

## מצד זה עמוס לויתן

"כבר אין תימנים בכרם התימנים, ביפו אין ערכים, מפנים אותם/ לְבָנִים עם ערמות מזומנים/ חיילים של קולוניאליזם/ האשכנזים -/ הקליעים שלהם מכסף/ הכוונות מזהב" (עמ' 45).

גם כאן לא נעדרת נימה דמגוגית פוסט-ציונית, המזהה את השיטה הקפיטליסטית עם האשכנזי-הלכך-הקולוניאלי האחראי לנישול ולהפליה. "לְבָנִים עם ערמות של מזומנים", אשמים בכך ש"כבר אין תימנים בכרם התימנים". האומנם? ואולי יש תימנים בשכונת וילות בראש העין? ואפילו בפריפריית אחרות שהופכות לשכיות נדל"ן (את סוגיית יפו נניח הפעם)? צריך להעיר כי השירה המזרחית-רדיקלית (מסמי שלום שטרית ועד שלומי חתוכה) שואבת השראה מההגות השחורה האפרו-אמריקנית ומהשוואת מצב המזרחים בישראל למצב השחורים בארצות הברית.

ההגות הזאת רואה בקפיטליזם אחד מגורמי הגזענות במערב. ובתרגום לישראל: כלכלת שוק חופשי, שהיא מיסודות השיטה, היא אנטי-מזרחית מעצם מהותה. (הפרכה לטענה זו בעולם מציגה המציאות לנגד עינינו כאשר מיליונים מהגרים מהמזרח נוהרים למערב הקפיטליסטי כדי לזכות ב"חיים טובים יותר"). שירתו של חתוכה בכל אופן היא בעלת נטייה סוציולוגית חזקה, אם כי מבקרים מסוימים (וראה אלחי סלומון 'תרבות וספרות', 'הארץ', 02.10.15) מתעקשים להשוות את הפואטיקה שלו דווקא לזו של אלתרמן ודן פגיס. עקרונית איני חושב שהשירה בכלל היא הזירה המתאימה לוויכוח סוציולוגי, מה גם שיש יותר מסוציולוגיה אחת. (אורי רם, ראה להלן, מבחין לפחות בשלוש: פוסט-מודרניזם, פוסט-קולוניאליזם ופוסט-ציוניזם-ישראלית.) אבל מכיוון שכבר הגענו לסוגיה זו, הרי צריך לשאול מהו המצע החברתי-אידיאולוגי של חתוכה לתיקון המצב. שירה המהלכת בגרולות שכאלה צריכה לדעת גם לתת תשובות, אחרת זו סתם הפרחת סיסמאות.

ואכן זה מה ששואל אותו יהודה נוריאל בריאיון עמו ב-7 לילות בידיעות אחרונות' (02.10.15): "בוא תנסח מה בעצם אתם תובעים מהאשכנזים? על מה אתם מדברים כשאתם מדברים על מהפכה?" וחתוכה משיב: "המאבק המזרחי רוצה תיקון. הכרה בילדי תימן. הכרה בקורבנות הגזות. חוקים תקיפים נגד גזענות. ייצוג שווה במדיה. תקצוב עירונית פיתוח על חשבון קיבוצים והתנחלויות. חלוקה מחדש של כל המשאבים פיפטי-פיפטי. עד אז תהיה כאן גזענות". מלבד הדרישה לחלוקה "פיפטי-פיפטי של כל המשאבים" שאיני יודע בדיוק מה פירושה, הרי בכל השאר דומה שתביעות אלה מתמלאות מעל ומעבר. עם זאת הצבת "ילדי תימן" ו"הגזות" בראש רשימת התביעות, מעוררת תמיהה - האם אין כאן קיבוען מחשבת? בכל מקרה תחושות הקיפוח המובעות

בשירים חזקות לאין ערוך מהדרישות המנוסחות באופן פורגמטי. מה שמעלה הרהור בשאלה עד כמה משוררים הם בכלל עדים מהימנים שעל המציאות. כבר אפלטון סבר שאין להם מקום במדינתו האידיאלית מכיוון שהם מעוותים את האמת ומערערים את ההיגיון.

