פח: הדרך האחידה הסלולה והמתוממרת (מראש) היא משהו בבחינת "כל הדרכים מובילות לרומא", שהרי לא משנה באיזו דרך נבחר, הדרך עצמה היא חסרת זהות או משמעות, והשימוש היחיד שלה הוא ההגעה. הליכה בדרך נטולת זהות תוביל תמיד לאותה "רומא" (או מה שנראה כרומא או אינו נבדל ממנה). בסוף הדרך לא נוכל להבחין אם אכן הגענו לרומא או למה שרק נדמה כמוה. וממילא, כל המקומות יהפכו להיות דומים וחסרי ייחוד. אך ספק רב שמסע כזה יצליח להתמודד בפתרון "בעיות חמקמקות" או "מרושעות" ("Wicked Problems", כפי שהגדירו Rittle & Weber בשנת 1973) או בבעיות שעדיין לא פגשנו בהן מעולם, שהרי שמטיבן הן לא תהיינה גלויות מנקודת המבט של אם-הדרך ה"קונבנציונאלית".

ככל שדרך התכנון יותר מתעלת וקשיחה ומגבילה את התנועה האפשרית ב"מסגרתה" כך היא שוללת מראש את חופש היצירה, את "פריצת הדרך" למקורי, לחדשני והעיקר – למה שמתאים עצמו למציאות דינמית.

"דרך תכנון" מאפשרת רק להגיב, אך לא ליזום, אלא אם כן נבחר להתקומם, לחפש דרכים פרטיזניות או לשנות את הקיימת... ולפני שנאחר את הרכבת.



רב-מוקרי ורב-ממדי, במרחבי עיר-אזור הדורשים התרחשויות רב-תכליתיות, בו-זמניות ורב-קיומיות. בחירותינו נעשות מתוך תנועה במגוון מהירויות, האטות, האצות, תוך כדי גמיאת מרחקים עצומים במרחבים חוצי גבולות. זהו מרחב-זמן המאופיין ברשתות של אנשים, של כלי של תחבורה, של מידע, של מסרים ואפילו של עצמים שעפים במרחב, ולכן בהגדרות-מחדש של אזורים לפי זרימות (למשל של צבא, של פליטים, של יוממים). בו בזמן שמקומות הם דינמיים, מתקיימת בתוכם קירבה, דו-קיום או רב-קיומיות פיזית של בני אדם שניקרו לאותו מרחב באותו זמן ועושים פעילויות יחד.

לכן, נתונים שאולי היו סטטיים ומוגדרים בעבר הם כיום נזילים לחלוטין. אפילו מושג ה"תושב" כבר אין משמעותו ישיבת קבע, ופרט אינו נשאר צמוד לקהילה מקומית. התקשורת כבר איננה רק עם אותם האנשים במשך תקופות ארוכות של זמן, והשפעת אירועים על פרט אחד כבר אינה דומה להשפעתם על האחרים שבסביבתו. בחברה כזאת של חיכוך נמוך ודינמי יש לפרט הזדמנויות רבות "להצביע ברגלים" אם הוא לא מסכים עם הפוליטיקה המקומית. כבר אין מרכז עיר מסורתי הנטוע במקום, שממנו מסתעפים ענפים בהיררכיה של חשיבות.

### – עיר אינה עץ (כריסטופר אלכסנדר)

גם התכנון לא אמור להיות "עץ", ובמצב נזיל זו טעות לחזור "אוטומטית" ולהעתיק דרכי תכנון וסטנדרטים מהמאות הקודמות, המתאימים רק למערכת שבה כללים ברורים, מודלים, שבלונות, אמות מידה... ארגזי כלים המתווים דרך שלאורכה למתכנן נותר רק למדוד, למיין, לסווג, ומדי פעם לקבל החלטה (בעצמו או בעזרת תוכנה) בצומת "או-או". זוהי מחשבה עיצית, שבתוכה מתקיים יחס ברור בין נקודות שניתן למקם או "למפות" בדייקנות, כך שיבנו את טיעוניה החד-ערכיים ואת העקרונות המסתעפים וממשיכים אלו את אלו.

אלא שטעות היא להתחשב בענף בודד כאילו הוא נפרד או לנבא את עתידו. לדוגמה, מתכננים אינם יכולים לחזות התנהגות נסיעה בודדת שכבר אינה תלויה רק במרחק או בזמן הנסיעה, ולכן הם גם אינם יכולים לתכנן ולנסח כללים להתאמת ההתנהגות ספציפית לפי דרך התכנון הנהוגה. לא נכון להמשיך להתייחס למצבים סטטיים, לנתונים קשיחים, כגון קיבולת או ביקוש; ולקטגוריות נסיעה – יוממות, פנאי, עסקים – כאילו נפרדות ועצמאיות; שהרי אפילו המקומות כבר אינם בחזקת נתונים קבועים יחסית, והם אינם מופרדים ממי שמגיעים אליהם.

לכן, הינעלות על דרך מחשבה עיצית שהתאימה לתכנונה של עיר מסורתית הולמת רק דיבורים רומנטיים על "החזרת העיר" מפעם; אך קונספט זה אינו תואם את המציאות של ה"זרימות" של הפעילות העכשווית, המחייב לעשות דווקא את ההפך: לצאת מהמצב הקיים ולהתאים את התכנון אליו.

לכן, להתפתחות בטכנולוגיות ובתשתיות תחבורה ותקשורת, ובפרקטיקות תרבותיות וחברתיות של היפר-ניידות יש השפעות הרדיות שחייבים להביא לידי ביטוי לא רק בהתייחסות של התכנון אליהם אלא גם בתהליכי והליכי התכנון עצמם. בעולם היפר-מובילי וברוח הדמוקרטיה צריך לתכנן לכול, ללא העדפות, ויש לאפשר קיום מגוון ורמות שונות של סוגי מרחבים.

המצב הנזיל והדינמי מצריך אפוא מערכת תכנון יצירתית וגמישה שתוכל לטפל במצבים משתנים, מבלי לנסות לכופם "בחזרה למוטב" – לכללים הסטטיים. במערכת כזאת אין צורך לחשוש מהיחוד המקורי ואפילו מההפכני, והיא מאפשרת גמישות בתוכניות כדי להיענות לצרכים המשתנים של המשתמשים ולטובתם.

ההנעה והתנועה בתכנון צריכות להתרחש מתוך המוסר הפנימי של האדם, מתוך התהייה על מה מתאים מהבחינה הערכית. כלומר, להחליף את ההגיון התכנוני של קבלת החלטות לפי התוצאות הטובות ביותר בהגיון של הלימה, שיוגדר באופן עצמאי מאימפקטים (רושם, השפעות). מובן שלשם כך דרוש, מלבד מערכת תומכת, שבתכנון יעסקו אנשים בעלי מוסר גבוה, בעלי מעוף ו"יצירתיות", ולא "טכנאים" או

טכנוקרטים. תכנון הלימה למצבים נזוליים דורש כושר חדשנות ואמצאה, ולא חזרה על מנטרות תורכיות, בריטיות או אפילו ציוניות.

תכנון לא יכול להיות פעילות שהיא של מגזר חברתי תלוי-מיקום, מכוונת למצב ניח, קבוע, של ניסוי-טעייה בתהליך "עצי", המכוון לאיזושהו חזון אוטופי "מוסכם מראש" שחוזרים אליו; או פעילות שבלונית, יבשה וסטנדרטית של עריכת תכנית המוגבלת לתחומי שיפוט מוכרזים, בבחינת עשית במקום ובזמן אחד – עשית הכל.

כדי לבחון תכנון המתאים לתקופתנו בראש ובראשונה יש להשתחרר מדרך-החשיבה המקובעת, הנייחת והמתועלת ולפרוץ גבולות אל מרחב-תכנון קינטי, דינמי. הדבר נראה אפשרי בהחלט. העובדה היא שכאשר נוצרת הזדמנות אדריכלית שאינה כבולה לתכתיבי התכנון האורבני, מיד צפים באופן ספונטני דפוסים "לא צפויים" ויוצרים ממשק חי. לדוגמה, שימושים "חורגים" הצומחים ממגמות בשטח מכריעים לא פעם את הכף (כאשר התברר שהאימפקט שיצרו היה הולם); הליכה רגלית ממושכת בתוך קניון או בשדה התעופה מנצחת, בניגוד לתפיסת מתן עדיפות לרשת כלי הרכב (תכנון שמגדיר "כבישים תחילה"), שנטתה למחוק דפוסים כאלה.

במרחב סירקולציה המושפע מטכנולוגיות של מרחב ושל מופליות, יש לנסח לגמרי מחדש את פעילות התכנון בהתאם למרחבי זרימה (תשתיות, אמצעים...) וזרימות (התנהגותם של בני אדם ואפילו מקומות). משמעות הדבר היא לאמץ לתכנון את נרטיב הנזילות, ולפרוץ אל מעבר לדימיון של "שטחים" כקונטיינרים של תהליכים חברתיים קבועים; לבחון ולהבין התנסויות וחוויות של ישויות חברתיות שכוללות בני אדם, מכוונות, מידע/דימויים – במערכת של תנועה במרחב-זמן.

פרספקטיבת המופליות לא רק מאפשרת שחרור מהתפיסה המסורתית שלנו על מרחב וקנה מידה, אלא גם מערערת הנחות ליניאריות קיימות על זמניות ותזמון, ועל כך שאירועים עוקבים זה אחר זה בסדר ליניארי דווקא. ובמסע כמו במסע: אנו נעים (בין שהדבר נעים או שלא נעים) במרחב-זמן, וכדברי משל הרקליטוס, "לאותו הנהר אין נכנסים פעמיים" (אם בכלל), שכן לא הנהר ולא מי שיורד אליו יכולים להיות מקובעים. לכן "חזרה" (פיזית ו/או וירטואלית) אֵל או עַל ה"היינו שם" כבר אינה זהה למקור, וככזו היא יכולה להיחשב רק לזיכרון או להעתק ואפילו להיתפס כזיוף מוצלח יותר או פחות.

לפי הרחבת תפיסה זו, המציאות נתונה בהתפתחות מתמדת, כהשתנות שאינה סובלת שום קיפאון ונצחיות, מה שמזכיר את הריזום (rhizome) של דלז (Deleuze), שגם מהותו היא כל מיני אבולוציות – התהוויות והיעשויות מגוונות שאינן חוזרות על עצמן בזמן ובמרחב. מחשבה כזו שנמצאת בתנועה, בזרימה, במעוף, הולמת תהליכים משתנים יחד עם (אילוצי) הזמן-מרחב, ולכן מאפשרת להשתחרר מתפיסה סטטית (או תכנון ניח) המדירה את הדרך הלא-נבחרת, במסורת ה"עצית" של ה"או-או". החשיבה הנומדית של דלז רלוונטית לתכנון בכלל ולמטאפורת הרשת – המתאימה גם לתפיסה העירונית-אזורית בת זמננו – בפרט. חשיבה זו מאפשרת את הווריאציה, את השנוי, את השונות, ואת ההשתנות. בטבעה זה היא מדברת על מגוון, ולפיכך לא רק על דרך אחת או אחרת, אלא על הראוי שיתקיים תמיד: ה"יגם".

על כן, תכנון חייב להיות פעילות של חברה גלובלית (בהווייה רב-תרבותית ורב-קיומית) במגוון רמות וכושרי ניידות, מתאים למצבים דינמיים, משתנים, של התנסות באופן ריזומטי, בר-קיימא; או פעילות של יצירת תכניות גמישות ובזיקה עם פעולה. – מקורי ומותאם לזמן-מרחב, לרב-שכבתיות ולהתרחשויות ולזרימות הפורצות גבולות אל מעבר ל"מכל" (קונטיינר) קשיח, לרב-תכליתיות, לרב-קיומיות, לרב-תרבותיות ולבו-זמניות. עליו להפיח רוח במקומות, וככזה עליו להכיל שאר רוח.

– בתכנון יש לזרום

# הטעות של המודל – בג"ץ במבחן גדר ההפרדה

## נתי מרום

בעת שירותו הצבאי במלחמת העולם הראשונה קרא הפילוסוף לודוויג ויטגנשטיין ידיעה בכתב עת, ובה תיאור משפט שהתנהל בפריז בעניין תאונת דרכים. בפני בית המשפט הוצג מודל של התאונה שנועד להמחיש אותה לעיני השופט. ויטגנשטיין גילה עניין בידיעה, ובמיוחד ברעיון שהמודל היה יכול לייצג את התאונה בזכות התואם בין חלקי המודל (הבתים, המכוניות והאנשים המוקטנים) ובין הדברים עצמם (הבתים, המכוניות, האנשים האמיתיים). יתר על כן, הוא ראה אנלוגיה בין האופן שבו המודל משקף את העולם ובין האופן שבו היגד (proposition) משקף מציאות. ויטגנשטיין חשב שהיגד משמש כמודל (או כתמונה) של "מצב דברים" כלשהו במציאות בזכות התואם המתקיים בין רכיבי ההיגד (המילים שמהם הוא מורכב) ובין העולם. הצורה שבה חלקי ההיגד עומדים זה ביחס לזה (מבנה ההיגד) מייצגת מצב אפשרי של דברים במציאות, מצב דברים אפשרי.<sup>1</sup>

המודל בבית המשפט בפריז שימש לוויטגנשטיין אמצעי לראות בבהירות רבה יותר את מהותו האמתית של ההיגד.<sup>2</sup> אם מדמיינים שהיגד מורכב מאובייקטים שיש להם נוכחות במרחב במקום מילים, אופיו התמונתי של ההיגד נעשה ברור יותר. בהמשך, התגבשו מחשבות ראשונות אלו אצל ויטגנשטיין למה שכונה "תאוריית התמונה של השפה" (Picture Theory of Language), שביסודה הרעיון שהיגדים מילוליים מתפקדים כתמונה (או כמודל) של המציאות שאותה הם מתארים. תאוריה זו קיבלה את ביטוייה המלא ב"חיבור לוגי-פילוסופי" ("טרקטטוס") שראה אור ב-1921. בטרקטטוס ויטגנשטיין כותב כי היגד שיש לו משמעות מתפקד כ"תמונה לוגית" של המציאות, או כ"מודל של המציאות"; לעתים, אבל לא תמיד, הוא יכול לתפקד גם כ"תמונה מרחבית" של המציאות, כפי שעושה למשל מודל אדריכלי (ראו בין היתר סעיפים 2.12, 2.18, 2.182, 4.01).

כך אנו מוצאים בטרקטטוס, בסעיף 3.1431:

המהות של סימן-היגד נראית בבהירות רבה אם נדמיינ אותו מורכב מאובייקטים מרחביים (כמו למשל שולחנות, כיסאות וספרים) במקום מסימנים כתובים. במקרה כזה הסידור המרחבי של הדברים הללו יבטא את משמעות ההיגד.<sup>3</sup>

ויטגנשטיין הבין כי היגד שיש לו צורה לוגית משקף מצב דברים אפשרי במציאות, הוא בבחינת מודל של מציאות אפשרית, אך אין פירושו הדבר שמצב דברים זה אכן מתקיים במציאות באמת (סעיף 2.18). ממרחק של שנים ובהקשר אחר נדרש הסוציולוג פייר בורדייה להבחנותיו הפילוסופיות של ויטגנשטיין כדי לבחון את היחס בין מודל (למשל, תאוריה מדעית) ובין המציאות שהמודל בא לשקף או להסביר. מכיוון שהסוציולוגיה, בשונה מהפילוסופיה, אינה מתעניינת במציאות אפשרית אלא מבקשת לחקור את המציאות (החברתית) כפי שהיא, באופן אמפירי, הייתה לשאלת היחס בין מודל למציאות חשיבות רבה עבורה. בהקשר זה בורדייה מדגיש את ההבחנה בין "המודל של המציאות" ובין "המציאות של המודל": "במודל של המציאות" התאוריה מתפקדת כמודל המבקש להסביר את המציאות, ובה בשעה היא מודעת לכך שהיא "רק מודל" ואף פעם לא תוכל לתפוס את המציאות במלואה ובמלוא מורכבותה; ואילו ב"מציאות

1. Monk, Ray. 1990. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York: Free Press.

2. כך כתב ויטגנשטיין במחברתו (ב-19 בספטמבר 1914): "בהיגד, עולם בא לכדי חיבור באופן ניסיוני (כפי שבבית המשפט בפריס תאונת דרכים מיוצגת ע"י בובות וכו')". (Monk, 1990:118)

3. 3.1431. The essence of a propositional sign is very clearly seen if we imagine one composed of spatial objects (such as tables, chairs and books) instead of written signs. Then the spatial arrangement of these things will express the sense of the proposition.

