



Open University / האוניברסיטה הפתוחה  
Tel Aviv University / אוניברסיטת תל-אביב  
Zalman Shazar Center / מרכז זלמן שזר

---

A Hidden City: Plato's State of Guardians /  
עיר סמויה מן העיז: מדינת השומרים של אפלטון  
Author(s): עדי אופיר and Adi Ophir

Source:

*Zmanim: A Historical Quarterly* /  
זמנים: רבעון להיסטוריה

(1987), pp. 42-57 אביב

Published by: Open University / האוניברסיטה הפתוחה, Tel Aviv University / תל-אביב  
אוניברסיטת, and Zalman Shazar Center / מרכז זלמן שזר

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23435012>

Accessed: 20-05-2015 13:57 UTC

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Open University / האוניברסיטה הפתוחה, Tel Aviv University / אוניברסיטת תל-אביב and Zalman Shazar Center / מרכז זלמן שזר are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zmanim: A Historical Quarterly* / זמנים: רבעון להיסטוריה.

<http://www.jstor.org>



# עיר סמויה מן העין: מדינת השומרים של אפלטון

מהי העיר השומרית של אפלטון, המיטלטלת בין האפשרי לפנטסטי; בין אידיאל רחוק של מהפכה פוליטית רדיקלית לבין פארוודיה סוריאליסטית על רפורמות פוליטיות; בין אמירה פוליטית חד-משמעית לבין משל שעניינו הדיבור הפוליטי עצמו? האם היא דיבור או מעשה?

מי שפירש את העיר השומרית כהיגד מילולי וראה בה את המצע הפוליטי (האידיאלי) של אפלטון קבע אותה בתחום המעשה. מי שפירש את העיר השומרית כהיגד מטאפורי וראה בה הכנה ואיור להגדרת הצדק האפלטוני, קבע אותה בתחום הדיבור. מחבר המאמר מציע דרך שלישית — ראיית העיר השומרית כמיתוס, שמיקומו בין שני התחומים הנפרדים, מעשה ודיבור.

מציץ דרך אחד הפתחים ורואה בחלל בטנו של הסוס גופה עירומה, גדולה ממידת אדם, ועל אחת מאצבעותיה טבעת. האיש מחליץ את הטבעת ממקומה ועונדה על אצבעו. באקראי הוא נוכח לדעת שטמונה בה סגולה נדירה. סיבוב קל — והעונד את הטבעת הופך רואה ואינו נראה. גיגס מהסס רק מעט לפני שהוא מנצל עד תום את המציאה המופלאה שלו. רואה ואינו נראה הוא חודר לארמון, נפטר מן המלך, שוכב עם המלכה, זוכה בה ובממלכה כולה. בעושר ובאושר חי הוא עד סוף ימיו, צדיק גמור בעיני אלוהים ואדם. דומה שאותה טבעת-פלאים אינה אלא אמצעי להמחשת מושג הדבר כשלעצמו, שקנה לו ברבות הימים מקום נכבד כל-כך בשיח הפילוסופי. צדיק של אמת הוא אותו איש שהטבעת בידו והוא נמנע מלנצלה לרעה. הטבעת היא אמת-המידה לצדק עצמו, צדק שאינו תלוי במשפטם של אחרים. כבר קיקרו, שסיפר את גירסת אפלטון לסיפור גיגס בדרך אגב (De Officiis, III, 38), לא ראה בו יותר מאשר הצגת מצב היפותטי קיצוני, שנועד לחדד ולהמחיש את האלמנטים הקובעים בסיטואציה שבה שופטים את צידקתו של אדם, זאת כדי להקשות ככל האפשר על הטיעון בדבר יתרון הצדק על העוול. הגופה העירומה, הסוס החלול, המלכה הנחשקת, כל אלה נתפשו מאז כקישוט גרידא, קישוט שהרצינות הפילוסופית והחומרה הפילולוגית אינן זקוקות לו, אולי אינן מסוגלות לעכלו. בקישוט המזור הזה מצוי לדעתי המפתח.

## היפוך במבנה הסיפור

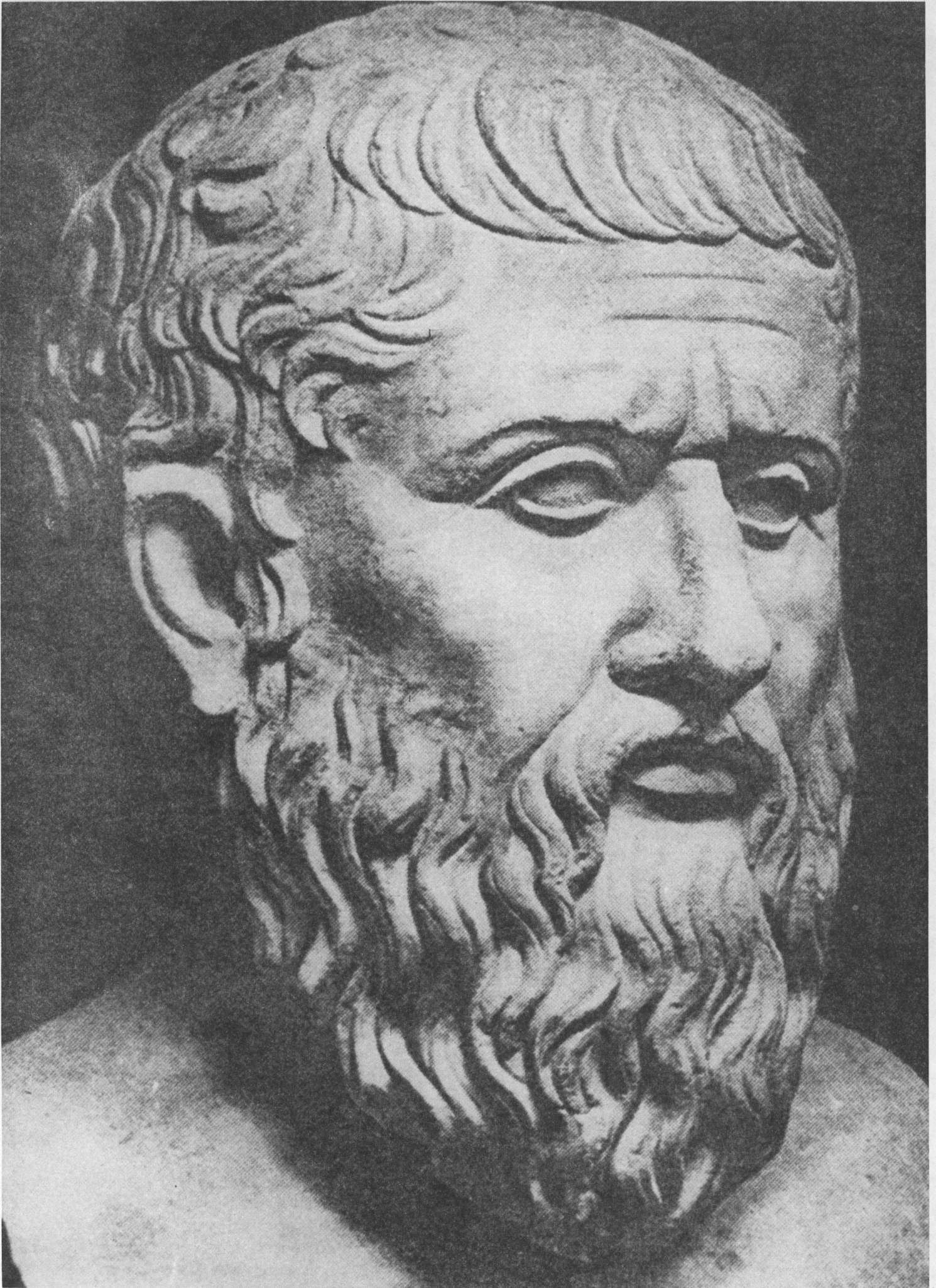
הדמיון בין גירסותיהם של הרודוטוס ואפלטון לא נעלם, כאמור, מעיניהם של החוקרים, אבל גם לא זכה לתשומת לב מיוחדת. אבל הדמיון הזה בולט עד כדי כך שאפשר לספר את שני הסיפורים בנשימה אחת: שיגרת יומו של איש מוכר/סתמי אחד מופרת עקב אירוע חברתי/טבעי, יוצא מגדר הרגיל (הזמנה לא מקובלת של המלך; רעידת אדמה). האיש אינו עומד בפיתוי וחודר למרחב חברתי/טבעי מיוחד במינו, נכדל מסביבתו (חדר המשכב של הזוג המלכותי; הבקע). הוא מציץ שם בעירום גופה של המלכה/אדם מת, שיופיה/גודלה חורג מכל שיעור. בהצצה הזאת כרוכה חריגה מסוכנת ממנהג קדום/מחוק טבע. מיד אחר-כך רואה את המציץ מי שלא היה אמור לראותו/אין איש רואה את המציץ, אם זה רק יחפוץ בכך. הכשלון/היכולת לפעול כרואה ואינו נראה מובילים את האיש, תוך שיתוף פעולה של המלכה, לרצח המלך ולתפיסת הממלכה. האיש מולך עד סוף ימיו באושר; צאצא רחוק שלו נענש על חטאו. האם האיש מאושר? האם יכופר חטאו? זאת השאלה. זיהוי נקודות הדמיון מאפשר לאתר מבנה משותף. באופן סכמטי אפשר להציגו כך: אירוע לא רגיל לאדם מוכר/סתמי — חריגה אפלטון. האמנם העיר השומרית היא ניסיון למצוא פתרון לבעיית המרחב הפוליטי?

היה היה פעם בחצר מלך של ארץ אחת, גדולה ועשירה, שומר-ראש נאמן וידיד למלך. יום אחד קרא המלך לשומר-ראשו והציע לו בצו ממלכתי הצעה שקשה לסרב לה. האיש הוזמן לחזות באשת המלך כשהיא מתפשטת כדי שישתכנע מעל לכל ספק ביופיה המדהים של המלכה. היה עליו להתחבא בחדרה בבחינת רואה ואינו נראה, שכן היו אלה מקומות אחרים וזמנים אחרים, ולהיראות עירום נחשב אז עלבון צורב לכל אדם, לאישה לא כל שכן, לאשת-המלך, על אחת כמה וכמה. הידיד הנאמן ניסה למחות, אבל לבסוף עשה כאשר צווה: נחבא, צפה ונדהם מן היופי המלכותי. כשביקש להסתלק בגד בו מזלו ונתגלה. המלכה הנעלבת העמידה בפני המציץ-בעל-כורחו שתי אפשרויות: להישאר מציץ זר ולבוא על עונשו, עונש מוות; או — להיפטר מן הבעל הבוגדני, ה"מציץ" החוקי, הוא המלך, ולתפוס את מקומו, במיטת הכלולות ועל כס הממלכה. אין פלא שאותו ידיד נאמן בחר באפשרות השנייה, ובאותו מקום עצמו, שממנו צפה במלכה, הוא ארב למלך שעה שזה עלה על יצועו והרגו. העבד המאושר ירש את המלכה יחד עם הממלכה כולה ומשל בשתייהן בעושר ובאושר. הרבה שנים אחרי מותו נענש מלך אחר, קרוסוס שמו, דור חמישי ליוצאי חלציו של המציץ, בעונש כבד. הוא איבד את הממלכה ונפל בשבי, כפרת חטאו של זקן וזקנו התמים, המושחת ההוא.

את הסיפור הזה מספר הרודוטוס על אחד גיגס בארץ לוד (I, 8 — 12). הרבה פילולוגים שפכו דיו כמים בניסיון לקבוע האם הוא אותו גיגס שעל אחד מאבות אבותיו מספר גלאוקון, אחי אפלטון, בפתח הספר השני של המדינה (359e — 360b). האם מציג אפלטון גירסה משופרת להרודוטוס או שמא מדובר בשני גיגסים נפרדים שאין ביניהם אלא שיתוף השם? שאלה נכבדה. מה שטענו הפילולוגים זה כנגד זה באותו עניין אין בו כדי להוסיף על הבנתנו בשאלות הפילוסופיות המנחות את הדיאלוג האפלטוני. אבל הדמיון המבני בין הסיפורים יכול, כך אטען כאן, לשמש מפתח להבנה חדשה של המדינה בשלמותה. אשתמש במפתח זה כדי לשחזר מבנה כללי, מאחד, המונח ביסוד הארגון הטקסטואלי של המדינה, על מנת להעריך מחדש את מקומה ומעמדה של עיר השומרים המפורסמת, האוטופיה שמציג אפלטון בספרים ב' — ה' של המדינה.

אצל אפלטון משמש סיפורו של גיגס המחשה לסוג הטיעון בעניין הצדק שתובע גלאוקון מסוקרטס: תן לנו להאמין שהצדק טוב כשהוא לעצמו, טוב ממש, גם אם נסלק את כל טובות ההנאה הנופלות בחלקו של מי שנתפש כצדיק בעיני אחרים, ואת כל טובות ההנאה הנופלות בחלקו של מי שנתפש כצדיק בעיני אחרים, ואת כל המרורים שמשביעה החברה את מי שהיא רואה בו ובמעשיו דבר-עוול. בסיפורו של גלאוקון גיגס (או אחד מאבות אבותיו, על כך נסבה המחלוקת הפילולוגית) הוא רועה צאנו של המלך, הנתקל בשדהו בבקע מוזר, שנוצר כתוצאה מרעש אדמה מלווה בסופת רעמים. בתוך הבקע מגלה גיגס סוס ברונוזה חלול ובו פתחים אחדים. מסוקרן הוא







ממנה/חוק טבע – חדירה לחלל מלאכותי/טבעי סגור ונבדל – מבט בגוף/גופה עירומה – כשלו/יכולת לפעול כרואה ואינו נראה – כיבוש השלטון והמלכה – אושר ועונש/אושר? עונש? קודם כל, גלוי לעין שאפלטון פותח מחדש לדיון את מוסר ההשכל של המיתוס. אצל הרודוטוס שימש הסיפור להדגמת תפישת צדק (דיקה) אלוהי נוסח סולון. במסגרת התפישה המסורתית הזאת, צדק הוא השבת גמול על מעשי עוול. מאזן העוול והגמול מנוהל על-ידי האלים והוא פרוש על פני השושלת המשפחתית כולה. הסובייקט המוסרי איננו בעל-הפעולה, אישיות פרטית כלשהי, אלא יחידה חברתית שלמה, המשפחה, השבט, לפעמים העיר כולה. ברור שזאת תפישה שאיננה מאפשרת שום ייחוס של אחריות מוסרית ומותרת את השיפוט המוסרי כגורם דל-חשיבות בשיקול-הדעת הכללי בדבר ערכה של פעולה. עירוב שמו של גיגס בדיון בשלב הזה מרמז על כך, שעל-אף שהסופיסט, תראסימאכוס, הושקת זה עתה, אין סוקרטס מתכוון לחזור לתפישה מסורתית של צדק והוא רואה גם בה יריב בוויכוח על מושג הצדק. גלוי לא פחות לעין שאפלטון מחליף את ההקשר החברתי, הקשר הנומוס, בהקשר טבעי ועל-טבעי. אירוע שבו הטבע חורג ממהלכו מעניק לגיגס כוח על-טבעי המשחרר אותו לחלוטין מתלותו בחברה. המעתק הזה מאפשר לאפלטון להפוך סיפור ידוע ("מספרים", "פאסיין", "מיתולוגוסין" [359c-d]), שעניין הצדק מהדהד בו, למקרה היפותטי שלאורו נבחנת תפישת הצדק האידיאלית.

