

הרבה אנשים כותבים שירה, לא כולם שואלים "מהי שירה?". מעטים שואלים זאת במנותק מן היצירה  
 כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

# מפתח

אחרי דברי ברכה וחילופי דברים משועשעים, החקירה הסוקרטית מתחילה בדרך כלל בהצבת שאלה פשוטה המתייחסת לשם עצם מופשט כלשהו (x). סוקרטס שואל: "מהו x?". התשובות



הנבחות ונפסלות בו אחר זו ניתנות כהגדרות: x הוא p. q הוא תיאור מורכב של x, שאמור להציג תנאים הכרחיים ומספיקים לזיהוי דבר מה בתור x. במהלך החקירה הסוקרטית מתברר שהתנאים הכלולים בהגדרה אינם הכרחיים או אינם מספיקים - או שניהם. לפעמים מתברר שהם סותרים. גיליון 13 חודף 2019

מרכז מינרבה למדעי הרוח  
Minerva Humanities Center  
מركز مينرفا للاداب



# מפתח

כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

יוצא לאור מטעם קבוצת הלקסיקון למחשבה פוליטית במרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב

דבר העורכים (גיליון 1): [mafteakh.tau.ac.il/2010-01/00-foreword](http://mafteakh.tau.ac.il/2010-01/00-foreword)

גיליון 13, חורף 2019

עורך אחראי: עדי אופיר

עורכים ראשיים: מירב אמיר, רותי גינזבורג, איתי שניר

מערכת: אודי אדלמן, דקלה בייטנר, יעל ברדה, מיכל גבעוני, אריאל הנדל, רועי וגנר, נועם יורן, אורי ערן, זאהייה קונדוס.

מועצת המערכת: פרופ' ירון אזרחי, החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים  
ד"ר פיני איפרגן, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן והחוג ללימודים הומניסטיים, מרכז שלם  
פרופ' לואיז בית-לחם, החוג לאנגלית, האוניברסיטה העברית בירושלים  
פרופ' ישי בלנק, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב  
פרופ' ניב גורדון, החוג לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן גוריון  
פרופ' רות הכהן-פינצ'ובר, החוג למוסיקולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים  
פרופ' אנבל הרצוג, בית הספר למדעי המדינה, אוניברסיטת חיפה  
פרופ' עדית זרטל, המחלקה ללימודי יהדות, אוניברסיטת בול  
ד"ר ראיף זריק, מרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב  
פרופ' שי לביא, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב  
פרופ' ניצן ליבוביץ', הקתדרה ללימודי שואה ואתיקה ע"ש אפטר, אוניברסיטת ליהיי, פנסילבניה  
ד"ר ענת מטר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב  
פרופ' דני פילק, החוג לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן גוריון  
פרופ' רבקה פלדחי, מכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, אוניברסיטת תל-אביב  
פרופ' אלי פרידלנדר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב  
הגר קוטף, המחלקה למחשבה פוליטית השוואתית, SOAS אוניברסיטת לונדון  
פרופ' רועי קרייטנר, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב  
פרופ' גלילי שחר, החוג לספרות, אוניברסיטת תל-אביב

רכז מערכת: חמי שיף

עיצוב גרפי: רונן אידלמן

עריכה לשונית: יסמין הלוי

תמונת השער: ???

אתר מרכז מינרבה: [mhc.tau.ac.il](http://mhc.tau.ac.il) | אתר כתב העת מפתח: [mafteakh.tau.ac.il](http://mafteakh.tau.ac.il)  
ארכיון וידאו של הכנסים הלקסיקליים למחשבה פוליטית ביקורתית: [mhc.tau.ac.il/lexspace](http://mhc.tau.ac.il/lexspace)

ISSN 2224-4557

ליצירת קשר: [mafteakh@post.tau.ac.il](mailto:mafteakh@post.tau.ac.il)

# תוכן עניינים

3	הדאגה לעצמי הנרייט דהאן כלב
25	חיקוי קולוניאלי לבנת קונופני דקלב
43	ילדות אפרת אבן צור
57	ליברליזם שבטי ניר עברון
83	משילות פיננסית אריה קרמפף
111	סינקופה נופית אפרת הילדסהיים
143	פופוליזם דני פילק
159	ציבורים/ציבורי-נגד מייקל וורנר
195	שיבה נטע וינר



# הדאגה לעצמי<sup>1</sup>

הנרייט דהאן כלב

הקדמה

מאמר זה עוסק במושג הפוליטי "הדאגה לעצמי" – אפיליאה,<sup>2</sup> ועוקב אחר התכנים והמשמעויות שנוצקו לתוכו בתחנות לאורך ההיסטוריה הפוליטית המערבית, החל ביוון העתיקה, עבור בתקופת האימפריה הרומית ובנצרות וכלה בהתיישבותו בתוך מושג האינדיבידואליזם בעת החדשה. בעקבות החוט ההיסטורי שפוקו שזר בהרצאה בנושא הדאגה לעצמי (Le souci de soi) שנשא בקולו' דה פראנס ב־20 באוקטובר 1980, מאמר זה מעיין בשינויים שהתחוללו במשמעות המושג "הדאגה לעצמי" ובתכניו כפועל יוצא של ההקשרים ההיסטוריים, הפוליטיים, הדתיים והערכיים שנוצקו לתוכו או חולצו ממנו.

כתביו של פוקו מגוונים ורבי־הפוכות, ותכופות נמתחות הפרשנויות של הגותו הנרחבת אל מעבר למה שניתן לשער שהיה מקובל עליו. במאמר זה נקטתי משנה זהירות והקפדתי להיצמד לטקסטים ולהרצאות שנשא פוקו (חלקן זמינות ברשת), בעיקר בצרפתית. הקריאה בפוקו כשלעצמה מצריכה פענוח ופירוש, שכן התמונה המצטיירת מתחנות הזמן ההיסטוריות ומהעבודה הארכיאולוגית אינה תמיד ברורה ושלמה. לפיכך התרכזתי במאמץ למצות ככל האפשר את הדיון במושג אחד, מרכזי להגותו, לפענוחו ולברר אותו לאשורו בהקשריו ההיסטוריים כפי שביקש להציגם. במאמר זה הוספתי פרטים כדי לצמצם את החללים ולצייר תמונה מפורטת יותר כדי לאפשר דיון וחקירה על בסיס תשתית מדויקת ככל האפשר.

עם זאת, המאמר מבקש להציג את חשיבותו של המושג "הדאגה לעצמי" גם בהקשרים עכשוויים. חלק הארי של המאמר מעמיד את המושג בתוך מכלול עבודתו של פוקו ומציע ניתוח שלו בהקשרים פוליטיים עכשוויים. כך למשל, אסביר באמצעות מושג הדאגה לעצמי כיצד שיח הזהויות, המתקיים בהקשרים רב־תרבותיים, נתפס כשיח העוסק בהגנה על זכויות חברתיות תרבותיות ואזרחיות, אולם למעשה הוא מקבע את המחשבה הפוליטית־ביקורתית וחוסם אותה במקום להרחיבה. ההקשרים המוצעים מתבססים על ראייה רחבה שממנה אני גוזרת את הטענה בדבר חשיבותו של המושג ואת דרכי פענוחו. חשיבותו לא השתנתה לאורך ההיסטוריה, אולם מיקומו בתוך תפיסות אתיות, מדעיות ופוליטיות הוא שמשתנה, ומשפיע על משמעויותיו המועתקות להקשרים שונים.

כמטרת משנה של המאמר, המעקב אחר המושג מאפשר לראות כיצד טבע פוקו את הרעיון המתודולוגי החשוב של ארכיאולוגיה של הידע, נטע אותו בתוך המבנה הפרדיגמטי שהציע, והחילו גם על מושגים אחרים, מרכזיים לא פחות, כמו שיגעון, תבונה, כליאה ועוד. כמו מושגים

אלה, "הדאגה לעצמי" זוכה למיסוד בתרבות, אך חשיבותו היא קודם כול כמופע המעוגן בקיום האנושי. במקור יוחס המושג לגוף ונשא משמעויות רחבות של טיפוח הגוף והנפש. תכניו נקשרו להתפתחות הפוליטית של הסובייקט ולהבנת טיב הקשר בין הסובייקט, גופו ורוחו ובין סוכנות הפעולה הפוליטית. בתחילה לא נקשרה הדאגה לעצמי להקשרים קהילתיים וחברתיים, ורק בהמשך הוחל המושג גם על יחסים עם הזולת ועל הפעולה הפוליטית. ההקשר הראשוני היה היחסים בין הסובייקט, גופו ורוחו ובין הגוף השליט, הגוף הפוליטי, ללא תיווך החברה והקהילה. הזיקה לקהילה ולחברה נוצרה בעת המודרנית, ובעקבותיה באה ההפרדה הדיסציפלינרית בין הפוליטי לחברתי. הדיון של פוקו מחדד את הזיקה לפוליטי, אך המחויבות העולה מעמדה אתית של דאגה לעצמי נוגעת לזירה הפוליטית, ואינה תמיד רגישה דיה לזיקה החברתית וליחסים האינטר-סובייקטיביים. אלה נבלעים בדיון על מעמדו של הסובייקט כאזרח המדינה המחויב לדאוג לעצמו אם ברצונו להיות אזרח ראוי ואף מנהיג פוליטי, כפי שארחיב ואראה בהמשך.

סוגיית "הדאגה לעצמי" העסיקה את פוקו לכל אורך פעילותו האינטלקטואלית. הוא הקדיש לנושא את הרצאתו הראשונה בקורס בקולז' דה פראנס בשנת 1981, לאחר שכבר נשא הרצאה בנושא באוקטובר 1980. כשנה לפני מותו הקדיש למושג את החלק השלישי של "תולדות המיניות"<sup>3</sup>, ולמעשה העיסוק בסוגיה חוזר ונשזר כמעט בכל הנושאים המרכזיים שבהם עסק.<sup>4</sup> בדיוניו עקב פוקו אחר הגניאולוגיה של המושג והשינויים שחלו בו ותיאר את הדרך הארוכה שעשה מאז נדון בשיחה בין אלקיבאדס לסוקרטס ועד שנוסח מחדש בעת המודרנית בכלים מדיקליים, פדגוגיים ופסיכולוגיים וניטע בתפיסות עכשוויות של כינון הסובייקט. בימינו הוא מזוהה עם אנוכיות, דאגה חומרנית לגוף ונהנתנות.

במאמר זה אנסה לחדד את התפרקות המושג "הדאגה לעצמי" ממשמעויותיו ההיסטוריות ולעמוד על גלגוליו עד לעת החדשה: ממושג פוליטי ואתי רחב למושג שטחי שנענה לצמצום הנגזר מהתפרקות העצמי תחת תהליכי ניכור חינוכיים, פסיכולוגיים ומדיקליים. בהמשך ילבן המאמר את הפרובלמטיקה החדשה שמציע פוקו, שעניינה הבנות מחודשות של הפעולה והמחשבה המדינית, האתיקה והסוכנות הפוליטית של הסובייקט בן זמננו. בפרק האחרון אתאר כאמור את הקשריו העכשוויים של המושג, ואדגיש את הסיבות לרלבנטיות ולחשיבות שלו למחשבה הפוליטית הנוכחית. המאמר יבקש לחשוף כיצד הדיון הגניאולוגי של פוקו מאפשר להבין באופן ביקורתי את הממדים הפוליטיים של חקר העצמי של הנאורות ובהמשך של פוליטיקת הזהויות המודרנית.

## הבסיס המתודולוגי

בכתביו של פוקו ניצב משולש קבוע שקודקודיו קושרים בין אמת, חוק וסובייקט, המיתרגמים לדיון ולנושאים שהוא ביקש לעורר. בהרצאתו על מושג "הדאגה לעצמי" ממוקם משולש זה בהקשר התרבותי וההיסטורי של הסוגיה המעסיקה מאמר זה. בגישתו לידע כ"ארכיאולוג" שעליו לחפור ולחבר פיסות שבורות לכדי תמונה שלמה התחקה פוקו תחילה אחר השאלה איך בני אדם מבנים את עצמם כסובייקטים בתרבות המערבית, וזיהה שלוש מערכות יחסים המכוננות

הבניה זו. את המערכות האלו הוא קשר לפרדיגמה המשולשת והצביע על שלושה טיפוסים מקבילים של יחסים: יחס לאמת, יחס למחויבות ולציוויים חוקיים, ויחס לעצמנו ולאחרים. כישים חושבים, טען פוקו, אנחנו מקבלים על עצמנו התחייבויות ויוצרים יחסים הדדיים שבהם האמת היא חלק בלתי נפרד מהכינון האפיסטמי של עצמנו. זאת ועוד: למחשבתנו על היחסים שלנו יש היסטוריה שהופכת אותנו למה שאנחנו. השאלה "מה אנשים חושבים כשהם עושים את מה שהם עושים?" היא שאלה שמדריכה רבים, והם אף גוזרים משמעות להתנהגותם. הרציונל שבני אדם מזהים בפרקטיקות, במוסדות, במודלים ובאסטרטגיות פעולה כלליות כרוך ביחסי כוח, ולפיכך גם עצמיותם צריכה להתפרש בהקשר של רשתות כוח. פענוח רשתות כוח היא הדרך לחשוף את הגניאולוגיה של עצמיותו של הסובייקט כפי שהתעצבה בתרבות המערב, וממילא גם הדרך שיכולה להוליך להתנגדות לכינון זה ולהשתחררות ממנו.

רוב הפילוסופים בעת העתיקה, מפרמנידס עד אפלטון, עסקו במטאפיזיקה ובהגות רציונלית של מתמטיקה וקוסמולוגיה. לדברי פוקו, באמצעות הלימוד של עולמות ידע אלה הם למעשה חקרו את עצמיותם כסוג מסוים של סובייקטיפיקציה. המדעים היוונים הם שקבעו את יחסנו הרציונלי לישות, לעולם, לעצמיות. בכתביו על רשתות כוח והקשר שלהן לידע ביקש פוקו להתחקות אחר ההיסטוריה של כינון העצמי מאז שקיעתה של התרבות ההלנו־רומית, ולחשוף את הטכניקות ששימשו לכך, אך אבדו בתהליך ייצור הידע. בכתביו על הסובייקטיביות ניכרת ביקורתו על ההתרכזות במדעים ובהגות רציונלית כדי להשיג "אובייקטיביות מדעית". בכל כתביו, אני טוענת, ניסה פוקו ללא לאות לאחות את הקרע שבין ייצור הידע וייצור העצמיות, או לפחות להרחיב את העיון בסובייקטיביות, שנקטע עקב קידוש "האובייקטיביות המדעית". זאת, כדי להאיר את התשתית שעליה צומחים מבני העל של "האובייקטיביות המדעית" ואת יחסנו לאמת, לחוק ולמלך, המיוצג בעת המודרנית על ידי הרשות המבצעת.

באותה סדרת הרצאות הצביע פוקו על כישלון חוזר ונשנה בהבנת המכלול של היווצרות עולמות ידע שמעמדם אונטולוגי כביכול, כיוון שחקר "האמת" כאונטולוגיה פורמלית וייצור הידע כשלעצמם אינם שלמים ללא ניתוח היסטורי של טכניקות העוסקות בעצמי, וממילא בעצמי החוקר וביחסיו עם "האמת", עם ההיסטוריה ועם החוק. מכאן צמח אצל פוקו הצורך לפתח מתודות שיעמדו על כינון הסובייקט, הסובייקטיביות והיחסים האינטר־סובייקטיביים. מהלך זה הוא בבחינת פניית פרסה מן העיסוק בידע מדעי ובהגות רציונלית ופנייה אל ההיסטוריה של יחסנו לעצמנו ואחד לשני. בין לימוד זה של עצמיות ללימוד ה"אמת", העוסק באונטולוגיה פורמלית כניתוח ביקורתי של ידע, אי אפשר לעשות רדוקציה ולצמצם את העיסוק בסובייקט ובסובייקטיביות לידע מדעי והגות רציונלית בכלים שהופקו בעבור ייצור ידע "אובייקטיבי", אלא אם הסובייקט הנחקר נצפה כאובייקט. הנתבי שבו הציע פוקו להתנהל כדי לעקוף כשל זה ואף פסע בו בעצמו התרכז בחקר עצמיותנו בהקשר של היסטוריה וארכיאולוגיה של רשתות הכוח, תוך הדגשת כשלי הדיכוטומיה בין לימוד "האמת האובייקטיבית" ובין אופני הכינון של הסובייקטיביות. הוגי הנאורות, טען פוקו, התחבטו בשאלת האמת מתוך התרכזות ברפלקציה פילוסופית על האונטולוגיה הפורמלית של הידע וכסוגיה אל־זמנית לכאורה. אולם בסקירת



המאמר הקצר של קאנט על הנאורות מ-1784, שפוקו הציב אותו בהקשר היסטורי,<sup>5</sup> נחשף העוגן שבו שיקע קאנט את הדיון שלו במשבר השנינות התבונית של תקופתו. השאלות שהטרידו את פוקו עסקו במציאות האקטואלית בהקשר של המהפכה הצרפתית ובהקשר של הנאורות בת זמנו: "שתי השאלות הללו, 'מהי הנאורות? מהי המהפכה?' הן שתי הצורות שבחסותן קאנט הציב את שאלת האקטואליות שלו עצמו" [התרגום שלי].<sup>6</sup>

גם הוגים אחרים עסקו בסוגיות פילוסופיות שהיו מעוגנות במשברים של תקופתם. הובס היה מודאג ממלחמות הדת באנגליה, דקרט מהתפרקות כמה מתחומי המדע, לייבניץ מהפולמוסים הדתיים, והיגל התייחס לגרמניה של תקופתו בשאלה "מה אנחנו עכשיו?". המניע של כולם, אליבא דפוקו, היה רצונם לשנות את המציאות ולא רק להבין אותה. הם חיפשו תשובות פילוסופיות מחייבות לשאלות של מקומם בתוך מרחב וזמן קונקרטיים.<sup>7</sup> אך מה שחשוב, הטעים פוקו והסיט את המוקד לעבר הסובייקט, אינו האידיאולוגיות הגדולות וההוגים שביקשו לחולל מהפכה, אלא כיצד נחוותה מהפכה זו בעולמם של מי שמצאו את עצמם בתוכה: "מה שחשוב במהפכה אינו המהפכה עצמה, אלא מה שקורה בתוך הראש של מי שאינם שחקני המפתח, מה שהם מספרים לעצמם על המהפכה שהם אינם סוכניה הפעילים" [התרגום שלי].<sup>8</sup>

השאלות מה אנחנו ומה עלינו להיות במציאות זו, או מדוע עלינו לעסוק בפילוסופיה ומהו התפקיד הספיציפי של פילוסופיה זו ביחס למציאות העכשווית, חושפות את התהום הפעורה בין שני הקטבים של הדיון ב"אמת": כשאלות אונטולוגיות פורמליות, כשדה ניתוח ביקורתי של ידע, או במשמעות של "מה אנחנו עכשיו בתוך המציאות?" – שאלה התחומה במרחב וזמן אקטואליים. איך בוחנים את חוויית הקיום של הסובייקט באופן המאפשר לזהותה בדרכים בלתי אמצעיות?

את השאלות האלה אפשר להבין על ידי העבודה הארכיאולוגית של פוקו, אשר נבר בארכיונים והתעמק באופציה השנייה – באופן שבו יחידים מפרשים את עצמיותם בתוך רשתות כוח ובהתנגדות להן כשיקוף של האונטולוגיה ההיסטורית של ייצור העצמי.<sup>9</sup> בכתביו על השיגעון, התבונה, הרפואה, הפשע, הענישה והמיניות עוברת כחוט השני שאלת יחסנו לאמת בזיקה להתחייבויות שאנו לוקחים על עצמנו.<sup>10</sup> הדגש מושם על "יחסנו" יותר מאשר על "האמת לאמיתתה". מכלול ביקורתו של פוקו מתגבש לכדי פרויקט ביקורת התבונה ההיסטורית של העצמיות, בפרפרזה על קאנט, כמעין תשתית שמשלימה את ההיבטים החבויים לדעתו בביקורת התבונה הטהורה הקאנטיאנית, הנאבקת על מעמד של אל-זמניות, של ניתוק מגוף ומחומר, עד שהיא מודה לבסוף שאין לאדם אפשרות לדלג מעל לגבולות ההכרה שלו. זהו ייצור ידע שהתרכז בנייתו ביקורתי פורמלי של אונטולוגיות של ידע, אך התעלם מיחסם של הישים החושבים את הסובייקטיביות הטבועה בסבך רשתות הכוח – ידע שקודקודיו בשלושה טיפוסים היחסים כאמור, לאמת, לעצמנו ולזולתנו, ולחוקים ולהתחייבויות המוטלות עלינו. זוהי המסגרת הפרדיגמטית שלתוכה הטיל פוקו את הפרובלמטיקה של הדיון ההיסטורי בסוגיית הדאגה לעצמי.



## ארכיאולוגיה של המושג "הדאגה לעצמי"

### א. העת העתיקה – יוון

על פי ההיפותזה של פוקו, תהליכים היסטוריים חוללו שינויים בתרבות "הדאגה לעצמי", אך היא היתה קיימת ומוערכת לפחות מהמאה הרביעית לפנה"ס. פלוטרכוס (46-119 לספירה)<sup>11</sup> דיווח שכאשר מלך ספרטה נשאל מדוע הספרטנים אינם מעבדים את אדמתם בעצמם והאאולים עושים זאת בשבילם, הוא השיב: "אנו מעדיפים לדאוג לעצמנו". קסנופון (350-430 לפנה"ס)<sup>12</sup> מספר שכאשר חזר כורש לארצו לאחר כמה ניצחונות ונשאל "מה נעשה עכשיו?", השיב "משניצחנו, עלינו לדאוג לעצמנו".

המושג "דאגה לעצמי" עוסק במה שמכונה ביוונית אפימליאה האא טומו (*επιμέλεια εαυτό μου*), לטפל בעצמי – *curam sui* בלטינית. אפימלסטאי הוא טו – להיות עסוק בחריצות בעצמיותך.<sup>13</sup> הדאגה לעצמי היתה עיקרון יסודי באמנות החיים ותפסה מקום חשוב באתיקה היוונית והרומית לאורך כאלף שנים. סוקרטס הציג עצמו מול שופטיו בטקסט "אפולוגיה" כמאסטר שעוסק בדאגה לעצמו, לעצמי שלו, ואמר, "אתם עוסקים בכבוד שלכם, בעושרכם ובמוניטין שלכם, אבל לא במידותיכם הטובות או בנשמה שלכם. תפקיד האזרחים הוא לדאוג לעצמם וזו הוראת האלים שאין לנטוש עד הנשימה האחרונה".

הדאגה לעצמי נידונה גם בדיאלוג מוקדם שנכתב על ידי אפלטון, המשתה,<sup>14</sup> בחלק האחרון בדיאלוג עם אלקיביאדס. פוקו מציין שניאופלטוניסטים סברו שדיאלוג זה של אפלטון עם אלקיביאדס חשוב וחיוני עד כדי כך שהוא ראוי להיות הראשון באוסף של אפלטון. אלבינוס, ניאופלטוניסט מהמאה השנייה לספירה, סבר שכל צעיר מוכשר שהגיע לגיל הפילוסופיה והפרקטיקה של מידות טובות צריך להתחיל בלימוד המונולוג של אלקיביאדס, כי זו תחילתה של ההתפלספות בלימוד שנענית לציווי הפילוסופי העתיק "דע את עצמך" (*gnoti ceu ton*), הקושר דאגה לעצמי עם ידיעת העצמי. לדעת את עצמך הוא אמצעי לדאוג לעצמך, ומכאן חשיבות העיסוק בעצמיות. ידיעת העצמי והדאגה לעצמי אינם זהים, אך בהכרח תלויים זה בזה.

הדיאלוג של סוקרטס עם אלקיביאדס עוסק באפימליאה במשמעות ספיציפית של דאגה לעצמי. סוקרטס מנסה לשכנע את אלקיביאדס ההפכףך לעסוק באפימליאה אאו טו – לדאוג קודם כול לעצמו. קריאה בטקסט מעלה שאין מדובר בהטפה לאנוכיות, אלא בתפיסה מורכבת שמביאה בחשבון את הקשרים של הסובייקט הן לעצמו והן לחברה ולמדינה. מדוע על אלקיביאדס לדאוג לעצמו? בחלקו האחרון של המשתה משיב סוקרטס לאלקיביאדס שהוא נמצא בנקודת מעבר בחייו. אלקיביאדס, שאינו מסתפק בזכויות היתר שניתנו לו מלידה, במזלו הטוב, בעושרו ובמעמדו אינו רוצה לבוז את חייו בניצול כל אלה, אלא להשיג יתרונות על פני בני העיר ואלה שמחוצה לה, הפרסים והספרטנים, אך אינו יכול ליהנות מהישגיו הצבאיים והפוליטיים כי לא קיבל את החינוך הטוב שהספרטנים הצעירים זכו לו. בעירו אתונה הוא נוהג ברהב, שכן לא הוכשר לפיתוח הסגולה הטובה. בילדותו נמסר לעבד נבער וזקן, ולכן אינו יודע אפילו מהם צדק והרמוניה. בדיאלוג מתגלה עד כמה הוא לוקה באישיותו ועד כמה הוא נבוך ומיואש. סוקרטס

משיב: "אילו היית בן חמישים, זה היה עלול להיות מאוחר מאוד. אבל כיוון שאתה צעיר, זה הזמן לדאוג לעצמך." <sup>15</sup> על פי סוקרטס, החובה לדאוג לעצמך היא מחויבות הנובעת ישירות מן הגיל הצעיר, ועליו לקשור אותה לשני מרכיבים פוליטיים מעבר לרצון לפתח את הסגולה הטובה: מחויבות לפרויקט של שלטון העיר ומחויבות לתקן את החינוך הקלוקל שקיבל. איך יכול אלקיביאדס לדאוג לעצמו? איש מקרב אלה שעומדים בא במגע אינו מוכן לסייע לו, והוא חש שעתה, משהוא בן שבע-עשרה או שבע-עשרה, מראהו הנערי נעלם, זקן צומח על לחייו, הוא מאבד מקסמו ומי שהשתוקק אליו, כמו סוקרטס, נמשך אליו פחות, ולכן איחר את המועד. סוקרטס עדיין רוחש לו אהבה פילוסופית – שאפשר לזהות אותה כאפלטונית – ומשיא לו עצות בעניין הדאגה לעצמו. דאגה לעצמי, לדברי סוקרטס, קשורה בעבותות של יחסים אישיים ואהבה פילוסופית, אבל גם ארוטית, מענגת, של מאסטר <sup>16</sup> לתלמידו. סוקרטס מסביר שהעצמי אינו אלא נשמה, ולדאוג לנשמה פירושו לגלות ממה היא עשויה. לכן אדם צריך למצוא את נשמתו ולעסוק בה כאילו הוא מגלה דבר שמימי. דיאלוג מורכב זה מופיע כאמור בחלקו האחרון של המשתה, והדאגה לעצמי כפי שהיא משתקפת בו קשורה בבחירות לשאיפה הפוליטית של אריסטוקרט צעיר שמעוניין לממש את רצונו לשלוט באחרים, ולומד שהגשמת רצונו מותנית בכך שיעסוק בעצמו. הפעולה הפוליטית מתחילה אפוא בכך שהסובייקט המתכוונן להיות אזרח ומבקש ליטול חלק פעיל בשלטון עוסק בעצמו. תשובתו של סוקרטס לאלקיביאדס נגזרה מהציווי הכללי של פיתוח המידה הטובה, וזו כשלעצמה נרכשה על ידי הכשרה מסועפת וממושכת במוזיקה, גימנסטיקה, מתמטיקה, הכשרה צבאית ולבסוף גם פילוסופית, אך הכוח המניע את הלימוד הזה הוא העיסוק בעצמי, שגולת הכותרת שלו הוא שליטה עצמית ומנהיגות פוליטית. הדאגה לעצמי היא פעילות של טיפוח הגוף והנפש כמכלול אחד, ונטועה עמוק בהבטחת מעבר ראוי מהעצמי לחברתי ולפוליטי. הדאגה לעצמי היא חלק בלתי נפרד מהכשרתו של אזרח ולאחר מכן של מצביא או פוליטיקאי, ולפיכך היא רחוקה מלהיות אנוכיות מנותקת ומנוכרת לזולת. מניעה הם הפירות החברתיים והפוליטיים של הדאגה לעצמי, המכוננים יחסים ומחויבויות בין-סובייקטיביות. מכאן גם הבסיס לעיון בסוגיות חקר יחסנו לאמת, לחוק ולמלך, מכוח הדאגה לעצמי, כפי שביקש פוקו להתוות.

מתשובתו של סוקרטס לאלקיביאדס עולה היבט הנוגע להוראה ולפדגוגיה, שהוא מניח כי היא פגומה ודורשת מהסובייקט לתקן את עצמו. לא סוקרטס השחית את הנוער, כפי שהאשימו אותו, אלא הפדגוגיה: הבית, הסביבה הנבערת והמופקרת וכיכר השוק. סוקרטס סבר כי החינוך לא רק שאינו מסוגל ללמד אותך את מה שעליך לדעת, אלא אף שהחינוך עצמו פוגם במושאי. בין משימות הדאגה לעצמי מצוי אם כך גם הצורך לתקן את מה שהפדגוגיה קלקלה. לבסוף, בעיני סוקרטס, הדאגה לעצמי קשורה וככל הנראה מותנית ביחסים ארוטיים ופילוסופיים בין מאסטר לתלמידו. עיקר הדאגה לעצמי הוא ההרהור של הנשמה בעצמה, כלומר לא רק טיפוח הנפש אלא גם שיפור ותיקון של הגוף. הדיאלוג אינו חושף מפורשות את תפקידו של המאסטר לחנך את תלמידו מבחינה מינית וארוטית, אף שפרשנות כזו אפשרית. על כל פנים, יסוד העונג משתמע כחלק מטיפוח העצמי שתכליתו להביא את הסובייקט למקום הטוב ביותר כאזרח פעיל,

מחויב ומעורב, ולעשות זאת מתוך השתקקות. העונג כאמצעי מופרד בפרשנות זו מהרדיפה ההדוניסטית אחר העונג כשלעצמו (שאותה נפגוש בתקופות מאוחרות, פוסט־דתיות). על כל פנים, לסוקרטס אין תשובה לחרדה של אלקיביאדס מכך שאיחר את המועד. לסוגיה זו, כמו גם לחשיבות הקשר הארוטי בין המאסטר לתלמידו, נתנו את דעתם מאוחר יותר האפיקוראים והסטואיקונים.

### ב. הסטואיקונים

הסטואיקונים היו אסכולה פילוסופית שפרחה במאה השלישית לפנה"ס ביוון. על פי תפיסתם, אתיקה אישית נשענת על לוגיקה המשלבת התבוננות בעולם הטבע עם קבלת ההווה, כפי שהוא מופיע בפני הסובייקט האנושי, על הכאב והעונג שהוא חש. בכך טמון סוד האושר. הדאגה לעצמי בעיני הסטואיקונים השתנתה באופן דיאלקטי מתרבות הדאגה לעצמי כפי שהופיעה בדיאלוג של אלקיביאדס וסוקרטס. עיקר השינוי חל במאתיים השנים הראשונות של התקופה ההלנו־רומית. בהשוואה לאפמיליאה של סוקרטס, כפי שהיא עולה מהגותם של הסטואיקונים, נעשה צעד נוסף לעבר מה שאנו מכירים כדאגה לעצמי ומה שהתפתח לכדי "הטכנולוגיה הנוצרית של העצמי", ואחריה האינדיבידואליות המוקדם, כפי שטען פוקו.

ארבעת הסטואיקונים המפורסמים (מוסוניוס רופוס, 30-62 לספירה; סנקה, 4 לפנה"ס-65 לספירה; מרקוס אורליוס, 121-180 לספירה; ואפיקטטוס, 55-135 לספירה), פסעו בעקבות מוריהם האפיקוראים וטענו, בניגוד לעמדתו של סוקרטס בדבר החינוך המוקדם, שאף פעם לא מאוחר לגאול את הנשמה. מוסוניוס רופוס גרס שאפשר לגאול את הנשמה רק על ידי דאגה מתמדת לעצמי. סנקה<sup>17</sup> דרש, "עליך לדאוג לעצמך ולחזור לנשמתך ולהישאר שם". אפיקטטוס, ציין פוקו, קשר את הדאגה לעצמי לאנושיות ואמר שאנושיות היא פועל יוצא של הדאגה לעצמי. לחיות העניק הטבע את כל הדרוש לקיומן, אבל בני אדם אינם שלמים מעצם היוולדם, ולכן עליהם לדאוג לעצמם כדי להתפתח ולהגיע לשלמות, ואת המשימה הזאת יש לראות כפריבילגיה שעל כולם למלא לאורך החיים<sup>18</sup>: "ה'דאגה לעצמי' היא 'פריבילגיה-חובה', מתת של מחויבות שמבטיחה את חירותנו בעודה מאלצת אותנו להתייחס לעצמנו כאובייקטים של כל תשומותינו" [התרגום שלי]. כך נעשים בני האדם דומים יותר לאלוהים, שהרי לאלוהים "אין מה לעשות חוץ מלדאוג לעצמו", כדברי פוקו. כל הסטואיקונים ראו בצורות אלה של דאגה לעצמי פרקטיקות של חירות וקשרו אותה לגאולה ולתיקון הנפש. תפיסה זו של דאגה לעצמי אינה אינדיבידואלית במובן של כל אחד לעצמו. בצורתה הראויה היא פעילות חברתית שבה הסובייקט אינו מזניח את הזולת והיא מעוררת מחויבות הדדית.<sup>19</sup> בשלב זה של ההתפתחות התרבותית במערב, עדיין מתקיים הקשר בין הדאגה לעצמי ובין הפעילות החברתית שנושאת אופי של הדדיות.

את הרצאתו בקולוז' דה פרנס פתח פוקו עם הדיאלוג שכתב במאה השנייה הרטוריקן והסטיריקן היווני לוסיינ (120-180 לספירה)<sup>20</sup>, ותיאר שיחה בין הרמוטימוס מקלזומנה (המאה השישית לפנה"ס) ובין חברו. לשאלתו של הרמוטימוס, "מה אתה ממלמל שם?" השיב החבר שהוא בדרכו למאסטר, ובורר את התשובות לשאלה שהטיל עליו להגות בה, איך לדאוג לעצמו בדרך הטובה

ביותר. חברו של הרמוטימוס, שלמד אצל המאסטר שלו כבר עשרים שנה וכילה על כך את רוב כספו, היה מודאג מכך שאולי יהיה עליו ללמוד עוד עשרים שנה בטרם יבין מהי הדרך הטובה ביותר לדאוג לעצמו. הדאגה לעצמי לא היתה אפוא עניין אינטואיטיבי או ספונטני, ואנשים כילו זמן וממון בחיפוש אחר הדרך הטובה לעשות זאת. גם היום רבים טרודים בניסיון למצוא תשובות לשאלה כיצד לטפל בעצמם, טען פוקו; אך בעוד בעת העתיקה היו אלה הפילוסופים שנתנו את השירות הזה, היום אנחנו מכלים את ממוננו על פסיכולוגים, רופאים ופדגוגים.

תרבות העצמי בגלגולה הפוסט־סוקרטי היתה מושתתת על כמה הנחות: ראשית, שעם העצמי יש לקיים יחסים קבועים ולא רק כדי להפוך לשליט טוב של העיר; שנית, שיחס ביקורתי כלפי העצמי אינו רק פיצוי על פדגוגיה פגומה, אלא עניין שעל כל אדם לקיימו באופן קבוע ללא קשר לחינוך שקיבל בצעירותו; שלישית, שיחסים אוטוריטריים עם המאסטר אינם כוללים יחסים ארוטיים; ורביעית – וזו תוספת שהתחזקה באופן משמעותי מאוחר יותר בנצרות – היא הניחה סדרת פרקטיקות אסקטיות שונות מאוד מהגות טהורה, ששרידיה ניכרים גם ב"תרבות העצמי" של ימינו. בהתפתחות ההיסטורית של הדאגה לעצמי היו הסטואיקונים, כפי שניתן לראות מהדגשת היסוד הנפשי, חוליה בדרך לשינויים ופיצולים נוספים בערוץ השיח שבו התקיים המושג.

שתי הפרדות בעת היוונית והרומית מסתמנות כבר בשלב זה ועולות על מסלול שיוליך לתקופה הנוצרית: ההפרדה המעמיקה והולכת בין הגוף לנפש, וההפרדה בין דאגה לעצמי של האדם הבריא בגופו ובנפשו המטפח את עצמיותו לקראת תפקוד חברתי ופוליטי, ובין טיפול בגוף חולה ובנפש דוויה. נוסף לשתי הפרדות אלו חלו מעתה גם פיצולים נוספים בשיח, והתפתחו לפולמוס היסטורי מתמשך על הסוגיות שבהן דן סוקרטס: הגיל הראוי לפדגוגיה, תפקידי הפדגוגיה, טיב היחסים בין חניך למורהו, והדאגה לעצמי כתכלית בפני עצמה וכמכוננת יחסים בין־סובייקטיביים בספרה הפרטית והציבורית. השיח התרחב והתחוללו בו שינויים ומעברים בין שדות שיח ומפדגוגיה למדיקליזציה, ומעברים תמטיים מתפיסות של דאגה לעצמי כטיפוח מתמיד לתפיסות של מאבק והתגברות בעתות משבר.

השינויים בתרבות העצמי בשלהי התקופה ההלנו־רומית התחוללו בד בבד עם שקיעתם של מבנים פוליטיים. פוקו הציע בהרצאתו שהשינויים מיוחסים לשקיעת המבנים הפוליטיים והחברתיים של הערים ושל האריסטוקרטיה, במקביל להתפתחות המשטרים האוטוקרטיים ולעליית חשיבותם של החיים הפרטיים. אלה גרמו לצמיחתו של מה שנקרא מאוחר יותר אינדיבידואליזם, ובד בבד הביאו להפרדת שאלת הדאגה לעצמי ממשמעויותיה הציבוריות והפוליטיות, כך שבנקודת זמן היסטורית זו ניתן לזהות את ראשיתו של הפיצול הכפול בין ספרה פרטית לציבורית ובין עצמיות לאינדיבידואליזם.

נעיין בקצרה בנימוקיו של פוקו לגבי השינויים שחלו בתפיסות הגיל, הפדגוגיה, הקשר בין מאסטר לתלמיד, הטיפוח והמאבק הכרוכים בדאגה לעצמי כאמצעי לחיי רווחה או כתכלית בפני עצמה. כזכור, סוקרטס הדגיש את חשיבות הדאגה לעצמי בגיל צעיר, אבל במאה השלישית חלק עליו אפיקורוס ואמר שאין להסס לעסוק בפילוסופיה בשום גיל, וכי אף פעם לא מוקדם או מאוחר מדי לעסוק בנשמה. עיקרון זה של תשומת לב קבועה לעצמי היא שמבטיחה כי מי

שדואג לעצמו יצליח לשמור על נשמתו. גם מוסוניוס רופוס טען שאדם צריך לדאוג לעצמו ללא הרף אם הוא רוצה חיי רווחה. כדי להגיע להישגים יש לעסוק בנשמה ולהיות פעילים תמיד, הגם שמוטב לשמור עליה מילדות. חבריהם ומבקשי עזרתם של סנקה או פלוטרכוס לא היו הצעירים שסוקרטס השיא להם עצות. סביב סנקה התגודדו, בנוסף לצעירים בחוגו, גם מבוגרים בעלי עמדה חשובה בסיציליה – פרוקורטורים שאיתם התכתב ארוכות. אפיקטטוס סבר שלא רק צעירים צריכים להיות שאפתנים. בבית הספר שלו נשמר קשר עם קונסולים, מצביאים ושליטים כדי להזכיר להם לעסוק בעצמם. מפעם לפעם התחבר למבוגרים וקיים איתם קשר יציב ומתמשך. מרקוס אורליוס עסק בשאלה של הכנת הקיסר לשלטון באימפריה שתכליתה לבוא לעזרתו בעתיד בהיותו בשלטון. מכל אלה יוצא שהעיסוק בעצמי אינו רק שאלה זמנית שיש לעסוק בה בגיל צעיר, אלא צורת חיים.

שנית, ההיגיון הפנימי של העיסוק בעצמי עניינו בתנועה ובשינויים שחלים בקיום של הסובייקט, מהריאלי והגשמי לעבר האור והעולם השמימי. הדאגה לעצמי כאן מתייחסת למקור שיחולל התעלות נפש והתפתחות מן החומר אל הרוח. עבור אלקיביאדס, העיסוק בעצמי הוא תכלית בפני עצמה, מטרה סופית שמתבטאת בשליטה עצמית. מדובר כאן בתנועה שנוצרת מכוח התשוקה להנאה מהעצמי, להרגשת סיפוק ולערך עצמי, ומעניקה לעצמיות תכלית פנימית. זהו מובן שחורג מתיקון ושימור ומרחיב את יסוד הטיפוח והפיתוח. כלומר, הדאגה לעצמי אינה צצה ברגע של משבר או מחלה ואינה מתרחשת כחלק מתיקון עצמי, אלא היא ציווי שחל על כל סובייקט מעצם היותו בריא וחסון. ההדגשה היא על הנפש, והגוף הוא כלי ואמצעי שיש לטפח לצד העיסוק ברוח.

שלישית, בדיאלוג עם אלקיביאדס, העיסוק בעצמי אינו פרקטיקה של מבוגרים לאורך החיים. לפי עצתו של סוקרטס ניתן אמנם לעסוק בכך גם בשלב מאוחר יותר של ההתבגרות, אך תפקיד העיסוק הוא פדגוגי וכולל ביקורת של העצמי עם אפשרות לרכוש ידע חדש והכשרה באמנות, לצד תיקון הרגלים רעים ומאבק בהשפעות שליליות של האנשים שהקיפו את הסובייקט בחייו המוקדמים. בצורתה הדיאלקטית עוברת עתה הדאגה לעצמי לסוג של פרקטיקת מאבק קבועה, הדורשת אומץ ונכונות להיאבק בכל עת.

אפיקטטוס, הדגיש פוקו בהרצאתו, לא רצה שהאקדמיה שלו תהיה רק בית ספר, אלא גם מקום שבו רופאים מרפאים את הנשמה, כלומר מקום של חינוך וריפוי גם יחד. תלמידיו נתבקשו לחשוב שיש להם מחלות של הנשמה. כאן התחולל השינוי הראשון של תיקון הגוף החולה כחלק מהדאגה לעצמי. יתר על כן, החיבור בין הגוף לנפש הצריך עיסוק ברפואה ובפילוסופיה, שכן מכוח טיפוח הגוף אפשר היה גם לטפח את הנפש. אם לאחד יש אבצס ולשני כתף פרוקה, באופן דומה גם לנשמה יש חוליים שונים ויש לרפאם. הטיפוח בנפש כלל טיפול ביחסים בין-סובייקטיביים, בנימוסים והליכות (כגון לא לספר בדיחות גסות), בעקירת דעות שגויות ובהחלמה מדאגה לדברים פעוטים. פוקו הרחיב על הרופא גלן מפרגמון (129-216 לספירה)<sup>21</sup>, אשר סבר כי ריפוי הנשמה מתאווה ומדעות שגויות הוא חלק בלתי נפרד מריפוי הגוף, אולם לימוד הדאגה לעצמי הוא עיסוק שגוזל זמן יותר מאשר הכשרת רופא. גלן ריפא חבר שהיה רגזן ואיש שהיה

עסוק בפרטים קטנים. חשיבותם של אלה נובעת מן ההיסטוריה של הסובייקטיביות במערב, שבה יש קשר בין הניסיון הפנימי של העצמי של הסובייקט ובין הפרקטיקה הרפואית שהתפתחה לאורך השנים.

רביעית, אצל אלקיביאדס, כמו אצל סוקרטס, הודגש היסוד הארוטי בקשר בין המאסטר לתלמיד. סנקה טען שהאדם אינו חזק דיו לשחרר את עצמו ועל כן הוא זקוק לסיוע כדי להשתחרר, אולם הזדקקות זו אינה מותנית בארוטיקה. על כל פנים, הדאגה לעצמי אינה יכולה להתחולל מתוך פעולת הסובייקט על עצמו והוא זקוק לשם כך לזולתו. לדבריו, היחסים בין המאסטר לתלמידו, ככל שהם הכרחיים להשתחררות, צריכים להיות ממסדיים וטכניים ולא ארוטיים. בארגונים סכולסטיים, כמו בבתי הספר של אפיקטטוס, עבר קהל אורח או קהל שנשאר לקורסים ממושכים יותר. המאסטר סייע לתלמיד להשתחרר נעשה באמצעות שיחות שעיצבו את היחסים ביניהם. אך השיחות לא היו מוגבלות רק לעניינים מופשטים שנידונו על ידי פילוסופים, ואפשר היה לפתחן גם בין קהלים שעסקו בפילוסופיה, כל עוד עלתה מהן התקדמות והתפתחות של הסובייקט הדואג לעצמו. הדאגה לעצמי לא הוגבלה אפוא רק לגישות מוסריות, וכללה גם עיסוק נרחב בסדרת פעילויות טכניות ובאמצעים פרקטיים לפיתוח העצמי כשהוא מתחולל בתוך הקשר חברתי ופוליטי.

גם מרקוס אאורליוס שטח את אופני הדאגה לעצמי, ומדבריו עולה יותר מכול שאין מדובר בפעולה שאדם עושה לבדו אלא בפעילות חברתית מובהקת. היא כוללת תרגילים פיזיים, טיפוח הגוף ותזונה בריאה, אך גם הרצאות, הרהור מעמיק, וסיפוק צרכים נפשיים על ידי קריאת ספרים, שיחות והערות עליהם. זוהי מלאכה קשה, אומר אאורליוס. לאלה נוספות התכתבויות וחשיפה בפני המורה כדי לקבל את עצתו, להרגיל את הנפש לפעילות שבה האחר מטפל בכך, ולפתח קשרים וזיקות של דאגה לעצמי ודאגה לאחר.

### ג. הדאגה לעצמי בנצרות

כשלוש-מאות שנה מאוחר יותר התגלגל מושג "הדאגה לעצמי" והתפתח בשני ערוצים: האחד תיאולוגי – שהעמיק את הפיצול בין הרוחני לגופני ובין חיי העולם הזה לחיי העולם הבא – והשני פוליטי, שנע בין חיי של הסובייקט כאינדיבידואל הספון בספרה הפרטית ובין חיי בקהילה ובזירה הציבורית.

הכתיבה, הדגיש פוקו בהרצאתו, מתגלה כאן כחלק חשוב של תרבות העצמי, והיתה תמיד קיימת במערב. עוד בימי אפלטון היא כללה יומנים, זיכרונות ומכתבים, תיעוד של שיחות, סיכומים של שיחות ואירועים, מחשבות על העתיד, תכנון סדר יום ותיעוד חלומות, ולא רק של מלכים ורוזנים. פרקטיקות אלו כללו גם התכתבות בין אנשים לצורך התייעצות ותמיכה, הדרכה ויחסי מרות. הניסיון של העצמי הפך לשדה עתיר חומרים ומקורות שהמעוניינים בריפוי מזהים, על סמך תצפיות ביחסים בין אנשים ובאופנים שבהם סובייקטים עוסקים בדאגה לעצמם. במכתביהם של סנקה ושל מרקוס אאורליוס נמצאה כתיבה נמרצת ושימת לב לפרטים של חיי היומיום, כולל

למצב הרוח והבריאות, ונזכרו בה תנועות רוחניות, ציטוטים ומחשבות על אירועים והתייחסויות לשדה ההתנסות האישית. גם אריסטידס (530-468 לפנה"ס)<sup>22</sup> ביטא תודות לאלוהי הבריאות. כיוון שהיה חולה במשך עשר שנים, הוא כתב לא רק תודות לאלים על הצלתו, אלא השאיר 300 אלף שורות שמתעדות את חיי היומיום שלו, ובהן פירש את מחלתו, את סבלו ואת חלומותיו, תרופות שכדאי לנסות וכן רישום של מצבי היפוכנדריה. חשוב להבין שהתרבות בתקופתו אפשרה העברת ידע כזה לאחרים, אך מאוחר יותר נעשו פרקטיקות אלה למעוררות בושה והן הוחבאו והוסתרו על רקע הדת, שראתה במשברים אישיים עונש על חטאים.

פוקו הדגיש את הידע על תקופה זו משום שמדובר בתפיסה אוניברסלית ובפרקטיקה שמגיבה על ההתנסות האינדיבידואלית של הגוף. הודות למקורות אלה, הוא טען, נוכל לדבר על תרבות העצמי. עם זאת יש להשיב על השאלה מדוע נראה שהנושא הזה נעלם, למרות החשיבות העליונה שיוחסה לו בתקופה הקלאסית כתוצאה מהציווי "דע את עצמך" או "דאג לעצמך". לדעת פוקו, אחת הסיבות לכך קשורה לפרדוקס הנוצרי של אסקטיזם לעומת וידוי ומשמוע הגוף והמיניות. הנצרות הציעה פרקטיקה חדשה שצריך היה למסדה – הווידי – והסובייקט צריך היה להתנסות בו כיצור מיני. הווידי מוסד כמסגרת שבתוכה נדרש הסובייקט לומר את האמת כדי לזכות בגאולת הנפש. במרכז הווידי עמדה מיניותו של הסובייקט,<sup>23</sup> והיחס לאמת עמד על מומנט של תיווך בין הכנסייה, הכומר המוודה והסובייקט. הפרדה זו הרחיקה את הסובייקט עוד יותר מהדאגה לעצמו והפקידה אותה בידי הכומר. יחסיו של הסובייקט עם עצמו התבררו אל מול הכומר ולא מול אחרים, וביארין מפרש – גם לא בחדירה (התלויה בזולת) אלא בזיקפה (שכוננה את היחיד בפני עצמו דרך הכומר).<sup>24</sup> פרקטיקה זו התפתחה מאוד מאוחר יותר, ובעת המודרנית התקשרה לעבודה שעלינו לעשות על עצמנו מצד "הרצון לדעת" על מיניות ועל ההיסטוריה שלה, כפי שהובנתה עד לעת החדשה.

התיאולוג בן המאה הרביעית גרגוריוס מניזיאנוס (329-389 לספירה)<sup>25</sup> העמיד במרכז הגותו את הדאגה לעצמי בהקשר של ברית הנישואין. גרגוריוס סבר שבברית הנישואין צריך העצמי להתנתק מבשרו ולחזור לחבור לבתוליות של הגוף והלב, להיטהר ולהתמרק כדי שיוכל לרשת מחדש את הנצח שממנו הודח עם הגירוש מגן עדן. במקום אחר הוא עסק בברית הבתוליות (treaties of virginity) במהלך פרבולי של אובדן הדרכמה – ההישמעות למה שראוי. מהלך הדרכמה עניינו בדרך הייסורים שעל הסובייקט לעשות בעולם הזה בחיפוש אחר גאולת הנפש בעולם הבא. המאמין פועל בתוך מודל של דאגה לעצמי על ידי הישמעות לצייוי שבו חיי הייסורים בעולם הזה מוחלפים בהתמסרות לדאגה לעולם הבא; החליפין בין החיפוש של מה שאבד ובין החיים האקטואליים הם דרכמה – עסקה. הדאגה לעצמי מקבלת משמעות של הדלקת מנורה בנפש שמחייבת את האדם לחפש בכל מקום ב"בית", כלומר ברוחו ובגופו. עליו לתור אחר הצללים בכל פינה בנפשו ולמצוא את האור, את הניצוץ האלוהי של נשמתו שהגוף הגשמי, בשל תאוותיו, מכבה בהתמדה.

תרבות האונס העתיקה,<sup>26</sup> זו שמבטאת את הפאתוס, את תשוקת הנשמה ואת מחלת הגוף, עניינה בריפוי הנשמה על ידי פרקטיקות גופניות של סיגוף, התנזרות, משמוע, צילוק ועוד.<sup>27</sup> פוקו נוגע



בהיבט זה של תרבות האונס העתיקה כדי להדגיש שתהליך המירוק הוא פעולה שהסובייקט מבצע על גופו ונפשו הוא. בנצרות קיבל המאבק הזה פן אקטיבי של קרב מתמשך על גאולת הנשמה כנגד הפיתויים והתאוות בעולם הזה. התמה הגדולה של תקופה זו נושאת אופי תרפויטי. במובן זה החינוך העצמי התקרב מאוד למודל הרפואי, התרחק מהמודל הפדגוגי, ולבש צורה של עמידה מתמדת על המשמר כנגד התאוות שיש לנצח כדי לגאול את הנפש. הסובייקט הפך לחייל המרפא את נפשו באמצעות מאבק במחלות שגופו נושא.

עמדה זו העלתה את הדאגה לעצמי על מסלול היפרדות כמעט מלאה של הנפש מן הגוף, והשתיתה אותה על תפיסת מוסר אוניברסלית הדוחה את חיי החומר ואת טיפוח הגוף כמנוגדים לדאגה לעצמי ומכשילים את היכולת לממשה. בנצרות קיבלה הדאגה לעצמי משמעויות שיוצאות מעמדה של ידיעת העצמי לעמדה של פרשנות של העצמי, המעוגנות בפרקטיקות של סגפנות. הקשר בין סגפנות לידיעה עצמית השתרש במסורת המערבית במשך כמה מאות שנים כחלק מהדאגה לעצמי, והוטמע בה קשר מושגי מובלע בין תשוקה לשיגעון. לאורך תקופת הנאורות שויכו שניהם לפראי, לבלתי נשלט, לחייתי. תפיסות תיאולוגיות אלה משלו בכיפה עד להתפתחות צורות של אינדיבידואליזם מוקדם.

#### ד. אינדיבידואליזם בעת החדשה

בסוף המאה השמונה-עשרה החל להתעצב אינדיבידואליזם שגבולותיו שורטטו באמצעות טכנולוגיות חדשות של הגדרה עצמית, כפי שהראה דרור ורמן בספרו *The Making of The Modern Self*.<sup>28</sup> תהליך זה צמח על הריסותיו הנוצריות, הבורגניות והפוריטניות של מושג הדאגה לעצמי והציע הבניה מחודשת של זהות אינדיבידואלית בעלת אופי קוגניטיבי אוניברסלי. אולם רוב הטכניקות של הדאגה לעצמי בעת החדשה, כפי שסימן פוקו בכתביו על המאה השבע-עשרה, נמזגו לעולמנו בעת המודרנית, בטכניקות פדגוגיות, מדיקליות ופסיכולוגיות, באמצעים ממשמעים ואוטוריטריים, והוחלפו באמצעי תקשורת המוניים ובמבנים שנכפים על העצמיות של יחידים.<sup>29</sup> מדעי האדם לא זנחו את ההנחה שהיחס המרכזי לעצמי צריך להיות יחס של ידיעה, אולם תכניו של הרעיון הקדום "דע את עצמך" עוצבו מחדש והוא קיבל כעת ביטויים מרכזיים דרך יסודות הפסיכולוגיה, תיאוריות שמושגות על אמת מדעית, תיאוריות מדיקליות משקמות ותיאוריות פדגוגיות מתקנות. המאמץ להעניק לחקר העצמיות ולייצור הידע על העצמי מעמד אובייקטיבי-מדעי הלך והפריד בין הציוויים הפרקטיים שהסובייקט צריך לנקוט בדאגה לעצמו ובין מה שהוכרע מדעית כתיאוריות תקפות ו"יעילות" של הדאגה לעצמי. תהום נפערה בין הדאגה לעצמי כפי שהסובייקט אמור לחוות אותה ובין מה שנחשב לבעל מעמד אובייקטיבי ומדעי של דאגה כזאת, והתפתחו טכנולוגיות שמציעות מודלים "נכונים" ו"אמיתיים" של דאגה לעצמי, המשמשים מורה נבוכים בשאלה מה טוב לעצמיותו של הסובייקט, לתפקודו בספרה הפרטית, בספרה הציבורית ובספרות ביניים כמו משפחה או פרנסה.

תהליכי התפתחות השוק, המרקנטיליזם והקפיטליזם מאז המאה השבע-עשרה, שהתבטאו בקולוניאליזם ובאימפריאליזם, לא היו מנותקים מהשפעות על הגוף הפועל – בין שב"מדינת

הכתר" ובין שבמדינות הקומפרדוריות. להפך, הדאגה לעצמי עברה מעין מהפכה מושגית שהגיעה לשיאה במהפכה התעשייתית, כשחשיבותו של הגוף הפועל עלתה על חשיבות השליטה באדמה. משהסתיים כיבוש השטחים בקולוניות התרכזו האימפריאליזם בשליטה על אנשים ועל גופם, על כושר הייצור שלהם. העברת הייצור שלהם. העברת הייצור למפעלים העמידה במוקד את הידיים העובדות, ומכוח זה נוצקו למושג הדאגה לעצמי תכנים חדשים שמעתה לא היה אפשר להפרידם מהרעיון הקפיטליסטי ומהתלות בכוח העבודה. טיפוח גופו של הפועל כיצרני, בריא וחרוץ הניב תבניות נורמטיביות שעליהן צריך היה להגן כמקור הכוח היצרני, ומאוחר יותר גם מקור הכוח הצרכני של הקפיטליזם. אלו התלכדו עם מגמות פוליטיות של ליברליזם שהציבו את הפרט במרכזן. בשיח ההיסטורי על כינון העצמי בעת המודרנית נשא מושג האינדיבידואליזם תחילה ערכים של חירות וזכויות אזרחיות, אך גם היבטיו השליליים לא איחרו להתגלות, באטומיזם, בהתפרקות היחסים האינטר-סובייקטיביים ובגילויי ניכור לזולת ולעצמי. הצורך בתייעוד ורישום של היחיד כאזרח פיצלה אותו מקהילתו, ממשפחתו ומן היישוב שבתוכו נרקמה עד אז מסכת חייו. זהותו ניטלה ממנו כדי להחזיר לו אותה באמצעות פרטים שהוענקו לו מחדש על ידי המדינה ומוסדותיה ועל ידי קונסטרוקציות לאומיות והיסטוריות. כעת המעמד האזרחי הוא שהעניק לסובייקט את עצמיותו, ובלעדיה היה לאדם שקוף בגופו וברוחו. הדאגה לעצמי הצטמצמה למשמוע הגוף כך שימלא פונקציות טכנולוגיות כהמשך של המכונה ויניב תשואות כלכליות פוליטיות ואזרחיות, בין שכפועל ובין שכחייל. בשורת האינדיבידואליזם לחירות הפרט, זכויותיו ויכולתו להתפתח וליצור כברייה תבונית נבלעה בהמולת הקפיטליזם והליברליזם, שפוררו בהתמדה יוזמות אפשריות של קולקטיביזם וסולידריות. במצב העניינים הזה הצטמצמה הדאגה לעצמי לתופעות שדורקהיים זיהה כאנוכיות,<sup>30</sup> ואילו מרקוזה ופופר<sup>31</sup> הצביעו על החד-ממדיות של האדם הפוליטי כמי שהצטמצם לכדי צרכן של תרבות המונים, וכמי שתשוקותיו, פעולותיו ואמונותיו נקשרו לסדר הקפיטליסטי. הדאגה לעצמי נותקה סופית מזיקות העבר שלה להשבחת הסגולה הטובה או לקהילת המאמינים, ואיתה נותק הסובייקט מיחסיו החברתיים עם זולתו וממילא גם עם הקהילה הפוליטית. תהליכי האינדיבידואליזם של הסובייקט פוגגו חלקים משמעותיים מתרבות העצמי, ועם ההיפרדות משלטון הכנסייה הלכה הדאגה לעצמי והתרחקה מצד אחד משליטתו של הסובייקט, ומצד שני מן ההדדיות המחייבת דאגה הדדית בתוך קהילת המאמינים. אם בעבר התבטאו מעגלי הדאגה הנרחבים (שרירותיים ככל שהיו) בדאגת האדון לעבדו, הנסיך לנתיניו או הכומר לקהילת מאמיניו, מעתה הפך הפרט לאובייקט נפרד הנצפה כחלק ממכלול שיש לעצבו בהתאם לצרכים האינסטרומנטליים של המדינה, האומה ותהליכי הייצור הכלכליים. הזיקות הבין-אישיות אף הן הוצבו מחדש על אותם עקרונות של יחסי פועל-מעסיק. הקמת מוסדות שנועדו למשמע את הציבור להיות כלכלי, יצרני, חרוץ ופעיל התבטאה בהגנה על הכוחות היצרניים מפני הבלתי יצרניים. בהגותו של פוקו עומדים יסודות אלה במרכז, דרך ניתוח ביקורתי של ההיסטוריה של מוסדות כליאה לילדים עזובים, ל"משוגעים" ולקבצנים שנועדו להפריד את הבלתי יצרניים מהציבור ה"בריא" מפאת סכנת ההידבקות. הדאגה לעצמי מוסדה עתה כדאגה לציבור באמצעות הקמת בתי כלא, בתי חולים ובתי ספר, ונעשתה הבחנה ברורה בין סובייקטים בריאים לחולים,

בין משוגעים ללא-משוגעים ובין עצלנים לחרוצים. בהקשר זה של יצרנות קפיטליסטית נתפס השיגעון כהתפרקות הן של הגוף והן של הנפש, כהיעדר מסוגלות לדאוג לעצמי שאיננה מנותקת מחוסר היכולת לתרום לייצור. עיון בשיגעון, מיון טיפוסיו באמצעים מחקרניים ותצפיתיים, תיעודם ושיומם הפקיעו מידי הסובייקט את יכולתו ואת זכותו לדאוג לעצמו מתוך דחף ותשוקה, והוא הועבר לאחריותם המוסדית של מדע הרפואה ומוסדות הריפוי והשיקום שתבעו הגמוניה על הנעשה בתוך גופו ורוחו של הסובייקט וביחסיו הבין-סובייקטיביים.

פוקו מציין שלושה שלבים בתהליך הפקעה זה בהקשר ספציפי יותר של חקר ההיסטוריה וההיפוכונדריה. שלבים אלה משקפים גישה רחבה יותר של המערכות המדיקליות בהפקעת הדאגה לעצמי מידי הסובייקט. ראשית, חדירה אורגנית ומוסרית לגופו ולנפשו של הפרט; שנית, חיבור לפיזיולוגיה של המשכיות גופנית, כפי שכבר נאצרה בידע המתארגן לאורך ההיסטוריה ובזיקה למוסדות החברתיים, הכלכליים והפוליטיים; ושלישית, אתיקה של רגישות לגוף ולנפש הדוויה, שעד אז התחברה לאינטואיציה מוסרית ששררה עוד מימי היפוקרטס.<sup>32</sup> שיטות וידוי, עינוי, כבילה וענישה ששרדו מהתרבות הנוצרית ולבשו צורות מודרניות הגדירו את התחושות שאמור הסובייקט לחוש בתהליך כינונו העצמי כאינדיבידואל יצרני התורם לחברה, ועמדו על המשמר פן יאונה רע לגופו ולרוחו. במאה השבע-עשרה בצרפת, כותב פוקו, הפכו גילויים של גאווה, בושה, שייכות או ניכור לסממנים של מידת המהוגנות, ההיגיון, השייכות החברתית, הפיכחון והמציאותיות. מושג השיגעון התנתק מזיקתו לטבע או לחטא הקדמון והתיישב בסדר חדש של רשתות כוח שבהן מי שקבע את כללי המשחק הם הרופאים, הפסיכולוגים והמחנכים, המנוכרים לקשר הבלתי אמצעי של אדם עם עצמו ועם זולתו<sup>33</sup> ודוהרים לעבר כינון של טכנולוגיות חדשות בהגדרת הסובייקט הבריא והיצרני. בתוך רשתות הכוח הוצב השיגעון כאיום קבוע על היחס לעצמי ועל הייצור הקפיטליסטי. באחרית דבר של תרגומו לתולדות השיגעון בעידן התבונה כתב עדי אופיר:

הטירוף הוא הגבול לאפשרות ההתייחסות העצמית. בין אם ייתפס השיגעון כאובססיה של עיסוק בעצמי ובין אם ייתפס כחיסולה של העצמיות בתור נושאת זהותו של היחיד, הוא מהווה את גבול משמעותו התבונית של היחס לעצמי. השחזור הגניאולוגי של דפוסי היחס לעצמי מוכרח על כן לכלול את השיגעון בתחומו. הארכיאולוגיה של השגעון נוגעת על כן – בכל שכבות הסדר שהיא חושפת – בעצב הרגיש ביותר של הציר השלישי הזה של הניסיון האנושי.<sup>34</sup>

על כן, בין שהסובייקט חופשי ובין שהוא כלוא בבית המשוגעים, רוב הזמן הוא סבור שעליו לחשוף את המציאות החבויה והנסתרת מעיניו של העצמי. פוקו סבר שאי אפשר להסתיר את המציאות הזאת, שכן היא מתקיימת אל מול "העצמי" המכונן באמצעות אותן טכנולוגיות מדיקליות, פסיכולוגיות ופדגוגיות, על פי קורלציה בינו ובין טכנולוגיות שנבנות ומתפתחות לאורך ההיסטוריה. האתיקה החדשה של הדאגה לעצמי הפכה להיות מילוי המחויבויות כפי שמכתיב אותן החוק, כפי שמצווה ומשדל הסדר הפוליטי. השאלה שעלינו להתמודד איתה, הוא מסכם, היא איך לבודד את טיפוסי היחסים שמובנים על ידי טכנולוגיות אלה, העומדות בינינו

לבין עצמנו ומעצבות את יחסינו עם עצמנו. אחת הדרכים האפקטיביות ביותר של העידן החדש למשמע את הסובייקט היא מה שאלתוסר כינה "אינטרפלציה" – פעולתו של הסובייקט בתוך טכנולוגיות הנרמול והמשמוע של רשתות הכוח, שהוא נע בין קוריהן בעודו מאמין שהוא פועל כריבון לעצמו.<sup>35</sup> הדגש הושם על ערך אחד – מקסום התועלת – והוגדר בכלים ובטכנולוגיות של שליטה בעצמי. פוקו הסכים עם תפיסתו זו של אלתוסר אף שלא חלק עימו במלואה את התפיסה שהאידיאולוגיה היא אפרטוס חובק-כול. אצל פוקו יש מרחב, זעום אמנם, של חופש פעולה שהסובייקט יכול למצות באמצעות התנגדות, ואילו אלתוסר סבר שכל התנגדות של סובייקטים מגולמת בתוך אפרטוס אינטרפלטיבי שאי אפשר לברוח ממנו. במילים אחרות, היחיד סבור שהוא פועל מתוך חירות, אך בפועל הוא עושה זאת בתוך מערך כוחות ממשמע. מהותן של טכנולוגיות השליטה טמונה במשמוע ונרמול, בין שבאמצעות שידול ובין שבדרכי אכיפה וענישה. המהלך הזה תלש מן העולם הפנימי של הסובייקט את כל זיקותיו הישנות לדאגה לעצמי, הן מהצד הרוחני-נפשי והן מהצד הגופני, והציע תחתיו מודלים "מדעיים" של דאגה לעצמי וטכנולוגיות הפנמה של "דאגה לעצמי" שנקודת המוצא שלה היתה קודם כול וניות וניכור לעצמיות – ניכור ותפיסת אחרות של "העצמיות", שבאופן פרדוקסלי התעקשו להיות מוצגות כאמיתיות.

#### מות הדאגה לעצמי והולדת שיח הזהויות

על רקע ניצחוננו של הניכור והיפרדותה המלאה של הדאגה לעצמי מעצמיותו של הסובייקט נולדו שיחים חדשים של רב-תרבותיות שקיננו בחיק הליברליזם ובהם שדה המחקר העוסק בפוליטיקת הזהויות. שדה זה התאמץ, ללא הצלחה יתרה, להחזיר את מה שנעקר מרעיון "הדאגה לעצמי". שרידיו המסורתיים עוד ניכרו בעולמות התרבותיים שהקולוניאליזם חלש עליהם, כמו המזרח הרחוק, אמריקה הלטינית והמזרח התיכון. יסודות של הדדיות, אכפתיות ומחויבות לעצמי ולאחרים גולפו מתוך הגות מודרנית סינתטית וסטריילית שבמרכזה הוצבו החברה האזרחית ומגילת הזכויות וניטעו בסובייקט מחדש באמצעות חוקים והסדרים. קטגוריות פוליטיות מסורתיות כמו אתניות, דת, גזע, מעמד, מגדר, כך התברר, אינן ניתנות להכחדה וקשה מאוד להפשיטן מכוחן המסורתי. בספרו *Sources of the Self* עמד צ'רלס טיילור על הפרקטיקות היומיומיות המכוננות את העצמי כוהות המרושתת בזהויות של סובייקטים אחרים – תמיד בני אותה תרבות.<sup>36</sup> מתוך רשתות תרבותיות אלה חולץ יסוד אתי-פוליטי שטען לתוקף מעצם היותו סובייקטיבי. "תרבות" היתה למושג רחב, שם משפחה שחבק תת-קטגוריות בעייתיות שהמדינה המודרנית ביקשה לפרקן ונחלה כישלון חרוץ. אולם עצם גזירתם של סובייקטים מרציונל פוליטי שהתאמץ להצדיק זכויות ולבססן אך ורק על יסודות הומניסטיים אוניברסליים ועל בידוד אינדיבידואלי, התברר כרדוקציה לא מעשית של האנושי. הזיקות הדתיות, התרבותיות, האתניות, הגזעיות, המעמדיות והמגדריות של הסובייקט, הגם שלא היו מהותניות, צפו ועלו בכל התארגנות פוליטית מודרנית ותבעו הכרה פרטיקולרית. בכך קרסה השאיפה לאינדיבידואליזם אוניברסלי. הזהויות המגוונות, שסובייקטים הטוענים להכיר בהן כקטגוריה נשאו עימם, תבעו תשתית שתאפשר את הפרקטיקות הייחודיות האפייניות לזהויות אלו. הניסיון הפוליטי שהניב

השיח הרב-תרבותי, אשר צידד במאמץ להתמודד עם כוחות בלתי צפויים אלה על ידי הכרה בהם, התנה את ההכרה בזהויות הפרטיקולריות בראיות מוצקות ובהגדרות ברורות בנוסח רציונלי ומשפטי, ובתנאי שלא יכרסמו בכוחה של המדינה המארחת. כל תביעה להכרה בזכויות על בסיס זהות נכרחה בהבאת ראיות ובפרקטיקות שיוכיחו נאמנות, שורשים היסטוריים ואף זיקות ביולוגיות לזהויות אלה, ושיח הזהויות נלכד במלכודת המהותנות. במילים אחרות, עיצובן של זהויות אתניות, דתיות, לאומיות, פוליטיות וכדומה כוננו בהקשרים של שיחים פוליטיים, אך לשם צידוקן הן הוטבעו בגופם של הסובייקטים כמהותניים ואותנטיים. תביעת הזכויות לשחזור לא הצליחה להימלט מזיקה מהותנית לצבע העור, זכויות הנשים לא חמקו מן הזיקה למין הביולוגי, הזכויות הדתיות מההצבעה על פרקטיקות פיזיות קיומיות והיסטוריות, אפילו הערביות לא היתה פטורה מזיקתה לפאן-ערביות מהותנית. לנוכח טכנולוגיות המשמוע העומדות בין הסובייקט לבין עצמו ומכתיבות לו את אופני הדאגה לעצמי, הפכה פוליטיקת הזהויות לתחליף לשאלה "מה אנשים חושבים – על עצמם ועל זולתם – כשהם עושים את מה שהם עושים?" כפועל יוצא של פוליטיקת הזהויות, תובעי ההכרה בזהויותיהם גילו שהם לכודים במחויבות לגלות נאמנות אדוקה לזהות, שתחילה היה עליהם להגדירה מבחוץ – לא מתוך דאגה לעצמיותם אלא מתוך זיקה לקטגוריה תרבותית, ורק במידה שזו זכתה להכרה על ידי המדינה. מעתה לא הדאגה לעצמי היתה המניע להגדרת הזהות העצמית, כי אם הוכחת הנאמנות לזהות, אם התקבלה וזכתה להכרה מבחוץ. כך נותרה על כנה תחושת הניכור של הסובייקט.

מבין חרכיה של מלכודת זו עולים ניצניה של תפיסה חדשה-ישנה של דאגה לעצמי בהווה. עניינה בהיפוך הסדר שמכתיבה המדינה למוסדות החינוך, השיטור, הרפואה והעיצוב הנפשי. גילויים של התנגדות הן לממסד והן לפוליטיקת הזהויות, כלומר התנגדות למערכות הממשמעות באשר הן, כרוכים במרי כלפי סוכני המשמוע והפרקטיקות שהם מייצרים. בספרו לשון לרע טוען עדי אופיר שאי אפשר לשחזר את העצמי ואת הדאגה לו אלא דרך צליחת גילויי הרוע<sup>37</sup> – אך האם הדבר כרוך בגילויי סירוב והתנגדות להם? אם מקבלים את תפיסתו של אלתוסר בדבר הטוטאליות של האפרטוס המדיני וכוחה של האינטרפלציה שהוא מפיץ, הסדר הממשמע אינו מותר אפשרות שאיננה התנגשות עימו. אופיר מבין את הדאגה לעצמי על פי תפיסתו של פוקו, כדאגה שאין עימה ממד של מחויבות מוסרית אלא אם היא "מוכתבת על ידי התייחסות לסבלו של זולת"; רק אז היא זוכה להיכנס לשיח המוסרי.<sup>38</sup> לטענתו המובאת בלשון לרע, דאגה לעצמי שאינה "מוכתבת על ידי התייחסות לזולת" איננה חלק מהשיח המוסרי. על כן אפשר לשחזר את העצמי ואת הדאגה לעצמיותו של הסובייקט רק מתוך דין וחשבון על כלכלת המוסר, שבה האחר הוא שצריך להיות מושא הדאגה. הוא מבחין בין אתיקה אשר "עוסקת בחיים הטובים או הראויים שלי, החיים שנכון לי ולאנשים אחרים כמותי לחיות אותם", ובין מוסר, שעניינו "לא בחיים הטובים 'שלנו' אלא בחיים הרעים של אחרים".<sup>39</sup>

פוקו, לדעתי, לא היה מקבל הבחנה זו. כבר בתחילת הדיון בסוגיית הדאגה לעצמי הוא מבהיר שאין מדובר בעצמיות אוטומיסטית אלא בעצמי שדאגה הולמת לו תורמת לאחריות ביחסים אינטר-סובייקטיביים, ובונה אחריות ציבורית ופוליטית. בנסיבות הפיקוח הטוטאלי שהסובייקט

נקלע אליהן בעת החדשה, טען פוקו, לא נותר לו אלא לחלץ את הפעולה האחרונה שנותרה בידו – פעולת סירוב למשמוע המקבע של הזהות. אולם זהו צעד ראשון במהלך המשחרר שעליו עמד פוקו. דאגה לעצמי, כפי שהיא עולה ממאמר אחר, היא פעולה סוכנית של הסובייקט. שאלת זהותו אינה עולה כאן, אלא אדרבה: הסירוב הוא שנועד לשחרר את הסובייקט מכבליה של הזהות, ולהחזיר את האחריות אליו ולעולם ההתנסויות שלו.<sup>40</sup> באופן זה, הממד הפוליטי של הדאגה לעצמי מרחיב את נקודת המבט ומחייב את הסובייקט להכיל זיקה לחיים של אחרים במהלך המסע לשחזור העצמי. הדאגה לעצמי אינה נאחזת אפוא בזהות הקיימת והמוכתבת על ידי יחסי הכוח השורים בכול, אלא מחייבת את מימוש הפוטנציאל המוסרי והפוליטי הרדיקלי הגלום בה.<sup>41</sup> הדאגה לעצמי היא תכלית כשלעצמה, פעולת סירוב למשמוע חיצוני, התובעת את החזרתה לאחריותו של הסובייקט ולעולם ההתנסויות שלו. במסע הסירוב צולח היחיד לא רק את הדרך לשחזור עצמיותו כסובייקט, אלא גם לשחזור יחסו האינטר-סובייקטיביים עם זולתו. מהלך זה פתוח להכרעותיו המוסריות באותה מידה שבחירה בפעולת הסירוב עומדת לרשותו.

הריבונות היא שלטון המרופד בבטנה של רשתות כוח שרק נראות כסדר משחרר. כיוון שרשתות הכוח אינן ניטרליות מבחינה אתית, הפעלת השלטון כרוכה בפרקטיקות קשות: כליאה, איזוק ונרמול המתווים נתיב של רוע. לכן, מה שפוקו קרא לו בתחילת הדיון בדאגה לעצמי "אמנות ההתקיימות" (l'art de l'existence) מוגדר כפרקטיקות של חשיבה ורצון שבאמצעותן סובייקטים קובעים כללי התנהגות, אך בה בעת מבקשים להשתנות ולהתעצב כישים סינגולריים ולעצב את חייהם כבעלי ערך אסתטי ואתי וסגנון ייחודי מתוך פעולות סירוב והתנגדות לרוע.

לסיכום, הדיון במושג "הדאגה לעצמי" נשזר על רצף היסטורי שפוקו סקר בסדרת מאמרים בקולו' דה פראנס ב-1980. הליכה בעקבות כתביו חשפה את תהפוכותיו של המושג ואת תכניו המשתנים ביוון הקלאסית, האימפריה הרומית, התקופה הנוצרית והעת החדשה. באמצעות המתודה הארכיאולוגית של פוקו ועל בסיס פרדיגמת השילוש החוזרת בכתביו וקושרת בין אמת, חוק וסובייקט, הוא חילץ את יסודות המושג "הדאגה לעצמי" מן הדיאלוג של סוקרטס עם אלקיביאדס, מן הסטואיקונים והאפיקוראים, וכן מן הנצרות המוקדמת והעת החדשה. הסובייקט מצופה לחוות את הדאגה לעצמי כחלק מהתפתחותו כבעל זיקה לעולמו הפנימי ולגופו, כמו גם לעולמו החברתי והפוליטי, אך פוקו הראה כיצד גורמים מתערבים הפרידו לאורך ההיסטוריה בין כל אלה ופוררו את המושג ממשמעותו וזיקתו לעצמיות, והתעכב על נקודות בהיסטוריה שבהן אפשר לאתר הפרדות כאלו בין הסובייקט לעצמיותו. כפועל יוצא של הפרדה בין גוף לנפש והדגשת גאולת הנפש בעולם הבא, וכתוצאה מפיצול בין הדאגה לעצמי כרצף קיומי ובין דאגה מוגבלת רק בעתות מחלה ומצוקה, השאלות החשובות לדעת פוקו, כמו "מה אנחנו חושבים כשאנו עושים את שאנו עושים", הן אלו שיכולות להתמודד עם פיצולים והתפוררויות אלה יותר מאשר שאלות שעוסקות בחיפוש "האמת" בכלים אובייקטיביים. שורש הבעיה, טען פוקו, הוא ההתרכזות בחיפוש אחר אמת אובייקטיבית ובייצור של ידע מדעי, במקום הכרת המציאות מתוך עמדת סובייקט והתמודדות עם השאלה "מה אנחנו ומה עלינו להיות במציאות זו".

ההפרדה, שהחלה כבר ביוון העתיקה והתעצמה בעת הנוצרית, הגיעה לשיאה עם עליית קרנם של

כוחות מדיקליים, פסיכולוגיים ופדגוגיים בעת החדשה. באמצעות טכנולוגיות שליטה הופקעה הדאגה לעצמי מידי הסובייקט ועברה לידי כוחות השליטה המעצבים, שמטרתם היתה פיקוח ומשמוע ולא דאגה לסובייקט. טכנולוגיות אלו הניעו את תהליכי ההפרדה של הסובייקט מעצמותו עד לניכור מלא. בד בבד עם מהלך זה עולות תפיסות חדשות של דאגה לעצמי, שבמרכזן עומדים רעיונות של אינדיבידואליזם והומניזם אוניברסליים המוכתבים על ידי פוליטיקות מודרניות של מדינה וכלכלה קפיטליסטית. הדגש על הדאגה לעצמי מוסט אל הגוף הפועל והגוף היצרני. מי שאיננו נשמע לקודים אלה של משמעת יצרנית ופועלת מופרד, מורחק ונכלא בבתי משוגעים, בתי כלא ובתי חולים במטרה "להגן" על כוחות הייצור. כך נטמעה זהותו של הסובייקט עד תום במכונת הייצור. מכוחות משמוע אלה עולים אופני שיח חדשים, ובהם שיח הזכויות, המבקשים לתת ביטוי לקטגוריות זהות פרטיקולריות שאינן נטמעות במכלול האוניברסלי ובאינדיבידואליזם המופשט. אך שיח הזכויות אינו מצליח להציע פתרון לבעיית הדאגה לעצמי משום שהוא נופל לתוך מלכודת המהותנות. בהינתן מסגרות טוטאליות אלו של דאגה לעצמי במשמעותה המודרנית, לדברי פוקו, לא נותר לסובייקט אלא להתנגד. לסירוב ולהתנגדות לכוחות הממשמעים יש הכוח להפקיע את השליטה מידיהם ולהחזירה לידי הסובייקט, שעליו יהיה לדאוג לעצמו ולפתח את עצמיותו לאור השאלה "מה אני חושבת בשעה שאני עושה את מה שאני עושה".

## הערות

1. מאמר זה מבוסס על הרצאה בנושא "הדאגה לעצמי – קיצור תולדות המושג אפימליאה", שהוצג בכנס הלקסיקלי ה־13 שהתקיים באוניברסיטת בן גוריון ב־17 במאי 2016. אני מודה לשי גרוטלר אשר קרא את הטקסט ותרם בהערות לשיפורו, לאריאל הנדל על סבלנותו והנחיותיו, לקוראים האנונימיים וליואב קני שאיפשרו את הבאת המאמר לצורתו הסופית.

2. אפימליאה: care for the self, ביוונית ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (epimelia heautou). התקשתי להכריע בין התרגומים השונים מיוונית ומאנגלית למושג, ולכן הבאתי את התרגומים שנראו לי מתאימים להקשר. דאגה לעצמי במשמעות של השגחה, שימת לב, אכפתיות ועוד.

3. למעקב אחר ההיסטוריה האינטלקטואלית של פוקו בעשור האחרון לחייו, ובתוכה דיון תמטי במושג "הדאגה לעצמי", ראו Stuart Eldan, *Foucault's Last Decade* (Wiley: 2016).

4. ההרצאה נישאה ב־20.10.1980 ולמחרת תחת הכותרת "הדאגה לעצמי" בקולו' דה פראנס (Le souci de soi, Collège de France). גרסה של הרצאה זו נישאה גם באוניברסיטת ברקלי ב־12.4.1983 ואפשר להאזין לה בשבעה חלקים ביוטיוב.

5. עמנואל קאנט, "הנאורות מהי" (1784), בתוך הנאורות – פרויקט שלא נשלם? עורך עזמי בשארה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997). במאמר זה השתמשתי בתרגום הבא: « Qu'est-ce que les Lumières ? » Magazine littéraire, 207 (mai 1984): 35-39 (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France). Dites Ecrite tome IV texte no. 351



6. Ces deux questions « Qu'est-ce que l'Aufklärung? Qu'est-ce que la révolution? » sont les deux formes sous lesquelles Kant a posé la question de sa propre actualité, שם, 9.
7. פוקו משתמש בהרצאתו זו במושג actualité שאותו אני מתרגמת בטקסט הנוכחי ל"מציאות".
8. Ce qui est important dans la révolution, ce n'est pas la révolution elle-même, c'est ce qui se passe dans la tête de ceux qui ne la font pas ou, en tout cas, qui n'en sont pas les acteurs principaux, c'est dans la tête de ceux qui ne la font pas ou, en tout cas, qui n'en sont pas les acteurs principaux, שם, 8.
9. פוקו משתמש במושג *ourselves*, שאותו אני מתרגמת ל"עצמיותנו".
10. בצרפתית: obligation.
11. פלוטרכוס, ביוגרף וסופר יווני (46-119 לספירה). הציטוטים בחלק זה נשענים על הרצאתו של פוקו כפי שהיא מופיעה ביוטיוב, אלא אם צוין אחרת. ר' הערה 4 לעיל.
12. קסנופון, היסטוריון יווני (430-350 לפנה"ס).
13. "פרקטיקות אלה נוצרו ביוון כאפימלסטאי סאוטו, "לדאוג לעצמיותך, להיות עסוק בעצמך, לדאוג לש-מירה על עצמך" – תרגום שלי מתוך מאמרו של פוקו "Technologies of the self". ראו Michel Foucault, "Technologies of the Self", in L.H. Martin et al., *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (London: Tavistock, 1988), pp.16-49. כמו כן ר' הערה 2 לעיל.
14. 212-213-222-223. מראי המקום הנוגעים לכתביו של אפלטון מפנים למספרי העמודים בהוצאת סטפנוס שעליהן נשען התרגום של כתבי אפלטון מאת יוסף ליבס, בהוצאת שוקן (ירושלים: תשל"ה). המשתה, כרך שני, עמ 140-154.
15. מצוטט אצל פוקו בהרצתו בברקלי, פרק 4 הדקה 2:12 ביוטיוב <https://www.youtube.com/watch?v=WirIEUvZyx8&index=4&list=PLGdHquFKUwRyAr8GXdOJXh6FbGeXOcyfz>
16. הרעיון של מאסטר המשמש מורה ומאמן לתלמידיו מציע הבחנה המבדילה אותו ממורה המצופה לה-עביר ידע אך לא לשמש מקור השראה או מופת ואף לא להיות מחויב רגשית ויצרית לתלמידו. מאסטר הוא דמות מקור להשראה ודוגמה אישית לדרך של המצאת העצמיות. אישיות שמחנכת ומכשירה את המתגודדים בחברתה מתוך מחויבות מלאה אליהם.
17. לוקיוס אנאוס סנקה (Seneca), פילוסוף, מדינאי, נואם ומחבר טרגדיות רומי (65-4 לפנה"ס). ראו גם Michel Foucault, "Self writing", in M. Foucault, *Ethics: Subjectivity and truth: The essential* (works of Michel Foucault, Vol. 1, 1954-1984 (New York, NY: The New Press, 1997
18. Le 'souci de soi' est un privilège-devoir, un don-obligation qui nous assure la liberté en nous astreignant à nous prendre nous-même comme objet de toute notre application. Michel Foucault, «La culture de soi», in Histoire de la sexualité III. *Le souci de soi* (Gallimard, collection «Tel»

.1984), pp. 67-70

.La culture de soi, ibid, pp. 70-75 .19

20 . לוסיאן מסאמוסאטה, רטוריקן, סטיריקון ומחבר פמפלטים יווני (120-180 לספירה).

21. גלנוס מפרגמון (Galen of Pergamum), רופא יווני (129-216 לספירה).

22. אריסטידס, (Aristides), מדינאי אתונאי (468-530 לפנה"ס).

23; Michel Foucault, "Sexuality and Solitude", in *Religion and Culture*, (Carrette, 1980), 182-87; see Carrette's introduction at p. 182 for the publication and translation history of this text. All .quotations here are from Carrette's edition, Manchester University Press

Introduction: Foucault's 'The History of Sexuality': The Fourth Volume, or, 'A Field Left Fallow for Others to Till', Daniel Boyarin and Elisabeth A. Castelli (Guest editors), *Journal History of Sexuality, special issue: Sexuality in late antiquity*, Vol. 10 3/4 (July-October 2001), University of California, Berkley, and Barnard College

24. Daniel Boyarin, "Sexuality and solitude", in *Religion and Culture* (Carrette, 1980), 186

25. סנט גרגוריוס מנאזיאנסוס (Saint Gregory of Nazianzus), משורר, נואם ותיאולוג (329-389 לספירה), היה בישוף קונסטנטינופול.

26. על פי תפיסתו של פוקו, תרבות האונס העתיקה מושרשת ביסודות פגאניים. זוהי תרבות משוללת הקשרים חברתיים ופוליטיים שביטאה יחסי כוח בין אינדיבידואלים, אחד ממדיה היה מיניות ואונס הטרוסקסואלי שהיה אחד ממופעה, ולא השכיח שבהם. ספרות ענפה מתפלמסת עם תפיסה פרובוקטיבית זו של פוקו. לקריאה של אחד הטקסטים הממציים את הדיון ראו, Holly Henderson, "Feminism, Foucault and Rape: A Theory and politics of rape Prevention", *Berkeley Journal of Gender, Law and Justice*, 22 (1) (2007): 225-253 <http://scholarship.law.berkeley.edu/> 231-229 עמ' <http://cgi/viewcontent.cgi?article=1260&context=bglj>.

27. הרצאה ראשונה בסדרה The Culture of the Self, חלק 5 מתוך 7, דקות 18:45-5:18 (<https://www.youtube.com/watch?v=X8qEeNTTJRI>)

28. Dror Wahrman, *The Making of the Modern Self: Identity and Culture in Eighteenth-Century England* (Yale University Press, New Haven and London, 2004), 432

29. Michel Foucault, "Technologies of the self", in Paul Rabinow (ed.), *Ethics, subjectivity and truth, The Essential works of Foucault 1954-1984*, vol. 1 (New York, The New York Press, 1994), 223-252. הטקסט נשען על סמינר שפוקו נשא באוניברסיטת ורמונט באוקטובר 1982. הוא פורסם והוער על בסיס טקסט המופיע ב-, daniel Defert and Francois Ewald, *Dits et ecrits* (1954-1988) vol.1. eds. Gallimard 2001

- .30. Emil Durkheim, *On Suicide* (Penguin, 2006 [1897]).
- .31. הרברט מרקוזה, האדם החד־ממדי, תרגמה דליה טסלר, (מרחביה: ספריית פועלים, 1970); קארל פופר, החברה הפתוחה ואויביה, תרגם אהרון אמיר (ירושלים: הוצאת שלם, 2003 [1945]).
- .32. מישל פוקו, תולדות השיגעון בעידן התבונה, תרגם אהרון אמיר (ירושלים: כתר, 1972), עמ' 114–115.
- .33. שם, 166.
- .34. עדי אופיר, שם, אחרית דבר, 230.
- .35. Louis Althusser, "Ideologie et appareils idéologique d'état", *La Pensee*, 151, June 1970
- [http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser\\_louis/ideologie\\_et\\_AIE/ideologie\\_et\\_AIE\\_texte.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE_texte.html)
- .36. Charles Taylor, *Sources of the self: The making of modern identity* (Cambridge university press, 1992,) p. xv
- .37. עדי אופיר, לשון לרע, פרקים באונטולוגיה של המוסר, (מכון ון ליר והוצאת עם עובד, 2000), 408.
- .38. שם, 363.
- .39. שם, 332-333.
- .40. Michel Foucault, "Disciplinary Power and Subjection", in Steven Lukes (ed.), *Power* (New York: NY University Press, 1986), 242
- .41. אני מודה לאריאל הנדל על סיועו בהרחבת הנקודה העוסקת בהיבט המוסרי של הדאגה לעצמי בהמשך לטענתו של אופיר בספרו לשון לרע.





# חיקוי קולוניאלי

## לבנת קונופני דקלב

במאמר זה אתמקד במושג "חיקוי קולוניאלי" בספרות האנתרופולוגית תוך התמקדות בהקשר הישראלי-פלסטיני, ואנתח צילומים של "נוער הגבעות". טענתי היא כי בהקשר הישראלי-פלסטיני התפתחה צורה של חיקוי שבה הכובש מחקה את הנכבש, שמטרתה שונה מזו המופיעה בכתיבה ובמחקר האנתרופולוגי על חיקוי קולוניאלי. חיקוי ההתנגדות של הפלסטינים על ידי נוער הגבעות יוסבר כניסיון לנכס את ההיסטוריה של ההתנגדות הפלסטינית נגד הכיבוש כדי לבטל את חשיבותה ואת הלגיטימציה שלה, ולהפוך את יחסי הכובש-נכבש על פיהם.

