

תל-אביב: עיר ואוטופיה

אילן גור-זאב

מוצאה של העיר הראשונה במעשה ההריגה של קין את הבל. קין, המבקש לחרוג מהמציאות של ריחוק האל וסרובו לדיאלוג, המביאים לרצח אחיו, מבקש לברוח מן המעשה, אך אינו מסוגל אלא לברוח ממקום המעשה. הוא הופך ל"נע ונד" על פני הארץ ומפיץ את הבשורה; האל נותן בו "אות" המגן עליו מפני מבקשי-נפשו ובו-בזמן מסמל את המעשה הנורא ואת עליונותו, שאין לנוס מהם, או להצפינם. בנדודיו מגיע קין ל"קדמת עדן", ויולד את חנוך. רק בנו, מסוגל לשים קץ לבריחה ולהגיע להתחלה חדשה באמת. וההתחלה המחודשת הינה בנית "עיר". יש לשים-לב לסמיכות מעשה הקמת ה"עיר" למעשה "החטא" וניסיון החריגה אל מציאות חדשה. יש גם לתת את הדעת לקירבה שבין גן-העדן ממנו גורשו אדם וחוה, לבין "קדמת עדן" בה מוקמת העיר הראשונה. סמיכות זו נוצצת מתוך המתח, שבין הגירוש מגן-העדן לבין ממלכת הכורח בה חיים בני-האדם מאז הנפילה, ובין הפשע שעל הארץ לבין הצגתו כחטא כלפי האלוהות. תעלול אלוהי זה מביא בסיומו של דבר למציאות בה "רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות ליבו רק רע כל היום" - ופיתרונו של האל: המבול. עם המבול מורד המסך על מערכה א', בה נערך הניסיון העירוני הראשון, בה תופס האלוהים את תפקיד הבמאי. מערכה ב', נידחת בהיסטוריה של העיר, אך חשובה מאין כמוה; שלא כמו במערכה הראשונה ממלאים כאן בני-האדם את תפקיד הבמאי, השחקנים והבמה. זוהי עיר מיוחדת, שראוי להפנות אליה את תשומת-הלב; רק עם ירידת המסך על המערכה השניה, לאחר החרבתה של העיר, שהיתה אנושית במלא מובן המילה, מתפנה המקום למערכה ג'. לוקוס מערכה ג', בה אנו משחקים עד היום, הינו העיר המודרנית, הנמצאת בזיקה תמידית אל **המסורת האוטופית**, שמוצאה בעיר הנשכחת, שהוחרבה במערכה השניה. זיקה זאת עומדת תדיר בעימות עם **מסורת הגאולה** ותפיסתה שלה את העיר האמיתית. במאמר זה אתיחס אל שתי המסורות, המתח שבינן והקשרן לתל-אביב בת השמונים.

המקום הבא בתנ"ך בו מוזכרת המילה "עיר" הינו ספר בראשית בפרק יא' 9-4. המציאות האנושית, שאחרי המבול הינה ממש אוטופית: "הארץ שפה אחת ודברים אחדים". בעולם כזה אין צורך בפילוסופיה, שתנסה לפרש את העולם, אלא יש אפשרות לעסוק בהאנשתו הסולידרית הבלתי-מופרעת. השפה כשפה "אחת" בין בני-אדם ובינם לבין העולם משקפת עולם זה כבלתי-פרובלמטי, פשוט, שיש בו "דברים אחדים", ברורים ומובחנים. בעולם כזה יש מקום להבנה אנושית ולמוסריות אנושית מושלמים; כאן

עדיין לא נתפנה מקום לאין-האונות של השפה לתפוס ולבטא את העולם כיסוד לניכור, שבין בני-אדם לבין העולם ובינם לבין עצמם. וולטר בנימין, האוטופיסט המפורסם, ערג לשפת גן-העדן כשפה המושלמת, שבה נשתקפה ההארמוניה הקוסמית ובה השתלב באופן מושלם האדם המשוחר עם העולם. מול שפת גן-העדן העמיד את שפת העולם הדכאני, "המציאות" המוכרת לנו. כמו זה של אוטופיסטים רבים אחרים, דילג גם בנימין על העיר האוטופית, שכבר נתקיימה אי-אז ונשכחה. עתה עלינו לחזור לטקסטים של אויביה על-מנת לשוב וללקט עדויות לקיומה. טעם עץ הדעת עדיין תסס בפיו של האדם בעיר הנשכחת, והוא הצטיין כבעל יכולת מיוחדת, שהגיעה לביטוייה המושלם במגדל ה"עיר" אותו הקים, עיר אשר הכילה את כל בני-האדם ואת כל התנאים לאושר אנושי. בני-האדם מתוארים כאן במצב הקודם למציאות יישובם במקומות שונים, תרבויות שונות ואמונות שונות, המהווים יסוד לאומללותם. שלא כאותו עולם גן-עדני של אדם וחווה (שכבר הכיל את הניגוד בין האפשרויות האנושיות לבין הרוע האלוהי ושובו לא נולד עדיין הניכור שפה-עולם), בעולם שאחרי המבול בני-האדם מוכרחים לעבוד, ונמזגות כאן ביתר בהירות ממלכות החירות והכורח. ובכל זאת, זהו עולמם של בני-אדם השרויים בהבנה בינם לבין עצמם, כשהאתגר העומד מולם אינו שיעבודו של האח, (כדרך להופכו לחלק מן ה"אני" רצונותיו והבנותיו), אלא האנשה משותפת של הטבע. בפרק יא' אנו פוגשים את מה שמארכס כינה "האדם כבן מינו": אדם אוטופי חברתי, חופשי ויוצר. "ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ". כדי לאפשר את האחדות האנושית וליצור לה סמל ומסגרת התפתחות, מבקשים בני האדם שלאחר המבול לבנות להם "עיר". עיר זו, הינה גם מקום ממשי וגם צוו הרחבת האפשרויות האנושיות. בהקמת העיר מבקשים בני-האדם למנוע את התפוקותם לקבוצות רבות ושונות שאינן מבינות זו את זו. הם יודעים כי שפתם המשותפת היא תנאי לקונצנזוס, שיש לבטאו ולשכללו, והלוקוס לכך הוא העיר. בני-האדם בקשו להקים גם מגדל, שראשו בשמים, על-מנת לעשות לעצמם "שם". פיתוח האפשרויות האנושיות, ומימושן, מתבטאים באופן סימלי במגדל המתרום "עד לשמים"; ה"שמים" של בני-העיר האוטופיסטית ואלה של עשב השדה והתולעת הינם אותם שמים עצמם, אך גם ספירה גבוהה יותר, שהאוטופיסטים נאבקים לחרוג עדיה מעבר לאופקים הנוכחים. הנה כי כן, גם מן האדמה הם יכולים לשוב אל ה"שמים" מהם גורשו ע"י האלוהים. גם על הארץ האנושית ועל-אף סופיותם, מתקרבים בני-האדם לגבולות כל-היכולת האלוהית עד כדי אי-ההזדקקות למחשבה עליו או על העדרו. מחבר ספר בראשית אינו רומז או מציין כי פיסגת הידיעה האנושית הביאה אותם לעוול זה כלפי זה. בני-אדם הממצים את מלוא האפשרויות, שהיו טמונות בתפוח מעץ הדעת, מצטיירים בו זמנית כסולידריים ובלתי-תלויים באל. חיייהם מרקדים בין אושר הידיעה,

