

איתותים

כתב עת סטודנטיאלי לפילוסופיה, לכלכלה ולמדע המדינה

אוקטובר 2025, חשוון התשפ"ו | גליון 7



איתותים

כתב עת סטודנטיאלי לפילוסופיה, לכלכלה ולמדעי המדינה

מערכת כתב העת

עורכים ראשיים

עמרי בן אבי

יובל עיני

עורכים ועורכות

אילי גושן

רואי שין גוטמן

נועה לאה מאיר

שהם נוה

אביתר סלע

תומר עתיר

הללי שפנצר

עיצוב כריכה ולוגו

מיתר לובוצקי-אביאור

תודות

תחילה, ברצוננו להודות לתוכנית פכ"מ באוניברסיטה העברית על הליווי והסיוע בהקמת כתב העת ובהפקת הגיליון.

תודות רבות למרכז ברגמן לעיון פילוסופי ולמכון למחקר כלכלי בישראל על-שם מוריס פאלק, תמיכתם הנדיבה אפשרה להוציא לאור את גיליון זה, הן במהדורה דיגיטלית והן במהדורה מודפסת. אנחנו מודים ושמחים על השותפות עימכם בפרויקט חשוב זה.

צוות העורכים והעורכות המוכשר שלנו עבד בנחישות על עריכת המאמרים הרבים לקראת השקת הגיליון. השקעתם המקצועית ניכרת בכל מאמר המופיע לפניכם ואנחנו רוצים להודות להם על עבודתם המסורה. בנוסף, אנחנו רוצים גם להודות לצוות העורכים על חלקו בשלל משימות תשתית ולוגיסטיקה שבלעדיהן לא היה ניתן להוציא לאור גיליון זה, מגיוס תקציב ועד תחזוק אתר האינטרנט.

לבסוף, כבוד לנו להודות לכותבים ולכותבות, שעמלו רבות על מנת לעבד את רעיונותיהם לכדי מאמרים ראויים לפרסום, ולכלל הסטודנטים והסטודנטיות שהגישו מאמרים לגיליון. על אף שלא כל מאמר שהוגש התקבל, נהנינו לקרוא את כלל הטקסטים, ולהיחשף לרעיונותיהם.

תוכן עניינים

מאמר מערכת לראות בבהירות	7
מאמר אורח כל אחד צודק מעט, אבל כולם טועים: על מקרה פולמוס החירות המיותר ד"ר מיכל בן נח	13
היד שנעלמה: פנאי, עבודה וניכור קפיטליסטי אביגיל זך	31
זכויות? שטויות! הבעייתיות בזכויות טבעיות ניצן מנור	48
האם אנחנו חברים? חברות פוליטית בראי האתיקה הניקומאכית של אריסטו איתמר לוין	61
"הוא סבבה והכול, אבל...": חברות במבחן המוסר ניצן יוגב	79
ריאיון על בינה בלי דעת: ריאיון עם ד"ר תהילה שוורץ אלטשולר נועה לאה מאיר ועומר רוזנטל	93

מאמר מערכת | לראות בבהירות

לשימוש בשפות אנושיות היבט מעט מוזר. בני אדם יכולים להשתמש כל חייהם במושגים מסוימים, בקטגוריות מסוימות לתיאור דברים במציאות ובמחשבה, לפקד, לשאול או לתהות - בלי שיש להם בהכרח הבנה מלאה או הגדרה מדויקת של המושגים בהם הם משתמשים. אף יותר מכך, בני אדם מצליחים לתקשר זה עם זה גם בהיעדר הבנה מלאה של המושגים בהם הם משתמשים. אדם אחד יכול לבקש מאדם אחר: "תוכל לקרב אליי את הכיסא שם?", וזאת גם בלי שאף אחד מהם אי פעם עצר והרהר אפילו במעט בהגדרה של המושג "כיסא".¹ השניים למדו מה הכוונה ב"כיסא" לאורך חייהם כתוצאה מהאופן בו דוברי שפתם משתמשים במושג, בסדרה מתמשכת של מקרים בהם הם זכו לתגובה מאשרת על שימוש נכון במושג לעומת מקרים בהם נאמר להם שעשו שימוש שגוי במושג. הצורך בהגדרה, בתיאור כללי של הפרטים שנכללים במושג, תעלה לפתע כאשר אחד מהם ייתקל בדוגמת-נגד לשימוש אליו היה רגיל. אולי הוא ימצא עצמו מול יצירת אומנות, בה מה שנראה ככיסא הוסר מהמרחב בו ראה כל חייו כיסאות. לחלופין, הוא פתאום יראה אדם עושה שימוש באובייקט שלא דומה בכלל לכיסא לשם ישיבה. אז עולה הצורך להבין בדיוק מה הן כיסאות ומה הן לא כיסאות.

¹ הדוגמה המוצגת כאן, ותפיסת פילוסופיית השפה שהיא מבטאת, היא בהשראת דוגמה מפורסמת שמציג הפילוסוף לודוויג ויטגנשטיין בספרו **חקירות פילוסופיות**, ראו (ויטגנשטיין, 1953/2001, עמ' 38-44, סעיפים 20-2).

השימוש חסר הדאגות הזה במושגים לרוב לא מעלה חששות כאשר מדובר בשיח סביב מושגים יום-יומיים כמו "כיסא", אך הוא הופך משמעותי במיוחד כאשר מדברים על מושגים המכתיבים את האופן בו בני אדם נוהגים זה בזה. "חירות", "צדק", "שלטון החוק", "משילות", "תחרות". דיון מוסרי ופוליטי המערב רעיונות מהסוג הזה יכול להפוך במהרה לעקר אם אין בו הבנה ברורה ומשותפת של המושגים הנידונים. כך, יכולים למצוא את עצמם שני אנשים מתווכחים בלהט כאשר כל אחד מהם טוען שדווקא הוא בצד של "הדמוקרטיה", "החירות" או "זכויות האדם", וזאת לעומת בן שיחו. כך, ובניגוד לרוב השימוש היום-יומי בשפה, דיונים כאלו דורשים דווקא הבנה מקדימה של המושגים בהם משתמשים.

הניסיון להגדיר ולבאר מושגים לפני השימוש בהם בדיונים ובמחקר חשוב על כן מאין כמוהו, אבל הוא גם קשה במיוחד. כפי שמבחין איאן האקינג (Hacking) בדיונו על חשיבות השפה בפילוסופיה, יש למעשה מתח בין שני טעמים נפוצים לחשיבות תשומת הלב לשפה. מצד אחד, יש הטוענים שתשומת לב לשימוש במושגים וניסיון להגיע להגדרה מדויקת שלהם תגאל מהבלבול וחוסר הבהירות של השפה היום-יומית. כך למשל, ייתכן שדיון בין תומכי אקטיביזם שיפוטי למתנגדיו יכול להיפתר פשוט על ידי זיהוי שני הצדדים משתמשים במושגים שונים של דמוקרטיה ושלטון החוק. מצד שני, יש הטוענים שדווקא היצמדות לשפה היום-יומית היא הפתרון. במקום זיהוי בלבול סביב מושגים כלליים שונים של שלטון החוק, יש להבין כיצד בפועל משתמשים במושג הזה בהקשריו השונים (Hacking, 1975, pp. 4-7).

בפני כל חוקרת וחוקר של תחום מסוים ניצב על כן אתגר: להצליח להגדיר מושג לא רק באופן שיאפשר דיון משותף וברור, אלא גם *להבהירו*, כך שיגלה לנו דבר חדש על האופן שבו המושג הזה פועל, כיצד ראוי להשתמש בו והאם ישנו הצורך לנסח אותו מחדש. בכך, הבנה מושגית שונה מהגדרה מילונית, היא עוזרת לא רק להבין מה משמעות של מילה, מונח או ביטוי, אלא בעיקר כיצד ראוי לחשוב ולהבין את אותם רעיונות יסודיים של המציאות החברתית והאנושית. וגם אם ניסיון ההגדרה נכשל, הוא עדיין יכול להיות בגדר התקדמות, שכן הוא יכול לחשוף תנאים או מאפיינים של מושג מסוים שלא היו גלויים עד כה. ניתן אף לומר כי ניתוח מושגי דומה לעבודתו של אופטומטריסט - הוא הופך את הראייה שלנו את המציאות לברורה יותר, לבהירה יותר.

אנחנו מתרגשים ומתרגשות להציג בפניכם ובפניכן גיליון ובו שורה של מאמרים מקוריים וחדשניים, המבצעים את המלאכה הקשה של הבהרת מושגים. במאמר הפותח גיליון זה, **אביגיל זך** טוענת בעד הצורך בדיון מעמיק במושג שנזנח מהדיון הכלכלי והפוליטי, מושג הפנאי. היא מראה שהבנה טובה יותר שלו דוחקת בנו להחזיר אותו לקדמת הדיון הכלכלי והפוליטי באופן שמצדיק את האפשרות של הכנסה בסיסית אוניברסלית. **ניצן מנור** במאמרו טוען גם הוא בעד הבנה מחדש של שיח נפוץ, שיח הזכויות. מנור מבצע דיון מחדש בוויכוח עתיק היומין על המושג של זכויות טבעיות, וטוען שהעמדתן מול דוגמת הנגד של הגנת עצמית תומכת בתפיסה התועלתנית של זכויות כאמצעי למיקסום תועלת. לבסוף, שני המאמרים החותמים את כתבי הסטודנטים והסטודנטיות מבצעים דיון מרתק במושג החברות. **איתמר לוין** מפרש מחדש את מושג החברות הפוליטית אצל אריסטו כיסוד תרבותי-חברתי המאפשר שגשוג אישי וחברתי, ומציע לראות בו

מפתח להבנת ולריפוי המשברים הפוליטיים גם בימינו. מנגד, **ניצן יוגב** דנה באפשרות שבה מושג החברות יתנגש עם דרישות המוסר, ומציגה הרחבה של דילמה זו גם למקרה של זוגיות רומנטית.

לצד המאמרים המקוריים של הסטודנטים והסטודנטיות, אנחנו מתכבדים ומתכבדות לארח את **ד"ר מיכל בן נח**. במאמרה טוענת ד"ר בן נח כי אחד הפולמוסים הנפוצים ביותר בהיסטוריה של המחשבה המדינית, הפולמוס סביב מושג החירות, הוא בכלל תוצר של בלבול. הדרך להתרת הוויכוח, טוענת ד"ר בן נח, עוברת בהבנה שתיאוריות שונות של חירות הן בעצם תאוריות שונות לגבי הגורמים שפוגעים בחירות, ומגייסת לשם כך במקורות רבה את תפיסתו של הארי פרנקפורט אודות רצון חופשי.

לבסוף, אנחנו מתרגשים ומתרגשות להביא בפניכם ובפניכן ראיון עם **ד"ר תהילה שוורץ אלטשולר**, עמיתת מחקר בכירה במכון הישראלי לדמוקרטיה, שם היא משמשת כראשת התוכנית לדמוקרטיה בעידן המידע, בהובלת **נועה לאה מאיר ועומר רוזנטל**. ראיון מעמיק וחשוב זה עוסק בהשלכות אפשריות של בינה מלאכותית שלא זוכות לתשומת לב ציבורית מספקת - גולציה על בינה מלאכותית, השפעת הבינה המלאכותית על השירות הציבורי והשלכות ההתקדמות הטכנולוגית המהירה על הדמוקרטיה וזכויות האזרח.

אנחנו, חברי וחברות המערכת, גאים במאמרים המוצגים לפניכם ולפניכן בעמודים אלו, בתהליך הכתיבה והעריכה המאומץ העומד מאחוריהם ובזמן הרב שהושקע בהם. בהזדמנות זו, אנחנו רוצים לברך את העורכים הראשיים הנכנסים **רואי שין גוטמן ואביתר סלע** ואת מערכת כתב העת החדשה, ולהודות **לעמרי בן**

אבי, אבידן קרסנה, יובל עיני ודנה יוליוסבורגר, העורכים הראשיים היוצאים. אנחנו מזמינים אתכם ואתכן, סטודנטים וסטודנטיות לפכ"מ מכל המוסדות האקדמיים בישראל, להצטרף אלינו ולהגיש מאמרים וביקורות ספרות לגיליון הבא של כתב העת שעתיד להתפרסם בינואר 2026.

רשימת מקורות

ויטגנשטיין, ל' (2001). **חקירות פילוסופיות** (ע' אולמן-מרגלית, מתרגם). הוצאת מאגנס. (המקור פורסם בשנת 1953)

Hacking, I. (1975). *Why Does Language Matter to Philosophy?*
Cambridge University Press.

מאמר אורח | כל אחד צודק מעט, אבל כולם טועים: על מקרה פולמוס החירות המיותר

ד"ר מיכל בן נח

ד"ר מיכל בן נח היא מרצה מן המניין במרכז האקדמי רופין ומרצה מן החוץ בתוכנית פכ"מ באוניברסיטה העברית. תחומי העניין שלה הם שוק העבודה ואנליזה מושגית של מושגי מפתח בתאוריה הסוציאליסטית והאנרכיסטית.

וְכֵן חֲכָמֵי הָאֵינְדוּסְטָן
הִתְפַּלְּלוּ פְּלָאִים,
וְכָל אֶחָד אֶת דַּעְתּוֹ
בִּקְשׁוֹ דַּעוֹת הַטְּעִים,
וְכָל אֶחָד צוֹדֵק מְעַט,
אֲבָל כָּלָם טוֹעִים. (סאקס, 1872)

(1) מבוא

חירות היא ערך בסיסי בחיים הפוליטיים. חשיבותו של ערך זה הובילה לחקירה פילוסופית ענפה של המושג. אך גם היום, מאות ואלפי שנים לאחר שהתחילה אותה החקירה, אין תמימות דעים בנוגע לשאלה הבסיסית ביותר: מהי חירות? במיוחד ניטש

הוויכוח בין הוגים ליברלים והוגים רפובליקנים, ואלו הם הכתבים בהם אתמקד במאמר זה, אך ישנן עוד תפיסות, כמובן.¹

במאמר זה אטען שאותן אי-הסכמות נובעות מניסוח פגום של ההגדרות השונות. הטיעון שלי מתחלק לשלושה חלקים: תחילה, אסקור מספר תאוריות מרכזיות שתומכיהן מאמינים שהן אינן מתיישבות זו עם זו. לאחר מכן, אציע הגדרה כללית של חירות, כזו שכל אותן תאוריות יכולות לקבל. הגדרה זו אינה שלי, אלא של הארי פרנקפורט, למרות שיהיה עלי לחלץ אותה מתפישת חופש הרצון שלו. לבסוף, אנתח את המקור לבלבול, שלטענתי הוא בעיקרו סמנטי, כלומר נובע מהאופן בו נוסחו התאוריות "השונות", ואף אטען שאלו אינן תאוריות שונות של חירות כלל, אלא תאוריות שונות לגבי הגורמים שפוגעים בחירות. לבסוף, אבחן מספר אתגרים אפשריים לטיעונים שאני מציעה.

על פניו, הטיעון כאן עלול להיתפס כפלורליזם ערכי, אך אין זה כך. טענתי היא לא שחירות היא "הרבה דברים". לא ולא, להפך: חירות היא דבר אחד, ואותו אגדיר במפורש. אך את הדבר האחד הזה, חירות, ניתן להפר במספר רב של דרכים, לצערי. התאוריות השונות אינן תאוריות של חירות, אלא תאוריות של *חוסר חירות*, או הסברים לאילו מין סכנות אורבות לחופש הפעולה שלנו. ובהחלט ייתכן שיותר מדבר אחד יכול לפגוע בחירות. כך אני

¹ בין היתר, שרון קראוסי (2015) מציעה תאוריה של חירות כהעדר דיכוי, וואצלאלב האבל (1978) מציע תאוריה לפיה חירות היא העדר השקר. בנוגע לתאוריה המחברת בין שקר וחוסר חירות, חשבו על חוסר החירות של אדם "בארון" שמרגיש שחיי "חיי שקר", כפי שניסחו זאת להקט קווין בשיר "I want to break free". ראו גם (Grant, 2013).

למסקנה שהפולמוס האקדמי בנוגע למשמעות האמיתית של חופש הפעולה הוא מיותר ומבולבל.

(2) תאוריות שונות של חירות, לכאורה

ניתן לייחס חלק נכבד מהבלבול בשיח למאמרו המשפיע של ישעיהו ברלין (2002), בו הוא מבחין בין חירות שלילית לחיובית. למרות שבמאמרו הוא מציע מספר הגדרות, תיאור לא שנוי במחלוקת ינסח זאת כך:

חירות שלילית היא החופש מ-X, כלומר היעדר מכשול לפעולה

חירות חיובית היא החופש ל-Y, כלומר קיום של הזדמנות או אפשרות כלשהי.

ברלין (2002, p. 169) מניח שחירות שלילית פירושה העדר התערבות (X = התערבות). תפיסה זו מכונה "חירות ליברלית". בתגובה לכך ניסחו הוגים רפובליקנים, כגון פיליפ פטיט (1999), טענה שתאוריה מתחרה של חירות, המכונה "חירות רפובליקנית", היא מדויקת יותר ביחס לחירות שלילית. לפי גישה זו, חירות שלילית היא החופש מדומינציה. לפי פטיט, דומינציה (אדונות, לאלו המעדיפים את התרגום העברי) היא מצב שבו אדם כפוף לרצון השרירותי של מישהו אחר. רצון הוא "שרירותי" אם הוא אינו לוקח בחשבון את האינטרסים האמיתיים של הצד שכפוף לו. הדוגמה המוכרת ביותר בהקשר זה היא דוגמת העבד והאדון האדיש. תארו לכם עבד בארצות הברית של ראשית המאה ה-19. התמזל מזלו של העבד והאדון שלו הוא אדם אדיש לחלוטין, שלא דורש מהעבד דבר. האם אותו עבד

חופשי? התשובה הרפובליקנית היא שוודאי שלא. ומכיוון שאין כאן שום התערבות, נדמה שתפיסה זו עדיפה על התפיסה הליברלית. בתשובה ניסחו הוגים ליברלים מספר טענות, חלקן כאלו הגורסות שדומינציה היא סוג של התערבות, ואחרות הגורסות שדומינציה פוגעת בחירות חיובית ולא שלילית.² הרפובליקנים ברובם מתעקשים שתאוריה זו היא אכן של חירות שלילית שכן הצורה שלה היא בדמות אותה הנוסחה: חירות היא העדר דומינציה ($X = \text{דומינציה}$).

כשכתב על חירות חיובית, אותה ניתן לפרש כ"שלטון עצמי", הביא ברלין (2002, p. 178) את דוגמת האדם החופשי לפעול לפי הרצון האמיתי שלו, או "העצמי הגבוה", מבלי להיות משועבד לכל מיני דחפים או שדים פנימיים. אך בעוד שמבחינת ברלין זהו ניסוח של חופש למשהו ($Y = \text{לפעול לפי הרצון האמיתי}$), ניתן לנסח את אותו הרעיון דווקא בצורה שלילית, כך ש: $X = \text{"שדים פנימיים עוצמתיים"}$.³ לדוגמה, חשבו על חוסר החירות שנובע מתסמונת פוסט-טראומטית, שלצערי פוגעת בעוד ועוד אנשים בחברה שלנו. האדם הפוסט-טראומטי יכול להשתוקק להשתחרר מתסמונת זו. הוא חולם על חופש כהעדר תסמונת פוסט-טראומטית. כאן אולי כבר ניתן להבחין בניצנים של הטיעון שלי, כי ניסוח שכזה וודאי יגרום להרמת גבה והתנגדות בסגנון "אי אפשר לטעון שזו חירות! באותו אופן עוד דברים רבים מספור

² לדוגמה, איאן קרטר (2008) ומת'יו קרמר (2008) מאתגרים את הרעיון שדומינציה שונה באופן רלבנטי מהתערבות. ראו גם (De Bruin, 2009).

³ אין בטיעון זה משום הפתעה, ברלין מכיר בכך בעצמו: "No doubt every interpretation of the word 'liberty', however unusual, must include a minimum of what I have called 'negative liberty' (Berlin, 2002, p. 207).

יכולים להיות תאוריה של חירות!"⁴. אני מסכימה לחלוטין. זו איננה תאוריה של חירות. זוהי טענה לגבי תנאי מספיק לחוסר חירות, וכאלו יש בשפע. אך כאן הנקודה שלי היא רק שהדוגמה המובילה של ברלין לחירות חיובית ניתנת לניסוח מחדש כטענה של חירות שלילית, לפי אותה הנוסחה.

קצרה היריעה מלבסס בזהירות ובאופן מובנה וסדיר שההבחנה כולה, בין חירות חיובית לשלילית, קורסת לחירות שלילית.⁴ לכן, לא אטען זאת כאן, אלא רק אציב זאת כאתגר לקוראים: איזו תאוריה של Y בנוסחת החירות החיובית לא ניתנת לניסוח מחדש כתאוריה של X בחירות שלילית? לדוגמה, אם הטענה היא שחירות חיובית היא היכולת לשגשג ($Y =$ היכולת לשגשג), אזי X ינוסח כ"כל הדברים שמונעים שגשוג", וכן הלאה. בכל מקרה, מכאן ועד תום המאמר אתייחס אך ורק לחירות במובנה השלילי, בין אם זה המובן היחיד או לאו. הטיעון שלי הוא שהנוסחה של ברלין היא איננה נוסחה מגדירה, אלא נוסחה המציעה תנאי מספיק לחוסר חירות.

(3) מהי חירות?

חנה נהנית מחופש פעולה אם היא יכולה לעשות את מה שהיא רוצה לעשות מפני שהיא רוצה לעשות זאת. זוהי ההגדרה עליה אבקש להגן בחלק הזה, והיא נגזרת מהטענה של הארי פרנקפורט

⁴ יש תאוריות נוספות, המפורסמת שבהן של מקלום, שגורסת שההבחנה בין חירות שלילית לחיובית קורסת, כי כל חירות היא חופש של A מ B בשביל לעשות C . אך זהו אינו אותו אופן של קריסה שאני מתארת כאן (MacCallum, 1967).

דווקא על חופש הרצון. ההגדרה שאני מציעה לאמץ היא שפעולותיה של חנה חופשיות כאשר (1) היא עושה מה שהיא רוצה לעשות, ו-(2) משום שהיא רוצה לעשות זאת. לשם ביסוס ההגדרה הזו, אתחיל מסקירת הטיעון של פרנקפורט בנוגע לחופש הרצון ולאחר מכן אעבור לדיון בחופש הפעולה באופן ישיר.

הטיעון של פרנקפורט (1971) מתחיל מההנחה שאת חופש הרצון ניתן לחקור באופן אנלוגי לחופש הפעולה, ומהרעיון שחופש הפעולה הוא היכולת לעשות מה שרוצים לעשות.⁵ כך, כבדרך אגב, הוא הניח את החלק הראשון של ההגדרה. למיטב ידיעתי, גם לאחר שחידד והידק את תפישת חופש הרצון, וניסח את התנאי השני, לא חזר פרנקפורט והשליך את התובנה על מושג חופש הפעולה. זאת מטרתי בחלק הזה של המאמר. אך נתחיל, כאמור, מבירור תפישת חופש הרצון של פרנקפורט.

לפי פרנקפורט, חופש הרצון הוא החופש לרצות את מה שרוצים לרצות בגלל שרוצים לרצות אותו (Frankfurt, 1971, pp. 18-19). גם כאן יש שני תנאים, סימטריים לחלוטין לתנאים שבהגדרה שאותה אני מאמצת. התנאי הראשון הוא ש"רוצים מה שרוצים לרצות" (Frankfurt, p. 15). לדוגמה, אם אני מנסה להפסיק לעשן, אני רוצה לא לרצות סיגריה. ואם אני בעצם כן רוצה לעשן (כלומר רוצה את מה שאני לא רוצה לרצות), אזי אני לא נהנית

⁵ "It seems to me both natural and useful to construe the question of whether a person's will is free in close analogy to the question of whether an agent enjoys freedom of action. Now freedom of action is (roughly, at least) the freedom to do what one wants to do. Analogously, then, the statement that a person enjoys freedom of the will means (also roughly) that he is free to want what he wants to want" (Frankfurt, 1971, p. 15).

מרצון חופשי לפי פרנקפורט. זהו הסבר לאופן בו התמכרות פוגעת בחירות. אם כשאני רוצה להפסיק לרצות לעשן אני מצליחה להפסיק לרצות לעשן, אני כבר קרובה יותר לחופש הרצון.