של המודל", המודל התאורטי (ליתר דיוק, האמונה במודל ובאמיתותו) גובר על המציאות עצמה עד כדי כך שהמודל עלול להסתיר את המציאות ולעוות אותה. ואכן, בורדייה מזהיר מפני נטייתם האינהרנטית של מדענים (ולעניין זה, של כל מי שבא לתאר, להסביר, לפרש או לשפוט מציאות – אנושית, חברתית, פוליטית או אחרת) לגלוש מבלי משים מהמודל של המציאות למציאות של המודל.<sup>4</sup>

ברומה למודל התאונה באולם בית המשפט בפריז אצל ויטגנשטיין, מאמר זה עוסק במודל מרחבי בתוך בית המשפט ובסדרה של היגדים (המצטרפים למודל המרחבי ומפרשים אותו) ומבקשים לבנות מודל של מציאות. כאן בית המשפט הוא בית המשפט הגבוה לצדק בירושלים; המודל האמור הוא המודל של "גדר ההפרדה",<sup>5</sup> ההולכת ונבנית במהלך השנים האחרונות בגדה המערבית (ושנועדה להפריד בין ישראל לשטחים) – מודל שהוצג במהלך דיונים בעתירות שהוגשו נגד הגדר; והמציאות היא מציאות החיים של תושבים פלסטינים וישראלים לאורך תוואי הגדר בעקבות הקמתה.

המאמר מבקש להציג בתמצית סוג מסוים של טעות, הנוגעת ביסודה להבנת היחס בין מודל למציאות, כפי שזו עולה מתוך דיוני בית המשפט. המאמר אינו מבקש לעסוק בגדר ההפרדה עצמה ולשאול אם היא טעות (מדינית, צבאית, מוסרית), אלא להעלות תהייה ביחס לאופן שבו דן ופסק בית המשפט בנושא הגדר. יתרה מזאת, אין הכוונה לתפוס את בית המשפט בטעותו – בהיעדר הכלים המשפטיים הנדרשים תהיה בניסיון כזה משום יומרת שווא – אלא להציג, מנקודת מבט שאיננה משפטנית (אלא לוגית) איזושהו הלך דוח של טעות השורה על הדיונים בכללותם.

## גדר ההפרדה במבחן בג"ץ

2.12. A picture is a model of reality.

2.182. Every picture is *at the same time* a logical one. (On the other hand, not every picture is, for example, a spatial one.)

מאז התקבלה בממשלת ישראל ההחלטה להקים את גדר ההפרדה באוגוסט 2002 דן בג"ץ בעשרות עתירות נגד עצם הקמתה של הגדר ונגד תוואי הגדר – היכן בדיוק תעבור, אילו יישובים וקרקעות יימצאו מצדה האחד, ייכללו "בפנים", ואילו יימצאו מצדה השני, יישארו "בחוץ". הדיון בעתירות אלו הגיע לשיאו (לפחות מבחינת העניין התקשורתי והסערה הפוליטית שהתעוררה) סביב פסיקת בג"ץ ב"פרשת בית סוריק";<sup>6</sup> ב-30 ביוני 2004,<sup>7</sup> אבל הוא נמשך גם אחר כך, בשרשרת של פסיקות חשובות ב"פרשות" נוספות, ובהן אלפי מנשה,<sup>8</sup> ביר נבאללה<sup>9</sup> וא-ראם.<sup>10</sup>

בעת הדיון בבג"ץ בפרשת בית סוריק הוכנס לראשונה לאולם בית המשפט מודל מרחבי (או תבליט טופוגרפי) שהציג את תוואי הגדר המתוכנן ביחס לסביבתה: הכפרים הפלסטיניים, ההתנחלויות הישראליות, האדמות החקלאיות, גבעות וואדיות, הקו הירוק. מטרת המודל הייתה לאפשר לשופטים להתרשם "כמו עיניהם" היכן תעבור הגדר ומה תהיה השפעתה הצפויה על הסביבה, ובמיוחד על חייהם של התושבים

4. To "slip from the model of reality to the reality of the model". Bourdieu, Pierre, 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press. P. 29

5. אני משתמש כאן בביטוי השגור "גדר ההפרדה" (המופיע גם בפסקי הדין של בג"ץ), אף כי הביטוי המדויק יותר הוא "מכשול ההפרדה" (כפי שמוצע למשל ע"י ארגון "בצלם"). בהתייחסויות של מערכת הביטחון מדובר על "גדר הביטחון" (למעשה שמה הרשמי של התכנית להקמת הגדר הוא "מרחב התפר". ראו <http://www.securityfence.mod.gov.il/Pages/Heb/default.htm>

6. בג"ץ 2056/04, מועצת הכפר בית סוריק נ' ממשלת ישראל. פס"ד ניתן 30/6/2004.

7. בדיוק יום לפני פסיקת בית הדין הבין-לאומי בהאג בנושא חוקיותו של הגדר, עיתוי לא מקרי המעיד על הפוליטיות הבלתי-נמנעת של הליך שיפוטי ניטרלי לכאורה.

8. בג"ץ 7957/04 מראעבה נ' ראש ממשלת ישראל. פס"ד ניתן 15/09/2005.

9. בג"ץ 4289/05, מועצה מקומית ביר נבאלה ו-149 אחרים נ' ממשלת ישראל. פס"ד ניתן 26/11/2006.

10. בג"ץ 5488/04, מועצה מקומית אלאם נ' ממשלת ישראל. פס"ד ניתן 13/12/2006. פסקי הדין בפרשות ביר נבאללה וא-ראם ניתנו בהפרש של שבועיים בלבד, בסוף 2006, רגע לפני פרישתו של נשיא בית המשפט העליון, אהרון ברק, וסימנו במידה רבה את סגירתו של מהלך שיפוטי מתמשך בשאלת גדר ההפרדה.



באזור<sup>11</sup>. כמו כן סומנו על גבי המודל תוואים חלופיים לתוואי שקבע הצבא, חלופות טובות יותר לגדר, לדעת העותרים. מודל זה ומודלים דומים שהוצגו לאחר מכן בעתירות נוספות הוגשו לבית המשפט על ידי ארגוני זכויות אדם (האגודה לזכויות האדם בישראל, "במקום" – מתכננים למען זכויות אדם) כצד בעתירה או כסיוע לעתירה של רשויות מקומיות פלסטיניות או של תושבים פלסטינים שראו עצמם נפגעים מהתוואי המתוכנן של הגדר<sup>12</sup>.

אבל המודל הפיזי-המרחבי הזה לא היה המודל היחיד שנידון בבית המשפט. יחד אתו נידון גם מודל נוסף, מודל מחשבתי, שהתוו המתדיינים והשופטים מדין לדיון, שהלך והתגבש מפסק דין אחד למשנהו. המודל הזה, ערטיילאי יותר מהתבליט הטופוגרפי שבא לייצג אותו, כונה במהלך הדיונים "מרקם החיים". העיסוק במודל הפיזי-המרחבי נועד, בסופו של דבר, לאפשר לשופטים לקבוע אם תוואי הגדר כפי שנקבע מאפשר לתושבי הסביבה הפלסטינים לקיים "מרקם חיים", כלומר לנהל את חייהם באופן סביר בכל הנוגע לפרנסה, חינוך, בריאות, קשרים חברתיים וכו'. "מרקם החיים" מובן כחס מסוים – מרחבי בעיקרו – בין התושבים ובין מגוון צרכיהם הבסיסיים. על פי תפיסה זו, גדר ההפרדה היא אלמנט מרחבי המתווסף ל"מרקם החיים" הקיים – והשופטים נדרשים לבחון מה השפעתה של הגדר על המרקם<sup>13</sup>.

העיסוק ב"מרקם החיים" נשען מצדו על מודלים מחשבתיים כלליים יותר, חלקם נמצאים ביסוד המחשבה המשפטית עצמה. המודל המחשבתי החשוב ביותר לענייננו הוא שאלת ה"מידתיות"<sup>14</sup>, שאותה השופטים מפרטים באריכות בפסק דין בית סוריק ושבים ומצטטים בכל אחד מפסקי הדין הבאים. קשורה אליה כאן קשר הדוק גם שאלת ה"מומחיות" – מי הוא המומחה שיכול לקבוע מהו שיקול מידתי המאזן באופן נכון בין שיקולים שונים (במקרה זה שיקולים ביטחוניים-צבאיים ושיקולים של "מרקם חיים" וזכויות אדם, כפי שיפורט להלן).

לפיכך, ביסוד הדיון בחוקיות גדר ההפרדה נמצאת (או נחבאת) שאלת היחס בין מודלים שונים של המציאות ובין המציאות "בעצמה". המודל הפיזי-המרחבי תפקד באולם בית המשפט כ"מודל של המציאות" המסוגל לכאורה לשקף את המציאות בפשטות ובכהירות. כך גם המודלים המחשבתיים שהנחו את בית המשפט – בין שמדובר ב"מרקם החיים" או ב"מידתיות" – המתיימרים להציע שיקוף פשוט ובהיר של מציאות מורכבת כדי שניתן יהיה להכריע בעניינה. ואולם בסופו של דבר, כפי שאבקש להראות, "המציאות של המודל" גברה באולם בית המשפט על פני "המודל של המציאות". המציאות ה"אמיתית" של גדר ההפרדה לא נכנסה באמת לאולם בית המשפט, לא במודל הפיזי ולא במודל המחשבתי.

את הטענה הזאת אני מבקש להמחיש באמצעות פסקי הדין של בג"ץ. כדי להציג את השתלשלות הדברים ואת השתנות היחסים בין מודל למציאות אני מתמקד בשתי נקודות רלוונטיות לאורך התהליך המשפטי המתמשך שניתן לראות בהן "נקודות קצה", התחלה וסוף – בית סוריק וא-ראם. מה שמובא להלן

11. כך מתוארים הדברים באתר של עמותת "במקום", שהגישה את המודל לבית המשפט: "בית המשפט החליט לטפל בעתירות ביתר קשב ונוצר צורך בחוף באמצעי המחשה שיאפשרו לשופטים לראות בעיניהם [הרגשה שלי, נ"מ] את המציאות בשטח ואת האלטרנטיבות האפשריות והמוצעות לתוואי של הצבא. עמותת במקום 'הרימה את הכפפה' בעתירה של אנשי בית סוריק ומבשרת ציון שנבחרה ע"י השופטים להוות דוגמא ותקדים לעקרונות גישתם לבעיה. הפקנו 3 מודלים פסיים תלת מימדיים ותצ"א גדולה בעזרתם עורך הדין ונציגי המועצה לשלום ובטחון הסבירו את טיעוניהם. השופטים ידדו ממושביהם המורמים מעם, עורכי הדין נטשו את מקום מושבם הקבוע וכולם התגודדו סביב המודלים, שמעו הסברים, שאלו שאלות והדיון התארך ובסופו של דבר מוצה. השופטים בקשו להשאיר בבית המשפט את המודלים ושחררו אותם רק עם מתן פסק הדין. אמצעי המחשה שהפקנו אפשרו למעשה לעותרים להציג עמדתם בשפה וכלים שווים לאלה של הצבא ואפשרו לשופטים להבין את מורכבות התמונה. מבחינה זו התאפשרה 'השתתפותם' של העותרים במשפט, אף שנמנע מהם להגיע אליו בהיותם תושבי השטחים ועניינם נשמע בבהירות ובכבוד הראוי לו. השופטים הביעו הערכה בתום הדיון לאמצעים שהוכחו לבית המשפט ועל מאמץ ההסברה שנערך בעבורם..." <http://www.bimkom.org/campaignView.asp?projectId=3&projectId=82>

12. המודלים נועדו גם "לאזן" את המפות ותצלומי האוויר שהגישו הצבא והממשלה – ניכרת כאן המחשבה שהמודל התלת-ממדי נושא בחובו מידע חשוב שהמפות הדו-ממדיות משתייחות ומעלימות.

13. הדיון ב"מרקם החיים" לא נסמך אך ורק על המודל הפיסי, אלא גם על חוות דעת מילוליות של שני הצדדים באשר להשפעת הגדר על תחומי החיים והצרכים השונים.

14. proportionality – גם למושג זה יש היבט מרחבי (או לפחות גיאומטרי) ברור, בהתייחסו לזכויות שונות או ערכים שונים (ולכאורה סותרים) מתוך ניסיון למצוא את היחס הראוי ביניהם, את המידות הטובות (או הפרופורציות הנכונות), את "חתך הזהב" הנורמטיבי-משפטי.

אינו סיכום של פסקי הדין בפרשות אלה (שכל אחד מהם משתרע על פני עשרות עמודים), אלא ניסיון לקלף אותם ממכלול העובדות והטיעונים המשפטיים כדי להגיע אל "התמונה הלוגית" שהם מציגים.

## פרשת בית סוריק – מודל של המציאות

4.01. A proposition is a picture of reality. A proposition is a model of reality as we imagine it.

בראשית הדיון שני הצדדים מעלים טענות בדבר הפגיעה הצפויה ב"מרקם החיים" של תושבי הכפרים באזור בית סוריק בשל הקמת גדר ההפרדה. השופטים, המתקשים לתפוס מה תהיה ההשפעה של הגדר על מציאות חייהם של תושבי הכפרים, מבקשים שיוצג להם מודל:

על-פי בקשתנו הוכנו תבליטים מפורטים שהוגשו לנו, המתארים את הטופוגרפיה באזור שבו המכשול עובר. על גבי תבליטים אלה סורטט התוואי של המכשול כפי שגובש על-ידי המשיב, וכן סורטטו תוואים חלופיים שהוצעו על-ידי העותרים. כן הוגש לעיוננו תצלום אוויר מפורט ובו התוואים האמורים. (סעיף 17)

לאחר שמיעת חוות הדעת של שני הצדדים, כשהתשתית העובדתית בדמות המודל המרחבי עומדת לנגד עיני השופטים, בית המשפט יכול לבחון את תוואי המכשול לאור המודל המחשבתי של המידתיות ולפסוק אם פגיעתו של המכשול במרקם החיים היא מידתית או לא. ראוי לצטט באריכות את התייחסותו של בית המשפט לעקרון המידתיות ולשלושת מבחני-המשנה הנגזרים מעיקרון זה:

44. עקרון המידתיות חל בבחינת חוקיותה של גדר ההפרדה [...] שאלת המפתח לעניין תוואי הגדר הינה אם המתווה של גדר ההפרדה הוא מידתי. מידתיותה של גדר ההפרדה צריכה להיקבע על-פי תשובה לשלוש השאלות דלהלן, המשקפות את שלושת מבחני המשנה של המידתיות: ראשית, האם מתקיים מבחן האמצעי המתאים או האמצעי הרציונלי? השאלה הינה אם יש קשר רציונלי בין מיקום מתווה הגדר לבין השגת המטרה המונחת ביסוד הקמת גדר ההפרדה; שנית, האם מתקיים מבחן האמצעי הפוגע פחות? השאלה הינה אם מבין תוואים שונים של גדר ההפרדה שיש בהם כדי להגשים את מטרתה, נבחר האמצעי שפגיעתו פחותה; שלישית, האם מתקיים מבחן המידתיות במונח הצר? השאלה הינה אם גדר ההפרדה בתוואי שנקבע על-ידי המפקד הצבאי פוגעת בתושבים המקומיים כה קשה עד כי אין יחס ראוי בין פגיעה זו לבין התועלת הביטחונית הצומחת ממנה. בבדיקה "יחסית" של מבחן זה תימצא גדר ההפרדה בלתי מידתית, אם יוצג תוואי חלופי לגדר שהיתרון הביטחוני הנצמח ממנו אמנם פחות מזה המוכטח בתוואי שנבחר על-ידי המשיב, אך שהנזק הנגרם ממנו פחות בצורה משמעותית מן התוואי המקורי.<sup>15</sup>

מכאן בית המשפט עובר לדיון בכל אחד ממבחני המשנה תוך שהוא נדרש גם לשאלת ה"מומחיות" הנדרשת כדי להשיב על מבחנים אלה:

46. **השאלה הראשונה** עוסקת בטיבו הצבאי של המתווה. היא בוחנת אם המתווה של גדר ההפרדה שנבחר על-ידי המפקד הצבאי משיג את המטרה המונחת ביסודו, ואם אין מתווה המשיג מטרה זו בצורה טובה יותר. היא מעוררת בעיות שבמומחיות צבאית. אנו, שופטי בית-המשפט העליון, איננו מומחים לענייני צבא. לא נבחן אם תפיסתו הצבאית של המפקד הצבאי תואמת את תפיסתנו שלנו – עד כמה שיש לנו תפיסה צבאית בעניין טיבו הצבאי של המתווה. כך אנו נוהגים בכל שאלה של מומחיות, וכך אנו נוהגים גם בענייני צבא. כל שעלינו לקבוע הוא אם מפקד צבאי סביר היה יכול לקבוע מתווה כפי שקבעו המפקד הצבאי.