"חיקוי קולוניאלי" הוא מושג שנולד מתוך הכתיבה והחשיבה על mimesis ועל mimicry, ונעשה בו שימוש כדי לתאר תופעות בהקשר הקולוניאלי. מסיבה זו אתחיל מהאבחנה (או הבלבול) בין mimesis ל-mimicry, שאליהם אתייחס לאורך המאמר במילים מימזיס וחיקוי, בהתאמה<sup>1</sup>. במושגים מימזיס וחיקוי (mimesis ו-mimicry) נעשים שימושים מגוונים בעולמות ידע שונים. מקור המילים mimesis או mimicry הוא במילה היוונית mimeisthat, שמשמעותה העתק או חיקוי. אפלטון ואריסטו השתמשו במושג כדי להתייחס לאופן שבו האמנות מבקשת לייצג את המציאות על ידי חיקוי או העתקה.<sup>2</sup> אולם השימוש במושג חורג מעבר לתחום הייצוג והאמנות, ואפשר למצוא מחקר על חיקוי ושימוש במושג מימזיס בתחומים כמו בלשנות, ביולוגיה, פסיכולוגיה, מגדר, חקר ארגונים, גלובליזציה ועוד.<sup>3</sup> אציג תחילה את האפשרות להבחין בין מימזיס לחיקוי (mimesis ו-mimicry); אמשיך בהצגת פרשנויות שונות לתופעה שבה הסובייקט הילידי מחקה את הסובייקט הקולוניאלי, כמו גם פרשנויות לתופעה ההפוכה, שבה הסובייקט הקולוניאלי מבקש לחקות את המקומי; לאחר מכן אציג את ניתוח הצילומים, ואסיים בניסיון להבין את תופעת החיקוי כפי שהיא משתקפת בתצלומים.

### ההבחנה בין מימזיס לחיקוי

ההבחנה בין מימזיס לחיקוי אינה מוגדרת עד תום, ולעיתים מתייחסים אליהם כאל מושגים זהים. אפשר לחשוב על ההבדל בין שימוש מבחין או מעורפל במונחים מימזיס וחיקוי באמצעות בחינת ההגדרה של דרידה למימזיס, לעומת תפיסתו של אדורנו את החיקוי. דרידה אינו מבחין בין מימזיס לחיקוי ועושה בשני המושגים שימוש זהה. לתפיסתו, מימזיס או חיקוי הם הצורה הנאיבית ביותר של ייצוג. לדעתו, השפה, התיאטרון או האמנות מבקשים להציע באמצעות החיקוי ייצוג של החיים, ולהדהד את האופן שבו החיים מבקשים לחקות עקרונות טרנסצנדנטליים. לעומת דרידה, אדורנו מציע תפיסה שחומקת מהזיהוי של מימזיס כייצוג

או חיקוי, ומבחין בין מימיזיס לחיקוי. אדורנו מבקש לחשוב על החיקוי במונחים של מחשבה ביקורתית ולא במונחים של ייצוג. לדידו חיקוי הוא הסתגלות, גרסה ביולוגית פרהיסטורית של מימיזיס, מצב שבו בעל החיים או האדם מחקה טבע דומם או מעמיד פני מת כדי לשרוד. בהקשר התרבותי, הכישוף אצל אדורנו הוא צורה פרהיסטורית נוספת של חיקוי, המאפשרת לאדם לחוש שהוא שולט בכוחות עוינים. חיקוי של חיות הבר, לבישת מסכות וריטואלים של חיקוי ההתנהגות של שדים הם למעשה ניסיונות להיות חלק מהסדר האימננטי של הגורם המאיים, מעין הזדהות עם הגורם העוין. החיקוי שבכישוף מבוסס על התפיסה ש"להיות-אחד" עם האויב מחסנת מפני כוחותיו. בצורה זו של חיקוי אין ניסיון לייצוג של האובייקט שמחקים, אלא פעולה או התנהגות של סובייקט שמבקש לעצב את עצמו לפי פרוטוטיפ מסוים. גישה דומה לחיקוי אפשר למצוא בכתיבתו של רוז'ה קאיווה (Roger Caillois<sup>4</sup>), שאליו אתייחס בסוף המאמר. לתפיסתו של אדורנו, חיקוי-כישוף קרוב בטבעו למשמעות המקורית של מימיזיס, והגדרת ההתנהגות המימטית כחיקוי מאפשרת הטמעה של תכנים פרהיסטוריים בחברה נאורה. מכאן הערך הביקורתי של החיקוי ככזה שיש בכוחו להציף את המודחק.<sup>5</sup>

באנתרופולוגיה ובספרות הפוסט-קולוניאלית נהוג לעשות שימוש דומה לזה של אדורנו במושגים מימיזיס וחיקוי. גם כאן, למרות היעדר הבחנה מובהקת בין המושגים, יש חוקרים המבקשים לעמוד על ההבדל ביניהם. לדברי טאוסיג (Taussig), לחיקוי יש אופי ערמומי, עמדה אירונית כלפי האובייקט שאותו מחקים, בעוד מימיזיס מתייחס לטווח רחב יותר של ייצוג המערב תיווך בין מערכות סימבוליות שונות.<sup>6</sup> חיקוי הוא לפיכך מהלך משבש, ואילו מימיזיס הוא לדעתו ייצוג סימבולי. הוגאן (Huggan) מקביל את ההבחנה שעושה טאוסיג לביקורת הפוסט-קולוניאלית על האנתרופולוגיה.<sup>7</sup> בהמשך לביקורת של הוגאן כמו ספיבק או סעיד, שטענו כי האנתרופולוגיה שירתה את הפרויקט האימפריאלי, השתיקה את קולותיהם של אלה שהתימרה לייצג ותרמה למבנה הכוח הקולוניאלי, הוגאן תופס את ההבדל בין השימוש בחיקוי על פני מימיזיס כביטוי לחשיבה הביקורתית שמציעה הספרות הפוסט-קולוניאלית. חשיבה ביקורתית על תפיסת הכוח הקולוניאלי אפשר למצוא אצל הומי באבא (Bhabha), שטוען כי בעוד מימיזיס מבקש לייצג את ה"אחר", חיקוי הוא מעין חזרה החותרת תחת הכוח הקולוניאלי: אף שהנשלטים מחקים את התוכן הקולוניאלי, הגוף הנשלט מסרב להיות מייצג או ייצוגי, ובכך מהווה מעין מראה נלעגת ל"מקור".<sup>8</sup> כלומר, בדומה לתפיסתו של אדורנו, חיקוי אינו ניסיון לייצוג של אובייקט "מקורי", אלא גילום של התנהגות השליט שיש בכוחו לערער על הכוח הקולוניאלי תוך הצפה של תכנים מודחקים.

### טקס ה"האוקה" כדוגמה לחיקוי קולוניאלי של השליט הקולוניאלי

מחקרים אתנוגרפיים וכתיבה פוסט-קולוניאלית מתייחסים לרוב לחיקוי קולוניאלי כאל אקט שבו היליד מחקה את הסמכות הקולוניאלית. ההסברים לחיקוי נעים בין תפיסת החיקוי כניסיון לבנות קולוניה שדומה לאומה האם, או כעמדה של התנגדות לכוח הקולוניאלי; כציווי והכרח לחקות את התרבות, הדת, השפה המערבית, או כניכוס כוחו של השלטון הקולוניאלי; חיקוי

כצורה של הסתגלות והתפתחות של התרבות המקומית, או חיקוי של חיקוי – חיקוי האופן שבו הילידים מחקים את האירופאים. דוגמה אחת שנחקרה על ידי אנתרופולוגים שונים ועוררה מחלוקות הן באקדמיה והן מחוצה לה היא המקרה של טקס ההאוקה ("שיגעון"). הטקס תועד בין היתר על ידי ז'אן רוש (Jean Rouch), במאי ואתנולוג צרפתי, מחלוצי האתנוגרפיה הוויזואלית. בסרט (1955) *Les Maîtres Fous* ("האדונים המשוגעים") מתועדת קבוצה ילידית בגאנה שמתקבצת מדי שבוע. תוך ריקוד וחיקוי של הפקידים הקולוניאליים (חבישת הקסדה, לבישת מדים או חלקי מדים, שימוש בחפצים כמו פסלים שמגלמים את בית המושל או רובים מעץ), וביצוע פעולות פולחניות כמו שחיטת בעלי חיים ואכילת בשרם ודמם או שבירת ביצים, חברי הקבוצה נכנסים למצב של טראנס.

לטקס ניתנו פרשנויות רבות, ואיעזר בהן כאן כדי לפרוש את הגישות השונות לגבי משמעות החיקוי בהקשר הקולוניאלי כפי שהן מופיעות בספרות. בתחילת הסרט מתייחס רוש עצמו אל ההאוקה כאל כת דתית, והוא רואה בה שיקוף של הציביליזציה המערבית. בני הכת מתוארים בסרט כמי שהיגרו אל העיר, גרים ועובדים בה ונפגשים בשוק המלח מדי יום, אך בימי ראשון הם עוזבים את העיר כדי לקיים את הטקס, שנקרא לדבריו גם "האלים החדשים", "אלוהי העיר", "אלוהי הטכניקה", "אלוהי הכוח". הסרט מלווה את הטקס ולאחר מכן עוקב אחרי המשתתפים בו כשהם הולכים לעבודה. נוכח ההבדל בין האקסטוזה והטירוף בטקס ובין הנינוחות והמסירות לעבודה ביום חול, רוש מסיים את הסרט בשאלה אם ייתכן שהגברים הללו מכירים אמצעי ריפוי שאנו עדיין לא מכירים, המאפשר להם להתמודד עם המציאות הקולוניאלית. כלומר עבור רוש, לחיקוי יש פונקציה פסיכולוגית שמאפשרת לגברים להתמודד עם מציאות חייהם ולעבור ממצב נפשי קיצוני אחד לאחר. בדומה לתפיסתו של אדורנו, החיקוי מופיע כאן כשימוש שמאפשר להתמודד עם גורם עוין.

גם האנתרופולוג האמריקאי פול סטולר (Stoller), שנכח בטקסי ההאוקה בניגריה וחקר אותם, מתאר את הטקס כאמצעי להתמודדות עם גורם עוין.<sup>9</sup> לדידו הטקס הוא העמדה קומית שמספקת לבני הסונגאיי את האמצעים לעגן את עצמם בתרבותם בעולם שהולך ומשתנה במהירות בגלל חדירת האירופאים. על ידי חיקוי מגחך של האירופאים מבטאים אנשי התנועה בצורה מטאפורית את העדפתם לתרבותם-הם ומתנגדים לשלטון הקולוניאלי. החיקוי, לטענת סטולר, משמש אם כך כהגנה על התרבות הילידית מפני הציביליזציה האירופית. בדומה לו, טאוסיג (Taussig) רואה בטקס ההאוקה חלק ממערכת טקסית של כשפים שמטרתה לשאוב ממושא החיקוי את כוחו, לנכס אותו ולהעבירו לילידים.<sup>10</sup>

המקרה של ההאוקה מעניין ומעלה שאלות לא רק בנוגע לתפיסת החיקוי בהקשר הקולוניאלי, אלא גם על הצגת הביקורת על ההסברים השונים. פרשנות שונה לחלוטין אפשר למצוא אצל פרגוסון (Ferguson) למשל.<sup>11</sup> פרגוסון מזכיר את הביקורת של האנתרופולוג הדרום אפריקאי מאגובאנה (Magubane) על חוקרים שהניחו שבחברה האפריקאית יש היררכיה של זהויות, שבה הזהות הלבנה היא המודל ששאר הזהויות מבקשות להשתוות לה (ברמות שנות של הצלחה).<sup>12</sup> בניגוד להסברים שהוצגו כאן, פרגוסון ראה בטקס ההאוקה מעמד שבו האפריקאים תובעים את



זכותם להיות חברים מלאים בהתפתחות העירונית, בפוליטיקה ובחברה בארצם. לטענתו אין מדובר בחיקוי כלעג, התנגדות או ניכוס כוחו של האחר, אלא כתביעה "להיות כמוהו" – לקחת חלק שווה בציביליזציה המערבית. בדומה לביקורת שמעלה פרגוסון על פרשנות טקס ההאוקה, גם סרטו של רוש *Les Maîtres Fous* ספג ביקורת קשה והקרנתו נאסרה. לדברי רוש וטאסיג,<sup>13</sup> השלטון הבריטי אסר על הקרנת הסרט בטענה שהוא פוגע בכבוד המלכה (בגלל סצנה שבה חברי התנועה/הכת שוברים ביצה על ראש פסל של המושל). לעומתם קרמר (Kramer), אנתרופולוג נוסף שחקר את הנושא, טען שהסרט נאסר להקרנה משום שסטודנטים ואנתרופולוגים אפריקנים הזדעזעו מתכניו הגזעניים ואף תבעו להשמידו.<sup>14</sup>

הסרט מדגיש אם כך כי פעולת החיקוי באה לידי ביטוי לא רק כשילידיים מחקים את הסמכות הקולוניאלית, אלא גם בתנועה המעגלית של הפרשנויות לחיקוי, הביקורת על הפרשנות, והניסיון לתת ייצוג הן לתופעה והן לפרשנות ולביקורת על הפרשנות. הסרט עצמו, כפי שטוען טאסיג,<sup>15</sup> מהווה תשוקה של המערב לייצר לעצמו דימוי על עצמו. כלומר, בעקבות בנימין, לדעתו הסרט מהווה תשוקה של האירופאים לשכפול מימטי של דמותם באמצעות המצלמה (המכונה) המשכפלת את ה"אחר" המחקה אותם.<sup>16</sup>

בכתיבתו של הומי באבא מוצג באופן שונה מעט הצורך של מי שתופס את עצמו כ"מקור" ליצור את בן הכלאיים, הבן הממזר, החיקוי של עצמו. באבא מתייחס לחיקוי הקולוניאלי כביטוי לאופן שבו הקולוניאליזם מייצר שפה מופצלת.<sup>17</sup> הוא מתאר כיצד מערכת החינוך הקולוניאלית ביקשה להצמיח סובייקטים שיוכלו, בזכות החינוך המיסיונרי שקיבלו ויכולתם לחקות את השליטים, לתווך בין שולטים לנשלטים. חיקוי קולוניאלי הוא לדידו התשוקה של השלטון הקולוניאלי ל"אחר" שעבר שינוי, שניתן לזיהוי, שהוא כמעט דומה אבל לא לגמרי; חיקוי הוא מעין התפשרות אירונית בין הצורך ב"אחר" שדומה לשליט, ובין הצורך בדחייה שלו בגלל שונותו. על מנת שהחיקוי יהיה יעיל, עליו להמשיך לייצר את ההבדל בין המקור לחיקוי. אחת הטכנולוגיות של הכוח הקולוניאלי היא החיקוי החזרתי על מילים, וכן ההחלה של ההיסטוריה, האידיאולוגיה והסמלים של התרבות המערבית על האוכלוסייה הילידית. אבל המילים, לטענת באבא, גם יוצרות עיוות. החיקוי הוא אמנם חלק ממנגנוני השליטה והפיקוח, שמנרמלים את הידע וממשמעים את הכוח, אבל הצלחת הניכוס הקולוניאלי תלויה בשמירה על ההבדל (כמעט דומה אבל לא לגמרי), בקיבוע הסובייקט הקולוניאלי כ"חלקי". ההבדל בין השליט הקולוניאלי לחיקוי שלו נחוץ כדי לשמר את ההבדל בניהם, אבל בה בעת הוא גם מערער על הסמכות של ה"מקור". כפי שניסחו זאת חנן חבר ועדי אופיר: "מנקודת מבטו של הנשלט, החיקוי הוא כמובן התבטלות בפני מושא החיקוי, אבל לא התבטלות גמורה; מנקודת מבטו של השולט, החיקוי מעיד תמיד על כושר הטמעה של התרבות השולטת, אבל לא הטמעה גמורה. הניכוס וההתבטלות הכרוכים בחיקוי [...] כוללים בתוכם תמיד פוטנציאל של איום על השולט, ולכן הם עשויים בכל רגע להפוך לאתר של חתרנות והתנגדות".<sup>18</sup>

לתפיסתו של באבא, אם כך, סמכות קולוניאלית זקוקה למערכת מפלה שאוסרת על קיומו של קולקטיב מובחן. החיקוי משרת את התפיסה שהפרט הנשלט חייב להיות מיוצג כחלק מה"שלם"

הנשלט, אבל רק בזכות היבדלותו מהקולוניאלי. ההבדל אינו בין תרבות האם לתרבותו של האחר, אלא בין תרבות האם לבנה הממזר. הסמכות הקולוניאלית יוצרת אפוא זהויות שמובחנות מהזהות ה"טהורה" והמקורית שלה. אלא שהסובייקט המופלה (הנשלט) הופך לאובייקט מאיים שעלול לפרוע את הדימוי של הסמכות הקולוניאלית. אין זה אובייקט שמפשר בין שתי ישויות – ילידית וזרה – אלא פיצול במראה בין האני הקולוניאלי לאחר המוכחש שחודר לתוך הדימוי ומערער על הסמכות. חיקוי קולוניאלי יוצר סובייקט ששומר על החזות של הסובייקט הסמכותי, אבל בהתנגדותו הוא משנה את ערכו על ידי השחתת הסמכות הקולוניאלית. החזרתיות מעוררת אצל השליט פחד בגלל הערמומיות שלה, החיקוי והלעג, ומכיוון שהיא שוברת את הסימטריה ואת הניגוד בין עצמי ואחר, פנים וחץ.

כאמור, לתופעה שבה החברה הילידית מחקה את השליטים או את החברה הקולוניאלית ניתנו כמה פרשנויות: חיקוי כאמצעי ריפוי שמאפשר התמודדות עם המציאות הקולוניאלית; חיקוי כהגנה על התרבות הילידית מפני הציביליזציה האירופית; חיקוי כטקס שמטרתו לשאוב ממושא החיקוי את כוחו, לנכס אותו ולהעבירו לילידים; חיקוי כתביעת הזכות להיות חברים מלאים בתהליכים מערביים; או חיקוי כאמצעי שליטה ופיקוח שנכפה על האוכלוסייה המקומית, ומחויב לשמירה על ההבדל בין תרבות האם לבנה הממזר.

### השליט הקולוניאלי מחקה את היליד – Going Native

החשש מדמיון בין השליט לנשלט בא לידי ביטוי לא רק בחרדתו של השליט הקולוניאלי מפני היליד המחקה – הבן הממזר – אלא גם בחשש להיפך ליליד. תפיסת הזהויות קולוניאליסט/יליד כריכוטומיות, ותפיסת התרבות הילידית כפרימיטיבית או מנוונת, השתקפה גם בחשש של המתיישבים מפני היטמעות בחיים הילדיים ובמנהגיהם. תופעה זו קיבלה את השם going native. מקורו של המונח בדמיון הקולוניאלי ובאופן שבו החברות המערביות תופסות את עצמן כמי שנמצאות בראש סולם ההתפתחות התרבותית, אך גם כמי שעלולות ליפול מהשיא המוסרי שמאפיין אותן אם יאמצו ידע, ערכים ואמונות שמאפיינות את העולם הלא-מערבי שאליו הן נחשפות. במובן הזה, חיקוי היליד נתפס כהידרדרות וכאובדן.<sup>19</sup> המושג going native קיבל מופעים שונים בקולוניות שונות, כמו going Fantee בדרום אפריקה ו-going troppo באוסטרליה – כינויי גנאי למערביים שאימצו את מנהגי המקום.<sup>20</sup> אנתרופולוגים, לעומת זאת, אימצו את המושג going native לתיאור המתודולוגיה המחקרית שבה האנתרופולוג מבקש להיטמע בחברה הנחקרת כדי לחוות את העולם כפי שבני המקום חווים אותו. חיקוי היליד או הנכבש על ידי השליט או הכובש קיבל אם כך משמעות של הידרדרות ואובדן הזהות המערבית, או כאפשרות להיפך ליליד לצורכי מחקר.

כאן אני מבקשת להוסיף אפשרות למחשבה על חיקוי היליד-נכבש על ידי השליט-כובש באמצעות ניתוח של צילומים מישראל-פלסטין, ולהציע כי החיקוי מעלה תשוקה מודחקת להיפוך זהויות ולחילוף המסמנים של כובש ונכבש.

## ניתוח הצילומים

למרות השוליות של המחקר הפוסט-קולוניאלי באקדמיה הישראלית, חוקרים עומדים על האופי הקולוניאלי של התנועה הציונית ומפעל ההתיישבות הציוני, על פרקטיקות השליטה והמדיניות הקולוניאליות, ועל הסגרציה והגזענות המאפיינות את הצבא, המדינה ומנגנוני ממשל שונים.<sup>21</sup> צילום ותייעוד חזותי מהווים חלק ממערך ההסברה והתעמולה של מדינות, אולם כפי שטוענת רותי גינזבורג,<sup>22</sup> הדימוי של המדינה מיוצר בזירות שונות והיא לא תמיד שולטת בכך. גינזבורג חושפת את המאבק המתמשך על הדימוי הקולקטיבי של המדינה באמצעות השוואה בין עבודות אמנות לתייעוד מצולם של ארגון בצלם. בחלקים הבאים של המאמר אבקש לחשוב על המשמעות הפוליטית של המושג "חיקוי קולוניאלי" בהקשרו הישראלי באמצעות שלושה צילומים משלושה מקורות שונים: ארכיון העיתונות הממשלתי, עיתון יומי, וצילום שנעשה על ידי פעיל זכויות אדם. לכל אחד מהמקורות עמדה שונה ביחס לתופעה וביחס למקומה של המדינה. חשוב להבהיר כי אינני מתייחסת אל הצילומים כאל חומר אמפירי או כאל תיעוד שלם ומלא של תופעה חברתית, אלא כפתח והזדמנות לשאול שאלות לגבי המושג "חיקוי קולוניאלי" בהקשרו הפוליטי. שלושת הצילומים שאליהם אתייחס נבחרו משום שהם מאפשרים את הדיון בחיקוי קולוניאלי בהקשרו הפוליטי.

ניתוח הצילומים יעסוק בנוער הגבעות, ובמנהגם לכסות את פניהם בזמן מחאה או בפעולות נגד פלסטינים או פעילי שמאל. אך בטרם אפנה לניתוח הדימויים אבקש להבהיר מיהם נוער הגבעות. בשימוש במושג "נוער הגבעות" נעשה שימוש נרחב וכוללני המתייחס גם למי שבנו מאחזים בגבעות ביהודה ושומרון וגם לנערים שאינם גרים בשטחים הכבושים אבל מצטרפים לפעולות מחאה והתנגדות בעת פינוי יישובים.<sup>23</sup> גם כאשר המונח מתייחס למתנחלים שמתגוררים במאחזים, אין מדובר בקבוצה הומוגנית: לא כולם נערים, לא כולם מתגוררים בגבעות, ויש ביניהם גם הבדלים אידיאולוגיים.<sup>24</sup> עם זאת, אפשר לומר שמאפיינת אותם יציאה נגד החיים הבורגניים בהתנחלויות שמקורן בגוש אמונים, אכזבה ממדיניות הממשלה והצבא, ייחוס חשיבות רבה לרוחניות, ותפיסה מופשטת של האדמה או הקרקע שבה הם מתנחלים.<sup>25</sup> ביחסים עם המדינה ומפעל ההתנחלויות, נוער הגבעות חשים מודרים ומוקעים, הן על ידי מוסדות המדינה והן על ידי המתנחלים האמוניים.<sup>26</sup>

בניתוח התצלומים אין בכוונתי להתייחס אל הצילומים כאל שיקוף של נוער הגבעות על כל גווניו, אלא כפי שהציע רוש בנוגע לסרטו – כשיקוף של החברה הישראלית וכתופעה שנוצרה במסגרת השליטה הקולוניאלית הישראלית בשטחי הגדה המערבית. אף כי נוער הגבעות תופסים את עצמם כמי שיוצאים נגד המדינה ומוסדותיה וכמודרים, אבקש לראות בהם תוצר של מפעל ההתיישבות בשטחי הגדה ושל המדיניות הקולוניאלית, הסגרטיבית והגזענית שמאפיינת אותו. או כפי שהציע באבא, כאירוע שמאפשר לנו להביט במראה שמופיעה בה דמותנו המפוצלת, ולצידה האחר המוכחש – במקרה זה נוער הגבעות.

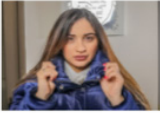
דבר נוסף שיש לברר הוא נגד מי מוחה נוער הגבעות בצילום, או כלפי מי מופנית האלימות והעוינות שלו. בצילום שבחרתי (דימוי 1) העוינות מופנית כלפי כוחות הביטחון, אבל אנחנו

## 2: 51% מהציבור חושב ש"נוער הגבעות" ורבני יש"ע הם האחראיים לעימותים האלימים ולהסלמה


החדשות | פורסם 10:00 04/12/08

mako feed

כל מה שמעניין



"לא מסכימה עם השופטים, הרגשתי שהצלחתי בגדול"




"נוער הגבעות" או חמאס? חברון, אתמול (רויטרס) | צילום: רויטרס

הרב משה לוינגר, ממקימי היישוב היהודי בחברון, נפגש בשעה זו עם שר הביטחון בלשכתו בקריה בתל אביב. מדובר באחד מהקיצונים במנהיגי הישוב היהודי בחברון ואחד הרבנים הנערצים על "נוער הגבעות".

הנערים ב"בית המריבה" הוכו בהלם בעקבות הדיווח על פגישת לוינגר עם ברק. "על מועצת יש"ע אין לנו שליטה, הם מבחינתנו מוקצים ואינם חלק מן המאבק, אבל אין ספק שהרב לוינגר יצטרך לתת תשובות", אמר אחד מיושבי הבית.

בנו של הרב לוינגר, שלמה, אחד מיושביו של בית המריבה אמר לחדשות 2 באינטרנט כי "ההגנה הכי טובה זה ההתקפה, וברק מתקיף אותנו. הוא סימן מטרה לגרש יהודים מהבית. מילא שהוא לא צודק, אבל שיהיה חכם".

דימוי 1: מתוך אתר mako מכתבה על מהומות בחברון על רקע פינוי בית אליו פלשו "נוער הגבעות".  
<http://www.mako.co.il/news-military/security/Article-ce4d20536010e11006.htm> פורסם ב 04/12/08

מכירים גם מקרים של עוינות ואלימות כלפי פלסטינים ופעילי שמאל יהודים (כמו בדימוי 3). לכן אתייחס לנוער הגבעות כאל מי שהציבור מכנה כך, ואתייחס לעוינות שלהם כמופנית כלפי כל מי שאינו שייך אליהם.

התצלום הראשון (דימוי 1) פורסם באתר מאקו ב-4 בדצמבר 2008 וצורף לכתבה על מהומות בחברון על רקע פינוי בית ש"נערי גבעות" פלשו אליו. הנערים מצולמים מלמטה – זווית שמאדירה בדרך כלל את מושאי הצילום וגורמת להם להיראות מאיימים יותר. המצולמים ממוסגרים על ידי מעקה הגג שעליו הם נמצאים, המכוסה במה שנראה כרשת הסוואה, ומעניק לתצלום אווירה של קרב. צילום רעולי פנים בהקשר של קרב או מאבק משויכים בייצוג התקשורתי בישראל להתקוממות פלסטינית. אחד המאפיינים המרכזיים של ייצוג הפלסטינים בתקשורת הישראלית במהלך האינתיפאדה הראשונה היה הצגתו כהמון מוסת מאיים ולא אנושי, באמצעות הדגשה של פלסטינים רעולי פנים מיידים אבנים או מבעירים שריפות. במהלך האינתיפאדה השנייה נוספו אליהם גם צילומים שמבקשים לחשוף את סבלו של העם הפלסטיני, אך הייצוג התקשורתי המשיך להסתמך על הצגת פלסטינים רעולי פנים כדימוי המשדר איום.<sup>27</sup> בדימוי 1, אם כך, מאפייני הצילום, המסגור שלו כצילום של התנגדות, כיסוי הפנים ושפת הגוף של המצולמים, מתכתבים עם צילומי הפלסטינים רעולי הפנים.<sup>28</sup> אם בוחנים את התצלום ללא הכותרת שניתנה לו ומחוץ להקשר שלו בכתבה, רק הציצית המבצבצת מתחת לחולצת אחד הנערים מעידה כי מדובר בנוער יהודי ולא בנוער פלסטיני. בניגוד לדימוי 1, שצולם על ידי צלם רויטרס (וייתכן כי אינו יהודי או ישראלי) אך פורסם באמצעי התקשורת הישראליים וצורף לכתבה המציגה ביקורת כלפי נוער הגבעות, דימוי 2 הוא חלק



דימוי 2: מתוך ארכיון הצילומים של לשכת העיתונות הממשלתית "התפרעויות של פלסטינים במחנה הפליטים אל בורג' מדרום לעזה. בצילום, פלסטינים מיידים אבנים לעבר כוחות הביטחון הפלסטינים. הנריק נתי, 6.1.1988"

ממערך ההסברה של משרד ראש הממשלה. הצלם הועסק על ידי לשכת העיתונות הממשלתית ונשלח לסקר אירועים שמנהל הארכיון תפס כמשמעותיים לתיעוד בראייה היסטורית.<sup>29</sup> הנערים הפלסטינים מתועדים כשהם רעולי פנים. בין שכיסוי הפנים משמש להסוואת זהותם מפני כוחות הביטחון הישראליים, בין שזה אמצעי התגוננות מפני רימוני גז ובין שמדובר ברפרנס ויזואלי למחאות בהקשרים היסטוריים אחרים, התבנית הוויזואלית של מחאה של נערים רעולי פנים משויכת בזיכרון הקולקטיבי הישראלי (או שויכה, עד להופעת נוער הגבעות) ושמורה בארכיון לשכת העיתונות הממשלתית כייצוג של מחאה פלסטינית נגד הכיבוש.<sup>30</sup>

ההשוואה בין נוער הגבעות לרעולי הפנים הפלסטינים מופיעה גם בכותרת שניתנה לצילום, המעידה כי הצלם או כותבי הכתבה זיהו את הדמיון בין נערי הגבעות לבין נערים פלסטינים המתקוממים נגד הכיבוש (דימוי 1). בדומה לתפיסה הדיכוטומית מערבי/יליד שאפיינה את התפיסה הקולוניאליסטית, הכותרת שניתנה לצילום מנגידה בין שתי קטגוריות דיכוטומיות: נוער הגבעות או רעולי פנים (או כפי שניתן לראות בתגית שניתנה לצילום באתר: "נוער הגבעות או חמאס?"). הכותרת מבליטה את הטשטוש בין זהויות מנוגדות – זהויות שאין ביניהן חפיפה – ולמעשה מציגה את נוער הגבעות כמי שמחקים זהות לא להם – את הנערים הפלסטינים. איך אפשר להבין את האקט המימטי של קבוצה שמתמררת להיות סמכות קולוניאלית המחקה את הקבוצה הילידית?

אפשר היה לומר שאין מדובר כלל בחיקוי, ושכיסוי הפנים הוא למעשה אמצעי להסתרת זהותם של מי שנתפסים כפורעי חוק. אבל דימוי 3 מציג מציאות אחרת, שבה לכוחות הביטחון ברור מיהו רעול הפנים.<sup>31</sup> הדימוי צולם על ידי פעיל תעאיוש, העוסק בין היתר בליווי רועים פלסטינים ומתעד את ההתנכלויות שהם סופגים מצד המתנחלים. הדימוי אינו חד-פעמי:





דימוי 3: צולם על ידי גיא בוטביה, פעיל של ארגון תעאיוש בתאריך 4.3.2013 באדמות אום אל עמד סמוך להתנחלות עתניאל.

תיעודים ויזואליים אחרים מלמדים על קשר ותמיכה של מנגנוני המדינה בפעולות לא חוקיות שנעשות בשטחים, כמו בניית מאחזים, ומעדויות של ארגוני שמאל בשטח מצטייר היחס המפלה בין יחסם של כוחות הביטחון לפעולות אלימות של פלסטינים לעומת יחסם לפעולות אלימות של נוער הגבעות.<sup>32</sup> גם בשלושת פרקי הסדרה הדוקומנטרית "שליחי האל" של הבמאי איציק לרנר, נערי הגבעות מציגים את עצמם כמי שכוחות הביטחון רודפים אותם והמדינה מתנכרת להם, וגם במועצת יש"ע ובקהילה הדתית מתנערים מהם. עם זאת, דני דיין, יו"ר מועצת יש"ע בשנים 2003–2013, מצהיר בסרט כי בשבילו "המאחזים הם חלק אינטגרלי מהמהפכה שאנחנו עושים פה ביהודה ושומרון",<sup>33</sup> ומוסיף: "באופן אינטלקטואלי אני יכול להבין אותם, אבל אני לא יכול להצדיק אותם בשום פנים ואופן".<sup>34</sup> אחד החיילים המרואיינים בסרט אומר: "משוגעים קצת. בסדר, אבל הם... עושים את זה בשביל... אבל אני מבין אותם..."<sup>35</sup> כלומר, בדומה לטקס ההאוקה, ה"שיגעון" של נוער הגבעות נתפס כמאיים אבל גם מתקבל בהבנה ובסלחנות.

### Going Native בישראל-פלסטיין

לאור התמיכה המתועדת ושיתוף הפעולה של כוחות הביטחון עם נוער הגבעות, אי אפשר להסביר את הסתרת הפנים של נוער הגבעות כאמצעי הגנה מפני גז מדמיע או כאמצעי הסוואה מפני כוחות הביטחון. מהדימויים עולה דווקא הרושם שכיסוי הפנים הוא חלק מריטואל, ומסר ויזואלי שרעולי הפנים מבקשים להעביר – לפלסטינים, לפעילי השמאל או לציבור. אבקש אם כך למצוא הסבר לנטייה זו של נוער הגבעות לחקות את התבנית הוויזואלית שמשויכת לייצוג של מחאה פלסטינית נגד הכיבוש. לשם כך איעזר במשמעות האנתרופולוגית שניתנה ל-going native, כאימוץ של מנהגים ילידיים על ידי המתישבים המערביים כדי להשתלב בסביבה. דווקא לכך יש תקדימים רבים בהיסטוריה הציונית ובתהליכי בניית הזהות המקומית בחברה הישראלית.

למרות הרתיעה של התרבות הקולוניאלית ממצבים של going native, ועל אף שהשליטה הקולוניאלית מתייחסת בבוז לתרבות ולזהות הלאומית המקומית ואינה מאפשרת להן להתפתח,<sup>36</sup> בהקשר של ישראל-פלסטין יש עדויות רבות לאימוץ מאפיינים תרבותיים מקומיים בניסיון לגבש תרבות עברית מקומית כבר מראשית ההתיישבות הציונית: הציונים ראו בתרבות היהודית ממזרח אירופה תרבות מנוונת, ובבקשם ליצור תרבות "אותנטית חדשה" בפלשתינה החליפו את הבגדים האירופיים בבגדיהם של בדווים וצ'רקסים, לבשו כאפייה וחגורת כדורים, אכלו אוכל מקומי, אימצו את גינוני הפלאחים, ויצרו דימוי חי של "בן הארץ האמיתי" בהשראת האוכלוסייה המקומית.<sup>37</sup> מגמה זו ניכרה עוד יותר בקרב בני העלייה השנייה, ובעיקר בחברי תנועת השומר, שבשבילם הלוחם הערבי, הבדווי והפלאח היו גיבורים ואנשי אדמה המחזיקים בתכונות שחסרו ליהודי הגולה: אומץ לבם, אצילותם, דבקותם באדמה ושורשיותם היו מודל לחיקוי. בד בבד נתפסו אותם ילידים שורשיים כפרימיטיביים ונחותים תרבותית.<sup>38</sup> דימויים סותרים אלה של הערבי כסמל לעבריות קדומה, כ"פרא אציל", כמודל של היהודי החדש אך גם כאויב צמא דם וכן לתרבות נחשלת, אפשר היה למצוא בספרי הלימוד ובספרי הקריאה שעליהם גדל והתחנך הצבר.<sup>39</sup> חיקוי התרבות המקומית ממשיך לשמש את החברה הישראלית בביסוס קשר היסטורי למרחב המקומי ואותנטיות תרבותית הבאה לידי ביטוי בניכוס המטבח הערבי, בשילוב אלמנטים ארכיטקטוניים בבנייה המקומית, בנטיעת עצי זית במקומות ציבוריים או בהחייאת אתרי תיירות כמו יפו העתיקה.<sup>40</sup>

פייגה<sup>41</sup> מציין את החשיבות של האותנטיות בעיני נוער הגבעות – הרצון לאהוב את הקרקע אהבה חופשית, לנוע בה בחופשיות, לעבוד אותה, להתפשט בה ללא גבולות ומגבלות. אפשר היה להסביר את חיקוי הצעירים הפלסטינים כניסיון לנכס אותנטיות וילידיות, אלא שנוער הגבעות, לטענת פייגה, שייכים לדור ב' של מתנחלים, שעבורם פלסטינים הם מי שהרגו את חבריהם ולכן אין להם עניין לשמור על יחסים טובים עימם: בשונה מהוריהם או מדור המתנחלים הראשון, שחלקם ראו בפלסטינים סטנדרט לאותנטיות, נערי הגבעות עוינים ואלמים יותר כלפיהם. נראה כי הדבר מחליש את ההסבר שניתן בספרות האנתרופולוגית, הרואה באימוץ מנהגי הילידים רצון להיטמע באוכלוסייה המקומית ולהתקבל על ידה.

בנוסף, מדובר כאן בחיקוי של פעולת התנגדות שאינה בהכרח מקומית או מצביעה על ילידיות. להתיישבות הציונית יש גם מסורת של חיקוי או של going native למטרות מאבק ולחימה, אשר קיבלה עוד בתקופת הפלמ"ח את הכינוי "הסתערבות", שמקורו במילה הערבית "אסתערב" – מצב שבו לא-ערבים חיים כערבים.<sup>42</sup> מלבד יחידת המסתערבים של הפלמ"ח, שנקראה יחידת "השחר", בשנות החמישים גייס השב"כ יהודים יוצאי עיראק והכשיר אותם להיטמע באוכלוסייה הפלסטינית למטרות ריגול וניטור.<sup>43</sup> גם צה"ל והמשטרה הקימו יחידות מסתערבים בעזה ובגדה המערבית.<sup>44</sup> אולם מנהגם של נערי הגבעות לחקות את ההתנגדות המיליטנטית של הנערים הפלסטינים אינו נובע מרצון להיטמע בסביבתם ולהתקבל על ידי האוכלוסייה המקומית לצורכי ריגול. לפיכך, החיקוי הקולוניאלי במונחים של going native – בין שזהו ניכוס זהות ילידית ובין שזהו ניסיון להיטמע באוכלוסייה – איננו הסבר מספק. אבקש אם כן לבחון אם הפרשנויות



שהוזכרו בתחילת המאמר – ודווקא בהקשר ההפוך, של חיקוי הסמכות הקולוניאלית על ידי הקבוצה הילידית – יוכלו להציע הסבר כזה.

### חיקוי קולוניאלי כניכוס היסטוריה של התנגדות

טענתו של באבא – שהסמכות הקולוניאלית כופה על האוכלוסייה הילידית את החיקוי כדי לייצר לעצמה "בנים ממזרים" לצורכי שליטה ותיווך בין הילידי למערבי – אינה מתאימה כאן, שכן החיקוי לא נכפה על נוער הגבעות, בוודאי לא על ידי מושא החיקוי. גם הפרשנות של סטולר, המתאר את החיקוי כאמצעי סימבולי של החקיינים המשמש להגנה על תרבותם מפני תרבות זרה, אינה עוזרת במקרה זה. נערי הגבעות אינם מגחיקים את המנהג לכסות את הפנים כדי להגן על תרבותם-הם, אלא משתמשים בו ברצינות גמורה. נותרנו עם הפרשנות של טאסיג – מטרת החיקוי היא לשאוב את כוחו של מושא החיקוי, ומטרתו של נוער הגבעות היא לפיכך לשאוב את מקור הכוח של הפלסטינים ולנכס אותו לעצמם – ועם הפרשנות של רוש, שרואה בה פונקציה פסיכולוגית המשמשת למעבר ממצב נפשי אחד למצב הנפשי ההופכי לו, וכן סבור כי תיעוד הטקס (אצלו באמצעות ההסרטה, ובמקרה שלנו בצילומי העיתונות) משמש את הצופים כדי להבין משהו על עצמם. נותרה גם פרשנותו של פרגוסון, שראה בחיקוי תביעה של החקיינין "להיות כמו" האחר שאותו הוא מחקה. בדברים הבאים אבקש לספק הסבר שכולל את שלוש הפרשנויות בהקשר של ישראל-פלסטין, ולשלב בו גם את השפה המפוצלת שהחיקוי יוצר, לתפיסתו של באבא, ואת האמביוולנטיות שבתשוקה לחיקוי ודחייתו בעת ובעונה אחת.

לצורך המשך הטיעון, אבקש לפתח את הקשר האמביוולנטי בין תשוקה לאחר לבין הרצון לשלוט בו. בעקבות תפיסת התשוקה של לקאן<sup>46</sup> ותיאורית התשוקה המימטית (mimetic desire) של רנה ז'יראר (Rene Girard), טוענים בוריס גונייביץ' (Boris Gunjević) וסלבו ז'יז'ק<sup>47</sup> כי תשוקה היא דבר שמאופייין בהיעדר, בחסר, בחסך. כיוון שאיננו יכולים לספק את התשוקה, אנחנו מחקים באופן מימטי את תשוקתם של אחרים. ניצה ינאי מבקשת לחשוף תשוקה לא מודעת ברמה הלאומית ולבחון את האופן שבו היא מניעה קונפליקטים לאומיים.<sup>47</sup> לטענתה, קונפליקטים לאומיים הם סימפטום של תשוקה שלא קיבלה ביטוי או שנותקה מהמקור הפנטזומטי שלה. בתהליך כינונה של חברה מתמסד איסור לתשוקה אל האחר לצד שלילת התשוקה של האחר והרצון לשלוט בה. השיח הלאומי יוצר פוליטיקה של תשוקה שמתבטאת בסימפטום של שנאה, ומנגנון השנאה נועד להסתיר את הדיאלקטיקה של התלות באחר ואת הרצון למחוק אותו, לצד הידיעה שבלעדיו לא תיתכן שליטה.

אני מבקשת להתייחס אל התופעה של נערי הגבעות רעולי הפנים כאל ביטוי למנגנון זה של שנאה. לשם כך איעזר באבחנה שעושה ינאי<sup>48</sup> בין שנאה כתגובה לדיכוי ובין שנאה כמבנה אידיאולוגי – מערך של חוק ופוליטיקה המייצר אידיאולוגיה של שנאה ולגיטימציה לאלימות כלפי האחר. התופעה של נוער הגבעות יכולה להיקרא בשני האופנים: גם כתגובה למה שנערי הגבעות תופסים כדיכוי של מטרותיהם – למשל במחאות נגד פינוי מאחזים; וגם כמבנה אידיאולוגי שמקדם שנאה כלפי אוכלוסייה שנמצאת תחת דיכוי – למשל במקרים של

התנכלויות לפלסטינים ובפעולות תג מחיר. חלק מפעולות תג מחיר או מה שמכונה "הטרור היהודי" מיוחס לנוער הגבעות ולנערים שגרים במחיצתם. טרור יהודי אמנם התחיל כבר במהלך שנות השבעים ובתחילת שנות השמונים, עם הופעתה של מחתרת יהודית שביקשה לבלום תהליך מדיני באמצעות טרור, עליית הרב כהנא ב-1984, או הפיגוע שביצע ברוך גולדשטיין במערת המכפלה ב-1994; אולם את ראשיתה של התיישבות נערי הגבעות נהוג לראות בשנת 1996, כתגובה למשא ומתן עם הרשות הפלסטינית על יישום הסכמי אוסלו, ואת הבסיס להתארגנותו של הטרור היהודי שעיקרו בגבעות נהוג לראות כתגובה לפיגוע באוגוסט 1998, שבו נרצחו שני מתנחלים מיצהר. ההקצנה האידיאולוגית בקרב פעילי נוער הגבעות בתחילת שנות האלפיים תורגמה לצמיחה של התארגנות טרור יהודי ולפיגועים שבהם נפצעו ונהרגו פלסטינים.<sup>49</sup> בכל מקרה, כפי שטוענת ינאי, בין שנתייחס למחאה של נוער הגבעות או לפעולות הטרור של תג מחיר, שתי האפשרויות כרוכות זו בזו ובשני המקרים שנאה היא תגובה כוחנית.

נוער גבעות רעול פנים מופיע הן בצילומים שמתעדים מחאה והן בצילומים שמתעדים התנכלויות, יידי אבנים ופעולות טרור, אולם הצילום שהמאמר מתייחס אליו מתעד דווקא פעולה של מחאה. בני הנוער לא עושים בו דבר מלבד לעמוד רעולי פנים על גג של בית. מה אם כך בדימוי מעיד על שנאה? שרה אחמד (Ahmed) טוענת ששנאה בדימויים באה לידי ביטוי בסמלים וסימנים.<sup>50</sup> כדי לבחון מה תפקידם ביצירת כאב או סבל לאחר השנוא, אחמד מציעה לבחון מדוע סמלים מסוימים (המצנפת של הקו-קלוקס-קלאן או צלב הקרס, למשל) חוזרים על עצמם בדימויים, ומה הם גורמים למושא השנאה להרגיש. לטענתה, שנאה פועלת דרך העמידה של גוף מול גופים אחרים – מה שאנו מרגישים כלפי אחרים מאחד אותנו כקולקטיב. במקרה של תמונות 1 ו-2 אנחנו רואים את הקרבה בין הגופים שמוזהים את עצמם כשייכים לקולקטיב שחש עוינות כלפי גופים אחרים שאינם נראים בדימוי, אבל אפשר לדמיין אותם. הקולקטיב השנוא שפעולת השנאה מופנית אליו מיוצג באופן סימבולי בדימוי באמצעות המצלמה, כלומר באמצעות נקודת המבט. לטענת אחמד, סמלים וביטויים גופניים, כמו פנים רעולות במקרה של נוער הגבעות, מכילים שנאה מכיוון שיש להם היסטוריה. הפנים הרעולות הן חלק מההיסטוריה של מחאה בישראל, ובהיסטוריה זו (כפי שטענתי כאן למעלה) נערים רעולי פנים משויכים בצורה סימבולית להתנגדות הפלסטינים לכיבוש. כלומר נערי הגבעות מנכסים לעצמם באמצעות החיקוי של הפלסטינים לא רק את סמלי המחאה שלהם נגד הכיבוש, אלא גם את ההיסטוריה של מחאתם.

אחזור אם כך לשאלות ששואלת ינאי: מה השנאה רוצה? וכיצד אידיאולוגיה של שנאה פועלת כמשטר של שליטה ומייצרת שיח של אלימות? כמו אחמד,<sup>51</sup> גם ינאי רואה בשנאה סמן של גבולות בין זהויות, הנובע מכוח לא מודע של פוליטיקה של רגשות. הפוליטיקה, לטענתה, בנויה כשפה המסתירה את הלא-מודע, למשל את התשוקה שברגשות כמו שנאה או אהבה. בדומה לאחמד, היא טוענת שהתשוקה מובעת לא רק בשפה אלא גם באמצעות חפצים. הקשר בין אידיאולוגיה ללא-מודע עובר דרך הכחשת האידיאולוגיה, והשנאה עוברת למונחים של "אמת". אידיאולוגיה של שנאה מסתירה משהו נורא יותר מהשנאה לאחר – התלות בו. טענה דומה ניתן

למצוא אצל אחד, הטוענת כי going native של לבנים שמאמצים דפוסי התנהגות של תרבות שחורה הופך להיות מנגנון הבניה מחדש של האחר על ידי העצמי ההגמוני.<sup>52</sup> הפנטזיה של going native מתפקדת כהצגת תיאטרון אשר כמו מאשררת ומפריכה את ההבדלים באותה עת. ההנחה שהסובייקט הלבן לקח לעצמו את מקומו של האחר השחור מתכחשת להבדלים, אבל גם מאשררת את ההבדל בכל פעם מחדש. על ידי המעבר מזהות אחת לשנייה, מה שמקבל תוקף ונוכחות הוא הגבול בין הזהויות, הגבול שמחייב חצייה. לטענת אחד מדובר אם כך בניכוס מקומו של האחר הנוטל ממנו את היכולת לדבר. עם זאת, על ידי אימוץ המאפיינים והמסמנים של האחר המוכפף, החיקוי הופך להיות מנגנון שמאתר את האחר בתוך העצמי, ולא מחוצה לו. הניכוס וההפקעה של התרבות המקומית – עצי הזית, המאכלים, האדריכלות, אתרי התיירות – הפכו שקופים עם השנים. שקיפות זו יכולה אולי להסביר גם את הפקעת הקרקעות הפלסטיניות לטובת האוכלוסייה היהודית כחלק משפת מרחב, כפי שטוען שנהב,<sup>53</sup> ולא רק כאמצעי טכנוקרטי של שליטה. התייחסות לתופעות דומות של שליטה על ידי ניכוס ניתן גם למצוא אצל אחד,<sup>54</sup> שמצביעה על כך שקבוצות לאומניות מצדיקות פשעי שנאה כלפי זרים למשל ברגשות אהבה למולדת או לקבוצת הגזע, או אצל ניב גורדון וניקולה פרוגיני (Neve Gordon & Nicola Perugini) שמציגים כיצד קטגוריות השאלות משיח זכויות אדם כמו קטגוריית "מגן אנושי", מנוכסות על ידי מערכת ההסברה של צה"ל על מנת להסביר הרג מסיבי של אוכלוסייה אזרחית.<sup>55</sup> בשפת המרחב החברתי שמציע הצילום של נוער הגבעות ניכוס כיסוי הפנים, האובייקט שמכיל את השנאה, וניכוס ההיסטוריה של אובייקט של מחאה, הם לטענתי חלק ממערך של שליטה וביטול של האחר. הפחד של נוער הגבעות מפני האחר המתנגד, התשוקה להיות כמוהו, להיות יליד, תשוקה שמסתירה את החרדה מפני התלות באחר, בשנאתו ובאהבתו, עומדים מאחורי חיקוי האחר הפלסטיני ואימוץ סמלי המחאה שלו.

הפחד והתלות שעומדים מאחורי החיקוי מחזירים אותנו להגדרה של אדורנו לחיקוי אשר הוצגה בתחילת המאמר, ולפיה חיקוי הוא הטמעה מודרנית של תכנים פרהיסטוריים כמו כישוף, אשר מאפשרים שליטה בכוחות עוינים תוך הזדהות עימם. ביטוי לפחד ולרצון להפחיד באמצעות החיקוי עולה גם בספרו של רוז'ה קאיווה, שבו הוא משווה בין התנהגויות חיקוי של חיות לאלו של בני אדם.<sup>56</sup> קאיווה מחלק התנהגויות חיקוי לשלוש צורות עיקריות: (1) טרווסטיט: כאשר בעל חיים מבקש להידמות או להיראות כמו בעל חיים אחר. לטענת קאיווה לצורה זו אין נחיצות הישרדותית ומדובר בניסיון להתחזות לאחר, להתחפש. בדמיון האנושי התופעה מתבטאת במיתוסים של מטמורפוזה ובנהגים של התחפשות; (2) הסוואה – כשבעל חיים מצליח להיטמע בסביבה. בחברות אנושיות הסוואה מופיעה הן בניסיון להסתתר (למשל לצורכי לחימה) והן באפשרות להיעלם שמופיעה בספרות, במיתולוגיה ובפולקלור (כובע קסמים, גלימת היעלמות). גם כאן, לטענת קאיווה, המטרה היא לא להתחמק מפני טורפים אלא ניסיון להפתיע, לשהות בצללים עד לרגע המכריע, ואז להיחשף כדי להפחיד; (3) הפחדה: בעל החיים מצליח להפיל אימה על בעל חיים אחר (טורף או טרף), למשל באמצעות כתמים שדומים לעיניים גדולות, וגורם לפאניקה (בריחה או קפיאה במקום). בתרבות האנושית הדברים באים לידי ביטוי בהתגוננות

מפני עין הרע באמצעות עגילים דמויי עיניים (המקבילה לחשש מפני המבט של כתמי עיניים על כנפי פרפר), בהמצאה של דמויות שמבטן קטלני (כמו מדוזה או הבסיליסק), או בשימוש במסכות שמצד אחד מסתירות את זהותו של הלוכלב אותן, ומצד שני מפחידות את הצופה בזכות ניכוס כוחה של החיה שהמסכה מבקשת לחקות, או מכיוון שהעיניים והמבט מיוצגים על ידי חורים במסכה, כך שהמבט הופך לא-אנושי. לטענת קאיווה, אם כך, הידמות לאחר או הסוואה הן תוצאה של הרצון להפחיד. כיסוי הפנים של נוער הגבעות הוא אם כך מפגן של כוח שמטרתו להפחיד את האחר ולבטא התנגדות ושליטה תוך ביטול ומחיקה של היסטוריית ההתנגדות של האחר עצמו.

### סיכום

באמצעות בחינת הסיבות והפרשנויות שניתנו לחיקוי קולוניאלי בספרות האנתרופולוגית ביקשתי להצביע על כך שאף כי נערי הגבעות הם חלק מהחברה הישראלית (גם אם חלק דחוי ומוקע), הם מציגים מופעים של חיקוי קולוניאלי שמשויכים לחברה הילידית המחקה את השליט הקולוניאלי ולא להפך. ההסברים של טאוסוג, רוש ופרגוסון, וההשוואה של קאיווה בין מופעי חיקוי בטבע לאלה של בני האדם, מתכנסים ומציעים את האפשרות שבאמצעות החיקוי, נוער הגבעות עובר ממצב נפשי אחד למצב נפשי אחר, שתכליתו להפוך להיות כמו הפלסטינים, לשאוב את מקור הכוח של מחאתם ולנכס אותו לעצמם, מתוך חרדה ורצון להטיל עליהם טרור. הכתיבה של ינאי ואחמד מעניקה לניכוס של כיסוי הפנים פרשנות שמדגישה את כיסוי הפנים ואת הפעולות שנערי גבעות רעולי פנים מעורבים בהן כמנגנון של שנאה: תוצר של אידיאולוגיה של שנאה ותגובה למצב שנוער הגבעות תופס כדיכוי. מטרתו של מנגנון השנאה הוא להסתיר את התשוקה לאחר ואת התלות בו, כמו גם את הרצון לשלוט באחר ולשלוט את תשוקתו. זהו מפגן של כוח שמטרתו להפחיד את האחר ולבטא התנגדות ושליטה תוך ביטול ומחיקה של היסטוריית ההתנגדות של האחר. צילום נוער הגבעות כאילו אומר: לא רק שאנחנו מחקים את ריטואל המחאה שלכם ובכך שואבים את כוחו ומנכסים אותו לעצמנו; אנחנו גם מבטלים את היסטוריית ההתנגדות שלכם לשליטה שלנו בכם, ותופסים את עצמנו כמי שנכבשו על ידיכם. בכך משקף הצילום את הלא-מודע של החברה הישראלית, המשמרת את הדיכוי והכניעה כובש-נכבש תוך החלפה בין המסמנים, ותפיסת החברה הישראלית (ובתוכה המתנחלים ונוער הגבעות) כמי שנכבשה על ידי הפלסטינים. תפיסה זו משמשת כהצדקה להגנה שמקבלים נערי הגבעות מהצבא ומהמדינה, ובתוך כך כהצדקה לכלל מנגנוני השליטה הסגרגטיביים והגזעניים המאפיינים את הכיבוש.

## הערות

1. כבר כאן עולה שאלה של חיקוי, כאשר סימן בשפה אחת מועבר-מועתק לסימן מילולי בשפה אחרת. ייתכן שאפשר לחשוב גם על בעיית האבחנה בין mimesis ל-mimicry כתוצר של הפער בין מושגים שהתפצלו מסימן "מקורי" mimeisthat שמשמעותו מרובת פנים.
2. ראו "פוליטיאה" לאפלטון ו"פואטיקה" לאריסטו, למרות ההבדלים בגישותיהם (ראו למשל אצל דרור פימנטל, אסטטיקה, ירושלים: מוסד ביאליק, 2014).
3. ראו סקירה על השימוש במונח בהקשרים שונים אצל אילת זהר, "הסוואה", מפתח 12: 31-59 (אוניברסיטת תל אביב: מרכז מינרבה למדעי הרוח, 2018).
4. Roger Caillois, *Meduse et Cie* (Paris: Gallimard, 1960).
5. Michael Cahn, "Subversive mimesis: Theodor W. Adorno and the modern impasse of critique", in Spariosu Mihai (ed), *Mimesis in contemporary theory: An interdisciplinary approach, vol 1: The literary and philosophical debate* (1984), 27-64; Jacques Derrida, *Writing and difference* (London and New-York: Routledge, 1978).
6. Michael Taussig, *Mimesis and alterity: a particular history of the senses* (New-York: Routledge, 1993) (להלן Taussig, *Mimesis and alterity*).
7. Graham Huggan, "(Post)Colonialism, Anthropology, and the magic of mimesis", *Cultural Critique* 38 (Winter 1998): 91-106.
8. Homi K. Bhabha, "Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse", *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis* 28 (Spring 1984): 125-133 (להלן Bhabha, "Of mimicry and man").
9. Paul Stoller, "Horrorific comedy: cultural resistance and the Hauka movement in Niger", *Ethos*, 12, no. 2 (June 1984): 165-188.
10. Taussig, *Mimesis and alterity*.
11. James Ferguson, "Of Mimicry and Membership: Africans and the 'New World Society'", *Cultural Anthropology* 17, no.4 (2002): 551-569 (להלן Ferguson, "Of Mimicry and Membership").
12. שם, 552.
13. שם, 556; Taussig, *Mimesis and alterity*, 242.
14. Ferguson, "Of Mimicry and Membership", 556.
15. Taussig, *Mimesis and alterity*, 243.
16. רוש עצמו אסר על הקרנת הסרט בפני מי שהשתתפו בו, בטענה שצפייה בעצמם בזמן אקסטזה תעורר אצלם תגובה אקסטטית חסרת שליטה.
17. Bhabha, "Of mimicry and man"; Homi K. Bhabha, "Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817," *Critical Inquiry* 12 (1) (Autumn 1985): 144-165.

18. חנן חבר ועדי אופיר, "הומי ק. באבא: תיאוריה על חבל דק", תיאוריה וביקורת 5 (1994): 143.
19. במסגרת מאמר זה לא אתייחס לדיון האנתרופולוגי בממד ההבנייתי של אותנטיות. ראו למשל Dean MacCannell, "Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings," *American Journal of Sociology* 79 (3) (Nov. 1973): 589-603.
20. Bill Ashcroft, Gaerth Griffiths and Helen Tiffin, *Postcolonial studies, the key concepts, third edition* (New York: Routledge, 2013), 132.
21. ראו למשל סקירה אצל יהודה שנהב וחנן חבר, "המבט הפוסטקולוניאלי", תיאוריה וביקורת 20 (2002).
22. רותי גינזבורג, "חמוש במסכה: מבט השוואתי על צילומים של ארגון בצלם ופסלים של ארז ישראלי", היחידה להיסטוריה ותיאוריה, בצלאל 11 (2009). <http://bezalel.secured.co.il/zope/home/he/1227877517/1227936324>
23. Michael Feige, *Settling in the hearts, Jewish fundamentalism in the occupied territories* (Detroit: Wayne State University Press, 2009) (להלן *hearts*).
24. אסף הראל, "פוסט גוש אמונים: על אמונה, גאולה ומשיחיות בהתנחלויות הגדה המערבית", תיאוריה וביקורת 47 (2016): 159-180 (להלן הראל, "פוסט גוש אמונים").
25. Shimi Friedman, "Hilltop youth: פוסט גוש אמונים"; Feige, *Settling in the hearts*, "political-anthropological research in the hills of Judea and Samaria", *Israel Affairs* 21(3) (2015): 391-407.
26. הראל, "פוסט גוש אמונים".
27. תמר ליבס וזוהר קמפף, "שחור, לבן וגוונים של אפור, פלסטינים בתקשורת באינתיפאדה השנייה", מסגרות מדיה: כתב עת ישראלי לתקשורת 1 (2007): 1-5.
28. רגב נתנון, "מצלמים כיבוש: סוציולוגיה של ייצוג חזותי", תיאוריה וביקורת 3 (2007): 127-154.
29. מתוך שיחה עם מנהל הארכיון.
30. באתר לע"מ (לשכת העיתונות הממשלתית) תחת מילת החיפוש "רעולי פנים" לא נמצאו צילומים של נוער הגבעות, אך נמצאו 25 צילומים של פלסטינים. תחת מילת החיפוש "רעול פנים" (צורת יחיד) נמצאו שבעה צילומים של נוער הגבעות, כולם מפינוי עמונה, ושבעה צילומים של פלסטינים. תחת מילת החיפוש "תג מחיר" הופיעו שני צילומים של הנשיא פרס בביקור בבית משפחה בכפר אבו גוש שרכביה הושחתו. תחת מילת החיפוש "טרור יהודי" לא הופיעו צילומים. נתונים אלה מצביעים על האופן שבו הארכיון מעצב את הזיכרון הקולקטיבי תוך התמקדות באירועים מסוימים והתעלמות מאחרים. זהו מוקד מחקר בפני עצמו. אפנה כאן לכתבתה של אן סטולר על ארכיונים קולוניאליים וכן בהקשר המקומי למחקריהן של אריאלה אזולאי, רונה סלע ורות אורן.
31. צולם על ידי גיא בוטביה, פעיל תעאיוש, בתאריך 4.3.2013 באדמות אום אלעמד בסמוך להתנחלות עתניאל. הצילום הוא חלק מסרט שמתעד כניסה של רעולי פנים לשטח פלסטיני בבעלות פרטית. בזמן צילום הסרט נמצאים בשטח רועים פלסטינים, פעילי תעאיוש, שוטרי מג"ב ורעולי הפנים מההתנחלות.

החיילים מדברים עם רעולי הפנים, מבקשים מהרועים לא להתקרב אליהם (על אף שזו אדמתם) ומפריעים לפעיל תעאיוש לצלם. בוטביה עוקב אחרי רעולי הפנים ההולכים לכיוון הבתים בכפר ומאיימים בהכרזת שטח צבאי סגור. הסרט מדגים כי הסתרת הפנים לא נועדה להסתיר את זהותם של המתנחלים, המוכרים לכוחות הביטחון.

32. ראו למשל בדו"ח של ארגון יש דין, המצביע על תופעת העמידה מנגד של חיילי צה"ל: "חיילים עדים לביצוע עבירות אלימות של אזרחים ישראלים הפוגעים בפלסטינים וברכושם ואינם עושים דבר כדי למנוע את הפגיעה במהלך האירוע; או אינם מעכבים או עוצרים את העבריינים לאחר האירוע; או שאינם סוגרים את זירת האירוע כדי לאפשר איסוף ממצאים מהזירה; או שאינם מוסרים עדויות על האירוע במשטרה". <https://www.yesh-din.org/%D7%A2%D7%95%D7%9E%D7%93%D7%99%D7%9D-%D7%9E%D7%A0%D7%92%D7%93-%D7%AA%D7%A4%D7%A7%D7%95%D7%93%D7%9D-%D7%A9%D7%9C-%D7%97%D7%99%D7%99%D7%9C%D7%99-%D7%A6%D7%94%D7%9C-%D7%91%D7%A2%D7%AA-%D7%91%D7%99/>

33. "שליחי האל" פרק 1, דקה 46:20 <https://www.youtube.com/watch?v=U2CB1RIUPPY>

34. שם, דקה 53:58.

35. "שליחי האל", פרק 2, דקה 06:36 <https://www.youtube.com/watch?v=2750TKOW6-g>

36. אמל ג'מאל, "הכרה הדדית, פיוס וטרנספורמציה של סכסוכים: היבטים תיאורטיים", סוציולוגיה ישראלית ג (2) (2001): 313–340.

37. עוז אלמוג, הצבר – דיוקן (תל אביב: עם עובד, 1997) (להלן אלמוג, הצבר).

38. איתמר אבן זהר, "הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בארץ ישראל, 1948–1882" קתדרה לתולדות ארץ ישראל ויישובה, 16 (תמוז תש"ם): 165–189.

39. אלמוג, הצבר.

40. אחמד סעדי, "אפילוג מרחב הזיכרון וזיכרון המרחב: מעבר למחיקה וכתובה מחודשת", בתוך טובי פנסטר וחיים יעקובי (עורכים) זיכרון, השכחה ו[ה]בניית המרחב (רעננה: מכון ון ליר בירושלים, הקיבוץ המאוחד, 2011), 247–256.

41. Feige Michael, hearts the in Settling.

42. אלמוג, הצבר, 305–306.

43. על כך ניתן לקרא בכתבות הבאות: הוהות-הכפולה-של-המסתערבים <https://www.israeldefense.co.il/he/content/%D7%94%D7%96%D7%94%D7%95%D7%AA-%D7%94%D7%9B%D7%A4%D7%95%D7%9C%D7%94-%D7%A9%D7%9C-%D7%94%D7%9E%D7%A1%D7%AA%D7%A2%D7%A8%D7%91%D7%99%D7%9D>

או שהמדינה-שלחה-כדי-להסתגן-ולר <https://mekomit.co.il/%D7%94%D7%9E%D7%A1%D7%A%D7%A2%D7%A8%D7%91%D7%99%D7%9D-%D7%A9%D7%94%D7%9E%D7%93%D7%99%D7%A0%D7%94-%D7%A9%D7%9C%D7%97%D7%94-%D7%9B%D7%93%D7%99-%D7%9C%D7%94%D7%A1%D7%AA%D7%A0%D7%9F-%D7%95%D7%9C%D7%A8/>

44. על כך ניתן לקרא בערך "הסוואה" של איילת זהר במפתח, או בכתבות:



<http://www.mako.co.il/pzm-units/special-units/Article-222227e8b394051006.htm> א' <https://www.haaretz.co.il/1.1284850>

[222227e8b394051006.htm](https://www.haaretz.co.il/1.1284850)

Jacques Lacan, *Feminine sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, eds. J. Mitchell & J. Rose, trans. J. Rose (New-York: W. W. Norton & Company, 1982) .45

Slavoj Žižek and Boris Gunjević, *God in Pain, Inversions of Apocalypse* (New York: Seven Stories Press, 2012) .46

Niza Yanay, *The ideology of hatred, the psychic power of discourse* (New York: Fordham University Press, 2013) .47

.48 ש.ם.

.49 נאוה גרוסמן אלוני, "נוער הגבעות – 'בערוגות שלנו'", עשתונות 12 (ספטמבר 2016).

Sara Ahmed, *The cultural politics of emotion* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004) .50

.51 ש.ם.

Sara Ahmed, 'She'll wake up one of these days and find she's turned into a Nigger' .52  
*Passing through hybridity, Theory, Culture & Society* 16 (2) (1999): 87-106

.53 יהודה שנהב, "הפוליטיקה של המרחב בישראל", בתוך יהודה שנהב (עורך), *מרחב, אדמה, בית* (רעננה: מכון ון ליר בירושלים, הקיבוץ המאוחד, 2003), 7-17.

Sara Ahmed, "Collective Feelings; Or, The Impressions Left by Others", *Theory, Culture & Society*, 21 (2) (2004): 25-42 .54

Neve Gordon and Nicola Perugini, "The politics of human shielding: On the resignification of space and the constitution of civilians as shields in liberal wars", *Environment and Planning D: Society and Space* 34 (1) (2016): 168-187 .55

.56 Roger Caillois, *Meduse et Cie* (Paris: Gallimard, 1960).



# ילדות

## אפרת אבן צור

במאמרה "מהו ילד"<sup>1</sup> מסבירה הפילוסופית תמר שפירו את חשיבותו של הניסיון להגדיר את מושג הילדות<sup>2</sup> ולנסח את ההבחנה בין ילדות לבגרות במסגרת ההגות הפוליטית. נקודת המוצא שלה היא המוסכמה שילד הוא מי שיש הצדקה להתייחס אליו באופן פטרנליסטי, כלומר כאילו אינו רשאי לנהל את חייו ולבחור את בחירותיו בעצמו.<sup>3</sup> בעקבות קאנט, שאת הגותו היא מתארת כ"אנטי-פטרנליסטית", שפירו גורסת כי ככלל, מבחינה מוסרית לא ראוי להתעלם מרצונו של אחר ולבחור את בחירותיו במקומו – גם אם הוא אינו צפוי לבחור בחירות מושכלות בעצמו – אולם את האנשים מן הסוג המכונה "ילדים" נהוג להוציא מן הכלל הזה. שפירו טוענת כי החרגה זו מחייבת עיון מיוחד, ויש לבחון מה במצב הילדי גוזר הצדקה לפטרנליזם. בלי לאמץ בהכרח את הנחותיה של שפירו, מאמר זה יבקש לעסוק במושג הילדות תוך עניין מיוחד ביחסי הכוח הנרמזים ממנו, השוררים בין אלה שנהוג להגדירם כילדים לבין המבוגרים הסובבים אותם, וביחסי הגומלין בין מושגי הילדות והבגרות.<sup>4</sup>

ההשקפה הקאנטיאנית על מושג הילדות משמשת כאן כנקודת מוצא משתי סיבות עיקריות: ראשית, אני סבורה שהשקפה זאת היא ביטוי עיוני לתפיסות רווחות על ילדות שנחשבות בקרב רבים לאינטואיטיביות וכמעט מובנות מאליהן, חרף הספרות הביקורתית הנרחבת שנכתבה ועודה נכתבת מאז קאנט. שנית, וכפי ששפירו מיטיבה להראות, באמצעות החשיבה הקאנטיאנית על "ילדות" מחד גיסא ועל פטרנליזם מאידך גיסא, אפשר לנסח בבהירות את המתח המרכזי שמאמר זה מבקש לבחון – המתח הטמון בהצדקת הפטרנליזם העולה ממושג הילדות המקובל. הבחירה להתבסס על שפירו ולא על קריאה ראשונית בכתבי קאנט נובעת מכך שההתייחסות של קאנט לסוגיית הילדות מפוזרת בין דיונים שונים, שבחלקם הנגיעה בנושא היא שולית, משתמעת או אנקדוטלית; לעומת זאת, בעבודתה המקיפה של שפירו מוצג דיון אינטגרטיבי שהחקירה המושגית של מושג הילדות הקאנטיאני עומדת במרכזו.

תחילה אציג בקצרה את ההצעה של שפירו לבחינת המושג "ילד" ואת ניסיונה לשרטט פתרון להצדקה הבעייתית של פטרנליזם העולה ממנו, במסגרת החשיבה הקאנטיאנית. מהמסקנות של שפירו, ולא פחות מכך מהנחותיה, אגזור כמה תכונות מהותיות שנהוג לייחס לילדים, המצטרפות לכדי הגדרה ראשונית של הילדות כמושג המנוגד ל"בגרות" ול"בשלות" האנושית. לאחר מכן אתייחס לספרות ביקורתית שביקשה לערער על הייחוס האוטומטי של תכונות אלה לילדים, ולהראות כיצד ייחוס כזה מתפקד כמסד לשימור יחסי הכוח ביניהם ובין המבוגרים. טענות אלה בדבר האידיאולוגיה שמאחורי מושג הילדות הפכו זה מכבר ליסודותיה של תפיסה רווחת, גם אם שנויה במחלוקת. אבקש להראות כי כאשר מביאים בחשבון את הטענות הביקורתיות, שבה ועולה מחדש הבעיה שבהצדקת הפטרנליזם, ויתרה מכך, מתחדדת הבעייתיות של השאלה ששפירו גוזרת ממושג הילדות.

בהמשך אבקש לבחון את הטענות הביקורתיות מזווית נוספת, המציבה את מושג הילדות לא רק כנגד מושג הבגרות, אלא לצד מושגים נוספים כגון מוות, חירות ודיכוי. באמצעות זאת אבקש להצביע על שתי מלכודות שאורבות לפתחו של דיון במושג הילדות שנערך דרך האספקלריה העכשווית של ההבניות החברתיות. לבסוף, בניסיון להתמודד עם מלכודות אלה, אשוב ואפנה דווקא אל שפירו ואל היבטים מסוימים בגישתה. בתוך כך, ההגדרה של מושג הילדות שאבקש לאמץ כאן תתגלה כקרובה באופן מפתיע לגישתה, חרף הביקורת החשובה שאפשר להפנות כלפיה.

מ"אזרחים פסיביים" למחוקקי חוק הרצון: ילדות ופטרנליזם לפי קאנט  
 בניסיון לנסח הצדקה למוסכמה מעוררת הקושי שלפיה ילדים הם מושאים ראויים ליחס פטרנליסטי, שפירו משרטטת קווים למושג הילד, ומצהירה תחילה כי "מושג ה'ילד' הבסיסי שלנו הוא של אדם שבאופן יסודי אינו מפותח, אך מצוי בתהליך של התפתחות".<sup>5</sup> היא מציינת כי קאנט רואה בפטרנליזם כלפי ילדים הכרח ומצדיק את הפגיעה בחירותם בכותבו: "האדם [...] מגיע לעולם כשהוא לא מפותח ולכן אחרים נדרשים לבחור בעבורו".<sup>6</sup> לפי שפירו, "במצבם הלא מפותח של ילדים נעוצה תחושת המחויבות שלנו [המבוגרים] כלפיהם, שכוללת מחויבות להגן עליהם, לטפחם, לחנכם ולהרביץ בהם משמעת" – לטובתם, אך ללא תלות בהסכמתם לכך. שפירו נעזרת בקאנט כדי להבהיר את המעמד הפוליטי של ילדים על דרך השלילה. בעיני קאנט, ילדים נחשבים ל"אזרחים פסיביים" – בשונה מן ה"אזרחים האקטיביים". זכאותם של האזרחים האקטיביים לחירויות פוליטיות נעוצה ביכולתם לתפקד כסוכנים מוסריים בשלים. בתפיסה הקאנטיאנית, משמעות הדבר היא יכולתו של אדם להגות במניעיו המרובים והסותרים ולשלוט בדחפיו באמצעות כינון חוק עצמי. החוק העצמי (האוטו-נומי) מיישב את הסתירות בין הרצונות השונים בסמכות הנימוקים המושכלים שמעלה ההרהור הרפלקטיבי.<sup>6</sup> מחויבותו של אדם לעיקרון העולה מפעולה מכוונת כזאת היא מסממניה של הבשלות, ובתפיסה הקאנטיאנית, מחויבות זו היא שמבטיחה את עצמאותו מגורמים חיצוניים – כלומר את האוטונומיה שלו. עוד לפני שנבחן את טיב הפתרון שמציעה שפירו בעקבות קאנט, נפנה לחלץ מדבריה את אחד המאפיינים המרכזיים ביותר של מושג הילדות המשתקפים בתורתו. נראה כי ההתמקדות בסוגיית בשלותו של הילד מכוונת באופן ספציפי להתגבשות התכונה שקאנט מייחס לה חשיבות רבה: היכולת לשליטה עצמית. חוסר שליטה עצמית, המצוין כסממן מהותי של הילדות, מתואר אצל קאנט ככניעה לאינסטינקטים החייתיים שבאדם, ומכך משתמע זיהוי בין הילדי לטבעי.<sup>7</sup> להשקפתו של קאנט על הילדות כמצב שבו השליטה העצמית טרם התפתחה יש השפעה מכרעת על תפיסת הילדות בתקופתנו. היא ניכרת במיוחד בשתי תיאוריות פסיכולוגיות מרכזיות של התפתחות המוסר: תיאוריית ההתפתחות הפסיכו-סקסואלית של פרויד, שהתפתחות הסופר-אגו היא גולת הכותרת שלה במובנים רבים, ותיאוריית שלבי התפתחות המוסר של קוהלברג, המבוססת במידה רבה על תיאוריית התפתחות המוסר של פיאז'ה.<sup>8</sup> תיאוריות קלאסיות אלו, שאין

זה המקום לתארן בפירוט, נחשבות שונות מאוד זו מזו, אך יש להן גם מן המשותף: שתיהן מתארות מהלך התפתחותי שבו סמכות חיצונית עוברת טרנספורמציה ומוחלפת בסמכות פנימית, והשליטה החיצונית היא אבן דרך הכרחית בצמיחתה של שליטה עצמית. למעשה, שתיהן מושפעות מן התפיסה הקאנטיאנית שלפיה היכולת לפעול על פי חוק עצמי היא פסגת ההתפתחות. בנוסף, משתיהן משתמעת (בין השאר) חשיבותה של הסמכות המרסנת והכופה על הילד, הנחשבת לגיטימית רק כאשר היא מכוונת לסייע בגיבוש הסוכנות האוטונומית של הילד המתפתח.<sup>9</sup>

הגרסה הסוציולוגית-היסטורית לתיאוריה של פרויד על הסופר-אגו, כפי שהציג נורברט אליאס<sup>10</sup> בספרו על תהליך הציביליזציה, מוסיפה הקשר חשוב למרכזיותו של מושג השליטה העצמית במושג הילדות הקאנטיאני. לפי אליאס, אחד היסודות המרכזיים של השינוי ההיסטורי במבנה האישיות מאז ימי הביניים הוא התפתחות היכולת והדרישה החברתית לשליטה עצמית בדחפים. במחקרו המונומנטלי על הליכות ונימוסים והשתנותם מאז המאה העשירית הראה אליאס כיצד במחצית הראשונה של האלף השני, הנימוקים שבבסיס התביעה להתנהגות נאותה הסתמכו על נוכחותם של אחרים ועל מבט חיצוני, ואילו מהמאה ה-16 אפשר לזהות שינוי דרגתי ברמת השליטה העצמית בדחפים הנדרשת מ"בן תרבות", על בסיס הנמקות בעלות אופי אוטונומי יותר. רק לאחר מאה או שתיים, לדבריו, החלה המשפחה לתפקד כאתר ההטמעה העיקרי של היכולת לשליטה עצמית, מתוך הנחה שהמבוגרים במשפחה כבר ניחנים בה. מדבריו של אליאס עולה אפוא כי הזיהוי הקאנטיאני של ילדים כמושאים טבעיים לתהליכי משמוע ולהנחלת היכולת לשליטה עצמית צמח באופן היסטורי. הניתוח שלו שופך אור גם על ההיבטים המעמדיים של ייחוס היעדר שליטה עצמית לילדים: הוא מבהיר את התפקיד של התרחבות המעמד העירוני בשינויים התרבותיים שהחלו בעליית הפיקוח החברתי והמשיכו בעליית הדרישה לשליטה עצמית בדחפים. בהקשר זה נראה כי התכונות המיוחסות כיום לילדים יוחסו בעבר למעמדות הנמוכים, ושימשו כבסיס להצדקת היחס הפטרנליסטי כלפי ההמון.

ואמנם, קאנט – כנציג בולט של ההגות הבורגנית – מחיל את המושג אזרחים פסיביים לא רק על קטינים, אלא גם על חסרי רכוש, ובכללם שוליות, משרתים, עובדי משק בית, מורים פרטיים וחקלאים שכירים. האזרחים הפסיביים תלויים באחרים – מפותחים יותר – שבחרים בעבורם את בחירותיהם ומדברים בשמם. לפי קאנט, חברי הקהילה הפוליטית מחויבים להתייחס לאזרחים הפסיביים כאל תכלית עצמם ולא לנצלם באופן אינסטרומנטלי, אך האחרונים אינם זכאים למלוא החירויות האזרחיות. לדידו, היעדר השליטה העצמית שלהם כמוה כחוסר בגרות, או במילים אחרות – ילדותיות. ישנם אמנם הבדלים בין ילדותיותם של הילדים, המתבקשת מגילם, לבין "ילדותיותם" המגונה של "האזרחים הפסיביים" האחרים, אולם שפירו מבהירה כי לפי קאנט מעמדו של האזרח הפסיבי הוא זמני במהותו, שכן באופן עקרוני כל אדם יכול לצאת מחוסר בשלות. תיאור זה מזכיר את האמירה המפורסמת של קאנט כי הנאורות היא "יציאת האדם מחוסר בגרות [Unmündigkeit] שהוא עצמו אשם בה".<sup>11</sup> הילדות, לפי קאנט, היא בגדר סטייה זמנית מהנורמה של אי-תלות, ואילו ההתבגרות – פיתוח שליטה עצמית – היא בגדר חובה מוסרית, שהעמידה בה מקנה זכויות.

### מ"המצאת הילדות" להבניית הילדות: ילדים וכפופים אחרים

כסיכום ביניים נמנה כעת כמה תכונות העולות מן התפיסה הקאנטיאנית של ילדות: תלות, דחפיות וקרבה לטבע. על מאפיינים אלה, ועל היעדר השליטה העצמית הנובעת מהם, נשענה שפירו בכואה לנסח את ההצדקה לפטרנליזם הנהוג ביחס לילדים. לכך היא הוסיפה כתנאי יסודי את חוסר הבשלות ואת ההנחה המשתמעת ממנו, בדבר הבשלה ושינוי על פני זמן. הנחה משתמעת נוספת היא שבדיקוק באמצעות הטיפוח והחינוך ההורי – המהווים חלק מן היחס הפטרנליסטי – ילדים מתגברים על התלות שלהם במבוגרים ומתעצבים לכדי בריות בוגרות, כלומר אוטונומיות.<sup>12</sup>

אם כך, לפי שפירו המבוגרים אמורים לחנך ילדים וגם להחדיר בהם משמעת, אך בהתאם לתפיסה הקאנטיאנית של מושג הילדות היא גם מדגישה שעליהם להאיר את עיני הילדים למה שהיא מכנה "הסמכות הטבעית שלהם על עצמם" ו"החירות העקרונית שלהם מסמכות חיצונית".<sup>13</sup> עם זאת, כפי שהראה לאקאן בעקבות פרויד,<sup>14</sup> את מה שקאנט רואה כחוק התבונה האוטונומי, יש לראות כנובע למעשה מהזדהות והפנמה של הסמכות ההורית החיצונית. דבריו אלה של לאקאן מזהירים מפני הנטייה להצדיק שימוש בכוח בהישענות על מושגים כמו "תבונה" או "החוק המוסרי" ולהתעלם מהרכיב הלא-רציונלי שטמון תמיד בשימוש כזה.

ואכן, קשה להימנע מן הרושם שיש מעגליות מסוימת בהצדקה שמציעה שפירו ליחסי הכוח בין ילדים למבוגרים. אין לנו אלא להיזכר שבקטגוריית "האזרחים הפסיביים" כלל קאנט גם נשים וחסרי רכוש, התלויים בבעליהם ומעסיקיהם. שפירו כותבת בצדק כי כיום ברור שהתפיסות הלא-שוויוניות שהיו מקובלות בזמנו של קאנט ושעליהן התבססה הדרת קבוצות אלו מזכויות פוליטיות, "למעשה שירתו את האינטרסים של הקבוצה השלטת". מדבריה עולה שההדרה נשענה על טיעון מעגלי: בשל התלות המאפיינת קבוצות אלו, הן לא נחשבו כבעלות קול עצמאי ויכולת שליטה עצמאית, ובכך הוצדקה ההתעלמות מקולם והמשך השליטה עליהם.<sup>15</sup> אולם שפירו אינה מתמודדת עם האתגר העולה מכך, הקורא לבחון טענה ביקורתית זאת גם ביחס לילדים; לדידה, התכונות המיוחסות להם אמורות לשמר את ההבחנה בין ילדים למבוגרים ומצדיקות את היחס הפטרנליסטי כלפיהם, אך היא אינה בוחנת באופן ביקורתי את עצם הייחוס ואת הקשר שלו ליחסי הכוח המכוננים את הפטרנליזם.

גישה שונה בתכלית מזו של שפירו ניתן למצוא בספרה הפרוגרמטי של ההוגה והפעילה האמריקנית שולמית פיירסטון, הדיאלקטיקה של המין: בזכות מהפכה פמיניסטית.<sup>16</sup> כפמיניסטית רדיקלית זיהתה פיירסטון את מקור האי-שוויון בין גברים לנשים בחלוקת התפקידים שמטילה על נשים את גידול הילדים והופכת אותן לתלויות בגברים. את אחד הפרקים בספרה המשפיע הקדישה פיירסטון למוסכמה בדבר הקשר בין יחס החברה לנשים ולילדים, הצביעה על קשר הדוק בין הדיכוי של שתי הקבוצות וקראה לשחרר את הילדים מיחסי הכפיפות שלהם עם מבוגרים. במרכז דבריה ניצב תיאור "המיתוס של הילדות", ונטען בו כי יש לערער על מושג הילדות המוכר כיום, המבטא תפיסות המצדיקות את שלילת החופש של ילדים.

טיעוניה של פיירסטון בפרק זה הסתמכו בעיקרם על פרשנותה לממצאיו של פיליפ אריאס, שספרו *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* פורסם רק עשר שנים לפני ספרה שלה.<sup>17</sup> התזה שהציג אריאס בספרו זכתה ברבות השנים לביקורת רבה, אך חוללה מהפכה בחשיבה העיונית על הילדות, ובמובנים רבים שימשה בסיס לתחום לימודי הילדות המוכר כיום.<sup>18</sup> אף שפיירסטון לא הוסיפה תרומה מחקרית משלה לממצאיו של אריאס, טיעוניה יוצגו כאן דרך האופן שבו הם מובאים אצלה, שכן היא מזוהה עם הצבתם בהקשר של הדיון ביחסי הכוח בין ילדים ומבוגרים, הרלבנטי ביותר לענייננו כאן.

לפי אריאס, מושג הילדות המוכר לנו כיום צמח באירופה בין המאה ה-15 למאה ה-18. לפני כן ילדים לא נחשבו לשונים ממבוגרים בטבעם ובצורכיהם, וחיי החברה לא התאפיינו באותה הפרדה מוסדית ותרבותית בין ילדים למבוגרים המוכרת לנו כיום: משחקים וצעצועים לא זוהו בלעדית עם ילדים, ילדים הולבשו וצוירו כמו מבוגרים ולא הוקדש להם אוצר מילים מובחן, והם השתתפו בחיים החברתיים ללא הפרדה למוסדות לימוד ייעודיים. בנוסף, ילדים לא נחשבו לבבת עינם של הוריהם וכזכאים להגנה מיוחדת, ואילו רוב המבוגרים היו תלויים כלכלית בסביבתם, משוללי זכויות ופגיעים לא פחות מהילדים – בין אם כאריסים הכפופים לפיאודל או כנשים הכפופות לגברים סביבן.

רק בהמשך, עם התפתחות יחסי הייצור וחלוקת החברה למעמדות, החלה להתגבש המשפחה הגרעינית הנשענת על סמכות אבהית ואהבה אמהית, והילדים החלו לתפוס מקום חשוב בשיח ובתרבות כסיבה להקמת המשפחה וכתוצר הראשי שלה. אז החלה להתפתח מה שפיירסטון מכנה "אידיאולוגיה של הילדות", או "המיתוס של הילדות": בשם אריאס היא מתארת כיצד ילדים בתרבות הבורגנית (ובהמשך בכלל) החלו להיתפס כשונים ממבוגרים, לא רק בגיל אלא גם במעמד, וכיצד הלך וקנה לו אחיזה הרעיון שהורים אמורים לגדל את הילדים, להגן ולהשגיח עליהם, וכי הם האחראים למעשי ילדיהם ולחיברותם. מימושו של רעיון זה, לדבריה, קיבע תלות פסיכולוגית וכלכלית מובנית של ילדים בהוריהם, הפך אותם לבלתי עצמאים מטבעם והביא להדרתם מהמרחב הגיאוגרפי והכלכלי. היבט מרכזי נוסף של השינוי היה תהליך בידוד הילדים במסגרות חינוך ייעודיות, שהשלימו את החינוך ההורי ושיקפו תפיסה של הילד כמי שיש להרביץ בו תורה ומשמעת, להכין אותו לחיים כמבוגר ולטפח את אופיו ואת הפוטנציאל הטמון בו.

פיירסטון הדגישה במיוחד את הקשר העולה מממצאיו של אריאס בין ילדות למעמד ולמגדר.<sup>19</sup> כך למשל, ההבחנה בלבוש בין ילדים למבוגרים חלה בתחילה רק על ילדי המעמדות הגבוהים, שנתפסו כסובייקטים כפופים שיש לחנוך אותם לחיים ריבוניים, בעוד ילדים ומבוגרים מהמעמדות הנמוכים לבשו את אותם סוגי בגדים. בדומה לכך, בגדיהם של ילדי המשפחות הבורגניות היו נשיים באופיים, כך שרק אצל בנים ההתבגרות לוותה בשינוי הלבוש, ואילו ילדות ונשים לבשו בגדים מאותו סוג. לצד הבגדים, גם החינוך והקניית ההליכות מעידים לדברי פיירסטון על הדמיון בין הנשים והילדים, שהובנו כמי שנועדו להיות נתונים לשליטה גברית בשל מה שהוצג כקרבתם לטבע, טבעם הטהור והתמים, והיעדרה של יכולת שליטה עצמית.

ספרו של אריאס גרר כאמור תגובות רבות (שרובן התפרסמו רק לאחר שיצא לאור ספרה של פיירסטון), וביניהן ביקורות נוקבות על המתודולוגיה המחקרית שלו וערעור על חלק ניכר מממצאיו ומסקנותיו, שפיירסטון מציגה כעובדות. עם זאת, אי אפשר להכחיש את ההשפעה הנרחבת שהיתה לתזה שלו על עבודתם של חוקרים רבים, בעיקר בתחומי האנתרופולוגיה, הסוציולוגיה והגיאוגרפיה.<sup>20</sup> אמנם חוקרים רבים אחרים יחלקו כיום על תזת "המצאת הילדות" שפיירסטון ואחרים מייחסים לאריאס, אך לגבי ההבניה החברתית של הילדות נראה כי שוררת הסכמה נרחבת: לפי רעיון זה, יש לראות את מושג הילדות כמושג הנטוע בתוך הקשר תרבותי והיסטורי ובעל זיקה הדוקה לשיח על אודותיו, לדימויים הקשורים אליו ולפרקטיקות שבהן הוא כרוך.

לפיכך, גם כותבים שלא חולקים עם פיירסטון את סגנון הכתיבה המניפסטי, הזועם והאקטיביסטי יסכימו ככל הנראה כי האופן שבו שפירו מתארת את מושג הילדות הוא תוצר של הבניה חברתית, ואינו טבעי או אוניברסלי כפי שיכול להשתמע מדבריה. אחת הדרכים לנסח ביקורת אפשרית על טיעוניה מפרספקטיבה של תיאוריית ההבניה החברתית מתמקדת בכינויי הגוף שבהם היא מרבה להשתמש: בבקשה לנסח הגדרה לילדות המצדיקה (ומגדרת) פטרנליזם כלפי ילדים, שפירו משתמשת בניסוחים כמו "איננו מקנים למילותיו של ילד את אותו משקל כמו לאלו של מבוגר", או "איננו מייחסים לילדים אחריות על מעשיהם כמו שהיינו מייחסים למבוגרים". אפשר לטעון כי השימוש התמים לכאורה בגוף ראשון רבים מעיד על היעדר רפלקטיביות של הכותבת לגבי מקומה שלה-עצמה בשעתוק תפיסות דכאניות ביחס לילדים, שכן היא אינה ממקמת את אותו "אנחנו" בהקשר חברתי והיסטורי.

ואמנם, בספרות נטען כי מושג הילדות והמשמעויות המיוחסות לו מתפקדים כמכשיר המשעתק את יחסי הכוח שאותם הם מניחים.<sup>21</sup> בנקודה זו נראה אפוא כי שדה משגשג זה של כתיבה על מושג הילדות כמושג מובנה חברתית שומט את הקרקע מתחת לניסיון של שפירו להצדיק את הפטרנליזם כלפי ילדים באמצעות הישענות על המאפיינים המקובלים של המושג, ומחזיר אותנו לנקודת ההתחלה של החקירה.