אבל מה שכולט יותר מכל בהשוואה בין שתי גירסות המיתוס הוא ההיפוך שחל במקרה המבני של הסיפור. בשני הסיפורים מזמן אירוע יוצא-דופן בחייו של איש מנתיני המלך הזדמנות לחרוג אל מרכז הזירה הפוליטית ולהיות למלך. בשני הסיפורים קשור המהפך בחיי הגיבור בעמדה של רואה ואינו נראה. אבל אצל הרודוטוס נקודת המפנה היא הכשלו/להישאר סמוי; אצל אפלטון חל המפנה עם גילוי הכושר לראות בלי להראות. אצל הרודוטוס, המבט, והחשיפה למבט, קשורים במערכת מורכבת של קודים להתנהגות חברתית, למי מותר להביט במי, מתי והיכן. הסיפור מתגלגל, צובר תאוצה, כאשר מאן דהוא מנסה לחרוג מן המערכת הזאת ונתפס בקלקלתו. אצל אפלטון צובר הסיפור תנופה בדיוק ברגע שחריגה כזאת מתאפשרת. ביסוס רדיקלי של מושג הצדק חייב להוציא מכלל חשבון את כל מערכת הפיקוח החברתי שהמבט החברתי וההיחשפות לאותו מבט מאפשרים. חברה צודקת באמת היא חברה שאיננה זקוקה למבטו המפקח של האחר, הזולת סתם, השכן, השוטר, האח הגדול. זה צדו השני של הטיעון נגד גיגס. אם אין בצדק כשלעצמו יתרון, גיגס אינו ראוי לגנאי. אם גיגס ראוי לגנאי, החברה הצודקת באמת איננה משתמשת במבט כאמצעי לפיקוח. זאת נקודת המוצא לדיון האפלטוני בשאלת הצדק.

### פריעת ארגונו של המרחב הפוליטי

להיות בלתי-נראה פירושו, בראש ובראשונה, לתפוס מקום במרחב ממשי בלי לתפוס אותו במרחב החברתי. הבלתי-נראה אינו תופס מקום בעיני אחרים; הוא איננו קיים בשביל המרחב החברתי והמרחב החברתי איננו קיים בשבילו. הבלתי-נראה יכול לפלוש לכל מרחב חברתי תחום, בין אם הוא מגודר ומוגן ממש, ובין אם הוא רק מסומן. במרחב החברתי הבלתי-נראה הוא גורם בעל עוצמה מפרקת. אין זה

מקרה שגם אצל הרודוטוס וגם אצל אפלטון קודם להופעתו של הגורם הזה תיאור מדויק של אירגון מרחבי (הרודוטוס: I, 9 – 10; אפלטון: 359d). גיגס ההיסטורי היה צריך להתמקם בפניה מסוימת של החדר שתיאורו ניתן בפרוטרוט. גיגס האגדי היה צריך לרדת לתוך חלל שנפער באדמה ואחר-כך להיכנס לחלל גופו של סוס הברונזה. חשוב מזה, בהסבר למיתוס מציג גלאוקון את גיגס לא כתאב שלטון סתם אלא כמי שמסכן את הסדר החברתי על-ידי פירוק המרחב החברתי שעליו הוא מבוסס. שלושה מרחבים תחומים מוזכרים במפורש, המרחב של הפרטי, הבית, המרחב המשותף, שבו מתרחשת הפעילות הכלכלית וחלק ניכר מן האינטראקציה החברתית, קרי האגורה, ומרחב הטיפול בעבירה על החוק, בית הסוהר:

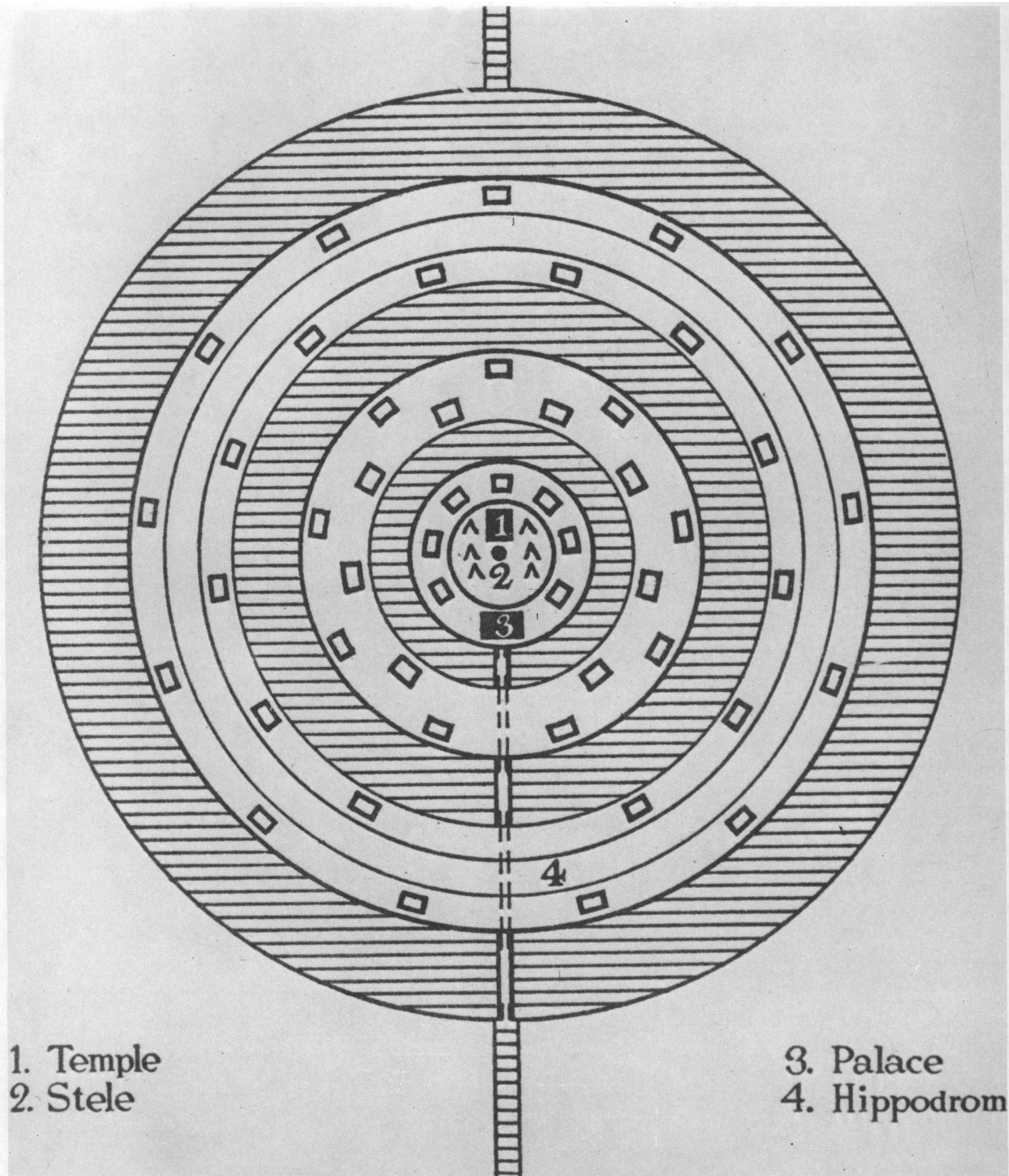
"... יש לשער ששום אדם לא יהיה עשוי פלדה עד כדי כך, שיעמוד בצדקתו ויבליג על נפשו להנזר מרכוש לא לו ולבלי געת בו, הגם שהרשות בידו לקחת בלי חשש אף מככר השוק ככל אשר ירצה, ולהיכנס לבתים ולשכב עם מי שרצה, להרוג ולהוציא מבית-הסוהר את כל אשר ירצה ולעשות כל שאר דברים כאלוהים בכני-אדם". (360c).

לבד מרצח, הסטיות האחרות שאדם כגיגס עלול לחטוא בהן מתוארות לא כהפרות-סדר או הפרות-חוק סתם, אלא כפריעת ארגונו של המרחב החברתי-פוליטי. הדוגמה הקיצונית ביותר של עוצמה אנושית, האמורה להיות אבן-הכוח לטיעון בעניין הצדק, חושפת את ארגונו של המרחב הפוליטי בתור ההיבט היסודי ביותר של מערכת המיגבלות על השימוש בכוח. לדידו של גיגס אין לארגון המרחב הפוליטי שום משמעות; לדידם של כל השאר, שכוחם מוגבל ואין הם חסינים בפני מבטם של אחרים, מכוננת מערכת התיחומים המרחביים את אפשרות החיים המשותפים, ערוצים של אינטראקציה מועילה ומידה של ביטחון. חלק ניכר מן הנורמות החברתיות העיקריות בחברה האתונאית משתקפות, זקוקות לעיגון או מתבססות ממש על סידרה של תיחומים מרחביים יסודיים: בראש ובראשונה, הפרטי לעומת הפומבי, הכפרי לעומת העירוני, המקודש לעומת החילוני. קווי הגבול הללו, מדומים או ממשיים, אבל תמיד בעלי נוכחות קונקרטית לגבי דידם של בני הקהילה היוונית, סימנו את ההגבלות על השימוש בכוח או הציבו אותן בפועל, ויחד עם זה יצרו את אפשרות החריגה והסטיה, הפרת הסדר וחילול הקודש. קווי המיתאר הללו הציבו באחת את המותר והאסור, המקובל והחריג, המועיל והמזיק, המוגן והמסוכן והטביעו את סימניהם על קירות וחומות, שערים ופתחי-הצצה, אבני-גבול וציוני-דרך. האירגון הזה של המרחב החברתי הפך את מבטו של האחר לערוץ עיקרי של פיקוח ומשמעת בחברה, ואת הסטיה מן הנורמה לאקט של פריצת-גדר; הוא יצר מקומות תצפית, אתרים לצפות מהם במתרחש ואתרים שמחוץ לתחום המבט המהוגן, הלגיטימי. אפשרות הפיקוח הזאת, אומר גלאוקון לסוקרטס, היא ההופכת את הפעולה על-פי הצדק – שמובנת כאן כפעולה בהתאם לנומוס – לעדיפה על הפעולה הלא-צודקת, שבניגוד לנומוס. אם סוקרטס מתכוון להוכיח את יתרון הצדק כשלעצמו, אל לו להניח את קיומה של המערכת הזאת, ההופכת את הצדק לכדאי יותר מן העוול.

גלאוקון איננו יכול להעלות על דעתו משטר מדיני שאיננו מבוסס על ארגון כזה או אחר של המרחב הפוליטי, לכן הוא מציג את גיגס כדמות אגדית שלגביה המרחב הזה אינו קיים. סוקרטס צריך להראות את יתרון הצדק לגבי אדם כגיגס או לחליפין לגבי חברה שמערכת

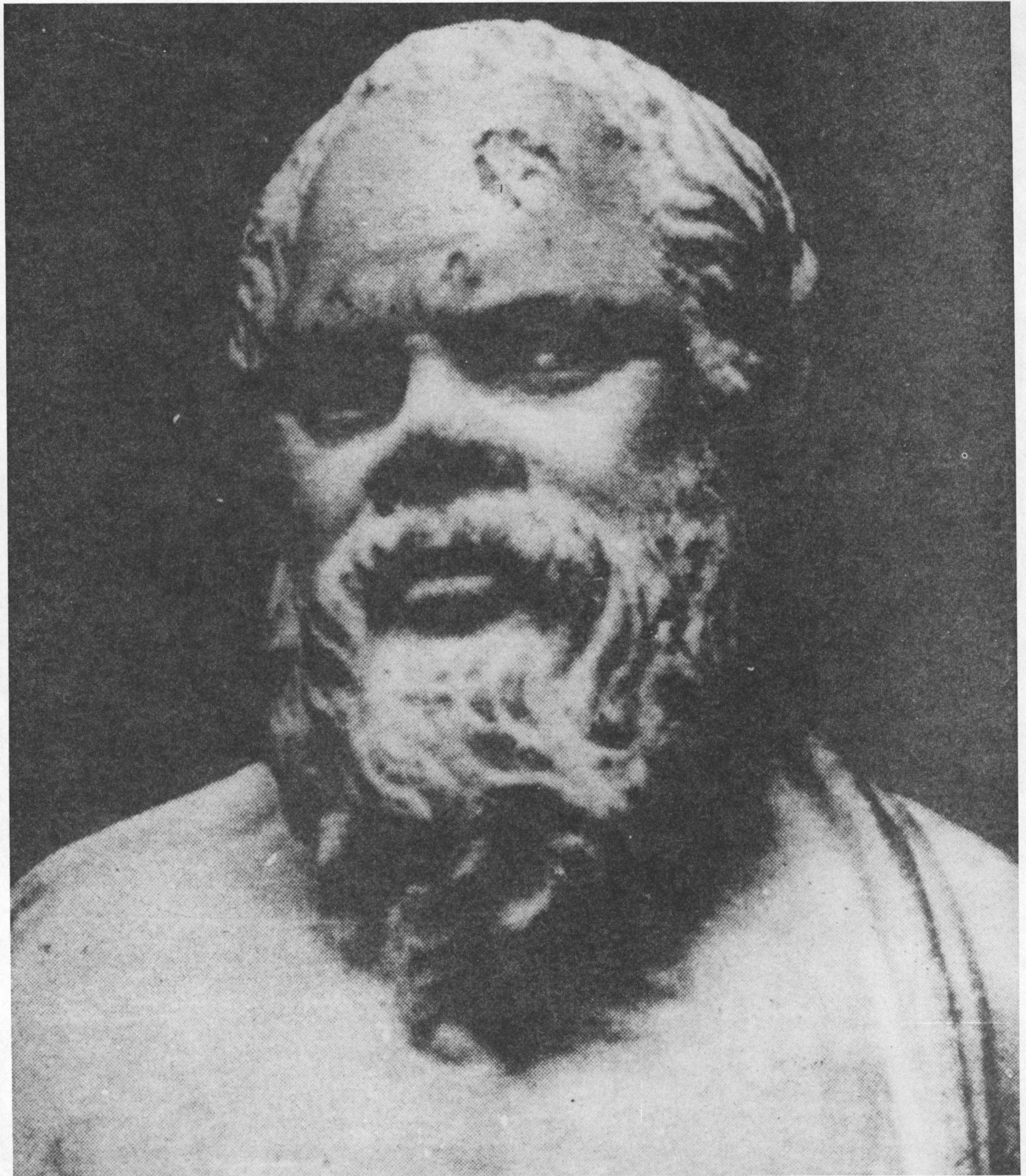


סכמה של העיר האידיאלית של אטלנטיס, על-פי פול-פרידלנדר. אפלטון הציג את אטלנטיס כפארודיה על אתונה שחזתה "מחורה וברכירת".