יתר על כן, לנוכח חוות דעת מנוגדת ותוואי חלופי לגדר שהגישו מומחי צבא מהמועצה לשלום ולביטחון בית המשפט קובע כי:

47. עלינו לתת משקל מיוחד לחוות-דעתו הצבאית של הגורם אשר עליו מוטלת האחריות לביטחון. [...] עניין לנו בשתי גישות צבאיות. לכל אחת מהן מעלות וחסרונות בתחום הצבאי. במצב דברים זה עלינו להניח את חוות-דעתו של המפקד הצבאי ביסוד פסק-דיננו.

15. הפרשנות שבג"ץ מציע למבחן השלישי היא מוגבלת מאוד. על פי המבחן השלישי ניתן בהחלט לתהות אם יכול להיות שבכל תוואי שהוא של הגדר הפגיעה היא "כה קשה עד כי אין יחס ראוי בין פגיעה זו לבין התועלת הביטחונית הצומחת ממנה", ומכאן גם להגיע למסקנה שלא שום תוואי שפגיעתו היא מידתית. בג"ץ מתעלם לחלוטין מאפשרות כזאת, כפי שמתברר ביתר שאת בפסק הדין בא-ראם.

בית המשפט קובע כי המבחן הראשון מתקיים וכי קיים קשר רציונלי בין האמצעי הננקט (הגדר בתוואי שנקבע) ובין המטרה המיועדת, שהיא מטרה צבאית-ביטחונית. קביעה זו חלה על תוואי הגדר כולו, שאורכה 40 ק"מ. מכאן בית המשפט עובר לדון במבחן השני, שבו באה לידי ביטוי "מומחיות" מסוג אחר, השמורה בידי השופטים עצמם:

48. **השאלה השנייה** בוחנת את מידתיותו של מתווה גדר ההפרדה כפי שנקבע על-ידי המפקד הצבאי. עניינה מידת הפגיעה של המתווה שנקבע על-ידי המפקד הצבאי בתושבים המקומיים. במסגרתה של שאלה זו נעשית השוואה בין מידת הפגיעה בביטחון, מזה, לבין מידת הפגיעה בתושבים המקומיים, מזה. השאלה אינה היחס בין שיקולים צבאיים בינם לבין עצמם. השאלה הינה היחס בין השיקול הצבאי לשיקול ההומניטרי. [...] **המפקד הצבאי הוא המומחה לטיבו הצבאי של מתווה גדר ההפרדה. אנו מומחים להיבטי ההומניטריים. המפקד הצבאי קובע היכן בהר ובמישור תעבור גדר ההפרדה. זו מומחיותו. אנו בוחנים אם פגיעתו של מתווה זה בתושבים המקומיים היא מידתית. זו מומחיותנו. [מכאן ואילך כל ההדגשות שלי, נ"מ]**

שאלה זו, המחולקת לשני מבחני משנה, נבחנת באופן פרטני לאורך מקטע אחר מקטע על פני 40 הקילומטרים של תוואי הגדר, בהתאם לצווים השונים שהוצאו להקמת חלקיה השונים של הגדר. זאת מכיוון שעל פי בית המשפט, מידתיות תוואי הגדר איננה אחידה אלא "מידתיותה משתנה על-פי הנתונים המקומיים" (סעיף 49).

58. **מבחן המשנה השני** בודק אם ניתן להשיג את מטרות הביטחון המונחות ביסוד גדר ההפרדה בתוואי שפגעייתו בתושבים המקומיים היא קטנה יותר. אין ספק – ועניין זה אינו שנוי במחלוקת כלל – כי תוואי של גדר ההפרדה המוצע על-ידי חברי המועצה לשלום ולביטחון פוגע בתושבים המקומיים במידה קטנה יותר מהפגיעה בהם על-ידי תוואי שנקבע על-ידי המפקד הצבאי. השאלה הניצבת בפנינו הינה אם תוואי זה מקיים את מטרות הביטחון המונחות ביסוד גדר ההפרדה באותה מידה כמו תוואי שנקבע על-ידי המפקד הצבאי. על שאלה זו לא נוכל להשיב בחיוב. עמדתו של המפקד הצבאי הינה כי תוואי של גדר ההפרדה המוצע על-ידי חברי המועצה לשלום ולביטחון מעניק פחות ביטחון מהתוואי שנקבע על-ידי. משקבענו כי בגישתו זו לא נתערב, ממילא אין לפנינו תוואי חלופי שמקיים באופן דומה את דרישות הביטחון תוך שפגעייתו בתושבים המקומיים קטנה יותר. במצב דברים זה מסקנתנו הינה כי **גם מבחן המשנה השני של המידתיות מתקיים בענייננו.**

מכאן שדי בכך שהמפקד הצבאי (שהוא גם מי שקבע את תוואי הגדר) יצהיר כי כל תוואי אחר אינו מקיים את מטרות הביטחון "באותה מידה", כדי שבית המשפט יקבע שהמבחן השני מתקיים בכל המקטעים. עד כה צלחה הגדר את שני מבחני המשנה הראשונים של המידתיות (קשר רציונלי, פגיעה פחותה) בקלילות רבה. כעת נותר רק מבחן המשנה השלישי (מידתיות במובן הצר):

**מבחן המשנה השלישי** בודק אם הנזק הנגרם לתושבים המקומיים מהקמת גדר ההפרדה עומד ביחס ראוי לתועלת הביטחונית הצומחת מהקמת הגדר בתוואי הנבחר. זהו מבחן האמצעי המידתי (או המידתיות "במובן הצר"). [...] השאלה הניצבת בפנינו הינה אם חומרת הפגיעה בתושבים המקומיים מהקמת גדר ההפרדה בתוואי שנקבע על-ידי המפקד הצבאי עומדת ביחס סביר (ראוי) לתועלת הביטחונית הצומחת מהקמת הגדר באותו תוואי. תשובתנו לשאלה זו הינה כי אין מתקיים יחס מידתי בין מידת הפגיעה בתושבים המקומיים לבין התועלת הביטחונית הצומחת מהקמת גדר ההפרדה בתוואי שנקבע המפקד הצבאי [...] גישתנו זו מבוססת על כך כי תוואי שנקבע המפקד הצבאי לגדר הביטחון – היוצר חיץ בין התושבים המקומיים לבין אדמותיהם החקלאיות – פוגע בתושבים המקומיים באופן קשה וחרף תוך הפרת זכויותיהם על-פי המשפט הבינלאומי ההומניטרי. (סעיפים 59-60)

רק בנקודה זו, לאחר המהלך המשפטי הארוך והמורכב הזה, מכריע בית המשפט באופן חד-משמעי בעניין "העובדות" (כפי שהצטיירו על פני המודל הפיזי-המרחבי), רק בנקודה זו מתגנבת "מציאות החיים" אל תוך המודל המחשבתי של בית המשפט:

**הנה העובדות:** למעלה משלושה-עשר אלף חקלאים (פלחים) מתנתקים מאלפי דונמים של אדמותיהם ומעשרות אלפי עצים שעליהם פרנסתם, המצויים מהצד האחר של גדר ההפרדה. [...] חייו של החקלאי משתנים ללא הכר כתוצאה מכך. אכן, תוואי גדר ההפרדה פוגע קשות בזכות הקניין שלהם ובחופש התנועה שלהם. פרנסתם נפגעת קשות. **מציאות החיים הקשה** שהם סובלים ממנה עד כה (בין השאר לנוכח האבטלה הרבה

השוהה במקום) תלך ותחריף. **פגיעות אלה אינן מידתיות**. ניתן להפחיתן באופן משמעותי על-ידי תוואי חלופי, בין זה שהציגו בפנינו המומחים של המועצה לשלום ולביטחון ובין תוואי אחר שיקבע המפקד הצבאי. תוואי חלופי כזה קיים. אין הוא פרי הדמיון. (סעיפים 60-61)

בג"ץ פוסק אפוא לבטל את תוואי המכשול ומורה למדינה ולצבא לתכנן תוואי חדש, בהתאם לעקרון המידתיות. המודל באולם בית המשפט אפשר לשופטים "לראות" את המציאות המרחבית שתיווצר בשטח בעקבות הקמת הגדר, לאמוד את חומרת הפגיעה הצפויה בתושבים ולפסוק על שינוי התוואי באופן שתיווצר מציאות מרחבית חלופית, שבה הפגיעה תהיה פחותה.

כזכור, המודל של ויטגנשטיין אפשר לו לחשוב על היגד כעל משהו שמורכב מאובייקטים מרחביים (במקום מסימנים כתובים) שהסידור המרחבי שלהם מבטא את משמעות ההיגד; ואילו המודל של בג"ץ אפשר לבית המשפט לבנות סדרה של היגדים (לוגיים ומשפטיים) על אודות המרחב – על אודות המציאות המרחבית שהגדר יוצרת. כל עוד נשמר תואם מינימלי בין "הסידור המרחבי" של ההיגדים האלה ובין הסידור המרחבי המשתמע מהמודל הייתה להיגדים גם משמעות – נשמרה יכולתם לשקף משהו מהמציאות המרחבית של הגדר. כך קרה בפסק הדין של בית סוריק. אלא שכפי שמזכיר לנו ויטגנשטיין, לא לכל ההיגדים יש צורה מרחבית, וכפי שנראה להלן, ההיגדים של בית המשפט התנתקו בסופו של דבר הן מהמודל שבאולם הן מהמציאות המרחבית שמחוץ לאולם, המציאות של הגדר.

## פרשת א-ראם – המציאות של המודל

3.141. A proposition is not a blend of words. (Just as a theme in music is not a blend of notes.)  
A proposition is articulate.

מכל הפרשות והעתירות הנוגעות למכשול ההפרדה, פרשת א-ראם היא אולי המורכבת והמסובכת ביותר. הבעייתיות עלתה מרגע שהמכשול החל להיבנות בתוך המרקם העירוני של מזרח ירושלים ופרבריה בתוך שטח בנוי שבו גרים בצפיפות עשרות אלפי אנשים, שם מרחב התמרון של תוואי המכשול מוגבל מאוד. משעה שהמכשול מתקרב אל העיר הוא גם משנה את צורתו הפיזית והופך ממערכת של גדרות ודרכים לחומת בטון רציפה בגובה 8 מטרים. בית המשפט עמד כבר בראשית דבריו על ההבדל העקרוני בין פרשת א-ראם לפרשות שקדמו לה:

1. מאז החליטה ממשלת ישראל על הקמתה של גדר הביטחון הוגשו לבית משפט זה 115 עתירות [...] רוב רובן של העתירות עוסקות בחוקיותה של גדר הביטחון באיזורים חקלאיים. [...] העתירות שלפנינו שונות הן מכלל עתירות אלה [...] ראשית, העתירות נוגעות במרקם חיים עירוני ולא חקלאי [...] גם כאן כל ההרגשות שלי, נ"מ].

המושג "מרקם חיים" חוזר שוב ושוב בפסק הדין ונפרט לסך כל רכיביו. כך, מצד העותרים, המדגישים את עומקה ורוחבה של הפגיעה של החומה בעיר:

11. העותרים מתנגדים לכל תוואי של הגדר המבטא את א-ראם ודחיית אלבריד מירושלים. נטען כי א-ראם מהווה המשך רציף של שכונות מזרח ירושלים. למרבית תושביה תעודות זהות ישראליות. הזיקות של התושבים מבחינת חינוך, בריאות, תעסוקה ומסחר הן לירושלים בלבד. העותרים קובלים על פגיעה קשה בתושבי א-ראם ובמרקם חייםם כתוצאה מהקמת הגדר. זו מנתקת אותם ממקורות עבודה, חינוך, רפואה, מסחר ושירותים. כל אלה נותרים מעברה "הישראלית" של הגדר, בירושלים.

26. לטענת העותרים, הפרדת תושבי השכונה מירושלים ומיתר שכונות האזור תפגע אנושות בכל היבטי החיים: משפחה, חברה, חינוך, בריאות, רווחה, תעסוקה ומסחר. הגדר תפריד בין משפחות וקרובים ותפגע בזכות לקיים חיי משפחה תקינים. היא תנתק אלפים ממקום עבודתם ותפגע בזכות להתפרנס בכבוד ובחופש העיסוק. היא תפגע בחופש התנועה. היא תפגע בזכות הקניין של בעלי הנכסים אשר נכסיהם ייפגעו כתוצאה מבניית החומה, או בעלי נכסים שערך נכסיהם ירד. היא תפגע ביכולת הגישה של תושבים אל בתי ספר ומוסדות חינוך, בתי חולים, ומוסדות דת ותרבות הנמצאים מעברה של החומה. בכך ייפגעו הזכות לחינוך,

הזכות לקבלת טיפול רפואי, וחופש הדת. החומה תפגע אנושות בחיי המסחר באזור ותרע את מצבם הסוציו-אקונומי של התושבים. [...]

ועוד יותר מכך עושים שימוש במושג "מרקם חיים" המשיבים, אנשי הצבא; אצלם הוא הופך למעין מנטרה, בדמות הבטחה ל"שמירה" ואף "שיפור" של מרקם החיים:

המשיבים מציינים כי הם מודעים למציאות המיוחדת שנוצרה במזרח ירושלים ומכירים בצורך להתחשב בה. הדבר משפיע על האמצעים הננקטים לשם השמירה על **מרקם החיים** של התושבים [...]. המשיבים עמדו על כך שהיבטי **מרקם החיים** בא-ראם לאחר הקמת הגדר עוגנו בהחלטת ממשלה הקובעת הסדרים הולמים לשיפור **מרקם החיים**. הם ציינו את שיפור הקשר בין א-ראם לשטחי יהודה ושומרון בכלל ולעיר רמאללה בפרט. נמסר כי לשם מענה לסוגיית **מרקם החיים** התקיימו דיונים רבים ומקיפים בדרגים המקצועיים והממשלתיים. הממשלה ועיריית ירושלים נערכו לטיפול באוכלוסיה כתוצאה מהקמת הגדר. (סעיפים 34-35)

בג"ץ ניגש אפוא להכריע בעניין מידת הפגיעה במרקם החיים, על פי המודל המחשבתי המוכר של המידתיות. ראשית, מבחן הקשר הרציונלי: האם תוואי החומה עונה על המטרה הביטחונית? כאן מתברר, למרבה ההשתאות, כי לדעת מומחי הצבא, הפרדה בין שכונות ערביות ליהודיות בירושלים (כפי שהוצע בתוואי חלופי של המועצה לשלום ולביטחון, שמשאיר חלק ניכר מהשכונות הערביות של מזרח ירושלים מצדה המזרחי של החומה) דווקא תפגע בביטחון:

33. עמדת המשיבים היא שיש לדחות את תוואי המועצה לשלום ולביטחון, משורה של טעמים. ראשית, החלופה המוצעת לא תיתן מענה לצורך הביטחוני. הפרדת האוכלוסייה הערבית מהיהודית בירושלים עלולה ליצור מרידות ולעורר גל מחאות במזרח ירושלים. הקמת הגדר בתפר שבין השכונות היהודיות לערביות תצמצם את מרחב הביטחון להגנת השכונות היהודיות, ותהפוך אותן לשכונות קצה מאוימות. היא גם לא תאפשר לכוחות הביטחון מרחב למרדף ולכידה של מחבלים במידה ויצליחו לעבור את הגדר [...]

