

פנאי

עודד צפורי

לפני כמה שנים התגוררתי בפרבר בורגני טיפוסי בצפון קליפורניה, ופעילות פנאי פופולרית במיוחד של הילדים הייתה כדורגל. בני, שהיה אז בכיתה א', הצטרף לקבוצה המקומית והשתתף בשני אימונים שבועיים ובמשחק בשבת. המשחקים נערכו בשבת מוקדם בבוקר, לרוב בשמונה, עם השתתפות פעילה של ההורים ובהנחיית מתנדבים מבוגרים רבים שהיו אמונים על האימון, השיפוט, הכיבוד וכל המינהלות הנדרשות.

רמת המשחק הייתה נמוכה מאוד וההנאה נבעה בעיקר מהצפייה בילדים חמודים לבושים במדי כדורגל ומחקים מדי פעם את המחוות של שחקנים מקצועיים. גם התחרויות, שאת קיומה ואולי אף את הצורך של המבוגרים לרסנה אפשר היה לצפות, הייתה מינורית, אם בכלל. האינטראקציה החברתית בין המבוגרים הייתה מאולצת וצפויה, ובמידה רבה כך גם היה בין הילדים. תהיתי אז מה הייתה בדיוק המטרה של אותו טקס חברתי מאורגן לעילא שמאות ילדים ומבוגרים נכללו בו. מה הביא משפחות רבות כל כך לצאת מהבית ביום החופשי שלהן כדי לצפות או להשתתף במשהו חסר ערך אינסטרומנטלי וגם לא מהנה במיוחד? במילים אחרות, השאלה היא מה מאפיין את הפעילות שתוארת כפעילות פנאי, ואיזו הגדרה של פנאי עשויה לתרום להבנה של האירוע הספציפי הזה ושל פעילויות דומות נוספות.

מהו בדיוק פנאי? קשה ואולי אף בלתי אפשרי בימינו להגדיר את מושג הפנאי שלא על דרך השלילה. פנאי, במשמעותו היומיומית, הוא זמן (או אופי פעילות מסוים המתרחש בפרק זמן זה) שפנוי מדברים אחרים. בראש ובראשונה זהו זמן שאינו מוקדש לעבודה או לדאגה לצורכי הגוף והבית, ובהרחבה, זהו זמן שאינו מוקדש לכל מה שהכרחי לקיום. אמנם המילה העברית "חופשה" הייתה יכולה להורות גם על חירות חיובית – חופש ל-, ולא רק חופש מ-¹ – אבל במשמעותה השגורה היא קרובה הרבה יותר למילה האנגלית vacation – כלומר זמן שהוא vacated, ריק, וספציפית ריק מעבודה. גם המילה leisure, שמקורה בפועל הלטיני licere, מרמזת על קדימותו של ההכרח. Licere משמעותה to be allowed, to be permitted, כלומר לקבל רשות או אישור (license). הסמכות שמעניקה את האישור היא כמובן ממלכת ההכרח, ובראשה העבודה. כמעט בלתי אפשרי לדבר על פנאי שלא על רקע עבודה, ובמיוחד כשהעבודה הולכת ומתרחבת בעקביות לעוד תחומים רבים בחיינו.

במאמר זה אעסוק בקושי לתת הגדרה פוזיטיבית לפנאי. ראשית אציג בקצרה את תפיסת המושג ביוון העתיקה כזמן המוקדש לפעילות אוטוטלית – פעילות ללא מטרה פרט לעצמה. מטרתה של הצגה זו איננה רק היסטורית, אלא היא נועדה בראש ובראשונה לחשוף את המשמעות הפוליטית, ובמידה מסוימת אף המוסרית של הפנאי, ואת תנאי ההיתכנות שלו כדבר מה שאינו תלוי בעבודה ומנוגד לה. הדיון במושג אצל אפלטון ואריסטו יגבש את נקודת המוצא לבחינת היחסים בין פנאי לתכליתיות באופן כללי ובין פנאי לעבודה בפרט. אחר כך אראה שעם שינוי

עודד צפורי: בית הספר לחינוך ע"ש שלמה (סימור) פוקס, האוניברסיטה העברית. oded.zipory@mail.huji.ac.il

התפיסה של העבודה – משנואה לנסבלת לחיובית ואף להכרחית מבחינה מוסרית – השתנה גם מושג הפנאי, כך שאותה הגדרה חיובית אינטואיטיבית אינה אפשרית עוד. לסיום אציע שלוש דרכים שונות לחשוב על מושג הפנאי מעבר להיותו שלילה פשוטה של העבודה, כלומר מעבר לזיהוי של פנאי כחופשה מעבודה – (1) התמקדות בהתנגדות לסדר הקיים (לדומיננטיות של העבודה) שתמיד מתקיימת בפנאי (2) הבנת הקשר העמוק בין פנאי לפולחן דתי, ו-(3) דחייה רדיקלית של עירוב התחומים בין עבודה לפנאי.

האטימולוגיה של המילה פנאי ביוונית ובלטינית, סכולה (scholé, σχολή) ואוטיום (otium), בהתאמה, מרמזת על חשיבות המושג ועל כך שהוא קודם לעבודה. דווקא העבודה והגדרה כ"אסכוליה", היעדרו של פנאי, ובלטינית עסקים או משא ומתן נקראו "נגוטיום" – שלילתו של הפנאי (negotiation).

אצל אפלטון הפנאי נדרש לפילוסופיה ולכן הוא נעלה על העבודה. להבדיל מהפילוסוף המדבר בשלווה ו"לוקח את הזמן", האדם שאין לו פנאי נוטה למהר ולהיות תכליתי, ובסופו של דבר מילותיו ומחשבותיו מצטמצמות בשל אותה תכלית עד לכדי עיוותן הגמור. העבודה – יחד עם צרכים גופניים, תשוקות ואינסטרומנטליות באופן כללי – מפריעה לחיפוש הפילוסופי אחר האמת ועלולה לזהם אותו. ישנם כמה איומים על הפילוסופיה ומקורותיהם רבים, אך הסכנה הראשונה במעלה נגזרת מהקורלציה של אפלטון בין פנאי והיעדר פנאי ליחסים בין הנפש לגוף:

מכל השיקולים האלה מוכרחה לצוץ אצל הפילוסופים האמתיים מין דעה שאותה הם ינסחו בינם לבין עצמם בערך כך: 'מסתבר שדרך משנית מסוימת מסיטה אותנו ואת שיקול הדעת שלנו מן החקירה. כי כל עוד יש לנו גוף ונפשנו מזוהמת על-ידי דבר רע כמוהו, לעולם לא נרכוש במידה מספקת את מה שאנו שואפים אליו – את האמת. בגלל הצורך במזון גורם לנו הגוף לאי-ספור הסחות-דעת. ואם מקננות בו מחלות, הן מעכבות אותנו בציד אחר היש. והוא ממלא אותנו בתאוות, בתשוקות, בפחדים, בהזיות שונות ובהבל רב, כך שבאמת ובתמים אין לנו בגללו שום אפשרות, כמו שאומר הפתגם, לחשוב כלל. בעצם, דבר אינו גורם למלחמות, להתקוממויות ולמאבקים, אלא הגוף ותשוקותיו, מפני שכל המלחמות פורצות כדי להשיג רכוש ואת הרכוש אנחנו נאלצים להשיג בגלל הגוף כי אנחנו עבדיו. לכן בגללו – מכל הטעמים האלה – אין לנו זמן פנוי לעסוק בפילוסופיה. הגרוע מכל הוא שכאשר יש לנו קצת פנאי ממנו ואנו פונים לחקור משהו, הוא שוב מתפרץ אל תוך חקירותינו ומחולל מהומה ובלבול והסחת-דעת, עד שאי אפשר לראות את האמת.'²

אם כן, הגוף הוא המקור לפעילות שמסיחה את הדעת מפילוסופיה ומהחיפוש הנינוח אחר האמת. הלחץ המתמיד שהוא מפעיל על הנפש דרך כאב או עונג מאיים לצמצם את העצמאות המחשבתית ולהפוך את הנפש לשפחה של הגוף.