בניסוח של פרנקפורט, חופש הרצון הוא חופש "מסדר שני". הסדר הראשון נוגע לקשר בין רצון ופעולה, שם מתקיים הדיון בנוגע לחופש הפעולה. לדוגמה, הרצון לאכול שוקולד ואכילת השוקולד, זהו קשר מסדר ראשון. הסדר השני הוא הקשר בין הרצון לפעולה ובין הרצון לגבי אותו רצון לפעולה. לדוגמה, אדם בדיאטה רוצה להפסיק לרצות דברי מתיקה, לא רק להפסיק לאכול אותם. זהו רצון מסדר שני, רצון לגבי רצון.⁶

אבל ההגדרה של פרנקפורט מכילה גם את התנאי הנוסף והוא שחופש הרצון נובע מקשר סיבתי בין הרצון מהסדר השני והרצון מהסדר הראשון (רצון לגבי פעולה). לדוגמה, כדי ליהנות מחופש הרצון חשוב שהסיבה שהפסקתי לרצות לעשן היא שאכן רציתי להפסיק, ולא שפשוט נגמרו הסיגריות. במילים אחרות, לא מספיק שיש קורלציה בין הרצון שלי לעשן והרצון שלי להפסיק לרצות לעשן. צריך שיהיה קשר סיבתי, כך שהרצון שלי להפסיק לרצות לעשן הוא זה שגורם לכך שאני באמת לא ארצה סיגריה. פרנקפורט מבסס זאת דרך דוגמת "המכור המרוצה" (Frankfurt, 1971, pp. 12-13), כלומר המעשן שלא רוצה להפסיק לעשן. עבורו, יש מתאם מושלם בין הרצון מהסדר

⁶ ניסוח מדויק אך מבלבל יותר יתעקש על ההבחנה של פרנקפורט לגבי סדר הרצונות. דוגמת האדם בדיאטה היא מסדר שני מכיוון שהיא נוגעת לקשר בין רצון לגבי רצון ורצון לגבי פעולה. ייתכנו גם קשרים מסדרים גבוהים יותר, לדוגמה בין רצון מסדר שני (מה שרוצים לרצות לעשות) ורצון מסדר שלישי (מה שרוצים לרצות לרצות לעשות).

הראשון (רוצה לעשן) והרצון מהסדר השני (רוצה לרצות לעשן), בגלל זה הוא מרוצה. אבל הרצון של המכור הזה איננו חופשי, אומר פרנקפורט, מכיוון שאם היה בכל זאת רוצה לא לרצות עוד לעשן, לא היה מצליח.⁷ במילים אחרות, המכור המאושר לא נהנה מרצון חופשי כל עוד הוא לא יכול לשנות את הרצון שלו לעשן סתם כי מתחשק לו. אם הרצון לעשן הוא עיקש, ובלתי תלוי ברצון מהסדר השני של המעשן, אזי לא מתקיים חופש הרצון לפי פרנקפורט.

כאמור, לפי פרנקפורט, חופש הרצון וחופש הפעולה הם מושגים אנלוגיים. מושג ה"חופש" שבהם הוא זהה, וההבדל היחיד הוא התחום שבו החופש הזה מתקיים. כך, התנאי הראשון לחופש הפעולה הוא שאוכל לעשות את מה שאני רוצה. לדוגמה, אם אני רוצה משום מה לצאת לריצה מהירה ומאומצת בפארק אני חופשיה לפעול כך אם שום דבר לא מונע זאת ממני. ונניח, ככל שהעניין בלתי סביר אמפירית, שיצאתי לריצה כזו בפארק, ובדיוק השתחרר אריה רעב מגן החיות הסמוך והתחיל לרדוף אחרי. אני עדיין עושה מה שאני רוצה לעשות, לרוץ מהר בפארק, אבל אני כבר לא עושה את זה בגלל שאני רוצה לעשות את זה. לא, עכשיו אני רצה כדי לא להיטרף על ידי אריה רעב. אז למרות שיש מתאם בין מה שאני רוצה לעשות (לרוץ מהר) ומה שאני עושה (רצה מהר), הקשר בין הרצון והפעולה לא מהסוג הנכון, אני לא רצה בגלל שאני רוצה לרוץ.⁸ ואמנם, לא רציתי "לנוס על חיי", אבל

⁷ "The willing addict's will is not free, for his desire to take the drug will be effective regardless of whether or not he wants this desire to constitute his will" (Frankfurt, 1971, pp. 19-20).

⁸ ראו דיון שמרחיב על הקשר בין הרצון לחופש הפעולה אצל דבורקין (1970).

זאת בדיוק הנקודה: הכוונה שלי הייתה אחרת, והנה לא הצלחתי לפעול לפיה. כך הפכה הפעולה שלי ללא חופשית. החלק השני, שדורש קשר סיבתי, מהווה דרישה חזקה. לפי תנאיו של פרנקפורט, המבחן הוא האם יכולתי לעשות דבר אחר לו הייתי רוצה. פעולה חופשית פירושה גם היכולת להימנע ממנה אם לא רוצים לעשות אותה.⁹ במקרה האריה הרעב, אם הייתי רוצה לא לרוץ, לא הייתי יכולה לעשות זאת מבלי לשאת תוצאות הרוח אסון.¹⁰

התנאי השני, הדורש סיבתיות ולא רק קורלציה, אינו פופולרי במיוחד. לדוגמה, כהן (1988, p. 243) חשב שהוא תובעני יתר על המידה, ושמתאם יכול לפעמים להיות תנאי מספיק לחירות. אבל הבעיה עם הוויתור עליו היא מה שברלין כינה "הנסיגה אל המצודה פנימית", או הרעיון שאנשים יכולים להפוך לחופשיים יותר דרך עדכון הרציות שלהם (Berlin, 2002, pp. 181-187). אם אדם שכבול בשלשלות לקיר "יעדכן" את הרצון שלו כך שעכשיו מה שהוא באמת רוצה זה להיות קשור לקיר, יש מתאם בין הרציה ובין המצב. אך זהו איננו חופש, והמבחן השני שתואר

⁹ ניסוח מדויק יותר של העמדה אולי יהיה שחופש הוא היכולת לעשות מה שרוצים לעשות כי רוצים לעשות את זה ולא לעשות את מה שלא רוצים לעשות כי לא רוצים לעשות את זה.

¹⁰ ראוי להזכיר כאן את תפיסת החירות השנויה במחלוקת שלעיתים משויכת להובס, לפיה הבחירה "your money or your life" היא חופשית, במובן שהיו בה שתי חלופות לבחור ביניהן (ואולי יש להוסיף את התנאי הנוסף שלפחות אחת מהן היא רציונלית). תפיסת חירות כזו מרוקנת מתוכן את ערך החירות. פירושה, הלכה למעשה, שכל עוד יש לפחות שתי אפשרויות שאחת מהן היא "למות מוות כואב", הבחירה חופשית. להגנתו של הובס נחלצו מספר הוגים (Van Mill, 1995).

מסביר למה: אם לא היה רוצה להיות כבול לקיר הוא עדיין היה כבול לקיר.

(4) מקורות הסכסוך

ההגדרה הגנרית שהוצגה עד כה מצליחה, בין היתר, לפייס כבר את המתח בין מושג החירות הליברלי למושג החירות הרפובליקני. התערבות פוגעת ביכולת של האדם לעשות מה שהוא רוצה, הדבר נובע מהתנאי הראשון שניסחתי מעלה. דומינציה, לעומת זאת, פוגעת בתנאי השני, מכיוון שהיא משפיעה על הסיבות בגללן נוקטים בפעולה. לדוגמה, העבד איננו חופשי מכיוון שאם אדונו לא היה כה אדיש, הוא היה חייב לצית לו, בלי קשר לרצון שלו לפעול כך או לא. כך, למרות שהספרות דנה בתאוריות הללו כמתחרות, הן יכולות לדור בכפיפה אחת. הסיבה לכך, לטענתי, היא שאף אחת מהן כלל איננה מגדירה מהי חירות. הטעות מקורה בניסוח "מגדיר":

Freedom as non X (חירות כחוסר התערבות, לדוגמה)

ובניסוח זה, קל מאוד לבלבל בין הגדרה של מושג החירות ובין תיאור תנאי מספיק להיעדר קיומו. במקום זאת, עדיף היה לומר:

X as unfreedom (לדוגמה, התערבות כחוסר חירות)

כך היינו מתרחקים מהניסוח שנראה כאילו הוא מייצר הגדרה, ולכן מחלוקת בנוגע להגדרה. הניסוח החלופי חושף את פניהן האמיתיות של התאוריות: הם טוענות שישנו X ספציפי שפוגע בחירות.

האם יש טעם לחשוב ש-X יכול לקבל רק ערך יחיד? שרק התערבות, או רק דומינציה, יכולות לפגוע בחירות? אינני רואה סיבה לחשוב כך. נשמע לי סביר מאוד שיש מספר תנאים שצריכים להתקיים על מנת ליהנות מחופש הפעולה. בהחלט ייתכן שגם העדרם של דיכוי, כפייה ואפילו פגיעות הם תנאים שבלעדיהם לא תתכן פעולה חופשית.¹¹ כמובן, טיעון בדמות "נשמע לי סביר" איננו חזק במיוחד. אך מספיק לנו לעת עתה להסכים שגם התערבות, כמו להיות כבול לקיר,¹² וגם דומינציה כמו להיות עבד לאדון אדיש, יכולות לפגוע בחירות. אם נסכים לקבל את הטענה הזו, כבר הסכמנו עם הרעיון ש-X יכול לשאת לפחות שני פירושים שונים.

(5) כמה אתגרים

גם ההגדרה הגנרית שהצגתי וגם הטענה שייתכנו מספר ערכים ל-X מעלות מספר אתגרים. בכל הנוגע להגדרה, התנגדות מעניינת היא החשש שההגדרה הזו לא מבטלת מקרים של חוסר חירות שנגרמים על ידי עצמים דוממים או כוחות לא-אנושיים וללא סוכנות. כך, אם אני רוצה ללכת בקו ישר אבל יש עצים שחוסמים את דרכי, העצים הללו מונעים ממני לפעול בחופשיות (ללכת בקו ישר כי אני רוצה ללכת בקו ישר). ועם זאת ככל שהחירות נפגעת, הפגיעה הזו היא בנאלית. במילים אחרות, האתגר הוא שאימוץ

¹¹ גודין (1985, p. 110) בוחן את החשיבות המוסרית של פגיעות.
¹² לצורך הדיוק, יש לחשוב על מקרה של התערבות שאיננו דומינציה. חשבו על האדם שקשור לקיר מבלי שיהיה זה רצונו של אף אחד. הוא בטעות נקשר לקיר איכשהו. זהו מצב של חוסר חירות.

ההגדרה הזו כולל יותר מדי מקרים לא חשובים, והחשש הוא שעדיין נותר הצורך להגדיר חירות שהפגיעה בה בעייתית מבחינה מוסרית.

ישנן מספר תשובות אפשריות לחשש זה. ראשית, בעוד שאי אפשר להאשים כוחות טבע או חפצים דוממים בפגיעה בחירות, נשמע לי לא בעייתי כלל להגיד שהם אכן עושים זאת, בניגוד לעמדתם של הוגים רבים, כגון ברלין (2002, p. 169) ופטיט (-52, pp. 1999, 53). קל לראות זאת במקרים של תופעות טבע קיצוניות, כמו רעידות אדמה קטסטרופליות וסופות שונות שמגבילות באופן דרמטי את היכולת לפעול באופן חופשי, או במקרים של מוסדות חברתיים שאין להם סוכנות, כגון מוסד השוק. ייתכן ולא כל פגיעה בחירות היא "באשמתו" של מישהו. הרעיון שכל פגיעה מוסרית חייבת להיות עבירה מוסרית של מישהו, שתמיד יש בקצה שלה סוכן אשם, מקטין את העולם המוסרי בצורה דרמטית, ובניגוד לחוויות החיים של אנשים. במובן זה אני מסכימה עם כהן (2008, p. 230) שטען שייתכן והצדק דורש דבר מה שאי אפשר לעשות, ולכן שיש פער בין כל החובות של כל האנשים (תחת ההנחה ש-"Ought implies can") ובין דרישות הצדק. בעיה של צדק אין בה מספיק על מנת להעיד על כך שמישהו עושה משהו פסול. אמנם חירות איננה צדק כמובן, אך ניתן בקלות לנסח טיעון מקביל.

תשובה נוספת, שעוקפת את האתגר, היא שהתלונה הזו לא קשורה להגדרה של חירות, אלא מהווה מגבלה על סוגי הערכים ש-X יכול לקבל. ייתכן ורק גורמים שמקורם אנושי ראויים להיכלל ברשימה הזו, ולכן "דומינציה" ו"התערבות" שייכים לשם ו"חסימה" לא. כפי שאמרתי, לדעתי הגישה הזו עסוקה יתר

על המידה בשאלת האשמה ולא מספיק מכבדת את החוויה חסרת החירות של הפרט, אבל בכל מקרה זה ריב ליום אחר. אין סיבה שהחשש הזה ישפיע על הטיעון שלי כאן, שהוא שהריב על מושג החירות אינו נוגע להגדרת המושג ושתובנה זו מאפשרת ליישב תיאוריות לכאורה סותרות.

אתגר נוסף, אותו ישמיעו ליברלים ורפובליקנים שהשקיעו שעות רבות לקיום הפולמוס, הוא הרעיון שתנאי אחד, ערך ספציפי של X , חשוב יותר מהאחרים. ייתכן וכך הדבר, אולי מפני שהוא פוגע בחירות באופן אנוש יותר או מפני שהוא נפוץ יותר וכולי. אבל הוויכוח איננו מכיר בעצמו כדיון של עדיפות, מי יותר חשוב, אלא כחוסר הסכמה על מושג החירות עצמו. זה הדיון שאני מבקשת לבקר. ובין אם מדובר ב- X אחד גדול ובין אם ב- $27-x$ "קטנים, אין לזה השפעה מיוחדת על הטיעון.

חשש נוסף שעולה בהקשרים של טיעונים מסוג "יש יותר מתשובה אחת נכונה" הוא מקרה העיוורים והפיל, שאת חלקו ציטטתי בפתיחת מאמר זה. הנמשל של העלילה הוא שהעדר גישה לתמונה הכללית מייצרת תאוריות שגויות. כך, העיוור שמישש רק את חדק הפיל חשב שפיל נראה כמו נחש, ואחר שמישש את בטנו של הפיל חשב שהוא כמו חומה וכן הלאה. ריבוי ערכים ל- X מעלה את החשש שכל ערך רואה רק חלק קטן מהסוגייה ומפספס את התמונה הגדולה. אך לטענתי זו דווקא הבעיה שקיימת כעת, כשמתנהל ויכוח בין ליברלים, רפובליקנים ושאר הוגים על מהו באמת מושג החירות; האם הוא כמו חומה שמונעת פעולה או כמו נחש שמרוב חשש מארסו אנחנו נמנעים מלפעול באופן חופשי? הטענה שלי היא שההגדרה שהצעתי כאן והתובנה שהוויכוח הוא איננו על "מהי חירות" אלא על "מה פוגע בחירות" הם אלו שיעזרו

לנו לראות את התמונה הגדולה, את חופש הפעולה כפי שהוא, את ההגדרה שמאחדת ומסבירה את המשותף בין תאוריות שונות של חופש. כפי שפיל כולל גם חדק, גם בטן, גם אוזניים וכולי, כך החירות, או ליתר דיוק אי-החירות, מתייחסת למספר מרכיבים, שאף אחד מהם לא קשור להגדרה של המושג אך כולם יכולים להשפיע על עליו.

(6) סיכום

במאמר זה ביקשתי לסיים מחלוקת ארוכת שנים בין זרמים פילוסופיים שונים. הטיעון שהצגתי כאן גרס כי הפולמוס המבולבל נובע, בין היתר, מהנוסחה הכללית בה נהוג להשתמש: חירות כחוסר X . למעשה, ניסוח זהיר יותר, X כחוסר חירות, יביא אותנו ישירות למסקנה המתבקשת והיא ששום גורם אחד ספציפי לא מגדיר את מושג החירות עצמו. אלו הם תנאים, שקיומם מספיק על מנת ליצור חוסר חירות מסוים.

את מושג החירות עצמו אני מציעה להגדיר כפי שהגדיר אותו פרנקפורט, גם אם לא שם דגש על כך שהחקירה שלו לחופש הרצון מניחה תחילה מושג כללי של חופש הפעולה, מושג שהיה כה חמקמק בספרות. לפי הגדרה זו, אדם נהנה מחופש הפעולה אם הוא יכול לעשות את מה שהוא רוצה לעשות בגלל שהוא רוצה לעשות זאת. כל אחד מהתנאים שבהגדרה הזו הוא הכרחי לשם חופש הפעולה.

כפי שראינו, הגדרה זו נותנת מקום גם לתפיסה הליברלית, שמפרה את התנאי הראשון, וגם לתפיסה הרפובליקנית, אשר שמה דגש על התנאי השני, וייתכן שגם לעוד ערכים אפשריים, עוד

סכנות פוטנציאליות לחירות. אין עוד טעם לריב ביניהן, שתיהן צודקות בזיהוי מרכיב בעייתי לחירות ושתיהן טועות במידה שבה הן מניחות שמרכיבים אלו הם חלק מההגדרה של המושג, ולכן שיש אי-הסכמה מהותית ביניהן. מהלך זה חושף את הפגיעות הרבה של חירות. ההגנה עליה איננו עניין של מה בכך ועלינו להישיר מבט ולהכיר בשלל הגורמים שיכולים להפחית אותה או לפגוע בה. הבנה זו תוכל, בתקווה, לקדם חופש אנושי, של כולם, עכשיו.

רשימת מקורות

- סאקס, ג' (1872). **העיוורים והפיל** (רוזן, ש', מתרגם).
<https://urila.tripod.com/Pil.htm>
- Berlin, I. (2002). Liberty. In *Oxford University Press eBooks*.
<https://doi.org/10.1093/019924989x.001.0001>
- Carter, I. (2008). How are power and unfreedom related. In C. Laborde & J. Maynor (Eds.), *Republicanism and Political Theory* (pp. 55-82). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Cohen, G. A. (1988). *History, Labour, and freedom: Themes from Marx*. Oxford: Clarendon Press.
- Cohen, G. A. (2008). *Rescuing justice and equality*. Harvard University Press.
<https://doi.org/10.4159/9780674029651>
- De Bruin, B. (2009). Liberal and Republican Freedom*. *Journal of Political Philosophy*, 17(4), 418-439.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2009.00334.x>
- Dworkin, G. (1970). Acting freely. *Noûs*, 4(4), 367.
<https://doi.org/10.2307/2214680>
- Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5.
<https://doi.org/10.2307/2024717>

- Goodin, R. (1985). *Protecting the Vulnerable: A Re-Analysis of Our Social Responsibilities*. University of Chicago Press.
- Grant, C. (2013). Freedom and oppression. *Politics Philosophy & Economics*, 12(4), 413-425.
<https://doi.org/10.1177/1470594x13496070>
- Havel, V. (1978). *The Power of the Powerless*.
<https://www.nonviolent-conflict.org/wp-content/uploads/1979/01/the-power-of-the-powerless.pdf>
- Kramer, M. (2008). Liberty and domination. In C. Laborde & J. Maynor (Eds.), *Republicanism and Political Theory* (pp. 31-57). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Krause, S. R. (2015). *Freedom beyond sovereignty*.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226234724.001.0001>
- MacCallum, G. C. (1967). Negative and positive freedom. *The Philosophical Review*, 76(3), 312.
<https://doi.org/10.2307/2183622>
- Pettit, P. (1999). Republicanism. In *Oxford University Press eBooks*.
<https://doi.org/10.1093/0198296428.001.0001>

Van Mill, D. (1995). Hobbes's Theories of Freedom. *The Journal of Politics*, 57(2), 443-459.
<https://doi.org/10.2307/2960315>

היד שנעלמה: פנאי, עבודה וניכור

קפיטליסטי

אביגיל זך

סטודנטית שנה ג' לפכ"מ באוניברסיטה העברית

על אף שהפנאי והעבודה הם שני צירים של אותו גרף, נדמה שהשיח הכלכלי מתמקד באחד - וזונח את האחר. מאמר זה מבקש להשיב את הפנאי למרכז, לא כזמן ריק מעבודה, אלא כמרחב של חירות, כוח פוליטי והגשמה עצמית. תחילתו בקריאה מחודשת בכתביהם של מרקס ואנגלס, המציעה אפשרות לחשוב את הפנאי כחלק מהמהות האנושית. בהמשך נבחנת התעוותות הקשר בין האדם לפנאי תחת הקפיטליזם, דרך ביקורתו של אדורנו על תרבות הפנאי המודרנית ודיון בתופעת ההעדפות האדפטיביות שמציע סן ביחס לבחירה בין עבודה לפנאי. לבסוף, מובאת תפיסה של הפנאי כצורך אנושי בסיסי וכאופק פוליטי שמתממש במדיניות של הכנסה בסיסית אוניברסלית - כזו המבקשת ליצור מחדש את התנאים לפנאי אמיתי, ולהעמיד אותו לא בשוליים של הסדר הכלכלי, אלא בליבו.

(1) מבוא

גרף "פנאי-עבודה" משורטט על הלוח בקורסי המבואות לכלכלה כעניין של מה בכך - אך מהו, בעצם, אותו ה"פנאי"? בחיבור זה אחקור את מושג הפנאי בראי כתביהם של מרקס ואנגלס, שכמעט ואינם נלמדים בפכ"מ ודווקא משום כך כדאי להכירם. אמנם, אחד מהטקסטים הראשונים שכן נלמדים בתוכנית הוא "עושר

העמים" של אדם סמית, ובצדק: "היד הנעלמה" של סמית היא מטאפורה מכוונת, התופסת כיצד אינטרס אישי ותחרות חופשית יכולים לכוון את השוק לרווחה חברתית אופטימלית. עם זאת, לא מעט אבד לנו כאשר אימצנו את היד הנעלמה. אנגלס תפס את היד היוצרת מתוך פנאי כזו שהבדילה בין האדם לחיה - ותחת הקפיטליזם, נדמה שהפנאי נמחה ואיתו נלקחה מאיתנו גם ידנו האנושית.

רעיון הפנאי רחב בהרבה מההגדרה הצרה של "זמן שאיננו מוקדש לעבודה". עצם הדיכוטומיה בין עבודה לפנאי, כפי שמופיעה בגרף המבואי, מסתירה הנחות חשובות על בחירה, חירות ורצון. כדי להבין את המשמעות של בחירה בפנאי, יש לשאול: האם זו באמת בחירה? ראשית, אטען כי התחלופה בין פנאי לעבודה נגועה בהעדפות אדפטיביות: אין מקום להשוות בין השניים כאילו היו חלופות שקולות, כיוון שעצם יכולת הבחירה ביניהם מעוותת על ידי מגבלות כלכליות, חברתיות ותודעתיות. שנית, אערער על דיכוטומיית הפנאי-עבודה בעזרת טענתו של אדורנו לפיה בעולם קפיטליסטי לא קיים פנאי; ישנה רק עבודה וזמן מנוחה מעבודה לקראת חידושה. לבסוף, אגע בהשלכות הפוליטיות של היעדר הפנאי ואציע את רעיון ההכנסה הבסיסית האוניברסלית (UBI) כפתרון אפשרי עבורן.

נדמה שאם הפנאי האמיתי בכלל קיים, הרי שהוא בגדר מותרות של מעטים, וגם אז, לא בטוח שיש אפשרות אמיתית לבחור בו. הבחירה בפנאי בעולמנו הקפיטליסטי אינה רק עניין של תיעדוף רציונלי כפי שעולה מהגרף הבסיסי, אלא היא חלק מהמאבק על עצם המהות האנושית, על חירות ועל שוויון. הפנאי אינו רק

העדר עבודה, אלא מהווה רכיב מכונן של האנושיות, ובכוחו אף להפוך את האדם המנוכר לשלם שוב ולהשיב לו את ידו.

(2) פנאי כמכונן האנושיות

מרקס ואנגלס רואים בעבודה היצרנית רכיב יסודי בהפיכת האדם לאדם. אנגלס (1876/1973b, p. 54) מצביע על העבודה החופשית מהצורך בהישרדות כגורם שכונן והתווה את אנושיות האדם עד לרמה הגופנית ביותר: התפתחות היד האנושית עצמה. היד היוצרת מתוך חופש, ולא רק כתגובה לצורך, היא זו שהבדילה את האדם מהחיה. לצד השפה והדמיון, היא סייעה בהפיכת האדם החייתי לבן-אנוש. בהתאמה, אנגלס טוען שהיד התעצבה מתוך העבודה ועבודה. מרקס, מצידו, מגדיר את העבודה היצרנית כיכולתו של האדם לעצב את עולמו ואת הטבע מתוך חופש ודמיון, באמצעות ידו. מרקס מציג אפקט נוסף של הטרינספורמציה האנושית של הטבע: פיתוח החושים האסתטיים. לדעתו, חישה זו נרכשת רק מתוך אינטראקציה מודעת וחופשית עם הטבע (Marx, 1844/1973, p. 51). כלומר, עבור השניים, העבודה היצרנית אינה תוספת לקיום האנושי: היא חלק בלתי נפרד מהוויית האדם, מקיומו, מידו. העבודה היצרנית הן מבטאת והן מכוננת את האנושיות.