48. [...] המשיבים סבורים כי יש להרחיק את גדר הביטחון מהשכונות היהודיות כדי להבטיח את ביטחונן. עמדתם היא כי הפרדה בין השכונות היהודיות לשכונות הערביות בירושלים תפגע בביטחון. לעומתם סבורים המומחים הצבאיים של המועצה לשלום ולביטחון כי על הגדר להפריד בין השכונות הערביות לבין השכונות היהודיות של ירושלים, וכי יש להרחיק את תוואי הגדר מיישובים ערביים, שכן הקירבה מסוכנת היא לביטחון.

אף על פי שנדמה שדברים אלה חותרים תחת עצם היגיון ה"הפרדה" העומד בבסיס הרציונל הביטחוני של הפרויקט כולו, הנה לפי המתווה המוכר מפרשת בית סוריק המומחיות הצבאית של הגורם המוסמך היא הקובעת, ומכאן גם נגזרת הרציונליות של החלטותיו (בסדר הזה):

[...] במצב דברים זה, אין אנו חופשיים להעדיף את תפיסת הביטחון והסדרי הביטחון המוצעים על-ידי המועצה לשלום וביטחון על-פני תפיסת הביטחון והסדרי הביטחון של המשיבים. עלינו להניח את חוות דעתו של הגורמים הצבאיים המוסמכים ביסוד פסק דיננו. כך עשינו בפרשת בית סוריק ובשאר הפרשות שעסקו בתוואי גדר הביטחון. כך נעשה בהמשך פסק הדין. מסקנתנו היא כי קביעת תוואי הגדר באזור א-ראם נעשתה בסמכות, וכי לא נפל פגם בשיקול דעתם של המשיבים לעניין השיקולים הביטחוניים. (סעיף 48)

51. [...] השאלה הראשונה הינה האם מתקיים קשר רציונלי בין תוואי הגדר באזור א-ראם לבין תכליתה הביטחונית של הגדר? התשובה על שאלה זו היא בחיוב. מקובלת עלינו עמדת המשיבים לפיה יש בהקמת גדר הביטחון כדי לקדם את התכלית הביטחונית של מתן הגנה לירושלים ולמדינת ישראל מפני פעילות חבלנית. התוואי מגשים את התכלית הביטחונית המונחת ביסוד הקמת הגדר, שהינה יצירת חיץ בין הטרור לבין ישראל והישראליים. בכך מתקיימת התאמה בין האמצעי שנקט לבין המטרה.

ומשעה שנקבע שוב שהסמכות להכריע בשיקולים הביטחוניים היא אך ורק של איש הצבא הנושא באחריות, גם המבחן השני של המידתיות הופך לבן ערובה של שיקול הדעת הצבאי:

52. האם מתווה הגדר באזור א-ראם מקיים את **מבחן המשנה השני** – מבחן האמצעי שפגיעתו פחותה? [...] אין חולק שהתוואי החלופי של המועצה לשלום וביטחון – השומר על רציפות בין השכונות הערביות בירושלים המזרחית לבין א-ראם וביר נבאללה – יפחית מן הפגיעה בתושבי א-ראם. אולם התוואי החלופי

אינו מקיים את מטרת הביטחון המונחות ביסוד הגדר באותה מידה כמו התוואי שנקבע על ידי המשיבים. הוא מבוסס על תפיסת ביטחון שונה. מוצעים בו הסדרי ביטחון אחרים. בנסיבות אלה, אין לומר שמדובר בתוואי שמגשים את התכלית הביטחונית תוך פגיעה פחותה.

אך לא די בכך. כדי לצלוח את מבחן הפגיעה הפחותה, ניתנת הבטחה מצד המדינה, שהפגיעה, גם אם היא חמורה כעת, תהיה פחותה בעתיד, בזכות סידורי המעבר שיונהגו בחומה. המבחן השני "ממושכן" ביחס להבטחה עתידית, ש"משכנעת" את השופטים:

55. המסקנה לפיה לא ניתן להתוות תוואי גיאוגרפי חלופי לגדר שפגיעתו פחותה אינה מסיימת, כשלעצמה, את בחינת המידתיות במובנה השני. עקרונית, בבחינת מידתיות הפגיעה שיוצרת הגדר, כרוכים זה בזה התוואי הגיאוגרפי ומשטר ההיתרים והמעברים מערבה [...] המשיבים פועלים להסדרת מעבר מהיר ונוח לירושלים במסוף קלנדיה. לעת הזו, הצדדים חלוקים באשר למידת שביעות הרצון מתפקודו השוטף של מסוף קלנדיה. שוכנענו, כי מעבר קלנדיה, במתכונתו הקיימת, מאפשר משטר נגישות סביר לירושלים [...] לאור כל האמור לעיל, מסקנתנו היא כי תוואי הגדר אינו מפר את מבחן המשנה השני של המידתיות.

על פי השופטים, המאמצים את עמדת המשיבים, מרקם החיים של תושבי א-ראם והסביבה יתאפשר בזכות "משטר נגישות סביר" לירושלים. כל שאלת "מרקם החיים" מכווצת אפוא לאופן תפקודו של מעבר/מחסום קלנדיה – על זאת יקום או יפול דבר. על פי המדינה, הוא יהיה "מסוף נוסעים גדול וחדיש" שבו עיריית ירושלים גם תספק שירותים לתושבים שמעבר לחומה באמצעות "מינהל קהילתי עוטף ירושלים". על פי העותרים, המחסום, על הסדרי המעבר השרירותיים שיונהגו בו ועל התורים הארוכים שיווצרו בו, יהיה לקשר היחיד כמעט אל העיר עבור אוכלוסייה של עשרות אלפים.

כעת נותר רק המבחן השלישי של המידתיות "במובן הצר" – הוא המבחן שהכשיל את הגדר בפרשת בית סוריק. אלא שהפעם השופטים פוסקים אחרת:

57. שוכנענו כי מבחן המשנה השלישי מתקיים גם הוא בענייננו. [...] נחה דעתנו כי האיזון שערכו המשיבים בין השיקולים הביטחוניים לבין הזכויות והאינטרסים של התושבים המתגוררים בא-ראם [...] הוא איזון שנופל בגדר "מתחם המידתיות" ואינו מצדיק התערבותנו. הקמת הגדר נובעת מקיומו של צורך ביטחוני חיוני. מטרתה להגן על חייהם של אזרחי ישראל מפני פעולות טרור. תועלתה הצפויה, אם כן, היא רבה עד מאד. מנגד, הפגיעה בעותרים אינה קשה וחמורה עד כדי כך שהיא אינה מידתית. [...]

וכך, למרות שהשיקולים הצבאיים נראים מופרכים יותר (מומחי הצבא מערערים על עצם היגיון הביטחוני שבהפרדה), ואילו הפגיעה במרקם החיים תהיה מקיפה וחריפה עוד יותר<sup>16</sup> (בהשוואה לעתירות הקודמות שנדונו באזורים חקלאיים) – בכל זאת, המודל (של מרקם החיים, של המידתיות) עומד יציב כחומה. ואולם נראה כי אפילו בית המשפט עצמו חש לא בנוח עם פסיקתו, שלפיה יכולה באמת פגיעה מקיפה וקשה כל כך באוכלוסייה כה גדולה להיחשב למידתית. בית המשפט פוסק – אבל משאיר פתח לעתירה חדשה בעתיד, שעשויה להפוך את פסיקתו (כך מודגש לפחות שלוש פעמים, בסעיפים 55, 59, ולבסוף בסעיף 60):

הכרעתנו זו מבוססת על ההנחה כי לתושבים הישראלים המתגוררים בא-ראם תהיה נגישות סבירה לירושלים באמצעות הסדרי מעבר סבירים בגדר הביטחון, ובפרט במעבר קלנדיה. כן מבוססת הכרעתנו על ההנחה כי מרקם החיים של התושבים יישמר באמצעות הסדרים הולמים לקבל שירותים מצידה ה"איוש" של הגדר. ככל שהנחות אלה לא תעמודנה במבחן המציאות, פתוחה בפני העותרים האפשרות לשוב ולפנות לבית המשפט.

16. הפגיעה של החומה במרקם החיים בירושלים היא רב-כיוונית ורב-ממדית: החומה משאירה מצדה ה"ישראלי" שכונות פלסטיניות רבות במזרח ירושלים שבהן מתגוררים כ-200,000 פלסטינים תושבי העיר. מאידך גיסא, החומה משאירה מצידה השני למעלה מ-65,000 פלסטינים תושבי ישראל, שמרכז חייהם בירושלים (כא-ראם לבדה מתגוררים כ-60,000 איש, חלקם הגדול בעלי תעודות זהות ישראליות). נוסף על כך, היא מנתקת מהעיר עוד עשרות אלפי פלסטינים שאינם תושבי ירושלים אך גם הם תלויים בעיר בתחומי חיים רבים. מובן מאליו שחומה המפרידה בין פלסטינים לפלסטינים במרחב עירוני רצוף וצפוף קוטעת גם מרקם שלם של קשרי משפחה, קהילה, חברה וכלכלה.

הנה כי כן, אחרי מלאכת המשפט המורכבת הזאת, על מבחניה הפורמליים, אנחנו חוזרים אל "מבחן המציאות". אבל האם עומד המודל של בג"ץ במבחן המציאות?

דומה שאין צורך להיות מומחה בתכנון ערים כדי לדעת שבמציאות לא יכול להתקיים "מרקם חיים" עירוני שחומה מבתרת אותו. המציאות שנוצרת בצל החומה עבור תושבי ירושלים הפלסטינים אינה מאפשרת קיום של חיי עיר נורמליים. אם לאורכה של גדר העוברת בשטחים פתוחים ובאזורים כפריים ניתן למצוא פתרונות נקודתיים שיאפשרו לתושבים להמשיך ולקיים, גם אם בדוחק, "מרקם חיים" סביר (למשל, לעבד את אדמתם מעבר לגדר באמצעות שערים ומעברים), ברצף האורבני של ירושלים המציאות של החומה מרוקנת את המודל של "מרקם החיים" מכל משמעות.

לנוכח זאת, השימוש החוזר ונשנה שעושה בית המשפט במונח "מרקם חיים" (ומאמץ את השימוש של אנשי הצבא) הוא דוגמה להיגד שהפך ל"ערכוב של מילים" (3.141) – היגד שבו כבר אין משמעות לאופן שבו המילים משקפות את המציאות, שחדל להיות "תמונה של מציאות". במובן זה, המהלך המשפטי המתמשך בין פרשת בית סוריק לפרשת א-ראם משקף גלישה מהיגדים שיש להם משמעות מרחבית במציאות להיגדים שהם "נונסנס" (במובן הוויטגנשטייני).

נראה כי בפרשת א-ראם המודל קיבל עדיפות על פני המציאות (או, בניסוחו של בורדייה, המציאות של המודל קיבלה עדיפות על פני מודל של מציאות). בג"ץ הבין שאין פתרון פשוט במציאות:

במציאות זו, בה כל תוואי אפשרי של הגדר יפצע את הרצף האורבני, הקמת הגדר כרוכה בפגיעה ממשית במרקם חיי התושבים בשכונות הסמוכות לה. (סעיף 54)

לאור זאת בחר בג"ץ למצוא פתרון במסגרת המודל, בתחום שבין "ניתן לומר" או "אין לומר":

בנסיבות אלה, ובהינתן התועלת הביטחונית הרבה הגלומה בגדר הביטחון באזור זה, אין לומר שפגיעתו של תוואי הגדר באיזור א-ראם היא קשה באופן בלתי מידתי. (סעיף 58)

במהלך שבין שני ההיגדים האלה (בין "פגיעה ממשית" לפגיעה שאין לומר עליה שהיא "קשה באופן בלתי מידתי"), נכנס בג"ץ אל המרחב של הדברים שלא ניתן לומר אותם באופן שיש לו מובן. וכידוע, על פי ויטגנשטיין, את מה שלא ניתן לומר, לגביו יש לשתוק...

## מהטעות של המודל למודל של הטעות

7. Whereof one cannot speak, thereof one must be silent.

אנו שופטים. כאשר אנו יושבים לדין, אנו עומדים לדין. (פס"ד בית סוריק, סעיף 86)

מהניתוח שהוצע כאן עולה כי בסופו של דבר בג"ץ כשל במבחן גדר ההפרדה. היישום הפורמלי והרפטיטיבי של המודל שהוא קבע לצורך בחינת הגדר הוביל אותו בסופו של דבר אל מחוזות ה"נונסנס". ייתכן שבנסיבות הפוליטיות והביטחוניות הקיימות כיום במדינת ישראל ובשטחים לא ניתן לפסוק אחרת, משיקולים "ראליים", "מכורח הנסיבות", בשל "אילוצים ביטחוניים". אם אלה הם פני הדברים, טעה בג"ץ כשהסכים לדון בסוגיה זו. טוב היה לו נמנע מלהביע עמדה בסוגיה שבסופו של דבר איננה ניתנת להתרה באמצעות מודלים משפטיים. היה עליו לתת למדינה לעשות את מה שהיא עושה ממילא (לעתים גם תוך שהיא מתעלמת מפסיקות בג"ץ), בלי לתת למעשים אלה גושפנקה משפטית (שממילא אינה מקובלת על מרבית הגורמים המשפטיים הבין-לאומיים).<sup>17</sup> גדר ההפרדה היא עובדה מוגמרת במציאות. חוקיותה של הגדר איננה כזו – ותישאר כך באופן מהותי גם לאחר פסיקות בג"ץ.

נוכחותו של המודל באולם בית המשפט יצרה אשליה כאילו המציאות החוץ-משפטית משתקפת בבהירות במודל המרחבי, כמו גם במודלים המחשבתיים שליוו את הדיון המשפטי. הטעות של המודל היא האמונה בשיקוף הבהיר של המציאות, המאפשר דיון שקול ("מצד אחד... מצד אחר..."), בחינה של מצב הדברים

17. טענה דומה ניתן להשמיע גם ביחס לטעות שבעצם העלאת הנושא בפני בג"ץ, הטעות של ארגוני זכויות האדם שבחרו במסלול של ליטיגציה.

לאור מדדים שונים (מבחני המידתיות) והכרעה נכונה. הטעות של המודל היא האמונה שהיחס בין המודל למציאות הוא בלתי-בעייתי, שהוא אינו כרוך בסדרה של תרגומים, של ויתורים ושל עיוותים שבסופו של דבר הם המגדירים מהי ה"מציאות".

ואולם את הטעות של בג"ץ בדיון המשפטי על גדר הפרדה יש לבחון בהקשר רחב יותר. או אז ניתן לראות שהיא אופיינית להלך מחשבה כללי של זמננו. הטעות של המודל מקפלת בתוכה סדרה שלמה של טעויות החוזרות ונשנות, במופעים שונים אך בעקרונות דומים, בהקשרים רבים ומגוונים של הדיון הציבורי בישראל (וגם מעבר לה). עם אלה אפשר למנות:

**קיטוע** – הדיון בגדר ובתוואי שלה נעשה בשיטה של מקטע אחר מקטע (עתירה אחר עתירה) באופן שביטל אפשרות של התייחסות קוהרנטית למכלול.

**שכפול ורפטיציה** – בהמשך לקיטוע, הדיון בגדר התקיים מתוך הנחה שניתן לבחון כל אחד מחלקי הגדר באופן דומה או זהה. זאת למרות ההבדלים הברורים (למשל, כפי שכבר צוין, הסיטואציה של החומה בירושלים אינה דומה כלל לסיטואציה של הגדר באזורים כפריים). "המסגרת הנורמטיבית" שוכפלה בעתירה אחר עתירה ונבחנה (באופן שנעשה כמעט ריטואלי ומכני) ביחס למציאות, מתוך התעלמות מכך שתוצאות הבחינה תלויות בפוליטיקה הספציפית של כל מקטע.