לא רק הגוף מביא להיעדר פנאי, אלא גם החיים הציבוריים והעיסוק בפוליטיקה. על פי אפלטון, אלה שלוקחים חלק בפוליטיקה מגיל צעיר נחשבים למעין עבדים: "אנשים שהתגוללו מימי נעוריהם בבתי דין ומקומות, לכשתשווה [...] אותם [לאלו] שנתחנכו בפילוסופיה וכיוצא בזה,

תמצא שאלה גדלו כעבדים, והללו – כבני חורין.³ ובעוד הפילוסופים נהנים מפנאי, "לוקחים את הזמן" עם טיעוניהם ועסוקים רק בחיפוש אחר האמת, אלה שאינם נהנים מפנאי "נואמים תמיד בחיפזון – הלא נזילת המים שבשעון מאיצה בהם – וגם נבצר מהם להשמיע דברים בכל עניין שירצו, אלא בעל דינם עומד על גבם ומכריחם להצטמצם [...] בנשמותיהם יהיו קטנוניים ועקומים. שכן בשל עבדות זו שהחלה בימי נעוריהם הופקעה מקרבם כל גדולה וישרות וחירות.⁴ העניין הוא לא רק ה"מחסור" בזמן או הרדיפה של אותם אנשים אחריו, אלא ההצרה של מילותיהם ורוחב מחשבתם, צמצום שנובע מכך שדבריהם תמיד מכוונים כלפי עניין ספציפי והקשר בין אותו העניין לבעלות של מישהו אחר על מחשבותיו ודבריו של היחיד. היעדר פנאי, אקטיביות עקבית ותכליתיות קשורים באופן הדוק זה לזה, ומובילים בסופו של דבר לצמצום של הדיבור והמחשבה. התוצאה של הלך רוח מעשי כזה היא חמורה ואולי אף בלתי הפיכה. אף על פי שאותם אנשים ללא פנאי עשויים לשלוט במילים ללא רכב, התכליתיות של מחשבתם גורמת לנפשם להיות "קטנה ומעוותת". היעדר פנאי מגיל צעיר אינו רק בחירה בסגנון חיים, אלא בחירה מוסרית קלוקלת שגורמת להם לפנות "לשקרים ומעשי עוול המעוותים ומרוצצים את מחשבתם, עד שלא יהא בה מתום בזמן שיתבגרו, ויהיו לאנשים רבי יכולת וחכמים", כפי שהם מדמים בנפשם.⁵ יתרה מכך, כשהחיים הציבוריים וצורכי הגוף מעורבים זה בזה, הפנאי נפגע עוד יותר והעיוות של הנפש שלם יותר. ב"רפובליקה", אפלטון מתאר בצבעוניות את הנזק שנעשה לנפש, את חוסר התוחלת בהשתנות, ואף את הנזק הפוטנציאלי לפילוסופיה עצמה:

כאותם הנמלטים מבתי הסוהר אל המקדשים, גחים גם הללו בשמחה ממצאי אומנותיהם לתחום הפילוסופיה, ודווקא אותם שבאומנותם הפעוטה היו משוכללים ביותר. שאף על פי שעלה לה לפילוסופיה כאשר עלה לה, הרי לעומת שאר אומנויות שרדה לשמה תפארת יתירה, ואל זו שואפים, אפוא, אנשים רבים שמצד טבעם פגומים הם, וכשם שלקו בגופם מחמת אומנויותיהם ומלאכותיהם, כן נמצאות גם נשמותיהם רצוצות ושבורות מחמת משלח ידם המפרך.

[אנשים אלה] אינם שונים משוול-של-נפח קירח וגוף שנתעשר, ולאחר שנשתחרר זה עתה מבית הסוהר, רחץ באמבט, לבש בגד חדש, מתקשט כחתן, ועומד לשאת את בת אדוניו, כיוון שזו שרויה בעוני ובדידות.⁶

העובד, המדומה לאסיר, אינו מתאים לעיסוק הפילוסופי משום שגדל במצב נטול פנאי, מצב שהותיר בו נזק חסר תקנה. אין מדובר רק בהסחת דעת מהחיפוש אחר האמת, אלא בסכנה שהיעדר הפנאי יזהם את החיפוש הזה, ולכן מוטב לה לפילוסופיה שתתרחק מכל מושג של עבודה, חומריות, צרכים גופניים ואינסטרומנטליות.

אריסטו מפורש אף יותר לגבי חשיבותו של הפנאי, ומנסח את הדברים בצורה שנשמעת כמעט אבסורדית לאוזניים מודרניות: "נראה שהאושר תלוי בכך שיהיה לנו פנאי; שהרי אנו מתמסרים לעסקינו כדי שיהיה לנו פנאי, ויצאים למלחמה כדי שנוכל לחיות בשלום".⁷ התפיסה הפשוטה של מושג הפנאי כטוב מובן מאליו וההשוואה שנדמית מוורה וקיצונית בין מלחמה לעבודה מראות את השינוי העצום שעברו שני המושגים.

מדוע הפנאי חשוב כל כך לאריסטו? כיוון שהוא מאפשר הן את ההרהור הפילוסופי והן את העיסוק בפוליטיקה. לדוגמה, בשביל אריסטו, רצוי שהאומנים והפועלים ביוון – הבנאוסוי (βάναισοι) – יימנעו מהעיסוק בפוליטיקה לא משום שהם אינם כשירים לכך באופן טבעי (כמו ה"עבדים הטבעיים" הידועים לשמצה), אלא משום שהעבודה משחיתה את נפשם, במובן זה שמרבית פעילותם מכוונת לקראת תכליות חיצוניות. במשמע, הפנאי חשוב כי הוא מאפשר פעולה שתכליתה היא היא-עצמה. כמו השלום הנחשק כשלעצמו ואינו נחשב אמצעי להשגת מטרה אחרת, כך גם הפנאי. כסף או ניצחון במלחמה – ללא ספק דברים טובים ורצויים – אינם יכולים להיחשב לעיקריים משום שהם אמצעים בשירות מטרות אחרות. גם חופשה, שעשוע או הירגעות – כאמור, דברים טובים ונעימים – אינם נחשבים טובים כשלעצמם מכיוון שמטרתם היא לרפא את החוליים הנובעים מעבודה.⁸ במילים אחרות, פנאי אינו רק הקלה מעומס העבודה והוא אינו נובע ממנה, אלא הוא הלך רוח ומערך של פעולות שמתקיימות לטובת עצמן בלבד.

