



כתב-עת  
לקסיקלי  
למחשבה  
פוליטית

# מפתח



מרכז מינרבה למדעי הרוח  
Minerva Humanities Center  
مركز مينرفا للآداب

גיליון 3 חורף 2011

# מפתח

כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

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

גיליון 3, חורף 2011

עורך אחראי: עדי אופיר

עורכים בפועל: אודי אדלמן, יואב קני, איתי שניר

מועצת המערכת: פרופ' ירון אזרחי, החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים ♦  
ד"ר פיני איפרגן, התוכנית ללימודי פרשנות ותרבות, אוניברסיטת בר-אילן והחוג לפילוסופיה,  
אוניברסיטת בן גוריון ♦ ד"ר ישי בלנק, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב ♦  
ד"ר עדו גייגר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בן גוריון ♦ ד"ר אנבל הרצוג, בית הספר למדעי  
המדינה, אוניברסיטת חיפה ♦ ד"ר ראיף זריק, מרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-  
אביב ♦ ד"ר שי לביא, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב ♦ ד"ר ניצן ליבוביץ',  
הקתדרה ללימודי שוואה ואתיקה ע"ש אפטר, אוניברסיטת ליהיי, פנסילבניה ♦ ד"ר ענת  
מטר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב ♦ ד"ר דני פילק, החוג לפוליטיקה וממשל,  
אוניברסיטת בן גוריון ♦ פרופ' רבקה פלדחי, מכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים  
והרעיונות, אוניברסיטת תל-אביב ♦ ד"ר הגר קוטף, מרכז היימן למדעי הרוח, אוניברסיטת  
קולומביה ♦ ד"ר רועי קרייטנר, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב

מערכת סטודנטים תשע"א: דקלה ביטנר ♦ רוני הניג ♦ רנן עמיר ♦ אורי ערן  
מנחים: אודי אדלמן, עוזי לבנה, יואב קני, איתי שניר  
רכזת מערכת: רותם רוזנטל

עיצוב גרפי: רונן אידלמן

עריכה לשונית: יסמין הלוי

תמונת השער: רונן אידלמן, 2008. מתוך מג"ב בווימאר.

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)

חלל עבודה לקסיקלי: [mhc.tau.ac.il/lexspace](http://mhc.tau.ac.il/lexspace)

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

# תוכן עניינים

1	אוניברסיטה ענת מטר
21	אינטליגנציה עודד צפורי
53	אלימות אריאל הנדל
81	אלימות המונים יהונתן אלשך
105	ביטחון אישי רונן אידלמן
117	גועל חנה פרוינד-שרתוק
131	הון אנושי מישל פֶר
151	סבל סמדר בוסתן
179	תנועה הגר קוטף



# אוניברסיטה\* ענת מטר

במציאות המסוכסכת של המזרח התיכון [...] אוניברסיטת תל-אביב  
ניצבת בקו הקדמי של המערכה לשמירה על יתרונה הצבאי של ישראל,  
באמצעות מחקר ופיתוח של טכנולוגיה לשימוש מערכות הביטחון.<sup>1</sup>

מורשתן של האקדמיה האפלטונית ושל האוניברסיטה הימי-ביניימית ניכרת היטב בתווי  
האוניברסיטה של העת החדשה. למרות זאת, ההתפתחות הדרמטית מאוניברסיטה טרום-מודרנית  
לאוניברסיטה מודרנית ופוסט-מודרנית מכוונת אותי להתמקד כאן במוסד האוניברסיטאי  
הליברלי, כפי שהתארגן בשלהי המאה השמונה-עשרה והתגבש במהלך המאה התשע-עשרה  
והמאה העשרים. השינויים המושגיים וההיסטוריים, בצד השמירה (לפחות לכאורה) על ערכי  
המורשת, הבנו מתחים מהותיים בתוך האוניברסיטה הליברלית, וחשיפתם עשויה לעזור  
בניסוח אפשרויות להתגבר עליהם. לצורך ההפלגה אל מעבר לאופק הליברלי אדרש אפוא  
לשלוש מפות: האחת מתווה את הקווים המהותיים למחשבה הליברלית, ככל שאלה מיתרגמים  
למחשבת האוניברסיטה; השנייה משרטטת את המציאות ההיסטורית; והשלישית, המונחת  
על שתי הקודמות, מעתיקה ומתקנת אותן, מבטאת את החזון, את המחשבה הפוסט-ליברלית.  
כפי שנראה, בשל הסתירה המכוננת את האוניברסיטה המודרנית, הפער בין הרעיון למימוש  
ההיסטורי גדול במיוחד. מטרתה המסורתית של האוניברסיטה – במוצהר או במובלע – היא  
האמת; אולם חמקמקותה של האמת אינה מאפשרת לאיש לטעון כי הגיע אליה. האופן שבו  
ניסתה האוניברסיטה הליברלית להתמודד עם הבעיה העקרונית הזאת הוביל לקטסטרופה  
שאנחנו עדים לה כיום, באוניברסיטה ומחוצה לה, במוקדי הכוח המנצלים את ה"פתרון"  
הליברלי בעולם פוסט-מודרני. אוניברסיטה השואפת לשוט אל מעבר לאופק הליברלי צריכה  
לדחות את הפתרון הזה ולהציב כמשימה ראשונה במעלה את ההתמודדות, בהגות ובמעשה, עם  
הסתירה המכוננת אותה. כלל לא ברור מה תעלה ההתמודדות הזאת. ברור שהיא חיונית. מה  
שאציע כאן אינו אלא מבוא.

במאמרו מ-1784, "תשובה לשאלה: הנאורות מהי?", קבע קאנט כי "השימוש הציבורי בתבונה  
צריך להיות חופשי בכל עת [...] אני מתכוון לשימוש שאדם עושה בתבונתו בבחינת מלומד לעיני  
כל ציבור הקוראים".<sup>2</sup> עשר שנים מאוחר יותר ניסח קאנט את הקשר הישיר בין הקביעה הכללית

\* שיחה שנערכה באוהל המחאה בזמן שביתת הסגל הבכיר באוניברסיטאות הבשילה למאמר "רודפים את  
האמת? – בעקבות 'האוניברסיטה ללא-תנאי' של דרידה", שפורסם בזמנים, גיליון 109, חורף 2010, עמ' 98-109.  
המאמר הנוכחי חופף באחדים מקטעיו את המאמר ההוא, אך בעוד שעיקר מטרתו של המאמר בזמנים היא דיון  
מקיף בתפיסתו של דרידה, המאמר הנוכחי כללי הרבה יותר, הן מושגית והן היסטורית.

ביחס לנאורות, התבונה והחופש ובין האקדמיה, בשרשרת חיבורים הנוגעים ליחסים בתוך האוניברסיטה, בין "הפקולטה התחתונה", הלוא היא הפקולטה הפילוסופית, ובין "הפקולטות העליונות": התיאולוגית, המשפטית והרפואית. לפי רוח הדברים, יש להוסיף היום לרשימת הפקולטות ה"עליונות" גם את הפקולטות המקצועיות האחרות שנוספו בינתיים – להנדסה, כלכלה, ממשל, ניהול, ביטחון – ופקולטות אחרות, שלא נכללו בעולם האקדמי שקאנט הכיר.

ברור שחלוקה זו ושמות אלה אינם שאולים מן המלומדים, אלא מן השלטון. מכיוון שלפקולטות העליונות שייכות אלה שבדוקטרינות שלהן יש עניין לשלטון, הן בתוכן והן בצורך להפיצן בציבור, ניצבת מולן הפקולטה שעניינה הוא המדע בלבד, והיא קרויה התחתונה מכיוון שהיא יכולה לנהוג בקביעותיה כפי שהיא מוצאת לנכון... חשוב מאוד שהקהילה המלומדת באוניברסיטה תקבל פקולטה משלה שתהיה חפה מהוראות השלטון בקביעת החומר הנלמד בה, פקולטה שאינה צריכה לחלק הוראות ועקב כך הנה חופשייה להעריך כל דבר הקשור לעניין המדעי, כלומר לאמת [...] שכן ללא פקולטה כזו לא תצא האמת לאור.<sup>3</sup>

קאנט כולל בפקולטה התחתונה את מדעי הטבע, המתמטיקה, ההיסטוריה, את מדעי הרוח והמטאפיזיקה (של הטבע ושל המידות) – כל התורות "שאינן מחויבות לפקודות השליט העליון כאל קו מנחה",<sup>4</sup> ומחויבותן היא רק ל"ספר הטבע" ולתבונה השופטת, האוטונומית. עם זאת, ברור שהוא רואה במדעים ההומניים – ובראשם בפילוסופיה – את הפרדיגמה של הפקולטה התחתונה, העצמאית והביקורתית. ה"חופש האקדמי" רלבנטי רק לגביה. בפקולטות העליונות, המחוברות בטבורן לשליט העליון, הנפנוף בחשיבותם של "חופש אקדמי", "מחשבה עצמאית" ו"מגוון של דעות" הוא בהכרח ציני: "אנשים אלה, מכיוון שהם משמשים ככלי עבודה של השלטון (תיאולוגים, עובדים במערכת החוק ורופאים), יש להם השפעה חוקית על הציבור, וכך נוצר מעמד מיוחד של בעלי תארים אקדמיים שאינו חופשי להשתמש באופן ציבורי בהשכלתו ובידיעותיו לפי הבנתו אלא רק תחת הצנזורה של הפקולטות."<sup>5</sup> לפיכך, "מאנשי המעשה של הפקולטות העליונות (אנשי הדת, אנשי המשפט והרופאים) אפשר למנוע מלהעז לשחק את הפילוסופים ומלבקר באופן ציבורי את הדוקטרינות אשר השלטון הפקיד בידיהם."<sup>6</sup> לעומת זאת,

הפקולטה הפילוסופית רשאית לגשת לכל תורה כדי לבחון את אמיתותה. השלטון אינו יכול להטיל עליה כל איסור [...] והפקולטות העליונות חייבות לקבל את הביקורות שהיא מעלה באופן ציבורי ואת הספקות שהיא מעוררת. ברור שהן מוצאות ביקורת זו מעיקה, מכיוון שללא מבקרים אלה יוכלו בעלי התארים לנוח ללא הפרעה בכיסאם המרופד היטב, ונוסף על כך – יוכלו לחלק פקודות ללא הפרעה.<sup>7</sup>

באחרית הדבר לתרגום העברי של ריב הפקולטות מדגיש פיני איפרגן את המחיר שהפקולטות העליונות משלמות בתהליך יצירת אזור נקי ועצמאי לפקולטה הפילוסופית: חיסול הפן התבוני והאוטונומי שלהן.<sup>8</sup> הוא מציין כי עשוי להתעורר החשד שקאנט בעצם משתף פעולה עם השלטון

במהלך הזה, משום שהוא מתיר את רסן הפקולטות הקרובות אליו, המשרתות אותו. אולם איפרגן מציע לנו לראות את פעולתו של קאנט "דווקא כרדיקלית מאד מכיוון שהיא מבטאת את חוסר ההערכה העקרוני שהוא מפגין כלפי תחומי הדעת כאמצעים שדרכם ניתן לחנך את איש הנאורות." מבחינה היסטורית, ניתוח זה נראה לי נכון. כאשר אנחנו מצייבים לנגד עינינו את המציאות הפוליטית שהוגי הנאורות פעלו בתוכה, הצבת הביקורת כערך הראשוני מובנת, ואכן מן הראוי לראות בשמירה עליה מהלך רדיקלי. עם זאת, דומני שהתמונה מורכבת יותר, כי באופן מוזר, המהלך הביקורתי ביחס לתחומי הדעת מגייס במובן מה גם את הפקולטה התחתונה. כפי שמתברר בדיעבד, הנבט שזרעו קאנט ובני דורו הנאורים צמח והפך לעץ שפירותיו באושים.

בתהליך הזה, של בידוד וחידוד ייחודן של הפקולטות התחתונות, שכל ייעודו להוציא את האמת לאור, שילמו הפקולטות הללו מחיר כבד לא פחות מן המחיר ששילמו הפקולטות העליונות, ואולי אפילו גבוה יותר. אמנם, לפחות לכאורה, הן הרוויחו חירות – החירות שנשללה מן הפקולטות העליונות – אבל זכאותן לתוכן הלכה והצטמצמה. סילוקו של "הדבר כשלעצמו" מתחומי ההכרה והשפה, הכישלון המובנה בניסוח "האידיאות של התבונה", אלה ביצרו דיכוטומיה בין "שאלות כמו: מתי נולד קיסר, כמה אמות יש בפרסה אחת וכיו"ב, [שעליהן] יש לתת תשובה פשוטה וחותכת", בלשונו האירונית של הגל, ובין "האמיתות הפילוסופיות".<sup>10</sup> קאנט, אם כן, הציב חיץ בין אמיתות נגישות שהן, בסופו של דבר, טריוויאליות – האמיתות שבהן נוגעים המדעים המשתייכים לפקולטה התחתונה, אך אינם פילוסופיים – ובין אמיתות יסוד פילוסופיות המצויות מעבר לתחום האפשרי של ההכרה. המדעים השרויים בשדה הניסיון האפשרי עשויים להתנסח באופן חיובי, אולם המטאפיסיקה נידונה להיוותר כביקורת גרידא, כמנועה מניסוח כל דוקטרינה. אמנם, היא "מתפרשת על כל תחומי הידע האנושי", אבל את התכנים הקונקרטיים אין היא הופכת "לחלק מהתוכן שלה עצמה, אלא לאובייקט של הבחינה והביקורת שלה לטובת המדע".<sup>11</sup> כך נפרדים שני האלמנטים שהודגשו לעיל: הוצאת האמת לאור לא דרה בכפיפה אחת עם הפונקציה של ביקורת והעלאת ספקות, פונקציה שאצל קאנט מתאפיינת תמיד בשליליותה, בהיותה אנטי-תוכן, בניגוד לאמת הפוזיטיבית, נחלת העבר והאפוס התיאולוגי:

שכן גם אם אלוהים באמת דיבר אל האדם, הרי הוא [האדם] אינו יכול לדעת שזהו אכן אלוהים שדיבר אליו. אין זה אפשרי כלל שהאדם יתפוש בחושו את האינסופי, יוכל להבדילו מישויות חושיות ויזהה אותו ככזה. אך ישנם מקרים שבהם האדם יכול להיות משוכנע שזה אינו יכול להיות אלוהים שאת קולו הוא מאמין שהוא שומע; שכן אם הדובר דורש ממנו דברים הסותרים את החוק המוסרי, אזי הוא חייב לראות את התופעה כשקרית, ואין זה משנה עד כמה מלכותית וחורגת מגבולות הטבע היא נראית לו.<sup>12</sup>

בספרו תיאולוגיה פרוטסטנטית וכינונה של האוניברסיטה הגרמנית המודרנית מציע תומס האורד לראות במהלך של קאנט נדבך מרכזי בבניית המדע כאפוס החדש שעליו תושבת המדינה, כתחליף לאפוס הישן של הדת והתיאולוגיה. אם, מבחינת השלטון, ה"מקל" במאמרו של קאנט הוא תיחומו של אזור ביקורתי מוגן, ה"גזר" הוא הבטחת לגיטימציה אקדמית למדינה.<sup>13</sup> על

המדינה להכיר ב"תביעתה של הפקולטה הפילוסופית לשחרור מכל אדון לבד מן התבונה עצמה – תבונה שאינה תלויה בזמן, במקום ובנסיבות ההיסטוריות"<sup>14</sup>, ובתמורה היא זוכה ב"אפוס חדש". האוורד מתאר בספרו בפרוטרוט את המעבר, שנעשה בהשראתו הברורה של קאנט, מהאוניברסיטה בימיו – זו המבוססת על האפוס התיאולוגי – אל האוניברסיטה המודרנית, המעמידה כחזונה את ה-Wissenschaft, הלימוד המדעי.

לא זה המקום לפרט את המגמות השונות שעיצבו את פני האוניברסיטאות בגרמניה, באנגליה ובארצות הברית במאה התשע-עשרה. אולם חשוב לציין כי בתהליך, שניצניו ניכרים כבר בטקסט הקנטיאני, ה"ידע המתפתח-תמיד" יורש בתחילה את האמת הנצחית כיעדה של האקדמיה, ואחר כך, בהדרגה, תופסת ה"הבנה" או ה"הבהרה" את עמדת הבכורה.

מבחינת ההיסטוריה של המוסדות האקדמיים, תחילת תהליך המודרניזציה פונה דווקא למגמה ההפוכה. כוונתי היא לכינון האוניברסיטה בברלין ב-1809. "אירועים מעטים בתולדות החינוך יכולים להתפאר בעיון מודע-לעצמו, תנאים היסטוריים דרמטיים והשפעה ארוכת-טווח יותר מייסודו של המוסד היחיד הזה," כותב האוורד.<sup>15</sup> האוניברסיטה, שנוסדה על ידי הבלשן וילהלם הומבולדט, נוהלה מן הרגע הראשון בידי פילוסופים שדחו אלמנטים מרכזיים במהלך הביקורת של קאנט בשל מה שתפסו כריקותו. הוגיה החשובים של אסכולת האידיאליזם הגרמני – פייכטה, וזמן מה אחריו גם הגל – ניהלו לא רק את המחלקה לפילוסופיה אלא גם שימשו כרקטורים. הגל איתר קשר הדוק בין הרעיון של "תבונה שאינה תלויה בזמן, במקום ובנסיבות ההיסטוריות" ובין ההסתלקות מן התוכן. בהערה המכוונת ישירות כלפי ה"דוגמטיזם" של קאנט מבהיר הגל את נקודת המחלוקת הבסיסית. לדידו, "אין הידיעה פעילות המתעסקת בתוכן כבמשהו זר ואינה רפלקסיה של עצמה מחוץ לתוכן [...] אדרבה, כשהידיעה רואה את התוכן חוזר אל תוך פנימיותה שלה, אזי פעילות הידיעה היא גם משוקעת בתוכן [...] וגם חוזרת בו-בזמן אל עצמה."<sup>16</sup> גם שְׁלינג, אשר ירש את ראשות המחלקה לפילוסופיה אחרי מותו של הגל, דחה תפיסה ביקורתית טהורה של הפילוסופיה, או של הפקולטה התחתונה, החופשית:

בלב הפילוסופיה החינוכית של שלינג עמדה האמונה בכך ש"כל המדע האמיתי" מהווה "מכלול אורגני" [...] משימתה המכרעת של הפילוסופיה היא להבטיח שה"מכלול" לא יחמוק מעיני כל חברי האוניברסיטה, אשר ינהלו איש איש את עבודתו מתוך הכרה והשתתפות ב"אחדות האורגנית" של הידע: "ראייה זו [של המכלול] ניתן למצוא רק במדע-כל-המדעים, בפילוסופיה, ורק הפילוסוף הוא שיכול להעבירה אלינו, משום ששדה המחקר המיוחד שלו הוא המדע האוניברסאלי באופן מוחלט."<sup>17</sup>

כמו קאנט, גם שְׁלינג העמיד ניגוד בין הפקולטה הפילוסופית ובין "הפקולטות העליונות", אשר תוצאות מחקריהן, "שלא כמו הפילוסופיה, לא הוקדשו לרדיפת האמת כשלעצמה, אלא לרדיפת התכליות הטבעיות של בני-האדם."<sup>18</sup> אלא שבניגוד לקאנט, שְׁלינג סבור כי תפקידו של הפילוסוף אינו ביקורתי בלבד.



עם זאת, כאמור, השינויים באופייה ובתפיסתה העצמית של האוניברסיטה הוליכו בדיוק לכיוון ההפוך מזה של האידיאליסטים באוניברסיטת ברלין. במהלך המאה התשע-עשרה הלכו יתר המדעים בעקבות הפילוסופיה והפכו לפרויקט המודע לכישלוננו המובנה בניסוח אמיתות, שכן הישגיו, במילותיו של מקס נֶבֶר, "נידונים תמיד להתיישן".<sup>19</sup> הרצאתו המפורסמת של נֶבֶר באוניברסיטת מינכן ב-1918, "המדע כיעוד", מתמודדת בדיוק עם המשבר הנובע מהסתלקות האמת הנצחית, ההיקסמות מן העולם, הקשר ההדוק בין הנכון, הטוב והיפה, עם דעיכת התיאולוגיה. מה הפלא שעם תום מלחמת העולם הראשונה הבין נֶבֶר שהאוניברסיטה נכשלה כישלון חרוץ בניסיונה "להראות את הדרך אל האלוהים"? מסקנתו נחרצת: "האל נסתר, דרכיו אינן דרכינו, מחשבותיו אינן מחשבותינו".<sup>20</sup>

האוניברסיטה הפכה מן המוסד המגלם את הרצון לומר את האמת למוסד המגלם את הרצון להישמר מאמירת האמת. ואכן, בצד שגרת הדיבור על כך ש"האמת (התנאי הראשון והחשוב ביותר של המלומדות בכלל) היא הדבר החשוב ביותר",<sup>21</sup> זחלו במהלך המאות התשע-עשרה והעשרים כמה מגמות קשורות אל תוך לימודי הפקולטה התחתונה, ובפרט לתוך הפילוסופיה – כולן היבטים של אותו ויתור על האמת, שאת זרעיו ניתן למצוא אצל קאנט ואת שתילו אצל נֶבֶר. מגמה אחת מנוסחת ישירות על ידי נֶבֶר עצמו, שכיוון את דבריו למדעים בכללם,<sup>22</sup> וקצת אחר כך אצל ויטגנשטיין, שכיוון את חֲצִיו לפילוסופיה: זו צריכה למשוך את ידיה מחיפוש האמת ולבכר את בירור המובן, את מלאכת ההבהרה. אלן באדיו רואה במגמה זו מהלך של אנטי-פילוסופיה,<sup>23</sup> והצדק עימו. בעקבותיו, אני מציעה לראות בסדרת המגמות הנפרשת כאן אנטי-אקדמיה – אם במטבע "אקדמיה" אנחנו מבקשים לשמור, למרות הכול, על זכרו של אפלטון ועל כבודה של האמת. הדגש על "הבנה" – בניחות טקסטים, בבחינת תזות – מסלק את השיפוט ביחס לאמיתות התכנים הנלמדים, ומעמיד במקומו את העניין בבחינת הנחות יסוד, השלכות, עקביות ובהירות. מגמה זו כרוכה באופן הדוק גם במגמת ההיצמדות לפרוצדורה – בוודאי המונח המקודש ביותר בעולם האקדמי. בגלל אופייה החמקמק של האמת, מוצבת במקומה תקינותן של פרוצדורות כמטרה.<sup>24</sup> חשוב להדגיש: בניגוד לרטוריקה המקובלת, אין לראות בפרוצדורות האלה מהלכים שמובילים אל האמת. פרוצדורת הטיעון, פרוצדורות הפרסום והקידום, כל אלה אינן מבקשות לקדם את הטוב, את האמיתי – שהרי אלה חמקמקים ממהותם – אלא את העומד בקריטריונים.<sup>25</sup> בעוד שהאמת היתה ועודנה מפחידה, מאיימת, תובעת אחריות, הסתכנות וריב, הפרוצדורה, הנשענת על כללים פורמליים, מבטיחה את ההפך הגמור: שמרנות, גבולות ברורים, שלום בית. זו בדיוק מטרתה, החוסה בצל התהליך האינסופי של קידמה מדעית. ההיצמדות לפרוצדורה כרוכה, מצדה, במגמה נוספת: היעלמו של הקול האישי, של ה"מחבר", של מה שאפשר לכנות "ספרות ראשונית", והחלפתו בהררי הררים של "ספרות משנית", טיעונים ותגובות על טיעונים.<sup>26</sup> פרוליפרציית הספרות המשנית יונקת מן התפנית האמורה ברמה המושגית – המעבר מן האמת אל הפרוצדורה הפורמלית – ומאפשרת את אותה תפנית ברמה הבירוקרטית: מעבר משיפוט יחידני, אישי, המתנגד להכללה ומשטור, אל כללים והנחיות כמותיים וצורניים. כל המגמות שמנינו עתה קשורות בטבורן לעיקרון יסודי: סילוקו של הפוליטי. נקודה זו דורשת הבהרה מיוחדת.

ציינתי לעיל את העובדה שאנשי הפקולטות התחתונות נאלצים לוותר על העמדת דוקטרינה. כדי להגן על מעמדם הביקורתי, הם מנועים מן היומרה להכיר באמת כאמת, ומסתפקים ביכולתם להצביע על השקר כשקר. אולם ניסוח כזה מתעלם מן העובדה שהמסקנה הזאת אינה אלא חלק מן ההשקפה הליברלית שזה עתה דנו בה. ניסוח רפלקטיבי יותר של אותה התובנה הוא שהדוקטרינה הסמויה העומדת מאחורי המתודולוגיה האקדמית הליברלית היא אנטי-דוקטרינה, וכמו כל דוקטרינה אחרת, גם אנטי-דוקטרינה נשענת על הנחות יסוד. יתר על כן, הנחות היסוד הללו תמיד נושאות עימן גוון פוליטי.

כדי לחשוף את הנחת היסוד המהותית ביותר לאנטי-דוקטרינה שבה אנחנו עוסקים כאן ניעזר בהבחנה שטבע ג'ון אוסטין, בין המבע הקביעתי (קונסטטיבי) למבע הביצועי (פרפורמטיבי).<sup>27</sup> בכך אנו הולכים בעקבות ז'אק דרידה, פילוסוף שהקדיש מחשבה רבה למוסד האקדמי בצד פעילות אינטנסיבית בשדה החינוך לפילוסופיה, ושרטט למענו חלק ניכר ממפת חזון האוניברסיטה שמעבר לאופק הליברלי. בחיבורו האוניברסיטה ללא תנאי מאזכר דרידה את תפיסתה העצמית של האוניברסיטה המודרנית, הליברלית, כמופקדת על צבירת הידע (le savoir) והעברתו. על פי תפיסה זו צריכים לימודו והוראתו של הידע הזה, ללא תלות בתוכנו, "להשתייך לסדר התיאורטי והקביעתי. מעשה ההצהרה על דוקטרינה עשוי להיות ביצועי, אך הדוקטרינה אינה כזו."<sup>28</sup> ואכן, גם נפר מדגיש את ההכרח בחלוקה חדה כזו. אפשר, הוא אומר,

לתבוע מן המרצה שתהיה בו היושרה האינטלקטואלית הדרושה להכרה בכך שדבר אחד הוא לציין עובדות, להכריע בדבר יחסים מתמטיים או לוגיים, או בדבר המבנה הפנימי של ערכים תרבותיים, ודבר אחר הוא להשיב על שאלות לגבי ערך התרבות ותכניה האינדיווידואליים, וכיצד עלינו לנהוג במסגרת הקהילה התרבותית או ההתאגדויות הפוליטיות. [...] אין מקום לנביא ולדמגוג על הקתדרה האקדמית.<sup>29</sup>

אין להם מקום באקדמיה, כך עולה מן הטקסט, בדיוק בשל כוחם הביצועי, בניגוד למהותה ה"קביעתית" של הקתדרה.<sup>30</sup>

ההבחנה בין הקביעתי לביצועי היא שמאפשרת גם את חזון האוניברסיטה של קאנט. הפקולטות העליונות, בשל סמיכותן לשלטון, כבר נגועות בביצוע, וזו הסיבה שאין לצפות מהן לתיאוריה קביעתית של ממש, לדוקטרינה אמיתית. הקו הארכימדי בריב הפקולטות, חיבורו של קאנט, הוא הגבול החד הנמתח בין הפוטנטי לאימפוטנטי ומגן על חירותה של הפקולטה התחתונה. זו אחראית על השיפוט ביחס לאמת, אולם תפקיד הפיקוח לא יהפוך אותה לעריצה, משום שאין בידה הכוח הביצועי. מכאן טוהרה של הביקורת.

אלא שההבחנה הזאת, כמו שורה של הבחנות אחרות שאינן אלא פרפראזות האחת על רעותה, תפורה מתוך סדר היום הליברלי ומשרתת אותו, משום שהיא מפרידה בין התוכן הטענותי ובין נסיבות הופעתו, ובכך מנתקת את הבנת התוכן מן השיפוט שלו.<sup>31</sup> חשוב לי להדגיש את הקשר הכפול המאפיין את ההבחנות הללו: מצד אחד, הן יונקות מן הרטוריקה בדבר עליונות האמת וחשיבות רדיפתה – ובדיעבד גם משכללות אותה, ומצד שני הן יונקות מן המגמות המודרניות

של אפיון המודל האקדמי הליברלי כהסתלקות מן האמת לטובת מובן, פרוצדורה, אנונימיות וא-פוליטיות, ובעיקר מאפשרות אותן.

נדחה מעט את הביקורת המושגית על ההבחנה הזאת, ונפנה כעת למציאות. קאנט – אולי בניגוד לתדמיתו המקובלת – לא התעלם מן המציאות הפוליטית שבתוכה פעל. ברור לגמרי שתוכנותיו לגבי צייתנותן של "הפקולטות העליונות" לשלטון היו נאמנות למציאות. הצייתנות הזאת לא נעלמה מאז, ולא בכדי. הווארד זין מזכיר לנו בספרו "היסטוריה עממית של ארצות הברית" עד כמה היה תהליך הקמת האוניברסיטאות באמריקה במאה התשע-עשרה תלוי בכספי עשירים, שתרמו חלק מהכנסות העתק שלהם ונדעו בשם "נדבנים":

קונוול היה ממייסדי אוניברסיטת טמפל. רוקפלר תרם למכללות בכל רחבי הארץ וסייע בהקמת אוניברסיטת שיקאגו. הנטינגטון, מנהל חברת הרכבות סנטרל פסיפיק, נתן כספים לשתי מכללות לשחורים, מכון המפטון ומכון טסקיני. קארנגי נתן כסף למכללות ולספריות. אוניברסיטת ג'ונס הופקינס הוקמה על ידי סוחר מיליונר, והמיליונרים קורנליוס ונדרבילט, עזרא קורנל, ג'יימס דיוק וליילנד סטנפורד הקימו את האוניברסיטאות שנשאו את שמותיהם. [...] המוסדות החינוכיים שהקימו לא עודדו חשיבה ביקורתית. במקומות אלה הוכשרו המתווכים של החברה האמריקאית: עורכי דין, מורים, מנהלים, מהנדסים, טכנאים, פוליטיקאים – אלה שקיבלו משכורת כדי לשמר את השיטה, כדי לשמש חיץ בין האליטה לבין הסכנה.<sup>32</sup>

ההון, אם כן, משמש בהקשרים אלה זרוע של השלטון. ואכן, גם בלי להעמיק חקור בדבר השפעת התורמים הכבדים לאוניברסיטאות בישראל על התנהלותן, בפרט בשנים האחרונות, כיוון ההתערבות של בעלי ההון בענייני האוניברסיטה ברור לגמרי. לדוגמה, ודאי שאין זה מקרה כי הסימפוזיון "דה-לגיטימציה של ישראל כאיום אסטרטגי" נערך במסגרת "אירועי מושב חבר הנאמנים 2010". בסימפוזיון השתתף, בצד נציג ממושרד החוץ הישראלי ופרופסור מהרוורד, גם נשיא האוניברסיטה לשעבר פרופסור איתמר רבינוביץ'. תפקידו החשוב של נשיא האוניברסיטה, כידוע, הוא גיוס תרומות. חבר הנאמנים מורכב, באחוזים משמעותיים, מתורמים.<sup>33</sup>

חשוב להבהיר כאן שהיחסים בין האקדמיה לשלטון אינם מצטמצמים בשום אופן לתחומן של ה"פקולטות העליונות". אפילו קאנט כבר ידע היטב כי בניגוד לניתוח המהימן שסיפק לאופן שבו הפקולטות הללו מגויסות למען הריבון, תיאור עצמאותה וחירותה של הפקולטה התחתונה שסיפק לנו לא ניחן בדיוק אמפירי. זה המקום לפנות למומחים בעלי הידע האמפירי – לסוציולוגים – כדי שיאירו את עינינו באשר לחדות הביקורת המאפיינת את העולם האקדמי בכללו.

פייר בורדייה היה בוודאי אחד מפורצי הדרך בחקר התחום. בספרו *Homo Academicus* בורדייה מנתח את הסוציולוגיה של העולם האקדמי (בפרט בצרפת בשנות השישים של המאה העשרים) ומאפיין את אנשי האקדמיה כמי שנתונים במרווח שיצרו בין בעלי הכוח הכלכלי והפוליטי ובין הבוהמה, בין כפיפות מלאה ורשמית לממסד ולכסף ובין החירות; הם אנשי משפחה החיים חי

נוחות ורווחה, לא יותר ולא פחות<sup>34</sup>; נאמנותם למסד היא נאמנות של אנשי השירות הציבורי, הערך המרכזי המנחה אותם הוא "מסירות", ומכאן גם השאיפה של רבים מהם לעבור למסלול הניהולי. בורדייה סבור שבניגוד ליתר אנשי השירות הציבורי, האקדמאים מכווננים אריסטוקרטיה אתית ואינטלקטואלית משום שהם אמונים על פיתוחם וחיזוקם של הערכים המנחים את כלל החברה, אך למעשה, הז'רגון המיוצר באקדמיה אינו אלא כסות לנינוחות, לנוחות ולמסירות לשלטון. אנשי האקדמיה, הוא קובע, חורתים על דגלם את הערכים ה"ליברליים" שהנחו גם את קאנט, אך אינם נאמנים להם בפרקטיקה. הניתוח של בורדייה מצייר באורח ביקורתי את האפקטים של עבודה בארגון ואת רשתות הסולידריות באקדמיה. הוא אמנם מדגיש שהנפוטזיס והשמירה העיקשת על ההומוגניות של הֶבֵּיטוּס רווחים יותר בפקולטות העליונות – בפרט בפקולטה המשפטית – אך מסלק כל אשליה בדבר "תבונה טהורה" או "שיפוט טהור" גם בפקולטות התחתונות.

ספר אחר הבוחן את החיים המדעיים במאתיים השנים האחרונות הוא ספרו של סטיבן שאפין, *The Scientific Life: A Moral History of a Late Modern Vocation*.<sup>35</sup> שאפין מתחקה אחר התרחקותו של המודל המדעי מחזון "המדע כייעוד" של נֶבֶר. הוא מתאר את היעלמותו של המדען היחיד – גליליאו, ניוטון, גם איינשטיין וקירי – לטובת עבודה קבוצתית, זוחלת; את השלכות החילון והמהפכה התעשייתית על השינוי בדפוסי העבודה המדעית וגיוסה למען רווחי המדינה; את כניסת החברות הפרטיות לתחום המחקר המדעי. התפתחויות אלו, ואלה שבאו בעקבותיהן, עיצבו את דמותו של המדען כמקצוען, בורגני, נטול שאיפות גדולות. הקשר בינו ובין התכלית הנשגבת של רדיפת האמת נמוג. אין פירושו של דבר שהוא בהכרח "מוכר את נפשו"; העניין הוא שיש לו מקצוע, לא ייעוד. הוא עובד ולא שואל שאלות: מי מרוויח מן המחקר המדעי, את מי הוא משרת, מהם הערכים המנחים אותו, מדוע מחקר זה ולא אחר? בעוד שוֹנְבֵּר סילק מתחומה של האוניברסיטה, ה"קביעתית" במהותה, את היכולת להשיב על השאלות הללו, ועל כן גם את הלגיטימיות של שאלות המנוסחות כך, הוא זיהה כאחד מייעודיו החשובים של המדע את הבהרתן האנליטית של דילמות ערכיות, את חשיפתן של הנחות היסוד של כל אחת מן האפשרויות, את עקביותן והשלכותיהן.<sup>36</sup> היום – בדיוק מתוך הכרה בפוליטיות הבלתי נמנעת של אנליזות כאלה – גם הן מתבקשות להסתלק מן הקתדרה. נשוב לכך מיד.