ילדות, פגיעות וחירות: מלכודות בדיון על ההבניה החברתית של מושג הילדות  
ההשקפה שיש להבין את מושג הילדות כחלק משיח ומצורת חיים היא מקרה פרטי של תיאוריית ההבניה החברתית, שעקרונותיה מקובלים כיום על כותבים רבים במדעי הרוח והחברה.<sup>22</sup> לאור תיאוריה זאת, הניסיון להבין מושגים ללא התייחסות להקשרם ההיסטורי והחברתי נראה כלוקה בחסר, והתעלמות ממשמעותם הפוליטית ומהאופן שבו השימוש בהם עשוי לייצר או לשעתק יחסי כוח נראית כהיתממות או כעצימת עין. ואכן, מסתמן שזהו בדיוק הכשל בטיעוניה של שפירו אשר הופך אותם למעגליים, כפי שנטען לעיל. ובכל זאת, בניסיון לפלס נתיב חדש בהתמודדות עם הסוגיות הפוליטיות שטמונות במושג הילדות, אנסה להציג בקצרה שני סוגים של מלכודות האורבות למי שמבקש לבחון אותו לאור תיאוריית ההבניה החברתית.



ראשית, מההיגיון של תיאוריית ההבניה החברתית עצמה עולה כי לכל מושג יש בהכרח היבטים מובנים חברתית, וכי משמעותו של כל מושג (באשר הוא מושג) מתבררת מתוך שיח מסוים ופרקטיקות מסוימות. לאור זאת, המלכודת הראשונה שדיון במושג מנקודת המבט של תיאוריית ההבניה החברתית עלול למעוד אליה היא ההתייחסות למושגים האחרים הקשורים בו כמובנים מאליהם, כטבעיים, או ככאלה שאינם דורשים עיון ביקורתי בפני עצמם.

כך למשל, פיירסטון מסבירה את טענתה שחסות ההורים על הילדים היא למעשה דיכוי באמצעות האמירה ש"חירות משמעה רגולציה עצמית וחוסר תלות"; אולם נראה כי היא אינה בוחנת באופן רפלקטיבי את המושגים שבהם היא משתמשת, ובכללם מושגי החירות והתלות. אילו עשתה כן, היה עליה להתמודד עם העובדה שהזיהוי של חירות עם רגולציה עצמית נטוע בדיוק בחשיבה הקאנטיאנית שאליה היא מבקשת להתנגד.

דוגמה נוספת לקוחה מהדיון הביקורתי על מושג הילדות, שבו נטען לא אחת כי הילדות מובנית בחברה המערבית כאתר של פגיעות, לעיתים עד כדי סכנת חיים.<sup>23</sup> ואמנם, קשה להתכחש לכך שחלק ניכר מהשיח התרבותי במערב ביחס לילדים מוקדש להגנה עליהם, באופן שמוביל לשעתוק ואף ליצירה של פרקטיקות המגבירות את הפיקוח והשליטה של מבוגרים בילדים. אולם יש לשים לב שטענות אלה עלולות להוביל למסקנה שתפיסת ילדים כפגיעים היא שקרית, וכי לאמיתו של דבר הם אינם פגיעים כפי שנהוג להציגם. זוהי מסקנה בעייתית מכמה סיבות, בין השאר מפני שהיא לוקחת כמובן מאליה את משמעות המושג פגיעות.

תחת זאת, את הקשר בין ילדות לבין פגיעות וסכנת חיים יש להבין לא רק בהקשר של הבניית מושג הילדות, אלא גם לאור ההבניה החברתית של מושגי החיים והמוות. ייתכן שלא במקרה מפעלו הנוסף הידוע של אריאס, לבד מחיבורו המשפיע על התפתחותם היסטורית של דימויי המשפחה והילדות, עסק בתפיסת המוות, והוא הראה בו כיצד גם מושג יסודי זה מושפע מההקשר התרבותי וההיסטורי שבו הוא נידון.<sup>24</sup> כך, רק בחברה שבה מוות נתפס כשליילי באופן כה קיצוני וכאפשרות כה מאיימת, יש משמעות להתייחסות לפגיעותם של ילדים כמצב שמחייב נקיטת אמצעי הגנה ופיקוח מרחיקי לכת. בה במידה, מי שמבקש להתבונן באופן ביקורתי על ייחוס פגיעות לילדים מחמיץ חלק חשוב מהתמונה אם אינו מביא בחשבון את האינטראקציה של ייחוס מובנה זה עם התפיסה התרבותית הרואה במוות מצב זר ומאיים. דווקא מכיוון שמשמעויותיהם של מושגים שונים בתוך שיח נתון תמיד ובהכרח שזורות אלו באלו הניסיון להתבונן מרחק ביקורתי במושג מסוים ורק בו עלול להתגלות כמלאכותי ומוגבל, באשר אינו מביא בחשבון את האינטראקציה הסבוכה בין מושגים שונים.

הקשר בין מושג הילדות למושג הפגיעות מדגים את המלכודת השנייה שברצוני לתאר: טענות המתבססות על הבנת הילדות כמושג מובנה חברתית עלולות להתיימר להתמקם בנקודת מבט היפותטית המצויה מעבר לכל שיח, ולרמוז – גם אם בלי להתכוון – לקיומה של "ילדות אמיתית" המצויה כביכול מתחת למעטה של שכבות ההבניה החברתית. כך למשל, מטענותיה של פיירסטון שתוארו לעיל בדבר הדיכוי של ילדים בידי מבוגרים, יכול בקלות להשתמע כי ללא דיכוי כזה ילדים הם למעשה בריות חופשיות מטבען, ושאלם רק יניחו להם לנפשם הם יוכלו

לממש את חירותם ולהפגין את סגולותיהם המדוכאות.<sup>25</sup> המעידה של פיירסטון למלכות הזאת צורמת במיוחד, שכן היא מסתכנת בשעתוק היבט מוכר לעיפה ב"מיתוס הילדות" שהיא עצמה מבקרת – היחס הרומנטי לילדות כאל זירה טהורה שטרם הושחתה בידי החברה. בדומה לכך, גם טענות על פוטנציאל החתרנות הפוליטית הטמון בילדות – המזוהה עם חתרנות והתנגדות לסדר – מועדות להתייחסות רומנטית מובלעת אל המהות הפוויטיבית של המצב הילדי.

שתי מלכודות אלו – ההתייחסות למושג כאילו הוא מבודד ממושגים אחרים בשיח על אודותיו, והעמדה הרומזת לקיומה של נקודת מבט החורגת לכאורה מהשיח – אורבות לדיון המושגי דווקא כאשר מוסכם שמושג כלשהו הוא מובנה חברתית. הצורך להימנע מהן מוסיף מורכבות לדיון ותובע מהמשתתפים בו להיות רפלקטיביים ולגלות ערנות ביחס לעמדתם ולמקומם בשיח. כך, גם בדיון על מושג הילדות, חשוב במיוחד להימנע מן היומרה להתעלות מעל להבניה החברתית ולקלוע להוראה ה"אמיתית" שלו, ולהכיר בכך שהוא מקבל את משמעותו בתוך שיח מסוים ובתוך צורת חיים המתאפיינת ביחסי כוח מסוימים. בחלק הבא והאחרון של המאמר אתייחס למחיר שהתעלמות מסכנות אלה גובה מהעיון המושגי בילדות וביחסי הכוח בין ילדים למבוגרים, ואבקש לשרטט בזהירות כמה מסכנות ביחס למושג הילדות.

### שיבה אל הילדות

בנקודה זאת נראה כי הדיון במושג הילדות, ועימו הדיון בסוגיית הפטרנליזם שהוא מעלה, ניצבים בפני כמבוי סתום: מחד גיסא, כוכור, בניסיון לפתור את הקושי שבהצדקת הפטרנליזם כלפי ילדים, שפירו נשענה על התכונות המיוחסות באופן מסורתי לילדות; מאידך גיסא, בספרות העוסקת בהבניה החברתית של מושג הילדות הוצגה הטענה שייחוס חברתי של תכונות איננו תופעה נפרדת מיחסי הכוח. לפי גישה זו, שגרסה מרחיקת לכת שלה הודגמה בעזרת טיעוניה של פיירסטון, התכונות המיוחסות לילדות הם חלק משיח המזין את יחסי הכוח ותורם לשעתוקם. מכאן נובע כי הדיון במושג הילדות מדגים את המעגל הסגור שאליו צפוי להיקלע כל ניסיון להצדיק פטרנליזם ושליטה באשר הם באופן רציונלי.

בה בעת, נטען גם כי ניסיונות כמו אלה של פיירסטון ואחרים לעסוק במושג הילדות בנפרד מההנחות המקובלות על המושג עצמו ועל מושגים קרובים אליו מועדים ללקות בדיוק בפגם שהם מבקרים: בחיפושם אחר חלופה לדיכוי וליחסי הכוח, שהם תוצר של ההבניות הסופגות את חצי ביקורתם, הם מציגים לעיתים – גם אם באופן משתמע – תפיסות בעייתיות ביחס למושג הילדות כאתר של חירות בלתי מוגבלת, שמבטאות בעצמן אידיאליזציה ורומנטיזציה של הילדות. כפי שמראה השיח הביקורתי בעצמו, תפיסות אלה מתפקדות בעצמן כמצע לדיכוי פוטנציאלי.

לאור זאת אפשר כעת לחזור לטיעוניה של שפירו ולראות שלפחות במובן מסוים, דווקא מה שזוהה קודם כנקודת תורפה בטיעוניה – השימוש בגוף ראשון רבים – מתגלה כמבט שני כבעל משמעות אפשרית שונה. מטיעוניה אמנם נעדרת התייחסות להקשר ההיסטורי והפוליטי של

אותו "אנחנו", ובמובן זה הם כאמור לוקים בחסר. אך אפשר גם לקרוא אותם כמבטאים ויתור מראש על היומרה לחרוג מן ה"אנחנו" של הכותבת ומצורת החיים שבה הם נטועים. קריאה כזאת (שאינה מחייבת לאמץ את הנחותיה של שפירו) מתווה כיוון לכותבים המבקשים להיזהר ממעידה אל המלכודות שתוארו, ומעודדת אותם לנסות למצוא דרך לתת בכתבתם דין וחשבון על כך שהם תמיד-כבר חלק מתרבות מסוימת; עליהם – ליתר דיוק, עלינו – להתעקש שלא להתיימר להתבונן במשמעות המושג (ובמשמעותם של מושגים קרובים לו) רק "מבחוץ", אלא לכתוב באופן הנטוע בצורת חיים מסוימת בלי להתכחש לה.

הדיון במושג הילדות מלמד שכאשר הקביעה החשובה בדבר האופי המובנה חברתית של מושג מובילה ליומרה לחרוג לגמרי מאותה הבניה (גם אם במרומז), עלול להיווצר נתק מלאכותי ולא פורה בין הדיון המושגי לבין צורת החיים שבה אנחנו נטועים, ושמתוכה אנחנו מוציאים לפועל הכרעות אתיות. בהקשר של מושג הילדות, בצורת החיים של כותבת מאמר זה – וכפי הנראה גם של רבים מקוראיו – אין להפריד את מושג הילדות מהפגיעות של ילדים, אשר חשופים לסכנת מוות ולסכנות אחרות, וכן מהצורך שלהם במבוגרים שיטפחו אותם ויגנו עליהם מפני הסביבה ומפני התנהגות דחפית ולא שקולה שלהם עצמם. לא פחות מכך, אין להפריד את הדיון מהטלוס של הבגרות, כלומר מרעיון ההבשלה והתפתחות היכולת לשליטה עצמית.

מכאן שעל אף הביקורת המשמעותית שהוצגה לעיל ביחס לטענותיה של שפירו, מתברר לבסוף כי מושג הילדות המשתמע מהדיון הנוכחי דומה למדי לזה שעלה מהנחותיה הקאנטיאניות, שעליהן היא מתבססת כדי להצדיק פטרנליזם כלפי ילדים. אין זה אומר שאי אפשר או שלא צריך להתבונן ממרחק ביקורתי על ההנחות הללו, ובפרט על היומרה לראותן כאוניברסליות; אך דיון המבקש להתנתק מהן כליל עלול להיות דיון המרוקן בשל כך מערכו.

דוגמה מובהקת לנתק כזה נמצאת לטענתי בטקסט העיוני-אקטיביסטי של פיירסטון, ובמובן מסוים בכל השיח האקדמי והביקורתי על הדכאנות הכרוכה במושג הילדות: אם – למרות ההסתעפויות וההכרה באופי המובנה חברתית של מושג הילדות – מקבלים את התפיסה המדגישה את ההתפתחות ההדרגתית של יכולותיהם של ילדים, יוצא מכך שהדיון המוצג בטקסטים אלה נערך בשפה שאינה נגישה לילדים ועל גבי כמות שאין להם מקום בהן, שכן הן אינן מותאמות למאפייניהם.<sup>26</sup> כך מתקיים דיון על חירות באמצעות פרקטיקה שיש בה עצמה היבטים פטרנליסטיים.

למעשה, עם כל הבעייתיות שבכך, יש להודות שגם המאמר הנוכחי אינו מבטא התבוננות מהצד על מושג הילדות, אלא מוסיף נדבך להבניית יחסי הכוח המדירים את קולם של ילדים לטובת אלה שמדברים בשמם ועליהם. אולם אחת המסקנות שאפשר לגזור מן הטענות שהוצגו כאן נוגעת לתביעה להכיר באפקט זה של השיח ולתת עליו דין וחשבון. הכרה ביחסי הכוח אין בה כדי לשכך את המתח העקרוני הטמון במושג הילדות ולפתור את השאלות הפוליטיות המטרידות שהוא מעלה, אך יכולה להיות לה חשיבות כשלעצמה.<sup>27</sup>

העובדה שמהגדרת מושג הילדות כפי שהוצג כאן משתמעים יחסי כוח שבהם אנו כמבוגרים נוקטים יחס סמכותי ופטרנליסטי כלפי אלה המכונים ילדים – גם אם מתוך תחושת אחריות

ורצון להיטיב – מעמידה רבים מאיתנו במבוכה. לאור התובנות החשובות של גישת ההבניה החברתית, ברור כי תוקף ההנחות שעליהן מבוססת ההצדקה לדיכוי כזה איננו אובייקטיבי, אוניברסלי ואל-זמני. במאמר זה ניסיתי להראות שלמרות הקרקע הרעועה הזאת, עדיין אפשר לראות את מושג הילדות – כמו שפירו – כמושג המחייב פטרנליזם. כמו שפירו, אני סבורה שאין לוותר על עיון בלתי פוסק בשאלת הלגיטימציה להפעלת הכוח הנגזרת מכך ובגבולותיו. כמבוגרים בעלי כוח המתנגדים לדיכוי והכפפה, מושג הילדות מעמיד בפנינו תביעה מתמדת והכרחית לבחינה עצמית של ממש.

## הערות

אני מבקשת להודות לאהד זהבי, לחברי קבוצת הלקסיקון למחשבה פוליטית ולמשתתפי הכנס הלקסיקלי על תרומתם למחשבותי על מושג הילדות. תודה מיוחדת למיכל גבעוני, אדם אבולעפיה, איתי שניר וקורא/אנונימי/ת נוסף/ת שהעירו על גרסאות קודמות של מאמר זה.

1. Tamar Schapiro, "What is a Child?", *Ethics*, 109 (4) (1999): 715-738. (להלן: Schapiro, "What is a Child?")

2. בספרות נהוג להבחין בין חקר ה"ילדות", המתייחס לתפיסות החברתיות ביחס לילדים, ובין מחקר המתמקד ב"ילדים" קונקרטיים (למשל, חייהם של ילדים בתקופות היסטוריות שונות). במסגרת המאמר הנוכחי לא נעשתה הבחנה כזו בין השאלה "מהי ילדות" לשאלה "מהו ילד", שכן האופי המושגי של החקירה מטשטש את ההבחנות בין שתי קטגוריות אלה. על ההבחנה ראו למשל Michael Wyness, *Childhood and society* (Palgrave Macmillan, 2011); Hugh Cunningham, *Children and childhood in western society since 1500* (Routledge, 2014). (להלן Cunningham, *Children and childhood*).

3. במקורו האטיולוגי של המונח פטרנליזם (מן המילה הלטינית *Pater*, אב) מובלעת ההנחה כי פטרנליזם הוא היחס המתבקש והטבעי בין הורה לילדיו; למרות זאת, מרבית הדיונים הפילוסופיים על פטרנליזם עוסקים בקשר שבין מדינה לאזרחיה ולא בפטרנליזם כלפי ילדים. ראו למשל, Gerald Dworkin, "Paternalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition); Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/paternalism/>; Tamar Schapiro, "Childhood and personhood", *Arizona Law review*, 45 (2003): 575

4. בשל קוצר היריעה לא יתאפשר כמובן לכסות במאמר זה את כל ההיבטים הפוליטיים הנובעים ממושג הילדות. לעיסוק בהיבטים רלבנטיים שלא מכוסים במאמר זה ראו למשל אהד זהבי, "מינוריות", *מפתח* 1 (2010): 91-103; אהד זהבי, העם העתיד לבוא: הילד והילדה בפילוסופיה של ז'יל דלז, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, בהנחיית חגי כנען (אוניברסיטת תל אביב, 2012); מיכל גבעוני, "משחק ילדים", בתוך קריאת המחאה: לקסיקון פוליטי (2011 -), עורך אריאל הנדל (הקיבוץ המאוחד, 2012); Jans Marc, "Children as citizens: Towards a contemporary notion of child participation", *Childhood* 11 (1) (2004): 27-44

- Immanuel Kant, *Education*, trans. Annette Churton (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960) p. 2.
6. הרעיון של חקיקה עצמית אצל קאנט חורג כמובן מהדיון בשאלת הילדות. לעיון בדיונו בהקשר רחב יותר ראו: עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטפיזיקה של המידות (1785), תרגם מ. שפי (מאגנס, 2002 [1932]); ביקורת התבונה המעשית (1781), תרגם י. יובל (הקיבוץ המאוחד, 2013).
7. זיהוי זה מהדהד תפיסה קלאסית אחרת של הילד, הקודמת לקאנט – תפיסתו רבת ההשפעה של רוסו. הגותו של רוסו על החינוך ציירה באופן רומנטי את הפראיות והתמימות הילדית ועיצבה עמוקות תפישות פדגוגיות לאורך שנים, עד ימינו. קאנט אמנם לא אימץ אותה, אך נראה כי הושפע ממנה לפחות במידת מה. ראו ז'אק רוסו, אמיל או על החינוך, תרגמה א. טיר-אפלרויט (מאגנס, 2009 [1762]).
8. זיגמונד פרויד, "האני והסתם", בתוך מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, תרגם חיים איזק (תל אביב: דביר 1966 [1923], 170–138; שקיעתו של התסביך האדיפלי, בתוך: תרבות, דת ויהדות, תרגמו נועה קול ורחל בר-חיים (תל אביב: רסלינג 2008 [1924]), 186–177; Lawrence Kohlberg, *The psychology of moral development: The nature and validity of moral stages* (Harper & Row, 1984); Jean Piaget, *The moral judgement of the child* (Simon and Schuster, 1997 [1932]).
9. אף שפרויד מסתמך באופן ישיר על קאנט בתיאור הסופר-אגו, הוא מציגו כסמכות פנימית המתגבשת באמצעות הפנמת סמכות חיצונית – רעיון אשר אינו עולה בקנה אחד עם התפיסה הקאנטיאנית שלפיה מקור הסמכות הפנימית היא בתבונה האנושית (וכאמור, היכולת להיות מונחה על ידי חוק התבונה נחשבת אליבא דקאנט לסממן של בשלות). להבדלים הללו התייחס לאקאן בכתיבתו הביקורתית על קאנט. ראו למשל Jacques Lacan, *The seminar of Jacques Lacan — Book VII: The ethics of psychoanalysis, 1959-60* (New York & London: Norton Company, 1986 [1997]) (להלן Lacan, *The ethics of psychoanalysis*); Jacques Lacan, "Kant with Sade", *In Ecrits: The First Complete Edition in English*, trans. Bruce Fink (New York: Norton, [1963] 2006), 645-668 (להלן Lacan, "Kant with Sade").
10. Norbert Elias, *The civilizing process: Sociogenetic and psychogenetic investigations*. Trans. E. Jephcott (Malden, MA: Blackwell, 2000 [1939]).
11. עמנואל קאנט, תשובה לשאלה: נאורות מהי?, תרגם ידידיה פלס, בתוך הנאורות – פרויקט שלא נשלם? עורך עזמי בשארה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ז 1997 [1784]), עמ' 45–52. את המונח הגרמני Unmündigkeit אפשר לתרגם הן כחוסר בשלות והן כקטינות. מיקה לוואק-מנטי מסביר כי אטימולוגית, Mund משמעו "פה", כך שבגרות/בשלות מזוהה עם היכולת להשמיע קול (Mika LaVaque-Manty, "Kant's children", *Social Theory and Practice* 32 (3) (2006): 365-388).
12. שפירו מקדישה חלק נכבד ממאמרה לניסיון לנסח איך ייתכן השינוי שבמעבר מילדות לבגרות, והיא נעזרת לשם כך באופן מעניין בדיון של קאנט על מצב הטבע והמעבר ממנו למצב של חברה פוליטית מוסדרת, וכן בדיון על תכונת המשחקיות שהיא מזהה עם ילדים.
13. Schapiro, *What is a Child?*, 736.

14. Lacan, *The ethics of psychoanalysis*; "Kant with Sade". להרחבה ראו אפרת אבן צור, "מעשה מוסרי מתוך חירות: קריאה לאקאניאנית בפרויד ובקאנט", מארג: כתב עת ישראלי לפסיכואנליזה ד (2013): 1-16.

15. באופן דומה, החוקר אודאי סינג מהטה בוחן את הגותו של לוק והוגים ליברלים נוספים ואת הקשר שלה לקולוניאליזם הבריטי בהודו. מהטה מראה כי למרות היומרות האוניברסליות של מחשבת הנאורות, העמים הנשלטים הוגדרו כלא מפותחים, בדומה לילדים שתבונתם טרם הבשילה. מהגדרה זו נגזר כי הם אינם מוכנים עדיין להיכנס להסדרים פוליטיים וחברתיים המבוססים על הסכמה מדעת וכי מוצדק להדירם מהשלטון הדמוקרטי ולמעשה לשלוט עליהם גם ללא הסכמתם. כך, רעיון הקידמה (שמובלע בו הרעיון של התפתחות היררכית של ציביליזציות) והפטרנליזם ביחס לעמים שהתפתחותם נחשבה לא מושלמת שימשו יחדיו כהצדקה התיאורטית המרכזית לאימפריאליזם (אני מבקשת להודות למיכל גבעוני על הערה חשובה זאת). ראו Uday Singh Mehta, *Liberalism and empire: A study in nineteenth-century British liberal thought* (University of Chicago Press, 1999); John Locke, *Some thoughts concerning education and of the conduct of the understanding* (Hackett Publishing, 1996 [1712]).

16. Shulamith Firestone, "Down with childhood", *The dialectics of sex: The case for a feminist revolution* (New York: Bantam Books 1972).

Philippe Ariès, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life* (Vintage 17 Books, 1962).

18. קנינגהם מציין בצדק שאף כי אריאס הוא המזוהה כיום עם הפרדיגמה החדשה של חקר הילדות כמבנה חברתי, נורברט אליאס הקדים אותו בכמה רעיונות מהפכניים אך לא זכה בעת פרסומו לתשומת לב דומה. Cunningham, *Children and childhood*; Elias, *The civilizing process*.

19. בהקשר זה יש לציין כי פיירסטון נחשבת לאחת מחלוצות החיבור בין כתיבה על דיכוי מגדרי לדיכוי מעמדי.

20. עוד על דיון זה ראו Allison James and Alan Prout (eds.), *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood* (Routledge, 2015); Cunningham, *Children and childhood* עם תזות גדולות, "זמנים (1986): 90-92.

21. ראו לדוגמה D. Devine, "Theorizing child/adult relations", Ch. 7 in *Children, Power and Schooling: How Childhood is structured in the Primary School* (Trentham Books, 2003); זהבי, העם העתידי לבוא.

22. Andy Lock and Tom Strong, *Social Constructionism: Sources and Stirrings in Theory and Practice* (Cambridge University Press, 2010).

23. Ronald Frankenberg, Ian Robinson, & Amber Delahooke, "Countering essentialism in behavioural social science: the example of 'the vulnerable child' ethnographically examined", *The Sociological Review* 48 (4) (2000): 586-611; Pia Haudrup Christensen,

“Childhood and the cultural constitution of vulnerable bodies”, In *The body, childhood and society* (Palgrave Macmillan UK, 2000): 38-59; Kristen Cheney, “Deconstructing .childhood vulnerability: An introduction”, in *Childhood in Africa* 2 (1) (2010): 4-7  
 Philippe Aries, *The Hour of our Death: The Classic History of Western Attitudes Toward Death over the Last One Thousand Years*, trans. Helen Weaver (New York: Alfred A. Knopf, 1981 [1977])

25. מעניין לציין בהקשר זה הערת אגב של חנה ארנדט שבה היא מתייחסת ל"אבסורד של התייחסות לילדים כאל מיעוט נדכא הנוקק לשחרור". ראו חנה ארנדט, "המשבר בחינוך", תרגמו י. פרקש וג. גולדברג, תכלת 30 (2008): 94-113.

26. בהקשר זה רלבנטית הצעתו (הפטרנליסטית) של ניל פוסטמן, שראה את הילדות כתקופת חיים המתאפיינת בעת המודרנית בהדרה של ילדים מרזי הידע הזמינים למבוגרים בזכות הקריאה והדפוס. הדרה זאת, לטענתו, הגנה על הילדים מפני תכנים שאינם תואמים את גילם ואת כושר ההבנה שלהם. ראו ניל פוסטמן, אבדן הילדות, תרגמה י. כפרי (ספרית פועלים, 1986 [1982]).

27. הכרה זו דומה באופן מבני לרעיון הפרוידיאני-לאקאניאני שהוצג לעיל (ראו הערה 13), שזיהה את ההיבטים הדכאניים של הסופר-אגו – הרשות הפנימית המגלמת את קול המוסר והתבונה. רעיון זה אינו מבטל את חשיבות "החוק המוסרי", אך מעורר תביעה לבחינה מתמדת של הנמקות מוסריות המובאות בשם התבונה והאמת. להרחבה ראו Efrat Even-Tzur and Uri Hadar, “Agents of law: psychoanalytic perspective on parenthood practices as socially accepted violence”, *The Psychoanalytic Review* 104 (1) (2017): 65-86.







# ליברליזם שבטי

## ניר עברון

### הקדמה

עבור רבים מבין אזרחי ישראל היהודים, השמאל אינו יריב פוליטי גרידא אלא תועבה מוסרית. אנשי ונשות השמאל, ובמיוחד האינטלקטואלים שבהם, נתפסים כמי שהפנו את גבם לצו האתי-קיומי הבסיסי – נאמנות לקבוצה היהודית-ישראלית – ומשהוציאו את עצמם מן הכלל כפרו בעיקר. שכן להיות יהודי-ישראלי טוב משמעותו להיות קודם כול נאמן ליהודים-ישראלים אחרים, כתנאי מקדים לפתחון פה על דרכיה ואורחותיה של הקבוצה האתנו-לאומית. הדברים ידועים ומגולמים חדשות לבקרים בז'אנר הטוקבקיטי המוכר של "לכו לעזוה", כמו גם בטענות המהוגנות יותר שמפנים דוברי הימין לשמאל. מתחת לדיון הריאלי-פוליטי מצד מומחי הביטחון ולפלפולי היש-או-אין-פרטנר רובצת תמיד התביעה לנאמנות. "בסופו של יום", אומרים דוברי הימין ליריביהם משמאל, "אינכם חלק מאיתנו ואינכם רוצים להיות חלק מאתנו. ואם כך, מי אתם שתטיפו לנו מוסר?"

שאת הנפש היא הדדית. אמרת "ימין" לאשת השמאל המחויבת, אמרת "אי-רציונליות", "אתנוצנטריות" ו"לאומנות דביקה". שורש הרע נעוץ, היא תאמר, בשבטיות שמאחדת את כל גוני המחנה הזה לעיסה אפלה אחת. משסיים לקלף מעצמו את שיירי ההדר הז'בוטינסקאי איבד הימין הישראלי את היכולת לזהות את אנושיותו של האחר, וממילא אין לסמוך עליו שיכבד את זכויותיו. אין עדות טובה יותר לפגיעתה הרעה של השבטיות הזו, היא תוסיף, מאשר האובססיה של דוברי הימין ומטקבקיו לנאמנות ולשמירה על אחדות השורות. פרטיקולריזם הוא פאשיזם. אם ברצוננו להקים פה חברת מופת שוויונית וסוציאל-דמוקרטית, עלינו להילחם במגמות המעמידות את שאלת הזהות מעל לכול; עלינו לדאוג שזכויות אדם לא יעצרו בקו הירוק או בגבולות הקהילה היהודית; ועלינו להבטיח שערכים אוניברסליים של צדק וזכויות אדם יגברו על ערך הנאמנות האתנוצנטרי והמסתגר.

שתי הפסקאות שעימן פתחתי מתארות באופן סכמטי את המאבק בין הימין והשמאל בישראל כמאבק בין פרטיקולריזם לאוניברסליזם, בין ה"רגש" ל"שכל", בין אתנוצנטריות לערכי צדק. אין חדש בתיאור הזה: כל שותף בפולמוס הפוליטי בישראל יודע לתאר את הימין כמחנה ה"שבטי" ואת השמאל כמחנה ה"אוניברסלי". יתרה מכך: לא רק שההקבלה הכפולה הזאת – בין אוניברסליזם לליברליזם ובין "שבטיות" לעמדות לא-ליברליות – שגורה בפי כול, היא גם משמשת את שני הצדדים בבואם לתאר את עצמם. כאשר נפתלי בנט מגבה את הפוליטיקה שלו בהכרזה "אני לא מהאו"ם, אני לא אובייקטיבי", הוא מזהה פרטיקולריזם עם עמדה ימנית-לאומנית.<sup>1</sup> כאשר גדעון לוי כותב, "אין ערכים יהודיים ואין מוסר יהודי", יש ערכים ומוסר אוניברסליים,<sup>2</sup> הוא נשען על צדו השני של אותה מטבע.<sup>2</sup> בנט הוא ימני שבטי גאה. לוי הוא ליברל אוניברסליסט עיקש. בתווך שבין שתי העמדות הללו מנווט לו בחשש מרבית האלקטורט

הישראלי-יהודי: אותו מרכז מחזור-תמיד וחסר עקרונות, שמגדיר את עצמו כנגד "הקיצונים בשני הצדדים".

בדברים הבאים אנסה לערער על קשיחותם של גבולות הגזרה הללו על ידי אתגור הזיהוי השגור בין פרטיקולריזם לעמדות אנטי-ליברליות מצד אחד, ובין אוניברסליזם לערכי חופש מצד שני. כפי שאראה בהמשך, ההקבלה הכפולה הזאת בעייתית בכמה מישורים, אך בראש ובראשונה בכך שהיא חוסמת את הדרך לביסוס אפשרות שלישית: ליברליזם שבטי, ליברליזם ללא אוניברסליזם.

מי שעצם הרעיון של ליברליזם שבטי נשמע לו מופרך מיסודו מבלבל בין שני דברים: בין התקווה שסדר היום הליברלי יהפוך ביום מן הימים למוסכמה כלל-עולמית, לבין תפיסת האדם שניסחו הוגי הנאורות במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה כחלק מנסיונם להוכיח שהזכות לשוויון, חירות וקניין מעוגנת במשהו עמוק יותר מקונצנזוס תרבותי, במשהו כמו "התבונה" או "הטבע האנושי". בשנות ינקותו של הרעיון הליברלי היה לשיח האוניברסליטי תפקיד פוליטי חשוב בביסוס החזון המוסרי-פוליטי של המהפכות באמריקה ובצרפת. מונחי היסוד של הנאורות (תבונה, מצפון וכבוד האדם [dignity]) עזרו לדחוק את האל מן הספירה הפוליטית ולקעקע את רעיון זכותם האלוהית של מלכים. השיח האוניברסליטי, שהמיר את מקור הסמכות העליונה מגורם חיצוני ונשגב לגורם פנימי ונשגב – השכל האנושי – סייע להחלפה ההדרגתית של ההיררכיות הפוליטיות שנתרו על כנן מימי הביניים בהסדרים רפובליקניים. היום, מסיבות שאעמוד עליהן בהמשך, הקביים המטאפיזיים הללו הפכו מנכס למכשול, ובמקום לשרת את סדר היום הליברלי הן תקועות בין גלגליו. מה שאכנה כאן "ליברליזם שבטי", אם כן, הוא העמדה שמתקבלת כאשר נפטרים מההנחות המטאפיזיות שמשותפות ללוק ולקאנט, ובראשן התמונה של הסובייקט כ"יש תבוני" או "סוכן מוסרי". ישראלים המקדשים את חופש הפרט, את השוויון בפני החוק ואת הצדק החלוקתי יהפכו לליברלים שבטיים במובן שאציע כאן כאשר הם יקבלו שהם תוצריה של צורת חיים פרטיקולרית וקונטינגנטית (קרי "שבטית"), אשר אינה מבטאת סדר מוסרי אוניברסלי או מעוגנת בטבע אנושי קבוע ומולד. מכיוון שהשיח האוניברסליטי שהורישה לנו הנאורות מכונן את הליברליזם על יסודות א-היסטוריים ועל-תרבותיים מסוג זה, טוב נעשה אם נחדל לדבר במונחיו. כפי שאראה, למרות הדקונסטרוקציה האינטנסיבית שעבר שיח זה בעשורים האחרונים, הוא עדיין ממשיך להבנות את העמדה הנפשית של השמאל הליברלי בישראל ואת האופנים שבהם הוא מפרש את עצמו ואת סביבתו החברתית.

חשוב להדגיש את הפן הלא-דרמטי של ההצעה המנוסחת כאן. ליברליזם שבטי אינו שמה של הצדקה פילוסופית מקורית או פרוגרמה פוליטית חדשה. למעשה אין לדיון שלהלן השלכות אידיאולוגיות ישירות כלל. הליברליות השבטית, כפי שאתאר אותה בחלקו הבא של מאמר זה, תמשיך להיאבק נגד הכיבוש ולמען הפיכתה של ישראל לדמוקרטיה ליברלית מהותית: לחברה חופשית ושוויונית, בעלת מוסדות מחולנים, שבה דתו ומוצאו האתני של אדם אינם מנתיבים את זכויותיו או חובותיו. כלומר, בכל הנוגע לתקוותיה החברתיות והפוליטיות, הליברלית השבטית היא בת נאמנה למסורת הנאורות. ההבדל היחיד שמגולם בתואר "שבטית" נוגע לאופן שבו

היא מבינה את מקור תוקפן של תקוות אלה. הליברליות השבטית, בניגוד להוגי הנאורות, ובאופן עקבי ונחרץ יותר מממשיכיהם היום, נגמלה מהצורך בהצדקות חיצוניות – תיאולוגיות, פילוסופיות או מדעיות – לדרך החיים הפרטיקולרית של הקהילה שאליה היא משתייכת. זהו הבדל מינורי אך לא טריוויאלי. מאמר זה מוקדש להצגת משמעויותיו, ולפיתוח ההשלכות של העמדה שנובעת ממנו, עם דגש מיוחד על אלה שנוגעות לתפיסה העצמית של האינטלקטואלית. בדברים הבאים יתפקד המונח "ליברליזם שבטי" פחות כהגדרה ויותר כהזמנה לקוראת הליברלית לאמץ נקודת מבט מסוימת על הערכים והתפיסות שהיא אוהזת בהן ממילא, באופן שיכיל במידת מה את תפיסתה העצמית. הפועל היוצא של כיוול עצמי זה, כפי שיתברר בהמשך, הוא שבעיות מסוימות מתפוגגות (למשל הצורך להמציא הצדקות פילוסופיות לעמדות ערכיות ופוליטיות), בעוד שהצורך לתת את הדעת על פרויקטים אחרים מתחדד (למשל ביסוסו של הממד הזהותי, ה"שבטי", באתוס הליברלי המשותף לרבים בציבור היהודי והערבי).

עיקר המאמץ במאמר זה יופנה אפוא לביאור המילה השנייה שבכותרתו. אולם מאחר שהליברליזם הוא מונח רב-משמעי המכיל מגוון של עמדות (מליברטריאניזם עד רפובליקניזם, ומתפיסותיו הכלכליות של פרידריך האייק עד אלו של ג'ון מיינארד קיינס), ראוי להרחיב מעט גם עליו. בדברים הבאים אין כוונתי להתפלמס עם שלל הפרשנויות שקיבל הליברליזם במאתיים השנים האחרונות, אלא לשרטט את תנאי הסף של הזהות הליברלית כפי שהיא תובן כאן.

במסגרת מאמר זה תיחשב כליברלית כל מי שמתארת את האוטופיה שלה במונחים שוויוניים, סוציאלי-דמוקרטיים וחילוניים – או במילים אחרות כל מי שרואה במודל הנהוג כיום במדינות צפון אירופה אידיאל שראוי לחקותו. בהקשר המקומי, הגדרה זו מוציאה מתוכה בעיקר את השמאל הציוני, שאינו ליברלי, כיוון שהאידיאל המנחה אותו – המדינה היהודית-דמוקרטית – שולל את הריבונות מכלל אזרחי המדינה ומייחד אותה לקבוצה אתנית אחת. כפי שטוענים אורן יפתחאל ואסעד גאנם, השם המתאים לסוג משטר זה אינו דמוקרטיה אלא אתנוקרטיה.<sup>3</sup> למשטר אתנוקרטי יכולים אמנם להיות סממנים ליברליים-דמוקרטיים, כגון תקשורת חופשית, בחירות תקופתיות, חופש מגדרי ומערכת משפט עצמאית,<sup>4</sup> אך כפי שמראה המקרה הישראלי, סופו להוביל למצב שבו "הלאום האתני הדומיננטי מנכס את מנגנון המדינה ומעצב את המערכת הפוליטית, מוסדות הציבור, הגיאוגרפיה, הכלכלה והתרבות" באופן החותר בעקביות תחת עקרון השוויון, מדיר חלקים ניכרים מהאוכלוסייה מגישה למשאבים והודמנויות, ובתוך כך מבטל מראש כל סיכוי ליצירת חברה אזרחית סולידרית.<sup>5</sup> מובן שאיש אינו יכול למנוע ממדינה לכנות את עצמה "דמוקרטית" (גם צפון קוריאה מתהדרת בתואר זה), אך מדינה המעגנת את חוסר השוויון בין אזרחיה בעצם הגדרתה אינה יכולה להיחשב דמוקרטיה ליברלית במובן המקובל במערב כיום.

השאיפה ליצור חברה אזרחית סולידרית עומד גם מאחורי שני המרכיבים הנוספים בתמהיל הליברלי שאני מניח כאן: מדיניות סוציאלי-דמוקרטית ומוסדות מחולנים. תנאים אלה מוציאים מתוך המחנה הליברלי-סולידרי מצד אחד את חסידי הניאו-ליברליזם הכלכלי, ומצד שני את התומכים בשימור הסטטוס קוו בענייני דת ומדינה. הראשונים נופלים מחוץ למחנה בשל

הקיטוב המעמדי והחברתי החריף שגוררת המדיניות הכלכלית שבה הם דוגלים: הפרטה, מיסוי רגרסיבי, החלשת מדינת הרווחה וצמצום ההתערבות הממשלתית הם מתכון בטוח לפירור חברתי.<sup>6</sup> האחרונים מוצאים עצמם בחוץ בשל ההשלכות מרחיקות הלכת של הכפפת דיני האישות והמשפחה בישראל לסמכויות דתיות. המשותף לשתי העמדות הללו הוא המציאות המקוטבת שהן מחוללות. הכלכלה הניאו-ליברלית משלבת ידיים עם הדת הממוסדת בישראל בהנצחת היחס הדיפרנציאלי לאזרחי המדינה. שתיהן מייצרות פערים כלכליים וחברתיים בין סקטורים שונים בחברה, ומטרפדות את היתכנותה של ערבות הדדית ושותפות גורל בין קבוצות שונות באוכלוסיה.

כמובן, זהותה של הליברלית הישראלית הקונקרטית (בניגוד לזו האידיאלית שאשרטט כאן) אינה מתמצת בליברליותה. היא כוללת אינספור גורמים תרבותיים נוספים – החל בשפה וכלה בהעדפות מוזיקליות וקולינריות – שאותם היא חולקת עם שכנתה הבלתי ליברלית, אך לא עם ליברלית צרפתייה או אמריקאית. הליברליות היא מרכיב אחד במכלול שלם של מרכיבי זהות. אך מה שמייחד את אשת השמאל הזאת כליברלית (ולא כאשת שמאל ציונית, למשל, או כשמאלנית הדוגלת ברב-תרבותיות) הוא נכונותה להשהות את המרכיבים האלה בזהותה, או לפחות למקפם, בבואה לספרה הפוליטית. שם, בזירה הציבורית, היא מזדהה קודם כול כליברלית ישראלית ורק אחר כך כאישה או כיהודייה. כלומר, כאשר היא טוענת נגד אפליה על בסיס מגדרי, או נגד מנגנוני ההסללה בעיירות הפיתוח, או נגד הזנחת התשתיות במגזר הערבי, היא אינה עושה זאת מתוקף זהותה כלסבית, מזרחית או ערבייה, אלא מתוך תפיסת עולמה הליברלית. היא אינה אומרת "אסור להפלות נגד אדם זה בשל זיקתו למגזר X" – גם אם היא עצמה משתייכת אליו – אלא "אסור להפלות נגד אדם זה מכיוון שהוא אזרח ישראלי". מה שהופך אותה לליברלית שבטית, במובן שיובהר להלן, הוא הכרתה בכך שעמדתה אינה נגזרת ממוסריות כללית או על-תרבותית, אלא משקפת את הנורמות של השבט הפוליטי שאליו היא משתייכת, שבו אפליה היא "מסוג הדברים שאנחנו לא עושים". לבסוף, מה שמגבש יחידים ליברלים רבים כמותה לכדי "שבט" פוליטי-תרבותי הוא נכונותם להתאגד סביב המרכיב הליברלי הזה בזהותם, אך בלי לתאר את המרכיב הזה כמשהו מעבר לעוד תוכן אנתרופולוגי, עוד אתוס תרבותי-פוליטי.

הן הניתוח שאציע כאן והן ההצעה שמגולמת בו הם פרגמטיים: שניהם ממוקדים ברובד הרטורי, באופן שבו אנו מתמללים את עצמנו ואת המציאות החברתית-פוליטית שבה אנחנו פועלים. לאלה שנוחרים בכוז נוכח "העיסוק הפוסט-מודרני" בשפה במקום ב"מציאות עצמה" נסביר שסמנטיקה אינה קוסמטיקה. מילים אינן רק כלי עבודה או ייצוגי מציאות, אלא גם מחוללות זהות. כפי שטוען ניסים מזרחי, ל"דקדוק הליברלי-אוניברסלי" ששגור בפיהם של אינטלקטואלים ופעילים בשמאל האקטיביסטי, ומניח "אנושיות אוניברסלית [כעיקרון] הקובע את גבולות הקולקטיב ואת גבולות האחריות המוסרית", יש השפעה אמיתית לא רק על האופן שבו הם מפרשים את המציאות החברתית בישראל ופעילים בתוכה. יש לו השפעה גם על הדרך שבה הם נתפסים על ידי קהלי היעד שלהם, נמעניה של בשורת השוויון והצדק החברתי של

השמאל<sup>7</sup>. לא זו אף זו: השדה הפוליטי, בניגוד לתיאורם של הפוזיטיביסטים, אינו חלל ניטרלי שזהויות מוגדרות וחתומות נפגשות בו, אלא מרחב דיאלקטי שזהויות השחקנים בו קשורות זו בזו ומוגדרות מתוך יחסייהן המשתנים זו עם זו. לכן, לשינוי באופן שבו אחד הצדדים מתאר את עצמו יש השפעה (עקיפה אמנם ובלתי ניתנת לניבוי) על הצדדים האחרים. לאור הסתיידות השיח הפוליטי בישראל, ניעור כזה של קטגוריות זהות הוא אינטרס מובהק של כל מי שחפץ בשינוי.

הטקסט שלהלן ירבה להשתמש בכינוי גוף רבים. אני אפנה "אלינו", הליברלים הישראליים, תוך התעלמות מהרכבים הסוציולוגיים השונים המרכיבים ואף מפלגים את השמאל הישראלי על בסיס מעמדי, אתני או מגדרי. זו התעלמות מכוונת, וסיבתה היא האופן שבו אני מבין את מטרת המסה ואת המעשה האינטלקטואלי בכלל. כפי שצוין, כוונתי אינה להציע תיאור מקיף של השמאל הישראלי על אגפיו וסכסוכיו השונים, וגם לא לסקור באופן ממצה את הניגודים בין תפיסות שונות של ליברליזם. אלה נושאים חשובים וראויים, אך לא אדון בהם כאן. מטרתני היא להציע עמדה נפשית וסגנון מחשבה מסוימים למי שכבר מזדהים באופן רחב עם סדר יום השוויוני, החופשי והסוציאלי-דמוקרטי ששורטט לעיל. הצעה כזו היא מעצם טבעה נורמטיבית ולא תיאורית, פונה אל העתיד ולא אל העבר או ההווה, ומכוננת סדר עדיפויות מסוים על פני סדרי עדיפויות אחרים. ממד נורמטיבי זה נוכח להבנתי בכל ניתוח חברתי, היסטורי או פוליטי, ככל שיתיימר לאובייקטיביות, ולכן ראוי לציין מראש באופן גלוי. מהותה של ההצעה שתנוסח כאן היא שבבואנו לספרה הפוליטית הישראלית, נעשה זאת קודם כולל כליברלים שבטיים ישראליים. כאמור, השהיה זו של הממדים האנתרופולוגיים האחרים בזהותנו לא תיעשה בשמה של אנושיות אוניברסלית או מוסר "טבעי", אלא מתוך שאיפה לסולידריות. פוליטיקה סולידרית מתאפיינת בניסיון המתמיד להרחיב את מעגל ה"אנחנו" תוך הסתמכות על נקודות השקה בין זהויות קיימות, ומתוך רצון ליצור קהילה לאומית שוויונית – אך לא הומוגנית – שבה מוצאו ודתו של אדם אינם קובעים את זכויותיו, חובותיו או גורלו. התפיסה הליברלית הפרגמטית שאנסח כאן, בעזרתם של ריצ'רד רורטי, ניסים מזרחי, מייקל וולצר ואחרים, היא נסיון לשרטט מעגל כזה סביב שותפים אפשריים לדרך בהקשר הישראלי.

### הליברלית השבטית: קווים לדמותה

הליברלית השבטית אינה מאמינה שיש ביכולתנו להשיג אמת שאינה תלויה שפה ותרבות, והיא כופרת בקיומו של "טבע אנושי" – לפחות כזה שעל בסיסו אפשר לעגן "עובדות" נורמטיביות בעלות מעמד אוניברסלי. כלומר, היא מתנערת ממושכלות היסוד של הנאורות, ומקבלת עד תום את עקרון היחסיות התרבותית ואת תמונת האדם שנגזרת ממנו. אך למרות התעקשותה על כך שהצדקות הן תמיד תלויות הקשר, שפה וקהל, היא מתייחסת בביטול לרלטיביזם מוסרי, ורואה בה גישה אפשרית תיאורטית אך בלתי אפשרית בפועל. בעקבות ברברה הרנשטיין-סמית, היא מתארת את הרלטיביזם שלה לא כ"מערך של 'טיעונים'" אלא כ"סגנון או טעם אינטלקטואלי", שהמאפיין העיקרי שלו הוא חוסר עניין בשאלות על טבען "האמיתי" של

הפשטות כגון "מציאות", "אמת" או "משמעות".<sup>8</sup> הגישה האינטלקטואלית המתחרה – זו שטוענת שתו ההיכר של רצינות אינטלקטואלית הוא אמונה בקיומן של עובדות ואמיתות בלתי תלויות, ושסבורה שעלינו לנסח תיאוריות שיסבירו כיצד אנו יכולים כ"סובייקטים" להשיג עובדות ואמיתות "אובייקטיביות" מסוג זה – גישה זו אינה לרוחה. את ההאשמות בדבר רפיסות מוסרית, שרלטנות אינטלקטואלית והפקרות פוליטית שמטאפיזיקנים מסוג זה נוהגים להטיח בה היא מפרשת כהשלכות נוירוטיות של מי שאינו מסוגל לדמיין כיצד אפשר לחיות בעולם ללא ודאיות מוחלטות.<sup>9</sup> בניגוד לאמונות שלפעמים מיוחסות לה, היא אינה חושבת ש"הכול הולך" או שכל התרבויות האנושיות שוות בערכן. היא מסכימה עם טרי איגלטון שמי שרואה בפלורליזם ערך בפני עצמו הוא "פורמליסט גמור" המתעלם – בין שבמודע ובין שמתוך בורות – ממגוון הדרכים שבהן תרבויות אנושיות רומסות את הערכים הקרובים ללבו.<sup>10</sup> למעשה, היא בטוחה שגם מי שמצהיר שכל התרבויות טובות באותה מידה אינו נוהג כך בפועל. בראייתה, הרלטיביסט המוסרי, יחד עם דמותו הדמונית של הספקן, אינם אלא בדיות המלמדות על השדים שרודפים את תמונת העולם הרציונליסטית.<sup>11</sup>

לליברלית השבטית אין ספקות לגבי עליונותו המוסרית של סדר היום הליברלי כפי שנוסח בידי ג'ון סטיוארט מיל, ג'ון דיואי וג'ון רולס, אף על פי שהיא יודעת היטב שקהלים רבים חושבים אחרת. ככל שהיא מצליחה לדמיין את החיים בקרב אחד מן הקהלים הללו – למשל כשהיא קוראת אתנוגרפיה על חייהם של חברים בכת דתית בדלנית – היא מזהה את ההיגיון התרבותי הפנימי שמנחה את חברי הקהילה. אך בעובדה שערכיה של חסידות חרדית, נניח, מתכנסים למסכת סדורה והגיונית מתוך עצמה, היא אינה רואה סיבה להעדיף את דרך החיים הזו. עקביות פנימית אינה תנאי מספיק (או הכרחי) להמרת זהות, וממילא גם לא הטענה שדרך החיים האלטרנטיבית מקיימת את "רצון האל", או שהיא "רציונלית יותר". ברוב המקרים שינוי עומק בדרך חייו של אדם מתרחש כתוצאה מחשיפה ממושכת, מכורח או מבחירה, לדרך חיים אלטרנטיבית עד כדי היטמעות בתוכה, או לחלופין, מתוך היקסמות לא מוסברת מדרכיה של קבוצה תרבותית זרה. כך או כך, המרת זהות אחת באחרת אינה נעשית על בסיס תחשיב רציונלי של טיעונים בעד ונגד. עד ששינוי עומק מסוג זה יקרה לה או ייכפה עליה, הליברלית השבטית נותרת נאמנה לדרך חייה הקונטינגנטית.

הכרתה בקונטינגנטיות של דרך חייה אינה מונעת מהליברלית השבטית להיות מיסיונרית לערכיה. כמו אחרון המחזירים בתשובה, גם היא רוצה לשכנע את כל מי שמוכן להקשיב שייטב לכולנו אם האופציה הליברלית תהפוך למוסכמה כלל-אנושית, וצאצאיהם של הגזענים, ההומופובים, השמרנים, הדתיים וחסידיו אינן ראנד שעמים היא חולקת אזרחות וגורל יהיו לסוציאלי-דמוקרטים נאורים הסולדים מהדרכים הפסולות של הוריהם. אך חרף אמונתה האיננה בכך שחברה שוויונית המושתתת על ערכי חופש תהיה טובה מכל חלופה המוכרת לה, היא אינה מעוניינת לנסח תיאוריה שתספק לכך הוכחה "אובייקטיבית", כיוון שעצם החיפוש אחר בסיס תיאורטי לפרקטיקות וערכים חברתיים נסמך על ההנחות המטאפיזיות שהיא דוחה. ה"אני", לפיכך, הוא מארג האמונות, הערכים ודפוסי השפה שמרכיבים אותו, ולא "יש תבוני" העומד



בנפרד ממארג זה ומסוגל למדוד את ערכו הסגולי ביחס לקריטריון אובייקטיבי ועל-תרבותי. בעקבות ויטגנשטיין, היא סבורה שהצורך בהצדקות מטאפיזיות מתעורר רק אצל מי ששבוי בתמונה מסוימת: במקרה זה תמונת הסובייקט כמורכב מחלק תבוני-אוניברסלי וחלק יצרי-פרטיקולרי (עוד על כך בהמשך). מכיוון שהיא אינה חושבת על עצמה במונחים אפלטוניים כאלה, לא עולה בדעתה לנסות לנסוק מעל לאמונותיה וערכיה כדי לעגנם במשהו שאינו אמונות וערכים – משהו כמו התבונה או טבע האדם. די לה בכך שהאתוס של השבט הליברלי עדיף בעיניה על פני מתחרייו. היא לא זקוקה למסד מטאפיזי שיספק ביסוס תיאורטי להעדפה הזאת. ככלל, הליברלית השבטית רואה בתיאוריה ובוויכוחים על עקרונות כלי שכנוע דלים למדי במצבים של הבדלי יסוד בהנחות מוצא פוליטיות ומוסריות. יעילותם של טיעונים תיאורטיים מוגבלת בעיניה לתנאים שבהם כבר שוררת הסכמה רחבה בין הצדדים על מושגים וערכים, ובסיס כזה אכן קיים לרוב. אחרי הכול, זהויות תרבותיות אינן מונאדות מנותקות אלא ישויות היברידיות הדרות זו לצד זו בדרגות שונות של חפיפה (אידיאולוגית, לשונית ואחרת). ואכן, באקלים שיח "נורמלי", הבריור התיאורטי יכול להניב תוצאות אמיתיות: לחשוף שורשי מחלוקות, לסלק בעיות מדומות ואף להציע פתרונות אפשריים להתנגשות ערכים. אך במצבים "ארנורמליים" של קיטוב אידיאולוגי חריף, כשמוסכמות וערכי יסוד נתונים במחלוקת – כפי שקורה בחברה שמתחוללת בה מלחמת תרבות – ויכוחים על הטוב הופכים עד מהרה לתרגילים תיאורטיים עקרים בהנחת המבוקש. לכן, כאשר הליברלית השבטית מתבקשת להצדיק את יתרונו המוסרי של סדר יום הליברלי בפני חוזרים בתשובה פוטנציאליים שרחוקים מדעותיה, היא אינה פונה ללוגיקה, לתיאוריות של הנפש או לפילוסופיה של המוסר; במקומם, היא ממליצה לבן-שיחה להכיר את הרומנים, הסרטים, התחקירים והביוגרפיות שעזרו לה לגבש את תפיסת עולמה, או מציגה את המהפכות שרשמה המסורת הליברלית המערבית על שמה במאתיים וחמישים השנים האחרונות, תוך שהיא מפרטת וממחישה כיצד הן שינו את מעמדם של ילדים, נשים, שחורים, הומוסקסואלים וקבוצות מדוכאות אחרות. לארכי-שמרן שמתייחס לתמורות חברתיות אלו כאל חלק מאובדן הדרך של המערב או להוגה ההידגריאני שרואה במודרנה שקיעה סופנית לתוך טמטום טכנולוגי אין לה מה לומר. נקודות המוצא הערכיות-פרשניות שמפרידות בינה לבינם רחוקות מדי. אם בן-שיחה של הליברלית השבטית מתעקש שהיא תמציא לו "בסיס פילוסופי מוצק" לעמדותיה, היא מושכת בכתפיה. היא מסכימה עם רות בנדיקט שהערכים שלאורם אנחנו חיים, ולעתים אף מוכנים לתת את חייו למענם, הם תוצרים של תרבות, שיח ונסיבות, ולא השתקפויות של מהויות הקודמות לחברה ולשפה.<sup>12</sup> לפיכך כאשר היא נשאלת, "אבל מהי אמת המידה שעל פיה את קובעת שחברה שבה גברים ונשים נהנים ממעמד שווה טובה אובייקטיבית מחברה שבה לכל מגדר שמורים תפקידים קבועים, וכל אדם יודע את מקומו?" הליברלית השבטית עונה שאין שום אמת מידה כזו, אבל כך נוהגים בני השבט הליברלי שאליו היא משתייכת. "אני מקווה שכולם ילמדו מאתנו ויעשו כמונו", היא מוסיפה, "אבל הדרך היחידה להבין מדוע חברה ששורר בה שוויון מגדרי טובה יותר מחברה פטריארכלית היא לנסות לדמיין את החיים כאחד מאיתנו".

העדפתה של הליברלית השבטית לנרטיבים מפורטים (היסטוריים וספרותיים) על פני שיח תיאורטי היא פרגמטית, ונובעת מכוחם לגרות את הדמיון ולעורר הזדהות – שני מרכיבי יסוד בהנעה פוליטית. אך היא יודעת היטב שדבר אינו מבטיח שחשיפה לסיפורים הנכונים תניב את התוצאה המיוחלת. בניגוד לליברל האוניברסליסט, היא מקבלת את קיומם של פערים תרבותיים שאינם ניתנים לגישור ושל מחלוקות אידיאולוגיות שאף שיח או בירור לא יכול ליישב. במקרים של התנגשויות כאלו, היא טוענת, עומדות בפנינו כמה אפשרויות: להמשיך במאמצי השכנוע, להתעלם מהצד השני, לגדף אותו ממרחק בטוח, או, אם אין ברירה – לפנות לאלימות.<sup>13</sup> אך ככלל, הליברלית השבטית אינה מהפכנית: היא מאמינה בהרחבה הדרגתית של הקונצנזוס, לא בעולם ישן עדי היסוד נחרימה. מנוע השינוי המועדף עליה הוא שכנוע, לא אלימות, והיא גאה להשתייך למסורת פוליטית שחרתה על דגלה את הסובלנות.

אולם בנקודה זו דומה כי שאלת הכוח מתעוררת ביתר שאת, שהרי ישנה טענה מוכרת שלפיה עצם ההבחנה בין שכנוע לאלימות בעייתית ואף מיתממת. לדידם של המחזיקים בעמדה פוקיאנית זו, גם פעולות "מתורבות" לכאורה, כמו הפצת נרטיבים פוליטיים או קביעת קאנון ספרותי, כרוכות בהפעלת כוח – יש שיאמרו אף אלימות<sup>14</sup> – ומשקפות מנגונים היררכיים ויחסי שליטה. כיצד מתמודדת הליברלית השבטית עם קו מחשבה זה ועם הביקורת המובלעת בו כנגד עמדתה? התשובה לכך מורכבת: עקרונית היא מסכימה עם קביעתו של פוקו ש"הכוח נמצא בכל", אך רק בהקשר פרשני מסוים.<sup>15</sup> מחוץ להקשר זה, טענה זו הופכת לדידה להתפלספות עקרה.

ראשית, צודק פוקו: לא ניתן להבחין באופן חד בין כפייה לחינוך או בין שכנוע רציונלי לשכנוע בלתי רציונלי. כמובן, כולנו יודעים להבדיל בין "שטיפת המוח" שעובר האסיר במרתף עינויים לבין "הרחבת הדעת" שסטודנט בחדר הסמינר זוכה לה. הבעיה מתחילה כשאנחנו מנסים לעגן את האינטואיציה הזו בתיאוריה פילוסופית, שכן הניסיון הזה מוביל במקדם או במאוחר לחלוקה האפלטונית של הנפש לחלק תבוני-נצחי (זה שיועד לזהות את האמת כשהוא רואה אותה) לחלק חושני-ארעי (זה שנוהה אחר אופנות חולפות ותכתיבי הרגש). פוקו ביקש להיפטר מהתמונה הזו, והוא עשה זאת בין היתר באמצעות מושג הכוח. כיצד?

כדי לדון בשאלה הזאת עלינו להקדים הערה מתודולוגית. כתלמיד נאמן של ניטשה, פוקו לא סבר שמושגים מופשטים מייצגים ישים או עובדות בעלי קיום מובחן הקודם לשפה, אלא ראה בהם קטגוריות פרשניות שבאמצעותן אנו כורכים יחד מופעים קונקרטיים וחד-פעמיים בדרכים שמשרתות את צרכינו. "חובה עלינו להיות נומניליסטים", הדגיש, כדי להבהיר שכל ניסיון להגדיר מהו הכוח כשלעצמו הוא חסר תוחלת.<sup>16</sup> אין כוח; יש ריבוי של נקודות חיכוך, התנגשויות, מאבקים, התנגדויות, ואפיוני יחס אחרים בין פרטים, קבוצות, שיחים ופרקטיקות, שהארכיאולוג התרבותי מכנס אותן תחת המטרייה המושגית שהמילה הזאת מספקת לו. בראייתו הנומינליסטית של פוקו, מושג הכוח ממשמע את העולם באופן מסוים, אך אינו מגלה לנו ממד חבוי של המציאות כפי שהיא בפני עצמה. חשוב לזכור זאת על מנת לנטרל את הנטייה הרווחת לקרוא את פוקו כפילוסוף: כמי שמציע לנו עוד תיאוריה מטאפיזית, עוד תשובה לשאלה "מה קיים באמת?", פוקו למד מניטשה לחשוך בשאלה הזאת, המסגירה רצון להעפיל לנקודה מעל

להיסטוריה, לפוליטיקה ולתרבות.<sup>17</sup> פוקו לא סבר שיש נקודות תצפית כאלה. הוא הבין שעם מות האל מתה גם הפנטזיה על המבט משום־מקום שפרנסה את המסורת הפילוסופית מאפלטון עד קאנט.<sup>18</sup> כפי שאמר באחד מראיונותיו, "את התפקיד הזה, של שופט ועד אוניברסלי, אני מסרב בכל תוקף לאמץ".<sup>19</sup>

את מושג הכוח שטבע פוקו עלינו לקרוא כחלק מהניסיון המשותף לו ולהוגים פוסט־ניטשיאניים אחרים לתאר את העולם בלי להישען על המטאפורות שהנחילה המסורת המטאפיזית. אם האחרונה הניחה שאפשר לדבר ממקום שהוא חיצוני לזהות הקוניטנגנטית של הפילוסוף, כזה שמאפשר לו לתאר את הדברים כהוייתם, אזי הכוח הוא מושג אנטי־מטאפיזי מובהק. האמירה ש"הכוח נמצא בכול" שקולה לאמירה שהמציאות האנושית אינה אובייקט שאפשר לתפוס ממנו מרחק. אנחנו תמיד־כבר בפנים, כבר ממוצבים, כבר מדברים מאיפשהו במרחב הפוליטי־תרבותי. אין בתמונה הזאת מקום לפילוסוף כמשקיף ניטרלי, שכן גם המעשה התיאורטי כבר כרוך בהפעלת כוח: כמו כל פעולת משמוע, הוא מכונן סדר, קובע סדרי עדיפויות, משקף אינטרסים וכו'. למעשה, להשקפתו של פוקו, כל פעולה – בין שהיא שיחית ובין שהיא פיזית, פרטית או ממוסדת – ספוגה בכוח. הדבר נכון במידה שווה לפרקטיקות של כפייה ("מלמעלה") ולפרקטיקות של התנגדות ("מלמטה"), למה שעושה המרכז ולמה שעושים השוליים.<sup>20</sup> "הכוח", הדגיש פוקו, "איננו מוסד, ואף לא מבנה, הוא אינו סוג של עוצמה שאחדים נתברכו בה... [הוא] אינו דבר־מה שרוכשים, חוטפים או מתחלקים בו, דבר־מה ששומרים עליו או מאבדים אותו".<sup>21</sup> הוא אינו שם נרדף לדיכוי. הוא אינו חופף ל"חוק", "הגמוניה" או "מדינה", והוא גם לא ניצב מעל או מתחת למציאות החברתית: "הכוח נמצא בכול, לא מפני שהוא מקיף את הכול אלא מפני שהוא בא מכל המקומות",<sup>22</sup> כלומר נמצא בכל מקום שיש בו בני אדם – ורק שם. לכן, קובע פוקו, "ביחס אליו אין מקום שהוא חוץ מוחלט".<sup>23</sup> מתיאור זה עולה שמשמעותו של מושג הכוח טמונה בשימוש בו, במה שהוא מאפשר לנו לעשות. באמצעותו אנו יכולים לתאר את המציאות האנושית באופן אימננטי ומחולן עד תום: כתהליך דינמי, מרובד ורב־מוקדי, ללא מהויות סטטיות, איים של ניטרליות, מרכז מוחלט או נקודות יציאה. כמו מושג ההוויה של היידגר או הטקסט של דרידה, מושג הכוח מכונן עולם שבו אנחנו לכד עם עצמנו, בלי סמכויות על־אנושיות או עוגנים מטאפיזיים.

כאשר מושג הכוח מובן מתוך מסגרת פרשנית זו, הליברלית השבטית מאמצת אותו בלב שלם. כמו פוקו, גם היא מבקשת להתגבר על השיח האוניברסליטי ולטשטש את הדיכוטומיות האפלטוניות שעליהן הוא מושתת. אולם מחוץ למסגרת זו, ככל שהדבר נוגע לסוגיות חברתיות ופוליטיות קונקרטיות שעל הפרק, היא סבורה שהשימוש במושג הכוח גורם יותר נזק מתועלת. הבעיה אינה רק האופן הלא־ביקורתי שבו הוא משוגר תדיר לחלל הדיון, ולרוב באחד המובנים שפוקו דחה באופן מפורש (למשל כשם נרדף לדיכוי); הבעיה היא שמחוץ להקשר שפורט לעיל, אין כל סיבה לשטח את האבחנה האינטואיטיבית (או ליתר דיוק התרבותית) בין שכנוע לכפייה או בין דיון לאליומות. חינוך אינו באמת סוג של שטיפת מוח, כפי שחדר הסמינר אינו באמת סוג של מרתף עינויים. לכל אחד מהמושגים הללו יש עולם תוכן משלו, והוא מתכתב עם מצבים,

פרקטיקות, דימויים וערכים שונים. בכולם הכוח נוכח במובן שתואר לעיל, אך מרגע שקיבלנו על עצמנו את תמונת העולם הניטשיאנית של פוקו, ההבחנה הופכת טריוויאלית. שהרי בראייה זו, כל מעשה חברתי-תרבותי, החל בגמילת תינוק מחיתולים וכלה בבחירת הזוכים בפרס ספיר, כרוך ממילא בהפעלת כוח. שאלות פוליטיות של חלוקת משאבים, קביעת סדרי יום חינוכיים, כינון היררכיות תרבותיות וכן הלאה דורשות ירידה לרזולוציות של "מי מקבל מה על חשבון מי" או "על פי אילו קריטריונים יש לשפוט יצירה ספרותית". כאשר יורדים לרמה מעשית זו אין למושג הכוח תרומה ממשית. רעיון הדגל של פוקו מסייע לנו לתאר את העולם בלי מטאפיזיקה, אך אין בכוחו להכריע בשאלה מה עלינו לעשות עם עצמנו ועם העולם שבראנו לעצמנו.

כמו ריצ'רד רורטי (ונפתלי בנט), הליברלית השבטית סבורה שאין מנוס מאתנוצנטריות, שאין לנו ברירה אלא "להעדיף את [דרך החיים של] הקבוצה שאליה אנחנו משתייכים, הגם שלא תיתכן הצדקה שאינה מעגלית להעדפה זו"<sup>24</sup>. אין מנוס מאתנוצנטריות מכיוון שאין נקודה חיצונית לשפה ולתרבות שממנה אפשר למדוד ולהשוות את ערכן המוחלט של צורות חיים שונות. השוואות כאלה נערכות תמיד בשפה מוסרית כלשהי, ועל בסיס הערכים והאינטואיציות המוסריות שמקופלות בתוכה. אנחנו מסוגלים לתאר את דרכיהן השונות והמשונות של תרבויות זרות, אך אין לנו דרך להעריךן אלא מתוך עמדתנו המוסרית הפרובינציאלית. אין בכך כדי לטעון שאנחנו מריונטות של דטרמניזם תרבותי חובק-כול המבטל חשיבה ופעולה עצמאית. היותנו דובריה של שפה מוסרית פרובינציאלית אינו מונע מאיתנו לבקר חלק מהנורמות והסדרים שרווחים בשבט התרבותי שלנו, כדי להחליט אם ברצוננו לשמרם, לשנותם או להכחידם. ופעמים רבות, דווקא המפגש עם תפיסות שונות ודרכי חיים אחרות הוא שמעורר את הצורך בבדיקה עצמית מסוג זה. אבל גם כאשר אנו מפנים את מבטנו הביקורתי פנימה, אנו עושים זאת דרך פריזמת המושגים שבאמתחתנו. אין לנו דרך להשוות את כל עולם המשמעות שלתוכו חוברתנו, טוענת הליברלית השבטית, מכיוון שהשהיה כזו, אילו היתה אפשרית, היתה מותרת אותנו ללא שפה מוסרית כלל, ולכן גם ללא יכולת לערוך השוואות, לגזור מסקנות ולהציע רפורמות. בראייתה, לא רק שאין לנו ברירה אלא להתחיל ממי שאנחנו, אלא שאנו ממילא תמיד נוהגים כך, גם כאשר אנחנו מלבישים את ההשוואות הבין-תרבותיות שלנו במונחים אוניברסליסטיים. כך למשל, הטענה שתרבות שבה לא מקובל להשתטח על קברי צדיקים היא "רציונלית יותר" מתרבות שבה המנהג הזה רווח, היא מנקודת מבטה ניסיון מגושם לשבח את צורת החיים החילונית בלי להישמע אתנוצנטרים.<sup>25</sup>

לליברלית השבטית אין בעיה להודות שהופעת צורת החיים הליברלית והתבססותה במערב לא נבעה משום כורח היסטורי, אך בעיניה מקריות זו אינה גורעת מאומה מערכה, שהרי כל צורות החיים וכל השפות המוסריות שהומצאו כדי להצדיק אותן הן ארעיות ופרובינציאליות באותה מידה. היא מקבלת ללא קושי את הטענה שערכיה ואמונותיה אינם רציונליים יותר או פרטיקולריים פחות מאלה של הנזיר הסגפן או של הפאשיסט המתהולל, אך הכרה זו אינה מונעת ממנה לדבוק בדרך חייה. מההכרה בכך שסדר הערכים הליברלי אינו רציונלי יותר או פרטיקולרי פחות מסדר הערכים הפאשיסטי לא משתמע דבר לגבי תוכנם המוסרי של שתי

הזהויות הללו. במונחים מוסריים קונקרטיים, זהותה של הליברלית השבטית היא תשליל זהותו של הפאשיסט. היא בזה לגישת ה"אתה בחרתנו", נרתעת מאתוס הקהילה האורגנית, סולדת מהסגידה לאכזריות, ומעלה על נס את התאוה לידע ואת הסובלנות (היחסית) לשוני בין בני אדם. היא לא מזהה שום קשר בין שבטיות לסגירות ואטימות, או בין אוניברסליזם לסקרנות ופתיחות. מי שחושב שקיים קשר כזה עושה לדעתה טעות קטגוריאלית. לשיטתה, אוניברסליזם ופרטיקולריזם אינם שמות של ערכים מובחנים, אלא של אסטרטגיות שיה שבאמצעותן אנו מצדיקים או מוקיעים פרקטיקות, אמונות ומוסדות אנושיים. הליברלית השבטית מבדילה את עצמה מיריבה הלא-ליברל על בסיס ערכיו הקונקרטיים, שאותם היא דוחה בשתי ידיים. הוויכוח היחיד שלה עם הליברל האוניברסליסט, שאיתו היא מסכימה בכל העניינים החשובים, נסוב על האופן שבו הם אוחזים ברעיונות ובאמונות שלהם. בעוד הוא סבור שסדר הערכים הליברלי מעוגן בסדר קדם-תרבותי, "טבעי" או "רציונלי", היא מקבלת שעולמה המוסרי הוא תוצר של תאונה היסטורית מופלאה ותו לא.

ג'ורג' אורוול היה ונותר גיבורו של הליברל האוניברסליסט מהסוג שתיארתי. אורוול חרד ממה שהוא כינה "התפוגגותו של מושג האמת האובייקטיבית מן העולם", כיוון שחשב שאין די בהקצת הפאשיזם והבולשביזם מעמדה פרובינציאלית של ליברל בריטי.<sup>26</sup> הוא רצה להיות מסוגל גם לטעון שמשטרי הדיכוי הללו אינם רציונליים, כלומר חוטאים לאמת אנושית בסיסית שכל בר־דעת אמור לזהות.<sup>27</sup> כמו הרבה ליברלים טובים, הוא חשב שרק טבע אנושי קבוע ומולד יוכל לבלום את השתוללות הכוח, ומכאן שדעיכת האמת האובייקטיבית מברשת את קצו של חלום החברה החופשית. כמו אורוול, גם הליברלית השבטית מקדשת את החופש וחרדה מבריונים פוליטיים, אך בניגוד אליו היא אינה סבורה ששיקום מעמדה של האמת האובייקטיבית יתרום למאבק נגדם. מה שנחוץ לשם כך, לדעתה, אינו עוד ריאליזם פילוסופי, אלא חיזוקם של מוסדות ליברליים, ובראשם חופש הביטוי.<sup>28</sup>

הסיבה שבתפיסת העולם של הליברלית השבטית אין מקום לאמיתות מוסריות "אובייקטיביות" היא שלהשקפתה אין גבול לגמישות האנושית. היא מקבלת כמובן מאליו שיש מאפיינים קוגניטיביים ופיזיולוגיים, כמו שימוש בשפה או הבעות פנים טיפוסיות, שמשותפים לכל בני האדם מתוקף השתייכותם למין ביולוגי אחד. אך היא אינה מקבלת את הקפיצה הנחשונה שמבצעים תועמלנים לפסיכולוגיה האבולוציונית, כמו סטיבן פינקר ודניס דטון, מעובדות טריוויאליות כאלה לטענות מפליגות בדבר כוחה של האבולוציה להסביר את המוסר, האמונות והפוליטיקה, ובתוך כך להציב בהם גבולות נורמטיביים.<sup>29</sup> כאשר היא טוענת שאין גבול למגוון האנושי, כוונתה היא שאין כל מגבלה (אבולוציונית, ביולוגית או אחרת) למנעד הפרשנויות שבכוחנו להעניק לטוב, ליפה ולצודק. הפועל היוצא של עמדה זו, כפי שכותב רורטי, הוא ש"אפשר לגרום לכל דבר להיראות טוב או רע באמצעות תיאורו מחדש".<sup>30</sup> בשביל אורוול זו היתה מחשבה בלתי נסבלת, ולכן הוא שם את הרעיון ש"בני אדם הם כחומר ביד היוצר" בפי הנבל של 1984.<sup>31</sup> אך בניגוד למה שחשב אורוול, אפשר לקבל בברכה את קביעתו של אוברייין ש"אנחנו יוצרים את הטבע האנושי"<sup>32</sup> ועדיין לדחות בשאט נפש את הפרוגרמה הפוליטית שלו. לרעיון שאין ליבה

אנושית אוניברסלית שאפשר לזקק ממנה קוד מוסרי כללי וקבוע מראש אין השלכות על השאלה באיזה סוג של משטר או אתוס עלינו לתמוך. המשותף לטוטאליטריות ולליברליזם הוא ששניהם תקפים מתוך עצמם ולא ביחס לקריטריון חיצוני כלשהו, אך בכך מסתכם הדמיון ביניהם. אפשר לקבל את היחסיות התרבותית הזו, היינו את הרעיון שהצדקות הן תמיד תלויות נסיבות וקהל, ועדיין לטעון שיש סיבות רבות להעדיף את עולם המשמעות הליברלי על פני עולמה המסויט של "המפלגה", גם אם הסיבות הללו לא ישכנעו אדם כמו אוברייין.

### כיצד אנו עדיין אוניברסליסטים

עד כאן שרטטתי את קווי המתאר הכלליים של מה שכיניתי "ליברליזם שבטי". בעקבות רורטי, טענתי שייטב לנו אם נפריד בין סדר היום הליברלי לתמונת הסובייקט כ"יש תבוני" שירשנו מהנאורות, אם נוותר הן על הכמיהה לגלות בסיס "טבעי" לעמדותינו והן על היומרה לדבר בשם דבר גדול יותר מאמונותיו והלכותיו של השבט שאלינו אננו משתייכים. כעת אנסה לחבר את הדיון באופן הדוק יותר להקשר המקומי, אך לפני כן עליי לענות להתנגדות שבוודאי התעוררה נוכח הדברים – שאני מתפרץ לדלת פתוחה. מהן תולדות המחשבה במאה העשרים, ישאל השואל, אם לא ערעור עקבי על האוניברסליזם? מה משותף לניטשה, פרויד, היידגר, ויטגנשטיין, דרידה ופוקו – הוגים שכל אינטלקטואל ביקורתי אמון על כתביהם – אם לא הרצון להשתחרר מהמטאפיזיקה האפלטונית מחד גיסא ומהרציונליזם של הנאורות מאידך גיסא? הרי הרעיונות האלה נדונים כבר עשורים במאמרים מלומדים, ונלמדים בקורסי מבוא לאורכם ולרוחבם של מדעי הרוח והחברה. כולנו יודעים שהמטאפיזיקה מתה עם האל, שהאוניברסליות היא מפלטו של ההגמון ושמאחורי אצטלת הרציונליות מסתתרים אידיאולוגיה וכוח. הכל נכון, ועם זאת – נותרנו אוניברסליסטים.

ראשית, נותרנו אוניברסליסטים כיוון שהדקונסטרוקציה של שיח הנאורות עדיין בחיתוליה. בניגוד לתארוך המקובל בקורסי מבוא לתיאוריה ספרותית, התהליך הזה לא התחיל בשלהי שנות השישים של המאה העשרים ולא הסתיים עם ההכרזות שנשמעות לאחרונה בדבר קץ העידן הביקורתי במדעי הרוח והחברה.<sup>33</sup> המפנה הפוסט־מטאפיזי התחיל לפני מאתיים וחמישים שנה לפחות, עם ויקו, הרדר והיגל, לא עם פוקו או דרידה, ומיצויו עדיין נמצא מעבר לקו האופק ההיסטורי שלנו. במובן זה יש דמיון בין הנקודה שבה אנו עומדים היום ביחס למסורת הנאורות, לבין העמדה של חסידי הנאורות עצמם ביחס ל"שרשרת ההווה הגדולה" – תמונת העולם של ימי הביניים והרנסנס. אז כמו עכשיו, תיאור מציאות חדש, עמום עדיין אך נועז ומעורר תקווה, התייצב נוכח תמונה מבוססת המעוגנת במנגנוני ידע, מוסדות פוליטיים ופסיכולוגיה אנושית. את תוצאות המאבק הפרדיגמטי ההוא לא ניתן היה לחזות מראש כאשר הוא התחולל, אך אנו תוצריו. כעת אנחנו שוב בעיצומו של מאבק דומה, אלא שהפעם היריבות הן הפרדיגמה הרציונליסטית של הנאורות והאופציה הפוסט־מטאפיזית שמבקשת להשתחרר מהסד הפילוסופי הזה. היות שזו תקופת מעבר, קשה לתת בה סימנים. דרידה מדבר עליה במונחים של התעברות והריון, שבסופו תגיח ישות חדשה ו"מפלצתית" מרחמה של צורת ההווה הישנה.<sup>34</sup> הילרי



פאטנס, מצדו, שומע את פעמיה של "הנאורות השלישית", שתחל לאחר שנתגבר על פולחן המדע שאפיין את "הנאורות השנייה" של המאה השמונה-עשרה ועל האלהת התבונה שאפיינה את "הנאורות הראשונה" מבית מדרשו של אפלטון.<sup>35</sup> יהיה הדימוי אשר יהיה, התמורות הללו מתחוללות עתה סביבנו ובתוכנו, ועדיין אין לנו פרספקטיבה היסטורית שממנה אפשר לשרטט את תוואי השטח שהן יותירו או לדמיין לאיזה סוג של בני אדם יהפכו צאצאינו כתוצאה מהן. ההתנתקות ההדרגתית מתפיסת האדם המהותנית של הנאורות, כפי שטוען גירץ, הותירה אותנו עם תמונה שהיא "לא רק הרבה יותר מורכבת, אלא גם הרבה פחות ברורה".<sup>36</sup>

לקבל שאנו תוצריו של שיח הנאורות משמע לקבל שהנחות היסוד הרציונליסטיות אינן שורה של רעיונות "תיאורטיים" חסרי גוף וממשות. שיח הנאורות ארוג בנימי נפשנו, על רבדיה האינטואיטיביים ביותר. דרידה, שכל כתיבתו היא התגוששות ארוכה עם השיח הזה, עמד על כך שאין דרך פשוטה להתנתק ממנו, גם אם מבקרים את מושגי היסוד שלו, שכן כל ביקורת שננסח תיאלץ לעשות שימוש בשפה המושגית שהיא מבקשת לערער.<sup>37</sup> שפת הנאורות היא תשתיתית: היא ממשמעת לא רק את הז'רגונים האקדמיים והמשפטיים, אלא גם את האינטואיציות המוסריות, התגובות הרגשיות והרפלקסים הפוליטיים של דובריה. לכן קלע היטב ניסים מזרחי כאשר כינה את השיח הליברלי-אוניברסלי "דקדוק" – דימוי המבטא הן את מובלעותן של הנחות היסוד שלו והן את הממד הרגולטיבי שלהן. ואמנם, כמו הדקדוק הלשוני, הדקדוק הליברלי-אוניברסלי תוחם את גבולות המבע ומחלקו להיגדים תקינים ולא-תקינים, רציונליים ואי-רציונליים, רציניים ומופקרים. על כוחו הרגולטיבי של דקדוק זה יכולה להעיד מי שמוצאת את עצמה ממלאת בכל ויכוח, ולעתים אף בניגוד לרצונה, את התפקיד הקפוץ של נציגת התבונה עלי אדמות, גם כאשר כאינטלקטואלית ביקורתית היא חשה לא בנוח בדמות זו. רק מאמץ עקבי ומודע לדבר בשפה אחרת יפוגג בהדרגה את התניותיו של השיח הזה, ועימן את העמדות, התפקידים והטיפוסים האנושיים האופייניים לו. אנחנו, אפשר לקבוע בבטחה, עדיין לא שם.

במאמרו "מעבר לגן ולג'ונגל" בוחן מזרחי את ההיגיון המשותף לשיח האקדמי והאקטיביסטי בישראל ומחוצה לה. באמצעות סקירה של התמורות שעברה הסוציולוגיה הביקורתית מצד אחד, וניתוח תמלילי ריאיונות עם פעילי זכויות אדם מצד שני, הוא מדגים באופן משכנע כיצד ההנחה האוניברסלית-מהותנית בדבר טבעיותו של עולם המשמעות הליברלי לא רק חוצה שדות עשייה עכשוויים, אלא גם ממשיכה, למרות הכול, להבנות את "הלך הרוח המצוי בקרב רבים מהפוליטיקאים, מאנשי התקשורת, מהאקטיביסטים ומהמשפטנים".<sup>38</sup> ההדגשת הממד הרגשי חשובה כאן, שכן איננו עוסקים כאן רק, או אפילו בעיקר, ברעיונות מופשטים או עמדות מנוסחות לחלוטין, אלא בטמפרמנט משותף, באופן האינטואיטיבי שבו שבט תרבותי ממשמע את עולמו. הפועל היוצא של משמוע מסוג זה הוא שתופעות לא-ליברליות מסווגות בו לא רק כשונות או מסוכנות, אלא גם כבלתי רציונליות – מה שהופך את הציבור הלא-ליברלי וה"פרימיטיבי" שאוחז בהן לאנושי למחצה, אם לא לבהמי ממש. הרפלקס הפטרנליסטי הזה, המקודד בתוך השיח האוניברסליסטי, הוא תמצית צדה האפל של הנאורות. ממנו מוכרחים להיפטר.



כמו הליברלית השבטית שתיארתי למעלה, מזרחי כופר בקביעה שיחסיות תרבותית – הרעיון שהצדקות לעולם תלויות בהנחות מוצא שמקורן חברתי-היסטורי ולא תבוני-אוניברסלי – מובילה ל"רליטיביזם מוסרי" פשטני המייתר כל ניסיון לשינוי חברתי.<sup>39</sup> ואכן, ההכרה בכך שאין לנו גישה לאמת מידה אובייקטיבית ועל-תרבותית שבעזרתה אפשר לדרג את התרבות שלנו ביחס לתרבויות אחרות אין פירושה שעולמנו מתרוקן לפתע מתוכן מוסרי, או שאיבדנו את היכולת לזהות את הטוב ולפעול למימושו. הרעיון היחיד שעלינו לוותר עליו הוא שבכל אדם מסתתר ליברל קטן, ורק סורגי התודעה הכוזבת או הבורות מונעים ממנו לפרוץ החוצה. מה שמזרחי מכנה (בעקבות טלאל אסד) "פוליטיקה של ודאות" הוא תולדה של תפיסה מהותנית זו, הרואה בעצמה – במובלע או במוצהר – התגלמות של הדפוס האנושי הכללי. אם ברצוננו לחפש את האחראית לגילויי התסכול, הייאוש ורפיון הידיים שמאפיינים אגפים נרחבים בשמאל הישראלי בעת הזו, עלינו לשאת את עינינו דווקא לעמדה הזאת, "שאינה רואה את היחסיות התיאורטית שלה", ולא לעמדה המכירה בקונטינגנטיות של ערכיה.<sup>40</sup>

החלופה לפטרנליזם הנאור ולפוליטיקה של הוודאות שמעודד הדקדוק הליברלי האוניברסלי אינה חייבת להיות פוליטיקת מרכז פוסט-אידיאולוגית בנוסח "צו פיוס" – אותו סידור נוח שבו הצד הליברלי (תמיד הצד הליברלי) נדרש להתפרק מערכיו ולהפסיד את עולמו בשם האחדות הקדושה. החלופה הטובה יותר היא "עשייה חברתית שאינה שואבת את כוחה מתוקפה של ודאות, כי אם מתוקפה של הכרעה ערכית ההופכת מודעת לעצמה".<sup>41</sup> במילים אחרות, עלינו להיגמל מהנטייה לתאר את ערכינו כמעוגנים במשהו גדול או נשגב יותר מדרך החיים שבה אנו משתתפים. כן, ישראל שוויונית וחופשית תהיה טובה לאין שיעור מישראל הנוכחית – אין צורך בשום קריטריון על-תרבותי כדי לקבוע זאת חד-משמעית. אך כדי להפוך אותה לכזו מוטב דווקא להימנע מהטיעון שהיא תהיה אנושית יותר מישראל דכאנית וגזענית. "אנושיות" היא הפשטה ריקה שכל אחד יכול להטעין בתכנים כרצונו.

מאמרו של מזרחי נוגע בכמה זירות שיח חשובות, אך לא בכולן. לכן ראוי להוסיף כמה מילים גם על נוכחותו של הדקדוק הליברלי-אוניברסלי בבמה המרכזית שמעליה השמאל הישראלי מדבר עם עצמו ומתנצח עם יריביו – עיתון הארץ. די בדוגמאות ספורות מהשנים האחרונות כדי לזהות את המנגינה. רוגל אלפר מאבחן את הידרדרות התקשורת בישראל אל עבר "שבטיות יהודית-לאומית, חוסר סובלנות, אי-רציונליות, עוינות למוסר אוניברסלי והתנגדות לעקרונות חופש הביטוי"<sup>42</sup>; מרדכי קרמניצר טוען נגד השיח הרווח בישראל "המדכא כל דיבור אנושי ואוניברסלי לטובת מסרים פרטיקולריים, מדירים"<sup>43</sup>; תומר פרסיקו מבקר את הציבור "שערכיו הם פחות ופחות ערכים אוניברסליים... ויותר ויותר ערכים אתנוצנטריים של הגנה על השבט"<sup>44</sup>; וזאב שטרנהל, במאמר שבו הוא מתריע בפני הידרדרותה של ישראל לעבר פאשיזם, מתאר את התפיסה הפאשיסטית כך:

[בראייתו של הפאשיסט] אויביה ההרסניים ביותר של הקהילה הלאומית הם האינטלקטואלים הקוסמופוליטיים, נושאי הערכים האוניברסליים, כמו אמת או צדק. זה מה שנאמר בפרשת דרייפוס: אין אמת אחת, האמת תלויה בנקודת המבט,

היא נובעת מהרוח הלאומית. מי שמכפיף את האמת הלאומית לאמת אוניברסלית אחת, השווה לכולם, מבצע פשע כלפי הלאום.<sup>45</sup>

אינני מצטט את הטקסטים הללו כדי להתווכח עם רוח הביקורת שנושבת מהם, אלא כדי להצביע על הטבעיות שבה הם כורכים יחד צירופים כגון "דיבור אנושי", "מוסר אוניברסלי" ו"אמת אוניברסלית אחת" עם סדר היום הליברלי (סובלנות, חופש ביטוי, שוויון). הרקע השיחי שממשמע את הצירופים הללו מוכר, וכמוהו מערך ההנחות הנכנס לפעולה אצל הקורא כאשר הוא נחשף לטריגרים הלשוניים הללו. רוחו של קאנט היא כמובן זו ששורה על הדברים, ויחד עימה השקפתו המוסרית, העוינת את הזהות. כזכור, תהילתו של קאנט עומדת על הכפפת המוסר לתבונה, תוך בידולו הנחרץ מכל נאמנות מקומית או תמריץ רגשי. הפעולה המוסרית, פסק קאנט, היא על־זהותית: האדם המוסרי מציית לחובה מיוחדת שמשיית עליו טבעו כ"יש תבוני", ובהתאם לעקרונות אוניברסליים הזמינים לכל מי שאידיאולוגיה, אנוכיות או אינטרסים פרטיקולרים לא שיבשו את דעתו. זו עמדה דתית במהותה, שגורסת שכל חברי המין האנושי ניחנו בנפש רציונלית וא־היסטורית המאחדת את כל תרבויות כדור הארץ – עבר, הווה ועתיד – לקהילה מוסרית אחת. וראה זה פלא: קווי המתאר הנורמטיביים של הקהילה הכלל־אנושית הזו חופפים בדיוק לאלה שמקובלים על ציבור קוראי עיתון הארץ!

ייתכן בהחלט שאלפר, קרמניצר, פרסיקו ושטרנהל יסתייגו מהאופן שבו תיארתי את דבריהם, או יצביעו על מגבלותיו של טור הדעה. אכן, ב־500 מילה אי אפשר לרדת לדקויות. טור דעה מוצלח הוא מופת של צמצום, והכותב נדרש לבחור בצירופים היעילים ביותר ורק בהם אם ברצונו לייצר תגובה חזקה ולהעביר את המסר. אך זו בדיוק הנקודה שעליה אני מבקש להצביע: שביושבם לכתוב טקסט פובליציסטי, הכותבים הליברלים הללו הושיטו את ידם דווקא אל הכלים הרטוריים האלה ולא לאחרים. בחירתם מלמדת שאלה הרעשים שקוראי הארץ מצפים מהפובליציסטים שלהם להפיק. אלו מילות הקסם שמאשררות את זהותו הקולקטיבית של השבט הליברלי הישראלי – השבט שמתכחש לשבטיותו. נותרנו אוניברסליסטים, אם כן, גם במובן זה שאנו חושבים וכותבים במסגרת של התניות וציפיות המעודדות את השימוש במונחיו של השיח הזה.