קשה להגזים במרכזיותו של הפנאי בחיים הציבוריים בפוליס הראויה, לדעתו של אריסטו. בהתאם לכך, הוא טוען כי יש להדיר מהחיים הציבוריים את אלה שאינם יכולים ליהנות מפנאי, ובראש ובראשונה את הפועלים והאומנים, שעצם עבודתם הופכת את נפשם ואת יכולותיהם האינטלקטואליות לכאלו שאינן טובות יותר מאלו של עבד.⁹ אף שההבדל בין אדם חופשי "אמיתי" לבנאוסוס אינו טבעי (להבדיל מההבדל בין האזרח החופשי ל"עבד הטבעי"), בפועל עדיין מדובר בהבדל חשוב וב"סוג מיוחד ונפרד של עבדות". יתרה מכך, שלא כמו העבד, הפועל או האומן מרוחקים מאדוניהם, ולכן אינם יכולים ללמוד ממנו תכונות מצוינות כמו העבד הרגיל.¹⁰ נדמה שהמילה "עבדות" בהקשר זה חזקה מדי ואולי אף שגויה. עם זאת, אריסטו מסביר שהיות שהאומן משאיל את פעולותיו לקהילה או ללקוח ומקיים את רצונותיהם, פעולותיו תלויות ברצונם של אחרים, ולכן הוא אינו אדון לעצמו.¹¹ הבעיה חמורה אף יותר, ונעוצה בעובדה שהפועל לא רק עובד בשביל מישהו אלא לטובת משהו. היות שהורגל מגיל צעיר למחשבה שמטרותיה קבועות מראש, היא צרה ומוגבלת לתכליתיות בלבד, ובסיכומו של דבר אנשים אלה אינם מתאימים לעסוק בענייני הציבור.¹²

ניתן לחלץ מאריסטו תמונה קונקרטית של פעילות פנאי. בשבילו הפנאי הוא מערך פעולות אוטותליות שכולל בין היתר עיסוק בפוליטיקה, נגינה והאזנה למוזיקה, התפלמסות ומחקר מדעי. אלו כאמור פעולות שהן אמצעי ומטרה כאחד. לדוגמה, הפגנת אומץ בקרב (שאינה פעילות פנאי אבל יש לה מבנה דומה) היא מטרה ראויה כשלעצמה, אך גם משמשת כאמצעי בדרך לניצחון, אבל חינוך מוזיקלי הוא מהנה כשלעצמו ו"לא פרקטי", אך גם מקרב את השומע אל המידה הטובה ואל ההרהור הפילוסופי.¹³

לסיכום, התפיסה של הפנאי בעולם העתיק אינה מורכבת במיוחד ואפשר להבין אותה באופן ישיר ואינטואיטיבי. הפנאי חשוב מסיבות רבות, בעיקר משום שהוא מהווה מטרה בפני עצמה ובה בעת הוא גם אמצעי לנעלות שבמטרות, לחיים מוסריים, לחיפוש אחר האמת ולניהול החיים המשותפים (אצל אריסטו בלבד). בשום פנים אין מדובר בהימנעות פשוטה מעבודה אלא בפעילות אוטותלית. עוד יש לזכור שההבנה הישירה הזאת של הפנאי אפשרית בגלל

התפיסה של העבודה כפעילות שלילית בעיקרה. כאשר העבודה נחשבת לרע הכרחי או לעונש אלוהי, הפנאי נתפס כהיפוכו וכטוב מובן מאליו, ואדם שיכול היה להרשות לעצמו פנאי לא היה צריך לתהות מהו הפנאי הנכון. עם השינוי הקיצוני בתפיסת העבודה, הסתבך והלך גם מושג הפנאי והתפיסה שלו, אך אידיאל הפנאי נותר "יווני". תפיסות או שימושים חדשים בפנאי מתמודדים עם אותה תפיסה פרדיגמטית או נבנים עליה – בין שעל ידי שלילתה הישירה ובין שעל ידי הרחבת המובן השגור ל"טוב כשלעצמו". האלטרנטיבות המושגיות המוצעות לקראת סופו של המאמר מבקשות לשקם את מושג הפנאי מתוך הבנה של אידיאל זה ולהצביע על חוסר ההיתכנות שלו בהווה.

כאמור, המאמר אינו מציע הצגה היסטורית של מושג הפנאי אלא מסתפק בבירור הקשר העקרוני בין פנאי לבין שלילתה או חיובה של העבודה. לפיכך אדון כעת בביטוי בהיר במיוחד של עבודה כפעילות חיובית בעיקרה מבחינה מוסרית ודתית, הלוא הוא מחקרו הקלאסי של מקס ובר האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם.¹⁴ הדיון יבהיר כיצד עבודה ופנאי החלו להיתפס באופן הפוך (ומקביל) לאופן שבו נתפסו בעבר, כך שאידיאל הפעולה ה"טובה כשלעצמה" נותר על כנו, אך הועתק מן הפנאי אל העבודה. כזכור, ובר הציע את האפשרות ששינוי מסוים בתפיסות הדתיות תרם לצמיחתו של הקפיטליזם ולא להפך, תוך מחלוקת עם מרקס. חשוב יותר לעניינינו כאן, ובר הראה את השינוי הרדיקלי, המהפכני באמת, בהערכת הפנאי והעבודה. בעולם הדתי הפרוטסטנטי העבודה לא נחשבה עוד לעונש אלוהי או לכורח הנובע מצורכי הקיום, אלא למצווה דתית ומטלה מוסרית. לא רק הכומר משרת את האל, אלא כל מי שעובד – מהפועל הפשוט עד לאיש העסקים המצליח. את העבודה יש לבצע בחריצות וביעילות, אך לא מתוך כורח פיזי או תאוות בצע, וכזו היא מהווה שליחות דתית ומוסרית. כלומר, העבודה טובה כשלעצמה, והמבנה המוסרי, האפיסטמולוגי ואף הפוליטי נותר בעינו. המושא שיש לממש – שהיה בעולם העתיק פנאי – הוחלף באחר – העבודה כשליחות. אפשר כמובן לראות הקבלה בין השלילה הפרוטסטנטית של הפנאי לסלידה של היוונים מהעבודה (אם כי הסיבות ליחס השלילי שונות). יתרה מזאת, יחד עם הרעיון הקלוויניסטי של גזירה קדומה (פרדסטינציה) הפכה העבודה הקשה למעין סימן המעיד על כך שהעובד החרוץ הוא אחד הנבחרים. אצל קלווין האל נוכח דרך היעדרו מהעולם, ולכן "היצורים אינם עוד נכונים, טובים ויפים באופן אינהרנטי כמתנות מהאל שיצר אותם [...] באותו האופן, גם הדברים שבעולם רוקנו מכל ערך אינטרינזי",¹⁵ ומכיוון שהעולם הוא למעשה חומר ניטרלי וחסר ערך, הדברים הם מושא למניפולציה – פעילה, עקבית, מסודרת ורציונלית, ואינה מונעת מחיפוש הנאה. בקצרה, מילוי החובה לפעול בעולם – כלומר לעבוד – הפכה להיות הצורה הגבוהה ביותר של פעילות מוסרית.