רגע לפני כן, חשוב – מהותי, כפי שיובהר להלן – לא להסתפק במבט כולל אלא לחדד את ההתבוננות בפרטים הקרובים, הכואבים, הקונקרטיים והמיידים לגמרי. סקירה שטחית של העולם האקדמי הישראלי תגלה בקלות את שמרנותם ונאמנותם של אנשי האקדמיה הישראלית בכללם למסד. רשימת החטאים ארוכה ונרחבת. מספיק לציין כאן את חמישים וחמישה (!55) המחקרים הנערכים באוניברסיטת תל אביב במימון משרד הביטחון, והתשעה הנוספים הממומנים בכספי הסוכנות למחקר ביטחוני מתקדם במשרד הביטחון האמריקאי.<sup>37</sup> לאלה ניתן להוסיף את מחקרי המכונים והחוגים למזרח התיכון, את התוכניות ללימודי ביטחון, ואת יתר הגופים המבלבלים בעולם האקדמי הישראלי בעוד שורשיהם נטועים עמוק בשלל זרועות הביטחון; וגם בכך לא די, שהרי גם סוציולוגים, ארכיאולוגים והיסטוריונים יודעים היטב לספר את

הסיפור הרצוי ולדחוק הצידה את המאיים. אפילו הפקולטה הפילוסופית מוציאה מקרבה שְׁרָתִי ממסד, המוצאים הכשר מוסרי לכל דבר תועבה.<sup>38</sup> מצד שני, מה מעטים אנשי הסגל המשמיעים את קולם נגד השלטון, על מעלליו השונים! כמה מרצים הסכימו לחתום על המכתב המתון, המוחה בעדינות נגד מדיניות הממשלה בעניין חסימת אפשרויות הלימוד במוסדות האקדמיים בשטחים הכבושים?<sup>39</sup> האוניברסיטאות העכשוויות משתבחות ברלבנטיות שלהן; "רלבנטיות" היא יופיזם. משמעותו האמיתית היא גיוס טוטאלי של המחקר, על כל אגפיו, לטובת כוחות השוק, השלטון והצבא.

מצוידים בנתונים אמפיריים בסיסיים אלה, נוכל לשוב עתה אל הניתוח המושגי. כפי שראינו, ברקע החזון של האוניברסיטה הליברלית מונחות כמובנות מאלהן שורת דיכוטומיות: ההבחנה בין עובדה לערך, בין מובן לכוח, בין מבע קביעתי למבע ביצועי. אלא שהן אופייה של השפה והן המציאות אינם מאפשרים לשרטט גבול נקי כל כך בין כוח להיעדרו, כפי שתובעות ההבחנות הליברליות. לא רק קאנט וְנֶבֶר; אפילו אוסטין המהפכן לא תפס את מלוא הרדיקליות של התובנה שלו, שהחלוקה בין המבע הקביעתי למבע הביצועי אינה מסוגלת להחזיק מעמד, משום שכל קביעה היא כבר מניה וביה ביצוע, מעשה, וכל ביצוע לשוני טומן בחובו קביעה. תובנה זו מוליכה לאוסמוזה: להחדרתו של הפרזיטי והשולי לתוך המרכז הנורמטיבי ולחלחולו של המרכז החוצה, אל השוליים. מכיוון שאין להבחין עוד בין התבונה ובין הביצוע, בין הידע לכוח, בין השיפוט העובדתי לשיפוט הערכי, המטאפיזיקה ה"תחתונה" נטענת בכוח יישומי, ואילו תוצרי מחקרן של הפקולטות "העליונות" זוכים, חייבים לזכות, במעמד קביעתי. תובנה זו, מעצם טיבה, אינה יכולה להישאר בתחומי פילוסופיית השפה. המחקר החוץ-אוניברסיטאי היום – זה של תעשיית התרופות והמחשבים, זה של מערכת הביטחון והמשפט – אינו שולי יותר מן המחקר הפנים-אוניברסיטאי; ההפך הוא הנכון. בפועל, אי אפשר לבדל את חזקתו על ה"אמת" מחזקת המחקר האקדמי ה"טהור", שהרי זה, כבר אמרנו, איננו טהור כלל.

אולם האוניברסיטה הליברלית אינה מסוגלת להתמודד עם תוצאות החלחול הזה. זה המקום שבו מתחזרת לנו הבעייתיות במהלך הקנטיאני – האופן שבו המנגנון שעיצב משרת את השלטון ולא מפריע לו, למרות כוונותיו הטובות והרדיקליות האמיתית העומדת בבסיס חלוקותיו. הפקולטות העליונות זקוקות ל"טהור" של הפקולטה התחתונה, שתאציל עליהן משהו מן ה"חופש האקדמי" שלה, וכך תלבין את מחקריהן – הכלכליים, המשפטיים, הארכיאולוגיים, ההיסטוריים – הקורצים אל הכוח. הפקולטה התחתונה, מצדה, נאלצת לבחור: היא עשויה לספק בחפץ לב את הטהור הנכסף, ובכך להיטמא ולהפוך לפקולטה "עליונה", או לדבוק במהותה התבונית, הטהורה והביקורתית; אלא שזו אין פירושה אלא התבצרות בטירה האוורירית שהותיר לה הליברליזם: החלל הריק וה"ביקורת" של הפורמלי, הפרוצדורלי, חסר התוכן הקונקרטי, ההיסטורי. נראה כי לפנינו חרב פיפיות. להבה האחד מרסק כל אפשרות להבחין בין משרתי הממסד למבקריו, והאחר מרוקן כל ביקורת מתוכן ממשי.

\*\*\*

מה מונח, אם כן, מעבר לאופק המחשבה הליברלית? בשני חיבורים, "מוכלוס" (1990) ו"האוניברסיטה ללא תנאי" (2001), דרידה מצהיר אמונים למדעי-הרוח-העתידיים-לבוא, אבל גם פורש את הקשיים העומדים בפני המאמין – קשיים מושגיים ואמפיריים, שקל להיתפס לייאוש נכחם. העניין הוא שגם הייאוש הוא לוקסוס – וזה אולי המסר העיקרי שיש לגזור מחיבוריו של דרידה.

דרידה הוא פילוסוף, דיאלקטיקן, דה-קונסטרוקטיביסט – ואת הפילוסופיה, הדיאלקטיקה, הדה-קונסטרוקציה הוא מעמיד ביסוד האוניברסיטה ש"תבוא", שצריכה לבוא, שכבר באה לעולם כרעיון בראשית הציירים האקדמית, עם אפלטון. כמו אפלטון וכמו קאנט, גם דרידה סבור כי הפילוסופיה היא נשמת אפה של האוניברסיטה, מהותה, התנאי ההכרחי שלה, ועל כן הדיונים באוניברסיטה, בפילוסופיה ובאמנות חייבים להשתרג זה בזה. הדה-קונסטרוקציה של דרידה היא פלטוניזם המחצין את קרביו, את מנגנון הפעולה שלו. היא חושפת-יוצרת את משמעות הדיאלקטיקה, השואפת אל הבלתי מותנה. מובן שהחצנה כזו לא יכולה לשמר את הפנים המוחצן, והיא נידונה להוליך לפירוק, ולו חלקי, של המנגנון. הפירוק הזה – שיש לקרוא אותו כ-Aufhebung – הוא פירוקה של המחשבה הליברלית.

העמדת הדה-קונסטרוקציה כתשתית האוניברסיטה – והרי כבר כאן לפנינו אוקסימורון – היא התמודדות ישירה, לא מטייחת, עם חרב הפיפיות. הדה-קונסטרוקציה בוחנת והורסת את הנחות היסוד שלה כל העת; היא מסוגלת אפוא להכיר בכך שתשתיתה של האקדמיה חייבת להיות רעועה, ועם זאת שאין להסיק מכך את סילוקה. האופי הרעוע, כאמור, נובע מן הסתירה היסודית: ההתכוונות לאמת החומקת, למוחלט המסרב לאופיין המתנה-תמיד של המילים. אבל הדה-קונסטרוקציה מתעקשת לזכור גם את החיות הבלתי נדלית של השפה, את העובדה שבצד תבוסתה המובנית היא מאפשרת, מעצם טיבה, לא רק דיבור פורמלי, שלילי או ריק, אלא בראש ובראשונה דיבור של אמת, בפרט כאשר האמת הזאת "תלויה בזמן, במקום ובנסיבות ההיסטוריות". האפשרות לגעת באמת היא ההישג הכביר של המאה התשע-עשרה, שבסופו של דבר חיסלה אותו. רק הכרה כזו עשויה להעמיד התנגדות. התנגדות, "יותר מביקורת", כפי שמבהיר לנו דרידה, משום שהדה-קונסטרוקציה מכוונת את חצי שאלותיה, ביקורתיה, גם כלפי מושג השאלה, הביקורת. השאלה, כשהיא מבהירה לחוקר את מה שמהותי לדברים, ממקדת את מבטו בבלתי נמנע; לעומת זאת, כאשר היא משחררת את החוקר מן האמונה באמת ומאפשרת כל גחמה ובלבד שתדבוק בפרוצדורת השאלה, כאשר היא רואה במהלך הביקורתי מטרה לעצמה, היא שלילית גרידא, ריקה ושרירותית. דרידה פוחד מן האפשרויות הדכאניות הטמונות בריקות הפרוצדורלית הזאת, והוא מסרב לה סירוב פילוסופי ופוליטי, סירוב פילוסופי שהוא סירוב פוליטי. את הדה-קונסטרוקציה, אומר דרידה, לעולם אין לראות כ"מקבץ טכני של פרוצדורות שיה, ועוד פחות מזה כשיטה הרמנויטית הפועלת על ארכיונים של מבעים מוגנים במסגרת מוסד נתון ויציב"<sup>40</sup>; היא כוללת, לכל הפחות,

נקיטת עמדה, במהלך העבודה עצמה, ביחס למבנים המוסדיים-פוליטיים המכוונים והמכוונים את הפרקטיקה שלנו, את יכולותינו ואת ביצועינו. הדקונסטרוקציה מעולם לא התעניינה רק בתכני המשמעות [דהיינו, במבע הקונסטטיבי], ובדיוק לכן אין להפרידה מן הדיון הפוליטי-מוסדי; עליה לתבוע חקירה מחודשת של האחריות, חקירה שכבר לא תצטרך להסתמך על קודים השאובים מן הפוליטיקה והאתיקה אלא שייכים לפקולטות העליונות ומשמשים מכשיר חיוני לשלטון].<sup>41</sup>

האמת היא פוליטית. הבנת הדגש הזה מאפשרת לנו להרחיק אף מעבר לניתוח של דרידה, ולכלול במונח "דה-קונסטרוקציה" גם, למשל, את מתודת החקירה הפילוסופית-גניאלוגית של פוקו, הפוליטית במהותה. יתר על כן, כפי שמלמד אותנו פילוסוף החינוך הנרי ז'ירו – ההולך בעקבות מרקס, בורדייה וזיגמונט באומן – אין להפריד את הבנת האמת מן הכורח להוכיחה בפועל, לשלב את הפרקטיקה בתיאוריה.<sup>42</sup> האינטלקטואל המבקש את האמת, הכותב בסגנונו, ללא כללים פורמליים, חופשי מספרות משנית ופרוצדורה, הוא פוליטי. סילוקו של הפוליטי – בשם ההקפדה הליברלית על טוהרתה וחירותה של הפקולטה התחתונה, של המדעים העיוניים – הוא סילוקה של האמת ודשדוש בקונבנציונלי. זו התשובה לטרוניתו של ז'בר – התומך בכל המגמות הליברליות הללו, כפי שראינו – על בינוניותו של איש האקדמיה המצוי.<sup>43</sup>

המהלך החשוב ביותר, ואולי גם המפתיע ביותר של הדה-קונסטרוקציה הוא השבת האמת לתחומי השיח האקדמי: האמת החזקה, הטעונה, האישית, הפוליטית, זו שלא הודחה הצידה והחלפה ב"מובן" האנמי. הניתוק בין רטוריקה לתוכן, בין מתודולוגיה לאמת, הוא תעתוע. כל רטוריקה נושאת עימה תוכן, ואין צעד מתודולוגי – פורמלי – שאינו מקבע אמת בפועל. לא לחינם מתעקש דרידה להזכיר לקוראיו שהוא פרופסור (professeur) – מי שמצהיר, על פי מקצועו. מצהיר, ולא "צובר ומעביר ידע", לא "ניטרלי". הוא מאמין במה שהוא מלמד; הוא מעורב; הוא מקבל על עצמו אחריות פומבית, מוסרית, פוליטית. הוא מסרב להישאר בצד ה"טהור" של הגדר – בין היתר משום שהוא מבין שאין צד כזה. באדיו, כמו דרידה, מדגיש – בשם האמת – את העובדה שהפילוסוף איננו "שותף צנוע לעבודת צוות", הוא אינו מוחק את עצמו, אלא להפך: הוא אקטיביסט פוליטי הנוכח כולו בתוך דבריו הסמכותיים, המפתים, האלימים.<sup>44</sup> במלים אחרות, ההכרה בחשיבות הממשית של האמת, בפוליטיות שלה, היא הכרה בכך שלא כל פרוצדורה העוברת את רף התקינות מוליכה לאמת, ולא כל הטיעונים ה"תקפים" שקולים זה לזה. ז'ירו הוא אולי המפורש ביותר מבין ההוגים שהזכרתי כאן: הוא קורא לאנשי האקדמיה, כאינטלקטואלים העובדים בשדה הציבורי, להפוך את האוניברסיטה לאתר פדגוגי ופוליטי של התנגדות – התנגדות קונקרטיית לכלכלת התאגידים, למיליטריזציה המעצבת את העולם (העולם בכלל והעולם האקדמי בפרט), לכל גורם המפריע לקידומה של דמוקרטיה רדיקלית.

התנגדות כזו תובעת שיח פוליטי חדש, כזה הלוקח את הכוח ברצינות, מבין את הפוליטיקה ככרוכה בביקורת ובאפשרות, תובע להשיב את תפישת הדמוקרטיה

כמאבק פרוגרסיבי מתמשך [...] כל זה עשוי להישמע כאוטופי, בפרט בעידן בו רווחים הייאוש והציניות; ועם זאת, תקווה היא תנאי לא רק לפעילות מתוך אחריות חברתית אלא גם לשם דמיון עתיד שאיננו חוזר על ההווה.<sup>45</sup>

כאן מתחבר הכול: הרצון לשמור על אוניברסיטה נקייה משיקולי כוח, שוק, מיליטריזם וחנופה לשלטון, אבל גם ההכרה בכך שאין טעם באוניברסיטה כזו אם היא מתחייבת שלא להתחייב – למשל, אם אינה יכולה להוקיע פשעים נגד האנושות ולצאת בפעולה ממשית נגדם באופן שאיננו טריוויאלי; "חופש", "שוויון", "כבוד האדם" – כל אלה צריכים ללבוש צורה קונקרטיה, תוכנית, לא חמקמקה. במונח זה אמורים מדעי-הרוח-לעתי-לבוא להוות מין המשך לאקדמיה האפלטונית: להכיר בקשר שבין האמת לטוב, או באופייה הפוליטי-בהכרח של הפילוסופיה. התעקשות על ההבחנה בין הקביעתי לביצועי והחדרתה הכפויה לאוניברסיטה פירושו קידוש הפרוצדורה, הריקות, הפחד ממחויבות של ממש; אבל נוכח הפיצוץ המוחלט של הגבולות בין העיוני למעשי, יש לזכור תמיד את תפקיד ההתנגדות שנתן לנו קאנט: את האיסור להיכנע לכוחות השולטים – במדינה, בשוק, ב"עולם".

עכשיו, רק עכשיו, אפשר לנסות לבחון ברצינות את מקומו של החופש האקדמי, באוניברסיטה הליברלית ובאוניברסיטה "לעתי לבוא". בהרצאת הרקטור הידועה לשמצה ב-1933 לעג היידגר למושג הזה בשם האמת: "ה'חופש האקדמי", אשר כולם מריעים לו, יודח מן האוניברסיטה הגרמנית, משום שלא היה בו ממש, הוא היה שלילי גרידא. משמעותו העיקרית הייתה היעדר אכפתיות, שרירותיות הנטיות והכוונות, היעדר ריסון ביחס למה שבוצע ומה שנותר לא מבוצע".<sup>46</sup> אין מנוס אלא להודות שהביקורת המובאת כאן מדבריו של היידגר בדבר האדישות חסרת האחריות המגולמת ב"חופש האקדמי" היא נכוחה. ה"חופש האקדמי" הנהוג היום הוא החופש שלא לשאול שאלות מטרידות. יותר משהוא מאפשר לאמת להופיע, הוא מבטיח שגם אם תופיע איש לא ישים אליה לב, ומי שיתעקש לדבר נחרצות בשמה יוקע מיד כדוגמטי. ה"חופש האקדמי", במונח זה, גזור מאותו בד שממנו תפורים הפורמליזם, הפרוצדורה, העדפת המובן על פני האמת וסילוק האישי והפוליטי מן השיח האקדמי. גרוע מכך, לעיתים הוא מנוצל בדיוק כדי לדכא ביקורת של ממש. סקירה עמוקה של תולדות המטבע הזה מספקת אלן שרקר, המציגה את השימוש שעשו בו הפרופסורים בעידן מקארתי על מנת לפטר מרצים "דוגמטיים" הדבקים ב"קו המפלגתי" כדי "להשיג הישגים פוליטיים".<sup>47</sup> את הניתוח הזה אסור לנו לשכוח או להדחיק אפילו לרגע: כאשר דגלו של החופש האקדמי מונף, רב הסיכוי שהמדכא – ולא המדוכא – הוא המניף אותו. חברי האקדמיה, בישראל ובעולם הליברלי בכלל, משתבחים ב"חופש אקדמי" בדיוק כדי לטשטש את העובדה שלא כל "מבע קביעתי" שקול לאחיו, שלא כל דעה ראוי לה שתזכה בדיוק לכבוד שדעה אחרת זוכה לה, ושאינן שום סימטריה בין אמת המעוגנת ב"זכויות האדם" לאמת השואבת את כוחה מ"פשעים נגד האנושות". בעידן שבו מיטשטש הגבול בין הפקולטה הפילוסופית לבין זו המשפטית, משרתת השלטון, נתפרות גם זכויות האדם באופן שהולם את בעלי הכוח, וזיהוי הפשעים נגד האנושות נעשה בידי נותני הפקודות. אם כן, תפקיד מרכזי של "החופש האקדמי" – כמו של אחותו הבכירה, ה"סובלנות" – הוא תדמיתי. עליו



להעביר את המסר: האוניברסיטה שלנו איננה מוסד אוטוריטרי המשרת את הכוח, והעובדה שרק מתי מעט מתוכנו מבקרים את השלטון היא מקרית, מקרית לגמרי. כך מתגלה הליברליזם כהתגלמות מתוחכמת של אוטוריטריאניזם.

ועם זאת, ממש כפי שהדה-קונסטרוקציה מבקשת לשמור על משהו מחזונו הנאור, הביקורת של קאנט, אין היא מסלקת את הפנייה לחופש האקדמי כשאיפה מיותרת ושקרית לחלוטין. להפך. היא נפרדת מהיידגר במקום שבו הוא מסרב – וברור בדיוק למה – לראות את חיוניותו של החופש האקדמי כמבטא את מטרתו של קאנט – לנסח דרישת עצמאות לפקולטה התחתונה. מה שמחריד כל כך בחזון האוניברסיטה של היידגר איננו רק השילוב בין רוח לצבא, עבודה ומשמעת, ואפילו לא ההיכרות עם הרוח המסוימת והצבא המסוים האמורים להשתלב זה בזה בגרמניה של 1933 או בימינו ובמקומותינו אנו. מחרידה קודם כול ההתגייסות שמטרימה אותם, שמאפשרת אותם, דהיינו הסירוב הטוטאלי לקבל את מה שקאנט הבין היטב, את מה שהבאתי לעיל בשם הנרי ז'ירו: את עמדתה הלעומתית בהכרח של "הפקולטה התחתונה", או הפילוסופיה, או האוניברסיטה "לעתיד לבוא", את מאבקה ההכרחי בכוחות המושכים פנימה, לעבר המרכז, לעבר השלטון והנוחות. אמנם, חשוב מאוד – דווקא משום שיש אמת, ויש לה תוכן שאפשר לדבוק בו – להכיר בכך שאין דין ההתגייסות למען שלטון אחד כהתגייסות למען משנהו; ובכל זאת, האלמנט העיקרי שיש לשמר מחזון האוניברסיטה של קאנט הוא הסירוב לשלטון. בלי הסירוב הזה לא יתאפשר שום דיון אמיתי, לא ב"זכויות האדם" ולא ב"פשעים נגד האנושות".

דומני שאת הליברלים הדבקים ב"חופש האקדמי" מרעידה רוח הרפאים של סטאלין (וליסנקו שלו) לא פחות מרוחו של היידגר הנאצי. החרדה הזאת מחלחלת גם לחזונו של דיוויד גרייבר, המנסה לצייר את האוניברסיטה מתוך תפיסת עולם אנרכיסטית. הניסיון מעניין ומאתגר, ואזכורו המהיר כאן אינו יותר מאשר תזכורת לכך שהבירור בנוגע למהותה של האוניברסיטה מעבר לאופק המחשבה הליברלי רק מתחיל. גרייבר מציע אפשרות למחשבה על האופן שבו הפרוצדורה – האנרכיסטית, ורק היא – עשויה להכיל גרעין תוכני, שיש בו מענה לחלק מן התהיות העולות עם מחיקת הדיכטומיות שאליהן אנחנו שבים לאורך כל המאמר, ובכלל. כותב גרייבר: "הסטאליניסטים ודומיהם לא רצחו בגלל החלומות הנשגבים שהם חלמו [...] אלא בשל העובדה שהם ראו בחלומותיהם ודאיות מדעיות. זה מה שהנחה אותם בהרגשה שזכותם לכפות את חזונם בעזרת מנגנוני אלימות."<sup>48</sup> הדברים הללו קשורים כמובן לסירוב לשלטון שהזכרתי זה עתה. יתר על כן, כריכת האוניברסיטה עם ההשקפה האנרכיסטית מרעננת במיוחד, הן בשל המרחק האדיר בין האוניברסיטה בהווה ובין ההתנגדות למשטור, והן בשל הדגשים האקטיביסטיים שהבאתי לעיל בשמו של ז'ירו. ויחד עם זאת, משהו מן התמימות הליברלית – שלא לומר ההיתממות – דבק גם בדבריו של גרייבר. נניח כאן לסיפא המבקשת מציאות של חזון בלא אלימות; מה שמטריד בציטוט הזה הוא, שוב – וזה ניכר לאורך מסתו של גרייבר כולה – הרתיעה מ"דוגמיות", דהיינו ממחויבות אמיתית לתוכן כלשהו, מנטילת אחריות אישית ופוליטית בשם האמת. אם כן, מן הראוי שלא נירתע מלשאול ישירות: עד כמה משרת החשש מדוגמיות, מ"סטאליניזם", את הפאשיזם הנוכחי?

\*\*\*

השאלה הזאת מחזירה אותנו אל הריב, הקונפליקט, אל הסתירה העומדת ביסוד הפילוסופיה. אולם בעוד שהאוניברסיטה בת-זמננו מדחיקה את הסתירה הזאת ובוחרת בפרקטיקה של דיכוי הנסמכת על רטוריקה ליברלית, האוניברסיטה המודעת לחוליי המחשבה הליברלית תחזין את הסתירה ותהפוך אותה לראשית הצירים שלה, לנקודת המוצא לפעולתה. בהקדמה לספרו על האקדמיה מדגיש בורדייה שמטרת הביקורת החריפה שלו קונסטרוקטיבית: ברצונו להצביע על יכולתה של האקדמיה לשבור את מעגל הקסמים שבו היא נתונה. בימים שבהם משרדי האוצר, בישראל ובמדינות רבות באירופה, עושים הכול כדי לטחון עד דק את המעט שנשאר מרוח הפקולטות ה"תחתונות" – כלומר מרוחה המתנגדת, הטובה, של האוניברסיטה-שהיתה-אמורה-להיות, אין שירות גדול יותר לממסד מאשר הצעה לפרק את המוסד האוניברסיטאי. אני מבקשת, לפיכך, להעלות הצעה קונקרטית להצבת הנדבך הראשון באוניברסיטה שמעבר לאופק, האוניברסיטה החוזרת למחויבותה לאמת. ההצעה נשענת על תובנתו של פרגה, עם "המפנה הלשוני" שלו. פרגה הבין שהפילוסופיה – שלב לבה הוא התביעה "הכר את עצמך" – לא נתנה עד כה את דעתה לכלי המרכזי שמאפשר אותה: השפה. הוא ביקש אפוא להציב את הפילוסופיה של השפה בבסיס החקירה הפילוסופית. אולם לא רק הלשון מאפשרת את הפילוסופיה; לפחות במאתיים השנים האחרונות, הפילוסופיה נזקקת למבנה המוסדי (לספריות, לתקציבים, לציונים, לתלמידים, לתארים, לחשיפה הציבורית ולכבוד הכרוך בה) כדי שלא להתפוגג כליל.<sup>49</sup>

אם כך, הדרשה להכרה עצמית כמעשה מכונן, יסודי, צריכה להיתרגם למה שאפשר לכנותו, אפרופו פרגה, "המפנה האקדמי": התביעה להציב בבסיס הפילוסופיה את "הפילוסופיה של האוניברסיטה", "מדעי האקדמיה", או אולי "ביקורת התבונה והכוח האקדמיים". יתר על כן, אם הפילוסופיה אכן ניצבת בבסיס האוניברסיטה, והאוניברסיטה היא תנאי הכרחי לקיום הפילוסופיה, המדע הבסיסי המוצע חייב להיות אבן היסוד של האוניברסיטה-לעתיד-לבוא. אלא שדימוי זה של "אבן יסוד" עדיין שאוב מעולם הדימויים הארכיטקטוני המודרני – מן העידן שלפני פיצוץ הקווים התוחמים באופן חד את הקביעתי והביצועי. אחרי הפיצוץ הזה חייבת הסטטיות האדישה של "מבנה" להיעלם. הרי אי אפשר ללמד את הגותו של אוסטיין (או של מרקס, ניטשה, דרידה, פוקו או ז'ירו) כאילו היתה תיאוריה ככל התיאוריות; אי אפשר ללמד אותה באורח "קביעתי": להעמיד בפני הסטודנטים את שתי האפשרויות – שהבחנות החדות שרירות וקיימות או שאינן אלא אשליה – ואז לבחון אותם על "החומר הנלמד". מתודולוגיה כזו אינה "סובלנית", או "אנטי-דוגמטית". היא פשוט מתודולוגיה דוגמטית ליברלית, שכבר מכילה, באופן סמוי ומוכחש, את התשובה בדבר האפשרות המועדפת (הראשונה, כמובן). הדיסיפלינה החדשה – "מדעי האקדמיה" – חייבת לבחור באפשרות האחרת, אלא שעליה גם להחצינה, להבהירה, להעמידה לביקורת מתמדת ביחס לכל הקשר קונקרטי.

ובכן, מה אמור להיחקר בדיסיפלינה החדשה הזאת? מדעי האקדמיה צריכים, בראש וראשונה, לנפץ את הקו החד המבחין בין הטוהר הפורמלי של האקדמיה בכלל, ושל הפילוסופיה בפרט, ובין

הממשות. עליהם לכלול לא רק תיאוריות פילוסופיות של אמת ושל ידיעה ומדע, או דיונים על מהות השפה האקדמית (ז'רגון, יחסי שפת המדע והפילוסופיה עם שפת היומיום, סוגיית בידולה של הכתיבה התיאורטית מזו הספרותית), אלא גם מחקרים גניאלוגיים, סוציולוגיים, כלכליים והיסטוריים של כלל היבטיו של המוסד האוניברסיטאי ושל והתגלמותיו הקונקרטיות, כאן ועכשיו. בצד שאלות מטאפיזיות על מהות האמת אחרי "מות האל" ועל הקשר בינה ובין המעשה הביצועי או הכתיבה הטעונית, תידון – בתיאוריה ובמעשה – גם קביעתו של מרקס שאת האמת יש להוכיח בפועל. הדיון ביחסי מרכז ושוליים יישוב גם על השאלה אם רק מקרה הוא שדווקא אלה שבעטו בסגנון האקדמי הגיעו למה שנתפס, לימים, כשלבנים בסולם המוביל לאמת (או, במילים אחרות: מה הקשר בין הבגידה באמת ובין התביעה להררי "פרסומים אקדמיים"?). בצד בחינת מעמדם החברתי והכלכלי של כל אנשי האוניברסיטה וקירבתם ההיסטורית לשלטון, ידאגו אנשי האקדמיה מן הדיסיפלינה החדשה לשלב בה את שכבות האוכלוסייה המודרות מן האוניברסיטה הליברלית הנוכחית. בצד הדיון ברדיפת האמת ובמורשת הנאורות, יהיה חשוב לשאול עד כמה קשורה גלותו הכפויה של עורך הכרך "הנאורות – פרויקט שלא נשלם", בוגר אוניברסיטת הומבולדט, כאילו היה הוא עצמו פילוסוף נרדף בעידן הנאורות, לכך שהכיר בפועל בכוח הביצועי של המבעים ה"קביעותיים" של הדיסיפלינה הפילוסופית שעליה היה אמון. מדעי האקדמיה יכללו גם בחינה נוקבת של תולדות הדיכוי באקדמיה והחופש האקדמי, של רשתות הקשרים האישיים באוניברסיטה, של עקרון היעדר השקיפות בפרוצדורות האקדמיות השונות, ובעיקר בחינה של הקשר בין כל אלה ובין כלכלת הפחד, החוסמת ביקורות בין עמיתים. את הצביעות והכוחנות החוסות בצל האנונימיות תבקש הדיסיפלינה החדשה לעקור מן השורש, פשוטו כמשמעו. שאלת הרווח תעלה אף היא על השולחן: מי מרוויח מהמחקרים המבוצעים באוניברסיטה, מי מממן אותם, מה האינטרס בקידום פרויקט מדעי מסוים ומהן השלכותיו. בישראל, שאלות על אחריותו הפוליטית של האינטלקטואל יכללו דיון בשיתוף הפעולה הכמעט טוטאלי של האקדמיה הישראלית עם המדינה הכובשת, השוללת כל יכולת לארגון אקדמיה בשטחי הכיבוש שלה. מרכזיותו של האקטיביזם בדיון תחדד את הקשר בין עצם כינון הדיסיפלינה של "ביקורת התבונה והכוח האקדמיים" ובין תמיכת אנשי אקדמיה ישראלים – כמוני – בהרם האקדמי על ישראל.

## הערות

1. גיל זוהר (2009), "מבעד למעטה החשאיות". בתוך האוניברסיטה, כתב העת של אוניברסיטת תל אביב, חורף 2008/9.
2. עמנואל קאנט (1784) 1997), "תשובה לשאלה: הנאורות מהי?". ידידיה פלס (מתר'), בתוך עומי בשארה (עורך), הנאורות – פרויקט שלא נשלם? תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 47 (ההדגשות במקור).
3. עמנואל קאנט (2007 [1794]), ריב הפקולטות. יפתח הרמן-כרמל (מתר'), תל אביב: רסלינג, עמ' 18-

- 19 (להלן קאנט, ריב הפקולטות). שתי ההדגשות האחרונות שלי.
4. שם, 28.
5. שם, 18.
6. שם, 29.
7. שם (ההדגשות שלי).
8. פיני איפרגן (2007), "אחרית דבר – קאנט וריב הפקולטות: על תבונה ומימושה". בתוך קאנט, ריב הפקולטות, 136.
9. שם.
10. ג. ו. פ. היגל (תשנ"ו), הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח. ירמיהו יובל (מתר'), ירושלים: מאגנס, עמ' 126.
11. קאנט, ריב הפקולטות, 29.
12. קאנט, ריב הפקולטות, 66 (ההדגשה במקור).
13. על החווה הזו בין קאנט לשלטון כבר עמד פוקו. ראו למשל "הנאורות מהי?". אריאלה אזולאי (מתר'), בתוך עזמי בשארה (1997) (עורך), הנאורות – פרויקט שלא נשלם? תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 84.
14. Thomas Howard (2006), *Protestant Theology and the Making of the Modern German*. 14 University. Oxford: OUP, p. 129 (להלן האוורד, התיאולוגיה הפרוטסטנטית). הציטוט הפנימי הוא ממאמר של אלסדיר מקנטייר. קאנט עצמו מבטיח "גזר" וממעיט ממכתו של ה"מקל": "הפקולטה הפילוסופית חייבת לשכנע את השלטון שדרישה צנועה זו לחופש – תוך מתן חופש גם לאחרים לקבוע את האמת לטובת המדעים ולהציגה בפני הפקולטות העליונות לשימושן – אינה מסוכנת, ואף יותר מכך – אין לוותר עליה" (קאנט, ריב הפקולטות, 29).
15. האוורד, התיאולוגיה הפרוטסטנטית, 142.
16. הגל, הקדמה לפנומנולוגיה, 154.
17. האוורד מצטט מה-Vorlesungen של שלינג בהתיאולוגיה הפרוטסטנטית, 157.
18. שם (ההדגשה שלי).
19. Max Weber (1946), "Science as a Vocation", in H.H. Gerth and C. Wright Mills (Translated and edited), *Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, pp. 129-156 (להלן ובר, "המדע כיעוד"). הציטוטים כאן לקוחים מגירסת הפי-די-אף המופיעה כאן: <http://www.tems.umn.edu/pdf/WeberScienceVocation.pdf>, עמ' 8. עמדה זו הגיעה לניסוחה האולטימטיבי אצל קרל פופר, במחצית הראשונה של המאה העשרים.

20. שם, 11.
21. קאנט, ריב הפקולטות, 28 (ההדגשה במקור).
22. ראו למשל ובר, שם, 18.
23. Alain Badiou (2009), *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. NOUS, p. 21. (להלן באדיו, האנטי-פילוסופיה של ויטגנשטיין).
24. מקומן המרכזי של הפרוצדורות עומד בלב המחשבה הליברלית על כל היבטיה, והאוניברסיטה אינה שונה בעניין זה ממערכת המשפט או מכינון הפרלמנט במשטר דמוקרטי. מטרתו כאן להזכיר את האופן המיוחד שבו קידוש הפרוצדורה מאפיין את האוניברסיטה הליברלית ומסלק כל אפשרות להתעקש על חשיפת האמת, ועל כך שחשיפה כזו אינה עולה בקנה אחד עם הסימטריות והאיוונים האופייניים לגישות פרוצדורליות.
25. כך במקרה הטוב, ה"טהור"; כניסתו של הכוח לכאן תידון בהמשך.
26. אין בכוונתי לטעון שהוגים כמו דקרט, שפינוזה או קאנט ראו את הפילוסופיה כאישית; נהפוך הוא. אולם הפרקטיקה הפילוסופית שלהם היתה רחוקה מאוד מן החזון הנוכחי של מאמץ משולב לקידום הידע והפילוסופיה בעזרת נדבכים ועירים ומשורגים של "ספרות משנית". ראו גם את ניתוחו של סטיבן שאפין להלן, ובספרו: Steven Shapin (2008), *The Scientific Life: A Moral History of a Late Modern Vocation*. Chicago: The University of Chicago Press.
27. ראו ג'ון אוסטיין (2006), *איך עושים דברים עם מילים*. גיא אלגת (מתרג), תל אביב: רסלינג, הרצאה 1: "מבעים ביצועיים ומבעים קביעתיים" (במקור: *Performatives and Constatives*).
28. Jacques Derrida (2001), *L'Université sans condition*. Paris: Galilée, p. 42. (ההדגשות במקור).
29. ובר, "המדע כייעוד", 13.
30. נשים לב לדמיון הלא-מקרי בין החלוקה הזו ובין חלוקתו המלגלגת של הגל לעיל. ובר מרשה לנו להשיב על שאלות כמו מתי נולד קיסר וכמה אמות יש בפרסה, אך לא על השאלות הפילוסופיות, היסודיות. את אלה הוא מותיר לנביא ולדמגוג.
31. הרחבתי על כך במאמרי "תוף בודד: מהטימפאן של דרידה אל תופי המלחמה". מטעם 10, יוני 2007 (ניתן לקריאה גם ב-<http://www.mitaam.co.il/mit10matar.htm>). באופן טבעי – וניטשאני מאוד – אוסטיין משרשר להבחנות הללו גם את "הניגוד המוכר בין ה'נורמטיבי או ערכי' לבין העובדתי" (אוסטיין, איך עושים דברים עם מילים, 164).
32. הווארד זין (2007), *היסטוריה עממית של ארצות-הברית*. מתן קמינר (מתרג), תל אביב: ככל, עמ' 352.
33. ראו <http://www1.tau.ac.il/pressoffice/index.php/press/bog/2591-352010.html>

Pierre Bourdieu (1984), *Homo Academicus*. Translated by P. Collier, Stanford University Press, pp. 222-3.