סוקרטס. המשטר הצודק, על-פי, הוא משטר שיבטיח לאדם את מקומו הנאות בין החיה לאל.





ומובן חדשים לאירוע או ליש היוצא־הדופן, שמשוגל לשמור על זהותו למרות ערוב התחומים. סיפורו של גיגס הוא סיפור של עירוב תחומים. גיגס הוא רואה ואינו נראה. כבר בתכונה בלתי־אפשרית זאת יש משום שיוכו של פרט לשתי מחלקות מוציאות (exclusive): ניתן לתצפית ושאינו ניתן לתצפית, מוחש ושאינו מוחש. כשביל עצמו גיגס הוא ודאי מוחש ונראה; כשביל אחרים, הוא מצוי בתחום הבלתי־נחפש, הבלתי־ניתן לתצפית. יתר על־כן, הבלתי־נראה הוא אלוהי. רק האלים יכולים לפעול בין בני־אדם כבלתי־נראים. ואכן גיגס, כך בפרוש גלאוקון (360c), "פועל כאלוהים בבני־אדם". גיגס הבלתי־נראה שייך בעת ובעונה אחת לשני מיני יש; הוא אנושי ואלוהי גם יחד. שום פשר למיתוס לא יכול לסלק את ההיבט הזה של גיגס בלי לסלק את נקודת המוקד של הסיפור. כל מתן פשר למיתוס חייב לאשר מחדש את עירוב התחומים. צדה השני של ההמחשה של תפישת הצדק התועלתני, המובאת עד אבסורד, הוא היברים שסופו אדם החורג מעבר לגבולותיו.

עירוב התחומים נרמז במיתוס באמצעות פרט נוסף, נוכחותה חסרת־הפשר של גופה, שמידותיה חורגות "משיעור מידתו של אדם" (359e). האם זאת גופתו של אל? הדעת אינה סובלת רעיון שכזה, אך בזה בדיוק העניין. זה רמז דחוק למדי לעירוב תחומים, עד שלא בוחנים מקרוב עוד כמה גוויות הפזורות סביב אותו הטקסט. מן המפורסמות הוא שנוכחותה הגלויה של גופה, כלומר, גופה שלא נקברה, היא אירוע יוצא־דופן למדי בעולם־החיים היווני, סימן מובהק להתרחשותו של מאורע פוליטי טראומטי. די לרמוז כאן לקבורתו של הקטור באיליאדה (430 — 22.408) או לאנטיגונה, שם נשזרת העלילה כולה סביב גופה אחת שלא הובאה לקבורה. אך, כאמור, אין צורך להרחיק מבט. במדינה עצמה מצויות לא פחות מארבע גופות נוספות במצבי צבירה שונים ומשונים; כולן מופיעות בטקסט בהקשר של עירוב תחומים והבחנתם. הרי הן בקצרה:

מאן דהוא, לאונטיסוס, מתבונן בתאווה משונה בגופות של מי שהוצאו להורג על־ידי הרשות ונשארר בשדה הפתוח סמוך לחומה המקשרת בין אתונה לפיראוס. הדיון הזה משמש לסוקרטס עילה להבחין בין שני יסודות נפרדים בנשמה, היסוד המתאווה (אפיטמטיקון) וכוח רצון, או עוז־נפש (טימוס). זירת התצפית המוזרה: קו הגבול בין פנים וחוץ במרחב העיר (439 — 440).

אחד ההבדלים בין יוונים לברברים נעוץ, לטענת סוקרטס, בהיתר לבזו את גופות האחרונים ולהותירם ללא קבורה, ובחובה לקבור בכבוד הראוי את גופות הראשונים, גם אם הם אויבים (469d-e). המעבר מדמוקרטיה לרודנות — השלב האחרון בהירדררות המשטר הטוב ביותר אל היפוכו — מתרחש כשהשליט עושה בפעם הראשונה כמעשה שאירע במקדשו של זיאוס בליקיוס. אפלטון רומז למיתוס על קורבן־אדם הידוע מכמה מקורות מאוחרים נוספים. מדובר באחד השותפים לפולחן, שבשעת טקס־הקורבנות טעם ממעיו של אדם שהיו מעורבים בבשר שאר הקורבנות. הגופה שמדובר בה כבר הפכה לבשר קצוץ ואילו על הטועם נגזר להיהפך לזאב. כשמפורש חטאו של הרודן המושווה לאדם־זאב במונחים פוליטיים, נוספים על רצח שארי בשרו גם שמיטת חובות וחלוקה מחדש של הקרקעות בפוליס, קרי, ארגון מחדש של המרחב הפוליטי (565d—566b).

גופתו של אר מונחת שנים־עשר יום בשדה הפתוח מבלי שיתפשט בה הרקב. אר הוא אותו דמות אגדית מן המיתוס החותם את

יחסי הכוח בתוכה איננה מעוגנת בארגון המרחב החברתי. העיר השומרית תענה בדיוק על הדרישה השניה: תהיה זאת חברה שאין לתיחומים המרחביים כל משקל בשמירת הנורמות בתוכה. אבל בפני סוקרטס פתוחה עוד אפשרות אחת: הוא יכול להציג אדם שלמבטו של האחר, המושג באמצעות ארגון המרחב החברתי, אין שום משקל בעיצוב התנהגותו. אדם כזה הוא הפילוסוף ההולך אל הטוב, מי שגייס את מיטב תשוקותיו ואת רצונו לעוצמה והפכם לרצון לאמת והוא מודרך רק על־ידי הרצון הזה, ובכוחו הוא מתעלם מכל מה שמגביל או מכוון בדרך־כלל פעילות אנושית, אפילו מאמת המוות הוא משוחרר. מהו אותו פילוסוף אם לא גירסה מעודנת של טיראן, שההיכרים שלו הוא היברים של תבונה שיומרותיה אינן יודעות גבול והוא שולט ביצריו כמו שהטיראן שמציג תראסימאכוס שולט בבני עירו, כלומר גורם להם תמיד "לעשות טובתו של אחר" (343c), של הלוגוס הרודה בהם, ואילו ביחס לבני עירו עצמם, כוחו כוח גיגס ומעשיו מעשי סוקרטס?

## סיפור של עירוב תחומים

בכך טרם מצינו את לקחו של המיתוס. אכן מדובר כאן במיתוס ממש, כמשמעות שיש למושג זה במחקר המיתולוגיה המודרני ולא דווקא בהקשר היווני. לא מדובר כאן בסיפור סתם, בשיחזור מעשה שהיה כדוגמה לאיזו תפישה מושגית — זה מעמד סיפורו של גיגס אצל הרודוטוס, אשר מדגים באמצעותו את תפישת הצדק הסולונית שלו. גם לא מדובר כאן בהמחשה ציורית גרידא לסיטואציה, שמרכיביה נקבעו על־פי הגיונו של טיעון שהובל עד אבסורד — כך פירש קיקרו את הסיפור האפלטוני. במילים אחרות, מדובר כאן בהיגד, שכל נסיון לפרשו באופן מילולי — דיווח על מעשה שהיה — או מטאפורי — המחשה ציורית של טיעון־גרידא — מחטיא את המטרה.

היגד סימבולי הוא היגד המכיל מידע על העולם (ולא על השפה), שהמערכת המושגית הקיימת איננה מסוגלת לטפל בו ככוחות עצמה. חוסר היכולת הזה עשוי לנבוע מהיעדר מנגנון ממיין בתחום הנתון, בתחום הדיבור על ריח, למשל, או על איכויותיה של יצירה מוסיקלית או על תחושותיהן של חיות. והאפשרות השניה: היעדר היכולת נובע מסתירת עקרונות אקסיומטיים של מנגנון ממיין קיים. זה המקרה הנפוץ יותר והוא המתאים גם לענייננו. יש שתי אקסיומות כלליות החלות בכל מערכת מיון: שום פרט אינו שייך ליותר מסוג אחד; שום סוג איננו שייך ליותר ממין אחד. כך, למשל, (וזאת הדוגמה הקלאסית), הדיבור על ישו כמי שהיה או כמי שהינו גם אל, גם אדם, הוא דיבור סימבולי. פרט אחד שייך לשני תחומי־קיום שההבחנה ביניהם חד־משמעית; אי אפשר לתת משמעות מילולית להיגד המערב כך תחומים, ואילו משמעות מטאפורית — ישו נדמה היה כאדם או כאל — מסלפת את כוונת הדובר. הדיבור הסימבולי מבקש להעמיד על התרחשותו של דבר מה, שבעיקרון איננו ניתן לתפישה במערכת קלסיפיקטורית קיימת ואגב כך להפנות תשומת לב בדיוק לאותם קווי תיחום שהוא מפר. זהו היגד שאיננו ניתן עקרונות לבחינה בניסיון וגם לא לפיענוח חד־משמעי; להיפך, הוא מזמין פירוש, והפירוש יכול להינתן רק במונחים סימבוליים, באמצעות היגדים סימבוליים נוספים. כל סמל הוא הזמנה לתהליך אינסופי בעיקרון של פירוש; כל פירוש של סמל הוא הזדמנות להיווכח מחדש בעירוב התחומים כדי לעמוד מחדש על חיוניות קווי התיחום, כמו גם הזדמנות להעניק תוכן



הדיאלוג, שנשמתו הושבה לו אחרי שחזה בנפלאות העולם שמעבר ובמוראותיו והוא מספר לאחיו החיים על הצפוי להם לאחר מותם. העניין המיוחד את נשמתו של אר איננו כשיבה עצמה מהכא להתם, אלא בכך שנשמה זו חצתה את נהר השיכחה (ליתוי) המפריד בין שני העולמות ולא חדלה מלזכור. גופה שאינה יודעת רקבון, נשמה שאינה יודעת שיכחה והגבול שנחצה בין העולמות (614b ואילך).

### יותר מאדם או פחות ממנו

מה שחשוב להדגיש בקשר לכל "סיפורי הגופות" הללו הוא כי בכל מקרה כזה של עירוב תחומים נרמז או נדון במפורש תיחום מרחבי ופריצתו, ולהוציא את סיפורו של אר, מדובר תמיד במרחב הפוליטי. הסכנה לאנושיותו של האדם והסכנה לארגונו וללכידותו של המרחב הפוליטי כרוכים זה בזה לבלי הפרד. כשהאדם הופך לחיה או לאל, נפרץ המרחב הפוליטי, כשהמרחב הפוליטי נפרץ הופך האדם לחיה או לאל.

אדם שטבעת גיגס בידו יכול לפרוץ לכל מרחב תחום בעיר ולנהוג במרחב הפוליטי כמנהג אלים בבני-אדם. מי שהגיון המרחב הפוליטי אינו חל עליו איננו אדם במלוא מובן המילה. על כך אין מחלוקת בין סוקרטס לבני שיחו. השאלה היא רק אם הוא יותר או פחות מאדם, אלוהי או חייתי. התיחום היווני הקלאסי, שאתה מוצא לו ביטוי מפורש אצל אריסטו (פוליטיקה א' 1253b25) והד בטקסטים רבים אחרים מצטלצל כאן ברקע. בהמשך הדיאלוג ישווה סוקרטס פעמים אחדות את הרודן לחיה רעה ואת התחום הפוליטי כולו למקום שורץ חיות טרף (496d). הניגוד בין המרוס (מתורבת, מעודן) וראגרוס (חייתי, פראי) מופיע בדיאלוג כמה פעמים בהקשרים שונים, ביחס לחינוך המוסיקלי למשל (410de), או ביחס למנהגי בישול ואכילה (404be). המשטר הצודק שמבקש סוקרטס לייסד הוא משטר שבו החייתי שבאדם אולף, והמעודן, התרבותי, שולט בפראי. המשטר הצודק הוא אותו משטר שיבטיח לאדם את מקומו הנאות בין החיה לאל, קרוב ככל האפשר לאלים, רחוק ככל האפשר מן החיה. אפלטון לעולם אינו מפרש את תכנית השיח הזאת, גם לא מתווכח עמה, אבל הוא משתמש בה, בין אם הוא מצדיק את הרודן דרך הסופיסט תראסימאכוס, ובין אם הוא לועג לו דרך סוקרטס. שאלת הצדק היא שאלת הבטחת המקום הזה או, במלים אחרות, הבטחת התיחום המסורתי של האדם, ביתר דיוק, של הגבר היווני.