כעת נעשה הפנאי לסוגיו מוקצה, ולא נתפס יותר כבעל ערך כשלעצמו. המאמין הפרוטסטנטי אינו אמור למצוא פנאי או הנאה בפרי עמלו, אלא הזדמנויות לפעילויות נוספות שישרתו את תהילתו של האל: עליו לחפש עוד עבודה (או הזדמנויות להשקעה). במילותיו של ובר:

לא הבטלה וההנאה אלא העשייה בלבד היא המשמשת, כפי רצונו הגלוי של אלוהים, להאדרת כבודו. ביטול הזמן הוא אפוא ראש כל החטאים, ומבחינה עקרונית החשוב שבהם. ימי חייו של אדם קצרים ויקרים עד אין שיעור מכדי ש'יחזק בהם את בחירתו'. ביטול זמן מחמת מחמת ישיבת רעים, שיחות בטלות ואהבת המותרות, ואפילו לשינה היתירה על הנחוץ לבריאות – משש עד שמונה שעות לכל היותר – דבר פסול הוא לחלוטין.¹⁶

הנאה, ספונטניות ופנאי הפכו לחסרות ערך במקרה הטוב ומגונות במקרה הרע, ופעילות בלבד (ובראשה עבודה) נתפסה כמשרתת את האל.¹⁷ כאן נוצר נתק ברור בין העבודה להכנסה כספית או לרווח. אסור לבזבז זמן לא משום ש"זמן הוא כסף" (רעיון מאוחר יותר שמוזוהה עם בנג'מין פרנקלין¹⁸), אלא משום שכל שעה עשויה לשמש לשירות האל, ומרגע שתעבור היא לא תשוב עוד.

קשה להתחרות בחיות שבה ובר מתאר את היחס המודרני לעבודה ולפנאי. החל בביטוי הלא מובן מאליו ועם זאת שגור כל כך, "מוסר עבודה", עבור בחרדה שמעורר בנו הזמן הפנוי וכלה ברתיעה הכמעט אינסטינקטיבית שלנו מעצלות, אפשר להניח שהאתיקה הפרוטסטנטית של עבודה ופנאי עדיין נוכחת גם במסגרות חשיבה חילוניות. אמנם תהילת האל אינה עוד מטרתה של העבודה, אך המבנה הבסיסי שבו מטרה רוחנית כלשהי מוגשמת דרך עבודה נותרת בעינה, בין שמדובר במילוי חובה אזרחית או מעמדית (סטחנוביזם, לדוגמה), ובין אם במימוש עצמי, בשלבים מאוחרים יותר של הקפיטליזם. במלים אחרות, גם ללא דת, העבודה נתפסת כפעילות שמכילה הרבה יותר מאשר מילוי צורכי הקיום או כל הכרח מעשי אחר.

במקביל, גם הפנאי והבטלה אינם נחשבים עוד לחטא דתי, אך הם מקושרים להתמכרויות, עוני, חוסר אחריות חברתית, ובאופן כללי לאופי שלילי ולפגם אישיותי. העונש על חתירה לפנאי אינו עוד אלוהי, אלא נמצא כאן על פני האדמה בדמותם של עוני פיזי ורוחני. נדמה אמנם שבקפיטליזם המאוחר יש אידיאליזציה של הימנעות מעבודה, בבחינת "החיים הטובים" – יחד עם צורות בילוי ראוותניות או צריכה של מוצרי יוקרה אבל למרות היוקרה המסוימת (והמסויגת) של הפנאי, יש לשים לב ליחס הספציפי לעבודה ולהימנעות ממנה. דומני שגילויי נהנתנות כיום אינם באים על חשבון העבודה אלא דווקא שואבים ממנה את הצדקתם. בסופו של דבר, הימנעות מעבודה עדיין נתפסת כשלילית, אלא במקרה של "חופשה" – הפסקה מדודה ותחומה בזמן של העבודה לצורך הנאה מפירותיו של העמל וחדודש הכוחות להמשיך בו ("מילוי מצברים").

בקצרה, ערכה החברתי וה"רוחני" של העבודה אינו מוטל בספק. פול רנסום, לדוגמה, מגדיר את החברה המערבית כ"מבוססת-עבודה" וטוען שאנשים בה מייחסים משמעות רבה יותר ליתרונות שמגיעים מעבודה מאשר ליתרונות הנובעים מכל סוג פעילות אחר.¹⁹ העבודה לא רק תומכת בקיום, אלא גם מספקת ביטחון פסיכולוגי, הזדמנויות ליצירתיות ולייסוד קשרים חברתיים, ויותר מכך, היא נחשבת לדרך הזמינה היחידה שמסוגלת להבטיח שהצרכים האלה יתמלאו. לגבי צרכים חברתיים, קת' ויקס מוסיפה ש"אחרי המשפחה, עבודה בשכר היא המקור העיקרי,

אם לא היחיד, לחברותיות (sociality) של מיליונים".²⁰ אם כן, גם בהיעדר הצדקה דתית מהסוג שוובר דיבר עליו, עבודה היא הרבה יותר מאשר תמיכה בקיום. איך משפיע השינוי הקיצוני הזה על הפנאי, כזמן המוקדש לפעילות טובה כשלעצמה? ראשית, וזה הדבר המפורש יותר, הפנאי זוכה לגינוי ונתפס כבזבוז, כמחדל הנובע מאופי, וכפעילות שאיננה עוד טובה כשלעצמה, אלא אינה טובה לדבר. שנית, הגבולות בין פנאי לעבודה היטשטשו על ידי הכנסת אלמנטים חופשיים לכאורה לעבודה, וחשוב מכך לעניינינו, על ידי הכנסת אלמנטים תועלתניים לפנאי.

המושג של הכלכלן ת'ורסטיין ובלן "פנאי לראווה" (conspicuous leisure)²¹ שימושי כאן מאוד. ובלן סבור שמבנה החברה נקבע על ידי תחרות מתמדת בין חבריה, ואחד היתרונות במאבק לדומיננטיות הוא ההחזקה בפנאי והצגתו לראווה: "המעמדות הגבוהים פטורים מעבודות יצרניות, והפטור הזה הוא הביטוי של מעמדם הגבוה".²² יש לשים לב למשמעות המדויקת של המושג אצל ובלן: "המונח 'פנאי', כפי שהוא משמש כאן, אינו מתקשר עם עצלות או רוגע, אלא עם צריכה לא-יצרנית של זמן. הזמן נצרך בצורה לא-יצרנית (1) בשל תחושת חוסר הערך של עבודה יצרנית, ו-2) כראיה ליכולת כלכלית לקיים חיי בטלה".²³ במילים אחרות, אין מדובר בסתם בטלה או בהימנעות מקרית מעבודה יצרנית. בנוסף, אין מדובר בפנאי כלשהו, אלא אך ורק בפנאי שניחן בבולטות, בין שבאופן ישיר ובין שדרך עדויות לקיומו (אפשרות קיומו של פנאי שאינו "ראיה ליכולת כלכלית" תידון לקראת סוף המאמר).