היצירה, והאחדות, לבין המוות והחידלון. ואף-על-פי-כן, הם עשויים להתגבר על הקאפריזה האלוהית, שמנעה מהם את עץ החיים, ולחיות במובן-מה, לנצח - בזכות מעלליהם הגדולים. המגדל, שראשו מגיע השמימה עשוי להוות "שם" עולמים, מתחרה בבריאה של הדברים ע"י האל, הבורא בהבל פיו ומעניק שם לכל דבר ודבר ובכך הם מבטאים את מהותם. בפרק א' מתגלם כוחו האין-סופי של האל בכוחה של המילה: "ויאמר אלוהים יהי אור ויהי אור". באופן דומה מתגלה בפרק יא' כוחם העצום של בני-האדם הסולידריים, המצויידיים בשפה אידאלית; "ויאמרו איש אל רעהו הבה נלבנה לבנים ונשרפה לשרפה...נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים"... אחוותם מראה-פניה בכך, שאין הם מצויים זה על זה, אלא יוצרים עיר ע"י אמירה "איש אל רעהו". למעשה, עיר אוטופית זאת אינה מתוארת כממשות, שיצאה מן הכוח אל הפועל באופן ישיר וחיובי, אלא כתפילה לאנושות משוחררת מאלוהים; זהו, בשבילם, לקח המבול.

הפסוקים ג'-ז' אינם מציינים בשום מקום כי העיר כבר אכן בנויה היתה, אלא מטעימים את האמירה האנושית לבנותה, שליכדה את בני-האדם ההם. האמירה הינה בה-בעת, התכוונות עזה ומעשה בריאה. פסוק ה' מתאר את ממשות האוטופיה:

אלוהים יורד לראות את העיר והמגדל "אשר בנו בני-האדם". הוא נתקף אימה מהיכולות והאפשרויות האנושיות; "ויאמר יהוה הן עם אחד ושפה אחת לכולם וזה החילם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות". ועל כן, מעקר האלוהים את בני-האדם ממקור כוח אושר הידיעה, היצירה והאחוה; הוא הורס את השפה האידאלית, שהיתה ממשית והניבה את הקידמה האנושית האוטופית הקודמת לתפיסת ה"קידמה" נוסח המאה ה-19 וחזונו "חברת העתיד הטובה" שלה. בסוף המערכה השניה האל מפיץ את בני-האדם על פני הארץ, מתפתחות שפות רבות וערים רבות, אבל אף אחת לא תוכל עוד לעולם לבנות "מגדל" שראשו יגיע עד ל"שמים"; במערכה השלישית השמים ישארו גבוהים ורחוקים, כמו האל, כמו הזולת, כמו תכלית הקיום. סוף סוף רגע מראה פניה אי-אלוהותו של האדם. הסמיכות בין אוטופיה לפסימיזם בולטת מאוד; העיר קיימת ובלתי-קיימת בה-בעת, מהצד האחד, ומשמשת ביטוי-שיא לאפשרויות האנושיות וגם לכל-היכולת האלוהית, ההורסת את העיר, מהצד האחר.

העיר מהווה אוטופיה של השלימות האנושית כתשוקה לעליה אין-סופית לשמיים

האנושיים - אך גם שער לערים האומללות, שהוקמו על חורבותיה, שנפוצו לכל עבר עם הפיזור שפיזר האלוהים את בני-האדם ואת שפתם האידאלית; עתה מתפנה מקום לאדם הפונה אל אלוהיו כיאות, ברוח שפלה, בהכנעה, בתפילה. הסופר המקראי חושש אפילו לשמר את שמה האנושי של ה"עיר" האוטופית של העבר. תחת זאת, הוא מוסר לנו שם, "בבל", שהאל העניק לה משעה שהחליט להחריבה ולבסס את היסוד האחרון לאומללות האדם, לאחר שהגירוש מגן-העדן הוכח כבלתי-מספק למטרה הזאת. למעשה, מתחיל

הספור האנושי פה, על חורבות זכרון החרבת ה"עיר" ע"י האלוהים, בערגה האוטופית ל"עיר" חדשה. העיר החדשה הזאת, כמובן, נתפסה כל פעם באופן אחר. מעתה ואילך תבנה ערים כסמל לשפלותו של האדם כלפי האל וכלפי עצמו וכניסיון לקומם את ההריסות במקומות שונים, בשפות שונות ובאמצעים עוינים. תתפתחנה שתי מסורות: האחת, מסורת הגאולה המשיחית, בדרך העולה בסופו של דבר אל "ירושלים של מעלה" וגן-העדן השמימי. השניה, מסורת אוטופית של שיבה אל ה"עיר" שעל הארץ האנושית, שבכוחה להתרומם עד לשמים ריקים מאלוהים.

ארבבנאל, בפירושו לפרק יא' בספר בראשית, מסביר את חטא בוני העיר האוטופית כדומה לחטאם של בני דור ההפלגה: בקשו לבטא את אנושיותם, לפתח את אפשרויותיהם תחת לעסוק בשפלותם לפני האלוהים: "לא נחה דעתם במה שהכין להם בוראם במתנתו הרחבה הטבעית ויבקשו לשלוח יד ולשים כל מחשבותם למצוא המלאכות בבנות עיר, שהיא כוללת המלאכות כולם ומגדל בתוכה, כדי להתחבר שם ולעשות עצמם מדיניים...להתמשך ביניהם השיתוף והחברה, ושזו המעולה בתכליותיו האנושיות".