אפלטון שותף לרבים מקודמיו ובני זמנו בשימוש בתכנית-שיח מתחמת, המוליכה את הדיבור על הגבר היווני, האדם במלוא מובן המילה, על דרך השלילה, באמצעות דיבור על מה שהאדם איננו. בנוסף לקווי התיחום הכלליים המבחינים אדם מחיה ומאל, נבדל הגבר היווני מן הברברי, מן העבד ומן האישה. לכל אחת מן ההבחנות הללו יש מצטרף מדויק פחות או יותר בקווי התיחום הפנימיים והחיצוניים של המרחב הפוליטי. בתוך העיר עצמה אתה מוצא שהגישה למקומות הציבוריים השונים, כגון ל-אגורה, למקום כינוסה של האקלסיה או לאקרופוליס, מוגבלת באופנים שונים לזרים, לעבדים ולנשים. אפשרות התנועה החופשית בעיר היא פונקציה ישירה של מקומו של הפרט בתכנית המתחמת את האנושי. אך ביסוד כל אלה מונחת ההבחנה — שהיא, עוד יותר מרוב ההבחנות האחרות, קודם כל הבחנה ז'אנרית, מושגית, ורק לעתים רחוקות גם ארכיטקטונית, פיסית — בין מה שלפנים מן החומה ומה שמחוצה

לה, בין פנים וחץ במרחב העיר. מי שאינו שייך לעיר — מי שאינו מצוי בתחומו של מרחב פוליטי מאורגן — הוא או פחות או יותר מאדם, כדברי אריסטו (פוליטיקה א' 1252b).

מי שאוזנו כרויה ללשונו של המיתוס יוכל לשמוע בקלות את הדי הסערה המטאפיסית שברקע. שאלת הצדק היא קרום מושגי דק המכסה על הסערה הזאת ומטעה לחשוב, שהדיון הפילוסופי חותר להשיג את דמותה הטהורה (האידיאה) של אחת מן הארטאי, המידות התרומיות הקלאסיות. אלא שהשאלה הניצבת כאן לדיון אינה מהו צדק אלא כיצד להבטיח את האנושי שבאדם. מה שמוטל כאן על כפות המאזניים איננו אושרו של הצדיק או אומללותו של הרשע אלא סדר הדברים עצמו, אותו סדר המאפשר בכלל דיבור על צדק ורשע, על האדם כייצור תבוני ועל האדם כייצור פוליטי, על לוגוס ועל שייכות לפוליס.

מצב העניינים הנוכחי מסכן את הקיום האנושי של האדם, מטשטש את התיחום אדם-חיה ומאיים על הקשר בין הלוגוס לפוליס. לפי טיעונו של תראסימאכוס בספר הראשון, הרודן האמיתי הוא מי שאינו טועה לעולם ביחס לתועלתו שלו (340c); בידו לממש את הפוטנציאל התבוני שלו במלואו, בניסיון להשתחרר מכל הכבלים הנורמטיביים שהעיר מטילה על אזרחיה ולהעמיד עצמו כמקור כל חוק. לפי תיאורו של סוקרטס בספר הששי, מי שדבק בלוגוס ומבקש ללא פשרות את החכמה מוקע על ידי העיר, מגורש, או למצער, נדחק לשולי שוליה של הזירה הפוליטית (486—497). משתי נקודות המבט נראה, שלהיות פוליטי במובן המלא של המילה, להיות שייך לפוליס בלי להידחק לשוליה ובלי להיהפך לבעליה (קרי, להפוך את קשר השייכות), פירושו איום ישיר על התבוני. מאידך גיסא, להיות תבוני במובן המלא של המילה פירושו איום ישיר על הפוליטי. הפוליטי ללא התבוני, לפי תיאורו של סוקרטס, מתימר לפעול כאלוהים ולמעשה מוצא עצמו רודף ונרדף כחיה רעה; התבוני ללא הפוליטי קיים רק כייצור נחות, חולני, כאותו בעל-מום, תיאגיס, או בזכותה של התערבות אלוהית וסימן דמוני, כאותו דמון, סוקרטס (496b-c).

### הרצון לדעת והרצון לשלוט

לא הכל, כמובן, תפשו בחומרה כזאת את הסיכון שמסכנת הפוליס את התבוני או את האנושי באדם. אבל אפלטון גם איננו יוצא מן הכלל; הוא ממשיכם של הרקלאיטוס, הפיתאגוראים ואופוזיציונרים דתיים כאורפאים. אך שלא כחברי הכתות, פיתאגוראים או אורפאים, למשל, לא יכול היה אפלטון לבחור בנטישת העיר, באופוזיציה מבחוץ או באסקפיזם פוליטי. כתלמידו ומעריצו של סוקרטס, איש שהאגורה היתה ביתו, כמי שחווה על בשרו את כל פיתוייו ומדוחיו של רצון לעוצמה (האגרת השביעית היא כמובן מקור עדות עיקרי בעניין, אך אותו רצון לעוצמה הותיר עקבות גם בדיאלוגים עצמם ויש עדויות בענייניו גם ממקורות חיצוניים), לא יכול היה אפלטון לוותר על מעורבות ישירה בחיי הפוליס. למעשה, אותו מפגש חסר תקדים בין רצון לעוצמה, שהודחק ועודן ואף על פי כן היה שב ומתסיס, לבין רצון לאמת שלא ידע גבול, הוא הוא שהציב את בעיית הקשר בין התבוני לפוליטי כבעיית דוחקת כל-כך, כואבת כל-כך, משבר ממש לגבי דידו של אפלטון.

אין זה מקרה שהשאלה "מהו צדק?" אינה מופיעה כשאלה המנחה גם לא באחד מן הדיאלוגים הסוקרטיים המוקדמים; השאלה הזאת אינה



הוא במהותו (או בניסוחו של ניטשה: "מאחור אפלטון, מלפנים אפלטון ובאמצע מפלצת"). עם מותו של סוקרטס, נשזר הניגוד בין התבוני והפוליטי לרשת הניגודים, הציורפים והמתאמים התוחמת את האדם. אך בעוד כל הניגודים האחרים תוחמים את האדם מבחוץ, הניגוד בין התבוני לפוליטי הוא קרע פנימי ב"מהות" האדם עצמה. זהו קרע המאיים לנתק את הרשת כולה, לפרק את תבנית השיח. הניגוד הזה חותר מבפנים תחת כל אותן זיקות גלויות וסמויות הקושרות את הניגודים למבנה מאוחד המאפשר קיום אנושי. אחרי מותו של סוקרטס, אפילו אישיות כסוקרטס ההיסטורי, שלא לדבר על הדמות הפרדוקסלית שמציב אפלטון, אינה אפשרית עוד. איחוי הקרע בין הפוליטי לתבוני אפשרי רק במחיר של שינוי רדיקלי במובנו של הפוליטי – השייכות לפוליס – או של התבוני – הלוגוס – או בשניהם. בעיית הצדק הניצבת בפני הדמות הדרמטית שמשחקת את סוקרטס אחרי מותו של סוקרטס האיש, היא מציאת אותו שינוי ששיג מחדש את הפיוס שבין התבוני לפוליטי.

### הבטחת אנושיותו של האדם

מה טיבו של השינוי הרדיקלי הזה? המיתוס של גיגס, שהביא את הגיון מרחב העיר עד קצה גבולו, טומן בחובו רמז לתשובות האפשריות. טרנספורמציה של הפוליטי פירושה ניתוק הקשר בין סדר הכוח וארגון המרחב בפוליס כך שלא יהיה יותר שום יתרון מיוחד בעמדת הרואה ואינו נראה. טרנספורמציה של התבוני פירושה הבנה חדשה של מהות הטוב, כך שבעמדת הרואה ואינו נראה לא יהיה יותר שום פיתוי מיוחד. בשני המקרים מדובר בניטרול מבטו של האחר, או בלשון פילוסופית יותר, בהתגברות על מימד ה"בשביל אחר", שיש לכל פעולה אנושית והעמדתה על מה שהיא "בשביל עצמה". ארגון חדש של סדר הכוח וסדר המרחב בעיר צריך ליצור בסיס לפעילות שערכה נעוץ בה עצמה, ולא בתגובה, הממשית והצפויה, של אחרים. ארגון חדש של מרחב השיח הפילוסופי אמור לכונן בסיס לאופן חדש להערכה של פעולה, שיחלץ ממנה את הטוב הטמון בה כשלעצמה. האוטופיה השומרית מזה והפנטזיה בדבר הטוב הנשקף מחוץ למערה מזה, הם פירושים למושג חדש של "בשביל עצמו" (אֶטוֹ האוטו) או "כשלעצמו", שכל המטפיסיקה במערב יונקת ממנו. במהלך הדיון במדינה נבחנות מקרוב שתי אפשרויות הפתרון. העיר השומרית היא ניסיון להבטחת אנושיותו של האדם באמצעות טרנספורמציה של המרחב הפוליטי. במרחב הזה שולטים, כל אחד בתורו, מלכים-פילוסופים שמתפנים מן העיון, על-פי "דין-התנועה", ויורדים למערה כדי לשלוט. אבל מול דמותו של המלך-הפילוסוף מופיעה בטקסט גם דמותו של פילוסוף מסוג אחר, זו דמות הפילוסוף ההולך אחר הטוב, תוך הינזרות גמורה מהוויות העולם ועסקי המדינה. זה הפילוסוף הנוכח לדעת כי אין בידו לסייע למדינתו או לידידיו כנגד כל אותם פראים המאכלסים את התחום הפוליטי, והוא בוחר להידום ולהיחבא בשעת הסערה כאזוב שבקיר (496d). הדמות הזאת מגלמת ניסיון להבטחת אנושיותו של האדם באמצעי רדיקלי הרבה יותר: כינונו של מרחב חליפי למרחב הפוליטי הממשי שבו יוכל גבר נאה וטוב (קאלוס ק־גאתוס) לממש את מעלותיו – המרחב המטאפורי של השיח הפילוסופי. במקום אחר הראיתי כי השיח הפילוסופי אכן נפרש לעיני הקורא כדיאלוג כמרחב לכל דבר, וכי

סוקרטית אלא אפלטונית מובהקת. אם שאלת הצדק היא שאלת אפשרותו של הציורף בין התבוני לפוליטי, סוקרטס מהווה הדגמה חיה לאפשרות הציורף בעיר מושחתת ומשחיתה. על-פי עדות עצמו בגורגיאס, סוקרטס הוא אחד מאותם מתי-מעט פוליטיקאים אמיתיים החיים באתונה, אולי האחד והיחיד (גור. 521d). לבד מזאת, סוקרטס הרי אינו אלא בנם של אומן ומיילדת, אדם ללא שום ייחוס, שחינוכו מעולם לא כיוונו אל העולם הפוליטי והוא חסר יומרות פוליטיות, אדם שלא נועד למשול. לא כן אפלטון, אריסטוקרט בעל ייחוס, "זרע-אלים לאיש מהולל" (368b). סוקרטס ההיסטורי מעולם לא יכול היה לחוות את המתח שבין רצון לדעת לבין רצון לשלוט באופן שבו חווה אותו אפלטון. מכאן חריפותה של הדילמה, מכאן ההכרח לאחוז בשתי קרניה גם יחד.

לא כל אחד, ובעצם אף לא אחד, יכול היה להיות סוקרטס. וגם אם היה איש כזה בנמצא איננו עוסקים כאן בסוקרטס ההיסטורי, אלא בסוקרטס האפלטוני, במיתוס הסוקרטי אצל אפלטון. אם סוקרטס ההיסטורי ייצג אולי קשר אידיאלי, שכבר היה לבלתי-אפשרי, בין התבוני לפוליטי שבאדם, הרי סוקרטס האפלטוני הוא האנשה של אותה תבנית-שיח מתחמת עצמה שרק במסגרתה אפשר לדבר על האדם (העצמה של תבנית-השיח ממש, לא של ה"אדם" הנתחם באמצעותה). סוקרטס מגלם בדמותו אותו מבנה ניגודים שכתוכו הופך האנושי לאפשרי. הוא נע בחופשיות לאורך קווי המיתאר, על סף התהום, לעתים דמוני, לעתים חייטי, ויחד עם זה, תמיד אזרחה הנאמן של הפוליס האתונאית. הוא קורא תיגר על סופיות האדם, לועג למוות ודומה כמי שמסוגל להתעלם לחלוטין מגופו וממנת היסורים הטמונה בו (המשתה, 219 – 221). ויחד עם זה, גופו ומותו הם מרכיב חיוני במה שהוא הנו, כשביל אחרים וגם כשביל עצמו. הוא מכווץ כמו מרסיאס הסאטיר, וארוטי כמו סילנוס; המוסיקה של דיבורו מקסימה כשירת הסירנות, קהל מאזיניו משולהב כקורביאנטים בשעת אורגיה (המשתה, 215 – 217; 221 – 222). הוא לא יוזם שום מעורבות פעילה בחיי העיר, אבל מעולם לא עזבה והוא ממלא בה את כל חובותיו, אזרחיות כצבאיות. תורתו אמורה להיות סם מרעיל אך גם שיקוי מרפא, היא ממתה ומחיה, מזכירה ומעוררת כעקיצת יתוש, (התנצלות 30c) משכיחה ומשחיתה כעקיצת דבורה (פיידון 91c). הוא מציג עצמו לעתים קרובות כשכחן גמור (פרותאגורס 334c), אבל הוא זוכר סיפורי אגדה ממצרים (פיידוס 273d) ומפניקיה (מדינה 414c) ומסוגל לצטט קטעים ארוכים מהומרוס (פרותאגורס 340a ואילך). ומעל לכל, כמובן, הרי הוא אותו חסר-ידיעה, שאי-ידיעתו הגיעה לידי שקיפות והיא מודעת לעצמה כמודעות שאין למעלה הימנה. אי-ידיעה שקופה זאת, אין צורך לומר, היא מקור עוצמתו הרוחנית ועילת נוכחותו הטורדנית, שאינם חדלים מלהכות גלים במלוא היקפה של הקהילה הפוליטית.