על פי ובלן, פנאי הוא סימן היכר של יכולת וכוח, ובתור שכזה עליו להיות בולט. לדוגמה, ידע בלטינית או כל ידע "מיותר" אחר יהיה אינדיקציה למשאבי הזמן הפנויים שעמדו לטובת היחיד או משפחתו. לימודים גבוהים, פעילות התנדבותית, או להבדיל חופשות מתועדות היטב באינסטגרם, הם כולם עדויות לפנאי העומד לרשותו של האדם שכוחו עומד לו, מבחינה כלכלית ובכלל, להקדיש זמן למה שאינו קיום בלבד. ובלן משתף באנקדוטה משעשעת (אך ככל הנראה לא מבוססת) שמדגימה את מרכזיותה של ההימנעות מדאגה ישירה לצורכי הקיום בהפגנת היתרון החברתי: "נאמר על מלך מסוים של צרפת ששילם בחייו כאשר הגזים בהדגמה של נחישות מוסרית והתנהגות ראויה. בהיעדרו של משרת שתפקידו להזיז את מושב האדון, המלך ישב ללא תלונה לפני האח הבוערת עד שגופו המלכותי נצלה ללא תקנה, אך בעשותו כך הציל את הוד מלכותו מהזדהמות הראויה לעבד".²⁴

מעניין כי מושג הפנאי של ובלן הוא באופן פרדוקסלי יצרני בעצם אי-יצרנותו. בכך שאני מקדיש פעילות "לטובת עצמה בלבד", אני למעשה מייצר ערך כלכלי ויתרון חברתי. הזמן שבו אני משתוף בחוף הים – וחשוב לזכור שזהו זמן שחייב להיות מתועד ומוצג לעיני כול – אינו בזבוז כלל, מפני שהוא מציג לראווה את יכולותיי כמישהו שיכול "להרשות את זה לעצמו". הקושיה הזאת הייתה ידועה לוובלן, ובהערה קטנה ומעניינת הוא אומר ש"השימוש במושג בזבוז הוא מבחינה מסוימת מצער".²⁵ בזבוז זמן טהור אינו קיים, ומלבד זאת הפנאי מייצר מוניטין, הון תרבותי ויתרון כלכלי. על משקל פון קלאוזוביץ', אפשר לומר שפנאי הוא המשכה של העבודה

באמצעים אחרים. אפשר לטעון שפנאי לראווה אינו מייצר דבר, אלא מעיד על עוצמה כלכלית או אחרת שהקדימה אותו ומשמש כסימן "נשגב" להבדל מעמדי, שהרי מהותו של סימן הפנאי הוא היותו לא יצרני. במילים פשוטות יותר, איך ידע בלטינית או פעילות התנדבותית יכולים להיות יצרניים? ודאי שהם לא מייצרים דבר באופן ישיר, אך יש להסתכל על האפקט של הסימון – קיבוע מעמדו של האדם כבעל יכולת כלכלית, מעמד שמתוכו הוא פועל כסוכן כלכלי.

קשה לקבל את היותו של הפנאי לראווה סימן גרידא, פעילות שאינה מותירה כל אפקט על היחיד או הקבוצה המתהדרים בה ועל יכולותיהם הכלכליות. הדוגמה של האציל שירד מנכסיו אך עדיין מחזיק במשרתים ובגינוני נימוס מופלגים (שניהם ביטויים של פנאי לראווה) היא בבחינת היוצא מן הכלל המעיד על הכלל. אם נבחן שני ביטויים שגורים כיום, recreation ו-workout, הנקודה נראית ברורה. משהו בהחלט מיוצר (מחדש) דרך פעילות פנאי כמו שיט בנהר, ועבודה מסוימת אכן מתבצעת כשאני לוקח את הזמן להרים משקולות. זה אינו ייצור ישיר, אלא ייצור שעובר בעקיפין דרך סימון מעמדי המעיד על יכולת כלכלית להקדיש זמן לפעילויות "חסרות תועלת" או "בזבזניות".

בעיה נוספת של השימוש במושג הפנאי לראווה כדי לבקר את המציאות כיום טמונה בכך שהוא מיוחס לשלב מוקדם יותר בהיסטוריה, לתקופות שבהן המוביליות החברתית הייתה מועטה ואפשר היה להפגין בקלות את תוצרי הפנאי – נימוסים, ידע לא מועיל וכו'. כידוע, ובלן קובע כי בחברת ההמונים החליפה הצריכה לראווה את תפקיד הפנאי הניכר (conspicuous consumption). עם זאת, אני סבור שמושג הפנאי לראווה עדיין פעיל, וכל שנדרש הוא "רשת אפקטיבית" שבה המידע על מידת הפנאי שיש לאדם (ולבני ביתו) זמין ועובר בקלות.²⁶ אם נביט על הסביבה החברתית שבה התרחש משחק הכדורגל שהוזכר בתחילת המאמר, נראה שאין מדובר בסביבה עירונית מתועשת שהנוכחים בה זרים זה לזה, אלא בפרבר שבו השקעת זמן רב בפעילות לא-יצרנית מיועדת לעיניהם של קרובים ולכן עשויה להיות בולטת. דבר דומה קרה לאידיאליזציה של פרקטיקות "עשה-זאת-בעצמך" או "תוצרת בית" – הרכבת אופניים מחלפים ישנים, הכנת בירה, גידול ירקות בחצר הבית ותחביבים דומים. בכל אלה ניכרים זמן והשקעה, ועל אף היותם מעשיים, במובן זה שתוצר מסוים אכן יוצר, מידת ההשקעה מעידה על כך שלפעילות הפנאי יש ערך מוסף ובולט במעגלים החברתיים הרלבנטיים. בנוסף, אפשר לומר שהרשתות החברתיות הגבירו לא רק את הנראות של מוצרים כמו מכונות או מותגי יוקרה, אלא גם של השקעת משאבי הזמן. שיתוף של תמונה מחופשה אמנם מעיד על חלק ממרכיביה כמוצרי צריכה פשוטים (כרטיס טיסה, מלון, מסעדה), אך התמונה מעידה אף יותר על משאבי הזמן שהושקעו בתכנון החופשה וביצועה, כמו גם על הזמן שהושקע בצילום עצמו. לסיכום, פנאי לראווה אינו נדחק בפני צריכה לראווה אלא נותר אפקטיבי לצידה, וככזה הוא ממשיך להיות יצרני בצורה עקיפה או טוב לדברים נוספים פרט לעצמו.

נראה אם כן שהפנאי מפסיד במערכה מול העבודה. מצד אחד הוא נדחק ומוקע, ומצד שני הוא נהפך בעצמו ליצרני, לכמו-עבודה. אם נביט בתופעת העבודה בבית קפה או במקום דומה שהוקדש מסורתית לפנאי, נראה את משקל הפרודוקטיביות הרובץ על כתפיו של הפנאי. מדובר

בעירוב של פנאי ועבודה, פרטי וציבורי, תכליתי ובלתי תכליתי. עבודה שמתבצעת כך – ואפשר להוסיף לכך עיסוקים שמתבססים על תיעוד עצמי והצגה לראווה של טיולים וכו', לעיתים תמורת תשלום, ברשתות החברתיות – עשויה להיראות כאילו היא סופחת אליה אלמנטים של פנאי ולכן נושאת הבטחה מסוימת לתקומתו. ובכל זאת, אני סבור שהסתכלות זו על עבודות נעיימות יותר כמעין פנאי היא שגויה, בדיוק מכיוון שהפרודוקטיביות והעמידה בתכליות הן המכריעות, ואילו הושגו, גם הפרקטיקות הללו היו מפסיקות להתקיים.