עתה אפנה להבהיר את הקשר בין עבודה יצרנית לבין מושג הפנאי, כפי שאני רואה אותו. לפי מרקס, טרם הופעת הקפיטליזם, האדם אמנם לא יצר מתוך חירות מוחלטת, אך נדמה שהתקיים קשר מסוים בין עבודתו לבין תהליך היצירה ועולמו הפנימי והקהילתי. בעל המלאכה, החקלאי והאמן יצרו,

במובן שהם עבדו עם ידיהם, דמיינו את התוצר בראשם לפני שזה היה קיים, ולעיתים אף שאבו משמעות מהקשר בין העבודה לבין המסורת או עולם הערכים שלהם. בקפיטליזם קשרים אלו נגדעו. העבודה הפכה למנכרת: הפרט נאלץ למכור את כוח עבודתו כתנאי בסיסי להישרדותו, והתוצר שייך לבעל ההון ולא אליו. פירוש הדבר שהעבודה חדלה להיות ביטוי לחירותו העמוקה של האדם ליצור והפכה לאמצעי הישרדות בלבד.

בעיניי, מכאן עולה אבחנה חשובה: אותה ה"עבודה" על ציר ה-Y אינה "עבודה יצרנית" במובנה השלם, לפי הראייה המרקסיסטית. עבודה יצרנית במובנה האידאלי, כזו המבטאת את מהות האדם כיוצר חופשי, אפשרית בעולמנו בעיקר במסגרת הזמן שמכונה "פנאי" בגרף המבואי. פנאי הוא אותו הזמן שאינו מוקדש לעבודה מנכרת, קרי, זמן שאינו מוקדש להישרדות ולצבירת הון, אלא להגשמה עצמית מתוך חירות. במילים אחרות, העבודה היצרנית לא נעלמה מהעולם, אלא הוגלתה אל תחום ה"פנאי".

(3) עבודה תחת הקפיטליזם: עיוות הקשר בין האדם וידו

לאחר ביסוס הקשר בין עבודה יצרנית, פנאי ואנושיות, אציג כיצד עיוותו תחת הקפיטליזם עולה מכתביו של מרקס. בעולם הקפיטליסטי, העבודה - שראוי שתיעשה מתוך חירות מסוימת של האדם לעצב את עולמו ומתוך קשר לעולמו - הופכת אמצעי להישרדות בלבד. האדם, שפעם היה חופשי ליצור, הופך למנוכר כיוון שהיצירה חדלה להיעשות מתוך רצון חופשי ונעשית מתוך כורח. אותה העבודה נמכרת בכסף (כשכר), ומשנמדדת בכסף,

נדמה שאבד לה כל ערך אחר. בכך, מתערערת ההבנה של עבודה כפעולה אנושית עמוקה, המחוברת למשמעות, לחירות וליצירה. עבור מרקס, כסף אינו רק אמצעי חליפין, אלא סמל ריק - מתכת שקיבלה ערך מדומה, מנותק מכל אמת או ממשות אנושית, ואיבדה כל משמעות מחוץ להקשר הכלכלי. כתוצאה מכך, הקשר כפי שתואר לעיל נחרב: הקרבה בין האדם והיצירה נעלמת, ואיתה האמת נעדרת: הערך האמיתי של הדברים, משמעותם וחיבורם לקיום האנושי. היוצר הופך מנוכר ליצירתו, ומתוך כך האדם הופך מנוכר לידו שלו, לעצמו, לזולתו, לטבע ולאנושיותו (Marx, 1859/1973, p. 52).

אפילו אמנות, אולי פסגת העבודה היצרנית, עוברת השחתה תחת הקפיטליזם. מרקס טוען שכאשר אמנות נעשית מתוך ההישרדות הקפיטליסטית (פרנסה), היא חדלה להיות מטרה עצמאית והופכת לאמצעי, ומכאן לסחורה - ולעקרה ממהותה.

“A writer must of course earn a living to exist and be able to write, but he must in no sense exist and write so as to earn a living.” (Marx, 1842/1973, p. 60)

אמנות הנעשית מכורח הישרדותי איננה חופשית, ולכן חדלה להיות אמנות. יתרה מכך, בראייתו, כשהאמנות מתאימה עצמה לצרכי השוק היא מתנתקת מערכיה האסתטיים: היפה, האמיתי והטוב.

(4) העלות האלטרנטיבית של עבודה: מהות אנושית

מרקס רואה בקפיטליזם מערכת שבה ההון אינו אמצעי אלא מטרה. כסף נועד לייצר עוד כסף, רווח, ולא לענות על צרכי האדם. ההון נע בתנועה מחזורית שאפשר לדמותה למטבוליזם: הוא "מעכל" את העבודה, הזמן והחירות של האדם - וממירם לרווח. "האדם משחק את הסרסור בין האחר וצרכיו" (Marx, 1844/1973, p. 62): הון נוצר מתוך ניצול מצבו המנוכר של הזולת, לטובת מכירת מוצרים שיענו על צרכיו המדומים והאמיתיים כאחד. בהתאם, מרקס מתאר את המנגנון הקפיטליסטי כסגפנות מהחיים עצמם:

"The less you eat, drink and read books; the less you think, love, theorize, sing, paint, fence, the more you save - the greater becomes your treasure which neither moths nor dust will devour - your capital.

The less you *are*, the more you *have* [...] Everything taken from you in life and in humanity, replaced for you in money and in wealth." (Marx, 1844/1973, p. 63)

הקיום הקפיטליסטי הוא ויתור חד-משמעי: חיים ואנושיות תמורת הון המגולם בתחלופה בין פנאי ועבודה. ככל שיש לי יותר, כך אני פחות - הזמן מושקע או בצבירת הון או בהגשמה עצמית. את צד ה-אני מרקס (1861/1973, p. 64) מדגים באמצעות מניית שלל פעולות: אהבה, חשיבה, ספורט, אכילה, ציור. בעולם הקפיטליסטי, המשותף לפעולות אלה הוא שאדם יכול לבצע אותן רק בשעות הפנאי, ושהן אינן עוזרות לו לצבור הון, אלא לממש את מהותו. אדרבא, הן אפילו גורעות מהונו - ומכאן נובעת

עוינות הכרחית מסוימת בין הפנאי, מימוש האנושיות, לקפיטליזם. האדם היוצר במהותו, הופך לצובר. האדם החופשי במהותו, הופך ל"עבד" של ההון.

עתה, אבחן את המשמעויות של מתח מובנה זה בשני מישורים: באמצעות מושג ההעדפות האדפטיביות של סן אטען שהבחירה ביניהם אינה נובעת מרצון אותנטי, ובאמצעות טיעונו של אדורנו אראה שבמצב העניינים הקפיטליסטי, כמעט ואין פנאי שניתן לבחור בו בכל מקרה.

(5) תחלופה בין פנאי לעבודה - האמנם?

סן (1999, pp. 62-63) מצביע על כך שפרטים החיים בתנאים של עוני, דיכוי או מחסור ממושך, נוטים לפתח מערכת העדפות שמסתגלת לתנאים הקשים. כלומר, הם לומדים לרצות פחות, או אחרת, ממה שהיו עשויים לרצות אילו התקיימו בתנאים טובים יותר. בראייתי, ניתן להבין את התחלופה בין פנאי לעבודה בעולם הקפיטליסטי דרך מושג ההעדפות האדפטיביות. לפי הכלכלה הניאו-קלאסית האיזון בין פנאי לעבודה הוא בחירה המשקפת את העדפותיו של אדם. אך במערכת הקפיטליסטית, בהיעדר תנאים המאפשרים עבודה חופשית ומשמעותית, נדמה שהאדם לומד להסתפק בעבודה שמטרתה הישרדות בלבד ומוותר, במודע או לא במודע, על האפשרות של פנאי אמיתי.

זהו, בעיניי, ביטוי מובהק להעדפה אדפטיבית: האדם מאמץ העדפות שמתאימות למציאות המנכרת ומוותר על הפנאי ועל מימוש מלוא הפוטנציאל האנושי שלו, משום שזה אינו נתפס כאפשרות ממשית עבורו. הבנה זו מהדהדת את התיאוריה

המרקסיסטית: הקיום הקפיטליסטי יוצר ניכור לא רק בין האדם לידו, אלא גם בין האדם לרצונו האותנטי. הנסיבות החברתיות והכלכליות מעצבות לא רק את התנאים החיצוניים של החיים, אלא גם את התודעה.

עיצוב הרצון אינו פוסח גם על העשירים, אך בעוד לאלו קיימת עדיין אפשרות לעסוק בפנאי, הרי שלעניים נשללת גם הבחירה הזו בלי קשר לרצונם בשל תנאי חייהם. יתר על כן, כפי שמצינים באנרג'י ודופלו (2011), עניים שבויים במצב הישרדותי שאינו מאפשר להם חופש אפיסטמי; אין להם את הפנאי אפילו לדמיין פנאי. בראייתו, זוהי המחשה חזקה לטענה המרקסיסטית לפיה התודעה מעמדית ונגזרת מתנאי הקיום החומריים ומיחסי הייצור.

מכאן עולה עד כמה חשוב להכיר בכך שבמקרה של בחירה בין פנאי לעבודה, ההעדפות הן אדפטיביות: הן תוצר של מבנה חברתי-כלכלי שאינו שוויוני, שכוכל את הדמיון האנושי ומגביל את חירותם של החלשים ביותר. הבנה זו מציבה אתגר מוסרי ופוליטי: יצירת תנאים שיאפשרו לכל אדם לחלק את זמנו כפי שהיה רוצה באמת, מתוך חירות, ולא רק כדי לשרוד.

(6) אין פנאי תחת קפיטליזם

גם אם האדם, בין אם עני ובין אם עשיר, הצליח לבחור בפנאי למרות מערך ההעדפות האדפטיביות בהן הוא מחזיק, מה נותר לו לבחור בו בעולם הקפיטליסטי? אדורנו, במאמרו "תעשיית התרבות", מנתץ את הדיכוטומיה בין פנאי לעבודה:

"Free time then does not merely stand in opposition to labour. In a system where full employment itself has become the ideal, free time is nothing more than a shadowy continuation of labour." (Adorno, 1991, p. 194)

לטענת אדורנו, גם הזמן החופשי אינו כזה: הוא משועבד לטובת תחזוק כוח העבודה וההון. אדורנו שם לב שהביטוי "free time" מחליף את המילה פנאי, "leisure", בתדירות הולכת וגוברת על אף שהמילים כלל אינן נרדפות. הזמן הפנוי ירוד באיכותו ביחס לפנאי ולא בכדי אזוק לשוניית להופכיותו המדומה, העבודה. בשפה העברית אף הבדל זה מיטשטש: אין מילה המקבילה בעוצמתה למשמעות של leisure, שמקורה במילה הצרפתית "למותר", הקשורה במובהק לחירות חיובית (Leisure, 2025). "פנאי" בעברית נגזר מ"פנוי", ובכך מבטא חירות שלילית בלבד ("פנאי", 2025).

השעות בהן איננו עובדים אינן חופשיות או ניטרליות - גם הן משרתות את מנגנון יצירת ההון. סדר העניינים החברתי לא נעצר עם החתמת הכרטיס. אדורנו (1991, pp. 165-167) כותב: "היעדר הדמיון שמטפחת החברה הופך את האדם לחסר אונים בזמנו הפנוי", ומדמה את הפנאי לנדבה: מענק מדוד שמטרתו איננה שחרור, אלא שיכוך. אדורנו אינו מגדיר את מה שהוא עושה בפנאי כתחביב - בעיניו מה שנעשה בזמן הפנאי צריך ליזכות למעמד זהה לנעשה בזמן העבודה. מכתביו עולה שעצם המילה "תחביב" או "בידור" כמעט מקניטות, כמעט מעליבות, ולא בכדי. בדומה למרקס, אדורנו מזהה כי פנאי רציני מדי עשוי להוביל לחופש.

אם כן, מדבריו של אדורנו עולה שהפנאי עצמו הוא חלק מהמטבוליזם הקפיטליסטי שמטרתו היחידה ייצור כסף מכסף - כלומר, אין פנאי "אמיתי" תחת קפיטליזם. מכאן עולה השאלה המטרידה: מדוע הדיכטומיה המעושה בין פנאי ועבודה עדיין מוטבעת בנו? כבר ב-1963, אדורנו זיהה שהזמן הפנוי גדל ועתיד לגדול אקספוננציאלית עקב התקדמויות בתחומי האוטומציה. כבר אז תהה: לאן הזמן הזה נעלם? היעלמות זמן הפנאי עשויה להעיד על תפקידו האמיתי - תחזוק העבודה. בזמנם החופשי עובדים צריכים לנוח לקראת יום העבודה הבא, כך שתפוקתם לא תיפגע. לנוח, ולא לחשוב או להגשים את עצמם. נדמה כי הסרת האפשרות לדמיין פנאי אמיתי משרתת את המנגנון הקפיטליסטי.

מחיקת הדמיון נעשית באופנים רבים, לרבות בידור. לפי אדורנו, לבידור מטרה אחת והיא להגן על הסדר הקיים: "מתהליך העבודה בבית החרושת ובמשרד ניתן לברוח רק תוך הסתגלות אליו בשעות הפנאי [...] להתענג - משמע להסכים. הבידור אפשרי רק אם הוא מבודד עצמו ממכלול התהליכים החברתיים, מטמטם ומוותר על היומרה הבלתי נמנעת של כל יצירה: לשקף בגבולותיה את השלמות" (אדורנו והורקנהיימר, 1969/1993, עמ' 178). זוהי השלכה של קפיטליזם אותה הזכרתי בהקשר להפיכת האמנות לסחורה, ולא ניתן להפריז בחומרתה. ובכך מתהפכת ההבטחה: הפנאי, המפתח להשבת האדם לעצמו, הופך תחת הקפיטליזם למנגנון נוסף של ניכור, עמוק לא פחות מהעבודה עצמה.

(7) שחרור האדם: הפנאי והשינוי הפוליטי

אנגלס (1876/1973a) טוען כי אנשי האשכולות של תקופת הרנסנס - האמן והמדען לאונרדו דה-וינצ'י, הצייר והתיאורטיקן אלברכט דירר, המחזאי והמדינאי ניקולו מאקיאוולי - היו "complete men". הוא מתאר כיצד הם עסקו גם באומנות, וגם בחשיבה, בטיול, בספורט - הם היו במובן ה-"להיות" של מרקס: מימשו את אנושיותם הוליסטית. ברוחו של אדורנו, כשדה וינצ'י עסק גם בטיסנאות וגם בציור, סובביו לא התעקשו שיחליט איזה מביניהם הוא התחביב, ואיזה העבודה.

לטענת אנגלס, אותם אנשים יכלו להיות כאלה ולממש עצמם כך רק משום שלא חיו בכפוף לקפיטליזם. למעשה, היה להם הפנאי להיות אנשים שלמים (Engels, 1876/1973a). אנגלס תולה אשמה ספציפית להיכחדות אנשי האשכולות בעיקרון חלוקת העבודה של סמית, לפיו הפיריון ממוקסם רק כאשר כל אדם מתמקצע בדבר יחיד. עקרון זה מנוגד ישירות לרעיון "איש הרנסנס" הסקרן ורב תחומי העניין.

עם זאת, אסתייג ואדגיש: הפנאי ברנסנס לא היה שוויוני או נגיש לכל. רבים מאותם אנשי אשכולות נהנו מתמיכה כלכלית או הגיעו מרקע אמיד, ולכן יכלו ליהנות ממנו. במובן זה, ההיעלמות של "אנשים שלמים" אינה תוצאה בלעדית של הקפיטליזם, אלא תוצר של מבני כוח כלכליים רחבים יותר, חוצי מערכות ותקופות. ועדיין, בניגוד לתקופות קודמות שבהן לפחות חלק מהאנשים יכלו "להיות", נדמה שהקפיטליזם מונע זאת מרוב האנשים באופן מערכתי. בעוד שסמית טען שהשוק מכוון אותנו לטוב משותף באמצעות היד הנעלמה המטאפורית, מרקס ואנגלס

טוענים שהשוק מכווון אותנו לאובדן ידינו הממשית - לאובדן האפשרות למימוש עצמי ולחיים אנושיים מלאים.

מאפיין נוסף של אותם הענקים, שהכרחי לטענת אנגלס להתקיימות "אנשים שלמים":

"They pursued their life [...] in the practical struggle: they take sides and join in the fight [...] by speaking and writing, with the sword, with both." (Engels, 1876/1973a)

אנגלס מתאר חלק אינטגרלי נוסף מהוויית האדם, הנכנס גם הוא תחת קטגוריית הפנאי תחת הקפיטליזם: לקיחת חלק אקטיבי בשינוי המציאות וסדרי העולם. עבור אנגלס הפנאי הוא כלי, שימושי ממש כמו החרב, לשינוי מצב העניינים הנוכחי ולשחרור האדם מהניכור. מכאן, קשה להתעלם מהעוול: דווקא העניים, הזקוקים ביותר לשינוי סדרי המציאות, הם המנושלים העיקריים מהפנאי.

(8) פתרון: UBI?

פתרונות אפשריים לעוול מצריכים לא רק שינוי במישור המודעות וניכוס מחדש של הדמיון האנושי, אלא גם שינוי מוסדי. להבדיל ממרקס ואנגלס, אני סבורה כי השינוי אפשרי גם תוך הישארות במסגרת קפיטליסטית: בין אם משום שאנו מאמינים כי זו הדרך היעילה ביותר להתנהל, ובין אם משום שאיננו מאמינים שקיימת חלופה פיזיבלית. גם בלי קריאות מהפכניות מסוג "פועלי כל העולם - התאחדו", ניתן לשפר את המצב הקיים.

אחד הרעיונות הנידונים בהקשר זה, שמוצע למשל על ידי ון פרייס ו-וונדרבורכט (Van Parijs & Vanderborght, 2017), הוא מנגנון הכנסה בסיסית אוניברסלית (UBI): תשלום קבוע לכל אדם, ללא תנאים. הכנסה זו נועדה להבטיח קיום חומרי מינימלי שיאפשר לכל אדם חופש לרדוף אחר תפיסת הטוב שלו: לבחור כיצד לחיות, כמה ובמה לעבוד – ולא פחות חשוב, במה וכמה לא לעבוד. בכך עשויה ה-UBI למנוע את היווצרותן של העדפות אדפטיביות שמקורן בדחק הישרדותי אצל פרטים שמקבלים עבודה מנכרת ודכאנית כגזירת גורל, ולאפשר לכל האנשים לבחור בפנאי וליהנות ממשמעותיות שסקרתי לעיל: פוליטיות, אנושיות, תודעתיות. אדגיש כי ללא שחרור תודעתי רחב יותר הפנאי לא יציל אותנו מהניכור – כסף הוא כנראה לא הפתרון – אבל מדובר בצעד תוך-מנגנוני שלפחות יהפוך את הפנאי לשוויוני יותר.

הפתרון אינו חסין מפני ביקורת, ובין השאר הוא מעלה שאלה עקרונית בנוגע ל"אקסיומת המחסור": האם באמת אין די משאבים בעולם שיאפשרו לחלק מהאנשים לעבוד פחות ולהגשים עצמם יותר, או שמא מדובר בהנחת יסוד לא מבוססת המנציחה את הסדר הקיים? זוהי שאלה רחבה: אולי ההעדפות פשוט משקפות מציאות הכרחית? התשובה חורגת מנושא המאמר, אך אזכיר את הנקודה שאדורנו העלה: הזמן הפנוי גדל; הטכנולוגיה והתפתחות הבינה המלאכותית בראשה מפנות לנו זמן. מכאן עולה שאלה קרדינלית: מדוע איננו בוחרים בו? ובכל זאת, אפשר לטעון כי רק כאשר יוסדר קיום חומרי בסיסי לכל אדם, אולי תתאפשר הופעתה מחדש של העבודה היצרנית שאינה מנכרת. אם תוצאה זו אפשרית, היא רצויה, ומספקת בעיניי הצדקה טובה לאימוץ רעיון ה-UBI.

(9) סיכום: השבת האדם אל ידו

בחיבור זה עסקתי בקשר ההכרחי בין פנאי אמיתי לבין הגשמה אנושית, ובהשפעה המעוותת של הקפיטליזם על קשר זה: ניכור בלתי נמנע הנגזר מתוך הדרישה לווייתור על מהות אנושית תמורת הון ופרנסה. דרישה זו מוצגת לעיתים כבחירה, אך ניתן לטעון שהיא נעוצה בהעדפות אדפטיביות. כלומר, הבחירה בין פנאי לעבודה אינה חופשית, בוודאי לא עבור אנשים החיים בעוני. עם זאת, הצגתי חזון אופטימי כפי שאני רואה אותו: אמונה בפוטנציאל הגלום בפנאי לשחרור האדם מהניכור. טענתי כי הפנאי אינו רק זמן חופשי מהעבודה; הוא עשוי להיות המפתח לשחרור האדם מהניכור שאחז בו. דרך יצירה חופשית ושינוי המציאות, בעזרת הפנאי והדמיון, האדם יכול לשוב אל מהותו האנושית. בהינתן שהיד הנעלמה אינה משחררת אותנו, הפנאי עשוי להחזיר לנו את ידנו שאבדה לנו.

רשימת מקורות

אדורנו, ת' ו' והורקנהיימר, מ' (1993). תעשיית תרבות: נאורות כהונאת המונים. בתוך מי-דן, מ' ויסעור, א' (עורכים), וארן, ת' (מתרגם), **אסכולת פרנקפורט (מבחר)** (עמ' 158-198). הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר. (המקור פורסם בשנת 1969)

פנאי. (2025). בתוך **מילון אבניאון המקוון**.
https://www.milononline.net/do_search.php?Q=%F4%F0%E0%E9

Adorno, T. W. (1991). *The Culture Industry: Selected essays on mass culture* (J. M. Bernstein, Ed.). Routledge.

Banerjee, A. V., & Duflo, E. (2011). *Poor Economics: A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty*. PublicAffairs.

Engels, F. (1973a). Introduction to Dialectics of Nature. In L. Baxandall & S. Morawski (Eds.), *Marx & Engels on Literature & Art* (p. 65). Telos Press. (Original work published 1876)

Engels, F. (1973b). The Part Played by Labor in the Transition From Ape to Man. In L. Baxandall & S. Morawski (Eds.), *Marx & Engels on Literature & Art* (pp. 54-56). Telos Press. (Original work published 1876)

- Leisure. (2025). In *Merriam-Webster Dictionary*.
<https://www.merriam-webster.com/dictionary/leisure#word-history>
- Marx, K. (1973). A Contribution to the Critique of Political Economy. In L. Baxandall & S. Morawski (Eds.), *Marx & Engels on Literature & Art* (pp. 52-53). Telos Press. (Original work published 1859)
- Marx, K. (1973). "Debating the Freedom of the Press." In L. Baxandall & S. Morawski (Eds.), *Marx & Engels on Literature & Art* (pp. 60-61). Telos Press. (Original work published 1842)
- Marx, K. (1973). Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. In L. Baxandall & S. Morawski (Eds.), *Marx & Engels on Literature & Art* (pp. 51-52 & 61-63). Telos Press. (Original work published 1844)
- Marx, K. (1973). Theories of Surplus Value. In L. Baxandall & S. Morawski (Eds.), *Marx & Engels on Literature & Art* (pp. 64-65). Telos Press. (Original work published 1861-1862)
- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford University Press (UK).
- Van Parijs, P., & Vanderborght, Y. (2017). *Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane*

Economy. Harvard University Press.

<http://www.jstor.org/stable/j.ctv253f7wq>

זכויות? שטויות!

הבעייתיות בזכויות טבעיות

ניצן מנור

סטודנט שנה ב' לפכ"מ באוניברסיטת תל אביב

רבות נטען כי זכויות, כמו הזכות לחיים, הן טבעיות ומולדות ועל כן אינן ניתנות לביטול. יחד עם זאת, אנחנו נתקלים לא אחת במקרים שזכויות כגון אלו אכן מתבטלות, והדבר נדמה לנו מוצדק. דרך המקרה המוכר של הפרת הזכות לחיים מתוך פעולה של הגנה עצמית, מאמר זה יבקש להציע תפיסה הולמת יותר לרעיון הזכויות. ניתוח גישותיהם של לוק ושל בנת'ם יראה כי תפיסה המבוססת על מקסום תועלת, כפי שמציע השני, הולמת יותר את ההבנה האינטואיטיבית של מושג הזכויות.