35. ר' הערה 26 לעיל.

36. ובר, "המדע כיעוד", 18.

37. מתוך המאמר שאליו מפנה ההערה הראשונה. ראו שם גם את דבריו של יצחק בן-ישראל, מי שעמד בראש מפא"ת – המינהל למחקר, פיתוח אמל"ח ותשתית טכנולוגית במשרד הביטחון: "שלא כמו בארה"ב, שבה מתנהל המחקר במעבדות לאומיות, לישראל אין מוסדות כאלה [...] לולא האוניברסיטאות לא היה קיים בישראל מחקר ופיתוח בתחום הביטחון. בהן נעשה כל המחקר המדעי הבסיסי, ואחר כך הוא מפותח בתעשיות הביטחון ובצבא." בן ישראל גלש היישר מן המטכ"ל שניצח על הדיכוי, רצוף פשעי המלחמה, של האינתיפאדה השנייה לפרופסורה בבית הספר לממשל ומדיניות באוניברסיטת תל אביב. למרות מובהקותו של המקרה הישראלי, אין בכוננתי לטעון לייחודיות של האוניברסיטאות הישראליות בעניין קשריהן העבותים עם הממסד הפוליטי והצבאי. ספרו של הנרי ז'ירו מביא פירוט נרחב לגבי קשרים כאלה בעולם האקדמי האמריקאי (Henry A. Giroux (2007), *The University in Chains: Confronting the Military-Industrial-Academic Complex*. Boulder: Paradigm Publishers ולהלן ז'ירו, האוניברסיטה בכבלים). אין מדובר במחקר ופיתוח בלבד. ממש כשם שפנינה שרביט-ברוך, מי שנתנה הכשר משפטי לפשעי המלחמה של צה"ל בעזה, מועסקת כמרצה לדין בינלאומי בפקולטה למשפטים של אוניברסיטת תל אביב, כך חזרה הפקולטה למשפטים באוניברסיטת ברקלי להעסיק את ג'ון יו, מי שסיפק את ההיתר המשפטי לשיטות העינויים של הצבא האמריקאי. יו פרש לחופשה מהאוניברסיטה והתמנה לתפקיד במשרד המשפטים כדי לספק לנשיא ג'ורג' וו. בוש את חוות הדעת שרצה בה, ואחרי השלמתה חזר ללמד בברקלי, למרות הביקורת הציבורית הנוקבת.

38. ניתחתי דוגמה פרדיגמטית אחת ב"מה מאפשר את אסא כשר?", מטעם 6, יוני 2006 (ניתן לקריאה גם ב-[www.wisdom.weizmann.ac.il/~oded/PS/anat.doc](http://www.wisdom.weizmann.ac.il/~oded/PS/anat.doc)). חשוב להבהיר שאין מדובר רק באדם אחד ובתפקיד אחד של "הכשרה", אלא בכמה וכמה מרצים לפילוסופיה המייעצים לצבא ולמוסדות שלטון אחרים בשלל עניינים.

39. מתוך כ-8,000 אנשי סגל שקיבלו את הבקשה, רק כ-400 חתמו עליה: <http://academic-access.weebly.com>. דיון בנושא העולה כאן נמצא כבר במאמר חשוב החושף טפח מן הנתונים על הסתירה בחייהם של אנשי אקדמיה ישראלים ליברלים, המכחישים את הזוועות ההולכות ומחריפות סביבם: סטנלי כהן (2009), "על האוניברסיטאות בישראל". דנה לובינסקי (מתר), מטעם 17.

Jacques Derrida (2004 [1990]), "Mochlos", in *Eyes of the University*, Translated by J. A. Plug, Stanford University Press, p. 102.

41. שם. ההבהרות בסוגריים שאובות מעמ' 90.

42. ראו למשל את הפרק האחרון בספרו האוניברסיטה בכבלים: "ניתוח הכבלים: אסטרטגיה לניכוס מחדש של האוניברסיטה".

43. ובר, "המדע כייעוד", 5.

44. באדיו, האנטי-פילוסופיה של ויטגנשטיין, 8.

45. ז'ירו, האוניברסיטה בכבלים, 209.

Martin Heidegger (1990 [1933]), "The Self-Assertion of the German University", 46 translated by L. Harries, in G. Neske and E. Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism*. New York: Paragon House, p. 8

Ellen Schrecker (1986), *No Ivory Tower: McCarthyism and the Universities*. Oxford 47 .University Press

David Graeber (2004), *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly 48 Paradigm Press, וגם כאן: <http://www.prickly-paradigm.com/paradigm14.pdf>, p. 10

49. היכרות קצרה עם הביוגרפיות של דרידה ופוקו עצמם, למשל, מבהירה את ההיזקקות הזאת.







# אינטליגנציה

## עודד צפורי

הדיון השגור במושג האינטליגנציה מתקיים בתוך השיח הפסיכולוגי ועוסק בצורות היעילות והנכונות ביותר למדוד אינטליגנציה, בשאלת המתח בין יסודותיה הביולוגיים ליסודותיה החברתיים, ובשאלה אם היא מייצגת תכונה מנטלית אחת או אוסף של תכונות כאלו. בעקיפין, ובעיקר דרך הדיון במתח בין תורשה לסביבה, עולה ההקשר שבתוכו נטועה האינטליגנציה שהפסיכולוגים עוסקים בה – הקשר של אי-שוויון. זה גם ההקשר שמניע את הביקורת הסוציולוגית על מבחני האינטליגנציה כמנגנון של הדרה ואפליה. כאן אבקש לטעון ששתיהן – הפסיכולוגיה והסוציולוגיה – מתקשות להיחלץ מההקשר הזה, ומציעות המשגה דטרמיניסטית של ההבדלים האינטלקטואליים בין יחידים וקבוצות. מול שני שיחים אלה מציב הפילוסוף הצרפתי ז'אק רנסייר את הרעיון של "שוויון האינטליגנציות", ובעקבותיו אנסה לחלץ את מושג האינטליגנציה מתוך ההקשר של האי-שוויון. כפי שנראה, אמנם אפשר להציע מושג אינטליגנציה שאינו מבוסס על אי-שוויון, אך אי אפשר לחלצו מתוך המתח בין יכולת אינטלקטואלית לסדר החברתי, מכיוון שהיחס הזה הוא ייחודו של מושג האינטליגנציה.<sup>1</sup>

### אינטליגנציה כפרקטיקת הדרה ומנגנון רגולציה של השוק הלשוני

ראשית נשאל, בעקבות פייר בורדייה, מה מייצגת האינטליגנציה, מהם התנאים החברתיים של הופעת המושג, וכיצד היא מתפקדת בשדה החברתי. כאשר נפרדים מהשיח הפסיכולוגי, שמים לב שהאינטליגנציה היא קריטריון מומצא ושרירותי לסינון, למיון, ובסופו של דבר לאפליה. בורדייה מרחיק לכת ומכנה את גילויי האפליה הללו "גזענות האינטליגנציה".<sup>2</sup> בהרצאה שנשאה את הכותרת הזאת קבע, במה שהפך מאוחר יותר למעין סיסמה, ש"האינטליגנציה היא מה שמבחני אינטליגנציה מודדים, כלומר מה שמודדת מערכת החינוך".<sup>3</sup> באמצעות מבחני האינטליגנציה מבקשת מערכת החינוך ליצור ולחזק את הלגיטימציה של המעמדות השליטים. אלה, שנשמכו בעבר על תוארי אצולה, על מוצא מולד או על קניין, נאלצים לכונן הבדל ברור בינם ובין הנשלטים. כאשר מצנזרים את הגזענות הבוטה שמייחסת למוצא האתני תכונות שליליות מהותיות, מועברת ההצדקה לשליטה – ואיתה האפליה – לשיח המדעי, וספציפית לשיח הפסיכולוגי. המדע עצמו הוא מייצג מובהק של שיח לגיטימי, והממשל תופס את עצמו כמבוסס על מדעיות, ולפיכך רואה במחקר המדעי מעין זרוע ביצועית שלו.<sup>4</sup> המדע מתבקש להצדיק את שולחו, ומבחן האינטליגנציה מתבקש להוכיח את עליונותם של הבוחנים.

ובכל זאת לא נוכל להסתפק בהגדרה האופרטיבית של בורדייה, ונשאל: מה מודדים מבחני אינטליגנציה? הבוחן ההגון יאמר, ובצדק, שאינו יכול להגיד דבר על תבונתו של הנבחן, והוא יכול לומר מעט מאוד על יכולותיו הקוגניטיביות באופן כללי, וכל מה שבכוחו לבחון הוא את

עודד צפורי: המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל אביב

סיכוייו של הנבחן להצלחה בלימודים. מבחן אינטליגנציה טוב יצליח לנבא בדיוק רב ככל האפשר אילו תלמידים יסיימו בהצלחה את חוק לימודיהם במוסד מסוים, ואילו ייתקלו בקשיים או יתבררו כ"לא מתאימים". כיצד מצליחים מבחני האינטליגנציה לעמוד במשימת החיזוי הזאת? התשובה הפסיכולוגית המדעית תהיה שלמרות המחלוקות בדבר ההרכב הספציפי של הישות "אינטליגנציה", ואף על פי שהשאלה "מהי אינטליגנציה?" עדיין לא הוכרעה, מבחן איכותי מצליח בסופו של דבר למדוד את גודלה אצל האינדיבידואל, וגודל זה הוא שקובע את סבירותם של הצלחה או כישלון בלימודים.

אם נניח, בעקבות בורדייה, ש"אינטליגנציה היא מה שמבחני אינטליגנציה מודדים", כי אז לא קיימת אינטליגנציה כישות טבעית הקודמת לבחינה, ולכן לא ניתן להסביר באמצעותה הצלחה או כישלון בלימודים. יש צורך להסביר את יכולת החיזוי של הבחינה בדרך אחרת. על פי בורדייה, התשובה נמצאת באובייקטים הנבחנים, שאינם תוצאה של הלמידה אלא חלק מן התנאים המאפשרים אותה. הם גם לא תלויים ברצונו או בעבודתו של האינדיבידואל הנבחן. לכן אין בודקים במבחן את רמת הקריאה והכתיבה, מפני שאלו נלמדות ולא נתונות, אלא את מידת ההכשרה החברתית המוקדמת שדורש בית הספר – כלומר הון תרבותי ומוכנות לקבל את המסגרת הלימודית וציווייה.<sup>5</sup> מבחן האינטליגנציה מצדיק מראש את התוצאה הלימודית שמאשרת אותו כבעל כושר חיזוי גבוה.

הביקורת של בורדייה לא תקפה רק ביחס לאינטליגנציה מתמטית, מילולית או אנליטית כלשהי, אלא ביחס לכל דירוג המתבסס על פוטנציאל מהותי ליחיד, כלומר על יכולות שלכאורה אינן נלמדות. נתבונן דווקא בבית ספר סלקטיבי כלשהו המתמחה בהוראת אמנויות. זהו מוסד ממין ופלורליסטי יחסית, שאינו מסתפק בקריטריון סינון יחיד – תוצאות מבחן אינטליגנציה – אלא מבקש לזהות אצל המועמדים לקבלה פוטנציאלים נוספים – אמנותיים ואולי גם אחרים. כאשר ילדה שטרם מלאו לה שש ניגשת, ביוזמת הוריה, לבחינות הקבלה לבית הספר, יש לשאול על מה בדיוק היא נבחנת וכיצד נמדד כשרונה האמנותי, בהנחה שבכלל קיים כישרון מובחן כזה בגיל צעיר כל כך.<sup>6</sup> על פי בורדייה, התשובה לשאלה שלילית. גם אם הנחנו שיש אינטליגנציה שאינה רק אנליטית וחד-ממדית אלא גם "אמנותית", "רגשית" או "בין-אישית", נמצא שהמבחן בודק אך ורק את ההון התרבותי ואת מידת ההסתגלות לסמכות שאותה ילדה באה איתם לבית הספר.<sup>7</sup> האובייקטים האמיתיים שנבחנים הם מעמדה, זהות משפחתה ואופי החברה שבה היא גדלה. חיפוש אחר כישרון אמנותי כלשעצמו מניח שלטעם אין כל משמעות – לא בביצוע הקטע האמנותי על ידי הילדה ולא בשיפוטו מצד הבוחן. הטעם, ובכלל גם התפיסה המוזיקלית, טוען בורדייה, נרכשים למעשה באמצעות חינוך פורמלי ולא-פורמלי, וזה בוודאי קשור קשר הדוק לשייכות מעמדית. בורדייה אמנם לא עוסק ישירות בשיפוט של נטייה מוזיקלית, אך אם מתבססים על ההנחות שלו קשה להניח שבמפגש בין הילדה לדמות הסמכותית הממיינת, טעמים ותפיסתם המוזיקלית של השניים אינם ממלאים שום תפקיד. נכון יותר יהיה לומר שאצל השניים ישנה היכרות לא-מודעת אך מעמיקה עם חוקי ייצור המוזיקה, שתלויים כמובן בסגנון המוזיקה שצרכו. בדומה לחוקי השפה, גם הכללים המוזיקליים אינם מודעים, ולפיכך שיפוטה

של יצירה מוזיקלית יידמה לטבעי, אך הוא תלוי תרבות ונקבע על פי עברו וטעמו של השומע.<sup>8</sup> במילים אחרות, אני סבור שבורדייה שולל את קיומו של כישרון אמנותי נטול הקשר חברתי, ובחזרה לאינטליגנציה – גם את קיומה של יכולת אינטלקטואלית כזו.

למבחן האינטליגנציה, וכפי שראינו גם למבחני פוטנציאל נוספים, יש מקום חשוב במה שבורדייה מכנה "השוק הלשוני",<sup>9</sup> ואני אטען כאן שהוא מהווה מעין ניסיון לרגולציה שלו. השוק הלשוני מתקיים "בכל פעם שמישהו מייצר שיח המכוון לקולטים המסוגלים להעריך אותו ולקבוע לו תו מחיר. הכרת הכשירות הלשונית לבדה אינה מאפשרת לחזות מה יהיה ערכו של ביצוע לשוני בשוק מסוים. המחיר שיקבלו תוצריה של כשירות לשונית מוגדרת בשוק מוגדר תלוי בחוקי היווצרות המחירים האופייניים לשוק זה."<sup>10</sup> השוק הלשוני הוא מצב מוחשי שבו במצב חברתי מסוים מתבצעת תקשורת הנתונה לחוקים הקובעים את מחיריהם של המוצרים השונים. כלומר, על פי בורדייה, תקשורת אינה רק החלפת מילים בעלות מובן בתקווה שהנמען יבין את מילות הדובר; היא תמיד גם כלכלית באשר ערכו של הדובר מונח על הכף – האם הוא דיבר יפה או לא? האם היא מבקשה? האם להינשא לו? החוקים אינם מקריים ושרירותיים; מנגנונים הנשלטים על ידי בעלי ההון הלשוני מפעילים אותם, והם מסוגלים גם לגבות את הערך המוסף הספציפי שיצר החוק. לא רק מחירי המוצרים הלשוניים שונים זה מזה; גם יצרניהם שונים, ובין בעלי ההון הלשוני למחוסרי ההון הזה מתקיימים יחסי שליטה לשוניים. אלה מורכבים מצורות שלטיה ספציפיות שאי אפשר לעשות להם רדוקציה לשליטה כלכלית בלבד, או לרווחים הישירים שהן מניבות. בורדייה מציין כי הסקר הוא מצב שבו יחסי השליטה הלשוניים והתרבותיים מתממשים, מכיוון שהמשתנה הפרשני החשוב ביותר בסקר הוא השפעת התנאים שלו עצמו ולא השאלות הנשאלות. עצם ההימצאות במצב של סקר והקשר שלו לקבלת לגיטימיות הם הגורמים המשפיעים הראשונים במעלה על תוצאות הסקר.<sup>11</sup> במידה רבה, ואף בצורה ישירה יותר מאשר בסקר, אפשר לומר שגם מבחן האינטליגנציה הוא מצב שבו מתממשים יחסי השליטה הלשוניים, ויש לראות בתוצאה שלו יחס בין הנבחן ובין השוק שבו התבצע המבחן, ולא ביטוי לכשירותו האינטלקטואלית של הנבחן.

אבל אין שום סיבה לדבר על אינטליגנציה רק בהקשר של מבחן. כאשר תלמיד ממעמד נמוך נשאל אם הוא מתכוון ללמוד באוניברסיטה בעתיד, הוא עונה בשלילה ומסביר: "אני לא יודע לדבר כמוהם... אין לי ראש לדברים כאלה..." הוא תופס את עצמו כמי שאינו אינטליגנטי דיו, כמי שלא מבין מספיק טוב, כמי שאינו חכם כמו השולטים עליו, כמי שאינו לגיטימי. אי-הצלחה במבחני אינטליגנציה, מסלולי לימוד שמתאימים לתוצאות המבחן והיעדר השליטה בשפה הלגיטימית דנים את בני המעמדות הנמוכים להשתתקות מול הסמכות שבקיאיה בה. כאשר אומרים דבר מה בשפה זו, עם תקניותה הפונולוגית והתחבירית, אומרים גם שאותו דבר-מה נאמר היטב, ולפיכך רב הסיכוי שהוא נכון. הדובר בשפה הלגיטימית חש נינוח בתוכה מכיוון שחוקי השוק הלשוני עומדים לצדו; הוא חש שהוא נמצא במקום הנכון, אומר את הדבר הנכון ומרגיש שהוא בדיוק מה שהוא אמור להיות. בני המעמד הנמוך, לעומת זאת, מתוך המתח בינם ובין השפה התקנית וחוסר הנוחות שהם חשים בסביבה שבה היא מדוברת, ייטו לצנזר

ולהשתיק את עצמם. מערכת החינוך תלמדם, ולמעשה גם את בני המעמדות הגבוהים, שטקסט שכתוב בשפה הלגיטימית משמש קודם כול כמפתח לדירוג בלבד, ורק אחר כך, אם בכלל, נושא תוכן שקשור למציאות. במילים אחרות, תלמיד בהחלט עשוי לדבר על פוליטיקה, על כלכלה או על יחסים חברתיים בשיחת רעים, אבל אם יצטרך לעשות זאת בשפה הלגיטימית הוא עלול להשתתק.<sup>12</sup> "הבנת הנקרא" כנושא לימודי יוצרת בדיוק את האפקט הזה. על התלמיד להבין טקסט, הן כשלם והן כמורכב מחלקים שיש ביניהם יחסים, ועליו להתבטא בצורה תקנית לגבי יחסים אלה. הוא לא נדרש לשאלת האמת או השקר בטקסט, וזו כלל אינה רלבנטית.<sup>13</sup> הוא לומד שמה שנאמר בשפה תקנית אינו קשור למציאות, אלא נועד להגדיר ולבחון אותו – בבחינה שסיכוייו להצליח בה אינם גבוהים. במידה רבה, בורדייה מניח מראש את כישלונם של בני המעמד הנמוך. הנחה מוקדמת זו והשלכותיה יעמדו לביקורת לקראת סוף המאמר.

דוגמה יפה לתנאי הדיבור מול סמכות נמצאת בתחילת השיחה שהתקיימה בין גולדה מאיר לנציגי הפנתרים השחורים בשנת 1971. בתחילת הפגישה שאלה ראש הממשלה את הנציגים אם הם מירושלים. ראובן אברג'יל ענה בחיוב, והוסיף התנצלות: "אנו מבקשים את סליחתך על דלות לשוננו, שלא נוכל להתבטא בעברית ספרותית, אלא כפי שלימדו אותנו."<sup>14</sup> הדברים, שמקומם בפתיחת השיחה מעיד אולי שהוכנו מראש, מלמדים כי נציגי הפנתרים תפסו את שפתם כדלה לעומת השפה הלגיטימית שמכונה "ספרותית",<sup>15</sup> אך חשוב מכך, במשפט הקצר הזה נמצא גם התנאי לדיבור מול הסמכות, והוא ההבנה שהיעדר הבקיאיות בשפה הלגיטימית אינה מהותית לדובר, אלא תוצאה של הדרך שבה חונך. הפעולה הפוליטית של הפנתרים השחורים עצמה מגולמת בהכרה בפער המעמדי בכלכלה ובשפה, ובהבנתו כפער שנגרם על ידי מי שמחזיקים בהון התרבותי והלשוני.

על אף שבורדייה לא מתנסח לגבי אינטליגנציה במונחים הכלכליים של השוק הלשוני, אפשר לחלץ ממחקריו ומהמושגים שטבע הגדרה קונקרטית יותר לאינטליגנציה מאשר זו שהופיעה בתחילת המאמר. על פי בורדייה, אם כן, אינטליגנציה היא הכינוי המדעי שהמעמד השליט נותן לקבוצת כישורים אינטלקטואליים שונים שאפשר למדוד אותם על ידי בחינה. כאובייקט מדעי וכפרקטיקה של בחינות, אינטליגנציה היא שיטה לתמחור של יצרני המוצרים הלשוניים בשוק ספציפי. בעוד שהשפה בכלל היא שוק פרוץ בעל סדירות נסתרת בלבד, שבה עלי "לקרוא בין השורות", להסתמך על אינטואיציות, להסתפק ברושם כללי ולא מפורט על אנשים שאני פוגש בהם, האינטליגנציה מבקשת להפוך למעין "מטבע אחיד" בשוק הלשוני, ולהקל בכך על קביעת הערך ועל המסחר: אמור לי מהי האינטליגנציה שלך ואומר לך במה אתה עוסק (או תעסוק), מהן נטיותיך התרבותיות, מהי יכולתך להבין את דברי ומהו ערך האמת שעלי לייחס לדברך.

בורדייה לא עסק בתוכן הפוזיטיבי של האובייקט "אינטליגנציה" אלא רק בשימושים שעושים בו – סינון, מיון, צבירת הון לשוני והשתקה. בשיח הסוציולוגי הביקורתי בכללו אין ניסיון להבין כיצד פועלת המחשבה, מה טיב ההבדלים בין שכלו של אינדיבידואל אחד לזה של אחר ומה מקורם, אלא הוא עוסק בשאלה כיצד "אינטליגנציה" והבחינות המלוות אותה עשויות לייצר

ולשעתק אי-שוויון חברתי. בחינות האינטליגנציה עוררו ביקורת, הן מצד סוציולוגים והן מצד פסיכולוגים, בשל היותן מוטות תרבותית, ומחקרים שעסקו באי-שוויון בכלל ובאי-שוויון בחינוך בפרט הדגישו את האפליה והגזענות שגלומות בבחינות, את האירופוצנטריות וה"לובן" של תוכנן ואת אופן עריכתן.<sup>16</sup> שיח מחקרי זה תרם לערעור ה"אובייקטיביות" של בחינות האינטליגנציה, הסיר את מעטה הלגיטימיות שלה כאובייקט מדעי, וחידד את הקשר בין אינטליגנציה לאי-שוויון. עם זאת, האינטליגנציה בשיח הזה עוברת רדוקציה למעין "מסננת" חברתית חסרת ייחוד, ומבחינה זו חסר משהו בהגדרה של בורדייה. בהמשך המאמר תתואר ביקורת נוספת, ויסודית יותר, על ההסבר שנותן הסוציולוג לאי-שוויון, אך ראשית יש לענות על השאלה מדוע ההסדרה הלשונית-חברתית מתבצעת דווקא באמצעות כימות כשרים אינטלקטואליים. לשם כך אתאר בקצרה את ראשית היווצרותה של האינטליגנציה כאובייקט מדעי וכפרקטיקה של בחינות המבוססת על בידול (differentiation) ודירוג.

### היסטוריה קצרה של מושג האינטליגנציה

אי-שוויון בין יחידים וקבוצות המתבטא במונחים של גודל האינטליגנציה אינו רק תוצאה של בחינות מוטות תרבותית, אלא מגולם בעצם המושג המודרני. כבר בהגדרות הראשונות שלו מאמצע המאה התשע-עשרה אפשר להבחין בקריטיות של האי-שוויון. עד למאה התשע-עשרה לא היתה למילה אינטליגנציה משמעות ייחודית משלה, והיא היתה מילה נרדפת לאינטלקט ותו לא. במסורת הפילוסופית היתה האינטליגנציה קשורה באופן הדוק לתחום הלא-חומרי, ומכאן בין השאר הביטוי "אינטליגנציה אלוהית" – Divine Intelligence. האינטליגנציה נתפסה כיכולת ייחודית לאדם, מכיוון שהוא בלבד גם ישות רוחנית לצד היותו יצור ביולוגי, וההחזקה באינטליגנציה היא עדות להבדל היסודי בין האדם לשאר ממלכת החי.<sup>17</sup>

בפסיכולוגיה הופיע המונח "אינטליגנציה" כיכולת מנטלית או אינטלקטואלית רק בראשית המאה העשרים, אך השימוש המדעי השיטתי הראשון בו היה בביולוגיה. ב-1882 הופיע ספרו של ג'ורג' רומנס *Animal Intelligence* (Romanes).<sup>18</sup> רומנס עסק באבולוציה של השכל, ויכולתן של חיות להשתמש בהיגיון או בתבונה היתה מרכזית לנושא. מכיוון שהמילה reasoning סימנה יכולת מוחלטת, ולא יחסית למחשבה ולפעולה הגיונית, בחר רומנס במילה "אינטליגנציה" בדיוק מכיוון שרצה לסמן יכולת שכלית שאינה אחידה, אלא בעלת וריאציות שיכולות להופיע באינספור דרגות.<sup>19</sup>

מבחינה תיאורטית, היסודות לדירוג היכולת התבונית מופיעים כבר אצל צ'רלס דרווין ב"מוצא המינים"<sup>20</sup> ואצל הרברט ספנסר ב-*Principles of Psychology*.<sup>21</sup> האבולוציה, אצל שניהם, יכולה להסביר את העובדה שלא רק לאדם יש כישורים מנטליים, וגם את ההבדלים בין ה"פרא שאינו משתמש כלל במונחים מופשטים, לניוטון או שייקספיר".<sup>22</sup> המסקנה החשובה היא שבין הפרא לאדם הלבן, כמו בין האדם לקוף או לכל חיה אחרת, לא נמצא כל הבדל איכותי יסודי, אלא רק אינספור דרגות הנמצאות על רצף התפתחותי אחד. במילים אחרות, לא רק הגוף

ואיבריו נתונים לתהליכים אבולוציוניים, אלא גם השכל. ספנסר גם הגדיר באופן מדויק יותר את האינטליגנציה ככושר ההסתגלות של היחיד לתנאי הסביבה, וכאלמנט המבטא את המאמץ לעמוד בהצלחה בסדרת מבחנים בלתי פוסקת.<sup>23</sup>

סדרת מבחנים זו אינה פיקציה תיאורטית, ואינה רק השקפה אידיאלית על המציאות. מישל פוקו תיאר את התפתחות הבחינה (examination) כטכניקה המשלבת תצפית היררכית ושיפוט מנרמל, ותיאורו מסביר היטב את חשיבותו של הדירוג לא רק דרך התפתחויות תיאורטיות במדעי החיים, אלא בעיקר כתוצאה משימוש בטכנולוגיות חדשות של כוח מהמאה השמונה-עשרה ואילך. הבחינה היא אחת הטכניקות הללו. על פי פוקו, הבחינה כמבט מנרמל נטמעה בפרקטיקה של ההוראה עד כדי כך שבית הספר הפך למערך של בחינה מתמדת ורציפה.<sup>24</sup> הלמידה דרך בחינה אינסופית במישור המעשי תואמת את התפיסה התיאורטית של ספנסר, הרואה את המציאות כסדרת מבחנים בלתי פוסקת. עם זאת, כאשר פוקו בוחן את הפרקטיקה של הבחינה לפני המאה התשע-עשרה, הוא מדגיש את הסדרתיות שלה, ואת התפקיד שלה בענישה ובתגמול באמצעות שינוי הדירוג על הסקאלה.<sup>25</sup> שלא כמו אצל ספנסר, עדיין לא מדובר במהות של האינדיבידואל, כפי שנראה להלן בבחינת האינטליגנציה.

התפיסה כי השכל נתון לתהליכים אבולוציוניים מבטאת שינוי בשאלה המרכזית לגבי יכולת ההבנה האנושית. אם עד עכשיו השאלה בפילוסופיה המנטלית היתה "כיצד האדם מביין?", השאלה החדשה הפכה להיות "באיזו מידה אינדיבידואל מסוים מביין יותר או פחות מאינדיבידואל אחר?". על גבי הסקאלה ההתפתחותית אפשר היה להציב כל יצור חי, אך גם "סוגים" שונים של בני אדם. השוני בין דרכי ההבנה של יחידים נוסח במונחים היררכיים, וההבדל הזה ביכולת ההבנה הוא שהפך להיות אובייקט המחקר.

אינטליגנציה כתופעה המוגדרת על ידי הבדל היררכי אינה רק תוצאה של התפתחות תיאורטית או של טכניקת בחינה, אלא גם של ציוויים מחקריים פרקטיים. בעוד ש"ניסויים מחשבתיים" או תצפיות הציגו מסקנות מחקריות שנשענו על עדותו של הסובייקט הנבדק, ביקשה הביולוגיה, ואחר כך הפסיכולוגיה, להציג מסקנות אובייקטיביות.<sup>26</sup> מחיקה כמעט מלאה של הסובייקט מהחקירה המדעית ניתן לראות בקרניולוגיה, שהקדימה את חקר האינטליגנציה, והיא דוגמה מצוינת למדע פוזיטיביסטי שכזה. הקרניולוגיה אמנם איבדה מהפופולריות שלה לקראת סוף המאה התשע-עשרה, אך רבות מהנחות היסוד והפרקטיקות שלה לא נעלמו. אסטרטגיית החקירה הבסיסית בקרניולוגיה היתה איסוף קבוצה של ראשים או גולגולות, ביצוע מדידות שלהם, קביעת ממוצעים של קבוצות גזעיות, דירוג של הממוצעים הגזעיים והכרזה על קשר בין הדירוג שעלה מן המדידות לטיב היכולת האינטלקטואליות של הקבוצות מתוך הנחה בסיסית שיש תואם בין מאפיינים שונים של הגולגולת ליכולת אינטלקטואלית. ההנחה הזאת זכתה למעין אישור על בסיס ההנחה, שנתפסה כמובנת מאליה, שבקצה הגבוה של הסקאלה ניצב האדם הלבן ובתחתיתה האדם השחור, שאיכויות האינטליגנציה שלהם תואמות את מיקומם, ונותר רק לדרג לפי הסדר את האינטליגנציות של בני הגזעים השונים. כלומר, כדי לדרג

קבוצות על פי אינטליגנציה לא היה צורך להסביר מהי אינטליגנציה, מכיוון שנקודות הקצה היו ידועות.<sup>27</sup> הקרניולוגיה אפשרה להציג בפומבי הבדלים בין בני אדם, כך שגם אם מסקנותיהם של החוקרים היו שנויות במחלוקת, ואולי אפילו הקפדנות של מדידותיהם, עדיין – ובכך טמונה חשיבותה – אפשר היה להתווכח על מסקנותיה בגלוי ובתוך השדה המדעי. הידע שייצרה הקרניולוגיה נתמך על ידי האנונימיות של האובייקטים, שהרי מסקנה מדעית שאינה זקוקה לסובייקט ספציפי אלא לכוה שמאפייניו נמחקים (פרט לגזע, כאמור) והוא נמדד באמצעים טכניים מוסכמים נתפסה כאובייקטיבית, להבדיל מהמסקנות שהפילוסופיה המנטלית הגיעה אליהן. מאפייני הקרניולוגיה – האנונימיות של הנבחנים, ההסתמכות על מספרים כנשאים של אמת, התפיסה כי השכל הוא המוח בלבד (כלומר עוד איבר גופני המופיע באינספור דרגות), השוואת הדירוג לנורמה וההתעלמות מהשאלה כיצד מתרחשת הבנה – הועברו כמעט ללא שינוי אל מחקר האינטליגנציה.

גם אלפרד בינה (Binet), הפסיכולוג הצרפתי ומנסח מבחן האינטליגנציה הראשון, עסק בקרניולוגיה לפני שפנה לכיוון חדש. כעשר שנים לאחר הקמת מערכת החינוך הציבורי בצרפת ב-1882 החל בינה לעסוק בבעיה חינוכית דחופה בשעתה, שהתמצתה בשאלה מה צריכה מערכת החינוך לעשות עם התלמידים שלא מסתדרים בבית הספר, כלומר כיצד לזהות את הילדים שיזדקקו כנראה לחינוך מיוחד, כיצד להבין את הבעיה שממנה הם סובלים ואילו דרכי הוראה מתאימות להם.<sup>28</sup> בתחילה הוא אמנם ניסה לתת מענה לשאלת הזיהוי והצרכים המיוחדים באמצעים קרניומטריים, אבל ביצוע מדידות מדויקות ומודעות לסכנה שבהטיית הממצאים לכיוון התוצאות המצופות הביאו אותו להכרה בכישלון הגישה הביולוגית לאינטליגנציה, היא הקרניולוגיה.<sup>29</sup> הפתרון נמצא בפנייה למה שכונה "הגישה הניסויית" בפסיכולוגיה: בתקופתו של בינה מדובר היה במדידה של פעולות המוח, ובעיקר של זמני תגובה לגירויים. ב-1904 הוטל על בינה לבצע מחקר מעשי בשביל משרד החינוך הצרפתי, מחקר שמטרתו לעצב שיטות ברורות לזיהוי ילדים הזקוקים לחינוך מיוחד, וכאן גם היתה פריצת הדרך שלו. בניגוד לעבר, כאשר בדק את גודל הגולגולת וצורתה ואחר כך את פעולותיו הספציפיות של המוח, כעת פנה, מתוך גישה פרגמטית בתכלית, למדוד ישירות את התפקודים הגבוהים של המוח, שעד אז, כאמור, לא נמדדו. המבחן לא היה אמור למדוד את נטיותיו של התלמיד או את התהליכים המחשבתיים שלו, אלא רק את התוצרים האינטלקטואליים שאליהם הגיע.<sup>30</sup> מבחני האינטליגנציה הנהוגים היום בנויים למעשה על העקרונות הבסיסיים של המבחן שפיתח בינה. המבחן הורכב מסדרת תרגילים ברמת קושי גדלה והולכת, וכל רמה שויכה לגיל המתאים. תוצאת המבחן, היא מנת המשכל, נקבעה על פי חלוקה של מה שבינה כינה "הגיל המנטלי", כלומר הגיל המתאים לרמת הקושי הגבוהה ביותר שהנבחן הצליח לפתור בגיל הכרונולוגי שלו.<sup>31</sup> המבחן בדק מיני כישורים שונים, אך לא הגדיר אותם באופן ספציפי. ההנחה היתה שבגיל המשימות יערב מספיק יכולות שכליות, ולפיכך יוכל לתאר את יכולתו הכללית של התלמיד במספר אחד.<sup>32</sup>

בינה סירב בתוקף לעשות תיאורטיזציה של המספר המתקבל, כלומר של סקאלת האינטליגנציה שפיתח יחד עם תלמידו תיאודור סימון (Simon). הוא טען שאין היא מייצגת אלא את מצבו

המנטלי של התלמיד בהווה ואת צרכיו המיוחדים, כי היא אינה מתיימרת לייצג את הדרך שבה הגיע אל היכולת שנמדדה – תורשתית, חברתית או שתיהן גם יחד, וכי ודאי שאי אפשר לחזות על פיה את עתידו של הילד. כל שהיא מאפשרת לעשות הוא לזהות את התלמיד הזקוק ליחס מיוחד, כדי שיוזכה לו מידי מחנכיו. מטרתה של סקאלת בינה-סימון לא היתה לדרג אלא להבדיל. לבינה לא היה כל עניין בנורמלי, בגאון או במבוגר, אלא רק בילד החריג. המוטיבציה של בינה גם היא ברורה מדבריו ומפעולותיו. הוא היה משוכנע שכל ילד, מפגר ככל שיהיה בגילו המנטלי, עדיין יכול להשתפר ולהגיע להישגים בעזרת הדרכה נכונה, ועסק רבות בפיתוח שיטות הוראה לילדים חריגים.<sup>33</sup> בינה אמנם תיאר את האינטליגנציה, מתצפיות ומניסיון, כסך הכול של הבנה, יוזמה, הכוונה ותיקון, אך המשיך להתנגד לתפיסה שרואה באינטליגנציה ישות מוחשית או פוטנציאל קשיח של היחיד. למרות כוונותיו הרפורמיסטיות, בשיטה שפיתח היו גלומות הן ההאחדה של כל היכולות השכליות לאינטליגנציה אחת, הן היכולת להציב כל אינטליגנציה אינדיבידואלית ביחס לאחרת וביחס לנורמה על גבי סקאלה, והן התפיסה שהיא פוטנציאל מהותי ליחיד.