ארבבנאל, שהיה יועצו הראשי של מלך פורטוגל, איש בעל ניסיון מדיני ופיננסי מבקש ליחס ליהודים רובד חיים נפרד ושונה משאר האנושות: הארגון הפוליטי אינו יהא להם, שכן המצב המדיני היחיד הכשר ליהודים הוא מצב היותם נגאלים בידי האלוהים בימות המשיח, ולדעתו לא ידעו הימים ההם לא אירגון מדיני, לא מלך ולא סנהדרין, שהרי יהיו הכל נשמעים לחוק האלוהי בלי צורך באמצעי כפיה. אין להבין את פרויקט הגאולה המשיחית של ארבבנאל והמסורת שהוא מייצג ללא הבנת מרכזיות שלילתו את מעשה העיר האוטופית-הממשית הראשונה. לדעתו אין זה לפי טבעו המקורי של האדם להיות מדיני, כפי שטען אריסטו ואף הרמב"מ אחריו; ה"טבע" האנושי מוגדר אצלו כטבעו להזדקק לאלוהים ולא טבע כיסוד התפתחותו האוטונומית של האדם כתכלית עצמה, המעוגנת במהותו האנושית. על היהדות, לדעתו, לשמר את המימד הגאולתי שבטבע האדם להזדקק לאלוהיו, ולפיכך הוא יוצא מגדרו להוכיח (בפירושו לספרים שמואל ודברים) למצוא הצדקה לעצם התופעה ההיסטורית של המלוכה בישראל. בכך הוא ממשיך מסורת יהודית עתיקה, המראה פניה עוד בהגותו של יוספוס פלוויוס ב"נגד אפיון" (מאמר ב' סעיף כ"א). שם מבוסס לראשונה רעיון התיאוקרטיה היהודית - שלטון האל - כצורת השילטון היחידה היאה לעם היהודי. התביעה המשיחית המתבטאת כאן הינה ערגה לירידת ירושלים של מעלה וביטול הפוליטיקה - ניגודה של התביעה האוטופית לשיחרור פוליטי לאומי, המראה פניו בהקמת עיר עברית עצומה וחילחול המימד האוטופי, הפוליטי, אף להכפפתה של ירושלים לחוקים האנושיים של העולם

שטרם נגאל. הקמת תל-אביב, עיר עברית ראשונה במסגרת חזון התקומה הבלתי-משיחית, (באופן מיוחד זו הסוציאליסטית) תהיה בגדר חילול קודש ממש: זה יהיה ניסיון לבנות-מחדש את העיר האוטופית ומגדל בבל, שאלוהים כבר החריב פעם אחת ולתמיד. לעומת זאת, מסורת הגאולה המשיחית מהדגם הרמב"מי תוכל לקחת-חלק בפרויט התקומה הלאומית, כאשר בצד אמירת ההן לבנית ת"א ולעבודת האדמה בכפר, תבוא הטעמתה החד-משמעית של בניתה-מחדש של ירושלים. המתח הזה, שבין הרצון לבנות ולהבנות בת"א לבין השיבה לירושלים ופיתוחה כאתחלתא דגאולתא, יהווה לב שיתוף הפעולה וגם סלע המחלוקת, שבין הציונות החילונית לבין הציונות הדתית. התיחום המסורתי, המציג את חזון הגאולה והמסורת האוטופית כאינקומנסורביליות חייב תיקון. באופן מסורתי נהוג להציג את האוטופיה המביטה קדימה אל מעבר לאופק כמנוגדת לחזון הגאולה המביט אחורנית, למצב אידאלי שכבר היה. אני מבקש להציג את שתי המסורות כמביטות לעתיד אך גם לאחור; האחת, לעבר גן-העדן, השניה, (גם אם מבלי דעת) לעבר "העיר" האידאלית שנחרבה. יש עוד נקודות מפגש לא מעטות, כפי שאפשר לראות בהגותו של סן סימון ובהגותו של משה הס. סן סימון, מנביאי הסוציאליזם, הכתיר את חזונו האוטופי בשם "נצרות חדשה" ואת עקרונ האחדות החברתית הארמונית ייחס דווקא לישו, שהכריז "ואהבת לרעך כמוך". כבר בראשית המאה ה-19 נתבססה מגמה בין המשכילים היהודיים לוותר על המגמה הרסטוראטיבית הלאומית ולהפוך את מסורת הגאולה היהודית לפרויקט אוניברסלי. דה קולוניה, הרב הראשי לקונסטיטוריה בפאריס יצא נגד התביעה ל"מדינה יהודית" בשם מסורת הגאולה: "תיקוות הגאולה המשיחית אין משמעותה רסטוראציה פוליטית ולאומית של ישראל, כי אם ניצחון סופי של הצדק ושל האמת הדתית בהיקף אוניברסלי". מגמה זו מתגלה בתקופה ההיא גם בהגותו של מישל בר, שביקש להסב את חזון התקומה הלאומית המשיחית לחזון של "אחדות דתית של בני המין האנושי כולם...ולא תקומה של ירושלים הארצית, אליה ישובו היהודים כולם או מקצתם". המשורר הגרמני והיהודי הגדול הינריך היינה, כתב ב-1838 על "הקירבה העמוקה השוררת בין שתי האומות המוסריות האלו, היהודים והגרמנים", שנועדו לברוא ירושלים חדשה - בגרמניה, "א"י החדשה" שתקום "כמולדת הפילוסופיה, מחדשת הנבואה ומצודת הרוחניות הצרופה". משה הס, הינריך היינה ומארכס ממצים את המהלך הזה ביציאה מהמסורת הדתית של חזונות הגאולה. מארכס והיינה משלימים את המעבר מהמסורת הדתית למסורת האוטופיסטית ומחזון הרסטוראציה הלאומית לתביעה המהפכנית לשיחרור אנושי אוניברסלי, להמשך בנית "העיר" האנושית בעלת השפה האידאלית והסולידריות האנושית, שאין גבול לאפשרויותיה. המעבר מן ה"היסטוריה הקדושה" ל"היסטוריה חילונית" מושלם אצל הינה ומארכס גם במעבר מאוטופיזם לאומי לאוטופיזם

אוניברסלי. אולם לדיון על מקומה של העיר באוטופיה הציונית היינה ומארכס הינם אך רקע. הס, ידידו של מארכס הצעיר, לא השלים את המעבר הזה והגיע לעמדה ציונית מיוחדת.