אך האופן העמוק ביותר שבו אנחנו עדיין אוניברסליטים נוגע כנראה לדימוי העצמי של האינטלקטואל. עתה איננו מדברים עוד על השימוש הציבורי שאנו עושים בשדה סמנטי מסוים, אלא על האופן שבו השדה הזה מבנה את זהותנו, על רבדיה האינטימיים ביותר. לטובת פן זה של הדיון, וכדי להדגים את טענתו של מזרחי על עומק השפעתו של הדקדוק הליברלי־אוניברסלי על תחושת הערך העצמי של האינטלקטואל והאקטיביסט הישראלי, אני מבקש להתעכב על המסה המרשימה שפרסם לירן רוינסקי בתיאוריה וביקורת ב-2014, "מדינת ישראל נגד מדעי הרוח". טקסט זה עוסק ביחסים הטעונים בין מה שרוינסקי מכנה "האתוס הביקורתי של מדעי הרוח" ובין החברה הישראלית שבתוכה הוא פועל.<sup>46</sup> במסגרתו דן רוינסקי הן במאפיינים הפוליטיים־עכשוויים של המתח הזה והן במה שניתן לתאר כמדיו המבניים – אלה שנובעים מעצם זהותו של האינטלקטואל המעורב כפי שנוסחה במאה העשרים על ידי ז'וליאן בנדה, ז'אן פול סארטר, אדוארד סעיד ואחרים.<sup>47</sup> כך, לצד ניתוח חד של הפרנויה האנטי־אינטלקטואלית שמאפיינת

מסמני בוגדים מקצועיים, כגון אם תרצו ואקדמיה מוניטור, רזינסקי מציג מעין חתך רוחב של זהותו שלו כאינטלקטואל מעורב.

אין לי ויכוח פוליטי עם רזינסקי; מאבקו הוא מאבקי. בכל זאת, בדברים הבאים אטען נגד הדימוי העצמי שמשקף ממאמרו, או לפחות אשאל מה ממנו יכול לשמש את הליברלית השבטית. כדי לענות על כך עלינו לעמוד תחילה על עיקריה של זהות האינטלקטואל כפי שהיא משתקפת ב"מדינת ישראל נגד מדעי הרוח". כמו בפסקאות הקודמות, גם כאן אני מבקש להצביע על ההקשר השיחי שבמסגרתו דבריו של רזינסקי מקבלים את כוחם הרטורי, ולא לבקר את הטיעונים או המסקנות הפוליטיות שאליהן הוא מגיע.

רזינסקי מציג כמה הגדרות לאתוס הביקורתי. עם חלקן אין לליברלית השבטית כל קושי להזדהות. כמו רזינסקי, גם היא רואה ברצון להתבדלות ובהזרה עצמית תנאים הכרחיים לחיים אינטלקטואליים, שאותם היא שמחה לתאר במונחיו, כ"חתירה לשינוי והערכה ביקורתית של זהויות ועמדות קיימות" וכ"אידיאל של חקירה מתמדת".<sup>48</sup> ההגדרה שמעוררת בה התנגדות היא זו:

האינטלקטואל המעורב פועל מכוח האוניברסליזם, או לצד קהילות מדוכאות, ובדיוק האוניברסליזם הזה, כאשר אינו מזויף, והפעולה הזאת לצד המוחלשים, מעמידים אותו על מסלול התנגשות עם האמונות והערכים ההגמוניים המקומיים.<sup>49</sup>

שוב עלינו לשאול: אילו הנחות מובלעות כאן? מהו הרקע שכנגדו מהדהדים הדברים? הקווים הכלליים מוכרים, אך התיאור לקוני וטעון פירושו. האינטלקטואל המעורב מתואר כבא כוחו של משהו בשם "האוניברסליזם", המוצג כמקביל לציווי המוסרי לפעול לצד "קהילות מדוכאות" וגורם לחיכוך חריף בינו לבין נושאי הזהות המקומית, העוינים, כך נראה, את הבשורה שבפיו. מה טיבה של אותה בשורה? מה תוכנם הקונקרטי של "האמונות והערכים ההגמוניים המקומיים"? מיהם המדוכאים? אלה אינן שאלות רלבנטיות, שכן ההתנגשות המתוארת היא עקרונית וגורפת. ודוק: המתח אינו בין שתי אג'נדות מקומיות אלא בין "הערכים ההגמוניים המקומיים" לבין "האוניברסליזם". אין זה מתח פוליטי במובן המקובל של המילה – מאבק בין חזונות תרבותיים-זהותיים סותרים לגבי אופייה של הספירה החברתית – אלא תיאור של היחס המבני בין האינטלקטואל המעורב לבין הקהילה הלאומית שבתוכה הוא פועל. בתמונה שמצייר הדימוי הזה, בצד אחד של המשוואה נמצאת הזהות המקומית, שהאינטלקטואל מבקר אותה, ומצדה השני משהו שאינו זהות – "האוניברסליזם" – שבשמו הוא מדבר. מכאן עולה שאם ברצוננו להבין אילו תכנים מגולמים במונח "אוניברסליזם", עלינו לשאול שוב אילו מקורות של סמכות מוסרית נתפסו באופן מסורתי כאדישים להקשרי זהות קונטיננטליים וכקודמים להם. התשובה היא, כמובן, שלל המהויות האוניברסליות – "התבונה", "טבע האדם" או "המצפון", או מה ששטרנהל מכנה "אמת אוניברסלית אחת, השווה לכולם", שמסורת הנאורות ביקשה להציב במקום האל.

רזינסקי מודע היטב להאשמה המוטחת באופן מסורתי באינטלקטואלים על כך שאינם מזדהים עם "בני הקבוצה הטבעית שלהם" ומדברים ב"שפה קאנטיאנית-אוניברסלית".<sup>50</sup> ואכן, כפי שהוא מראה, שורה ארוכה של אנטי-אינטלקטואלים ימנים, ממוריס בארס עד בן דרוור ימיני, עשו

שימוש בקו ביקורת זה על מנת "לדחוק החוצה את מקור הביקורת, את האינטלקטואל" ולסמנו כסוכן זר.<sup>51</sup> רזינסקי דוחה את הביקורת הזו מכול וכול על ידי הצבעה על הממד האקטיביסטי של האינטלקטואל המעורב: "בלא חיבור לפעולה", הוא מדגיש, "האתוס הביקורתי מתרוקן מתוכן".<sup>52</sup> כלומר, כיוון שפעולה פוליטית אפקטיבית היא תמיד כאן, תמיד ביחס למציאות המקומית והקונקרטית, הקריקטורה של האינטלקטואל המנותק והמעופף היא דמגוגיה ותו לא. זו אכן התשובה המתבקשת לניסיון הימני לצייר את האינטלקטואלים משמאל כמי "שאינם" מחויבים באמת למקום הזה", אך היא אינה תשובה לביקורת שלי.<sup>53</sup> שכן בעוד הלאומן מימין מוקיע את רזינסקי על כך שאינו מזדהה עם הקבוצה האתנו-לאומית "הטבעית" שלו, אני מבקר אותו על כך שהזרזון האוניברסליסטי שהוא נוקט מונע ממנו להזדהות באופן מפורש יותר עם זהותו הליברלית – שהיא "טבעית" ו"מקומית" לא פחות מזו של הלאומן. זוהי ביקורת של חבר לדרך, והסיבה לה היא שהסירוב להזדהות ככן לשבט בין שבטים, ההתגדרות המיותרת בתפארתו הדועכת של השיח האוניברסליסטי, משחקת לידי יריבינו המשותפים. אחרי הכול, אם הזהות היחידה בשטח היא זו שתואמת את הפרשנות הלאומנית הצרה, אם הליברליזם אינו דגל זהותי אלא מין חומר ממיס זהויות, כי אז מי שמתנגד לערכים "ההגמוניים המקומיים" הנהוגים בישראל היום אכן משגר את עצמו לחלל קאנטיאני נטול הקשר. במילים אחרות, טענתי היא שרזינסקי מנסח את תשובתו לביקורת מימין באופן שמקבל למעשה את הנחותיה. מהאמירה שהאינטלקטואל המעורב החותר לפעולה מקומית עושה זאת "מכוח האוניברסליזם" משתמע שזהות תרבותית היא משהו שרק לימין יש, לא לנו. אנחנו, האינטלקטואלים החילונים הליברלים, פועלים לשם שמים.

מה מסביר את הרתיעה מהזדהות ישירה עם זהות פוליטית מובחנת? אחת התשובות היא הרצון לשמור על הסמכות המיוחדת שהשיח האוניברסליסטי מייחס לאינטלקטואל מכוח זיקתו אל החלל העל-זהותי הזה. פן זה של דימוי העצמי של האינטלקטואל המעורב אינו נדון מפורשות במאמר של רזינסקי, אך הוא מהבהב בשורה ארוכה של דימויי חוץ-פנים שבהם הוא עושה שימוש במהלך דבריו. האינטלקטואל המעורב, כותב רזינסקי, פועל בתוך החברה אך גם "מחוץ לסדר"; הוא נמצא "בפנים-בחוץ-בפנים"; "שייך ולא שייך בו בזמן".<sup>54</sup> כפי שכבר ראינו, ציר השייכות מזוהה במאמר עם הזהות הלאומית ה"טבעית" (מה שיש לימין). לאינטלקטואל, כאינטלקטואל, אין זהות. מה שיש לו, מה שמעניק לפעולתו את אופיה המיוחד, הוא גישה לאותו "אוניברסליזם" שבשמו הוא מתייצב בזירה הפוליטית. לפנינו אם כן חזרה אל הדימוי שאפלטון הנחיל למסורת המערבית וממשיך להדהד בתמונת הסובייקט המוסרי של קאנט. לפי פרשנות זו, "החוץ" שאליו מכוון רזינסקי במאמרו הוא החלל העל-זהותי שמאפשר את המעשה התיאורטי עצמו: אותו חלל שהפילוסוף מגיח אליו כשהוא משיל מעליו את ההתניות התרבותיות והלשוניות הכובלות את תודעתם של האסירים שנותרו במערה. בעוד הם רואים את המציאות דרך העדשה המעוותת של זהותם הפוליטית-חברתית, הוא רואה את הדברים באורה האנליטי של התבונה, אשר יודעת את הדברים כהווייתם. כפי שמדווח רזינסקי: כאשר הוא נשאל במה הועילו לו השנים הרבות שבהן הוא עוסק בלימוד ומחקר במדעי הרוח, הוא משיב, "קל לי יותר לנתח את החברה [...] ולקרוא מעבר לנראה לעין".<sup>55</sup>

הקריאה הקצרה והמגמתית הזו במסתו של רוזינסקי נועדה להראות שתפיסת העצמי שהנחיל אפלטון למסורת המערבית ממשיכה לרצד גם בין שורותיהם של אינטלקטואלים הרחוקים ת"ק פרסה מהאידיאליזם האפלטוני. סוד שרידותה טמון בהבטחה המובלעת בה: שאף שאין לנו גישה לגייסות, לממון או לתמיכה פופולרית, יש לנו (בכובענו כאינטלקטואלים) גישה למשהו אדיר ונורא שבעתיים: לאמת. קשה לוותר על תחושת הכוח הזאת, במיוחד כאשר חיינו מתנהלים תחת המצור שרוזינסקי מייטיב לתאר. בתנאים כאלה, יש נחמה באמונה שאנחנו בצד הנכון של האמת והצדק ושופם של הטובים לנצח.

גם הליברלית השבטית מקווה שהטובים ינצחו, אך היא חושבת שאם זה יקרה, זה לא יהיה משום שהאמת היתה לצדנו כל העת, אלא כיוון שהצלחנו לשכנע מספיק אנשים סדר היום הליברלי עדיף על מתחריו. היא סבורה שסיפורים פילוסופיים על טבע האדם או על חברותנו המשותפת בקהילה מוסרית-אנושית מופשטת אינם יפים למטרה זו. גם ניתוחים חברתיים לא יעשו את העבודה. היא מסכימה עם רורטי שסיכוינו להתנחל בלבבות ישתפרו אם נמיר את העמדה הדיאגנוזית בדיבור ישיר ואתנוצנטרי יותר; אם נחדול לצייר את עצמנו כ"נושאי הערכים האוניברסליים" ונמקד את מאמצינו בטוויית חזונות מפורטים ומחוללי הזדהות של החברה הישראלית ונתאר איך היא תיראה כשהחופש, השוויון, הסקרנות והיצירתיות יהפכו לערכיה המובילים. בעיניה של הליברלית השבטית, הבעיה עם הדימוי העצמי שירשנו מאפלטון היא נטייתו להעדיף את התיאורטי על פני הסיפורי, את המופשט על פני הפרטני ואת הוודאות על פני התקווה. מה שעומד מאחורי ההעדפה הזאת הוא האמונה האפלטונית שהיסוד התבוני שבתוכנו מאפשר לנו לחדור מבעד לתעתועי הזהות ו"לקרוא מעבר לנראה לעין". כל עוד התמונה הזו מהלכת עלינו קסם, נמשיך להיות אלרגיים לזהות ולראות בפונקציה התיאורטית-פרשנית, במקום במעשה הסיפורי-נבואי, את מהותם של החיים האינטלקטואליים.

כאשר הליברלית השבטית מבקשת מעמיתה האוניברסליסט לוותר על הדימוי העצמי האפלטוני, היא למעשה מבקשת ממנו להמיר את האידיאל האינטלקטואלי שלו מאביר האמת בנוסח סוקרטס או קאנט, למספר הסיפורים המקומי במסורת של צ'רלס דיקנס, הרייט ביצ'ר סטו ויעקב שבתאי. היא רואה בהתגברות על התמונה האפלטונית ועל ההילה שהיא מעניקה לדמותו של התיאורטיקן את הצעד האחרון בחילון החיים האינטלקטואליים. אין זה ויתור על דמות האינטלקטואל המעורב או על הפונקציה הביקורתית שלו; חברה דמוקרטית תמיד תזדקק לזבובים טורדניים. עלינו להמשיך למלא את התפקיד החברתי שמילא סוקרטס באתונה, אך בבואנו לבקר את החברה, עלינו לעשות זאת כעושי נפשות לאלטרנטיבה פוליטית מפורטת וקונקרטית, לא כתיאורטיקנים.

### ליברליזם שבטי, לא קהילתנות

שיח הזהות ואתוס הנאמנות של הימין מבעית את השמאל הישראלי המחויב, ובצדק. מי שמקווה שילדיו ונכדיו יחיו בחברה סוציאל-דמוקרטית וליברלית לא יכול להיות נאמן לסדר יום המדרג את אורחי המדינה על פי מפתח אתני ומציב כוהני דת בתפקיד שומרי הסף של הקהילה

המובחרת. ישראל הרשמית עסוקה בשנים האחרונות בקעקוע מחויבותה (שמעולם לא היתה איתנה במיוחד) לערכים ליברליים. הרכב הממשלה הנוכחי משקף שעטנז של ניאו-שמרנות בסגנון רפובליקני-אמריקני, אורתודוקסיה חרדית, משיחיות קוקיסטית ואופורטוניזם טהור. סקרי עמדות הציבור מהשנים האחרונות מציירים תמונה משלימה: הציבור היהודי בישראל הופך דתי יותר ודמוקרטי פחות.<sup>56</sup> סחף אנטי-ליברלי זה מקבל ביטוי גובר והולך בניסיונות חקיקה, במתקפות עונתיות על בית המשפט העליון, בתהליכי הדתה, בתיקון מחוון המושגים של מקצוע האזרחות ועוד ועוד (ועוד לא אמרנו מילה על השליטה בעם אחר). המגמה ברורה ועגומה. הרוב היהודי בחברה הישראלית סולד מהאופציה הליברלית החילונית ונוטה לכיוון המודל הטורקי: דמוקרטיה מיליטריסטית לא ליברלית בניחוח דתי עז, אשר תגביל את חירויות הפרט וזכויות האזרח בשם "כבוד האומה", תוך העמקת הפגיעה המתמשכת במיעוטיה. כל עוד זו הזוהת שהציבור הליברלי בישראל נדרש להיות נאמן לה, אי-נאמנות במוכח של מאבק נחוש בזהות זו הוא צו השעה. אך דווקא בתנאים אלה חשוב לא לבלבל בין הסירוב המוצדק להצהיר אמונים לזהות הישראלית האנטי-ליברלית שמתגבשת בשנים האחרונות לבין רתיעה מרעיון הנאמנות לזהות קונקרטי בכלל. כפי שטענתי למעלה, הצרה עם השיח האוניברסליסטי השגור בפנינו הוא העוינות הקטגורית שלו לעצם רעיון הזהות. עוינות זו פוגעת במאבק הרחב של השמאל לקידום סדר יום ישראלי ליברלי.

שיח המתנכר לזהות, ובכלל זה לזהותם של דובריו, אינו יכול לעורר הזדהות פוליטית באחרים. אם להיות ליברל משמע להיות לא-מסורתי, לא-ימני, לא זה ולא ההוא, מדוע שמישהו ירצה בדבר הזה? ליברליזם אוניברסליסטי פוסט-זהותי, כזה שממעוותו הפוזיטיבית היחידה היא נטרול של זהויות תרבויות אחרות, הוא אכן עמדה חסרת תוחלת פוליטית. אך הליברליזם השבטי, כפי שהצגתי אותו כאן, אינו עמדה ניטרלית או פוסט-זהותית. בכך הוא נבדל הן מהליברליזם האוניברסליסטי והן ממבקריו הקהילתניים.

הוויכוח בין שני המחנות הפילוסופיים הללו ניטש על רקע תמונה משותפת של הליברליזם כמעין מכשיר פרוצדורלי "רוזה", שכל ייעודו להסדיר את היחסים בין זהויות תרבותיות שונות הדרות בכפיפה מדינית אחת. הקהילתנים, שמדגישים את מרכזיותן של השפה, הקהילה וההיסטוריה בכינון האינדיבידואל, מבקרים את תפיסת הסובייקט התבוני האוטונומי העומד ביסוד הליברליזם הקלאסי ואת הרעיון הליברלי שמוסדות המדינה צריכים להיות ניטרליים ביחס לאידיאולוגיות שונות שרווחות בחברה. התפיסה ה"רוזה" הזו, הם טוענים, מתעלמת ממהותו של האדם כיצור חברתי ששגשגו הפרטי תלוי במסגרות קולקטיביות וכרוך בגורלן. הליברלית השבטית מקבלת את מרבית הביקורת הזו. היא מסכימה שהליברליזם הקלאסי מבית מדרשם של הוגי החווה החברתי נשען על תפיסה "אטומיסטית" מפוקפקת, שאינדיבידואלים נזרקים בהיוולדם לתוך רשת של אמונות, מחויבויות וערכים המבנים את עולמם המוסרי מעבר לכל בחירה מקדמית, ושרק חיים במסגרת חברתית הופכים אדם מאורגניזם לבן אנוש במלוא מובן המילה.<sup>57</sup> הסתייגותה מהעמדה הקהילתנית מתחילה רק כאשר נשמעת הטענה שיש בעיה עמוקה לא רק עם יסודותיו הפילוסופיים של האתוס הליברלי אלא גם עם ערכיו ומוסדותיו הקיימים. התנגדותה של



הליברלית השבטית לפן הפוליטי של ההגות הקהילתנית נובעת מכך שמה שהקהילתנים (יחד עם יריביהם הליברלים-אוניברליסטים) מתארים כ"רזה" היא רואה כ"גדושה" (במובן של גירץ), או במילים אחרות, כזהות תרבותית-היסטורית לכל דבר. לשיטתה, האדם הליברלי אינו ברירת המחדל האנושית או שיקוף של "טבע האדם", אלא תוצר של דרך חיים מובחנת שזוקקה במשך מאות שנים, ואשר שואפת להנציח את עצמה על ידי ייצור עוד ועוד ליברלים טובים הדבקים בעקרונותיה. כפי שכותב מייקל וולצר, "גברים ונשים אשר מאמינים בשוויון, דורשים חופש ביטוי וחיים על פי עקרונות של סובלנות וכבוד הדדי [...] הם ברואי ההיסטוריה, ועל 'פיתוחם' שקדו דורות רבים".<sup>58</sup> כיוון שהיא רואה עין בעין עם וולצר בעניין זה, הליברלית השבטית יכולה להסכים ללא קושי עם הביקורת הפילוסופית של הקהילתנים בלי לאמץ גם את ספקותיהם בנוגע למוסדות ולערכים הליברליים עצמם. בעיניה, תוקפם של האחרונים ממילא אינו "נובע" או "נגזר" מתמונת האדם כאינדיבידואל אוטונומי בעל מצפון ותכונה מולדים אלא מצורת החיים הקונקרטי שדרך החיים הליברלית מאפשרת. במילים אחרות, הערעור הקהילתני אינו משפיע על נאמנותה לקהילה הליברלית – קהילה המושגת על ההסכמה שיש לאפשר לכל פרט לעצב את חייו כאוות נפשו כל עוד אינו פוגע בזכותם של אחרים לעשות כך.

ברוב העולם המערבי, מאבק הרעיונות בין העמדה הקהילתנית לעמדה הליברלית הוא עניין אקדמי לחלוטין שהשפעתו על החיים הפוליטיים מועטה, אם היא בכלל קיימת. לא כך בישראל. כאן נרתמים דרך קבע טיעונים קהילתניים בדבר קדימותן של זהויות קולקטיביות "גדושות" למען הצדקתו וביצורו של משטר הפריבילגיות האתני-גזעי הקיים. בהקשר הישראלי מתחדד אפוא הצורך להבדיל את העמדה שמתוארת במאמר זה מהעמדה הקהילתנית שאפשר למצוא בין היתר בכתיבה של רות גביון ואלכסנדר יעקובסון. התנגדותה של הליברלית השבטית לעמדתם אינה נובעת מפילוסופיה אינדיבידואליסטית קיצונית או מרתיעה עקרונית מרעיון הלאומיות, או מרצון "[לנתק את] הנרטיבים של הזהות מן המנגנונים של הכוח הפוליטי", כפי שטוען גדי טאוב<sup>59</sup>; היא נובעת מסלידתה מהחזון הספציפי שקהילתנים ישראלים כמו טאוב, יעקובסון וגביון עמלים להצדיקו – החזון היהודי-דמוקרטי. כפי שטוען סמי סמוחה, הרעיון שישראל יכולה להיות גם מדינה יהודית וגם דמוקרטיה ליברלית היא כיום "התזה ההגמונית בישראל".<sup>60</sup> אולם כפי שטענתי למעלה, החזון הציוני שבשמו נרתמים הטיעונים הקהילתניים הוא אתנוקרטי ובלתי שוויוני. ייתכן שמדינה יהודית ודמוקרטיה עומדת בתנאי הסף הנדרשים להגדרתה כדמוקרטיה, אך היא אינה דמוקרטיה אזרחית או ליברלית. כפי שמסביר סמוחה:

כל עוד תמשיך ישראל להגשים את העיקרון של היותה מדינתו של העם היהודי, כל עוד היא תשמור על זיקה מובהקת בין דת, לאום ומדינה, וכל עוד היא תקיים משטר כיבוש על עם אחר, היא לא תוכל להיות משטר דמוקרטי מערבי איכותי. בעבור המטרות הלאומיות הללו היהודים בישראל משלמים מחיר של חיים במשטר דמוקרטי לא-מערבי, ולא-איכותי.<sup>61</sup>

בניגוד לקריקטורה הקהילתנית של העמדה הליברלית, הליברלית השבטית אינה שואפת לפורר את החברה ליחידים מנוכרים, חסרי אתוס משותף או דבק תרבותי. היא גם אינה מבקשת למחוק



את שלל הזהויות הדתיות והאתניות הרווחות בארץ. האידיאל שלאורו היא פועלת הוא מה שסמוחה מכנה משטר "איכותי" ו"מערכי" – רפובליקה ליברלית הנוהגת בשוויון מלא, אישי ופוליטי, עם כל אזרחיה ללא קשר לדתם או מוצאם. ישראל ליברלית תמשיך להכיל מן הסתם גיוון תרבותי רב, אך היא לא תהיה רב-תרבותית, שכן שהחובות והזכויות של אזרחיה ייגזרו באופן שוויוני מחברותם האזרחית בדמוס הישראלי, ולא מדתם, סגנון חייהם, בחירותיהם המגדריות או מוצאם האתני. האתוס הלאומי – קרי נרטיב-העל שמדינה אוטופית זו תספר לעצמה על עצמה – יהיה ישראלי-ליברלי.<sup>62</sup>

בישראל יש היום רק ניצנים של חברה אזרחית. האפליה נגד לא-יהודים היא עניין שבקונצוזום ומעוגנת בחוק, ואין הפרדה בין דת ומדינה. בהינתן הלכי הרוח והנורמות הרווחות בקרב מרבית הציבור היהודי והערבי בישראל, החזון הליברלי הישראלי לא יקרום עור וגידים בעתיד הקרוב, אך הוא גם אינו חסר שחר. בשנת 1965 באלבמה, הרעיון שנשיא ארצות הברית יהיה גבר שחור נראה מופרך הרבה יותר. כעבור כחמישים שנים, כמעט 40 אחוז מהמצביעים באותה מדינה נתנו את קולם לברק אובמה. השאיפה לקדם את הדה-אלבמיזציה של ישראל, המשותפת לרוב השמאל הישראלי על אגפיו ותת-קבוצותיו, באקדמיה ומחוצה לה, ייצא נשכר אם נמיר את הזרזון האוניברסליסטי שירשנו בשפה שבטית ואתנוצנטרית יותר.

## הערות

1. גלובס, "אויבינו יידעו שעם מדינת ישראל לא מתעסקים", גלובס, 22.1.2013.
2. גדעון לוי, "די ל'יהודית'", הארץ, 13.9.2015.
3. אורן יפתחאל ואסעד גאנם, "לקראת תיאוריה של משטרים אתנוקרטניים: הפוליטיקה של התפשטות אתנו-לאומית", מדינה וחברה 1 (4) (2004): 761–788.
4. שם, 777.
5. שם, 765.
6. לסקירה בהירה של השלכות אימוץ מדיניות ניאור-ליברלית על החברה בישראל ראו אחרית הדבר של רונן מנדלקרן לדיוויד הארווי, קיצור תולדות הניאור-ליברליזם, תרגם גיא הרלינג (הוצאת מולד, 2014).
7. ניסים מזרחי, "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות האדם בישראל", מעשי משפט, ד (2011): 51–74.
8. Barbara Hernnstein Smith, *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*. 151. (Cambridge: Harvard University Press, 1998).
9. מי שסבור שחוסר עניין בקיומה של אמת אובייקטיבית גורר גישה של "הכול הולך", או חוסר יכולת לפעול בעולם, או אי-כשירות לבצע שיפוטיות אסתטיים ומוסריים, מניח שהדרך היחידה להצדיק פעולות או העדפות פוליטיות או אסתטיות היא זו שמציע השיח הרציונליסטי עצמו (Smith, 166). אך ישנן אינספור דרכים שבהן אנו מצדיקים, מוקיעים ומשכחים את מעשינו ואת מעשיהם של אחרים. בכל אחד מתחומי חיינו אנו מקבלים סוג מסוים של טיעונים ועדויות כרלבנטיים ואחרים כלא-רלבנטיים, בהתאם לנורמות

ולמגבלות הדיסציפלינריות או התרבותיות הנהוגות באותם תחומים. נורמות אלה אינן, כמובן, חקוקות בסלע; הן נתונות במחלוקות ומשתנות עם הזמן. אך מעמדן הארעי אינו גורע מכותן להדריך או להגביל את פעולותינו בעולם.

לדיון באופן שבו נורמות דיסציפלינריות מאפשרות ומגבילות את מנעד הפרשנויות שאנו יכולים להעניק לטקסטים ספרותיים ואחרים ראו Stanley Fish, *Is There a Text in this Class?* (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

10. Terry Eagleton, *The Idea of Culture* (Oxford: Blackwell, 2000), p. 15.

11. לדיון מעמיק בסוגיית הרליטיבזם המוסרי, המעדן לטעמי את קביעותיהם של רורטי והרנשטיין-סמית, ראו Jeffrey Stout, *Ethics after Babel: The Language of Morals and Their Discontents* (Cambridge: James Clarke & Co., 1988).

12. Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (New York: Mentor Books, 1934).

13. Michael Bérubé, *What's Liberal About the Liberal Arts?* (New York: W. W. Norton, 2006), p. 237.

14. דרידה כותב, למשל: "כוח ואלימות נוכחים גם בדיון ובניסיונות השכנוע הרגועים והנינוחים ביותר". Jacques Derrida, "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", *Deconstruction and Pragmatism*, in Simon Critchley and Chantal Mouffe (eds.) (London: Routledge, 1996), pp. 77-107, p. 83.

15. מישל פוקו, תולדות המיניות 1: הרצון לדעת, תרגום: גבריאל אש (רעננה: הקיבוץ המאוחד, 1996), 64 (להלן פוקו, תולדות המיניות).

16. שם, 65.

17. לטקסט שבו פוקו מבדל את עצמו מהמסורת המטאפיזית, תוך ציון חובו לניטשה, ראו Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. D. F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977).

18. "Rather than the death of God — or, rather, in the wake of that death and in a profound correlation with it — what Nietzsche's thought heralds is the end of his murderer... [There is] no doubt that man is in the process of disappearing". Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (London: Routledge, 2005), p. 420.

19. Michel Foucault, "Questions on Geography", in Colin Gordon, Leo Marshall & John Mepham (eds.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, trans. Kate Soper (New York: Pantheon Books, 1977), 63-77, p. 65.

20. התנגדותם של הנשלטים לשליטיהם מתקיימת אף היא מתוך "ההשרה" האסטרטגי של יחסי הכוח (פוקו, תולדות המיניות, 66).

21. שם, 65.

22. שם, 64.

23. שם, 66.

- Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity", in *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 21-34, p. 29.
25. ישנם מצבים שבהם מוצדקת הטענה שהשתטחות על קברי צדיקים היא פעולה בלתי רציונלית. למשל, כאשר המשתטח הוא חולה אנוש אשר מסרב להיעזר בכלים שמציעה לו הרפואה המודרנית, ובוחר במקום זה להשליך את יהבו על סיעתא דשמיא. אופן פעולתו אינו "רציונלי" במובן שהוא אינו מגלם את הדרך המיטבית להשיג את המטרה המבוקשת: החלמה. אך לתרבויות אנושיות אין מטרות מובחנות מסוג זה שאותן הן מבקשות להשיג. לכן, אלה שמתארים את התרבות החילונית, למשל, כ"רציונלית" יותר מתרבות מסורתית-דתית מתכוונים בדרך כלל לכך שהיא אנושית יותר, קרובה יותר ללוויתן התבוני שמיידה לכאורה את המין האנושי.
- George Orwell, "Looking Back on the Spanish War", In *Collected Essays* (London: Mercury Books, 1961), pp. 186-208, p. 196.
27. לגרסה עכשווית יותר של הלך רוח ריאליסטי זה ראו למשל את קביעתו של הפילוסוף רונלד דוורקין, שלפיה "we cannot defend a theory of justice without also defending, as part of the same enterprise, a theory of moral objectivity". Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), p. 8.
28. בפרק 2 של על החירות עוסק ג'סמיל בהרחבה בחיוניותו של חופש הביטוי לקיומה של חברה חופשית. מה שמיידה את טיפולו של מיל בסוגיה היא הקדימות שהוא מייחס לערך החופש על פני האמת. תוכנה של דעה, הוא קובע, אינו טיעון נגד השמעתה (פרט למקרי קיצון החוצים את סף "עיקרון ההזיק" [the harm] principle). בכך ניצב מיל בקוטב ההופכי לסוקרטס, אשר קובע בפוליטאה שהחברה המתוקנת תצנור או תגלה את מי שדעותיהם אינן עומדות במבחן האמת. John Stuart Mill, *On Liberty*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Dutton, Denis, *The Art Instinct: Beauty, Pleasure and Human Evolution* (New York: Bloomsbury, 2010); Pinker, Steven, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (New York: Viking, 2002). לביקורות חריפות על ספרו הפופולרי של פינקר מצד רורטי ומצד לואי מנדר, מחברו של המחקר המקיף ביותר על מקורותיה של התנועה הפרגמטיסטית בארצות הברית, ראו Rorty, Richard, "Philosophy-envy", *Daedalus*, Vol. 133 (4) (2004): 18-24; Menand, Louis, "What Comes Naturally", *The New Yorker* (online), 25.11.2002. לביקורת אוהדת יותר ראו לנדו, עידן, "לא דף חלק, לא חקוק בסלע", אלפיים 30 (תל אביב: עם עובד, 2006): 11-45.
- Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 75.
31. ג'ורג' אורוול, 1984, תרגם ג. ארויך (תל אביב: עם עובד, 2003), 216.
32. שם.
33. לשני טקסטים מדוברים מהשנים האחרונות המציעים ביקורת פנימית על מה שהם מתארים כנוקיו של הממד הנגטיבי, הספקני, ששלט בכיפה של מדעי האדם בחצי השני של המאה העשרים ראו

Latour, Bruno, "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern", *Critical Inquiry*, Vol. 30 (2) (2004): 225-248; Felski, Rita, *Uses of Literature* (Oxford: Blackwell, 2008).

Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences", in Joseph Natolu and Linda Hutcheon (eds.), *The Postmodern Reader*, (New York: State University of New York, 1993), pp. 223-42, p. 241

להלן "Derrida, "Structure, Sign and Play"

.Hilary Putnam, *Ethics Without Ontology* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 89-108. 35

Clifford Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 33-54, p. 34. 36

.Derrida, "Structure, Sign and Play", p. 230. 37

38. מזרחי, 59 (ההדגשה שלי).

39. שם, 60.

40. שם 59.

41. שם 60.

42. אלפר, רוגל, "צבי יחזקאלי הוא אויב שלי", *הארץ*, 3.7.15

43. קרמניצר, מרדכי. "אוניברסליות שווה שמאלנות?" *הארץ*, 31.8.14

44. שני, איילת, "תומר פרסיקו: 'אנחנו מידרדרים מדמוקרטיה לאתנוקרטיה'" *הארץ*. 9.6.16

45. שטרנהל, זאב, "לידתו של פאזום", *הארץ*, 07.07.16

46. רוינסקי, לירן, 2014. "מדינת ישראל נגד מדעי הרוח", *תאוריה וביקורת* 42 (אביב), עמ' 237-55

47. שם 238.

48. שם, 238-9.

49. שם, 249.

50. שם, 243.

51. שם, 244.

52. שם, 253.

53. שם, 245.

54. שם, 249, 251.

55. רוינסקי, 238.

56. הרמן, תמר, *מדד הדמוקרטיה הישראלית 2011* (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה 2011). קיסר-שוגרמן, איילה ואשר אריאן, *יהודים ישראלים - דיוקן* (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה וקרן אבי חי, 2011).

- Taylor, Charles, "Atomism" in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* .57  
(Cambridge: Cambridge UP, 1984), pp. 187-210, p. 190-1..)
- Walzer, Michael, *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad* (Indiana: U of Notre  
Dame P., 1994), p. 11
- .59 טאוב, גדי, מהי הציונות (תל אביב: משכל, 2010), 43.
- .60 סמוחה, סמי, 2006. "מדינה יהודית ודמוקרטיה יהודית" משפט וממשל, עמ' 13-24. 19.
- .61 שם 24.
- .62 עם זאת, כדמוס ליברלי, מדינה זו תהיה מחויבת לחופש ביטוי מקסימלי ותאפשר מקום לאתוסים  
תרבותיים אחרים, כולל נרטיבים לא-ליברליים.





# משילות פיננסית

אריה קרמפף

בעקבות המשבר הפיננסי העולמי, מוסדות המשילות הפיננסית – הבנקים המרכזיים והמפקחים על הבנקים – שינו את פרקטיקות המשילות שלהם ואת העקרונות הכלכליים שהצדיקו אותן במידה ניכרת. בעוד הספרות הכלכלית נסובה על הלקחים שמוסדות המשילות הפיננסית נדרשים ללמוד מן המשבר והתגובה לו, הדיון במשמעויות הפוליטיות של לקחים אלה מוגבל. מאמר זה מבקש להרחיב את הדיון בנושא.<sup>1</sup>

לשאלת המשמעויות הפוליטיות הנובעות מפרדיגמת המשילות הפיננסית החדשה אפשר לגשת מכיוונים שונים. בחיבור זה אתמקד בפן המוסדי, הממשלי והחוקתי: אבקש לבחון באיזו מידה ההנחות הכלכליות המעצבות את גישת המשילות הפיננסית החדשה עולות בקנה אחד עם העקרונות הפוליטיים והמשפטיים של פרדיגמת המשילות הליברלית כפי שעוצבה בשנות השמונים והתשעים, או חותרות תחתיה. הטענה המרכזית של המאמר היא כי בעקבות המשבר התנפצה האמונה שאפשר לבנות משטר מבוסס-כללים שגם יענה על הצרכים הכלכליים וגם יתאים לעקרונות המשילות הליברליים. זאת בניגוד לתפיסה ששררה בשנות התשעים, שלפיה קיימת הלימה בין הדרוש מבחינה כלכלית לראוי מבחינה חוקתית.

אופיו של המאמר הוא תיאורטי ורעיוני. נקודת המוצא של הדיון היא השינויים הרעיוניים שהתרחשו בקרב מוסדות המשילות הפיננסיים ואופן ההצדקה של פרקטיקות המשילות החדשות שהם אימצו. על סמך שינוי זה, אבקש להראות כי התפיסה הכלכלית החדשה ועקרונות המשילות הנובעים ממנה אינם עולים בקנה אחד עם פרדיגמת המשילות הכלכלית הליברלית, וכתוצאה מכך נפגעה הלגיטימציה המשפטית והפוליטית שלה. הדיון התיאורטי יעוגן בנרטיב היסטורי המורכב מנקודות ציון מוסדיות ורעיוניות, המדגים ומסביר את הטענות המושגיות, אך כמוכן אינו מתיימר להציג תמונה כוללת או קשרים סיבתיים פשוטים.

אפתח בהצגת עקרונות היסוד של פרדיגמת המשילות הכלכלית הליברלית. לאחר מכן אסקור את הספרות על יציבות פיננסית ופונקציית ההלוואה לשעת דחק, ואטען כי היא חותרת תחת הנחות היסוד של המשילות הליברלית. לאחר מכן אדגים את הטענה באמצעות התגובות של הבנק המרכזי של אירופה והבנק הפדרלי למשברים פיננסיים.

העקרונות הליברליים של המשילות המוניטרית והפיננסית המשילות, הפיקוח והאסדרה של כלכלת שוק במשטרים ליברליים מושתתים על מתח פנימי אינהרטי: כיצד למשול על מי שמוגן מפני הרשויות באמצעות זכויות הקניין והחוק הממסד



אותן? כדי להתמודד עם מתח זה, פרדיגמת המשילות הליברלית מניחה ומייצרת הפרדה מוסדית בין שתי פונקציות: הפונקציה הריבונית היא בעלת סמכות לפגוע בזכויות הקניין, ומצופה להשתמש בסמכות זו כדי לקדם את האינטרס הציבורי (או המדינתי) כפי שזה בא לידי ביטוי בדפוסי ההצבעה הדמוקרטיים; הפונקציה המשפטית-מקצועית מצופה לקדם את האינטרס הציבורי באמצעות כללים ברורים ושקופים שהוכתבו לה בחוק, בהתאם לאינטרס הציבורי הרחב כפי שתופסים אותו אנשי מקצוע, כמשותף לכל הקבוצות החברתיות. הבחנה זו – בין האינטרס הציבורי המובנה באמצעות ההליך הדמוקרטי, לאינטרס הציבורי הנתפס כמשותף לכל הקבוצות החברתיות – מוכרת בשיח הפוליטי-פילוסופי כהבדל בין "רצון הכול" (volonté de tous) לרצון הכלל (volonté générale) שהציע רוסו, ובשיח של מדעי המדינה כהבחנה בין הרשות השואבת את הלגיטימציה שלה מן מקולו של הציבור – input legitimacy – ובין הרשות השואבת את הלגיטימציה שלה מיכולתה לפתור בעיות קולקטיביות למען הציבור – output legitimacy<sup>2</sup>.

בתחום המדיניות המקרו-כלכלית, הסמכות הריבונית מקנה לממשלה את הלגיטימציה להלאים רכוש פרטי, כלומר למסות, ולהשתמש ברכוש המולאם – תקציב המדינה – לכל אמצעי בהתאם לשיקול דעתה. במובן זה, מיסוי הוא "מרכיב מהותי או אינהרנטי של הריבונות"<sup>3</sup>. ניהול תקציב המדינה הוא ביסודו סלקטיבי: הוא מושתת על העיקרון שהמדינה כריבון רשאית ליטול רכוש מקבוצה חברתית אחת ולהעבירה לקבוצה אחרת לשם מטרות שונות: פיתוח כלכלי, שמירה על שוויון, עידוד הייצוא או יישוב הפריפריה. על כן הלגיטימציה של הרשות הפיסקלית מניחה סמכות ריבונית, שכן רק לריבון יש סמכות להטיל מיסים ולנהל את התקציב.

עקרון הריבונות מקנה למדינה גם את הסמכות לנהל את הכסף במסגרת הטריטוריה. הריבון רשאי להכריז על סוג מסוים של מטבע כהילך חוקי, וכן לנקוט אמצעים שונים כדי לשלוט על כמות הכסף. מסיבות שונות, במהלך כ-300 שנים של קפיטליזם התגבש הנוהג שלפיו ממשלות מעבירות (delegate) את הריבונות המוניטרית למוסד בעל מידה זו או אחרת של עצמאות ביחס לממשלה. מוסד זה נדרש להשתמש בסמכויותיו כדי להשיג מטרות שהגדירה הממשלה בחוק.<sup>4</sup> להבדיל מן הרשות הריבונית-פיסקלית, הרשות המוניטרית-מקצועית נדרשת לפעול בהתאם לכללים שקופים וקבועים מראש.

ההפרדה המוסדית בין הרשות הריבונית-פיסקלית לרשות המוניטרית שהיא בעלת אופי חוקתי-מקצועי מהותית לפרדיגמת המשילות הליברלית. כדי להבין מדוע, יש לבחון באופן מדוקדק את אופני ההצדקה של הפרדה מוסדית זו, שכלל אינה מובנת מאליה. כלכלנים נוטים להדגיש את ההצדקה הכלכלית הגורסת כי ההפרדה תורמת לשגשוג כלכלי ("צמיחה"). אולם להפרדה בין הרשויות יש גם הצדקות משפטיות ופוליטיות, שאינן תלויות בזו הכלכלית.

ההצדקה המשפטית להפרדה בין הרשות הפיסקלית לרשות המוניטרית מושתתת על עקרון זכויות הקניין. תפיסת המשילות הליברלית מניחה כי כסף – אמצעי התשלום העיקרי – הוא מוצר ציבורי מובהק שיציבותו משרתת את כל המשתמשים בו. על פי תיאורית הבחירה הציבורית (Public Choice Theory), תיאוריה כלכלית-פוליטית המבוססת על הנחות יסוד ליברליות – הריבון (או הממשלה) עלול לנהל את הכסף המדינתי באופן שיפגע בזכויות הקניין

של המשתמשים.<sup>5</sup> לריבון, בין שהוא ריבון סמכותני או ממשלה נבחרת, יש תמריצים להגדיל את כמות הכסף ולהשתמש בו למימון הוצאות המדינה או לחיזוק הבסיס הפוליטי שלו באופן שאינו תואם את האינטרס הציבורי, בכל צורה שאינטרס זה מוגדר.<sup>6</sup> הגדלת כמות הכסף – “הדפסת כסף” – כמוה כהטלת מס עקיף, וזאת ללא אישור הפרלמנט ולעיתים אף ללא ידיעת הציבור.<sup>7</sup> בדומה למערכת המשפט או הפרלמנט, בנק מרכזי עצמאי מתפקד כמוסד המגונן על החברה האזרחית או המגזר הפרטי מפני הריבון באמצעות הגבלת שליטתו על הכסף. הרשות המוניטרית מגוננת על החברה האזרחית מפני הריבון, משום שבניגוד לריבון הרשאי לנהל מדיניות סלקטיבית, היא נדרשת לפעול בהתאם לכללים קבועים, ברורים ושקופים. אין להסיק מכך שבנקים מרכזיים אכן פועלים תמיד בהתאם לאתוס זה, אלא כי מאז שנות השמונים, הרעיון שהרשות המוניטרית נדרשת לפעול על פי כללים שקופים היה עיקרון מרכזי בעיצוב החוקים של בנקים מרכזיים ובעיצוב הפרקטיקה שלהם.

משילות מבוססת-כללים קבועים ושקופים היא אחד העקרונות היסודיים של הממשל הכלכלי הליברלי, שכן משטר מסוג זה הוא תנאי לא רק לזכויות הקניין אלא גם לחופש הפרט. האייק, בספרו חוקת החירות, מסביר:

הכפייה שממשלה חייבת בכל זאת להזדקק לה למטרה זו מצטמצמת עד למזער והיא נעשית מתונה ככל האפשר על ידי שמגבילים אותה לפי כללים כלליים מוכרים, עד שלרוב לא יהיה שום צורך לכפות את היחיד אלא אם כן העמיד עצמו במצב שבו הוא יודע שיכפו עליו דברים. אפילו כשאי אפשר להימנע מכפייה, תוצאותיה המזיקות ביותר נשללות ממנה על ידי כך שמגבילים אותה לתפקידים מצומצמים שאפשר לחזותם מראש, או לפחות משחררים אותה מן התלות ברצונו השרירותי של איש אחר. אפילו מעשי הכפייה של ממשלה, כאשר הם נעשים בלתי אישיים ותלויים בכללים מופשטים, כלליים, שאין לחזות מראש את השפעתם על אנשים מסוימים בזמן שהם נקבעים, נעשים לנתונים שהיחיד יכול לבסס עליהם את תכניותיו שלו. הכפייה בהתאם לכללים ידועים, שבדרך כלל היא פרי נסיבות שהאיש הצפוי לכפייה העמיד עצמו בהן, נעשית כך כלי המסייע לאנשים לשקוד על מטרותיהם שלהם ולא אמצעי להשגת מטרותיהם של אחרים.<sup>8</sup>

במקביל לדיון הפילוסופי של האייק, התיאוריה המוסדית החדשה (New Institutional Theory) מחזקת את הרעיון שהממשל צריך להיות כפוף לכללים – לחוק – שכן כללים אלה המגבילים את הממשל מצמצמים את האי-ודאות הפוליטית בשוק הנוצרת כתוצאה מן ההתנהלות ה“קפריזית” של הריבון או הממשלה. כלומר, ההפרדה בין הפונקציה הריבונית-פיסקלית לפונקציה המקצועית-מוניטרית היא גם הפרדה בין תחומי המדיניות שבהם הריבון שומר לעצמו מרחב תמרון, ובין תחומי המדיניות שבהם הוא מכפיף את עצמו לכללים שקופים.

חשוב להדגיש שאין להבין מכך שלמדיניות מבוססת-כללים אין השלכות חלוקתיות, בניגוד לכאורה למדיניות הסלקטיבית של הריבון. לכללים שמפעילה הרשות המוניטרית יש השפעות שונות על קבוצות חברתיות ומגזרים כלכליים, ולכן יש לה השפעות חיוביות או שליליות על

אי-שוויון? ההבחנה שאני מצביע עליה כאן אינה מתייחסת לתוצאות החברתיות של המדיניות, כי אם לפרוצדורה של הוצאתה לפועל. מטרת המאמר אינה לבחון את ההשלכות החלוקתיות של המדיניות המוניטרית לפני המשבר או אחריו, אלא לבחון באיזו מידה העלייה בחשיבות שבנקים מרכזיים מייחסים ליציבות פיננסית תואמת את עקרונות המשילות הליברליים.

שיקול פוליטי נוסף המסביר מדוע על הרשות המוניטרית להיצמד לכללים מוכתבים מראש נובע מן הצורך לפקח עליה. הרשות המוניטרית היא רשות בלתי נבחרת המקבלת לידיה סמכויות ריבוניות. ככל שכללי הפעולה של הרשות המוניטרית יהיו מוגדרים בצורה בהירה ושקופה יותר, לרשות המחוקקת או המבצעת יהיה קל יותר לבחון באיזו מידה היא פועלת בהתאם למנדט שניתן לה. גישה זו מכונה "שקיפות לפני מעשה" (ex-ante transparency), במובן של פעילות בהתאם לכללים קבועים וידועים מראש.<sup>10</sup>

אם כן, ההפרדה בין הרשות הפיסקלית-ריבונית לרשות המוניטרית-מקצועית הפועלת בהתאם לכללים קבועים מראש אינה מושתתת רק על הצדקה כלכלית, אלא גם על הצדקות משפטיות ופוליטיות. הפרדה זו נועדה לעגן את זכויות הקניין במבנה המוסדי, לספק למשתמשים במטבע מוצר ציבורי של מטבע יציב, ולייצר מרחב יציב לקבלת החלטות רציונליות לטווח ארוך – תנאי לחופש כלכלי. הכללים השקופים גם מאפשרים פיקוח על פעילותה של הרשות המוניטרית. ההבחנה בין אופני ההצדקה הכלכליים מצד אחד והמשפטיים-פוליטיים מצד שני חשובה, משום שהיא מאפשרת לחשוב על מצב שבו, כתוצאה מתובנות כלכליות חדשות, ייווצר פער בין מה שרצוי מבחינה כלכלית למה שרצוי מבחינה חוקתית ופוליטית.

#### אי-יציבות פיננסית

את חלוקת העבודה בין הרשות הפיסקלית לרשות המוניטרית פורע הרעיון שבנוסף למדיניות הפיסקלית והמוניטרית, אחד המוסדות נדרש לקחת את האחריות ליציבות פיננסית. השאלה מי צריך לקבל על עצמו את האחריות על היציבות הפיננסית קיבלה תשובות שונות במהלך ההיסטוריה ובמדינות שונות. מצד אחד, יש היגיון בטענה שהאחריות ליציבות פיננסית צריכה להיות בתחום האחריות של מוסדות המשילות הפיננסיים – הבנק המרכזי והרשות המפקחת על הבנקים – שכן זהו תחום המומחיות שלהם. מנגד, שמירה על יציבות פיננסית, כפי שנראה בהמשך, דורשת סמכויות כמו-ריבוניות: העברה של נכסים ציבוריים לידיהם של שחקנים נבחרים והתנהלות שאינה לגמרי שקופה לציבור. כלומר, אנחנו נבקש לטעון כי שמירה על יציבות פיננסית היא מטרה שדורשת, מעת לעת, שבירה של הכללים, ולכן היא עומדת בניגוד לאתוס של משטר מבוסס החוקים שמאפיין את פרדיגמת המשילות הליברלית. עובדה זו יכולה להסביר מדוע בנקים מרכזיים הצניעו את המטרה של יציבות פיננסית ביחס למטרות אחרות.

קצת היסטוריה: בתקופת ברטון וודס (1945–1971) שבה התמסד המשטר הבינלאומי של הליברליזם המשוזר (embedded liberalism), הדיון בשאלת היציבות הפיננסית הוסט לשוליים, והשיח בקרב הבנקים המרכזיים נסוב על הדילמה של יציבות מחירים מול צמיחה ותעסוקה. אין

זה מפתיע. ככלל, יציבותן של המערכות הבנקאיות הובטח כתוצאה מגורמים עקיפים שונים גלובליים ומקומיים. בזירה הבינלאומית, רוב המדינות הנהיגו פיקוח על תנועות הון בינלאומיות שצמצמו את תנועות ההון הספקולטיביות. בזירה המקומית, הממשלות היו מעורבות בכלכלה בצורה של מיסוי גבוה, הנפקה של איגרות חוב ממשלתיות, הקצאת אשראי ואכיפה של שיעור גבוה של יתרות נזילות. כתוצאה מכך, משברים פיננסיים לא היוו איום מערכתי ולכן הצורך במעורבות ישירה של הבנקים המרכזיים לשם שמירה על יציבות פיננסית היה נמוך.

מצב זה השתנה בשנות השמונים: הפיקוח על תנועות הון בינלאומיות הוסר, והמערכות הבנקאיות והפיננסיות ברוב המדינות עברו תהליך של דה-רגולציה וליברליזציה. בנוסף, ממשלות צמצמו את המעורבות שלהן באמצעות הורדת מיסים וצמצום ההנפקה של איגרות חוב.<sup>11</sup> התוצאה הישירה הייתה התרחבות דרמטית בהיקף הפעילות הפיננסית הפרטית וביצירת חוב פרטי, בזירות הלאומיות ובזירה הגלובלית. מגמות אלו חתרו תחת היציבות של המערכות הפיננסיות ומשברים פיננסיים הפכו לאירועים תכופים: משבר החוב בשנות השמונים, המשבר באסיה בסוף שנות התשעים, והמשבר הפיננסי הגלובלי.

למרות חוסר היציבות הפיננסית הגדל והולך, פרדיגמת המשילות הליברלית לא תפסה את התופעה כאנומליה הדורשת שינוי, אלא דווקא כגורם המדגיש את הצורך להקשיח את הכללים. פרדיגמת המשילות הליברלית והתמודדה עם גלי המשברים הפיננסיים באמצעות שתי מגמות רעיוניות ומוסדיות מקבילות ומשלימות. מחד גיסא, הכללים שהוטלו על ממשלות הוקשחו ואכיפתם הודקה: המדינות המתועשות והארגונים הבינלאומיים הטילו את האחריות למשברי החוב והמשברים הבנקאיים על ממשלותיהן של המדינות הפריפריאליות. ההמלצה היסודית הייתה שכל ממשלה "תעשה סדר בבית" (put the house in order).<sup>12</sup> גישת הבית המסודר עומדת ביסוד ספרם הידוע של הכלכלנים כרמן ריינהרט וקנט רוגוף, אשר טענו כי הגורם היסודי לכל סוגי המשברים הפיננסיים הוא תמיד זהה: מינוף עודף מצד מוסדות פרטיים או ציבוריים הפוגע באמון המשקיעים.<sup>13</sup> מדיניות זו עמדה גם ביסוד גישת קרן המטבע הבינלאומית לטיפול במשברים בפריפריה. בתמורה לנזילות לשעת חירום, הקרן דרשה לבצע שינויי מדיניות ושינויים מבניים קיצוניים ובזמן קצר, תוך התעלמות מן המחיר הפוליטי והחברתי.

מאידך גיסא, הארגונים הבינלאומיים, בשיתוף גופי הפיקוח הלאומיים, קידמו הרמוניזציה גלובלית של כללי פיקוח על מוסדות הבנקאיים, בניסיון לבנות מערכת פיננסית יציבה יותר. הסכמי באזל הראשונים והשניים, (Basel Accords I and II) שקודמו על ידי הבנק להסדרים בינלאומיים (Bank of International Settlements) והאיחוד האירופי, הניחו כי היציבות המערכתית תלויה ביציבותם של המוסדות הבודדים, ולכן התמקדו בקביעת כללים מינימליסטיים אך אחידים.<sup>14</sup> בעוד תהליך ההרמוניזציה של כללי הפיקוח על הבנקים לכשעצמו היה יכול להגביר את היציבות הפיננסית, בפועל הוא הביא להסרה של כללי הפיקוח מתקופת ברטון וודס – דרישות ליחסי נזילות, רזרבות שהבנקים נדרשו לשמור ביחס לסוגים השונים של הנכסים וההתחייבויות שלהם (הלוואות, הפקדות וחכונות) – והחלפתם בכללי פיקוח מינימליסטיים שהתמקדו ביחסי הלימות הון בהתאם לכללים בינלאומיים אחידים.<sup>15</sup> בפועל, התהליך המריץ את הבנקים להגדיל את

האשראי ואת הסיכונים שלקחו.<sup>16</sup> לכן, במקום שכללי הפיקוח יאזנו את כוחות השוק, הם חיזקו את המגמות העדריות בשווקים הפיננסיים והגדילו את הסיכונים המערכתיים.<sup>17</sup> שאלת הקשר הסיבתי בין רעיונות לשינויים מוסדיים היא תמיד שאלה קשה. מנגד, קשה לתאר שינויים מוסדיים בלי להתייחס לרעיונות שהסתובבו בשיח ונעשה בהם שימוש להצדקת השינויים. כשמנסים להבין את ההיגיון שעיצב את תהליך הליברליזציה של השווקים הפיננסיים, יש להתייחס לעיקרון התיאורטי של הנחת השווקים היעילים (Market Efficiency Hypothesis) שניסח אויגן פאמה.<sup>18</sup> הנחת השווקים היעילים היא מעין הרחבה של רעיון יעילות השוק לשווקים הפיננסיים, ולפיה מחירי הנכסים "משקפים את כל האינפורמציה הקיימת" על היסודות הכלכליים (economic fundamentals). במילים אחרות, בממוצע, משקיעים בשווקים הפיננסיים פועלים באופן רציונלי, בהתאם לאינפורמציה שבידיהם לגבי מצבה של הכלכלה הריאלית.<sup>19</sup> המסקנה מהנחה זו היא כי משבר פיננסי אינו מצביע על כשל במערכת הפיננסית אלא על פגם באופן שבו הכלכלה הריאלית מנוהלת. על פי פרשנות זו, השווקים הם המדד להתנהלות של ממשלות ועסקים פרטיים, וגם האמצעי להענשת ארגונים פרטיים וציבוריים שאינם נוהגים באחריות.

הנחת השווקים היעילים, אם כן, מציעה נרטיב מוסרי-פוליטי שהוא חלק בלתי נפרד מפרדיגמת המשילות הפיננסית הליברלית, שכן הוא עוזר להבין את המנגנון האפיסטמי שאיפשר את היציבות הרעיונית של הפרדיגמה על רקע חוסר היציבות הפיננסית: אי-יציבות פיננסית נתפסה כסימפטום לפגם יסודי הרבה יותר שנגע לחוסר היכולת או הרצון של הממשלות לשמור על הכללים. רציונל זה תרם, ולו חלקית, להבניית הלגיטימציה של אכיפת כללים נוקשים יותר על המדינות הפריפריאליות כדי שיעשו "סדר בבית".

### הפונקציה של הלוואה לשעת דחק

אחד הלקחים המובהקים מן המשבר הפיננסי הוא שבנקים מרכזיים בפרט, ומוסדות משילות פיננסיים ככלל, נדרשים ליותר מאשר לשמור על הכללים. הם נדרשים למלא את הפונקציה של מלווה לשעת דחק (Lender of Last Resort).

ההוגה המזוהה עם הרעיון שהרשות המוניטרית צריכה למלא תפקיד של מלווה לשעת דחק הוא וולטר באג'ט (Bagehot). על רקע המשברים הבנקאיים התכופים בכריטניה המליץ באג'ט לבנק של אנגליה כי כאשר מוסד בנקאי נקלע למשבר נוזלות, עליו לקחת על עצמו באופן פורמלי את תפקיד המלווה לשעת דחק, כלומר להלוות באופן חופשי בריבית ענישה ותמורת ביטחונות טובים.<sup>20</sup> הרעיון היסודי פשוט ומוכר: קריסה של בנק בודד עלולה להוביל לקריסה של מוסדות נוספים ולפגיעה באינטרס הציבורי, ולכן הצלה של מוסד בנקאי היא אינטרס ציבורי. עם זאת, כדי למנוע סיכון מוסרי (moral hazard), הצלת המוסד צריכה להיות כרוכה במחיר מסוים. היגיון זה עומד עד היום ביסוד הפונקציה של הלוואה לשעת דחק.

קריאה מפורטת יותר בספרו של באג'ט מראה כי המלצותיו היו מבוססות על פרקטיקות מקובלות

של הבנק של אנגליה, ומבחינה זו הן לא היוו חידוש. הוא מצטט את דבריו של אחד מעובדי הבנק ביחס למדיניות שהפעיל במהלך משבר בנקאי:

אנחנו הלוינו [...] בכל אמצעי אפשרי ובצורות שאף פעם לא אימצנו בעבר; קיבלנו כביטחונות מניות, רכשנו איגרות חוב ממשלתיות, וסיפקנו הלוואות על בסיס איגרות חוב ממשלתיות. לא רק שפרענו ניירות ערך, אלא גם סיפקנו מקדמות על חשבון שטרי חליפין בהיקף עצום [...] כאשר ראינו באיזה מצב עגום נמצא הציבור, סיפקנו כל סיוע שיכולנו לספק.<sup>21</sup>

המחלוקת בין באג'ט לבנק המרכזי לא היתה לגבי אופן פעולת הבנק, אלא לגבי ההיבט הפורמלי שלה: האם הבנק צריך להכריז מראש כיצד יפעל בעת משבר? באג'ט סבר כי הבנק של אנגליה צריך לקחת על עצמו את תפקיד המלווה לשעת דחק באופן גלוי, פורמלי ושקוף, אך הבנק סירב לעשות זאת.<sup>22</sup> באג'ט כותב:

הפרקטיקה של הבנק של אנגליה [ביחס לתפקידו כמלווה לשעת דחק], כפי שאנחנו יודעים, השתפרה באופן משמעותי, אך מעולם לא התקבלה החלטה מפורשת שאושרה על ידי מועצת המנהלים של הבנק של אנגליה והוכרזה לציבור, המציינת באופן הכללי ביותר מה גודל היתרות שהם מתכוונים להחזיק [לשם נזילות לשעת דחק] ומה העיקרון שינחה את פעולתם בעניין.<sup>23</sup>

במונחים עכשוויים, באג'ט היה מוטרד מהיעדר השקיפות ביחס לתפקידו של הבנק של אנגליה כמלווה לשעת דחק. סירובו של הבנק לקבל על עצמו את התפקיד הפורמלי של מלווה לשעת דחק אינו מפתיע. פורסט קאפי וצ'ארלס גודהרדט מסבירים, במאמר מכוון על ההיסטוריה של הבנקים המרכזיים, מדוע בנקים מרכזיים אינם ששים לקבל על עצמם את התפקיד הזה באופן פורמלי: "אף בנק מרכזי לא ירצה להתחייב מראש לתת תמיכה מיוחדת לכל בנק שנקלע לקשיי נזילות".<sup>24</sup> התחייבות מסוג זה יוצרת סיכון מוסרי המגדיל את התמריץ של מוסדות בנקאיים פרטיים לקחת סיכונים גדולים, מתוך ידיעה שההפסד ייפול על הציבור. בניגוד למכשירים מוניטריים מקובלים, שיש להם השפעה הומוגנית ואחידה על כל המגזרים, הפונקציה של הלוואה לשעת דחק "צריכה לאפשר הצלה של מוסדות בנקאיים מסוימים".<sup>25</sup>

דיון היסטורי זה בתפקידו של הבנק המרכזי כמלווה לשעת דחק מבהיר מדוע הוא אינו משתלב בפרדיגמת המשילות הליברלית. הלוואה לשעת דחק כרוכה בתהליך שבו רשויות ציבוריות מעבירות נכסים ציבוריים לידיים פרטיות באופן סלקטיבי וללא כללים ברורים ושקופים. על כן, אף שמבחינת סוג המוסדות המעורבים היא קרובה לפיקוח על הבנקים ולניהול מדיניות מוניטרית, מבחינת אופייה היא דומה יותר למדיניות חברתית או מדיניות תיעוש: בכל המקרים הללו הרשויות מעבירות נכסים ציבוריים לידיים פרטיות באופן סלקטיבי כדי לפתור בעיה קולקטיבית. משום כך יש הממליצים להעביר את הפונקציה של הלוואה לשעת דחק מן הרשות המוניטרית לממשלה.<sup>26</sup> מנגד, ההוצאה לפועל של מדיניות זו דורשת יכולת לייצר כסף ויחסים קרובים עם המוסדות הבנקאיים – יכולות הנופלות תחת סמכותו של הבנק המרכזי.



הסבר זה יכול להבהיר, ולו חלקית, מדוע למרות המשברים התכופים במהלך שנות השמונים והתשעים, הבנקים המרכזיים נקטו גישה של עמימות אסטרטגית בנוגע לתפקידם כמלווים לשעת דחק: הם לא הבטיחו לחלץ בנקים ממשבר, אך גם לא התחייבו לא לעשות זאת.<sup>27</sup> לעמימות הזו היה מחיר: ברוב המקרים מוסדות המשילות הפיננסיים סיפקו את רשת הביטחון הנחוצה לשמירה על יציבות פיננסית, ובכך הם יצרו תמריצים גדלים והולכים מצד המוסדות הבנקאיים להגדיל את הסיכונים שלקחו על עצמם.

### החזרה מחדש של המלווה לשעת דחק

שמו של היימן מינסקי (Minsky), הכלכלן הקיינסיאני שניסח את הנחת חוסר היציבות הפיננסית (Financial Instability Hypothesis), לא תמיד מוזכר בדוחות הטכניים של הבנקים המרכזיים העוסקים באמצעים החדשים לשמירה על יציבות פיננסית. אולם כמו הנחת השווקים הרציונליים של פאמה, תפיסתו של מינסקי עיצבה את השיח על יציבות פיננסית, לעיתים באופן ישיר ולעיתים באופן עקיף. מינסקי מספק לנו כמה נקודות ציון רעיוניות שמאפשרות לשרטט את השינוי שעבר השיח על יציבות פיננסית.

מינסקי טען, בעקבות קיינס, שמחירי הנכסים בשווקים הפיננסיים אינם משקפים בהכרח את התנאים של הכלכלה הריאלית (economic fundamentals), אלא מגמות עדריות בקרב המשקיעים. במונחיו של מינסקי, הנחת האי-יציבות הפיננסית גורסת כי מחזורי העסקים הם תוצאה של גורמים אנדוגניים למערכת הפיננסית ושל אמצעי האסדרה וההתערבות שבאמצעותם הרשויות מנסות לשמור על ההתנהלות הכלכלית בעתות יציבות.<sup>28</sup> במונחים טכניים פחות, ובמילותיה של ג'נט ילן (Yellen), מינסקי טען כי "כאשר שוררת אופטימיות והגישה למקורות השקעה נוחה, משקיעים נוטים לעבור מאסטרטגיות השקעה בטוחות יותר המבוססות על גידור, לאסטרטגיות השקעה ספקולטיביות בעלות סיכון גבוה יותר"<sup>29</sup> – כלומר השווקים נוטים לטעות כלפי מטה בהערכת סיכונים בעיתות של אופטימיות, ובכך ליצור את התנאים למשבר הבא. מבחינת המשילות הפיננסית, המסקנה הנובעת מכך היא שמוסדות המשילות נדרשים להיות אקטיביים יותר: למנוע התפתחות של בועות פיננסיות לפני המשבר ולתמוך במוסדות הבנקאיים אחריו.

את השינוי הפרדיגמטי שהתחולל במהלך המשבר אפשר לתאר כמעבר מעקרון השווקים הרציונליים לעקרון חוסר היציבות הפיננסית. גם אם תיאור זה מחמיץ מגמות מורכבות יותר, הוא מדויק מספיק כדי שנוכל להשתמש בו להבהיר מדוע תגובת הבנקים המרכזיים למשבר פגעה בקוהרנטיות הפנימית של פרדיגמת המשילות הליברלית.

ראשית, הפרדיגמה הליברלית מניחה כי הריבון הוא "קפריזי" במהותו, ואילו השווקים, אם לא מפריעים להם, מגיעים עד מהרה לשיווי משקל ויציבות, ויכולים לשמש מדד להתנהלות ראויה של ממשלות. אך אם השווקים הם קפריזיים במהותם, מערכת של ממשל מבוסס-כללים לא תבטיח את יציבותם. מינסקי ניסח זאת באופן שאינו משתמע לשתי פנים: "יש קונפליקט



בין כללי ההתנהגות של בנקים מרכזיים לבין האחריות המוטלת עליהם לשמש כמלווים לשעת דחק.<sup>30</sup> בניגוד למינסקי, כלכלנים רבים העוסקים בנושא זה מטשטשים את המתח בין ממשל מבוסס-כללים והצורך לשמור על יציבות פיננסית, וברור מדוע: אם קיים מתח כזה, משמעות הדבר היא שההכרעה בין משטר מבוסס כללים ובין יציבות פיננסית היא פוליטית ולא כלכלית, ולכן מי שאמור להגיע להכרעה בעניין זה הציבור ולא הטכנוקרטים.

השלכה פוליטית נוספת של הנחת חוסר היציבות הפיננסית נוגעת לשאלת האחריות של מדינות ריבוניות ליציבות הפיננסית בשטחן הטריטוריאלי, ובפרט של מדינות פריפריאליות. כפי שהגדיר זאת יפה הכלכלן הפוליטי ריקרדו האוסמן בהתייחס למשכרי חוב של מדינות: "הפרדיגמה הישנה מתה. פעם חשבנו שהשוק הוא מכונה שמודדת את מידתה הטובה (virtue) של המדינה. אם המדינה התנהגה באופן אחראי, השוק תגמל אותה; אם המדינה התנהגה בצורה בלתי אחראית, השוק העניש אותה. השווקים נתפסו כזרוע של אלוהים ששומר על המידות הטובות בעולם". על פי הפרדיגמה החדשה, ממשך האוסמן, לא מספיק שמדינות יתנהגו בצורה אחראית; "עליהן להיות עמידות בפני הגחמות של שוקי ההון הבינלאומיים".<sup>31</sup>

מכיוון ששווקים אינם פועלים באופן רציונלי וניתן לחיזוי, הקשר הסיבתי בין התנהלות המדינות ליציבות הפיננסית בתחומן מתערער, וכך גם מידת האחריות שניתן להטיל עליהן. כך קורס נרטיב הלגיטימציה של פרדיגמת המשילות הליברלית, המצדיק את "העונש" שהשווקים מטילים על החורגים מן הכללים. השווקים הופכים אפוא משופט רציונלי וממושע לשחקן קפריזי וחסר היגיון לא פחות מן האופן שבו התיאוריות הליברליות דמיינו את הריבון שמפניו יש להגן על הציבור. שחקן קפריזי זה הופך את המדינות ואת אזרחיהן לקורבנות חסרי אונים של סופה פיננסית, שלהתנהגות המדינות אין אלא השפעה מצומצמת עליה.

### ההיבט הגלובלי

אובדן יכולת השליטה של ממשלות על הסופות הפיננסיות בשטחן דורשת דיון בהיבט הגלובלי, שכן היא חורגת משאלת היחסים בין הרשות הפיסקלית לרשות המוניטרית בזירה המקומית. בעידן הקפיטליזם הפיננסי הגלובלי, יכולתו של הריבון לנהל את המערכת הפיננסית בשטח הטריטוריאלי מוגבלת כתוצאה מקריסת עקרון ההלימה המשולשת (Triple Coincidence), כפי שטוענים כלכלנים מהבנק להסדרים בינלאומיים (BIS), אחד מהמוסדות שהובילו את שינוי הפרדיגמה בתחום המשילות הפיננסית. עקרון ההלימה המשולשת, המאפיין תיאוריות כלכליות-פוליטיות בינלאומיות מסורתיות, מניח כי קיימת הלימה בין הטריטוריה הכלכלית (economic area), המוגדרת כיחידת התוצר הלאומי הגולמי (GDP area), טריטוריית המטבע (currency area), המאופיינת בשימוש במטבע מסוים, והטריטוריה הריבונית (decision maker) שבירת עיקרון זה שומטת את הבסיס האפיסטמולוגי והמוסרי של גישת הבית המסודר, שכן אם הריבון אינו מסוגל לפקח על הבית ולהסדירו, מה משמעותה של האחריות המוטלת עליו לעשות זאת?

אובדן יכולת המשילות במערכת הפיננסית הגלובלית נובע ממבנה החוב הגלובלי. חלק גדול מהחוב הגלובלי מיוצר על ידי מוסדות בנקאיים המספקים אשראי במטבע שאינו הילך חוקי בטריטוריה הריבונית שבה הם פועלים. במקרים רבים, מוסדות בנקאיים מחזיקים בנכסים הנקובים במטבע אחד ובהתחייבויות הנקובות במטבע אחר – בדרך כלל דולר אמריקני – ועובדה זו חושפת אותם לסיכונים שהרשויות המקומיות אינן יכולות להגן עליהם מפניהם. ערב המשבר הפיננסי, היקף החוב העולמי במטבע שאינו המטבע הרשמי בטריטוריה הריבונית שבה פעל מנפיק החוב הגיע ל-25 טריליון דולר, כמחצית ממנו בדולרים אמריקניים והשאר במטבעות בינלאומיים אחרים. לשם השוואה, ב-2016 היה היקף הפיקדונות המקומיים שהחזיקו בנקים אמריקניים קטן מ-12 טריליון דולר.<sup>33</sup> מבנה זה של החוב הגלובלי הוא אחד הביטויים לקריסת ההלימה המשולשת. היעדר המתאם בין המטבע המקומי לבין המטבע שבו נקוב החוב (currency mismatch) הופך את המדינה שבה קיים החוב לתלויה בשיתוף הפעולה והחסדים של מקבלי החלטות במדינות אחרות.<sup>34</sup> בתנאים אלה, כאשר פורץ משבר פיננסי, מדינות יתקשו להתמודד איתו ללא מעורבות של גופים זרים שיתפקדו כמלווים גלובליים לשעת דחק. אך במסגרת פרדיגמת המשילות הליברלית פונקציה כזו אינה קיימת, והניסיון מוכיח שקשה לייצר אותה בלי לחרוג מן הכללים במערכת בינלאומית הפועלת על פי עקרונות של משטרים דמוקרטיים וריבוניים.

פרדיגמת המשילות הליברלית מציעה פתרונות מניחים את הדעת להתנהלות של השווקים הפיננסיים בעיתות יציבות. בתנאים אלו השווקים "מזרימים" אשראי, נזילות וחוב לכל מקום שיש בו ביקושים. אולם ההתנהלות הרגועה הזאת טומנת בחובה את זרעי המשבר, וכאשר הוא פורץ, השחקנים הפרטיים נסוגים לאחור ונוצרים ביקושים עצומים לנזילות, בפרט במטבעות בינלאומיים. בעידן הישן של הקפיטליזם הלאומי, משברים מסוג זה טופלו במסגרת הטריטוריה הריבונית על ידי המוסדות המקומיים: הממשלה או הרשות המוניטרית היתה מספקת הלוואה לשעת דחק בכספי המיסים או באמצעות הבנק המרכזי. אך בעידן של הקפיטליזם הפיננסי הגלובלי כל משבר פיננסי הוא תמיד-כבר משבר גלובלי שפתרונו דורש התערבות גלובלית. ומכיוון שלא קיימת ריבונות גלובלית, בנק מרכזי גלובלי או מלווה לשעת דחק גלובלי, ההתערבות הגלובלית יכולה להיעשות רק באמצעות שיתוף פעולה בינלאומי של ממשלות, או באמצעות רשויות מוניטריות לאומיות הנוטלות על עצמן תפקיד גלובלי, וזאת ללא גיבוי משפטי מפורש.<sup>35</sup>

במאמר זה אני טוען כי כתוצאה מהעברת סמכויות כמו-ריבוניות לרשות המקצועית ומשבירת עקרון ההלימה המשולשת, התערעה פרדיגמת המשילות הליברלית. כדי להדגים את הטענה אנתח בסעיפים הבאים את התגובה של הבנק המרכזי האירופי (European Central Bank) למשבר האירו, וכן את התגובה של הבנק הפדרלי (Federal Reserve Bank) למשבר הסאב-פריים והמשבר הגלובלי. הניתוח יראה כי על אף ההבדלים הברורים, הדילמות היסודיות היו זהות.

## הבנק של אירופה

כבר ב-2009, לאחר פרוץ משבר הסאב-פריים אך לפני שגלי ההדף הגיעו לחופי אירופה, הכריז נשיא הבנק האירופי, ז'אן קלוד טרישה (Jean-Claude Trichet), כי המשבר "ריסק את הטענה המקובלת שלפיה מספיק שכל מדינה תסדיר את ענייניה (putting one's house in order)". למדנו, הוא טען, כי "המשבר הוא גלובלי, והפתרון אף הוא צריך להיות גלובלי".<sup>36</sup> טרישה סבר בזמנו כי האחריות למשבר נופלת לרגלי הממשלות, ולכן קרא לפעולה מתואמת של קבוצת ה-20 (G20).<sup>37</sup>

הקריאה של טרישה לראשי המדינות המתועשות לנקוט פעולה מיידית לפתרון המשבר לא נענתה. מדינות אירופה אמנם סיפקו חבילות סיוע פיננסיות (bailout) ליוון ולמדינות נוספות אחריה, אך היקף הסיוע היה מוגבל והותנה ברפורמות מבניות. הסיוע מנע את קריסתה של יוון, אך לא הספיק כדי לשבור את מעגל האימה (vicious circle) בין משבר החוב והמשבר הבנקאי. השאלה מדוע המדינות המתועשות לא התגייסו לפתור את המשבר רלבנטית לדיון הנוכחי, אך לא זה המקום להתעמק בה. אפשר להניח כי הדבר נבע משילוב בין חוסר רצון של אזרחי המדינות העשירות לשאת בנטל המשבר במדינות אחרות, ובין הקושי להתגבר על מחלוקות בין המדינות העשירות לגבי חלוקת הנטל. בכל מקרה, המשבר חשף חלל משילות בליבת האיחוד האירופי: היעדר גוף אירופי ריבוני שיכול היה להעביר נזילות למדינות שנקלעו במשבר, או לחלופין גוף בעל אופי מקצועי שתפקידו לשמש כמלווה לשעת דחק למוסדות הבנקאיים באיחוד האירופי. מי שמילא חלל משילות זה היה הבנק המרכזי של אירופה. ביולי 2012, כחצי שנה אחר שנכנס לתפקיד נשיא הבנק, הכריז מריו דראגי (Draghi) כי "במסגרת המנדט שלנו, הבנק המרכזי של אירופה יעשה כל מה שנחוץ כדי לשמור על האירו, ותאמינו לי שזה יהיה מספיק".<sup>38</sup> אם צריך למקם בזמן את נקודת המפנה בפרדיגמת המשילות הפיננסית, זוהי הנקודה: דראגי הכריז כי הבנק של אירופה מסיר את הכפפות כדי להציל את האיחוד האירופי, וליווה את הכרזתו במעשים. הבנק המרכזי של אירופה הרחיב את היקף הרכישות שלו, הוריד את רף איכות תעודות החוב שרכש והגדיל את אורך החיים שלהן. משמעות הדבר היא שהבנק לקח על עצמו את התפקיד של מלווה לשעת דחק, אף שהתפקיד לא הוטל עליו במסגרת המנדט שלו. לשילוב בין ההכרזה של דראגי לפעולות הבנק היתה השפעה מהירה ומכרעת על השווקים הפיננסיים: המשקיעים הגיבו למסרים מן הבנק, ושיעורי הריבית של איגרות החוב הממשלתיות – המדד של האמון ביציבותן של ממשלות – ירדו בצורה חדה.<sup>39</sup>

תגובת הבנק המרכזי למשבר, אשר תוארה על-ידי חברי המועצה המוניטרית של הבנק (Governing Council) כ"לא-שגרתית", עוררה התנגדות עזה בקרב אזרחים וקובעי מדיניות, אשר טענו כי הבנק חרג מן המנדט שלו ולמעשה עבר על החוק. הבנק המרכזי טען להגנתו כי פעל כדי לתקן את מערכת ההעברה של המדיניות המוניטרית. כיצד, אם בכלל, ניתן ליישב את שתי הפרשנויות הקיצוניות? כדי לענות על שאלה זו, יש לבחון באופן מפורט יותר את אופן פעולת הבנק המרכזי לפני המשבר ובמהלכו.

בזמנים של יציבות, הבנק המרכזי של אירופה פועל באמצעות שני כלים עיקריים כדי להשפיע על ההיצע והביקוש לכסף. האחד הוא קביעת שער הריבית של הלוואות הבנק לבנקים מסחריים (Open Market Operations). אלו הלוואות שניתנות לטווח קצר, ובאמצעותן הבנק שולט בריבית לטווח הקצר בגוש האירו. האמצעי השני הוא קנייה ומכירה של ניירות ערך בשוק המשני (Asset Purchasing Programmes). באמצעות מכשיר זה הבנק סופג אמצעי תשלום מהשווקים או מגדיל אותם. השימוש בשני המכשירים משפיע על היקף הנכסים וההתחייבויות של הבנק במאזן שלו. בעתות יציבות, המאזן של הבנק מורכב בעיקר מנכסים נזילים בעלי דירוג אשראי גבוה ומועד פירעון קצר-טווח שהונפקו למוסדות פרטיים. כמו כן, היקף הנכסים שמחזיק הבנק בעתות יציבות מצומצם.<sup>40</sup>

השינוי שנתפס כמהפכני במדיניות הבנק התבטא קודם כול בגידול מהיר בהיקף הכולל של נכסי הבנק. הנכסים החדשים שנרכשו כללו ניירות ערך בעלי סיכון גבוה ומועד פירעון ארוך-טווח, ושיעור גבוה של איגרות חוב ממשלתיות שהנפיקו המדינות שהיו נתונות במשבר. המשמעות הכלכלית-פוליטית של מדיניות זו היתה העברה של סיכונים ממוסדות בנקאיים שפעלו במסגרת הטריטוריה של המדינות הפגועות וממשלותיהן אל הבנק המרכזי, והעברה של נזילות בכיוון ההפוך. זוהי בדיוק המטרה של הלוואה לשעת דחק.

מכיוון שהמוסדות הבנקאיים שהיו נתונים במשבר נזילות פעלו במסגרות טריטוריאליות מסוימות, למדיניות הבנק היתה משמעות בין-מדינית חלוקתית מובהקת: בהחלטתו לרכוש איגרות חוב ממשלתיות של מדינות נבחרות, ובמתן הלוואות בריבית נמוכה מאוד לפי מפתח מדינתי, הבנק חילק מחדש (redistribute) נכסים וסיכונים בין מדינות ובין מגזרים כלכליים. כאשר פעולות מסוג זה נעשות על ידי גוף שאינו ריבוני, הן עומדות בניגוד לעקרונות משילות ליברליים. במילים אחרות, פעילות הבנק חתרה תחת עקרון הריבונות, בכך שהיא יצרה חוב אירופאי משותף (debt mutualization), וזאת ללא שינוי חקיקה באיחוד האירופי או הסכם אחר בין הממשלות.<sup>41</sup>

לדעת לא מעט דוברים בזירה האירופית, הבנק עבר על חוקת האיחוד, ובפרט על סעיף 125 בהסכם ליסבון, האוסר על מוסדות האיחוד לקחת על עצמם חוב של מדינות החברות באיחוד:

The Union shall not be liable for or assume the commitments of central governments, regional, local or other public authorities, other bodies governed by public law, or public undertakings of any Member State, without prejudice to mutual financial guarantees for the joint execution of a specific project. A Member State shall not be liable for or assume the commitments of central governments, regional, local or other public authorities, other bodies governed by public law, or public undertakings of another Member State, without prejudice to mutual financial guarantees for the joint execution of a specific project.

כלומר, חוקת האיחוד תואמת את עקרון המשילות הליברלי, שלפיו כל מדינה אחראית להחוב שלה, ולכן גם למשברים הפיננסיים בשטחה הטריטוריאלי.

מידת החוקיות של התנהלות הבנק המרכזי של אירופה הועמדה למבחן משפטי כאשר הבנק המרכזי ביקש למסד את מדיניות רכישת איגרות החוב הממשלתיות באמצעות מכשיר מוניטרי חדש – Outright Monetary Transactions (OMT). המכשיר, שהחליף את האמצעי "השגרתי" – Securities Market Programme – איפשר לבנק לרכוש איגרות חוב ממשלתיות בלי להכריז מראש על היקף הרכישות, ובמסגרתו ויתר הבנק על מעמדו המועדף ביחס לנושים אחרים. שינויים אלה חיזקו את האפקטיביות של רכישת איגרות חוב ממשלתיות כאמצעים של הלוואה לשעת דחק.<sup>42</sup> בעקבות החלטת המועצה המוניטרית פנתה קבוצה של פוליטיקאים גרמנים, ביניהם פיטר גאון־יילר (Peter Gauweiler) ממפלגת האיחוד החברתי הנוצרי (CSU) וחברי מפלגת לינקה (Linke) לבית המשפט הפדרלי החוקתי של גרמניה, בדרישה להכריז על המהלך כבלתי חוקתי. להגנתו טען הבנק כי פעולותיו נועדו "לתקן את מנגנון הממסר המוניטרי", ולכן הן חלק מן המנדט שלו.<sup>43</sup>

בית המשפט הפדרלי קיבל את טענת העותרים, וקבע כי ה-OMT מהווה "פעולה של מדיניות כלכלית" (act of economic policy) שאינה עולה בקנה אחד עם החוק הראשוני (primary law) של האיחוד האירופי ועם החוקה הגרמנית. זאת משום שמטרתו של המכשיר "לצמצם (neutralize) את הפער בין הריביות של איגרות חוב ממשלתיות".<sup>44</sup> בית המשפט קיבל גם את עמדת העותרים שזוהי מדיניות סלקטיבית. "הרכישה של איגרות חוב ממדינות נבחרות משמשת אינדיקציה נוספת לכך שהחלטת ה-OMT מהווה פעולה של מדיניות כלכלית", זאת משום שבאופן כללי, למדיניות המוניטרית "אין גישה שמפרידה בין המדינות הנבחרות". יתר על כן, "הפעילות המקבילה בין ה-OMT לתוכניות ההצלה של ה-EFSF וה-ESM מחזקות הערכה זו".<sup>45</sup> דברי השופטים מחזקים את ההבחנה שהצגנו לעיל בין מדיניות סלקטיבית, שאסורה על בנקים מרכזיים, למדיניות מבוססת כללים, שהיא אחידה לכל המדינות.

בניגוד לבית המשפט הגרמני, בית המשפט האירופי שהדיון הועבר להכרעתו הכשיר את תגובת הבנק המרכזי למשבר. השופטים האירופים לא הכחישו כי ל-OMT יש השלכות פיסקוליות וסלקטיביות, אך טענו כי מדובר בהשלכות לא מכוונות שהן בגדר תוצר לוואי של פעילות הבנק, וכי מטרת הבנק המרכזי אכן היתה לתקן את מערכת ההעברה של המדיניות המוניטרית. "העובדה שהתוכנית [לרכישת איגרות חוב] עשויה לתרום גם ליציבות של אזור האירו, מטרה שהיא בתחום המדיניות הכלכלית [...] אינה עומדת בניגוד להכרעתנו". להצדקת עמדתם כתבו השופטים כך:

יכולתה של המערכת האירופית של בנקים מרכזיים [European System of Central Banks] להשפיע על רמת המחירים באמצעות מדיניות מוניטרית תלויה במידה רבה בהעברה של "דחפים" [impulses] שהבנק המרכזי שולח למגזרים הכלכליים דרך השווקים הפיננסיים. אם מנגנון ההעברה של המדיניות המוניטרית מופרע, הדבר צפוי להוביל לחוסר אפקטיביות של החלטות המערכת האירופיות של בנקים מרכזיים ולפגוע באחדותה של המדיניות המוניטרית. כיוון שפגיעה במערכת ההעברה פוגעת באפקטיביות של מכשירי המדיניות של מערכת הבנקים המרכזיים

באירופה, היא פוגעת גם ביכולתו של הבנק המרכזי להבטיח יציבות מחירים. לכן, אמצעים שנעשה בהם שימוש כדי לשמר את מנגנון ההעברה יכולים להיחשב כחלק מהמטרות הראשוניות (של הבנק המרכזי) כפי שפורטו בסעיף 1127(1) של ה-TFEU.<sup>46</sup>

השופטים האירופאים הכשירו את המדיניות הלא-סטנדרטית של הבנק של אירופה, אך בד בבד הם ריסקו את אחד מעקרונות המשילות היסודיים של האיחוד האירופי – וכן של תפיסת המשילות הליברלית – שלפיה על הבנק המרכזי לפעול על פי כללים שקופים וברורים. אסטרטגיית ההצדקה של בית המשפט האירופי מציגה פרשנות מרחיבה מאוד לגבי סוג הפעולות שהבנק המרכזי רשאי להפעיל כדי "לתקן את מערכת ההעברה של המדיניות המוניטרית". מהכרעת בית המשפט האירופי, גם אם הדבר לא נאמר במפורש, אפשר להסיק כי השמירה על קיומו של האיחוד האירופי מצדיקה סטייה מעקרונות של ממשל מבוסס-כללים.

בניגוד לעמדת בית המשפט האירופי, המשפטן הגרמני כריסטיאן יורגס (Joerges) טוען כי גם אם נקבל את הטענה כי הבנק המרכזי פעל באופן היחיד האפשרי כדי להציל את האיחוד מקריסה, יש לאסור עליו להשתמש בכלים אלה משום שהם אינם חוקתיים. האיחוד האירופי הוקם על יסודות "פילוסופיית היציבות", שמקורה במחשבה האורדו-ליברלית אשר "מהווה את הבסיס והתוכן של החקיקה הגרמנית לכניסה לאיחוד" (German Act of Accession), ולכן יש להיצמד אליה גם במחיר פירוק האיחוד. יורגס מבסס את טענתו על פסיקה של בית המשפט האירופי משנת 1994, שלפיה "אם יתברר שאי אפשר להשיג איחוד מוניטרי ללא איחוד פוליטי (שעדיין אינו רצוי), תידרש החלטה פוליטית חדשה כדי לקבוע איך להמשיך הלאה".<sup>47</sup> על כן, לתפיסת בין המשפטן הגרמני, אם התגובה הנאותה למשבר עומדת בניגוד לעקרונות משילות ליברליים, יש להעדיף את ההיצמדות לעקרונות על פני הצלת האיחוד.

יורגס מצביע על דילמה אירופית שיש לה השלכות רחבות יותר: האם מוסדות המשילות הפיננסית צריכים לתעדף את השמירה על הכללים או את השמירה על הקיום? בעוד שעל פי פרדיגמת המשילות הליברלית שמירה על הכללים היא תנאי לשמירה על הקיום, בעידן שלאחר המשבר הכלכלי העולמי מתקיים מתח בין העיקרון החוקתי-מקצועי של שמירה על הכללים ובין הצורך לשמור על יציבות המערכת. אין דרך מעודנת יותר לנסח זאת.

בשנים שחלפו מאז המשבר הפיננסי עשו מדינות אירופה מאמצים כדי לצמצם את המתח הזה באמצעות הקמת מוסדות משילות נוספים שישמרו על יציבות פיננסית, והקימו את המנגנון האירופי ליציבות (European Stability Mechanism) ואת איחוד הבנקאות האירופית (European Banking Union).<sup>48</sup> שינויים אלה פתרו את הבעיה הכלכלית, אך לא את הבעיה הפוליטית-משפטית: מוסדות האיחוד האירופי קיבלו סמכויות כמו-ריבוניות בעלות אופי סלקטיבי, בניגוד לעקרונות היסוד שאפיינו את חוקת האיחוד האירופי. האיחוד האירופי נעשה יציב יותר, אך במחיר של מתח פנימי בין המבנה המשפטי הבין-מדינתי שלו למציאות המוסדית המעניקה למוסדות מקצועיים ולא-נבחרים סמכויות כמו-ריבוניות.

המקרה של אירופה מלמד כי שמירה על יציבותה של מערכת פיננסית בינלאומית דורשת העברה של סמכויות כמו-ריבוניות למוסדות בינלאומיים הממלאים תפקיד של הלוואה לשעת



דחק. כמו כן, הפונקציה של הלוואה לשעת דחק, על אף שהיא דורשת סמכויות כמו-ריבוניות, אינה יכולה להתבצע על ידי ממשלות נבחרות הנתונות למגבלות פוליטיות מקומיות ואינן יכולות להגיב מהר מספיק למשברים פיננסיים. הפרק הבא יראה כי מסקנה זו מקבלת חיזוק גם מן המקרה של הבנק הפדרלי.

### הבנק הפדרלי ותפקידו כמלווה לשעת דחק

הרשות המוניטרית האמריקנית – The Federal Reserve System – או הבנק הפדרלי של ארצות הברית, שונה מאוד באופייה, במבנה ובמטרותיה מן הבנק האירופי. שני הבנקים המרכזיים התפתחו בהקשרים היסטוריים שונים והושפעו ממסורות אינטלקטואליות שונות. אולם פעילותם של מוסדות משילות פיננסית בעשורים האחרונים מושפעת מגורמים גלובליים. לכן, אני טוען כאן, הדילמות היסודית שמוסדות אלו מתמודדים איתן דומות. סמכויותיו של הבנק הפדרלי מושתתות על החוק המטיל על הרשות המוניטרית האמריקנית שתי מטרות עיקריות: יציבות מחירים וצמיחה. התיקון לחוק הבנק הפדרלי משנת 1977 קובע כך:

The Board of Governors of the Federal Reserve System and the Federal Open Market Committee shall maintain long run growth of the monetary and credit aggregates commensurate with the economy's long run potential to increase production, so as to promote effectively the goals of maximum employment, stable prices and moderate long-term interest rates.