מחקר האינטליגנציה בכלל, ושל אלפרד בינה בפרט, יכול היה גם לפנות לכיוונים אחרים. מאירת עיניים היא סדרת המפגשים שערך בינה עם ז'אק אינודי (Inaudi), שכללו תצפיות וניסויים עליו. אינודי היה עילוי יוצא מן הכלל בחישוב אריתמטי ובחזרה על מספרים בני מאות ספרות. במחקר שביצע בינה הוא השתמש בשיטה שונה מזו של הבחינה, וביקש להבין את מופעי האינטליגנציה דרך מקרה המבחן של היחיד הקיצוני. כלומר, כדי לאפיין את יכולת הזיכרון האנושית, אפשר לבחון יחיד כמו אינודי שמחזיק ביכולת קיצונית שכזו, העשויה להאיר את התופעה בכללותה. לענייננו חשובות פחות ההגדרות של בינה ליכולות של אינודי, ויותר העובדה שגם במקרה הקיצוני שבו אפשר היה כביכול לבודד בבירור יכולת אינטלקטואלית מסוימת אחת ולחקור אותה, התברר שהיא מורכבת ורבת-משמעויות: אינודי היה מוצלח בצורה בלתי רגילה בחישובים מסוימים וממוצע באחרים, הוא הגיב לגירויים קוליים יותר מאשר לגירויים ויזואליים ואחרים, הוא חישב מימין לשמאל במקום משמאל לימין, ובקיצור, ה"אינטליגנציה" שלו היתה מורכבת מכדי לקבל הערכה מספרית כללית שאפשר להשוות אותה בקלות ל"אינטליגנציות" אחרות.<sup>34</sup> במילים אחרות, מחקר שמאפיין את האינטליגנציה כמורכבת ומסתמך בין השאר גם על עדותו הסובייקטיבית של הנבחן לא יכול היה לסייע ביצירת קריטריון לבידול של אינדיבידואלים וקבוצות.

זמן קצר לאחר תחילת הנהגתו צבר מבחן האינטליגנציה פופולריות עצומה שאנו עדים לה עד היום. הנוסחים האמריקאיים של הבחינה, ויותר מכך אופן התקבלותה, התרחקו מאוד מן הכיוון הרפורמיסטי של מדידת אינטליגנציה לשם שיפור הישגים לימודיים ופנו אל מין האוכלוסייה, להבחנה בין נורמלי לתת-נורמלי, ולפיקוח על איכותם האנושית של מוסדות חברתיים שונים או של הקבוצה כולה, החברה, הגזע או העם. דוגמה בולטת וחשובה נמצאת במחקריו של הפסיכולוג האמריקאי קרל בריגהם (Brigham). בתחילת שנות העשרים של המאה העשרים פנה בריגהם, חבר נלהב בתנועה האאוגנית, לבדוק מחדש את תוצאות המבחנים המנטליים



ההמוניים שנערכו למגויסי החובה של הצבא האמריקאי בזמן מלחמת העולם הראשונה על ידי רוברט ירקס (Yerkes),<sup>35</sup> ובשנת 1923 פרסם את מסקנותיו בספר *A Study of American Intelligence*.<sup>36</sup> על סמך ניתוח סטטיסטי של התוצאות קבע בריגהם שקליטת מהגרים בעלי מנת משכל נמוכה גרמה לירידה ברמת האינטליגנציה הכללית בארצות הברית, וכי המגמה אך תחמיר ככל שיתגבר עירוב הגזעים בגלל ההגירה. בתוך הקהילה המדעית נכתבו ביקורות חריפות נגד הספר. נטען שפירוש נכון של הנתונים שעמדו לפני בריגהם היה מביא דווקא למסקנה שהחינוך משפיע על גודל האינטליגנציה, שתיאוריות הגזע שעליהן הוא נסמך מיושנות, וכך גם הטיעונים הסטטיסטיים שבהם השתמש והיכולת לגזור מהם מסקנות. עצם המתודולוגיה של בחינת האינטליגנציה הועמדה למעשה במבחן. בסך הכול היתה הסכמה אקדמית רחבה שהבחינות שנותחו לא מדדו כלל אינטליגנציה מולדת, וכי ישנה בעייתיות רבה בהכללה על סמך תוצאותיהן.<sup>37</sup> ואולם אף כי האפיון של אינטליגנציה כתכונה כמותית ומדידה הועמד בסיומן שאלה, הדבר לא היווה ערעור ממשי על הלגיטימיות המדעית שלה. ואכן המחקר סיפק תמיכה לטיעונים האאוגניים בדיוני הקונגרס שהובילו למדיניות הגבלת ההגירה ב-1924.<sup>38</sup> החשש מפני דגנרציה של החברה כולה הועצם על ידי ההנחה שהאינטליגנציה אינה רק ישות ממשית ומדידה, אלא גם תורשתית ומאפיינת קבוצות ולא רק יחידים. אמנם הנחה זו כבר היתה גלומה הן בתיאוריה האבולוציונית והן בשיטת הבחינה של בינה, אבל הרטוריקה האאוגנית העבירה את ההנחה התורשתית והקבוצתית של האינטליגנציה למרכז. להבדל באינטליגנציה לא היתה רק משמעות פדגוגית אלא גם משמעות חברתית ולאומית, ואינטליגנציה נמוכה נתפסה כמעין מחלה תורשתית שיש להילחם בה על ידי הכוונת הילודה או הגבלות על הגירה.

עם שקיעתה של תנועת האאוגניקה, גם התפיסה שהאינטליגנציה היא תורשתית וקבוצתית חדלה להיות מפורשת. אפילו בריגהם עצמו התכחש מאוחר יותר למסקנותיו הגזעניות, אף כי הרעיונות הללו עדיין מופיעים לעתים במחקר ובדיונים הפוליטיים באינטליגנציה. ואולם למרות השינוי באידיאולוגיה שהנחתה את מחקר האינטליגנציה, חשוב לציין שמתכונת המבחנים שנערכו לצבא האמריקאי, המתכונת שהיתה מוקד של ביקורת מדעית קשה, היא ששימשה את בריגהם עצמו ליצירת ה-Scholastic Aptitude Test – המבחן הנפוץ SAT הנהוג עד היום.<sup>39</sup> אותו אמצעי מיון מפותק עדיין נמצא בשימוש מלא.

הפולמוס שעורר ספרו של בריגהם מצביע על הקושי בהגדרת האינטליגנציה, וספציפית בייחוס משמעות להבדלים בין יחידים. ההגדרה המדעית של האינטליגנציה המקובלת כיום, אשר מבקשת להימנע מהשלכות גזעיות או פוליטיות, מצויה בדוח שפרסמה אגודת הפסיכולוגים האמריקאית:

אינדיבידואלים שונים זה מזה ביכולתם להבין רעיונות מורכבים, להסתגל לסביבה, ללמוד מניסיון, לעסוק בצורות שונות של טיעון והקשה, ולהתגבר על מכשולים באמצעות חשיבה. [...] תפיסות של "אינטליגנציה" הן ניסיונות להבהיר ולארגן את המערך המורכב של התופעה. אף על פי שבכמה תחומים הושגה בהירות ניכרת, אף

המשגה עדיין לא ענתה על כל השאלות החשובות, ועל אף אחת מהן אין הסכמה אוניברסלית.<sup>40</sup>

אני סבור שהיעדר הסכמה אוניברסלית לגבי תוכנו של המושג מאפשר לייחס לו משמעות רחבה במיוחד בשיח הפופולרי, כך שלצד יכולות קוגניטיביות כאלו ואחרות הוא יכול גם ערכים כמו חריצות ומוטיבציה גבוהה, אופי טוב, חוכמה והצלחה. חשוב יותר מהאי-הסכמה המופיעה בהגדרה הוא ציון הקשר ההדוק בין האינטליגנציה ובין השוני ביכולת ההבנה. כלומר, האינטליגנציה קשורה ישירות להבדלים בין בני האדם ולא-שוויון ביניהם. התופעה הנחקרת כלל אינה המחשבה האנושית ואופני פעולתה, אלא ההבדלים בפעולתה ובתוצאותיה בין בני אדם שונים. במילים אחרות, אי אפשר לחשוב על אינטליגנציה ללא דירוג. בינה אמנם ביקש לסייע לבעלי האינטליגנציה הנמוכה והתנגד בתוקף להחלה של המבחן על כלל האוכלוסייה, אך כשבחן את תוצאות המחשבה האנושית באופן ישיר הוא בכל זאת הציב מעין משוכה, והוכיח שהיא אפקטיבית למיון ולדירוג. האינטליגנציה, המונחת על המצע התיאורטי של האבולוציה ונבדקת באמצעות השיטות המצליחות של הבחינה, האינטליגנציה כמבוססת על הבדל היררכי ומהותי בין יחידים וקבוצות, הפכה במאה העשרים למושג שמשמעותו העיקרית היא תפיסה מהותנית של האי-שוויון.

עד כמה מתקבלים בטבעות דירוגו של כל יחיד על סמך אותה מהות, כלומר גודל האינטליגנציה המיוחס לו וקביעת עתידו על פיה, נוכל לראות אם נשווה בין שיעורי התעמלות לשיעורי מתמטיקה במערכת החינוך. בהתעמלות אפשר בקלות למדוד את הפוטנציאל האישי, כמו גם את ההישגים בזמן נתון. גם את הקשר בין סיבות תורשתיות להישגים יהיה קל יותר להוכיח. בשיעורי המתמטיקה היכולת היא מופשטת, ניתנת למדידה אך בקושי, ובכל זאת, בשיעור ההתעמלות יש ציפייה לשיפור אצל כל אחד מהתלמידים בלי שום התייחסות להבדלים בפוטנציאל, ואילו בלימודי המתמטיקה נעשות עוד ועוד הבחנות, מוגדרות ציפיות שונות מתלמידים שונים, ותגמולים שונים ניתנים על הצלחות ועל כישלונות עד כדי הגדרת הביצוע המתמטי כמעיד על פוטנציאל מהותי – על גבול שהתלמיד לא יכול לחרוג ממנו ועל ביצועים שהאינטליגנציה שלו אינה מאפשרת לו להשיג.

גם בהקשר המחקרי וגם בהקשר החינוכי-אגליטריאני נראה שמושג האינטליגנציה לא מסוגל להיחלץ מהקשר ההדוק שלו להבדל ההיררכי ולא-שוויון. גם הסוציולוג הביקורתי וגם הפסיכולוג, שמרן ככל שיהיה, יסכימו שלא-אינטליגנציה אינדיבידואלית יש תפקיד ביצירת אי-שוויון חברתי, בין אם כשיקוף ושעתוק של פערים חברתיים קיימים ובין אם כסיבתם הנפשית האינדיבידואלית. הם יהיו חלוקים בשאלות אם הבחינה היא מדעית-ניטרלית או לא, אם היא משקפת פערים אמיתיים ביכולות אינטלקטואליות או פערים בהון תרבותי, ואם לא-שוויון יש שורשים ביולוגיים-מטריאליים או שמקורו בסטרקטורות חברתיות בלבד. על הפירות המועטים שדיון כזה מניב יכולה להעיד העובדה שמאז כינונו של האובייקט "אינטליגנציה", במשך יותר ממאה שנים, נעשו מעט מאוד שינויים הן בשיטות הבחינה והן בהגדרה התיאורטית של

המושג "אינטליגנציה". מתברר כי גם הניסיונות האגליטריאניים והפרוגרסיביים להתמודד עם הדטרמיניזם של האי-שוויון הגלום באינטליגנציה אינם מספקים. אסתפק בשתי דוגמאות לכך, הראשונה פנים-פסיכולוגית ועוסקת ביחיד, והשנייה בוחנת מבנים חברתיים.

הדוגמה הראשונה היא המבחן לפוטנציאל אמנותי שהוזכר בראשית המאמר. עצם קיומו של מבחן כזה אפשרי בזכות מודל המניח שלאדם יש "אינטליגנציות מרובות". הרעיון של "אינטליגנציה בין-אישית" ו"אינטליגנציה תוך-אישית", למשל, זכה לפופולריות רבה בקרב מחנכים ועוסקים במקצועות טיפוליים, בעיקר תחת הכינוי "אינטליגנציה רגשית"<sup>41</sup>. להערכתי, תיאוריה זו יוצאת מתוך עמדה ביקורתית ופלורליסטית הגורסת שמערכת האבחון הפסיכולוגית נשלטה עד כה בידי אינטליגנציה אחת בלבד – האינטליגנציה האנליטית. במושג "אינטליגנציות מרובות" מתקיימת הנחה שריבוי סוגי האינטליגנציה יאפשר גם יותר שוויון וחירות. אם היחיד ימצא את האינטליגנציה החזקה יותר שלו ויפעיל אותה, יזכה ליתרון יחסי מול היחידים האחרים. אולם אינני סבור שהאלטרנטיבה הפלורליסטית הזאת הצליחה לשנות ולו במעט את ממדיו או את עומקו של האי-שוויון או להביא לחירות רבה יותר. ראשית, התיאוריה של "אינטליגנציות מרובות" לא מבטיחה שוויון-ערך בין שלל סוגי האינטליגנציה, והתבוננות מקרית במבחני המיון השגורים בימינו מראה שמעמדן האיתן של האינטליגנציה המילולית או המתמטית אינו מאוים כלל. יתרה מזו, גם אילו נתפסו סוגי האינטליגנציה כשווים בחשיבותם, אין בכך אלא הסטה של מושא האי-שוויון – מהבדל במספר אחד להבדל בכמה מספרים.

הדוגמה השנייה מבהירה מה עשוי לקרות כאשר המחנך הרפורמיסטי מבקש להתנתק מהאי-שוויון באינטליגנציה באמצעות ניתוקו מההקשר הביולוגי שלו, ולהסבירו אך ורק דרך השפעת הסביבה על היחיד. התוצאה היא אי-שוויון דטרמיניסטי וחמור לא פחות. ההנחה הסביבתנית אומרת שליחידים או לבני קבוצה חברתית מסוימת יש אינטליגנציה נמוכה מכיוון שסביבתם לא עודדה אותם מספיק או לא אפשרה להם להתפתח מספיק מבחינה אינטלקטואלית. אך מהי בדיוק אותה "סביבה" ומהן הבעיות בה? "עוני", לדוגמה, הוא מושג רחב מכדי שאפשר יהיה לגזור ממנו אינטליגנציה נמוכה; מדדים ספציפיים יותר כמו צפיפות הדיור, רעב או רמת הכנסה הם תלויי מדיניות ממשלתית כללית, והמחנך המסור לא יכול לעשות במסגרת תפקידו שום דבר כדי להביא לתנאי התפתחות אינטלקטואלית טובים יותר. הפתרון הליברלי לבעיה הסביבתית נמצא בהתערבות ביחסי הורה-ילד. ההיבטים המבניים הקשיחים של הסביבה, ובכללם ההיבטים הביתיים, כמו חוסר נוכחות של ההורה בשל עבודה או רמת הכנסה נמוכה, זוכים להתעלמות, ובמקומם מטופלות התנהגויות הקשורות לסגנון חיים וקשורות לערכים מוסריים, שהרי הילד מושפע מהוריו ומתחנך על ידיהם. המפתח לשינוי, אם כן, עשוי להיות התערבות בדפוסים המשפחתיים מתוך הנחה מוקדמת של נחיתות תרבותית או מוסרית כלשהי אצל בעלי האינטליגנציה הנמוכה. ההנחה המוקדמת של הנחיתות התרבותית אינה קשיחה פחות מאשר זו של הנחיתות הגנטית-תורשתית. ההבדל המרכזי הוא שבעוד שבילוגים יודו שאין להם דרך אפקטיבית להיאבק בנחיתות גנטית, פסיכולוגים ומחנכים רפורמיסטיים מאמינים שהנחיתות התרבותית ניתנת לשינוי וש"אפשר להציל את הדור הבא". במקרה שבו פרויקט התערבות

כזה או אחר לא הצליח, כישלוננו נובע מאותה תרבות נחותה, וליתר דיוק מהתנהגותם של ההורים. הנחיתות התרבותית, שמלכתחילה היתה רק השערה, מקבלת אפוא אישוש מכישלון הילד וההורה.<sup>42</sup>

נדמה שכל מי שמבקש לממש את השוויון או להקטין את ממדיו של האי-שוויון מוטב לו שיתרחק ממושג האינטליגנציה, באשר זה מטביע את חותם ההבדל ההיררכי על כל פעילות או תיאוריה שמערבת אותו. למעשה, מושג האינטליגנציה המתבסס על דירוג יחידים וקבוצות התנתק כמעט לגמרי מהמושג המקורי שלו – המחשבה האנושית. השאלה כיצד האדם חושב, פותר בעיות, מפרש או יוצר קיבלה במחקר האינטליגנציה תשובות כמותיות שרוקנו אותה מתוכן.

האם אפשר להגדיר את המושג או לחשוב עליו באופן שמצליח להיחלץ מסימן האי-שוויון? כבר הזכרתי לעיל את התצפית על ביצועים אינטלקטואליים. כאמור, אלפרד בינה עצמו עסק, לצד מחקרו הקרניומטרי, גם בתצפיות. תיעוד התצפיות שלו בשתי בנותיו מראה כיצד אפשר לצקת תוכן שונה לאינטליגנציה ואפילו להמשיג הבדלים אינדיבידואליים ללא כל קשר לדירוג.<sup>43</sup> מחקריהם של חוקרים אחרים, שניסו ליצור מושג פסיכולוגי של אינטליגנציה המתמקד בתהליך של פתרון הבעיות ולא ביכולת לפתור בעיות המוסקת מתוך פתרון נכון שלהן, נותרו שוליים. גם תיאוריות שתפסו את האינטליגנציה כיכולת אך היו מעוניינים בחקר האפשרויות האינטלקטואליות, ולא המגבלות על היחיד, לא הטביעו את חותמן על מחקר האינטליגנציה המרכזי, ובוודאי שלא תרמו ליצירת מוסדות חלופיים לבחינות האינטליגנציה.<sup>44</sup> בניסיונות הללו יש למעשה התעלמות מוחלטת משאלת האי-שוויון, וכל דיון משותף בין הפסיכולוג החוקר את תהליך החשיבה לזה החוקר את המגבלות האינדיבידואליות עליה הוא בלתי אפשרי.

### האינטליגנציה כבסיס לשוויון רדיקלי – ז'קוטו ורנסייר

ברצוני להתמקד כעת באריכות יחסית בתיאוריה שפיתח המחנך הצרפתי ז'וזף ז'קוטו (Jacotot), ורנסייר כלל אותה בספרו המורה הנבצר (*The Ignorant Schoolmaster*).<sup>45</sup> התיאוריה מתמקדת בחשיבה ובביצוע אינטלקטואלי כתהליך ותופסת את האינטליגנציה כיכולת, אך אינה מתעלמת מסוגיית האי-שוויון. בניגוד לתיאוריות אחרות, היא תוקפת באופן ישיר את האינטליגנציה המבוססת על הבדלים היררכיים, ולכן מגדירה אותה כמושג פוליטי. אצל ז'קוטו ורנסייר האינטליגנציה היא מושג אמנציפטורי המבוסס על שוויון מוחלט ורדיקלי.

ז'וזף ז'קוטו, איש צבא, פילוסוף ומחנך בן המאה התשע-עשרה, נתקל באתגר חינוכי. תוצאות התמודדותו יוצאת הדופן מסופרות מחדש אצל ז'אק רנסייר, והן הבסיס לתיאוריה של האינטליגנציה השוויונית. בהיותו גולה מצרפת קיבל ז'קוטו משרה באוניברסיטה של לובאן (Louvain) כמורה לצרפתית, אבל הוא לא ידע כלל פלמית, ותלמידיו לא ידעו צרפתית. הוא השיג כמה עותקים של ספר במהדורה דו-לשונית ונתן אותם לתלמידים. לא היה זה ספר דקדוק אלא סיפור מחדש של קורות טלמאכוס, בנו של אודיסיאוס.<sup>46</sup> בעזרת מתרגם ביקש

מהם ז'קוטו לקרוא את שני הספרים עד שיהיו בקיאים בהם, ולהגיש לו חיבור בצרפתית שבו יתארו את מחשבותיהם על הספר. לתדהמתו, החיבורים שהוגשו לו היו חיבורים בוגרים ודומים מאוד לחיבורים שדוברי צרפתית היו כותבים.<sup>47</sup> במילים אחרות, הסטודנטים למדו צרפתית ללא הוראה שלה וללא ספר דקדוק.<sup>48</sup> יד המקרה גרמה לז'קוטו שלא ללמד כמו שהבין עד אז את המצופה ממורה, כלומר להעביר ידע אל התלמיד באופן מדורג, מהקל אל הכבד, לבאר, להסביר, לפרש ולפשט, לנסח עקרונות כלליים פשוטים ולהתקדם באמצעותם. ז'קוטו היה סבור, כמו כולם, שהמורה צריך לזהות טעויות של התלמיד שמסתבך או מתבלבל בחוקים, ולהחזיר אותו לדרך הישר באמצעות מתן הסבר: התלמיד בעל האינטליגנציה הנחותה יקשיב למורה בעל האינטליגנציה הגבוהה וכך ילמד. אפשר לשאול מדוע ז'קוטו ורנסייר מייחסים את הפער בידע בין התלמיד למורה דווקא להבדלים באינטליגנציה, שהרי מדובר בחומר לימודי מסוים – אובייקט של ידע שהתלמיד נתקל בו, והמפגש ביניהם לא אומר דבר על היכולת שלו להבין אותו. הסיבה לכך שההוראה מתייחסת לפערים באינטליגנציה נמצאת בהכרחיותו של ההסבר בתהליך הלמידה. הפער ביכולת רלבנטי לשאלה "מדוע ההסבר נחוץ". אם העולם מחולק לאינטליגנציות גבוהות ונמוכות, נחותות ועליונות, אין למורה אלא לנסות להדביק את הפער בין האינטליגנציה הנמוכה לגבוהה על ידי מתן הסבר. מובן שברגע שההסבר ניתן, נחיתותה של אינטליגנציית התלמיד מאושרת מחדש, שהרי לולא היתה נחותה, היה הוא מבין בכוחות עצמו. כדי ללמוד בשיטה הזאת אכן נחוצה אינטליגנציה מהסוג הכמותי, הלא-שוויוני שמודדים הפסיכולוגים, ומכאן המתאם הגבוה בין מבחני הכניסה לסיכויי ההצלחה בלימודים.

אבל תלמידיו של ז'קוטו למדו אחרת. הם השתמשו במילים שלהם, ובטכניקות שפיתחו – ללא הסבר. הם פשוט הפעילו את האינטליגנציה שלהם, כמו ילד שרוצה להבין על מה המבוגרים סביבו מדברים. הוא טועה, מנסה, משווה, מאמת, מתקן את עצמו, ומגיע בסופו של דבר לידיעה של השפה. רנסייר מתאר:

כל המאמץ שלהם, כל החקירה שלהם, מכוונים לכך שמישהו הפנה אליהם מילים, והם רוצים לזהות אותן ולהגיב אליהן, לא כסטודנטים או כאנשים מלומדים אלא כבני אדם; בדיוק בדרך שבה אתה עונה למישהו שמדבר איתך ולא למישהו שבוחן אותך: תחת סימן השוויון.<sup>49</sup>

מהי הפעלה של האינטליגנציה על פי ז'קוטו? ב"המורה הנבער" מודגשות הפרקטיקות האינטלקטואליות הנחותות לכאורה – חיקוי, שינון וחזרה – ולא אלו שנחשבות לגבוהות כמו השוואה או הפשטה.<sup>50</sup> ראשית, ביצוע הפרקטיקות הנחותות אינו דורש להניח את קיומה של יכולת סמויה כלשהי, אלא מתייחס רק למאמץ הגלוי של התלמיד. שנית, וחשוב מכך, אם כל מה שנדרש כדי להבין טקסט הוא יכולת של חיקוי ושינון, גלומה כאן תפיסה לגבי עצם משמעותו של מושג ההבנה. על פי ז'קוטו ורנסייר, אין שום דבר נסתר מאחורי הטקסט, אין "מילים מאחורי מילים, ואין שפה שאומרת את האמת של השפה."<sup>51</sup> כלומר ההסבר אינו נחוץ. מובן שהסתכלות שמרנית על האינטליגנציה תטען שזיכרון אינו אינטליגנציה, שיש ללמוד בצורה הדרגתית,

שתלמיד שחוזר על עצמו הוא "תוכי" ולא עובר חוויית למידה וכן הלאה. במילים אחרות, צורת מחשבה המתבססת על תפיסה מקרית, חיקוי וחזרה נחשבת למעידה על אינטליגנציה נחותה, ותיוחס לילד או לאדם הפשוט. טענות אלו הן שיפוטיות בעיקרן, ומולן אין אלא לחזור ולהזכיר שגם אם יש הבדלים בין חזרה לזיכרון, בין זיכרון להבנה וכיו"ב, אין הם מפריכים את הלמידה שהושגה, ולפיכך משמעותם מועטה.

האינטליגנציה של התלמידים לא היתה נחותה מזו של המורה או מזו שהובעה בספר, אלא שווה להן. אם בכיתה הרגילה, במה שרנסייר מכנה "חינוך מטמטם" (*abrutir*), האינטליגנציה הנמוכה כפופה לגבוהה ממנה, הרי שכאן האינטליגנציה של המורה לא היתה נוכחת בלמידה, ובין הטקסט לאינטליגנציה של התלמיד התקיים קשר ישיר, ללא תיווך הסברי. ז'קוטו לא הסביר דבר, כי לא היה יכול לעשות זאת בגלל מחסום השפה. מה הוא כן עשה? התלמידים אמנם למדו ללא הסבר, אך לא בלי מורה. הוא ציווה עליהם לקרוא את הספר. התלמידים הכפיפו את רצונם לרצונו של המורה שבא לידי ביטוי בציווי שנתן, ומצאו עצמם ב"שדה של בערות" שממנו הם יכולים לפרוץ אך ורק בכוחות עצמם, מכיוון שהאינטליגנציה של המורה לא עמדה לרשותם. מנוסחת כאן הפרדה חשובה בין שני חלקי המחשבה האנושית – הרצון והאינטליגנציה. ישנם מצבים שבהם אדם, ובעיקר ילד, זקוק למורה מכיוון שרצונו אינו חזק מספיק כדי להמשיך בלמידה. אך פעמים רבות לא הרצון מוכפף אלא האינטליגנציה, ולטמטם או להיטמטם פירושו להכפיף אינטליגנציה שתופסת את עצמה כנחותה לאינטליגנציה שנתפסת כעליונה עליה. לעומת זאת, האקט של אינטליגנציה המצייתת אך ורק לעצמה, גם אם הרצון מציית לרצון אחר – הוא אמנציפציה.<sup>52</sup>

סמכותו של המורה היא פן של האינטליגנציה השוויונית שנראה במבט ראשון מעט פרדוקסלי, ומשום מה כמעט שלא זוכה להתייחסות מחקרית. מדובר בסמכותנות שנמצאת בשיטת ההוראה השוויונית והמשחררת של ז'קוטו, ובתפיסתו את תפקיד המורה. כאשר המורה הבור נתן את ההוראה לתלמידים, הם הכפיפו את רצונם לרצונו והפעילו את האינטליגנציה שלהם על פי רצון מוכפף זה. שוויון האינטליגנציות מוצג פעמים רבות כרעיון ש"חוגג" את הדמוקרטיה בחינוך או את היתרונות בלמידה אוטודידקטית. אני סבור שזו פרשנות שגויה, ואין זה מקרה שהמילה "אוטודידקט" אינה מופיעה כלל ב"המורה הנבער". למידה משוחררת מסמכות, יותר משהיא מופיעה ברעיונותיהם של ז'קוטו ורנסייר, מופיעה בספר כמשאת נפש של המבקרים הליברלים המדמיינים את מערכת החינוך הסטנדרטית. למעשה הספר ספוג כולו בסמכותיות: למורה יש תפקיד מרכזי, הסמכות שיוחסה בעבר לידע או לשפה הוסטה אליו, והדגש על חיקוי, חזרה ושינון מרמז גם הוא על ציות לדמות הסמכותית. איך אפשר ליישב את הסמכותנות הזאת עם התפיסה שהלמידה ללא הסבר משחררת? רנסייר וז'קוטו אמנם קבעו שהפעולה הדכאנית היא הכפפה של אינטליגנציה אחת לאחרת, ולא הכפפת הרצון לרצון, וכן שהתלמיד רשאי ללמוד כל שיעלה על רוחו או לא ללמוד בכלל אם בכך הוא חפץ, ובכל זאת הבעיה נותרת בעינה. אני סבור שזהו פרדוקס מדומה, והוא אמיתי רק אם מניחים שסמכות מופעלת על היחיד כדי להביאו למצב מסוים או לפעולה מסוימת לטובתו שלו, לטובת האומה, לטובת המעמד או לטובת כל

מטרה אחרת שהדמות הסמכותית מאמינה בה. במקרה כזה, אי-הכרה בסמכות חינוכית או מאבק בה הם אכן תנאי לשחרור. אבל כאשר אנחנו מתארים את המורה הנבער – דמות סמכותית שמניחה שוויון מוחלט בין האינטליגנציה שלה לאינטליגנציה של תלמידיה – אפשר להבין שהיא לא תעלה על דעתה לקבוע להם מטרה, מכיוון שהם מסוגלים, אם ירצו, להציב אותה לעצמם. במילים אחרות, ההנחה של שוויון האינטליגנציות קודמת לסמכות, והיא זו שנותנת לה לגיטימציה. ז'קוטו ורנסייר מביאים כדוגמה את הלמידה של התינוק או של הילד הרך, ולמידה זו נתפסת בדרך כלל כחופשית. העובדה שהיא לא מתרחשת במוסד שיש בו הוראה אין פירושה שהתינוק והילד לא כפופים לסמכות; ההפך הוא הנכון. הם נתונים לסמכותם הבלתי מוסברת של מבוגרים רבים ונאלצים למלא את רצונם, אך מכיוון שהילד אינו עסוק בדירוג האינטליגנציה שלו לעומת זו של המבוגר, וגם המבוגר לרוב לא עוסק בהשוואה מול הילד – נוצרים התנאים ללמידה משחררת.

### שוויון האינטליגנציות אינו עובדה אלא הנחה מוקדמת

ז'קוטו לא מציע לשנות את דרכי ההוראה ולהפוך אותן ליעילות יותר.<sup>53</sup> המוטיבציה שלו היא שחרור דרך ההכרה בשוויון של כל האינטליגנציות ותו לא:

...שכל אדם פשוט יוכל להשיג את כבודו האנושי, למדוד את יכולתו האינטלקטואלית, ולהחליט כיצד להשתמש בה. [...] כל מי שמלמד בלי לשחרר מטמטם, וכל מי שמשחרר לא צריך לדאוג מה ילמד האדם המשוחרר. הוא ילמד מה שהוא רוצה, אולי שום דבר. הוא יידע שהוא יכול ללמוד. [...] זוהי לא מתודה להדרכת האוכלוסייה; זו תועלת שיש להכריז עליה בפני העניים: הם יכולים לעשות מה שכל אדם יכול.<sup>54</sup>

הבשורה היא לא פדגוגית אלא פוליטית, ומשמעותה היא הכרזה על שוויון מוחלט בין אינטליגנציות. כיצד מגיעים ז'קוטו ורנסייר להכרזה הזאת, ובאיזה אופן הם מאמצים דווקא את מושג האינטליגנציה? רנסייר מציין תחילה שלוש עובדות ומדגיש שהן כשלעצמן לא מהוות הסבר לתופעה של אי-שוויון, וכי ה"אינטליגנציה" היא כינוי בלבד. העובדה הראשונה היא שהאדם מסוגל לעשות דברים שחיות אחרות לא מסוגלות להם. לאדם גם יש שפה שבאמצעותה הוא מתקשר עם בני אדם אחרים. את העובדה הזאת אפשר לכנות בשם אחר, ולומר ש"לאדם יש אינטליגנציה". כינוי ההתנהגות הזאת בשם אינו מוסיף מידע ואינו מסביר דבר, אך אין כל מניעה לכך. העובדה השנייה היא שבני אדם בתחילת חייהם מבצעים את אותן משימות ומתוך אותה כוונה באותו אופן. נוכל לומר שהם בעלי אינטליגנציה שווה.<sup>55</sup> העובדה השלישית היא שאנשים מבוגרים לא מבצעים את אותן משימות אינטלקטואליות, ולא באותה מידת הצלחה. ואכן, אנו מסתכלים סביב, ובכל מקום שנביט – גם אם לא בהכרח באמצעות בחינת אינטליגנציה – נראה בקלות שבני האדם אינם שווים בביצועים האינטלקטואליים שלהם. ההנחה הקודמת – בדבר שוויון האינטליגנציות נותרת בגדר הבעת דעה ותו לא. מנין לנו שדעה זו נכונה?