עד שנת 1862 נטוע הס במסורת האוטופיה הסוציאליסטית, ובהמשך למסורת המחשבה ההגלית הוא רואה בעם ישראל שלב חשוב, אך נחות, בהתפתחות האנושית בה לנצרות יש מעמד בכורה. בשנה זו הוא שב ומגלה את המשמעות האישית של היהדות בשבילו; "הנה שבת, מקץ עשרים שנות התנכרות, ואני עומד בתוך עמי, משתף עצמי בחגי שמחתו ובמועדי אבלו, בזכרונותיו ובתקוותיו" (הס, "רומי וירושלים", עמ' 29) אך השיבה של הס אינה חזרה אל מסורת מחשבת הגאולה הרסטורטיבית הלאומית, אלא לאוטופיה סוציאליסטית. חזון ה"התאגדות" האנושית של הס קרוב להתאגדות שמצאנו בעיר האוטופית שנחרבה. הוא עורג ל"ביטול כל שילטון גזעים ושילטון מעמדות, ע"י התאגדות חופשית של כל הכוחות היוצרים". (שם. עמ' 101) לפיכך, אין להעלות על הדעת, שהתיקון המדיני והחברתי יוגבל לאומה אחת ויהיה מעין פריבילגיה של "עם נבחר"; "ירושלים החדשה" איננה פרויקט גאולה לאומית רסטורטיבית גרידא, אלא איבר במהלך התיקון החברתי האנושי האוניברסלי. בדומה לסוציאליזם האוטופי של סן סימון גם אצלו שלושה שלבים: דתי, פילוסופי והמדעי. הס סבר כי האנושות נמצאת בשלב השלישי, ולפיכך הגיע העת להעביר את מרכז הכובד מן הערגה לשיבה לגן-העדן אל התביעה לחידושה של "העיר" האוניברסלית שלפני פירוד הלשוונות, המעמדות והאומות. במונחיו שלו, שיבה מן "הדתי" אל "הפוליטי". בניגוד למסורת המשיחית ביהדות הוא מעמיד במרכז ההיסטוריה היהודית את העיקרון "הפוליטי", כ"תהליך התפתחות אחד לקראת אנושות מאוחדת כאילו היתה משפחה אחת, שאבריה סולידריים זה עם זה" (שם. איגרת י', עמ' 124) הוא עורג לחברה אנושית הארמונית עתידית אשר תשלים את מעשה הבריאה עלי אדמות. (שם. עמ' 80, 100, 124) מחשבת הס מדגימה את ראשית המזיגה, שבין האוטופיה הציונית לבין מחשבת הגאולה ביהדות. תהליך זה אפשר לראות אצל ציונים סוציאליסטים אחרים כמו סירקין; "בלבוש סוציאליסטי אפשר לה לציונות להיות לקניין כלל האומה היהודית...התיקווה המשיחית, שהיתה תמיד ראש מערכי ליבם של היהודים בגולה, תתגלגל במעשה מדיני ליהדות... [כ]תוכן-חיים נעלה". (נחמן סירקין, "שאלות היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית", בתוך א. הרצברג, הרעיון הציוני, עמ' 271) מחשבת הרצל, לעומת זאת, מדגימה את הריחוק ותודעת הריחוק, שבין שני המסלולים הללו בהיסטוריה היהודית. בשיחה שניהל הרצל 1904- עם מלך איטליה נשאל האם עדיין מצפים היהודים למשיח ולגאולה משיחית. הרצל השיב: "כמובן, הוד מלכותך, בחוגים הדתיים; בחוגינו, המשכילים והנאורים, זה כמובן איננו בנמצא". הוא טורח להטעים, בכל הזדמנות, כי הציונות היא תנועה

"לאומית צרופה", נקיה מכל רוח משיחית. הציונות של קלישר ואלקלעי תתנקז בערגה לבניתה-מחדש של ירושלים בתורת הלוקוס של הציונות, זו של סוציאליסטים מעין הס וסירקין בקיבוץ, וזו של הרצל ב"תל-אביב". הנה כי כן, ת"א אינה עיר עברית גרידא, אלא יסוד מרכזי במאבק על מהות הציונות.

הרברט סמואל ייעד את ת"א להיות חלוצת הפרויקט הציוני, היהלום שבכתר, בתורת עיר התעשייה הראשית של המזרח התיכון. הברון אדמונד ביקר בת"א ואחרי עיון הביע בפני דיזנגוף את דעתו: "הנה אתה מתפאר בבתי החרושת שלכם ואני אומר לך, זאת היא שגיאה...תרוכז נא התעשייה בחיפה. שם יהיה הנמל ושם יתפתח גם המסחר. ואשר לת"א, הרי היא צריכה להישאר מיקלט בשביל כל יצירות הרוח של העם העברי. פה יבנו המוזיאונים להיסטוריה, למדע ולאומנות, פה ירוכזו בתי"ס העליונים והספריות לסוגיהן והתיאטראות ובתי הנגינה והזימרה ופה יגורו הסופרים ואנשי הרוח. על חוף הים התיכון הזה, תחת שמי התכלת הבהירים שלנו ובתוך כתלי העיר הצעירה והנחמדה הזאת...ייצרו לנו עוד פעם ערכים תרבותיים חדשים בשביל כל האנושות". (מאיר דיזנגוף, "עיר החלומות" בתוך הקובץ עיר הפלאות, דברי סופרים ומדינאים על ת"א ליובל העשרים עמ' ה'). נחום סוקולוב ראה גם הוא את מקומה המיוחד של אביב בפרויקט מימוש האוטופיה הציונית: "תל-אביב היא לא עיר בא", כי אם עיר בישראל. היא תמצית, היא דוגמא, היא מופת...אתם ההתקדמות, אתם ההתגשמות, אתם האידאל המוגשם בא". (שם. עמ' צג) אולם את המעמד המיוחד הזה, שהוקנה לת"א, יש לראות בקונטקסט שלו; אלה שייחסו לת"א סמליות טעונה כל כך, בהקשר מימוש האוטופיה הציונית, כמו סוקולוב, לא שמו-לב כי "העיר" הפכה למושג פרובלמטי ביותר באירופה בת הדור. העיר, שהיתה במקור תוצאה לסרובו השני של האל לביטוי האנושיות של בני-האדם, ביקשה באופן מסורתי את העליה בחזרה אל השמים (מסורת הגאולה), או עליה מן הארץ עד ל"שמים" (המסורת האוטופיסטית). אך הקידמה, כפי שהתברר בסוף המאה ה-19 ותחילת המאה החדשה, לא היתה לשמים ואף לא עד ל"שמים", אלא קידמת הבל; לחוך פני השטח. פיזור ערים רבות ויריבות, החסרות את השפה האידאלית והסולידריות האנושית העליונה השיג עושר גדל והולך ליחידים, ובדידות וסבל כלליים, שביקשו ביטוי ואלטרנטיבה. אך ככול ש"העיר" הפכה ללוקוס של המודרניות הפכה גם למקום בו מתרחשת תגובת-הנגד למודרניות, נגדה יוצאות האלטרנטיבות הניאו-רומנטיות לסוגיהן, ומתוכה יוצאים גם ה"איזמים" החדשים לבקרים, המשקפים את המשבר, תגובות הנגד והתגובות נגד תגובות-נגד אלה; האופטימיות כלפי המדע, הטכנולוגיה, החירות הפוליטית וההשתלמות האנושית, שאמורה היתה להוליד את עיקר פירותיה בעיר המודרנית, הוכרעה. פסימיות עמוקה ירשה אותה. היסטורית, היה מפעלו

של הינריך היינה בגדר תגובה מודעת ראשונה נגד העיר המודרנית. היה זה היינה שטבע

את המושג modernität ב-reisenbilder שלו משנת 1826; יצירתו משקפת-מוחה נגד

המציאות שוולטר בנימין מגיב עליה במפעלו, ומנסה להתחקות אחר שורשיה

ב"פאסאז'ים" הפריזאיים המפורסמים שלו, כמאה שנים אחרי ניסיון ההיסטוריוגרפיה

של ההווה אצל היינה. כבר בביקורת לונדון, 1828- ובפרט בדווח העיתונאי שלו על

פריז ב-1-דצמבר 1841- משרטט היינה את המודרניות הקאפיטליסטית הפושטת על העיר.