**פיצול ודיסציפלינריות** – הדיון בגדר חולק באופן מלאכותי לשאלות הנוגעות לתחומי ידע שונים (דיסציפלינות) – שאלות של מומחיות צבאית, תכנונית ומשפטית. כדי לפתור את השאלה נדרש בית המשפט ליצירת הייררכייה בין תחומי הידע, ובסופו של דבר, למרות העליונות לכאורה של שיקול הדעת המשפטי, בפועל ניתנה זכות המילה האחרונה למומחיות הצבאית.

**סטנדרטיזציה ותקניות** – מבחני המידתיות שהפעיל בית המשפט משמשים דוגמה להחלה של סטנדרטים פורמליים, אובייקטיביים ומדידים לכאורה, על מציאות מורכבת, סובייקטיבית ופוליטית. במפגש בין התקן ובין המציאות, המציאות מתבקשת ליישר קו עם התקן ולא להפך.

במובן זה, "הטעות של המודל" יכולה לשמש כ"מודל של הטעות" במקום ובזמן הזה, טעות טיפוסית (או אב-טיפוס של טעות), שחוזרת גם בתחומים אחרים של הציבוריות הישראלית – בפוליטיקה, בביטחון, בחברה, בכלכלה – כמעט בכל אשר נביט. (מובן, שהניסיון להשליך מתחום הדיון המצומצם עד כה לתחומים אחרים יחרוג מהיקפו של מאמר זה.) ואם להרחיב עוד יותר, דומה גם שהיא מלמדת משהו על הלך רוח כללי, נאו-ליברלי-לגליסטי-גלובלי, שעם זאת לוקה בקוצר ראות הומני-אוניברסלי משווע.



# הירח, האדמה והאדם

## אלעד דוקוב

בהיותי בן חמש סיפרו לי בגן כי בתחילה גם הירח היה צריך להאיר בלילה בדרך שבה השמש מאירה ביום, כאמור בתורה.<sup>1</sup> בשל תלונתו של הירח על כך ששני מלכים ישמשו בכתר אחד, החליט אלוקים שהירח יהיה קטן יותר ושאת כל אורו יקבל מהשמש. כבר בהיותי ילד עורר בי הסיפור הזה תמיחות רבות: כיצד תיתכן האנשה כזאת של הירח – וכי יכול הירח להתלונן? למה באמת אין שני מאורות גדולים? ומדוע יש צורך גם בשמש וגם בירח?

מאוחר יותר הבנתי תובנה פיזיקלית פשוטה: הירח הוא בסך הכול כוכב קטן בתוך אלפי גלקסיות של כוכבים. מתוכנה זו הסקתי שהתעניינות התורה בירח אינה אלא שעבורנו, האנושות, יש לירח משמעות רבה משום קרבתו לכדור הארץ.

התנ"ך הוא ספר חינוכי,<sup>2</sup> ואין תפקידו למסור לנו מידע פיזי/מטאפיזי-היסטורי על השתלשלות תהליך בריאת העולם, אלא מידע חינוכי. מתוך כך מוסברים גם האנשת הירח וגם יכולתו להתלונן. מנקודת מבט זו אנסה לרדת לעומקו של הסיפור הזה ולהבין מה הוא בא ללמדנו.

חטאו של הירח מלמדנו שמטבע בריאתה המציאות אינה שלמה. המרחק בין הרצוי למצוי, דהיינו הטעות, הוא מרחק אלמנטרי. עוד בטרם הספיקה התרבות האנושית לחטוא, עוד בטרם גורש האדם הראשון מגן עדן אל המציאות הקיימת המוכרת לנו, עוד בטרם הקשיבה חווה לקולו של הנחש ואכלה מעץ הדעת, לא הייתה המציאות שלמה. מדרש זה על הירח שהמעיט את עצמו,<sup>3</sup> מלמדנו שהטעות-החטא-ה"פספוס" קדמו ליצירה האנושית. החטא הוא חלק בלתי נפרד מבריאת העולם. במאמר מוסגר אציין שבלשון חז"ל, חטא, להבדיל מעוון ומפשע,<sup>4</sup> משמעו מעשה לא נכון שנעשה שלא מתוך כוונה תחילה, דהיינו אין משמעו מעשה הנעשה בכוונה תחילה כדי למרוד או לספק מאויים, אלא מעשה שנעשה בטעות. לכן, הקבלת מושג הטעות למושג חטא היא טבעית.<sup>5</sup> בלשונו של הרב מניטו:<sup>6</sup> "מכאן עולה, שהעולם כפי שאנחנו מכירים אותו הוא מלכתחילה עולם חסר, עולם שאינו מגיע למיצוי הפוטנציאל שלו. האדם נולד לתוך מציאות חסרה, מה שמסביר את תחושתו הפנימית העמוקה של האדם לפער בין העולם כפי שהוא צריך להיות, בפוטנציאל, לבין מה שהוא רואה סביב."<sup>7</sup>

עולמנו אינו עולם מושלם, אלא ספוג טעויות הנעשות ע"י הנבראים. תפקידה של האנושות הוא להצמיד את העולם לקראת תיקון, להשלמה, אל עולם התשובה. לכן נאמר: "התשובה קדמה לבריאת עולם",<sup>8</sup> כלומר היכולת לתקן את המציאות היא תנאי לקיומה של המציאות. אין האחרונה מתקיימת אלא בזכות הראשונה. מטבעה של המציאות שהיא אינה שלמה ועל כן היא זקוקה לתיקון.

רעיון זה, שלפיו המציאות ספוגה בטעות כבר מאז בריאתה ושהשלמות אינה נבנית אלא כתוצאה מתהליך התיקון, חוזר על עצמו רבות הן ביהדות הן בעולם הטבע. אביא כמה דוגמאות: עם ישראל קיבל את לוחות

1. מקור הסיפור במדרש מופיע בתלמוד בבלי מסכת חולין, ס:ב. המדרש לומד זאת מלשון המקרא "את שני המאורות הגדולים" (בראשית א, טז), כלומר שווים; ובהמשך הפסוק "את המאור הגדול לממשלת היום והמאור הקטן לממשלת הלילה".
2. "תורה" נגזרת מהשורש יר"ה, בדומה למלה מורה, הורה. מלשון הוראה
3. לשון המדרש על חטאו של הירח
4. ראו לדוגמה בתפילת הווידוי המופיעה פעמים אחדות במחזור ליום הכיפורים.
5. לעניות דעתי, מושג הטעות כולל בתוכו כל פעולה שההתייחסות אליה בדיעבד כרוכה בשלילה. לכן גם פשע ועוון הם סוג של טעות. אמנם טעות מסוג זה מצריכה טיפול מעמיק יותר, אך מרגע שיש חרטה היא נתפסת כטעות. ולכן בעיניי ההבדל בין חטא לפשע אינו משמעותי לענייננו.
6. הרב יהודא לאון אשכנזי, המכונה "מניטו". רב ופילוסוף ידוע, יליד אלג'יר, פעל בצרפת במחצית השנייה של המאה העשרים.
7. "סוד העברי", עמ' 50, תרגמה מצרפתית גבריאלה בן שמואל.
8. מדרש תהלים לפרק צ, דיבור המתחיל "תשב".

הברית, מעשה אצבע אלקים, והם שבורים.<sup>9</sup> הלוחות השניים שניתנו לעם ישראל בסיני כבר לא היו "מכתב אלוהים"<sup>10</sup> אלא מכתבו של משה רבנו.<sup>11</sup> לאורך הדורות שמר עם ישראל את שתי הלוחות לאמור<sup>12</sup> "לוחות ושברי לוחות מונחים בארון",<sup>13</sup> דהיינו השבר יחד עם תהליך התיקון. אין מציאות שלמה, מציאות שלמה מתבססת רק על תיקון טעות. כך גם הילד לומד ללכת רק מתוך כך שהוא נופל שוב ושוב; תקנות בטיחות מותקנות רק לאחר קרות תאונות; מהפכות מדעיות מתחוללות כתולדה של ההבנה המקדימה, שלא מבינים דבר.

כדי לעמוד על הגורמים לטעות-לחטא נחזור לעניין בריאת העולם: מלבד חטא הלבנה וחטא האדם הראשון נזכיר עוד חטא המתואר במדרש:<sup>14</sup> בתחילה ראוי היה שטעמו של כל עץ יהיה "טעם העץ כטעם הפרי",<sup>15</sup> דהיינו שהאדמה תצמיח עצים שלא רק יישאו פרי, אלא שאף הם בעצמם בדומה לפרי, יהיו ראויים למאכל. בסופו של דבר האדמה כשלה, ובמקום להצמיח "עץ פרי" – כזה שלכל העץ יהיה טעם ראוי – היא הצמיחה "עץ עושה פרי", שבו רק לפרי יש טעם ואילו העץ הוא ללא טעם. שלושת החטאים האלה – חטאיהם של הלבנה, של האדמה ושל האדם, קדמו לגירוש האדם מגן עדן. כלומר אין הם שייכים לעולם המוכר לנו. הם מהווים חלק מהתשתית לעולמנו. לכן הבנת הגורמים לחטאים האלה תוכל ללמדנו מהו הבסיס לחטא/לפסוס/לטעות. מה טמון בכל אחד מחטאים אלו? מה המכנה המשותף שלהם ומהם ההבדלים ביניהם? להלן אביא את הסברו של הרב קוק לסוגיה זו.<sup>16</sup> וכך כותב הרב קוק:

חטא האדם הראשון, שנתנכר לעצמיותו, שפנה לדעתו של הנחש, ואבד את עצמו, לא ידע להשיב תשובה ברורה לשאלת אֵיך, מפני שלא ידע נפשו, מפני שהאניות האמיתית נאבדה ממנו, בחטא ההשתחואה לאל זר (שם)

בחטא ההשתחואה לאל זר... "האדם הראשון חטא, "נתנכר לעצמיותו" נעשה נכרי-זר לעצמו, למי שהוא. במקום להיות קשוב לעצמו הוא הקשיב לנחש. ולכן כאשר אלקים שואל את האדם "אֵיךָ" – איפה אתה, האדם, מתחבא, אין הוא מסוגל לענות על שאלה כה פשוטה, על שאלת הזהות: האדם הראשון איבד את זהותו עד כדי כך שהוא נאלץ להתחבא מעצמו. והכול כתוצאה מחטאו, חטא ההקשבה לקולות זרים. זו המשמעות של השתחוות לאל זר – היותו זר לך. והרב קוק ממשיך וכותב:

חטאה הארץ, הכחישה את עצמיותה, צמצמה את חילה, הלכה אחרי מגמות ותכליתות, לא נתנה את כל חילה הכמוס להיות טעם עץ כטעם פרי, נשאה עין מחוצה לה, לחשוב על דבר גורלות וקריירות.

הארץ חטאה, לא הוציאה מתוכה את מה שהיה טמון בה. הייתה בה היכולת להוציא עץ מושלם שכל כולו בעל טעם פרי, אך היא העדיפה להוציא תוצר חלקי. האדמה העדיפה ליצור מציאות שבה התכלית, דהיינו "הטעם", לא תהיה קלה להשגה – היא תופיע רק כ"פרי", וממילא יאדיר הדבר את האדמה, יקנה לה כבוד רב יותר, שהרי היא תהיה קשה יותר להשגה. היא "נשאה עינה" לדבר שמחוצה לה, לקריירה שאינה ראויה לה. הרעיון הזה מוכר גם מתורת המשחקים, ולאחרונה השתמשה בו חברת טכנולוגיה ידועה. לאחר פיתוח

9. שמות לב.

10. לשון התורה שם.

11. שמות לד, כח.

12. תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא יד:ב.

13. הכוונה לארון הברית הנמצא בקודש הקודשים בבית המקדש.

14. בראשית רבה (הוצאת וילנא) על ספר בראשית פרשה ה פסקה ט. "מפני מה נענשה הארץ (לאחר חטא האדם שתצמיח לו קוץ ודרדר). שעברה על ציווי שכך אמר לה הקב"ה "תדשא הארץ דשא" (ובהמשך הפסוק "עץ פרי עשה פרי"), מה הפרי נאכל אף העץ נאכל, והיא לא עשתה כן, אלא "תוצא הארץ דשא" (ובהמשך הפסוק "עץ עשה פרי", ללא המילה "פרי") הפרי נאכל והעץ אינו נאכל".

15. לשונו של רש"י בפירושו לבראשית א, יא.

16. מתוך הספר אורות הקודש, חלק ג קטע צז. הרב קוק שימש כרב הראשי לארץ ישראל, נפטר בשנת תרצ"ה (1935).

מוצר מסוים השקיעה החברה מאמץ ופיתחה מוצר שהוא פחות יעיל ושמחיר ייצורו זהה למוצר הראשון. תהליך הייצור של שני המוצרים כמעט זהה, ורק לאחר קבלת המוצר היעיל מקלקלים שבכ מסוים במוצר, ועל ידי כך מקבלים את מוצר עם יכולות מופחתות. כל זאת נעשה כדי שיעלה ערכו של המוצר הטוב בעיני הצרכנים. ועוד בהמשך:

קטרגה הלבנה, אברה סיבוב פנימיותה, שמחת חלקה,  
חלמה על הדרת מלכים חיצוניה.

הלבנה, במקום להיות שמחה בחלקה ובתפקידה, חלמה על מלוכה. היא לא השלימה עם קיומה של מלכות נוספת, מלכות השמש. וכותב הרב קוק:

וכה הולך העולם וצולל באבדן האני של כל אחד,  
של הפרט ושל הכלל

לכל החטאים האלה מכנה משותף פשוט, והוא "שכחת האני", בין שהוא של אדם פרטי ובין שהוא של החברה כולה. שכחת האני, או במילים אחרות, תרבות החיקוי. ההבנה הזאת, ששורשו של החטא טמון באיבוד הזהות, בשכחת האני, באה לידי ביטוי בחטאם של הירח, של האדמה ושל האדם. האדם חטא בשל הקשבתו לקולו של הנחש, המייצג את עולם התאוות.<sup>17</sup> ולכן, הואיל וחטאו של האדם טמון בירידה לתאוות, עונשו היה, כי: "בזעת אפיך תאכל לחם".<sup>18</sup> הגורם לחטאה של הארץ הוא הרדיפה אחר הכבוד. אין היא מוכנה לאפשר גישה לאוצרותיה ללא מאמץ. שהרי לפי גודלו של המאמץ לקבלת המתנה כך תגדל ערכה של המתנה בעיני המקבל. הגורם לחטאו של הירח הוא הקנאה, ההשוואה בינו ובין השמש, אי-הקבלה של האפשרות שיהיו שני מלכים. בפרקי אבות לימדונו חכמים טובנה זו בלשונם הפשוטה:

הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם.<sup>19</sup>

גורמים אלה מהווים הבסיס ליציאתו של האדם מהעולם, שכן הם השורש לאיבוד זהותו, לשכחת האני. זיהוי מקור הטעות בשכחת הזהות נכון לא רק לגבי יצורים, בני אדם, עמים ותרבויות, אלא אף לגבי מעשים. שכיחים המקרים שבהם פעולה מסוימת תהיה נכונה בזמן מסוים, ובזמן אחר היא לא תהיה נכונה. לכן כל פעולה במציאות חייבת עומדת בפני עצמה. גם אם אולי ניתן ליצור סימולציה הקרובה למציאות האמתית, לעולם הסימולציה לא תהווה תחליף למציאות. אימונים רבים יכולים ללמד ולעצב את דרכי פעולתו של החייל, אך לעולם אין הם יכולים לדמות את שדה הקרב.<sup>20</sup> קל וחומר שאמירה מוסרית-חינוכית לעולם לא תוכל לתת מענה שלם בעת מצוקה.