(1) הקדמה

"We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness."
(Jefferson, 1776)

כך כתב האב המייסד האמריקאי תומס ג'פרסון בהצהרת העצמאות - טקסט מכונן בהיסטוריה הפוליטית בעידן המודרני,

ובפרט בנושא זכויות. מוטיבים דומים מופיעים גם במסמך המכונן של המהפכה הצרפתית:

“Men are born and remain free and equal in rights.”
(National Assembly of France, 1789)

כאן בולט עוד יותר הרעיון שזכויות אינן ניתנות לביטול; בני האדם נולדים איתן, והן נשארות עימם. התפיסה של זכויות שעולה מתוך המסמכים הללו, כטבעיות ובלתי ניתנות לביטול, היא תפיסה רווחת לגבי זכויות גם בשיח הפוליטי והמוסרי בימינו. ניתן לראות זאת לא רק ברמה הלאומית עם רעיון הדמוקרטיה הליברלית המודרנית, אלא גם ברמה הבינלאומית עם רעיונות של זכויות אדם אוניברסליות.¹

במאמר זה אבקר את התפיסה הקלאסית של זכויות כטבעיות ובלתי ניתנות לביטול. אטען שהגישה הזאת לא תואמת את האופן בו אנשים לרוב חושבים על זכויות ואת האופן בו הן באות לידי ביטוי בפועל. אראה שבניגוד לתפיסה הקלאסית, זכויות אכן מתבטלות - באופנים שנתפסים כמוצדקים. אציג את הניסיון של לוק להגן על התפיסה הקלאסית של זכויות, ואראה שניסיון זה אינו מצליח לגשר על אי-ההתאמה. כנגד גישתו של לוק אציג תפיסה חלופית של זכויות המבוססת על תועלתנות, ואטען שגישה זו תואמת יותר את האינטואיציה שלנו. לבסוף אטען שאימוץ גישה זו יכול לתרום לשיח הציבורי.

¹ ראו מגילת האומות המאוחדות (United Nations, 1945), ומועצת האומות המאוחדות לזכויות אדם (United Nations [General Assembly], 2006).

(2) ביטול של זכויות

ראשית נבחן מצב בו זכות מסוימת מתבטלת. לצורך כך נכון להשתמש בזכות בסיסית למדי, הזכות לחיים, אשר אפילו ג'פרסון (1776) מונה אותה ראשונה. במאמרו על הזכות לחיים, הנרי ג'ון מקלוסקי (1975) מתאר את הזכות לחיים כזכאות פוזיטיבית של אדם להיות ולהיות מסוגל להיות חיים בעלי ערך, חיים מלאים. נותרת השאלה: האם קיימים מצבים בהם הזכות לחיים אכן מתבטלת? יש עיסוק עכשווי ער בשאלה הזאת, במיוחד בנוגע לסוגיות כמו עונש מוות, המתת חסד והפלות. בחברות רבות סוגיות אלו מבטאות נקודת מחלוקת ערה לגבי ההצדקה לביטול הזכות לחיים. בדיוק משום שמתקיים דיון ציבורי בנושאים אלו, לא נכון לבחון באמצעותם את ההתאמה של תפיסת הזכויות הקלאסית לאינטואיציה שלנו. נכון יהיה להשתמש בסוגיה הנמצאת בקונצנזוס ציבורי. לשם כך אחקור את רעיון ההגנה העצמית כמקרה של ביטול הזכות לחיים. רעיון ההגנה העצמית קובע, כי אם אדם תוקף אותי, מותר לי להגן על עצמי מפניו, עד כדי שימוש בכוח קטלני. במצב שכזה, האדם שתוקף אותי זכאי בדיוק כמו כל אדם אחר לזכות לחיים, אך למרות זאת, ההגנה העצמית מאפשרת לי להתעלם מזכותו ולהרוג אותו. צדקת ההגנה העצמית, כפי שבוודאי תופסים זאת מרבית הציבור, לא עולה בקנה אחד עם רעיון הזכויות שאינן ניתנות לביטול - שהרי היא מהווה מקרה ברור של ביטול זכויות.

כמובן שזה לא רעיון חדש, אך יש צורך בבחינה מעמיקה של השלכותיו. חלק ניכר מהשיח הציבורי, כפי שאני תופס אותו, עדיין מתייחס לזכויות בשפה של כללים מוחלטים. למרות הפער בין התפיסה הקלאסית של זכויות לבין היחס אליהן בציבור, ניתן

למצוא בספרות ניסיונות לגשר על הפער בין הגנה עצמית לבין זכויות טבעיות שלא ניתנות לביטול. המשך המאמר יבחן את הניסיונות הללו.

(3) הגישה הלוקיאנית

ג'ון לוק (1689/1959) מציע בדיוק מודל כזה ב"מסכת השנייה": תפיסה של זכויות כפי שתיארנו קודם, כטבעיות, בלתי ניתנות לביטול ונובעות מאלוהים. בהמשך הוא מציג את הצדקתו להגנה עצמית ביחס לזכות לחיים. לוק טוען כי הן במקרה שבו אדם תוקף אדם אחר והתוקפן הורג את הקורבן, והן במקרה שהקורבן מגן על עצמו והורג את התוקף - כך או כך אדם ימות והזכות לחיים תופר. במצב כזה, לוק אומר שעלינו להעדיף את החף מפשע (p. 24). אני מוצא שזהו תיאור מפתיע למדי, שכן נראה כי הוא אינו מתאים לגישת הזכויות של לוק. בתפיסה הלוקיאנית, הבסיס לפעולה צודקת ולא צודקת עולה מתוך תפיסת הזכויות. תפיסה זו לא עוסקת בחפות מפשע, לא שואלת מיהו התוקף ומיהו הקורבן. ולמרות זאת, לוק משתמש בחפות מפשע כדי לקבוע פעולה צודקת בשאלת חיים ומוות. מאין נובע המשקל המוסרי של חפות מפשע בגישה הלוקיאנית? אם המשקל המוסרי של חפות מפשע לא נובע מהזכויות, אזי שיש פה משהו מעבר לזכויות שהוא בעל חשיבות.

ניתן לומר כי התפיסה של חפות מפשע כגורם רלוונטי אכן עשויה לרמוז על ערכים מעבר לזכויות, וכי היא אינה מפרה את עקרון הזכויות כטבעיות ובלתי ניתנות לביטול. מושג החפות מפשע לא מתעלה מעל מושג הזכויות ומבטלו, הוא "שובר שוויון" בלבד

במצב בו הזכויות יופרו בכל מקרה. אמנם, לוק עצמו חולק על הרעיון הזה, ומנסה להצדיק את ההגנה העצמית במקרה של פגיעה בזכות לחירות. הוא טוען שאם אדם גוזל ממני את חירותי ומשעבד אותי, אז הוא שם אותי במצב בו אין דבר המונע ממנו להרוג אותי. לכן, לוק טוען, מותר לי להגן על עצמי מפני שעבוד על בסיס אותו עקרון לפיו מותר לי להגן על עצמי מתקיפה (לוק, 1689/1959, עמ' 24-25). הטיעון הזה של לוק לא מתיישב עם רעיון הזכויות כבלתי ניתנות לביטול. הוא מציג מצב שונה מהראשון: מצד אחד המשעבד מסוגל להרוג אותי, ומצד שני אני בוודאות אהרוג אותו (מתוך הגנה עצמית). זה שונה מאוד מהמצב הראשון שבו הייתה פגיעה ברורה בזכות לחיים בכל מקרה. כאן אנו משווים בין פגיעה מובטחת לפגיעה פוטנציאלית. כאשר אנחנו מכניסים את גורם החפות, תפקידו הוא יותר מאשר שובר-שוויון, הוא הופך לגורם מוסרי משמעותי מספיק כדי לגבור על ערך הזכויות ולהוביל לביטול של זכויות של אדם. הגישה של לוק למעשה מבקשת מאיתנו בו זמנית לקבל זכויות כדבר טבעי שלא ניתן לביטול וגם כן לקבל גורם נוסף ונפרד מזכויות אשר מסוגל במצבים מסוימים (כמו הגנה משעבוד והגנה עצמית) להתעלות מעל הזכות של אדם לחיים ולבטל אותה.

(4) הגישה ההסכמית

לוק מציג גישה נוספת אשר מנסה להצדיק הגנה עצמית משתמשת ברעיון של ויתור עצמי על זכויות (לוק, 1689/1959, עמ' 24). לפי הגישה, ה"ביטול" שמוזכר ב"זכויות בלתי ניתנות לביטול" נעשה על ידי כוח חיצוני המגיע ולוקח מאדם את זכויותיו. לפי הגישה, אדם יכול לוותר על זכויותיו מרצונו החופשי. מי שתומכים

בעמדה זו מצדיקים את ההגנה העצמית בכך שהתוקף, דרך פעולתו (המעידה שהוא לא מכבד את הזכות לחיים של אחרים) הסכים לכך שלא יכבדו את הזכות שלו לחיים. כלומר, הוא הסכים לוותר על זכויותיו. לוק מציין שהתוקפים הביאו את עצמם, דרך פעולתם, לרמה של חיות (להן, לתפיסתו, אין זכויות), ולכן מותר להרוג אותם.

אמנם, גם התפיסה של ויתור על זכויות היא בעייתית מאוד עבור תפיסת זכויות טבעיות. הגישה טוענת שדפוס מסוים של התנהגות (במקרה הזה, התנהגות תוקפנית) צריך להתפרש כוויתור על זכויות. הצורך בפירוש של התנהגות מעניק לפרשן, בין אם הוא המותקף או עומד מהצד, כוח רב להכריע האם זכות מסוימת תתבטל. הזכויות שהיו לכאורה טבעיות ניתנות כעת לשליטת האדם, אשר נהיה כמעין אלוהים המסוגל להנדס את הזכויות כראות עיניו. הזכויות נהיות תלויות ומותנות בעמדת האדם והן מאבדות את אופיין המולד והטבעי. לפיכך, מתוך ניסיון לשמור על הזכויות כבלתי מבוטלות, הגישה הזו הלכה למעשה מוותרת על טבעיותן של הזכויות.

טיעונים מהסוג הזה מניחים באופן סמוי השקפת עולם הסכמית. זכויות מוצגות כמשהו שנוצר דרך הסכם חברתי, שבו מאבדים את ההגנות אם מפרים את ההסכם. השקפה זו סותרת באופן יסודי את התפיסה הקלאסית של זכויות טבעיות, היא לא רואה את הזכויות כדברים מולדים וטבעיים שניתנים לאדם באשר הוא אדם אלא כרעיון התלוי בעמדות של בני אדם וראיית עולמם. היא גם לא רואה את הזכויות כבלתי ניתנות לביטול כיוון שהן יכולות להינתן ולהילקח בקלות על פי תנאי ההסכם החברתי. לכן, עמדה זו המצדיקה הגנה עצמית על בסיס ויתור עצמי על זכויות, דורשת

ויתור על רעיון הזכויות הטבעיות כנתונות לכולם ללא תנאים. ניתן להצדיק את הטיעון שצורת התנהגות מסוימת (כמו התנהגות תוקפנית) משמשת כהסכמה משתמעת לויתור על זכויות רק אם מקבלים את הרעיון שהתוקף הסכים מראש שהתנהגות כזו תהיה עילה לאובדן זכויות. ההסכמה הזו מראש היא ההסכם החברתי.

ההיגיון של ההסכם החברתי שתואר עוסק במטרות הזכויות ולא בזכויות כחוקים בלתי ניתנים להפרה. היגיון זה של זכויות כאמצעים למטרה ולא כעקרונות יסוד בפני עצמן מתקרב להבנה שתואמת יותר את האינטואיציה שלנו לגבי זכויות. אמנם, עדיין קיים צורך להסביר במפורש את אמת המידה לפיה מנוסח ההסכם החברתי; מה קובע שתוקפנות זו עילה לאובדן זכויות והתנהגות אחרת איננה? דוגמה לאמת מידה כזאת ניתן למצוא בתועלתנות.

(5) הגישה התועלתנית

אני לא הראשון וגם לא אהיה האחרון שתוקף את רעיון הזכויות הטבעיות הקלאסיות. ג'רמי בנת'ם כתב ביקורת דומה כאשר ביקר את הצהרת הזכויות של המהפכה הצרפתית (1842). בביקורתו, הוא מתמקד בבעיות של החלק ה"טבעי" של הזכויות הטבעיות וטוען שזו "שטות" לראות בזכויות דברים טבעיים. מאמר זה זכור בעיקר בזכות התיאור של בנת'ם את הזכויות הטבעיות כ"שטויות על קביים", ומשום שטען שכל אחד מגדיר זכויות מסוימות כטבעיות רק אם אלו זכויות שהוא אוהב. לקראת סוף מאמרו, בנת'ם מציע תיאוריה חלופית: זכויות ככלי

חברתי שמטרתו להשיג את התועלת הרבה ביותר עבור החברה. רעיון זה כמובן מוכר היום, כבסיס ל"תועלתנות כלל". לטעמי, הגישה הזאת הולמת יותר את האינטואיציה שלנו לגבי זכויות.

אינני טוען בהכרח שכולנו תועלתנים, אלא שישנם מרכיבים חזקים של היגיון תועלתני באינטואיציה שלנו לגבי זכויות. מדוע אנחנו מתעקשים לצדד בהגנה עצמית, על אף שברור לנו שהיא מנוגדת לזכות לחיים? מפני שאנחנו יודעים שללא הגנה עצמית, כל אדם היה יכול לפגוע ולהרוג אחרים ללא כל התנגדות, מה שהיה מוביל להרבה יותר הרג ואלימות. עצם הרעיון שאנשים מגנים על עצמם כאשר תוקפים אותם, מביא לכך שמלכתחילה פחות אנשים תוקפים אנשים אחרים. אם נחשוב על עולם אפשרי שבו אנשים לעולם לא מגנים על עצמם כאשר הם מותקפים - סביר להניח שבעולם כזה יותר אנשים היו תוקפים אנשים אחרים. זהו היגיון תוצאתני: אנחנו רואים את החיים כדבר טוב ואנו מעוניינים למקסם את הטוב הזה, מכאן אנחנו מגדירים שלאנשים יש זכות לחיים ובו זמנית מגדירים זכות להגנה עצמית. איננו רואים בזכויות כללים שלא ניתנים להפרה אלה אמצעים להשגת המטרה של מקסום טוב כלשהו. לוק עצמו, שלרוב נחשב כדאונטולוג הדוק, הציג טיעון עם אותם מרכיבים של היגיון תועלתני (לוק, 1589/1959, עמ' 24). באותו מקום שבו מציג את ההצדקה להגנה עצמית טוען לוק: "החוק היסודי הטבעי מלמדנו: הואיל ויש לשמור על קיומו של האדם ככל האפשר". מכאן ניתן לראות שבעומק הטיעון הלוקיאני, האינטואיציה התועלתנית קיימת.

באמצעות הגישה התועלתנית, שלדעתי תופסת באופן טוב יותר את האינטואיציה שלנו כלפי זכויות, נוכל לנהל דיונים יעילים

ובונים יותר. ניתן לחשוב כדוגמה על השיח הציבורי שהתעורר במהלך מגפת הקורונה, אשר הציג מחלוקת בדבר הצעדים הנדרשים במסגרת הריחוק החברתי. שני הצדדים בוויכוח החזיקו בתפיסות יסוד שונות בתכלית לגבי זכויות. הצד שהתנגד לחובות ולמגבלות ראה בזכויות דבר טבעי ושאינו ניתן לביטול, לפי התפיסה הקלאסית. בכך הוא טען שהמגבלות שהוטלו בעקבות המגפה מהוות ביטול של הזכויות הטבעיות לחירות ובכך אינן מוצדקות. הצד השני לעומת זאת, התבסס על הגישה התועלתנית לזכויות: על מנת למקסם את כמות האנשים בחיים יש הצדקה להגביל או לבטל זכויות מסוימות. אני סבור כי הפער המהותי הזה בתפיסות לגבי זכויות היא אחת הסיבות למה השיח הזה לא היה פורה במיוחד. כל צד לא הצליח להבין את הצד השני כי כל צד השתמש במושג "זכויות" באופן שונה. אימוץ של הגישה התועלתנית לגבי זכויות לא הייתה מבטלת לגמרי את אי-ההסכמות. מתנגדי ההגבלות היו ממשיכים להתנגד, אבל אופן הדיון היה משתנה. מתנגדי ההגבלות היו מפסיקים לדבר בשפה של זכויות מוחלטות והיו מתחילים לדבר במונחים של איזון בין מטרת החירות ומטרת החיים. הם לא היו טוענים שיש איסור עקרוני להטיל מגבלות על החירות, אלה היו טוענים שהקידום של מטרת החיים לא שווה את העלות של אובדן החירויות.

(6) ביקורת

יחד עם היתרונות של הגישה התועלתנית, יש כמובן גם מקום לביקורת. ביקורת אחת אפשרית היא ביקורת של "מדרון חלקלק": לאפשר ביטול זכות על בסיס שיקולי תועלת עלול להוביל לביטול מלא של הזכות. שהרי, עוצמתן של הזכויות נובעת

מכך שהן לא ניתנות לביטול, ובמידה שנאפשר ביטול של זכויות, הדבר עלול לגרום להתנוונות ורידוד של ה"מעצורים" המוסריים שלנו. ביטול הזכויות יפתח פתח להצדקה של אינספור זוועות (Trianosky, 1978). הביקורת הזאת אכן מעוררת חשש, אך לדעתי אין יסוד לחששות הללו. אנו רואים במציאות שביטול זכויות לא מוביל תמיד להידרדרות חסרת מעצורים אל זוועות נוראיות. במשפט הפילי של כל מדינה בעולם למעשה יש זכות להגנה עצמית מסוימת, ובכל זאת אנחנו לא רואים את התגשמות הנבואה שעולה מתוך הביקורת.

ביקורת אחרת מגיעה דווקא מצד התועלתנות הטהורה, שתטען כי מושג הזכויות עצמו לא רלוונטי. אם אנחנו קובעים מתי לכבד זכות, מתי לשמר אותה ומתי לבטלה, כל אלו על פי שיקולי תועלת, אז מושג הזכות לא רלוונטית לשיקול. השיקול היחיד הוא מקסום התועלת. עבור כל זכות ניצור רשימה של סייגים ומקרים בהם ראוי לבטל או להגביל את הזכות בהתאם לביטולים ולהגבלות שיובילו לתוצאה הטובה ביותר. ככל שנוסיף יותר סייגים ומצבי ביטול כך יהיה פחות ופחות הבדל בין אדם שפועל לפי זכויות לבין אדם שפשוט מנסה למקסם את הטוב של כל פעולה ופעולה שלו (התועלתן). אם יש מצב בו האדם שפועל לפי זכויות וסייגים ואדם שפועל לפי תועלתנות טהורה אינם מסכימים אז האדם שפועל לפי זכויות למעשה מעדיף את העיקרון של הזכות על פני התוצאה הטובה יותר. התועלתן יראה זאת כסגידה בלתי רציונלית לכללים. בהתאם, אין צורך במושג הזכויות כדי להנחות את הפעולות שלנו, אלא רק שיקולי תועלת (Smart, 1956).

תשובה אפשרית לביקורת הזאת תטען שלזכויות יש לכל הפחות תפקיד פרקטי בקבלת החלטות. האדם איננו מסוגל לעצור ולעשות חישובי תועלת לכל פעולה ופעולה - לרוב מדובר בבזבז זמן ובמקרים רבים גם כן הדבר איננו אפשרי; שכן, קשה או בלתי אפשרי לדעת את התוצאות של פעולה מסוימת. זכויות יכולות לשמש כללי אצבע, עקרונות מנחים שלרוב מובילים למיקסום התועלת, גם אם לא בכל מקרה ומקרה. לכן, אפילו מנקודת מבט של תועלתנות טהורה, מושג הזכויות והרציונל שמאחורי עקרונות עם סייגים עשויים להיות מועילים, דווקא לשם התמודדות עם מגבלות החישוב בכל מצב פרטני.

(7) סיכום

קיימת סתירה בין הגישה הקלאסית והרווחת לזכויות, לבין האינטואיציה שיש לנו לגבי פעולות מותרות כמו הגנה עצמית. מדובר בסתירה מהותית, שכן היא מביאה לביטול זכויות שלא ניתנות לביטול. הניסיונות לגשר על הפער לרוב אינם מצליחים, ובפועל מנסים להחדיר לתוך השיח מושגים נוספים אשר לא תואמים את העקרונות של גישת הזכויות הקלאסית. לעומת זאת, גישת זכויות המבוססת על תועלתנות מתיישבת יותר עם האינטואיציה שלנו לגבי האפשרות לבטל זכויות, ומציגה את הזכויות ככלים פרקטיים ולא כעקרונות מוחלטים. אימוץ גישה זו יאפשר לשפר את השיח הציבורי על זכויות, ולהבטיח שכולם מדברים באותה שפה - שפה שתואמת את האינטואיציה שלנו בנוגע למהותן של זכויות.

רשימת מקורות

לוק, ג' (1959). *המסכת השנייה על הממשל המדיני* (אור, י', מתרגם; מהדורה שנייה). הוצאת מאגנס. (המקור פורסם בשנת 1689)

Bentham, J. (1842). Anarchical Fallacies; Being an Examination of the Declarations of Rights Issued During the French Revolution. In *The Works of Jeremy Bentham* (Vol. 2). Online Library of Liberty. <https://oll.libertyfund.org/titles/bowring-the-works-of-jeremy-bentham-vol-2>

Jefferson, T. (1776). *Declaration of Independence: A Transcription*. National Archives. Retrieved October 15, 2025, from <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>

McCloskey, H. J. (1975). The Right to Life. *Mind*, 84(335), 403-425. <https://www.jstor.org/stable/2253558>

National Assembly of France. (1789). *Declaration of the Rights of Man*. The Avalon Project. Retrieved October 11, 2025, from https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp

Smart, J. J. C. (1956). Extreme and restricted utilitarianism. *The Philosophical Quarterly*, 6(25), 344. <https://doi.org/10.2307/2216786>

- Trianosky, G. W. (1978). Rule-Utilitarianism and the Slippery Slope. *The Journal of Philosophy*, 75(8), 414.
<https://doi.org/10.2307/2025565>
- United Nations. (1945). *United Nations Charter (full text)*. Retrieved October 11, 2025, from
<https://www.un.org/en/about-us/un-charter/full-text>
- United Nations (General Assembly). (2006). *Resolution adopted by the General Assembly on 15 March 2006*.
<https://docs.un.org/en/A/RES/60/251>

האם אנחנו חברים?

חברות פוליטית בראי האתיקה

הניקומאכית של אריסטו¹

איתמר לוין

בוגר פכ"מ באוניברסיטה העברית, תשפ"ג

מאמר זה בוחן את מושג החברות הפוליטית ב"אתיקה הניקומאכית" של אריסטו, ואת חשיבותה למימוש תנאי השגשוג האישי והחברתי. החברות - המבוססת על רצון טוב הדדי, היכרות ותפיסת צדק משותפת - תוצג כמרכיב המחזיק את הקהילה הפוליטית, ההכרחי עבור תיאום בין חברים ובקידום פעולה משותפת לטובת הכלל. באמצעות קריאה מנקודת מבט ייחודית באריסטו, לצד עיון בפרשנויות מודרניות, המאמר מציע הבנה מעודכנת של החברות הפוליטית כ"תבנית תרבותית" - מערך של ערכים וציפיות משותפות שמקשר בין אזרחים במספרים גדולים, ומבוסס על החיים החברתיים בהקשר הייחודי של הקהילה. לבסוף, פרשנות זו של חברות פוליטית תוצע בתור מפתח להבנת משברים פוליטיים במדינות לאום מודרניות, וכן ככיוון מאתגר אך הכרחי לריפוי החברת והמערכות הפוליטיות שלנו.

¹ מאמר זה הוא עיבוד לעבודה סמינריונית שנכתבה במסגרת הקורס "אלטרואיזם וחוסר משוא פנים בפילוסופיה מערבית עתיקה".

(1) פתח דבר

האתיקה הניקומאכית (Nicomachean Ethics) של אריסטו היא חיבור המורכב מעשרה ספרים, הנחשב לאחת מאבני היסוד המשמעותיות של הפילוסופיה המערבית. מסה זו מבקשת למצוא את החיים הטובים - המטרה או התכלית המוצדקת ביותר של כל הפעולות האנושיות. אף שרוב החיבור מוקדש למידות הטובות, הספרים השמיני והתשיעי מוקדשים למושג ה-Philia: מונח יווני שקרוב במשמעותו לחברות או לאחוה. בעוד שהמידות הטובות מתארות את התנהגותו ותפיסתו של האדם, נושא החברות אינו עוסק בפרט - אלא ביחסיו ההדדיים של אדם עם אנשים אחרים. יתרה מכך - חלק מחקירתו של אריסטו בנושא החברות עוסק ב"חברות פוליטית".