במפורש, הוא מצביע על הארכיטקטורה של מבני הברזל וזכוכית הראשונים, מגמת

ההעצמה ותרבות הצריכה המסבים את התודעה, שבאופן מסורתי היתה מכוונת אל

הקדוש - אל הטובין שמעבר לחלון הראווה בחנות המודרנית בה הופכים העצמים

המוצגים למכירה לאוביקטים של השתוקקות עילאית. מכאן נובע, אליבא דהיינה,

מיסמוס האינדיבידואל המודרני בעיר הגדולה שבעידן הקאפיטליסטי.

(heinrich heine, sämtliche schriften, klaus briegleb, munchen, 1973, vol. V, s. 323))

ביקורת המודרניזם של היינה הובילה אותו לחזון מהפכה ואוטופיה יהודית-גרמנית.

המגמה האנטי-קאפיטליסטית של fin de siecle ותחילת המאה ה-20 הצטיינה

בפסימיות עמוקה.

נורדאו, קודם לפגישתו עם הרצל והציונות, נטל-חלק במגמה זו וקנה את עולמו

בספרים "דגנרציה" ו"השקרים המקובלים". ביקורתו רוכזה נגד הניוון הבורגני,

התרוקנות הרוח והמאטריאליזם. קאפקא נתן לתחושות אלה ביטוי נהדר ונורא

ביצירותיו שלו. את האנתולוגיה "דימדומי האנושות", בעריכת קורט פינטוס, שנדפסה

בברלין ב-1920 פותח שיר של יעקב ואן הודיס (שמו האמיתי האנס דוידסון) שכותרתו

"קץ העולם", הנחשב למניפסט השירה האקספרסיוניסטית. הדאדאיסטים הכריזו כי

הרעיון היחיד שהם מתמסרים לו הינו "הרס הערכים". כיוון ש"האמונה המקובלת כי לא

תיתכן טעות בתבונה, בלוגיקה ובסיבתיות, נראתה לנו חסרת היגיון - ממש כהרס

העולם...אימצנו את המיקרה, את קולו של הבלתי-מודע...כמחאה נגד החשיבה בקו

ישר". (h. richter, dada, p. 58) זוהי ביקורת נגד העיר והתרבות העירונית כביטוי-שיא של

מודרניות מכניסטית, נעדרת האחוה, השוחטת את אמיתותיה המסורתיות. חפירות

המוות של מלחמה"ע ה-I- הגבירו את תודעת המשבר: "מהפכה, דאדאיזם, ניהיליזם,

פעולה, גרמופון, כל אלה הצטרפו לבליל סמיך של ציוויליזציה מתפרקת".

(richard heulsenbeck, "an avant dada" in robert motherwell, the dada painters and))

poets, 1965, p. 36 העיר המודרנית הפכה למקום של קידמה כלכלית, טכנולוגית, מדעית

וערגה לעושר ממין העולם הזה וגם למקום של האכזבה מהם. האויר היה ספוג בתחושת

ההעדרות של אפשרויות הגאולה והפרויקט האוטופי, שאיבדו את משמעותם

המסורתית. לא רק המושגים, אפילו עצם הערגה האוטופית והכמיהה לגאולה הפכו

לחסרי משמעות. משמעות ביטאו מעתה רק המגמות הפוזיטיביסטיות, או המרידות נגדן. מעתה, עיקר המגמות האוטופיסטיות מראות פניהן במרד נגד העיר ואידאל הקידמה. האלטרנטיבה של פולחן הארוס, הנעורים, התנופה היצרנית הגברית וכיו"ב, הדריכו את היציאה מן העיר אל ה"טבע" הבלתי מורעל, המרחבים, הקומזיצים וצלילי הגיטרה, בהם מעלים מן האוב מיתוסים עתיקים המחיים את האחדותא, שאבדה. המגמה הזאת מראה פניה במזרח ובמערב. טולסטוי ורעיון השיבה אל הטבע, תנועות הנוער הגרמניות ופולחן הארוס והנעורים הובילו אל היציאה מן "העיר" כפתח האוטופי היחיד שעדיין לא נסתם. נוכח תורתו של א. ד. גורדון ואידאל החזרה אל הטבע מהווה הקמת ת"א, כלוקוס של מימוש האוטופיה הציונית, דווקא את האיום העיקרי על הפרויקט הזה, מבפנים. אי-אפשר שלא להעמיד את גורדון והציווי של היציאה מן העיר מול הצבעתו של סוקולוב על ת"א והאידאל העירוני כתמרור לדרך הציונית. ככול שתפתח ת"א והפרויקט הציוני ילך מחיל לחיל, ישתקף בת"א ביתר בהירות משבר המודרניות, במקביל למשבר בציונות והמתחים הפנימיים שבה. לפרויקט הציוני מלכתחילה לא היתה דרך סלולה וברורה; אבותיו היו גם יורשי הורגי האלוהים, שביקשו להקים "עיר" אוטופית חדשה, בדרך לשיחורור לאומי וחברתי של האנושות כולה, גם כאלה שביקשו לראות את יסוד הפרויקט הזה בכפר ובקיבוץ, אך גם כאלה שנפרדו ממסורת הערגה לתיאוקרטיקה היהודית וביקשו לבנות מחדש את ירושלים ולהפכה לזו הפרויקט הציוני. במקום המיוחס של ירושלים לעומת ת"א הכירו גם אוטופיסטים כמו מרטין בובר וגם סוציאליסטים כמו ברל כצנלסון, שראו בקיבוץ את הלוקוס של התחיה הלאומית והאנושית. ההתלבטויות לגבי הציונות כירשת חילונית של מסורת הגאולה ביהדות היתה כללית והזינה את המתח, שבין "העיר העברית הראשונה" לבין "עיר הנצח". ברל איפיון, במפורש, את הלך-הרוח הציוני הסוציאליסטי של אנשי "פועלי ציון" כקומוניזם, המשקף את רוח המשיחיות המסורתית. (ב. כצנלסון אל ש. ה. ברגמן, 24.8.1920 בתוך "אגרות ב. כצנלסון, ת"א 1970 עמ' 149). אולם ברל עצמו לא שלל את המיזוג הזה ותנועת העבודה ירשה אותו עד כדי שימוש בז'נר המשיחי בכבודו ובעצמו. חזון ה"גאולה ללא גואל" של ברל מבקש למזג בין המסורת האוטופיסטית למסורת הגאולה וליצור סינתזה בה יש מקום לסמלים כמו "תל-אביב", "ירושלים" ו"קיבוץ" (ב. כצנלסון, 'חורבן ותלישות', אב, תרצ"ד, "כתבים"). סמלים אלה ביטאו את האמונה לגבי לב המימוש העצמי של הציונות והתקוות לגבי כיווני התפתחותה העתידית. הם שיקפו, כמובן, כוחות חברתיים, כלכליים ותרבותיים קונקרטיים, שבמידה לא מעטה נמזגו אלה באלה תוך כדי מאבק על ההגמוניה בהגשמה הציונית. השאלה שעל הפרק היתה, האם על הציונות להיות לאומיות בגירסה בורגנית-ליברלית, לאומית מסורתית/דתית, או לאומית סוציאליסטית בעיקרה. ממהותו של ניסיון זה היתה "ירושלים" בעלת מעמד