בחקר בעיות מרכזיות בתחום הביולוגיה העולם המדעי של היום עומד בפני שוקת שבורה כשהוא מבקש להחיל עליהן מודלים מתמטיים ופיזיקליים שרבים מהם אינם מסוגלים לספק כלי מחקר משמעותיים לתחום זה.<sup>21</sup> לעניין זה, מאפיין קריטי של המודלים האלה הוא שהם מבוססים על מציאות קבועה ומזניחים מציאות סינגולרית, וזאת בעוד שהמחקר הביולוגי מניח בבסיסו שכל המציאות היא דינמית וסינגולרית. מתוך כך ניתן לומר על המודל המתמטי-פיזיקלי שבדרך כלל אין הוא תואם את המציאות הביולוגית שעליה מנסים להחילו. דוגמה מובהקת לכך נוכל למצוא בתחום מדעי המוח, שבו מתפרסמים מאמרים רבים שמניבים מידע רב, ובכל זאת השאלות המשמעותיות נשארות ללא כל מענה. משמעותה של ההבנה הזאת של הסינגולריות

17. אין הנחש נתפס באופן פשטני, כנחש בימינו, ורבים המקורות המורים על כך. הנחש דיבר, ועל פי אחד המדרשים, הנחש רצה שרק האדם יאכל מעץ הדעת ובעקבות זאת הוא עצמו יתחתן עם חווה, כלומר יש לו מעמד קרוב למעמד של אדם וחווה ולכן יכול להתחתן עם חווה. מקורות רבים מראים שהנחש של גן עדן הוא בעל חיים בעל יכולות גבוהות, אך ללא הצד הערכי-מוסרי ובוזה טמון ההבדל התהומי בינו ובין האדם. וראו בספר סוד העברי לרב יהודה לאון אשכנזי.

18. בראשית ג, יט.

19. פרק ד' משנה כ"א בשם אלעזר הקפר.

20. ראו בכרך זה את מאמרו של דורון אביטל, שעל פיו "חזרה היא טעות", ולכן אי אפשר להתוות מערכת חוקים לקבלת החלטות. וכל שמגדילים את מערכת החוקים בכדי למנוע טעות בכך באופן פרדוקסלי מגדילים את האפשרות לטעות.

21. כך למדתי מפיוזיקאי חשוב בתחום מדעי המוח בטכניון.

של המציאות היא שעל ידי חיקוי לא נצליח לעמוד על טבעו של הדבר. כל הגדרה חיצונית/מידול טומנת בחובה טעות.<sup>22</sup>

ההבנה ששורש החטא הוא איבוד הזהות היא הבנה חובקת עולם שבבסיסה ההנחה שכל היצורים שונים זה מזה ושאי אפשר לגזור מהאחד לאחר בלא שעומדים על השוני שביניהם. הדבר נכון לא רק לפרט אלא אף לחברה בכלל. המאמר הנוכחי נכתב במסגרת פעילותו של מכון BRM, ששם לו למטרה לבצע מחקרים מתוך שימת דגש בחברה הישראלית. על רקע זה אשליך את עקרון שכחת האני לבעיות השעה, לתקופה הנוכחית, על מורכבותה הרבה ושאינה כלל לא פשוטה.

כל עוד אנו, במדינת ישראל, מדינת העם היהודי,<sup>23</sup> לא נעמוד על בירור זהותנו הלאומית-התרבותית לא נוכל להתמודד כראוי עם האתגרים. כל זמן שננסה לייבא פתרונות לבעיותינו מעמים זרים ולא נבין את ההבדלים שבינינו ובינם, מן ההכרח הוא שהפתרונות האלה לא יתאימו לנו. כל זמן שלא נברר לעומק את שאלות יחסיו של העם היושב בציון עם התרבויות השונות – ובייחוד עם התרבות המערבית מחד גיסא והערבית מאידך גיסא – לא נוכל לעמוד על ייחודנו. כל זמן שלא נשכיל להכיר בתובנה שאותה היטיבו לנסח רוב הוגי הדעות בעולם<sup>24</sup> על ההבדל העמוק שבין העם היהודי ליתר העמים, לא נוכל לעמוד על אופיינו המיוחד. ההכרה ב"סוד האלמוות של העם היהודי", בלשונו של מרק טווין, מוסכמת בקשת רחבה של הוגים, הן לאנטישמים הן למי שאינם כאלה.<sup>25</sup>

ובפרט – ראיית מדינת ישראל כמדינה בעלת תרבות מערבית, הינה התעלמות מאלפי שנות ההיסטוריה המעצבים את זהותנו כעם, עוד טרם לידתה של תרבות זו. קל וחומר שיניקה עיוורת מתרבות שבניה "הנחילו" שוב ושוב ברבריות שאין כדוגמתה<sup>26</sup> מעוררת תמיהה.<sup>27</sup> הדבר בולט במיוחד במוקדי התרבות והשלטון בחברתנו, שבהם קולה הערכי והמוסרי של תרבות המערב מכסה על כל שאר הקולות. כך גם נקל להיווכח שברבים ממחוזותינו יש רק מעט פתיחות אמיתית, ומאחורי מסווה של פלורליזם מסתתרת סגירות רבה המעלה על נס את עליונותה ואת בלעדיותה של מערכת הערכים המערבית. אי-הרצון ליצור מחקר אמתי שבבסיסו אומץ לב, סקרנות אמיתית ורצון לחיפוש האמת יוצר מצב שבו לא נושבת כמחוזות אלו אפילו מעט רוח רעננה מלבד ההדים הנשמעים בין כה ובין כה בבהירות רבה יותר במחוזות המערב. אין תמה בכך שערב יום העצמאות התשס"ז פורסמה בעיתונות הכותרת "לראשונה בתולדות מדינת ישראל מספר היורדים מהארץ גדול ממספר העולים".<sup>28</sup> וכך התקבלה בסקר אחר המסקנה: "הנטייה לרדת מהארץ בקרב בעלי תואר בוגר ומעלה גבוהה מזו של בעלי השכלה נמוכה".<sup>29</sup> שאלת זהותנו התרבותית והערכית חייבת לעבור מסע של בירור זהות ולהיחלץ מתהליכי החיקוי המאפיינים אותה. מסע זה חייב להיות נחלתם של כל מי שרוצים ליטול חלק בבניין, והוא מצריך אחריות, צניעות, סבלנות ויכולת לשאת בתוצאות. לעניין זה יפים דבריו של ברל כצנלסון:

לרבים רבים הבאים אלינו... עדיין לא הפך החוף הזה לבית. ותפקדנו החינוכי הוא לעשות להם את הארץ הזאת, ואת העולם הרוחני שהצמיח אותם, לבית שהנפש אחוזה ודבוקה בו. וזה לא יושג בלי אווירה... של הדבקות בעם ובגורלו ובתולדותיו הטראגיות, בערכיו הרוחניים, ביצירתו החיה ובחזון תקומתו.

22. להערכתו של המדען האמור, עתידים לקום מדענים שיחוללו מהפכה במתמטיקה והפיזיקה ובעקבותיהם תיסלל דרך להבנת המוח.

23. לשון מגילת העצמאות. ולערכתי על הגדרה הזאת יסכימו כמעט כל החפצים בקיומה ובהצלחתה של המדינה.

24. ובהם בעת החדשה: ניטשה, טולסטוי, פסקל, מרק טווין, גתה ואחרים. ראו באתר <http://www.zehut.net>

כמוכן אי אפשר שלא להזכיר את סיפרו של צורר היהודים "מייץ קאמפ" בו מציין הבדלים תהומיים.

25. שמו הספרותי של סמיואל לנגהורן קלמנס (1835-1910), רפוס והומוריסט ינקירמא. ביקר בארץ ישראל וכתב ספר על ביקורו בארץ בשם מסע תענוגות לארץ הקודש. רעיונות דומים על הארץ והעם היהודי ניתן לראות בספר מסע לארץ הקודש. הספר נכתב בשלהי המאה התשע-עשרה על ידי קצין בריטי סרן וורן, תורגם לעברית על ידי רחבעם זהבי..

26. די שנחשוב על כמות דם האזרחים שנשפכה על אדמת אירופה במאה העשרים, המאה של הנאורות כביכול, אכזריות שלא הייתה כדוגמתה בעולם, ובשתיקת העולם לנוכח העוולות הקורות ברחבי תבל.

27. כמובן עצם היניקה מעמים ששפכו את דמנו כמים לאורך אלפיים שנות היסטוריה תחת כל צידוק אפשרי היא דבר לא פשוט, אך אינו נוגע לעניינינו.

28. בכותרת הראשית של עיתון ידיעות אחרונות. 22.4.07.

29. סקר של מכון שלם, פורסם בשנת 2005 בחדשות אתר Walla. <http://news.walla.co.il/?w=/94/932099>.

אין לי ספק שבירור זה יקרה במוקדם או במאוחר.

הבנתה של "שכחת האני" כגורם לחטא מעמידה באור אחר את כל תפקיד החינוך, שהרי מהיכן סופג המחנך זכות מוסרית להתוות דרך? מטבע הדברים, המחנך מתווה את דרכו שלו, אך אישיותו של התלמיד אינה אישיותו של המחנך. מתוך כך מוטלת בספק עצם הזכות המוסרית לחינוך/להשפעה. ולכן עצם הזכות המוסרית לחנך מותנית בהבנה הבסיסית: "חנוך לנער על פי דרכו",<sup>30</sup> ומתוך כך לכשהתלמיד יזקין וכשאישיותו תהיה עצמאית, יתקיים בו המשך הפסוק: "גם כי יזקין לא יסור ממנה". ולכן, ממשיך הרב קוק וכותב:

באים מחנכים מלומדים, מסתכלים בחיצוניות,  
מסיחים דעה גם הם מן האני, ומוסיפים תבן על המדורה,  
משקים את הצמאים חומץ,  
מפטמים את המוחות ואת הלבבות בכל מה שחוץ מהם,  
והאני הולך ומשתכח

המחנכים המלומדים משקים את הצמאים חומץ, שהרי הם מכסים את אישיות האדם בתכנים חיצוניים נוספים, דבר הגורם להעצמת בעיית חוסר הזהות העצמית, ולבסוף, אין אני". ומוסיף וכותב:

וכיוון שאין אני, אין הוא, וקל וחומר שאין אתה.

וממשיך הרב קוק ומשליך את עקרון איבוד הזהות על מקומו של האדם בחברה. כשאדם מאבד את זהותו, כשהוא נמחקת, אין בו היכולת להכיר באחר. ליכולת לתרום לחברה, להיות חלק מחברה, יש קיום רק כשלאדם יש הערכה עצמית. רק כשהאדם מחייך לעצמו הוא יכול לחייך לזולתו. כך נכון גם שחברה המורכבת מבני אדם חסרי זהות עצמאית אינה בריאה, וחמור מזאת – היא אינה נכונה. חברה המחנכת לאחידות היא חברה שסופה אבדון.

במאמר זה ביקשתי להתוות עיקרון של מושג הטעות בעזרת מאמרו של הרב קוק: "איבוד הזהות הסינגולרית הוא הגורם לטעות" ואפילו ניתן לומר יותר מכך כי: איבוד הזהות הסינגולרית = טעות. ערכי התמודדות הנגזרים מכך ברורים: ראשית, ההכרח בהבנת הזהות העצמית, לא בחינוך מודולרי, כי אם בחינוך להתמודדות עם מצבים חדשים, שאינם מוכרים. ההכרח בהבנה שיכולתו של החינוך מוגבלת, ולכן גם קיומה של הטעות ודאי: "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא".<sup>31</sup> בהתאם לכך, אף יכולתה של הביקורת מוגבלת,<sup>32</sup> שהרי אי אפשר לדון את האדם עד שמגיעים למקומו. ולכן חובת הביקורת מוטלת בראש ובראשונה על האדם עצמו, ומכיוון שכך חובה עלינו לשאוף לגדל ולגדול כאנשים עצמאים, ישרים, נקיים מתאוה, מקנאה ומרדיפת כבוד כמאמרם של חז"ל.

30. משלי כב, ו.

31. קהלת ז, כ.

32. בהתאם לכך צריך לשאוף לקיים מערכת משפט שבה שמירת החוק אינה פועל יוצא של כוח הענישה אלא שיש מרחק רב בין מה שאסור-אפור ובין מה שניתן לאכיפה בפועל. ובלשון חז"ל – שיש לנבל יכולת להיות "נבל ברשות התורה". לדברים האלה יש השלכה גם על המושג "ועדות חקירה", דבר הנפוץ בימינו.

# צירוף מקרים בלתי-רגיל כמשל וכשנייה

## על ההטיה השנייה והראשונה של צירופי המקרים

### דני הלמן

#### תקציר

על-פי הטיעון המלומד, תגובת ההפתעה המתעוררת לנוכח צירופי מקרים היא במידה רבה תוצר של הטיה תפיסתית, שבגינה צירוף המקרים נראה יותר חסר-סיכוי משהוא באמת. מצוידיים בטיעון מוכר זה, מיהרו המומחים להמעט מערכו של צירוף מקרים שהתחולל ערב אחד בהגרלת הלוטו של ניו-יורק. אולם ניתוח ביקורתי של תגובותיהם (א) מעורר תהיות בדבר מידת ההתאמה של הטיעון להקשר הקונקרטי; (ב) מוביל לדיון במבנה המדרגי של עולם צירופי המקרים ובהטיה הבסיסית המכוננת מבנה זה; ו-(ג) מצביע על הזהירות הנדרשת ביישום רפוס לוגי שהיה למוסכמה מושכלת, והחלתו על מקרים פרטיים.

בערב ה-11 בספטמבר, שנת 2002, הליך אקראי היה לסיפור של צירופי מקרים. שעה שארצות הברית ציינה את יום השנה הראשון למתקפת הטרור הגדולה על אדמתה, מאורעות הנודעים באמריקה כאירועי ה-9-11 (9-11) Nine Eleven, בהגרלת הלוטו של ניו-יורק עלה בגורל רצף המספרים 1-1-9. הדיווח התקשורתי עורר גל של תגובות נרגשות ושלל פרשנויות מתחום הרוח והאמונה. מומחי ההסתברות, מצידם, מיאנו להצטרף להשתוממות, ונקטו קו מיושב והגיוני, המסביר מדוע הידיעה איננה באמת מרעישת כפי שנדמה. אלא שלמרבית הפלא, בעדות המומחים עצמה מתגלה קושי לוגי שראוי ליתן עליו את הדעת, ומן הדיון בו משתמעות תהיות עקרוניות.

קיימת טענה כללית, האומרת כי צירוף מקרים, אשר עשוי להיראות מדהים, איננו בהכרח באמת כל-כך מפתיע: אנשים מתפעלים בהשתאות נוכח אירוע מסוים, קונקרטי, שארע בפועל (כמו מפגש בלתי צפוי), משום שאינם מביאים בחשבון את ריבוי ההזדמנויות להתרחשות אירוע מסוג כללי זה. המומחים ניסו ליישם את הטענה הכללית בבואם להתייחס לצירוף המקרים בהגרלת הלוטו של ניו יורק, אולם, כפי שנבקש להראות בחיבור הנוכחי, הניסיון לא עלה יפה. ספק אם הטענה הכללית הולמת במקרה המסוים הזה, משום שלא ברור שיש ריבוי הזדמנויות למקרה מעין זה. אפשר כי מדובר באירוע ייחודי, שקשה לחשוב על מקבילות דומות לו.

על מנת להסיר ספק, יובהר מראש, כי אין בכל אשר ייאמר להלן כדי לטעון, שתוצאת הלוטו מניו יורק הייתה יותר מאשר מקרית. אין לפנינו אלא אירוע של צירוף מקרים. מה שיועלה לדיון היא האפשרות כי מדובר בצירוף מקרים היוצא מגדר הרגיל, והצורך לזכור אפשרות זו, ולהביאה בחשבון. מתוך הדברים יסתמנו קווי המתאר של עולם צירופי המקרים כמבנה קוגניטיבי, ותוצע ההמשגה של הטיה בסיסית ראשונה, המייצרת צירופי מקרים ומדרגת אותם, והטיה שנייה, אשר פועלת לחיזוק הרושם שיותירו. הדיון מאיר את הבעיה העקרונית של הפעלת כלל מעבר לתחומי תחולתו והמקום שיש להותיר לשיפוט סינגולארי.