מטרת מאמר זה היא לתאר את החברות הפוליטית של אריסטו כמרכיב מכריע בהשגת החיים הטובים. הדבר ייעשה על ידי מענה על שלוש שאלות מרכזיות:

- (א) מדוע מימוש החיים הטובים עבור הפרט דורש שגשוג פוליטי? פרק (2) יעסוק בשאלה זו.
- (ב) מהי חברות פוליטית ומדוע היא חיונית לקהילה פוליטית משגשגת? פרקים (3), (4) ו-(5) יעסקו בשאלה זו.
- (ג) כיצד ניתן לייצר חברות שכזו בקבוצה גדולה כמו יחידה פוליטית? פרקים (6) ו-(7) יעסקו בשאלה זו.

לאחר מכן, בפרק (8) אציע כי המסגרת הרעיונית של אריסטו בכתבתו על חברות פוליטית חושפת אמת יסודית היושבת בבסיס כל חברה - הזהות המשותפת הייחודית של הקהילה הפוליטית

היא רכיב עיקרי והכרחי בשגשוגה של יחידה פוליטית וכן בהשגת טובתם של חבריה, רכיב שאותו אנו נוטים להחמיץ ולהזניח, ושהחוסר בו מסביר הרבה מהמשברים שחברות מודרניות חוות. החברות הפוליטיות כקונספט נותנת לנו משקפיים עוצמתיות בניתוח המציאות הפוליטית - כמו גם כיוון ייחודי לחיזוק החברות הלאומיות בהן אנו חיים.

(2) החיים הטובים וטובת הכלל

בעוד פילוסופים מודרניים מבחינים בדרך כלל בין תיאוריות המכוונות לפרט לבין אלה המכוונות למדינה, אריסטו ראה בתחומים אלה קשורים זה בזה באופן מהותי. החקירה של אריסטו אחר הטוב מתחילה בתובנה יסודית: כל פעולה מכוונת לתכלית כלשהי, או במילים אחרות - טוב כלשהו. ישנן תכליות המושגות למען תכליות אחרות, גבוהות יותר, כך שנוצרת היררכיה של תכליות. הטוב העליון חייב להיות כזה שתכליתו היא עצמו בלבד - תכלית שמושגת עבור עצמה, ולעולם לא כאמצעי להשגת דבר אחר.

טובת הכלל (או - הטוב הפוליטי) ניצבת בראש היררכיה זו דווקא משום שהיא כוללת ומאפשרת את כל הטובים הנמוכים יותר. כפי שאריסטו קובע, "נראה שטובת העיר היא דבר גדול ושלם יותר [מטובתו של הפרט]" (NE, 1094b7-10).² הקהילה הפוליטית מספקת את התנאים ההכרחיים - חינוך, חוקים, ביטחון -

² כלל הציטוטים המובאים במאמר זה ממקורות באנגלית, תורגמו לעברית באופן חופשי בידי המחבר.

שבלעדיהם כל טובין נמוכים יותר המהווים את החיים הטובים עבור הפרט נותרים בלתי ניתנים להשגה.

אם כך, ההקשר הפוליטי אינו רק המצע על גביו מתפתחים חיי הפרט, אלא התנאי עצמו המאפשר שגשוג אנושי מלא. מאחר שבני האדם הינם מטבעם יצורים פוליטיים, השגת הטוב לפרט תלויה בהשתתפות בקהילה מתפקדת היטב. זוהי התשובה לשאלה הראשונה של המאמר, אודות הסיבה כי חיפוש אחר החיים הטובים עבור הפרט מחייב חקירה פוליטית - הבנת האופן בו ניתן לחיות היטב מחייבת הבנה של הקהילה הפוליטית שהופכת את החיים הטובים לברי השגה. כעת ניתן להתחיל לחקור את המושג של "חברות פוליטית".

(3) מהי "Philia" - חברות ואהבה לפי אריסטו

כדי להבין את מושג החברות הפוליטית יש ראשית לתפוש את מושג ה"חברות" אצל אריסטו. ההבחנה הראשונה שהוא מציע לגבי חברות היא הקשרה לאהבה - מדובר במונחים שונים אך משיקים. אריסטו מבחין בין שלושה סוגי אהבה שונים שכל אחד מהם מבוסס על "דבר אהוב" שונה - מה שטוב, מה שנעים ומה שמועיל. לאחר מכן, הוא מסביר כי הקשר בין אהבה וחברות הוא כזה שבמסגרתו צורת האהבה מולידה את צורת החברות המתאימה - חברות המבוססת על אהבת הטוב ("חברות מידה טובה"); חברות שמבוססת על השגת תועלת ("חברות תועלת"); וחברות שמבוססת על המענג ("חברות עונג"). לפיכך, עבור אריסטו שני אנשים יכולים להיקרא חברים במידה וכל אחד מהם: (א) מאחל דברים טובים לאחר בדרך אותה הוא אוהב -

באופן שנקרא בעצם רצון טוב (Goodwill), לפיכך: "נאמר שחברות
היא רצון טוב הדדי" (NE, 1155b30-34); ו-(ב) שניהם מודעים
אחד לשני.

תנאי המודעות הינו תנאי חשוב, משום שהוא תלוי בקרבה
האפשרית בתחומי החברות. אריסטו מבחין בין סוגי חברויות
בשתי רמות היכרות. חברות מידה טובה דורשת אנשים בעלי
מידות טובות ובעלי רמת היכרות ואינטימיות גבוהה, בעוד
שחברויות תועלת או הנאה דורשות רמת היכרות נמוכה יותר.
הסיבה לדרישה זו למודעות בכל סוג של חברות היא משותפת -
כדי שהחברים העתידיים יכירו, ירכשו את אמונו של זה וכדי
שאהבתם תתפתח, עליהם לעבור חוויות משותפות. במילותיו של
אריסטו, "יאכלו את כמות המלח הקנונית יחדיו"
(NE, 1156b25).

מתוך ההבחנה בין סוגי קרבה שונים, אריסטו ממחיש קשר
ייחודי בין חברות למושג הצדק. אריסטו מסביר שעשיית אי-צדק
הינה חמורה יותר ככל שהאדם שנפגע הוא חבר קרוב יותר לזה
שפוגע: "זה דבר נורא יותר לשדוד את כספו של שותף מאשר את
זה של שכן, או לא לסייע לאח מאשר לזר" (NE, 1160a5-10). כך,
חברות קרובה יותר משמעה הנהגת צדק גדולה יותר.³

בהמשך, אריסטו פותח בתיאור חשיבותו הגדולה של מושג ה-
"Philia", מילה ששימשה לתיאור מערכות יחסים הן בתחום

³ נראה שהתנאי הראשון של היכרות מחזק ומזין את התנאי השני של
צדק - ככל שאנו מכירים יותר, אנו מתקרבים יותר, ובכך מידת הצדק
בינינו גדלה. זה מוביל לסוג של הזנה עצמית - דרך בה חברות מגדילה
את עצמה.

הבין-אישי: "הכרחית ביותר לגבי החיים, משום שאף אחד לא יבחר לחיות ללא חברים" (NE, 1155a3-10), והן בתחום הפוליטי: "נראה שחברות היא מה שמחזיק את העיר יחדיו, ושמוחקקים לוקחים זאת ברצינות גדולה מזו בה הם מתייחסים לצדק" (NE, 1155A20-25).

בפרקים הבאים, אריסטו מציג לקורא את המושג "חברות פוליטית". מינוח זה מרמז על אלמנט ייחודי, חברות המצליחה לקשר את החברים בתוך הקהילה הפוליטית הספציפית, ומבדילה אותם מחברי יחידות פוליטיות אחרות. קשר ייחודי זה בין אזרחים עמיתים ייחקר בפרקים הבאים.

(4) חברות פוליטית – אריסטו על היחסים הרצויים בין האזרחים

כפי שהוסבר בחלק הראשון, עבור אריסטו, "הטוב המשותף" הוא המטרה העליונה משום שהוא מהווה תנאי מקדים לכל היבט אחר של החיים הטובים. אריסטו מכיר בכך שאנשים יוצרים קהילות למען תועלתם, ובהתאם מטרת הקהילות היא לקדם את מה שמועיל לחבריהן: "נראה כי הקהילה הפוליטית התכנסה [...] למען מה שיעיל [לחבריה]" (NE, 1160a10).

אריסטו רואה בקהילה הפוליטית פסיפס של קהילות קטנות יותר המקיפות עיסוקים ספציפיים. לדוגמה: "מלחים מבקשים את מה שמועיל במסע ימי או במשלח-יד [...] חיילים מבקשים את מה שמועיל במלחמה" (NE, 1159b10-30). הקהילה הפוליטית היא איחוד של כל אותן קהילות, ונבדלת מהן בכך שהיא "מבקשת לא את התועלת בת-ההשגה הנוכחית אלא את זו שהיא לכל החיים" (NE, 1160a20-25).

משחר הימים, זיהוי "הטוב המשותף" לחברה היה אתגר. אריסטו מתייחס אל הקושי שבהכרעה אודות אופי הטוב המשותף באמצעות המושג של "הלימה חברתית" (Concord). הלימה חברתית אינה רק התאמה מקרית של אמונות בין אנשים, אלא מתרחשת כאשר "אנשים בתמימות-דעים לגבי מה שיעיל, בוחרים במכוון את אותו הדבר, ומביאים אותו לידי פעולה אחרי שהסכימו עליו במשותף" (NE, 1167a25). הלימה חברתית היא רעיון דמוקרטי, המתחשב ב"כל חלק בחברה [...] כך כל הצדדים מקבלים את מה שהם מבקשים" (NE, 1167a35-1167b1). האזרחים עצמם קובעים את היתרון המשותף, אך תיאום זה אפשרי רק כאשר הם בהלימה חברתית.

נדמה כי למסגרת החברות הפוליטית של אריסטו שני ממדים. ראשית, היא שומרת על מרכיבי הליבה של החברות הבין-אישית - רצון טוב הדדי, היכרות, אהבה משותפת, ותפיסת צדק דומה. שנית, היא מתרחבת לתחום הפוליטי, הכולל אזרחים רבים ואת היתרון הקולקטיבי שלהם. למרות הבהירות של רעיון החברות הפוליטית באתיקה הניקומאכית, בכדי להבין אותו בצורה המיטבית יש טעם בסקירה של כמה מהפרשנים הבולטים של אריסטו.

(5) סקירת ספרות - פרשנים של אריסטו על חברות פוליטית

אריסטו לא סיווג במפורש את החברות הפוליטיות בין שלושת סוגי החברות שמנה, מה שיוצר אתגר פרשני. אמנם, קיימת הסכמה בין מרבית פרשניו כי מדובר בסוג של חברות תועלת.

קופר מציג פרשנות משכנעת המסבירה מדוע הצלחת הקהילה הפוליטית היא אינטרס של כל אחד מהאזרחים: "החברות הפוליטית מבוססת על הציפייה המתמשכת, מצד כל אזרח, לרווח ותועלת עבור עצמו, מחברות בהתאגדות האזרחית" (Cooper, 1977, pp. 645-646). הוא מתאר גם את מנגנון התיאום בין האזרחים: "אזרחים מניחים שהאחרים תומכים במוסדות המשותפים ותורמים ליצירה חברתית משותפת, ומעודדים יעילות מוסדית".

שוורצנבאך (1996) מדגישה היבט משלים של המונח: משמעות היות אדם חבר בקהילה פוליטית אינה מסתכמת בקבלת שירותים קהילתיים בלבד, אלא כוללת הקפה של צורה ייחודית של קבלה חברתית, המאפשרת לו לרדוף אחר תפיסת החיים הטובים שלו מבלי לכפותה על אחרים. מעמד כפול זה - כמוטב וכסוכן אוטונומי כאחד - מייצג מאפיין מובהק של חברות פוליטית כמאפשרת סובלנות, כבוד לזכויות ומחויבות לעקרונות יסוד המאפשרים דו-קיום פלורליסטי.

דואליות זו שתוארה לעיל מסוכמת במאמרה של לאונטסיני (2013, pp. 31-33) באופן הבא: "ישנו מימד פוליטי לחברות מאחר והיא גם מה שמחזיק את העיר יחד והיא גם סיבה ראשית לקיומה". באותו מאמר, לאונטסיני מוסיפה טיעון חשוב נוסף לגבי הקשר בין חברות פוליטית לצדק: "מאחר והחוק הוא בהכרח כללי, הוא משאיר הרבה חורים. אי אפשר לחוקק לפרטי-פרטים כל אספקט בחיים האנושיים". לאונטסיני מסבירה שבמקרים בהם אין הנחיה חוקית שתסדיר את היחסים בחברה, זוהי החברות הפוליטית שמסוגלת "להנחות" את חבר הקהילה הפוליטית כיצד עליו לנהוג.

יחד, שלושת הפרשנים הללו יוצרים תמונה כוללת המעבירה את חשיבותה הרב-גונית של החברות הפוליטית: בין אם היא מבוססת על תועלת או על מידה טובה, היא (א) מטפחת יתרון משותף; (ב) מאפשרת דו-קיום בין יחידים שונים; ו-(ג) משלימה את החוק הפורמלי למען השגת צדק. מעבר לדגש המפורש של אריסטו על תיאום, הם מאירים כיצד חברות פוליטיות מועילה הן לקולקטיב והן ליחידים שבתוכו. כתוצאה מכך, ההלימה החברתית בקהילה הפוליטית עולה כמרכיב מכריע בהשגת הטוב האנושי, מה שנותן מענה לשאלה השנייה של עבודה זו – מהי חברות פוליטית. הבנה זו מעלה את שאלתנו האחרונה, כיצד ניתן לייצר חברות פוליטית בקרב אלפי ומיליוני יחידים בקהילה פוליטית. כדי לטפל בסוגיה זו מוטב להרחיב את הפרספקטיבה ולהתבונן בספרות פוליטית בת זמננו, בממצאים ובפערם שלה ביחס לקשר הייחודי בין חברי הקהילה הפוליטית.

(6) חברות פוליטית – רעיון בן מאות שנים

המחשבה הפוליטית המודרנית גיבשה מסגרת תיאורטית שהלכה והתעצבה לכדי השאלה "מה מחזיק קהילות פוליטיות יחד?". שלושה הוגים מרכזיים ממאות שונות מדגימים התפתחות זו, תוך חשיפת נקודת עיוורון מתמשכת ביחס לתפיסתו של אריסטו את החברות הפוליטיות.

הראשון מבניהם הוא תומס הובס (1651/2008, עמ' 120), בספרו "לויטן". הובס הציע את המדינה כמנגנון הגנה עבור האנשים מפני מלחמה ויריבות תמידית המתקיימות בחברה ללא חוק: "הדרך היחידה להקים כוח כללי כזה, שאכן מסוגל יהיה להגן

עליהם [האנשים] [...] היא שיאצילו את כל כוחם ועוצמתם לאדם אחד [...] [שיוכל] לצמצם את כל רצונותיהם לרצון אחד. ובכך יכניעו - כל אחד - את רצונותיהם לרצון שלו, ואת שיפוטיהם לשיפוטו". ברעיון זה, הדבק שמקשר בין האזרחים הוא חישוב רציונלי תועלתני גרידא.

הוגה נוסף שחקר שאלה זו היה אלכסיס דה-טוקוויל (1840/2008, עמ' 555) שסייר בארצות הברית הצעירה ותר אחר סודות הצלחתה. למרות שספרו "הדמוקרטיה באמריקה" בחן בעיקר הסדרים חוקתיים פורמליים, בפרקו השביעי דה-טוקוויל מבחין באלמנט אמריקני ייחודי אחר - יכולתם יוצאת הדופן של האמריקנים להתאגדות וולונטרית: "אומה זו היא גם היחידה בעולם שבה העלו האזרחים בדעתם לעשות שימוש מתמשך בזכות ההתאגדות גם בחיים האזרחיים". הוא ציין כי באמצעות אותן התאגדויות "הם משיגים את כל הברכות שיכולה הציביליזציה להשפיע" ופועלים ביעילות כדי לקדם את טובתם האישית במישורים בהם לא יכלה לפעול המדינה הריכוזית. לצד זאת, הוא מעולם לא ניסח במלואו איזה אלמנט אפשר יכולת יוצאת דופן זו להתאגדות בחברה מסוימת ולא באחרות.

כמאה וחצי נוספות אחרי, אל סוף המאה ה-20, רוברט פאטנס ואחרים התקדמו באופן ניכר בזיהוי הבסיס החברתי המשותף בחברה משגשגת. הם מציגים בספרם את תיאוריית ההון החברתי: "מאפיינים של ארגון חברתי - כמו אמון, נורמות, ומרקם חברתי משותף, יכולים לשפר את יעילות החברה דרך עידוד פעולות מתואמת" (Putnam et al., 1993, p. 167). הגדרתם מכילה אלמנטים הדומים לחברות האריסטוטלית, בעוד שתוצאותיה מקבילות להלימה חברתית. תרומתם היא תוספת,

מעבר למה שזיהה דה-טוקוויל, של רכיב חברתי המאפשר ליחידים להתאגד ולשגשג. עם זאת, הפילוסופיה שלו מייחסת יכולת זו לערכים אוניברסליים בלבד.

ההוגים האלו מוסיפים כל אחד רובד נוסף בהבנת הבסיס החברתי הייחודי ממנו צומחת ומתקדמת הקהילה הפוליטית. הובס האיר על העובדה שהתאגדות אזרחית יכולה להבטיח צרכים בסיסיים, דה-טוקוויל הוסיף את חשיבות שיתוף הפעולה בתוך הקהילה לקידום תועלות מורכבות יותר עבור החברים, ופאטנס ואחרים ניתחו את המנגנונים המאפשרים שגשוג זה. למרות כל אלו, אף אחד מהם לא זיהה באופן מלא מהו הבסיס ההדדי הייחודי של חברי חברה ספציפית המאפשר להם לשתף פעולה ביעילות. אני מציע להתבונן ביוון העתיקה ולחזור אל רעיונותיו של אריסטו, על מנת לענות על שאלה זו באופן שיסביר כיצד חברות פוליטיות יכולה להתקיים על פני אוכלוסיות גדולות תוך התבססות על קשרים אישיים ישירים.

(7) הקשר החברתי שמחזיק את העיר יחדיו

ערי המדינה היווניות מדגימות כיצד קהילות פוליטיות שונות מפתחות זהויות ייחודיות המעצבות את יחסי האזרחים. ספרטה ואתונה הן דוגמה טובה לשוני זהותי בסיסי זה: למרות קרבתן הגיאוגרפית, הן טיפחו תפיסות קולקטיביות שונות לחלוטין של אזרחות אידיאלית. ספרטה ארגנה את כל המבנה החברתי שלה סביב מצוינות צבאית שהתבססה על ערכים של משמעת, סיבולת והקרבה עצמית וקולקטיבית. אתונה לעומתה, הותירה חותם בהיסטוריה המערבית כעיר המדגישה ושואפת להישגים

אינטלקטואליים, ופיתוח השיטה הדמוקרטית הוא אחת הדוגמאות לכך. אלו לא היו רק הבדלי מדיניות, אלא תפיסות שונות מהותיות של אזרחות - או בטרמינולוגיה של אריסטו - חברויות פוליטיות שונות. מבנים שונים אלו הם מה שניתן לכנות "תבנית תרבותית" - הבנה משותפת של אזרחות ותפיסת ראוי, הנבדלת בין קהילות לגבי האופן בו החברים בהן אמורים לנהוג. אף שאינה מייצגת אף יחיד ספציפי, תבנית זו נושאת מאפיינים, אמונות וערכים מובהקים המוכרים לכל הקהילה.

הצעתי היא שאותה התבנית התרבותית היא בעצם החברות הפוליטית של אריסטו, והיא בדיוק האלמנט המשלים ומבאר את המסגרת התיאורטית שהוצגה ביחס לבסיס חברתי של הקהילה הפוליטית. ראשית, היא עונה להגדרה של אריסטו לחברות: מבחינת ההכרות, אזרחים סופגים את התבנית התרבותית באמצעות תהליך חברות מאורגן, המתעצב מאינספור אינטראקציות יומיומיות עם אזרחים עמיתים שנושאים תבנית זו; והרצון הטוב ההדדי בא לידי ביטוי עלי ידי אזרחים המפתחים רצון טוב מתוך ההמשכיות של תבנית זו, כך שההדדיות מושתתת בשל היתרון המשותף שכולם מפיקים מהקהילה הפוליטית. שנית, היא נחלתה של כל הקהילה הפוליטית. כאשר אריסטו מדבר על חברות פוליטית, הוא מתאר את הקשר שנוצר כאשר אזרחים מזהים זה את זה כחברים בפרויקט פוליטי משותף עם ערכים וציפיות משותפים.

כך נראה כי רעיון התבנית התרבותית שהצגתי אינו נפרד מחברות פוליטית, והוא מהווה מעין ניסוח מודרני למה שאריסטו תיאר - המדיום שבאמצעותו אזרחים יכולים לייצר הכרה הדדית ורצון טוב, עם אינספור חברים אחרים שלעולם לא יפגשו באופן אישי.

הבנה זו פותרת את השאלה השלישית של המאמר: חברות פוליטיות יכולה להקיף אוכלוסיות גדולות מכדי קשרים אישיים ישירים, משום שהאזרחים מתייחסים ונושאים עמם רעיון של אזרחות המושרש עמוק ביסוד החברות בקהילה הפוליטית, הוא המטען תרבותי שכל אזרח חולק וממלא.

(8) סיכום ומסקנות

מטרתו העיקרית של מאמר זה הייתה להציע את החברות הפוליטיות, באופן המהדהד את הפילוסופיה של אריסטו, כמרכיב מכריע בחיים הטובים של הפרט. תחילה המחשתי מדוע ניתוח פוליטי הינו חיוני להשגת החיים הטובים - אריסטו רואה בקהילה פוליטית משגשגת תנאי מקדים לטובת הפרט וכתחום שבו היא מושגת. אחר כך הסברתי מהי החברות הפוליטית האריסטוטלית ומדוע היא כה חיונית להצלחת הקהילה הפוליטית - קשר ייחודי בין אזרחים עמיתים המביא אותם להלימה חברתית, ובכך מוביל לקהילה משגשגת המבטיחה לחבריה תועלת, דו-קיום וצדק. לבסוף, הדגמתי כיצד חברות זו יכולה לשרוד בין כל חברי הקהילה הפוליטית, בעזרת המטען התרבותי הייחודי בקהילה הפוליטית, שיכול לכלול הרבה יותר אנשים ממה שאדם יכול להכיר באופן אישי.

לקורא המודרני, "חברות פוליטית" עשויה להיראות בתחילה כסתירה - פוליטיקה וחברות נתפסות כתחומים נפרדים לחלוטין של החוויה האנושית. עם זאת, מושג זה היה מושא לספרות ענפה בפילוסופיה העתיקה, כאשר אריסטו הקדיש תשומת לב משמעותית אליו. תובנה זו הופכת למעוררת מחשבה במיוחד

כיום, כאשר ניכור בין אזרחים עמיתים ועיונות בין פלגים פוליטיים מגיעים לרמות מדאיגות.

מחקר עדכני של גידרון, אדמס והורן (2020, pp. 1-2) מתעד כמה ממצאים חשובים הממחישים את הפילוג בזמננו. בספרם הם מזכירים מחקרים שמגלים כי 40% מהאמריקאים המזדהים עם מפלגה פוליטית מרכזית רואים את אלה שבמפלגה היריבה כ-"downright evil". מדהים עוד יותר, בעוד שרק חמישה אחוזים מהתומכים דיווחו על אי-שביעות רצון מהאפשרות לנישואין בין-מפלגתיים בשנת 1960, עד שנת 2010 נתון זה גדל פי עשרה לכ-50%.

גידרון ועמיתיו, כמו חוקרים עכשוויים אחרים, מאפיינים בדרך כלל יחסים אזרחיים חיוביים באמצעות ערכים אוניברסליים כמו "אמון" או "סובלנות". לעומת זאת, החברות הפוליטיות של אריסטו היא פרטיקולרית לחלוטין - קשר בין אזרחים המבוסס על ערכים משותפים הייחודיים לקהילה הפוליטית הספציפית שלהם. בעוד שהמסורת הפוליטית המודרנית מציעה כי שיתוף הפעולה ביחידות הפוליטיות נשען על חישובים רציונליים וערכים שנבחרו באופן אינדיבידואלי, אריסטו מציע כי פעולה הדדית נובעת מאמונות, מוסר, מטרות ודעות משותפות שפותחו דרך החיים החברתיים ובהקשר מקומי וייחודי. קשרים חברתיים אלה יוצרים את מה שאנו עשויים לכוון כיום "זהות לאומית".

הפילוגים הפוליטיים של ימינו אינם מייצגים רק חילוקי דעות, אלא שברים בתבנית התרבותית שאמורה להיות גורם ששומר את האזרחים מאוחדים. אנו עדים כעת לא לחברות פוליטיות אחת חוצת קהילה, אלא למספר חברויות פוליטיות מתחרות ומרוחקות, כל אחת קשורה לחזון פוליטי שונה, ולעיתים קרובות מבוססת על דחיית החלופות. פילוג זה מונע הלימה חברתית,

פוגע בפעולה קולקטיבית יעילה, וחוסם את השגת התועלת המשותפת.