מבחינת רנסייר וז'קוטו, הטענה "כל האינטליגנציות שוות" אכן אינה טענת אמת. הבעיה באימות ההשערה הזאת היא שאי אפשר לבודד או למדוד את האינטליגנציה. להבדיל מהשערה בכימיה או בפיזיקה, שבה מבודדים את התופעה ומשווים אותה לאחרות, האינטליגנציה ניכרת רק בתוצריה, ולכן יש לבדוק אם יש עובדות שמפריכות את ההשערה שכל האינטליגנציות שוות.<sup>56</sup> הטענה הראשונה שמבקשת לסתור את הנחת שוויון האינטליגנציות היא פשוטה, והיא שאין בטבע שתי ישויות זהות. מתוך אלפי העלים הנושרים מן העץ, אין שניים זהים זה לזה. לכן בוודאי אפשר להסיק שגם האינטליגנציות שונות זו מזו. הניסוי שעשוי לאשש את הטענה יהיה גם הוא פשוט – שני תאומים זהים שגדלו באותו בית ולמדו באותו בית ספר ניגשים למבחן אינטליגנציה, ומשיגים תוצאות שונות. לכאורה, אפילו כשהנסיבות זהות, האחד אינטליגנטי יותר מאחיו. רנסייר טוען שאי אפשר להקיש מעלים, שהם דבר חומרי, לאינטליגנציה שאינה חומרית, ובוודאי אינה זהה למוח כמו אצל הקרניולוגים. למעשה, גם אלה המכריזים על עצמם כבעלי האינטליגנציה הגבוהה שטוענים בזכות חלוקה לרמות שונות של אינטליגנציה לא מסתמכים על החומר כמה שמקנה להם את היתרון, אלא מייחסים אותו לרוח.<sup>57</sup> יתרה מזו, גם אילו היתרון של אינטליגנציה אחת על רעותה היה חומרי, ומכאן נצפה בכירור, למוח הנעלה היתה סמכות טבעית על בעל המוח הנחות, בדומה לסמכות של בני האדם על החיות שבבעלותם. העליונות היתה ניכרת מעצמה, בדיוק כמו עליונות פיזית. לא היה צורך בחוקים, מוסדות והסברים בלתי פוסקים לעובדה שההבדל באינטליגנציות הוא טבעי לכאורה. האינטליגנציה הנעלה לא היתה נתקלת בהתנגדות.<sup>58</sup>

אבל עדיין צריך להסביר את ההבדל בין שני התאומים הזהים. אפשר לומר שלאחד אינטליגנציה גבוהה מאשר לשני, ובכך לא אמרנו מאום פרט לכך שהאחד עבד מהר יותר מהשני או הגיע להישגים טובים יותר. כאמור, אינטליגנציה היא כינוי, והגדרת ההבדל בין ביצועי האחים כהבדל באינטליגנציה אינה מוסיפה לנו שום אינפורמציה, אבל עשויה להתחפש לסיבה. אפשר להניח הנחה אחרת – ששתי האינטליגנציות לא תורגלו במידה שווה, אבל גם אותה אי אפשר להוכיח. "שום דבר לא מוכיח לי את זה בוודאות [את התרגול הלא שווה]. אבל שום דבר גם לא מוכיח את ההפך. מספיק לי לדעת שהיעדר תרגול הוא אפשרי, ושניסויים רבים מעידים על כך. על כן, אשנה את הטאוטולוגיה במקצת. אומר שהוא עשה פחות לא מפני שהוא אינטליגנטי. אומר שאולי הוא הפיק עבודה טובה פחות מכיוון שהוא עבד גרוע יותר, שהוא לא ראה היטב מכיוון שלא הביט היטב. אומר שהוא נתן פחות תשומת לב לעבודתו."<sup>59</sup>

תשומת הלב היא בדיוק מה שבאמצעותו אפשר לבחון את התוצרים של האינטליגנציה. תשומת הלב עצמה אינה חומרית, אבל האפקטים שלה כן, ואותם אפשר גם למדוד ולכמת. אפשר להניח שבין שני האחים יש שוויון באינטליגנציות, לצד חוסר שוויון בתשומת הלב. תינוקות וילדים קטנים מפעילים תשומת לב עצומה בניסיון להבין את עולם המבוגרים ולהצטרף אליו. הצורך שלהם בוער ומניע אותם באותה מידה להפעיל את האינטליגנציה שלהם. רק מאוחר יותר מתפתח השוני בין ילד לילד, ובהתאם לכך מתן תשומת הלב. לכן הדיון שנזכר קודם, שבו נשאל אם האינטליגנציה היא אפקט של תורשה או סביבה – הדיון שהאינטליגנציה הלא-שוויונית



לכודה בו והוא מעסיק את הפסיכולוגים, המחנכים הרפורמיסטיים והסוציולוגים – הוא חסר ערך. רנסייר טוען שהאפקטים של האינטליגנציה נקבעים על פי צורך ורצון, והיכן שהצורך קטן האינטליגנציה "מתעייפת". היחיד מפסיק להקדיש תשומת לב לדברים, מפסיק לחקור ולהשוות, אלא אם נוצרים תנאים שבהם מתעורר בו רצון מחודש להבין – שינוי בצרכים שלו או מפגש שלו עם רצונו של המורה – אשר דורש המשך של העבודה האינטליגנטית שנעשתה על ידי היחיד עד כה.<sup>60</sup>

### עבודה אינטליגנטית כפעולה פואטית

מהו אותו צורך שמדרבן את האינטליגנציה לעבוד? ז'קוטו מצביע במפורש על הצורך המרכזי באינטליגנציה – ההכרח לתקשר דרך תרגום. הוא מניח שהמחשבה קודמת לשפה, ושהשפה היא שרירותית. כמו כן הוא מניח שאת האמת, גם אם קשה להגדיר או למסור אותה, אפשר בהחלט לחוש באופן אינדיבידואלי. משמעות הדבר היא לא רק שאין היררכיה בין שפות שונות או שאין שפה תקנית יותר מרעותה, אלא שבחוקיה של השפה אין היגיון או "אמת פנימית". מובן, אם כן, שנדרש מאמץ יצירתי, הן במסירת רצונו של היחיד אל הזולת והן בהבנת רצונו של הזולת. מכיוון שאין לנו אפשרות פשוטה לומר את האמת, גם אם אנחנו חשים בה, האינטליגנציה שלנו צריכה לאלתר – להיזכר במילים, להמציא מילים ודימויים, ליצור משפט – כלומר להשתמש בסימנים בצורה פואטית, ולקוות שהמאזין יצליח לפענח אותם. כך, אם תלמיד אומר שהוא לא מבין אמנות, הוא בעצם אומר שהוא לא שומע את הדברים שאומר היוצר ואינו מכיר את סימני השפה שהוא משתמש בה. דיבור חוזר ונשנה על היצירה יאפשר לתלמיד למצוא בה רגשות או רעיונות, שגם אם אינם אלה שהאמן התכוון אליהם, הרי שאת דרך קריאת היצירה התלמיד כבר השיג. הוא "מבין באמנות". אין זה אומר שהוא אמן גדול שיוכל להביע את רגשותיו בצורה או בלחן. כדי להתבטא כראוי נדרש אימון רב, אבל אפשר ללמוד מהאמנים הגאונים כיצד לנהוג. אלה מניחים את "שוויון האינטליגנציות" כהנחה מוקדמת. הם מאמינים שאין להם כל יתרון על פני קהלים בהבנת הרגשות האנושיים ושהם אינם עליונים, ובדיוק בגלל זה עליהם להשקיע את כל מרצם בהפעלת האינטליגנציה שלהם כדי שתחושותיהם ודבריהם יובנו. ראשית עליהם לתרגם את מחשבותיהם למילים, לציורים או ללחנים, ושנית עליהם לוודא שהתרגום שלהם נאמן למקור, כך שהתרגום של המאזין או הצופה ליצירתם יהיה מדויק ככל האפשר. במעשה האמנות, שלא כמו בסוגי ביטוי אחרים, יש הכרה הן של האמן והן של הקורא, שלא הכול ניתן להבעה מילולית פשוטה, ולכן לא רק לאמן יש הזדמנות לפעול בגאונות אלא גם לקורא, לצופה, למאזין. משהפעיל הנמען את רצונו והצליח להבין את יצירתו של הגאון הוא מרגיש את שוויון האינטליגנציות ביניהם, ולכן אמנות טובה היא משחררת.<sup>61</sup> נחזור לדוגמת הילדה הנבחנת על כישרונה המוזיקלי. רנסייר היה טוען שטעם והשתייכות מעמדית יכולים בהחלט לכוון את בחירותיהם של המבצע ושל המאזין, אבל בכל זאת יש משהו בכיצוע שחורג מהטעם, והוא תשומת הלב והמאמץ למסור תחושה או רעיון. מחד גיסא, אפשר לומר שהמושגים "כישרון

אמנותי", "אינטליגנציה מוזיקלית" או כל כינוי אחר אכן מייצגים את האיכות שבה אותה ילדה ביצעה קטע מוזיקלי או מעשה אמנותי אחר; מאידך גיסא, לא מדובר בכישרון מולד או מהותי אלא בפונקציה של הרצון, ולכן אין טעם לדרגו במבחן.

### ההסבר כהסטת האינטליגנציה מן החיפוש אחר האמת

כאמור, את השוויון הרדיקלי שמציעים רנסייר וז'קוטו אין להבין כעובדה אלא רק כהשערה מוקדמת, וניסיונות להוכיחה לא יצליחו להפוך אותה ל"אמת". כדי לתאר את היחסים בין עובדות, השערות, דעות וחיפוש אחר האמת, הם מדגימים היטב את התפקיד הפואטי של האינטליגנציה שנידון קודם לכן, ומשתמשים במטאפורה של מערכת פיזיקלית – מערכת גרמי השמים. הכוח המניע את העצמים במערכת זו הוא רצונו של היחיד לגבש דעה. מכיוון שלאמת עצמה אי אפשר להגיע, האדם שנתקל בעובדה או חווה "תחושת אמת" ומבקש להבין אותה נע סביב האמת במסלולים שונים. כך גם לגבי ההשערה של שוויון האינטליגנציות. כדי להסביר את העובדה שמורה הצליח ללמד משהו שהוא אינו יודע יש לגבש דעות, להעלות השערות ("שוויון האינטליגנציות" היא אחת מהן), ולנסות לאמת או להפריך אותן. זהו תהליך בלתי פוסק, והוא למעשה ההפעלה של האינטליגנציה. ההוראה המסורתית, המסבירה, מסיטה את האינטליגנציה מן התנועה במסלולים השונים, כופה עליה מסלול ספציפי לאמת ומורה לה את הדרך. גם הגישה הסוקרטית, מעודנת ככל שתהיה, היא כזו. התלמיד מובל על ידי המורה, מופתע ומשתאה נוכח מה שהוא מגלה, אך בסוף המסע האינטלקטואלי הוא משוכנע שלא היה מצליח לעשות את המסע הזה בכוחות עצמו.<sup>62</sup> במילים אחרות, סביר להניח שהעבד שסוקרטס הנחה אותו להגיע ל"אמיתות" הגיאומטריות מעריך את כישוריו השכליים – את האינטליגנציה שלו – כנחותים לעומת אלה של המורה, שהרי אילו היו שווים היה העבד מסוגל להגיע אל ה"אמיתות" הללו בעצמו.

### אינטליגנציה שוויונית כמקור האי-שוויון החברתי

אותה מטאפורה של תנועת גרמי השמים משמשת את ז'קוטו ורנסייר גם כדי לתאר את האי-שוויון הממשי שמתקיים בחברה. ההשערה של שוויון האינטליגנציות מאפשרת לחלום על חברה שבה בני האדם משוחררים וכל אחד מפעיל את תבונתו במלוא תשומת הלב כדי להבין את הזולת ולהיות מובן לו. חברה כזו לא תזדקק לחוקים, למוסדות ולבתי משפט, אבל חלום שכזה, מעניין ככל שיהיה, עדיין משאיר אותנו עם הצורך להסביר את האי-שוויון בחברה הממשית. על פי המטאפורה האסטרונומית, האינטליגנציה יכולה לפעול בשתי צורות בסיסיות. בראשונה היא אינדיבידואלית ולא חומרית, ובשנייה היא נקשרת לחומר, ואז התנהגותה אחרת. כל עוד האינטליגנציה נותרת לא-חומרית, היא מונעת על ידי הרצון וחויית הוודאות ונעה סביב האמת החסרה בלי להגיע אליה לעולם. על פי ז'קוטו, צורת ההופעה השנייה מתרחשת כאשר

האינטליגנציות נקשרות כדי למסור ולקבל מידע זו מזו, וזה קורה בהכרח דרך החומר והשפה. כאשר הן קשורות הן נתונות לחוקים הפועלים על החומר, והאינטליגנציה נהדפת מן המסלול החופשי שלה אל מרכז העולם המטריאלי.<sup>63</sup> הנקודה הקריטית במטאפורה החדיתית הזאת של היווצרות האי-שוויון היא הרגע שבו האינטליגנציה הופכת להיות חומרית. אין הכוונה כאן למטריאליזציה של המחשבה על ידי תפיסתה כנגזרת פשוטה של המוח, כפי שתואר בחלקו הקודם של המאמר, אלא לתהליך שבו היא עוברת מעין קיבוע על ידי השפה והתקשורת בין אינדיבידואלים. החיפוש החופשי אחר האמת לא נפסק לחלוטין, אבל יש עוד כוח שפועל על האינטליגנציה, ומושך אותה לכיוון "מרכז העולם המטריאלי".

להבנתי, מרכז זה הוא הנורמה, החוק, הקונצנזוס או "המובן מאליו". כדי שאינדיבידואל אחד יתאר באוזני אינדיבידואל אחר את החיפוש האישי שלו אחר האמת, עליו להתייחס גם למרכז – כלומר למערכת הנורמות, הכללים והנחות היסוד שמאפשרות לדבריו להיות בעלי פשר. מכיוון שאותו מרכז הוא תוצאה של יחסי כוח לא-שוויוניים, המשיכה אליו מטביעה את סימן האי-שוויון על מופעי האינטליגנציה. הדטרמיניזם שנובע מהמטאפורה הפיזיקלית נמצא גם בהסבר אחר של ז'קוטו לאי-שוויון:

בכל רגע נתון יש תמיד היגיון, הסח דעת, תשוקה, שלווה, תשומת לב, ערנות, שינה, רגיעה והתקדמות – בכל הכיוונים. לכן כל איגוד, אומה, המין האנושי, הם בעת ובעונה אחת תבוניים ולא-רציונליים, והתוצאה [של מעשיהם] אינה נשענת כלל על רצונה של הקבוצה. בדיוק מכיוון שכל אדם הוא חופשי, קבוצה מאוגדת של בני אדם איננה חופשית<sup>64</sup> [...] החברה קיימת רק דרך הבדלים. [...] עובדה שהשוויון לא מחזיק מעמד זמן רב, אך גם כשהוא נהרס, הוא עדיין נשאר ההסבר ההגיוני היחיד להבדלים המוסכמים.<sup>65</sup>

במילים אחרות, לקבוצה חברתית או לחברה כולה אין ולא יכולה להיות אינטליגנציה במונח השוויוני והמשחרר שרנסירר וז'קוטו מגדירים. שוויון מחייב ריבוי של מצבי תודעה ושל מסלולי חיפוש אחר האמת, אך החלטה מדינית, חוק, או כל שיעור בבית הספר אינם יכולים להכיל את הריבוי הזה. מתוך שוויון האינטליגנציות נובע הצורך החברתי להסדיר את הריבוי על ידי משמוע ודירוג, ובשל כך חברה לא יכולה לפעול אלא על בסיס של אי-שוויון. שוויון כערך נורמטיבי או כמשאת נפש שיש לשאוף אליה הוא מושג פוליטי עקר, בדיוק מכיוון שהוא מניח שמקום ההתממשות של השוויון הוא בחברה, בשעה שהיא זאת שמייצרת את היפוכו. עמדה אגליטריאנית שעל פיה חברה ראויה מתבקשת לצמצם את הפערים בין הפרטים המרכיבים אותה למרות ההבדלים ביכולותיהם היא חלשה, הן מבחינה מעשית (תוארה קודם הדוגמה של ההתערבות הרפורמיסטית בבית התלמיד) והן מבחינה הסברית, מכיוון שהיא מקבלת את ההבדל הזה כנתון טבעי ולא כתוצר הכרחי של התאגדות של אינדיבידואלים.

תפיסה זו של שוויון ושל מקור האי-שוויון מזכירה ברוחה את תפיסת השוויון של הנאורות, וההנחה שהאינטליגנציות שוות אכן נראית דומה להיגד "כל בני האדם נולדו שווים". עם זאת,

ישנם הבדלים חשובים בין הגותו של ז'קוטו לתפיסות הדומיננטיות של שוויון וקידמה בזמנו, ובהחלט מדובר בסוג שונה של תפיסת שוויון. רנסייר מונה שלושה הבדלים: ראשית, הוא מציין שכבר בהכרזה על זכויות האדם והאזרח נקבעה מיד, לצדו של השוויון, גם חשיבותם של ההבדלים בכישרונות; שנית, שוויון האינטליגנציות על פי ז'קוטו ורנסייר אינו חלק מה"טבע", ואף מצריך סירוב לפעול על פי חוקי הגרביטציה שהעולם החומרי כפוף להם; ההבדל השלישי הוא שלשויון כהנחה מוקדמת אין שום קשר למימוש זכויות. שוויון אינטליגנציות מבטא פוטנציאל אנושי, ולא זכויות שהמוסדות השונים מתמחים בהסבר שלהן ובמימושן.<sup>66</sup>

מתוך תפיסה כה דטרמיניסטית של החברה כלא-שוויונית, ומתוך הבנה שרנסייר וז'קוטו לא מבקשים לתת לאינטליגנציה הגדרה אלטרנטיבית שתשמש למאבק למען שוויון זכויות, יש לשאול מה ערכו של המושג שהם מציעים, וכיצד שאלת הכישורים האינטלקטואליים מתנסחת כשאלה שהיא בעיקרה פוליטית. רנסייר מתאר את חשיבות המושג בעבורו:

נדמה לי שכל צורה של פוליטיקה שוויונית התעמתה עם האתגר הזה: לבסס שוויון כאקסיומה, כהשערה, לא כמטרה. לסרב לחלוקה בין שוויון אינטלקטואלי לאי-שוויון חברתי, להאמין שגם אם ההשערות האגליטריאניות זרות להיגיון החברתי, עדיין אפשר לאמת אותן בצורה טרנסגרסיבית, ושהפוליטיקה מורכבת מעצם העימות הזה.<sup>67</sup>

אם כן, מה אפשר לעשות עם שוויון האינטליגנציות?

### ציוויים פוליטיים שנובעים משוויון האינטליגנציות

ראשית, אדם תבוני יכול לדעת שכפרט הוא בעל אינטליגנציה שאינה נחותה או עליונה משל כל אחד אחר, אך עליו לדעת שכאזרח הוא בהכרח לא-רציונלי, מכיוון שזו הממלכה שבה הוא נמצא, והיא מבוססת על מיתוס האי-שוויון.<sup>68</sup> במילים אחרות, אמונתו של היחיד בשוויון האינטליגנציות לא יכולה לבוא לידי ביטוי בצורת ארגון, מוסד או חוק, מכיוון שאלו תוצרים של פעילות קולקטיבית, וזו בהכרח אינה תבונית. זהו כלל "אל תעשה": האמונה בשוויון האינטליגנציות לא אמורה להיות תמריץ להקמת מוסדות חברתיים חלופיים לאלו הקיימים, מכיוון שהמוסדות החדשים בהכרח ישחזרו את ההיגיון של האי-שוויון. ההנחה המוקדמת של האינטליגנציות השוות קשורה הדוקות לאימות שלה, אך היא אינה מתגבשת למוסד אלא חייבת להיות חוזרת ונשנית.<sup>69</sup> אם ברצונו של היחיד לשמור על אמונתו בשוויון האינטליגנציות, אל לו להתפתות למיסוד האמונה הזאת.

מצד שני, הבנת מוגבלותם של המוסדות החברתיים אין משמעותה הכרות מלחמה על הסדר החברתי. אמנם יש ברעיון האינטליגנציות השוות אלמנט אנרכי, אבל אין בו ערעור על עצם נחיצותם של מוסדות אלו, אלא רק על תפיסתם כרציונליים, כדבר שאי אפשר להבינו ללא תיווך הסברי. הדרך הנכונה להתמודד עם איומים על האינטליגנציה היא לדעת שהדבר היחיד

שהסדר החברתי יכול להציע הוא יתרון על פני האי-סדר, בדמות מקלט לאינטליגנציה, שבו היא יכולה להתאמן בחופשיות. מעבר לכך לסדר החברתי אין כל יתרון, וודאי שהוא לא נושא ערך שדורש הסבר מלומד.<sup>70</sup>

במצב מלחמה היחיד מתבקש להקריב חלק מתבונותו למען הישרדותו, אך מסוכנת לאינטליגנציה לא פחות מהמלחמה היא הרטוריקה. אם האינטליגנציה מופעלת על ידי הרצון להגיד והרצון לשמוע, וההסבר הופך את הרצון להגיד להישג לימודי, אזי "הרטוריקה היא זאת שהופכת את הרצון לשמוע לידע כיצד יש לשמוע."<sup>71</sup> למלחמה ולרטוריקה משותף הרצון להשתיק את האינטליגנציה של הזולת ולהכפיפה לזו של הדובר, אך יש ביניהן הבדל חשוב. החוק, הפרלמנט ובתי המשפט לא מבקשים להקריב את הרציונליות למען מטרה אחרת – הישרדות, דגל, גזע וכיו"ב, אלא מתיימרים לנכס לעצמם את התבונה ולטעון שהיא אינה רנטית להם. על האדם האינטליגנטי ללמוד את השפה שלהם, שאינה עליונה על כל שפה אחרת או נחותה ממנה. רנסייר טוען שסוקרטס היה למעשה קורבן של מיתוס האינטליגנציות הנחותות והעליונות, ונגזר עליו דין מוות מפני שלא הכיר בכך שנאומי התובעים שלו היו גילויים של אינטליגנציה שווה לשלו. הוא חש נעלה עליהם, ובמילים אחרות – התעצל ללמוד את האמנות שלהם, שטחית ככל שתהיה.<sup>72</sup>

האדם האינטליגנטי לא חייב רק להתגונן מפני סכנות כמו זו של המלחמה או של הרטוריקה, אלא גם לזהות רגעים של "קהילה של שווים" ולקדם אותם. אמנם השוויון לא יכול להתמסד, אך הוא יכול להופיע בצורת האימות של ההשערה שלו. כלומר, גם אם החברה ככלל אינה תבונית, אין זה אומר שלא יכולים להיות בה רגעים של תבוניות. רנסייר מתאר רגע כזה בפרישה הראשונה של הפלֶפָאִים מרומא לגבעת האוונטין. ההיגיון שהוביל את הפלֶפָאִים לפרישה היה האי-שוויון ונחיתותם לכאורה מול הפטריוקים, אך התוצאה עשויה ללמד דווקא על היתכנותו של אירוע של שוויון. הסנטור הרומי שדיבר אל הפלֶפָאִים כאל בני אדם עשה משהו בלתי נתפס – הוא הכיר בכך שהיכולת האינטלקטואלית שלהם זהה לשלו. כלומר, לניסיון לאמת את השערת השוויון יש אפקטים בעלי משמעות. אמנם זה אינו ניצחון של המעמד, שלא יכול להיות משוחרר או רציונלי כקבוצה חברתית, וודאי שמיסוד של ניצחון המאבק הפלֶפָאִי לא יכול היה ליצור מוסדות ונורמות משחררים או אגליטריאניים, אבל כל פלֶפָאִי שהנאום הופנה אליו הרגיש שפונים לאינטליגנציה שלו וידע שזכותו להפעיל אותה.<sup>73</sup> ההנחה שאינטליגנציות שוות זו לזו יוצרת אירועים שוויוניים שמתקיימת בהם, ולו לרגע, קהילה של בעלי אינטליגנציה שווה – יחידים שמנסים להבין ולהיות מובנים זה לזה בלי להניח שיש ביניהם הבדלים אינטלקטואליים היררכיים. קהילה זו לא יכולה להיות חומרית, מוסדית או נורמטיבית; "היא מתרחשת, אך אין לה מקום."<sup>74</sup>

גם כשיטה חינוכית אין מקום להנחת שוויון האינטליגנציות. לא רק שזו אינה מטרתה, אלא שאין אפשרות כזו, כיוון שכל פדגוגיה היא כבר מוסד חברתי, ולפיכך לא-שוויוני. הפרקטיקה היחידה של המשוחרר היא להכריז כי הוא יוצא מתוך הנחה שהאינטליגנציות שוות, ושהוא מבקש לבדוק ולנסות לאמת את ההשערה הזאת בכל תופעה חברתית. יתרה מזו, שוויון האינטליגנציות

מתקיים רק בעת המאמץ לאמת את ההשערה. היחיד שמניח שהאינטליגנציה שלו שווה לזו של אחרים עשוי לגלות שהדבר נכון – הוא מצליח להיות מובן לאחרים ואחרים מבינים אותו. מול בורדייה, שמוכיח את קיומו של אי-שוויון ואז נידון לגלות אותו כל פעם מחדש, רנסייר מציב את השוויון כנקודת מוצא שממנה צריך לפעול: "אמנם נכון שאיננו יודעים שבני האדם שווים. אנחנו אומרים שאולי הם שווים. זו דעתנו, ואנחנו מנסים, יחד עם מי שחושב כמונו, לאמת אותה."<sup>75</sup>

### בורדייה ורנסייר – הסבר לאי-שוויון בפועל מול ניסיון לאימות השוויון בפוטנציאל

פרקטיקת האימות של שוויון האינטליגנציות דוחה את נחיצותו של ההסבר בכלל ואת ההסבר למוסדות החברתיים בפרט, אך במיוחד היא דוחה את ההסבר לאי-שוויון עצמו. כדי לעמוד על נקודה זו נדרשת סטייה קטנה מהגדרת מושג האינטליגנציה לטובת הצגת הביקורת של רנסייר על הסוציולוגיה המושפעת מבורדייה. את הפרויקט האגליטריאני של רנסייר ואת המשמעות התיאורטית שהשוויון מקבל בהגותו כדאי להעריך בהשוואה לתיאוריה של בורדייה, שחלקים ממנה פורטו בראשית המאמר. אף כי ב"המורה הנבער" אין התייחסות מפורשת לכך, יש לראות את ההיגיון שנמצא בו כשלילה ישירה של תפיסת האי-שוויון של בורדייה. בראיון משנת 2000 מציב רנסייר עצמו את תפיסת האינטליגנציה שלו ושל ז'קוטו כמנוגדת הן לגישה הרפובליקנית שהדגישה את האוניברסליות של הידע ואת הטמעתו אצל התלמידים כדרך העיקרית לדמוקרטיזציה, והן לגישה הסוציולוגית שביקשה לשנות את דרכי ההוראה תוך חשיפת הנוכחות של הסדר החברתי בתוכן.<sup>76</sup>

מהי אם כן הביקורת הישירה של רנסייר על בורדייה? במרכז הכתיבה של רנסייר עומדת יכולתו לדבר, להשתתף פוליטית או לקחת חלק ב"חוש", של מי שאינו אמור לעשות זאת או אינו מסוגל לכאורה לעשות זאת. הוא מבקר את ההסבר הסוציולוגי להיעדרה של יכולת זו אצל העניים והמודרים. יש להדגיש שהביקורת אינה נוגעת בבעיות מתודולוגיות, אלא בוחנת את האתיקה הסוציולוגית ואת האפקטים הפוליטיים של תמונת העולם המצטיירת ממסקנותיו של בורדייה. רנסייר מציג את הבעייתיות שבהצבת "הניגוד בין מדע לאידיאולוגיה, התיאוריה של שיח שמתיימר להגיד את האמת על מה שבוצע על ידי שחקנים פוליטיים וחברתיים, בעוד הם עצמם לא חשבו על אמת זו או לא יכלו לחשוב עליה."<sup>77</sup> במילים אחרות, על פי רנסייר תפקיד הסוציולוג הוא להיאבק באשליות. עליו להבין כיצד המערכת יוצרת מיסטיפקציות, וכיצד הן עצמן מסתירות את הדרך שבה נוצרו. לפיכך יש לו תפקיד פוליטי מכריע, מפני שהמפתח לשחרור נמצא בידי. הידע המדעי שהוא מייצר קריטי לנשלטים, כי בגלל עצם הישלטותם הם לא מסוגלים להבין את הדרכים שבהן הם מודרים, ועליהם לקבל הסבר לכך. רנסייר מנסח את ההסבר של בורדייה בשתי ההנחות הבאות:<sup>78</sup>

1. בני מעמד הפועלים מודרים מהאוניברסיטה כי אינם מודעים לסיבות האמיתיות להדרתם. זו ההנחה המרכזית בספרם של בורדייה ופאסרון *The Inheritors*.<sup>79</sup>
2. בורותם של בני מעמד הפועלים באשר לסיבות האמיתיות להדרתם היא אפקט מבני שמיצור על ידי המערכת שמדירה אותם. זו ההנחה המרכזית בספר *Reproduction*.<sup>80</sup>

במילים אחרות, המערכת מייצרת את ההסתרה של עצמה. האליטה מכחישה את פרקטיקות ההדרה שלה, המודרים לא מסוגלים להבין באמת מדוע מצבם החברתי הוא כפי שהוא, ורק הסוציולוג המומחה ניצב מורם מעם, ומסוגל לאבחן את המערכת ואת האובייקטים חסרי המודעות שלה. היות שהמערכת לא מאפשרת למודרים להתמחות ולייצר ידע בעצמם, נדמה שהידע הסוציולוגי אכן עשוי לסייע להם להבין את המציאות, אך למעשה הוא מבסס את הדרתם ואת סמכותו של הסוציולוג. על פי רנסייר, ידע זה איננו מפתח לשחרור או לשוויון כלל וכלל, והדמיון לאי-שוויון בין המורה המסביר ובין תלמידיו אינו מקרי. בדיוק כמו המורה, המייצר את המרחק ההיררכי בינו ובין התלמיד בעצם מתן ההסבר ומנציח את פער האינטליגנציות ביניהם, כך גם בורדייה המסביר את האי-שוויון ואת ההדרה. ההכרחיות שהוא מייחס לחוסר היכולת של העניים או המודרים להבין את תנאי חייהם חמורה לא פחות מאשר ההכרחיות הביולוגית, ודאי שהיא נראית הגיונית יותר.

יתרה מזאת, גם התיאוריה של בורדייה עצמה מדירה. כאשר רנסייר קורא את הטקסטים הסוציולוגיים הוא בודק מה נעדר מתמונת העולם שמתוארת בהם, ומוצא שפרקטיקות של עירוב וחיקוי לא יכולות להתיישב עם ההנחות ההסבריות שלעיל.<sup>81</sup> כמו בהבחנה המופיעה אצל אפלטון, בין מי שמסוגלים לראות את ה"אמת" ובין אחרים הרואים רק השתקפויות, כך גם אצל בורדייה, ישנם אלה שמסוגלים להבין את המערכת וחוקיה, ואלה שנתונים בתוכה כאובייקטים בלבד. הפועלים המשוררים המופיעים אצל רנסייר ב"לילות הפועלים"<sup>82</sup> הם בדיוק הדוגמה לאתגר שפרקטיקות העירוב והחיקוי מציבות בפני תפיסת החברה של בורדייה. במילים אחרות, לאיזה חלק של החברה שייך הפועל שכותב שירה? ברור שהוא עושה משהו שאינו אמור לעשות, מכיוון שעליו לעבוד ולישון בלבד, ומצד שני הוא בוודאי לא שייך לאליטה שיכולה להקדיש את הפנאי שלה לתרבות גבוהה. קל מאוד לראות את שירו של הפועל כביטוי לתנאי חייו האמיתיים, כחלק מ"תרבות פועלים", "תרבות פופולרית" וכו'. הסבר כזה שוב מניח שמשמעות השיר שנכתב אינה זהה למה שהמשורר-הפועל יודע עליה, כלומר הפער נשמר: הפועל לא ידע מה הוא מבטא ולמה הוא מתכוון כשכתב את השיר; הסוציולוג או פרשן התרבות יסבירו לו מה כתב ואיך. כאמור, אין מדובר כאן בבעיה מתודולוגית, אלא בוויכוח על עצם המובן של האמנציפציה. לדברי רנסייר, "פועל שמעולם לא למד לכתוב ועדיין ניסה לחבר שירים שיתאימו לטעם של זמנו היה אולי סכנה גדולה יותר לסדר האידיאולוגי השליט מאשר פועל ששר שירים מהפכניים."<sup>83</sup> מדובר כאן במובן אחר של אמנציפציה: אותו פועל-משורר שהפעיל את האינטליגנציה שלו כשכתב שירה כבר חווה שחרור, אולי להבדיל מהפועל-המהפכן, שתמיד ייוותר לו עוד ידע להשלים עד ליום שבו לכאורה לא יהיה נתון לתודעה כוזבת. לאמנציפציה

אצל רנסייר, ולמעשה גם למושג השוויון שלו, אין ממד טמפורלי, והם אינם תוצאות שמתקבלות בסופו של תהליך הדרגתי – של למידה ו"העלאת מודעות" או של חלוקת טובין חדשה. על פי רנסייר אין דרך להשיג שוויון ואמנציפציה אלא להניח שהם קיימים, ולנסות לאמת אותם באופן שיטתי.<sup>84</sup>

## סיכום

שלושה מושגי אינטליגנציה תוארו במאמר – הביולוגית-פסיכולוגית והסוציולוגית, שעוסקות בעיקר באי-שוויון בין יחידים וקבוצות ומבקשות להסביר אותו, והאינטליגנציה השוויונית, המבקשת להניח שוויון ולאמת אותו. בסופו של דבר, גם מאמר זה מלמד מעט מאוד על הדרך שבה היחיד חושב או פותר בעיות, ועוסק הרבה יותר בתפיסת ההבדלים או היעדר ההבדלים בין יכולת מחשבתו של אדם אחד לרעהו. המאמר שואל את השאלה "מהי אינטליגנציה?", ומשיב שאינטליגנציה היא אחד המושגים שמבקשים להגדיר יכולת אינטלקטואלית, וייחודה בכך שהיא מבקשת להסביר את המתח בין אותה היכולת לסדר החברתי שבתוכו היא פועלת.

שאלנו קודם לכן מדוע העדיפו ז'קוטו, ורנסייר בעקבותיו, להמשיך לקרוא לתופעה שבדקו בשם "אינטליגנציה". אמנם ישנה אפשרות שההנחה שמקורה בפסיכולוגיה, שהאינטליגנציה היא ישות ממשית הקשורה להבנה של האינדיבידואל, היא שהניעה את ז'קוטו ורנסייר לבחור במושג, אבל הם בכל זאת יכלו לבחור במושג פחות טעון בהקשר של אי-שוויון. אני סבור שההנחה המשותפת אינה הסיבה העיקרית לכך, אלא דווקא הרצון לתקוף את הסוגיה העיקרית שבמחלוקת – שאלת השוויון. הדבר לא נאמר בספר באופן מפורש, אך ברור שההנחה המוקדמת של שוויון האינטליגנציות לא צמחה בחלל ריק או במציאות שהיא כבר שוויונית. להפך; ההנחה הזאת תוצב דווקא בתוך סביבה שתדרג, תמדוד, תעריך מספרית, ותהיה נחושה להוכיח את ההנחה המוקדמת ההפוכה – האינטליגנציות אינן שוות. הבחירה להשתמש במושג האינטליגנציה חשובה מכיוון שהיא מותירה את שאלת השוויון במרכז. רנסייר לא מבקש רק לדעת איך השכל פועל ומהי הבנה. כמו הפסיכולוגים או צבא בוחני האינטליגנציה, גם רנסייר מתעניין באי-שוויון, אבל הוא לא רוצה למדוד אותו אלא להראות שמהתנגדות לו עשויה לצמוח תועלת רבה, ובכל מקרה שאי אפשר להוכיח שהוא אמיתי.

עוד סיבה אפשרית לבחירה של רנסייר וז'קוטו במושג האינטליגנציה יכולה להיות בפנייה דווקא למשמעות הקדם-מודרנית שלו. אני סבור שאפשר למצוא המיון עמוק בין האינטליגנציה השוויונית ובין המושג הקדם-מודרני של אינטליגנציה, ובמיוחד בשאלה מי מחזיק בה. אמנם אצל ז'קוטו ורנסייר, כמו בשיח הפסיכולוגי, האינטליגנציה היא ישות שכל אינדיבידואל מחזיק בה, אבל האינטליגנציה השוויונית אינה חומרית, וזהה אצל כל בני האדם. היא אינה מופיעה רק בהתנהגות האינטלקטואלית של אדם זה או אחר, אלא גם בטקסט, במעשה האמנות או במלמול ילדותי רפטיטיבי. היא מיוחסת לאינדיבידואל, אבל לא באופן בלעדי. מכיוון שאין לה וריאציות, אפשר גם לומר שהיא לא אישית אלא פשוט קיימת בעולם, בדומה לתפיסות דתיות



מסוימות של הנשמה: היא שייכת לאינדיבידואל יחד עם היותה חלק מישות כללית.

"המורה הנבחר" עצמו הוא דוגמה מצוינת. הוא כתוב כך שקולותיהם של רנסייר וז'קוטו מעורבים בו עד כמעט לבלי הכר, והקורא מוזמן להתמודד עם הניסיון להבין את פעולות האינטליגנציה שבאה לידי ביטוי בספר בלי לדעת תמיד למי היא שייכת, או לוותר על ההבחנה בין רנסייר לז'קוטו, ולהתייחס בפועל לאינטליגנציות המובעות בספר כמאחדות במידת-מה.<sup>85</sup> אפשר בהחלט לומר שהרעיונות בספר מקוריים, אך קשה לדעת מיהו מקורם, כי הספר עבר תרגום חוזר ונשנה. הטקסט מדגים היטב ש"אין דבר מעבר לטקסט פרט לרצון להביע, כלומר לתרגם",<sup>86</sup> ומופיעים בו ישירות ובעקיפין התרגום של "הרפתאות טלמאכוס"<sup>87</sup> לפלמית ולצרפתית, התרגום של ז'קוטו לדברי תלמידיו, התרגום של רנסייר לכתבי ז'קוטו לשפת זמנו שלו, התרגום של "המורה הנבחר" לאנגלית, ואולי עוד. במידה רבה, גם אני מקבל את ההנחה שהסבר איננו נחוץ לשם הבנה, ולכן אינני מבקש לתת הסבר להגותם של רנסייר או של ז'קוטו אלא לתרגם שוב את מושג האינטליגנציה שניסחו מתוך רצון לשתף את קוראי בתחושת האמת או בחוויית הוודאות שההיכרות עם ההנחה של שוויון האינטליגנציות עוררה בי. במילים אחרות, מתוך הרצון לספר סיפור.