בהשוואה בינלאומית, ניסוח כזה של מטרות הבנק המרכזי האמריקני מספק לו עצמאות חוקתית מצומצמת ביחס לרשות הפיסקלית, וזאת מכיוון שהבנק נדרש לייחס משקל זהה לצמיחה וליציבות המחירים. המחויבות לצמיחה נותנת לממשל לגיטימציה להפעיל לחצים על הבנק המרכזי. יתר על כן, החוק מספק לרשות המוניטרית האמריקנית סמכויות לשמש כמלווה לשעת דחק. סעיף 13.3 בחוקת הבנק הפדרלי מציין כי בתנאים מיוחדים יש למועצת הנגידים של הרשות סמכות לבצע עסקאות עם מוסדות בנקאיים ועם כל מוסד פרטי בשווקים הפיננסיים:

In unusual and exigent circumstances, the Board of Governors of the Federal Reserve System [...] may authorize any Federal reserve bank, during such periods as the said board may determine, at rates established in accordance with the provisions of section 14, subdivision (d), of this Act, to discount for any participant in any program or facility with broad-based eligibility, notes, drafts, and bills of exchange when such notes, drafts, and bills of exchange are indorsed or otherwise secured to the satisfaction of the Federal Reserve bank: Provided, that before discounting any such note, draft, or bill of exchange, the Federal reserve bank shall obtain evidence that such participant [...] is unable to secure adequate credit accommodations from other banking institutions.



סעיף זה הוסף לחוקת הבנק בשנת 1932 כחלק מה-Emergency Relief and Construction Act, כדי לאפשר לבנק הפדרלי לספק נזילות למוסדות הפיננסיים במסגרת מדיניות הניו דיל. בניגוד למסורת המוניטרית האירופית, שעוצבה על רקע הניסיון של מדינות האזור לייצר אזור כלכלי אחיד, המסורת המוניטרית בארצות הברית עוצבה על רקע השפל הגדול והניסיון לייצב ולנהל מערכת בנקאית מבוזרת. הבדלים אלה מסבירים לפחות חלק מן הסמכויות הרחבות והגמישות של הבנק הפדרלי.

כל הנאמר לעיל על הבסיס החוקתי של הרשות המוניטרית האמריקנית חותר לכאורה תחת הטענה המרכזית של המאמר, שלפיה התנהלות הבנקים המרכזיים במהלך המשבר חרגה מכללי הפעולה הליברליים. לכאורה ניתן לטעון כי למועצת הנגידים של הרשות המוניטרית האמריקנית ניתנו סמכויות מלאות לפעול כמלווה לשעת דחק, ועם פרוץ המשבר היא פעלה בהתאם לתקנות אלו. מבחינות אלו המקרה האמריקני אינו מובהק כמו המקרה האירופי, אך דווקא משום כך הוא מקרה בוחן מוצלח: למרות הנסיבות השונות, גם במקרה הזה הטענה הכללית שהצגתי עומדת בעינה.

המנדט הפורמלי של הבנק הפדרלי גמיש יותר מזה האירופי, אולם הוא אינו משקף את אופן התנהלות הבנק בשנות השמונים והתשעים. בפועל, הבנק הפדרלי פעל בהתאם לפרדיגמת משילות מבוססת-כללים. בשנות השמונים והתשעים, תחת הנהגתם של פול וולקר (Volcker) ואלן גרינספן (Greenspan), הבנק הפדרלי סיגל לעצמו גישה מוניטרית שמרנית הרבה יותר מכפי שקבע החוק. מועצת הנגידים של הבנק ייחסה משקל רב ליציבות מחירים והמעטיה בחשיבותן של מטרות אחרות. מחקרים מראים כי בתקופתו של גרינספן צמצמו מועצת הבנק (Board of Governors) והוועדה הפדרלית לפעולות בשוק הפתוח (Federal Open Markets Committee) באופן ניכר את חשיבותה של תעסוקה וצמיחה ביחס למטרה של יציבות מחירים.<sup>49</sup> ההתמקדות ביציבות המחירים תאמה את הפרדיגמה המקובלת בתקופה זו, שלפיה צריך בנק מרכזי להשתמש במכשיר אחד – מדיניות ריבית – כדי להשיג מטרה אחת – יציבות מחירים.<sup>50</sup> ביחס ליציבות פיננסית, העמדה של הבנק הפדרלי – עד כמה שאפשר לייחס למוסד מורכב עמדה מוצהרת – היתה כי ההתמקדות של הבנק המרכזי בהשגת יציבות מחירים תבטיח גם יציבות פיננסית. במאמר שנכתב לפני המשבר טען בן ברננקי כי "מדיניות מוניטרית המכוונת למטרת אינפלציה גמישה (flexible inflation targeting) מספקת מסגרת אחידה ואפקטיבית להשגת יציבות מקרו-כלכלית ויציבות פיננסית. בהינתן מחויבות חזקה ליציבות של ציפיות אינפלציוניות, "אין צורך ואין זה רצוי שהמדיניות המוניטרית תגיב לשינויים במחירי נכסים".<sup>51</sup> גישה זו, שכונתה "הדוקטרינה של גרינספן", גרסה כי לבנקים המרכזיים אין דרך מעשית לקבוע מתי השווקים הפיננסיים נמצאים בבעיה ומתי עליית המחירים של הנכסים הפיננסיים משקפות את התנאים הכלכליים.<sup>52</sup> בנאום שנשא ב-2005 טען גרינספן כי "באופן כללי, אסדרה פרטית (private regulation) הוכיחה כי היא יעילה הרבה יותר בהגבלת סיכונים עודפים [בשווקים הפיננסיים] ביחס לפיקוח ממשלתי".<sup>53</sup> דוקטרינת גרינספן התמקדה בשאלת תגובתם של בנקים מרכזיים לבעיות פיננסיות לפני הקריסה. היא לא עסקה ישירות בשאלת תפקידו של הבנק המרכזי כמלווה

לשעת דחק, אך היא עולה בקנה אחד עם תפקיד פסיבי יחסי של הבנק, גם במקרה של משבר. אחרי משבר הסאב-פריים שינה הבנק הפדרלי את עמדתו. בעדותו בקונגרס הודה גרינספן בכישלון הדוקטרינה הקרויה על שמו וטען כי נמצאה "טעות" באידיאולוגיה שלפיה הרגולציה העצמית של השווקים מספיקה כדי לשמור על יציבות פיננסית,<sup>54</sup> וכך טען גם ברננקי.<sup>55</sup> בספרים שכתב לאחר פרישתו מן הבנק הפדרלי צמצם ברננקי את מידת החדשנות שרבים רחשו למדיניותו, והדגיש בכל הזדמנות כי מקור ההשראה למדיניות הבנק נבע מגישתו הכלכלית של מילטון פרידמן, אשר חקר את השפל הגדול יחד עם הכלכלנית אנה שוורץ והטיל את האחריות לעומק המשבר על חוסר המעש של הבנק הפדרלי. "אני רוצה להגיד למילטון ואנה", כתב ברננקי, "אתם צדקתם, אנחנו [הבנק הפדרלי] גרמנו לו. אנחנו מאוד מצטערים, אבל בזכותכם לא נעשה זאת שוב".<sup>56</sup> באחד הספרים שכתב בעקבות המשבר על ההיסטוריה של הבנק הפדרלי הקדיש ברננקי דיון נרחב לתפקיד הבנק כמלווה לשעת דחק. לטענתו, במהלך השפל הגדול טעה הבנק הפדרלי משום ש"לא קרא את המנדט שלו".<sup>57</sup>

הטענה שמציג ברננקי, שלפיה אין דבר חדשני או יוצא דופן במדיניות הבנק במהלך המשבר, תואמת את ניסיונו להגן על מדיניות הבנק הפדרלי מול הביקורת הקשה שספג. אולם לא ניתן לקבל טענה זו מבלי שנבחן אותה עובדתית. כפי שנראה בהמשך, כאשר סוקרים את מדיניות הבנק הפדרלי על רקע המנדט שלו, המקנה לו סמכויות לשמש כמלווה לשעת דחק, נמצא כי בפועל הבנק השתמש באמצעים שהרחיבו מאוד את הגדרת התפקיד הזה. אפשר אפילו לומר שברננקי הגדיר מחדש את המונח.

באג'ט המליץ שהבנק המרכזי ייתן הלוואות למוסדות בנקאיים פרטיים הסובלים מקשיי נזילות (illiquid) אך הם בעלי פירעון (solvent) בריבית גבוהה ביחס למחירי השוק, ותמורת ביטחונות טובים. המלצותיו, גם אם מפרשים אותן באופן מרחיב, לא היו יכולות למנוע קריסה של מערכת פיננסית מבוססת-שוק בעלת אופי גלובלי. כדי למנוע קריסה של המערכת הפיננסית האמריקנית נדרש הבנק הפדרלי לעשות הרבה יותר מאשר להלוות באופן חופשי. הבנק הפדרלי סיפק הלוואות גם למוסדות פיננסיים חדלי פירעון, משום שבזמן אמת אי אפשר להבחין בין חוסר נזילות לחדלות פירעון.<sup>58</sup> הבנק סיפק אשראי בריבית נמוכה, כמעט אפסית, ותמורת נכסים "רעילים".<sup>59</sup> יתר על כן, במהלך המשבר ספק הבנק הפדרלי נזילות לא רק לבנקים, אלא גם לשווקים הפיננסיים ואף למוסדות כלכליים יצרניים. משום כך תיארו חוקרים את פעילותו כסוחר לשעת דחק (<sup>60</sup>dealer of last resort) או עושה שוק לשעת דחק (market maker of last resort).<sup>61</sup> בנוסף, הוא סיפק הלוואות דולריות למוסדות פיננסיים לא-אמריקניים.

הרחבת ההגדרה של תפקיד המלווה לשעת דחק הוצדקה כלכלית בטענה כי השווקים הפיננסיים ממלאים תפקיד של "בנקאות צללים" (shadow banking), "הכוללת מוסדות הלוקחים חלק בעסקאות אשראי בדומה לבנקים, אך אין להם גישה או צורך בגישה לאשראי מהרשות המוניטרית והם אינם נתונים לפיקוח בנקאי".<sup>62</sup> הספקת נזילות לשעת דחק לשווקים פיננסיים היא הכרעה שאינה ברורה מאליה: שווקים פיננסיים – בניגוד לבנקים – ידועים בחוסר יציבותם, והמשקיעים אמורים להביא זאת בחשבון. עד למשבר, פרישה של רשת ביטחון פיננסית תחת

המשקיעים בשווקים אינה כלולה במסגרת ההגדרה המקובלת של מלווה לשעת דחק. אף על פי כן, הבנק הפדרלי פעל באופן אקטיבי ל"הזרקה" של נזילות לשווקים שונים במגזר הפיננסי באמצעות פעילות בכל אחד מן המגזרים ובאמצעות רכישה של נכסים פיננסיים אופייניים.<sup>63</sup>

בדומה לפעילותו של הבנק המרכזי של אירופה, גם הבנק הפדרלי יצא במסע רכישות של איגרות חוב ממשלתיות ונכסים אחרים של גופים פדרליים. בסבב הראשון של ההרחבה הכמותית שהוכרז בנובמבר 2008 רכש הבנק הפדרלי חוב של 200 מיליארד דולר מסוכנויות פדרליות, וחוב של 1,250 מיליארד בצורה של נכסים מגובי-משכנתא (MBS). בסבב השני, שהוכרז בנובמבר 2010, הוסיף הבנק לסל הנכסים שרכש גם איגרות חוב של הממשל הפדרלי בהיקף של 600 מיליארד דולר. תקופת הפירעון של האיגרות הגיעה ל-30 שנה.<sup>64</sup> בסבב השלישי של הרחבה כמותית, שהוכרז בספטמבר 2012, קבע הבנק הפדרלי קצב רכישות חודשי של 85 מיליארד דולר שכלל איגרות חוב ממשלתיות, סוכנויות פדרליות ונכסים מגובי-משכנתא. מ-2013 עד סוף 2016 הגיע היקף הרכישות לכ-1.7 טריליון דולר. בין ינואר 2008 לאוגוסט 2016 הגדילה מדיניות ההרחבה הכמותית את ההחזקות של הבנק הפדרלי בנכסים ציבוריים פי ששה, והיקף ההחזקות של הבנק הפדרלי גדל פי 5.7. היקף הנכסים שרכש הבנק הפדרלי, האופי הציבורי של הנכסים וכן תקופת הפירעון הארוכה שלהם שינו מן היסוד את הפוזיציה של הבנק המרכזי בכלכלה הפוליטית האמריקנית.

אחד ההיבטים הייחודיים של התנהלות הבנק הפדרלי קשור למעמדו הבינלאומי של הדולר. כאמור, הגלובליזציה של השווקים הפיננסיים פירקה את המתאם המשולש בין הטריטוריה הכלכלית, טריטוריית המטבע והטריטוריה הריבונית.<sup>65</sup> משמעות הדבר היא שהבנק הפדרלי הפך בעל כורחו למלווה גלובלי לשעת דחק. במהלך המשבר העניק הבנק הפדרלי נזילות בהיקף נכבד למוסדות פיננסיים זרים. המוסדות הזרים הגדולים קיבלו ממנו הלוואות ישירות עם הבנק הפדרלי (Central Bank Swap Lines, CBSL). היקפן של עסקאות אלו הגיע ל-580 מיליארד דולר. לשם השוואה, בסוף 2011 עמד היקף הנכסים של הבנק הפדרלי על כ-3 טריליון דולר. עם פרוץ משבר הסאב-פריים באוקטובר 2008, כ-70 אחוזים מהלוואות החירום של הבנק תועלו למוסדות בנקאיים מחוץ לארצות הברית, ישירות או דרך תיווך של בנקים מרכזיים.<sup>66</sup> לטענת ברוז (Broz), העובדה שהבנק הפדרלי סיפק נזילות למוסדות הפועלים מחוץ לריבונות האמריקנית עומדת בניגוד למנדט שלו.<sup>67</sup> גם במקרה זה, התפקיד שהבנק לקח על עצמו כמלווה גלובלי לשעת דחק הוצדקה בדיעבד בקריסה הכלכלית שהצליח למנוע. במילים אחרות, "הצורך" הצדיק סטייה מעקרונות משילות ליברליים.

בדומה לביקורת שעוררה התנהלות הבנק המרכזי של אירופה, גם התנהלות הבנק הפדרלי גררה ביקורת ציבורית קשה. ראשית, נטען כי מדיניות הבנק המרכזי מהווה העברה של נכסים ממיין סטריט לזול סטריט, כלומר מהעובדים, העסקים הקטנים והמשקיעים הבודדים למגזר הפיננסי והתאגידים הבינלאומיים. קווין וורש (Warsh) ממועצת הנגידים של הבנק הפדרלי לשעבר האשים את הבנק שהוא מבצע מדיניות של "רובין הוד מהופך" (reverse Robin Hood) (policy),<sup>68</sup> על רקע הטענה כי מדיניות "הכסף הקל" איפשרה לבעלי הנכסים לצבור עוד נכסים

באשראי זול, בעוד חסרי הנכסים נותרו מחוץ למשחק הפיננסי, שמומן למעשה בכספם. ברננקי, נטען, הציב את האינטרסים של וול סטריט מעל לאינטרס של מיינ סטריט. מדיניות הבנק הפדרלי שהוביל ברננקי ספגה ביקורות קשות ואף קיצוניות בקונגרס, מצד הרפובליקנים והדמוקרטים כאחד. הפליא בביקורתו הנציג הרפוליקני רון פול, אשר הגיש הצעה להגברת השקיפות של הבנק הפדרלי. בנאומו תקף פול את ברננקי ואת הפדרל ריזרב על כך שאינם פועלים לטובת האינטרסים האמריקניים:

הטעון של ברננקי לטובת ההגנה על עצמאות הבנק הפדרלי נועד למעשה לשמור על הסודיות של הבנק. היו"ר ברננקי סיכם את דבריו וטען כי "אמריקה זקוקה לבנק מרכזי חזק" – כלומר קרטל – "א-פוליטי" – כלומר [מקושר] לגולדמן סאקס – "עצמאי" – כלומר סודי – "בעל כלים הנדרשים לשם שמירה על יציבות פיננסית, בשיאו של משבר פיננסי מזעזע, וכדי לעזור להוביל את הכלכלה להבראה ללא אינפלציה". אמונה זו היא חלום שיהפוך יום אחד לסיוט של כל האמריקנים, אלא אם כן ניקח את עצמנו בידיים, נעצור את ההוצאות הפרועות, את הגירעונות חסרי האחריות, את הדפסת הכסף, את הרגולציות הבירוקרטיות המיותרות ואת האימפריה העולמית המיותרת.<sup>69</sup>

ברני סנדרס, בעל העמדות הסוציאל-דמוקרטיות, תמך בגרסה של אותו חוק, והפנה כלפי ברננקי ביקורת מושחתת לא פחות:

מאז תחילת המשבר הפיננסי סיפק הפד [הבנק הפדרלי] יותר מ-2 טריליון דולר של כספי הלוואות מגובות בכספי משלמי המיסים ועזרה פיננסית נוספת לחלק מן המוסדות הפיננסיים והתאגידים הגדולים בעולם. אני חוזר: יותר מ-2 טריליון דולר. כחבר בוועדת התקציב, שאלתי לפני יותר משנה את בן ברננקי, יו"ר הפד, שאלה פשוטה מאוד: מר ברננקי, אתם הלוויתם 2 טריליון דולר. מי קיבל את הכסף? מה היו התנאים [של הלוואות]? תשובתו של ברננקי היתה: לא; אני לא מתכוון להגיד לך, סנטור סנדרס. אני לא מתכוון להגיד לוועדת התקציב, ואני לא מתכוון להגיד לעם האמריקני.<sup>70</sup>

הביקורת של רון פול וברני סנדרס תואמת את המאפיינים של הלוואה לשעת דחק. שניהם מצביעים על כך שהבנק הפדרלי סיפק הלוואות בתנאים נוחים מאוד באופן סלקטיבי, ללא פיקוח חיצוני ותוך שמירה על עמימות. במאמר זה אני טוען כי הביקורת של פול וסנדרס נכונה, אך הם אינם מתמודדים עם השאלה אם הבנק הפדרלי יכול היה למנוע קריסה כלכלית תוך שמירה על כללים שקופים.

את נקודת המבט של הבנק הפדרלי הציג ברננקי באמצעות המשל הבא: אם השכן שלך נרדם עם סיגריה וגרם לשריפה, האם תניח לבית שלו לבעור כדי ללמד אותו לקח, תוך סיכון השכונה כולה, או תזמין את מכבי האש ותמצא דרכים אחרות להעניש אותו?<sup>71</sup> גם הכלכלן צ'רלס גודהרט שהיה חבר הוועדה המוניתרית של הבנק של אנגליה ניסח את אותה דילמה:

כאשר שווקים פיננסיים מסוימים אינם מתפקדים כשורה, לוויים בשוק זה סובלים ביחס לשאר הכלכלה. האם על הבנק המרכזי להתערב בשוק הזה באופן ישיר, כדי

לשקם את הסטטוס קוו הקודם, ובכך לייצב מצב של חלוקה נכסים לא רצויה; או שלהתערבות יש השלכות חלוקתיות שבנקים מרכזיים צריכים להימנע מהן? לתומכים נלהבים של תיאוריית השווקים היעילים אין פה שאלה. לכל האחרים, הסוגיה מורכבת הרבה יותר. מדיניות האשראי של הפד [...] מדגימה זאת. בפועל, שאלות מסוג זה ייענו קרוב לוודאי ובדרך כלל באופן פרגמטי: "הצרכים מחייבים" (needs must); ותגובה פרגמטית כזו עדיפה לדעתי על פני זו שמבוססת על אידיאולוגיה תיאורטית.<sup>72</sup>

הגישה הפרגמטית שגודהרט מדבר עליה – ש"הצורך" כופה על הבנקאי המרכזי פעולה שאינה נגזרת מעקרונות כלכליים או חוקתיים מופשטים – עומדת ביסוד הפוליטיקה החדשה של המוסדות הפיננסיים, המייחסת משקל גדול מבעבר לתפקידם כמלווים לשעת דחק. המקרה של הבנק הפרדלי כפי שפרשתי אותו לעיל מראה כי למרות המנדט הגמיש של הרשות המוניטרית האמריקנית, המשבר המקומי והגלובלי לא איפשר לו להתנהל בהתאם לכללי משילות מקובלים בחברות ליברליות ודמוקרטיות.

אם כן, אף כי לכאורה ההתנהלות של הבנק הפרדלי היתה צפויה להיות "סטנדרטית" יותר מזו של הבנק האירופי, הדילמות שברננקי התמודד איתן היו דומות מאוד לאלו שאיתן התמודד דראגי. בשני המקרים הרשויות המוניטריות, שהורגלו להתמקד בשמירה על יציבות מחירים בתוך הטריטוריה המוניטרית שעליה הופקדו, אולצו לקחת על עצמם את תפקיד השמירה על יציבות המערכת המוניטרית-פיננסית שכיום היא גלובלית במהותה. בהיעדר תגובה נאותה של הממשלות ושל הארגונים הבין-ממשלתיים הבינלאומיים, הבנקים המרכזיים הדומיננטיים מצאו עצמם בעמדה כמו-ריבונית בלי שהחוק הסמיך אותם לכך. עמדה כמו-ריבונית זו, אף על פי שהיא הכרחית ליציבות הקפיטליזם הגלובלי, חותרת תחת ההיגיון הליברלי של שלטון החוק, העיקרון הדמוקרטי של שלטון העם, והעיקרון הריבוני שלפיו הרשויות אחראיות אך ורק לפעילות הכלכלית המתרחשת בשטחן.

## סיכום ומסקנות

תהליך הפיננסיאליזציה שהתרחש במחצית השנייה של המאה העשרים הוא אחד הגורמים המשמעותיים שעיצבו את הקפיטליזם העולמי ואת אופני המשילות הכלכליים בתקופה זו. הגידול המהיר בהיקף החוב ביחס לפעילות הריאלית הפך את הכלכלה העולמית למערכת הנתונה למשברים תכופים יותר ביחס לתקופת ברטון וודס, אך מוסדות המשילות הפיננסיים לא עברו שינוי מקביל. מאמר זה טען כי בעקבות המשבר התרחשו שינויים הדרגתיים בפרדיגמה של המשילות הפיננסית, אך הן לא לוו בשינויים חוקתיים ופוליטיים. כך נוצר פער בין הפרקטיקה של מוסדות המשילות הפיננסיים מצד אחד, והלגיטימציה המשפטית והפוליטית שלהם מצד שני. במסגרת פרדיגמת המשילות הפיננסית הליברלית, נדחקה לשוליים הפונקציה של ההלוואה לשעת דחק כמרכיב הכרחי במבנה המוסדי של המשילות הפיננסית, וזאת בהסתמך על גופי ידע כלכליים שהבנו את חוסר היציבות הפיננסית כסימפטום של הכלכלה הריאלית ולא כבעיה פיננסית. המאמר

טען כי בעקבות המשבר והצורך למנוע קריסה של המערכת הכלכלית נאלצו בנקים מרכזיים לסטות מן הפרדיגמה הליברלית, לקבל על עצמם את הפונקציה של הלוואה לשעת דחק, ולממש אותה באופן העומד בניגוד לעקרונות של פרדיגמת המשילות הישנה. כתוצאה מכך נוצר משבר לגיטימציה: מוסדות המשילות הפיננסיים פועלים ללא מסד משפטי ופוליטי ברור, במובן זה שעוצמתם גדולה מזו שהחוק מקנה להם. פער זה בין החוק לפרקטיקה מתבטא בשתי צורות: העברה של סמכויות כמו-ריבוניות לגוף שבסיס הלגיטימציה שלו מקצועי; ובמקרה של הבנק הפדרלי – רשות הפועלת מכוח סמכות ריבונית אמריקנית מתפקדת כמלווה לשעת דחק למוסדות בטרטוריות ריבוניות אחרות. יש הטוענים כי אותה תגובה לא-שגרתית למשבר היתה זמנית, וכי עם החזרה ליציבות יחזרו הבנקים המרכזיים לקו המדיניות שאפיין אותם בעבר.<sup>73</sup> טענה זו מתעלמת מעובדה המוכרת למי שעוסק בשינוי של מוסדות לאורך זמן: לקובעי המדיניות אין שליטה מלאה על המוסדות שהקימו. מרגע שמוסד נמצא על מסלול היסטורי מסוים, נדרשים זמן ומאמצים רבים כדי לשנותו. תגובת הבנקים המרכזיים למשבר הציבה אותם על מסלול מוסדי חדש: הם נטשו את העיקרון הישן שגרס כי עליהם להתמקד אך ורק במניעת אינפלציה, ובתחום זה הם איבדו את אמון הציבור, אך יצרו לעצמם מוניטין (credibility) כמלווים לשעת דחק. מבחינה זו, את המשבר והתגובה לו יש להבין כסוג של "טראומה" שתישאר צרובה בזיכרון הקולקטיבי של השווקים ושל קובעי המדיניות בשנים הבאות ותשפיע על התנהגותם.

ההצבעה על הפער בין הפרקטיקה של המוסדות הפיננסיים למסד המשפטי שלהם חשובה מכמה בחינות. ראשית, חלק מאסטרטגיית הלגיטימציה של פרדיגמת המשילות הליברלית התבסס על ההלימה בין הטוב הכלכלי, הטוב המשפטי והטוב הפוליטי. משטר השוק החופשי – ובפרט השוק החופשי של חוב – הוצג לא רק כיעיל יותר כלכלית, אלא גם כהוגן, חופשי ודמוקרטי יותר. המשמעות של הטענה המוצגת במאמר זה היא שגם אם הליברליזציה הפיננסית תרמה ליעילות כלכלית, יש לה מחיר מבחינת יכולתה של המערכת לעמוד בסטנדרטים המשפטיים והפוליטיים שהיא הציבה לעצמה. לכן, אם ההלימה בין הטוב הכלכלי, המשפטי והפוליטי נשברת, שאלת הפיננסיאליזציה ומחיריה הופכת להיות שאלה פוליטית מובהקת.

## הערות

1. אני רוצה להודות להערותיו המועילות של נועם יורן וכן להערותיהם של הקוראים האנונימיים על גרסאות קודמות. תרגומים של טקסטים בשפות זרות נעשו על ידי הכותב. ציטוטים של חוקים פורמליים הובאו בשפת המקור.

2. Fritz W. Scharpf, *Governing in Europe: Effective and Democratic?* (Oxford University Press, 1999).

3. Allison Christians, "Sovereignty, Taxation, and Social Contract", *Minnesota Journal of International Law* 18 (2008): 99–153.

4. C. D. Zimmermann, "The Concept of Monetary Sovereignty Revisited", *European Journal of International Law* 24 (3) (August 1, 2013): 797–818.



- James M Buchanan, Robert D Tollison, and Gordon Tullock (eds.), *Toward a Theory of the Rent-Seeking Society* (College Station: Texas A & M University, 1980) .5
- Alberto Alesina, James Mirrlees, and Manfred J. M. Neumann, "Politics and Business Cycles in Industrial Democracies", *Economic Policy* 4 (8) (April 1, 1989): 57-98 .6
- Richard C. K. Burdekin, "Seigniorage", in *The Princeton Encyclopedia of the World Economy*, ed. Kenneth A. Reinert et al. (Princeton University Press, 2010), 992-94 .7
- פרידריך האייק, חוקת החירות (ירושלים הוצאת שלם 2013), 25. .8
9. מחקרים על ההשפעות החלוקתיות של מדיניות מוניטרית מצביעים על השפעות שונות על האי-שוויון בהתאם להגדרתו ולתנאים המוסדיים המקומיים. למשל, מדיניות מוניטרית שמרנית הובילה לעלייה באי-שוויון בהכנסה בארצות הברית (Olivier Coibion et al., "Innocent Bystanders? Monetary Policy and Inequality in the U.S.", Working Paper (National Bureau of Economic Research, June 2012), Ayako Saiki and Jon Frost, "How Does Unconventional Monetary Policy Affect Inequality? Evidence from Japan", DNB Working Paper No. 423 (Amsterdam: De Nederlandsche Bank; Fernando Ballabriga and Karen Davtyan, "The Distributive Impact of Monetary Policy: Evidence from the UK", ESADE WORKING PAPER N° 269 (Barcelona: ESADE, 2017) . לעומת זאת, מחקר של הבנק המרכזי הגרמני טוען כי ההשפעה של מדיניות מוניטרית סטנדרטית על אי-שוויון זניחה (Bundesbank, "Distributional Effects of Monetary Policy", Deutsche Bundesbank Monthly Report, September 2016), 13-36. מחקרים אחרים מראים כי למדיניות מוניטרית שמרנית יכולה להיות השפעה שלילית על אבטלה אם כוח המיקוח של העובדים נמוך (Peter A. Hall and Robert J. Franzese, "Mixed Signals: Central Bank Independence, Coordinated Wage Bargaining, and European Monetary Union", *International Organization* 52 (3) (ed 1998): 505-535; Torben Iversen, "Wage Bargaining, Central Bank Independence, and the Real Effects of Money", *International Organization* 52 (3) (ed 1998): 469-504).
- Charles Enoch, *Transparency in Central Bank Operations in the Foreign Exchange Market* .10 (International Monetary Fund, 1998)
- Eric Helleiner, *States and the Reemergence of Global Finance: From Bretton Woods to the 1990s* (New York: Cornell University Press, 1996) .11
- Fabrizio Saccomanni and Simone Romano, "A Coordinated Approach to Foster Sustainable Growth and Financial Stability", in *Challenges for Global Macroeconomic Stability and the Role of the G7: Proceedings of a Conference Organized by IAI Rome, 27 and 28 March 2017*, ed. Fabrizio Saccomanni and Simone Romano (Edizioni Nuova Cultura, 2017) .12
- Carmen M. Reinhart and Kenneth Rogoff, *This Time Is Different: Eight Centuries of Financial Folly* (Princeton: Princeton University Press, 2011) .13



- Andrew Baker, “The Gradual Transformation? The Incremental Dynamics of Macroprudential .14  
Regulation”, *Regulation & Governance* 7 (4) (2013): 417–434
- Forrest Capie, Charles. A. E Goodhart, and Norbert Schnadt, “The Development of Central .15  
Banking”, in *The Future of Central Banking*, ed. Forrest Capie et al. (Cambridge: Cambridge  
University Press, 1994), 74  
(Capie et als., “The Development of Central Banking” להלן)
- Liliana Rojas-Suarez, “Domestic Financial Regulations in Developing Countries: Can They .16  
Effectively Limit the Impact of Capital Account Volatility?” in *Capital Market Liberalization and  
Development*, ed. Joseph E. Stiglitz and José Antonio Ocampo, The Initiative for Policy Dialogue  
Series (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008), 230–261
- Stephany Griffith-Jones and Avinash Persaud, “The Pro-Cyclical Impact of Basel II on .17  
Emerging Markets and Its Political Economy 262”, in *Capital Market Liberalization and  
Development*, *ibid*, 262–287
- Eugene F. Fama, “Efficient Capital Markets: II”, *The Journal of Finance* 46 (5) (1991): 1575 .18
- המונח כלכלה ריאלית (real economy) מתייחס למוסדות הכלכליים העוסקים בייצור סחורות  
ושירותים והוא מוגדר כניגוד לכלכלה הפיננסית.  
19
- Walter Bagehot, *Lombard Street: A Description of the Money Market* (Cosimo, Inc., 2007) .20  
(להלן Begehot, *Lombard Street*)
- שם, 53 .21
- Peter Conti-Brown, “Misreading Walter Bagehot: What Lombard Street Really Means for .22  
Central Banking – New Rambler Review”, *The New Rambler* (blog), accessed July 18, 2018
- Begehot, *Lombard Street*, 38 .23
- Capie et als., “The Development of Central Banking”, 65 .24
- שם, 64 .25
- Tucker, Paul, *The Lender of Last Resort and Modern Central Banking: Principles and .26  
Reconstruction* (September 2014). BIS Paper No. 79b
- D. Domanski, Richhild Moessner, and William Nelson, “Central Banks as Lender of .27  
Last Resort: Experiences during the 2007–2010 Crisis and Lessons for the Future”, *Finance  
and Economics Discussion Series Divisions of Research & Statistics and Monetary Affairs*  
(Washington, D.C.: Federal Reserve Board, 2014)
- Hyman P. Minsky, “The Financial Instability Hypothesis”, *The Jerome Levy Economics .28  
Institute Working Paper No. 74* (Rochester, NY: Bard College, May 1, 1992); see also Claudio  
Borio, “Towards a Macroprudential Framework for Financial Supervision and Regulation?”  
*CESifo Economic Studies* 49 (2) (2003): 181–215

- Janet L. Yellen, "A Minsky Meltdown: Lessons for Central Bankers", *FRBSF Economic Letter* .29  
15 (2009): 1–7.
- Hyman P. Minsky, "Money and the Lender of Last Resort", *Challenge* 28 (1) (March 1985): 17 .30
- Ricardo Hausmann, "Introduction", in *Wanted: World Financial Stability*, eds. Eduardo .31  
Fernandez-Arias and Ricardo Hausmann (IDB, 2000), 1
- Stefan Avdjiev, Robert N. McCauley, and Hyun Song Shin, "Breaking Free of the Triple .32  
Coincidence in International Finance". Basel: Bank of International Settlements, 2015  
("Avdjiev et als., "Breaking Free of the Triple Coincidence
- Dan Awrey, "Brother, Can You Spare a Dollar? Designing an Effective Framework for Foreign .33  
Currency Liquidity Assistance", *Columbia Business Law Review* 934 (3) (2017): 934–1014
- Barry J. Eichengreen, Ricardo Hausmann, and Ugo Panizza, "Currency Mismatches, Debt .34  
Intolerance, and the Original Sin: Why They Are Not the Same and Why It Matters", in *Capital  
Controls and Capital Flows in Emerging Economics: Policies, Practices and Consequences*,  
ed. Sebastian Edwards (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007), 121–69; Daniel Gros,  
"Global Imbalances and the Accumulation of Risk", *VoxEU.Org* (blog), June 11, 2009
- J. Lawrence Broz, *The Federal Reserve as Global Lender of Last Resort, 2007–2010* (London: .35  
(London School of Economics, 2015)  
(Broz, *The Federal Reserve* להלן)
- Jean-Claude Trichet, "Shaping a New World: The Crisis and Global Economic Governance," .36  
Lecture at Bocconi University, Aula Magna (Milano, 2010)
- ECB's Trichet: G20 Must Tackle Global Imbalances," *Reuters*, September 27, 2009" .37
- ECB, "Verbatim of the Remarks Made by Mario Draghi", Speech by Mario Draghi, President .38  
of the European Central Bank at the Global Investment Conference in London. European Central  
Bank, July 26, 2012
- Arie Krampf, "From Transparency to Ambiguity: The Impact of the ECB's Unconventional .39  
Krampf, "From Policies on the EMU", *Journal of European Integration* 38(4) (2016): 1–17  
("Transparency to Ambiguity
- 40 המינוח האמריקני שונה מן המינוח האירופי. הבנק הפדרלי מכנה את הפעילות של מכירה  
וקנייה של ניירות ערך Open Market Operations, ואת מדיניות ההלוואות הוא מכנה מדיניות ריבית  
(rediscount policy).
- 41 Krampf, "From Transparency to Ambiguity"
- 42 אף שעד היום הבנק לא עשה שימוש במכשיר, לדעת חברי המועצה של הבנק, עובדת קיומו  
הספיקה כדי להרגיע את המשקיעים ובכך לייצב את המערכת הפיננסית האירופית. ראו Cœuré Benoît,  
"Outright Monetary Transactions, One Year on", Speech by Benoît Cœuré, Member of the"

- .Executive Board of the ECB, September 2, Berlin (European Central Bank, 2013)
- Jörg Bibow, “The Euro’s Savior? Assessing the ECB’s Crisis Management Performance and .43  
Potential for Crisis Resolution”, Levy Economics Institute of Bard College, 2015
- GFCC, “Bundesverfassungsgericht – Press – Principal Proceedings ESM/ECB: .44  
Pronouncement of the Judgment and Referral for a Preliminary Ruling to the Court of Justice of  
.the European Union” (Federal Constitutional court, February 7, 2014)
- .ש.ם. .45
- CJEU, “The OMT Programme Announced by the ECB in September 2012 Is Compatible .46  
with EU Law” (Court of Justice of the European Union, PRESS RELEASE No. 70/15,  
.Luxembourg, June 16, 2015)
- Christian Joerges, “Pereat Iustitia, Fiat Mundus: What Is Left of the European Economic .47  
Constitution after the Gauweiler Litigation?” *Maastricht Journal of European and Comparative*  
.Law 23 (1) (2016): 99–119
- Stefaan De Rynck, “Banking on a Union: The Politics of Changing Eurozone Banking .48  
.Supervision”, *Journal of European Public Policy* (March 16, 2015): 1–17
- .Thomas I. Palley, “The Questionable Legacy of Alan Greenspan”, *Challenge* 48 (6) (2005): 5–19 .49
- Stanley Fischer, “Fifty Years of Monetary Policy: What ראו דיין על הנושא אצל סטנלי פישר: .50  
Have We Learned?” in *Reserve Bank of Australia 50th Anniversary Symposium*, ed. Christopher  
.Kent and Michael Robson (Sydney: Reserve Bank of Australia, 2010), 38–40
- Ben Bernanke and Mark Gertler, “Monetary Policy and Asset Price Volatility”, Working Paper .51  
. (National Bureau of Economic Research, February 2000), 45–46
- Alan Greenspan, “Remarks by Chairman Alan Greenspan Economic Volatility at ראו למשל: .52  
a Symposium Sponsored by the Federal Reserve Bank of Kansas City”, Jackson Hole, Wyoming,  
.August 30, 2002
- Alan Greenspan, “Remarks by Chairman Alan Greenspan, Risk Transfer and Financial .53  
Stability to the Federal Reserve Bank of Chicago’s Forty-First Annual Conference on Bank  
.Structure”, Chicago, Illinois, May 5, 2005
- .“Greenspan – I Was Wrong about the Economy. Sort of”, *The Guardian*, October 24, 2008 .54
- Gayane Oganessian, “The Changed Role of the Lender of Last Resort: Crisis Responses of .55  
the Federal Reserve, European Central Bank and Bank of England”, International Institute for  
. (Political Economy Working Paper 19 (2013
- Ben S. Bernanke, *The Courage to Act: A Memoir of a Crisis and Its Aftermath* (W. W. Norton, 2015), 65 .56  
(להלן *The Courage to Act*).

- Ben S. Bernanke, *The Federal Reserve and the Financial Crisis* (Princeton University Press, 2013), 22.
- Paul De Grauwe, "The European Central Bank: Lender of Last Resort in the Government (Bond Markets?)" CESifo Working Paper Series (CESifo Group Munich, 2011).
- Willem Buiter and Anne Sibert, "The Central Bank as the Market Maker of Last Resort: From Lender of Last Resort to Market Maker of Last Resort", *VoxEU.Org* (blog), August 13, 2007.
- Perry Mehrling, *The New Lombard Street: How the Fed Became the Dealer of Last Resort* (Princeton University Press, 2010).
- Thorvald Grung Moe, "Shadow Banking and the Limits of Central Bank Liquidity Support: How to Achieve a Better Balance between Global and Official Liquidity" (Annandale-on-Hudson, NY: Levy Economics Institute, 2012).
- Zoltan Karpati and et al., "Shadow Banking", Staff Report 458 (Federal Reserve Bank of New York, 2010): 2.
63. להלן פירוט חלקי של מגוון הפעילות של הבנק הפדרלי במסגרת תפקידו כמלווה לשעת דחק: על סמך סמכותו מכוח סעיף 13.3, הבנק הפדרלי השתמש ב-Primary Dealer Credit Facility (PDCF) כדי לתעל אשראי לחברות פיננסיות נבחרות, ביניהן גולדמן סאקס, מורגן סטנלי, מריל לינץ' ואף סיטיגרופ, לחברה הממוקמת בלונדון. כמו כן הוא הפעיל גופים ייעודיים – Special Purpose Vehicle – לביצוע עסקאות פיננסיות בסוגים מוגדרים ומסוימים של ניירות ערך ותעודות חוב, וזאת כדי לספוג את הנכסים ה"רעילים" מן הבנקים. באוקטובר 2008 הכריז הבנק על הקמת ה-Money Market Investor Funding Facility (MMIFF) שתכליתו היתה לספק אשראי לשם רכישות ניירות ערך בשווקים הפיננסיים על ידי משקיעים נבחרים. באמצעות מכשיר זה סיפק הבנק אשראי גם לגופים הייעודיים שהקים כדי לבצע את הרכישות. שיטה דומה הופעלה גם במסגרת מכשיר נוסף שהוכרו באותה הזדמנות, ה-Commercial Paper Funding Facility (CPFF), לשם רכישת ניירות ערך שהנפיקו חברות מסחריות שונות. במסגרת מכשיר זה סיפק הבנק הפדרלי הלוואות לתקופה של שלושה חדשים לחברות בערבון מוגבל – liability companies – שהוקמו על ידי הבנק לצורך זה וביצעו את הרכישות בפועל. בנוסף סיפק הבנק הפדרלי הלוואה בסך 72 מיליארד דולר למחלקת האוצר שמימנה רכישה של 80 אחוז ממניות חברת AIG שהולאמה.
- Torsten Ehlers, "The Effectiveness of the Federal Reserve's Maturity Extension Program – Operation Twist 2: The Portfolio Rebalancing Channel and Public Debt Management", Basel: Bank for International Settlements, 2012.
64. Avdjiev et als., "Breaking Free of the Triple Coincidence" 65.
- Bradley Keoun and Craig Torres, "Foreign Banks Tapped Fed's Secret Lifeline Most at Crisis Peak, April", *Infowars* (blog), 2011.
66. Broz, *The Federal Reserve*, 2 67.

- David Wessel, “Kevin Warsh, Don Kohn on QE and Inequality”, *Brookings Institution* (blog), .68  
.2015
- Transparency at the Federal Reserve”, House of Representatives – December 1, 2009. 111th” .69  
(Congress, 1st Session Issue (Vol. 155, No. 176, Daily Edition, 2009
- Mr. Sanders. Madam President, I Ask Unanimous Consent That the Order for the Quorum” .70  
Call Be Rescinded”, Senate – April 28, 2010, 111th Congress, 2nd Session Issue (Vol. 156, No.  
(61, Daily Edition,” 2009
- .Bernanke, *The Courage to Act*, 261–62 .71
- Charles. A. E. Goodhart, “The Changing Role of Central Banks”, *Financial History Review* .72  
.18 (2) (August 2011): 147
- .Central Banks Can See a Path Back to Normality,” *Financial Times*, March 17, 2017” .73





# סינקופה נופית\*

## אפרת הילדסהיים

לו אפשר היה להתחיל מאמר ביצירה מוזיקלית, הייתי בוחרת בקונצ'רטו לפסנתר בסול מז'ור של מוריס ראול. רצף הסינקופות הפותחות את היצירה מדגים את המתח וההתאוות העומדים בבסיסו של המקצב הסינקופלי, המתאפיין בהשהיה, קיטוע וחסר.

במאמר זה אבקש לטבוע את המושג "סינקופה נופית" ולדון בו באמצעות דיון ביקורתי במופעים נופיים ובמערכים מרחביים של נוף מתוכנן (גנים) ונוף שאינו מתוכנן (הגבול המזרחי של ישראל כמקרה בוחן). לצורך כך אפתח בסקירת שימושים במושג סינקופה בכמה שדות שיח תיאורטיים, ולאחר מכן אביא את השיח הביקורתי העכשווי של הנוף ביחס למבט ואציג את תפיסת הנוף הביקורתית-פרשנית של המאמר. בהמשך הדיון אשתמש בתיאוריה של אדריכלות גנים ואמנות, בעבודתה של אדריאנה קמפ ביחס לגבול, בדיון הפסיכואנליטי-לאקאניאני, ובביקורת התרבות של סלבו ז'יז'ק. אלו יצטרפו לביקורת הנוף של ו.ג.ט. מיטשל וישמשו בדיון על אודות נוף, תשוקה, התאוות וכוח, המכוננים את הנוף הנעדר והחסר ומעלים את הממד הפוליטי שלו.

על פי עדי אופיר, הפוליטי הוא תכונה שאירועים, מעשים, חפצים ויחסים מגלמים או עוטים כשהם מעורבים בהצגה פומבית של השלטון כבעייתי או של יחסי כוח המוסדרים על ידיו, והוא מתאפיין ברובלמטיזציה של המנגנונים והפרקטיקות שבאמצעותם השלטון מתנהל.<sup>1</sup> טביעת המושג "סינקופה נופית" היא אקט פוליטי המבקש לעשות פרובלמטיזציה למהלך הנופי-מרחבי של הסינקופה ולהצביע באופן ביקורתי על פעולת הסינקופה בנוף. במושגים של אופיר, הדיון בסינקופה הנופית הוא מהלך פוליטי של תמטיזציה וארטיקולציה – ניסוח של אופן התבוננות בנוף המבקש לחשוף את הפרקטיקות ואת מערכות הכוח המתקיימות בנוף. דיון זה מבקש לזהות אותן כמערכות אידיאולוגיות ולא כפי שהן מבקשות להראות את עצמן, כמערכות טבעיות או מערכות לגיטימיות של כוח רציונלי.<sup>2</sup>

### סינקופה

המושג סינקופה משמש לתיאור מודוס שיש בו שבירת דפוס, הפסקה או קיטוע, ואז חזרה לדפוס הרגיל. מקור המושג הוא בשפה היוונית במילה *synkoptein*, שמשמעה לחתוך או לקצר, ובחיבור בין המילה *syn* שמשמעה "ביחד", לבין *koptein*, שמשמעה "חיתוך".<sup>3</sup>

המושג סינקופה משמש באופנים דומים בשדות שיח שונים ומשמעותו נגזרת בהתאם. אחד השימושים הנפוצים למושג הוא בעולם הרפואה, שבו הוא משמש לתיאור מצבים של אובדן הכרה זמני, עילפון, אי-סדירות בקצב הלב ומצבים אפילפטיים. בכלשנות, המושג סינקופה

אפרת הילדסהיים, בית הספר לאדריכלות ע"ש דוד עזריאלי, הפקולטה לאמנויות ע"ש יולנדה ורוד כץ, אוניברסיטת תל אביב.



משמש לתיאור השמטת צליל, הברה או אות מתוך מילה או ביטוי, כאשר עדיין אפשר להבין את משמעותו: "מזתומרת" במקום "מה זאת אומרת", למשל, או "סגור את הדלת" שהופך ל"סגור-תדלת". במוזיקה ובשירה, סינקופה היא הטעמה של הגה או טון שאינו מוטעם או שלא אמור היה להיות מוטעם, ומשמשת כאלמנט של קצב והדגשה. סינקופה מוזיקלית היא המודוס שבו אמור היה להופיע צליל הממשיך מקצב מסוים, אך במקומו ישנה השהיה, פעימה ריקה או הדגשה מחוץ לקצב. זהו המקום שבו הדפוס המוזיקלי נקטע, הצליל נאלם או מושהה, ונוצרים ציפיה, דיסוננס או שיבוש של הקצב, ואז המוזיקה חוזרת לתבנית הראשונית. זהו מה שהיה אמור להיות ואינו בנמצא, הרווח, הפער והדבר שנוכח מעצם היעדרותו מן הרצף.

הפסיכואנליטיקאית והתיאורטיקנית קתרין קלמנט קושרת סינקופה באמנויות ובפילוסופיה עם מודוסים סינקופליים של הגוף והנפש.<sup>4</sup> היא בוחנת את הדבר שהיא מכנה "מעגלים סינקופליים" – מצבים של עילפון, אקסטזה, טרנס, היפנוזה או אורגזמה – ומצביעה על המתח והקוטביות שבמצבים הסינקופליים.<sup>5</sup> קלמנט טוענת כי כוחה של הסינקופה מצוי בחולשה שהיא מייצרת, וכי על פי רוב היא מתוארת ועל דרך השלילה: "לעיתים אפשר לדבר עליה רק באמצעות הניגוד, השלילה, לומר מה היא איננה, ושהיא איננה כפי שהיא נראית".<sup>6</sup> את הסינקופה המוזיקלית היא מתארת כהשהיה וכציפיה להמשך המנגינה והמשפט המוזיקלי, עיכוב והשהיה שמובילים לציפיה, ואחריה לדיסוננס, פתרון וחזרה לקצב. הסינקופה, מדגישה קלמנט, אינה מצויה רק בחסר ובמה שאיננו, אלא במהלך הכולל של החסר וההיעדר והחזרה ממנו.<sup>7</sup>

חוקרת האדריכלות סבטלנה בויס עוסקת בסינקופה של הזיכרון ורואה את המודוס הסינקופלי של ה"שכחה לרגע", הבלקאאוט, מחיקת הזיכרון של תקופה או אירוע כמחוללי נוסטלגיה.<sup>8</sup> בויס מנגידה את הסינקופלי לסימבולי ולסינתזה: בעוד בסימבולי מצוי גרעין של נוכחות המורכב מריבוי ומייצוג של דבר על ידי דבר אחר, בסינקופלי מצוי גרעין של היעדר חושי. אותו היעדר ואובדן הוא המניע ליצירה, לאמנות ולדיון התיאורטי על הנוסטלגיה, המבקש לגשר על אותו מודוס סינקופלי.

לפי ז'אן-לוק ננסי, הסינקופה פועלת כמגשרת ונקשרת לשיח הקאנטיאני המטאפיזי שאותו הוא מתאר כשיח סינקופלי.<sup>9</sup> בדומה לבויס, ננסי תופס את הסינקופה כ"מדברת את השיח של הסינתזה", וקושר אותה בשיח הטרנסצנדנטליות.<sup>10</sup> בדומה לקלמנט, ננסי עומד על התכונות המנוגדות של הסינקופה, כמשלימות זו את זו: היא מחברת ומנתקת, נוכחת ונעדרת, קוטעת את הדבר למקטעים ושבה ומחברת אותו.<sup>11</sup> הוא קושר את הסינקופה במחשבה ובהכרה (קוגניטו) ובתוך כך גם בתודעה, בנפש ובלא-מודע: "לפיכך, נראה שהדבר הקרוי תודעה לעולם לא ירשה לעצמו להיתפס כזהות מוגדרת, אלא אם הוא מתקיים כאובדן הכרה: זוהי הסינקופה".<sup>12</sup> לדידו, השיח המטאפיזי הקאנטיאני הוא שיח סינקופלי של היעדר הכרעה (undecidability), אולם היעדר ההכרעה המאפיין את הסינקופה, מסביר ננסי, הוא תכונה קשה מנשוא עבור המטפיזיקה. עם זאת, הוא מצביע עליה כעל המרכיב העיקרי המעצב את אופייה הסינקופלי של הפילוסופיה המטפיזית: "השיח הפילוסופי נהגה ביחס לסינקופה ובאמצעות סינקופה. הוא נתון בידי הרגע נעדר-ההכרעה של הסינקופה".<sup>13</sup>

## נוף, מבט, פרשנות

במושג נוף (Landscape) אצורים מקורותיו כסוגה באמנות, ההקשר המרחבי-ויזואלי מבוסס המבט, והאופן שבו המבט פועל בנוף ומכונן את תפיסתו.<sup>14</sup> הדיון הביקורתי על אודות נוף קושר בין נקודת מוצא ראשונית של התבוננות בנוף כבציור לבין דיון בנוף כאידיאולוגיה ויזואלית פסיבית (דיון סמיוטי בנוף), תפיסת המבט כפרקטיקה, ונוף כמדיום פרפורמטיבי.<sup>15</sup> תפיסות נוף אלו מצטלבות עם משנתו של לואי אלתוסר על האידיאולוגיה, ועולה מהן כי הנוף פועל כמערך אינטרפֿלטֿיבי.<sup>16</sup> הנוף כאפרטוס אידיאולוגי המתמיר יחידים לסובייקטים, וכמנגנון אידיאולוגי המגייס ומכפיף את הסובייקט לאידיאולוגיה של המדינה, שמתקיימים בו אקטים פרפורמטיביים ופרקטיקות מכוננות זהות והזדהות.

אחת מנקודות הציון בשיח הנוף היא התפתחות התפיסה האיקונוגרפית-פרשנית של דניס קוסגרוב, הקושרת בין נוף לבין מסורת ציורי נוף כ"אופן התבוננות בנוף". קוסגרוב בוחן אופני ייצוג של נוף בציור, בייחוד בציורי פרספקטיבות ליניאריות, ומשליך מהן על התפיסה והפרשנות של נוף במציאות. הוא מראה כי נקודת המבט שממנה מצויר הנוף איננה מקרית, אלא נקודת מבטו של הריבון בעל הכוח והטריטוריה. המבט בנוף (gazing) מתקיים אפוא מתוך עמדה חברתית-פוליטית של ההגמון. קוסגרוב טבע את מושג "הרעיון של הנוף", והסביר אותו כאידיאולוגיה ויזואלית וכאמצעי להפעלת כוח במרחב – פרשנות המבוססת על תפיסה סטטית של הנוף כאובייקט, כטקסט או כמערך סמיוטי.<sup>17</sup>

בדיון על אודות הראייה ניסח ג'ונתן קריירי תפיסה שלפיה אתר הראייה מוסט מן האובייקט הנצפה אל הסובייקט המתבונן. באופן זה, הסובייקט עצמו נעשה לאתר שבו מתקיימת פרקטיקת הראייה. באמצעות מתודה גניאולוגית-פוקויאנית טוען קריירי שהראייה אינה כפופה לדימוי חיצוני או למציאות אמפירית, אלא שהיא תלויה הקשר ותפיסה. לפיכך, הראייה היא תוצאה של עמדת הסובייקט המתבונן.<sup>18</sup> ו.ג.ט. מיטשל נוקט גישה דומה ביחס לנוף וטוען כי "מבין כל המדיומים והז'אנרים המייצרים דימויים חזותיים, הנוף הוא המדגים באופן הברור ביותר את העיוורון ואת האי-נראות המונחים בבסיס תהליך הראייה".<sup>19</sup> גישתו היא נקודת ציון נוספת בדיון הביקורתי על אודות נוף והקשר בין נוף למבט. הוא תופס את המבט בנוף כמבט מכונן שהופך אתר (site) למראה (sight) ואף קושר אותו עם הנאה חזותית, סקופופיליה, מציצנות ותשוקה לראות.<sup>20</sup> בתוך כך, מיטשל רואה בנוף מדיום פוליטי ופרקטיקה אינטרפֿלטֿיבית ומבקש לבחון כיצד הוא פועל כסוכן כוח ואידיאולוגיה.<sup>21</sup> ג.ב. ג'קסון טוען לקשר דומה בין נוף למבט כשהוא מבקש לטשטש את הדואליזם שבין ראייה לפרקטיקה, ועוסק גם בכבישים בנוף. לפי ג'קסון, לא רק שהסובייקט מתבונן בנוף, אלא שהוא נמצא ומתבונן בו מתוכו, גם תוך נסיעה, חווה אותו בכל חושי, ובתוכם המבט. בכך הוא מצביע על הראייה כעל פרקטיקה בנוף, ומסמן אותה כאקט פוליטי המניע מהלכים אינטרפֿלטֿיביים בנוף.<sup>22</sup>

נוף הוא ההיבט הוויזואלי של המרחב המבטא את מארג הדומיננטות האידיאולוגיות ויחסי הכוח הפועלים בו, כפי שהוא נתפס ומתפרש על ידי המתבונן. תפיסה זו מתבססת על גישה אונטולוגית לנוף, כדבר שאינו "מוחלט שנמצא שם" אלא מתקיים באופן יחסי, סובייקטיבי,

תלוי זמן והקשר. המאמר קושר בין תפיסת המבט אצל קריירי לבין גישתם של מיטשל וג'קסון ביחס למבט ולנוף, כך שהמבט בנוף הוא פרקטיקה המתקיימת בתווך שבין הסובייקט המתבונן לבין סביבתו, פרקטיקה המכוננת את תפיסת הנוף ואת הנוף כמופע (performance).<sup>23</sup> לפי גישה זו, המבט הצופה בנוף הוא חלק מהמנגנון הפוליטי-אידיאולוגי של הנוף ואחת הפרקטיקות העושות את הנוף לפוליטי. לפיכך, גם תפיסת הנוף היא מושגית, פרשנית ופוליטית.<sup>24</sup>

עמדה זו אינה תופסת את הנוף המעוצב והמתוכנן ואת הנוף שכביכול אינו מתוכנן כשני קטבים מנוגדים אלא כמנעד. היא מתבססת על הגישה הביקורתית בשיח הנוף העכשווי, שלפיה נוף על מופעיו השונים, איננו טבע, אלא מיוצר ונצרך כתוצר תרבות ופועל כסוכן תרבות וכיצרן אידיאולוגי, בין שהוא גן ובין שהוא לכאורה נוף לא מתוכנן. במילותיו של מיטשל:

הנוף עצמו הוא מדיום פיזי רב-חושי [...], שבו מקודדים משמעויות וערכים תרבותיים, בין אם כאלה שהושמו שם באמצעות הטרנספורמציה הפיזית של המקום, כפי שקורה בגינון נוף ובארכיטקטורה, ובין אם כאלה שהתגלו במקום שעוצב, כפי שנהוג לומר – “בידי הטבע”.<sup>25</sup>

עמדה זו אינה מבקשת להפחית ממשמעותם של תכנון, עיצוב ואדריכלות הנוף ואינה מתעלמת מכוחם, אלא מבקשת להראות כי בינם לבין מודוסים נופיים שונים מתקיימת זיקה עמוקה.<sup>26</sup> הדיון הפוליטי באותם מודוסים נופיים רואה בנוף ישות ומדיום פוליטי המפעיל יחסי כוחות ומשתמש במרחב לצרכים אידיאולוגיים. אחת מתכונותיו של הנוף, טוען מיטשל, היא מחיקה, הסתרה וטשטוש. הנוף אוצר בתוכו יחסי כוח או את “הנוכחות המובנת מאליה” של הריבון בנוף ומטשטש אותה עד שהיא נדמית כטבעית, ולפיכך פוליטיות היא מתכונתו.<sup>27</sup> הדיון הפוליטי מבקש להצביע על המנגנונים והפרקטיקות המתקיימים בנוף ולערער אותם ועליהם על ידי הצבעה על המובן מאליו המדמה אותו לטבעי, ולחשוף את האידיאולוגיה של הסמכות השלטונית המניעה את אותם מנגנונים ופרקטיקות.<sup>28</sup>

“פוליטי הוא תכונה שתלויה בקיומו של אירוע”, כותב אופיר, “תכונה זקוקה לאירוע המייחס אותה לעניין שיופיע כפוליטי”.<sup>29</sup> אני מבקשת לשאול את הרעיון של הסינקופה משדות השיח שלעיל ולחבר אותו לשיח הנוף כדי לנסח אירוע נופי, ולהצביע עליה כעל מופע נופי-פוליטי, שמגלה את תכונותיו הפוליטיות של הנוף. המופע של הסינקופה הנופית הוא אם כך אירוע נופי-מרחבי של נוכחות-היעדרות וקיטוע, שבר או קרע בנוף הנקשר בתעתוע אופטי ובתנועה. סינקופה נופית מתקיימת כשציפייה להופעת אלמנט נופי או להמשכיות נופית-מרחבית נענית בהיעדר, ותאופיין כמופע נופי של העדר וחסר, של שיבוש הרצף הנופי ושיבה לרצף המקורי. הדיון בסינקופה הנופית יצביע עליה כעל אקט פוליטי הנקשר בכוח, בשליטה ריבונית וכאמצעי נופי-מרחבי, המשמשים לביסוס והעצמה של יחסי הכוח הארוגים בנוף. עם זאת, כפי שאראה בחלקו האחרון של המאמר, הסינקופה הנופית עשויה להיות פתח לאקט ביקורתי של התנגדות אליהם.

במאמר אעמוד על טיבה של הסינקופה הנופית באמצעות דיון בשלושה מופעים נופיים במרחבים שונים ובתקופות שונות. שני הדיונים הראשונים יעסקו במונחים וברעיונות משדה אדריכלות הגנים, שמקורם בגני הבארוק: הראשון יעסוק ב"הא-הא" כמושג, כרעיון מרחבי-נופי וכאלמנט נופי בגן. המונח השני, "אנאמורפוזיס אבסקונדיטה", מתאר מופע נופי שיידון ביחס לגן באחוות וו-לה-ויקונט שבצרפת (Vaux-le-Vicomte). שני אלה יתמכו בניסוח הסינקופה הנופית ביחס לגבול המזרחי של ישראל כפי שהוא נצפה בנסיעה בכביש 90, כמקרה בוחן. באופן זה אדגים כיצד הגבול מכוון כנוכח-נעדר נופי-מרחבי, ואצביע על האפשרות לתפוס חלקים מנוף מרחב הגבול כסינקופה נופית. בכך אבקש להראות כי המושג סינקופה נופית מתאר מודוס נופי-מרחבי המייצר מראית עין, אשליה ותעתוע בעלי משמעות פוליטית, אידיאולוגית, טריטוריאלית וריבונית. המושג יתרום לניסוח הפער שבין התודעה הקולקטיבית על אודות מרחב הגבול לבין הנוכחות-היעדרות שלו בנוף, ויצביע על ביסוס אשליית האין-גבול כפרקטיקה נופית-פוליטית שהיא חלק ממהלך ומימוש אידיאולוגי ומהבניית תפיסה נופית טריטוריאלית.

#### "הא-הא": הנוף בשירות הפוליטי

כמה פסיעות נוספות הביאו אותם אל קצה אותו שביל שדיברו עליו; ובמקום מבטחים מוצל ומוגן המשקיף מעל להא-הא אל תוך הפארק היה ספסל נוח בגודלו, ועליו התיישבו כולם.

[...] לאחר שישבו זמן מה קמה העלמה קרופורד על רגליה. "אני מוכרחה להתנועע," אמרה. "מנוחה מעייפת אותי. הסתכלתי מעבר להא-הא עד שנמאס לי. אני מוכרחה ללכת ולהביט דרך שער הברזל ההוא אל אותו הנוף עצמו, גם אם משם לא אראה אותו היטב." גם אדמונד קם מן הספסל. "כעת, העלמה קרופורד, אם תביטי במעלה השביל, תשתכנעי שלא ייתכן שאורכו חצי מייל, ואפילו לא חצי חצי מייל."

"זה מרחק עצום," אמרה. "במבט אחד רואים." הוא המשיך להתווכח אתה, אך לשווא. היא סירבה לחשב, היא סירבה להשוות. היא הואילה רק לחייך ולקבוע דברים כאילו היו עקבות. [...] בסופו של דבר הם הסכימו שינסו לאמוד את ממדי החורש בטיול נוסף בו. הם ילכו לקצה האחד, באותו קו שבו הם עומדים כרגע, כי היה שביל ירוק לאורך הקצה, לצד ההא-הא, ואולי יפסעו מעט גם בכיוון אחר כלשהו, אם הדבר ייראה מועיל, וישובו בעוד כמה דקות" (גי'ין אוסטן, מנספילד פארק, 116-117).<sup>30</sup>

המושג הראשון שארתום לדיון בסינקופה נופית הוא הא-הא (ha-ha). על פי מילון אוקספורד, הא-הא הוא "תעלה או חפיר שבדופן הפנימית שלה בנוי קיר המגיע עד מתחת לקו הקרקע, והיא מייצרת גבול לפארק או לגן בלי להפריע לנוף".<sup>31</sup> ההא-הא פועל כגבול סמוי המפריד בין היער או הפארק שמחוץ לגן ובין פנים הגן באמצעות הפרשי גבהים, כדי למנוע מבעלי חיים (חיות בר וחיות מרעה) לחדור לתחום הגן ולפגוע בו, תוך שמירת קו מבט פתוח אל הנוף

שמחוץ לגן. ההא-הא בנוי כמו קיר טרסה או קיר כובד, כאשר מפלס הגן גבוה מהמפלס שמחוץ לגן. אולם בעוד תפקידן של טרסות הוא לייצר מדרגות קרקע שטוחות לצורך חקלאות במדרון הררי, הא-הא הוא קיר יחיד שתפקידו העיקרי הוא להוות גבול בלתי נראה. באופן זה הא-הא הוא למעשה אלמנט נופי-מרחבי המייצר הפרדה פיזית ובו בזמן רצף ויזואלי, כדי לייצר גבול סמוי מצדו הפנימי של הגן. זהו שימוש אדריכלי בקיר נסתר או בקפל קרקע חבוי לצורך יצירת המשכיות נופית, הנתפסת כרציפות טריטוריאלית.

מקורו של ההא-הא כמבנה וכרעיון הוא בגני הבארוק; בגן הפורמלי הצרפתי (Baroque French garden) ובגן הנוף האנגלי (English landscape garden) מהמאה ה-17 ואילך.<sup>32</sup> שם האלמנט מיוחס לקריאת ההפתעה וההתפעלות – "הא-הא!" – הנפלטת מפי המטיילים ברגע גילוי האלמנט, הנחשף רק כאשר עומדים בסמוך מאוד אליו, כפי שרואים בצילום 1, שכן עד לאותו רגע הוא אלמנט נופי נסתר, ולא בכדי. להא-הא משמעות מרחבית-פוליטית החורגת אל מעבר לאסתטי. כוחו של ההא-הא הוא בטשטוש גבולות הגן והטריטוריה, לעיתים אף במחיקתם, וביצירת תעתוע אופטי ואשליה ויזואלית של גודל ומרחב. באופן זה הוא שימש לצרכים פוליטיים לא פחות מאשר לצרכים אסתטיים. הקטע המצוטט שלעיל, מתוך הרומן מנספילד פארק מאת ג'ין אוסטון, מדגים את אופן פעולתו של ההא-הא: חבורת ידידים מטיילים ואינם רואים את גבול האחוזה בשל מיקום ההא-הא, ומרחיקים יותר מכפי שתכננו מלכתחילה. כאשר הם מגיעים לקצה האחוזה הם נתקלים בהא-הא ומבקשים לחצות את גבול הגן, אך מתקשים לאמוד את המרחק הנוסף שעליהם לעבור.

חוקר אדריכלות הנוף ג'ון דיקסון האנט בוחן את היחסים בין פנים הגן לסביבתו בדיון שהוא מקדיש לשאלה "כיצד פלש הנוף הרחב לגן".<sup>33</sup> האנט בוחן את אופן השימוש בהא-הא בעבודתו של אדריכל הגנים האנגלי ויליאם קנט ומעמידו בהקשר היסטורי וביחס למהלכים מקבילים בתכנון גנים. האנט מצביע על הקשר בין הטכניקה המכונה "הטעיית העין" (tropme-l'oeil), שהיא אמצעי ליצירת אשליה בציור, לבין מהלכים אדריכליים-נופיים שנעשו בגנים כדי לגרום לעין הצופה או המבקר בגן לראות דברים שלא כהווייתם, דהיינו גדולים, עתיקים, רחוקים או אותנטיים יותר ומתפרשים על פני שטח רחב יותר.<sup>34</sup> האנט מסביר כיצד השימוש בהא-הא אפשר להוציא לפועל שתי אסטרטגיות תכנוניות שהנחו את קנט בעבודתו כאדריכל גנים: האסטרטגיה הראשונה היא הכנסת אלמנטים שאינם בתחום הגן אל טווח הראייה ושימוש בהם כמרכיב מהותי בנוף הגן; האסטרטגיה השנייה היא מיקום אזורי תצפית, ספסלים ומבנים בתחום הגן כאלמנטים המשמשים לצפייה אל מחוץ לגבולות הגן, לעבר טריטוריות נרחבות ורחוקות. הציטוט שלעיל מתוך מנספילד פארק פותח בתיאור של נוף ומרחב דומה, כאשר החבורה כולה מגיעה לקצה הגן, מתיישבת לנוח על ספסל שמעל להא-הא ומשקיפה החוצה, אל הנוף ואל היער-פארק שמעבר לגבול האחוזה.

גני הנוף האנגלי, כמו גם הגנים הצרפתיים הפורמליים, היו ביטוי לעושרם ולכוחם הפוליטי של בעלי המעמד הגבוה – בני אצולה או מלכים. בשני המקרים השתמשו אדריכלי הגנים באמצעים ובאלמנטים מרחביים כדי ליצור הרחבה ויזואלית של גבולות הגן, וחיבור והמשכיות ויזואלית





צילום 1: קיר חבוי של הא-הא המשמש כגבול הגן בוורסאי. לצילום נוסף הקו הוורוד (שאינו קיים במציאות) כדי להדגיש את מקום הקיר הנסתר. צילומים: אפרת הילדסהיים

של הגן עם הנוף שמסביבו, יהיה זה יער-פארק טבעי או נוף חקלאי.<sup>35</sup> כתוצאה מכך הנוף הסובב את הגן נכנס לשדה הראייה, ונכלל בתוך המראה הכללי של הגן ובמבטו של הצופה מן הגן החוצה אל מעבר לגבולותיו. כיוון שהוא מייצר גבול שאינו נראה למרחוק, הוא מטשטש את גבולות הטריטוריה. באופן זה יצרו מתכנני הגן אשליה שבה שטח הגן נדמה גדול יותר מכפי שהוא באמת, ובכך האדירו את בעליו. מכאן שהא-הא אינו רק גבול גן סמוי, אלא גם פרקטיקה נופית-פוליטית שתפקידה להעצים את הריבון, כפי שטוען האנט. בתוך כך, שימוש בהא-הא מצביע על הכרה בפוטנציאל היחסים של הגן עם סביבתו תוך טשטוש הגבולות, כך שגבולות הגן נעשים נוכחים-נעדרים.<sup>36</sup>

הגבול הנעלם של ההא-הא הוא אם כן סינקופה נופית: מופע נופי ופרקטיקה מבוססת-מבט של היעדר, טשטוש וחסר. תעתוע אופטי-מרחבי המבוסס על מהלך אדריכלי-טופוגרפי המשמש לשליטה והאחדה, אמצעי תפיסת שטח, הפגנת ריבונות וניכוס הנוף באמצעות המבט.

אנאמורפוזת אבסקונדיטה: תעתוע אופטי כרמיזה פוליטית

כי עין הצער, עיוורת מדמעות  
קוטעת את השלם לחלקים,  
כמו אותן תמונות, שאם תביט

בהן ישר כולן בלבול, אך מן הצד –  
 תבנית עולה. כך, מלכתי שלי,  
 בעד דמעות פרידה, כמן הצד,  
 רואה את שלל צורות יגון מעבר  
 לעצם הפרידה, שאם מבט תישירי,  
 אינן אלא צללים של כלום.  
 רק על פרידת אישך בכי אפוא,  
 עליה ותו לא; מה שמעבר  
 הוא פרי כזב של עין אבלה  
 המבכה דמיון במקום אמת.

(ויליאם שייקספיר, ריצ'רד השני, מערכה שנייה, סצנה שנייה)<sup>37</sup>

המושג השני שישמש לדיון בסינקופה הנופית הוא האנאמורפוזה אבסקונדיטה (Anamorphosis abscondita), כתעתוע אופטי ומודוס נופי-מרחבי, והוא נסמך על דיון משדה התיאוריה של האמנות. אולם כדי לעמוד על טיבה יש להקדים ולבחון את תכונותיה של האנאמורפוזה בכלל. אנאמורפוזה היא דימוי פרספקטיבי מעוות המתקבל בצורה מתוקנת כאשר הוא נצפה מנקודת מבט מתאימה או באמצעות מראה או עדשה מתאימות. מקור המושג ביוונית, שבה משמעותו היא "טרנספורמציה". הוא מורכב מהמילים *ana* – "שוב" או "בחזרה", ומהמילה *morphosis*, שמשמעותה "צורה" או "מתן צורה".<sup>38</sup> האנאמורפוזה מופיעה באמנות מהמאות ה-16-17 כפרספקטיבה "מואצת" ומוקצנת בטכניקה של סופר-אימפוזיציה המאפשרת לשלב שני מערכי דימויים זה בזה, כך שמערכת דימויים או דימוי משמעותי למעשה "נעלם" או מוצפן. בציור קיימים מופעים שונים של אנאמורפוזה, ששימשו בחלקם לשעשוע, אך גם לשם העברת מסרים דתיים ואידיאולוגיים ולצורכי מחאה פוליטית וחברתית.<sup>39</sup>

אחת הדוגמאות המוכרות לאנאמורפוזה בציור היא "השגרירים" של הנס הולביין.<sup>40</sup> באמצעות פרספקטיבה חד-מגונית מוקפדת, הציור מתאר שני גברים צעירים, אמידים, רבי-כוח והשפעה, הניצבים בחלל סגור ולצידם חפצים המעידים על השכלתם, מעמדם ותחומי העניין שלהם. בחזית הציור, בחלקו התחתון לרגלי הדמויות, מצויר כתם מונוכרומטי בצורת דיסקית אלכסונית, פיגורה מעוותת וחסרת פשר לכאורה. כאשר המתבונן עומד מול הציור הוא יכול למקד את מבטו בדמויות השגרירים ובמרחב החדר, אך אינו יכול לפענח את הפיגורה המעוותת. כדי לפענח יש לשנות עמדה ולעמוד בסמוך לציור ומימינו. רק אז יוכל הצופה לתפוס באופן מתוקן את העיוות המצויר, המתגלה כגולגולת הנראית כמרחפת לפני הציור.<sup>41</sup> הגולגולת מצוירת כ"אנאמורפוזה" או ב"פרספקטיבה אנאמורפית": המציאות האחרת מתגלה רק מבחירה ונקיטת עמדה. בוויית ראייה מסוימת יישטשו דמויות השגרירים וכל אשר סביבם ויעלמו במרחב.





צילום 2: מבט לציר המרכזי של הגן בו-לה-ויקונט. הגרוטו נראה למרחוק, אך הגן השקוע אינו נראה.

לפי רות רונן, הצופה נדחף לגלות את פשר העיוות, ומבין שעליו לוותר לשם כך על נקודת המבט ועל התפיסה הקונבנציונלית של הדמויות, ולמעשה על ראייתן בכלל. באופן זה כל אחת משתי העמדות – החזיתית והצדדית – מהדהדת את האחרת שלא נבחרה.<sup>42</sup> אפרת ביכרמן מתארת זאת כשני אופני התבוננות המכוננים זה את זה: "האפקט של הגולגולת נתמך על ידי ההתבוננות בדמויות השגרירים, ולהפך. הגולגולת, שאינה מצייתת לחוקי הפרספקטיבה האלברטיאנית, מדגימה אפשרות לפרספקטיבה אחרת, ובו זמנית מעמתת את המתבונן עם חוקי הפרספקטיבה הגיאומטרית מתוך אי-ציות להם".<sup>43</sup> רגע הגילוי הוא אפוא גם רגע האובדן, והמהלך כולו תלוי תנועה במרחב, שכן התנועה היא שמאפשרת לגלות את מה שהיה נסתר וסתום לפני כן. האנאמורפוזה הדו-ממדית קושרת בין מבט לתנועה, ומסמנת את המרחב ואת התנועה במרחב כמפתח לפתרון החידה.<sup>44</sup>

פרקטיקה דומה יישם אדריכל הגנים הצרפתי אנדרה לה נוטר (Le Notre) בגן האחווה של וו-לה-ויקונט (Vaux-le-Vicomte), שתכנן ובנה בין השנים 1661-1657 עבור ניקולא פוקה (Fouquet), הממונה על האוצר בחצרו של לואי ה-14 מלך צרפת. הגן מתוכנן כך שבמבט ראשון, מהכניסה למרפסת בחזית האחורית של הארמון ועד לקצה הפרטר, הגן נתפס בפרספקטיבה חד-מגונית מושלמת, כמו ב"השגרירים" של הולביין. הפרספקטיבה המושלמת מספקת את הרושם שאפשר לתפוס את הגן כולו במבט אחד. השתנות תפיסת המרחב תוך כדי תנועה והתקדמות בשביל הראשי של הגן מגלה אחרת: חלקו העיקרי של הגן שקוע ואינו נראה לאורך השליש הראשון של הגן, והוא הולך ומתגלה עם שינוי נקודת המבט. אז מתגלה הגן במלוא תפארתו: התעלה הגדולה, בריכות, מדשאות, טרסות, מזרקות וגרוטו, כפי שניתן לראות בצילומים 2-4. הגן הוא למעשה גדול בהרבה מכפי שנראה לעין בתחילה:



צילום 3: מבט אל מרכז הגן השקוע בוו-לה-ויקונט. במבט מקרוב מתגלה הגן השקוע, התעלה המרכזית והבריכות שבין המתבונן מהציר המרכזי לבין הגרוטו.



צילום 4: הגן השקוע המתגלה תוך ירידה למפלס התחתון. מבט לכיוון הקיר והפרשי הגובה בגן השקוע בוו-לה-ויקונט.

זה קורה רק כשאתה נמצא בגן עצמו ולאחר שצעדת עד קצה הפרטר. או אז אתה נתקל במרחב הנפער הנגלה לעיניך. בערוץ הנפלא שהיה עד אותו רגע בלתי נראה, הרחק מתחת לרגליך, מנצנצת התעלה באור השמש, שעה שמימיה זורמים לאורך שדרת ערמונים. בעת שמתהלכים לאורך גדות התעלה של ניקולא, קל לדמיין שהבית איננו עוד וכי עברת דרך שער בלתי נראה אל ארקדיה.<sup>45</sup>

לה נוטר ביסס את תכנון הגן על מבנה טופוגרפי של ערוץ נחל שקוע ועל הפרשי גובה ניכרים. אלו אפשרו לו להשתמש בפלסטיות של המרחב כדי ליצור את התחבולה האופטית של ההפתעה ואת מהלך גילוי הגן השקוע. תחבולה אופטית מרחבית זו היא אנאמורפוזת אבסקונדיטה.<sup>46</sup> אנאמורפוזת אבסקונדיטה היא תעות נופי המתקיים במרחב הגן, עיוות פרספקטיבי נופי-מרחבי המייצר ליקוי של מופע המציאות, כך שחלק ממרחב הגן מוסתר על ידי חלק אחר לצורך יצירת אשליה של אחידות ורציפות מרחבית.<sup>47</sup> המונח הוא שילוב של שני מושגים: אנאמורפוזת – שמשמעותה עיוות, ואבסקונדיטה – שמשמעותו סוד או דבר החומק מן העין. כאמור, אנאמורפוזת היא סוד מוצפן הניתן לגילוי מתוך נקודת מבט אחת בלבד. בגן, התעות אינו ויזואלי דו-ממדי, אלא תלת-ממדי, מרחבי ונופי. גילוי סוד הגן באמצעות המבט הוא תלוי מרחב ותנועה, כפי שמנסח זאת חוקר הגנים אלן וויס: "יכולת תנועה מבטיחה שאנאמורפוזת ואשליה הם תנאים מוקדמים לנראות".<sup>48</sup>

בדומה להא-הא, האנאמורפוזת אבסקונדיטה של לה-נוטרה גם היא מודוס של סינקופה נופית: תעות אופטי מרחבי, יצירת מראית עין נופית, מופע נופי המבוסס על היעדר וחסר, שקע נעלם שמתגלה, רצף נופי שנקטע וחוזר. אנאמורפוזת אבסקונדיטה היא סינקופה נופית מכיוון שהיא משתמשת בהיעדר ובחסר כאמצעי פוליטי מחוכם להפגנת כוח: הגן השקוע מסתיר ומסווה את הכוח המוצפן בנוף, שנגלה באמצעות מבט ותנועה במרחב.

ההא-הא מייצר האחדה של הנוף על ידי אשליה ה"מגדילה" את המרחב הנצפה, כך שהטריטוריה נראית גדולה מכפי שהיא במציאות. האנאמורפוזת אבסקונדיטה בו-לה-ויקונט מייצרת האחדה של הנוף ואשליה הפוכה, כיוון שהיא "מקטינה" את ממדי הגן. הגן השקוע והאנאמורפוזת המרחבית מסתירים את ממדי הטריטוריה ובכך הם מסווים את הכוח ואת התשוקה לכוח של פוקה. בשני המקרים הסינקופה הנופית פועלת באמצעות הטופוגרפיה ותכונותיו הפלסטיות של המרחב ומשמשת לצרכים פוליטיים.<sup>49</sup>

### הגבול המזרחי של ישראל כסינקופה נופית

הגבול המזרחי של ישראל שלאורך הבקע הסורי-אפריקני עובר לאורך נחל הערבה, מלחת ים המלח, בריכות המלח וים המלח, וממשיך בנהר הירדן לאורך בקעת הירדן שבגדה המערבית, וצפונה עד הירמוך ומשולש הגבולות עם סוריה.<sup>50</sup> תוואי זה עובר בשקע טופוגרפי שבעטיו הגבול שקוע. כביש 90 נמתח לאורך תוואי הגבול במקביל אליו ובסמוך לו, במקטע הארוך שלאורך הגדה המערבית, בין ים המלח לבין מחסום מחולה/מעבר בזק, ובהמשך במקטע שבאזור גשר נהריים.



צילום 5: בקעת הירדן/הגדה המערבית דרומית ליריחו, מבט מזרחה מהכביש לעבר ירדן והגבול הבלתי נראה. צילום במהלך נסיעה בכביש 90.



צילום 6: הערבה, מבט מזרחה מהכביש לעבר ירדן והגבול הבלתי נראה. צילום במהלך נסיעה בכביש 90.



בערבה, בין כביש 90 לבין נחל הערבה, יש שיפוע מתון אך משמעותי, וערוץ הנחל שבו הגבול מסומן בעמודי גבול, נמוך מהכביש שעובר לאורכו.<sup>51</sup> בתחום הגדה המערבית מים המלח וצפונה, הגבול שרובו אינו מסומן עובר בתוואי נהר הירדן, עד למשולש הגבולות עם סוריה.

תצורות הטופוגרפיה במקטעים אלה הן של חתך מדורג בין הכביש לגבול: רצועת השטח ממזרח לכביש, בין הכביש לבין בתרונות הירדן, משתנה ברוחבה ומשתפלת בשיפוע משתנה. בהמשך יוצרים בתרונות הירדן טופוגרפיה תלולה ונפילת גובה לעבר שטח הזור, הוא גאון הירדן, שנחצה על ידי נהר הירדן המסמן את הגבול עצמו.

הטופוגרפיה של הבקעה והפרשי גובה המשתנים בטווח של עשרות מטרים ויותר בין תוואי כביש 90 לתוואי הנהר יוצרים מצב טופוגרפי-מרחבי שבו הגבול נמוך משמעותית מגובה פני הכביש, כך שלאורך מרבית הדרך המלווה את הגבול המזרחי, הוא אינו נראה לעין.<sup>52</sup> מצב טופוגרפי זה של שבר, קפל או בקע (נמוך בערבה ועמוק בבקעה), שבו עובר תוואי הנהר-הגבול, יוצר אשליה אופטית של המשכיות ושל רציפות מרחבית, כפי שנראה בצילומים 5-6.

הגבול המזרחי של ישראל – הגבול שמופיע במפות, קצה הטריטוריה המסוכסכת, מושא המלחמות והקונפליקט, הסמל והמיתוס – אינו בר-נגיעה או מישוש. הוא מהדהד ונוכח בתודעה הקולקטיבית, אך נעדר מהמרחב עצמו. חוסר הבהירות לגבי מיקומו, האי-נראות שלו כקו או כגדר, מצבי הטשטוש שבהם הוא נוכח-נעדר – עומדים אל מול נוכחותו בתודעה הקולקטיבית: הגבול שם, אך אי אפשר לראותו. הסמליות של הגבול בציבוריות הישראלית והערכים התרבותיים, האידיאולוגיים והלאומיים הרואים בגבול "אתר של יצירת זהות קולקטיבית",<sup>53</sup> יחד עם הסמיכות הגיאוגרפית בינו לבין הנוסעים בכביש 90, יוצרים סקרנות ומשיכה אליו. אותה אמביוולנטיות לגבי הגבול, פני היאנוס שלו שתיארה אדריאנה קמפ, הם "חלק מפוליטיקה טריטוריאלית שיותר משהיא עוסקת במיקומו של הגבול, היא מסגירה את משמעותו הבעייתית כרכיב של זהות קולקטיבית", ובתחום הגדה המערבית ביתר שאת.<sup>54</sup> קמפ מתארת שפת גבול כפולה: "השפה הטריטוריאליסטית שהלאימה את הגבול והציגה אותו [...] כאייקון לאומי שנועד לגייס הזדהות ונאמנות עליונה של האומה", והשפה המרחבית ש"קראה תיגר על ההגדרה הקרטזיאנית הגיאומטרית של גבולות" וביקשה לממש את הגבול באמצעות מהלכים של פריצה וטשטוש.<sup>55</sup> "המרחב נהפך לטוטם", היא טוענת, "והגבול סיפק את הטאבו". וטאבו, כפי שטען פרויד, הוא איסור שהתשוקה אליו טבועה ומובנית בתוכו והיא מקור כוח הפיתוי שלו.<sup>56</sup> הצורך בבירור הזהות הקולקטיבית ובפריצת הטאבו מוצא את ביטויו כפרקטיקה של פריצת גבול סימבולית באמצעות המבט הטרגנסגרסיבי, המבטא את אותה שניות ביחס למרחב ולגבול. הסקרנות לגבי הגבול, אותה כמיהה ודחף לממש אותו, ולו באמצעות המבט, נתקלת בחמקמקות של הגבול, בעמימות ובאי-נראות שלו בשל התנאים הטופוגרפיים של המרחב. אלו יידונו גם בהמשך, באמצעות פרשנות לאקאניאנית.

בין ההא-הא והאנאמורפוזה אבסוקונדיטה של וו-לה-ויקונט ובין המבנה הנופי-מרחבי של הגבול המזרחי כפי שהוא נצפה מכביש 90 יש דמיון נופי-מרחבי ותיאורטי. כמותם, גם הוא מודוס של

## סינקופה נופית אפרת הילדסהיים



צילום 7: תצפית אנדרטת הבקעה לכיוון מזרח. בצילום נראות האנדרטה ורחבת התצפית על רקע בתרונות הירדן ועבר הירדן המזרחי. הגבול עצמו עובר בתוואי הנהר ואי אפשר לראותו.



צילום 8: מבט מתצפית אנדרטת הבקעה לכיוון מזרח. בצילום נראים כביש 90, מטעי הדקלים ממזרח לכביש ובתרונות הירדן מעבר לגבול. הגבול עצמו עובר בתוואי הנהר ואי אפשר לראותו.

סינקופה נופית. ההא-הא והגן השקוע הם נופים מעוצבים ומתוכננים, ואילו הגבול הוא חלק ממופע נוף שכביכול אינו מתוכנן, אך הזיקה העמוקה ביניהם קשורה לאופן שבו הפלסטיות של המרחב משרתת צרכים פוליטיים. בו-לה-ויקונט יש ניצול של הפרשי גובה ליצירת טשטוש וגילוי; בגן הבארוק, כמו גם במרחב הכביש והגבול, החלל השקוע שומר על ההפרדה הפיזית אך מייצר המשכיות וזואלית בשל מבנה טופוגרפי דומה. בשני המקרים מדובר בחלל חבוי ומוסתר לאורך שקע ותוואי של נחל. במבנה המרחבי שבו חלק אחד של המרחב מוסתר על ידי חלק אחר, נוצרת אשליה של רציפות מרחבית ומראית עין נופית. בדומה להא-הא, הגבול הנוכח-נעדר מטשטש את גבולות הטריטוריה ומייצר אשליה ביחס לגודלה האמיתי. המצב שבו הנוף שמעבר לגבול מתמזג עם זה שלפניו ומטשטש את ההבדלים בין שתי גדות הירדן, בין פה לשם, בין חוץ לפנים, מהדהד את "השפה המרחבית" של הגבול שעליה הצביעה קמפ.<sup>57</sup> המופע הנופי-מרחבי בגבול המזרחי הוא מופע של רצף, שבו המרחב נתפס כשלם ונדמה שאינו מופר. מופע זה מאזכר את ארץ ישראל התנ"כית, מרמז על תקופות שקדמו למדינות הלאום, על שאיפות גיאו-פוליטיות היסטוריות ואולי אף עתידיות לריבונות ולרצף טריטוריאלי.<sup>58</sup> מראית עין זו מתעצמת עוד יותר ביחס לשאלה הגיאו-פוליטית של הגדה המערבית, ודומה כי אשליית הרצף שאינו מופר מקבלת משנה תוקף בהקשר זה. מודוס הסינקופה הנופית בגבול המזרחי מתקיים לא רק במתח שבין הגלוי לנסתר, בהפרדה הפיזית לעומת ההמשכיות הוויזואלית, אלא גם באופן שבו הוא תלוי תנועה ומבט. למבט יש תפקיד מכריע במודוס הסינקופלי, וכמו בהא-הא ובגן של וו-לה-ויקונט, יש לו תפקיד של גילוי הדרגתי תוך תנועה במרחב.

במרחב כביש 90, המבט לעבר הגבול מתקיים הן במהלך נסיעה בכביש והן בעת עצירה לתצפית ולהתבוננות בנוף, אולם רק במקרה השני אפשר במידה מסוימת לממש אותו. המודוס הסינקופלי הנופי מתקיים בשני המקרים ומתאפיין במידה משתנה של היעדר, חסר, טשטוש ועמימות. בנסיעה בכביש 90 במקביל לגבול, בערבה או בבקעה, אי אפשר למקד את המבט בגבול, לא רק בשל המבנה הנופי הסינקופלי אלא גם בשל מהירות התנועה, המהווה כשלעצמה פרקטיקה של משטר ראייה.

נסיעה מהירה בסמוך לגבול השקוע מחזקת את הדיאלקטיקה של הגבול כנוכח-נעדר. היא פועלת כאמצעי אינטרפלטיבי לתפיסת נוף כשהמבט הופך את הנוף לתמונה שטוחה, פיטורסקית וסימולקרית, ומפעילה פרקטיקות של מבט שהדיון בהם חורג אל מעבר לתחום הדיון בסינקופה הנופית.<sup>59</sup> צילומים 5-6 מדגימים את המודוס הסינקופלי כפי שהוא מתקיים במהלך נסיעה. כדי לנסות לממש את המבט אל הגבול ומעבר לו צריך הצופה-נוסע לעצור במקומות המתאימים לפרקטיקה של המבט בנוף, כלומר במקומות תצפית ומנוחה.<sup>60</sup>

מקומות התצפית מזמנים את המבט וההתבוננות אל הגבול ומעבר לו, אולם גם הם עדיין אינם פותרים את חידת הגבול. בתצפית מאנדרטת הבקעה שבגדה המערבית לכיוון מזרח, בצילומים 7-8, ניתן לראות את המערך המרחבי של הסינקופה הנופית. מרחבת האנדרטה שעל גבעה מערבית לכביש 90 נראים הכביש, רצועת השטח שבין הכביש לנהר הירדן, שבה מטעי דקלים וחממות, ומעט מבתרונות הירדן בצד הישראלי. במאמץ רב אפשר להבחין בבקע שבו עובר הנהר המסמן את הגבול. את הגבול העובר בנהר הירדן קשה עד בלתי אפשרי לראות מתצפית זו. בהמשך,



מזרחית לבקע, ניתן להבחין בקלות יתרה בבתרונות הירדן שממזרח לנהר, ולהמשיך עם המבט עד לעבר הירדן וההרים. עמדת התצפית מאפשרת למקד את המבט בנוף הסינקופלי, אך האי-בהירות של מרחב הגבול נשמרת: היא מחזקת את הידיעה שהגבול שם, אך קשה מאוד להבחין בו ושומרת על עמימות טריטוריאלית.<sup>61</sup> עמימות מרחבית זו נקשרת עם פרקטיקות נוספות של הפעלת שליטה וריבונות בגדה המערבית, הנעות "תמיד בין נוכחות פיזית סלקטיבית לבין היעדרות".<sup>62</sup>

יש זיקה בין עמדות התצפית המשקיפות אל מרחב הגבול, ובין ההא-הא והתצפית שמעבר להא-הא בגן. שניהם פועלים בצורה דומה, ושתי האסטרטגיות בתכנון גן הנוף האנגלי שתיאר האנט נקשרות במבט זה: מיקום מתחם תצפית עושה שימוש ברצף המרחבי הקרוב והרחוק, כשהתצפית מאפשרת להכניס את המרחב שמחוץ לגן לתוכו והוא נעשה לחלק מנוף הגן.