ללא חברות פוליטית, יתרונותיה של קהילה פוליטית פחותים, בעוד חסרונותיה גדלים. ללא חברות פוליטית, הרציונל לחיות יחד כקהילה פוליטית מתחיל להתפוגג. לפיכך, חברות פוליטית מתבהרת ככלי אנליטי רב עוצמה להבנת האופן שבו המציאות החברתית יכולה לטפח את (ובמקביל, לחתור תחת) שגשוג המדינה.

לטענתי, חברות פוליטית יכולה - וצריכה - להיבנות מחדש באופן מודע. הדבר דורש הרחבת אינטראקציות בין תת-קבוצות חברתיות שונות והעמקת ההיכרות ביניהן, החלפת ההתכתשויות הפוליטיות או "שיחות שלום" פורמליות, בשיח ציבורי-פוליטי שבוחן את המחלוקות לאור המורשת המשותפת שהביאה אותנו להתאגד כמדינה, כאשר העתיד המשותף שלנו והשאיפות המשותפות שלנו נמצא לנגד עינינו.

לפיכך, מנהיגי קהילות חייבים לעודד קשרים אלה - לא דרך כפיית קונפורמיות או הסכמה עיוורת, אלא ע"י חגיגת התרבות המשותפת שלנו, שיזכירו לנו את שורשינו המשותפים, וקידום צבירת חוויות חיים משותפות לקהילות שונות בחברה, שיאפשרו לנו "לאכול יחדיו את כמות המלח הקנונית יחדיו". אלו ידרשו מידה רבה של רצון ונכונות פוליטיים, צניעות, אומץ ויצירתיות, מה שבהכרח דורש מחברי הקהילה הפוליטית להימנע מרעיונות המציגים פלחים שונים בקהילתנו כסיבה לצרותינו או כאיום על רווחתנו. יהא המחיר אשר יהא - זוהי כנראה הדרך היחידה לרתום את המערכות הפוליטיות שלנו לטובת הכלל בכדי להבטיח

שגשוג, דו-קיום, וקידום צדק - ובכך לאפשר חיים טובים לכל
חברי הקהילה.

רשימת מקורות

- דה-טוקוויל, א' (2008). **הדמוקרטיה באמריקה** (א. אמיר, מתרגם). הוצאת שלם. (המקור פורסם בשנת 1840)
- הובס, ת' (2008). **לויתן** (א. אמיר, מתרגם). הוצאת שלם. (המקור פורסם בשנת 1651)
- Aristotle. (2014). *Nicomachean Ethics* (C. D. C. Reeve, Trans.). Hackett Publishing. (Original work published ca. 350 B.C.E.)
- Cooper, J. M. (1977). Aristotle on the Forms of Friendship. *The Review of Metaphysics*, 30(4), 619-648. <http://www.jstor.org/stable/20126987>
- Gidron, N., Adams, J., & Horne, W. (2020). Introduction. In *American Affective polarization in comparative perspective* (pp. 1-10). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108914123>
- Leontsini, E. (2013). The Motive of Society: Aristotle on Civic Friendship, Justice, and Concord. *Res Publica*, 19(1), 21-35. <https://doi.org/10.1007/s11158-012-9204-4>
- Putnam, R. D., Leonardi, R., & Nonetti, R. Y. (1993). Social Capital and Institutional Success. In *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (pp. 163-186). Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt7s8r7.11>

Schwarzenbach, S. A. (1996). On Civic Friendship. *Ethics*,
107(1), 97-128.
<http://www.jstor.org/stable/2382245>

"הוא סבבה והכול, אבל..." :

חברות במבחן המוסר

ניצן יוגב

בוגרת פכ"מ באוניברסיטה העברית, תשפ"ה

האם צריך להישאר בקשר חברי עם אנשים רעים? מצד אחד, נראה כי המעשה המוסרי הוא דווקא להתרחק מחברים בלתי-מוסריים משלל סיבות. בשימור יחסי החברות שלנו עם אדם כזה אנו עלולים, בין השאר, לנרמל את התנהגותו הפסולה, להסתכן במעורבות במעשיו או לפתח שאננות מוסרית. מן הצד השני, הישארות בקשר החברי דווקא עשויה לאפשר לנו להתערב לטובה בהתנהגות החבר, וממילא ההישארות בקשר לא מצביעה על אישור ההתנהגות הפסולה. מאמר זה סוקר את שני צדדיו של הדיון ומתעמק בקשר חברי ייחודי: הקשר הזוגי. האינטימיות הכרוכה בקשר זוגי מאפשרת הבנה רחבה יותר של הקשר החברי בכלל. המאמר מציע להתנתק מהדיכטומיה של אישור או פסילת חברות עם אנשים בלתי-מוסריים, ולראות בחברות מערכת יחסים שמסוגלת להכיל בתוכה יחסים מוסריים מורכבים ואנושיים.

השאלה כיצד נכון לנהוג כאשר אדם קרוב אלינו מתגלה כמי שפעל באופן בלתי מוסרי, מעוררת דילמות אתיות כואבות ומורכבות. כך למשל, האם נכון היה שנועה קולר תנתק את קשריה עם ארז דריגס בעקבות חשיפת ההטרדות המיניות שביצע? האם היה על רותם סלע, בשם מחויבות מוסרית או ציבורית, להתרחק מאסי עזר בעקבות תלונתו של יהודה נהרי? האם בן זוגה של גלית דיסטל

היה נדרש להיפרד ממנה, לאחר שהתבטאה כי הייתה שותפה לתהליך שהוביל, לדבריה, ל"הידרדרות המדינה לתהום" באירועי השבעה באוקטובר, גם אם חזרה בה מדבריה?

כאשר אנו מסירים את מעטפת הציבוריות ופונים למערכות יחסים יומיומיות ואינטימיות, הדילמות הללו מקבלות משנה תוקף. האם עלינו לנתק קשר עם חבר קרוב שהטריד מינית? מה עושים כשאדם אהוב מבטא עמדות גזעניות קיצוניות? והאם כאשר מדובר בבן זוג חלים כללים מוסריים אחרים? בשנים האחרונות בישראל, דילמות כאלה הפכו לממשיות עבור רבים. השיח הסוער סביב הרפורמה המשפטית, למשל, יצר מתחים בתוך משפחות וחברויות. רבים מצאו את עצמם תוהים: האם ניתן וראוי לשמור על קשר עם אדם שעמדותיו והתנהגותו נראות לנו כשגויות מוסרית?

התהיה הזו ליוותה גם אותי, ומתוך רצון להעמיק בה, פניתי לספרות הפילוסופית העכשווית. שם גיליתי שאני לא לבד: בתקופה האחרונה, ובחמש השנים האחרונות ביתר שאת, פילוסופים החלו לעסוק בדיוק בשאלות הללו. את המסע הפילוסופי שלי התחלתי מתוך תחושת ודאות: יש טעמים מוסריים כבדי משקל המובילים לניתוק קשר עם אדם הפועל שלא כשורה. אך ככל שהעמקתי בנושא, נחשפתי גם לנימוקים נגדיים חזקים ומאתגרים.

במאמר זה אציג תחילה את הנימוקים המצדדים בהתרחקות מחבר הפועל באופן בלתי מוסרי, ואחריהם את הנימוקים הטוענים ההפך. בהמשך ארחיב את הדיון למערכת יחסים שעד כה כמעט ולא נבחנה במסגרת השיח הפילוסופי: מערכת היחסים הזוגית. אסיים את המאמר באינטואיציה המוסרית שלי, לא

מתוך יומרה לנעול את השאלה אלא דווקא מתוך רצון להמשיך ולתהות - מתוך מחשבה ואוזן קשבת, לפילוסופים ולחברים (טובים ורעים) כאחד.

(1) למה צריך להיפרד מחברים רעים?

אפתח בכמה הבהרות חשובות: במאמר זה לא אעסוק במקרים בהם אדם בוחר מראש להתחבר למי שידוע כבעייתי מוסרית, מתוך הזדהות או אדישות, אלא אתמקד במצב שבו בדיעבד מתגלה כי אדם שנחשב בעינינו לחבר טוב, אולי אף לאדם ישר, אינו כזה. כמו כן, איני דנה כאן במקרים שבהם האדם חוזר בו ממעשיו או מדבריו, נוטל אחריות, מבקש סליחה, או עושה מאמץ כן לתיקון. השאלות שמעסיקות אותי נוגעות למצב שבו חבר ממשיך להחזיק בעמדות הנתפסות כמזיקות, או לפחות אינו מתנער מהתנהגויות בעייתיות - ואנחנו, כידידים, נדרשים להגיב לכך. איני מבקשת להגדיר במאמר זה מהי ההתנהגות הפסולה הנדרשת כדי להיחשב "אדם רע"; השיח הפילוסופי שלהלן רלוונטי בעיניי עבור כל התנהגות לא מוסרית על דרגותיה השונות. על כן ולשם הנוחות, מכאן והלאה אכנה חבר או אדם "רע" אם אנו כחבריו מרגישים קושי אמיתי כלפי עמדותיו או התנהגותו המוסרית.

הדיון הפילוסופי העכשווי שהתפתח סביב שאלת החברות עם אדם רע, כולל חמישה נימוקים עיקריים לכשל המוסרי בקשר עם אדם רע. בחלק זה אציג אותם בקצרה בצירוף ההתנגדויות האפשריות לכל אחד מהם.

הנימוק הראשון שמוצג בספרות מכונה **תפיסת הגמול הראוי** (Desert View). לפי נימוק זה, ישנה בעייתיות מוסרית בהענקת הטובין יקרי הערך של החברות כמו דאגה, נאמנות, תמיכה רגשית ואמון, למי שאינו ראוי להם מבחינה מוסרית. חברות נתפסות כצורת תגמול, ועל כן סירוב לסיים קשר חברי עם אדם רע נראה כהתעלמות מן העוולות שהוא אחראי להן. עצם ההישארות בקשר מהווה ויתור על סנקציה מוסרית מתבקשת: סנקציית הפרידה. התנגדות מרכזית לתפיסה זו גורסת שחברות אינה מערכת של "חשבונאות מוסרית", שבה טוב הלב והאכפתיות ניתנים על בסיס חישוב של איזון מוסרי. אולי אפילו להפך: תפיסה כזו מחמיצה מהות עמוקה של חברות, המבוססת על האפשרות להעניק יחס לא שיפוטי, הזדמנות שנייה ואהדה, גם כאשר החבר אינו ראוי לכך. חברות אינה מנגנון של גמול ועונש, שבו הקרבה או הריחוק נקבעים לפי מידת הצדק בהתנהלות. על זאת, כלל לא ברור מדוע דווקא ניתוק הקשר החברי מהווה את הסנקציה המתאימה בתגובה להתנהגות פסולה (Isserow 2018, p. 3103).

הנימוק השני המכונה **הסכמה שבשתיקה**, היה עבורי הטיעון האינטואיטיבי לסיבה שבגללה עלינו לנתק את הקשר עם חבר רע. נימוק זה מצביע על כך שהמשך הקשר החברי מנרמל את ההתנהגות הבעייתית של האדם הרע, ולעיתים אף משרת אותה. כאשר אנו ממשיכים להיות חברים של מי שפוגע באחרים, אנו לא רק מחזקים אותו רגשית וחברתית, אלא גם מאותתים לו ולעולם שהוא עדיין חלק מן הקהילה הנורמטיבית: אדם שניתן לאהוב, לסמוך עליו ולהזמין אותו לשולחן. בכך, אנחנו מדכאים את המוטיבציה שלו להשתנות, וגם שותפים, ולו בעקיפין, לפגיעה באחרים. עם זאת, התנגדות משכנעת לנימוק זה גורסת כי לא

ברור מדוע עצם קיומה של חברות נתפס כהבעת הסכמה או תמיכה באמונות או במעשים הבעייתיים של חברינו. כשם שטעם מוזיקלי שונה של חברה אינו מרמז שאני עצמי מעריצה את אותה מוזיקה, וברור לסביבה שמדובר בשתי נשים עם העדפות נבדלות, כך גם במישור המוסרי: העובדה שאני חברה של מישהי אינה מלמדת בהכרח על הזדהות עם ערכיה או עם התנהגותה. קשר חברי, אין משמעותו אישור מוסרי (Wagner 2023, p. 908).

הנימוק השלישי, והחלש יותר בעיני, נקרא **תפיסת הסיכון** (The Risk View). לפי נימוק זה, חברות אינטימית מעצם טבעה נושאת פוטנציאל להסתבכות אדם עם מעשיו של חברו. אמון הדדי, סולידריות ונאמנות, עלולים להוביל למעורבות או לפחות להזדהות עם מעשים בעייתיים של חברים. במובן מסוים, אדם רע הוא לא רק סכנה לעצמו או לאחרים, אלא גם לנו, לשיפוט שלנו, למוניטין שלנו ("אמור לי מי חבריך ואומר לך מי אתה"), ואפילו לשלמות המוסרית שלנו (Isserow, 2018, pp. 3108-3109). בתרגום חופשי של הביטוי האנגלי: "חבר טוב יעזור לך להעביר דירה; חבר אמיתי יעזור לך להעביר גופה".

עם זאת, נדמה כי תפיסת הסיכון אינה הכרחית במקרים שבהם מדובר בחבר רע שאינו מערב אותי בפשעיו, או כאשר אני נגררת בקלות למעשים בלתי מוסריים. האם במצבים כאלה עדיין יש הצדקה לנתק את הקשר? יתרה מזו, כמעט כל מערכת יחסים אנושית, גם עם אנשים מוסריים, טומנת בחובה סיכון מסוים להסתבכות מוסרית או לפגיעה במוניטין. יהיה משונה לאמץ תיאוריה אתית שתתנגד בשל כך לעצם קיומן של מערכות יחסים. לחלופין, אני רואה בנימוק זה עדות לכוחן החיובי של חברויות: אולי החברות איתי תאפשר לחבר הרע לעבור תהליך של השפעה

חיובית, לשפר את שיפוטו המוסרי ואף "להיגרר" למעשים טובים בזכות הקשר בינינו.

נימוק מעניין וחדשני פותח על ידי ג'סיקה איסרו המכנה אותו **שאננות מוסרית** (Moral Complacency). איסרו גורסת שחברות עם אדם רע חושפת כשל מוסרי פנימי דווקא אצל החבר הטוב. אם אנו ממשיכים להיות חברים של אדם שמחזיק, למשל, בעמדות גזעניות קשות, הדבר עלול להעיד על כך שסדרי העדיפויות שלנו לוקים. במקום להתרחק מערכים מעוותים, אנו נותנים להם מקום מתוך נוחות או סלחנות (Isserow, 2018, pp. 3112–3113).

הדוגמה של הפילוסוף פיטר סינגר מהווה ראיית נגד לטענה זו. סינגר רואה באכילת בשר פגם מוסרי חמור, ובכל זאת מציין שחלק מחבריו הקרובים אינם צמחונים. בעיניו, דוגמה זו ממחישה שאפשר להכיר בהתנהגות מסוימת של חבר כבלתי מוסרית, לעיתים אף באופן חמור, ובכל זאת לשמר עמו קשר חברי. הדבר אינו מעיד על כך שתכונותיו החיוביות מאזנות את הפגם או מוחקות אותו, אלא על כך שחברות יכולה להכיל מורכבות מוסרית מבלי להידרש לאישור גורף או לדחייה מוחלטת (Hall 2020, as cited in Wagner 2023, p. 909). בעיני עמדה זו משקפת באופן מדויק יותר את המורכבות של קשרים חברתיים בעולם האמיתי. שמירת חברות עם אדם שיש בו פגם מוסרי, איננה בהכרח עדות לכך שאנו מעדיפים את החברות על פני הערכים שמהם הוא סוטה, אלא ביטוי ליכולת לראות בו גם את תכונותיו הטובות, ובד בבד לחוש אי נוחות, דאגה או ביקורת כלפי הפגמים שבו (Mason, 2021, pp. 532–533).

לחלופין, מה שנראה כשאננות מוסרית עשוי דווקא לבטא חוסן מוסרי. החברות בין המוזיקאי ופעיל זכויות האדם דאריל

דייוויס, לבין רוג'ר קלי, מנהיג סניף ה-KKK במרילנד היא דוגמה לכך. הקשר בין השניים, שהתבסס תחילה על אהבה משותפת למוזיקה, הוביל בסופו של דבר לעזיבתו של קלי את הארגון הגזעני. דוגמה זו ממחישה שחברות עם אדם המחזיק בעמדות בעייתיות אינה בהכרח ביטוי לויתור מוסרי, אלא עשויה להיות מעשה מוסרי מעורר השראה (Hua 2025, p. 979).

הנימוק החמישי והאחרון, המכונה **להתייחס ברצינות לעמדות לא מוסריות** (Taking Views Seriously), נוגע באופי הייחודי של קשרי חברות. בשונה מקשרים אחרים, חברות היא מערכת יחסים שוויונית הנבחרת באופן חופשי. מכאן נגזרת דרישה להעניק משקל של ממש להשקפת עולמו של החבר, לראות בה עמדה שיש לה תוקף, או לפחות כזו הראויה להישמע ולהישקל בכובד ראש. עם זאת, עצם ההתייחסות הרצינית לעמדות בעייתיות, למשל עמדות גזעניות, גם כאשר התייחסות זו מלווה בהתנגדות או חוסר הסכמה, עלולה להיות כשל מוסרי (Mason 2021, p. 524).

מנגד, ניתן לראות בדרישה לשקול ברצינות כל דעה בלתי-מוסרית כדרישה שאינה מהווה חלק אינהרנטי לחברות. כשם שאין לראות בהימנעות מהתייחסות לדעות קולינריות או אסתטיות של חבר חסר ידע בתחום כביטול החברות, כך גם באשר לעמדות מוסריות. וגנר מדגים זאת בהתייחסות לתיאוריית קונספירציה אבסורדית, לפיה צפרדעים הן רובוטים, וטוען כי דחייתה אינה מפרה את השוויון או מחלישה את הקשר החברי. להפך, דחיית התיאוריה יכולה להביע את האדיבות והדאגה המהותיים לחברות, מבלי להעמיד פנים שהיא תקפה או לשקול אותה ברצינות (Wagner 2023, p. 911). או כפי שאמרה לי פעם חברה:

"המזל שלי שאני לא לוקחת את כל מה שיוצא לאיש שלי מהפה ברצינות".

(2) למה מוצדק להישאר חברים של אנשים רעים?

בחלק זה אציג מספר טיעונים לכך שדווקא שמירה על חברות עם "אדם רע" יכולה להיות הבחירה המוסרית יותר. בנוסף על כך, אציג את מודל החברות של הפילוסופית יירן הואה (Yiran Hua), המאפשר את קיומה של חברות המכילה בתוכה קונפליקטים מוסריים.

ניתן לחשוב על מספר טעמים שבגינם המשך החברות יהיה צעד ראוי יותר מניתוקה. לדוגמה, ניתן לבחון מקרה שבו החבר מחזיק בעמדות מזיקות ולא בהתנהגות מזיקה. אם בנוסף לכך, חבר זה הוא תוצר של חינוך בסביבה סגורה ומבודדת או שאתה החבר היחיד שנותר לו, ניתוק הקשר עלול לא רק שלא להועיל, אלא אף להזיק. כמו כן, ישנו צידוק תוצאתני להישארות בקשר עם אדם בעל עמדות בלתי מוסריות: בעידן מקטב, שבו הבדלים מוסריים ופוליטיים הופכים במהירות לקרע בין חברים ובני משפחה, דווקא ההחלטה להישאר בקשר יכולה להיחשב לעמדה מוסרית-חברתית משמעותית, משום שהיא עשויה לתרום להקטנת השסע החברתי (Wagner 2023, p. 917, note 32). מעבר לכך, המאפיינים של חברות כמערכת יחסים ייחודית שמאפשרת וידוי, קבלה ופתיחות, יכולה להוות סיבה לחובה המוסרית שלנו דווקא להישאר חברים של אנשים רעים, מפני שזו העמדה הטובה ביותר להתערבות. עלינו לאהוב את חברינו על תכונותיהם

הטובות, ולהאמין ביכולת שלהם להשתנות ולהשתפר מוסרית.
(Hua 2025, p. 981).

אני מוצאת אפשרות קיום לחברות מורכבת כזו במודל של **חברות מקוטעת** (fragmented friendships) שהציעה הפילוסופית יירן הוואה. מודל זה מציע אלטרנטיבה לחברות אידיאלית ומכיר בכך שחברויות רבות כוללות פיצול. הפיצול יכול להיות לפי תחומים (domain fragmentation) - כלומר, יש נושאים שלא מדוברים בתוך הקשר, או לפי הסכמה ערכית (approval fragmentation), כאשר הקשר נמשך חרף חילוקי דעות מוסריים עמוקים. לטענתה של הוואה, פיצול כזה אינו פוסל את החברות ואף עשוי להעיד על עוצמתה, על היכולת להחזיק במחלוקת ובכל זאת להישאר בקשר. המשמעות של קיטוע זה היא חברות פחות הרמונית או יציבה, אך עדיין טובה וקרובה. כאשר החברות מקוטעת מידי, היא אינה יכולה כבר לענות על ההגדרה של "חברות טובה", אך זה לא אומר שיש בה פגם מוסרי (Hua, 2025, pp. 984-987).

(3) בני זוג ואחריות מוסרית

כפי שהצגתי, הדיון הפילוסופי הקיים מתמקד בעיקר במערכת היחסים החברית ובחובות המוסריות הכרוכות בה. בעיניי, מעניין לבחון כיצד סוגיה אתית זו משתנה כאשר מחילים אותה על מערכת היחסים הזוגית או על קשר נישואין. כל הכותבים שהוזכרו מתייחסים למערכות יחסים משפחתיות כחריגות, עליהן הנימוקים המוסריים לניתוק קשר כמעט ואינם חלים. בשונה מחברות, לקשרים בתוך המשפחה חסרים שני יסודות מרכזיים של ידידות: שוויוניות ובחירה. נוסף על כך, אנו נוטים

לייחס ערך מוסרי עליון למחויבות ולנאמנות משפחתית. תפקידם המוסרי של קשרי משפחה, במובנים רבים, הוא להחזיק מעמד בכל מצב.

עם זאת, מערכת יחסים זוגית ובפרט קשר נישואין מעניינת במיוחד כיוון שהיא נמצאת בפוזיציה ביניים בין שתי מערכות היחסים בכך שהיא גם משפחתית וגם חברית. הקשר הזוגי, כמו זה החברי, נוצר (לפחות בצורה אידיאלית) מתוך בחירה ושוויוניות. "החווה הזוגי" של זוג שעתיד להקים משפחה מתבסס על סל ערכים משותף. אריסטו טען שחברות אמת מבוססות על מידות מוסריות דומות: רבים הזוגות שעונים לתיאור זה מאשר אנשים הנמצאים בקשרי חברות "רגילים".¹ ההצעה של הוואה לביסוס חברות מקוטעת תקפה פחות כשאנחנו חושבים על האדם הקרוב ביותר אלינו, זה שאנו הכי קשורים אליו וחשופים בפניו. הנפרדות, שהייתה חלק מהטיעון בעד הישארות בקשר חברי עם אדם בעייתי, נעשית פחות ברורה בתוך מערכת זוגית. אנו נוטים לתפוס את הזוג כישות מאוחדת - "על-כן, יַעֲזְב־אִישׁ, אֶת-אִבּוֹ, וְאֶת-אִמּוֹ; וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ, וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (בראשית, ב': כ"ד).

משיחות שניהלתי לקראת כתיבת המאמר, עלה דפוס חוזר: אנשים נטו פחות להאשים או לדרוש מבני זוג של אנשים לא מוסריים להיפרד מהם, כדוגמת המקרים של משה קצב או גלית

¹ "מושלמת היא ידידותם של אנשים שהם טובים, ודומים זה לזה מבחינת סגולתם הטובה. שהללו דורשים איש בטובת רעהו מאותה בחינה בה טובים הם, וטובים הם לפי עצם מהותם. [...] וידידותם של אלה קיימת כל עוד טובים הם [...]" (אריסטו, 1985, ספר ח', פרק 3, 1156b7-10).

דיסטל-אטבריאן. במקרים אלו, אנשים הביעו יותר חמלה ועצב, ובעיקר פיקפקו ביכולת של זוגיות כזו להחזיק בתוכה "אהבת אמת". לדעתי, הפער העיקרי בכתיבה הקיימת בנושא, הן בנוגע לחברות והן בנוגע לזוגיות, היא ההסתכלות הדיכוטומית בין החלופות: להישאר או לנתק קשר. אני חושבת שקיימת אפשרות נוספת, שמעקרת את הנימוקים לפרידה: מערכת יחסים שמכילה בתוכה ביקורת או תוכחה, אם כלפי פנים ואם כלפי חוץ. כלפי חוץ, יש לאדם אחריות מוסרית להתנער ממעשים פסולים מאוד של חבר או בן זוג, על אחת כמה וכמה אם מדובר בדמות ציבורית. כלפי פנים, ויכוח וביקורת על חבר שבגד או פגע הם חובות המגלמות הן הדאגה מוסרית, והן נאמנות, כיוון שהעימות משקף סירוב לוותר על הקשר.