#### ההטיה השנייה של צירופי המקרים

הטיעון המלומד בנוגע לצירופי מקרים אומר כי לא כצעתה, וכי תגובת ההפתעה הנפוצה היא בעיקרה תוצר של הטיה תפיסתית – הטיה שבגינה צירוף המקרים נראה יותר חסר-סיכוי משהוא באמת, ובשל כך מועצמת ההתרשמות הסובייקטיבית. מקור ההטיה בנטייה הטבעית להתייחס לצירוף-מקרים כאל 'הצטרפות של מקרים' – הופעה בו-זמנית של יחידות בעלות משמעות. כך, למשל, נוכח מפגש מקרי בין מכרים מן

העבר הרחוק, תשומת הלב הנלהבת מופנית אל אותם רכיבים מסוימים אשר חברו להם יחדיו בהתרחשות הבלתי צפויה. הנפגש עשוי לשאול עצמו מה היה הסיכוי להיתקל דווקא באדם זה, דווקא במועד זה, ודווקא במקום זה, ולבוא למסקנה כי מדובר בהשתלשלות שסיכוייה אפסיים לחלוטין. מה שעלול להיעלם מן העין היא ההכרה כי האירוע, כפי שהתרחש בפועל, איננו אלא אחד לצד תסריטים אפשריים רבים אחרים, מפתיעים באותה המידה, אשר יכולים היו להתרחש. הלוא ניתן להעלות על הדעת מפגשים אחרים – עם מכרים אחרים ובנסיבות אחרות, אשר גם בהם, לו התרחשו, היה כדי לעורר את אותה תגובת התפעלות. בהתחשב במעגל מכרי העבר ובמגוון ההזדמנויות להיתקל במי מהם, הרי שמעצם השפע הגדול של תרחישי מפגש פוטנציאליים, הסבירות שמפגש כלשהו אכן יתרחש בפועל, קרבה לוודאית. מנקודת מבט רציונאלית, הערך ההסתברותי שיש לנסות ולאמוד הוא הסיכוי להיתקל במישהו, מתישהו, היכן שהוא – והקסם פג. בעוד הסיכוי למאורע המסוים הוא מזערי, הסיכויים למאורע מסוגו הם מרובים. הטיה זו – ההתפעלות העודפת מצירוף מקרים נתון, שמקורה בהתעלמות ממגוון האפשרויות לצירוף מקרים כמותו – תיקרא להלן ההטיה השנייה של צירופי המקרים. ההטיה השנייה היא ההתייחסות לצירוף מקרים כאל נקודה מיוחדת במרחב, נקודה עליה הופיעו בו-זמנית יחידות נושאות משמעות, במקום כאל נקודה אחת על-פני ציר אפשרויות, נקודה מקרית בה נחתך הציר על-ידי מהלך המציאות. תופעת ההטיה השנייה ניתנת, במקרים רבים, להדגמה משכנעת. כאשר מתחולל צירוף מקרים, אפשר, בדרך כלל, להצביע על מרחב של תרחישים פוטנציאליים דומים, ולהמחיש על דרך זו את פעולת ההטיה. מי שמופתע לשמוע ברדיו שיר שזה עתה התנגן בראשו, ייאליץ, על פי רוב, להודות, כי בראשו מתנגנים שירים לא מעט, וששירים רבים מאוד מנוגנים ברדיו, ושהסיכויים להיתקלות שכזו אינם קלושים כפי שנראו לו תחילה (מה גם שלעיתים קרובות השירים המתנגנים בראש הם כאלו המנוגנים תכופות ברדיו).

## ההטיה השנייה בהקשר הנוכחי

מצוידים בקו המחשבה הזה, מומחי ההסתברות שנתבקשו להגיב על צירוף המקרים בלוטו של ניו-יורק, מיהרו להדוף את גלי הפליאה, ולהצביע על הכשל התפיסתי שבגדרו מקריות סטטיסטית נדמית כמוזרות מתמיהה. אולם הטיעונים שהביאו לעניין זה, המתייחסים בבסיסו של דבר להטיה השנייה של צירופי המקרים, מתבררים עד מהרה כלוקים בחסר, ולא ברור אם יש בהם כדי להתמודד עם המקרה הנוכחי באופן המניח את הדעת.

פרופסור מאוניברסיטת באפאלו שבניו-יורק צוטט למחרת ההגרלה בסי-בי-אס:

“אנשים נוטים למצוא משמעות בדברים הללו. אני בטוח שמה שלא יהיו המספרים שיעלו בגורל הלילה, תהיה להם איזושהי משמעות מיוחדת, עבור מישהו, היכן שהוא.” (CBS, 2002).

אולם דווקא השימוש בטרמינולוגיה הזו, האופיינית כל-כך לטיעון ההטיה השנייה של צירופי המקרים, חושף את הקושי המיוחד שצפוי להתעורר במקרה שלפנינו, רמז ראשון לכך שהטיעון השגור עלול לא להתאים הפעם. נכון אמנם – לכל רצף מספרים שהוא תהיה משמעות כלשהי, בעיני מישהו, היכן שהוא, אולם המספר שעלה בגורל ערב קודם בניו-יורק, נושא משמעות מיוחדת מאוד, עבור כמעט כל אחד, כמעט בכל מקום. זוהי וודאי התרחשות ייחודית יותר מאשר סתם התאמה בין המספר הזוכה לבין ענייניו של פלוני אלמוני אי-שם. על-מנת להמחיש בצורה משכנעת שצירוף המקרים בהגרלת הלוטו של ניו-יורק איננו מפליא כפי שנדמה, יש להצביע על הזדמנויות אחרות להתרחשות מאותו סדר גודל. יש להראות כי ניתן בקלות להעלות על הדעת סיפורים חלופיים של צירופי מקרים – אבל כאלו שיהיו לא פחות מרשימים מזה שהתרחש בפועל.

בכדי לבסס את הטיעון של ההטיה השנייה במקרה הנוכחי, יש להציג את צירוף המקרים בלוטו של ניו-יורק כפריט אחד בתוך מחלקה רחבה של מאורעות אפשריים. אחת התגובות (Ross, 2002) התייחסה להתרחשות כאל מקרה פרטי של התאמה בין המספר הזוכה בלוטו לבין התאריך בלוח השנה. הכותרת שהופיעה בניו-יורק פוסט – “הזוכה המצמרר בלוטו אמש: 9-1-1” (Sheehy & Robinson, 2002) – ספגה

ביקורת חריפה מאת פרופסור רוס כסנסציונית וחסרת פרופרציות, בהתחשב בתמונת הסיכויים האמיתית. רוס דן בסיכוי שרצף המספרים הזוכים יהיה הרצף המייצג את תאריך ההגרלה ומסיק: "ההסתברות להתאמה כזו מתישהו במהלך השנה היא... 0.518 ... ממש לא מצמרר!" (Ross, 2002) אלא שהניתוח של רוס, באופן ברור, אינו עושה צדק עם כוונת המחברים: המאורע אליו התייחסה הכותרת – מצמרר או לא – הוא העלייה בגורל של רצף המספרים 1-1-9 בערב ה-11 בספטמבר, ולא התאמה בין המספר הזוכה לבין התאריך הקלנדארי במועד כלשהו במהלך השנה. ההתייחסות לאירוע זה כאל אחד בלבד מתוך 365 אירועים אפשריים של התאמה בין המספר הזוכה לתאריך, נראית מפוקפקת למדי, לאור מעמדו המיוחד של היום ה-11 לחודש התשיעי בתודעה העולמית העכשווית. הצגת ימי השנה האחרים כהזדמנויות שוות להתרחשות צירוף מקרים דומה, איננה במקומה: האם מקרה מקביל בתאריך יום-יומי היה מעורר את אותה התגובה, מעביר צמרמורת בכותרות העיתונים? ההסתברות להתאמה בין התאריך למספר הזוכה בלוטו עשויה להיות שווה מיום ליום, אולם קשה לחשוב על יום בלוח השנה המשתווה בייחודיותו לאחד עשר בספטמבר. הארבעה ביולי, יום העצמאות האמריקאי, הוא אולי המועמד המידי ביותר שעולה על הדעת, אלא שאז היה מדובר בסיפור בקנה מידה לאומי ולא גלובאלי.

על-מנת לכפור בתגובה הנרעשת לצירוף המקרים, דרושה כמובן הגדרה מחודדת של המאורע אשר חולל את ההפתעה. בהתייחס למאורע בהגדרתו המדויקת, יש להראות כי אין מיוחד בדבר, על-ידי הצבעה על מאורעות אחרים, מיוחדים לא פחות, אשר יכולים היו להתרחש. שימוש בהגדרה מרחיבה, שבתחומה באים שלל של מאורעות מיוחדים פחות מצירוף המקרים הנידון, והתבססות על מאורעות אלו כראייה לכאורה לחוסר המיוחדות של אותו צירוף מקרים כפי שהתחולל, לא יוכלו להקים כראוי את טיעון ההטיה השנייה. בהערה אחרת שנועדה להמעיט מגודל האירוע, צוטט בסוכנויות הידיעות פרופסור ממכון קוראנט למדעי המתמטיקה באוניברסיטת ניו-יורק בקובעו כי:

"אין שום דבר מיוחד במספר 911. בכל יום שהוא ההסתברות של מספר זה לעלות בגורל היא אחד לאלף" (Excite, 2002).

זהו כמובן משפט תקף במישור המתמטי, אלא שבמישור הפסיכולוגי ניתן בהחלט לטעון כי יש דבר-מה מיוחד במספר 911, באשר הוא מייצג את התאריך הנודע ואת אירועי אותו היום (ועל דרך צירוף מקרים, גם את מספר הטלפון המפורסם בתבל). סובייקטיבית, לא זו בלבד שיש בו מיוחד, אלא, שכאמור, כלל לא ברור אם קיימת שלישיית מספרים אחרת, אשר תוכל לבוא במקום הרצף 911 בסיפור, מבלי שייאבד מתהודתו. ובעוד אכן, בכל יום שהוא ההסתברות של מספר זה לעלות בגורל היא אותה הסתברות, הרי שבאף יום אחר, למעט ה-11 בספטמבר, לא תהיה הופעתו על בימת הלוטו מתוזמנת בדיוק על רקע התפאורה הדרמטית של ציון יום השנה ההיסטורי המסומל באותו מספר עצמו. ימי השנה האחרים אינם מהווים כמובן מועדים חלופיים, בהם תוכל העלייה בגורל של הרצף 1-1-9 לחולל צירוף מקרים בקנה מידה דומה.

שני סיפורים אחרים של צירופי מקרים, אשר התרחשו בפועל, הוזכרו במהלך הסיקור של תוצאת הלוטו מניו-יורק. חלק מהדיווחים הזכירו את מה שהוגדר כצירוף-מקרים דומה, אשר התרחש ב-12 בנובמבר, שנת 2001, כאשר הרצף 7-8-5 עלה בגורל בהגרלת הלוטו של מדינת ניו-ג'רסי בו ביום שטיסת אמריקן איירליינס 587 התרסקה בעיר ניו-יורק מעט אחרי ההמראה משדה התעופה הבין-לאומי על-שם קנדי. בעוד נקודות הדמיון ברורות, גם ההבדל ניכר. הרצף 1-1-9, שלא כמו 7-8-5, מייצג התרחשות במימדים חובקי עולם, מאורע שעורר התעניינות גלובאלית עצומה ותגובות רגשיות עזות, ואשר נחשב גם כעת לרגע מכונן בהיסטוריה המודרנית. כפועל יוצא, הרצף 1-1-9 מדורג כמוכר וייחודי יותר בתודעה הקולקטיבית בהשוואה ל-7-8-5, וצירוף המקרים בענייננו זכה לפרסום מקיף בהרבה ברחבי תבל. ככל שהאלמנטים המעורבים בסיפור נושאים משמעות רבה יותר בעיני המתבוננים, כך יעלה כוחו של צירוף המקרים, ויתחזק הרושם שיותיר.

סיפור צירוף מקרים אחר ביום השנה הראשון לאירועי ה-11 בספטמבר הקדים את הגרלת הלוטו של ניו-יורק ביממה אחת, כאשר מדד המניות העתידיות Standard & Poor's 500 נסגר בדיוק ברמה של 911 נקודות בסיום יום המסחר בכורסה בשיקגו. גם כאן, על-אף מרכיבי הדמיון, ישנו הבדל בין שתי האנקדוטות מבחינת ערכן כצירופי מקרים, הבדל שענייננו זירת ההתרחשות: הגרלת הלוטו לעומת מתחם הכורסה.



משחק הלוטו, שלא כמו מדד המניות, מוכר וידוע כמעט לכל אזרח. בעוד חלק מדיווחי העיתונות על צירוף המקרים בבורסה בשיקגו כללו מילות רקע המתארות מהו בעצם אותו מדד, הרי שהסבר דומה לא נדרש כמובן בנוגע להגרלת הלוטו של ניו-יורק. צירוף מקרים ייחנה מנקודת זכות משמעותית כאשר הזירה ומרכיביה מוכרים בעוד מועד, ואין צורך להואיל ולהתוודע אליהם במיוחד לרגל הסיפור. עוד הבדל בין זירות צירופי המקרים נוגע לגורם המחולל את המספר 911: מדד המניות בסופו של יום מסחר נקבע על-פי התנהגות המשקיעים, כלומר מעוצב על-ידי פעילות אנושית, בעוד רצף המספרים הזוכה בלוטו נחשב לעניין של מזל טהור. ערך הסגירה של 911 עורר, על-פי הדיווחים, רחשים באולם המסחר בנוגע להסבר אפשרי, אולם לא התקבלו ידיעות על תכנון או התאמת מחירים. מספר הלוטו הזוכה מאידך, הוא, בדרך כלל, מעל לכל חשד. לנוכח שיעורי ההשתתפות, מודעות הקהל והפרסום הנרחב, הגרלת הלוטו, היא, ככל הנראה, מחולל המספרים האקראי הבולט ביותר בזירה הפומבית כיום. היות שצירוף מקרים, על-פי הגדרתו, מתרחש ללא גורם סיבתי, עצם המעורבות של סוכנים מקבלי החלטות, ואפילו האפשרות הקלושה של כוונת מכוון, עלולה לכרסם משהו מכוחו של הסיפור. יד המקרה, לעומת זאת, היא גורם מבורך, המשרה על צירוף המקרים סגולות של גורל, מסתוריות והעדר שליטה.

גם מההיבט הגיאוגרפי צירוף המקרים בלוטו של ניו יורק עומד במקום הנכון. בעוד הדיווח משיקגו, למשל, יכול היה באותה מידה ממש להתקבל מכל עיר אחרת, מבלי שייגרע דבר מן העניין, הרי שסיפור ניו יורק והמספר הזוכה התרחש בנקודת הגלובוס שאין הולם ממנה או כמוה – העיר המזוהה יותר מכל אתר אחר עם אירועי ה-11 בספטמבר.

בטורו בחדשות איי-בי-סי מציג פרופסור פאולוס (Paulos, 2002) את בעיית ההטיה השנייה של צירופי המקרים, ומסביר מדוע השאלה הנכונה איננה מהי ההסתברות שבהגרלת הלוטו של ניו יורק ב-11 בספטמבר יעלו בגורל המספרים 1-9-1, אלא מהי ההסתברות לאיזשהו אירוע מסוג כללי זה. בנקודה זו, נדמה כעת, מתעוררת בעיית המפתח – מה יעמוד בקריטריונים של "סוג כללי זה"? מהי הגדרת הקטגוריה הרחבה יותר שתחתיה ידורו בכפיפה אחת צירוף המקרים מהלוטו של ניו-יורק לצד סיפורים רבים אחרים של צירופי מקרים? פאולוס מציג:

“משהו שמזכיר את התאריך, או שסביר שיגרום לנו לחשוב עליו, ואשר יתרחש ב-11 בספטמבר”

(שם).