מספר הסיפורים מניח כי האינטליגנציה של כל מאזיניו שווה לשלו; הוא לא זקוק להוכחה שלכל מאזיניו יש יכולת הבנה מספקת, והוא חייב להפעיל את האינטליגנציה שלו בתשומת לב רבה כדי להיות מובן לכולם. בין ההגדרות השונות לאינטליגנציה אפשר אולי להתווכח איזו היא הנכונה יותר או המועילה יותר, אך דומני שלסיום, ראוי יותר להזמין את האינטליגנציה של הקורא לעבוד ולשאול את השאלה הפשוטה והרדיקלית, שהיא לב הפרקטיקה המשחררת: מה את חושבת על כך? מה אתה חושב על כך?

## הערות

1. במאמר תידון רק המשמעות של "אינטליגנציה" כיכולת מנטלית או כיכולת הבנה. לשתי משמעויות רווחות של המילה לא אתייחס כאן – לאינטליגנציה כמעמד חברתי (למשל: "חוגי האינטליגנציה"), ול"intelligence" במשמעותה באנגלית כ"מודיעין" (למשל, "intelligence community").
2. פייר בורדייה (2005), "גזענות האינטליגנציה", בתוך שאלות בסוציולוגיה, אבנר להב וניצה בן-ארי (מתר.). תל אביב: רסלינג, עמ' 239-242 (להלן בורדייה, שאלות בסוציולוגיה).
3. שם, 239.
4. שם, 240.
5. שם, 241.
6. גלי וולוצקי, "האם בתי הספר לאמנויות ולטבע בת"א הפכו לחממות לטיפוח האליטיזם?" גלובס,

- 28.1.2007. מתוך הכתבה: "גילה חנונה, מנהלת בית הספר לאמנויות: 'מעולם לא העדפתי איש בקבלה לבית הספר. מיינו מועמדים באמצעות בחינות קבלה, ותלמידים שנמצאו מוכשרים מאוד מבחינה אמנותית, אפילו אם היו ממוצעים מבחינה קוגניטיבית, התקבלו, כי חשוב היה לנו למצוא את אלה שמתאימים ללימודי אמנות.' " <http://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1000176920>.
7. בורדייה, שאלות בסוציולוגיה, 241.
8. Pierre Bourdieu (1984 [1968]), "Outline of a Sociological Theory of Art Perception", .8 in *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. New York: Columbia University Press, P. 15
9. פייר בורדייה, "השוק הלשוני", בתוך שאלות בסוציולוגיה, עמ' 121-133.
10. שם, 122.
11. שם, 128-124.
12. שם, 128.
13. שם, 105, 109.
14. טלי לב (2008), "נמחק את עברם של אלה שיש להם עבר": הפרוטוקול המלא של פגישת הפנתרים השחורים עם ראש ממשלת ישראל, אפריל 1971". תיאוריה וביקורת, ירושלים: מכון ון-ליר, גיליון 32, עמ' 198.
15. אולי נמצאת כאן גם רמיזה לכך שהדובר תופס את היחסים בין העברית שבה הוא משתמש לעברית ההגמונית כמקבילים ליחסים בין ערבית מדוברת לערבית ספרותית, המוכרים לו היטב, אך לא בהכרח לראש הממשלה.
16. להרחבה ראו: Alan Gartner, Colin Greer and Frank Riessman (Eds.) (1974), *The new assault on equality : IQ and social stratification*. New York: Harper & Row; Kenneth Joseph Arrow, Samuel Bowles and Steven N. Durlauf (Eds.) (2000), *Meritocracy and economic inequality*. Princeton: Princeton University Press
17. Kurt Danziger (1997), *Naming the Mind: how psychology found its language*. 17 London: Sage Publications, 70 (להלן דנציגר, שפת הפסיכולוגיה).
18. George J. Romanes (1883), *Animal intelligence*. London : K. Paul
19. שם, 68.
20. צ'רלס דרווין (1872 [מהדורה עברית 1960, 1995]), מוצא המינים. שאול אדלר (מתרגם), ירושלים: מוסד ביאליק.
21. Herbert Spencer (1878), *The Principles of Psychology - System of Synthetic Philosophy*. New York: D. Appelton

22. דרווין, מוצא המינים, 35.

23. דנציגר, שפת הפסיכולוגיה, 69.

24. Michel Foucault (1995), *Discipline and punish: the birth of the prison*, translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, chapter 3.2. "The means of correct training" (להלן פוקו, למשמע ולהעניש). בפרק בוחן פוקו גם את הבדיקה הרפואית. לא רק שעקרונות הבחינה והבדיקה הרפואית המשווה דומים, אלא שעל דמיונם מעידה העובדה שעוד לפני בדיקת היכולת האינטלקטואלית על ידי בחינות אינטליגנציה ופסיכולוגים, היא התבצעה פעמים רבות על ידי רופאים. ראו John Carson (2007), *The measure of merit: talents, intelligence, and inequality in the French and American republics, 1750-1940*. Princeton: Princeton University Press (להלן קארסון, מידת הסגולה).

25. פוקו, למשמע ולהעניש, שם.

26. John Carson (1999), "Minding Matter / Mattering Mind: Knowledge and the Subject in Nineteenth-Century Psychology". *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical sciences*. Vol. 30 (3), pp. 345-376. בפילוסופיה המנטלית, דרך ההוכחה היתה ביצוע ניסוי מחשבתי והזמנת הקורא לבצע אותו בעצמו, אך בפסיכולוגיה המודרנית עבר הדגש לניסוי הפסיכולוגי המעבדתי כמתודה המדעית שנתנה אמינות ופומביות למחקרים בתחום שבו, כאמור, התוצאות והמסקנות היו לרוב סובייקטיביות לחלוטין. ראו במיוחד עמ' 346-351. [להלן קארסון, חשיבה וחומר]

27. שם, 354-355, 359. להרחבה ראו סטיבן ג'יי גולד (1992), אין מידה לאדם, עמוס כרמל (מתר.). תל אביב: הוצאת דביר, פרק 3, "מדידת ראשים: פול ברוקה ותור הזהב של הקרניולוגיה", עמ' 72-117 (להלן גולד, אין מידה לאדם).

28. המוטיבציה לזיהוי התלמידים המתקשים לא נבעה כמובן רק מדאגה לשלומם ומרצון להביאם להישגים לימודיים טובים ככל האפשר. דיון ער התנהל בעיתונות הצרפתית סביב הנזק שהמתקשים גורמים לכלל התלמידים והדגנרציה שהאוכלוסייה כולה עלולה לסבול ממנה אם לא יהיה שינוי במצב. ראו קארסון, מידת הסגולה, 152-156.

29. גולד, אין מידה לאדם, 156-159.

30. Rene Zazzo (1993), "Alfred Binet (1857-1911)". *Prospects: the quarterly review of comparative education*. Paris, UNESCO: International Bureau of Education, vol. XXIII, no. 1/2, pp. 101-112 (להלן זאזו, "אלפרד בינה").

31. בינה קבע את מנת המשכל דווקא על ידי חיסור ולא על ידי חילוק, כך שלבן 14 המפגר בשנתיים היתה מנת משכל כמו לבן ארבע המפגר בשנתיים. היגיון ההחלפה הוא שהפיגור חמור יותר ככל שהגיל צעיר יותר. ראו גולד, אין מידה לאדם, 160. גם כאן אפשר למצוא את האמונה של בינה בשיפור

- בכל זמן, לעומת הגישה הדטרמיניסטית יותר שבאה לידי ביטוי בדגש על אינטליגנציה בגיל צעיר.
32. זאוו, "אלפרד בינה", 6-8, וכן קארסון, מידת הסגולה, 140-142.
33. זאוו, "אלפרד בינה", 9-10.
34. קארסון, מידת הסגולה, 137-138, וכן קארסון, חשיבה וחומר, 360-367.
35. בזמן מלחמת העולם הראשונה סייע צוות של פסיכולוגים בראשות רוברט ירקס לצבא האמריקאי לבחון את כשירותם המנטלית של המגויסים החדשים. קרוב ל-2 מיליון חיילים נבחנו בשני סוגים של בחינה – האחד ליודעי קרוא וכתוב והשני לאנאלפכיתים. הבחינות ההמוניות שהתבצעו במהירות יחסית הכניסו לשימוש את שיטת הבחירה המרובה ("מבחן אמריקאי") והעצימו את ממד העמידה בזמן בבחינה. ככלל, אנשי הצבא היו מסויגים מתוצאות הבחינות, והשתמשו בתוצאותיהן הרבה פחות ממה שהמליצו הפסיכולוגים, אך בכל מקרה הפסיכולוגיה והשיטה החדשה שהציעו נהנו מהיוקרה ומהאפשרות להציע לחברה "כלי" חברתי ממשי. הבחינות זכו לביקורת רבה הן מבחינה מתודולוגית והן מבחינת הטייתן התרבותית. להרחבה ראו D. J. Kevles (1968), "Testing the army's intelligence: Psychologists and the military in World War I". *The Journal of American History*, 55 (3), pp. 565-581, וכן גולד, *אינ מידה לאדם*, 209-255.
36. Carl Brigham (1923), *A study of American intelligence*. Princeton: Princeton University Press.
37. Dale Stout and Sue Stuart (1991), "E. G. Boring's Review of Brigham's 'A Study of American Intelligence': A Case-Study in the Politics of Reviews". *Social Studies of Science*, Vol. 21, No. 1, pp 133-142.
38. גולד, *אינ מידה לאדם*, 252-253.
39. ראיון עם ניקולאס למאן: "The Big Test". Interview with Nicholas Lemann about "The Big Test". Secret History of American Meritocracy" <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/sats/interviews/lemann.html>
40. "Intelligence: Knowns and Unknowns: Report of a Task Force established by the Board of Scientific Affairs of the American Psychological Association, 1995. <http://www4.ncsu.edu/~jwosbor2/otherfiles/PSY304/APA-intelligence.pdf>. ההגדרה שלעיל נלקחה מתוך דוח תגובה לספר החשוב ומערור המחלוקת The bell curve שנכתב בידי הרנסטיין ומורי (Richard J. Herrnstein and Charles Murray, 1994) שקבע, בין השאר, שלשחורים אינטליגנציה נמוכה מאשר ללבנים והסיבה לכך תורשתית. כמו שניתן להבין, בעצם ההגדרה גלומה הסכמה אפשרית למסקנות הספר, וודאי ללגיטימיות של מושא המחקר שלו.
41. שני ספרים פופולריים במיוחד בנושא הם הווארד גרדנר (1996), *אינטליגנציות מרובות: התיאוריה הלכה למעשה*, אמיר צוקרמן (מתרגם). משרד החינוך, התרבות והספורט, המינהל הפדגוגי, האגף

לתוכניות לימודים, מכון ברנקו וייס לטיפוח החשיבה; דניאל גולמן (1997), אינטליגנציה רגשית, עמוס כרמל (מתר.). תל אביב: הוצאת מטר.

Ross A. Evans (1974), "Psychology's white face", in Alan Gartner, Colin Greer and Frank Riessman (Eds.), *The new assault on equality : IQ and social stratification*. New York : Harper & Row

43. זאזו, "אלפרד בינה", 6-7.

44. דנציגר: שפת הפסיכולוגיה, 82-83.

Jacques Rancière (1991), *The Ignorant Schoolmaster. Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Translated by Kristin Ross. Stanford: Stanford University Press (להלן רנסייר, המורה הנבצר).

Fenelon, Francois de Salignac, de la Mothe (1699, 1968) ; *Les aventures de Telemaque* chronologie et introd. par Jeanne-Lydie Gore; Paris : Garnier-Flammarion

47. רנסייר, המורה הנבצר, 1-4.

48. לפני כמה שנים השתתפתי בסדנה שנעשה בה ניסוי קצרצר. מנחת הסדנה חילקה למשתתפים עיתונים ברוסית (רק אחד המשתתפים ידע רוסית), וביקשה מאיתנו לכתוב את שמנו ברוסית בתוך חמש דקות. מקץ חמש הדקות בדק הסטודנט דובר הרוסית שהשתתף בקבוצה את התוצאות, וקבע שרובן המוחלט נכונות. גם אנחנו, כמו תלמידיו של ז'קוטו, התבססנו על הידע המבוסס אצלנו (מבנה העיתון, פניהן של דמויות פוליטיות, דמיון מסוים בין כתב לטיני לקירילי וכו'), ואליו קישרנו הכול. האם היינו מצליחים ללמוד כך רוסית על בוריה בתוך סמסטר שלם?

49. שם, 11.

50. שם, 7, 23-25.

51. שם, 24.

52. שם, 13.

53. ניסיון ליצירת דרכי הוראה משחררות אפשר למצוא בורם החינוכי שנקרא "פדגוגיה ביקורתית". ראו פאולו פריירה (1981), פדגוגיה של מדוכאים, כרמית גיא (מתר.). תל אביב: הוצאת מפרש.

54. רנסייר, המורה הנבצר, 17-18.

55. אילו מדדנו את הגיל המדויק שבו כל תינוק מתחיל לדבר היינו מוצאים שיש הבדלים קטנים ביניהם. לא ידוע לי על פרקטיקות כאלו של מדידה וחיזוי על סמך ביצועים אינטלקטואליים של תינוקות, לכן אולי אפשר לנסח את העובדה השנייה אחרת, ולומר שגם אם בני אדם בתחילת חייהם מבצעים את אותן משימות בצורה שאינה זהה, החברה לא מייחסת להבדלים ביניהם כל משמעות והם אינם מעידים על שוני באינטליגנציה.

- .56. שם, 46.
- .57. חשוב לא לבלבל בין יתרון רוחני זה לרוח בכלל. בעלי האינטליגנציה הגבוהה עשויים להכיר בקיומה של נשמה, או בקיומו של ערך רוחני לא מדיד, ואז יאמרו שבערך זה כל בני האדם שווים, ושהבור יכול אף ללמד ולהוות דוגמה למשכיל. אין בזה כדי לסתור את היתרון ה"רוחני" של בעל האינטליגנציה הגבוהה.
- .58. שם, 47-48.
- .59. שם, 50.
- .60. שם, 51.
- .61. שם, 68-69. להרחבה: Jacques Ranciere (2009), *The Emancipated Spectator*. London and New York: Verso.
- .62. שם, 59.
- .63. שם, 76-77.
- .64. שם, 78.
- .65. שם, 88.
- .66. Jacques Ranciere (2000), "Literture, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement". interviewed by Solange Guenoun and James kavangh. *Substance* #92, p. 6 (להלן רנסייר, "ספרות, פוליטיקה, אסתטיקה").
- .67. שם, 3-4.
- .68. רנסייר, המורה הנבער, 91.
- .69. Jacques Ranciere (1995), *On the Shores of Politics*, Translated by Liz Heron. London and New York: Verso, ch. 3, "*The Community of Equals*", p. 83 (להלן רנסייר, "קהילת השווים").
- .70. רנסייר, המורה הנבער, 93.
- .71. רנסייר, "קהילת השווים", 83.
- .72. רנסייר, המורה הנבער, 93-96.
- .73. שם, 96-97.
- .74. רנסייר, "קהילת השווים", 91.
- .75. רנסייר, המורה הנבער, 73.
- .76. רנסייר, "ספרות, פוליטיקה, אסתטיקה", 4.

- Jacques Rancière (1999), *Le maître ignorant: Entretien avec Rancière. Vacarme 09*, .77  
 מצוטט retrieved February 5, 2008, from <http://www.vacarme.eu.org/article997.html>
- Caroline Pelletier (2009), "Emancipation, equality and education: Rancière's אצל  
 critique of Bourdieu and the question of performativity". *Discourse: Studies in the  
 Cultural Politics of Education*. Vol. 30, No. 2, p. 139
- Jacques Rancière (1984), "L'éthique de la sociologie", in *L'empire du sociologue*, .78  
 .pp. 28-29
- Kathrine Ross (1991), "Introduction" אצל  
 מצוטט בתוך רנסייר, המורה הנבחר, עמ' xi-xii.
- Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron (1979), *The Inheritors: French students .79  
 and their relation to culture*, translated by Richard Nice. Chicago: University of  
 Chicago Press
- Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron (1990), *Reproduction in education, .80  
 society, and culture*, translated by Richard Nice. London: Sage Publications in  
 association with Theory, Culture & Society
- Andrew Parker (2004), "Mimesis and the division of labor", Editor's introduction .81  
 to Jacques Rancière, *The Philosopher and his Poor*. Durham, NC: Duke University  
 Press, p. xi (להלן רנסייר, הפילוסוף וענייו).
- Jacques Rancière (1989), *The nights of labor: the workers' dream in nineteenth-.82  
 century France*, translated by John Drury. Philadelphia: Temple University Press
- Jacques Rancière (1988), Good times or מתוך ר' הערה 79 לעיל),  
 אצל פרוקר (ר' הערה 79 לעיל),  
*pleasures at the barricades*, translated by John Moore. In Adrian Rifkin and Roger  
 Thomas (eds.), *Voices of the people: the social life of "La Sociale" at the end of the  
 second empire*. London: Routledge
- עוד על הביקורת של רנסייר על בורדייה ראו רנסייר, הפילוסוף וענייו, פרק 9 ("המלך הסוציולוג")  
 Charlotte Nordmann (2006), *Bourdieu/Rancière: la politique entre philosophie et;  
 sociologie*. Editions Amsterdam
- Ross, p. xxii-xxiii (ר' הערה 77 לעיל). .85
- רנסייר, המורה הנבחר, 10. .86
- Fenelon, *Les aventures de Telemaque* .87







# אלימות\* אריאל הנדל

מבוא

את מסתו הידועה על ביקורת האלימות פותח ולטר בנימין בהצהרה, שאת האלימות יש לבחון אך ורק בזיקתה לחוק ולצדק.<sup>1</sup> ואכן, דומה שרוב התיאורטיקנים הפוליטיים של האלימות דנים בה בזיקתה לחוק ולמוסדות המדינה. מקס ובר כתב על המונופול של המדינה על אמצעי האלימות, אנתוני גינדס חקר את "מדינת הלאום והאלימות", חנה ארנדט דנה בכך בחיבורה "על האלימות", ועוד כהנה וכהנה.<sup>2</sup> שי לביא הצביע על ארבעה סוגי אלימות בזיקה למדינה: אלימות החוק, אלימות הריבון, אלימות הטרור ואלימותו של פורע החוק. ביקורתו של לביא נסובה על הדרת האלימות ממחוזות המחשבה הפוליטית המודרנית, והוא ביקש להשיב את האלימות הגופנית לדיון ולהצביע על קשריה העמוקים לפוליטיקה ולחוק, באמצעות פנומנולוגיה של ארבעת הטיפוסים שנמנו לעיל.<sup>3</sup> המשותף לכל אלה, ולעוד רבים אחרים, הוא ההנחה שברור למדי מהי אלימות, הנחה – שכפי שאבקש להראות אין לה על מה לסמוך – שאנו מזהים אלימות כשאנו רואים אותה.

בראיון שהתקיים לאחר צאת ספרו "תולדות המיניות", הצהיר מישל פוקו שהוא לא כותב על המעשה המיני עצמו כי אם על המיניות, על הסדרתה, על הדיבור עליה, על האופן שבו היא מדבררת את עצמה ועל אופני השתרגותה בתחומי ידע-כוח שונים. "sex is boring", כדבריו.<sup>4</sup> מאמר זה יוצא מתוך ההנחה ש-"violence is not boring", ויבקש לשאול "מהי אלימות" עוד בטרם נבחן את אופני הפצתה מחד גיסא ואת הסדרתה מאידך גיסא. הטענה תהא שההגדרה המקובלת, שלפיה אלימות היא פגיעה בגוף באמצעות שימוש בכוח,<sup>5</sup> היא בעייתית בכך שהיא מכסה על סוגי אלימות אחרים ואף מייצרת סדרת אי-שקילויות בין השלטון ובין היחידים.<sup>6</sup> ההגדרה הגופנית מקילה, כך אטען, על ייצור האלימות השלטונית, ועל כן היא עצמה הופכת לחלק מכלכלת האלימות.

למאמר שלושה חלקים. החלק הראשון מציע מיפוי של האלימות כפעולה חברתית וסוקר בקצרה את השיח הקיים על האלימות לאור סכמה זו. בחלק זה הטענה תהא כפולה: ראשית, שאפשר לדבר על "אלימות אונטולוגית", הקודמת להסדרתה בשיח; ושנית, שאת האלימות יש להבין ולחקור מן הזווית של קורבנותיה. החלק השני יבקש לבצע פנומנולוגיה ראשונית של תופעת האלימות בעיקר תוך שימוש במסה האוטוביוגרפית "העיניים" מאת ז'אן אמרי, במטרה

\*מאמר זה נולד בעקבות הסמינר "דפוסי אלימות" שהעביר פרופסור עדי אופיר באוניברסיטת תל אביב בשנת תשס"ט, שבו השתתפתי ואף לימדתי שני שיעורים כמורה מחליף. חלק מהחומרים ומההפניות שיופיעו במאמר לקוחים מחומרי הקורס, כפי שניתנו על ידי עדי אופיר, אך מובן שכל האחריות על פיתוחיהם ועל הטענות היא שלי בלבד.

לשאול "מהי אלימות" וכיצד אנו יכולים לזהותה. בחלק זה אציע הגדרה שונה של אלימות, שאינה בהכרח מתפרצת או מצטמצמת לפגיעה ישירה בגוף. החלק השלישי יעסוק באלימות, כוח ושליטה, הן מבחינת התיאור הפנומנולוגי של מה שאבקש לכנות "אלימות ניהולית" והן במקרים קונקרטיים של טוטאליטריות, קולוניאליזם וכיבוש.

### 1. מיפוי האלימות כפעולה חברתית

ג'ורג'יו אגמבן מציין כי המילה הרומית לאחריות באה מהפועל *spondeo*, שמשמעותו "להיות אחראי למישהו (או לעצמך) לגבי משהו ביחס למישהו".<sup>7</sup> המישהו השלישי הוא שדה ההסדרה (אלוהים, הריבון, מערכת החוקים, ההביטוס, מנגנוני המדינה האידיאולוגיים וכן הלאה), שהאחריות מתקיימת ביחס אליו. הגדרה זו הולמת כל פעולה חברתית: יחס בין מישהו למישהו (או למשהו) ביחס למישהו (או למשהו). חלק נכבד מהכתיבה החברתית הביקורתית מבקש להחזיר יחס זה למודעות. כאשר מרקס מדבר על סחורה כעל תוצר חברתי, למשל, הוא מבקש להזכיר שהסחורה הבדידה אינה עומדת בזכות עצמה: יש לה יצרן, יהיה לה קונה, מעברה מיד ליד מוסדר ומקודד – והיא חלק אינטגרלי ממנגנון חברתי שלם.

האלימות אינה יוצאת מכלל זה, ואפשר להגדירה כ"פעולה של מישהו על מישהו ביחס למשהו". יש בה תמיד גורם פועל, גורם נפגע ושדה חיצוני של כללים, הסדרות, הרגלים וחוקים – "חברה", "מלך", "אלוהים" וכן הלאה. לכן, אין אלימות ללא גורם חברתי פועל (גל צונאמי לא יכול להיות אליים, גם כשהוא מפיל חללים רבים), גורם נפגע ושדה חברתי שביחס אליו הפעולה מוגדרת כאלימה. זהו השדה השלם שבו מתקיים התחביר החברתי של האלימות. בנוסף יש כמובן לשאול מהי בכלל אותה פעולה, ולערוך פנומנולוגיה של הפעולה האלימה כדי להבחין בינה ובין פעולות חברתיות אחרות.

#### 1.1. שדה ההסדרה

רוב העיסוק של הפילוסופיה והסוציולוגיה הפוליטית באלימות נסוב על ה"משהו" השלישי, כלומר על ההסדרה החברתית של האלימות, ורוב הכותבים גם יוצאים מתוך הנחה שברור מהי אלימות. רק במקרים נדירים טורחים המחברים להקדיש כמה מילים לשאלה מהי בכלל אלימות. ניקח לדוגמה רק שניים מהטקסטים המצוטטים ביותר על אלימות. בנימין טוען שאת האלימות יש לחקור רק ביחס לחוק ולצדק – ובהמשך הוא מערבת בין זנים שונים של אלימות, באופן חסר רפלקסיה, וכמעט ללא אבחנה פנומנולוגית בין תצורותיהם השונות: שביטה היא מעשה אליים, כמו היבלעות באדמה, כמו עונש מוות ועוד. דוגמה נוספת, מתחום הסוציולוגיה הפוליטית, היא זו של אנתוני גידנס בספרו "אלימות ומדינת הלאום". רק בהערת שוליים קטנה הוא טורח לכתוב – בספר שכולו דן באלימות ובמדינה – מהי מבחינתו האלימות: "גרימת פגיעה פיזית לגוף האנושי באמצעות שימוש בכוח".<sup>8</sup> כל שאר הספר כבר מוקדש למנגנוני ההסדרה של האלימות ולמטרות שהיא נועדה לשרת.

דומה שהנחת היסוד היא שאין צורך להגדיר אלימות במפורש, מאחר שאנו מזהים אלימות כאשר אנו רואים אותה – אך זו הנחה שאין לה על מה לסמוך. במקומות רבים אנחנו לא רואים את האלימות: בברית מילה ובמלחמה "צודקת"; באלימות כלפי נשים, ילדים או עבדים; באלימות כלפי חיות "אכילות" או "לבישות" וכן הלאה. תמיד ישנה אלימות מוסתרת, אלימות שאינה מזוהה כזו, בהתאם לנסיבות החברתיות-כלכליות-היסטוריות. זה בדיוק ה"משהו" השלישי בסכמה שתוארה לעיל, ההסדרה החברתית היומיומית, ההביטואלית, שמאפשרת לנו לעבור על פני אלימות בלי לראות אותה. הרי אין שום ספק שכלפי "חיית מאכל", למשל, מופעלת אלימות קשה מרגע לידתה ולכל אורך חייה הקצרים – ובכל זאת זו אלימות מודחקת. בסופרמרקטים ובפרסומות מוצגים חלקי גופן החתוכים של חיות, וגם אם איננו צורכים אותם, רובנו עוברים על פניהם בשוויון נפש יחסי. מנגנוני ההסדרה החברתיים שונים פועלים – באופן ישיר ובאופן עקיף – כדי לאפשר לנו לחיות עם אלימות, ולעתים אף להפעיל אותה, בלי להגדירה כאלימות.

חשוב להימנע מההגדרה המעגלית של "אלימות כהפעלת כוח לא-לגיטימית". זו הגדרה בעייתית מבחינה פוליטית, כי היא מונעת לוגית את האפשרות של הפעלת אלימות מצד המדינה. האם מלחמה בין מדינות אינה אלימה? האם הטיהורים הגדולים של סטאלין לא היו אלימים? האם עונש מוות אינו אלים? וכן הלאה. גם ההגדרה המתחכמת-משהו של דיוויד ריצ'ס, שלפיה אלימות היא "אקט של פגיעה פיזית, הנתפסת כלגיטימית על ידי המבצע וכלא-לגיטימית על ידי עדים מסוימים", אינה מועילה לנו כאן.<sup>9</sup> מיהם אותם "עדים מסוימים"? מי יכול להיות עדי? איזו מידה של סובייקטיביות או של אובייקטיביות נדרשת כדי להעיד על אלימות? האם דרושה הנמקה, או שכל מה שמישהו תופס כאלימות יוגדר ככזה? אם כן, ההגדרה תהיה פרוצה מדי – ועודף ההגדרות לאלימות יעקר את הכותרת מתוכן.

אך מעבר לכך, הבעיה העיקרית טמונה בעובדה שהגדרה מסוג זה מציגה את האלימות רק כתוצר לוואי של החוק ושל ההסדרה החברתית. כשם שמרי דגלס טוענת שהלכונך אינו אלא תוצר לוואי של מיון שיטתי של דברים, האלימות – כמו העבריינות – היא רק תוצר לוואי של החוק ושל שדה ההסדרה.<sup>10</sup> אני מעוניין לזנוח את הטרגנסג'סיה כנקודת המוצא לבחינת האלימות, ולדבר – כפי שאפרט בהמשך – על אלימות אונטולוגית,<sup>11</sup> כזו שאינה תלויה הקשר או שיח. מובן שההתייחסות, ההסדרה, דפוסי האלימות וייצוגיה ישתנו במקומות שונים ובשדות שיח שונים, אבל האלימות כשלעצמה קיימת מעבר להם וקודמת להם.

## 1.2. מבצע הפעולה

לאור הבעייתיות בהגדרת האלימות ובהבחנתה מפעולות חברתיות מקבילות מהזווית של שדה ההסדרה, נבחן את האפשרות להגדירה באמצעות ה"מישהו" הראשון, דהיינו הגורם האלים, הפוגע. גלן באומן, שערך מחקר אטימולוגי נרחב, טוען שהוראתן של המילים *to-violence* ו-*violate* עוותה עם השנים. מקורן במילה הלטינית *violens*, שפירושה חזק, או רב-עוצמה, ומכאן, הוא טוען, "האלימות, לפחות מבחינה סמנטית, לא זקוקה כלל לקורבן."<sup>12</sup>

אפשר לראות דבר דומה גם במילונים העבריים. "אלימות", על-פי מילון אבן שושן (1981), משמעה "תוקפנות, שימוש בכוח". שורש המילה בא מ"אַלם", שמשמעותו "חזק, גדול". מילון בן-יהודה (1910) מגדיר "אַלם" כ"תקיף בדעתו ושאינו ירא מפני איש, שאי אפשר להכריחו לעשות דבר שאינו רוצה (powerful)". הגדרות מילוניות אחרות מדגישות את הממד העברייני או הטרונסגרסיבי, במובן הדומה יותר למילה האנגלית violate, שמשמעה פריצת גבול, חילול וגם עבירה על חוקים – מה שמחזיר את שאלת הלגיטימציה (עשיית מעשה אסור, עבירה על חוק קיים) או את הדימוי של פריצת הגוף, שעליו ארחיב בהמשך הדברים.<sup>13</sup>

גם אם זה אכן השורש האטימולוגי של "אלימות" ושל "violence", לענייננו, כלומר לדין באלימות כמושג פוליטי-חברתי, עלינו להתייחס לאלימות שבה מעורבים תמיד שני צדדים, ואין "אקט אלים" הנפרד ממבצע האלימות – ובעיקר מקורבנה.<sup>14</sup> כוח או חוזק הם לכל היותר פוטנציאל לאלימות – אך הם אינם אלימות לכשעצמם. אדם חזק יכול להיות אלים או לא; מישהו שמפעיל כוח בחדר כושר אינו אלים כלפי המכשירים, כי הם לא יכולים להיחשב כקורבנות. הטענה שאלימות לא צריכה קורבן מעקרת את המושג אלימות מתוכן ועושה לו דה-רדיקליזציה בעייתית ביותר. הבעיה, כפי שאבקש להראות בהמשך, אינה בפוטנציאל הכוח, כי אם בפגיעה הקונקרטי בבני אדם ובבעלי חיים.

כדי שפעולה תיחשב לאלימה צריך להיות לה קורבן (ראו 1.4 להלן), וכדי שבכל זאת נחשוב על ה"מישהו" הראשון כשורש להבנת הפעולה האלימה, עלינו להידרש לשאלות של כוונה. האם מעשה אלימות חייב להיות מכוון (מכוון כאלימות)? האם זה שורש ההבדל בין פעולה אלימה לפעולה בלתי אלימה? הלוא אפשר לחשוב בקלות על אלימות שאינה מתכוונת להיות כזו – אלימות לא-מודעת. אלימות שמבצעה אינו מודע לאלימות שבה: ברית מילה, למשל, היא דוגמה לפעולה אלימה במובהק (יש בה הטלת מום בגוף, פציעה, שפיכת דם וכאב) שדומה שרוב מבצעייה והלוקחים בה חלק אינם מודעים כלל לפן האלים שבה. חשוב להדגיש זאת: לא מדובר רק באלימות הנתפסת כמוצדקת, אלא בכזו שכלל אינה נתפסת כאלימות. למעשה, אם ניזכר בהגדרה של דיוויד ריצ'ס, כל אלימות היא לגיטימית בעיני מבצעה, ולא לגיטימית רק בעיני עדים מסוימים. לכן, נראה שהמבצע – אף על פי שהוא חלק אינטגרלי והכרחי במשוואה – לא יכול להיות אבן הבוחן ונקודת המוצא למחקר הפנומנולוגי של האלימות.

### 1.3 הפעולה האלימה

אפשרות נוספת היא לבחון את הפעולה האלימה עצמה ולשאול מהו הדבר האלים – אותו גרעין שיוצר את ההבדל. ההגדרה המקובלת של "פגיעה בגוף באמצעות שימוש בכוח" נראית לכאורה כנקודת מוצא הולמת. אלא שכידוע, אותן פעולות בדיוק יכולות להיחשב כאלימות או כלא-אלימות בהתאם להקשר שלהן. יונתן יובל כותב כי "אם נתבונן בסרט אילם [...] כשאנו חפים מהנחות מקדמיות הקשריות, נתקשה להבחין בין תקיפה חבלנית לבין הליך כירורגי, שהרי שניהם מערבים הפרה של 'השלמות הגופנית' של הקורבן/המנותח."<sup>15</sup> כך למשל, ישנו דיון

הלכתי ארוך בשאלה אם לרופא מותר להקזיז דם מהוריו (כטיפול רפואי). לבן אסור לפגוע בגוף הוריו (ושפיכת דם היתה תמיד הדוגמה הפרדיגמטית לאלומות) – ואין זה ברור מאליו שההקשר הרפואי מתיר שפיכת דם כזו. פעמים רבות כל אחד מהצדדים רואה את הפעולה באופן שונה – והחברה, באמצעות מנגנוניה השונים, נקראת לפסוק אם מדובר בבחירה או באונס, בחיבה או באלומות. המנגנונים החברתיים גם מאשררים מעשים אלימים במפגיע: ברית מילה, הכאת נשים – או אף רציחתן – על רקע "חילול כבוד" זה או אחר, יציאה למלחמה וכן הלאה. אם כן, ברור שהפעולה עצמה, במנותק מהקשריה, אינה יכולה להיות אבן הבוחן לאלומות.

מלבד זאת, הצמצום של הגדרת האלימות למעשה הפוגע בגוף לא רק שאינו מדויק, כפי שאבקש לטעון, אלא הוא כשלעצמו חלק מכלכלת האלימות בכך שהוא מאפשר סדרת א-סימטריות בין השלטון לבין היחיד. חוסר השקילות הידוע ביותר בין השלטון ליחידים נוגע לשאלת הלגיטימיות, כאשר המדינה היא המחזיקה במונופול, לא רק על אמצעי האלימות אלא גם על ההגדרה מהי אלימות ומהו "חוק וסדר". זיגמונט באומן טוען ש"מכל היבט מעשי, סדר ציבורי 'בלתי אלים' הוא סתירה מושגית".<sup>16</sup> הסדר והביטחון של קבוצה אחת מושג ומתוחזק באמצעות שלילתם מהקבוצה השנייה, ו"השכנת שלום" (pacification) היא תמיד אלימה. מכל מקום, אני מעוניין להתמקד בחוסר השקילות הנובעת מעצם ההגדרה המקובלת של האלימות כפגיעה בגוף.