למבט, כאמור, יש תפקיד מרכזי במימוש התשוקה וההתאוות אל הגבול ובניכוס ויזואלי של המרחבים שמעבר לו. בדומה למהלך המתקיים באנאמורפוזה אבסקונדיטה, הגבול הוא סוד מוצפן המבקש להתגלות תוך כדי תנועה במרחב – ממבט תוך כדי נסיעה עד למבט שמחייב עזירה ותצפית. כמו הצופה הנדחף לגלות את פשר העיוות ב"השגרירים", כדי לצפות בגבול יש למצוא עמדה מרחבית מתאימה. או אז יתגלה אולי הגבול עצמו, כמו הגולגולת, הקיר של ההא-הא או הגן השקוע. מקומות תצפית אלה מעידים על ההתאוות לראות את הגבול הנסתר ואת המרחבים שמעבר לו, ומזמינים את הצופה לממש אותה ולנכס אותם באמצעות המבט.

מודוס הסינקופה הנופית בגבול המזרחי מאפשר את המשך קיומה של העמימות ביחס לגבול, תומך באשליית ה"אין-גבול" ורותם את המבט למימוש פנטזיה לאומית-אידיאולוגית.

ו.ג'.ט. מיטשל מתאר את הפרדוקסליות של ההתבוננות בנוף ואת החסימה של המבט כ"משחקי מחבואים והצצה מסוג 'עכשיו אתה רואה את זה, עכשיו לא'", וכך גם הסינקופה הנופית. בדומה לשערים ולחומות אצל מיטשל, הסינקופה מפעילה את "הדחף הראייתי כדינמיקה של דחיפה ומשיכה [...] בין הדחף לראות ולהיראות מצד אחד, ובין הדחף להסתיר ולהחביא מצד אחר".<sup>63</sup> פרקטיקות המבט בנוף מקיימות את הסינקופה הנופית כמודוס פוליטי-נופי המהווה מבע נוסף של תפיסות אידיאולוגיות ושאיפות פוליטיות-לאומיות. הדיון בפרקטיקות המבט בנוף מדגים את תפיסתו של מיטשל, שרואה בנוף "אתר של אמנויה ומחיקה" הפועל כמופע פוליטי.<sup>64</sup> המשמעות הפוליטית של הסינקופה הנופית בשלושת המקרים – ההא-הא בגן הנוף האנגלי, האנאמורפוזה אבסקונדיטה בגן של וו-לה-ויקונט והגבול המזרחי בבקעה ובערבה – טמונה ביכולתה לתעתע, להשתמש בחסר ובנעדר מהנוף כאמצעי טשטוש והסתרה, כדי להבנות תפיסה נופית טריטוריאלית של המרחב. בשלושת המקרים ישנו קיטוע של הרצף, חסר והיעדרות המרכיבים את הסינקופה, ואז חזרה לדפוס – השהיה, ציפייה, הפתעה, אקסטוזה או דיסוננס – וחזרה לרצף.

הדיון שלעיל עסק בשלושה מופעים של סינקופה נופית. הדיון הבא בשיח הלאקאניאני על אודות האנאמורפוזה ועל הגבול כאובייקט סיבת האיזוי עשוי לחשוף משמעות נוספת של הסינקופה הנופית.

## השיח הלאקאניאני הפרשני והגבול כאובייקט סיבת האיווי

”...מה? גולגולת”.<sup>65</sup>

אבקש כעת לחזור לוו-לה-ויקונט: אירוע חנוכת הגן והאחוזה נקבעו ל-17 באוגוסט 1661. ניקולא פוקה אירח את המלך לואי ה-14 ופמליה גדולה של אנשי החצר בחגיגה של עונג חושי שהחלה בסיוור בגן. הפמליה הנרגשת התרשמה מעבודתו של לה נוטר בתכנון הגן ומהאובייקטים האדריכליים: ”המלך ואנשי החצר החלו את הסיוור בביקור בפארק. הכול העריצו בהתלהבות את המזרקות הנהדרות. ”היה דיון מעמיק, ” אמר לה-פונטיין, ”בנוגע לשאלה איזו מהמזרקות היא הטובה ביותר: המפל, מזרקה החיטה, המזרקה של כתר המלוכה או זו של החיות”.<sup>66</sup>

פוקה, שזה מכבר עורר את חשדו של המלך בשל השמועות על ההשקעה העצומה בבניית המקום, הציע למלך את הגן ואת האחוזה במתנה, אך המלך סרב לקבלה. לואי ה-14, שלא היה במקום לפני כן אלא רק שמע עליו, התוודע במהלך הסיוור לכוחו, עושרו, שאפתנותו וטעמו המשובח של פוקה באמנות ובאדריכלות. כשלושה שבועות לאחר מכן ציווה המלך על מאסרו. פוקה נשפט באשמת שחיתות ובגידה, הורשע ונמק בכלא עד יום מותו, ואילו האחוזה הופקעה על ידי המלך.

זמן מה לאחר המשפט חזרו הארמון ואוצרותיו לרשות משפחת פוקה, אך מהגן לקח המלך והעביר לגן בוורסאי ככל יכולתו: פסלים ועצים צעירים מוקמו וניטעו מחדש, עצי התפוז הועברו לאורנז'רי (חממת עצי ההדר), ואלפי שיחים ובני שיח הועברו למבני חממות הזכוכית. זאת ועוד, לואי ה-14 גייס את לה נוטר ואת צוות המתכננים של וו-לה-ויקונט לבניית הגן בוורסאי כפי שהוא מוכר כיום.<sup>67</sup> במילים אחרות, המלך הפקיע את הנוף וביקש להעבירו לריבונותו, אולם לא יכול היה להעביר את המהלך הנופי, את הסינקופה הנופית שנוצרה באמצעות האנאמורפוזה אבסקונדיטה שיצר האדריכל. מדוע לא יכול היה לואי ה-14 לשאת את וו-לה-ויקונט? האם היו אלה רק הפאר והעושר שעוררו את קנאתו וחשדו, או דבר מה שנגלה לו באמצעות הגן קומם אותו וגרם לו להגיב באופן כה קיצוני?

וויס מצביע על אופיו הפוליטי של גן הבארוק הצרפתי וקושר בין תנועה, עומק, כוח והתאוות: ”הגן הצרפתי הפורמלי הוא עיון בעומק ותנועה, שמקורם בהיבריס הנתמך על ידי הוכחות גיאומטריות, ושסופו במופע של כוח והתאוות אבסולוטיים”.<sup>68</sup> הגן בוורסאי היה כבר בעת ההיא סמל לאבסולוטיזם שלטוני בשל המבנה הגיאומטרי-פורמלי שלו. כגן צרפתי המבוסס על פרספקטיבות קרטזיאניות-גיאומטריות מושלמות, הסדר והריכוזיות היו מופע הנוף העיקרי של הגן ופעלו כהצהרה פוליטית והפגנת כוח של המונרך. אולם דומה כי הכוח, שהיה חבוי ומושהה בו-לה-ויקונט, נעשה בוורסאי חשוף ומופגן. ההסתרה, ההשהיה והגילוי שיצר לה נוטר באמצעות הסינקופה הנופית והאנאמורפוזה אבסקונדיטה היו לטענתי מהלך של פיתוי, התפשטות והתערטלות, שנעשה באמצעות הסתרה והתגלות.

נראה כי הגילוי והחשיפה ההדרגתית של הגן השקוע בו-לה-ויקונט הפתיעו את לואי ה-14 בשל

גילוי המהלך הפוליטי וההצהרה הפוליטית-אידיאולוגית שלו, ודומה שהוא פירש את הסתרת הגן החבוי כהסתרת הכוח הפוליטי של פוקה. הכוח וההתענגות על הכוח שנחשפו בעת גילוי המרחב החבוי חשפו את התשוקה וההתאוות של פוקה לכוח, והמלך ראה בהם איום.

בסמינר ה-11, "ארבעת מושגי היסוד של הפסיכואנליזה", מקדיש ז'אק לאקאן פרק לדיון בפרשנות האנאמורפוזת ב"השגרירים"<sup>69</sup>. הדיון הלאקאניאני והפרשנות של סלבו ז'יז'ק לשיח הלאקאניאני של האנאמורפוזת באמצעות קולנוע עשויים לבסס טענות אלו ולהאיר היבט נוסף של מהלך ההסתרה והגילוי, הנוכחות והיעדרות, המאפיינים את הסינקופה הנופית.<sup>70</sup>

הממשי הלאקאניאני הוא הדבר שאין לו ייצוג, אך הוא נוכח באופנים שונים באמצעות היעדרותו. ז'יז'ק מסביר זאת באמצעות אובייקט סיבת האיווי הנעדר, ודילן אוונס מסביר זאת כ"אובייקט שלא ניתן להשיגו לעולם", שיש בו "קונוטציות של הממשי"<sup>71</sup>. לאקאן מתאר את מהלך התגלות הגולגולת כהכרה במשהו מן הממשי. היות שלממשי הלאקאניאני אין ייצוג, מתקיים מהלך מתמיד של התאוות אליו: משיכה לחשוף ולגלות את מה שאינו נראה לעין באמצעות אובייקט סיבת האיווי, כך ש"החסרתו היא המכוננת את המציאות"<sup>72</sup>. במילים אחרות, המציאות מכוננת על ידי ההתאוות הבלתי ממומשת לממשי הלאקאניאני. לאקאן קושר בין המבט לבין ההתאוות המבקשת להתממש באמצעותו כשהוא שואל: "האין זה מכיוון שההתאוות מכוננת כאן, בזירת הראייה, שאנחנו יכולים לגרום לה להיעלם?"

המבט, על פי לאקאן, הוא לפיכך אחד האופנים לכונן מציאות.<sup>73</sup> הגולגולת הנדמית במערכה הראשונה כפיגורה מעוקמת ומרחפת בקדמת הציור ("כתם", אצל לאקאן) מתגלית ונחשפת במערכה השנייה, ו"יורה" במערכה השלישית, כשהוא קושר אותה עם ההתאוות והתשוקה הפאלית – הנעדר הבלתי ממומש.

ז'יז'ק מסביר את ההשתוקקות אל הממשי הלאקאניאני באמצעות הטכניקה הקולנועית, ולשם כך הוא נעזר בסרטיו של אלפרד היצ'קוק. הוא מתאר את התנועה הקולנועית העוקבת, ה"טראקינג שוט" (tracking movement) כ"מעבר מהסתכלות כוללת על המציאות עד לנקודת האנאמורפוזת שלה", וזהו ה"היסט מן המציאות אל הממשי". הטראקינג שוטס מתקדמים מהאזור השלם של התמונה לאזור הפאלי, ושם, לפי ז'יז'ק, קורס הדימוי הפאלי ונותר "רק כתם מוטרף – הגולגולת"<sup>74</sup>. המבט הקולנועי המוסט והקופא בא להצביע על הדבר שלא ניתן לייצוג, וההיסט נוצר על ידי התנועה הרציפה של הטראקינג שוט. ז'יז'ק מצביע הן על המבט אל הממשי שלא ניתן לייצוג, והן על התנועה במרחב, המאפשרת את ההצבעה על הממשי כאשר "עיכוב ופתאומיות הם שני אופנים של תפיסת אובייקט סיבת האיווי"<sup>75</sup>.

אבחנה זו עשויה, לטענתי, להסביר את האנאמורפוזת אבסקונדיטה המתקיימת בו-לה-ויקונט: תנועת המבט בגן, כמו הצילום העוקב וכמו תנועת הצופה ב"השגרירים", מתחילה מהפרספקטיבה המושלמת אל עבר נקודת הגילוי. ב"השגרירים" זו הגולגולת; בקולנוע של היצ'קוק זו נסיגת המצלמה או התנועה שלה והקלוז-אפ על האובייקט; בו-לה-ויקונט זה הגן

השקוע והמרחב המתגלה תוך כדי תנועה. המבט והתנועה קשורים זה בזה, ושניהם מונעים על ידי האיווי, כפי שמנסח זאת אלן וייס: "ויזואליות מונעת על ידי תנועה ועל ידי תשוקה".<sup>76</sup> בגבול המזרחי של ישראל בבקעת הירדן ובערבה, אלו הם ההתאוות וההשתוקקות לגלות את הגבול הנעלם מן העין, הניסיון המועד לכישלון לאתר את הגבול בעת נסיעה, והעמימות של הגבול המתגלה בעת התצפית. זהו, לפי ז'יז'ק, "המבט המתעכב", ולפי קלמנט, עיכוב הוא אחד ממאפייני הסינקופה.<sup>77</sup>

הגן השקוע הנעדר של וו-לה-ויקונט מתגלה אם כן, ועימו נחשפים גם ההתאוות והכוח המניע אותה. הסינקופה הנופית מתגלה בהיבט נוסף שלה, כמופע נופי של כוח חבוי וכפרקטיקה פוליטית נופית המשתמשת בחסר ובעדר לטשטוש ולהסתרת אותו הכוח. אולם אין מדובר כאן רק בכוח ובאופן שהוא מתגלה כמופע הנופי, אלא בתשוקה ובהתאוות לכוח. אלה הם לטענתי חלק מהמודוס של הסינקופה הנופית, העסוקה בידיעה שהדבר "שם" אך אינו גלוי, במתח ובהשהיה שבין גילוי להסתרה. במילים אחרות, הסינקופה הנופית מפעילה כאן שני סוגים שונים של כוח: הכוח הפוליטי של המערכות המייצרות את הנוף והתפיסות האידיאולוגיות המניעות אותן, והכוח וההתאוות של הסינקופה – ההתאוות לממשי ולאובייקט סיבת האיווי ככוח מניע. בגילוי ההא-הא טמונה הפתעה והשתאוות, אך בגילוי הכוח וההתאוות באנאמורפוזה אבסקונדיטה בו-לה-ויקונט טמון ערעור על תפיסת המציאות, ערעור שקשור בקריסת המבט הקרטזיאני ובחשיפת מערכות הכוח המייצרות אותו. זהו מפגש עם כמעט-הדבר עצמו, עם הביטוי הישיר של ההתאוות והתשוקה ועם הכוח המניע אותן, ודומה כי זו הסיבה שבגינה נענש פוקה. במושגים לאקאניאניים, אלה הם מפגש וחשיפה של אובייקט סיבת האיווי והכרה במשהו מן הממשי, ולכן הם קשים מנשוא.

מהלך דומה מתקיים לטענתי ביחס לגבול המזרחי: צפייה בגבול דומה לניסיון הצפייה באובייקט סיבת האיווי, ויש בה הכרה בממשי הלאקאניאני. כמו ב"השגרירים", "האובייקט הבלתי אפשרי שהוחסר קשור למיקומו של הצופה ההכרחי לקומפוזיציה".<sup>78</sup> בדומה לאופן שבו התנועה והמבט נקשרים במקרים הקודמים, הצפייה בגבול מאורגנת במרחבים ייעודיים (תצפיות, מעברי גבול, אתר הטבילה בקסר אליהוד), המאפשרים מפגש מבוקר עם הגבול ועם מרחב הגבול. אותה עמימות שתוארה בדיון ביחס לגבול המזרחי מתוארת במושגים הלאקאניאניים של ז'יז'ק כנקשרת בכוח מניע: "דבר אינו כפי שהוא נראה, יש לפרש הכול, לכל דבר אמורה להיות משמעות נוספת כלשהי. הקרקע של הסימון המוכר והמבוסס נפער; אנו מוצאים את עצמנו בתחום של עמימות מוחלטת, אך חסר זה עצמו הוא שמניע אותנו לייצר עוד ועוד "משמעויות נסתרות" חדשות: זהו כוח מניע של כפייתיות אינסופית".<sup>79</sup> הכוח, לפי ז'יז'ק, מונע מחסר והיעדר, מפער ומעמימות.

ז'יז'ק מדגים את העמימות של הממשי באמצעות ניתוח סרטי פורנו. בין האופן שבו ז'יז'ק מפרש את המהלך המתקיים בסרטי פורנו לבין מהלך הנסיעה בכביש והמבט אל מרחב הגבול קיימת לטענתי זיקה שעשויה לספק הסבר נוסף למהלך המתקיים במבט בגבול. לפי ז'יז'ק, בסרט רגיל מעשה האהבה מומחש או מצולם באופן מטושטש, מקוטע או מרומז, והצופים מודעים אליו אך אינם רואים אותו. בסרט פורנו, לעומת זאת, הצילום יתמקד בדבר עצמו, באקט המיני, ו"יראה

הכול", אך יחמיץ את האהבה. מימוש האהבה או המחשבה מוגבלים בסרט הרגיל ויפיעו רק במרומז, ואילו סרט פורנו "ילך רחוק מדי", כך שבמקום מעשה האהבה יתקבלו רק סימנים ריקים שלו. ז'י'ק מנסח זאת כפרדוקס לפיו אם נראה את הדבר עצמו, נאבד בהכרח את הדבר שחיפשנו. כמו באנאמורפוזו ב"השגרירים", "אם נבחר באחד נאבד בהכרח את האחר".<sup>80</sup> המציאות, על פי פרשנות זו, אינה יכולה לשאת את ההתפרצות של הממשי.

הבחירה באחד תוך ויתור על האחר היא גם הדבר שמאפשר את הסינקופה הנופית ומקיים אותה. הגילוי של הגן השקוע בו-לה-ויקונט מביא בהכרח להתפוגגות האשליה ביחס למרחב האמיתי שלו. מרגע שהתגלה, שוב לא יהיה עוד אותו מרחב מצומצם שנדמה שהיה קודם לכן. עוצמת ההכרה בגן היא נגזרת של עוצמת המרחב הנפתח עקב האנאמורפוזו אבסקונדיטה. אי אפשר לממש את המבט אל הגבול בזמן נסיעה בכביש 90, ולא בכדי. בדומה לסרט "רגיל", הנסיעה לאורך הגבול מרמזת על הימצאותו, אך בדרך כלל אינה מאפשרת לראותו. כדי לממש את המבט אל הגבול יש לוותר על הנסיעה, לעצור ולהתמקד בדבר עצמו. זהו המתח שבין ההתאוות לראות את הכול – קרי הגבול – לבין ההימנעות והציווי להימנע מראות אותו, להסתפק בידיעה שהוא שם מבלי לממשה. כאן בא לידי ביטוי אופיו הנוכח-נעדר של הגבול. דומה כי עמימותו של הממשי הלאקאניאני משרתת ומזינה את העמימות הטריטוריאלי. לדברי קמפ, העמימות הזאת חוצה מחנות פוליטיים, משעה את הדיון על הגבולות ומשהה את בירור אופייה וזהותה הפנימית והמרחבית של ישראל.<sup>81</sup>

ההתאוות והמשיכה אל הגבול המונעות על ידי האיווי לממשי מתממשות באמצעות המבט ועושות את הגבול לאובייקט סיבת האיווי במושגים לאקאניאניים. במידה רבה זהו ביטוי לאקאניאני לפני האיננס של הגבול, כפי שתיארה קמפ: מצד אחד זו ההתאוות לחדור את הגבול ולממש אותו, ומנגד אלה המניעה, הטאבו על הגבול.<sup>82</sup> זה המתח בין המשיכה והדחייה הפועלים בהשלמה.

המשמעות של הסינקופה הנופית מצטיירת כאן כמהלך לאקאניאני של חשיפת אובייקט סיבת האיווי. הסינקופה הנופית בגבול המזרחי היא לטענתי מודוס שבו היעדר וחסר הם המניע המחולל, ובשל כך חשיפתם מערערת וקשה מנשוא. קושי זה אינו מונע את ההתאוות לראות אלא מניע אותה, לחצות במבט טרנסגרסיבי את הגבול, להציץ עליו או אליו. זו ההתאוות למימוש אובייקט סיבת האיווי וההכרה במניעים של התאוות זו.<sup>83</sup>

### מהי סינקופה נופית?

הדיון בסינקופה נופית עד כה התייחס למהלך החושף את טיבו של הנוף כמבנה פוליטי, והדגים כיצד סינקופה נופית משמשת ככלי בידי הכוחות והאידיאולוגיות הפועלים בנוף. בדיון רחב יותר על אודות המושג עולה האפשרות של סינקופה נופית שאינה בהכרח מבוססת טופוגרפיה, אלא מופשטת יותר ואולי אף ביקורתית. בפרשנות של נעמה מישר לפארק מדרון יפו שתכננו

אדריכליות הנוף עליזה ברוידא ורות מעוז, מתוארים קיטוע ושבירה של הרצף הנופי, שיכולים להתפרש כסינקופה נופית.<sup>84</sup> בפארק המדרון, קו החוף ההיסטורי של שכונת עג'מי מסומן בשולי הפארק כרצועת שביל אלכסוני לא-פונקציונלי, מופשט, הקוטע את המדשאה, כלומר באמצעים אדריכליים-נופיים של היעדר וחסר, של השהיית הרצף הנופי. בסימון גבול רפאים זה טמון המהלך הנופי-פוליטי הביקורתי שעליו מצביעה מישר, ודומה כי הוא מתאפיין באיכויות סינקופליות. גרעין ההיעדר המצוי במודוס הסינקופלי קושר אותו למהלך של זיכרון, כפי שמתארת בויס, ובמקרה זה זיכרון נופי-מרחבי, הד לטראומה ולקונפליקט, גולגולת מטאפורית המרחפת במרחב הפארק.<sup>85</sup>

דרך נוספת להיחלץ מהמערכים האינטרפלטיביים של הנוף היא באמצעות מהלך ביקורתי של אמנות להפגנת התנגדות פוליטית.<sup>86</sup> לאמנות אדמה (land art/earth works) ולעבודות אדמה חפורות יש מעמד מיוחד כסינקופות נופיות, כיוון שהן עושות שימוש בטופוגרפיה ונחפרות מתחת לפני השטח. עבודות החפירים והתעלות של מייקל הייזר, ובהן "שלילה כפולה" (double negative) משנת 1970 ו"בקע #1" (rift #1) משנת 1968, עוסקות בקרע ובחסר בנוף ומשתמשות במודוס הסינקופלי באופן מופשט. גם לעבודותיו החפורות של מיכה אולמן, ובראשן "הספרייה" בברלין משנת 1995, יש תכונות סינקופליות ביקורתיות.

בדוגמאות אלו הסינקופה הנופית פועלת באופן שונה מהסינקופות שתוארו עד כה: לא כמערך נופי המשרת ומבטא מערכות כוח ריבוניות ואידיאולוגיות המתקיימות בנוף, אלא כאקט פוליטי חתרני המבקש לחשוף את יחסי הכוח ולערער עליהם. סינקופה כזו (ולא רק הדיון בה) פועלת כמופע נופי-ביקורתי, היות שהיא עצמה מייצרת בנוף פרובלמטיזציה של הכוח השלטוני. פרשנות זו של הסינקופה הנופית כפרקטיקה של התנגדות מצביעה על קריאות אפשריות נוספות למושג ופתיחת פתח לפרשנות נוף נוספת. מאמר זה מבקש לטבוע את המושג "סינקופה נופית" ולספק מסגרת דיון שתהווה תשתית רחבה דיה לביסוסו. לא מן הנמנע שהפוטנציאל הגלום בו אינו ממומש עד תום, שכן זהו טיבו של הדיון הביקורתי על אודות נוף.<sup>87</sup>

כאמור, הגישה הביקורתית במאמר זה רואה בנוף ישות ומדיום פוליטי, ביטוי ויזואלי-מרחבי של מארג יחסי כוח ודומיננטות אידיאולוגיות. המבט הפרשני אינהרנטי למושג נוף, כך שהדיאלקטיקה של המבט היא חלק מהמנגנון הפוליטי-אידיאולוגי של הנוף: הוא יכול להיות כפוף לאידיאולוגיה או ליחסי כוחות מרחביים הנכפים עליו, אך עשוי גם לחשוף אותם.

סינקופה נופית היא מערך נופי פוליטי המפעיל יחסי כוח בנוף, על פי רוב הוא משמש את הריבון לצרכיו הפוליטיים (טשטוש מרחבי, היעדרות) ומייצר באמצעותו אידיאולוגיה. הסינקופה הנופית פועלת כמהלך אינטרפלטיבי בנוף, ויחסי הכוחות הטמונים בה מכוננים ומתפרשים באמצעות המבט.

המודוס הסינקופלי מצביע על אחת הפעולות שנוף מיטיב לעשות – להוליך שולל ולהסתיר – והסינקופה פועלת כאחד ממנגנוני ההסתרה האלה. ההא-הא, ועוד יותר מכך האנאמורפוזה אבסוקונדיטה בגן של וו-לה-ויקונט, מדגימים את מנגנון ההשהיה של ההסתרה והגילוי. הגן

השקוע הוא "התחתית הכפולה" של הנוף. מה שאנו רואים במבט ראשון אינו הנוף שנגלה לעינינו בהמשך, אלא מכסה עליו ומעלים אותו. כשמתגלה הסוד החבוי בו, המבט והתפיסה נערכים מחדש. כפי שטוען מיטשל, הגילוי מעיד על האשליה שבבסיס הנוף והמבט בו. הנוף במרחב הגבול המזרחי של ישראל פועל באופן דומה כאשר המבט מבקש לפענח את העמימות של הגבול. הסינקופה הנופית מממשת את המתח המתקיים בין המבט הרציף כאשליה של הנוף, לבין הקיטוע המסיר את המסך מעליה. בכך היא מצביעה על האלסטיות של הנוף ועל אופיו הפוליטי-אידאולוגי.

לסיכום, סינקופה נופית היא פרקטיקה מבוססת מבט ותנועה המתקיימת כשציפייה להופעת אלמנט נופי או להמשכיות נופית-מרחבית נכזבת, או נענית בהיעדר. היא נקשרת במבנה טופוגרפי (טבעי, מלאכותי, מתוכנן או בלתי מתוכנן) או במודוס אדריכלי-נופי של הסתרה והיעדר, ומשם כוחה. להיעדרות זו יש ממד פוליטי בהיותה ביטוי של מערכות כוח ושל הבניית תפיסה נופית טריטוריאלית באמצעות נוף, והיא חלק ממהלך אינטרפלטיבי בנוף.

המודוס של הסינקופה הנופית חושף מראית עין נופית או סוד המוצפן בנוף באמצעות תנועה במרחב. בשל כך היא מלווה בפרקטיקות של תצפית ומבט בנוף המכוונים אותה כמודוס נופי-מרחבי. באופן זה היא יכולה לפעול כאמצעי שליטה והאחדה, כאמצעי לתפיסת שטח, להפגנת ריבונות ולניכוס הנוף. עם זאת, יש לה פוטנציאל לפעול באותם אמצעים במהופך – כמופע נופי ביקורתי החותר תחת המהלך האינטרפלטיבי של הנוף.

בסינקופה הנופית פועלים גם התשוקה והאיווי ככוחות מניעים למהלך הפוליטי-אידאולוגי המכוון באמצעותה, והם מתקיימים באמצעות המבט.

בסינקופה הנופית יש ביטוי מרחבי ונופי לדגשים שעלו אצל ננסי, בויס וקלמנט. קלמנט מתארת את ההפתעה, ההשהיה והגילוי, ובהמשך את ההיעדר, כתכונות מרכזיות של הסינקופה, ומדגישה את המהלך של חסר והיעדר והשיבה מהם – תכונה שאופיינית למבט הסינקופלי בנוף. באופן דומה מדגישה בויס את גרעין ההיעדר והחסר המאפיינים את המודוס הסינקופלי. ההיעדר נדון כאן לא רק כמאפיין של הפלסטיות של הנוף וכתכונה טופוגרפית; ההיעדר הוא הממשי הלאקאניאני, הדבר שמכוון את המציאות ואת הממד הסינקופלי של הנוף.<sup>88</sup> שיח הסינתזה ותכונותיה הטרנסצנדנטליות של הסינקופה הנופית, שבהם עוסק ננסי, עולים גם בדיון המטאפיזי של וויס כתכונה נופית אימננטית בגן של וו-לה-ויקונט, כשהוא קושר ראייה בתנועה ומושלמות בעמימות.<sup>89</sup> הסינקופה של ננסי, הפועלת בעת ובעונה אחת כמגשרת ומנתקת, כנעדרת הכרעה, מתקיימת בנוף באופן דומה. המבנה האנאמורפי המרחבי שלה נע בין קיטוע להאחדה ומחזיק את שני המבטים: המעוות והמתוקן, הסמוי והגלוי, פועלים בה בעת לשמירת הסוד והאשליה, אך מניעים לחשיפה ולגילוי. הסינקופה הנופית מעידה על כפל הפנים של הנוף.



במאמר זה ביקשתי לנסח את המושג סינקופה נופית באמצעות דיון במופעים שמתקיימת ביניהם זיקה נופית-מרחבית: קיר הגבול של ההא-הא, הגן בוו-לה-ויקונט והגבול המזרחי של ישראל בבקעת הירדן ובערבה. זיקה זו קושרת בין נוף מעוצב ומתוכנן לבין נוף שלכאורה אינו מתוכנן, ורואה בהם מנעד נופי המאיר היבטים שונים של הסינקופה. הקשרים בין המרחב הגלוי לסמוי, בין הנעדר לנוכח, ובין התאוות ותשוקה לבין כוח עולים במופעים אלו.

הדיון קושר שני שדות שיח – תיאוריה והיסטוריה של גנים והשיח הלאקאניאני הפרשני – ומגייסם להרחבתו של שדה שיח שלישי, שיח הביקורת של הנוף (landscape critical discourse). סינקופה נופית היא אפוא רעיון ומושג חדש בשיח בין-תחומי, פרשני וביקורתי זה. המשגת הסינקופה הנופית היא "ערעור באמצעות חידוש"<sup>90</sup> והדיון בה הוא אקט פוליטי המבקש לחשוף את האינטרסים הפרטיקולריים המתקיימים בנוף, מהלך "החושף את האידיאולוגיה של הסמכות השלטונית ומבקש ממנה להזדהות ככוח" – מהלך של התנגדות התופס את הנוף כמערכת של יחסי כוחות, ופרשנות נוף המבקשת להצביע עליו כעל מופע פוליטי.<sup>91</sup>

## הערות

\* מאמר זה הוא פרי פיתוח רעיונות מתוך עבודת המחקר שלי לדוקטורט שנערכה בבית הספר לאדריכלות ע"ש דוד עזריאלי בפקולטה לאמנויות ע"ש יולנדה ודוד כץ שבאוניברסיטת תל אביב. אני מודה להם על מלגתם הנדיבה שתמכה במחקר ולפרופ' אדריכל ערן נוימן שהנחה אותי. תודה לקוראים האנונימיים, לנעמה מישר ולמערכת כתב העת על הערותיהם מאירות העיניים, לאפרת ביברמן על הערותיה ועל קריאתה המועילה, ולעליזה ברוידא שחלקה עימי תובנות תכנוניות.

1. עדי אופיר, "פוליטי", מפתח 2 (2010): 89-91 (להלן אופיר, "פוליטי"). עדי אופיר, "מהו הפוליטי?", תיאוריה וביקורת 34 (2009): 175 (להלן אופיר, "מהו הפוליטי").

2. אופיר, "פוליטי", 91; יהודה שנהב, "על האוטו-נומיות של הפוליטי", תיאוריה וביקורת 34 (2009): 182. (להלן שנהב, "על האוטו-נומיות של הפוליטי").

3. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/syncope>, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/syncope>

4. Catherine Clement, *Syncope: The Philosophy of Rapture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994) (להלן Clement, *Syncope*).

5. קלמנט עוסקת במעגלים של מודוסים סינקופליים של הגוף והנפש ושואלת מה קורה לסובייקט בעת סינקופה גופנית או נפשית. במעגל הראשון היא עוסקת בתופעות רגעיות כגון שיעול, עיטוש, צחוק ושיהוק ובמחלות כגון אסתמה ואפילפסיה. במעגל השני היא קושרת את הסינקופה למצבים גופניים קבועים כמו לקויות ונכויות (צליעה, פזילה). במעגל השלישי היא עוסקת באקסטוזה ועומדת על ההבדלים בין תרבות המזרח, שבה האקסטוזה מתקיימת במרחב הפתוח ובטקסים דתיים, לעומת המערב שבו היא מאורגנת כשפה וכתרבות, בתיאטרון ובייחוד באופרה. במעגל הרביעי היא קושרת את הסינקופה לתחום המוות או הדומה למוות: האורגזמה, העונג הגופני וההיפנוזה (בהשראת פרויד). קלמנט עוסקת בדיון על

הסינקופה בתווך שבין הפילוסופיה לפסיכואנליזה ולאמנויות, ובייחוד אמנויות הבמה המוזיקה והאופרה, בפער שממנו צומח הסובייקט.

6. Clement, *Syncope*, 12 (התרגום שלי).

7. שם, 15.

8. Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia* (New York: Basic Book, 2001). ביום כותבת על

סינקופה בהשראת ולדימיר נבוקוב ומצטטת אותו בהקשר של הסינקופה של הזיכרון: "The break in my own destiny affords me in retrospect a syncopal kick that I would not have missed in the worlds"

(Boym, *The Future of Nostalgia* (להלן) (Vladimir Nabokov, cited in Boym, 2001, 281).

9. Jean-Luc Nancy, *The Discourse of the Syncope*, trans. Saul Anton (Stanford: Stanford

University Press, 2008), 10-15 (להלן) *The Discourse of the Syncope* (Nancy).

10. Nancy, *The Discourse of the Syncope*, 11-14.

11. שם, 10.

12. שם, שם (התרגום שלי). מתוך אותו קו מחשבה ננסי קושר את הסינקופה של התודעה בתסביך הסירוס, בדבר שקרוע, מנותק או מאיים להתנתק. השיח הלאקאניאני נותן הקשר דומה לתסביך הסירוס באמצעות הדיון בכתם האנאמורפי, שיידון בהמשך המאמר.

13. Nancy, *The Discourse of the Syncope*, 15 (התרגום שלי).

14. קשירת הנוף במבט נמצאת כבר במקורותיו של המושג "נוף" במונחים Landskip בגרמנית, המתייחס

לציור ולתיאור של נוף כפרי, ובמקבילו ההולנדי landschap/landschap, בעל הקונוטציה הוויזואלית

האמנותית בהקשר של ציור נוף. להרחבה על מקורות המושג נוף ראו John Wylie, *Landscape*

(London: Routledge, 2007); Marc Antrop, "A brief history of landscape research", In Peter

Howard, Ian Thompson and Emma Waterton (Eds.), *The Routledge Companion to Landscape*

*Studies* (Oxon and New York: Routledge, 2013), 12-22.

הגדרות מילוניות למושג הלוועזי Landscape מתייחסות למאפיינים האסתטיים, הוויזואליים והמרחביים של הנוף, התייחסות לציור נוף כנושא, כאובייקט וכפעולה במושגי תיאוריה של האמנות או כאובייקט

וכפעולת ייצוג אמנותית: "כל התכונות הוויזואליות של שטח המוערכות לרוב במושגים של ערכן

האסתטי: תמונה המייצגת אזור כפרי, ציור נוף" או "חלק או מרחב של סביבה כפרית שבה ניתן

לצפות מנקודת מבט יחידה, תמונה המייצגת נוף יבשתי או חוף הים. להרחבה ראו מילון אוקספורד

המקוון <http://dictionary.oxforddictionaries.com/definition/english/landscape>; המילון המקוון <http://www.merriam-webster.com/dictionary/landscape>

[reference.com/browse/landscape](http://reference.com/browse/landscape); ומילון מריים-ובסטר המקוון <http://www.merriam-webster.com/dictionary/landscape>

[dictionary/landscape](http://dictionary.oxforddictionaries.com/definition/english/landscape)

15. W. J. T. Mitchell, *Landscape and Power* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002);

Denis Cosgrove, "Prospect perspective and the evolution of the landscape idea", *Transactions*

*of the Institute of British Geographers*, 10 (1) (1985): 45-62; Denis Cosgrove, *Social Formation*

*and Symbolic landscape* (London: Croom Helm., 1998); Denis Cosgrove and Stephan

- Daniels, *The Iconography of Landscape* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Susan Herrington, *On Landscapes* (New York: Routledge, 2009).
16. להרחבה ראו לואי אלתוסר, על האידיאולוגיה ומנגנוני המדינה האידיאולוגיים (תל אביב: רסלינג, 2008 [1995]).
17. Denis Cosgrove, *Social Formation and Symbolic landscape* (London: Croom Helm, 1998), 15.
18. Jonathan Crary, *Technique of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1990).
19. ו.ג.ט. מיטשל, "השערים של קריסטו וחומת גילה", בתוך לארי אברמסון (עורך), ו.ג.ט. מיטשל, נוף קדוש (תל אביב: רסלינג 2009 [2002]), 85. (להלן מיטשל, "השערים של קריסטו וחומת גילה").
20. ו.ג.ט. מיטשל, "נוף קדוש – ישראל, פלסטין והישימון האמריקאי", בתוך לארי אברמסון (עורך), ו.ג.ט. מיטשל, נוף קדוש (תל אביב: רסלינג, 2009 [2002]), 61. (להלן מיטשל, "נוף קדוש"); ו.ג.ט. מיטשל, "נוף אימפריאלי" בתוך לארי אברמסון, שם, 32. (להלן מיטשל, "נוף אימפריאלי").
21. W. J. T. Mitchell, *Landscape and Power: הספר באנגלית: השנייה של הספר באנגלית: Landscape and Power* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), vii-xii.
22. להרחבה על עבודתו של ג'קסון ראו John Brinckerhoff Jackson, *Discovering the Vernacular Landscape* (New Haven: Yale University Press, 1984); John Brinckerhoff Jackson, in Helen Lefkowitz Horowitz (Ed.), *Landscape in sight: Looking at America* (New Haven: Yale University Press, 1997).
23. דיון ביקורתי במבט כפרקטיקה כאסטרטגיה וכאמצעי לניהול המרחב מתקיים גם בשיח העכשווי על אודות המרחב בישראל ובגדה המערבית, המשק לשיח הנוף. להרחבה ראו מוריאל רם, "העיניים שהיו למבט: הר החרמון ומקומו בשיח הטריטוריאלי הישראלי לאחר 1973", תיאוריה וביקורת 39-38 (2011): 34-35; איילה לוי, "ההר והמבצר: קמפוס הר הצופים בדמיון המרחב הלאומי הישראלי", שם: 11-34; אריאלה אזולאי, איך זה נראה לך (תל אביב: בבל, 2000); נועה חזן ואביטל ברק, ההר, הכיפה והמבט: הר הבית בתרבות החזותית הישראלית (חיפה: פרדס הוצאה לאור, 2017); Gil Z. Hochberg, *Visual Occupation* (Durham and London: Duke University Press, 2015).
24. בנוסף לזכרים לעיל מתקיים דיון פרשני נרחב בנוף הפוליטי, באופן שבו הוא מטמיע אידיאולוגיות ומטבען אותן באמצעות פרקטיקות ומנגנונים המתקיימים בנוף. להרחבה ראו למשל James Duncan and Nancy Duncan, "(Re)reading the landscape", *Environment and Planning D: Society and Space*, 6 (2) (1988): 117-126; James Duncan, *The City as Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan kingdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Kenneth Olwig and Don Mitchell, *Justice, Power and the Political Landscape* (London: Routledge, 2009); Rhys Jones, Martin Jones and Michael Woods, *An Introduction to Political Geography* (London: Routledge, 2004); Ludger Gailing and Markus Leibenath, "Political landscapes between manifestations and democracy, identities and power", *Landscape Research* (2017): 42, 339.

25. מיטשל, "נוף אימפריאלי", 30. ההדגשה והמרכאות במקור.
26. להרחבה על חשיבות הדיון הקושר בין שיח הנוף לשיח אדריכלות הנוף ראו גם את מאמרו של עדנאן קפלן: Adnan Kaplan, "Landscape architecture's commitment to landscape concept: a missing link?" *Journal of Landscape Architecture*, 4 (1) (2009): 58.
27. אופיר, "פוליטי", 103.
28. שנהב, "על האוטו-נומיות של הפוליטי", 182; חנן חבר, "שיר פוליטי", *מפתח* 4 (2011): 240-219. (להלן חבר, "שיר פוליטי").
29. אופיר, "פוליטי", 93.
30. ג'יין אוסטן, *מנספילד פארק*, תרגמה לי עברון (תל אביב: אהבות הוצאת ספרים, תמיר סנדיק הוצאת ספרים, 2007 [1814]), 117-116. בתרגום עברי זה מופיע המונח הא-הא כ"גדר חיה", שפירושו ומשמעותו שונים והוא משנה גם את משמעות הטקסט. בתרגום לעיל החלפתי את המושג "גדר חיה" בחזרה להא-הא, בהתאם לטקסט המקורי.
31. [https://en.oxforddictionaries.com/definition/ha\\_ha](https://en.oxforddictionaries.com/definition/ha_ha).
32. המושג התקבע במשמעותו האנגלית, אולם "הא-הא" הוא ככל הנראה הגרסה האנגלית לאלמנט בגן הפורמלי הצרפתי, המוכר בשם "loup de saut" ("קפיצת הזאב"). אדריכל הגנים הצרפתי גיום בומון (Beaumont) עשה בו שימוש בשנת 1690 בגן של Levens Hall, אך עיקר ביטויו בגן הנוף האנגלי.
33. האנט עוסק בהא-הא בפרק בשם "Leaping the Ha-ha: or How the Larger Landscape Invaded the Garden" (John Dixon Hunt, *A World of Gardens* (London: Reaktion Books, 2012) 172-185. (להלן Hunt, *A World of Gardens*).
34. שם, 184.
35. זאת בנוסף לאלמנטים נופיים מרחביים אחרים שיצרו תענועים כגון פרספקטיבות מעוותות ומוקצנות ליצירת אשליה של מרחב גדול יותר, פיזור בקצב מואץ או לא שווה של אלמנטים לאורך צירי הפרספקטיבה באמצעות מכלי צמחים שיצרו מראית עין של פרספקטיבה "מואצת" ואשליה של מרחב גדול יותר, מיקום פוליו (follies) דמויי מקדשים או חורבות על אי במרכז אגם או בגדה המרוחקת שלו כדי לעוות את תחושת המרחב ולהגדיל אותה, ועוד.
36. Hunt, *A World of Gardens*, 172-185.
37. הטקסט מצוטט בחלקים שונים גם אצל Jurgis Baltrušaitis, *Anamorphic Art*, trans. W.J. Strachan (Cambridge: Chadwyck-Healy Ltd, 1977), 18 (להלן Baltrušaitis, *Anamorphic Art*); סלבו ז'יז'ק, *התבוננות מן הצד: מבוא לז'אק לאקאן דרך תרבות פופולרית*, תרגמה רונה כהן (תל אביב: רסלינג, 2005 [1991]), 19-20 (להלן ז'יז'ק, *התבוננות מן הצד*). להרחבה במקור ראו ויליאם שייקספיר, המלך ריצ'רד השני, תרגם שמעון זנדבק (תל אביב: עם עובד, 1988).
38. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/anamorphosis>.
39. בלטרזואיטיס סוקר עבודות אנאמורפיות, ובהן ציורי דיוקן של מנהיגים, מלכים ואפיפיורים שבהם

הדימוי של המנהיג שימש ללעג והגחכה או למחאה פוליטית חברתית. הוא מביא כדוגמה את הטקסט של שייקספיר מתוך המחזה ריצרד השני, שבו יש התייחסות לאותם דיוקנאות אנאמורפיים של מלכי אנגליה. להרחבה ראו Baltrušaitis, *Anamorphic Art*, 11-17.

40. הציור "השגרירים" של הנס הולביין (Holbein, 1533) מיוחס למסורת ציורי הוואניטס. על הציור נכתבו מחקרים ותיאוריות רבות. להרחבה ראו Mary Harvey, *Holbein's Ambassadors: The Picture and the Men* (London: George Bell and Sons, 1900); John North, *The Ambassadors' Secret: Holbein and the World of the Renaissance* (London: Phoenix, 2004); Kate Bomford, "Friendship and Immortality: Holbein's Ambassadors revisited", *Renaissance Studies* 18 (4) (2004): 544-581; Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (London: Karnac, 2004 [1977]), 79-90 (להלן *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*); רות רונן, אמנות ללא נחת: הרצאות על פסיכואנליזה ואמנות (תל אביב: עם עובד, 2010), 89-96 (להלן רונן, אמנות ללא נחת); אפרת ביברמן, סיפורי בדים: נרטיב ומבט בציור (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 2009), 110-111 (להלן ביברמן, סיפורי בדים).

41. הציור נמצא בגלריה הלאומית בלונדון. לפרטים נוספים ולהדגמת האנאמורפוזה ראו

<https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/hans-holbein-the-younger-the-ambassadors>

42. רונן, אמנות ללא נחת, 90.

43. ביברמן, סיפורי בדים, 112.

44. Allen S. Weiss, *Mirrors of Infinity: The French formal Garden and 17<sup>th</sup> century metaphysics* (New York: Princeton Architectural Press, 1995), 39 (להלן Weiss, *Mirrors of Infinity*).

45. Charles Drazin, *The Man who Outshone the Sun King* (London: Arrow Books, 2009), 307 (התרגום שלי). פֶּרְטֵר (Parterre) הוא מושג יסוד בתיאוריה של גנים, ומשמעו דוגמה מסוגנת על פני שטח של מתחם בגן העשויה פרחים, שיחים גזומים או חצץ, ולעיתים גם אלמנטים נוספים כגון צמחים בעציצים, בריכות או מזרקות.

46. לדיין טכני מפורט במבנה הטופוגרפי וניתוח הפרשי הגובה וסוגי הפרספקטיבה בגן של וו-לה-ויקונט ראו Mihailo, Grbi'c et al., "Garden culture heritage spatial functionalities: The case of anamorphosis abscondita at Vaux-le-Vicomte", *Journal of Cultural Heritage* 18 (2016): 366-396 (להלן Mihailo et al., "Garden culture heritage").

47. Weiss, *Mirrors of Infinity*, 33-35; Mihailo et al., "Garden culture heritage", 366-396.

Lyle Massey, *Picturing space, displacing bodies: anamorphosis in early modern theories of perspective* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2007), 37-70.

48. Weiss, *Mirrors of Infinity*, 43.

49. האנט מזכיר את וו-לה-ויקונט ואת ורסאי כדוגמאות לתפיסת נוף רחוק באמצעות פרספקטיבה, בגן הצרפתי הפורמלי, ולהעצמת האשליה ביחס לגודל הטריטוריה ולכוחו של בעליה. Hunt, *A World of*

.Gardens, 177

50. הגבול נקבע בחוזה השלום בין ישראל לירדן באוקטובר 1994 והותווה באמצעות קואורדינטות ועמודי גבול על ידי ועדת גבולות משותפת במקטעים עד שנת 2000. הגבול שבתחום הגדה המערבית – מצפון ים המלח, מזרחית לעין גדי ועד לנחל בוק באזור טירת צבי – הוגדר כגבול מינהלי, לא נקבעו לו קואורדינטות ואין לו מעמד של גבול בינלאומי. להרחבה ראו חיים סרברו, גבולות ישראל היום (המרכז למיפוי ישראל, 2012); חיים סרברו, גבולות בין לאומיים: גבול ישראל-ירדן (הוצאה עצמית, 2014).
51. דיון זה אינו רלבנטי לתחום 30 הקילומטרים מצפון לאילת ובתחום שדה התעופה רמון שבסמוך לתמנע, שבו הסיטואציה המרחבית אמנם דומה, אך לאורכו נבנית גדר גבול כפולה בעלת נראות גבוהה.
52. למצב זה שבו אי אפשר לראות את הגבול בגלל הסיטואציה הטופוגרפית בין כביש 90 לבין הגבול ונהר הירדן יש שני יוצאים מן הכלל: בנקודות מסוימות במקטע הצפוני של כביש הבקעה, באזור ברוש הבקעה, רצועת השטח שבין הכביש לגבול צרה מאוד, כך שהכביש קרוב לגבול. בזוויות מסוימות אפשר לראות שם אף את הגבול/הנהר עצמו. בנוסף יש שם גם סימני גבול ברורים, ובהם דרך שטטוש, גדרות תיל ואמצעי ניטור בעלי נראות גבוהה בשטח. במקטע גשר נהריים יש מקומות שבהם תוואי כביש 90 סמוך לגבול ולנהר וגם גבוה מהם באופן משמעותי, כך שנוצרת סיטואציה טופוגרפית שבה אפשר בזוויות מסוימות להשקיף על הגבול והנהר מהכביש תוך כדי נסיעה.
53. אדריאנה קמפ, "הגבול כפני יאנוס: מרחב ותודעה לאומית בישראל", בתוך יהודה שנהב (עורך), מרחב, אדמה, בית (ירושלים: מכון ון-ליר, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2003), 58 (להלן קמפ, "הגבול כפני יאנוס").
54. שם, 76.
55. שם, 60. קמפ מתארת שפה כפולה זו בהקשר של תפיסות הגבול בשנות החמישים, ובשונה מתפיסות הגבול בשנות התשעים. שינויים במפה הפוליטית-אידיאולוגית בישראל ושינויים בתפיסת גבולות מדינות הלאום מחוצה לה מצביעים על הרלבנטיות של שפה כפולה זו גם היום.
56. זיגמונד פרויד, טוטם וטאבו, תרגמה רות גינזבורג (תל אביב: רסלינג 2013 [1912-1913]), 41-108.
57. קמפ, "הגבול כפני יאנוס", 58-66.
58. תהליך קביעת הגבול המזרחי של ארץ ישראל החל עם שקיעת האימפריה העות'מאנית ובתום מלחמת העולם הראשונה, אז ראתה התנועה הציונית בשטח שממזרח לירדן חלק בלתי נפרד מהארץ המובטחת. בעת ועידת השלום בפריז (1919) ובשנים שאחריה חזרה התנועה הציונית ופעלה במטרה לקבוע את הגבול ממזרח לירדן, בעבר הירדן ובסמוך למסילת הרכבת החיג'אזית. כישלונה להשפיע על תוואי הגבול המזרחי בוועידת קהיר לא מנע את המשך שאיפותיה הטריטוריאליות בעבר הירדן. על פי ביגר, שני הצדדים של המפה הפוליטית ראו בהסכמה הציונית לתוצאות הוועידה בגידה בעקרונות הציונות. להרחבה ראו גדעון ביגר, ארץ רבת גבולות: מאה שנים של תיחום גבולותיה של ארץ ישראל 1840-1947 (קרית שדה בוקר: המרכז למורשת בן גוריון, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2001), 166-181; אניטה שפירא, "גבול כמטאפורה בתרבות הישראלית", בתוך הני זוביידה ורענן ליפשיץ (עורכים), עזור – אין גבול! על גבולות והיעדרם, ישראל 2017 (ראשון לציון: הוצאת משכל, ידיעות אחרונות, 2017),

61-72. על תפיסת הגבול המזרחי של ראשי ההנהגה בראשית המדינה ראו אבי שילון, "תפיסת הגבולות של בן גוריון", בתוך הני זוביידה ורענן ליפשיץ, שם, 87-111; אריה נאור, "הירדן באמצע – גבולותיה של המדינה היהודית בהשקפת זאב ז'בוטינסקי", שם, 112-131. דוגמה לדיון בשאיפה למימוש מצוות יישוב הארץ גם בתחומים שאינם כלולים כיום בגבולות מדינת ישראל ראו חיים שטיינר, טובה הארץ מאד מאד – על גבולות ארץ ישראל (ירושלים: הוצאת דברי שיר, 2018).

59. הדיון במבט בעת נסיעה מהירה, על היבטיו הרבים והאופן שבו המבט מכונן את הנוף ותפיסת הנוף בעת נסיעה, חורג מעבר לדיון בסינקופה הנופית. להרחבה בנושא ראו ז'אן בודריאר, אמריקה, תרגמה מור קדישזון (תל אביב: בבל, 2000); פול ויריליו, המרחב הביקורתי, תרגמה אורית רוזן (תל אביב: רסלינג, 2006); Paul Virilio, *The Aesthetics of Disappearance* (Los Angeles, CA.: Semiotext(e), 2006); Paul Virilio, *Negative Horizons* (London: Continuum, 2008); (2009).

60. עצירה למטרות תצפית אינה מתקיימת על פי רוב לצד הכביש אלא במקומות המיועדים לכך, הן מסיבות של נוחות בטיחות (מפאת היותו של הכביש דרך מהירה) והן מסיבות ביטחוניות, וההמלצה היא לא לעצור לתצפית בצד הכביש או ליד דרך טשטוש, שטחי אש או אזור ממוקש. במרחב הכביש-גבול ישנם ארבעה סוגים עיקריים של מקומות תצפית, שהמשתף להם הוא שכולם מעודדים פרקטיקה של התבוננות-צפייה לכיוון מזרח, לעבר הגבול ולעבר הירדן: מצפורים ותצפיות המשולכים במערך תיירותי-אידיאולוגי, כדוגמת גן לאומי, מרכז מבקרים או מערך הנצחה, כמו אנדרטת הבקעה; מצפורים ותצפיות ייעודיים לצד הכביש, כמו תצפיות חניון השלום ומצפור חופיירה; חניונים, אזורי מנוחה וחניוני קק"ל לצד הכביש ובסמוך לו; וכן עמדות תצפית מאולתרות מבונקרים ועמדות צבא נטושות הפרושות לאורך הגבול ומשני צידי הכביש. מגוון סוגי מקומות התצפית מעידים על המשיכה והסקרנות ביחס לגבול, על הצורך בצפייה על הגבול ואל המרחב שמעבר אליו, ועונים עליהם באמצעים אדריכליים או באמצעים אחרים המאולתרים במרחב.

61. עמימות זו משמעותית אף יותר ומתעצמת ביחס לגבולות הקו הירוק, שאמנם אינם מהווים חלק מהסינקופה הנופית, אך פרקטיקות לטשטוש והעלמת הגבולות מתקיימות גם ביחס אליהם לאורך הכביש. בתחום הגדה המערבית הסינקופה הנופית היא פרקטיקה נוספת במנגנון האידאולוגי של הנוף.

62. אייל ויצמן, ארץ חלולה (תל אביב: בבל, 2017), 20.

63. מיטשל, "השערים של קריסטו וחומת גילה", 86.

64. מיטשל, "נוף קדוש", 57.

65. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, 63.

66. Anatole France, *The Château de Vaux-le-Vicomte* (Honolulu: University Press of the Pacific, 2004 [1922]), 132. לה פונטיין מצוטט אצל פראנס ומתאר את ביקור המלך ופמלייתו בגן של וו-לה-ויקונט (התרגום שלי).

67. Ian Thompson, *The Sun King's Garden: Louis XIV, Andre Le Notre and the Creation of the Gardens of Versailles* (New York: Bloomsbury, 2006), 23.

68. Weiss, *Mirrors of Infinity*, 33.



- .69. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, 79-90.
70. ז'יז'ק, התבוננות מן הצד.
71. דילן אוונס, מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית, תרגמה דבי אילון (תל אביב: רסלינג, 2005), 34.
72. ז'יז'ק, התבוננות מן הצד, 99.
- .73. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, 85.
74. ז'יז'ק, התבוננות מן הצד, 100.
75. שם, 98. ז'יז'ק מתאר שלושה סוגים של טראקינג שוטס: הטראקינג שוט הפתאומי המתקרב אל הכתם מהר מדי בטכניקה של jump cuts, הטראקינג שוט שמתחיל בכתם ועובר לנקודת המבט הכוללת של המציאות, והטראקינג שוט חסר התנועה, שבו הכתם מגיע אל תוך הפריים מתוך תנועה שלו עצמו. להרחבה ראו שם, 101-100.
- .76. Weiss, *Mirrors of Infinity*, 37.
77. ז'יז'ק, התבוננות מן הצד, 98; 12-15; Clement, *Syncope*.
78. רונן, אמנות ללא נחת, 91.
79. ז'יז'ק, התבוננות מן הצד, 95-96.
80. שם, 114.
81. קמפ, "הגבול כפני יאנוס", 77.
82. שם, 52-83.
83. העיקרון הלאקאניאני שמתאר ז'יז'ק, שלפיו אם נראה את הדבר עצמו נאבד בהכרח את הדבר שחיפשנו, ישים גם לגבי גבולות אחרים, בהינתן האמביוולנטיות לגבי נוכחות הגבול כפי שתיארה קמפ. שאלת חומת ההפרדה בגדה המערבית עולה כאן כהופכית לשאלת הגבול המזרחי הנוכח-נעדר. חומת ההפרדה, על הנוכחות והנראות הבוטה שלה, היא במושגים הלאקאניאניים של ז'יז'ק "הדבר עצמו" – התפרצות של הממשי, פורנו של גבול, ולפיכך אינה סותרת את הנאמר לעיל אלא מדגימה אותו באופן מהופך (ראו גם דיון על החומות אצל מיטשל, "השערים של קריסטו", 88-91). המושג "סינקופה נופית" אינו מבקש להעמיד הגדרה מוחלטת של גבול, אלא לנסח מופע נופי נוכח-נעדר במרחב של גבול מסוים – מרחב כביש 90 וחלקים מהגבול המזרחי של ישראל. הדיון בסינקופה הנופית של הגבול המזרחי מאפשר בחינה מחודשת של הריון בגבולות בכלל.
84. Naama Meishar, "Up/Rooting: Breaching Landscape Architecture in the Jewish-Arab city", *AJS Review* 41 (1) (2017): 104-105. (להלן "Up/Rooting" (Meishar)).
85. מהלך ביקורתי דומה לסימון קו החוף ההיסטורי בפארק מדרון יפו, המתאפיין גם הוא באיכויות סינקופליות, עשה האמן פרנסיס אליס בשנת 2004, כשסימן בצבע את גבול הרפאים של הקו הירוק בתחום המוניציפלי של ירושלים בעבודה "הקו הירוק". להרחבה על עבודתו ראו <http://francisalys.com/the-green-line>.

86. להרחבה על פעולת האמנות כאופציה של התנגדות פוליטית לאידיאולוגיה ועל המבע הנופי כמבע אמנותי שיכול להחריג את עצמו מהמערך האינטרפלטיבי של הנוף ראו אצל חנן חבר, "שיר פוליטי", 219-240. אני מבקשת להודות לנעמה מישר שהציעה את האפשרות לשימוש במושג הסינקופה הנופית גם למבעי נוף פוליטיים-ביקורתיים, כדוגמת מבעי הנוף בפארק מדרון יפו ובפרשנות להם. ראו Meishar, "Up/Rooting".
87. במושג סינקופה נופית טמון פוטנציאל לעיבוי הדיון והרחבתו לכיוונים נוספים. האחד יכול לעסוק בשאלת הסינקופה הנופית הפועלת כמופע נופי-ביקורתי בעצמה, כמו בדוגמת שביל הרפאים של פארק מדרון יפו שלעיל או כפעולת אמנות. מנגד, אפשר לדון בסינקופה נופית שאינה פוליטית. חנן חבר מצביע על האופציה של הפעולה שאינה פוליטית, או של ביטול האפקט הפוליטי, בשל הקשר והיסטוריוזציה, עד ליצירת פרדוקס שבו "הטקסט הלא-פוליטי פועל כנגד האידיאולוגיה שלו". ראו חנן חבר, "שיר פוליטי". הדיון הנוכחי מתמקד בטביעת המושג ואינו מתפרש לדיונים רחבים יותר, אולם לא מן הנמנע שדיון עתידי יעסוק בהם.
88. תפיסתה של בויס שההיעדר הוא מניע ליצירה ולנוסטלגיה מתיישבת עם זו של לאקאן על אודות ההיעדר כמכונן מציאות. במושגים לאקאניאניים, אובייקט ההיעדרות הוא אובייקט האיווי, שחייב להיעדר כדי שמציאות סמלית – היצירה והאמנות – תוכל להתקיים. להרחבה ראו Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection* (London: Tavistock, (1977), 554.
89. Weiss, *Mirrors of Infinity*, 46.
90. חבר, "שיר פוליטי", 221.
91. שנהב, "על האוטו-נומיות של הפוליטי", 187-188.





# פופוליזם

## דני פילק

למושג פופוליזם נוכחות בולטת בזירה הציבורית. באמצעי התקשורת, ברשתות החברתיות, בבתי נבחרים ובאקדמיה: מנהיג פופוליסטי, תנועה פופוליסטית, חוק פופוליסטי, מדיניות פופוליסטית, מרצה פופוליסטי, ספר פופוליסטי... שם התואר פופוליסטי ושם העצם פופוליזם מיוחסים תמיד לאחר: היא פופוליסטית, ההצעה שלך פופוליסטית. איש אינו מזהה כך את עצמו. אנשים יזהו את עצמם כליברלים, סוציאליסטים, לאומנים, אנרכיסטים, אפילו ניאונאצים, אבל התווית "פופוליסט", הנושאת מטען נורמטיבי שלילי, תמיד מיוחסת לנו על ידי אחרים. בשימוש היומיומי משמעות המושג היא פשטנות, דמגוגיה, פנייה למכנה המשותף הנמוך ביותר.

אך למרות מה שנראה כתמימות דעים בנוגע לשימוש במילה בזירה הציבורית, המושג פופוליזם, כמו כל מושג בתחום מדעי החברה והמחשבה הפוליטית, שנוי במחלוקת והוגדר בדרכים שונות על ידי חוקרים שונים.<sup>1</sup> לאורך השנים שימש המושג לסימון תופעות פוליטיות שונות מאוד: מפלגת העם בארצות הברית, התנועה הפרונויסטית בארגנטינה, תנועות אנטי-קולוניאליות באפריקה, החזית הלאומית בצרפת, מפלגת השמאל פוֹדְמוֹס בספרד, או תנועתו של חומייני באיראן.

פופוליזם הוא אמנם מושג מודרני, אך מקורו בדמוקרטיה האתונאית וברפובליקה הרומית. בספרו על מלחמת הפּוֹפּוֹנְסוֹס עשה תוקידידס שימוש בכינוי "דמגוג" באופן זהה כמעט לאופן שבו משתמשים בימינו ב"פופוליסט".<sup>2</sup> לסיעת ה"עממיים" (popularii) בתקופת הרפובליקה הרומית יש הרבה מן המשותף עם התנועות הפופוליסטיות בימינו.

ההיסטוריה המודרנית של הפופוליזם החלה בסוף המאה התשע-עשרה בארצות הברית וברוסיה. מפלגת העם שניסחה את מצע אומהה ב-1892 בארצות הברית שרטטה רבים מהקווים שמאפיינים תנועות פופוליסטיות: אפיון ההווה כתקופה של שחיתות והידרדרות מוסרית, חלוקת החברה לאליטה חמדנית מול העם הפשוט ("פירות עמלם של מיליוני אנשים נגנבים בחוצפה כדי לבנות את עושרם של מעטים"), תפיסה קונספירטיבית של ההיסטוריה ("מזימה רחבה נגד האנושות התארגנה בשתי יבשות"), מרכיב של נטיביוזם שיכול לגלוש לקסנופוביה ("השיטה הנוכחית פותחת את השערים לאביונים ולפושעים של העולם כולו ומגרשת את השכירים שלנו"), ותמיכה במרכיבים של דמוקרטיה ישירה ("אנו ממליצים שהעם ישקול בחיוב את אימוץ שיטת החקיקה המוכרת כיוזמה וכמשאל עם").<sup>3</sup>

ברוסיה ביקשו הַרְוֹדְנִיקִים לחזור למקורות, "לחזור לעם", מקור האמת והטוהר. הם הציגו את החברה הרוסית כמחולקת לשני מחנות מנוגדים: העם הצודק – האיכרים וקהילותיהם – ושלטון האליטות האריסטוקרטיות הדקדנטיות. במאה העשרים שימש המושג פופוליזם לאפיון תנועות פוליטיות שונות מאוד ברחבי העולם. בארצות הברית יש מסורת פופוליסטית ארוכה ומגוונת, הכוללת דמויות כגון יואי לונג (Huey Long), ג'ורג' ואלאס, מסיבת התה

ודונלד טראמפ; עם התנועות הפוליטיות הפופוליסטיות באמריקה הלטינית אפשר למנות בין היתר את הפּוּרוּניזם בארגנטינה, תנועתו של ג'וטוליו ארגס בברזיל, המפלגה הלאומית המהפכנית של לאסרו קארדנאס במקסיקו, תנועתו של הוגו צ'אבס בוונצואלה, ו"קאמביו 90" של אלברטו פוג'ימורי בפרו; באפריקה אפשר למנות את הנאצריזם במצרים ואת תנועתו של יוליוס נייֶרְרֶה בטנזניה. באסיה אפשר לציין את תנועתו של חומייני באיראן, את ה־AKP של ארדואן בטורקיה ואת הליכוד וישראל ביתנו בישראל. באירופה החלו לצמוח תנועות פופוליסטיות בשלהי המאה העשרים, בעיקר תנועות פופוליסטיות ימניות רדיקליות כמו החזית הלאומית הצרפתית (Front National) או הפּלֶאמס בלאנג הבלגית (Vlaams Belang), הֶלְגֶה נורד האיטלקית (Lega Nord) ורבות אחרות. גם תנועות שמאל חדשות, כמו סיריזה (Syriza) ופּוֹדֶמוֹס (Podemos), מקוטלגות כפופוליסטיות.<sup>4</sup> נראה שקשה למצוא מהו המכנה המשותף לתופעות כה מגוונות גיאוגרפית, היסטורית ופוליטית, ויש אף חוקרים הסבורים שהמושג מטשטש יותר מאשר הוא מבהיר, ולכן מוטב אולי לוותר עליו כליל. הם ממליצים לנטוש את המושג פופוליזם ולהתייחס לכל תופעה כאל מקרה היסטורי ייחודי.<sup>5</sup> עם זאת, למרות הניסיונות לטהר את השפה כדי להפוך אותה לחד־משמעית, השימוש במושג הולך ומתרחב. נראה שהפופוליזם הופך לאחת התופעות הפוליטיות המרכזיות בעשור השני של המאה העשרים־ואחת, כשמנהיגים פופוליסטים במדינות רבות הגיעו לשלטון או מתקרבים אליו. פופוליזם הוא אפוא מושג רב־משמעי, שפורש לאורך השנים כתנועה חברתית, כפרקטיקה פוליטית, כאידיאולוגיה, כשיח, כסגנון פוליטי, כפתולוגיה של הדמוקרטיה, וכצורה של הפוליטי בימינו. במאמר זה אני מבקש להציג גישות אלו באופן ביקורתי ולהציע להן פירוש חלופי.

ההתייחסות המחקרית הראשונה לפופוליזם כתופעה היסטורית ייחודית היתה בדיון בקרב היסטוריונים בארצות הברית על הפופוליזם של שלהי המאה התשע־עשרה. עם הופעת מנהיגים שתויגו כפופוליסטים בשנות הארבעים והחמישים של המאה העשרים בדרום אמריקה, ולאחר מכן בעולם המשתחרר מעול הקולוניאליזם באפריקה ובאסיה, התעורר דיון עשיר על מהות התופעה.

חוקרים שפעלו במסגרת פרדיגמת המודרניזציה הפונקציונליסטית, כמו ג'ינו ג'רמאני וטורקואטו די טֶלֶה, ראו בפופוליזם תנועה חברתית שמבטאת דפוס מעוות של מודרניזציה.<sup>6</sup> לדידם היה למודרניזציה מודל נכון אחד – המודל האירופי – שחילק את המערכת החברתית־פוליטית בין מפלגות או תנועות שמרניות לסוציאליסטיות או סוציאל־דמוקרטיות על פי עיקרון מעמדי. במדינות הפריפריה, שהחלו את תהליך המודרניזציה מאוחר יותר, החלוקה הזו לא התרחשה כתוצאה מהתפתחות פנימית, אלא כתוצאה מדיפוזיה של המודל האירופי. אי לכך, תהליך ההתארגנות הפוליטית בפריפריה לא היה "נורמלי" אלא מעוות. התוצאה היתה שבמדינות דרום אמריקה – שאותן חקרו ג'רמאני ודי טֶלֶה – מעמד הפועלים לא התארגן באופן עצמאי, ובמקום התארגנות אוטונומית צמחו תנועות פופוליסטיות על בסיס חיבור בין אליטות משניות למעמדות העממיים. לדידם של ג'רמאני ודי טֶלֶה, התנועות הפופוליסטיות היו צורה פוליטית שלא ביטאה נכונה את האינטרסים של מעמד הפועלים כמו התנועות הסוציאליסטיות האירופיות, אלא צורת

ארגון הטרונומית של המעמדות העממיים, כי היו כפופות לאינטרסים של אותן אליטות משניות שהנהיגו את התנועות הפופוליסטיות. די טְלָה הגדיר אותן כ"תנועה פוליטית הנתמכת על ידי המוני מעמד הפועלים העירוני ו/או האיכרים, אך אינה מייצגת התארגנות אוטונומית של אף אחד משני המגזרים האלה, וזוכה לתמיכתם של ציבורים שאינם שייכים למעמד הפועלים אבל האידיאולוגיה שלהם נוגדת את הסטטוס קוו".<sup>7</sup>

הוגים מרקסיסטים ניתחו את הפופוליזם מתוך פרדיגמה שונה לחלוטין אך הגיעו למסקנות דומות, וראו בהן ביטוי פוליטי של מעמדות פרה-קפיטליסטים (כגון חוואים או איכרים), תנועות המבטאות "תודעה כוזבת" ומניפולציה שמפעילה הבורגנות הלאומית על מעמד הפועלים, או – בעקבות גראמשי – כביטוי ל"קיסריזם" או "בונפרטיזם".<sup>8</sup> אולם הן הגישות הפונקציונליסטיות והן הגישות המרקסיסטיות ראו במודל האירופי את המודל ה"נכון" והניחו שהתארגנות פוליטית נכונה צריכה להתבסס על אוטונומיה מעמדית, ומכאן מגבלותיהן. הגישה הפונקציונליסטית סובלת מהחולשות התיאורטיות של פרדיגמת המודרניזציה, וברמה האמפירית, הופעתן של תנועות פופוליסטיות באירופה אינה עולה בקנה אחד עם הגדרת הפופוליזם כביטוי של מודרניזציה מעוותת בפריפריה. הגישות המרקסיסטיות סובלות מהחולשה התיאורטית של מושג התודעה הכוזבת, ואינן מסוגלות לתת את הדעת על העובדה האמפירית שלא רק מעמדות פרה-קפיטליסטיים היוו בסיס לתנועות פופוליסטיות, אלא שאלו תנועות רב-מעמדיות, ובמדינות שונות התמיכה בהן באה מאיכרים, ממעמד הפועלים, מחוואים, מהזעיר-בורגנות והפּוֹרְקְרִיאט, ואף משילובים שונים בין מעמדות אלה.

יש חוקרים המבינים את הפופוליזם כסגנון מנהיגותי ופוליטי הבנוי על מנהיג כריזמטי שמסוגל לבסס קשר בלתי אמצעי עם תומכיו ("העם"). הקשר בין המנהיג להמוני העם עוקף מוסדות מפלגתיים יציבים או מתעלם מהם, ובנוי על נאומי כיכרות, שימוש בטלוויזיה, או בימינו ברשתות חברתיות. למנהיגות הפופוליסטית יש סגנון "עממי" הנתפס כסגנון שבנוי על שפה פשוטה ומסרים פשטניים תוך הדגשת קיומו של משבר או איום קיומי על "העם".<sup>9</sup> גם גישה זו סובלת מבעיות מושגיות ואמפיריות. הבעיה המושגית היא הבנת הפוליטי כמכלול של פעולות מלמעלה למטה (top-down): התפיסה שהפוליטיקה אינה אלא פעולתם של מנהיגים, וראיית ההמונים כיצורים סבילים שבמקרה הטוב עונים לפניית המנהיגים, ובמקרה הפחות טוב נתונים למניפולציות בוטות של מנהיגים הרואים בהם חומר ביד היוצר. תומכי התנועה הפופוליסטית נתפסים כאובייקטים חסרי תודעה אוטונומית. בסופו של דבר, עבור גישות אלו פופוליזם אינו אלא מעשה של רמאות, שבו מנהיג כריזמטי וחסר מעצורים מצליח להוליך שולל את תומכיו. זהו אפוא סגנון מנהיגות שבו התוכן כלל אינו רלבנטי.

עם זאת, לא כל הרואים בפופוליזם סגנון מנהיגות מתמקדים רק במנהיג ומתייחסים לתומכיו כאל כוח סביל. מופיט וטורמי, למשל, מגדירים סגנון כ"רפרטואר המופעים המשמשים ליצירת יחסים פוליטיים".<sup>10</sup> אמנם הם עדיין רואים במנהיג את המקור הראשוני לצמיחת התופעה הפופוליסטית, כיוון שבמופע שלו הוא יוצר את העם ועליו הוא מדבר; אבל הם בפירוש רואים בסגנון הפופוליסטי "לא רק יחס חד-צדדי שבו פוליטיקאי מופיע בפני קהל סביל, אלא לולאה

של הזנה הדדית, שבה המופע יכול לייצר או לשנות את הסובייקטיביות של הקהל, וזו מצדה משפיעה על המופע של הפוליטיקאי".<sup>11</sup> ועדיין, למרות רגישותם של מופיט וטורמיי ליחסים הדרוסטריים בין המנהיגים הפופוליסטים להמונים, הם עדיין מנתקים בין הסגנון הפופוליסטי לבין תוכן התביעות או העשייה של מנהיגים ותנועות פופוליסטיות. הם עושים זאת מתוך הנחה סמויה שמצד אחד אין קשר בין סגנון המופע לבין קהל היעד, ומצד שני אין קשר בין הסגנון לבין התכנים האידאיים או התביעות הפוליטיות של תנועות ומנהיגים פופוליסטיים.

הבעיה האמפירית של הגישה הרואה בפופוליזם סגנון מנהיגותי גרידא היא שתופעות פופוליסטיות מרכזיות – הפרוניזם בארגנטינה, החזית הלאומית בצרפת או הלגה נורד באיטליה – הן תנועות בעלות דרגת מיסוד גבוהה, ששרדו מעברים בין מנהיגים בעלי סגנונות שונים והמשיכו להיות גורם רלבנטי. המנהיג הוא אמנם דמות חשובה בתנועה הפופוליסטית, אך התנועה היא שיוצרת את הכריזמה העוטפת את אלה שהופכים למנהיגיה (התנועה הפרוניסטית היא דוגמה מצוינת לכך, עם ארבעה מנהיגים שנחשבו כריזמטיים מאוד בתקופות שונות: חואן פרון, קרלוס מָנֶס, נסטור קירצ'נר וקריסטינה קירצ'נר). יש גם מנהיגים פופוליסטים שהמופע שלהם לא היה בנוי על מה שמופיט וטורמיי מכנים "נימוסים רעים", כגון מנחם בגין בישראל, היה דה לה טֹרְהָ (Haya de la Torre) בפרו או חורחה גאיטן (Jorge Gaitan) בקולומביה.

גישה אחרת רואה בפופוליזם "מחלה" של הדמוקרטיה.<sup>12</sup> ההוגים התומכים בה סבורים כי הדמוקרטיה הנורמטיבית היחידה היא הדמוקרטיה הליברלית, המושתתת על ייצוג, הפרדת רשויות, פלורליזם, קדימות ההיבט הפרוצדורלי על ההיבט המהותי, וקדימות זכויות הפרט על ריבונות העם. לכן טאקיס פאפאס מגדיר פופוליזם כ"דמוקרטיה לא-ליברלית" (illiberal democracy). לדידו, תפיסה פופוליסטית כוללת זיהוי מוחלט בין הרוב לבין העם כולו (ולכן הפופוליזם מקדם תפיסה רובנית של דמוקרטיה על חשבון זכויות הפרט וזכויותיהן של קבוצות מיעוט), הבנת העם כהומוגני ולא כרבגוני, תפיסת קוטבית של החברה (פשוטי העם לעומת אליטות), ומכאן אנטי-פלורליסטית, ותפיסה שהעם תמיד צודק מבחינה מוסרית, ולכן אינו זקוק לריסון כוחו או למנגנוני בקרה אנטי-רובניים. גם גישה זו סובלת מבעיה תיאורטית-נורמטיבית ומבעיה אמפירית, אם כי האחרונה בולטת פחות מאשר בגישות הקודמות. ברמה התיאורטית הבעיה נעוצה בקבלה בלתי ביקורתית של הדמוקרטיה הליברלית כצורה היחידה של דמוקרטיה נורמטיבית, כלומר בהתעלמות מן המתח האינהרנטי בין התפיסה הליברלית למורשת הדמוקרטיה. לאמיתו של דבר המסורת הליברלית והמסורת הדמוקרטיה התפתחו כמסורות שונות ולעתים אף מנוגדות: הליברליזם והדמוקרטיה נקשרו זו בזו ברגע היסטורי מסוים, אך אין זה קשר לוגי או נורמטיבי אלא קשר היסטורי-פוליטי ולכן הוא קונטינגנטי.<sup>13</sup> המסורת הליברלית מדגישה את זכויות הפרט ורואה ברודנות הרוב סכנה מרכזית.<sup>14</sup> לכן מטרת התהליך הפרוצדורלי במסורת זו (גודל הקהילה הפוליטית, הפרדת רשויות ומנגנונים אנטי-רובניים כמו ביקורת שיפוטית או בית עליון בפרלמנט) היא לערום מכשולים בפני כל אפשרות לגבש מדיניות רוב ממוקדת וממושכת.<sup>15</sup> המסורת הדמוקרטיה, לעומת זאת, מדגישה מרכיבים כמו שלטון עצמי, ריבונות העם ונוכחות ההמונים בפעולה השלטונית, מרכיבים שנתפסים כמשניים או אף שליליים על ידי מגדירי הפופוליזם כדמוקרטיה לא-ליברלית. הבנת המסורת הדמוקרטיה והליברלית כשונות מושגית והיסטורית נותנת מקום לצורות לא-ליברליות של



דמוקרטיה, שכוחן הנורמטיבי אינו נופל מזה של הדמוקרטיה הליברלית. ברמה האמפירית, הליכוד בימי מנחם בגין הוא דוגמה אחת לתנועה פופוליסטית שתמכה במנגנונים אנטי־רובניים כגון עצמאות בית המשפט העליון, תמכה בליברליזם כלכלי (לפחות תיאורטית) והדגישה את מקומו של הפרט וזכויותיו/ה. אמנם הליכוד בראשות בגין לא היה מפלגה ליברלית קלאסית (בין היתר משום שהתנגד להפרדה בין דת למדינה), אך הוא אינו תואם את ההנגדה החדה בין דמוקרטיה ליברלית לפופוליזם.

גישה שהפכה דומיננטית בקרב חוקרי פופוליזם כיום מבינה אותו כאידיאולוגיה. הראשון שניסה לזקק את המאפיינים המרכזיים של האידיאולוגיה הפופוליסטית היה כנראה דונלד מקריי.<sup>16</sup> לדידו פופוליזם הוא אידיאולוגיה הכוללת את המרכיבים הבאים: (1) כמיהה לתור זהב של קהילה (Gemeinschaft) אגררית בעבר, (2) כמיהה להשתייך לקולקטיב וסלידה מהיעדר שורשים, (3) אמונה באפשרות קיומה של חברה א־פוליטית, והבנת תפקידה של הפוליטיקה (הפופוליסטית) כהתגברות על הפוליטי ועל הפוליטיקה כדי לאפשר חזרה לחברה לא פוליטית, מאוחדת ונטולת קונפליקטים, (4) תיאוריה קונספירטיבית של ההיסטוריה, (5) תפיסת הזר כאויב העם, (6) אנטי־דרוויניזם חברתי, שלפיו דווקא מי שחזק פחות ראוי לשלוט. כדי לאפיין כך את האידיאולוגיה הפופוליסטית התבסס מקריי בעיקר על ניתוח הפופוליזם האמריקני והרוסי של סוף המאה התשע־עשרה. מכאן שחלק מהמאפיינים שהוא מציין (הכמיהה לקהילה אגררית או אנטי־דרוויניזם חברתי, למשל) אינם מאפיינים את רוב התנועות הפופוליסטיות בנות ימינו. מאידך גיסא, מקריי לא כלל בין מאפייני הפופוליזם כאידיאולוגיה אלמנטים שנחשבים כיום למרכזיים, כגון אנטי־אליטיזם או דגש על ריבונות העם. כמו כן, ריבוי המאפיינים נוגד את "עקרון החיסכון", המעדיף הסברים והגדרות רזות ככל שניתן.

קאס מוֹדֶה מגדיר את הפופוליזם כ"אידיאולוגיה רזה", ויתרונה של הגדרתו טמון בדיוק בחסכנות המושגית (parsimony) שלה.<sup>17</sup> בעקבות סארטורי, לדברי מוֹדֶה אידיאולוגיה רזה אינה מציגה תפיסת עולם סדורה המתייחסת למכלול ההיבטים של חברה, אלא יש לה כמה מאפיינים קבועים שניתנים להיבור (ארטיקולציה) עם אידיאולוגיות אחרות. מוֹדֶה, אם כך, מגדיר פופוליזם כ"אידיאולוגיה רזה שמחלקת את החברה לשני מחנות הומוגניים ואנטגוניסטיים, 'העם הטהור' נגד 'האליטה המושחתת', וטוענת שהפוליטיקה חייבת להיות הביטוי של 'הרצון הכללי' של העם".<sup>18</sup> מוֹדֶה מצמצם את ששת המאפיינים של מקריי לשניים, והופך את ההגדרה לרלבנטית למגוון רחב של תופעות פופוליסטיות שונות.<sup>19</sup>

גישה דומה להגדרת הפופוליזם כאידיאולוגיה רזה היא ראייתו כמסגרת או אסטרטגיה שיחית.<sup>20</sup> בעיני המעדיפים להבין פופוליזם כשיח, אידיאולוגיה היא היבור קוהרנטי יחסית של רעיונות כוללניים. לעומת זאת, שיח הוא מסגרת לטנטית של הקניית משמעות דרך השפה, לעתים על ידי הצהרה (emission), לעתים על ידי השמטה (omissio).<sup>21</sup> חוקרים רבים מאמצים גישה זאת, בדרכים שונות. ההיסטוריון מייקל קייזין מגדיר פופוליזם כ"שפה שדובריה מבינים את העם הפשוט כתרכובת אצילית שאינה מוגבלת למעמד חברתי מסוים, רואים את מתנגדיהם מהאליטה כאנוכיים ואנטי־דמוקרטיים, ושואפים להניע את הראשונים נגד האחרונים".<sup>22</sup>

קרלוס דה לה טורה, החוקר פופוליזם בדרום אמריקה, מגדיר פופוליזם כ"רטוריקה שבונה את הפוליטיקה כמאבק אתי ומוסרי בין העם והאוליגרכיה"<sup>23</sup>. החוקר קירק הוקינס מגדיר פופוליזם כ"שיח מניכאי שמזהה את הטוב כרצון המאוחד של העם ואת הרוע עם האליטה"<sup>24</sup>. גם ארנסטו לקלאו המוקדם הציע הגדרה של פופוליזם כשיח, אך הגדרת השיח שלו מופשטת יותר ומבוססת על התפיסה של אלתוסר הרואה את האידיאולוגיה כאינטרפלציה. בספרו מ-1977 הגדיר לקלאו פופוליזם כ"הצגת אינטרפלציות עממיות-דמוקרטיות כמכלול סינתטי-אנטגוניסטי אל מול האידיאולוגיה השלטת"<sup>25</sup>. לקלאו שאל מאלתוסר את המושג אינטרפלציה במובן של קריאה שמכוננת אותנו כסובייקטים, וטען ש"קריאות" מסוימות שמושמעות על ידי פוליטיקאים או תנועות מכוננות את העם כסובייקט פוליטי המנוגד לשלטון.

למעשה אין הבדל גדול בין הגישות שמבינות פופוליזם כאידיאולוגיה רזה ובין אלו שמבינות אותו כשיח. האחרונות מסתייגות מהשימוש במונח אידיאולוגיה כי הפופוליזם חסר את הקוהרנטיות ואת הרוחב של אידיאולוגיות כגון ליברליזם או סוציאליזם, ואילו הראשונות מגדירות "אידיאולוגיה רזה" כנעדרת משנה סדורה ורחבה. לכן, כפי שטוען אסלאנידיס, "אם מתעלמים מההתייחסות הלא נחוצה לאידיאולוגיה אצל מודה, מה שנותר זו הגדרה שיחנית: פופוליזם הוא שיח הטוען שדמוקרטיה היא ריבונות העם, ושהאליטות המושחתות מנשלות את 'העם' מהעוצמה הפוליטית השייכת לו בדיון. פופוליזם הופך לשיח אנטי-אליטיסטי בשם העם הריבון"<sup>26</sup>.

הודות ליתרונות הבולטים של שתי גישות אלו – ראיית ההנגדה בין עם לאליטה כמרכיב העיקרי המשותף לכל התנועות הפופוליסטיות, והרלבנטיות שלהן למגוון תופעות פופוליסטיות – הן מהוות מצע לעריכת מחקרים השואתיים על תופעות פופוליסטיות. בשל הדמיון בין הבנת הפופוליזם כאידיאולוגיה רזה וכשיח, יש להן גם מגבלות דומות, מעבר לוויכוח לגבי הקוהרנטיות המושגית של המושג "אידיאולוגיה רזה"<sup>27</sup>. ראשית, לשתייהן יש בעיה של "רוחב יתר". ההגדרה של אסלאנידיס שצוטטה לעיל, לדוגמה, כוללת כמעט את כל המסורת הדמוקרטית, החל בדמוקרטים שנאבקו נגד השלטון האוליגרכי באתונה, עבור בֶּלְבֶּרְס באנגליה וכלה במהפכות הדמוקרטיות המודרניות. הגדרה זו, בדומה להגדרות של מודה או לקלאו, אינה מאפשרת להבדיל בין דמוקרטים באופן כללי לבין פופוליסטים. חיסרון זה בולט במיוחד במדינות לא-דמוקרטיות, או כאלו שבהן הדמוקרטיה מוגבלת מאוד ואליטה צרה שולטת בהן. במקרים כאלה כל תנועה שנלחמת על דמוקרטיה תנגיד בין העם לאליטות ותדרוש את מימוש רצון העם.<sup>28</sup> יתרה מכך, כל ניסיון עכשווי לשנות את מאזן הכוחות בין אליטות ללא-אליטות או כל ניסיון להרחיב את גבולות הדמוקרטיה (לא במובן הפרוצדורלי או כהרחבת זכויות הפרט אלא במובן של שלטון עצמי) הוא פופוליסטי בהגדרה. שנית, בהמשך לרוחב היתר של ההגדרה, שתי הגישות האלו עושות למושג פופוליזם "מתיחה מושגית" (conceptual stretching) שאינה מאפשרת לנו להבדיל בין פופוליזם לבין תופעות שגם אם אפשר לזהות בהן מרכיבים פופוליטיים, בכל זאת אינן כאלה. כך, לקלאו רואה בפאשיזם (לפחות בגרסתו האיטלקית) צורה של פופוליזם; והוקינס ורובירה קאלוסר<sup>29</sup> מתייחסים לאחדות העממית (Unidad popular) של איינדה בצ'ילה כתנועה

פופוליסטית. "מתיחה מושגית" זו נובעת בעיניי משתי סיבות מרכזיות. האחת היא התייחסות למושג "עם" כבעל משמעות אחידה, בלי לשים לב לפוליסמיה שלו. השנייה היא רדוקציה "שיחנית" של התופעה הפופוליסטית, ללא מודעות מספקת לתפקידן החברתי של התנועות הפופוליסטיות. כפי שטען הסוציולוג רוברט ינסן, "לא בטוח שרטוריקה היא הדרך הטובה ביותר להבין את המשמעות של פופוליזם בשלטון מבחינת התוצאות החברתיות-כלכליות והפוליטיות שלו" (ואני הייתי מוסיף: לתמורות הסוציו-פוליטיות שתנועות פופוליסטיות יכולות לגרום גם כשאינן בשלטון).<sup>30</sup>

אחזור לשתי הנקודות האלו מאוחר יותר, כשאציג המשגה אלטרנטיבית משלי לפופוליזם. כעת אני רוצה לעבור לגישה האחרונה המסבירה את המושג פופוליזם, זו של לקלאו המאוחר. בשל המרכזיות של מושג השיח בהגותו, יש הסבורים כי גם לקלאו המאוחר שייך לאותה גישה דיסקורסיבית, אך בעיניי פרשנות זו נובעת מאי-הבנת יחסו למושג שיח (עוד בספרו המשותף עם שנטל מוף על ההגמוניה). חשוב לציין שלקלאו אינו מבין שיח כמו רוב החוקרים שרואים בפופוליזם שיח, כלומר אסטרטגיה רטורית. לדידו, שיח הוא "המכלול המובנה כתוצאה מפרקטיקת היבור", והיבור הוא "כל פרקטיקה שמייצרת יחסים בין שני מרכיבים כך שזהותם משתנה כתוצאה מאותה פרקטיקה".<sup>31</sup> אך ההיבור אינו רק פרקטיקה טקסטואלית, אמירה או פעולה רטורית גרידא. הפרקטיקה המהברת (articulatory practice) כוללת את מכלול הפרקטיקה האנושית. לעומת פוקו, לקלאו ומוף שוללים את ההבחנה בין פרקטיקות דיסקורסיביות ללא-דיסקורסיביות, ולדידם כל פרקטיקה היא דיסקורסיבית, כי כל יש מתכונן כאובייקט של שיח ואין מישור חיצוני לשיח.