אולם יש לשים לב שוב, כי כל הגדרה מוצעת תתברר כרחבה מדי – לצורך הטיעון – אם לא תקפיד לשמור על רמת העוצמה של האירוע (מערכו היא מבקשת להמעט), כלומר אם יבואו תחת כנפיה גם צירופי-מקרים שהם במובהק פחות מרשימים מצירוף המקרים הנידון. פאולוס מציין כי כתובות רבות ומספרי רישוי שונים מכילים בהם את הרצף 911, וכל אחד מאלו עשוי להופיע בסיפור חדשותי, כמו תאונה, רצח, או מעצר. אולם, אדרבא: בדיוק ריבוי ההזדמנויות הזו, הוא שעלול לכרסם במידת הרושם שיתיר כל תסריט מעין זה, לו יתרחש, בהשוואה לתוצאה המפתיעה מהבמה הפומבית, האחת והיחודית, של הגרלת הלוטו של המדינה. בלעדיות המעמד, המאפיינת את סיפור הלוטו מניו יורק, היא בדיוק שמבדילה אותו מכל מיני וביי התרחשויות שונות ומשונות, אליהן באמת יכול להשתרש דרך אגב הצירוף 911. “דרך אגב”, שכן בתור חלק ממספר על לוחית רישוי, 911 בפני עצמו איננו ממש חלק מהידיעה החדשותית, ותידרש ערנות מצד העורכים או הצופים כדי להבחין בו ולחלצו מתוך הסיפור כדי לשבצו בצירוף מקרים. מאידך, בתור המספר הזוכה בלוטו, 911 עומד בפני עצמו, התוצר המיועד שבלב אירוע ההגרלה.

כמו-כן מצביע פאולוס על תחום הספורט כקרקע פורייה להופעות של 911, ומציע, כדוגמא, את מותו של ג'וני יונייטס, כוכב העבר של קבוצת הפוטבול הבולטימור קולטס, באותו יום ממש – ה-11 בספטמבר, שנת 2002. יש הרואים ביונייטס את הקוורטרבק הטוב בעולם, כלומר המדורג מספר 1, ובצירוף מספר החולצה שלבש – 19, הרי לנו הופעה נוספת של 911, גם אם בסדר שונה מעט. אולם קשה שלא להרגיש בחיבורים הגסים הנדרשים לטוויט דוגמא זו, מלאכת הרכבה מאומצת, שכל מטרתה הכרזה על צירוף מקרים. במקרה הלוטו של ניו-יורק, לעומת זאת, הכדורים הממוספרים פשוט הגיחו בזה אחר זה ממיקלי הערבוב, מתייצבים אל מול המצלמות בסדר מדויק, ללא כל צורך נוסף בטלטול של מספרים ועובדות לכל עבר.

## תיקון טעות טעון תיקון

מהו הקושי הפוטנציאלי בהפעלת הטיעון של ההטיה השנייה, כפי שמתעורר בעניין צירוף המקרים בלוטו של ניו יורק? הטענה בצורתה הכללית אומרת כי מאורע של צירוף מקרים איננו דבר מיוחד. אולם מה יהיה תוקפה של הטענה כאשר המדובר בצירופי מקרים מיוחדים? אוכלוסיית צירופי המקרים כוללת מקרים יוצאי דופן. צירוף מקרים בלתי רגיל, העולה על צירופי מקרים מן השורה, אפשר והוא עניין מיוחד ככלות הכול, מקרה פרטי הנופל מעבר לתחום הכיסוי של טעון ההטיה השנייה. מכאן הצורך בהפעלת שיקול דעת ושיפוט פרטני בהכנסת הטיעון לשימוש אל מול התרחשויות בפועל.

כושר השכנוע של הסבר ההטיה השנייה נובע מהקלות האלגנטית בהדגמתו. הטיעון עושה את פעולתו באורח מאיר עיניים משום שקורבן ההטיה עצמו, מי שהתרשם יתר על המידה מצירוף המקרים, יצליח, על-פי רוב, להעלות על הדעת תרחישים היפותטיים מקבילים בעוצמתם, ולהיווכח באמצעות ההליך המנטאלי בגורם ההטיה. צירוף המקרים השגור הוא באמת אחד מני סיפורים רבים אחרים, אמיתיים או מדומים, מרשימים במידה דומה, אותם ניתן לגייס כעדות לאותה "שגרתיות" מאכזבת. אלא שלא כל צירופי המקרים שווים זה לזה – ובנקודה זו טמונה המלכודת. צירופי המקרים נבדלים זה מזה בערכם בעיני המתבונן. חלקם מרשימים יותר מאחרים, ומעטים ביניהם – ייחודיים בצורה יוצאת דופן. עבור צירוף המקרים המוזר "באמת", התרחשות ייחודית שקשה לדמיין אחרות כמותה, טעון ההטיה השנייה איננו אפקטיבי עוד בביסוס הקביעה כאילו אין שום דבר מיוחד בעניין, משום שהקביעה עצמה איננה מבוססת עוד, ובהתאם לכך – העדויות לא יהיו משכנעות.

על-מנת ליישם כהלכה את טעון ההטיה השנייה, צריכים צירופי המקרים החלופיים, עליהם ניתן להצביע, להיות לא פחות מרשימים מצירוף המקרים המסוים, מפניו מנסים להרגיע. עצם העובדה שדברים אחרים יכולים להתרחש בעולם, אין בה כמובן כדי להפחית מערכו של מה שבאמת קרה – אם אותם דברים אחרים הינם חסרי משמעות או בעלי משמעות פחותה. הבעיה המסתמנת בניסיונות למזער את מקרה הלוטו מניו-יורק, כפי שבאו לביטוי בדברי המומחים, נעוצה בכך שצירופי המקרים החלופיים, המוצעים כראייה לכך שהמקרה איננו ייחודי כל-כך, בעצמם אינם ייחודיים דיים כדי להעביר את המסר. התסריטים האלטרנטיביים העולים בדברי הפרשנות אינם משתווים מבחינת ערכם כצירופי מקרים לסיפור הלוטו מניו-יורק, ואין בהתרחשותם כדי לעורר תגובה מעוצמת דומה.

## ההטיה הראשונה של צירופי המקרים

על-מנת לעמוד על מבנה הבעיה כסוגיה אנליטית, יש לתת את הדעת על פעולתה של הטיה בסיסית יותר, ההטיה ממנה צומחים מלכתחילה צירופי מקרים. כנקודת מבוא יש להבחין כי צירוף מקרים בפני עצמו איננו אלא תופעה של הטיה, במובן זה שמאורע אחד, כגון העלייה בגורל של הרצף 1-1-9 ב-11 בספטמבר, ייחשב לצירוף מקרים, בשעה שמאורע אחר, מאותה ההסתברות, כגון העלייה בגורל של הרצף 3-1-6 ב-17 בינואר, לא יזכה למעמד דומה. ובשל אותה ההטיה עצמה, בתוכם, מאורע שלישי, כגון העלייה בגורל של הרצף 1-1-8 בדיוק ב-11 באוגוסט, ייחשב אולי לצירוף מקרים, אך לא מאותו סדר גודל כמו ההתרחשות המקבילה ב-11 בספטמבר. ההבדל בין המצבים נובע אך ורק מערך סובייקטיבי נבדל המוענק למרכיבי ההתרחשות – התאריך המעורב ומידת ההתאמה בין התאריך למספר הזוכה. הטיה במשמעותה זו, הסמוכה לעצם ההגדרה של מהו צירוף מקרים, עשויה אמנם להיראות טריוויאלית מכדי שתצויין במפורש. ואף על פי כן, התעלמות מהבחנה זו בצורתה הרחבה, עשויה להסביר את עיקר הקושי הנידון כאן. הנטייה לראות בתרחיש אחד צירוף מקרים יותר מאשר בתרחיש אחר, בהתבסס על ערכים סובייקטיביים, היא ההטיה הראשונה של צירופי המקרים.

ההטיה הראשונה של צירופי המקרים נובעת מהמשקולות הנבדלים שסוכנים סובייקטיביים מעניקים למרכיבי העולם, התייחסות הירארכית המבחינה עניינים על-פי חשיבותם. עיקרו של דבר: צירופי המקרים אינם מקשה אחת, אלא מדרג. ככל שהמשתתפים בפרשה, ההקשר והנסיבות, טעונים יותר במשמעות, כך יעלה צירוף המקרים בעוצמתו. ככל שהפרטים המעורבים ייחודיים במשקלם הסגולי, כך תהא ההתרחשות

ראויה לציון מיוחד. על רקע זה ניתן להבין, למשל, מדוע השתלשלות ענינים מדהימה שקורית לנו עצמנו תהיה בדרך כלל מרשימה יותר מכל מיני סיפורים ארוכים שקורים לאחרים.

ההטיה הראשונה היא ההתייחסות הנבדלת למאורעות, על-פי מטענם הסובייקטיבי, כך שאחד נתפס כצירוף מקרים יותר מהאחר. ההטיה השנייה היא ההתרשמות המוגזמת מצירוף מקרים מסוים בשל התעלמות מצירופי מקרים דומים אפשריים. ההטיה הראשונה היא שמייצרת צירופי מקרים, והחשוב לעניינינו – מדרגת אותם, בעוד ההטיה השנייה מגבירה, באורח מלאכותי, את עוצמתם בעיני הצופה. על דרך המחשה ניתן לחשוב על כלל צירופי המקרים האפשריים בעולם כגוף במבנה פירמידה, כשכל אבן בנין מייצגת צירוף מקרים כלשהו. ההטיה הראשונה מגולמת לאורך הציר האנכי של הפירמידה, עם משטח גדול של דוגמאות טריוויאליות ונפוצות בבסיס הרחב, ועם פחות ופחות סיפורים, יותר ויותר מרשימים, ככל שמגביהים במבנה. ההטיה השנייה מתרחשת במישור האופקי, כאשר ההתפעלות מופנית לאבן בנין מסוימת, תוך התעלמות משכנותיה הדומות לה, ותפיסתה כמיוחדת יותר מכפי שהיא. המהלך הבעייתי מבחינה לוגית הוא הניסיון לטעון להטיה השנייה ללא תלות בהטיה הראשונה, כלומר ללא התחשבות במימד הגובה של המבנה: הצבעה על לבנים מקומות נמוכות כעדות לכאורה שאין להתרשם מאבן יקרה הממוקמת בפסגה, בשעה שעל-פי טיבו של המבנה, לולא הייתה האבן בפסגה מיוחדת, לא הייתה ממוקמת מעל.

טיעון ההטיה השנייה רגיש לעוצמת צירופי המקרים, ויש להשתמש בו בהתאם. לא ניתן להמעיט מערכו של צירוף מקרים הנתפס כמדהים באמצעות אזכור של צירוף מקרים אשר ייתפס כטריוויאלי. כדי שטיעון ההטיה השנייה יעשה את מלאכתו, יש להמציא צירופי מקרים חלופיים הדומים בעוצמתם לזה שהתרחש. אם למרכיבים המסוימים המעורבים בפרשה, אין תחליף מבחינת מטען המשמעות, כך שכל חלופה מוצעת תיפול בערכה מזו המעורבת, הרי טיעון ההטיה השנייה מאבד את עיקרי כוחו. אם המכר לשעבר במפגש המקרי, מועד הפגישה ומיקומה, הם באמת ובתמים המיוחדים ביותר שניתן להעלות על הדעת, הרי אין עוד טעם רב בציון העובדה כי ניתן היה לפגוש גם משהו אחר בזמן אחר ובמקום אחר. לעניין זה – אין אחר.

## ההטיה הראשונה בהקשר הנוכחי

תוצאת הלוטו מניו-יורק בערב יום השנה הראשון לארועי ה-11 בספטמבר היא מקרה פרטי, וככזה היא עומדת לשיפוט הערכה. האם בפעם הזאת אפשר להתמודד ביעילות, ולקעקע מן הרושם הסובייקטיבי, באמצעות הנימוקים הרגילים בדבר תאריכים, ערים והגרלות אחרות. האם ניתן להציע מחליפים לגיבורי העלילה מבלי שתאבד מעוצמתה, או שמא העובדה כי דווקא המספר הזה, הופיע דווקא בזירה הזאת, דווקא ביום ובמקום ההם, מעמידה את הייחודיות של צירוף מקרים בלתי רגיל.

אפשר שצירוף המקרים בלוטו של ניו יורק הוא אבן הקודקוד, הניצבת בראש פירמידת צירופי המקרים ואפשר שלא, המדובר בקביעה מתחום ההתרשמות. הטענות שהובאו כאן לטובת עליונותו נושאות אופי סובייקטיבי מובהק, וניתנות על נקלה לערעור בנימוקים מנימוקים שונים. עם-זאת, מרגע שניתנת הדעת על המבנה הקונספטואלי, שבליבתו ההטיה הראשונה והבסיסית – הסידור ההירארכי של צירופי מקרים על-פי משקלם הסובייקטיבי – מתבררת ההיתכנות העקרונית לצירוף מקרים ייחודי מאין כמוהו, שלא יסולא באחר, ומתבהר הטעם בהפעלת שיקול דעת לבחינת כל צירוף מקרים לגופו.

פרופסור למתמטיקה ממכון קליפורניה לטכנולוגיה צוטט בהתייחסות לצירוף המקרים בלוטו של ניו יורק:

“המקרה הזה איננו מרשים במיוחד. העולם מלא בצירופי מקרים, והדברים האלה של 1 ל-1000 מתרחשים הרבה.” (Newsday, 2002)

ואכן אמנם, דברים של 1 ל-1000 יתרחשו להם על-פי התדירות המצופה, אולם כפי שעולה מן הדיון כאן, לא כל “הדברים האלה” הם אותו דבר, ומוטב להותיר בחשבון את האפשרות כי המקרה הזה, בכל-זאת, מרשים במיוחד.

בתגובה לידיעה מניו-יורק, שלפו המומחים את הנשק האוטומטי המשמש לפיזור התפעלות ציבורית נוכח צירופי מקרים. אלא שהאמצעי בו אחזו איננו אפקטיבי לטיפול באירוע המסוים אליו נקראו. מדובר בכלי

לוגי שיעילותו איננה קבועה, אלא תלויה בפרטי המקרה, וקשורה (בקורלציה שלילית) למידת ייחודיותו. יישום על דרך השגרה של נוסחת הפתרון, אשר איננו רגיש לדרגת הייחודיות, עשוי לשאת פרי במקרים רבים, אך צפוי להעלות חרס במקרים מיוחדים. הסכנה העקרונית היא בהתגבשות דפוס מוכני, תגובה כמו מותנית, המופעלת על אתר כל אימת שמופיע מקרה המצטייר כשייך לקטגוריה. הבעיה היא כי הכלל, גם אם תוקפו יפה לעיתים מזומנות, כך שישמש תשובה מוצלחת ברבים מן המקרים, עדיין יש לשים לב להיקפי תחולתו, ולהיזהר מיישום שווא שעה שמשתנים התנאים.



## מקורות

CBS. (2002, September 11). *Thousands Had Winning 9-1-1 Numbers*. Retrieved from CBS News: <http://www.cbsnews.com/stories/2002/09/11/national/printable521749.shtml>

Excite . (2002, September 12). *New York Lottery Draws 9-1-1 on Sept. 11*. Retrieved from Excite - News: <http://news.excite.com/odd/article/id/266814%7Coddlyenough%7C09-12-2002::16:22%7C Reuters.html>

Newsday. (2002, September 13). Retrieved from Newsday.com: <http://www.newsday.com/news/printedition/ny-nylott132922539sep13.story?coll=ny-news-print>

Paulos, J. A. (2002, October 6). *The 9-11 Lottery Coincidence*. Retrieved from ABC News: <http://abcnews.go.com/Technology/WhosCounting/story?id=97845&page=1>

Ross, D. A. (2002, September). *9/11 Lottery "shoker"*. Retrieved from University of Hawaii Mathematics Department: <http://www.math.hawaii.edu/~ross/911.htm>

Sheehy, K., & Robinson, E. (2002, September 12). *New York Post Online Edition*. Retrieved from New York Post: <http://www.nypost.com/news/regionalnews/56925.htm>