יש לשים לב שאלימות של השלטון נתפסת ככזו רק כשהיא מופעלת על גופו הפיזי של היחיד, בעוד שאלימות כלפי המדינה אינה חייבת להיות גופנית. ולטר בנימין, למשל, כתב בהרחבה על האלימות של שביתת העובדים. אפשר לתהות: באיזה מובן השביתה היא אלימות? הלוא אין כאן הפעלת כוח פיזי על גוף, אלא הפעלת סנקציה כלכלית על המדינה באמצעות הימנעות מייצור לפרק זמן מוגבל. גם בשביתה הכללית, שבה אין לכאורה יעד קונקרטי להשגה, קשה להבין מדוע מדובר באלימות (ובנימין מוציא מתחום הדיון ככוונה את שביתת הרופאים, הפוגעת פיזית בבני אדם בכך שהיא נמנעת מטיפול בהם). על אלימות השביתה כותב בנימין כי

בתנאים מסוימים יש לכנות אלימות [...] גם התנהגות הננקטת בתוקף זכות. אם היא אקטיבית, התנהגות זו תכונה אלימות כאשר היא משתמשת בזכות שעומדת לה כדי לקעקע את הסדר המשפטי שהעניק לה זכות זו, ואם היא פסיבית, נוכל גם אז לכנותה אלימות כאשר היא תהווה סחטנות [כמו בשביתה – א"ה].<sup>17</sup>

האלימות, על פי בנימין, מצויה בכל פעולת חקיקה, ולכן גם בכל הפרת חוק (המחוקקת בעצם חוק חדש). כך גם בדוגמה נוספת שהוא מביא: גזירת עונש מוות – האלימות הקיצונית ביותר על גוף היחיד – בשל עבירות רכוש, שאינן פוגעות בגוף של אדם אחר, אלא רק בחוק המדינה (מובן שהגניבה פוגעת בזה שגנבו ממנו, אך עונש המוות הוא תוצאה של הפרת החוק, דהיינו של "אלימות" היחיד כלפי השלטון).<sup>18</sup> אפשר לחשוב גם על מקרים רבים שבהם עצם ההתארגנות של מרד פנימי, עוד לפני שנורתה ולו ירייה אחת, חציית גבולות בידי מדינה שכנה, הסתננות של פרטים אל מעבר לגבולות או התערבות של מדינה אחת בענייניה של השנייה – כל אלו מומשגים כ"הפרת ריבונות", ומתוך כך כ"אלימות".

דומה שמה שיש כאן הוא למעשה אנלוגיה. ארנסט קנטורוביץ' כתב על שני גופי המלך, הפיזי והייצוגי; פגיעה באחד נחשבת גם לפגיעה בשני.<sup>19</sup> התקפה על גופו הפיזי של השליט שקולה להתקפה על הגוף המטפיזי, וכך גם להפך; פריצת גבולות שקולה לפריצת קו העור; מרד פנימי מייצג גידול או מחלה אוטו-אימונית וכן הלאה. עם הפיכתה של מדינת הלאום למסגרת הפוליטית הדומיננטית הפך הזיהוי עם גוף המלך לזיהוי המתייחס לאומה, ודימויים כמו "גוף האומה" הפכו חזון נפרץ. כך אפשר "לתקוע סכין בגב האומה" גם באמצעים לא-אלימים בעליל, כמו ערעור על כמה מהנחות היסוד שלה לגבי התאמה בין לאום לטריטוריה, או יצירת קשרים חברתיים עם מי שנתפסים כאויב. מה שחשוב להדגיש לענייננו הוא את חוסר השקילות בייצוג האלימות. אלימות כלפי הנתין היא תמיד רק גופנית; אלימות כלפי המדינה יכולה להיות גם שביתה או "בגידה". "חישוף החיים" לקיומם הביולוגי חוזר כאן שנית: לריבון יש שני גופים – סימבולי ופיזי, ואילו ליחיד יש רק גוף אחד, שגם הפגיעה בו לא תמיד מומשגת כאלימות. בהמשך הדברים אציג עוד כמה א-סימטריות כאלו.

#### 1.4. מושא הפגיעה

הטענה שאבקש לבסס במאמר זה היא שמושא הפגיעה הוא נקודת המוצא היחידה האפשרית להבנת התופעה החמקמקה הקרויה אלימות. הפגיעות האנושית (או החייתית), העובדה שהגוף חשוף לכאב, לפגיעה ולהרס, היא עובדה בעלת קיום אונטולוגי – ועל כן היא העוגן היציב היחיד לחקר האלימות במנותק משדה ההסדרה. שאר חלקי המשואה – גורם הפעולה, הפעולה עצמה ושדה ההסדרה – עדיין מתקיימים, אך תמיד בזיקה למופע הראשוני של הפגיעות.

אריאלה אזולאי ועדי אופיר דנים במושג האלימות בהרחבה.<sup>20</sup> מטרתם לבצע פנומנולוגיה של האלימות שלא בזיקה למטרותיה (בעקבות בנימין), אלא מבעד לאפקטים שלה וליחסיה עם אלמנטים שונים של המדינה, ובראשם החוק. כמו כן הם מבקשים להחזיר לדיון גורם שבנימין ויתר עליו – מושא הפגיעה.<sup>21</sup> הם מגדירים:

אלימות היא כוח פיזי שפועל על פעולות של אחרים מפני שהוא פוגע או מאיים לפגוע בגופם וברכושם שלהם או של אחרים היקרים להם. [...] האלימות היא הפעלת כוח פיזי שפוגעת באופן הרסני במושא שלה. האלימות חודרת, מפרקת, משבשת, מכאיבה [...] לאחר הפגיעה המושא מתקשה להתקיים במצב שקדם לפגיעה.<sup>22</sup>

בהמשך הם מוסיפים עוד שתי צורות של אלימות, מעבר לזו המתפרצת: אלימות כבושה, שהיא "נוכחות של כוח אלים שהתפרצותו אפשרית בכל רגע, אך הוא אינו מתפרץ", ואלימות מרומזת, המגולמת במילים או במחוות של אוהרה ("הצבא ינקוט אמצעים"; "נגיב בזמן ובמקום שנמצא לנכון" וכו'). אך ללא הצגה של הנשק או אמצעי האלימות לראווה.<sup>23</sup> האלימות המרומזת היא העומדת בבסיס הניהול החוקי של המדינה המתוקנת. לדעתם אפשר לדבר על תהליך רציף הנע – בכל צורת משטר ושליטה – בין אלימות מרומזת לאלימות כבושה ולאלימות מתפרצת.

אחד המאפיינים הקבועים של הדיבור על האלימות ותיאורה הוא ההתייחסות אליה כאל אירוע. דבר מה שיש לו רגע הופעה, נראות ראוותנית. דוגמה מובהקת לאלימות היא זו של תקיעת סכין בגוף: פריצת הגוף (לשני הכיוונים, הסכין הנכנס והדם היוצא), גרימת כאב, פירוק, הרס, נזק ממשי וכן הלאה. בשלב זה אני מבקש רק לציין שגם אצל אזולאי ואופיר, סכמת האלימות מתארגנת על בסיס ההתפרצות. האלימות המתפרצת היא-היא האלימות כשלעצמה. אלימות מרומזת רק מרמזת עליה – והאלימות הכבושה כבר מציגה את כליה לראווה. אף כי לשתיהן יש גם אפקטים אלימים, הם לא מוותרים על הקדימות של ההתפרצות, המשרה מעצמה על שני סוגי האלימות האחרים. הם אמנם כותבים שגם האיום באלימות (כלומר הצגת האלימות הכבושה) הוא אלימות, אך זאת מפני שדרכי התיווך בין ההצגה לבין ההתפרצות אינן מוסדרות.<sup>24</sup>

בעקבות אזולאי ואופיר, אני מבקש לא רק להחזיר לדיון את מושא הפגיעה, אלא להעמיד אותו בבסיס החקירה והדיון בתופעת האלימות. לאחר שראינו את הבעיות בהגדרת האלימות מנקודות המוצא של שדה ההסדרה (מעגליות, תוצר לוואי של החוק, לגיטימציה לאלימות השלטון ועוד); של הגורם הפועל (ללא זיהוי "כוונה" איננו יכולים להבדיל בין אלימות לפעולה כוחנית אחרת); ושל הפעולה עצמה במנותק מהקשריה (פגיעה בגוף יכולה לקרות מסיבות שונות, לשאת משמעויות שונות וכן הלאה) – הטענה היא שעלינו להבין את האלימות מתוך הזווית של ה"מישהו" השני בסכמה שבה נפתח המאמר – דהיינו מושא האלימות, הגורם הנפגע. הפגיעות האונטולוגית (ראו להלן) של האדם ושל החיה היא נקודת המוצא הראויה יותר – גם מהבחינה המוסרית וגם מבחינת יעילות הטענות ואמיתותן – לחקר האלימות ודפוסיה. כאשר אזולאי ואופיר כותבים כי האלימות היא "הפעלת כוח פיזי שפוגעת באופן הרסני במושא שלה [...] חודרת, מפרקת, משבשת, מכאיבה", וכי "לאחר הפגיעה המושא מתקשה להתקיים במצב שקדם לפגיעה", הם מדברים בעיקר על הפגיעה והאפקטים שלה. הבסיס להבנת תופעת האלימות הוא הפירוק, הכאב, האי-הפיכות, השיבוש וכן הלאה, בפעולתם על הגוף החי.

בספרו לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר, מבקש עדי אופיר לנסח תורת מוסר שאינה נשענת על ההיבטים הפוזיטיביים של "הטוב" – ושואלת מתוך כך כיצד אפשר לזהותו, לטפחו ולהרבותו – אלא דווקא על מה שהוא מכנה "רעות", דהיינו דברים בעלי קיום ממשי בעולם, המרעים את חייהם של בני אדם ופוגעים בהם פגיעות קונקרטיות. הדרך אל המוסר עוברת דרך צמצום הרעות ולא דרך טיפוח הטוב. הספר בונה את הגדרות האונטולוגיה המוסרית שלב אחר שלב, מתוך מטרה להצביע על קיומן הממשי והקונקרטי של רעות בעלות קיום אונטולוגי בעולם, ולהוכיח כי קיום זה קודם למערכת התרבותית והלשונית הקונטינגנטית והמשתנה.<sup>25</sup>

נקודת המפתח בניתוחו של אופיר היא זו של הבעיה. מחד גיסא ההיעלמות, ומאידך גיסא הנוכחות, הופכות להיות עניין למוסרי ולפוליטי רק מרגע שהם בעיה של מישהי או של מישהו. המשך התנועה של האובדן או של הריגוש אל עבר הפיכתן לרעות הוא למעשה הנצחת הבעיה – בין אם מפני שאין פיצוי על הנזק ובין אם מפני שהסבל אינו מופסק – או העצמתה והגברתה באמצעות בעיות אחרות שנדבקות אליה במסלולה (הרחקה מעמדת טיעון, אי-יכולת לבטא את

הבעיה, רעות המייצרות רעות חדשות ומעצימות את הסבל וכן הלאה).

הפגיעות האנושית הבסיסית – העובדה הפשוטה שיש לנו חיישני כאב גופניים ונפשיים, יכולת לזכור דבר שהיה ואיננו עוד ולהתגעגע אליו עד כאב, צורך לאכול המוליד את הרעב, ועור הרגיש לקור או לחום – כל אלה מכניסים את העולם לתוך האנושי ומהווים את הבסיס להיות-יחד בחברה, ממש כשם שהם אלה המולידים את הציוויים המוסריים.

הדבר החשוב לענייננו הוא ההיבט האונטולוגי של הפגיעות האנושיות. אם נוכל לדבר על חשיפה לפגיעה ועל בעיות בעולם כעל דברים בעלי קיום של ממש – ועל הפגיעות כעל בסיס לחקר האלימות – כי אז כבר נוכל לדבר על אלימות אונטולוגית, הקודמת קונצפטואלית וכרונולוגית לאופני הסדרתה בשיח. אין זה רלוונטי כלל שאי אפשר לדבר עליה או אף לחשוב עליה בקיומה הטרומ-שיחני. העיקר הוא שאפשר לדבר על אלימות שאינה תלויה לא בחוק, לא ב"צדק הטבעי" וגם לא בשאלת הכוונה של המבצע.<sup>26</sup> האלימות היא עדיין מערכתית, משמע היא עדיין פעולה חברתית, שיש בה גורם פועל, שדה הסדרה, סיבות ומטרות – אך העוגן שלה הוא הפגיעות האונטולוגית.

בחלק הבא אבקש לערוך פנומנולוגיה קצרה של האלימות מהזווית של הנפגע, קורבן האלימות, בתנאי המעבדה של האלימות – בחדר העינויים. המטרה תהיה לחלץ כמה מאפיינים של האלימות, כדי להראות שהם חורגים מהאלימות הגופנית גרידא, ושלמעשה הם מאפשרים להרחיב את ההגדרה לפגיעות נוספות באדם. אחר כך אראה את קיומם של מאפיינים אלה בסוגי אלימות נוספים, במטרה לטעון שגרעין האלימות טמון בכפייה רדיקלית ובצמצום המאפיינים האנושיים של החירות והבחירה.

## 2. מהי אלימות: פנומנולוגיה והגדרה

את הפנומנולוגיה של האלימות אני מבקש לפתוח באמצעות המסה "העינויים" מאת ז'אן אַמְרִי.<sup>27</sup> אמרי נולד בווינה ב-1912 בשם הנס מאייר לאב יהודי ולאם קתולית. ב-1938 ברח מפני הנאצים לבלגיה, הוגלה (כאזרח גרמני זר) למחנות בדרום צרפת, ברח מהם ושכ לבלגיה, שבה נעצר כחבר בתנועת ההתנגדות הבלגית ב-1943. הוא נחקר ועונה, ומאוחר יותר נשלח למחנות ריכוז, ביניהם אושוויץ וברגן-בלזן. "העינויים" הוא טקסט חריג יחסית בכתיבה על האלימות, כיוון שאינו מביא רק אתנוגרפיה של קורבנות אלימות – סוגה נפוצה למדי – או תיאור חיצוני של תגובת הגוף והנפש לאלימות (בנוסף הספרות הפסיכולוגית על הטרואומה והפוסט-טרואומה); אמרי עצמו היה קורבן לאלימות, בתוך מעבדת אלימות – חדר העינויים – והוא כותב על כך גם כחוויה אישית וגם באופן רפלקטיבי.

בחרתי דווקא במסה זו גם מהסיבות שנמנו לעיל – שזהו סיפור של אלימות שנכתב בידי הקורבן ויש לו רבדים תיאוריים ורפלקטיביים כאחד – אך גם מפני שהאלימות שבה, לטענת אמרי עצמו, לא היתה קשה באופן מיוחד מהבחינה הגופנית. הוא כותב:



מה שאונה לי [...] היה רחוק מהגרועים שבעינינו. לא נעצו לי מחטים לזהטות תחת הציפורניים ולא כיבו סיגריות על חזי החשוף. קרה לי שם רק מה שעוד אצטרך לספר עליו בהמשך; דברים קלים, יחסית, שאף לא השאירו בגופי כל צלקות בולטות לעין. ובכל זאת אני מעז להצהיר [...] כי העינויים הם המאורע המחריד ביותר שיכול אדם להכיל בקרבו.<sup>28</sup>

דווקא בגלל שהכאב הגופני עצמו לא היה חריג בעוצמתו, כפי שקורה פעמים רבות בחדר העינויים, אנו יכולים להשתמש בתיאורו המפורט של אמרי כדוגמה למקרי אלימות בכלל, ולא רק לכאלה שהופעלה בהם אלימות קיצונית. בעמודים הבאים אבקש לחלץ כמה מהמאפיינים של תופעת האלימות מבחינת השפעתה על הקורבן – תוך שימת דגש על הדברים שמעבר לכאב הגופני גרידא.

אמרי מספר כיצד בעת מעצרו ב-1943 ראה בעצמו מומחה למעצרים ולעינויים בעקבות קריאה אינטנסיבית של מסמכים ודיווחים שונים. הוא ידע בדיוק מה עתיד לקרות לו: "כלא, חקירה, מכות, עינויים – ולבסוף, ככל הנראה, המוות."<sup>29</sup> אך להפתעתו הרבה, אף על פי שהדברים מתרחשים ממש כשם שדימה אותם מראש – אנשי גסטאפו, מעילי עור, אקדחים שלופים, אויקים לוחצים – מרגע שהדבר קורה לו עצמו כאסיר הוא מקבל פרספקטיבות אחרות לחלוטין.

"אף שמכות סתם [...] אינן דומות בשום פנים לעינויים של ממש [...] המכה הראשונה מבהירה לאסיר כי הוא חסר אונים – ובכך כבר טמון בה הגרעין של כל מה שבא אחר כך."<sup>30</sup> הפגיעות האנושיות, המודחקת בדרך כלל, מונכחת כמושא של התודעה: הכאב, ההפתעה, העלבון, ההתערטלות ממערכות ההגנה הפיזיות, המרחביות, החברתיות והפוליטיות. האלימות פורעת את סדר הדברים, ומביאה דבר מה ממשי אל המציאות המולשנת והמדומיינת של היומיום. "האמת היא," כותב אמרי, "שרק לעתים נדירות בחיינו אנו רואים עין בעין את מה שקורה, ועמו את המציאות [...] כשמאורע כלשהו תובע מאיתנו את כל תעצומותינו אין מקום לדבר על בנליות, שכן בנקודה זו חסל סדר ההפשטות ושום כוח דמיון לא יוכל אף להתקרב אל המציאות."<sup>31</sup> האלימות חושפת איזושהי אמת החורגת מהידע, בלתי ניתנת לשרשור או לדמיון. היא הבלחה של "הדבר כשלעצמו".

אפשר לחשוב כאן על הסכימה הלקאניאנית, המבדילה בין "הממשי" ובין "הסימבולי". הראשון מתייחס לעולם כשלעצמו, הישות הגולמית והלא-מתווכת – ולכן גם בהכרח בלתי נגישה. השני הוא למעשה השפה, מה שאנו יכולים לומר על העולם. כל מה שאנו מסוגלים לחשוב על אודותיו מצוי בתחום הסימבולי. לפי סכמה זו, בשלב הכניסה אל השפה מתפרקת האחדות הראשונית של הדברים אל תוך מערכת של הבדלים ושל קטגוריות, ונוצר מושג "אני", המוגדר כמו יתר המילים בעיקר באופן שלילי, באמצעות האחר שמעבר לגבול. המכה חושפת את שבריריות ה"אני" הזה, המתווך כאמור דרך השפה.

ההבלחה של הממשי עשויה להופיע כתוצאה מסוגים שונים של כאב מפתיע, שאינם בהכרח נובעים מפעולה אלימה, אבל האלימות תמיד מיוצרת על ידי אדם אחר. לכן, המכה הראשונה

אינה מציגה רק הופעה של מציאות ראשונית טרום-לשונית או פוסט-לשונית הנוגעת ליחיד, אלא מערערת גם את ההיבטים החברתיים של האדם.

ברגע שנוחתת עליו המכה הראשונה הוא מאבד משהו, שאולי נקרא לו לפי שעה האמון בעולם. [...] בזה כלולים דברים רבים: למשל, האמונה הלא-רציונלית, שלא ימצא לה צידוק לוגי, ברצף לא נקטע של סיבתיות, או הביטחון, העיוור גם הוא, בתקפותו של ההיקש על דרך האינדוקציה. חשובה יותר [...] היא הוודאות, הכלולה אף היא באמון בעולם, שהזולת [...] חס על שלומי, וליתר דיוק: שהוא מכבד את קיומי הפיזי ובכך גם את קיומי המטפיזי. גבולות גופי הם גבולות האני שלי.<sup>32</sup>

מהו אדם? ייתכן ששאלה זו היא העומדת בבסיס שאלת האלימות כלפי בני אדם.<sup>33</sup> אם אנו טוענים שמקור האלימות הוא הפגיעות האנושית, עלינו לשאול מהו ההופך אדם לאדם – או, בניסוח על דרך השלילה, שיהיה מדויק יותר לענייננו, מה נחשב לפגיעה באדם. אמרי מדבר על גבולות גופו ועל גבולות עצמיותו, על קיומו הפיזי בצד קיומו המטפיזי. אפשר לחשוב על כמה גבולות אנושיים, המשרטטים מעין מעגלים קונצנטריים, פנימיים או חיצוניים "לקו העור", שהוא קו הגבול הנראה ביותר, וזה שהכי קל לדעת כאשר הוא נפרץ. הפריצה, אם פנימה (של הסכין) ואם החוצה (של הדם) – ולא בכדי הדם הנשפך הוא הסימן הפרדיגמטי לאלימות – מראה את עצמה: בכאב ובתנועות הפיזיות הטרנסגרסיביות, העוברות ומחללות קו גבול (violative violence). ישנם גבולות נוספים, פנימיים וחיצוניים יותר ביחס לקו העור, שעליהם ארחיב בפסקאות הבאות.

## 2.1. צמצום קו העור: "הגרעין הפנימי"

גבול פנימי יותר מזה של קו העור הוא זה של "גרעין העצמיות" – גרעין מדומיין של "אני" רציף ולכיד. הפסיכואנליטיקן היינץ קוהוט פיתח מושג "עצמי" (Self) אשר "מתייחס לאישיות כולה, למכלול התפקוד הנפשי, לעצמי הגופני, וכן למרכיבים מוגדרים יותר, כגון ייצוגו של אדם בעיני עצמו. הוא משמש כדי להסביר את חוויית ההמשכיות, את הלכידות של הנפש ואת התפתחותה."<sup>34</sup> המניע היסודי של התנהגות האדם, לדעתו, הוא שימור העצמי, ואילו השמדתו היא האיום העמוק ביותר. זהו אמנם גבול מדומיין יותר מזה של קו העור, אך אצל אמרי אפשר בהחלט למצוא התייחסות גם אליו, ואפשר אף לומר שישנה הקבלה בין שני הגבולות הללו. פריצת קו העור היא הפורצת את גרעין העצמי, בכך שהיא מפרקת אותו, את לכידותו ואת אמונתו ברציפותו ובהמשכיותו.

כאמור, ה"אני" נוצר כתוצאה מההפרדה בין האדם ובין שאר העולם וסגירתו כישות אוטונומית (גם אם מדומיית ב"לכידותה" וב"זהותה"), ולכן פריצת האוטונומיה פוגעת באדם באופן כה רדיקלי. מובן שהיחיד לעולם אינו אוטונומי לגמרי, אך גרעין החופש (שהוא ההפך מחוסר האונים המוחלט, כפי שחש אמרי) צריך להישמר – וכשהוא נפגע נגרמת פגיעה רדיקלית באדם (ראו 3.2 להלן).

אמרי מזקק את תחושת הפגיעה באנושיות – מה שהוא מכנה, תוך הודאה במוגבלות הביטוי, "פגיעה בכבוד האדם"<sup>35</sup> – לאובדן האמון בעולם. זהו קישור בין שני גרעינים אטומיסטיים: האני הגופני והאני הנפשי. הפגיעה באחד אינה מסתכמת בכאבו ובפציעתו, אלא משפיעה באופן בלתי הפיך על השני. אי-הפיכות היא היבט משמעותי נוסף בפנומנולוגיה של האלימות.

יש לשים לב לשבריריות הגבולות והלכידות הגופנית-נפשית (לצורך העניין). על סטירת לחי שנתן לו החוקר כותב אמרי: "הוא הסיג את גבולי, ובכך הוא מכחיד אותי."<sup>36</sup> זה בוודאי לא עניין פיזי: סטירת לחי אינה מכחידה. זהו אובדן האמון בעולם במובן הרחב – אובדן האמון במציאות כפי שהכרת אותה, מאחר שהיא תמיד כבר מולשנת, תמיד כבר מתווכת דרך ההביטוס והאמונות הבסיסיות ביותר (רצף של סיבתיות, או היקש על דרך האינדוקציה). על אף שאנו מכירים את בעיות האינדוקציה והסיבתיות של יום, עדיין נופתע אם השמש לא תזרח מחר בבוקר או אם יתהפך כיוון כוח המשיכה. האלימות, לדברי אמרי, יוצרת אירוע כזה. היא מפתיעה ומערערת.

אם כן, כיצד סותמים את החור שנפער במציאות הסימבולית (במובן הלקניאני, כלומר המציאות המולשנת, שהיא היחידה שאנו יכולים להכיר)? אפשרות אחת היא להתגונן: לכונן מחדש את האחדות הגופנית במעשה גופני אקטיבי. הרמת יד כדי לחסום את המכה, התחמקות זריזה – אלו מחוות גופניות, אך בעלות משמעות סימבולית המצויה בעיקר בעצם הפעולה: אני עדיין אדון לגופי, מצהיר המוכה. אינני חסר אונים.<sup>37</sup> האפשרות השנייה היא הפעלת אלימות נגדית.<sup>38</sup>

אפשר גם לנסות להדחיק. "ברגעים הראשונים", כותב אמרי, "אפשר להשלים עם המציאות של המכות, משום שהבהלה הקיומית שעוררה המכה הראשונה פגה במהירות ומניחה מרחב פסיכולוגי לכמה מחשבות מעשיות."<sup>39</sup> המחשבות המעשיות הן אלו המסדירות חזרה את העולם לפי התבניות המוכרות. הנפגע מתאר לעצמו במילים את הנעשה, ובכך הוא מטביל את המכה לתוך השפה, מנמק אותה וממקם אותה בסדר הדברים.

חשוב גם לציין בפנומנולוגיה של האלימות, שהמכה לא חייבת להיות כואבת. המכה הראשונה שקיבל אמרי כאבה, כך הוא מספר, פחות מכאב שיניים, ובכל זאת השפיעה עליו השפעה כה עמוקה. לא מדובר אפוא בהכרח בכאב עצמו, אלא בעיקר בחוסר האונים ובתחושת הכפייה, כפי שארחיב בהמשך. עוד הערה לפנומנולוגיה של האלימות: למכה יש איכות מרחבית, היא משנה את האופן שבו האדם תופס את סביבתו. דומה שאפשר לדבר גם על איכות טמפורלית: הזמן עובר לאט יותר ככל שהסיוט נמשך, ונדמה שלא ייגמר אף פעם. פעמים רבות נעשה שימוש מכוון במרחב ובזמן לשם עינויים: אור-תמיד דולק בתא, העציר מועבר בין מקומות בעיניים מכוסות כדי ליצור תחושה של דרך ארוכה, מניחים לו להמתין המתנה מכוונת ומענה בין החקירות, ועוד. דיסאוריינטציה בחלל ובזמן – או מרחב הטרטופי סובייקטיבי (במובן זה שמדובר ב"תא אישי", שנוצר בשביל האדם המעונה, אף על פי שישנם גם מרחבים קבוצתיים כאלה, למשל באסון טבע או במחנה) – היא התוצאה של אלימות, אך היא גם יכולה להיות עינוי בפני עצמה.

"סתירת החור" עובדת לזמן קצר בלבד, ומתפוגגת כשהכאב הולך ומחמיר. ברגעי הכאב, כותב אמרי, "החיים מרוכזים באזור אחד ויחיד בגוף", והם "אינם מגיבים."<sup>40</sup> העינויים מעוותים את

הגוף, אך הם מעוותים גם את תפיסת העולם כפי שהוא ואת מעגלי החיים השונים. העינויים מעוותים את השפה. שום דימוי אינו יכול לתאר את האלימות האקטואלית, החורגת מיכולת התיאור הלשונית. כל דימוי רק משרשר הלאה את הבלתי ניתן לתיאור. האלימות אינה ניתנת לציטוט או לרפליקות. "הכאב הוא מה שהיה," כותב אמרי תוך התייחסות לתשובתו של אלוהים למשה במעמד הסנה הבוער: "אהיה אשר אהיה".<sup>41</sup> "זה-מה-שזה", במהותו, חורג מהשפה, אינו מאפשר להכפיל את הסימן בעבורו ולומר "זה-כמו-זה". אין בסיס להשוואה. הכאב בעינויים מסמן את "גבול היכולת לחלוק במשהו עם הזולת באמצעות השפה".<sup>42</sup> איליין סקארי כותבת במחקרה על הכאב והעינויים כי אחת התכונות המאפיינות את הכאב הוא עובדת היותו בלתי-ניתן-לשיתוף (unsharability), ובשל כך הוא מתנגד לשפה ואף הורס את אפשרות התקשורת בין בני אדם.<sup>43</sup>

אלמנט נוסף השב ועולה במסה הוא זה של ההדברה (רַאיִפיקציה). "העינויים, שבהם הופך אותנו האחר לגוף, מוחקים את הסתירה שבמוות ומניחים לנו לחוות את מותנו שלנו."<sup>44</sup> בשם הפעולה "הדברה" נמצאים הן החפצון (הפיכה לדבר) והן ההמתה. בעינויים יש גם מן הבושה, כפי שכותב סארטר על הרגע שבו הסובייקט מרגיש שהפך לאובייקט, וכפי שמרחיב פרימו לוי על הבושה במוזלמניות,<sup>45</sup> על התחושה של האדם ההופך להיות אובייקט מוחלט. זהו הדבר הנשאר צרוב לנצח, גם אחרי שהכאב הפיזי עובר. המפגש עם הממשות וההדברה הן חוויות שלא יימחו. אמרי עצמו אומר ש"את חרפת ההשמדה אי אפשר למחות."<sup>46</sup>

## 2.2. הרחבת קו העור: היבטים פיזיים

לאחר הדיון ב"גרעין הפנימי" אני מעוניין לעשות פעולה הפוכה: להתרחק מקו העור ולסמן סביב האדם מעגלים רחבים יותר, שבמהותם הם עדיין פיזיים. האדם אינו רק גוף – הוא תמיד גוף הנע במרחב ובזמן. האַגְרִסְטֶרְנֶד, גיאוגרף שבדי שייסד את אסכולת גיאוגרפיית הזמן, מונה בהקשר זה כמה אקסיומות: האדם הוא גוף פיזי, התופס מקום בזמן ובמרחב; משך חיי האדם מוגבל; האדם אינו יכול להיות בשני מקומות שונים באותו הזמן; שני בני אדם אינם יכולים להיות באותו מקום בדיוק; כל פעילות אנושית צורכת מקום וזמן; תנועה בין מקומות במרחב צורכת זמן; פעולות אנושיות דורשות שיתוף פעולה בין בני אדם, ולכן תיאום תנועה במרחב ובזמן.<sup>47</sup>

מעגלי התנועה הפוטנציאלית, הנגזרים ממערכת ההגבלות במרחב-זמן, הם המבנים את אפשרויות הפעולה של הגוף האנושי. זיגמונט באומן מציין את המובן מאליו, ש"לנוע משמעו לפעול".<sup>48</sup> ההבדל בין גופו של תושב עזה, למשל, הכלוא בגבולות הרצועה ושומרחב התנועה שלו מוגבל לקילומטרים ספורים עקב המחסור התמידי בדלק, ובין גופו של אזרח מערבי ממעמד סוציו-אקונומי גבוה, הוא הבדל של ממש. הבדל גופני, אני שב ומדגיש, מאחר שהוא מתווה וקובע את אפשרויות הפעולה של הגוף. במקום שבו אסורה יציאת נשים מגבולות הבית או הכפר, הגוף הנשי והגוף הגברי שונים. מגבלות התנועה האנושית, כפי שתוארו לעיל, מגבילות

את הפוטנציאל האינסופי של האדם כ"עולם אפשרי". כל הגבלה חברתית נוספת פוגעת עוד ועוד בפוטנציאל זה. בהמשך אבקש להגדיר אלימות כצמצום רדיקלי של מרחב האפשרויות והפעולה של אדם (או חיה), כישות בת-פגיעה.

### 2.3. הרחבת קו העור: היבטים חברתיים-פוליטיים

הצעתי קודם את השאלה "מהו אדם" כשאלת מפתח בניתוח האלימות כלפי בני אנוש. אם האלימות היא דבר-מה הפוגע באדם וחודר את גבולותיו, הרי שעלינו לשאול מהם גבולות אלו. לשאלה "מהו אדם" ניתנו כמובן תשובות רבות לאורך השנים, ומכל אחת מהן אנו יכולים להסיק על דרך השלייה מהו המאין את האנושיות. אם האדם הוא "חיה מדברת", הרי שצמצום רדיקלי של אפשרות הדיבור יהיה פגיעה באנושיות, ולכן יהיה הפעלת אלימות; אם האדם הוא "חיה יצרנית", הרי שצמצום רדיקלי של אפשרות היצירה יהיה אלימות; ואם האדם הוא "חיה חברתית", צמצום רדיקלי של עולמו החברתי יהא אלימות. ההיבטים החברתיים והפוליטיים של האדם הם חלק בלתי נפרד מחייו.

צמצום הגדרת האלימות רק לפגיעה גופנית בקו העור מצמצמת את האדם לקיום הביולוגי שלו. בכך משחקת הגדרה זו לידי "חישוף החיים" האגמבני.<sup>49</sup> אבל אי אפשר לומר בו בזמן שהאדם הוא יותר מאשר גוף – ושפגיעה רדיקלית בו היא רק פגיעה בגוף (ראו גם את הדיון לעיל בחוסר השקילות בין היחיד לשלטון). אני מבקש לטעון שאלימות היא פגיעה רדיקלית בכל אחד מהמעגלים שנזכרו לעיל. אך לפני שארחיב לגבי ההבדל בין פגיעה לפגיעה רדיקלית, תוך דיון בסף שבו כוח הופך לאלימות, יש לומר עוד כמה מילים על היחס בין גורמים לסימפטומים.

### 2.4. גורם וסימפטומים

אריאלה אזולאי ועדי אופיר מצביעים בצדק על העובדה שלעתים "די בעצם נוכחותה של האלימות הכבושה כדי לאסור, לכוון ולנהל חיים, לפגוע בגוף ובנפש ולהרוס מרקם חיים של אוכלוסייה שלמה."<sup>50</sup> כמו כן הם מציינים ש"בהיעדר קודים תרבותיים ומשפטיים מוסכמים על השותפים ליחסי הכוח, הצגת האלימות היא תמיד כבר הפעלת אלימות".<sup>51</sup> מדוע במקרים כאלה, שאין בהם הסדרה של היחסים בין האלימות הכבושה לאלימות המתפרצת, עצם הצגת האלימות היא כבר אלימות? האסוציאציה הראשונה העולה היא זו של "מצב הטבע" של הובס. כזכור, הובס מתאר את מצב הטבע שבו "כל אדם אויב לכל אדם":

במצב כזה אין מקום לחריצות כפיים משום שפירותיה אינם בטוחים. על כן אין עבודת אדמה; אין שיט, וגם לא שימוש במצרכים שאפשר להביאם בדרך הים; אין בניינים נוחים; אין ידיעה של פני הארץ; אין אמנויות; אין ספרות; אין חברה. ומה שגרוע מכל – פחד בלתי פוסק מפני מיתה בידי כוח הזרוע, שסכנתה אורבת בכל עת. האדם חי חיי בדידות, חיים דלים, מאוסים, בהמיים וקצרים.<sup>52</sup>

עצם האיום התמידי באלימות הוא אלימות. אין חובה להפעיל אלימות פיזית – מתפרצת, בלשונם של אזולאי ואופיר – כדי לקצר ולהרע את חייהם של בני אדם. זה עניין קריטי: אפשר להפוך את הביצה והתרנגולת, את הסיבה והמסובב. הפעלת האלימות מפרקת, הורסת, מכאיבה, מגבילה, מונעת וכן הלאה – אך לעתים די באיום האלימות כדי להביא לאותם המצבים בדיוק. האם ישנה חשיבות לשאלה אם יש מלחמה אמיתית או רק איום במלחמה? מובן שהדבר חשוב לאלו שהיו נפגעים בגופם במלחמה האמיתית – אך לפחות לפי הובס, אין בכך כדי להפחית את האלימות שבעצם ההכרזה על מצב המלחמה.

האם חטיפת אדם וכליאתו בתנאים פיזיים ראויים היא אלימות? הרי הכליאה אינה אלימה במובן של פריצת קו העור (ואני מתעלם כרגע ממקרים שבהם מישהי חולה וזקוקה לטיפול והכליאה מונעת ממנה טיפול זה; זו הדוגמה הטריטוריאלית של האלימות שבכליאה), אך היא קיימת במובנים האחרים: היא פוגעת בגרעין הפנימי של האמון בעולם; היא פוגעת במרחב התנועה והחוויות האנושיות (מאחר ש"לנוע משמעו לפעול"); היא פוגעת, כמובן, בהיבטים החברתיים והפוליטיים.