המונח "אהבת אמת" טעון במשמעויות רבות ורומנטיות, אך חשוב לזכור שהאמת היא פעמים רבות מכוערת. תחושת הגועל או הדחייה שמתעוררת בנו כלפי מעשים בלתי מוסריים אינה מופע "רומנטי". אולי המשמעות של "אהבת אמת" היא היכולת להחזיק את האמת הקשה שאינה יפה, גם בתוך מערכת יחסים. לאהבה אופי דו-משמעי: היא יכולה להיות עיוורת ובו בזמן לאפשר את הראייה של אדם כפי שהוא, אולי באופן הקרוב ביותר שאפשר. דווקא השילוב בין שתי התכונות הללו - העיוורון החומל והראייה הצלולה² - עשוי לאפשר קונסטלציה זוגית שאולי אינה אידיאלית, אך כן אנושית: כואבת, פגומה, ובכל זאת

² שרה סטרוד מציעה שבמקרים מסוימים, דווקא מה שנראה כהטיה אפיסטמולוגית, כמו הנטייה שלנו להתעלם או להמעיט בערך של בעיות בהתנהגותו של חבר קרוב - עשוי לשאת ערך אפיסטמי חיובי. כלומר, העיוורון הזה אינו בהכרח פגם, אלא עשוי למלא תפקיד חשוב בשיפור רציונלי (Stroud 2006).

אפשרית. מושג ה "חסד" של יאו מתאר בדיוק את היכולת הזו לאהוב אדם לא בזכות מעלותיו בלבד, אלא מתוך ראייה של מלוא אנושיותו על מורכבותה - , חולשותיה ופגמיה (Vida Yao 2020, p.3). אהבה מעין זו אינה עוקפת את הרע שבאדם אלא דווקא כוללת אותו.

(4) סיכום

במאמר זה ביקשתי לבחון את הטיעונים בעד ונגד קשר חברי או זוגי עם אדם המחזיק בעמדות בלתי-מוסריות או נוהג באופן לא מוסרי. בשלבים הראשונים של יציאתי לדרך זו, חשתי כי הנטייה המוסרית שלי מצדדת בפרידה במקרים בהם יש בעייתיות מוסרית מצד חבר. עם זאת, ככל שהעמקתי בנושא בתהליך כתיבת המאמר, קיבלתי זוויות חשיבה נוספות ומורכבות יותר והבנתי שאי אפשר להתייחס לנושא באופן חד-ערכי או כסוגיה שיש לה ערך מוחלט וברור. הבחירה להיפרד מאדם בעל סולם ערכי שונה אינה בהכרח מעשה ערכי כשלעצמו. מתוך כך, הצעתי היא לראות בקשר עצמו זירה מוסרית, מקום שבו ניתן הן להתמודד עם הצדדים הבעייתיים של הזולת והן לבחור דווקא להישאר בתוך מערכת יחסים שמכילה גם מורכבויות. לדעתי, עמדה זו אינה מהווה התנערות מחובות מוסריות, אלא דורשת הזדקפות מוסרית לא פשוטה בפני עצמה.

רשימת מקורות

אריסטו. (1985). **אתיקה: מהדורת ניקומאכוס** (ליבס, י"ג, תרגום). הוצאת שוקן. (המקור פורסם בשנת 350 לפנה"ס לערך)

תנ"ך - תורה, נביאים, כתובים. (1998). מכון ממרא.
<https://mechon-mamre.org/c/ct/c0102.htm>

Hua, Y. (2025). On being good friends with a bad person. *Philosophical Studies*, 182, 969–988.
<https://doi.org/10.1007/s11098-025-02294-z>

Isserow, J. (2018). On having bad persons as friends. *Philosophical Studies*, 175(12), 3099–3116.
<https://doi.org/10.1007/s11098-017-0996-0>

Mason, C. (2021). What's Bad about Friendship with Bad People? *Canadian Journal of Philosophy*, 51(7), 523–534. <https://doi.org/10.1017/can.2022.6>

Stroud, S. (2006). Epistemic partiality in friendship. *Ethics*, 116(3), 498–524. <https://doi.org/10.1086/500337>

Wagner, J. (2023). Hello darkness my old friend: What is wrong with being friends with people with immoral beliefs? *European Journal of Philosophy*, 32(3), 905–918. <https://doi.org/10.1111/ejop.12907>

Yao, V. (2020). Grace and alienation. *Philosopher's Imprint*,
20(16), 1–18.
<https://philpapers.org/archive/YAOGAA.pdf>

ריאיון | על בינה בלי דעת: ריאיון עם ד"ר תהילה שוורץ אלטשולר

נועה לאה מאיר

סטודנטית שנה ג' לפכ"מ באוניברסיטה העברית

עומר רוזנטל

סטודנט שנה ב' לפכ"מ באוניברסיטה העברית

ד"ר תהילה שוורץ אלטשולר היא עמיתת מחקר בכירה במכון הישראלי לדמוקרטיה, שם היא משמשת כראשת התוכנית לדמוקרטיה בעידן המידע. היא משפטנית בהכשרתה, ומתמחה בשאלות של פרטיות, רגולציות אינטרנט, חופש הביטוי בעידן הדיגיטלי, ואתיקה של טכנולוגיה ציבורית ועיתונות. בשנים האחרונות הובילה ד"ר שוורץ אלטשולר יוזמות מרכזיות בעיצוב רגולציה ואתיקה בתחומי העיתונות, הפרטיות והטכנולוגיה בישראל, כולל ניסוח קודים אתיים לגופי תקשורת, הצעות חוק, וחוות דעת ציבוריות בנושאי איכוני שב"כ בזמן מגפת הקורונה, פיקוח על טכנולוגיות ביטחוניות ושימוש במאגרי מידע בריאותיים. בין פרסומיה הבולטים ניתן לציין את הספרים **"אדם, מכונה, מדינה: לקראת אסדרה של בינה מלאכותית"** (הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה), אותו כתבה יחד עם עו"ד אמיר כהנא, ואת המחקר **"ארגז כלים להתמודדות עם המשבר בשוק העיתונות"** (הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה) אותו כתבה יחד עם נדן פלדמן, וכן שורה של מאמרים, דוחות מדיניות וכתבות בעיתונות בעברית ובאנגלית העוסקים באיזון בין ביטחון אישי לזכויות אזרח בעידן הטכנולוגי.

בשנים האחרונות הפכה הבינה המלאכותית לכלי מרכזי ומשפיע בזירה הגלובלית, הודות להיותה ביטוי של יכולות טכנולוגיות מרשימות, שקשה לדמות להן מקבילה אנושית. ככלי בידי מוסדות שלטון, היא נושאת פוטנציאל ממשי להגברת היעילות, לשיפור השירות הציבורי ולהעמקת השקיפות - אך דווקא בשל עוצמתה, מהירות התפתחותה, ומעמדה ככלי המפותח ומשווק על ידי גופים פרטיים, ביכולתיה טמונה האפשרות להעמקת פערים חברתיים-כלכליים, פגיעה בזכויות אזרח ואף לערעור יסודות דמוקרטיים. בראיון שערכנו עם ד"ר תהילה שוורץ אלטשולר, ראשת התוכנית לדמוקרטיה בעידן המידע במכון הישראלי לדמוקרטיה, ואחת מהקולות החשובים בשיח על טכנולוגיה, שלטון וחברה בישראל, ביקשנו להבין כיצד מדינה יכולה, ואיך עליה להסדיר את פעילותן של מערכות בינה מלאכותית הפועלות כמעט ללא הגבלות של פיקוח רגולטורי מסורתי.

ד"ר שוורץ אלטשולר, נשמח אם תוכלי לשתף אותנו תחילה במסע האישי והמקצועי שעברת - מהשלב בו סיימת את לימודיך האקדמיים ועד לעשייה שלך כיום.

אני משפטנית בהשכלתי - בעלת תואר ראשון במשפטים, אחר כך המשכתי למסלול הישיר לדוקטורט באוניברסיטה העברית. עבודת הדוקטורט שלי עסקה במדיניות תקשורת, עם מיקוד בשוק העיתונות והגבלים עסקיים, עוד בתקופה בה האינטרנט החל את צעדיו הראשונים בישראל. לאחר מכן יצאתי לפוסט-דוקטורט בבית הספר לממשל של הרווארד, במרכז שורנסטיין למדיה, פוליטיקה ומדיניות ציבורית. אז עוד ראיתי את עתידי כאקדמאית לכל דבר. לאחר מכן חזרתי לארץ לתקופה וסייעתי בהקמת בית הספר למדיניות ציבורית באוניברסיטה העברית,

והצטרפתי לשורות צוות ההוראה של התוכנית. אחר כך משפחתי ואני חזרנו לבוסטון לתקופה נוספת בהרווארד, שהות שמהר מאוד הפכה לשנים המעצבות בחיי ושבמסגרתה הבנתי שאני נמשכת יותר לעשייה ציבורית, מאשר לעיסוק האקדמי הקלאסי. נחשפתי לעולמות מכוני המחקר האפקטיביים, והבנתי שאני רוצה להשפיע - לא לכתוב מאמרים ולחכות שנתיים עד שיתפרסמו, אלא לכתוב בעברית, עבור מקבלי החלטות, כאן ועכשיו. בשובי לישראל בשנת 2009, הצטרפתי למכון הישראלי לדמוקרטיה, ומאז אני פועלת בו כחוקרת בכירה. לצד זאת, שימשתי כסמנכ"לית מחקר ברשות השנייה. בשנים האחרונות אני גם פרופסור אורחת ב-Jio Institute במומבאי, אחד המרכזים המובילים בהודו למדע הנתונים, תפקיד שמרחיב את זווית הראייה שלי מעבר לארה"ב ולאיחוד האירופי.

לאורך השנים, תחום העיסוק שלי התרחב מהתמקדות במדיניות תקשורת, אל עולם רחב יותר של טכנולוגיה ודיגיטל. הכנתי לעצמי מעין תוכנית אסטרטגית, ואמרתי לעצמי שאני הולכת לחרוש את כל שדות עולם התקשורת, ולשאול איך הדיגיטל הולך להשפיע בתחומי. במקביל, כתבתי את הספר הראשון על חוק חופש המידע ויישומי בישראל, וב-2013 פרסמתי את המסמך הראשון בישראל על מה שנקרא כיום "ממשל פתוח".¹ משם, הדרך הובילה לעיסוק מעמיק בפרטיות, ברשתות חברתיות,

¹ "ממשל פתוח" (Open Government) היא גישה שלפיה לאזרחים יש זכות לגישה למסמכים ולהליכי מוסדות וגופים ציבוריים, וכן יכולת להשתתף ולהשפיע באופן פעיל על תהליכי קבלת ההחלטות של גופים אלו. מחקרה של ד"ר שוורץ אלטשולר התפרסם תחת השם "מדיניות ממשל פתוח בישראל בעידן הדיגיטלי" בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה.

בסייבר, ולבסוף באופן די אינטואיטיבי גם בבינה מלאכותית. ב-2023 פרסמתי את הספר "אדם, מכונה, מדינה", הראשון בעברית העוסק בתחום מדיניות בינה מלאכותית בישראל. המעבר שלי מהאקדמיה למכוני המחקר נבע מהצורך הפנימי להשפיע באופן ממשי. במקביל אני כותבת בעברית טורי דעה מחקריים בנושאי עיסוק אלו, עוסקת בעיצוב מדיניות, מנסחת חוות דעת רגולטוריות, מרצה בפני שופטים, אנשי ביטחון ומקבלי החלטות, כל זאת מתוך מטרה לקדם את ההבנה של אתגרי הטכנולוגיה ולהבטיח שזכויות האדם, חופש המידע והדמוקרטיה לא יוותרו מאחור.

בספרך "אדם, מכונה, מדינה" את כותבת כי בהיעדר מנגנוני אכיפה, חברות בינה מלאכותית נוטות לאמץ עקרונות אתיים "רכים" שקל לעקוף. מהן ההנחות המשותפות הרווחות שמרכיבות את הקונצנזוס המוסרי הלא מחייב הזה כיום בתעשיית הבינה מלאכותית, מה נעדר ממנו, ומאיזו סיבה?

יש מושג חשוב שתשמעו מכל מי שבא מהעולם של התעשייה הזו – "responsible innovation". כל החברות יטענו שהן נוהגות בצורה מאוד אחראית, אבל יש משהו מעניין מאוד במהפכת הבינה המלאכותית, בגלל שהיא כל כך קרובה למהפכה הקודמת, למהפכת הקישוריות של האינטרנט,² ממנה יש לנו סוג של ניסיון מצטבר. הרי ראינו את התפקיד שעמק הסיליקון שיחק במהפכת הקישוריות. רוח היזמות אז הייתה: "we're going to break"

² "מהפכת הקישוריות" הוא מונח המתייחס לתהליך שראשיתו בתחילת שנות ה-90 של המאה ה-20 ושיאו בשנות ה-2000, במהלכו כמעט כל מכשיר ומערכת מידע החלו להיות מחוברים לרשת האינטרנט בזמן אמת, באופן המאפשר העברת מידע בקלות רבה לכמעט כל מקום על פני כדור הארץ.

things and then apologize", וזה גם מה שקרה. המשמעות של הגישה הזו היא שהחברות האלה נכונות לבצע טעויות ושיבושים מכוונים. מה יהיו התוצאות של הטעויות האלו? אנחנו לא בדיוק יודעים, ולמען האמת גם החברות האלה לא. אלו עקרונות הגיוניים, אך לא ברורים ליישום, ולכן הם נשארים בגדר קווי עבודה מנחים.

הבעיה היא שה"הלבנה" הזו שעושים לעקרונות האלה, היא לא נחלתן של החברות הגדולות בלבד, היא גם נחלתם של ממשלים ושל התארגנויות רב-לאומיות. כשמסתכלים על כל ההתארגנויות האלה, כמו האו"ם, אונסק"ו וה-OECD, אנחנו רואים את אותם עקרונות חוזרים. אותם "ניתנות להסבר", "שקיפות", "אוטונומיה", "פרטיות", "גיוון" ו"שוויון". מה שמעניין בעקרונות האלה זה שבמקביל להיותם חלולים למדי, השאלה על היישום שלהם במסגרת עולם הבינה מלאכותית היא בכלל לא ברורה. למשל, הציבו המון מצלמות בעשור האחרון במרחב הציבורי, כדי לשמור על הסדר. מה אם המצלמה יודעת לזהות אם אני עייפה, כועסת, או אפילו אם אני בעלת נטייה מינית מסוימת? זה בדיוק התפר העדין שעליו כל השאלות נשאלות - מצד אחד זה במרחב הציבורי, אבל ההיסק שהמכונה עשתה לגביי הוא היסק מאוד פרטי. כך מתערער לנו הפער שהכרנו בין מרחב פרטי למרחב ציבורי.

בעיניי, חברות הטכנולוגיה צריכות לשאול את עצמן איך לייצר טכנולוגיה שבה שמירה על האדם והדמוקרטיה היא במרכז. היום הן מייצרות מוצרים שבהם הרווח הוא במרכז. מה יוביל לשינוי באינטרס של אותן חברות זאת שאלה טובה. למה בכלל שהם ישנו את ההתנהגות שלהם? אז יש מי שיגיד אי אפשר בכלל לתמרץ

אותם. הן גדולות מדי, חזקות מדי, הרי היום לחברות האלו יש רווחים שעוקפים רווחים של מדינות, ולכן אף אחד כבר לא יכול לעשות להם כלום. אפשרות אחרת היא להגיד, יש פה בסוף משולש יחסים, והמשולש הזה הוא זה שיגביל אותם. בקודקוד אחד שלו יש רגולציה. קודקוד שני זה אוריינות. בשביל לעשות רגולציה, מקבלי ההחלטות צריכים לפחות להבין מה קורה, להבין את הסביבה שלהם באיזשהו אופן, להיות במגמת למידה של הטכנולוגיות האלו ולהבין את ההשלכות שלהן. הקודקוד השלישי זה טכנולוגיה. מה יעזור לגרום ל"ביג טק" (Big Tech) לנהוג אחרת? אם יופעלו עליהם אתגרים טכנולוגיים. לפעמים זה אפשרי, לפעמים זה לא אפשרי, אבל יש פה משהו שצריך לדבר עליו, כי על כל טכנולוגיה שנוצרת אפשר לייצר טכנולוגיה אחרת, טובה יותר ומותאמת בתחומים הנדרשים. היום מדברים על רשתות חברתיות ללא הטיית אלגוריתמיות, או על מודל שפה גדולים ציבוריים.³ כלומר, הטכנולוגיה בעצמה תייצר פתרונות, שבאמצעותם יהיה ניתן להגביל את הבעיות הטכנולוגיות שהיא יצרה מלכתחילה.

האם הפתרון הזה ישים? לדוגמה, במובן האוריינות של מקבלי ההחלטות שאפיינת, הרי הפער בין הלמידה האנושית לבין התחדשות הטכנולוגיה הוא פער שכמעט ולא ניתן להדביק, הרי הטכנולוגיה מתקדמת בקצב מסחרר, כך שכמעט כל יום אלמנטים אחרים בה משתנים.

³ מודל שפה גדול (באנגלית: Large Language Model; ראשי תיבות: LLM) הוא מונח המתייחס למערכות בינה מלאכותית שאומנו על ידי מסד נתונים נרחב, שמורכב לרוב ממיליארדי מילים שנלקחו מרשת האינטרנט וממקורות נוספים, מתוך מטרה ליצור תגובות דמוי-אנושיות במענה לשאלות מצד גורם אנושי.

אני חייבת להגיד שאני כופרת בטענה הזו, והסיבה לכך היא שאני לא יודעת מה יהיה ב-2050. אין לי מושג וגם אם אלמד כדי להתכונן לקראת התקופה הזו, זה לא ישנה. הדברים משתנים מאוד מהר, אבל אני כן יכולה פחות או יותר לדעת מה יהיה ב-2028 וב-2030. כיום נרטיב ההתמודדות מתקיים על ידי שימוש בעיצוב ספקולטיבי. שואלים שאלות על אינטראקציות, על הבחירות העיצוביות שנעשות, כדי להבין מה הולך להיות. אז אני שואלת את עצמי בהתאם למוקד הטכנולוגי, איך יראו מערכות יחסים בין אדם לאדם ברחוב? איך תראה הקאונטר-הדמוקרטיה, איך יראה המרחב הציבורי? משם תתחיל להתבסס המוכנות. ברור שתמיד יש פער בין רגולציה לבין טכנולוגיה, אבל הפער הוא לא פער משתק. במקביל, לא תמיד צריך לעשות רגולציה, לפעמים מתוך העיצוב הספקולטיבי מגיעים למסקנה כי צריך לחכות להבשלת הנזק שנגרם.

אבל אם אנחנו רק משערים או יורדים לרזולוציות ספציפיות בכדי לנסות לכסות את ההסתברויות האפשריות של התרחישים, אנחנו שוהים המון זמן בממד התהייה, ואולי אפילו מבזבזים זמן שיביא למחיר יקר בזמן היישום.

זו תהייה מעולה. אני חושבת שאנחנו צריכים לחשוב על רגולציה באופן אחר ממה שאנחנו חושבים היום. במדינת ישראל רגולציה משמעה חקיקה, בשביל חוק צריך ללכת לכנסת. לפני שהולכים לכנסת צריך כמובן לכתוב את החוק. זה לוקח לצוותי הייעוץ והחקיקה כחמש שנים. ליווייתי עכשיו מקרוב בחורף האחרון את תהליך חקיקת תיקון 13 לחוק הגנת הפרטיות, עשר שנים לקח להם להביא את זה לכנסת. ההנחה הרווחת היא שלוקח נניח חמש שנים לכתוב חוק, להביא אותו לכנסת, לטפל בו, והוא

יחזיק כבר ל-15 שנים. זאת הנחה מופרכת, במיוחד כשאנחנו מדברים על טכנולוגיה שלא מפסיקה להשתנות.

השאלה היא מה אנחנו צריכים לעשות במקום. דוגמה טובה היא אחד הדברים שהצענו במהלך המלחמה, שפתאום הבינו שיש בעיה קשה עם הגנה על שרשראות אספקה בסייבר. שרתים שיושבים בצרפת ועליהם יושבים האתרים של איקאה ושל ארכיון המדינה במקביל. כשתוקפים את השרתים האלה, נופל ארכיון המדינה ונופל האתר של איקאה. איך אתה מונע זאת? אפשרות אחת היא לחוקק חוק סייבר שיעבור בתהליך הארוך הזה שצינתי. אפשרות אחרת זה לקבוע את ההנחיה הבאה: אנחנו מבקשים מכל חברה גדולה במשק בעלת שרשרת אספקה שיושבת על שרתים במדינות אחרות, לוודא שהשרת שלה עומד בתקן מסוים. אם היא עושה את זה ותהיה להם התקפת סייבר, אז המדינה אומרת, מבחינתי עמדת בדרוש ממך. אם לא היה לך את התקן הזה, אני נותנת לך קנסות. יכול להיות שאנחנו צריכים היום לחשוב על רגולציה שהיא יותר מהירה, יותר קצרת טווח בתפיסה שלה, אבל שבמקביל אנחנו יכולים לעדכן אותה יותר בקלות.

חוק הבינה המלאכותית האירופי הוא דוגמה טובה לכך,⁴ הם הראשונים ליצור קשר גורדי חזק בין התקינה לבין החקיקה. החקיקה שהם מקדמים היא על טהרת הגנת הצרכן. הם טוענים

⁴ חוק הבינה המלאכותית (Artificial Intelligence Act) היא מסגרת רגולטורית שחלה על מדינות האיחוד האירופי, אשר נכנסה לתוקף באוגוסט 2024. החוק הוא המסגרת המשפטית הראשונה מסוגה שנועדה להסדיר את תחום הבינה המלאכותית. הוא מתמודד עם הסיכונים הכרוכים בבינה מלאכותית וממצב את מדינות אירופה כמובילות עולמיות בתחום זה (European Parliament, 2025).

כי כל מוצר מבוסס בינה מלאכותית צריך להיות בעל תו תקן. מי ייתן לו את תו התקן? חברות התקינה. אם אין לו תו תקן, הוא יספוג קנסות. אז כן, ברור שיש תמיד פער בין רגולציה לבין טכנולוגיה, אבל זהו לא פער משתק, זה פער שאפשר לתת לו פתרונות. זה יכול להיות דרך מכון התקנים או דרך רעיונות אחרים.

בהמשך למה שתיארת בנוגע לחוק הבינה המלאכותית של האיחוד האירופי, החוק ברובו מציב דגש על הגנה מפני חדירה לפרטיות האזרחים מצד ממשלות ושם הגבלות על שימושים מסוימים בבינה המלאכותית. האם את חושבת שהדרך בה החוק בנוי תהיה אפקטיבית מול האתגרים בתחום הבינה המלאכותית בעתיד?

החקיקה שהעביר הפרלמנט האירופי היא ללא ספק ראשונה מסוגה, ולפיה חקיקת הרגולציה על בינה מלאכותית תהיה בראש ובראשונה ברמת המדינה, כלומר, כל מדינה תבחן את השימוש בבינה המלאכותית במסגרתה, וכל מדינה תבחר האם להחיל את זה גם על המגזר הפרטי אצלה. יש להם אינטרס כי מוצרים שהמגזר הפרטי מייצר, בסוף המגזר הציבורי קונה.

הסיבה ששמו את הדגש על רגולציה ברמה המדינתית היא כי הנזק שעלול להיגרם משימוש בבינה מלאכותית על ידי רשויות המדינה הוא פעמים רבות גדול יותר מהנזק שעלול להיגרם על ידי חברות פרטיות. קחו למשל את העולם של זיהוי פנים באמצעות מערכות כמו "עין הנץ".⁵ ישנו חשש שהמערכת תוכל לשמש את המדינה

⁵ "עין הנץ" הוא כינוי למערכת מצלמות הפרוסה ברחבי ישראל ומשמשת את משטרת ישראל ושירותי ביטחון נוספים לניטור ומעקב אחרי תנועת כלי רכב.