שיהיה ברור, לחתוכה עומדת במלואה "חירות השירה" (licentia poetica) המעניקה לכל דבר שיר (בעל ערך) תוקף משלו. אבל כעדות אובייקטיבית על המציאות אין לה בהכרח עדיפות על כל עדות אחרת ובוודאי לא על עדותם של אנשים שהגשימו את "החלום הישראלי" - בעלי מקצועות, בעלי עסקים, יזמים, קבלנים, משקיעים, פוליטיקאים, מפקדים (בצה"ל ובמשרה), אנשי אקדמיה ואף אמנים, גם אם אינם כותבים ספרי שירה. ומותר לי, כקורא, להרהר אחר מידת השכנוע הפנימי של שיריו. היכנשהו, דומני, גם חתוכה יודע זאת, והוא נותן לכך ביטוי בשיר היפה 'התעוררות' (עמ' 92).



### עוול ונקמה

שלומי חתוכה - שהיה מראשי "ערס פואטיקה" ועורך ספרו הראשון של רועי חסן הכלבים שנבחו בילדותנו היו חסומי פה (חסן ערך עתה את ספרו של חתוכה) - כותב בספרו הראשון מזרח ירח (הוצאת סנג'יה, 2015), בבית המסיים את השיר 'גלגול': "התבוננו בילוד הזה של הזמן/ ומי שיבקש לדעת מתי התעבר/ אמרו לו: עוול הוא כמו מעשה אהבה, רק שהוא מוליד/ נקמה" (עמ' 38).

ואכן 'עוול' ו'נקמה' הם שניים מן המוטיבים המרכזיים בספר (הוא 'הילוד הזה' שבשיר) או הגורמים להיווצרותו. "הנקמה", דומה, קשה יותר מן "העוול". היא לא שוכחת ולא סולחת ואין לה תאריך תפוגה. את השיר 'ירושלים של מטה', למשל, הוא מסיים במילים: "שמתי פתק כמו כולם/

כתבתי שם:/ שתהרס/ ותחריב/ עד היסוד" כך! והשיר גם מסביר מדוע: "כשראשוני התימנים הגיעו אל ירושלים הותירו אותם מחוץ לחומות;/ הייתי נזכר בהם כל פעם שהייתי נשאר לעמוד/ מחוץ לדיסקוטק" (עמ' 61). חתוכה, בניגוד לרועי חסן הכותב על חוויותיו שלו (בשיכון "הרכבת" בחדרה), מאמץ נרטיבים מראשית חיי התימנים בארץ והופך אותם לעובדות ביוגרפיות שהתרחשו גם בו עצמו מבלי לחוש בהבדל. הוא - שהושאר מחוץ לחומות הדיסקוטק - כמוהו כתימנים שהושארו מחוץ לחומות ירושלים, כאשר לשניהם משותפת חוויית "הסלקציה".

על דרך ההכללה אפשר לומר כי העוולות (מידי האדם האשכנזי-הלכך) בספר הן משני סוגים: עוולות היסטוריות ועוולות של המערכת (של השיטה, הממשיכות גם היום). שתי עוולות היסטוריות מראשית המדינה, שחתוכה מרבה

לדבר עליהן (ראה גם בריאיון בידיעות אחרונות), הן הגזות (חולי גזות שעברו הקרנות) וחטיפת ילדי תימן. בשיר הארוך 'בעיניים פקוחות' בבית לפני האחרון הוא פונה למרוקאים:

"תקשיבו מרוקאים, שעל הסבים שלכם כשהיו נערים ירו על הראש/ מכונות עם ארבע מאות ראד קרני רנטגן/ במקום לפזר עליהם את קרני השמש;/ תקשיבו תימניות, שלסבתות שלכן בהיותן אמהות חטפו תינוקות מחיקן/ כאילו הסירו מן העולם את השמש" (עמ' 70).

השיר לא נעדר נימה דמגוגית, שכן בתחילתו הוא פונה לפלסטינים ואומר להם: "אם ככה עשו לילדים שלנו/ מה עושים לילדים שלהם" (עמ' 68). כלומר, אין פלא שהאשכנזים שהרעו לילדי המזרחים מתאכזרים גם לילדי הפלסטינים. השיר מתעלם מן העובדה שהיו לא רק הקרנות גזות, אלא גם ריסוסי די.די.טי, שבו רוססו כל העולים, כולל עולים אשכנזים. אשר לעוולות המערכת, הנה הבית הפותח של השיר 'צל':

אם הייתי יכול הייתי מניח  
את החלומות שלי על השלחן  
ובורר אותם אחד אחד –  
מחפש ביניהם את זה המר,  
המקלקל.