כמו כן, השיוך של לקלאו המאוחר לגישה הרואה בפופוליזם אסטרטגיה שיחית נובע מאי-הבנת טענתו שהגמוניה היא צורתו של הפוליטי במודרניות המאוחרת, ושפופוליזם הוא אחת משתי הלוגיקות האפשריות של הפוליטי בתקופתנו.<sup>32</sup> לדידו של לקלאו, הגמוניה היא הצורה של הפוליטי במודרניות המאוחרת, בשל העובדה שלפרטים ולקבוצות אין סובייקטיביות אחידה (הנובעת, כפי שטוען המרקסיזם, ממעמד או מציר מארגן אחר כגון מוצא אתני, לאום או מגדר), אלא הם נעים בין ריבוי עמדות סובייקט. במצב כזה אי אפשר לדבר על סובייקט קולקטיבי פרה-פוליטי: הסובייקט הקולקטיבי אינו מתכונן קודם במישור החברתי (למשל על פי מיקומו בתהליך הייצור) ולאחר מכן מגיע לשדה הפוליטי כסובייקט קולקטיבי מגובש; התגבשותו היא תמיד פוליטית – תהליך של היבור עמדות סובייקט שונות שההיררכיה ביניהן אינה קבועה מראש. בהקשרים היסטוריים שונים משתנה ההיררכיה בין עמדות הסובייקט, כמו גם אופן ההיבור ביניהן, בתהליך שהוא תמיד פוליטי. למסמנים אין מסומן קבוע, אלא הם מקבלים את משמעותם דרך ההיבור בין יחסים חברתיים אנטגוניסטיים מגוונים. המאבק ההגמוני הוא ההיבור בין היחסים האנטגוניסטיים האלה, שבו אחד מהם הופך למרכזי, ל"מייצג האוניברסלי", זה שמייצג את מכלול היחסים האנטגוניסטיים. ההיבור אינו ידוע ואינו קבוע מראש. הגמוניה היא ההצלחה לייצב זמנית את הסימן ואת משמעות המסמן. במילותיו של לקלאו: "הגדרתי הגמוניה כחיס שעל פיו פרטיקולריות מסוימת הופכת לדרך לתת שם לאוניברסליות. היות

שאינן דרך להציג את האוניברסלי באופן ישיר, הדרך להפוך אותו לנוכח היא דרך פרטיקולריות מסוימת".<sup>33</sup>

הגמוניה היא צורתו של הפוליטי בזמננו, ונקודת המוצא של הפוליטי היא דרישה (demand). הדרישה לדבר-מה היא נקודת המוצא, כי חסר מאפיין אותנו כבני אדם, ואנחנו מפנים אותו כלפי בעלי הכוח כדרישה, כדי שיינתנו לה מענה. אם כל אחת מהדרישות נענית בצורה נקודתית, המערכת המוסדית מצליחה לשמר את המצב הקיים על ידי מה שלקלאו מכנה "לוגיקה של הבדלים", כיוון שכל חסר נענה בצורה שונה ונפרדת. כשלכל דרישה ניתן פתרון נקודתי נבדל, הדרישות נשארות מבודדות ולא נוצר קשר ביניהן. לעומת זאת, כשבעלי הכוח אינם מסוגלים או אינם רוצים לתת מענה לדרישות פרטיקולריות, מתפתחת לוגיקה של שקילויות, שרשרת של שקילות בין הדרישות השונות: בין הדורשים את הורדת מחיר הקוטג', הדורשים מעונות יום, הדורשים מגורים להשכרה במחיר סביר, הדורשים זכאות לדיוור ציבורי, הדורשים מערכת בריאות נגישה – כפי שקרה בתקופת המחאה החברתית ב-2011. על פי לקלאו, בשלב מסוים אחת מהדרישות הפרטיקולריות הופכת לדרישה אוניברסלית שמייצגת את שרשרת השקילות כולה (לדוגמה: "לחם עבודה", או "צדק חברתי"). בניית אותה שרשרת שקילויות כזאת יוצרת קו מפריד בין "אנחנו" (הדורשים דרישות שמחבורות על ידי שרשרת שקילויות ומאוגדים סביב תביעה פרטיקולרית שהופכת למסמן אוניברסלי למכלול התביעות), ל"הם" (השלטון, האליטות, אלה שאינם נענים לדרישותינו). "אנחנו", כלומר העם, ו"הם", כלומר בעלי הכוח – שני המחנות הם מבנים שיחניים.

העם מתכונן על ידי בניית שרשרת שקילויות, תהליך שמאפשר לאתגר את המודל ההגמוני. לכן, לדידו של לקלאו, יש פוליטיקה "דמוקרטית" – כשהפרויקט ההגמוני יציב ומצליח לתת מענה נקודתי לדרישות – ופוליטיקה "פופוליסטית" – כששרשרת שקילויות מכוננת את העם כסובייקט פוליטי. הלוגיקה של מה שלקלאו מכנה "פוליטיקה דמוקרטית" דומה למה שדאהל (Dahl) כינה "פוליארקיה" (polyarchy), שיטת שלטון הנהוגה בארצות הברית ובדמוקרטיות ליברליות אחרות, המאופיינת על ידי "היענות מתמשכת של השלטון להעדפות של האזרחים, הנתפסים כשוים מבחינה פוליטית".<sup>34</sup>

הסובייקט של הלוגיקה הדמוקרטית אינו העם אלא קבוצות אינטרסים שונות, ואין בה אתגור של המשטר. לעומת זאת, כשהלוגיקה הפופוליסטית שולטת, מתכונן סובייקט פוליטי שמסוגל לקרוא תיגר על המודל ההגמוני. לכן העם הוא הסובייקט הפוליטי הקולקטיבי של זמננו, הוא הסובייקט שמציג פרויקט הגמוני אלטרנטיבי. יש לציין שבשביל לקלאו לא תוכן הדרישות עצמן הוא שמאפשר את בנייתה של שרשרת שקילויות או מקל עליה. מלבד הטענה שהאפשרות לכונן את העם כסובייקט מופיעה כשהשלטון אינו מצליח לתת מענה לתביעות פרטיקולריות, לקלאו אינו מציע הסבר ליכולת – או לחוסר היכולת – לבנות שרשרת שקילויות ולכונן סובייקט קולקטיבי. תוכן התביעות אינו מנבא את סיכויי ההצלחה בבניית שרשרת השקילויות, כפי שהוא אינו הסבר לסיכוי שתביעה ספציפית תהפוך לפרטיקולרי שמייצג את האוניברסלי, כי לדידו בדרישות אין שום דבר "חיובי"; הן רק ביטוי לחסר. לכן הקשר ביניהן לא רק שאינו מובטח, אלא

שבמידה מסוימת הוא כמעט מקרי, ותמיד תוצאה של מאבק פוליטי קוניונקטורלי. פופוליזם, אם כך, איננו תנועה פוליטית וגם לא אידיאולוגיה או אסטרטגיה שיחנית, אלא לוגיקה פוליטית – אחת משתי הלוגיקות הפוליטיות בנות זמננו. פופוליזם הוא לוגיקה של שקילות שדרכה מתכונן סובייקט פוליטי כוללני אל מול "אחר" שמכונן כאויב.

תפיסתו של לקלאו חשובה, ומאפשרת להבין את כינונם של סובייקטים פוליטיים שונים מאוד זה מזה, כגון הצ'אוויזם בוונצואלה או המחאה החברתית של 2011 בישראל. תנועת פודמוס הספרדית אף אימצה באופן מודע את תפיסתו של לקלאו ורואה בה אסטרטגיה לכינון העם כסובייקט.<sup>35</sup> עם זאת, בעיני יש לתפיסה זו שלוש בעיות מושגיות. ראשית, על פי לקלאו, בשדה של הלוגיקה הדמוקרטית אין כמעט מקום למאבק ההגמוני. טענה זו עומדת בסתירה לאופן שבו הוא עצמו התייחס למושג הגמוניה (בספרו המשותף עם שנטל מוף), כצורתו של הפוליטי בדמוקרטיה קפיטליסטיות עכשוויות, שבהן אי אפשר לחלק את השדה החברתי לשני מחנות מובהקים, ולכן החלוקה היא תמיד תוצאה של פעולה פוליטית (הגמונית). למעשה, בספרו מ-2005 טען לקלאו שהפוליטיקה מתקיימת רק ברגעים פופוליסטיים, טענה שמצמצמת אותה, בדומה להוגים כמו ארנדט, אקרמן ורנסייר, לרגעים "קסומים" בודדים.

הבעיה השנייה היא שתפיסת העם של לקלאו היא היפר-פוליטית: היות שנקודת המוצא שלו היא הקוטר והוא אינו מייחס כוח הסברי לתוכן הספציפי של התביעות (או לחלופין לזהות התובעים), אין לדרישות השונות מאפיינים כלשהם המקילים – או מקשים – על תהליך ההיבור במסגרת שרשרת השקילויות. לכאורה כל שילוב של דרישות הוא אפשרי, והכול פתוח להכרעה פוליטית. זהו הסבר היפר-פוליטי כיוון שהוא אינו מביא בחשבון את משקלם של המשקעים ההיסטוריים – בצורה של מוסדות, תרבות או הביטוס – המקשים או מקילים על בנייתן של שרשרות שקילויות מסוימות ולא של אחרות (למשל, הקושי לבנות בישראל סובייקט פוליטי קולקטיבי על ידי שרשרת שקילויות שחוצה את ההפרדה הלאומית ומאפשרת את כינונו של עם – במובן של לקלאו – שכולל יהודים ופלסטינים). באחד ממאמריו החשובים טוען לקלאו בבירור שבעבר ההיסטורי אין שום דבר שיכול לנבא את הסיכויים לכך שמסומן או דרישה מסוימת ייצגו את שרשרת השקילויות כולה.<sup>36</sup> התעלמותו מההיסטוריה וממשקלם של המבנים החברתיים פוגעת ביכולת ההסברית של התיאוריה שלו.

הבעיה השלישית היא חוסר היכולת של תפיסתו להסביר את מקור הדרישות הראשוניות עצמן. ראשית, כדי להסביר את הופעת הדרישות, הוא נזקק לטענה המהותנית שבני אדם מתאפיינים בקוטר. גם אם נקבל זאת, מיהם הסובייקטים שדורשים את הדרישות הראשוניות? התקבצות מקרית של פרטים? אם אין משמעות לעבר, אם ליחסים חברתיים אין משמעות מלבד כיחסים פוליטיים, איך מתכוננת הקבוצה הראשונה שמציבה תביעה? דווקא על פי הדוגמאות של לקלאו עצמו, הדרישות הללו מועלות על ידי קבוצות שיש ביניהן קרבה כלשהי בשדה החברתי, וקרבה זו אינה יכולה להיות מוסברת על ידי שרשרת השקילויות (שכן זו מופיעה אחרי הופעת הדרישות, ונבנית רק אם יש דרישות שלא קיבלו מענה). ללקלאו אין אפוא הסבר לצמיחתן של קבוצות ששותפות להצגת תביעה.

אם כך, נדרשת התייחסות אלטרנטיבית לתופעה הפופוליסטית והגדרה חלופית למושג פופוליזם. כדי לתת תשובה לשאלה מהו פופוליזם עלינו לחבר את תוכנותיהם של מודה ולקלאו לתרומות מתחום הסוציולוגיה. רוברט ג'נסן (Jansen) מבקש לתת לפופוליזם פירוש סוציולוגי כשהוא מתייחס אליו כפרקטיקה פוליטית – מכלול של פעולות המתבצעות על ידי מנהיגים פוליטיים ותומכיהם. אחת הפרקטיקות הפוליטיות היא מוביליזציה, שהיא לדידו תהליך שכתוצאה ממנו קבוצה הופכת מאוסף סביל של פרטים למשתתף פעיל בחיים הציבוריים. הפופוליזם, אם כך, הוא סוג של מוביליזציה פוליטית, ומוביליזציה פופוליסטית היא אמצעי פוליטי שיכול לשמש שליטים וטוענים לשלטון כדי לקדם אג'נדות חברתיות, פוליטיות וכלכליות שונות. המשמעות היא שפופוליזם אינו משטר מסוים או תנועה ספציפית, אלא דרך גמישה לגייס תמיכה פוליטית.<sup>37</sup>

המוביליזציה הפופוליסטית היא דפוס מיוחד של פרויקט פוליטי. ג'נסן מגדיר פרויקט פוליטי כ"מכלול מסונכרן וממושך של פעילויות פוליטיות – חבילה של פרקטיקות הנעה ופרקטיקות שיחניות – בעלות קוהרנטיות לאורך זמן". פרויקט פוליטי הוא פופוליסטי כשהוא בנוי על מוביליזציה ממושכת של קבוצות חברתיות מודרות לפעילות פוליטית בעלת נראות, תוך כדי שימוש ברטוריקה אנטי-אליטיסטית ולאומנית שמהללת את "העם הפשוט".<sup>38</sup> ג'נסן מציין שלפופוליזם שני ממדים: מוביליזציה של קבוצות מודרות, ושימוש רטורי במושג עם. המוביליזציה הפופוליסטית בנויה על יצירת מכנה משותף באמצעות השימוש במסמן "עם", המוצג כמנוגד לאליטות או לאוליגרכיה. לדעתו, מוביליזציה פופוליסטית היא תהליך שמחלחל מלמעלה למטה (top-down), שבו מנהיגים (שכבר נמצאים בשלטון או ששואפים להגיע אליו) מגייסים ומניעים תומכים מקבוצות מודרות והופכים אותם לפעילים בספירה הציבורית.

תרומתו של ג'נסן חשובה כיוון שהוא מבקש להביא בחשבון את התוצאות החברתיות-כלכליות והפוליטיות של הפעולה הפופוליסטית. עם זאת, בעיני יש לגישתו שתי בעיות, גם כאן האחת מושגית והשנייה אמפירית. הראשונה היא הסתירה בין הגדרת הפופוליזם כפרויקט שהופך קבוצה מודרת מסבילה לפעילה, לבין ראייתו כתופעה של פוליטיקה הפועלת מלמעלה למטה ומתמקדת בעיקר בתפקידו של המנהיג, הקובע ויוזם את אופן המוביליזציה, ומכאן שהקבוצה המודרת בכל זאת נשארת בתפקיד סביל. מכאן שג'נסן רואה בקבוצות המודרות כלי למוביליזציה על ידי המנהיג ותו לא. הבעיה השנייה היא שג'נסן מגדיר פופוליזם באופן שמתאים בעיקר לפופוליזם בדרום אמריקה (ואולי גם באסיה ובאפריקה), אך לא לפופוליזם האירופי, הנתמך בידי קבוצות שאינן סבילות ואינן מודרות.

בעיניי, אם כך, תשובה לשאלה מהו פופוליזם צריכה לחבר בין הדגש של ג'נסן על התוצאות החברתיות-כלכליות והפוליטיות של התנועות הפופוליסטיות, ובין המרכיבים המרכזיים של ראיית עולם פופוליסטית כפי שמודה מבין אותה (אך תוך מודעות לפוליסמיה של המושג "עם"), הבנת ההגמוניה כצורה של הפוליטי בתקופתנו, והמשגת השדה החברתי וההביטוס של בורדייה. אני מציע להבין פופוליזם כמשפחה של תנועות חברתיות הצומחות כאלטרנטיבה הגמונית, כלומר כקוראות תיגר על הפרויקט ההגמוני הקיים בחברות שבהן סכסוכים הנסובים על הדרה



והכלה הם מרכזיים. תנועות אלו חולקות את ראיית החברה כמחולקת לעם ואויביו (אליטות לעומת זרים), ומבינות דמוקרטיה בעיקר כמימוש ריבונות העם, המבטאת רצון הומוגני. התנועות הפופוליסטיות בונות ונבנות על הפוליסמיה של המושג "עם".

המושג "עם" נושא שלוש משמעויות עיקריות<sup>39</sup>: האומה כולה, ה"עמך" (ה־plebs), או עם כיחידה אתנו־תרבותית. התנועות הפופוליסטיות עושות שימוש בכל שלוש המשמעויות ועוברות מאחת לאחרת. בבניית ההנגדה בין עם לאליטות, העם יכול לסמן את האומה כולה, את השכבות העממיות, קבוצה אתנו־תרבותית אקסקלוסיבית, או שילובים שונים בין שלושתן. עם זאת, יש תנועות המדגישות בעיקר את המשמעות השנייה, ואחרות שמדגישות את העם כמסמן של קבוצה אתנו־תרבותית אקסקלוסיבית. העדפת אחת משתי המשמעויות האלו מאפשרת לנו להבדיל בין שתי ת־משפחות פופוליסטיות: פופולזים מכיל ופופולזים מדיר. הפופולזים המכיל מדגיש את משמעות העם כ"עמך" ומהווה אמצעי להכלה חלקית של קבוצה או קבוצות מודרות דרך הטענה "גם אנחנו העם". הפופולזים המדיר מדגיש את המשמעות האתנו־תרבותית של המושג, ומהווה אמצעי להגנה על קבוצות חברתיות מסוימות דרך העמקת ההדרה של קבוצה או קבוצות אחרות בטענה "אנחנו העם, לא אתם". עם זאת, הן ההכלה והן ההדרה הפופוליסטיות הן תמיד חלקיות: ההכלה חלקית משום שבדרך כלל תנועות פופוליסטיות אינן משנות לעומק את המבנים המתווים את החלוקה הלא־שווה של כוח ומשאבים, וגם כי התביעה להכלה מתבססת על טיעון פרטיקולרי (גם אנחנו העם); ההדרה חלקית כי לפחות ברמה הסמלית, לאנטי־אליטיזם המאפיין כל תנועה פופוליסטית יש תפקיד מכיל.

תנועות פופוליסטיות מכילות ומדירות מורכבות משילוב בין קבוצות שונות. הקבוצות השותפות לפרויקט הפוליטי הפופוליסטי מתחברות אליו דרך בנייה של שרשרת שקילויות, כפי שטוען לקלאו, אך זהויותיהן אינן מקריות, וגם שרשראות השקילויות אינן נבנות באופן מקרי או בכפוף ל"רצון החופשי" של הסוכנים הפרטיקולריים. הסיכוי לחיבור בין קבוצות מסוימות במסגרת סובייקט קולקטיבי פופוליסטי הוא פונקציה של הקרבה ביניהן בשדה החברתי. התובנה של פייר בורדייה יכולה לעזור כאן: בורדייה הגדיר שדה חברתי כשדה של כוחות, מכלול של יחסי כוח שאינם ניתנים לרדוקציה לרמה של הפרט, הכופים את עצמם על פרטים או על קבוצות הנמצאים בו. המיקום בשדה החברתי, כלומר רמת הקרבה בין פרטים או בין קבוצות בתוכו, הוא פונקציה של האינטראקציה בין הון כלכלי להון סימבולי.<sup>40</sup> למיקום בשדה יחסי הכוח יש תפקיד מרכזי בייצוב ה־הביטוס של הקבוצות השונות (בורדייה מגדיר ה־ביטוס כמערכת של נטיות וסכמות יציבות יחסית של תפיסה לאורך זמן, היוצרת פרקטיקות ותפיסות).<sup>41</sup> הסיכוי לשתף פעולה בהצגת תביעה ראשונית כלשהי, ולאחר מכן הסיכוי לבנות שרשרת שקילויות מצליחה, הוא פונקציה של הקרבה בשדה החברתי, כלומר מותנה בקיומו של ה־ביטוס משותף. המושגים שדה חברתי וה־ביטוס, אם כן, נותנים מענה למגבלות בתפיסת הפופולזים של לקלאו כפי שהוצגה לעיל.

הגותו של בורדייה עוזרת לנו להבין מהו מקור התביעות שמתאר לקלאו. קבוצות מתכוננות בשדה החברתי כתוצאה מהקרבה ביניהן והפרקטיקות הקשורות למיקומן בשדה (אף כי אינן



קבוצות באופן מלא על ידי שדה זה). היכולת לבנות שרשרת שקילויות כשתביעות אינן נענות מושפעת מקרבתן של הקבוצות המעלות אותן בשדה החברתי ומההביטוס של הקבוצות השונות. השפעה זו אינן משמעה קביעה מוחלטת, אלא שבשדה חברתי מסוים, בתוך הקשר היסטורי מסוים, יש סיכוי רב יותר שייווצרו שרשראות של שקילויות בין קבוצות מסוימות (על פי קרבתן בשדה החברתי וקיומו של הביטוס משותף או דומה), כמו שיש סיכוי רב יותר שמסמנים מסוימים יהפכו למייצגי מכלול שרשרת השקילויות. בנייה מוצלחת של תנועה פופוליסטית – אם היא מחזיקה מעמד לאורך זמן – תצמיח הביטוס פופוליסטי ויצירה של סובייקט פוליטי חדש.

אפשר אם כן לסכם ולטעון שפופוליזם הוא מושג המתייחס לתנועות חברתיות שעושות שימוש במשמעויות השונות של המושג "עם" כאמצעי במאבק על הכלה/הדרה. תנועות אלו מתאפיינות בתפיסה קוטבית של החברה ובחלוקתה לעם (המאוחד, התמים) ואויבו (האליטות ושותפיהן הזרים); ובהבנת הדמוקרטיה בעיקר כביטוי לרצונו ההומוגני של העם. תנועות פופוליסטיות מתכוננות על ידי בנייה של שרשרת שקילויות בין תביעות של קבוצות חברתיות שונות, והצלחתן בבניית שרשרת כזו מושפעת מקרבתן בשדה החברתי.

בישראל צמחו לאורך השנים תנועות פופוליסטיות מכילות ומדירות. מרכזיותו של הפופוליזם במציאות הישראלית נובעת מהעובדה שמאבקים סביב הדרה והכלה מאפיינים את ישראל מראשיתה. תנועת חרות הפכה תחת הנהגתו של מנחם בגין מתנועה לאומנית רדיקלית לתנועה פופוליסטית מכילה. בממד הסימבולי, התנועה הציגה נרטיב אלטרנטיבי לחלוציות של תנועת העבודה, נרטיב שהכיל – תחת המסמן "יהודי" – את המזרחים כחלק מה"אנחנו" הישראלי. ברמה החומרית, לפחות בחלק מתקופתו של בגין כראש הממשלה, תנועת הליכוד הנהיגה מדיניות חברתית-כלכלית שכללה היבטים של הכלה (תוכנית "שיקום שכונות", הרחבת חוק חינוך חובה עד כיתה י', קצבת הבטחת הכנסה, מדיניות הרחבת הצריכה שהנהיג שר האוצר ארידור). בממד הפוליטי פתחה התנועה את שורותיה למנהיגות פוליטית מזרחית צעירה.

בימי הזוהר שלה היתה ש"ס תנועה פופוליסטית ששילבה מרכיבים מכילים רדיקליים אף יותר מאלה של הליכוד (בנוגע להכלת המזרחים), עם מאפיינים מדירים חזקים במיוחד כלפי מהגרי עבודה ומבקשי מקלט (על בסיס הפרדה בין יהודי ללא-יהודי המבוססת על הגדרה הלכתית). תחת הנהגתם של הרב עובדיה יוסף ואריה דרעי הציגה ש"ס, באמצעות הסיסמה "להחזיר עטרה ליושנה" [...] לכל הקהילות המרכיבות את העם שלנו, במיוחד למעמדות החלשים",<sup>42</sup> אלטרנטיבה לנרטיב הישראלי הדומיננטי, שלדברי אריה דרעי ביקש "להקים אי מערבי במזרח התיכון".<sup>43</sup> גם בממד החומרי נעה מדיניותה של ש"ס בין תמיכה בצעדים של חלוקה מחדש של משאבים, לבין העובדה שהיתה שותפה בכירה יחסית ברוב הממשלות מאז 1984, ולכן שותפה מלאה לאימוץ המודל הניאו-ליברלי בישראל. בממד הפוליטי היה לש"ס תפקיד מכיל, כי דרכה צמחה מנהיגות מזרחית אותנטית שהגיעה בשיאה לעמדות מפתח בהנהגה (תוך כדי הדרה מוחלטת של נשים מכל תפקיד פוליטי).

ואולם הפופוליזם הדומיננטי כיום בישראל הוא הפופוליזם המדיר. ישראל ביתנו היתה התנועה הפופוליסטית המדירה הראשונה בישראל, ומאפייניה זהים כמעט לאלה של הימין

הרדיקלי הפופוליסטי באירופה. לישראל ביתנו תפיסה נטיביסטית של העם כיחידה אתנו-תרבותית הומוגנית והיא דוגלת בהדרה מוחלטת של הפלסטינים (הן אזרחי ישראל והן בשטחים הכבושים) ובגישה אנטי-אליטיסטית. כך תוקף ליברמן את הברית בין ה"אוליגרכיה" וה"אויב מבחוץ". בממד החומרי אימצה ישראל ביתנו מדיניות ניאוליברלית רדיקלית, וברמה הפוליטית עיקר המסר שלה בנוי על הדרת האזרחים הפלסטינים ("בלי נאמנות אין אזרחות"). אבל המפלגה הפופוליסטית המדירה העיקרית כיום היא הליכוד, שלאחר פרישתו של בגין, תקופת הביניים בהנהגתו של יצחק שמיר, ותקופה ניאושמרנית בשנות התשעים ובשנות האלפיים תחת הנהגתו של בנימין נתניהו, הפכה בשנים האחרונות למפלגה פופוליסטית מדירה. בממד הסימבולי, המסר המרכזי של נתניהו ושותפיו בנוי על שרשרת שקילות שעל פיה דאע"ש=איראן=חיזבאללה=חמאס=פתח והרשות הפלסטינית=הפלסטינים אזרחי ישראל=השמאל, ומול שרשרת שקילות זו נמצא העם "האמיתי" בהנהגתו של בנימין נתניהו. זוהי הקצנה של תפיסת העם כיחידה אתנו-תרבותית סגורה (ומכאן גם רדיפת מבקשי המקלט ומהגרי העבודה, המוגדרים כ"סרטן", ובעיקר ההסתה נגד אותם "ערבים שנוהרים בהמוניהם" להצביע). אתנו-צנטריזם מדיר זה משתלב עם מדיניות כלכלית-חברתית ניאוליברלית מדירה, ועם צמצום מתמיד של המרחב הדמוקרטי.

## הערות

1. ראו בין היתר: Gino Germani, *Authoritarianism, Fascism and National Populism* (New Brunswick: Transaction Books, 1978) (להלן Germani, *Authoritarianism*); Torcuato S. Di Tella, "Populism and Reform in Latin America?", in *Obstacles to Change in Latin America*, ed. C. Veliz (New York: Oxford University Press, 1965) (להלן Di Tella, "Populism and Reform"); P. Wiles, "A Syndrome not a Doctrine: Some Elementary Theses on Populism", in *Populism, its Meanings and National Characteristics*, eds. Ghita Ionescu and Ernest Gellner (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969); Margaret Canovan, *Populism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981); Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism* (London: NLB, 1977) (להלן Laclau, *Politics and Ideology*); Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005) (להלן Laclau, *On Populist Reason*); Cas Mudde, *Populist Radical Right Parties in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) (להלן Mudde, *Populist Radical Right*).
2. תוקידידס, תולדות מלחמת פילופונים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד).
3. Omaha Platform, [historymatters.gmu.edu/d/5361](http://historymatters.gmu.edu/d/5361).
4. Takis S. Pappas, *Populism and crisis politics in Greece* (Basingstoke: Palgrave, 2014).
5. Stijn van Kessel "The populist cat-dog. Applying the concept of populism to contemporary European party systems", *Journal of Political Ideologies*, 19(1) (2014): 99-118.

- .6 Germani, *Authoritarianism*; Di Tella, "Populism and Reform"
- .7 שם, 47.
- .8 Peña Milciades, *Masas, caudillos elites: la dependencia argentina de Yrigoyen a Peron* (Buenos Aires; Cuadernos de Discusion, 1971); Juan Carlos Portantiero, "Politica y clases sociales en la Argentina actual", *Pasado y Presente*, 1 (1963)
- .9 Jan Jagers and Stefaan Walgrave, "Populism as political communication style: An empirical study of political parties' discourse in Belgium", *European Journal of Political Research*, 46 (2007): 319–345; Alan Knight, "Populism and Neo-Populism in Latin America, Especially Mexico", *Journal of Latin American Studies*, 30 (1998): 223–248; Benjamin Moffitt and Simon Tormey, "Rethinking Populism: Politics, Mediatisation and Political Style", *Political Studies*, 62 (2013): 381–397 (להלן "Moffitt and Tormey, 'Rethinking Populism'").
- .10 שם, 387.
- .11 שם, 389.
- .12 Takis S. Pappas, "Modern Populism: Research Advances, Conceptual and Methodological Pitfalls, and the Minimal Definition", in *Oxford Research Encyclopedia of Politics*, ed. William R. Thomson (Oxford: Oxford University Press, 2016), Online Version; Yves Mény and Yves Surel, "The Constitutive Ambiguity of Populism", in *Democracies and the populist challenge*, eds. Yves Mény and Yves Surel (New York: Palgrave, 2002), 1–24
- .13 Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000)
- .14 James Madison, "Federalist Paper No. 10", in *The Federalist Papers* (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2009)
- .15 שם.
- .16 Donald McRae, "Populism as an Ideology", in *Populism: Its Meanings and National Characteristics*, ed. Ghita Ionesco and Ernest Gellner (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969)
- .17 Mudde, *Populist Radical Right*
- .18 שם, 4.
- .19 Matthijs Rooduijn, "The Nucleus of Populism: In Search of the Lowest Common Denominator", *Government and Opposition*, 49: 573–99 (2014); Ben Stanley, "The Thin Ideology of Populism", *Journal of Political Ideologies*, 13 (2008): 95–110
- .20 Paris Aslanidis, "Is Populism an Ideology? A Refutation and a New Perspective", *Political Studies*, 63 (2015): 1–17 (להלן "Aslanidis, 'Is Populism an Ideology?'").
- .21 Mario E. Poblete, "How to assess populist discourse through three current approaches",

- Journal of Political Ideologies*, 20 (2015): 201–218; Kirk A. Hawkins, “Is Chávez Populist? Measuring Populist Discourse in Comparative Perspective”, *Comparative Political Studies*, 42 (Hawkins, “Is Chávez Populist?” (להלן) (2009): 8, 1040–67).
- .22 Michael Kazin, *The Populist Persuasion* (New York: Cornell University Press, 1998), 13.
- .23 Carlos de la Torre, “Populist redemption and the unfinished democratization of Latin America”, *Constellations*, 5 (1998): 85.
- .24 Hawkins, “Is Chávez Populist?”, 1041.
- .25 Laclau, *Politics and Ideology*, 172–3.
- .26 Aslanidis, “Is Populism an Ideology?”, 96.
- .27 ש.ם.
- .28 Paulina Ochoa Espejo, *The Time of Popular Sovereignty* (Philadelphia: Penn State University Press, 2011).
- .29 Hawkins, Kirk., & Rovira Kaltwasser, Carlos (2017). The Ideational Approach to Populism. *Latin American Research Review*, 52(4), 513–528.
- .30 Approach to Populism”, Theoretical New A :Mobilization Populist” Jansen .S Robert .30 (Jansen, “Populist Mobilization” (להלן) *Sociological Theory*, 29 (2011): 2, 75–96).
- .31 ארנסטו לקלאו ושנטל מוף, הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית (תל אביב: רסלינג, 2004).
- .32 לקלאו מגדיר לוגיקה פוליטית כמערכת חוקים המצוירת אופק שבתוכו אפשר לייצג אובייקטים מסוימים, אך אובייקטים אחרים מודרים ממנה ואינם ניתנים לייצוג.
- .33 Laclau, *On Populist Reason*.
- .34 Robert A. Dahl, *Polyarchy: participation and opposition*, (New Haven: Yale University Press, 1971).
- .35 Pablo Iglesias, “Understanding Podemos”, *New Left Review*, 93 (2015): 23–42.
- .36 Ernesto Laclau, *Emancipations* (London: Verso, 1996).
- .37 Jansen, “Populist Mobilization”.
- .38 ש.ם.
- .39 Guy Hermet, *Les populismes dans le monde: Une histoire sociologique* (Paris: Fayard, 2001).
- .40 Pierre Bourdieu, “The Social Space and the Genesis of Groups”, *Theory and Society*, 14 (1985): 723–744.
- .41 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- .42 אתר ש”ס (נסגר).

43. אבישי בן חיים, "אריה דרעי: הראיון הראשון בחוץ", ynet, 4.9.2002 ([www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-2099674,00.html](http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-2099674,00.html)).



# ציבורים/ציבורי-נגד

מייקל וורנר

למאמר הזה יש ציבור. אם אתם קוראים (או שומעים) אותו, אתם חלק מציבור הקוראים (או השומעים) שלו. על כן אומר לכם קודם כול ברוכים הבאים. מובן שאתם יכולים להפסיק לקרוא (או לצאת מהחדר), ומישהו אחר יכול להתחיל לקרוא (או להיכנס לחדר). אם כך, האם ציבור הקוראים של המאמר הזה ישתנה? האם נוכל לדעת פעם משהו על הציבור שאליו, אני מקווה, אתם עדיין שייכים?

מהו ציבור? באופן מפתיע זו שאלה מעורפלת למדי, במיוחד לאור העובדה שמעט דברים היו חשובים יותר להתפתחות המודרניות. ציבורים היו לעובדה חיונית בנוף החברתי, ובכל זאת אנחנו מתקשים להבין מה הם בדיוק. כמה הוראות של שם העצם "ציבור" משמשות בלשונו בערבוביה. איננו מבחינים תמיד בין ה-ציבור בה"א הידיעה לבין סתם ציבור, אף שבהקשרים מסוימים ההבדל יכול להיות גדול מאוד.

ה-ציבור, בה"א הידיעה, הוא מעין מכלול חברתי. בשימוש הרווח ביותר פירושו אנשים באופן כללי. אלה יכולים להיות מאורגנים כלאום, אומה, עיר, מדינה או קהילה. הוא יכול להיות כללי מאוד, כמו העולם הנוצרי או האנושות. בכל מקרה הציבור, כקבוצת אנשים, אמור לכלול את כל בני הקהילה שהוא מתייחס אליה. הציבור במובן של מכלול עולה מתוך הדיבור על ה-ציבור, אף שכאשר אנחנו מדברים על ציבור לאומי, פירוש הדבר שיש ציבורים אחרים; מניין הציבורים הוא כמניין הישויות המדיניות, אך כל אימת שאנו פונים אל ציבור מסוים בתור ה-ציבור, ההנחה היא שהאחרים אינם חשובים.

ציבור יכול להיות גם דבר אחר: קהל קונקרטי, המון שחווה את עצמו בתור שכזה במרחב הנראה, כמו קהל בתיאטרון. לציבור כזה יש גם תחושה של הכלה המתוחמת על ידי משך האירוע או היקף המרחב הפיזי המשותף. אמנית המופיעה על הבמה יודעת היכן נמצא הציבור שלה, מה גודלו, מה גבולותיו ומה משך קיומו המשותף. הקהל באירוע ספורט, בקונצרט או במהומה אולי מטושטש יותר בשוליים, אבל עדיין מכיר את עצמו, כיוון שהוא יודע איפה ומתי הוא התכנס במרחב של נראות משותפת, לצורך פעולה משותפת.

אחזור לשני המובנים הללו בהמשך, אבל הדבר העיקרי שאני מבקש להבהיר במאמר זה הוא מובן שלישי של המילה "ציבור": סוג של ציבור שמתהווה אך ורק ביחס לטקסטים ולתפוצתם – כמו הציבור של מאמר זה (ותודה שבחרתם להישאר עימנו). ההבחנה בין שלושת המובנים הללו אינה תמיד חדה ואינה מתמצה רק בהקשר שבו טקסט נקרא או נשמע. כשמאמר נקרא בקול רם כהרצאה באוניברסיטה, למשל, קהל השומעים הקונקרטי שלו רואה בעצמו תחליף לקהל

\* Michael Warner (2002), "Publics and Counterpublics", *Public Culture* 14(1): 49-90 © Duke University Press. תרגום מאנגלית: עמי אשר

קוראים מוגדר פחות. לא פעם, כשצורה מסוימת של שיח אינה פונה לקהל ששייך למוסד מסוים או לתת-תרבות מסוימת, כמו חברי קהילה מקצועית למשל, הקהל שלה עשוי לראות בעצמו לא רק ציבור, אלא ה-ציבור. במקרים כאלה, מובנים שונים של קהל ותפוצה באים לידי ביטוי בעת ובעונה אחת. דוגמאות כגון זו מראות שכדאי להיטיב להבין את ההבדל בין המובנים, ולו כי לשימושים השונים עשויות להיות השלכות חברתיות חשובות.

הרעיון של ציבור ושל כל קהל מתוחם במרחב ובזמן – להבדיל מה-ציבור – הפך לחלק מהרפרטואר המשותף של התרבות המודרנית. באופן אינטואיטיבי כולם מבינים איך זה עובד, אבל במחשבה שנייה, הכללים שחלים על הציבור עלולים להיראות מוזרים קמעה. הייתי רוצה לשפוך אור על כמה מההבנות האינטואיטיביות שלנו כדי להמשיך להרהר בתולדות הצורה והתפקיד שהציבור ממלא בהבניית עולמנו החברתי.

### 1. ציבור מארגן את עצמו

ציבור הוא מרחב שיח שאיננו מתארגן אלא בזכות השיח עצמו. הוא תכלית עצמו: הוא קיים רק כמטרה שלשמה ספרים יוצאים לאור, שידורים עולים לאוויר ואתרים לאינטרנט, נאומים ננאמים, מאמרי דעה נכתבים. הוא קיים בזכות היותו נמען שיח.

הרעיון של ציבור מעמת אותנו עם מעגליות מסוג הביצה והתרנגולת. האם אפשר לדבר בציבור בלי לפנות לציבור? כיצד יוכל הציבור להתקיים לפני שפנו אליו? מה יהיה ציבור זה אם לא יפנו אליו? האם ציבור יכול באמת להתקיים בנפרד מהרטוריקה שדרכה הוא מדומיין? אילו הנחתם את המאמר הזה בצד והדלקתם את הטלוויזיה, האם הציבור שלי היה שונה? כיצד יכול קיומו של ציבור להיות תלוי, מצד אחד, בפנייה הרטורית, ומצד אחר בהקשר האמיתי של קבלת הפנייה? אלו שאלות שאי אפשר ליישב לכאן או לכאן. המעגליות שלהן מהותית לתופעה. ציבור יכול להיות אמיתי ותכליתי, אך קיומו טמון בדיוק ברפלקסיביות שבה מושא לפנייה או נמען נברא כדי לאפשר את עצם השיח שמקנה לו את קיומו.

במובן זה, ציבור הוא תיאורטי כשם שהוא אמפירי. הוא גם חלקי, כיוון שבתוך המכלול החברתי ייתכנו אינספור ציבורים. זה מובן מודרני לחלוטין של המונח, וסוג הציבור היחיד שאין לו כל מונח אחר. מלים נרדפות לכאורה, כמו "המון", "קהל", "אנשים" או "קבוצה" אינן נושאות אותה משמעות. ההבדל מראה לנו שהרעיון של ציבור – בניגוד לקהל קונקרטי או לציבור של ישות מדינית כלשהי – הוא תלוי בטקסט כתוב, אף על פי שציבורים מתארגנים כיום יותר ויותר סביב טקסטים חזותיים או נשמעים. בלי טקסטים, שאנשים שאין ביניהם כל קשר אחר יכולים לגשת אליהם בזמנים שונים ובמקומות שונים, לא היינו מסוגלים לדמיין ציבור כישות שמקיפה את כל המשתמשים בטקסט, יהיו אשר יהיו. לא פעם הטקסטים עצמם אינם זוכים להכרה ככאלה – כמו במקרה של שלטי חוצות או פטפוטים של שדרן – אבל הציבורים שהם מכוננים עדיין שיחיים, דיסקורסיביים, באותו אופן.

המוזרות של ציבור מסוג זה סמויה לא פעם, כי הודות להנחות שמאפשרות את המרחב הציבורי



הבורגני, אנחנו יכולים לחשוב על ציבור שיח כעל אנשים, כלומר קבוצה של אנשים שקיימים בפועל ואולי אף אפשר למנותם בזה אחר זה. הלכה למעשה, ציבור כזה הוא ה-ציבור, אך זהו מופע מבלבל מאוד שלו. אפילו בשימוש העמום במונח "המרחב הציבורי", ציבור לעולם אינו רק התקבצות של אנשים או סך בני האדם שקיימים. ראשית מוכרחה להיות לו דרך כלשהי להתארגן, עליו להיות בעל גוף ונמען לשיח, ולא כל דרך להגדיר את המכלול הזה היא מספקת. עליו להיות מאורגן על ידי דבר-מה שאינו המדינה.

כאן אנו רואים כיצד המעגליות האוטו-טלית של ציבור השיח היא לא רק חידה שממתינה לפתרונה, אלא גם גורם מכריע בחשיבות החברתית של הצורה. ציבור מארגן עצמו באופן בלתי תלוי במוסדות המדינה, חוקיה, מסגרות האזרחות הפורמליות שלה או מוסדות שקדמו לה, כמו הכנסייה. אילולא יכולנו לחשוב על הציבור כעל גוף שמתארגן באופן שאינו תלוי במדינה או במסגרות אחרות, הוא לא היה ריבוני ביחס למדינה. לכן, המובן המודרני של הציבור כמכלול חברתי גוזר חלק ניכר מאופיו מן האופן שבו אנו מבינים את הציבורים החלקיים של השיח – כמו למשל ציבור הקוראים של המאמר הנוכחי – בתור כאלה שמארגנים את עצמם. האופן שבו ה-ציבור מתפקד במרחב הציבורי – בתור ה-עם בה"א הידיעה – מתאפשר רק משום שהוא בעצם ציבור של שיח; הוא מכונן את עצמו ומארגן את עצמו, וכאן טמונים כוחו, כמו גם מוזרותו החמקמקה.

בחברה מודרנית מהסוג שרעיון הציבורים מאפשר, לארגון העצמי של ציבורי שיח נודעת תהודה עצומה מנקודת מבטו של הפרט. דיבור, כתיבה וחשיבה מערבים אותנו באופן פעיל ומיידי בציבור, ולפיכך בהוויית הריבון. שערנו בנפשכם כמה חסרי אונים יחושו אנשים אם הקהילתיות והשיתוף שלהם יוגדרו רק על ידי מסגרות נתונות מראש, מוסדות וחוקים, כמו שבהקשרים חברתיים אחרים הם מוגדרים על ידי קשרי דם. כיצד ייראה עולמנו אם כל הדרכים להיות ציבור היו מזכירות את התהליך של קבלת רישיון נהיגה או הצטרפות לאגודה מקצועית – כלומר, אם מנגנוני תיווך פורמליים היו דוחקים הצידה את דימוי השייכות והפעולה המשותפת של הציבור המארגן את עצמו? כזו היא דמותה של הטוטאליטריות: חברה שאיננה חברה שארים, המארגנת על ידי הברוקרטיה והחוק. המעמד, התפקיד וכושר הפעולה של כל בניה של חברה כזו מוגדרים על ידי מנגנון מינהלי. חוסר האונים של האדם בעולם כזה רודף גם את הקפיטליזם המודרני. חיינו מנוהלים ומתועדים לפרטי פרטים עד לדרגה שאין לה תקדים היסטורי; אנחנו משוטטים בעולם של סוכנים תאגידיים שאינם מגיבים או פועלים כמו בני אדם. היכולות האישיות שלנו, כמו האשראי בחשבוננו, מתגלים במבט שני כביטויים של פעולה תאגידית. בלי אמונה – מוצדקת או לא – בציבורים המארגנים את עצמם, שקשורים באופן אורגני לפעילותנו מעצם קיומם, שאפשר לפנות אליהם והם מסוגלים לפעול, לא נהיה אלא עבדים של ההון – ולמעשה כבר אפשר לומר זאת עלינו, ועל חלקנו יותר מאשר על אחרים.

האמון הפוליטי שמשמע ממושג הציבור מחויב למטרה מוזרה שאינה מוגדרת די הצורך. לפעמים היא נראית מוזרה מדי. לא פעם קשה לדמיין פנייה לציבור שמסוגל להבין או לפעול. הדבר נכון במיוחד לגבי אנשים בעמדות זוטרות או שוליות, או אנשים הפזורים בכל הדרגות של

מערכות פוליטיות. התוצאה יכולה להיות מעין דיכאון פוליטי, מחסום בפני פעולה ואופטימיות – התפוררות הפוליטיקה למצב של בידוד, תסכול, אנומיה ושכחה. על רקע האפשרות הכללית לא דמיונית הזאת, אפשר לראות עד כמה חיוני האמון בציבור כדי ליצור ולו שייכות רגילה ביותר. אמון בהיתכנות של ציבור אינו סתם הרגל מקצועי של החזקים, הפרשנים המדופלמים והחנונים החרשנים, ידוענים זוטרים שיורים תשובות מוכנות ומנסים לבצע בשבילנו את הציבוריות שלנו; האמון הזה חיוני למי שתפקידם בתקשורת ההמונים הוא לצרוך, להיות עדים, לקטר או לרכל, להבדיל מתפקיד השותפים המלאים או הזוכים בתהילה. בין שהאמון מוצדק ובין שהוא אידיאולוגי בחלקו, ציבור יכול לכונן תחושת שייכות ופעילות רק אם הוא מארגן את עצמו באמצעות השיח ולא דרך מסגרת חיצונית. על כן, כל עיוות או חסימה בגישה לציבור עלולים להביא לתוצאות חמורות, לגרום לאנשים להרגיש חסרי אונים ומתוסכלים. מסגרות פעילות שמאורגנות מבחון, כמו הצבעה, נתפסות כתחליף עלוב לציבוריות, ובצדק.

אבל דווקא משום שבאמת חשוב כל כך להשתייך לציבור, או להיות מסוגל לדעת משהו על הציבור שאלי אנחנו משתייכים, אין מחסור בתחליפים כאלה. מאמצים גדולים נעשו כדי למצוא או ליצור דרך חיצונית כלשהי לזהות את הציבור, לרבע את המעגל ולהכריע: ביצה או תרנגולת? נראה כי הרעיון שציבור יכול להיות גמיש ועלום כמו הציבור של מאמר זה (אתם עדיין כאן?) מחליש את האופטימיות הפוליטית שיוצר הרעיון הנגיש של ציבור.

עורכי סקרים וחוקרים במדעי החברה סבורים שיש להם שיטה להגדיר את הציבור כקבוצה שאפשר לחקור בדרכים אמפיריות, בלי קשר לשיח של הציבור על עצמו. חוקרים בתחום התקשורת ויחסי הציבור הכירו כבר בשלב מוקדם בתולדות התחום בבעייתיות של המחקר, כיוון שיש ציבורים רבים, ואפשר גם להשתייך לציבורים רבים ושונים בעת ובעונה אחת. לחוקרי דעת קהל יש היסטוריה ארוכה של מחלוקות סביב בעיה מתודית זו. מה קובע אם אדם שייך או לא שייך לציבור נתון? המרחב והנוכחות הפיזית אינם חשובים כל כך; מובן שציבור שונה מהמון, מקהל, או מכל קבוצה אחרת שמחייבת נוכחות משותפת. גם זהות אישית, כשלעצמה, אינה הופכת אדם לחלק מציבור. ציבורים נבדלים מאומות, עמים, מקצועות, או כל קבוצה אחרת שגם אם אינה מחייבת נוכחות משותפת, היא נותנת מענה לשאלת הזהות. דומה שהשייכות לציבור מחייבת לפחות השתתפות מזערית, ולו סבלנית או דמיונית, להבדיל ממצב מתמיד של הוויה. די שתפני את תשומת לבך כדי שתהפכי לחלק מציבור. כיצד אפוא אפשר לכמת ציבור?

היו שניסו להגדיר מהו ציבור דרך אינטרס משותף, כמו שמשמע מהביטויים ציבור המתעניינים במדיניות חוץ או ציבור אוהדי הספורט. אך צורת דיבור זו אינה אלא העמדת פנים של התחמקות מסוגיית הציבור הבורא את עצמו. הדבר דומה לניסיון להסביר את הפופולריות של סרטים או ספרים כמענה לביקוש בשוק, ולומר שזו טענה מדעית מכיוון שאותו "ביקוש" נגזר ישירות מהפופולריות של היצירות. הרעיון של אינטרס משותף, כמו זה של ביקוש, מזהה את הבסיס החברתי של השיח הציבורי, אבל אותו בסיס אינו חיצוני לשיח זה, אלא למעשה השלכה שלו.

מבין כל התחבולות שנהגו כדי לחמוק מאותה מעגליות, המצאת סקר דעת הקהל היתה ללא ספק המוצלחת ביותר. הסקרים, יחד עם צורות נלוות של מחקרי שוק, מנסים לומר לנו מהן ההעדפות,

התשוקות והדרישות של ציבור, בלי פשוט להקיש אותן מתוך השיח הציבורי. מדובר במנגנון מסועף שנועד לאפיין ציבור כעובדה חברתית שאינה תלויה בפנייה דיסקורסיבית כלשהי או בתפוצה של שיח כלשהו. אבל כפי שציין בורדייה, שיטה זו מושתתת על התכחשות לתפקיד המכונן של הסקרים עצמם כצורה של תיווך.<sup>2</sup> הברמאס ואחרים הוסיפו והדגישו כי כלי זה מעוות כיום את המרחב הציבורי באופן שיטתי, ומפיק דבר-מה שאולי נראה כמו דעת קהל, אך למעשה הוא נגזר מצורה שאין לה דבר וחצי דבר עם הפתיחות, המסגור הרפלקסיבי או הנגישות של שיח ציבורי. הייתי מוסיף שהיא חסרה גם את היצירתיות והתושיה שמגלמת הציבוריות. עלינו להבין כי הציבורים מתווכים על ידי צורות תרבותיות, אף שכמה מהן, כמו סקרי דעת קהל, פועלות בדרך של התכחשות לתפקידן המכונן כצורות תרבותיות. ציבורים אינם קיימים בנפרד מהשיח שפונה אליהם. אם כן, האם הם פנימיים לשיח?

מחקרים בשדה הספרות פירשו לא פעם "ציבור" כנמען של רטוריקה המשתמע מתוך טקסטים, אך המונח מובן בדרך כלל כמציין דבר מה שמעבר לארציות הטקסט, ליעדו הממשי – שעשוי לדמות לנמען שאליו הוא פונה, או שלא. אם ניקח דוגמה מפורסמת, האוטוביוגרפיה של בנג'מין פרנקלין מוענה לבנו גם לאחר שפרנקלין ניתק כל קשר איתו והחליט לפרסם את הטקסט. בכך נקבע באופן חד-משמעי שהציבור של האוטוביוגרפיה אינו זהה לנמענה. מובן שבמקרה כזה אפשר להבחין בין הנמען הנומינלי לבין הנמען המשתמע, אך בה במידה אפשר להבחין בין נמען משתמע של רטוריקה לבין ציבור מיועד של תפוצה. העובדה שהם אינם זהים היא שמאפשרת לאנשים לעצב את הציבור על ידי פנייה מסוימת. היא גם מאפשרת לאנשים להיכשל, אם נמען הרטוריקה אינו מזוהה כביטוי של ציבור.

המובן שבו ציבור הוא הגבלה קונקרטי של הביטוי ולא רק יצירה חופשית שלו מחזקת את הסבירות של הגישה ההפוכה, זו של מדעי החברה. טבעו של הציבור המארגן את עצמו אין פירושו שהוא תמיד ספונטני או מבטא באופן אורגני משאלות של יחידים. למעשה, אף שההנחה שהשיח מארגן את עצמו הכרחית לתוצר התרבותי המסוים שאנחנו מכנים ציבור, היא עומדת בסתירה להגבלות החומריות שמושגות עליו – אמצעי הייצור וההפצה, הטקסטים הפיזיים, התנאים החברתיים של הגישה אליהם – ומגבלות פנימיות, כולל הצורך להניח מראש צורות של מובנות שקיימות מראש, וכן הסגירות החברתית הכרוכה בכל בחירה של סוגה, אידיולקט, סגנון, אופן פנייה וכו'. אחזור למגבלות אלו של התפוצה מאוחר יותר. בינתיים ברצוני להדגיש שמה שגורם להן להיראות שרירותיות הוא הפרפורמטיביות של הפנייה הציבורית והארגון העצמי המשתמע מרעיון הציבור.

במילים אחרות, כל הרחבה אמפירית של הציבור תיראה כמו הגבלה שרירותית, כיוון שנמען של שיח ציבורי הוא תמיד נמען שיש לו פוטנציאל להתממש. בהקשרים מסוימים של דיבור וכתובה, הן הנמען של הרטוריקה והן לציבור יש רפרנט אמפירי ברור למדי: ברוב התכתובות בדואר רגיל ובדואר אלקטרוני, בדו"חות ובמזכרים הנשלחים במעלה הסולם הבירוקרטי ובחזרה, בפתקים ובאיחולי אהבה ובמכתבי פרידה, קל לזהות את מושא הפנייה כאדם או כמשרד. גם אם אותו נמען ממלא תפקיד מכליל – כמו ועדת כוח אדם, או קונגרס, או קהילה דתית – הוא מוגדר,

ידוע, יש לו שם ומספר. האינטראקציה איתו מוגדרת על ידי קשר חברתי. במקרים כאלה, הנמען הקונקרטי שונה מציבור.

מלבד סוג נוסף של הקשרי כתיבה – כמו ביקורת ספרות, עיתונאות, כתיבה תיאורטית, פרסום, בדיון, מחזות ורוב השירה – הנמענים דמיוניים במהותם, אך פירוש הדבר שאינם אמיתיים. העם, חוג המלומדים, קהילת אנשי הרוח, הדורות הבאים, הדור הצעיר, האומה, השמאל, התנועה, העולם, האוונגרד, יחידי הסגולה, בעלי המחשבה הנכונה, דעת הקהל, אחוות המאמינים, האנושות, חבריי הגאים – כל אלה ציבורים. בעיקרון הם פתוחים; הם קיימים בזכות הפנייה לנמען.

אף שציבורים כאלה הם דמיוניים, הכתיבה לציבור אינה דמיונית כמו כתיבה לפינוקיו, נניח. לכל הנמענים הציבוריים יש בסיס חברתי כלשהו. אופיים המדומיין לעולם אינו רק עניין של פנטזיה פרטית (על אותו משקל, כל הנמענים הם במובן מסוים דמיוניים – אפילו נמעניו של כתב עת, במיוחד אם המחבר כותב לעצמי האידיאלי שלו, לביוגרפים העתידיים שלו וכו'). הפניות נכשלות אם אינן מתקבלות בעולם, אך ההרכב המדויק של הציבורים שאליהם הן ממוענות לעולם אינו ידוע מראש. כל ציבור מקיים יחס של עודפות כלפי הבסיס החברתי הידוע שלו. הוא חייב להיות יותר מאשר רשימה של חברים, והוא חייב לכלול זרים. זה אפוא המאפיין המגדיר השני של התפיסה המודרנית של ציבור.

## 2. ציבור הוא קשר בין זרים

סוגים אחרים של כתיבה – כתיבה שיש לה נמען מוגדר וידוע מראש – יכולים כמובן לאבד את דרכם ליעד. כתיבה לציבור כרוכה בנטייה של הכתיבה או הדיבור להיות תנאי אפשרות. היא לא יכולה לאבד את דרכה באותו אופן, כי היעד העיקרי שלה הוא זרים. הבנה מודרנית זו של הציבור משתקפת בצורה הטובה ביותר בתקשורת המודפסת או האלקטרונית, אבל אפשר להחיל אותה גם על תקשורת שבעל פה, אם הדיבור מכוון לזרים עלומים, מרגע שהאופק החיוני שברקע – "דעת הקהל" והמדומיין החברתי שלה – נעשה זמין. למדנו לראות בעצמנו זרים גם כאשר אנחנו מכירים זה את זה. כשאני מרצה את המאמר הזה בפני קבוצה של מכרים קרובים, עדיין אֶשְׁמַע כאילו אני פונה אל ציבור.

ההתכוונות לזרים משתמעת במובן מסוים מכך שהציבור מתארגן בכוחות עצמו דרך השיח. ציבור קובע את גבולותיו ואת ארגונו על ידי השיח שלו – ולא על ידי מסגרת חיצונית – רק אם הוא פונה בגלוי לאנשים המזוהים בראש ובראשונה דרך השתתפותם בשיח, ולפיכך אי אפשר לדעת מראש מי הם. ואמנם, אפשר כמעט לומר על ציבור שהוא מערכת יחסים בין זרים בצורתה הטהורה, כיוון שלדרכים אחרות לארגן זרים – אומות, דתות, עמים, גילדות וכן הלאה – יש תוכן פוזיטיבי ברור. הן בורות זרים על פי קריטריונים של טריטוריה, זהות, אמונה או מבחן קבלה אחר. בהקשרים כאלה אפשר לפנות לזרים, מפני שזהותם המשותפת מבוססת על אמצעים או מוסדות בלתי תלויים (כמו דתות, צבאות, מפלגות). ציבור, לעומת זאת, מאחד זרים על בסיס

ההשתתפות לבדה, לפחות להלכה. זרים נכנסים למערכת היחסים הזאת באמצעות ההשתתפות, אף על פי שהקשר החברתי שנוצר כתוצאה מכך עשוי להיות עקיף ובלתי ניתן להגדרה מדויקת. יתר על כן, מרגע שציבור מכוון את עצמו כמדומיין חברתי, החברותיות של זרים לובשת באופן בלתי נמנע אופי שונה. בחברה המודרנית, הזר אינו אקזוטי כמו הנווד הנוכרי שהגיע לעיר בימי קדם, בימי הביניים או בראשית העת החדשה. באותו סדר חברתי קודם או במקבילותיו בנות זמננו, זר הוא נוכחות מסתורית ומטרידה שמחייבת פתרון,<sup>3</sup> אבל בהקשר של ציבור אפשר להתייחס לזרים כאילו הם כבר שייכים לעולמנו. יתרה מזו: הם בהכרח שייכים לו. אנחנו מכוונים אליהם דרך קבע בחיינו המשותפים. הם מהווים מאפיין שגרתי של החברתי.

במידה מסוימת, אפשר כמובן למצוא זרים במובן העתיק – נוכרים, מוזרים, או אנשים שאינם במקומם ה"נכון" – במסגרות כגון הנצרות, אומת האסלאם, גילדה או צבא, כלומר מסגרות שאפשר לחלוק עם זרים, והופכות אותם למעט פחות מוזרים. זרים שמאותרים באמצעות המסגרות הללו נמצאים בדרך המובילה לשיתוף. אולם ציבורים מכוונים אותנו לזרים בדרך שונה. הם אינם סתם אנשים שעדיין איננו מכירים; תחת זאת, אפשר לומר שסביבה של זרות היא הבסיס ההכרחי לכמה מדרכי ההוויה היקרות לנו ביותר. בהקשרים אחרים יש להעלות את הזרים על מסלול המוביל לשיתוף, אבל בצורות חברתיות מודרניות, הזרות היא מדיום הכרחי לשיתופיות. אי אפשר להעלות על הדעת את המדומיין החברתי המודרני ללא זרים. אומה, שוק או ציבור שבו אפשר לזהות כל אחד באופן אישי לא יהיו אומה, שוק או ציבור כלל. הסביבה המכוונת והנורמטיבית הזו של הזרות היא גם יותר מאשר חברה [Gesellschaft] שניתנת לתיאור אובייקטיבי; היא תובעת מאיתנו דמיון מתמיד.

אי אפשר להבין את הכוח המרחיב של הצורות התרבותיות הללו בנפרד מהאופן שבו הן מנרמלות את מערכת היחסים עם הזר, מעצבות מחדש את הממדים האינטימיים ביותר של הסובייקטיביות סביב חברות משותפת עם אנשים עלומים בהקשר של פעילות שגרתית. התפתחותן של צורות שמתווכות את התיאטרון של מערכת היחסים האינטימית הזאת עם זרים היא בוודאי אחד הממדים המשמעותיים ביותר של ההיסטוריה המודרנית, גם אם סיפורה של אותה תמורה במשמעות של הזר לא סופר עד כה בשלמותו. קשה היום לדמיין אופני קיום מופשטים, כמו אישיות נושאת זכויות [rights-bearing personhood], הוויה זנית [species-being] ומיניות, לדוגמה, בלי מבנה קונקרטי שייתן צורה לאינטראקטיביות בין אנשים שאין להם שום מושג עם מי הם מקיימים אינטראקציה. לפחות כמה סתירות טמונות בתלות זו בנוכחות של זרים בפעילות הפנימית ביותר שלנו, שעה שאנחנו ממשיכים לחשוב שזרות ואינטימיות הן הפכים. רבות מן הסתירות האלו עולות אל פני השטח, כפי שעוד נראה, בצורת ציבור-נגד, שהופך את הגופניות האקספרסיבית לחומר גלם לשכלול החיים האינטימיים בקרב ציבורים של זרים. נוכל להבין טוב יותר את הייחוד שבהעדפה הזאת של זרים בשיח הציבורי אם נבחן מאפיין מגדיר שלישי של השיח הפונה אליהם, כזה שנובע מהפנייה לזרים, אך קשה מאוד לתיאור.

### 3. הנמען של הדיבור הציבורי הוא אישי וכללי בעת ובעונה אחת

בדיבור הציבורי מובלעת דחיפות גדולה ומסר אינטימי, ובכל זאת אנחנו יודעים שהוא לא הופנה אלינו בדיוק, אלא לזר שהיינו עד לרגע שבו היינו במקרה לנמעניו (אני חושב כאן על כל סוגה המופנית אל הציבור, כולל רומנים ושירים, כמו גם ביקורת, פרוזה שאינה בדיון, וכמעט כל סוגות הרדיו, הטלוויזיה, הקולנוע והשיח האינטרנטי). כל מי שמשתלב בשיח הציבורי נדרש להתנסות במעבר הזה שוב ושוב, ובמידה מסוימת גם להיות תמיד מודע לו. הדיבור הציבורי חייב להתפרש בשני אופנים: כדיבור שמופנה כלפינו וכדיבור שמופנה לזרים. היתרון בפרקטיקה זו הוא הרלבנטיות החברתית הכללית שהיא מקנה למחשבה הפרטית, לחיים הפרטיים. אנחנו מבינים שהסובייקטיביות שלנו מהדהדת אצל אחרים באופן מיידי, אבל אפשר לומר זאת רק אם בעודנו מבינים את עצמנו כנמענים, נותרים בנו גם שיירים של זרותנו.

מרכיב חיוני זה של כלליות בפנייה הציבורית הוא אחד הדברים שחסרים במושג האינטרפלציה של אלתוסר, לפחות כפי שהוא מובן כיום. הדוגמה המפורסמת של לואי אלתוסר היא דיבור המופנה לזר: שוטר אומר, "היי, אתה!" וברגע שאותו זר מזהה את עצמו כנמען של הפנייה הזאת ומסתובב, הוא חווה את הפנייה כמושא של שיח ממלכתי.<sup>4</sup> הניתוח של אלתוסר מצביע על חשיבות הזיהוי הדמיוני – ומאתר אותו לא בכוחה של המדינה לאלץ או להעניש, אלא בפרקטיקה הסובייקטיבית של ההבנה. כשמחלצים מהדוגמה שלו את מודל הפנייה כדי להסביר את התרבות הציבורית באופן כללי, הניתוח שלו נעשה מוטה, כי המקרה שאלתוסר מציג אינו דוגמה לשיח ציבורי. כשוטר אומר, "היי, אתה!" הוא מובן כמי שפונה לאדם מסוים, לא לציבור. כשאותו אדם מסתובב אליו, הוא עושה זאת בין היתר כדי לראות אם הוא אותו אדם. אם לא – הוא ממשיך ללכת, וכל האחרים שעומדים במקרה ברחוב הם משקיפים, לא נמענים. לעומת זאת, במקרה של דיבור ציבורי, ייתכן שנכיר בעצמנו כנמענים, אבל חשוב באותה מידה שנזכור שהדיבור הופנה גם אל אחרים שאינם מוגדרים; ושגם אם הדיבור הזה מייחד אותנו, אין זה על סמך זהותנו הקונקרטית, אלא אך ורק בזכות השתתפותנו בשיח, ולפיכך יחד עם זרים. העניין אינו שפונים אלינו בפומבי כאל אנשים מסוג מסוים, או שאיננו רוצים להיות מזוהים כך (אף שכך אמנם קורה לעיתים קרובות, כמו למשל כשהציבור נמען כהטרסקסואלי, או לבן, או חובב ספורט, או אמריקני). לא ניתן לומר שזיהוינו היה שגוי, לא בדיוק. אולי מדויק יותר לומר שציבורים הם שונים מבני אדם, שהנמען של רטוריקה פומבית לעולם לא יהיה זהה לפנייה לאנשים מסוימים, ושאותה אי-הזדהות חלקית שלנו עם מושא הפנייה של הדיבור הציבורי קשורה כנראה להגדרה של דיבור כלשהו כדיבור ציבורי.

הנקודה תובהר אולי טוב יותר על ידי הניגוד בין דיבור ציבורי לרכילות. לכאורה, רכילות נראית כדוגמה מובהקת של שיח ציבורי. היא נפוצה בחוג חברתי רחב, מעבר לשליטתם של אנשים פרטיים. היא קובעת נורמות לחברות באופן דיפוזי שאינו נתון לשליטתה של סמכות מרכזית. כיוון שכך, כמה מלומדים העלו על נס את הפוטנציאל של הרכילות לחברותיות עממית ולפוליטיקה של נשים, איכרים וקבוצות שוליים אחרות.<sup>5</sup>



אלא שרכילות לעולם אינה קשר בין זרים; אנחנו מרכלים על אנשים מסוימים ועם אנשים מסוימים. מה שאפשר לומר ללא חשש תלוי במידה רבה בשותפים שלנו לשיחה ובמעמד שלנו בעיניהם. מי שמדבר סרה במישהו אך אינו נחשב כמי שראוי לעשות זאת ייחשב כמי שמוציא את דיבתו רעה, ולא כרכלן. הרכילות נפוצה בלי שאנשים מסוימים יידעו עליה, ויש לדאוג שהיא לא תגיע אליהם. בתחזוקה היומיומית והבלתי נמנעת של הרכילות כרוכים מדדים בעלי אופי אישי מאוד של חברות בקבוצה, מעמד יחסי ואמון.<sup>6</sup>

האופן שבו צורות נפוצות של פנייה ציבורית ממענות עצמן לזרים מסייע אפוא להבחין בין שיח ציבורי לבין צורות הממוענות לאנשים מסוימים כאינדיבידואלים. עדיין פחות ברור כיצד אפשר להפוך ציבור לדימוי של ה-ציבורי, לישות ציבורית. מיהו הציבור? האם הוא כולל את שכניי? את השוער בבניין? את תלמידיי? את האנשים שפוקדים בארים ומועדונים של גייז? את בעלי הקיוסק שבקצה הרחוב? מישהו שמתקשר אליי או שולח אליי הודעה? אותך? אנחנו נתקלים באנשים בהקשרים מגוונים כל כך עד שהרעיון של גוף שכולם שייכים אליו, ושבאמצעותו אפשר לפנות אל כולם בדיבור, נראה כמשאלת לב. כדי לפנות לציבור, איננו מסתובבים ואומרים את אותו הדבר לכל אותם אנשים. אנחנו אומרים זאת בהקשר, במרחב של פנייה עלומה, ומקווים שהאנשים ימצאו בו את עצמם. השוני יכול להיות מקור לתסכול, אך הוא גם משתמע מהארגון העצמי של הציבור כגוף של זרים המאוחד דרך הפצת השיח שלהם. בלי הפנייה העלומה והכללית הזאת, הציבור יאבד את תפקידו המיוחד למודרניות.

העיתונאי וולטר ליפמן היטיב לזהות את טבעה המוזר של הפנייה הציבורית כשקבל על כך שאיש אינו יכול להיות אותו יצור שפונים אליו פעם אחר פעם בתור "הציבור" של הפוליטיקה: האזרח המודע והיודע, המתעניין בכול והקשוב לכול, החזק וההחלטי. "לא יצא לי לפגוש אף אחד, החל בנשיא ארצות הברית וכלה במרצה למדעי המדינה, שהתקרב לגלם את האידיאל המקובל של אזרח ריבוני וכל-יכול".<sup>7</sup> אך אין זאת אומרת שפוליטיקאים ועיתונאים צריכים לנקוט גישה ריאליסטית יותר בפנייה אל הציבור. מי שחושב כך מבלבל בין הנמען של הדיבור הציבורי ובין אנשים קונקרטיים. לפיכך, סבר ליפמן, ראוי להעריך הערכה כנה את האופן שבו השיח הציבורי מתקבל בפועל, ולפיכך גם להשלים עם קיומו של מינהל ציבורי שמוכן להודות באליטיזם שלו:

קדם-הנחה תיאורטית קבועה של הממשל העממי, עלינו להניח שאנשים שמרכיבים ציבור בדרך כלל אינם יודעים הרבה, אינם מתעניינים באופן קבוע, חסרי נטיות מפלגתיות, ואינם יצירתיים או בעלי יכולת ביצוע. עלינו להניח שציבור הוא סקרן אך הדיוט, מעורב לסירוגין, אבחנותיו כלליות, הוא מתעורר באיטיות לפעולה ודעתו מוסחת בנקל; שמכיוון שהוא פועל מתוך הזדהות, הוא מאניש כל דבר שהוא בוחן ומתעניין רק כשהאירועים תופסים צורה של סכסוך מלודרמטי.<sup>8</sup>

מעניין לציין שליפמן אינו נוהג בהתאם לעצתו הוא. אפילו שכותבו את השורות הללו, הוא כותב אל ציבור ערני וחושב ("אנחנו", הוא קורא לו), ומניח שהוא מסוגל לפעול. לשיח הציבורי עצמו יש אישיות מסוג שונה מזה של האנשים המרכיבים ציבור.



בשורות אלו חושף ליפמן את אחד ההבדלים העיקריים בין ציבור לבין כל קבוצה חברתית שכבר קיימת. ציבור נחשב לפעיל, סקרן וערני. אבל אצל אנשים בשר ודם, הוא מצייץ, העניין מתערור רק מעת לעת, והמעורבות אינה רציפה. לדידו זו עובדה מצערת, אבל זה טבעם של רוב האנשים, בניגוד למרץ ולריכוז שמשקיעות האליטות במעורבותן בסוגיות ציבוריות. אך בין ציבורים מודעים לעילא לבין יחידים שדעתם מוסחת בקלות תמיד יהיה פער – יהא אשר יהא המעמד הציבורי או סוג הציבור. זאת משום שציבורים מתממשים רק על ידי הירתמות פעילה.

#### 4. די בתשומת לב לכונן ציבור

רוב הקבוצות והמעמדות החברתיים נחשבים לכאלה שכוללים את חבריהם בכל עת ובכל תנאי. אומה, למשל, כוללת את בניה בין שהם ערים או ישנים, פיכחים או שיכורים, שפויים או מעורערים בנפשם, דרוכים או מחוסרי הכרה. כיוון שציבור קיים רק בזכות הפנייה אליו, קיומו מניח מראש שחבריו מקדישים לו תשומת לב מסוימת, מופשטת ככל שתהא.

האיכות הקוגניטיבית של תשומת הלב הזאת חשובה פחות מאשר אותה הירתמות לפעולה. תשומת לב היא קטגוריית המיון העיקרית המבחינה בין חברים ושאינם חברים. אם אתם קוראים זאת, או שומעים זאת או רואים זאת, או שזה מוצג בפניכם, אתם חלק מהציבור הזה. אפשר שאתם מבצעים כמה מטלות במקביל מול המחשב; אולי הטלוויזיה פועלת בשעה שאתם שואבים אבק; או שאולי נואם בכנס כלשהו נכנס במקרה לטווח השמיעה שלכם רק כי הייתם בדרך לשירותים. זה לא משנה: מרגע שנקלעתם לחוג הקשב, מילאתם את תנאי ההצטרפות היחיד שציבור דורש. אנחנו יכולים אפילו להבין אדם שישן במהלך מופע בלט כחבר בציבור הצופים של בלט, משום שרוב מופעי הבלט בימינו מאורגנים כאירועים הפתוחים לכל מי שמוכן לכבדם בנוכחותו, ובדרך כלל גם בממונו. תשומת הלב שהשתתפות זו מעידה עליה מספיקה כדי ליצור ציבור נמענים. אבל סוג כלשהו של הירתמות פעילה – ולו מתוך שינה – הוא תנאי בל יעבור. קיומו של ציבור מותנה בפעילות של המשתייכים אליו – מיוחסת או מהוססת ככל שתהיה – ולא בסיווג הקטגורי של החברים בו, מעמדם האובייקטיבי במבנה החברתי או קיומם החומרי. בהבנה העצמית שמאפשרת את הציבורים, הם דומים למודל של ארגונים ללא כוונת רווח, החשובים כל כך לחברה האזרחית. מאז ראשית העת החדשה, עוד ועוד מוסדות החלו לדמות למודל הזה. הרעיון הישן של כנסייה לאומית ממוסדת, למשל, אפשר לכנסייה לפנות אל חברי הקהילה, בין שידעו קרוא וכתוב ובין שלא, בין שהיו צדיקים או רשעים, משכילים או נבערים. תחת זאת, כנסיות בעולם מרובה זרמים וכיתות חייבות יותר ויותר לתפוס את עצמן כגופים שקיומם מותנה בחבריהם: הן מקדמות בברכה חברים חדשים, מנהלות רשימות חברים ומנסות למשוך את תשומת לבם. כמה דגשים אינדוקטרינליים, כמו עיקרי אמונה או המרת דת, מאפשרים לכנסיות לפעול לגיוס החברים המקיימים אותן.

עם זאת, אפשר להצטרף לכנסייה ואז להפסיק לבוא אליה. במקרים מסוימים אפשר אפילו להיוולד לתוכה. ציבורים, לעומת זאת, כיוון שאין להם קיום מוסדי, מתהווים עם הולדת הקשב,

שורדים בזכות התמשכותו, וגוועים יחד איתו. הם ישויות וירטואליות, לא אגודות וולונטריות. אולם כיוון שסף השייכות שלהם הוא הירתמות פעילה, אפשר להבין אותם בתוך המסגרת המושגית של חברה אזרחית – כזו שהחברות בה פתוחה, וולונטרית ופעילה. בכל מקום שיש בו תפיסה ליברלית של האישיות, רגע ההצטרפות שמכונן את הציבור ראוי להיחשב כביטוי של רצון חופשי מצד המשתייכים לציבור. לעובדה זו יש השלכות כבירות. היא מאפשרת לנו להבין ציבורים כהקשרים של פעילות עצמית, של שייכות היסטורית ולא אל-זמנית, ושל השתתפות פעילה, להבדיל משייכות מיוחסת – במובן זה שאחרים מייחסים אותה לך. בתנאים המתאימים, היא אפילו מאפשרת לנו לייחס לציבור חופש פעולה, אף על פי שאין לו מהות מוסדית או התגלמות מוחשית (עוד על כך בהמשך).

השיח הציבורי כמָה לתשומת לב כמו ילד. טקסטים זועקים אלינו. תמונות לוכדות את מבטנו. "תראה כאן! תקשיב! הלו!" אבל בכך הם כלל אינם הופכים אותנו לצרכנים סבילים; להפך. מערך הציבורים המודרני יוצר פנומנולוגיה חברתית תובענית. נכונותנו להתייחס לתחינה חולפת כגון זו קובעת את הציבורים שאליהם אנו שייכים ומרחיבה את היקפם. בשלב הזה של המודרניות, חוויית המציאות החברתית שונה למדי מן הקשרים המאורגנים סביב קשרי דם, ייחוס, קשרים מקומיים, גישה פוליטית מתווכת, ילידות קרתנית, או פולחן. בהקשרים אלה, מקומנו בסדר המשותף אינו תלוי כלל במחשבותינו הפנימיות, תהא אשר תהא עוצמתן הרגשית. כוחם של ציבורים לקרוא לחברים בפוטנציה מטיל עלינו נטל שונה: הוא גורם לנו להאמין שתודעתנו קובעת. שכיוון מבטנו יכול לכונן את עולמנו החברתי.

את הנושאים שדנתי בהם עד כה – הארגון העצמי של ציבורים דרך השיח, פנייתם לזרים, טשטוש הגבולות בין נמען אישי לנמען כללי כתוצאה מכך, והחברות המתכוננות בזכות תשומת לב בלבד – ניתן להבהיר אם נזכור את ההנחה המשותפת העומדת ביסודם, ותורמת תרומה חשובה לביאור ההתפתחות ההיסטורית של הארבע שקדמו לה:

5. ציבור הוא המרחב החברתי שנוצר על ידי התפוצה הרפלקסיבית של השיח קל לשכוח ממד זה אם נחשוב על אירוע דיבור שמערב דובר ונמען בלבד. בחילופי דברים מוגבלים כאלה, התפוצה עשויה להיראות בלתי רלבנטית, זרה לתופעה. זו אחת הסיבות למיעוט המודלים של תקשורת ציבורית המבוססים על דובר-שומע או כותב-קורא. אף טקסט יחיד אינו יכול לכונן ציבור, ובאותה מידה גם לא קול יחיד, סוגה יחידה או אפילו אמצעי תקשורת יחיד. אף אחד מאלה אינו יכול ליצור את סוג הרפלקסיביות שאנו מכנים ציבור, כיוון שציבור מובן כמרחב מתמשך של מפגש שיח. לא הטקסטים כשלעצמם יוצרים ציבורים, אלא השתרשותם בזה אחר זה לאורך זמן. רק אם אפשר להניח ששיח כבר התקיים קודם לכן, ולשער שיח אחר שמגיב לו – רק אז יכול טקסט למען את עצמו אל ציבור.

בין השיח שבא לפני והשיח שבא אחרי, עלינו להניח סוג מסוים של חוליה מקשרת. ולחוליה זו יש אופי חברתי; אין זו רק זיקה של משך זמן, אלא הקשר של אינטראקציה. הדרך שבה נהוג

לדמיין את האופי האינטראקטיבי של שיח ציבורי היא באמצעות מטאפורות של שיחה, מענה, תגובה, התלבטות. במילים אחרות, הקשר החברתי האינטראקטיבי של ציבור נתפס כאילו היה קשר דיאדי בין דובר לשומע או בין כותב לקורא. היות שאלו סוגות דיאלוגיות בעליל, לוויכוח ולפולמוס עדין יש תפקיד מיוחס בהבנה העצמית של ציבורים; ואמנם, מרשים להיווכח עד כמה אפילו הצורות המתוחכמות ביותר של חשיבה תיאורטית לא הצליחו לחלץ את השיח הציבורי מן האופן שבו הוא תופס את עצמו כשיחה.<sup>9</sup>

אולם כשטקסטים ממוענים אל ציבור – אפילו טקסטים מהסוגות המתפלמסות והדיאלוגיות הנוקשות ביותר – הם ממוענים גם אל המשקיפים מן הצד, ולא רק אל הצדדים למחלוקת. הם מנסים לאפיין את המגרש שעליו יתקיים משחק גומלין אפשרי. כשסוגות כאלו מופיעות על הבמה הציבורית, הן חייבות להתאים עצמן לתנאים המיוחדים של הפנייה הציבורית: בן-הפולגתא הפעיל נקשר לבני פלוגתא סבילים; יריבים ידועים משתלבים בזרים אדישים; צדדים נוכחים בדיאלוג שזורים בצדדים שאולי ממוקמים טקסטואלית בסוגות אחרות או במרחבי תפוצה אחרים לגמרי. המשמעות של כל התבטאות תלויה במה שידוע ומצופה מכל הכיוונים השונים הללו. בוויכוח או בדיון ציבורי, הפעולה העיקרית היא השלכת מרחב הדיון עצמו – סוגותיו, טווח תפוצתו, הסוגיות שהוא מניח על כף המאזניים, סגנונו הייחודי, רפרטואר הסוכנויות שלו. כל עמדה היא רפלקסיבית, במובן זה שהיא מבטאת לא רק את עצמה אלא גם את הקשר בינה לבין עמדות אחרות, עד לגבולות שמקיפים את מרחב התפוצה המדומיין. במילים אחרות, הקשר האינטראקטיבי המונח ביסוד השיח הציבורי חורג הרבה מעבר לממדיהם של שיחה או דיון קונקרטיים, ומקיף עולם-חיים מרובה סוגות המאורגן לא רק סביב הקשר בין התבטאות לתגובה, אלא על פי אינספור צירי ציטוט ואפיון.

כל דבר שממוען לציבור נועד לתפוצה. זה מה שעוזר לנו להבין מדוע הדפוס, וארגון שוקי הדפוס, מילאו בעבר תפקיד כה מרכזי בהתפתחות המרחב הציבורי. אך הדפוס אינו הכרחי ואף אינו מספיק להוצאה לאור במובן המודרני; לא כל סוגה של דפוס יכולה לארגן את מרחב התפוצה. הסוגות הממוענות באופן אישי שמנינו לעיל – תכתובת, מזכרים, מכתבי אהבה, חשבונות – אינן אמורות לפוץ ברבים ויתר על כן, הפצתן תיחשב לא רק משונה אלא גם בלתי מוסרית בעליל, ועל כן אי אפשר לומר עליהן שהן מכוונות לציבור.

התפוצה היא גם הסיבה לכך שציבור נראה פנימי וחיצוני לשיח, ערטילאי ומוחשי בעת ובעונה אחת. אנחנו שואבים את קיומו של ציבור מתוך החוויה הקונקרטית של עולם שצורות זמינות נפוצות בו, והן הנודע והן הבלתי נודע חיוניים לתהליך. המרכיב הבלתי נודע בנמען מאפשר את תקוות התמורה; הנודע – את מרחב ההיתכנות. הכתיבה לציבור מסייעת לברוא עולם, היות שהנמען קורם עור וגידים בין היתר בזכות הנחת קיומו ובזכות אפיונו. אולם היכולת הביצועית הזו מותנית בכך שהנמען לא יהיה בדוי לגמרי – שלא יהיה רק משוער, אלא יזוהה כנתיב אמיתי לתפוצת השיח, נתיב שמאוחר יותר נראה בו ישות חברתית.

דומה כי היכולת לפנות אל העולם הנברא על ידי תפוצת שיח מצטלב התפתחה במערב לאורך תקופה ממושכת, לפחות משלהי המאה ה-16 עד שלהי המאה ה-18. באנגליה, לדוגמה, פורסמו

עלונים רבים שנועדו לקדם את ההתיישבות בעולם החדש, ופנו לעולם של משקיעים או תומכים בכוח, מתוך הנחה שהם כבר קיבלו הצעות מתחרות (וזה הסיבה שרבות מהן כונו "דברי אמת", או "דיווח אמיתי"), אך אותם טקסטים ממש נוטים להתייחס לכך כאל מצב עניינים חריג ומצער שאפשר לתקן על ידי מסירת עדות אמת מפני בר-סמכא. בסופו של דבר אפשר היה להפוך את התפוצה לנושא לדיון, להתייחס אליה כאל עובדה הכרחית של החיים המשותפים, ולארגן מדומיין חברתי שבו היא תיחשב נורמטיבית.

אפשר לראות את התהוות המערך התרבותי הזה באנגליה של המאה ה-17. הנה דוגמה מעניינת: דו"ח מתקופת שלטונו של צ'רלס השני, ב-1670, על הפעילויות בשתי חנויות ספרים של וויגים. הדוגמה מעניינת משום שמחבר הדו"ח המלוכני (כנראה) מתייחס לפעילויות הללו בחשדנות, בלשון המעטה. הוא מתאר שיח ציבורי בלי שמץ מההבנה העצמית הנורמטיבית של שיח ציבורי. "כל אחר צהריים", נכתב בדו"ח, החנויות מקבלות ידיעות מכל רחבי העיר ("כל המאורעות והחדשות המנוסחות כך שיאירו באור שלילי את המלך ואת ענייניו"), דיווחים כתובים על החלטות ונאומים בפרלמנט, ונאומים בנושאים ציבוריים. הדיווחים הללו עומדים לרשות הלקוחות הקבועים של חנויות הספרים אשר – כך קובע הדו"ח – כוללים עורכי דין צעירים ("אשר רוכשים כאן לרוב את הליכותיהם ואת מנהגיהם המושחתים"), "אזרחים ממורמרים מכל הסוגים", "בני טובים ממורמרים", ו"שליחים וסוכנים של כמה מפלגות וסיעות מרחבי העיר". הדיווחים והנאומים שהועמדו לרשות אותם קוראים נרשמו כולם בקטלוג רשמי ואפשר היה להזמין כל אחד ואחד מהלבררים.

לקראת מועד בואם, בעלי החנויות הללו עורכים ספר גדול או ספרים שבהם נרשמים ומוכנים בעבורם רוב הפרטים המסוימים שנמנו לעיל או כולם; את כולם הם מכינים מדי יום ביומו לטובת אותם אנשים כדי להיקרא, ולאחר מכן, אם הם חפצים בכך, הם נוטלים לידיהם עותקים, או מזמינים אותם ליום אחר.

תפוצת הדיווחים שרושמים הלבררים הגיעה גם אל מחוץ ללונדון.

הם מקפידים להפיצם במכתבים בכל רחבי הממלכה, ומדברים עליהם בכל רחבי העיר ופרבריה. פעלתנות זו עובדת לטובת בעלי החנויות, השוקדים יום וליל יחד עם משרתיהם על עותקים שהם מוכרים בכל רחבי הממלכה.<sup>10</sup>

שני מוכרי הספרים המככבים בדו"ח יצרו שוק שפעל במה שנשמע כמו זירה יזמית משגשגת. כמה מהמרכיבים בדו"ח מעידים על הנורמות של מרחב ציבורי בהתהוות: הסחר בכתבי יד מעודד דיון פרטי בנושאים שהם נחלת הכלל; הוא פועל בניגוד לאינטרסים של בעלי הכוח (אף שהתנגדותם מתוארת כאן כ"התמרמרות", ולא כביקורת נורמטיבית); והיא תופסת מרחב חילוני מטה-טופי.<sup>11</sup> לא ברור מהדו"ח אם המשתתפים הבינו את הקשר בינם לבין עצמם כקשר לציבור (קצת קשה להניח שכך הבינו זאת; מלומד אחד טען שעדיין לא היה שום "ציבור", וציין שדריידן תמיד השתמש במילה "אנשים" היכן שאנחנו היינו אומרים כיום "ציבור").<sup>12</sup> הסוגות שהופצו, לדברי דו"ח זה, הן כשלעצמן בעיקר הסוגות המוכרות של תכתובת ונאומים, ולשתיהן יש נמענים מסוימים. אולם הדבר המדהים הוא הבהירות שבה הדו"ח מצייר את סצינת התפוצה המונחת

ביסוד הרעיון של ציבור. ומעניין לציין שלא היתה זו סצינה של דפוס דווקא, אלא של העתקה בידי לבלרים. ייתכן שזו אחת הסיבות לכך שהמודיע מזועזע כל כך. שיטות התפוצה האלו נחשבו לשימושים בלתי לגיטימיים בסוגות של הטקסטים האמורים ובאופני הפנייה שלהם לקהל.

במחקר שפורסם לפני עשר שנים טענתי שהמודעות לציבור בפנייה אל הציבור התפתחה כדרך חדשה להבין את הדפוס – כשפת הרפובליקה ששימשה כשפת-העל של הדפוס (בהמשך אפשר היה להרחיב את המודעות הזאת של טקסטים הפונים לציבור גם להקשרים של דיבור, כמו נאומים פוליטיים). כשאנחנו קוראים טקסטים פוליטיים מודפסים, שלובה בכך המודעות שלנו לאחרים העלומים שאליהם הם ממוענים, וזו חלק ממשמעותם.<sup>13</sup> כעת אני מבין שבהעלאת הטיעון הזה החמצתי מאפיין מכריע של הציבור. כדי שטקסט יהיה ציבורי, עלינו להכיר בו לא רק כדבר שמופץ בין זרים, אלא גם כדבר שהתפוצה שלו שלובה לבלי הפרד במועד הפצתו.

טקסט שתפקידו ליידע את הקוראים מבהיר את הממד הטמפורלי הזה, ומפנה את תשומת הלב לא רק לקשרים שנרקמים בין זרים (העלולים ליצור תסיסה), אלא גם לדיוק של המידע המופץ, שהופך את החליפין הללו לזירה שיש ממנה ציפיות. על הדיווחים נאמר שהם מגיעים "כל אחר צהריים" וממוינים בקפידה. הלוקחות באים או שולחים מדי יום ביומו את סוכניהם לקחת עותקים, במחזוריות ידועה וצפויה. איננו רואים סתם מוכר ספרים המפיץ עותקים לכל עבר; תחת זאת מתקיים זרם רציף של שיח המופנה פנימה והחוצה, המתנהל בהתאם למקצב יומי ומכוון לדייקנות בקבלת הידיעות ("המאורעות והחדשות"). ההפצה מארגנת את הזמן. השיח הציבורי הוא עכשווי ומכוון אל העתיד, אך העכשוויות והעתידיות שלו מתייחסות להפצתו.

ההתפתחות המרכזית בהתהוות הציבורים המודרניים היתה הופעת עלוני הידיעות וצורות אחרות המבוססות על הפצה מתוזמנת ויועדו לתפוצה משלהן: לא רק עלונים מעוררי מחלוקת, אלא עיתונים, כתבי עת, אלמנכים, שנתונים וקובצי מאמרים מתוארכים וסדירים. הם פיתחו רפלקסיביות לגבי קהל היעד שלהם דרך מאמרי ביקורת, מהדורות מתוקנות, ציטוטים ופולמוסים. בפרסומים אלה בולטת ההפצה הן בשל ההיבט הטמפורלי שלהם והן בגלל האופן שבו הם מאפשרים לשיח לנוע בכיוונים שונים. אני לא מדבר רק אליך; אני מדבר אל הציבור באופן שפולש למרחב הציטוט ההדדי של רבים אחרים הפונים אל הציבור.

ההפצה אינה רציפה או אינסופית; היא מדויקת, קצובה במרווחים קבועים. העיתונים וכתבי העת מתוארכים, וכשהם מופיעים לראשונה – אלו חדשות. ביקורות מתפרסמות עם תחושה של אקטואליות. הצעד הבא הוא עונות קבועות שבהן הוצאות לאור מפיצות קטלוגים וקמפינים שיווקיים. יוצאים מכלל זה הם כלי התקשורת החזותית, לאור החשיבות העצומה המיוחסת לחיותם ול"זרימתם" של ההיבטים הצורניים המרכזיים של השידור, שבזכותם השידור הטלוויזיוני נחשב למידי יותר מספרים או מפורמטים טקסטואליים אחרים. אבל גם במקרה של טלוויזיה, המקצבים הקבועים והמדודים של השידורים היומיים או השבועיים עדיין מהותיים למדיום: די לחשוב על כל הסדרות ועל המועדים הקבועים של "צפיית השיא", יומן החדשות וכדומה.<sup>14</sup>

תפוצה רפלקסיבית יכולה להתרחש בכמה אופנים. בצרפת, כמו באנגליה, היא הופיעה לראשונה בדפוס ובצורות סדרתיות. *Le Mercure galant*, עיתון בעריכת דונו דה ויז'ה (Donneau de Visé)

היה ככל הנראה החלוץ שפילס את הדרך למנגנונים רבים של תפוצה רפלקסיבית בשלהי שנות השבעים של המאה ה-17, כולל פרסום מכתבי קוראים ורטוריקה של שיפוט קוראים.<sup>15</sup> הרעיון שקוראים ישתתפו בהפצת דעות, שז'אן דה לה ברוייר (*de La Bruyère*) ואחרים ראו בו חוסר נימוס,<sup>16</sup> משך בהדרגה את מובנו של המונח "ציבור" הרחק מהדימוי של קהל צופים סביל בתיאטרון. לדידו של האב דו בו (Du Bos) ב-1719, "המילה 'ציבור' משמשת כאן כדי לציין אנשים שרכשו השכלה, בין אם על דרך הקריאה או על דרך החיים בחברה [*le commerce du monde*]. הם היחידים שיכולים לשפוט את ערכם של שירים או ציורים".<sup>17</sup> תפיסה זו של ציבור ביקורתי לא תורגמה בקלות אל המרחב הפוליטי בצרפת, כיוון שחדשות מודפסות לגיטימיות כמעט לא היו קיימות תחת המשטר הישן. ובכל זאת, כפי שהראה רוברט דרנטון, פריז של המאה השמונה-עשרה הניבה אינספור צורות אחרות של תפוצה רפלקסיבית. רבות מהן היו מוכרות בשמות אשר "אינם מוכרים כיום ואין להם מקבילה בשפה האנגלית": *Nouvelliste de bouche, Mauvais propos, Bruit public, On-dit, Pasquinade, Pont Neuf, Canard, Feuille volante, Factum, Libelle, Chronique scandaleuse* [סופרים שבעל פה, לשון הרע, רעש ציבורי, אומרים ש, פונט-נף, הברווז, נידף ברוח, כרוניקות של שערוריה, ועוד – המת']. סוגות מוכרות יותר, כמו שירים עממיים, נפוצו ככל הנראה באופנים שהיו ייחודיים לעיר האורות.<sup>18</sup> ההבדלים בין הסוגות הללו ומקבילותיהם האמריקניות באנגלית מלמדים רבות על ההבדלים ששררו בין החברות בתפיסת החיים הציבוריים, הלגיטימיות שלהם, והתנאים שבהם אפשר לייחס לציבור סוכנות פעילה. מכל מקום, מדובר היה בצורות של מתן רפלקסיביות למרחב של תפוצה בין זרים ובפרקי זמן קבועים.