מיוחס. שני מתחריה נזקקו למליצות המכירות בייחודה ובבכורתה של המסורת היהודית, כפי שהתגלמה ב"ירושלים" כסמל הקוממיות היהודית. ההזדקקות למליצות מהמסורת היהודית היתה ביטוי עקיף ומעודן לדלות הרוחנית, שנוצרה עם נטישת התודעה העצמית של הציונות כיורשת המסורת האוטופיסטית, שיחד עם הריגת האל והשיחרור מדיכוי הציבה אלטרנטיבה של עולם אנושי באמת. הזיהוי של בן-גוריון בין "מבצע סיני" ו"מעמד הר סיני" והדיבורים על "מלכות ישראל השלישית" שיקפו את תמונת העולם, שבסופו של דבר היטו את הכף בבירור נגד ניסיון הגשמה הומניסטי, ליברלי, או סוציאליסטי של האוטופיה הציונית. ואם בן גוריון כך, קל-וחומר זאב ז'בוטינסקי, או אורי צבי גרינברג. א.צ. גרינברג, בשירו "באזני ילד אספר" מתריס נגד הפקרת חזון המשיח. בהפנית הפנים מירושלים לת"א ראה סימן מובהק לבגידת היישוב ומנהיגיו ה"סנבלטים" בחזון הגאולה. הוא חילק את עולמו חלוקה חדה בין בירת ההר המושפלת, לבין עיר הפרזות החוגגת בשפלה, שאותה כינה "תל כזר", ללמד על כך, שבבחירה בה נתגלתה מהותו ה"כוזרית" והזרה של היישוב.

במאמרו "אם לא תהיה ירושלים" ("פוליטיקה" מס' 2) מתחם דן מירון בין שלוש תקופות: האחת, עד 1967, שבה "ההסכמה התרבותית הרווחת נטתה תכופות דווקא לצידה של תל-אביב", השנייה, מ-1967, בה "החלה ירושלים לתבוע את זכויותיה לא רק ממוסכמות המליצה, אלא גם מן הרגש הלאומי הכן...המטאפורות השחוקות נעשו לאמיתות ליטראליות. החל ההיסט הפוליטי והתרבותי הגדול, שפניית המטוטלת התרבותית-הספרותית מת"א לירושלים העידה עליו וסימלה אותו". ההיסט התרבותי והפוליטי שמדבר עליו דן מירון הוא היסט מפוליטיקה של איפוק והגבלה עצמית, פשרה וחתירה להסדר פראגמטי לעבר גראנדומאניה מדינית ופאשיזם. לדידו, "הפוזיציה התל-אביבית...בנסיגה מתמדת, המקבילה פחות או יותר לנסיגה הפוליטית של ישראל הראשונה". אחרי 1977 הוכתה פוזיציה זו מכה ניצחת, ובכך נפתחה התקופה השלישית. אין צל של ספק, שבעשור שבסימו אנו עומדים, עשור שילטון הליכוד וממשיכתו, ממשלת האחדות הלאומית, ניסוט ה'לוקוס' האמיתי של תרבות החיים הישראלית בחדות לעבר ירושלים". ת"א אכן הפכה ליסוד העוצמה של מימוש האוטופיה הציונית, בד בבד עם ההיסט האידאולוגי מן הסוציאליזם ומן הליברליזם אל לאומנות בתנאי קאפיטליזם מתקדם. במקביל להתעצמותה הכלכלית של ת"א הוטעמה יותר ויותר המורשת, שכוילה לתפיסה העצמית של הניסיון הציוני כניסיון מימוש חילוני של חזון הגאולה ביהדות; בכורת המגמה הזאת על-פני מימוש האוטופיה הציונית כמימד של השיחרור האוניברסלי הפכה לעובדה מוגמרת. מאז 1967 קיבל תפנית מכרעת גם יחסה של היהדות הדתית לפרויקט הציוני, תהליך שהקצין מגמה זאת. אומנם שחלק

חשוב מן הציבור החרדי נשאר דבק באמונה כי רק ההמתנה לגאולה משיחית יאה לישראל, התגייס חלק גדל והולך, ובלהט רב, לפרויקט הציוני כציר עבודת האלוהים כיום. מקום מרכזי שמור כאן להגותו של הרב קוק, שביקש לקרוע את ההסתגרות היהודית המסורתית והעניק את הבסיס ההגותי לאקטיביזם המשיחי של היהדות הדתית. הוא שאב לתפיסתו הדתית את התפיסה האבולוציונית במדע ובפילוסופיה. בתפיסה זאת עיצב הרב קוק יחס מיוחד ליהודים החילוניים במסגרת התהליך הכללי של הגאולה. כאן תופסת הקמת מדינת ישראל מקום מיוחד כמו גם הניצחון של שנת 1967. ראינו כי במסורת המחשבה המשיחית, בנצרות וביהדות, תפשה מקום חשוב דחיה עקרונית של הפוליטיקה, או למצער, הדחתה לתחום ה"חול" המנוגד ל"רוחני". נקודת מוצאו של הרב קוק היא כי "אין המדינה האושר היותר עליון של האדם" אולם "זה ניתן להאמר במדינה רגילה". מדינת ישראל, שהוקמה ביסודו של דבר ע"י יורשי הורגי האלוהים, מוכרת על ידו כמדינה מסדר אחר, החורגת מהמימד ה"פוליטי" הרגיל. היחס השמור אצל יוסף בן מתתיהו וארבבנאל לתיאוקרטיה היהודית הוא יחסו של הרב קוק למדינת הכופרים הציונית, "מדינה שהיא ביסודה אידאלית, שחקוק בהיתה התוכן האידאלי היותר עליון, שהוא באמת האושר היותר גדול של היחיד. מדינה זו היא באמת מדינתנו, מדינת ישראל, יסוד כסא-י בעולם, שכל חפצה הוא שיהיה יי אחד ושמו אחד - שזהו באמת האושר היותר עליון". (הרא"ה קוק, 'יעוד מדינת ישראל', בתוך "מוסר קודש"). בתוך עולם כזה יש, בשיטתו של הרב קוק, מקום ל"ירושלים", ל"קיבוץ" ול"תל-אביב", לפי ש"דורנו הוא דור נפלא, דור שכולו תמהון" שבו האידאליזם דר בכפיפה אחת עם השאיפות החומריות, שהתחיה הלאומית באה בצד טמיעה, ושניצוצות של התעוררות דתית מתגלים בה בשעה של משבר בדת. על אף הכל, לדעתו, זהו דור בו מנצים ניצני הגאולה. עליה וירידה, הוא אומר, שייכים יחד כמילוי הירח ומיעוטו, הגיאאות והשפל; שניהם יחד הם מחוללי החיים השלמים. "הירידה", החילוניות, "תל-אביב", היא איפה חלק הכרחי של ההתפתחות. כל ירידה נעשית לשם עליה, כי בלי ירידה אין עליה. סופה של הירידה היא העליה למקור שבסתר עליון. מכאן ש"תל אביב" הינה לא רק איבר הכרחי בתכנית הגאולה וההשתלמות, אלא שהיא בד בד גם סטיה ארעית שלא תתקיים בעם ישראל לאורך ימים. הוא רואה בבהירות רבה, מה שלא רואים מנהיגי היישוב החילוני, כי "עת השיכרון לא יארך ומהר ישוב וניחם גם העם ההומה, הדור הצעיר, לקדש את קדוש ישראל ואת קדשיו" (הרב קוק, "אורות" א', עמ' קמו) וששובם יתרחש דווקא באמצעות הכרתם הלאומית המתעצמת. (הרב קוק, "תעודת ישראל ולאומיותו", עמ' סב) יחסו של הרב קוק ל"תל-אביב" הנמצאת בדו-קיום עם "ירושלים" כחלק ממדינת ישראל שונה אם כן מהדגמים הקודמים של מחשבת הגאולה, וממפה באופן מקורי את מקומה של "העיר" ביחס להתקדמות אל הגאולה.