איני מתכחש לישאר  
או להנאה בטעמים  
אבל רק לו  
יש משהו לומר.

זה נכון, שירית. רק לחלום "המר, המקלקל" יש משהו לומר. אבל בדיוק מסיבה זו הוא חד-צדדי (וכך עליו להיות). אולם אין חובה לקבלו כעדות אובייקטיבית.

### מי מפחד מרוחו של מרטין בובר

בבסיס ספרו של אורי רם **שובו של מרטין בובר** (רסלינג, 2015) מונחת סתירה שאין המחבר חש בה: בחלקו האחד הוא מרבה להזהיר מפני יסודות גזעניים-לאומניים-מיסטיים במשנה של בובר, אולם בחלקו האחר, "הבובריאנים החדשים", הדן בשובו של בובר ומשנתו, סכנות אלה כלל אינן מתממשות. נהפוך הוא: אנשי רוח ששבו לעיין בתורתו שנים לאחר מותו, לא דלו ממנה יסודות "גזעניים-לאומניים-מיסטיים", אלא דווקא יסודות הומניסטיים-ליברליים-פציפיסטיים. אזהרותיו של אורי רם, אם כן, הן אזהרות שווא המונעות מפחדים מדומיינים. יתר על כן, רם מעלה מן השכחה את שמו של מרטין בובר רק כדי לשוב ולקבור אותו. ולא פעם אחת אלא פעמיים: פעם את בובר המוקדם, חניך הסוציולוגיה הגרמנית מראשית המאה העשרים, ופעם את בובר המאוחר, "הניאור-בובריסט" מראשית המאה העשרים ואחת. פעם את בובר "המודרני" ופעם את בובר "הפוסט-מודרני". נראה שקוצר השגתו של רם הסוציולוג "הרצינולי, חילוני, אוניברסלי", אינו מאפשר לו לשפוט את בובר אחרת ממה שמעלה המסגרת הגסה שלו.

ספרו של רם הוא גרוש ומלא. אפשר ללמוד ממנו הרבה על הסוציולוגיה העולמית והישראלית. אולם כדי שלא ללכת לאיבוד בשפע הזה כדאי להיצמד לעיקר דבריו ב"פתח דבר": "התזות העיקריות המועלות בספר הן: 1. בובר ייצג את הסוציולוגיה הגרמנית של מצוקת המודרניות, אשר שללה את החברה המודרנית (גזלשאפט) וחייבה את הקהילה המסורתית (גמיינשאפט). 2. לפיכך הסוציולוגיה של בובר תאמה את רוח היישוב בטרנס-מדינה, אך לא את רוח התקופה הממלכתית שלאחר הקמתה. אז עברה ההנהגה האקדמית מבובר לשמואל אייזנשטרט שעיצב אותה ברוח אמריקנית. 3. מאז שנות התשעים של המאה שעברה זוכה מעמדו של בובר לעדנה עקב משבר הלאומיות החילונית והסולידריות החברתית וכן עקב עלייתן של גישות פוסט-מודרניות ופוסט-קולוניאליות. את הגישות הללו אני מכנה "ניאור-בובריאניות". 4. בספר מוצגת גישה יותר מסויגת מבובר מאשר זו של מרבית הכותבים עליו. בובר אמנם היה איש ארגוני השלום בתקופת היישוב ("ברית שלום" ו"איחוד"), אבל היה גם הוגה גרמני בן זמנו, השולל את המודרניות ונוהה אחר חזיונות שמרניים מינניים של קהילת הגמיינשאפט, תרבות העם (הפולקיסטית) והעדה הדתית" (עמ' 8).

ארבעה סעיפים אלה הם מעט המחזיק את המרובה. ענייננו בעיקר בסעיף 4 המציג בלשון מאופקת יחסית את הסתייגותיו הבוטות בספר עצמו.

משלושה עניינים עיקריים, כאמור, מסתייג רם בתוקף רב והסתייגותו זו גוברת על כל השיקולים האחרים: מהקהילה, העם, והעדה הדתית. שלושה עניינים שקיבל בובר מן הסוציולוגיה הגרמנית, ובעטיה, כנראה, נעשו מוכתמים לעד בעיני רם. ולא רק מהם הוא מסתייג, אלא גם משורה ארוכה של "ניאור-בובריאנים", שאינו מקבל את פרשנותם האחרת לבובר מפרשנותו שלו.