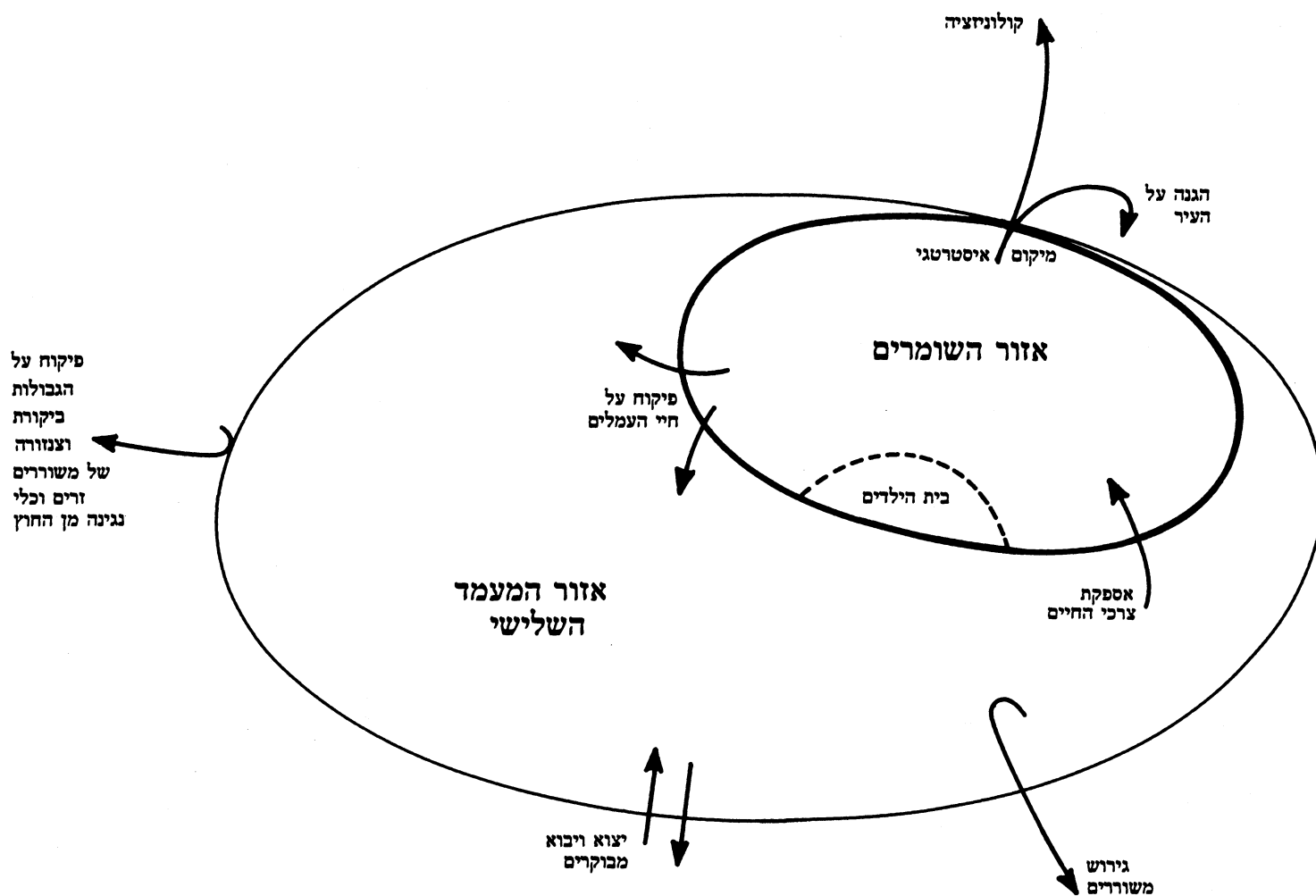
שיאם של כל הפרדוקסים הללו הוא, כמובן, מותו. האיש המהווה התגשמותה של תבונה נשפט על-ידי עירו ומוצא להורג בתהליך שאין ספק בכשרותו, בלגיטימיות שלו. מותו הוא אירוע מסדר מטאפיסי: הפוליטי שבאדם המית את התבוני שבו, זה הרגע שבו הציורף המכוון את האנושי הופך לקרע. הדמות הפרדוקסלית הזאת, אבסורדיות מהלכת של דיבור ומעשה (המשתה, 215a; 221d), קבוצת קווי המיתאר המתחמים את האדם, המוגשמת בדמותו של אדם שאיש לא דמה לו, אף אדם של ממש, "לא מהקדמונים ולא מבני דורנו" (המשתה 221d), זהו אותו חלל ריק במרכזה של תבנית השיח שהאדם



השיח המתחמת לא אוסיף כאן יותר. את הפתרון הראשון ברצוני להציג בפירוט מה. כלומר, ברצוני להראות שארגון המדינה השומרית ניתן לגזירה, כמעט עד אחרון הפרטים המוזכרים בטקסט, מן ההגיון המרחבי שכופה המיתוס של גיגס על הטיעון האפלטוני.

אידיאת הטוב ממלאת בשיח הזה בדיוק אותו תפקיד מבני שממלא רודן כגיגס במרחב הפוליטי: היא היא הרודה בכל, היא זו שהכל נהיה למענה ונעשה לשמה, היא שופעת אור אבל תמיד בלתי-נראית. על הפתרון החלופי הזה למשבר תיחומו של האדם, שפרושו אסקפזים פוליטי והוא מחליף רצון לעוצמה ברצון לאמת בלי לשנות את תבנית

### תוכנית העיר השומרית



התרשים מבוסס על המדינה 417, 456, 458, 460.

של עיר שאיננו כולל את הפרטים החסרים כאן. אפילו לְוֹק (Levêque) ווידאל-נאקה (Vidal-Naquet), במחקרם המצויין על המרחב הפוליטי ביוון הקלאסית, הוציאו את העיר השומרית, שתיאורה מופשט מדי לטעמם, מתחום הדיון שלהם. אגב כך החמיצו השניים הזדמנות ללמוד מן החסר בטקסט, ממה שנעדר ממנו. שכן, מה שנאמר ומה שלא נאמר כאחת, יוצרים יחד את משמעותו של אותו היגד מיוחד במינו שקראתי לו, לשון קיצור, "העיר השומרית".

(כל הפרטים הידועים מן הטקסט על מבנה העיר השומרית מוצגים בתרשים שלעיל (לצורת המשטחים וליחסים ביניהם אין כל משמעות מייצגת)). איננו יודעים דבר על המיקום, על גודל השטח וקווי המיתאר הגיאוגרפיים, ועל פרטי התכנון הארכיטקטוני, או היחסים המדוייקים בין אזורי המחיה השונים. חסכנות זאת בתיאור מיוחסת בדרך כלל לאופייה האידיאלי של העיר, המוצגת כידוע כפרדיגמה למשטר הטוב ביותר (591 – 592), כאילו ניתן להעלות על הדעת דגם



אחד מאנשי המסעות אינה מעלה ואינה מורידה ביחס להבנת משטרה. הוא הדין ביחס לעיר השומרים שתיאורה קמצני כל-כך: די בקווי המיתאר שנמסרו מפני שאין יותר הבדלים טופוגרפיים או ארכיטקטוניים שיש להם איזה שהוא משקל ביחס לעיגונו המרחבי של סדר הכוח בעיר. מי שזקוק לפירוט נוסף ימצא אותו בתיאור אתונה הקדומה בקריטיאס, אבל ספק אם ימצא בו עניין פילוסופי. ולבסוף, העיר "השניה במעלה", עיר ה"חוקים". כאן, גם לתיאור הטופוגרפי וגם לקווי המיתאר הארכיטקטוניים משמעות פוליטית מובהקת. מיקום העיר נקבע במדויק ביחס למרחק מן הים ולתנאי הקרקע; הגבול בין פנים וחוץ נמתח בכירור אבל לא באמצעות חומה שכן "העיר כולה תהא חומה אחת". סידור היקפי צפוף של כל הבתים בעיר שבו כל הבתים "אחידים ופונים לצד הרחוב" מארגן את מרחב העיר כך ש"תהא עשויה כבית אחד ויחיד" (778e—779a); שטחי האדמה מחולקים באופן שוויוני, על-פי מיצוע שבין איכותם ושטחם, בין חמשת אלפים וארבעים בתים-אב, כשכלל בית-אב חלקה אחת קרובה לגבול ואחת סמוכה לעיר (745b—e). לכל הסדר מרחבי נימוק צמוד ותכלית כולם להגדיל את יציבות המשטר, להימנע מהתפשטות יתר ומעוני ולקיים מורל לחימה גבוה. כפי שהראו מורו (Morrow) וגם לונק ווידאל-נאקה אין שום דבר מקורי במיוחד בהצעות הללו. כל צעד מצעדי הרפורמה המוצעת מוסיף להניח את היסודות הקונסטטואליים של הארגון הקיים של המרחב הפוליטי, זה המוכר מייסודן של תושבות, מן הרפורמות של קליסתנס, מרעיונות רפורמה אחרים בני הזמן או מביקורת האימפריאליזם האתונאי (שכאמור, יש לה הד גם בדיאלוגים גורגיאס (519a), וקריטיאס (117e)). קווי התיחום העיקריים נשארים על כנם: המקודש נבדל מן החילוני (778c, 745b); האגורה שומרת על אופייה הנפרד ועל מעמדה כתחום הפומבי המשותף, המובחן על-ידי חגורת המקדשים המקיפה אותו (778c); העיר ונמלה שומרים על זיקה שבין תחומים נבדלים; שטחי אדמה נפרדים מוקצים לבתי-אב (736—737, 740a—739e).

### שליטה בדפוסי הצריכה והשיח

כאן אתה מוצא את ייחודה של העיר השומרית. היא מהווה צירוף של מרחב עירוני מתוחם כמקובל עם אזור נפרד, אזור השומרים, שנמחקו בו כל קווי התיחום הפנימיים של המרחב הפוליטי. זה מרחב פתוח לתנועה חופשית של כל מי ששייך אליו. מרחב פתוח לחלוטין הוא תנאי לאפשרותו של מרחב משותף לחלוטין. המרחב המשותף הזה הוא תנאי הכרחי לשיתוף ברכוש, בנשים ובילדים, שאת מסקנותיו האחרונות מוציא אפלטון עד לקיצוניותה של תחושת כאב משותפת (464a).

גם אותו קו תיחום יחיד המצוי באזור השומרים — אתר גידול הילדים — אינו מפר את פתיחותו העקרונית של המרחב כולו, אלא בעצם מאפשר אותה. האתר הזה נועד לאפשר "הקמת זרע שאין בצידה טירחה" (460d). בלעדיו לא יישמרו עקרונות חלוקת העבודה והשוויון בין המינים, והתיחום בין הפרטי לכללי עלול לשוב ולהופיע עם שובה הצפוי של המשפחה למתכונתה הישנה. זאת ועוד, בבית הילדים מתבצע הפיקוח על "טוהרת הגזע" (460d). מדובר כאן למעשה בנקודה שבה משיקה החברה לטבע, שם העיר המושלמת, פאר התרבות האנושית, מקבלת את בניה מידי של טבע הפכפך כדי

קודם כל, צריך לזכור שבטקסט שלפנינו אפלטון נוקט בנדיבות בלשון תיאור מרחבית. מבחינה זאת, המדינה היא העשיר בדיאלוגים. שפה מרחבית שזורה בכל רמותיו של הטקסט, מסצינת הירידה אל הפיראוס בפתח הדיאלוג, דרך משלי הקו המחולק והמערה שבמרכזו, ועד המיתוס של אר החותם את הדיאלוג. התיאור החסכני של מרחב העיר איננו תיאור חסר מחמת היעדר תשומת-לב לפרטי הארגון המרחבי. סביר יותר להניח שזהו תיאור מדויק, כלומר, כל פרט חיוני לכינונה של העיר נזכר במפורש, כל פרט שאיננו נזכר — אינו חיוני. השערה זאת תקבל תמיכה על-בסיס השוואה עם שלוש ערים אחרות, שמתאר אפלטון בדיאלוגים מאוחרים: אתונה הקדומה ואטלנטיס בקריטיאס וטימאוס, מאגנטיה בחוקים.

תיאורה של אטלנטיס האגדית מדהים בחיוניותו ובעושר פרטיו. לבד מאיפיון כללי של המבנה הטופוגרפי נפרשת לנגד עיניו של הקורא רשת מוזרה של תעלות, גשרים, מינהרות וחומות המקיפה את העיר. חוצצת אך גם מקשרת בינה לבין אזורים שבשליטתה. גם בעיר עצמה נמתחים קווים ארכיטקטוניים ברורים, המפרידים בין קודש לחול, בין מלכים לשאר אזרחים, בין אזרחים נאמנים יותר לאזרחים נאמנים פחות למשטר, וכמובן, בין גברים לנשים ובין בני-אדם ובעלי-חיים. קווים אלה עצמם מסומנים ומובחנים למרחוק בשלל צבעים, ובמיגוון של חומרים וגדלים (קריטיאס 115—119).

אינני מכיר מחקר מודרני המתיימר לפענח עד תום את עושר הפרטים הללו. אבל מקובלת עלי טענתם של לונק ווידאל-נאקה, ולפיה, ביסודו של דבר מוצגת אטלנטיס כפארודיה על אתונה האימפריאלית, שמראה האקסטראווגנטי "מוזר וברברי" (קריטיאס 116d) והגדול שבנמליה מלא "ביום ובלילה צעקה ורעש ושואן למיניהם" (קריטיאס 117e). הדגש על התיחומים המרחביים תואם כך ביקורת מובלעת על אתונה האימפריאלית, עיר שמלאה "נמלים ומספנות, חומות ומכסים", אבל מקום ליישוב-דעת ולצדק לא נמצא בה, כדברי סוקרטס בגורגיאס (518c). התיאור המפורט הזה מוצא את ניגודו לא רק בעיר השומרית, אלא בעיר אחרת, יריבתה של אטלנטיס, אתונה האגדית הקדומה, שגם היא מופיעה בקריטיאס המקוטע. שם, באותה עיר שהתקיימה לפני תשעת אלפים שנה, היה מעמד נפרד של שומרים, שחי חיי שיתוף גמורים באזור נפרד, בפסגת האקרופוליס, סביב למקדשי אתינה והיפאטיסטוס. שומרים ושומרות אלה — גם כאן היו הנשים שותפות לעסקי מלחמה (קריטיאס 110b—c) — "הקיפו עצמם בגדר אחת" כאילו היה שטחם המשותף "גנו של בית אחד ויחיד". היו להם "בתים משותפים וחדרי אוכל... ככל הדרוש לאורח חיהם שבצוותא" והיו מהלכים "בדרך אמצעית בין התהדרות ושפלות" דור אחר דור בלא שינוי (קריטיאס 112b—c); השווה, מדינה 417, 456, 458).