מהצד האחד, הוא נמנה עם המסורת הזאת, הדוחה את ה"פוליטיקה" מפני הקודש: "סוף סוף ינצח הקודש את העולם" ("אורות", עמ' קסו), ומהצד השני, לא רק שאינו מדיח את ההגשמה הציונית ו"ירושלים" שלה, אלא מוצא מקום הכרחי ומרכזי גם ל"תל-אביב" שלה, הכופרת והחוטאת. כולם משתבצים בתפיסת הגאולה ההתפתחותית שלו ומשמעותם מסתברת בין קפלי שיטתו.

הפור נפל: הקיבוץ כבר אינו הלוקוס של מימוש האוטופיה הציונית, והסוציאליזם הציוני לא רק שאיבד את יומרותיו האוטופיות האוניברסליות, אלא שאף וויתר על המאבק להגמוניה בציונות והוא טרוף כולו בקרבות מאסף במידה ויש לו נוכחות ביכלל. "ירושלים" היא הלוקוס של המימוש הציוני כיום. זהו מארג של 1. חרדים המסתגרים מפני המימוש של הכפירה הציונית, בהמתנה ליום הגאולה המשיחית, מסוג זה של נטורי קרתא; 2. חרדים המוכנים לשתף פעולה עם "העיר הארצית" הציונית, עד כמה שנבנית מזה "עיר האלוהים" היהודית שלהם, הממתינה, מצידה, ליום בו יגאל הגואל מ"ירושלים" ומ"תל-אביב" הציוניות, כאחת; 3. הציונות הדתית-לאומית התופסת את "ירושלים" ו"תל-אביב" ברוחו של הרב קוק;

4. "המחנה הלאומי" הנשאב יותר ויותר להטעמת ז'רגון של מימוש האוטופיה הציונית כמימוש חילוני של חזון הגאולה ביהדות ולעמדה לאומנית ומסורתית מוטעמת והולכת. בדרך-כלל משוקע המחנה הזה בעשייה; הדרך למציצת הצוף של כספי הציבור, לחריגות בניה מותרות, למשרות המכובדות וכיו"ב עוברת דרך מרכז תנועת הליכוד. ציוד הכרחי למסע הזה הוא ז'רגון מתאים, אולם למעשה, יותר מכל, משותפת לרוב שבחבורת המתחרים הזאת הדאגה לרווח, לכוח, ל"היום" הפרטי. באופן אירוני, מבחינה זאת, נוכחת בתנועת הליכוד דווקא מגמה אוניברסלית; לו היה בידם של חברי המרכז הללו, כמו גם אחרים, להשיג מישרה רווחית מאוד בארצות הגויים, מעטים בלבד היו נשארים ב"ירושלים" להתקוטט על השלל. יחד עם זאת כולל המחנה הזה גם חסידי ה"גאולה החילונית" וקנאים אמיתיים. 5. "תנועת העבודה" הינה עובדה פוליטית, חברתית ותרבותית שוקעת, שחזונה מסתכם בתיקווה, שיעמוד לה הכוח לשכפל את עצמה ולהתגונן. תוך כדי כך, לפרקים, היא עדיין מקיפה את עצמה במליצות וסמלים מסורתיים - אך כלל אינה רואה עצמה בפרספקטיבה אוטופית, או גאולתית. זהו הטעם לכך, שהלאומנות שלה דהויה וגמלונית, יומרתה "פראגמטיות" והיא נעדרת אידאלים לחלוטין.

6. ניהיליסטים ופוסט מודרניסטים מסוגים שונים, יחידים וקבוצות, המגיבים על עיניינים שונים מתוך חדות הסרוב, המרד וניצוצות ההתנגשות עם המימסד המעניקות צבע, אם לא תכלית לעולם חיים אפרורי וחסר תוחלת.

יחד, טווים ששת האלמנטים הללו את "ירושלים" אשר מולה עומדת היום "תל-אביב". אלה הן מטאפורות, המבקשות לרמוז על ההווה הישראלית הנוכחית, ולעצבה. במקביל להתפתחות בכורתה הכלכלית הבלתי-מעוררת של ת"א היא הולכת ונעשית ל"ירושלים". אף על-פי כן, וכיוון שכך, ל"תל-אביב" יש משמעות מיוחדת דווקא בימים אלה.