הבה נראה כמה דוגמאות להסתייגויות אלה (ההדגשות בדבריו הן שלי, ע"ל). ב"מבוא – לאן נעלם מרטין בובר?" הוא כותב: "על פי הפרשנות שאציע בובר הוא הוגה מהזרם הרומנטי האירופאי ובעיקר הגרמני, המשלב מיסטיקה דתית, לאומיות פולקיסטית אורגנית ולעיתים גם אוטופיזם הומניסטי-סוציאלי. ברצוני להראות שהגותו של בובר עלולה להיות בבחינת מדרון חלקלק" (עמ' 20). מהו, אותו מדרון חלקלק? כאמור הוא ה"מיסטיקה הדתית", ה"לאומיות הפולקיסטית אורגנית" ולעיתים גם "אוטופיזם הומניסטי". בקיצור, כל מה שאיננו "רצינולי, חילוני, אוניברסלי". אני מניח שברוח זו יהיה גם ספרו המונומנטלי של בובר **אוד הגנת, אוסף סיפורי חסידים**, בחזקת מדרון חלקלק שכזה.

ובאמת, בהתייחסן לספר זה, כותב רם, כי בעשור הראשון של המאה העשרים פרסם בובר מכתבים של מיסטיקנים אירופאים ואסאייתים. גם פרסום סיפורי החסידים שייך לאותה חטיבה וכן ההרצאות שנשא בפראג בשנים 1909-1911. על כל אלה הוא אומר: "על אף הזיהוי הרווח של בובר כאיש שמאל, הוא היה אחד הדוברים הראשיים של הלאומיות האינטגרלית ביהדות, כזו המזוהה היום עם המחנה הימני הדתי-לאומי המתנחלי" (עמ' 48). איזה קפיצה מרהיבה על פני מאה שנה. ניכר שרם איננו היסטוריון,

אלא סוציולוג השופט את בובר מנקודת מבטו בהווה. מסקנתו, כפי שנראה, אין לה שום אחיזה במציאות. אפשר אף להניח שבובר בתור איש "ברית שלום" לא היה משתייך דווקא למחנה הזה. ובכלל בסגנונו של רם, אפשר היה לומר בדיוק להפך: "על אף הזיהוי של בובר כאיש ימין, מצאו בתורתו השראה דווקא אנשי שמאל ושוחררי שלום". וכדומה.

גם התפנית בהגותו של בובר בשנות העשרים של המאה שעברה לעבר "הפילוסופיה הדיאלוגית" של "אני ואתה" (ולא ניכנס כאן להסברתה), איננה נושאת לגמרי חן בעיני רם, מן הסתם משום שנותר בה שמץ אי-רצינולי, שכן "האתה המוחלט" בהגות זו הוא אלוהים.

(גם כאן הוא לוקה רם בקוצר יד. כבר הרמזן כהן ופרנץ רונצווייג הראו שאין האתיקה הקנטיאנית מכילה את היחיד בשלמותו ורק הדת יכולה לעשות זאת). רם כותב: "הבעיה היא שהדגם הבובריאני של יחסי אני אתה, למרות הקסם האנושי שבו, הוא דגם לוקה בחסר ולא ריאלי. לא ייתכן מצב חברתי ללא החפצה, כלומר יצירת אהנו, מעבר לזיקות בין אישיות, המגולם בחלוקת עבודה, סחורות, מוסדות וכיוצא בזה" (עמ' 56). רם כופה על בובר את הדגם המרקסיסטי של "החפצה" ומסביר כי "התנגדותו הנחרצת של בובר למודרניות הקפיטליסטית, מלווה בהתנגדות לאחד הפתרונות שהוצע למשבר – המהפכה הסוציאליסטית, שבהשראת התיאוריה המרקסיסטית. בובר שולל זאת מכל וכל" (עמ' 59). נראה שכאן התהפכו לגמרי היוצרות: במקום שישבח את החוש הנובואי של בובר שצפה את הפיכת המהפכה הסוציאליסטית לטוטליטרית, שופט אותו רם כאיש המאה התשע-עשרה עוד בטרם התגשמה מהפכה זו, וכמי שלא למד דבר מקריסתה.

כמות האזהרות בספרו של רם מפני הגישה הבובריאנית היא רבה. בהמשך לנאמר למעלה הוא כותב עוד: "יש להזהיר ששלילת המודרניות