האם אפשר לחשוב על פנאי ולחוות אותו בדרך שאינה קשורה הדוקות לפרודוקטיביות? אני רוצה להצביע על שלושה כיוונים אפשריים, אף כי שלושתם חלקיים ובעייתיים. ראשית, אנסה לחלץ מהביקורת של אדורנו על ובלן מושג של פנאי שאינו נקבע אך ורק באופן מניפולטיבי או לא-מודע על ידי יצר התחרותיות. זהו מושג פנאי לא יצרני, שאיננו רק כיוסי שקרי על גבי אותה תחרות ובלניאנית בלתי פוסקת לעליונות והפגנת יתרון דרך הימנעות ניכרת מעבודה. בחיבורו *Veblen's attack on culture* משנת 1941, אדורנו מצביע על הסתירות הרבות בתיאוריה של ובלן על "מעמד הפנאי", ואף תוהה על מניעה האידיאולוגיים.²⁷ ובלן רואה את כלל ההתנהגויות האנושיות, או מה שהוא מכנה "הרגלי המחשבה" העכשוויים, כשארית של ברבריות²⁸ מימים עברו, המתחזה למשהו חדש אך למעשה אין היא אלא אותה תחרות ישנה ומוכרת. אדורנו רואה בכך טעות עקרונית, ומבחינתו ובלן, שפוסל כל ייחודיות כ"פסאודו-ייחודיות", מנהל מתקפה על התרבות כולה.²⁹ הוא אמנם מסכים עם הביקורת של ובלן על חברת ההמונים כצורה של פרסום, אך טוען שובלן שוגה כשהוא רואה את החברה ככזו ש"מעולם לא הייתה דבר פרט לפרסום, הפגנת כוח, ביזה ורווח".³⁰

מתוך הביקורת של אדורנו על המתקפה של ובלן על התרבות האנושית בכלל ועל צורות הפנאי בפרט, ככיוסי על מניעים ברבריים של רווח והפגנת עליונות, אפשר לחלץ מושג חלקי של פנאי "חיובי", או לפחות כזה שאינו נקבע על ידי כוחות השוק וחרושת התרבות. כשהוא מצביע על ההתעלמות של ובלן מתופעות כמו "פרקטיקות טקסיות, מיניות, תשוקה לביטוי אומנותי", ובאופן כללי על התעלמותו מ"כל תשוקה לברוח מן השעבוד לתועלת",³¹ אפשר להבין שבשביל אדורנו ישנם אלמנטים אנושיים שנותרים חופשיים מההכרח להפגין יתרון ולייצר עליונות, והם מתקיימים מחוץ ומעבר לשליטתו של אותו אינסטינקט תחרותי. את ה"שעבוד לתועלת" שאדורנו מזהה אצל ובלן יש להבין בצורה רחבה ביותר. מבחינת ובלן, האדם פועל מתוך אינסטינקט של מיומנות (*instinct of workmanship*), ונתפס בעיני עצמו כמרכז של פעילות "טלאולוגית" – פעילות שמכוונת תמיד לקראת מטרה "קונקרטיבית, אובייקטיבית ולא-אישית"³² ועליה להיות יעילה ואפקטיבית. במסגרת תפיסה כזו, גם פעילות פנאי שנראית לכאורה מיותרת או מכוונת לדבר מה שאינו מוחשי עשויה להיות יעילה, ולכן תוערך (או תיתפס כחסרת תועלת ולכן תעורר סלידה). אדורנו יוצא בדיוק נגד ראייה חד-ממדית זו של הפנאי.

מה יש אפוא בפנאי שחורג מה"שעבוד לתועלת"? במקום אחר במאמר כותב אדורנו על השמחה ועל אופייה הכפול, שאפשר לייחס אותו גם לפעילות פנאי: "אין שמחה שלא מבטיחה למלא תשוקה שכווננה באופן חברתי, אבל גם אין שמחה שאינה מבטיחה משהו שונה איכותית

במילוויה של אותה תשוקה. מחשבה אוטופית מופשטת שמשלה את עצמה לגבי זה מחבלת בשמחה ומשחקת לידיים של זה שהיא מבקשת לשלול. כך, אף שהיא מבקשת לחלץ את השמחה מההבניה החברתית, היא נאלצת לכפור בכל דרישה קונקרטיה לשמחה, וסופה שהיא מרדדת את האדם לכדי פונקציה של עבודתו ותו לא³³. להבנתו של אדורנו, בעוד ובלן צובע את הפנאי ואת התרבות ככללה בצבעים של פרודוקטיביות – עד כדי כך שגם פנאי נחשב ליצרני, ה"בזבוז" למעשה לא קיים והתרבות אינה אלא כסות לברבריות – הוא עצמו טוען שהפנאי והתרבות שצומחת ממנו מביעים, או עשויים להביע, שאיפה לחופש והתנגדות לניסיונות למשטר אותם ולהשתמש בהם. מבחינת אדורנו, יש להצביע על אופק אמנציפטורי העולה מתוך פרקטיקות של פנאי, אבל אי אפשר לעשות זאת אם נקודת המוצא היא הנוסחה ההרמטית והגורפת שמציע ובלן. אדורנו לעומתו מבקש להבין את היש החברתי ככזה שכולל גם אלמנטים סותרים ואפשרויות עתידיות לשלילתו, וכאן הוא מתעניין בפנאי שמקבל את משמעותו מן ההתנגדות שטמונה בו. אמנם זו התנגדות חלקית ולא יציבה שאינה יכולה להתמסד, אך התשוקה המניעה אותה עמידה בפני ניסיונות הקואופטציה שלה.

התיאולוג והפילוסוף הגרמני יוזף פיפר מציע כיוון שונה של מחשבה על פנאי. בחיבורו משנת 1948, "פנאי, בסיס התרבות"³⁴, הוא מבקר את מה שהוא מכנה "חברת העבודה הטוטאלית" – חברה שבה ערכה של העבודה עולה על ערכם של הפנאי, ההרהור והמחשבה הנעשית מתוך עמדה של נינוחות. אין זה מפתיע שפיפר הוא קתולי אדוק, ובדחייתו את הערך החיובי המיוחס לעבודה הוא מבקר גם את המחשבה הפרוטסטנטית. העיתוי שבו התפרסם החיבור בהחלט לא מובן מאליו – אחרי מלחמת העולם השנייה, תקופה שבה גרמניה, אירופה ולמעשה העולם כולו עמדו בפני המשימה הדוחקת של פינוי הריסות ובנייה מחדש; לא תקופה שמיטיבה עם פנאי, אלא כזאת שמזמינה עבודה מאומצת. בדומה למרסלן דופרה, בעל המסעדה ברומן עפיפונים לרומן גארי, שמסרב לחוש הקלה עם שחרורה של צרפת מהכיבוש הנאצי ובמקום זאת מזהיר מעתיד שבו צ'יפס קפוא עלול להחליף את הדרכים המסורתיות, כך גם פיפר מביע חשש שאם ערכי חברת העבודה הטוטאלית לא ירוסנו, התרבות עצמה תהיה בסכנה.