בפגיעה במתנגדי שלטון שמשתתפים בהפגנות, למשל. אנחנו כבר רואים דברים דומים מאוד בשימוש בסין, שם הממשלה עוקבת אחרי מתנגדים פוליטיים ומיעוטים תרבותיים ובכך מדכאת מחאות והתנגדות לשלטון. הדברים שהמדינה יכולה לעשות, כגוף היחיד שיכול להפעיל אלימות באופן חוקי, עם מערכות בינה מלאכותית פולשניות, הם הרבה יותר מסוכנים מכל דבר שחברה פרטית יכולה לעשות. לכל מערכת טכנולוגית חדשה שנכנסת לחיינו יש השפעות חיוביות ושליליות על החברה שלנו. הרשתות החברתיות קירבו אותנו לכל העולם, אבל גרמו לנזקים לשיח הציבורי, למבנה החברה שלנו, לבריאות הנפשית והקוגניטיבית שלנו. באותה האופן יהיו השפעות חיוביות ושליליות לכניסת הבינה המלאכותית, אבל הן יהיו מאוד שונות ממה שהכרנו ממערכות טכנולוגיה אחרות, ואנחנו מתחילים להרגיש את זה כבר היום.

יש גם המון דילמות מוסריות שיעלו בשנים הקרובות בעקבות השימוש בבינה מלאכותית, שלא בהכרח יכולות לבוא לידי פתרון יעיל על ידי רגולציה. האם רובוט שאומר לנו בדיוק את מה שאנחנו רוצים לשמוע יעזור לנו בחיכוכים בחיים שלנו? לדבר אתו ייצר את התחושה שאנחנו לא לבד, וזה יגרום לנו לספר לו דברים - או שמצד שני, דווקא שלא לספר לו דברים. אלו שאלות שאני חושבת שעכשיו מתעוררות באופן מאוד מאוד אינטנסיבי ואנחנו עוד לא מבינים את העוצמה שלהם.

ואף על פי כל ההשפעות שיהיו לבינה המלאכותית על החיים שלנו ועל הבריאות שלנו, התשובה הקבועה של החברות האחראיות על המכשירים האלה היא ש"המכשיר אינו כלי רפואי, ועל כן איננו זקוק לאישור מנהל המזון והתרופות האמריקאי (FDA)". אז

תחשבו על זה - הם מחוץ לרגולציה. הם מציבים את עצמם מההתחלה מחוץ לרגולציה. לא צריך רישוי, לא צריך אישור, לא צריך פנקס פסיכולוגים או תואר שני עם התמחות קלינית. לא צריך את כל הדברים האלה, כי הבינה המלאכותית היא לא כל הדברים האלה. אבל לאט-לאט התפקיד שלה בחיינו הופך להיות מאוד דומה לתפקיד של רופא, פסיכולוג, מאמן, דיאטן שאנחנו מאמינים לו בלי עוררין, ויכולות להיות לזה השלכות מסוכנות, שלא ברור מה הפתרון שלהן ברמת המדיניות. האם אנחנו צריכים לצפות להידרדרות קוגניטיבית של האוכלוסייה? האם זה דבר טוב או רע? אלו שאלות שעל חלקן אני יודעת לענות, לא בהכרח באופן מלא, אבל הן שאלות מעניינות. ועליהן יש שאלות יותר פילוסופיות, כמו מה המשמעות של זה שאנחנו נהיה היצור השני הכי תבוני בעולם? זו שאלה ששואלים כל מהנדסי הבינה המלאכותית היום.

השאלה הגדולה היא בעצם מה עומד מאחורי הפיתוח ועד כמה הפיתוח נעשה באופן אחראי. יש לנו את ההיבט של המהירות, כשברור שהמחוקק ומתכנן המדיניות לא יכולים לעמוד בקצב של המהירות הזו. הסוגייה המסובכת הנוספת היא ההשלכות החברתיות של הציבור שלא מאורגן ולא מוכן לכך.

קושי נוסף של רגולציה היא הסוגייה של צפי וכיוון הפיתוח. חשבו למשל על ChatGPT כמודל שפה גדול. המפתחים שלו ביצעו הכרעה מאוד מעניינת, הכרעה בין זמן לבין דיוק. הם החליטו שצריך לשאול אותו כעשר שאלות שונות עד שהוא ייתן תשובה מדויקת באמת. לחלופין, אפשר לבחור לשאול אותו רק פעם אחת, ואז התשובה תהיה לעתים מדויקת ולעתים לא מדויקת. זה לא שהמכונה כשלעצמה הוזה, זה הדרך שבה הם החליטו להוציא

אותה לשוק, בצורה כזאת שיהיו פחות פעולות, אבל גם פחות דיוק. למה הם עשו את זה? אם הם היו חייבים לקבל רישיון, אז ייתכן שהייתה מגבלה שבהינתן כמות כזו של טעויות הם לא מפיצים את המודל לשוק. אבל מכיוון שלא צריך להעביר את המודלים האלו תהליכי רישוי, ומי שמשתמש בהם הוא ציבור לא מאורגן, אז אף אחד לא אחראי למנוע את הנזקים שייווצרו. חשבו על מקרה שבו אנשים נעזרים במודל הזה בבתי משפט, והוא פשוט ממציא להם תשובות שגויות. אלו נזקים שמתפזרים על פני כלל החברה. בנוסף, לוקח להם הרבה זמן בעצם "להבשיל", הרבה זמן עד ששמים לב לנזק ובהתאם אין מי שימנע אותו.

היבט של מדיניות וקבלת החלטות שעדיין לא דנו בו הוא קבלת החלטות על ידי מנהיגים. יש הטוענים שבעתיד הלא רחוק בינה מלאכותית תשפיע על החלטות של מנהיגים ואפילו תקבל בשבילם החלטות.⁶ איך את רואה את התפקיד של מקבלי ההחלטות במצב כזה?

אני מציעה שתחילה לא נחשוב על התרחישים האלו בכל הנוגע לפוליטיקאים. במקום זאת, בואו נחשוב על שופטים. חשבו ממש על שופט רבובט. מה היתרונות של כך? הוא מכיר את כל התקדימים הרלוונטיים, בכך הוא בעצם בעל הרבה ידע משופט אנושי, למשל שופט אנושי בבית משפט שלום. הוא יכול לנתח מקרה בצורה הרבה יותר ניואנסית. הוא לא עייף, הוא לא כועס, הוא לא רעב לפני ארוחת צהרים, הוא לא רב עם אשתו אתמול בערב, הוא פטור מכל ההשפעות האלו ובהתאם הוא יכול להיות הרבה יותר אובייקטיבי מאשר שופט בשר ודם. אבל בכל זאת

⁶ מאז קיום הריאיון, אלבניה נהייתה למדינה הראשונה שמינתה ציאטבוט לתפקיד שרה (Pillay, 2025).

תרחיש כזה מרגיש לנו קצת כמו מפרק של "מראה שחורה", מרגיש לנו שהתרחיש הזה מאוד לא נכון. אז איך נכון לנהוג? איך נוודא מול מי אנחנו עומדים בבית משפט? עד לאחרונה חשבתי שכל מה שדרוש הוא לטפל ביכולת של מכונה להחליט בשבילנו החלטות, למשל לוודא שאין בהחלטות שלה היבטים שרירותיים. היום אני הרבה יותר מוטרדת מכך, אבל בגלל סיבה אחרת.

לשופט הזה תהיה יכולת מופלאה להסביר לי, בעלת הדין, למה הוא החליט כמו שהוא החליט, ולשכנע אותי שהוא החליט נכון. ואז בעצם אני בכלל לא אכעס עליו. כלומר, הבעיה לא תהיה שאני ארצה למחות על החלטת הרובוט ולא יהיה מי שישמע אותי. הבעיה תהיה שאני כל כך אשתכנע במה שהוא החליט וכמה זה מועיל לי, שאני לא ארצה לערער בכלל, גם אם הערעור שלי מוצדק והוא הדבר הנכון לעשות. זה עידן של היפר-שכנוע. היכולת של מכונה לשכנע או לשכנע באופן על אנושי כבר היום הרבה יותר גבוהה מהיכולת שלה בבינה כללית.

עכשיו בואו נחשוב על פוליטיקאים. במקרה הזה יש סיכון להטיית ההסתמכות. כלומר, כאשר פוליטיקאים יתחילו להיעזר בבינה מלאכותית הם ירגיעו את הציבור ויגידו שעדיין יש גורם אנושי שהוא חלק מתהליך קבלת ההחלטות. הפוליטיקאים יבטיחו לנו שהם בעלי המילה האחרונה, שהם מקבלים את ההחלטה בסוף.

אבל ההסתמכות על מכונה היא עדיין הסתמכות על גורם אחר, היא יוצרת הטיה חזקה לטובת מה שהמכונה אומרת. יותר מזה, זה מאפשר לפוליטיקאים להגיד: "אני לא מסיר מעצמי אחריות, אבל המכונה ואני חשבנו ביחד שזה הדבר הנכון לעשות". ומשם הדרך להטיל את כל האחריות על המכונה היא קצרה.

אם נסתכל לאורך היסטוריה על מנהיגים גדולים, נגלה שאחד הכישורים הכי חשובים שלהם היא הרטוריקה שלהם. לא בהכרח היכולת שלהם לקבל החלטות, אלא להיות האנשים שיודעים להרשים ולשכנע אחרים שההחלטות שלהם נכונות. אבל אם יש מכונה שיודעים לשכנע בהחלטות שלהם, ואפילו מכונה שתדע לעשות זאת יותר טוב מכל מנהיג אנושי, אז כל העולם הפוליטי שאנחנו מכירים ישתנה לגמרי.

צריך עם זאת לזכור שבכל הנוגע לשימוש בבינה מלאכותית על ידי פוליטיקאים, לפחות ממה שידוע לי מהספרות המחקרית, הבינה המלאכותית עדיין צריכה פקודה, היא צריכה שיגידו לה מה לעשות. אפשר לבקש ממנה בקשה מסוימת או בקשה הפוכה, וכל אחת תוביל לפלט שונה לחלוטין. נראה שזה מוביל לאובדן הממד המוסרי בקבלת החלטות, של האופן בו אנחנו מבינים החלטות ראויות. יש הטוענים שעצם העובדה שבן אדם היה מעורב בקבלת ההחלטה, אז הדבר נותן לה תוקף מוסרי. אבל לעומת זאת יש מנגד המצביעים על כך, למשל חוקרי התנהגות, שהשיפוט של בני אדם פגיע לכל כך הרבה החלטות, שמכונה יכולה להיות עם הטיות אחרות לגמרי ובעקבות כך להחליט החלטות הרבה יותר מדויקות.

ניקח למשל מקרים של בעיית הקרונית.⁷ כשאנחנו נוסעים בכביש, מאזינים לפודקאסט, תוך כדי שאנחנו מדברים בטלפון ואוכלים

⁷ בעיית הקרונית היא ניסוי מחשבה מפורסם בפילוסופיה של המוסר שהוצג לראשונה בשנת 1967 על ידי הפילוסופית פיליפה פוט (Foot). במסגרת ניסוי המחשבה קרונית שועטת לעבר קבוצה של חמישה

כריך, באמת נצליח לקבל בשבריר שנייה החלטה נכונה במצב של בעיית קרונית? כ-350 אנשים מתים בתאונות דרכים בישראל כל שנה. נניח שאפשר לעשות את העסקה הבאה: אנחנו נבצע האצלת סמכויות במקרים של בעיית הקרונית למכונה, ובתמורה לזה ימותו בישראל רק כעשרה אנשים בשנה בתאונות דרכים. האם אנחנו מוכנים לעשות את זה? מה ההחלטה הנכונה מבחינה מוסרית? שימו לב שבכוונה האצלתי באופן מלא את הסמכויות למכונה, היא תחליט מה שהיא רוצה בכל הנוגע במי לפגוע עם הרכב, אבל כן נדע שבישראל לא ימותו כ-340 אנשים בכל שנה. מה שבעצם הדוגמה הזו מראה הוא שבמדיניות סביב תאונות דרכים קל לחשוב על זה במונחים של תועלת, במונחים של איך מצמצמים את מספר המתים, איך מפחיתים את הסיכון לתאונות דרכים, אבל, וכפי שהדגשתי זאת במהלך הריאיון הזה, צריך גם לחשוב על איך המרקם החברתי ישתנה ואיך הדבר יעצב את הרצונות שלנו.

אני לא חושבת שלמודלים האלו יש תפיסה מסוימת, יכולת שיפוט, אלא הם מפיקים תשובות מהניסיון המצטבר שלהם. במקרה הזה, אין זה ממקומם להחליט מה ראוי לעשות. הם צריכים לעשות אופטימיזציה למה שמבקשים מהם. אסור לעשות

אנשים, כאשר ניתן להסיט אותה כך שתפגע רק באדם אחד, וישנה הדילמה האם ראוי להסיט את הקרונית. ניסוי המחשבה שימש בתחילה פילוסופים לבחון דילמות מוסריות ולהדגים את ההבדלים בין תיאוריות מוסריות שונות, אך עם הופעת הבינה המלאכותית ומכונות אוטונומיות, הוא הפך רלוונטי במיוחד למענה על מקרים בהם נדרש להכריע בתרחישים של בחירה בפגיעה בין בני אדם בעת נסיעה בכלי תחבורה.

לבצע את ההאנשה המובלעת הזו בכך שמבקשים מהם להחליט מה ראוי ומה לא ראוי. אל תצפו לזה.

עד כה דיברתי על מה לא נכון להשאיר למכונות, אבל מה כן נכון? דוגמה טובה לדיון המורכב הזה היא המקרה של ביקורת שיפוטית על החלטות של רשויות השלטון. מה בעצם עושה בג"ץ כשהוא בא להחליט האם רשות מנהלית כלשהי פעלה כראוי? הוא נעזר בין השאר בעילת הסבירות. במקרה הזה בג"ץ מבקש לדעת מה היו השיקולים שהרשות שקלה והאם היא אזנה ביניהם כראוי. אולי דווקא מכונה תעשה את השקלול הזה הרבה יותר טוב מאנשים. אז יש לנו כאן קושי להיפרד מהחלטות שאנחנו תופסים כהחלטות מאוד אנושיות, כהחלטות מאוד מורכבות. אבל יכול להיות שיהיו החלטות שהמכונה תעשה הרבה יותר טוב מאיתנו. וזה יכול להיות החלטות מורכבות, דווקא את החלטות המורכבות.

לפעמים יש לנו נטייה לקשר בין החלטה מורכבת להחלטה מוסרית, אבל זה תמיד המצב. לפעמים החלטות מורכבות דורשות בעצם את היכולת לשקול נכונה בין כל העובדות הרלוונטיות או לאזן בין כל השיקולים הרלוונטיים. לכן אנחנו על סיפו של שינוי משמעותי בכל סדרי החיים, החברה והממשל. מי שתקבל החלטות מורכבות תהיה מערכת סטטיסטית. זה ישפיע על שוק העבודה, על הדמוקרטיה ועל איזה אנשים אנחנו נהיה. אי אפשר להתמודד עם כל ההשפעות האלו באמצעות רגולציה. עבור חלק מהן נצטרך לחכות ולראות איך יבשילו הנזקים בשביל להתמודד איתם, ולפעמים זה יהיה מאוחר מדי, בדומה למה שאנחנו חווים עכשיו עם הרשתות החברתיות.

אבל כפי שדיברנו בתחילת הריאיון, יש גם כוחות חזקים להתמודדות עם האתגרים האלו בתוך האיחוד האירופי, וכפי שאמרתי יש גם פוטנציאל גדול בהודו. יש גם בתוך ארצות הברית. הקושי הוא שמוסדות הסדר העולמי הקיימים מאוד מעורערים בימינו - למשל, המעמד של האו"ם והמעמד של ארגון הבריאות העולמי. ואז עולה השאלה: במקרה שבינה מלאכותית תצא משליטה, מי יהיה אחראי להתמודד עם זה?

אני לא עתידנית, אין לי מושג מה יהיה ב-2050. אבל אני חושבת שאחד הדברים שכולנו צריכים ללמוד לעשות זה לנסח תרחישים בצורה יותר טובה. שבוע לפני שפרצה המלחמה, פרסמתי במגזין TheMarker סיפור בשלושה עשר פרקים קטנים, בו כל פרק הוא יום, שכולל תרחיש של משבר בסדר העולמי שנובע מבינה מלאכותית שיצאה משליטה. כתבתי את זה יחד עם איתי ברון, ראש חטיבת המחקר באמ"ן לשעבר (שוורץ אלטשולר וברון, 2023). היכולת הזאת לכתוב סיפור שהוא מספיק אמיתי אבל בו בזמן גם מספיק בדיוני מאוד עוזרת. אנחנו מכנים את זה "סדנאות עיצוב ספקולטיבי". למשל, להושיב בעלי מניות בחברה סביב שולחנות ולשאול אותם איך ייראה העולם עם משקפיים חכמים? איך ייראה העולם כשאנשים עובדים לצד מכונות? לנסות לדמיין קצת יותר וקצת פחות תוך כדי שאנחנו נטועים ב"כאן ועכשיו", כי ה"כאן ועכשיו" משתנה כל הזמן.

את לא רק חוקרת ההשפעות הטכנולוגיה על השלטון והחברה, אלא את גם אמא שחוה את ההשלכות של כך. מה עמדתך לגבי שימוש של ילדים ונוער באינטרנט ובבינה מלאכותית? האם תרצי להזהיר מפני השלכה מסוימת או להציע הכוונה בנושא?

במקרה הזה יש לי שני סיפורים שיכול לעזור לענות על זה. כשחזרנו מארצות הברית, הבת שלנו הייתה בת עשר. בארצות הברית לימדו אותנו בבית ספר היוקרתי בבוסטון שצריך "נט-נאני". כלומר לבצע סינון של האינטרנט כי יש בו תכנים מסוכנים לילדים. כשחזרנו לארץ נהגנו באופן דומה והתקנו אינטרנט רימון, שירות לסינון של תכנים באינטרנט. לאחר יומיים הבת שלי אמרה לי שיש לה משהו לספר לי, היא הראתה לה שהיא מצאה אתר שמאפשר לעקוף שירותי סינון של תכנים באינטרנט.

אני חושבת שבשיח מול ילדים על השימוש באינטרנט ובבינה מלאכותית צריך להתרכז בהעצמת היכולות שלהם ולא בהגבלות. אבל אני עדיין אני מאוד מוטרדת מההשלכות הבעייתיות של כך, למשל על בנות צעירות שפיתחו הפרעות אכילה כשהן ישבו שנתיים בשיעורי זום בתקופת מגפת הקורונה. הזכרנו כבר גם עוד דוגמה עם השלכות בעייתיות אפשריות - צ'אטבוטים של תמיכה רגשית וליווי רגשי לנערים ונערות בגיל ההתגברות.

הסיפור השני מדגים את המורכבות הזו של שימוש בצ'אטבוטים. כשעוד אף אחד לא ידע מה זה ChatGPT בארץ, ולבת שלי הקטנה היה פרויקט להגשה באנגלית, אמרתי לה שאני אראה לה משהו מגניב. הדגמתי לה איך ChatGPT יכול לחשוב על פרויקט, לתת לו שם ולתאר בדיוק מה הוא יכלול. זה סוג של רגע "אה-הא!", אבל התגובה שלה הייתה דווקא "אמא, זה ממש זה מפחיד". זו תגובה מעניינת מאוד. יש רגע של ההפתעה בלחצות במכונה שלא חשבנו שיכולה לעשות משהו עושה אותו, אבל זה גם רגע של רתיעה. לסיכום, אני חושבת שתוכניות ההתערבות ותוכניות המוגנות לילדים ונוער צריכות להבין לאן אנחנו הולכים. דיברנו על תלות רגשית ודיברנו על הידרדרות קוגניטיבית, אלו השלכות שלא היו

בעולם של האינטרנט לפני הבינה המלאכותית וצריך לבחון אותן
כבר עכשיו.

**שאלה אחרונה - רבים מקוראינו הם סטודנטיות וסטודנטים
העתידיים להשתלב בקרוב בשוק העבודה. בראייתך, מהם
השינויים ששוק העבודה צפוי לעבור בזמן הקרוב?**

אני לא מקנאה בכס. יש הרבה מאוד מקצועות שבעבר חשבנו שלא
יוחלפו על ידי מכונה וכיום אנחנו כבר לא בטוחים בכך. לדוגמה:
ראיית חשבון, משפטים, כלכלה, ואפילו כתיבת תוכנה, יהפכו
למקצועות הרבה פחות נדרשים, וסף הכניסה על מנת למצוא
משרה במקצועות אלו יהפוך להרבה יותר גבוה. במקומות בהם
איגודי העובדים חזקים, כמו שירות המדינה, תתבצע "הנשמה
מלאכותית" של סדר העבודה הישן, וייקח יותר זמן לבינה
המלאכותית להחליף את העובדים באופן משמעותי. אבל בשוק
הפרטי הלא מאוגד, ההצלחה של עובדים ושל חברות תהיה תלויה
ביכולת שלנו להמציא את עצמנו מחדש בצורה המתאימה ביותר
לעולם התעסוקה העתידי.

עוד שאלה מעניינת שעולה היא כיצד תתקיים ההכשרה
המקצועית של עובדים זוטרים במקצועות שהבינה המלאכותית
תחליף. לדוגמה, במשרדי עריכת דין הבינה המלאכותית תהיה
חלופה זולה ואפקטיבית יותר לצוות הזוטר שעכשיו הגיע
מהאקדמיה. את המומחים שנמצאים שנים בתחום וצברו המון
ניסיון מעשי שהמכונה לא יודעת לחקות. אלו האנשים שיודעים
להתמודד עם השאלות המשפטיות המסובכות מקצה לקצה
ולהסתכל על תיקים ונושאים ציבוריים בראייה רחבה. אם לא
יהיה צורך בעורכי דין זוטרים, לא יהיה מי שיוכל לצבור ניסיון
מקצועי פרקטי ולייצר חילופי דורות במערכת. זו שאלה קשה

שצריך לראות איך ארגונים וחברות יהיו חייבים להתמודד איתה. מי שיהיה מודע לאתגר הזה מראש וייערך אליו יהיה בעל סיכויים גבוהים יותר להצלחה.

המקצועות שלדעתי פחות ייפגעו יהיו אלו דורשים קשר אנושי. אם להיות מדויקת יותר - אלו שדורשים מגע אנושי. מקצועות הסיעוד, פיזיותרפיה, ריפוי בעיסוק, כל המקצועות שאדם זקוק להם כאשר הוא בשעתו הקשה וצריך תמיכה אנושית כדי לקום מחדש על הרגליים, אלו יהיו המקצועות שהערעור עליהם יהיה הכי פחות משמעותי. כמובן שגם הם ישתנו, וייראו אחרת ממה שהם נראים כיום. אבל, אם הייתי צריכה להמליץ לילדיי שלא יפגע מהשפעות הבינה המלאכותית, הייתי אומרת להם ללכת למקצועות שבהם החיבור האנושי הוא המרכיב הקריטי ביותר להצלחה.

רשימת מקורות

שוורץ אלטשולר, ת' וברון, א' (14 באוקטובר, 2023). מכונה נגד אדם - סיפור לא מספיק בדיוני על בינה מלאכותית שהשתגעה. *TheMarker*.

<https://www.themarker.com/magazine/2023-10-14/ty-article-magazine/.premium/0000018b-13c5-dcc2-a99b-17d5a3450000>

European Parliament. (2025, February 19). *EU AI Act: first regulation on artificial intelligence*. Retrieved October 19, 2025, from <https://www.europarl.europa.eu/topics/en/article/20230601STO93804/eu-ai-act-first-regulation-on-artificial-intelligence>

Pillay, T. (2025, October 10). The World's First AI-Powered Minister Tests the Future of Government. *TIME*. <https://time.com/7324934/albania-ai-minister-diella/>

כתב העת **איתותים** הינו כתב העת הסטודנטיאלי הישראלי הראשון לפילוסופיה, לכלכלה ולמדע המדינה (פכ"מ). **איתותים** מבקש לייצר במה לכתיבה רעיונית צעירה ופורצת דרך בתחומים אלו תוך עידוד שיח מבוסס ומעמיק בקרב קהילת התכנית. בגיליון זה, מופיעים מאמרים של סטודנטים לתכנית פכ"מ באוניברסיטה העברית. מאמרים אלו נכתבו תוך שימוש בכלים האינטרדיסציפלינרים הייחודיים שנרכשו במסגרת הלימודים האקדמיים, ומתייחסים למגוון רחב של נושאים עכשוויים.

תכנית פכ"מ שואפת להצמיח מנהיגות ציבורית מצטיינת ומחקר אינטלקטואלי בין-תחומי. התכנית מציעה זווית ראייה ייחודית, המדגישה את הקשר המושגי והענייני בין פילוסופיה, כלכלה ופוליטיקה, במטרה לטפח חשיבה אנליטית וביקורתית בקרב תלמידה.

גיליון זה רואה אור בתמיכתם הנדיבה של חוג פכ"מ באוניברסיטה העברית, יחד עם מרכז ש"ה ברגמן לעיון פילוסופי.

עיצוב ואיור: מיתר לובוצקי-אביאור

www.itutim.com



האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