## 6. ציבורים פועלים היסטורית בהתאם למועדי הפצתם

מרווחי הזמן הקבועים של ההפצה חיוניים לתחושה שדיון מתמשך מתנהל במרחב פעולה. הוא אינו אל-זמני, כמו מדיטציה; הוא גם לא אל-נושאי, כמו הרהור פילוסופי. לא כל הטקסטים מופצים באותו קצב, כמובן, והדבר מסביר את ההבדלים הדרמטיים בין ציבורים ביחס להקשרי פעילות אפשריים. ציבור יכול לפעול רק במסגרת לוח הזמנים של הקבוצה שנותנת לו קיום. ככל שההפצה תכופה ודייקנית יותר, וככל שהשיח סביבה מתייחס יותר לתאריכים המכוננים אותה, כך הציבור קרוב יותר לפוליטיקה. כאשר המרווחים גדלים והזרימה אינה סדירה, קשה יותר לדמיין פעולה. זה גורלם של ציבורים אקדמיים – עובדה שמעטים מבינים, והראיה לכך היא שאקדמאים טוענים כי בכוונותיהם ובהצהרותיהם הם משתתפים בחיים הפוליטיים. אולם במודרניות, הפוליטיקה שואבת את תוקפה מיחסי הזמנים בינה ובין הכותרות הראשיות, לא מהארכיון.

לציבורים יש חיים מתמשכים: לא פונים אליהם פעם אחת ולתמיד (כמו למשל במקרה של ארכיון אקדמי). האופן שבו טקסטים מופצים והופכים בסיס לייצוגים נוספים הוא שמשכנע אותנו שלציבורים יש פעילות ומשך. כדי שלטקסט יהיה ציבור, עליו להיות מופץ לאורך זמן, וכיוון שניתן לערוב לכך רק באמצעות סביבה אינטר-טקסטואלית של ציטוט והשתמעות, כל



הציבורים הם אינטר-טקסטואליים, ואפילו בין-סוגתיים. עובדה זו נעלמת לא פעם מעין, כיוון שהפעילות ומשך החיים של ציבורים מעוצבים לעיתים קרובות כשיחה או כקבלת החלטות. כבר טענתי לעיל שמדובר באידיאולוגיזציה מטעה, וכעת אפשר לראות שקשה להשתחרר מן האשליות הללו כי הן מייחסות לציבורים יכולת פעולה אקטיבית. אין רגע שבו השיחה נעצרת ומתקבלת החלטה, מלבד רגע הבחירות, ואלו ממילא נקבעות על ידי מסגרות משפטיות, לא על ידי הציבורים עצמם. אך האידיאולוגיזציה חיונית לתחושה שציבורים פועלים בזמן מחולק. כדי לשמר את המובן הזה, השיח הציבורי מגדיר את עצמו באמצעות רגעי מפתח של הפצה בלוח שנה משותף.

אגב, אחת הדרכים שבהן האינטרנט ואמצעי תקשורת חדשים אחרים משנים מן היסוד את המרחב הציבורי היא באמצעות השינוי הטמפורלי הטמון בהם. יותר ויותר צורות מתווכות של הפצה מבוססת-הון בנויות על רציפות ("גישה מיידית 24/7") ולא על זמינות קצובה.<sup>19</sup> נכון לכתובת שורות אלו, השיח האינטרנטי מתאפיין במעט מאוד סימוכין שהיו מאפשרים לנו להתייחס אליו כאל דיון שמתפתח לאורך זמן. מרגע שאתר אינטרנט עולה לאוויר, קשה לקבוע מתי בדיוק הוא הועלה ומתי הוא עודכן, וכמה זמן תימשך נוכחותו המקוונת. רוב האתרים אינם ארכיוניים. בדרך כלל הם חסרי אינדקס מרכזי. המנגנון הרפלקסיבי של השיח האינטרנטי מורכב בעיקר מהיפרלינקים וממנועי חיפוש, ואלה אינם קצובים בזמן. אף שישנם יוצאים מן הכלל – כולל נדידה של כמה כתיבי עת מודפסים לפורמט אלקטרוני, והאופן המוצלח שבו תנועות חברתיות עושות באינטרנט שימוש – לא ברור עד כמה ההתפתחויות הטכנולוגיות יטמיעו את הקיום הטמפורלי של השיח הציבורי.<sup>20</sup> אם השינויים הטכנולוגיים יימשכו בקצב זה, ואם אופני התקבלותם ישתנו בהתאמה, הופעתם הלא סדירה של טקסטים תקשה מאוד על קישור פעולות מקומיות של קריאה עם דרכי הפעולה הרווחות במדומיין החברתי של המודרניות. אולי נדרש אפילו לזנוח את ה"הפצה" כקטגוריה אנליטית. מכל מקום, אני רק מעלה את הנושא הזה להשערות.

עד לעת האחרונה, לפחות, השיח הציבורי היה מבוסס על הפצה במרווחים יומיים או שבועיים. מראש היתה מונחת ביסודו היכולת – הטבעית לבני המודרנה אך המוזרה למדי, אם נחשוב על כך מעט – לכוון אל מרחב תפוצה זה כאל ישות חברתית. הדוגמה המובהקת ביותר, או למצער הרהוטה ביותר, היא ה-*Spectator*, שיצא לאור בשנים 1711–1714, כארבעים שנה אחרי הדו"ח על מוכרי הספרים הוויגים. בדומה לעלונים של אותם מוכרי ספרים, אותו "צופה" היה יומון שהופץ בתפוצה רחבה ובעמל רב.<sup>21</sup> "המשך יבוא דבר יום ביומו", הצהיר הגיליון הראשון, שנועד להיראות כמו עיתוני התקופה, אף שכדברי ההכרזה המופיעה בגיליון 262, אין בו "ולו מילה אחת של חדשות".<sup>22</sup>

ה-*Spectator* התנהל בהתאם למודל שפיתח ג'ון דאנטון, שעיתונו *Athenian Mercury* היה הראשון שהדפיס (ב-1691) מכתבי קוראים באופן קבוע והתיר להם לשמור על אנונימיות.<sup>23</sup> ל-*Spectator* היתה רטוריקה נורמטיבית שנתנה לשיטותיו של דאנטון משנה תוקף. הוא נמנע באדיקות מפולמוסים פוליטיים. בניגוד לסחורתם של בעלי חנויות הספרים הוויגיות בדו"ח מ-1670, הוא לא היה חתרני או מתסיס, ועם זאת ראה בקוראיו ציבור פעיל, טריבונל ביקורתי.



הוא קרא להם לבטא את דעותיהם המבוססות והמלומדות בענייני אופנה, טעם, נימוסים והליכות, ויחסים בין המינים. הדיון הבלתי אישי יצר עניין ציבורי ורלבנטיות לעניינים של צנעת הפרט, ובה בעת אפשר למשתתפים בדיון ליהנות מן הכלליות שהיתה בעבר שמורה רק למדינה או לכנסייה. ה-*Spectator* התיימר להיות כללי, ופנה לכולם על סמך אנושיותם ותו לא. זהו קולה של החברה האזרחית.<sup>24</sup>

ה-*Spectator*, בדומה לעיתונו של דאנטון, היה רפלקטיבי כלפי קהל היעד שלו ואפשר לקוראיו ליצור קשרים עם קוראים אחרים, אך עשה זאת תוך שימוש במונחים רשמיים הרבה יותר. הוא לא רק הנכיח את הציבוריות שלו, אף שבהחלט התייחס לעיתים קרובות לפופולריות שלו; הוא פרסם דו-שיח של תגובות, הן במכתבים מקוראים אמיתיים ופיקטיביים, והן במועדוני חברים ובאמצעים אחרים. מאמרים הגיבו למאמרים קודמים ולאופן שבו התקבלו; גיליונות הסתיימו, ולעיתים הורכבו כל-כולם מתגובות הקוראים, או התיימרו לעשות זאת. הפרסונה הבדויה של ה-*Spectator* ייצגה את התגלמותו של קורא יחיד: נווד חד-עין אך שתקן להפליא ("לעיתים קרובות תראוני במקומות ההומים ביותר, הגם שעם ידידיי הקרובים נמנים חצי תריסר בקושי" [ה-*Spectator*, גיליון מס' 1], הוזר המוחלט, "מר איך-קוראים-לו" [גיליון מס' 4], המתבונן בשתיקה ובבדידות בשדה החברתי כולו, המשלב "את כל יתרונות החברותא עם כל מעלותיה של הבדידות" [גיליון מס' 131]). מועדונו גילם את מודל הקבלה הגברי (הנוקק שוב ושוב לתיאורי קוראות ומכתבים פרי עטן כדי להיות שלם). הוא מזכיר לנו שוב ושוב כי "העיר הגדולה הזו תוהה מעשה יום ביומו על קנקנם של עיתוניי אלה" (10). רפרטואר של רגשות ותחומי עניין טמפורליים – שערורייה, התלהבות, אופנה, התמכרות לחדשות, מאניה, סקרנות – מגלם לא רק את סגולותיהם של יחידים, אלא של היקף התפוצה שלו, שבלעדיו לא תהיה לרגשות אלה תהודה. הרטוריקה הזו מייצגת את ההווה הסובייקטיבית המיוחסת לציבור. היא מתארת אקטים פרטיים ואישיים של קריאה, אך באופן שהופך את ההפצה הקצובה והקבועה בין זרים למשמעות האימננטית ולתהודה הרגשית של פעולות קריאה אלו.

מבין כתבי העת של ראשית העת החדשה, ה-*Spectator* היה הראשון שהעלה לדרגת שלמות את הייצוג של תפוצתו הוא, והתווה אמת מידה שכיום היא מובנת מאליה: השיח הציבורי חייב לפוז, ולא רק להיפלט (ולהיקלט) בכיוון אחד. אפילו אמצעי תקשורת ההמונים, שבגלל תלותם בהון הם בולטים בחוסר איזון בין הצדדים, מקפידים לזייף סימטריה שיש להתגבר עליה כדי להצליח. כלי התקשורת בימינו הפכו למכשירים משוכללים אף יותר ממה שפיתחו ג'וזף אדיסון וריצ'רד סטיל באותו עיתון חלוצי: מכתבי צופים, תוכניות אירוח עם שיחות נכנסות [call-in shows], הצבעות של הקהל באמצעות שיחות למספרי "פרימיום", תוכניות המבוססות על סרטונים המופקים בבית, שעשועונים, תיעוד ישיבות של מועצות מקומיות, קהל שיושב באולפן וראיונות עם עוברי אורח – ואלו רק כמה דוגמאות. הסוגות הללו יוצרות לולאות משוב כדי לאפיין את מרחב הצריכה שלהן עצמן. כמו במקרה של ה-*Spectator*, רפלקטיביות נוצרת גם דרך רגש ושימוש בשפה: המאמרים ב-*Spectator* מגיבים על מילות סלנג (כמו *jilts*), [נשים "זורקות" מאהבים בגחמנות]) באופן שמייחס לשימוש העממי בהן את ההווה ההיסטורי של

תקופתם של המאמרים.<sup>25</sup> תרבות ההמונים שוזרת במשפטיה שורות מחץ שמחברות אותה אל שפת הרחוב, רק מפני שנשאלו מלכתחילה מטקסטים המוניים. מטאפורות מעולם הספורט בארצות הברית הן דוגמאות מובהקות לכך, כמו כשפוליטיקאים מתארים את נאומיהם או את הצעותיהם כ"הטבעה" [slam dunk] או "הקפה מלאה" [home run].

הריבוד של ההתייחסויות הרפלקסיביות לתפוצה עשוי לפעמים להיות מורכב להפליא, כפי שקרה ב-2001, כשפרסומות לבירה באדוויזר הפכו את ברכת הרחוב של השחורים – Whassup? – לסלוגן שלהן. מרגע ששודר הסלוגן, שהניו יורק טיימס כינה אותה signature catch phrase, התברחו עליו בתוכניות אירוח, לעגו לו באתרי אינטרנט וחיכו אותו בפרסומות אחרות. למרבה האירוניה, כל חזרה כזו על "wahssup" לא הובנה כביצועים חדשים של ברכת הרחוב עצמה, אלא כאזכור של הפרסומת. הזיקה לתפוצה ההמונית של הביטוי הפכה להיות חלק ממשמעותו. יתר על כן, זה לא קרה במקרה: זו היתה כוונתה המפורשת של חברת הפרסום שיצרה את הפרסומת – במקרה זה, DDB Worldwide, חלק מ-Omnicom Group.

הצוות עושה שימוש במחקר מתוחכם ובכיתות רגליים מיושן – כמו למשל כשהוא בוחר צורות אמנותיות חדשות או מבקר בפסטיבלי סרטים עצמאיים – כדי לצפות מה עומד "להדליק" את עיני קהל היעד שלו, בעיקר גברים בשנות העשרים והשלושים לחייהם. השפה, הסגנונות והגישות שהוא מגלה מנוצלים לאחר מכן בקמפיינים שיווקיים שמשודרים לעיתים קרובות כל כך עד שהם הופכים לחלק מהתודעה הציבורית.<sup>26</sup>

החברה מוכרת את האפקט המעגלי הזה ללקוחותיה כ"דיבור נושא ערך" (talk value). כשהעובדים במשרד מתלוצצים ומשתמשים בשורות מחץ בהפסקות קפה, הם מממשים בבלי דעת את הערך הכלכלי של הדיבור שכבר נמכר לחברה שמוצריה פורסמו. ואמנם, חברת DDB Worldwide רשמה את אפילו את הביטוי "talk value" כסימן מסחרי. כפי שמשמע מהביטוי, הערך הכלכלי שמופק מהדיבור יוצר משחק גומלין מובנה אך גמיש בין הרפלקסיביות של ציבורים (הדיבור) לרפלקסיביות של ההון (הערך). כיוון שאף אחד מהם אינו יכול להיות מזוהה לגמרי עם האחר, האסטרטגיה של החברה פועלת רק אם הקשר בין הסלנג העממי למכירת בירה עקיף במהותו – תהליך של משוב הדדי שהצרכנים חווים אותו כמדיום לאלתור.

רפלקסיביות ציבורית ורפלקסיביות שיווקית היו שזורות זו בזו בדרכים רבות כבר בתחילת הדרך. במקרה של מוכרי הספרים הוויגים, התודעה הציבורית יצרה תפוצה חדשה ונרחבת של סחורות טקסטואליות. במקרה של ה-Spectator, טווח רחב יותר של עמדות דיאלקטיות נפתח כשהתודעה הרפלקסיבית של ציבור הפנתה את תשומת לבה הקריטית לצריכה הרפלקסיבית של סחורות, כמו אופנה למשל. בתרבות ההמונים העכשווית, המשחק בין הדרכים השונות הללו להפיכת שדה התפוצה לרפלקסיבי יצרה אינספור ניואנסים לביטוי הסובייקטיביות. אביא רק את הדוגמאות המתבקשות: כשאנחנו מדברים על תרבות של "זרם מרכזי", על תרבות "אלטרנטיבית", על מגמות ש"חוצות גבולות", אנחנו נותנים שם וערך להעדפות סגנוניות על ידי אפיון השדה שבו הן נפוצות.

דיבור נושא ערך ניחן באופי רגשי. כשאנחנו חוזרים על סלוגנים איננו עושים זאת באופן מכני, אלא מגלמים באמצעותם את מעמדנו החברתי. אפשר ליצור סגנונות חברתיים שונים דרך רמות שונות של רפלקסיביות בפרפורמנס זה. דקלום בוטה מדי של סלוגנים – אם למשל עובד נכנס למשרד בבוקר שלאחר שידור הפרסומת של באדוויוזר ומנצל את ההזדמנות הראשונה לומר "whassup?" – מסמן את הדובר בהקשרים מסוימים כמרוכע או חנון, חוליה פסיבית בשרשרת התפוצה. בהקשרים אחרים הדבר יאשר את מעמדו כאחד מהחבר'ה, עדות לכך שגם הוא צפה בתוכנית ביחד עם כולם. העדפות סגנוניות יכולות כמובן למלא תפקידים רבים, אבל בתרבות ההמונים הן תמיד כרוכות באימוץ עמדה כלפי שדה התפוצה שלהן. אפיונים של שדה זה הם חומר הגלם של עמדות או תפקידים שאנחנו מגלמים, שיכולים לנוע בין היטמעות מוחלטת לאירוניה או אף תוקפנות, באופן שתמיד נושא מטען רגשי כלשהו – של אדם מגניב, נורמלי, הזוי, מעודכן, מיוחד, חריג וכו'. מה שנחשב לפרפורמנס "רגיל" (ורנקולרי) נקבע למעשה על ידי שדה דינמי שבו הרפלקסיביות של התפוצה ההמונית מנוהלת ביצירתיות (מבקרים אמריקנים רבים שזיהו רק צד אחד של התהליך הזה אוהבים לפרש את היצירתיות הזאת כסימן היכר של סגנון עממי, פופולרי, ב"ניכוס" של תרבות ההמונים; הם רואים בכך עדות המפריכה את התפיסה של תרבות ההמונים על פי אסכולת פרנקפורט).

השימוש בפסבדו-ורנקולרים או במטא-ורנקולרים כאלה מסייע ליצור רושם של לולאת משוב מלאת חיוניות, למרות חוסר הסימטריה העצום בתהליכי הייצור והקבלה שמגדירים את תרבות ההמונים. הוא מסייע לשמר את התחושה שטקסטים שמיועדים להמונים הם לגיטימיים, נעים במרחב שהוא אחרי הכול עולם-חיים בלתי פורמלי. העובדה ששימור מעגל המשוב הזה לובש לעיתים קרובות כל כך צורה של הומור מעידה על כך שכמו בכל בדיחה, זרם תוסס של אי-נחת מפעיל את השנינה. אי-נחת, אולי, משני צדי הדיאלקטיקה החוזרת על עצמה: המגניבות היא פחד מתפוצה המונית מדי כתוצאה מהאופנתיות שלה, אך היא גם זאת שמאפשרת את התפוצה הזאת וגורמת לה; ואילו הנורמליות (להיות "מיינסטרים") כרוכה בחרדה מפני ציבורי-נגד שמגדירים את עצמם באמצעות התנהגויות ייחודיות כל כך עד שאי אפשר עוד למשוך אותם בחזרה לחיקה של התפוצה ההמונית בלי להסתכן בהשפלה שבחשיפתך כחסר כל ייחוד.

גיליון 24 של ה-*Spectator*, פרי עטו של סטיל, ממחיש יפה כיצד תנאי המשוב הללו משתלבים בטמפורליות הסדורה של הפרסום היומי ובהתהוות האידיאולוגיה של חברותיות ציבורית באופן שמסייע להבין כיצד דיבור מובנה על ידי השיח שלו עצמו:

המועדון שאני חבר בו מורכב למרבה המזל מאנשים בעלי אורחות חיים שונים, משל התמנו לנציגי המעמדות המובהקים ביותר באנושות: בזכות כך אני מפיך תועלת מהמגוון הרחב ביותר של רמיזות וחומרים, ויודע כל דבר שעובר במחוזות ובכל שדרות החברה, לא רק בעיר הגדולה הזאת, אלא בממלכה כולה. גם קוראיי נהנים לגלות שאין ביניהם דרג או רמה שאינם מיוצגים במועדון זה, ושתמיד נוכח אדם מסוים שידאג לאינטרסים השונים שלהם, שדבר לא ייכתב או יפורסם באופן שיערער או יפר את הזכויות והפריבילגיות המגיעות להם בדין.

מר Spectator מספר עוד שחברי המועדון מעבירים לו "תגובות מסוימות שהגיבו הם ואחרים על הגיגי אלה, כמו גם על מידת ההצלחה שקצרו מצד קוראיהם משלל הרמות והדרגות". הם מתפקדים כאנשי השטח שלו, ומאפשרים לו להתבונן באופן רפלקסיבי על האופן שבו הוא מתקבל.

בהמשך מובא סיפור מעשה של קריאה בכתב העת: רודף השמלות ויל האניקומב [יערת דבש] מדווה כי כמה נשים אופנתיות נפגעו מביקורתו על טעמן; הסוחר אנדרו פריפורט [נמל חופשי] עונה לו כי ביקורות אלו היו ראויות בהחלט, בניגוד לביקורת המופנית נגד הסוחרים; ה"סמפלר" מגונן עליהן, אך מתנגד לסאטירות הלועגות ללשכות עורכי הדין, וכן הלאה. כל חבר במועדון מטה לכיוון זה או אחר את האופן שבו הוא קורא את המאמרים, בהתאם לאינטרסים שמגדירים את המעמד החברתי שלו. בחשבון הכולל, כל אחד מבטל את היתר. לכומר – דמות שכמעט אינה מופיעה בשום מקום אחר בסדרת המאמרים – נותר רק להסביר את "התועלת האפשרית שטמונה בעיתון זה לציבור" דווקא במונחים של קריאת תיגר על האינטרסים של המסדרים והמעמדות. התוצאה היא תחושה של ציבור כללי, שעל פי הגדרה אינו מגולם באדם או במעמד מסוים, אלא מתממש על דרך מרחב התפוצה כהקשר שבו אובייקט משותף מתקבל. "בקיבור", מסכם הצופה מר *Spectator*, "אם אני נתקל בעיר, בחצר או בכפר בדבר-מה שפוגע בצניעות או בנימוס, אעשה כל שביכולתי כדי להביאו כדוגמה". הוא ממשיך וכותב:

אולם עליי להפציר בכל אדם ואדם שמכבדני כקורא של עיתון זה לעולם לא לחשוב על עצמו, או על מי מבין ידידיו או יריביו, בתור מי שהדברים הנאמרים כאן מכוונים נגדם; בזאת הנני מבטיח שלעולם לא אתאר טיפוס מפוקפק שתיאורו אינו הולם לפחות אלף איש; ולא אפרסם ולו מאמר אחד שלא נכתב ברוח נדיבה ומתוך אהבת אדם.

סטיל מחנך את קוראיו באמצעות מוסכמות הפנייה הציבורית, הנעה בין האישי לכללי: לעולם לא אפנה אליכם בלי שאפנה לאלפי אחרים. צורת פנייה זו קשורה קשר הדוק למדומיין החברתי: כל טיפוס או תכונה שאני מתאר מעידים על שכבה חברתית שלמה. קוראים שמתתפים בשיח זה כיחידים לומדים למקם את עצמם ולהכיר את מאפייניהם כטיפוסים בעולם של ידע חברתי עירוני, ובה בעת גם מנתקים את עצמם מוסרית מהאינטרסים המסוימים שמזהים אותם: על ידי "רוח הנדיבות" ו"אהבת האדם", הם הופכים את עצמם לסובייקטים הקוראים של צורה הנפוצה ברבים.

ולא רק סובייקטים קוראים. ההישג בצורה תרבותית זו הוא האפשרות שניתנת למי משתתפים בשיח שלה להבין את עצמם כמי ששייכים באופן ישיר ופעיל לישות חברתית המתקיימת בתקופה היסטורית, שמועדיה נקבעים באופן אורחי, ויש לה מודעות עצמית ציבורית על אף שאין לה שום קיום מלבד בעצם הפצת השיח. בהקשרים מסוימים אפשר אף להבין את הצורה הזו כפעולה בעולם, כטענה לסמכות מוסרית וכריבונות. אין ספק שתנאים רבים חייבים להתממש כדי שישות כזאת תוכל לפעול בעולם: לא רק תנאים חומריים של אמצעי תקשורת, אלא גם פרקטיקות מקבילות של קריאה או צריכה, וכן אותו מדומיין חברתי שבו התרועעות עם זרים יכולה להפוך לדבר רגיל ומוערך, ומבחינות מסוימות נורמטיבי. אופק נורמטיבי כזה כבר קרם עור וגידים

באנגליה בנקודה ההיסטורית שמציין ה-*Spectator*. נטייה מוסרית, מדומיין חברתי, מוסכמות צורניות ייחודיות להפליא, וטמפורליות – דומה כי כל אחד מאלה משתמע ונובע מהאחרים. שיח הציבור הוא צורה לשונית שממנה נגזרים במידה רבה התנאים החברתיים של היתכנותו. אולם הקסם שבאמצעותו השיח בורא את הציבור לעולם אינו שלם, בגלל כל התנאים שצריכים להתקיים לשם כך. וכיוון שרבים מהמרכיבים המגדירים את האופן שבו ציבורים מבינים את עצמם עומדים תמיד, במידה זו או אחרת, בסתירה לפרקטיקה, הקוסם מוכרח תמיד ללחוש את לחשיו באפלה. דומה שהציבור מארגן את עצמו על דרך השיח, אבל למעשה הדבר מחייב שמלכתחילה יתקיימו צורות שונות וערוצים שונים של תפוצה. דומה שהוא פתוח לזרים אקראיים, אך למעשה הוא בורר משתתפים על פי קריטריונים של מרחב חברתי משותף (אף שאין זה בהכרח מרחב טריטוריאלי). הביטוס, תחומי עניין, אזכורים בין-טקסטואליים, והפצת צורות המובנות ברבים (כולל אידיולקטים או סוגות דיבור).

לקריטריונים הללו יש בהכרח תוכן פוזיטיבי. הם נוטעים בציבור את תחושת הביטחון שלשיח יש מסלול תפוצה אמיתי, אך בה בעת מגבילים את רוחבו של הנתבי. השיח המופנה אל ציבור חותר להרחיב את תפוצתו – שאם לא כן הציבור מצטמצם לכדי קבוצה – אך הצורך לאפיין את מרחב התפוצה פירושו שהציבור מובן גם כבעליו של התוכן ויש לו דרגות שונות ההשתייכות לקבוצה, שאינה סתם פתוחה לפוטנציאל תפוצה אינסופי ועלום. להגיע אל הזר – זו האוריינטציה העיקרית של השיח הציבורי, אך על מנת שיהיו ציבוריים צריך שאפשר יהיה לזהות את הנעלמים כישות חברתית, אפילו כשחקן חברתי. השיח הציבורי מופץ, אך הוא עושה זאת תוך מאבק עם תנאי היתכנותו.

ה-*Spectator* מתיימר להיות מופץ בין זרים עלומים, אך מובן שהבחירה בשפה והשווקים המאורגנים סביב סחורה מודפסת גורמים לעובדה שזרים אלה הם אנגלים להיראות טבעית. דברי הסיכום של המאמר שצוטט לעיל מנחים ומעודדים את הקוראים לנקוט גישה מוסרית של ציבוריות חסרת פניות; אך זהו גם האתוס של מעמד חברתי מסוים. סגנון המאמר – המהווה ציון דרך בתולדות הפרוזה האנגלית – משטיח את כל הדמויות והאינטרסים המרכיבים את הקהל שאליו הוא ממוען, ומכך עולה קול שיכול לפנות בעת ובעונה אחת לסוחרים, לאצילים, לאנשי החצר, למשרתים ולגברות; אך בה בעת הוא גם מסמן טיפוס סוציולוגי מסוים (עירוניות מוסרית גברית ובורגנית). בדרכים אלו ודומותיהן, אף שהשפה ממוענת למרחב תפוצה בלתי אישי ובלתי מוגדר המארגן את עצמו, הוא גם מתווה תרבות מסוימת (ומכונן אותה כאנושיות בלתי מסומנת), על אורח החיים המגולם בה, אורחות הקריאה שלה, מוסכמותיה המוסריות, הגיאוגרפיה שלה, נטיותיה המעמדיות והמגדריות וארגונה הכלכלי (שבקרבו, אחרי ככלות הכול, מופצים המאמרים דרך קבע, מעצם היותם סחורה הנסחרת בשוק).

המגבלות האלה אינן ייחודיות ל-*Spectator*. אם בכלל, ה-*Spectator* חריג במידת הפתיחות החברתית שלו, במנעד הקולות שהוא משמיע, ובמגוון התחומים שהוא פותח לשינוי. אפילו במקרה הטוב, חיכוך כלשהו בין השיח הציבורי לסביבתו בלתי הוא נמנע, לאור המעגליות של המוסכמות והדרישות שמכניסות לפעולה את המדומיין החברתי של הציבור. במידה מסוימת

החיכוך הזה בלתי נמנע בגלל שאלת הביצה והתרגולת שבה פתחנו: ההווה המדומיינת של הציבור מוכרחה להיות שיקוף של שיח שכבר נפוץ ברבים.

אחת התוצאות היא פוליטיקה מסוג מיוחד, סוג שקשה לתפוס במונחי המסגרת הרגילה של פוליטיקה כשדה של שחקנים בעלי עניין שמתקיימים ביניהם יחסי כוח וכפיפות ספציפיים. במסגרת כזו, הסתירה בין רעיון הציבור להתממשותו היא פחות או יותר אידיאולוגית. לא חסרות דוגמאות להשקפה הזו. דוגמה אחת מובהקת היא הבחירה של גיליון 34 של ה-*Spectator* לכנות את קהל הקוראים שלו "האנושות".<sup>27</sup> היות שהזהות הפוזיטיבית של ציבור נותרת תמיד סמויה בחלקה – אם אכן היא מושגת על פנייה לזרים, ארגון עצמי דרך שיח וחברות המבוססת על תשומת לב – תמיד תהיה סתירה בין המגבלות שמטילים הז'אנרים, המדיום, והבסיס החברתי המונח ביסודה, ובין עמודי התווך המאפשרים את קיומה. כשציבור כלשהו נחשב ה-ציבור, המגבלות הללו מסדירות את העולם הפוליטי באופן סמוי.

ביקורות רבות על רעיון הציבור במחשבה המודרנית נשענות על התוכן הסמוי הזה. זה מה שעולה בדעתם של רבים כשהם אומרים, למשל, שהציבור הוא לבן או גברי במהותו.<sup>28</sup> בעקבות ויכוחים סביב ה"תמורות במבנה הספרה הציבורית" להברמאס (*The Structural Transformation of the Public Sphere*), התרגלנו להתלונן או למחות על הצרת צעדיהם השרירותית של ציבורים שהתהוו במרחב הציבורי. הדינמיקה הייחודית של תביעות ופניות שדרכה הדיבור הציבורי משקף את העולם החברתי הובנתה בעיקר במונחים של אידיאולוגיה, שליטה או הדרה. ויש לכך סיבה טובה: תולדות המרחב הציבורי רצופות במאבקי שליטה שהשתמשו בדינמיקה הזו ויצרו הטיה מכוונת של התרבות הציבורית השלטת. אולם הביקורות הללו מחמיצות את העובדה שהמתח הזה, האינהרנטי לצורה, חורג הרבה מעבר לכל אסטרטגיית שליטה. יצירת הציבור היא צורה חדשה, יצירתית ומודרנית במובהק של כוח.

אחת ההשלכות של מתח זה בחוקי השיח הציבורי היא בעיית הסגנון. כשהשיח הציבורי פונה אל זרים עלומים, הוא מייחס חשיבות עצומה לנגישות. אבל אין בנמצא שפה שנגישה לכולם, ומי שמדמיין שצריכה להיות שפה כזו חוטא באי-הבנה של צרכים ציבוריים אחרים, חשובים לא פחות: קונקרטיזציה של העולם שבו נפוץ השיח, חברות ישירה ופעילה של המשתתפים בשיח דרך השפה, יצירת מכנה משותף בין זרים. כדי לממש את המטרות הללו, השפה חייבת להיות קונקרטי, ולהשתמש בעגות הנפוצות במרחב שלה. לכן בציבורים ניכרת תמיד תנועה דו-סטריית. סגנונות מגויסים, אבל הם גם ממוסגרים ככאלה. לעיתים המסגור הוא היררכי, עם יחס ברור בין המסומן לבלתי מסומן. לפעמים תיתכן רלטיביזציה משמעותית יותר של התוצאה. ולעיתים קרובות התוצאה יכולה להיות יציר כלאיים דו-קולי. השימוש הדיפרנציאלי בסגנון חיוני לאופן שבו השיח הציבורי בורא את התודעה של זרים בחברותא. בכך הוא מזכיר מאוד את סוגות הדיבור הדו-קוליות שניתח מיכאיל באחטיין: "מבחינת הדוברים... שפות ז'אנריות וז'אנרים מקצועיים הם מכוונים – הם מסמנים ומבטאים במישרין ובאופן מלא, ומסוגלות לבטא עצמן ללא תיווך; אבל מבחינת, כלומר, מבחינת אלה שאינם משתתפים במרחב הנתון, שפות אלו יכולות להיחשב לאובייקטים לסיווגים, לצבע מקומי".<sup>29</sup> באחטיין מכנה זאת "ההשראה ההדדית הקריטית של שפות".<sup>30</sup>



אולי זו הסיבה שה-*Spectator* מייצג באופן אובססיבי זירות המצויות בשולי הקהל שלו, מקומות שבהם שפתו יכולה להתפשט, אך אינה יכולה (או אינה מוכנה) להפוך אותן לחלק מרשת נמעניה. דוגמה לכך היא רגע של היסטריה בגיליון 217: מר *Spectator* קיבל מכתב מאחת "קייטי טרמאגנט" [חתלתולה מהירת חימה], אחד מני רבים המתארים מועדונים כדוגמת מועדונו של הצופה עצמו – במקרה זה, "מועדון השובבות". חברות המועדון נפגשות פעם בשבוע לעת ליל, בחדר שנשכר למטרה זו (כלומר במקום שהוא ציבורי בעליל, אף כי הוא נסתר מעין הרבים). "מרגע שאנחנו נפגשות", כותבת קייטי, "אנחנו משליכות מעלינו את כל הצניעות והאיפוק שבנות מיננו חייבות לעטות על עצמן במקומות ציבוריים. אין לי מילים לתאר כמה אנחנו נהנות מעשר בלילה ועד ארבע בבוקר, כשאנחנו מתנהגות בגסות הרוח המותרת לכם הגברים במשך כל חייכם. כשמשחקינו צוברים תאוצה, החדר מתמלא עד מהרה במניפות שבורות, תחתונות קרועות, שברי כובעים, אמרות, עיטורים, ביריות וסינרים" (2:345).

דומה ש"מועדון השובבות" מעוצב כבואה הפוכה של מועדונו של הצופה עצמו: זה האחרון שומר על טוהרת הגבריות, וזה הראשון על טוהרת הנשיות. זה מוסדר על ידי אתיקה של מוסר בורגני עירוני – הבדלי מעמד ואינטרסים אישיים מתקנים זה את זה דרך הדיון הכללי – ואילו אלו משליכות מעליהן את עול המהוגנות. והפערים אינם מיושבים בדרכי נועם, אלא דרך משחק פיזי גס ומשולח רסן. מדובר בקרב חתלתולות. ואף שגברים אולי יתענגו על פנטזיית ההתפרעות הזו, "הצופה" מבטא בבירור סלידה מסוימת. קייטי טרמאגנט מספרת לנו ש"השובבות" מתייחסות לבגדים המרופטים והקרועים שהשליכו מעליהן כאל "גברים מתים" (2:346; ההדגשה במקור).

מובן שהנשים אינן מודרות בגלוי מציבור ה-*Spectator*; נהפוך הוא. בגיליון 4 מכריז "מר צופה": "תהא זו תפארת פועלי אם העיתון הזה יוכל לשמש כנושא לשיחה סביב שולחן התה של נשים מיושבות בדעתן" (1:21; ההדגשה במקור). הקוראות חיוניות לאופן שבו ה-*Spectator* תופס את קהלו, ויחסים בין המינים הופכים מוקד לדיון ביקורתית באופן שבוודאי נחוה כדרמטי וטרנספורמטיבי. ה-*Spectator* מציג את "מועדון השובבות" כדי להבליט, על דרך השלילה, את טיב ההליכות והאיפוק המאפיינות את האתיקה החברתית שלו. "מר צופה" אינו מדיר נשים מלכתחילה, וגם לא תובע במפגיע את עליונות הגבר, אולם הוא בהחלט מסב את תשומת לבנו למה שנתפס בעיניו כאופי בלתי-חברתי בעליל של האינטראקציה בין "השובבות". הוא משתמש בתמהיל תוסס של הומור לעגני, חרדה גברית ושערורייה אורבנית כדי להזכיר לקורא את החברותיות המנומסת הנדרשת כדי לערוב לביטחוננו-הוא בציבור המורכב מזרים.

"השובבות" אינן יכולות להרשות לעצמן ביטחון שכזה. מסיבה זו ואחרות, "מועדון השובבות" כלל איננו ציבור. מדובר במועדון בעל גבולות מוגדרים שחברותיו מכירות זו את זו, ושלא היו יכולות ליהנות מהחירות להיפגש בלי הביטחון שבהיכרות קודמת. כמו רוב הרכילות, שכלליה הנוקשים מוסדרים על ידי תחושה של השתייכות לקבוצה ומעמד חברתי, השיח של "השובבות" אינו מיועד לזרים. ואין זאת ש"השובבות" אינן ציבוריות משום שהן מועדון סגור; אחרי ככלות הכול, המועדון של "מר צופה" סגור באותה מידה. תחת זאת, אנו מבינים ש"השובבות" אינן



יכולות לפתוח את דלתותיהן לציבור כשם שהמועדון של "מר צופה" עושה באמצעות מאמריו. הן מבטאות סוג התרועעות שהוא ספציפי מדי, תוקפני מדי, ובעל נופך מיני מכדי שניתן יהיה לדמינו כשיה שאפשר להפיץ בין זרים. הנשים הללו אינן מסתפקות בהיותן "נשים מיושבות בדעתן", ששיא הציבוריות שלהן מתבטא ב"שיחה סביב שולחן התה"; הן מבקשות להשתית את הציבוריות שלהן על משהו שמעבר לאקטים פרטיים של קריאה. "מרגע שאנחנו נפגשות", כותבת קיטי, "אנחנו משליכות מעלינו את כל הצניעות והאיפוק שבנות מיננו חייבות לעטות על עצמן במקומות ציבוריים". הבעיטה הזו בכל נורמה מוכרת של זרים בחברותא, ולא עצם היותן נשים, היא שהופכת אותן לתמונת המראה של הציבור.

אולם "השובבות" מעוניינות בבירור לשנות את הנורמות השוררות ב"מקומות ציבוריים" כדי ליהנות מאותה חירות של הגוף שממנה נהנים הגברים, ולהיות מסוגלות להיפגש עם נשים אחרות שחולקות עימן את תסכולן לדורותיו. הן שואפות לגופניות ציבורית או כמו-ציבורית. אולם במסגרת הנורמות המגדריות השליטות, הגופניות הכמו-ציבורית הזאת נראית כאינטימיות שאינה במקומה, וכבלתי ציבורית ממש כשהיא נראית מינית: "פעם בחודש אנחנו מחסלות צדיקה, כלומר מזמינות אלינו בת-חזה חנוטה ומוזרה שכזו ומקלפות אותה כהרף עין. הצדקת מהחודש שעבר היתה משוריינת ומבוצרת כל כך בעצמות לווייתן [המשמשות במחוכים – המתר'] ובאריגים גסים עד שהתקשינו מאוד להתקרב אליה, אבל הייתם מתגלגלים מצחוק אילו ראיתם כיצד נראתה אותה ברייה גמלונית ומאופקת כשכפינו עליה לצאת מהשוחות שבהן התחפרה" (2:346).

כיצד באמת נראתה אותה מפלצת מוזרה? מרוגשת? מזועזעת? או פשוט הלומה? קיטי אינה מספרת. מדוע התיאור נפסק כאן, דווקא בנקודה שבה התכלית הטרנספורמטיבית של המועדון חותרת נגד מחסום הבושה, החשיפה האינטימית והגוף המיני? האם השיח לא היה מסוגל להרחיק מעבר לנקודה זו? ניתן לראות בסצינה הזאת דוגמה למעורבות ההכרחית של זרים בחיים הסובייקטיביים של כל ציבור שהוא, אך בפועל, הטון עולה בתחילה לצווחות של חרדה ואז נאלם נוכח הרעיון שמעורבות כזו יכולה להיות גם גופנית ואינטימית.

מעניין לציין שבדיוק ברגע זה, קיטי מזמינה את "מר צופה" לפתוח את הנעשה במועדון שלה לדיון ציבורי, כפי שהוא עושה עם מועדונו הוא: "בקיזור, אדון נכבד, לא תוכל לקבל מושג אמיתי על מעללינו אלמלא תבוא ותצטרף אלינו באחד הלילות; ואף שקבלת מבקר ממין זכר מנוגדת בתכלית לכללי החבורה שלנו, אנו נותנות אמון כה רב בשתיקתך ובדיסקרטיות שלך, עד כי חברות המועדון כולן הסכימו, בישיבתנו האחרונה, לאשר לך כניסה ללילה אחד כצופה" (2:346). הנשים הללו מבקשות למעשה לפתוח את התכלית הטרנספורמטיבית של התכנסותן אל הזרות הקריטית לשיח ציבורי.

"מר צופה" דחה את הזמנתה. "נכון לעכשיו, איני מוצא בעצמי נטייה כלשהי לבוא במחיצתה ובמחיצת חברותיה הפרועות... וחוששני שמא אתקלקל ממש כמו אותה צדיקה" (2:346). יש כאן קריצה כמובן, כיוון של"מר צופה" אין גוף ממשי; הוא אינו אלא צורה אלגורית של עין הקוראים. ובכל זאת אפשר לקלקל בו משהו: את האידיאולוגיה המאפשרת אותו: ציבוריות מנומסת, נורמות שמקנות ביטחון כשמסתובבים בין זרים.

מאמרי ה-*Spectator* כוללים קטעים מוזרים ומשעשעים רבים כמו זה, אך רק קומץ מהם מלמדים אותנו יותר על הציבור שלו. אם נקרא את הקטע הזה באופן השונה ולו במעט מהמתבקש, נוזהה בו את רוח הרפאים של ציבור-נגד: מדובר בסצנה שבה קבוצה נשלטת שואפת לברוא את עצמה מחדש כציבור, ובעשותה כן היא מוצאת עצמה בעימות לא רק עם הקבוצה החברתית השלטת, אלא גם עם הנורמות שהופכות את התרבות השלטת לציבור. ה-*Spectator* מרחיק לכת עד כדי פרסום הסצנה בעמודיו כדי להבהיר מהן הנורמות המכוננות את מעמדו המובטח. למעשה, האתגר המדומיין שהוא מגחיק כל כך ימצא עד מהרה את ביטויו ההיסטורי הממשי. בשנים שבהם התפרסמו המאמרים הללו, המרחב הציבורי הלונדוני והמנהג להתרועע עם זרים מצאו מקום למועדוני "שובבות" בשלל גוונים, כמו "בתי מולי" (molly houses, ביטוי סלנגי לגבר נשי), שבהם התפתח משהו המזכיר את תרבות ההומוסקסואלים המודרנית – אף על פי שרק מאוחר יותר החלו זירות כאלו לבוא לידי ביטוי דרך השיח כציבורים קוהרנטיים בעלי תפוצה חופשית.<sup>31</sup>

בשלוש-מאות השנים האחרונות, זירות רבות כאלו התארגנו כציבורים, ומשום שבדרך זו או אחרת הן חולקות על הנחות היסוד שמאפשרות לתרבות השלטת להבין את עצמה כציבור, הן זכו לכינוי ציבורי-נגד. אך איננו יכולים להבין עד תום את ציבורי-הנגד אם לא נכיר בכך שסתירות וסטיות הן חלק בלתי נפרד מארגון של כל ציבור באשר הוא, ושאלה מתחים שהביקורת על ההדרות או המגבלות האידיאולוגיות של הציבור השליט אינה תופסת. גם ציבורי-נגד הם ציבורים. גם הם פועלים בהתאם לרבים מאותם עקרונות מעגליים. ניתן אף לטעון שכמו ציבורים דומיננטיים, גם הם אידיאולוגיים היות שהם מקנים לחבריהם תחושה של שייכות פעילה, אך היא מסווה או מפצה על חוסר האונים האמיתי של אנשים הפועלים בחברה הקפיטליסטית. לעת עתה אניח לשאלה הזאת, כיוון שמה שמעסיק אותי הוא המדומיין החברתי המוזר שמכוננת אתיקת ההזרה והייצור החברתי בפנייה הציבורית. התצורה התרבותית של הציבור משנה הן את "שובבות" והן את ה"צופים".

בציבור כלשהו, הפנייה הבלתי מוגדרת והשיח המארגן את עצמו פותחים צוהר לעולם-חיים שתיחמו השרירותי מאפשר את השיח, אך השיח עומד בניגוד לסגירה זו. הפנייה של השיח הציבורי מוכרחה כל העת להפנות עורף לוודאות של הקהל הנתון שלה. היא מבטיחה לפנות לכול. היא מתחייבת בעיקרון לאפשר את השתתפותו של כל זר, ולפיכך היא מסכנת את העולם הקונקרטי שהוא תנאי האפשרות הנתון שלו. זוהי הפרברסיה הפורייה שלה. ביסוד השיח הציבורי מונח שדה מעגלי של כלליות, שבעתיד עליו ללמוד ללכד את עצמו כישות נמענת. אף צורה בעלת מבנה כזה לא תהיה יציבה במיוחד. טבעו ההשלכתי של השיח הציבורי – שמחייב שכל אפיון של המסלול המעגלי יהפוך חומר גלם להזרות חדשות ולאפיונים מחודשים – הוא מנוע (לא בהכרח פרוגרסיבי) לתנועה חברתית.

במילים אחרות, השיח הציבורי הוא פואטי. בכך כוונתי לא רק לכך שציבור מארגן את עצמו, שהוא מעין ישות שנוצרת באמצעות השיח שלה, או אפילו שמרחב התפוצה הזה מובן כישות חברתית. תחת זאת, כוונתי לכך שכל שיח או פרפורמנס הממוענים אל ציבור חייבים לאפיין את

העולם שבו הוא מנסה להתפשט, ללבוש צורה קונקרטיה ובת-קיימא למען העולם הזה, ולנסות לממש אותו דרך הפנייה שלו לנמעניו.<sup>32</sup>

## 7. ציבור הוא בריאת עולם פואטית

אין דיבור או מופע שממוען לציבור שאינו מנסה להגדיר מראש את עולם החיים של תפוצתו, בשלל דרכים עתירות מבע. הדבר מושג לא רק באמצעות טענות דיסקורסיביות, מהסוג שניתן לומר עליו כי הוא מכונן אל ההבנה, אלא גם ברמה הפרגמטית, באמצעות ההשפעות של סוגות דיבור, מטבעות לשון, סמנים סגנוניים, דרכי פנייה, טמפורליות, מיזנסצנה, שדה ציטוטים, תבניות שיחה, אוצר מילים וכן הלאה. תפוצתו נקבעת על ידי מימושו של עולם זה. השיח הציבורי אינו אומר רק "יהי ציבור", אלא גם "ויהי בעל אופי כזה וכזה, וידבר בצורה זו וזו, ויראה את העולם בעין זו וזו". אחר כך הוא יוצא לחפש אישור לקיומו של ציבור כזה, בהצלחה רבה או מועטה – הצלחה שמתבטאת בניסיונות נוספים לצטט, להפיץ ולממש את השקפת העולם שהוא מבטא. נדגל אותו, ונראה מי מצדיע; נעלה מופע, ונראה מי בא לצפות.

אולם הממד הפרפורמטיבי הזה של השיח הציבורי חומק פעם אחר פעם מתשומת הלב. הפנייה לציבור צריכה לפנות אליו כאילו הוא כבר מורכב מאנשים אמיתיים. לא תהיה בה תועלת אם היא תכריז בכנות על מפעל האיווי היצירתי שלה. הצלחתה תלויה בזיהוי המשתתפים ובפעילות ההפצה העתידית שלהם, ואנשים לרוב אינם מזהים את עצמם כתחזיות מופשטות. הם מזהים את עצמם רק כמי שכבר פונים אליהם בתור ישויות קיימות, בתור מי שכבר שייכים לעולם שהשיח שלהם משופע בו.

יש סיבה נוספת להחמצת הפונקציה הפואטית של השיח הציבורי, שכבר הוזכרה בהקשר אחר. על פי המסורת השלטת של המרחב הציבורי, הפנייה לציבור עברה אידיאולוגיזציה כדיאלוג רציונלי-ביקורתי. הפצת השיח הציבורי מדומיינת דרך קבע – בחשיבה התיאורטית העממית כמו גם בפילוסופיה הפוליטית המתוחכמת – כדיאלוג או כדיון בין בני שיח שכבר נוכחים, כמו במקרה של מועדון ה-Spectator. הדימוי השליט מזכיר שימוע בפרלמנט. כבר ציינתי שדרך זו לדמיין ציבורים גורמת למעגליות הטבועה בהם לחמוק מעין: ציבורים נחשבים כאנשים אמיתיים באינטראקציות דיאדיות של מחבר-קורא, ולא בתפוצה מרובת סוגות. ציינתי לעיל גם שאותה אידיאולוגיזציה מאפשרת את הרעיון של ציבורים יכול להיות רצון משלהם: הם קיימים כדי להתלבט ואחר כך להחליט. הנקודה היא שתפיסה זו של השיח הציבורי כשיחה מטשטשת את חשיבות הפונקציות הפואטיות, הן של השפה והן של המבע הגופני, הנותנות צורה מיוחדת לציבורים. הציבור נחשב לישות שקיימת אמפירית ודורשת שכנוע, לא דקלום בתי שיר. התפוצה הציבורית מובנת כדיון רציונלי לכל דבר ועניין.

ההחמצה היסודית הזאת של טבעם האמיתי של ציבורים נשענת על אידיאולוגיה מסוימת של השפה. אנו סבורים שהשיח ניתן לסיכום בדמות שורה של טענות, ואילו התכונות הפואטיות או הטקסטואליות של כל מבע נדחקות הצידה לטובת המובן. גם אקטים של קריאה נתפסים כאחידים

וניתנים לשכפול,<sup>33</sup> וכך גם דעות, ולכן אנו רואים קשר ישיר בין הקריאה האישית לריבונות של דעת הקהל. ממש כשם שאפשר לסכם מובן בצורת טענות, אפשר להחזיק בדעות, להעבירן הלאה ולנסחן מחדש ללא הגבלה (התפקיד המרכזי שממלאה טרנספוזיציה מסוג זה במדומיין החברתי המודרני יכול לעזור להסביר את האובססיה של הפילוסופיה המודרנית לסמנטיקה של הפניות וקיבעונן. מעמדם של היבטים אחרים של השיח, כולל רגש ואקספרסיביות, אינו משתווה לכך. ההתפתחות של אידיאולוגיה לשונית כזו תרמה ללא ספק לחיזוק הביטחון המודרני בחברות-הזרים של התפוצה הציבורית. מוזרותם של הזרים פוחתת אם אפשר לסמוך עליהם שיקראו את מה שקוראים גם אנחנו, או אם אפשר להקיש את מלוא המשמעות של דבריהם מהאופן שבו הם נאמרים.

אני חושד גם שהתפתחות המדומיין החברתי של ציבורים, כקשר בין זרים שעולה מקריאה אישית של אותם טקסטים הנפוצים ברבים, החילה בשלוש-מאות השנים האחרונות אמות מידה מחמירות על מושג האנושי, והעלתה את מה שאנחנו מבינים כסגולותיו של הקורא הפרטי למדרגת הסגולות המהותיות (הרציונליות-ביקורתיות) של האדם. אם אתה מכיר ומחובר בציבור אישי וישיר לזרים רק דרך האמצעים הדיסקורסיביים של הקריאה, הבעת הדעה, הוויכוח והדיווח הראשוני, אולי אך טבעי הוא שיכולות אחרות יאבדו מחשיבותן ברמות הגבוהות ביותר של ההשתייכות החברתית. מדרג המעלות המודרני והדמיון המודרני של החברתי משתמעים זה מזה. השיח הביקורתי של הציבור מקביל לריבונות של סמכות הפיקוח המדינתית. ממדי השפה שאידיאולוגיית הדיון הרציונלי-ביקורתי מעלה על נס זוכים כך אפוא ליוקרה ועוצמה. ציבורים שתפיסתם העצמית מכוונת באופן גלוי יותר לממדים הפואטיים-אקספרסיביים של השפה – כולל ציבורים אמנותיים וציבורי-נגד רבים – חסרים את הכוח להעתיק את כוחם לרמת הכלליות של המדינה. לאורך כל שרשרת המשוואות בזירה הציבורית, החל באקטים מקומיים של קריאה או זירות דיבור מקומיות וכלה בפנייה אל האופק הכללי של דעת הקהל והתנגדותה הביקורתית לסמכות המדינה, הפרגמטיקה של השיח הציבורי עלולה להיעלם מן העין באופן שיטתי.

ציבורים קיבלו חשיבות בחיים המודרניים כיוון שהצליחו בקלות לנייד את כוחם כלפי מעלה, אל רמת המדינה. מרגע שגובשו הנחות הרקע של דעת הקהל, כל הציבורים הנבדלים הופכים לחלק מה-ציבור. אף שבבסיסם הם אינם אלא היקש מדומיין שנבנה על סמך חילופי דברים מקומיים או אקטים של קריאה ולפיכך מניינם איסופי, חושבים עליהם לעיתים קרובות כעל מרחב אחיד. הנחה זו שואבת את כוחה מהיחס המשוער בין דעת הקהל לבין המדינה. התנגדות ביקורתית למדינה, המפקחת הן על סמכות הביצוע והן על סמכות החקיקה, מקנה לאינספור אקטים של הבעת דעה את האחדות של "דעת הקהל"; אקטים אלה חולקים הן מושא משותף והן סוכנות משותפת של פיקוח ולגיטימציה.

אולם אחדות הציבור היא גם אידיאולוגית, היא תלויה בעיצוב אקט קריאה שנראה שקוף וניתן לשכפול; היא תלויה בסגירה חברתית שרירותית (באמצעות שפה, סגנון דיבור אישי, סוגה, מדיום ונמען) כדי להגשים את פוטנציאל ההתרחבות האינסופי שלה; היא תלויה במיסוד צורות

של כוח כדי לממש את הסוכנות המיוחסת לציבור; והיא תלויה בהיררכיה של יכולות שמאפשרות לפעילויות מסוימות להיחשב לציבוריות או לכלליות, בעוד אחרות נחשבות לאישיות, פרטיות, או ספציפיות ותו לא. כיוון שכך, יש ציבורים הנוטים יותר מאחרים לייצג את ה-ציבור, ולנסח את דברם כאילו הוא הדיון הציבורי האוניברסלי של העם.

אבל מה בדבר הציבורים שאינם עושים כל ניסיון להציג את עצמם ככך? הבדלי הגוון בין הציבורים רבים כמו אופני הפנייה, הסגנון ומרחבי התפוצה. אפשר לחשוב על הרבה תת-ציבורים וציבורים מיוחדים שמתמקדים באינטרסים פרטיקולריים, במקצועות או במקומות מסוימים. ציבור המגזין *Field and Stream*, אם להביא דוגמה מתוך הטווח המוכר של סוגות מודפסות, אינו רואה בעצמו לאום או את "האנושות"; הוא מיועד אך ורק לאלה שמתעניינים בציד ובדיג, המשתתפים במידות שונות בתת-תרבות (גברית) של ציידים ודייגים. אך באופן הפנייה או באופן המשוער של תת-תרבות אין דבר שמחייב את המשתתפים בה להפסיק לחשוב על עצמם לרגע כעל שייכים לציבור הכללי; נהפוך הוא, הם בהחלט רשאים להחשיב עצמם לנציגיו המובהקים ביותר.

ציבורים אחרים מבדילים את עצמם במופגן מכל ציבור כללי או שליט. החברות בהם מובנת לא רק כשייכות לתת-ציבור, אלא מכוננת את עצמה דרך יחס קונפליקטואלי לציבור השליט. במאמר רב-השפעה מ-1992 ציינה ננסי פרייזר כי כאשר השיח הציבורי מובן רק כ"ציבור יחיד, כולל וחובק-כול", לבני קבוצות מוכפפות אין "זירה כלשהי להתדיינות בינם לבין עצמם על הצרכים, היעדים והאסטרטגיות שלהם". למעשה, כותבת פרייזר, בני אותן קבוצות חברתיות, "נשים, פועלים, לא-לבנים, הומואים ולסביות, גילו שוב ושוב שמשתלם להם לכוון ציבורים חלופיים".<sup>34</sup> היא מכנה אותם "ציבורי-נגד מוחלשים", ובכך כוונתה ל"זירות שיח מקבילות שבהן בני קבוצות חברתיות מוכפפות ממצאים ומפיצים שיחים נגדיים כדי לנסח פרשנויות אופוזיציוניות של זהויותיהם, של האינטרסים שלהם ושל צורכיהם".<sup>35</sup>

פרייזר מזהה כאן תופעה חשובה. אבל מה הופך ציבור כזה ל"נגדי" או "אופוזיציוני"? האם אופיו האופוזיציוני הוא פונקציה של תוכנו בלבד – כלומר של טענתו לאופוזיציונית? במקרה זה אפשר פשוט לכנותו תת-ציבור, כמו אותו ציבור של ציידים ודייגים, אף שהוא ללא ספק מתאפיין ברמת דיון שונה: הוא נוטה יותר להיכנס לדיון תמטי בהתנגדות פוליטית. אך אין שום הבדל בסוג, או בתיווך הצורני, או בפרגמטיקה של השיח, בין ציבורי הנגד לבין ציבורים אחרים באשר הם. כשפרייזר מתארת מה עושים ציבורי-נגד – מנסחים "פרשנויות אופוזיציוניות של זהויותיהם, של האינטרסים שלהם ושל צורכיהם" – התוצאה נשמעת כמו התיאור ההברמאסי הקלאסי של ציבורים רציונליים-ביקורתיים, בתוספת המלה "אופוזיציונית".

הדוגמה העיקרית של פרייזר היא "ציבור הנגד המוכפף של הפמיניסטיות בארצות הברית בשלהי המאה העשרים, שיצר לו מגוון עצום של ביטאונים, חנויות ספרות, הוצאות לאור, רשתות להפצת סרטי קולנוע ווידאו, הרצאות, מרכזי מחקר, תוכניות אקדמיות, ועידות, כנסים, פסטיבלים ממקומות מפגש מקומיים".<sup>36</sup> מתיאור זה משתמע יפה כי ציבור מכונן את עצמו כמרחב תפוצה רב-הקשרים, המאורגן לא סביב מקום או מוסד, אלא סביב תפוצת השיח שלו.

אבל את זה אפשר לומר על כל ציבור, ולא רק על ציבורי-נגד. פרייזר כותבת כי לציבור הנגד הפמיניסטי יש שפה מובחנת לתיאור המציאות החברתית, כולל ביטויים כמו סקסזיזם, הטרדה מינית, ואונס על ידי בעל, מחזר או מכר. השפה הזו מצויה כיום בכול – ואינה תמיד מגלמת כוונה פמיניסטית, אלא נפוצה כמינוח מקובל. האם יש לציבור הנגד הפמיניסטי דבר שמייחד אותו מלבד השאיפה לשינוי?

יתר על כן, מדוע שתת-ציבורים מסוג זה יהיו נחלת ה"מוחלשים" בלבד? במה הם שונים מציבורי הפונדמנטליזם הנוצרי האמריקני או מתרבות הנוער או הבוהמה האריסטוקרטית? כל אחד מאלה מהווה גם הוא מרחב מטא-טופי מורכב של תפוצת שיח; בכל המקרים מדובר בזירה שבה מתפתחות פרשנויות אופוזיציוניות לזהויות החברים, האינטרסים שלהם וצורכיהם. כולם מובנים על ידי זיקות או נהלים שונים מאלה שחלים באתרי תרבות אחרים, ומניחים הנחות אחרות על מה שאפשר לומר או מובן בלי שדבר ייאמר.

מבחינת המונח שאני מפתח כאן, ציבורים כאלה הם אכן ציבורי-נגד, ובמובן עמוק יותר מאשר העובדה שהם מורכבים מקבוצות מוחלשות עם שאיפה לשינוי. בין שבמודע ובין שלא, ציבור-נגד משמר מודעות מסוימת למעמדו הכפוף. האופק התרבותי שכנגדו הוא מסמן את עצמו אינו רק ציבור כללי או רחב יותר, אלא ציבור דומיננטי. והעימות נוגע לא רק לרעיונות או לשאלות של מדיניות, אלא לסוגות הדיבור וצורות הפנייה שמכוננות את הציבור, ולהיררכיה של אמצעי התקשורת. השיח שהוא מכונן אינו רק עגה שונה או חלופית, אלא כזו שבהקשרים אחרים תתקבל בעיונות או כפגיעה בטעם הטוב (זו הסיבה ש"שובבות" הקדימו את ציבורי הנגד: "אנחנו משליכות מעלינו את כל הצניעות והאיפוק שבנות מיננו חייבות לעטות על עצמן במקומות ציבוריים"). ואולם החיכוך עם הציבור הדומיננטי מושך תשומת לב רבה לאופי הפואטי-אקספרסיבי של השיח של ציבור-הנגד.

כמו כל הציבורים, ציבור-נגד מתהווה על ידי פנייה לזרים עלומים (זה אחד ההבדלים המובהקים בין הרעיון של ציבור-נגד לבין הרעיון של קהילה או קבוצה מתוחכמת). אבל השיח של ציבורי-נגד אינו פונה לאותם זרים כאילו יכלו להיות כל אחד; הנמענים מסומנים חברתית על ידי השתתפותם בשיח מסוג זה, וההנחה היא שאנשים מן השורה לא ירצו להיחשב בטעות לאנשים מהסוג שישתתף בשיח כזה, או להיות נוכחים בזירה כזו. הפנייה לזרים עלומים מעל דפי מגזין או מעל דוכן המטיף תישמע מוזרה אם ידוע מראש שרוב בני האדם לא ירצו כלל לקרוא מגזין של הומוסקסואלים או לבקר בכנסייה של שחורים. בהקשרים מסוימים, המעברים של דוברים דו-לשוניים משפה לשפה פועלים באופן דומה ושומרים על בולטות האופק של ציבור הנגד – ממש כשם שהפיצול הלשוני של מסגרות פוסט-קולוניאליות יוצרת התנגדות לרעיון של מרחב תפוצה מאוחד.

בציבור-נגד הומוסקסואלי או קוירי, למשל, איש אינו נמצא בארון: הוא מושתת על השעיה של הקדם-הנחה ההטרוסקסואלית שמכוננת את הארון של יחידים בדיבור הרגיל. אך כשמשחררים את מרחב התפוצה הזו מתבניות הדיבור ההטרונורמטיביות, הוא בעצמו מסומן על ידי אותה השעיה ממש: הדיבור הפונה לכל נמען כאל קוירי יתפשט עד לנקודה שבה הוא צפוי בוודאות



להיתקל בהתנגדות עזה. הוא עשוי אפוא לפוץ באתרים מיוחדים ומוגנים, בפרסומים מוגבלים. המאבק האישי בסטיגמה כאילו הופך לעימות בין צורות שונות של ציבוריות. טבעה המתפשט של הפנייה לציבור תבקש להמשיך למתוח את הגבול הזה למען הציבור הקווירי, לחפש עוד ועוד מקומות להגיע אליהם, שבהם אנשים יזהו את עצמם כנמעניה; אבל קשה לדמיין מישהו שלא יהיה מודע לסיכון ולקונפליקט הכרוכים בכך.

במקרים מסוימים, כמו פונדמנטליזם או סוגים מסוימים של תרבות נוער, המשתתפים אינם מוחלשים משום סיבה מלבד השתתפותם בשיח של אותו ציבור-נגד. במקרים אחרים, ייתכן שהנחת היסוד היא זהות בעלת סטיגמה חברתית שלילית, אבל ציבור של מוחלשים מכונן ציבור-נגד רק כשפונים למשתתפיו כאל ציבור-נגד – כמו למשל במקרה של אפרו-אמריקאים שמעוניינים לדבר בעגה מסומנת גזעית. המעמד המוכף של ציבור-נגד אינו משקף פשוט זהויות שנוצרו במקום אחר; ההשתייכות לציבור כזה היא אחת הדרכים שבהן זהויות החברים בו נוצרות ומשתנות. המעמד החברתי או הסטיגמה עומדים ברקע הפרקטיקה, כהנחה מוקדמת, אבל מי שנכנס עושה זאת על אחריותו.

שיח של ציבור-נגד הוא הרבה יותר מביטוי של תרבות מוחלשת והרבה יותר ממה שכמה פוקויאנים אוהבים לכנות "שיח הפוך". ציבורי-נגד, המתווכים ביסודם על ידי צורות ציבוריות, מנכסים את הפנייה המשלבת את האישי והכללי, ואת הרחבת ההזרה האופיינית לדיבור הציבורי, כתנאי של עולמם המשותף. אין דוגמה טובה יותר לחשיבות היסודית של ציבורי שיח במדומיין החברתי המודרני: אפילו ציבורי-הנגד שמאתגרים את ההיררכיה החברתית המודרנית עושים זאת על ידי התייחסות למרחב תפוצת השיח בין זרים כאל ישות חברתית, ובעשותם כן הם מעצבים את הסובייקטיביות שלהם סביב דרישות של תפוצה ציבורית וזרים בחברותא.<sup>37</sup>

אם אני מכוון את דבריי לציבור קווירי, או לציבור של "שובבות", איני רק מבטא את אורח החיים שלי ושל חבריי או חברותיי. אני מחייב את עצמי, ואת גורלו של העולם שאני מכוון, לתפוצה בין זרים עלומים. פנייתי אליהם יכולה להיטען ברגש ובאינטימיות, אך עליה גם להתפשט במרחב בלתי אישי, ובכך לאפשר להם חברות המבוססת על תשומת לב. עולמי חייב להיות עולמם של זרים. ציבורי-נגד הם "נגדיים" כמידה שהם מגסים לספק צורות שונות לדמיין זרים בחברותא ואת הרפלקסיביות שלהם; כציבורים, הם נשארים מכוונים לתפוצה בין זרים באופן שאינו רק אסטרטגי, אלא גם מכוון את החברות ואת הרגשות הכרוכים בה. למעשה, בעשורים האחרונים התפתחה הבנה של הקוויריות שמתאימה לכך בדיוק; כיום מתפתחת תרבות שבה אפשר להבין יחסים אינטימיים ואת הגוף המיני כפרויקטים של טרנספורמציה בקרב זרים (בה בעת, ציבור לסבי והומוסקסואלי התעצב מחדש באופן שמתעלם מהאופי החתרני שאפיין את תולדותיו עד כה).<sup>38</sup> כך גם בתרבות הנוער: המגניבות מסמנת את הפער בינה ובין הציבור הדומיננטי, ובכך היא מתווכת צורה סובייקטיבית של זרים בחברותא. השיח הציבורי כופה שדה של מתחים שבו כל פרויקט של יצירת עולם מוכרח לבטא את עצמו. אם אני מבקש ליצור עולם שבו לחברותיות, לרגש ולמשחק יהיה תפקיד משמעותי יותר מזה שיש להם במסגרת תזזזת הדעות בדיאלוג הרציונלי-ביקורתי, המתחים הללו יורגשו בעוצמה רבה.



איני יכול לקבוע מראש איך תרגיש ההתפרעות בציבור ה"שובבות" שלי. הציבוריות אינה רק אותו מרחב של התכנסות שנחשף באינטראקציה. עולם הזרים והשיח הציבורי מוכרח להמשיך להתפשט ולהגדיר את עצמו מחדש לאורך זמן; הוא אינו יכול להיות פשוט צבר של יחידות שאני מצפה שידמו לי, שכן בכך אני מסכן את גורלו. הצורך הזה להסתכן בכלליות, אף שהוא הכרחי לכל הציבורים, נעשה משמעותי במיוחד בשיח ציבורי-הנגד וטבוע בדמיון האתי-פוליטי שלו. ציבורים דומיננטיים הם בהגדרה אלה שמתייחסים לרטוריקת השיח ולעולמות החיים שלהם כאל מובנים מאליהם, וסבורים בטעות כי האופקים הבלתי מוגדרים של הפנייה הנרחבת שלהם הם סממן של אוניברסליות או של נורמליות. ציבורי-נגד הם מרחבי תפוצה שחבריהם מקווים שמלאכת יצירת הזירה תחולל שינוי, ולא רק תשעתק את הקיים.

ציבורי-נגד מתמודדים עם מכשול נוסף. אחד המאפיינים המרשימים ביותר של ציבורים במרחב הציבורי המודרני הוא יכולתם לייצר לעצמם יכולת פעולה (agency) בהקשרים מסוימים. לא רק שהשתתפות הפרט שהצטרפותו מסייעת לכונן ציבור נתפסת כפעילה, אלא שלעיתים אפשר לייחס יכולת פעולה לישות הקולקטיבית הווירטואלית שיצר מרחב התפוצה כולו. ציבורים פועלים באופן היסטורי. נאמר עליהם שהם קמים, מדברים, דוחים הבטחות כוזבות, תובעים תשובות, מחליפים ריבונים, תומכים בחיילים, נותנים מנדט לשינוי, מרוצים, מבקרים את ההתנהלות הציבורית, מאמצים לעצמם מודלים לחיקוי, לועגים למתחזים. קשה לדמיין את עולמנו בלי היכולת לייחס יכולת פעולה לציבורים, גם אם זו פיקציה יוצאת מן הכלל. היא מחייבת אותנו, למשל, להבין את אורך החיים של השיח הציבורי כאילו היה תהליך של דיון שהוביל להחלטה.

ייחוס הסוכנות לציבורים מצליח, ברוב המקרים, בזכות טרנספוזיציה ישירה מפעולות של קריאה אישית להתגבשות דעה ריבונית. כל הפעלים המתייחסים לסוכנות ציבורית הם פעלים של קריאה אישית, שמועתקת כלפי מעלה אל פלח של קוראים. קוראים יכולים לבקר, לשאול, לדחות, לחוות דעה, להחליט, לשפוט וכן הלאה. כך בדיוק עושים גם ציבורים, אבל דבר לא מעבר לכך. ציבורים – כמו המונים או קהלים – עדיין אינם מסוגלים לפעילות כלשהי שלא ניתן לבטאה דרך פעלים כאלה. אפילו פעילויות שמהוות חלק מהקריאה אך אינן תואמות את האידיאולוגיזציה שלה כפרקטיקה של פענוח שקט, אישי ובר-שכפול – התכרבלות, מלמול, פנטוז, הֶחֱוֹנָה, המהום וכתובת הערות בצד, לדוגמה – לכל אלה אין מקבילות ביכולת הפעולה הציבורית.

ציבורי-נגד נוטים להיות אלה שבהם אידיאולוגיית הקריאה אינה נהנית מאותה פריבילגיה. ייתכן שהחברותא המגולמת בהם חשובה להם מדי; אולי הם אינם מאורגנים על ידי היררכיית היכולות שרואה בהרהור הרציונלי-ביקורתי את פסגת הדימוי העצמי של האנושיות; אולי הם תלויים במידה רבה יותר במרחבי פרפורמנס מאשר בדפוס; ואולי הם אינם יכולים להדחיק באותה קלות את פונקציית היצירה-ביטוי שלהם. כיצד אפוא ידמינו את יכולת הפעולה שלהם? האם ציבור של "שובבות" יכול להשתובב?

למעשה, אפשר לייחס לציבור כמעט כל אפיון של אקטים דיסקורסיביים. ציבור קוויירי יכול

להיות כזה שעולב, מפוזר, מבזוה, משתולל, עורג, מפנטז, יוצא מהכלים, מתאבל, "קורא". אך כדי שנתייחס ברצינות לייחוס כזה של יכולת פעולה ציבורית, עלינו לאכלס תרבות בעלת אידיאולוגיה לשונית שונה, מדומיין חברתי שונה. קשה לומר מה יהיה טיבו של עולם כזה. אולי עליו להיות עולם שבו לחשיבה המדינתית יש תפקיד שונה; כפי שהדברים נראים כיום, אולי הדרך היחידה שבה ציבור יכול לפעול היא על ידי חבירה דמיונית למדינה.

זה אחד הדברים שקורים כשציבורים אלטרנטיביים מתגבשים כתנועות חברתיות – הם רוכשים לעצמם יכולת פעולה ביחס למדינה. הם נכנסים לטמפורליות של הפוליטיקה ומתאימים את עצמם לפרפורמטיביות של השיח הרציונלי-ביקורתי. לדידם של ציבורי-נגד כאלה, מהלך זה פירושו ויתור על התקווה המקורית לשנות לא רק את המדיניות, אלא את מרחב החיים הציבוריים עצמו.

## הערות

1. לסקירה מאירת עיניים של הבעיות המתודולוגיות הכרוכות במאמץ כזה ראו: Robert O. Carlson (ed.), *Communications and Public Opinion: A Public Opinion Quarterly Reader* (New York: Praeger, 1975), ובמיוחד את מאמריהם של פלויד אולפורט, והארווד צ'יילדס: Floyd D. Allport, "Towards a Science of Public Opinion"; Harwood Childs, "By Public Opinion I Mean...".
2. הביקורת על סקרים מופיעה בכמה הקשרים ביצירתו של בורדייה. ראו "סקרי דעת קהל: מדע בלא מדען", בספרו *In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology*, trans. Matthew Adamson (Stanford: Stanford University Press, 1990).
3. הדמות האקזוטית הקדומה הזאת מככבת במאמרו המצוטט לעיפה של גאורג זימל "הזר" (1908). זימל אינו מבחין בין הזר כמיוצג על ידי הסוחר או היהודי הנווד לבין הזר שנכחותו במודרניות אינה מותירה רושם מיוחד ואף הכרחית לטבען של ישויות פוליטיות מודרניות. אחד האלמנטים המגדירים של המודרניות, לדעתי, הוא חברותיות נורמטיבית בין זרים, מהסוג שדומה כי נוצר רק כאשר המדומיין החברתי מוגדר לא על פי יחסי שארות (כמו בחברות לא-מדינתיות) וגם לא על ידי מקום (כמו בחברות מדינתיות עד לראשית המודרניות), אלא על ידי שיח. Georg Simmel, "The Stranger", in *On Individuality and Social Forms: Selected Writings*, ed. Donald N. Levine (Chicago: University of Chicago Press, 1971).
4. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", in *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971).
5. ראו למשל Patricia Spacks, *Gossip* (New York: Knopf, 1985), במיוחד 121-46; וכן James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).
6. "הזכות לרכל על אנשים מסוימים", כותב מקס גלוקמן במאמר קלאסי, "היא פריבילגיה הניתנת לאדם רק כשהוא או היא התקבלו כחברים בקבוצה או חוג מקורבים. היא סממן ההיכר של החברות".

- יתר על כן, חברות מסוג זה נוטה להניח מראש אחרים, כמו קבוצות שארים, הרחוקים באותה מידה מחברותת-הזרים. כך למשל, כדי להיחשב חבר במאקה (קבוצת ילידים מצפון-מערב אמריקה שבה דן המחבר), "עליך להיות מסוגל להצטרף לרכילות, וכדי להיות חבר מלא בקבוצה, עליך להיות מיומן בליבוי שעוריות. לשם כך, עליך להכיר את ההיסטוריה המשפחתית של כל אחד ואחד מחבריך; שכן יודעי ח"ן יכולים לפגוע בכך דרך אבות אבותיך" (Gluckman, "Gossip and Scandal", *Current Anthropology* 4 [1963]: 313, 311).
7. Walter Lippmann, *The Phantom Public* (1927; reprint, New Brunswick, N.J.: Transaction, 1993), 4-5, 10-11.
8. שם, 54-55.
9. דוגמה לניתוח מבטיח ועשיר הלוקה באי-הבנה זו היא ספרה של אליאסוף "בלי פוליטיקה": Nina Eliasoph, *Avoiding Politics: How Americans Produce Apathy in Everyday Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). האידיאל המוצהר של אליאסוף, אף שאינו מועמד אצלה לבחינה, הוא רציפות הדיון מאינטראקציות בזעיר אנפין ועד לחלונות הגבוהים ביותר של הפוליטיקה.
10. מצוטט ב-Harold Love, *Scribal Publication in Seventeenth-Century England* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 20-21.
11. קרי על-זמני ועל-מקומי. כפי שטוען צ'רלס טיילור, כל ציבור הוא בהכרח על-זמני ועל-מקומי. ר' Charles Taylor, "Modern Social Imaginaries", *Public Culture* 14(1): 91-124.
12. Alexandre Beljame, *Men of Letters and the English Public in the Eighteenth Century*. Dryden, Addison [and] Pope, trans. Emily Overend Lorimer (London: K. Paul, 1600-1744). Tranch, Trubner, 1948), 130.
13. Michael Warner, *The Letters of the Republic: Publications and the Public Sphere in Eighteenth-Century America* (Cambridge: Harvard University Press, 1990).
14. "הטלוויזיה הופכת לרצף מתמשך ואינסופי שבו לא ניתן להפריד בין טקסט לטקסט [...] ואמנם, 'העובדה המרכזית' של הטלוויזיה היא אולי העובדה שניתן לצפות בה לסירוגין, באופן בלתי מתחייב וללא ריכוז מלא". Jane Feuer, "The Concept of Live Television: Ontology as Ideology", in *Regarding Television: Critical Approaches – An Anthology*, ed. E. Ann Kaplan (Frederick, Md.: University Publications of America, 1983), 15.
15. Joan DeJean, *Ancients against Moderns: Culture Wars and the Making of a Fin de Siècle* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 31-77. (להלן *Ancients against Moderns*).  
דה-ז'אן סבורה (לדעתי בטעות) שהטיעון שלה סותר את ההסטוריה של הברמאס: "במקרה של 'לה פובליק'... המינוח לא התייחס, כפי שגורסת גישתו של הברמאס, בראש ובראשונה ל'אמצעי לעימות פוליטי' שפותח 'כנגד הרשויות הציבוריות עצמן' על מנת לייצר 'ויכוח על... מרחב חילופי הסחורות והעבודה החברתית'. תחת זאת, אוצר המלים המודרני של חילופי דעות ציבוריים התבלט בתחילה בעיקר בזכות הקונוטציות שלו למרחב שבו קהל מגוון מבחינה חברתית ומינית ניהל לראשונה ויכוח סביב

המשמעות והפונקציה של התרבות הציבורית" (עמ' xv).

16. שם, 58.

Abbé (Jean-Baptiste) Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719), in 17  
De Jean, *Ancients against Moderns*, 64

עוד קודם לכן, במילונו של אנטואן פורטייר (1690) *Dictoinnaire universel des arts et des sciences*,  
ניכרת תפיסה של ציבור לא רק כקהל או כציבור שוחרי תיאטרון אלא כציבור קוראים. "סופר מגיש את  
יצירותיו לציבור כשהן מודפסות". שם, 26.

18. Robert Darnton, "Paris: The Early Internet", *New York Review of Books*, 29 June 2000, p. 43.

19. אייל עמירן דן בעתיות התקשורת האלקטרונית באופן שונה במובהק מגישתי. ר', Eyal Amiran,  
"Electronic Time and the Serials Revolution", *Yale Journal of Criticism* 10 (1997): 445–454.

20. קשה להעריך את השינוי הזה, לא רק כי השפעות השינוי במדיום עדיין אינן נראות לעין, אלא  
משום שתשתית המדיום עצמו משתנה. ככל הידוע לי, הספר המיטיב להתייחס לבעיה זו הוא Lawrence  
Lessig, *Code and Other Laws of Cyberspace* (New York: Basic Books, 1999). אף שספרו של לסיג  
מתמקד ברגולציה המשפטית של המרחב הקיברנטי, הוא גם מעלה נושאים חשובים לדיון הכללי יותר  
במדיות חדשות ובהשלכותיהן החברתיות.

21. לא היה זה שבועון, כפי ששגה הברמאס ואמר. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation  
of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger with  
Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1989).

22. קטע זה, וכל יתר הקטעים שיצוטטו להלן מה-*Spectator* לקוחים ממהדורת חמשת הכרכים של בונד:  
Donald F. Bond (Oxford: Clarendon, 1965). הקטעים מוזהים לפי מספרי הגיליונות, והיכן שנדרש גם  
על פי מספרי הכרכים והעמודים באותה מהדורה.

23. Kathryn Shevelow, *Women and Print Culture: The Construction of Femininity in the Early  
Periodical* (London: Routledge, 1989). שבלוב מתייחסת אל מכתבי הקוראים ואל "הפקת הטקסט  
בידי קהל הקוראים" בעמ' 37-42, אל "בניית קהל" ב-61-66, ואל חשיבות האנונימיות ב-71-74.

24. ניתוח מעט שונה, אם כי ברוח דומה, מביא בלאק במאמרו על העיתון: -*Eighteenth-Century  
Century Print Culture: Social and Literary Form in the Spectator*, *Eighteenth-Century Studies* 33  
Michael G. Ketcham, *Transparent Designs: Reading, Performance, and Form in the Spectator Papers* (Athens: University of Georgia Press,  
1985). שני מקורות רלבנטיים על העיתון הם, Edward A. Bloom and Lillian D. Bloom (eds.),  
*Addison and Steele, the Critical Heritage* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980); Bloom and  
Bloom, *Joseph Addison's Sociable Animal: In the Market Place, on the Hastings, in the Pulpit*  
(Providence, R.I.: Brown University Press, 1971).

25. קטצ'אם מתאר את התופעה הזו ב-*Transparent Designs*, בעמ' 130.

Patricia Winters Lauro, "Whassup? America's Asking", *New York Times*, 16 February 2001, .26  
C1, C4

לאחר שהועלה אל ספינת חלל חיזורית, פושט כלב המחמד את חליפת החלל הכלבלבית ומתברר שהוא חיזור בעצמו. "מה גילית?", שואל אותו המנהיג. היצור עוצר לרגע לחשוב, ואז משיב, "מ'נשמע?" כשלושנו מלחיתה בין שפתיו [...] קמפיין "מנ'שמע" זכה כמעט בכל פרס בענף הפרסום, כולל ה-Grand Prix הבינלאומי היוקרתי [...] וחשוב מכול מבחינת אנהויור-בוש, מבשלת השיכר הגדולה בארצות הברית, הקמפיין הזה עזר לה למכור עוד בירה, לא רק באדוויזר, אלא גם את הבירה הקלה באד לייט. מכירות החברה העולמית גדלו ב-2.4 מיליון חביות, עד לרמה של 99.2 מיליון חביות אשתקד, כך לפי Beer Marketer's Insight, כתב עת מקצועי שיוצא לאור בננואט, ניו יורק.

אגב, שימו לב לכותרת שנתן העיתון לכתבה. הרעיון שאת כל התפוצה הזו אפשר לשמוע כדיבור של "אמריקה" הוא התרומה הסגולית של כלי התקשורת החדשותיים להוספת שכבה של רפלקסיביות לתפוצה שבה, אחרי הכול, הכתבה ב-*New York Times* אינה אלא עוד דוגמה מני רבות.

27. במחקרה על הנשים בשוק הספרות הלונדוני של אותם ימים (שמלבד זאת הוא מצויין), פולה מק'דאוול מרחיקה לכת ומתארת את מוסכמות הייצוג של ה-*Spectator* כאסטרטגיה להתקה והשתקה של הכותבות שעמן התחברו אדיסון וסטיל – פרשנות שיש לה תוקף מסוים, אך לדעתי מפספסת את המאפיינים הייחודיים של הציבור כצורה ומעידה על המוגבלות בתפיסת הפוליטיקה כאסטרטגיה.  
Paula McDowell, *The Women of Grub Street: Press, Politics, and Gender in the London Literary Market Place, 1678-1730* (Oxford: Clarendon, 1998)

E.g. Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Ithaca, .28  
N.Y.: Cornell University Press, 1988); Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*  
לעניין טענתה של לאנדס שהמרחב הציבורי היה "זכרי מעצם הווייתו, ולא רק כפועל יוצא של הנסיבות", ראו את הדיון המלומד על "הגדרת המרחב הציבורי בצרפת של המאה ה-18", Keith Michael Baker, שם.

29. Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), 289

30. שם, 296.

31. See Richard Norton, *Mother Clap's Molly House: The Gay Subculture in England, 1700-1830* .31  
(London: Gay Men's Press, 1992).

32. גם אם הפנייה נעשית בעקיפין. המחקר המאלף ביותר שידוע לי על הקשר ההדוק בין צורה ציבורית לבין אורח חיים מהווה דוגמה להשתמעות העקיפה של הקשר קבלה על ידי צורה שמסרבת לפנות אליו במישרין: D. A. Miller, *Place for Us: Essay on the Broadway Musical* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

33. במכלול הספרות על תולדות הקריאה, התפתחות האידיאולוגיה הזו טרם נחקרה די הצורך. אדריאן

ג'ונס הרים תרומה משמעותית ב"טבעו של הספר": Adrian Jones, *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making* (Chicago: University of Chicago Press, 1998); esp. 380-443  
 של ג'ונס עולה כי רעיון הקריאה כאקט אישי בעל משמעות שניתן לשכפלה בעבור זרים הפזורים במרחב  
 עלה בתקופה שבה עלו ציבורים בצורתם המודרנית המנותחת כאן. תימוכין לכך אפשר למצוא גם  
 במקורות הבאים:

Kevin Sharpe, *Reading Revolutions: The Politics of Reading in Early Modern England* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000); Guglielmo Cavallo and Roger Chartier (eds.)  
*A History of Reading in the West* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1990); James  
 Raven, Helln Small, And Naomi Tadmor (eds.), *The practice and Representation of Reading in  
 England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)

Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", in *Calhoun, Habermas and the Public Sphere*, 122-23

.35 שם, 123.

.36 שם.

Charles Hirschkind, "Civic Virtue and the Irreligious Reason: An Islamic Counterpublic", *Cultural Anthropology* 16 (2001): 3-34  
 מקרה גבולי מעניין מתואר במאמרו של צ'רלס הירשקינד, מה שנותר לא ברור הוא באיזו מידה  
 מנתח צורות מורכבות של פרשנות ותפוצה במצרים של ימינו; מה שנותר לא ברור הוא באיזו מידה  
 תרבות השיח התגובתי הזו, ההולכת ומתהווה, ראויה עדיין לכינוי "ציבור".

See Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life* (New York: Free Press, 1999). Esp. Ch. 2



# שיבה

## נטע וינר

השיר הבא הוא שיר געגועים למקום שהיה ואיננו. מקום שעל אף שחרב אני מוצא עצמי מתהלך בשביליו הלוך ושוב, ופול ונפול ושכוב ושוב, כנראה משום שאין לי שבילים אחרים להתהלך בהם. מבחינת הגאוגרפיה של הזיכרון מדובר במקום שנמצא פחות או יותר בין העיירה הצ'כית רוסטינד אוליצי לעיירה הצ'כית זכרון יעקוב. הוא הוא כפר אשכנז, כפר האשכנזים.

בכפר אשכנז הרחובות היו חפורים מזמן, מימי הצאר  
היינו מסובין אל השולחן  
מי מאתנו בזקן, מי מאתנו בסינר  
מי מאיתנו קצב, מי מאיתנו ככנר  
היצר התבשל שנים במים של הבורשט  
מבעבע ומחמיץ, ממתין לסדק צר  
עכשיו נלעס עכשיו נבלע  
עכשיו נשתוק ונתאפק  
אולי יבוא אסון, הצימעס הזה מר

הסכין שלופה תדיר ביד ימין, עמוק בגדם של יד שמאל  
יש זיכרון של כף  
קשה להתעלם מעול ניחוח השרף  
קשה מאוד שלא לחוש בסבך ההכרה מוצף  
כשמר וינר מתהדר בראש שולחן, כל כך מועק  
מר וינר מתחפר עמוק בתוך צלחת המרק  
כי שם מעט יותר קל לנסות לשכוח  
מעט להתחמם, להתעלם מלובן ומכוח  
ובאופן די כללי ותר נינוח בוודאי  
מדי שעה הוא ממלמל, היא מתה לי ולא רצתה לסלוח  
מדי שעה הוא ממלמל, כולם היו בניי  
בכפר אשכנז הלסתות היו סגורות חזק, שפתיים חשוקות  
שלא תברח טיפת אמת, איזה גילוי לבב  
סביב הכיכר לגמנו לרוויה את האיפוק, כמו לפתן דגים ביום שרב



אחר כך לעת ליל לעסנו טוב את העלבון והבדידות, איש איש בדלת אמותיו  
 אחר כך לעת ליל נסדקנו טוב עד חידלון, איש איש מול בעתת מערומיו  
 הפנקסים פתוחים, אוי העטים קולחים ואין סולחים מבלי לפרוע חוב  
 ואין סולחים מבלי לבצוע בבשר עוד שקר לבנבן,  
 לקבור עמוק עוד שארית מכאוב  
 להתאפק, להשתנק  
 עד ערוב יום, עד זוב ייאוש  
 עד שיפציע בוקר ולא תהיה ברירה ללכת שוב לחלוב

דער מענטש טראכט און גוט לאכט

בכפר אשכנז נשיר את זמר הפליטות הנהדר,  
 לכפר אשכנז נשיב את זמר הצמיתות המר  
 כולנו אחוזי געגועים לשום מקום  
 ואכולי זיקה- לשום דבר  
 אנחנו שנינו מאותו הכפר

בכפר אשכנז רצוי שלא ידעו לאן הלכת,  
 אם אתה פה שיחשבו שקפצת למרעה לעוד סיבוב עם העיזים  
 שקר לבן הוא עוד גרורה, כן הוא זיבה כן הוא סרטן, הוא מחלה די יומימית בכפר של האשכנזים

בכפר אשכנז נתנו לנו תמיד לחשוב שסבתא מייבבת כך כל לילה בגללנו,  
 פוערת מלעות ומרעילה חיצים  
 בכפר אשכנז בעוד היינו ילדים יצאנו במשלחת מיוחדת לפייס את הניצים  
 סבא ניסר את הפסנתר והתחבא במערה כי סבתא קצת נגנה אז עם אחר

לא שמה לב לבערה שבתנור וכך שרפה אז בטעות את הילדות  
 את התמימות עם הכנות עם הביצים  
 וכך מצאנו את עצמנו שני זאטוטים רצים, מן הבקתה אל לב ההר מסבירי פנים ומפצים  
 יותר מכל בכפר אשכנז היינו רועדים הרבה מפחד ומעט מפאת רוח פרצים

דער מענטש טראכט און גוט לאכט

לבסוף הקמנו רפת מעל לקבר האחים, בלב המשק בו למדנו כל ניואנס  
 וברפת היו לנו שלוש פרות ופר בודד, גידם

לאחת קראנו תקומה, לשניה ראומה, לשלישית מאומה  
 לפר קראנו פר אקסלנס  
 עם השנים דעך הפר, הפך נרגן קצר רוח ובשעת ההרבעה קצת מגושם  
 עד שאזלה שמחת חיים, אזל כל כח השרירים, עד שאזל כליל הזרע והיה צריך מרשם  
 שלוש שנים הן התאבלו שלושתן מול דלת האטליו,  
 אך הוא כבר לא יחזור עוד מאי-שם  
 ואת אותו נקניק חילקנו לשבע עשר פיסות  
 עכשיו אם אין לחם נאכל רגשי אשם

דער מענטש טראכט און גוט לאכט

בכפר אשכנז נשיר את זמר הפליטות הנהדר,  
 לכפר אשכנז נשיב את זמר הצמיתות המר  
 כולנו אחוזי געגועים לשום מקום  
 ואכולי זיקה- לשום דבר  
 אנחנו שנינו מאותו הכפר

כל התשוקות עוד יישפכו כליל אל תוך המייכלה, העלבונות ישובו יונצחו הייטב בהייכלה,  
 התאוות יצוצו בין קרחות לשיער שייבלה, את אפר הגופות נשמור היטב בתוך הקייבלה  
 פה זו מסיבת פליטים, זה הארדקור רייבלה, אם פנדורה הסתומה תפתח עוד פעם את התייבלה  
 לא יהיה על מי לסמוך- זאת נבלה, זו טריפלה, את הכל בישלנו כאן לבד כן זה home made'לה  
 המזמור הזה ישוב עד לאינסוף- רישא לסייפלה, נרקוד עד שנפול טוב או עד לבוא השרייפלה,  
 על אותו השביל בדרך בין ציון תחתית לחיפלה, הכל בישלנו כאן לבד כן זה home made'לה

קודם נשנא מאוד, אחר מעט נאהב  
 אל תשאלי אותי את מי, תפסיקי כבר להשען עליי  
 אין לי כוחות כבר להחזיק גם את עצמי