בעוד הביקורת של פיפר על חברת העבודה אכן מעניינת, ובמיוחד האבחנה הנאו-תומיסטית שלו בין אינטלקט (ביטוי לפנאי) לרציונליות (ביטוי לעבודה)³⁵, התרומה הייחודית של החיבור נמצאת בהצגה הבהירה והחד-משמעית של הקשר בין פנאי לטרנסנדנטציה ולאמונה דתית. בראשית ספרו מופיע הפסוק מתהילים "הרפו ודעו כי אנוכי אלוהים"³⁶ (Be at Leisure — and know That I am God), והוא קובע שהפנאי במהותו מבוסס על חגיגה ופולחן דתיים. לדעת פיפר אין פנאי ללא חגיגה, ואין כל חגיגה אמיתית ללא אלים, בין שמדובר בחתונה או בקרבבל³⁷. במובן מסוים הצדק איתו, ואכן, היסטורית קשה למצוא פרקי זמן שבעיקרון אינם מוקדשים ליצרנות ושצידוקם אינו דתי, החל בשבת היהודית וכלה ב-holiday כמילה נרדפת לחופשה מעבודה. פיפר גם צודק כשהוא מעריך שביקורת אינטלקטואלית גרידא ללא בסיס באמונה עלולה להיות חלשה מול הלחץ העצום שחברת העבודה מפעילה על היחיד לעבוד יותר מצד אחד, ולהפוך את הפנאי שלו ל"מועיל" מצד שני. בשבילו, תפילה היא דוגמה לפעילות

פנאי אידיאלית: כל עוד היא אינה נעשית מתוך הכרח, זו אכן פעילות שנעשית לטובת עצמה בלבד, ומערבת רפלקסיה, חשיבה נינוחה והירגעות. אין מדובר כאן בקריאה לחזרה לדת במובן הישיר של המילה, ופיפר טוען שהתרבות האנושית כולה היא תוצאה של יכולתו של האדם לשבות מעבודה ולסגל לעצמו הלך רוח של פנאי. כמו שאי אפשר להירדם תוך כדי מאמץ, כך גם הפנאי, שכדי להשיגו נדרשת עמדה נפשית של נינוחות והרפיה מנטלית, ולא רק הפסקה של העבודה. האם אפשר להגן על עמדה כה בלתי פופולרית, ואולי אף לא רלבנטית, בימים שבהם "עלינו לבנות מחדש את הבית שלנו"³⁸? פיפר מודע לקושי ואולי אף לחוסר אפשרות לעשות זאת, אך טוען בכל זאת שהדת היא קו ההגנה האחרון של הפנאי מול חברת העבודה: "כאשר התרבות עצמה נמצאת בסכנה והפנאי מוטל בספק, יש רק דבר אחד לעשות: לחזור למקור הראשוני"³⁹. מקור זה הוא, כאמור, בסיס הפנאי בפולחן הדתי.

ההצעה של פיפר משכנעת ובעלת משקל. עם זאת, לא כדאי לייחס משקל רב מדי לבסיס ההיסטורי של הפנאי בפולחן הדתי, וודאי שאין צורך לראות בקשר ביניהם הכרח או תנאי לקיומו של פנאי בימינו, שהרי לתופעות רבות – תרבותיות, פוליטיות או פסיכולוגיות – יש בסיס היסטורי בדת, ולו משום שהחיים התארגנו סביבה. יכולנו לומר גם על סולידריות או על שאיפה לצדק שהן הופיעו בעבר יחד עם אמונה דתית וכתוצאה מממנה, ולכן יש לבססן גם היום על איזושהי טרנסצנדציה. אולם זו טענה כוללת מדי וחוטאת בתפיסה לא מורכבת של הפולחן הדתי כסיבה בלבד ולא כתוצאה של מוטיבציה ארצית. במילים אחרות, אמנם הפנאי עשוי לבוא לידי ביטוי מובהק בפולחן דתי, אך הקשר ביניהם אינו מחייב.

דרך נוספת להגן על הפנאי היא שלילית בעיקרה, ומורכבת מסירוב לעבודה, החזרתה לשורשיה כפעילות מאוסה ודחיית הניסיונות לשפר אותה כך שתהיה יצירתית או חופשייה יותר. מדובר בסירוב כפול, הן להכנסת אלמנטים של פנאי לעבודה, והן לניסיון לתת לפנאי הגדרה חיובית ו"מועילה". את אחד הביטויים הברורים לגישה זו מנסחת קת' ויקס, ובמיוחד נוקבת הביקורת שלה על הסוציאליזם ההומניסטי. היא מצטטת את אריך פרום, שטוען כי "בתהליך של פעילות אותנטית האדם מפתח את עצמו, נהיה עצמו, והעבודה אינה רק אמצעי לקראת מטרה – המוצר – אלא מטרה בפני עצמה, הביטוי המשמעותי של אנרגיה אנושית, ולכן העבודה היא מהנה"⁴⁰. ויקס טוענת שפרום קורא את הפסקה המפורסמת של מרקס העוסקת ב"ביטול העבודה" בצורה שגויה. כזכור, מרקס תיאר את החברה הקיימת, שבה "משעה שמתחילה העבודה להיות מחולקת, יש לו לכל אחד תחום פעילות בלעדי; הריהו צייד, דייג או מבקר ביקורתי וחייב להישאר בתורת שכזה אם אינו רוצה לאבד את האמצעים לקיומו", והנגיד אותה לחברה קומוניסטית, שהייצור בה מוסדר כך שמתאפשר לאדם "לצוד בבוקר, לדוג אחר הצהריים, לרעות בקר לעת ערב, למתוח ביקורת אחרי הארוחה, כפי שנראה לי, מבלי ליהפך לצייד, דייג, רועה או מבקר". פרום מפרש את הפסקה הזאת כהתגברות של הסוציאליזם על אופייה המנוכר של העבודה ושחרור של האדם לפעול מתוך מהותו האותנטית. ויקס מציינת שפרום השמיט את המשפט הבא של מרקס, שבו קבע כי בכל מקרה "הפחתה [קיצור יום העבודה או הפחתת העבודה] של יום העבודה חייבת להיות תנאי מקדים בסיסי"⁴¹. ההשמטה של פרום אינה מקרית, כמובן, שהרי אם העבודה

בחברה הקומוניסטית אכן תהיה משחררת, אותנטית ומהנה כל כך, מדוע שיהיה פחות ממנה? עוד מאשימה ויקס את פרום ואת הסוציאליזם ההומניסטי בכלל ב"חוסר סבלנות לתיאוריה"⁴², בנוסטלגיה לעבודה בעידן הפרה-תעשייתי, ברומנטיזציה שלה, וביצירת מעין אידיאל אסקטי חדש שבו היצרנות מהסוג ה"נכון" מכוונת כלפי דברים שימושיים בלבד. אף שפרום דוחה את הקפיטליזם, אפשר להבחין בקווי דמיון לא מעטים בין הגותו לבין האתיקה הפרוטסטנטית, ובראשם היחס של שניהם לעבודה, לפנאי ולצריכה. התוצאה, מבחינת ויקס, היא שאידיאל העבודה של הסוציאליזם ההומניסטי בוגד במטרתו ואינו מצליח להיות אלטרנטיבה למשטור האידיאולוגי של "מוסר העבודה". אם כך, כדי להגן על הפנאי יש להימנע מלהתפתות לעבודה "מהסוג הנכון", ולדרוש בפשטות להפחית את העבודה באשר היא, גם אם לא ברור במה בדיוק היא תוחלף ואם הדבר "מועיל".

לסיכום, ראינו שבשונה ממושג הפנאי העתיק, שלאדם הייתה אליו גישה אינטואיטיבית, הפנאי המודרני מתאפיין בנטייה להשתמש בו – ישירות, דרך השגת תעודות וכדומה, או דרך הצגת חוסר התועלת שבו לראווה. כך או כך, הדבר יוצר סתירה חריפה בתוך מושג הפנאי ומפחית מערכו מול העבודה.