תיאורה של אתונה הקדומה אינו נבדל מתיאור אטלנטיס בעושר הפרטים אלא רק באופי המרחב הנפרש באמצעותו. גם כאן מתוארים בחיוניות רבה פני השטח וקווי המיתאר הארכיטקטוני, גם כאן אין לאלה שום משמעות עקרונית להבנת הסדר הפוליטי השורר בעיר. לבד, כמובן, מהפרדת אזור השומרים ומן המרחב הפתוח שבתוכו. אם אטלנטיס היא מעין פארודיה על אתונה ההיסטורית, אתונה הקדומה היא השלך לאחור. מעין בבואה פרה-היסטורית של עיר השומרים האידיאלית (ההבדל העקרוני היחיד הוא בהדגשת ההיבט הדתי, בקשר שבין השומרים לאקרופוליס ומקדשי; קריטיאס 112a). העובדה שתיאורה של אתונה הקדומית מפורט כאילו נכתב על-ידי



לא לפס לתפוס מקום בתוכה. באזור הדימדומים הזה בין טבע לתרבות, מרחב סגור הוא הכרח בל יגונה, שאיננו מפחית מפתחותו של המרחב הפוליטי בכללותו.

המרחב המפולש באזור השומרים אינו תוצאה של מערכת כוח פוליטית מתפוררת, גם אין הוא מוגבל לכוחו של גיגס הבלתי-נראה. זהו מרחב שאירגונו מכוון לבטל את אפשרות פעילותו של רודן רואה ואינו נראה, כמו גם את מערכת התיחומים וההגבלות שהעמידה טיפוס כגיגס בתור שיאה של טרנסגרסיה. במרחב המפולש של אזור השומרים איש אינו יכול להשיג עמדה של רואה ואינו נראה ואיש אינו זקוק להגנתן של מחיצות, גדרות ופינות אפלוליות. אין שום צורך לבקש את עמדתו של הבלתי-נראה מפני ששום נורמה ושום טרנסגרסיה של נורמה אינה מעוגנת בארגון המרחב הפוליטי, פרט, כמובן, לעצם ההפרדה בין שני אזורים מחייה. חילול הקודש ופריעת סדר הם תמיד עניין של אי-עמידה בלוח זמנים או של הפרת כללי שיח מסויימים, אבל אף פעם לא של הסגת-גבול או פריצת-גדר. להיפך, אחת העבירות החמורות ביותר שאפשר להעלות על הדעת קשורה בכינון מחדש של תיחומים מרחביים (417a—b).

מרחב מפולש ופתוח כזה הוא תנאי הכרחי להשגת היציבות הפוליטית, שהיא היא עיקר תפקידו של צדק בפוליס. (הכרחי, אם כי לא מספיק; דרושה גם שליטה גמורה בדפוסי הצריכה והשיח, המושגת באמצעות שליטה במרחב הכללי של העיר והפרדת המעמדות בתוכה לשני תחומי מחייה). היציבות הזאת מושגת במדינה האידיאלית בלי להכחיש אף לא אחד מן הגורמים הריאליים הנתפשים כמקור של אי-יציבות בפוליס, כגון: ריבוי תאוות, רדיפת בצע או שררה, עוני ומלחמה. עיקר כוחו של הארגון המרחבי החדש הוא בניטרול הגורמים הללו בתוך מערכת מיוחדת במינה של איוונים והגבלות הדדיות. נקודת-המפתח היא כמובן ניתוק גמור בין הומר-אקונומיקוס, ובין הומר-פוליטיקוס. פירושו של התיחום המרחבי בין שני אזורים המחייה הוא הפקעת העוצמה הצבאית והדיסקורסיבית מכל מי שעניינו ייצור, מסחר וצריכה מכל סוג שהוא יחד עם הפקעת כל גודש אפשרי של צריכה כלכלית ממי שעניינו כוח או ידע. התיחום הזה יוצר שילוב מחוכם בין העיר הממשית, זו שיצירה אינם יודעים שובעה והיא נתונה במשבר חברתי ופוליטי קבוע, לבין העיר "הבריאה", זו שבניה מייצרים ומתאווים בדיוק על-פי צרכי קיומם הפיסי, והם "אינם מולידים ילדים למעלה מכפי רכושם ונוהרים מעוני וממלחמה" (372b). במקביל לחלוקת העבודה יש כאן חלוקה ברורה של צריכה, ובעיקר של ה"עוד" המותר בשני אזורים העיר. לשומרים מותר, אם לא חובה ממש, לבקש עוד מין, הצטיינות בקרב וידעה. לכל השאר מותר לבקש עוד מכל דבר (אם כי היבוא נתון כפיקוח), חוץ מכושר קרבי וידיעה.

### שליטה גמורה בזמן

שומר בעיר השומרית נתון במערכת הגבלות נוקשה בהרבה מזו שנתון בה אחיו בן המעמד השלישי. באזור השומרים הפעילות היצרנית והכלכלית אסורה לחלוטין; בילוי שעות הפנאי כפוף בכל פרטיו למערכת החינוך המרכזית; מוסד המשפחה עבר מן העולם וגידול ילדים הוא מקצוע שעוסקים בו מומחים מעטים; החקיקה מוגבלת לתחום הדתי (שדבר לא נאמר בעצם בעניינו); שלטון הוא שלב אחרון בתהליך החינוכי והוא מוגבל כמובן בזמן. חיי כל יחיד מתוכננים עד

הפרט האחרון כמעט, על-ידי הרשות הפוליטית, כשכל אנרגיית הפעילות והיצירה מכוונת לשלושה תחומי חיים: מין, לימודים ומלחמה. השקעת הכוח הדרושה לארגון כזה של החיים הפוליטיים היא, ללא ספק, עצומה.

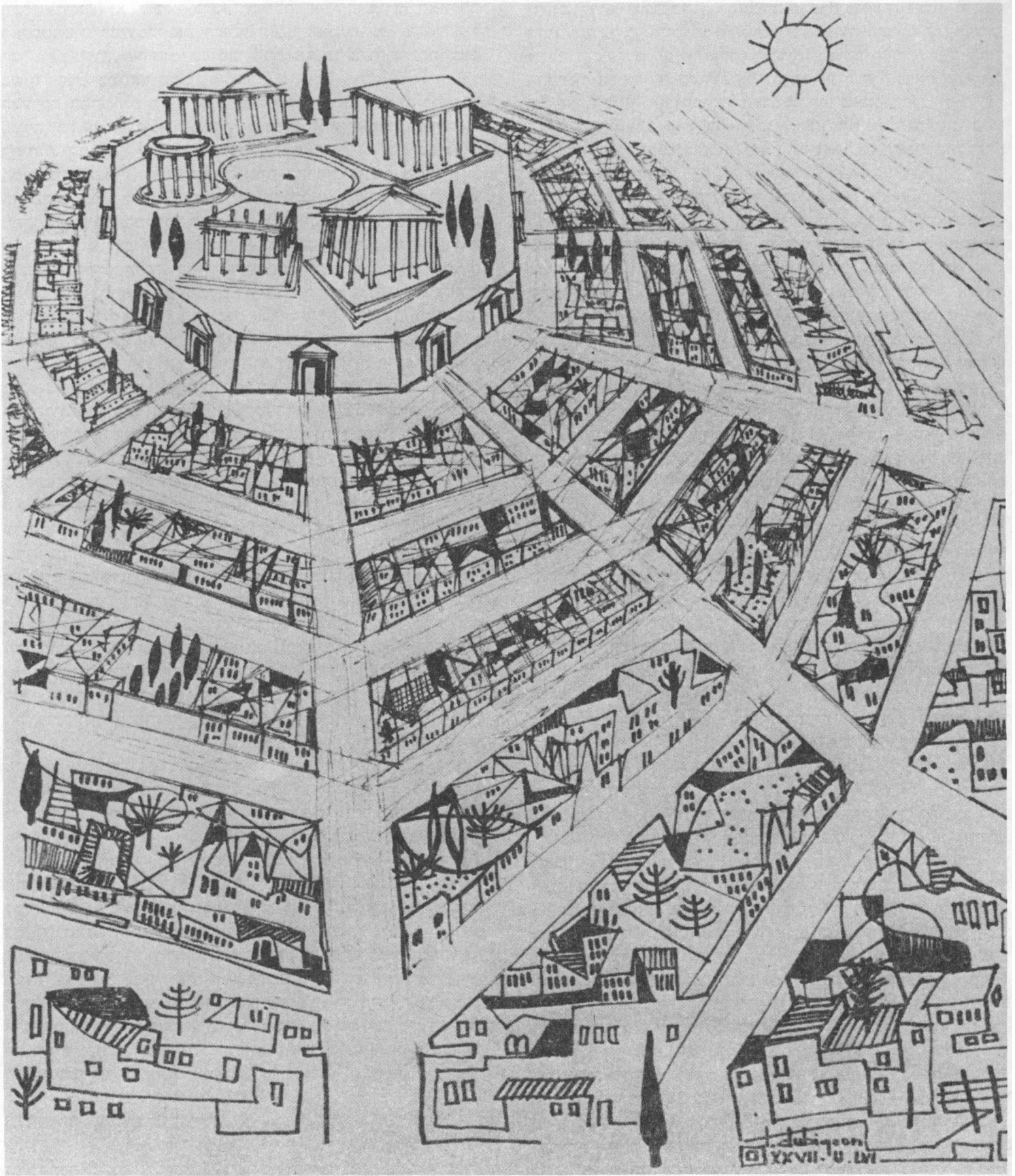
ברור למדי כיצד נכפים חלוקת העבודה, חלוקת הצריכה ודפוסי האינטראקציה החברתית על המעמד השלישי. לבד מהפקעת הכוח, שאינה מותרת לו ברירה, מצטיין בן המעמד השלישי בספורוסינה, שפירושה, בהקשר זה במיוחד, ידיעה עצמית, כלומר הכרה וקבלה של המקום הראוי לו במדינה, טיב אישיותו כפי שהוכרזה על-ידי הרשויות, חולשת כוחו ועומק כורותו (432a-b). אך מה מבטיח את נאמנותם של השומרים? החינוך הוא מרכיב אחד, הכרחי, אבל סוקרטס מסתייג במפורש מתפישתו כמרכיב בלעדי (416b-c). גם לא די בשליטה בשיח ובדפוסי הצריכה, שיש לה תרגום מרחבי מדוייק. באזורי העיר השומרית — אפילו בהם — נותר די יצר הרע כדי לחייב קיומה של משטרה. אבל בלי ארגון מתאים של המרחב הפוליטי הפנימי לא ברור כיצד זו אפשרית, שהרי עינו הפקוחה של האח הגדול — וככל משטרה מסתתר אח גדול, קטן כזה — יכולה להתקיים רק על בסיס חד-צדדיותו של המבט. ואילו בעיר השומרית הכל רואים את הכל אבל איש אינו יכול לצפות במישהו אחר באופן מיוחד. השאלה שלפנינו פשוטה: כיצד יעוגן סדר הכוח בעיר שבה השקעת הכוח ביחיד עצומה כל-כך ומערכת הדיפרנציאציות המרחביות דלילה כל-כך? גם התשובה נשמעת פשוטה יחסית: באמצעות שליטה גמורה בזמן.

באזור המחייה של השומרים זמן הוא פונקציה של סדר הכוח. מן הזמניות האנושית נשלל אופייה האקסטנטי והיא אינה אלא אופן של השקעת כוח ביחיד. העיר השומרית הפכה לתבונית וצודקת על-ידי טרנספורמציה של המרחב הפוליטי, אך המחיר שנדרש הוא כימות גמור של מימד הזמן האישי והמשותף. כל הכוח שפוזר ובזר כתוצאה מביטול קווי התיחום המרחביים נאסף עתה ומושקע מחדש בארגון הזמן הפוליטי. למעשה, ניתן להעמיד כמעט את כל דפוסי החיים באזור השומרים, עד המזור שבפרטים, על הצורך הזה לשלוט בזמן כדי לשלוט באמצעות הזמן.

כבר בראשית ייסודה של המדינה, בספר השני, מופיע התיאום הזמני כתנאי לקיומם של חלוקת עבודה ויחסי חליפין יעילים (370b—369e). מכאן ואילך ארגון הזמן המשותף מלווה את כל שלביה של חלוקת העבודה, המועתקת, יש לזכור, מן התחום הכלכלי לתחום הפוליטי הכולל. העתקה זאת משנה את מעמד התיאום הזמני מתנאי אפשרות למבנה של קיום. הפעילות הכלכלית הולידה את הצורך בשומרים (373—374) ואלה, כך נתברר, זקוקים לחינוך, במימונות טבעית אין די (374—375). החינוך בנוי כתהליך זמני כשכל שלביו — משיעורי ההתעמלות של הילדים עד שיעורי הדיאלקטיקה ועד מנת השלטון של הפילוסופים הבשלים — מחושבים היטב. לכל שלב בתהליך החינוך זמן מוגבל ומדוד ואסור להקדים בו את המאוחר. במערכת החינוך, שלא כמו במערכת הכלכלית, תיאום זמני אינו רק עניין של שעות היום או עונות השנה אלא של חיי אדם בכללותם. חלוקת עבודה מושלמת בתבוניותה, שבה כל אחד "עושה את שלו" — זאת, בסופו של דבר, הגדרת הצדק (433a) — היא תוצאה של תהליך חינוכי התואם תיאום זמני מושלם עם שאר איבריה של המערכת הפוליטית-חברתית: כל אחד עושה את שלו מפני שבכל רגע נתון הוא בשל ונכון לעסוק בדיוק במה שנועד לו. שום בית-ספר לא



העיר האידיאלית, על פי החוקים של אמלטון. ציור מקורי של לויק דיביזיון. עוד נסיון להגדרה של המרחב, ולהגדרת היחסים בין היחיד והחברה.