מלכתחילה, כבשה לה ת"א מעמד מיוחד בזכות קלותו של הנטל ההיסטורי הרובץ עליה, המרץ הכלכלי של העולים החדשים וחיי החברה והאמנות שבה. התפתח בה מארג מיוחד; תגובות-הנגד לעירוניות הבורגנית לא נתמסמו לחלוטין, על-אף שבשנים הראשונות שאב מאבק העיצוב וההגנה של הציונות את מלא תעצומות הנפש של המאבק החברתי, היצירה האינטלקטואלית והתודעה האמנותית. בכורתו של היסוד הבורגני קיבלה מעמד מיוחד מאז "ניצחון" 1967. לאחר שהוזרמו מליארדי דולרים מארה"ב ותחושת האיום הקיומי עומעמה, יכלה ת"א להתפנות לשקיקה היומיומית בנחישות הרגילה שלה, ללא נקיפות מצפון או תשלום מס שפתים; משוחררת מעשית ועקרונית, מהקשר חיים אוטופי או גאולתי. ה"עכשיר", הרווח, המעמד האומנותי והמאבק החברתי, הם מאפייניה המובהקים של "תל-אביב". כמו באירופה של תחילת המאה, ובהשראת ההתפתחויות התרבותיות בעולם המערבי, התפתחו בת"א, בצד הגילויים ה"ירושלמיים" גם תודעות ניהיליסטית ופסימיסטית. אלה שיקפו לא רק דימיון בין בשורת הדאדא לבין התרסת הפאנק כתוצרי-שיא של העירוניות המודרנית, אלא גם שבו והעלו את מרכזיות הסוגיה ה"הומניסטית" במחאה נגד תוצרים ספציפיים של תעשיית ייצור הרוע הפנימי והחיצוני, המאפיינת היום את ישראל. ההתקוממות נגד חילחולה החודר-כל של "ירושלים" תפשה כאן מקום מרכזי. מקור חשוב לכך הינו דווקא **העדר הערכים** בעולמם של חלק מה"תל-אביבים". אצל רבים המרד הינו אופנה בין שאר אופנות ה"הכי בעיר". דווקא לאור תחושה של פשיטת-רגל של אידאולוגיות ומליצות אוטופיסטיות יוצאים אומנים, אינטלקטואלים ותלויים "תל-אביבים" מסוגים שונים, נגד אי-מוסריותה של ישראל, הזועקת לשמים אדישים. ה"שמאל" הזה מצוי במידת-מה, כמובן, גם בירושלים אך בת"א יש לו קרקע פוריה יותר; ברווחים שבין המרץ הקרייריסטי רבים ואיומים יותר מצוקי התלישות. לגבי רבים, במקום שהשיקוע ביומיומיות המאטריאליסטית גלוי, בוטח ובלתי-מתחסד, בעיר נעדרת האידאלים והפאנטיות, קיימת תחושה חזקה כי עדיין יש תיקווה. אך אין זה "עקרון התיקווה" האוטופי כי אם ניגודו; ב"תל-אביב" גם התיקווה הינה טמפוראלית, לטלטל טלטלה עזה את האדישות הרווחת בין העשירים, המתעשרים והפועלים, החולמים על עושר מקומי ודיכוי נינוח של הפרובינציות הרחוקות. אצל חלק זה של "תל אביב" גם ההתנגדות למדיניות הימין, המודרך ע"י חזונות גאולה, מיוסדת על ריאליזם של בני סוחרים

מיושבים, המבקשים להבטיח את ה"נורמליות". אין זה מאבקם של אוטופיסטים, המבקשים להרוס את האופקים הקיימים למען החריגה אל מה שמעבר להם. אדם רגיש כמו ישראל אלדד מצביע שוב ושוב על העדר האידיאלים, המדריך את ה"עכשוויזם" הקורא לשלום עכשיו. אך יש גם תל-אביבים אחרים ב"תל-אביב". קיים גם אקטיביזם תרבותי ופוליטי, שנולד מתוך האבק המחניק המלווה את רדיפת השפע וביטוי העירוניים; דווקא תחושת נמנעות המחשבה האוטופית כיום, היא המעוררת רגשות אקסטאטית, שאינה מסוגלת להשלים עם מערכת ייצור הרוע בה משתלמת והולכת החברה הזאת. האוטופיזם נראה כנאיביות בלתי-אפשרית בעולם הפראגמטי העירוני, שבו את מקום היטהרותם במים של הקדושים החליפה הסטריליות המוחלטת באולמות הייצור של פצצות האטום. ה"שמים" שמעבר לאופק השמים הומרו בחלל הפתוח ללוויני הריגול ומכשירי התיקשורת והבידור המכוונים לא "למעלה", ואף לא "למטה" כי אם לשיקופה העצמי של הראציונליות האינסטרומנטלית. בוטלו כליל ה"למעלה" וה"למעלה" הטראנסצנדנטיים. יחד עם זה, לא תש כוחו של המימד הפסימי, שהיה תמיד בן-לוויתו הקבוע של האוטופיזם. פסימיזם אקסטאטי זה הינו ג'סטה של סרוב לחד-מימדיות של החברה הזאת. והמחאה נגד שיפעתו המתגברת של הרוע הישראלי מאפשרת פיצוץ אסתטי של חד-מימדיות זאת. ת"א משליכה אחדים מאזרחי "תל-אביב" חזרה אל משמעותו המקורית של השם בספר יחזקאל ג' 15: "ואבוא אל הגולה ת"א היושבים על הנהר-כבר... ואשב שם שבעה מים משמים בתוכם". אותם אזרחי "תל-אביב" גולים בתוך העיר, המהווה לאחרים סמל לקוממיות הלאומית. אולם תודעת הגלות שלהם נובעת יותר ממפגש עם ההקשר הבורגני-מודרני שלה ופחות מתגובתם ללאומנות בה היא משתלמת. הם "משמימים" אקסטאטית, נוכח הצחיחות הרוחנית במדבר השפע הבורגני, שנעדרים ממנו סולמות החריגה ל"שמים" אחרים, אליהם השתוקקו כבר תושבי העיר האוטופית הראשונה, שהוחרבה בתום המערכה השנייה של ההיסטוריה האנושית. האימפוטוס לטראנסצנדנציה שעליה אני מצביע, אינו רואה עצמו כחוליה בשרשרת האוטופיות, שנשזרו במהלך המערכה השלישית. לכאורה, הוא מעיד דווקא על ההסתלקות המוחלטת ממסורת המחשבה האוטופית ועל שילטונה המוחלט של לוגיקת המציאות השוררת. אולם, מתוך דכאונותו החד-מימדית של המודרניזם פורצת תשוקה עזה לחריגה אל הטראנסצנדנטי. דרכם מוארת במאור הפסימי, המונע את אידאת ה"עיר הטובה" העתידית אך בה בעת מכונן את ההתרסה נגד המציאות השוררת. כנגד רצונם, נתפסת הוויתם כמאבק על הצגת שדה האפשרויות האנושיות כגדול מן המציאות באופקים הנתונים. אצל אזרחים אלה של "תל-אביב" המאבק לטראנסצנדנציה הינו אורח-חיים שלם. ממעיין הפסימיזם נובעות תעצומות הנפש של אנשי המחאה והסרוב, שאינן אלא אוטופיזם שלילי, הממשיך את המסורת האוטופית. אקטיביזם זה,

הלובש לעיתים צורות מוזרות, שונה מאוד מהאדיקות המאפיינת את קנאי "ירושלים" ונביאיה, וגם מדלות הריאליזם האופטימי של ה"עכשוויזם" ה"תל-אביבי", המבקש שלום עכשיו, כדי שאידאלים לא יטרידו את משוגת מירדפו אחר השפע וה"הצלחה". נאמר בפה מלא: תלאובי האוטופיזם ה"תל-אביבי", הנובע מתוך פסימיות ונשאב אל תוך ייסורים, הינם החלק היותר נעלה ב"עיר הארצית" הזאת. המחאה נגד האבסורד שבתשוקה לשגב אנושי ותודעת אי-אפשרותה כיום, של התביעה האוטופית אורגים את החוט העדין, המקשר אותנו אל הערגה לעיר האנושית, בעלת השפה האידאלית וכל-היכולות של הסולידריות האנושית, שנתקיימה אי-אז באוטופיה. וכך, שבה וחוזרת "תל-אביב", על אף הכל, להקשר המסורת האוטופיסטית.