הצבעתי על שלושה כיוונים שבעזרתם אפשר להתמודד עם התופעה: (1) דרישה להפחתה של כמות העבודה תוך ביקורת מתמדת על האידיאולוגיה שלה ועל הניסיונות "לשפר" אותה, (2) ביסוס הפנאי על פולחן דתי, ו-3) התמקדות באלמנטים של הפנאי המביעים שאיפה להתנגדות. שלוש הדרכים בהחלט אינן מספקות, ויש לראות בהן הצעות חלקיות בלבד שאליהן יש לצרף דרכים נוספות לניתוק הקשר בין פנאי לעבודה, או להעמדתו של הפנאי על בסיס אלטרנטיבי. כיצד עלינו להבין את משחק הכדורגל המעט מוזר שתיארתי בתחילת המאמר? קשה לטעון שהוא פעילות הנעשית לטובת עצמה בלבד, שכן המשחק נתפס כהכנה לבגרות שבה הילד לומד כישורי חיים, כלומר זהו אמצעי לקראת מטרה שונה מעצמו. כמו כן, בעקבות ובלן, נוכל לטעון שדרך השתתפות במשחק, המשפחה מפגינה את כוחה הכלכלי והחברתי דרך הצגה לראווה של משאבי הזמן העומדים לרשותה. עם זאת, בשביל הילדים ייתכן בהחלט שהמשחק הוא פעילות פנאי אידיאלית – מהנה, נינוחה וללא כל מטרה פרט לעצמה. בלי להיכנס לדיון בתפקיד המורכב של תחרותיות במשחק, דומני שאפשר גם לשפוט לחיוב את האלמנט התחרותי באותו משחק כדורגל בוסרי. התחרותיות עשויה לשקף את אותה שאיפה ליתרון או לעליונות המוכרת לנו היטב מהקפיטליזם, ושעליה מדבר ובלן, ובמובן זה יש לשאול אם משחק תחרותי לילדים קטנים כל כך אינו מעודד את יצר התחרותיות ומשעתק אותו לדור הבא. מצד שני, תחרותיות במשחק יכולה להיות, ובכן, משחקית. ככזו, היא נותנת לילדים (ולהורים) הזדמנות נטולת סיכונים להתנסות בניצחון, בהפסד, בהפגנת יכולת טובה יותר או פחות משל היריב, ובהתמודדות עם חוסר ודאות ומקריות. תחרות משחקית מאפשרת גם לייצר אלטרנטיבה מהנה לתחרות ש"בחוק", כזו שאולי אף טמונה בה ביקורת על הסדר התחרותי הקיים. בכל אופן, במשחק הנדון, ובאופן מפתיע, לא התקיימה כמעט תחרות. תוצאת המשחק לא באמת הייתה חשובה לאף אחד מהמשתתפים ולא הייתה מקור להנאה.

אם כן, יש לתהות על הקשר בין המשחק כפעילות פנאי של הילדים לבין המשחק כאמצעי להוריהם, ולקבוע שהקשר בין השניים אינו הכרחי. ניצול הפנאי וההנאה של הילדים אינו כורח המציאות, ועלול אף לפגוע בהם. מודעות לשבריריות של הפנאי – של ילדים ובכלל – בחברת העבודה, וספציפית לסכנת הפיכתו לאמצעי ולנושא תועלת, עשויה לשמר אותו כמטרה בפני עצמה, לקרב אותו למשמעותו המקורית, ולהתנגד דרכו באופן פעיל וסביל כאחד לניסיונות העקביים להפוך את האדם לעובד בלבד.

הערות

1. ישעיהו ברלין, ארבע מסות על חירות (תל אביב: רשפים, תשל"א).
2. אפלטון, פיידון, 66 ב-ד, תרגום שמעון בוזגלו, (תל אביב: ספרי עליית הגג, 2005), 41-42.
3. אפלטון, תאיטיטוס, 172 ד, תרגום יוסף ג. ליבס (ירושלים: שוקן, 1967-1955?) כרך ג', 118.
4. שם. 172 ד-ה, 119.
5. שם. 173 א-ב, 120.
6. אפלטון, פוליטיאה, תרגום יוסף ג. ליבס (ירושלים: שוקן, 1967-1955), כרך ב', 396-395.
7. אריסטו, אתיקה, מהדורת ניקומאכוס 1177 ב, 5-6, תרגום יוסף ג. ליבס (ירושלים: שוקן, תשל"ג), 252.
8. Pierre Destrée, "Education, Leisure, and Politics," in *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. Marguerite Deslauriers (New York: Cambridge University Press, 2013) (להלן "Destrée, 'Education, Leisure, and Politics'"), 309.
9. אריסטו, פוליטיקה 1273 א, תרגום נורית קרשון (תל אביב: רסלינג, 2009).
10. שם, 1260 ב 13.
11. שם, 1278 א 9-10.
12. Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 216.
13. Destrée, "Education, Leisure, and Politics," 316.
14. מקס ובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם (תל אביב: עם עובד, תשמ"ד) (להלן ובר, האתיקה הפרוטסטנטית).
15. David L. Schindler "On 'Disenchantment,' Work and Leisure", *Humanum – Issues in Family, Culture & Science* 3 (2017): 2.
16. ובר, האתיקה הפרוטסטנטית, 77.
17. שם, 157-158.
18. Benjamin Franklin, "Advice for a young tradesman", in George Fisher, *The American Instructor: or Young Man's Best Companion* (Philadelphia: Printed by B. Franklin and D. Hall, at the New Printing Office, in Market-Street, 1748), 375-7.

- Paul Ransome, *Work, Consumption and Culture: Affluence and Social Change in the* .19
Twenty-first Century (London: Sage Publications), 15
- Kathi Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and* .20
Postwork Imaginaries (Durham, NC: Duke University Press), 6
- .21 ת'ורסטיין ובלן, "פנאי לראווה". התיאוריה של מעמד בעלי הפנאי: מחקר כלכלי של מוסדות", בתוך
 תרבות, תקשורת ופנאי בישראל, עורכים אליהוא כץ ויצחק ינוביצקי (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה,
 2000), 57-71 (להלן ובלן, "פנאי לראווה").
- Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (Amherst, N.Y.: Prometheus .22
 Books, 1998), 2
- .23. ובלן, "פנאי לראווה", 61.
- .24. שם, 21.
- .25. שם, 46.
- Andrew B. Trigg, "Veblen, Bourdieu, and Conspicuous Consumption," *Journal of* .26
Economic Issues, 35 (1) (2001): 99–115, p. 101
- Theodore Adorno, "Veblen's Attack on Culture," *Studies in Philosophy and Social* .27
Science, 600. In *Prisms*, Translated by Samuel and Shierry Weber
- .28 המושג "ברברי" לא משמש את ובלן כמילת גנאי אלא כמונח אנתרופולוגי המסמן שלב ספציפי
 בהיסטוריה (2-12). עם זאת, ניכר שוובלן לא דוחה את האסוציאציה השלילית המיוחסת למושג ונהגה
 מחשיפת העידון המודרני כברבריות.
- .29. שם, 77.
- .30. שם, 78.
- .31. שם, 79-80.
- .32. Veblen, *Theory of the leisure class*, 8.
- .33. שם, 86.
- Josef Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*, trans. Alexander Dru (San Francisco: .34
 Ignatius Press, 196
- .35. שם, 8.
- .36. תהילים מ"ו, י"א.
- .37. Pieper, *Leisure*, 44-47.
- .38. שם, 3.
- .39. שם, 50.
- .40. In Weeks, *Problem with Work*, p. 86.

41. קרל מרקס, "האידיאולוגיה הגרמנית", בתוך כתבי שחרות, תרגום שלמה אבינרי (תל אביב: ספריית פועלים, תשל"ה), 238-239.

42. Weeks, *Problem with Work*, 90.