יוכל להשיג זאת בלי לדכא תחילה את הזמניות האנושית האקסטאטית ולהעמיד את השטף הזמני האנושי על קבוצות גיל ומחזורי פעילות, ואת הזמן הפומבי, המשותף, על שעות ביממה, ימים בשנה ושנים במחזור טבעי.

המערכת המתואמת הזאת תפעל בהצלחה רק אם תתמיד כמערכת סגורה, רק אם ינוטרלו איכשהו שינויים המאיימים מבית ומחוץ. התיחום המרחבי של אזור השומרים מאפשר שליטה בשינויים המוחררים מבחוץ, ראש לכל שינויים בהרגלי צריכה. בתוך אזור השומרים עצמו יתכנו רק שינויים הצומחים ממערכת החינוך או מתחום החקיקה. במערכת החינוך, לפיכך, אסור כל חידוש, אפילו אם המדובר בסגנון פואטי, מלודיה או משחק ילדים, ואילו החקיקה מוגבלת לתחום הדתי. עניין אחרון זה דורש הסבר. החוק מניח תהליכי שינוי היסטוריים ומבקש להתגבר עליהם באמצעות נוכחותה האל-זמנית של המילה הכתובה. אבל המילה הכתובה שמחברה, המחוקק, כבר אינו לצידה, זקוקה למפרשים. חוק שאי אפשר לפרשו מחדש הוא חסר תועלת; שיפוט הוא דפוס פעילות פרשני המבקש לגשר בין סיטואציה נוכחית וחקיקה מן העבר בתהליך שבו גם העבר וגם ההווה משתנים תוך כדי הסתגלות הדדית. יש בפרשנות, שאיננה גזירה של פרטי מכללי אלא התאמה של פרט לכלל, אלמנט בלתי-ניתן לחיזוי ולשליטה; פרשנות היא מקור שינוי שאינו צפוי ואינו ניתן לשליטה. במדינה השומרית אין מקום לפרשנות, משפטית או אחרת. ידע ודאי, בלתי משתנה, מחולק כאן על-ידי מערכת החינוך, לכל אחד על-פי יכולתו, לכל אחד על-פי צרכיו, לכל אחד על-פי אותו "שלו" שהוא אמור לבצע ולהסתפק בו.

יש בעיר השומרית כמה ערוצים לארגון-מחדש של הזמן ולשליטה באמצעות זמן, אבל אף לא אחד מהם חשוב כמו ביטול מוסד המשפחה ומיסודם של יחסי מין חדשים. אלה מאפשרים טרנספורמציה של שלושה אספקטים מסוכנים של זמניות אנושית: זמן היסטורי משותף; זיכרון היסטורי משותף; התפתחות אישית. הזמן ההיסטורי המשותף מסולק על-ידי התאמה גמורה של קצב החיים בעיר לזמן מחזורי טבעי, שבו רק הפרטים אובדים אבל המין כולו נשמר. כדי לשמור על הקצב הטבעי דרושה פרייה ורבייה על-פי מניין מדויק ולשם כך דרוש פיקוח מושלם על העדפותיהם הארוטיות ודפוסי פעילותם המינית של השומרים. מה שנתון כאן בפיקוח הם מועדי ההזדווגויות וקצבם. ישנו גיל שהוא קו גבול לפעילות מינית מותרת (461a–460e); איסורים נוספים כלולים במערכת מינימאלית של טאבו, שיחסי מין בין אחים מוצאים ממנה (460b–460c); ישנם מועדים מיוחדים בשנה לזיווג זיווגים (460a) עם תוספות ייחודיות למצטיינים; וישנה גם איזו מערכת של הגרלות שיד נעלמה מכוונת כדי להבטיח התאמה בזיווגים והשבחת הגזע בלידות (460b). חשוב לציין, כמובן, כי החוכמה הדרושה להפעלת הלוח המיני הזה איננה ניתנת לרכישה באף אחד משלבי חינוכם של השומרים או הפילוסופים. עניינה של חוכמה זאת איננו סדר ההווה אלא סדר ההתהוות, ויותר מכל היא נסבה על תזמון נכון של הפעילות המינית. רק מוות יכולות לספק חוכמה כזאת (545 ואילך). רק הן יכולות לשאת עדה שלמה מזמן היסטורי לזמן קוסמי.

### השעייתה של ההיסטוריה

גם בחברה שקצב חייה טבעי לחלוטין, כלומר, נתון במחזור קבוע,

גדלים ילדים, שהתפתחותם מחדירה בהכרח מודעות לשינוי ולשטף הזמן. יתר על כן, חינוך מניח הטרמה של העתיד, תשומת לב לתהליכי גדילה ולשינויים פסיכולוגיים, הזכרות ומסירת העבר להווה מתוך התכוונות אל העתיד. במילים אחרות, כל חינוך מניח מראש את קיומו של האדם בזמן ואת יחסו של האדם לקיומו בזמן, והוא מתמודד עם היחס הזה ומעצב אותו לפי דרכו. תהליך החינוך האפלטוני בעיר השומרית פועל בכיוון ההפוך. הוא נועד לעקר את ההתייחסות הזאת לזמניות האנושית.

תהליך חינוכי שאורגן ותוכנת עד אחרון הפרטים איננו מותיר מקום לבלתי צפוי בהתפתחות האישית או להבדלים אינדיווידואליים של טעם אישי. החינוך מקיף-כל. מלידה עד מוות נע כל יחיד בין משבצות קבועות מראש של מטריצה חברתית. המשבצות מאורגנות על-פי קבוצות גיל ואילו גיל הופך לסטאטוס חברתי ולמשתנה שקובע באופן כמעט בלעדי עמדה ותפקיד בחברה. למעשה, גיל איננו אלא אמצעי של מניפולציה ובקרה: של פעילות מינית, של אפשרויות ומטלות בחינוך, של סמכות במערכת הפוליטית. התיחום הגילאי מוגדר באופן חד-משמעי מאחר ולכל שלב בתהליך החינוכי, עד תפישת השלטון עצמה, יש נקודות התחלה וסיום קבועות ומוגדרות. להיות בן גיל מסויים פרושו ללמוד נושא מסויים, לעסוק בפעילות מסויימת, להיות בעל חובות וזכויות מסויימות. עם סילוק המשפחה הופך הגיל, שהוא איפיונה של קבוצה שלמה, להיות אמצעי כמעט יחיד של דיפרנציאציה חברתית, קוד של התנהגות חברתית, אבל אף פעם לא נקודת ציון של זמניות אנושית אישית, אקסטאטית.

קבוצת הגיל תופשת את מקומה של המשפחה במיצוע בין היחיד והכלל החברתי. אבל קבוצת הגיל איננה ממלאת את התפקיד שמילאה המשפחה כמוקד וזירה של המיצוע שבין עבר ועתיד; להיפך, היא אמורה לטשטש ככל האפשר את היחס הזמני הידיאלקטי הזה. את הזיכרון המשותף שנמסר בתהליך הסוציאליזציה המשפחתי מחליף מיתוס של מוצא משותף, מיתוס ילדי האדמה, שמסופר לכל בשלב מסויים בתהליך החינוכי. גם עתיד אישי נמסך איכשהו לעתיד האנונימי, הקבוע מראש, של קבוצת הגיל. המוות האישי אמור להתפשט כעניין משני בחשיבותו, רק מותה של העיר כולה מונח באופן הזמני כאיום קבוע ומורה דרך להתנהגות, שתרחק ככל האפשר את התרחשות האסון.

בעיר השומרית זמניות היא אמצעי מדידה, תו שיוך חברתי, צורת שליטה פוליטית. צמיחה, התפתחות ודעיכה מאפיינים רק יחידים, המין כולו נתון בפריחה מתמדת. כל שינוי, ממשחקי הילדים עד דפוסי צריכה ודיבור, נתון בפיקוח גמור, השפעותיו נצפות ומנוטרלות מראש. העבר הינו סיפורה של זיקה בין סדר חברתי וקוסמי; להיות בעל עבר פרושו להיות בעל קשר ישיר לטבע. ציוויליזציה מושלמת מספרת כדיות כדי לגשר על הקרע בין טבע לתרבות. העתיד צופן בחובו סכנה אחת בלבד, אובדן המפתח ליציבות החברתית, שיכחת החוכמה החשבונתית המפעילה את המחזור המושלם של זיווגים ולידות. האיום הזה, מותו הבלתי-נמנע של הכללי, לא המוות האישי, מכונן את היחס המיוחד לעתיד כאופק הזמני של הסופיות האנושית. שכן סופה של העיר למות, כמו "כל מה שנתהווה [והוא] צפוי לכליה, אף תרכובת זאת לא תעמוד לעולם ועד אלא תפרד" (546a). השינוי בעיר השומרית לא בוטל, רק הושעה לאיזה זמן, זמן היסטורי כמובן; הזמניות האנושית האקסטאטית הופקעה על-ידי בני תמותה המועדים לטעות, לשיכחה, להתעלמות מן הקצב המושלם של מחזוריות הזמן



הטבעי. סופה של העיר השומרית לשוב אל ההיסטוריה. ההיסטוריה הושעתה בה לראשונה באמצעות הפיקוח על השיח, באמצעות צנזורה על המשוררים, אותם סוכנים גלויים של הזיכרון ההיסטורי המשותף, והחלפת הגניאלוגיות שלהם במיתוס חדש על מוצא האדם. כל מה שסוקרטס יציע אחרי-כן, בענייני חינוך, מין, או סדר פוליטי, יניח בהכרח את ההשעיה הראשונה הזאת: צריך למחוק את התודעה ההיסטורית לפני שניתן לפקח על השינוי ההיסטורי ולכטל את ההיסטוריות של המדינה. אבל איך ניתן למחוק תודעה היסטורית בלי להניח כבר משטר שהצליח לכמת את הזמניות האנושית ולהפכה למדיום של הפעלת כוח?

התפקיד הפרובלמטי של המרחב הפוליטי בדילמה המקורית, המפעילה את הטקסט כולו, דוחק באפלטון לבחון את הזמן כמצע חליפי לסדר כוח תבוני בעיר. כדי שזמן יוכל להפוך לאופן יעיל עד כדי-כך של הפעלת כוח צריכה הזמניות האנושית להיות מנוטרלת ככל האפשר מכל אלמנט אקסטאטי או היסטוריטי. כדי שהזמניות האנושית תעבור תהליך מושלם של אובייקטיפיקציה וכימות צריך שתתקיים כבר חברה שהושעתה מן ההיסטוריה. רק מי שנתון כבר בפיקוח מערכת זמן לא-אנושית, מסוגל להשעות את קיומו בהיסטוריה. לא מקרה הוא שמיטוס העיר השומרית מופיע במדינה בסוגריים, בין שני מיתוסים, שהאחד עניינו החלצות מן ההיסטוריה – מיתוס ילדי האדמה (413–414), והאחר דן בחזרה אל ההיסטוריה – סיפורן של המוזות (545–547). לא בכדי בשני המקרים המעבר משפת הטיעון לשפת המיתוס חד-משמעי, ואילו המעבר משפת המיתוס חזרה ללשון הטיעון מטושטש ועמום ככל הניתן. אפלטון נדמה כמנסה לכסות על בעיית המעבר, אבל בעצם מאותת באמצעות שני המיתוסים על מה שהוא יודע היטב. המעבר אבסורדי. היסטוריות, אפשר לטעון, ובצדק, לא היתה לגבי דידו של אפלטון יותר ממסורת וזיכרון משותף, אבל גם בכך די כדי להפוך את הקפיצה מזמניות היסטורית לזמן א-היסטורי לאבסורדית. כדי לשכוח את השירה יש לגרש את המשוררים, אבל רק חברה ששכחה שירה מהי תהיה מוכנה ומסוגלת לגרש את משורריה. כדי ליסד את העיר צריך לגדול דור שחונך על ברכי המיתוס של ילדי האדמה; אבל רק מי שחונך כבר על ברכי אותו מיתוס יסכים למסד אותו במערכת החינוך. המעגליות הזאת נוכחת בכל מקום. את המלך-הפילוסוף תוכל לחנך רק עיר שהמלכים-פילוסופים מושלים בה. אבל איך יעשה הפילוסוף הראשון למלך, או המלך הראשון לפילוסוף? כל מה שאפלטון יכול להציע הוא איזה נס (499b-c). כמו אותו נס שנשא את אר בין המרחב הארצי והשמיימי, רק נס יוכל לשאת את העיר השומרית בין זמניות היסטורית לקוסמית, ורק שיכחה של איזה סוד-טבע מטאפיסי תוכל אותה בכיוון ההפוך.

כמו בקומדיה של אריסטופאנס, שבה רק צעד אחד בלתי-אפשרי מפריד בין האפשרי לפנטסטי (למשל פיסטטאירוס ההופך לציפור או הנשים המתכנסות באקליסיה), כך גם לגבי מיתוס העיר השומרית. מבחינה לוגית רק המעבר בלתי-אפשרי. כל השאר: מרחב מפולש, זמן שכומת, משוררים שנשכחו – כל זה איננו סותר שום חוק טבע או הגיון מחשבה. אין שום דבר בלתי-אפשרי בארגון המרחב והזמן בעיר השומרים, אבל אין שום אפשרות להוציא את הארגון הזה מן הכוח אל הפועל. אין שום דבר מגוחך בעיר שנפלו בה כל המחיצות בין גברים ונשים, אבל אין שום דבר רציני כיומרה, שמישהו בחברה האתונאית יציב אידיאל כזה כאידיאל שלו ובשכילו. אין שום דבר

בהיגד העיר השומרית המצביע על כך, שהוראתו מצוייה מחוץ לתחום הפוליטי, ויחד עם זה – אין שום דבר בהיגד הזה שמאפשר מושא של הוראה בתוך התחום הפוליטי.

### עירוב בין דיבור למעשה

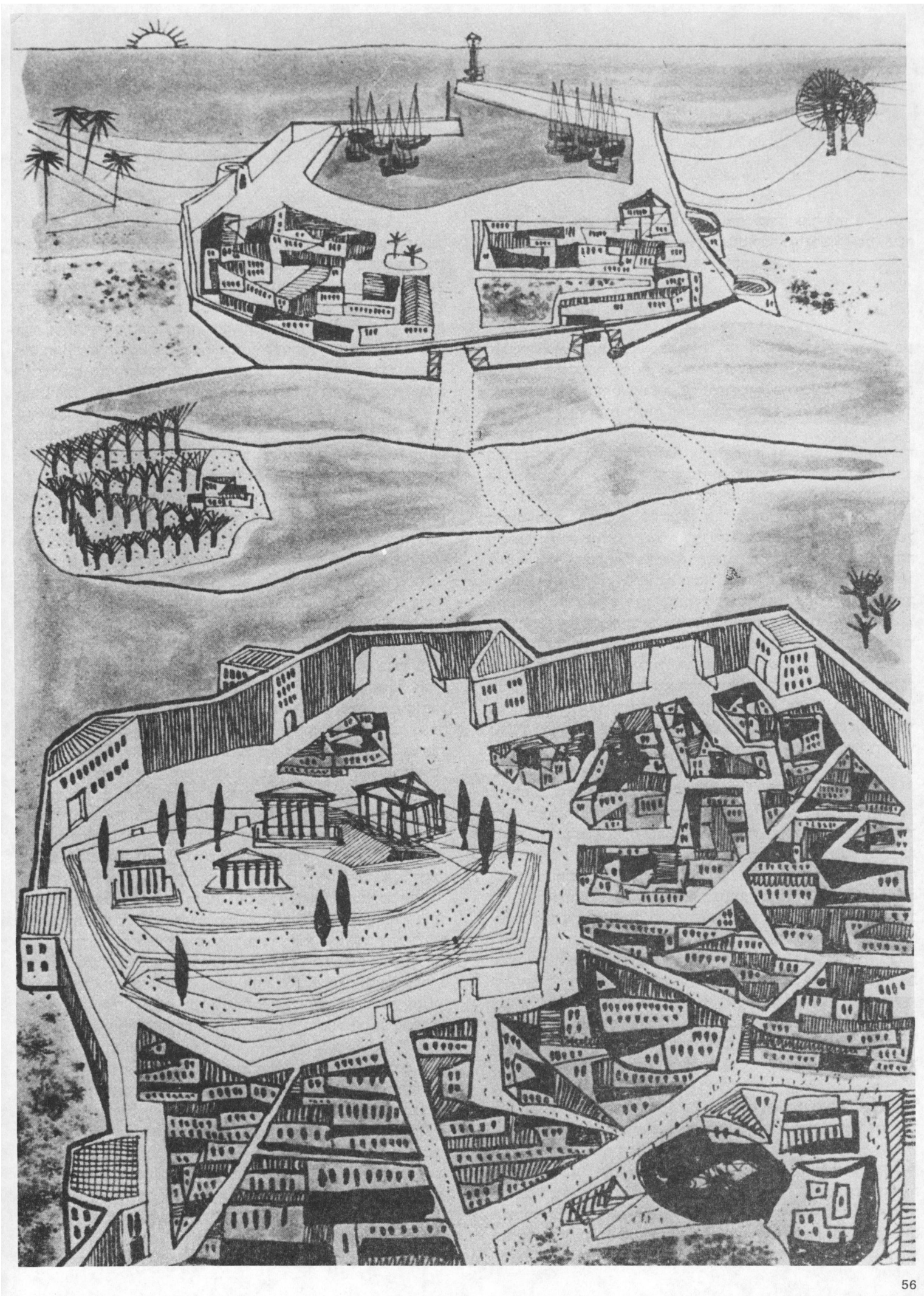
ועכשיו ראוי לשאול מה מעמדו של ההיגד הזה, המיטלטל כך בין האפשרי לפנטסטי, בין אידיאל רחוק של מהפיכה פוליטית רדיקלית לבין פארודיה סוריאליסטית על רפורמות פוליטיות, בין רצינות ומשחק, בין אמירה פוליטית חד-משמעית לבין משל, שעניינו הדיבור הפוליטי עצמו.

תשובה של ממש לשאלה זאת אפשרית רק על רקע בחינת הפתרון האלטרנטיבי לדילמה המקורית, בחינה החורגת מן המסגרת הנוכחית. אבל נדמה לי שדי בכל שנאמר כדי להראות שהעיר השומרית היא מיתוס מערב תחומים. נדמה לי שדי בנאמר כדי להראות שהעיר השומרית היא מיתוס, המציית להגיונו של מיתוס אחר, המיתוס של גיגס, שבו נוסחה לראשונה שאלת הצדק במלוא חריפותה ובמשמעותה כדילמת תיחום האדם. ובכן, האם המיתוס השומרי פותר את הדילמה המקורית? כן, כמובן מסויים, שהרי כמחיר מחיקת חלק מקווי המיתוס הפנימיים של המבנה המתחם, בראש ובראשונה ביטול ההפרדה בין גברים לנשים, וכמחיר דמיון מסויים לפראי-אדם חסרי תרבות, בעיקר במה שנוגע לנוהגי אכילה ובישול (404b-c), מובטחת אנושיותם של השומרים ואפילו מושגת קירבה מסוימת לאלים (540c; 469a). אך למעשה, כמובן שאין כאן פתרון, ולא רק מפני שלעיר השומרית מעמד של מיתוס. מיתוס העיר השומרית איננו פותר את הדילמה המקורית – הקרע בין התבוני לפוליטי בהקשר תיחומי של האדם – אלא מעתיק אותה להקשר חדש, המתח שבין תיאוריה ופרקסיס, דיבור ומעשה.

העיר השומרית היא מיתוס בדיוק מפני שהיא יוצרת עירוב תחומים בין דיבור למעשה, מפני שהיא בעת ובעונה אחת דיבור ומעשה, בעוד האבחנה בין דיבור למעשה מונחת ברקע כהבחנה ממצה ומוציאה לפחות במה שנוגע לדיבור המנסה להשיג את האמת ולמעשה המנסה להוציאה לפועל. האבחנה הזאת מנוסחת במפורש על-ידי סוקרטס עצמו בהקשר הדיון על האפשרות המעשית למימוש תוכנית העיר השומרית: "פראקסין לקסאוס הָטוֹן אֶלְתִּיאָס אַפּאָפְטָסְטָאִי" [המעשה משיג את האמת במידה פחותה מן הדיבור] (473a). מנקודת מבטה של האמת המעשה נופל מן הדיבור. שום מעשה לא יוכל לבטא את אמיתו של איזה שהוא דבר, את מהותו, את הדבר בצורתו הטהורה, כמו שיוכל להשיגם הדיבור; שום דיבור לא יוסיף להחזיק באמיתו של הדבר אם יבקש להתממש במעשה. ומכאן, שמנקודת מבטה של האמת, המעשה נפרד מן הדיבור. ואף על פי כן, עלינו להוסיף ולשאול מהי העיר השומרית, מעשה או דיבור?

לפי הסתייגותו של סוקרטס לפני הצגת רעיון המלך-פילוסוף, העיר השומרית היא היגד ששיג את האמת במידה פחותה מדיבור נטול כל אינטרס מעשי, דיבור ששואף לתפוש את מהות העיר השומרית בלי לשאול כלל על אפשרות יציאתה של התוכנית מן הכוח אל הפועל, כלומר, היגד העיר השומרית הוא סוג של מעשה. מה שהופך כאן את הדיבור למעשה הוא האינטרס במימוש האידיאל, במילים אחרות תפישת העיר השומרית כמצע פוליטי, שחייב להיות, כמובן מסויים לפחות, כר-ביצוע. אבל לפי הערותיהם של סוקרטס וגלאוקון בקטע







שתהיה רדיקלית דיה, ועל הכרחיותה של רפורמה דיסקורסיבית שתבוא במקומה, ותהפוך סוג מסויים של דיבור, הדיבור ההולך אל האמת, למעשה הראוי ביותר לגבר יווני נאה וטוב. מנקודת מבטה של הרפורמה הזאת, המבחינה באופן רדיקלי בין תיאוריה ופראקסיס, הכתיבה עצמה איננה אלא מיתוס, וישנם מיתוסים שמספרים על מוצאה, מיתוסים שמוזיירים מפני סכנותיה, מיתוסים שמנסים לסלק אותה למעמד שיפחתו הנחותה של הדיבור (למשל פידרוס — 275b—274c, פילבוס — 18b—c). אבל אותה הבחנה גואלת, ככיכול, שהפילוסופיה המערבית שבויה בה מאז, ההבחנה בין תיאוריה ופראקסיס, האם היא עצמה לא נתאפשרה על-ידי כתיבה, שניסתה לטשטש את עקבותיה שלה, אבל בעל כורחה לא חדלה מלהעיד על נוכחותה המופלאה, נוכחות שגם אני הייתי שבו כן בקסמה?

לקריאה נוספת

עדי אופיר, "על לידתה של הפילוסופיה כמשחק רציני: עיון במדינה של אפלטון". עיון ל"ה, סכת תשמ"ו.

Derrida Jacques, "La Pharmacie de Platon", *Tel-Quel*, N. 32—33, 1968; "Plato's Pharmacy", in *Dissemination*, Chicago, 1981.

Morrow, G.R., *Plato's Creatan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, 1960.

Sperber, Dan, *Rethinking Symbolism*, Cambridge, 1975.

Vidal-Naquet, Pierre et Levêque Pierre, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964.

החותרם את הספר התשיעי לא היתה העיר השומרית אלא אופן של דיבור. העיר השומרית מובדלת שם חדר-משמעות מעירו הממשית של הפילוסוף ומקומה נקבע בשמים, או בשיח עצמו (592d-e). היומרה לעבור מהלכה למעשה נדמית כמסולקת בתהליך של הדחקה או התגברות על שריוני האחרונים של רצון לעוצמה. זה הופך את מעשה "כינונה של העיר מראשיתה בשיח" (369a) לדיבור גרידא.

ובכן דיבור או מעשה? מי שפירש את העיר השומרית כהיגד מילולי וראה בה את המצע הפוליטי (האידיאלי) של אפלטון קבע אותה בתחום המעשה. פירוש כזה מונח ביסוד הביקורת של אריסטו על היסודות הלא ריאליים ב"עיר השומרית", כמו גם ביסוד ביקורתו של פופר על היסודות הטוטאליטריים-פאשיסטיים שבה. מי שפירש את העיר השומרית כהיגד מטאפורי וראה בה הכנה ואילוטרופיה, שפרטיה אינם חשובים במיוחד להגדרת הצדק האפלטוני, קבע אותה בתחום הדיבור. פירוש כזה מונח ביסוד ההגנה על אפלטון מפני מבקריו, בעיקר הגנתם של המודרניים המבקשים לדחות קונוטאציות פאשיסטיות — Guthrie, למשל — אבל גם בין העתיקים — פלוטינוס, למשל.

אני מציע כמובן את הדרך השלישית. אני מציע לראות בעיר השומרית מיתוס במשמעותו כהיגד סימבולי, שמעמדו כדיבור מעשי ומעשה של דיבור, ומיקומו בשני התחומים הנפרדים, מעשה ודיבור, לא נועד לטשטש את ההבחנה בין התחומים אלא להיפך, למקד בה את תשומת הלב באמצעות הפרובלמטיזציה שלה. בדיוק כמו שגיגס מיקד את תשומת ליבנו בתיחום האדם ובארגון המרחב הפוליטי על-ידי השתחררות מן המרחב הפוליטי והידמותו לאחד האלים, כך גם אותו יציר לשוני מזור, שהוא בעת ובעונה אחת מעשה ודיבור, אמור להחזיר אותנו שוב ושוב להבחנה בין השניים. הדילמה המקורית בדבר אפשרות הפיוס בין תכוני לפוליטי מופיעה כאן עכשיו כשאלה על לשוניותו של המעשה הפוליטי ומעשיותו הפוליטית של הדיבור הפילוסופי. זה ההקשר הנכון להציב בו את המחלוקת עם המשוררים, את ביקורת הסופיסטים והרטוריקה, את שאלת החינוך בכללה. אבל יותר מכל, זה המקום הראוי להציב בו את שאלת הכתיבה. שהרי למען האמת העיר השומרית איננה מעשה-דיבור גם לא דיבור על מעשה, אלא תוצר של פעולת כתיבה, והרבה יותר ממה שנדמה, הכתיבה היא עניינה. הכתיבה עצמה היא התלויה כאן בין שמיים וארץ. בין שקר ואמת, בין זיכרון ושכחה, בין שיקוי פלאים וסם תרעלה. מהי הכתיבה מנקודת מבטה של האמת? איננה מעשה של ממש וגם מין של דיבור איננה. ואף על פי כן היא מין מעשה שבין דיבור ודיבור וגם מין של דיבור שבין מעשה למעשה. ואתה אינך יכול לקרוא באפלטון בלי להידרש שוב ושוב לשאלת מעמדה הפרובלמטי, לשאלת אופן הווייתו של הטקסט שנותר בלי אביו-מחברו, תלוי כך בין דיבור למעשה, נוכח בשדה השיח, אבל גם, איך אפשר להתעלם מכך, פותח אפשרויות חדשות בשדה המעשה.

כל זה הוא כבר בגדר אנטי-פלטוניזם מובהק. את ההגיון הזה, שהמשחק האפלטוני מסגיר בעל כורחו אסור לו לקרוא האפלטוני הנאמן להבין. שהרי יסוד ההבחנה בין דיבור למעשה הוא האופן שבו יבקש אפלטון להתגבר על הקרע בין ת: וני ופוליטי. ההבחנה הזאת מציבה ברירה בין שתי דרכים חלופיות לקיום אנושי, האחת, שעיקרה דיבור ההולך אל האמת, האחרת שעיקרה מעשה הנסוג ממנה בהכרח. הצגת הפתרון הפוליטי — העיר השומרית — כמיתוס, נועדה להצביע בעת ובעונה אחת על חוסר אפשרותה של רפורמה ממשית