החברה והמרחב מנהלים יחסי גומלין של השפעה הדדית. האדם מעצב את המרחב, אך גם המבנה המרחבי משפיע ומבנה את היחסים החברתיים ואת אפשרויות הפעולה בתוכם. חוקר המרחב ביל הילייר טען כי "במובן מסוים, יצירת מרחב משוכש [... מייצרת את הסימפטומים הראשונים של דעיכה [חברתית] עוד בטרם החלה דעיכה אמיתית. על כן, אפשר לטעון כי [במקרה כזה] הסימפטומים הם שמסייעים להביא את המחלה."<sup>53</sup> צמצום רדיקלי של האדם יכול לנבוע מאלימות פיזית, כפי שראינו אצל אמרי, למשל – אך הוא יכול באותה מידה לנבוע גם משיבוש רדיקלי של אפשרויות התנועה במרחב, מצמצום רדיקלי של זכות הדיבור והטיעון, או מהרחקה רדיקלית מן המרחב הציבורי. כל אלה, חשוב לציין, נזכרים פעמים רבות בשיח על האלימות כגורמים המאפשרים את הופעת האלימות במובנה השגור, הגופני. ארנדט, כידוע, מתחה ביקורת חריפה על היהודים שפרשו מהמרחב הציבורי ובכך הקלו על הפגיעה הפיזית בהם.<sup>54</sup> אך אני מבקש לדבר על ההרחקה והצמצום כאלימות כשלעצמם, מאחר שהם מכילים בתוכם את כל מאפייני האלימות ותוצאה. בכך מנוטרל ההיבט המתפרץ של האלימות, ואפשר להרחיב את ההגדרה כך שתכלול גם מערך שליטה אלים באופן קבוע ורציף. אלימות כצורת שליטה, לא רק באמצעות התפרצויותיה, כפי שמתארים אזולאי ואופיר, אלא גם במובן של "אלימות ניהולית" ללא התפרצויות ו"חדירות".

אם כן, אפשר למנות את המאפיינים שחולצו מתיאורי האלימות שלעיל (כולם, כזכור, מהזווית של מושא האלימות): חוסר אונים, אובדן האמון בעולם, אי-הפיכות, שיבוש תחושת החלל-זמן, חוסר היכולת לתמלל את החוויה ולשתף בה אחרים, הדברה, פגיעה באנושיות, בושה. על ההגדרה הראשונית של האלימות שהצגתי קודם, כייצור חברתי של פגיעה פיזית בגוף, אני מבקש להוסיף את ההגדרה הבאה, שלפיה האלימות היא כוח פּפּיּיני, המצמצם באופן רדיקלי את אנושיותו של הקורבן. הכפייה יכולה להיות באמצעות פגיעה פיזית או באמצעות עיצוב

תנאי חיים וסביבה שאינם מאפשרים בחירה והתנגדות לכוח. כאמור, מדובר בהגדרה משלימה, לא מחליפה: הפגיעות הפיזית (כלומר קיומם של חיישני הכאב הגופניים) היא עדיין המקור הפרדיגמטי לאלימות, והיא המאפשרת לנו לחשוב גם על אלימות כלפי תינוקות או חיות. הרחבת הגדרת האלימות כפי שהוצע לעיל מאפשרת בין היתר להתגבר על הממד האירועי של ההגדרות הרגילות ולדבר, כפי שאעשה בהמשך, על "אלימות ניהולית" הנמשכת לאורך זמן, ללא חדירות וללא התפרצויות – ושהיא עדיין אלימות כשלעצמה, ולא רק "אלימות מתפרצת מושהית".

לפני שאתקדם לחלק הבא, הדן באלימות, כוח ושליטה, אני מבקש להתייחס בקצרה לסוג גנרי של אלימות, שהוא האונס. כאן לא אציג טקסטים ועדויות כפי שעשיתי אצל אמרי, אלא רק אבקש להצביע על מה שאפשר ללמוד ביחס לאונס מהפרשנות ומההגדרה שלעיל. אם ניקח את האונס כדוגמה להבנת האלימות, דומה שקשה להבינו (משמע, לאפיינו כאלימות) מכל נקודת מוצא אחרת מלבד זו של הקורבן (אני מתייחס כאן לאונס שאינו מלווה באלימות גופנית נוספת, דהיינו הכאה וכדומה). אונס הוא דוגמה קלאסית למצב שבו הפער לכאורה בין מעשה אלים ובלתי אלים צר, וטמון בעיקר בצד הנפגע. עצם הפעולה הגופנית של יחסי המין זהה לחלוטין (ולכן חדירת הגוף כדימוי לאלימות מאבדת מהרלבנטיות שלה); שדה ההסדרה יכול להתעלם ממעשי אונס שאינם מוגדרים מבחינתו כעבירה (בעל האונס את אשתו; "אונס ענישתי" בחברות מסוימות; אונס שבו הקורבן לא צעקה וכדומה); לצורך העניין, הצד הפוגע יכול אפילו לא להיות מודע לאלימותו (וגם הנאנסת, כפי שאראה להלן, לא תמיד חייבת להיות מודעת לכך שנאנסה<sup>55</sup>) – אך הנאנסת כואבת, סובלת ונפגעת.

אריאלה אזולאי מראה שבשנות השבעים צמח מושג חדש של אונס שלא התקיים קודם לכן.<sup>56</sup> בשיח הפמיניסטי של התקופה, כותבת אזולאי, "המונח 'אונס' עובר בנאליזציה – לא מבחינת היחס שהוא צריך לעורר, אלא מבחינת מאפייני המעשה והשותפים האפשריים למעשה. אונס אינו מתבצע בהכרח תוך כדי תקיפה פיזית, הוא יכול להתבצע מבלי להפעיל על האישה אלימות גופנית ברורה ומבלי שיהיה בו ממד של הפתעה."<sup>57</sup>

אני מעוניין להתייחס כאן לסוג זה של אונס, המבוצע בידי אדם מוכר ושאינו באלימות גופנית מלבד האונס עצמו. במקרים אלה – המהווים את רוב מקרי האונס<sup>58</sup> – היסוד הקובע, זה שהופך את המעשה המיני לאונס, הוא (אי-)רצונה של האישה.<sup>59</sup> לא מדובר רק בהסכמה שבשתיקה, הנובעת לעתים מפחד, משיתוק או מבושה, אלא בהיעדרה של הסכמה אוטונומית. המעשה הופך לאונס מרגע שהוא "אונס" במובנו המילולי: דבר מה שנכפה על הזולת.

על פי אזולאי, אירוע מתכוון כאונס ברגע ההתקוממות כנגד הכפייה, גם כאשר הדבר קורה רק בדיעבד, ואפילו כעבור שנים ארוכות.<sup>60</sup> כלומר, גם הקורבן יכול שלא להיות מודע לכך שהאירוע היה אונס.<sup>61</sup> התוצאה עלולה להיות אבסורדית: ככל שהשתקה חזקה יותר – הפחד, הבושה, חוסר הקול – כך ירחק רגע ההכרה במעשה ככאלימות. במקרים רבים, אם לעולם לא תיקרא בשמה הראוי, תמחק האלימות גם את עקבותיה-שלה.

צריך אפוא להבדיל בין הרגע שבו קוראים לדבר בשם "אונס", ובין העובדה שהוא התקיים שם מראש, גם אם כונה בשמות אחרים. פעולת האונס – במובן המילולי של כפיית פעולה על אדם אחר באופן הפוגע באוטונומיות שלו ובאמונו בעולם, פעולה המשרה תחושת חוסר אונים, משנה את ממדי הזמן והמרחב, משתיקה, מדבירה ופוגעת באנושיות באופן בלתי הפיך ולטווח ארוך – התקיימה ללא קשר למודעות של מי מן הצדדים לשאלה אם זהו אונס אם לאו, ואת ההשתקה ואת חוסר המודעות יש להבין כחלק מהאלימות המתמשכת. הקריאה בשם, ההתקוממות המילולית, ומאוחר יותר אולי גם המשפטית והחברתית, היא כבר חלק מהשיקום העצמי כנגד האלימות, ועל כן באורח פרדוקסלי דומה שהרגע שבו אפשר לקרוא לאלימות בשמה הוא גם רגע תחילת המסע הארוך של ההתמודדות עמה ושל הפחתת השפעתה.

### 3. אלימות, כוח ושליטה

הגדרנו את האלימות ככוח כפייני המצמצם את אנושיותו של הקורבן, בהתאם לתפיסה הרחבה של אנושיות, כתכונה שהיא בעת ובעונה אחת גופנית, נפשית, פועלת ופוליטית-חברתית. כעת אני מבקש לדון בצידה השני של המשוואה, דהיינו במחולל האלימות, מתוך מטרה לדון בכלכלה הפוליטית של האלימות. העוגן להבנת האלימות נותר הקורבן, אך זווית הראייה מורחבת גם לשאר חלקי המשוואה שהצגתי בתחילת הדברים, דהיינו הגורם הפועל, מושא האלימות ושדה ההסדרה. המטרה היא לטעון שבין שני הצדדים נוצר מצב של משחק סכום אפס: צמצומו של מושא האלימות הוא למעשה התרחבותו והשתלטותו של מחולל האלימות. החלק הראשון יבקש לאפיין את הגרעין האלים במצב הזוגי הגולמי: מחולל האלימות מול מושא. החלק השני ירחיב את הדיון באלימות כסוג של כוח, דהיינו כאמצעי של "פעולה על פעולות של אחרים" לפי מישל פוקו, מתוך מטרה לשלוט בבני אדם ולהשפיע על פעולותיהם – ויעסוק בפער שבין כוח לאלימות. המשך הפרק ידון במקרים קונקרטיים של שליטה באמצעות אלימות וכאלימות, בעקרון האלימות הניהולית ובמקרים קונקרטיים של טוטאלטריות, קולוניאליזם וכיבוש.

#### 3.1 אלימות כיחסים אנטגוניסטיים

אמרי מקדיש כמה מילים גם למבצע הפעולה האלימה. הוא מאפיין אותו כסאדיסט – לא במובן המיני-פתולוגי, אלא במובן של "שלילה רדיקלית של הזולת, כפירה בעיקרון החברתי ובעקרון המציאות גם יחד."<sup>62</sup> ישנה שקילות בין פעולת המענה לחוויית המעונה. עוצמתו של האחד באה על חשבון האחר (ממש, פיזית). "המעונה חווה בפליאה, שבעולם הזה יכול הזולת להיות קיים כשליט אבסולוטי."<sup>63</sup> הגרעין של המעשה האלים הוא הכפייה, והייצור של השלטון חסר העוררין של האחד מול חוסר האונים של האחר. אני מזכיר שתחושה זו הופיעה כבר עם הסטירה הראשונה, ומבקש לטעון שהיא חלק ממהותה של האלימות.

אפשר לאפיין את היחסים בין מבצע הפעולה האלימה ובין קורבנו כ"יחסים אנטגוניסטיים"



במובן שנתנו להם ארנסטו לקלאו ושנטל מוף: מצב שבו "נוכחותו של 'האחר' מונעת ממני להיות עצמי באופן מוחלט." <sup>64</sup> רוב השיח הביקורתי לוקח את הטענה הזאת לכיוונים של פוליטיקה של זהויות, <sup>65</sup> אך יש לזכור שהדוגמה המקורית בספרם עסקה באיכר ובעל אדמות. לפי לקלאו ומוף, האיכר אינו יכול להמשיך להיות איכר כאשר בעל האדמות מתפשט בהתאם לדינמיקה הקפיטליסטית ומשתלט על השטח שלו, וכך גם להפך: בעל האדמות אינו יכול להמשיך בהתפשטותו כאשר איכרים עומדים בדרכו. אלה הם יחסים אנטגוניסטיים מרחביים-מטריאליסטיים, הנובעים ממוגבלות המרחב, ומכך ש"אין מקום לכולם". אמרי מתאר את מעניו ככאלה ש"עניינם היה עוצמה [...] השתוללות בלתי מרוסנת של התפשטות עצמית." <sup>66</sup> בהמשך הוא כותב כי "שלטונו של המענה על קורבנו אין לו דבר וחצי דבר עם השררה המופעלת מכוח הסכמים חברתיים" <sup>67</sup> – בדיוק משום שלא מדובר ביחסים חברתיים, מולשנים ומוסדרים, כי אם ביחסים אנטגוניסטיים שבהם האחד בא על חשבון האחר באופן רדיקלי.

איליין סקארי מרחיבה את הטענה מהיחסים הזוגיים של מענה-מעונה וטוענת שבעינינו "ישנה הפגנת סוכנות (agency) אובססיבית, המאפשרת לגופו של האחד להפוך לקולו של האחר, מה שמאפשר לכאב אנושי אמיתי להיות מומר לפיקציית הכוח של השלטון." <sup>68</sup> היא מדברת על הדיאלקטיקה של גרימת הכאב, שמצד אחד מחריבה עולמות (מאיינת את המעונה) ומצד שני בונה אותם (באמצעות התפשטות הכוח והעוצמה של המענה – היחיד או הגוף השלטוני). האחד משתמש בשני ככחפץ מוחלט למען התפשטותו והתעצמותו-הוא. הדברת הזולת היא צמצום רדיקלי של עולמו – ועל כן הרחבת המשאבים והאפשרויות של הראשון, במקרים שבהם שיתוף פעולה לא בא בחשבון.

### 3.2. כוח ואלימות

על פי מישל פוקו, כוח הוא "פעולה על פעולות של אחרים", <sup>69</sup> ואלימות, לפחות בהקשריה הפוליטיים, היא סוג של כוח: כזה המיועד להיות מכשיר שליטה והתפשטות, או לחלופין כלי לשיבוש הכוח או האלימות השלטוניים. <sup>70</sup> מאידך גיסא, ברור שלא כל כוח הוא אלימות, ומערכי הכוח הדיסיפלינריים והביו-פוליטיים אצל פוקו הם דוגמה מובהקת לכך. לפיכך, אני מבקש לערוך דיון קצר בהבדל בין כוח לאלימות – או נכון יותר, בסף שבו כוח הופך לאלימות.

פוקו דחה באופן עקבי את התפיסה הליברלית של הסובייקט, כישות נתונה-מראש המכלכלת את צעדיה באופן חופשי, בהתאם לבחירות רציונליות המבוססות על תחשיב של אינטרסים עצמיים. גם כאשר הסובייקט פועל לפי שיקולים רציונליים, הוא לא לגמרי חופשי בפעולותיו ובהחלטותיו. הללו נגזרות מתוך מערכת של מנגנוני שליטה, המייצרים נורמות, מעצבים התנהגויות וכן הלאה. גם כאשר הסובייקט חושב שהוא חופשי לעצב את עולמו כרצונו, הוא נתון למעשה בתוך מסגרות חברתיות ושלטוניות הפועלות עליו ועל מעשיו. ועם זאת, גם בתוך ההגות של פוקו, פעולותיהם של בני אדם אינן יכולות לעבור רדוקציה מלאה לפעולתו של הכוח, מאחר שהחופש – להתנגד באלימות, לברוח או לנסות להפך את יחסי הכוח – הוא תנאי

אפשרות לעצם קיומם של יחסי כוח.<sup>71</sup> בנוסף יש לציין שבמחשבתו של פוקו הכוח הוא ראשית כול בונה, מייצר ומעצב יחידים באופן פוזיטיבי. השפעתו ושליטתו בסובייקט היא באמצעות פרקטיקות אורתופדיות של הכוונה ותיקון, לא באמצעות הרס וכוח חשוף.<sup>72</sup>

את חציית הסף שבין כוח לאלימות אני מבקש להגדיר כרגע שלילת החופש. שלילת חופש הפעולה; בידוד היחיד מהקבוצה;<sup>73</sup> שלילת יכולת הדיבור והשיתוף בחוויה באופן רדיקלי – זהו סף האלימות. הכפייה עצמה פוגעת בגרעין האדם כיצור חברתי בעל אוטונומיה, גם אם מוגבלת. אם כוח על פי פוקו הוא "פעולה על פעולות של אחרים", כי אז האלימות תהיה אילוץ אחרים לבצע פעולות ללא אפשרות בחירה, או תוך קביעת מחיר בלתי פרופורציונלי לסירוב. בעוד שהכוח יכול להיות משדל או מאיים, מפתה או מזהיר, מתוך מטרה לעודד בני אדם לפעול בצורה "הנכונה" – האלימות כופה אותם לכך תוך צמצום רדיקלי של אפשרויות התנגדות, בריחה או חתירה שכנגד.

### 3.3. אלימות ניהולית

הכוח הפוקואני אינו חייב להיות פרסונלי, והוא עובד באמצעות מוסדות ומערכות מטריאליות ושיחניות. מובן שיש תמיד כוונות, תכליות וחישובים, אך הם לא בהכרח נובעים מהחלטה של סוכן חופשי ועצמאי. הסוכנים הם חלק מהגיון הכוח, והם חלק ממושאיו גם כשהם חושבים שהם מקורו. באותה המידה אני מבקש לטעון שאלימות יכולה להיות מופעלת באמצעים מטריאליים ושיחניים בלי שניתן יהיה לעקוב אחר אמצעי האלימות עד להחלטה מושכלת ומכוונת של סוכן אנושי אוטונומי, או בניסוחה של ארנדט, "אפשר שהדרך לגיהנום אינה רצופה כוונות כלל."<sup>74</sup> במילים אחרות, בניגוד להגדרה המקובלת של האלימות כאקט בדיד, מתפרץ ובעל נראות ראוותנית, שמעורבת בו תמיד החלטה של אדם לפגוע בזולתו – אני מבקש להצביע על קיומה של "אלימות ניהולית", המתקיימת דרך רשת של אלמנטים מטריאליים וא-מטריאליים, מוסדות ומערכות ניהול והסדרה.

כך למשל, בני אדם צריכים להיפגש כדי לפעול יחד (ולצבור כוח, במובן שנתנה לו ארנדט<sup>75</sup>) – מכאן שהגבלה פיזית רדיקלית על תנועת בני אדם ועל אפשרויות התקבצותם תהיה אלימות, מכיוון שהיא מצמצמת באופן פיזי ועובדתי את הכוח של בני האדם ואת הפן החברתי של אנושיותם. ארנדט כותבת כי הממשלה הטוטאליטרית "מחריבה את התנאי המוקדם האחד והיחיד הדרוש לכל חופש, שהוא פשוט היכולת לנוע, יכולת שאין לה קיום ללא מרחב."<sup>76</sup> אי אפשר לשרשר אלימות מסוג זה להחלטה אחת ולרגע של התפרצות; מדובר באופן שליטה קבוע ואלים (ארחיב על כך בנוגע לטוטאליטריות, קולוניאליזם וכיבוש בתת-הפרק הבא).

מכאן עולה א-סימטריה נוספת בין השלטון ליחידים. ברור שהיכולת להטיל "אלימות ניהולית" נתונה בידי בעלי הכוח והשליטה במרחב ובמשאבים. אלא שבעוד שהאלימות השלטונית יכולה להיות מוגדרת כ"ניהול מרחב" קפדני – הרי שהתגובה לה תוגדר תמיד כאלימות. ליחיד אין

אפשרות טכנית להפעיל אלימות ניהולית נגדית, ועל כן הוא פונה לאלימות חודרת, "קלאסית". כך מוצג מצג שווא של "אלימות" מול "ניהול" באופן המציג אותם כשונים מהותית זה מזה, בזמן שהם שקולים יותר מכפי שהדבר מוצג בידי השלטון.

איני מתכוון לטעון שכל סוגי האלימות שקולים, או לחלופין לפתח מדרג של סוגי אלימות. המטרה אינה "להצדיק" אלימות כזו או אחרת, אלא להצביע על האופן שבו השלטון משתמש בשיח הנפוץ על האלימות לטובתו – לא רק בהמשגת פעולותיו ה"אלימות-חודרות" כהכרח או כחוק לגיטימי, אלא גם במיסוך פעולותיו האלימות הלא-חודרות והצגתן כ"ניהול" של מרחב ואוכלוסייה.

#### 3.4. טוטאליטריות, קולוניאליזם וכיבוש

מובן שלאלימות הגופנית על שלושת חלקיה – המתפרצת, הכבושה והמרומזת – יש תפקיד מרכזי בשליטה ובניהול בני אדם. אך כאן, בחלק האחרון של המאמר, אני מבקש להתרכז בתצורות השלטוניות המייצרות אלימות ניהולית נרחבת. להצגה זו שתי מטרות: ראשית, להצביע על טיפוסים נוספים בפנומנולוגיה של האלימות, ולהראות שהאלימות השלטונית אינה מתמצה רק במופע הגופני; ושנית, להציע מתווה ראשוני לקריאה חדשה של פרקים בהיסטוריה ובהווה, הן מבחינת התצורות השלטוניות ואופני פעולתן והן מבחינת ההתנגדות (האלימה) להן.

הטוטאליטריות, כפי שחנה ארנדט מנתחת אותה, היא דוגמה מובהקת לשלטון אליים במובנים שעליהם דיברתי במאמר זה. "שליטה טוטליטרית", היא כותבת, "מכוונת תמיד לחיסולו הגמור של החופש ואף לריסוקה של כל ספונטניות אנושית."<sup>77</sup> האידיאל החברתי של השליטה הטוטאליטרית היה חיסול החירות ויכולת הבחירה, על מנת לייצר קיום שיהיה אך ורק נוכח השלטון, תוך ביטול כל ספירה אוטונומית, אישית או קיבוצית, באופן המרדד את האישיות והופך אותה "לדבר גרידא".<sup>78</sup> צמצום האנושיות הוא מאפיין של משטרי שליטה אלה. לפעמים האלימות הזאת מושגת באמצעות אלימות גופנית (מתפרצת או כבושה), ולפעמים באמצעות עיצוב תנאי חיים המצמצמים באופן רדיקלי את אפשרויות הפעולה ואת האינטראקציות האנושיות. ארנדט מזקקת את הרס האנושיות ל"מחיקת יכולתו של האדם להתחיל משהו חדש מתוך משאביו העצמיים",<sup>79</sup> דהיינו הרס הגרעין האוטונומי של יצירה ושל אנושיות שאינה תגובה אוטומטית לסביבה ולאירועים. השליטה הטוטאליטרית כשמה כן היא – מבקשת לשלוט על הכול, בהתפשטות אינסופית. לשם כך היא חייבת להכחיד כל עצמיות ולהיות, במהותה העמוקה, כפיינית באופן רדיקלי. הטוטאליטריות היא הרחבת הגרעין הזוגי של יחסי השליטה שבאלימות, כפי שתיאר אותם אמרי, שלילה רדיקלית של הזולת לשם התפשטות עצמית אבסולוטית.

אשיל בַּמְּגָה כותב על מטע העבדים כאתר מאפיין של הקולוניאליזם. "המצב של היות עבד, הוא מפרט, נובע מאובדן משולש: אובדן 'בית', אובדן זכויות השליטה בגוף ואובדנו של מעמד פוליטי [...] במובנים רבים, חיי העבד הם צורה של מוות-בחיים."<sup>80</sup> אופן הניתוח שהצגתי לעיל

מאפשר לראות בעצם ההעבדה הכפויה אלימות, עוד לפני שהעבד הוכה ולו פעם אחת, ובכך מציע קריאה שונה של ההיסטוריה הקולוניאלית. פרנץ פנון מתאר את העולם הקולוניאלי כעולם מכווץ, זרוע איסורים, ששוררים בו יחסים אנטגוניסטיים בין המיישבים והמיושבים:

אזור המגורים של המיושבים אינו חלקו המשלים של אזורי מגורי המתיישבים. שני האזורים מנוגדים זה לזה... האחד תמיד סותר את האחר. עירו של המתיישב היא עיר בנויה לתלפיות [...] עיר מוארת, סלולה [...] עירו של המיושב, או לפחות עירם של הילידים, כפרי הכושים [...] הם מקומות ידועים לשמצה [...] אלה מקומות שבהם נולדים היכן שלא יהיה ואיך שלא יהיה. מתים היכן שלא יהיה וממה שלא יהיה. זהו עולם צפוף, שבו חיים האנשים זה על זה [...] עירו של המיושב היא עיר רעבה, רעבה ללחם, לבשר, לנעליים, לפחם, לאור. עירו של המיושב היא עיר שפופה, עיר כורעת על ברכיה, סרוחה.<sup>81</sup>

תנאי המחיה הפיזיים של העיר המיושבת מזכירים את מטע העבדים: אזורים צפופים, ללא אור והסקה, המערערים את אנושיותם של תושביה. בְּמִפְּהָ מאפיין את אזורי הכיבוש המודרניים, בהם גם את הגדה המערבית ורצועת עזה, כמצויים

במצב מתמיד של 'היות בכאב': מבנים מבוזרים, מוצבים צבאיים, מחסומים מכל עבר, מבנים הנושאים בחובם זיכרונות כואבים של השפלה, חקירות, מכות, עוצר הכולא מאות אלפים בבתיים הצרים מדי מדמדומים עד שחר [...] היוצרים] עולמות מוות, צורות קיום חברתי חדשות וייחודיות, אשר במסגרתן כופים על אוכלוסיות ענק תנאי חיים, המעניקים לפרטים באוכלוסיות אלה סטטוס של חיים מתים.<sup>82</sup>

התיאורים שלעיל מציגים אמנם גם "אלימות קלאסית", של מכות ושל חקירות, אך אני מבקש להתמקד דווקא בתנאי המחיה, מעבר לאופן שבו הם פוגעים בבריאות התושבים באופן פיזי. ההגבלות המושתות על הנכבשים – מבחינת מרחב התנועה ואפשרויות הפעולה, שלילת הבית ושלילת המעמד הפוליטי (לאו דווקא הפורמלי, אלא בעיקר הקונקרטי של ההיות-יחד) – הן אלימות ניהולית. ניתן בהחלט לדבר על סגירה, רישוש (impoverishment), מניעת פיתוח מרחב מחיה, פגיעה רדיקלית במרחב הציבורי ועוד כהנה וכהנה, כעל ביטויים של אלימות שלטונית מאורגנת.

דוגמה קונקרטית למשטר של סגירות והגבלות מרחביות מצויה כמובן בשטחים הכבושים. בהקשר זה אפשר לחשוב על כמה סוגי אלימות, חלקם "קלאסיים" וחלקם עולים מתוך הניתוח שהצעתי לעיל.<sup>83</sup>

1. המחסומים המאוישים כנקודות חיכוך: בנקודות אלו, שיש בהן מפגש בין חיילים לבין פלסטינים, צומחת אלימות מהסוג הגופני, המתפרץ. ישנם מקרים רבים, ואין כל צורך לתת כאן דוגמאות. מעניין רק לציין שמעודיות של חיילים ופלסטינים כאחד עולה תמונה של הברדל בסוג האלימות במחסום ומחוצה לו. בעוד שבמחסום עצמו ישנן השפלות ואלימות קלה יחסית (אף כי

כפי שראינו אצל אמרי, אין באמת "אלימות קלה" – אלימות קטלנית היא נדירה למדי. במלים אחרות, במחסום עצמו החיילים אינם יורים, אלא רק "ממשטרים". מחוץ למחסום, לעומת זאת, הסיכוי לאלימות קטלנית גובר באופן משמעותי.<sup>84</sup>

2. החסימות<sup>85</sup> מעכבות טיפול רפואי ביישובים הפלסטיניים, מונעות מיולדות וממקרים דחופים אחרים להגיע לבתי החולים וכן הלאה.

3. החסימות מעכבות הגעת אספקה, מים, חשמל, גז ושאר מרכיבים בסיסיים בסביבת האדם.

4. החסימות מצמצמות את מרחב התנועה – ומתוך כך מצמצמות באופן רדיקלי את מרחב הפעולה הפוטנציאלי של הפלסטיני. מחקר של ארגון לא-ממשלתי פלסטיני הצביע על כך שבשלוש השנים הראשונות של האינתיפאדה השנייה, 85% מהפלסטינים בגדה לא יצאו מכפריהם. ערב האינתיפאדה השנייה נכנסו לישראל מדי יום 26,500 תושבי עזה; ב-2004 צנח מספרם ב-96% ל-1,000 בלבד, ועוד.<sup>86</sup>

5. החסימות מפרקות את החברה הפלסטינית, ובכך מערטלות את האדם ממערכות ההגנה הפוליטיות-חברתיות שלו, פוגעות במהותו כ"חיה חברתית" ומאיינות את כוחו במובן שארנדט נתנה לכוח כיכולת לפעול בקבוצה.

6. מערך החסימות מייצר אשמה אפריורית, המאפשרת הפעלת אלימות וכוח חשוף על הפלסטינים. מאחר שכמעט כל תנועה בשטחים מעבר למרחב המחיה המידי אסורה, כמעט כל הפלסטינים הם "עברייני תנועה". דני רובינשטיין כתב ב-2002 כי

הגבלות התנועה הן לא רק גזירות קשות שאי אפשר לעמוד בהן, אלא גם כאלה שאוטומטית הופכות את רוב הציבור הפלסטיני לעבריינים. כמעט כל פלסטיני שיוצא מהבית כדי להגיע לעבודה, לבית ספר, לקניות, לטיפול רפואי או לבקר בני משפחה, צריך לעקוף מחסום ולכן הוא בבחינת מי שמפר את תקנות הביטחון שנקבעו בחוק הישראלי.<sup>87</sup>

הקרימינליזציה של התנועה (ולעתים גם המשגתה כ"אלימות" כשלעצמה) מקילה על הפעלת אלימות נגדית. במילים אחרות, ההפללה של התנועה הפלסטינית כאלימות עושה נורמליזציה לאלימות מניעת התנועה הישראלית. כך קל יותר להציגה כ"אלימות מונעת אלימות".<sup>88</sup>

7. מערך החסימות מייצר חוסר ודאות קיצוני בכך שהוא מפרק את המרחב והזמן הפלסטיניים ואינו מאפשר שימור ותכנון סדר יום ברמת הפרט והחברה.<sup>89</sup>

אזולאי ואופיר טוענים שמטרת מערך השליטה בשטחים היא שימור תמידי של הפלסטינים על סף האסון, תוך הקפדה שלא לחצותו. אלא שגם שימור על סף האסון הוא אלימות, כיוון שהסף עצמו – בשל אי-יציבותו, העובדה שהוא אינו מאפשר תכנון מושכל וצבירת כוח חברתי והפחד המובנה מהתפרצות האסון הכולל – משהה את החיים ופוגע באופן רדיקלי בתושבי האזור (ממש כשם שאצל הובס לא היה צורך במלחמה עצמה, אלא רק באיום המלחמה התמידי: ההיות על סף המלחמה).

## סיכום

במאמר זה ביקשתי להרחיב את שיח האלימות מהתמקדותו בפגיעה הגופנית ולצאת מתוך נקודת המוצא של הפגיעות האנושית האונטולוגית. הצעתי הגדרה משלימה שהתבססה על ניתוח האלימות ככוח כפייני, המצמצם באופן רדיקלי את אפשרויות הבחירה של האדם ופוגע בו ברבדים רבים: פיזיים-גופניים וחברתיים-פוליטיים כאחד. אופן הניתוח שהצעתי מאפשר לטעון לקיומה של אלימות הקודמת להסדרתה בשיח, ולהרחיב את ההגדרות המקובלות גם ל"אלימות ניהולית", שאינה מתפרצת ואינה בהכרח גופנית. אמנם, הפגיעה בגוף היא עדיין הדוגמה המובהקת ביותר לאלימות, מפני שזהו המעגל הצר ביותר. מפגיעה בגוף אין דרך להימלט ואין בה מרחב תמרון, אך כפי שהראיתי לעיל, הצמצום להגדרה זו בלבד בעייתי ביותר. בניגוד לכוח שיכול להיות דוחף, משדל או מאיים – אך עדיין מאפשר מרחב בחירה – האלימות אינה עושה זאת. היא יכולה לקבוע מחיר גבוה מדי לסירוב (אכן, לרוב בענישה גופנית), או פשוט לא לאפשר את הבחירה והאוטונומיה היחסית באמצעות אמצעי השליטה הניהוליים של החזק: אם באמצעות עיצוב המרחב, הפקעת אמצעי הייצור, הרחקה מזכות דיבור והתארגנות ועוד. כך הצעתי לקרוא מחדש מצבים קולוניאליסטיים ומצבי כיבוש ואת סוגי האלימות המיוצרת בהם: האלימות השלטונית והאלימות שכנגד.

חשוב מאוד להבהיר, שלמרות הרחבת ההגדרה מאלימות גופנית לאלימות ניהולית, יש להקפיד על רף המבדיל בין "פגיעה" ל"פגיעה רדיקלית". למעשה, דומה שכמעט בכל מצב אפשר לדבר על שימור של גרעין חופש אנושי, ואף בתיאורים הקשים ביותר ממחנות הריכוז הנאציים עדיין נשמרת "הרוח האנושית" בצורה זו או אחרת (לפחות עד ההגעה למצב של מוזלמן). אך כמו שבאלימות "מסורתית" ניתן לדבר על דרגות, הנעות מ"אלימות קלה" עד רצח – כך ניתן באלימות הניהולית להצביע על רצף בהצרת האנושיות, שמקרה הקצה שלה הוא המתה פיזית.

יתרון נוסף בניתוח שהצעתי, הרלבנטי במיוחד לבמה הנוכחית המבקשת להתבונן מעבר לאופק המחשבה הליברלי, הוא האפשרות הנפתחת להתגבר על שיח הזכויות. גם בהיבטים המעשיים, שכן שיח הזכויות, המוגבל לקטגוריות תחומות מראש, מחמיץ פעמים רבות רעות קונקרטיות המצויות "מתחת לגובה המצלמה"<sup>90</sup> וגם בהיבטים הפילוסופיים, שכן נקודת המוצא אינה של זכויות מדומיינות הנתונות למשא ומתן מתמיד, אלא של פגיעות אונטולוגיות וקונקרטיות.

## הערות

1. ולטר בנימין (2006), לביקורת הכוח. דנית דותן (מתרגם), תל אביב: רסלינג (להלן בנימין, לביקורת הכוח).
2. Max Weber (1964), *The Theory of Social and Economic Organization*. Glencoe: Free Press; 2 Anthony Giddens (1987), *The Nation State and Violence*. Cambridge: Polity Press (להלן גידנס, אלימות ומדינת הלאום); Hanna Arendt (1970), *On Violence*. New York: Harcourt;

- Brace and Co. (להלן ארנדט, על האלימות).
3. שי לביא (2008), "אלימות". הוצג בכנס הלקסיקלי הראשון "פילוסופיה פוליטית מעבר לאופק המחשבה הליברלי". ראו: <http://mhc.tau.ac.il/lexspace/?p=65>
4. מישל פוקו (1996), תולדות המיניות I: הרצון לדעת. גבריאל אש (מתר'), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 110.
5. למשל אצל גידנס, אלימות ומדינת הלאום, 343.
6. בחרתי במונח "יחידים" ולא ב"אזרחים" או "נתינים", מאחר שאיני רוצה לכבול את עצמי לקטגוריות הפוליטיות, שהן עצמן לא נתונות מראש ומתעצבות דרך הפרקטיקות, שאלימות היא רק אחת מהן.
7. ג'ורג'יו אגמבן (2007), מה שנותר מאשוויץ: הארכיון והעד (הומו סאקר III). מאיה קציר (מתר'), תל-אביב: רסלינג, עמ' 41-42.
8. ר' הערה 5 לעיל.
9. David Riches (1986), "The Phenomenon of Violence". In David Riches (ed.), *The Anthropology of Violence*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 1-27.
10. מרי דגלס (2004), טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו. יעל סלע (מתר'), תל אביב: רסלינג.
11. המושג "אונטולוגי" מציין במאמר זה פשוט את היותה של האלימות חלק ממה-שיש, באופן הקודם לשאלת ההסדרה בשיח או להקשר הלשוני.
12. Glenn Bowman (2001), "The Violence in Identity". In Bettina Schmidt & Ingo Schroeder (eds.), *The Anthropology of Violence and Conflict*. London: Routledge, p. 26 (להלן גלן באומן, האלימות שבזהות).
13. הדוגמה הראשונה המובאת במילון בן יהודה תחת הערך "אָלְמוּת" (הצורה המוקדמת של "אלימות", והיחידה המופיעה במילון מוקדם זה; בן-יהודה מבהיר בכל מקרה שמדובר ב-violence, gewalt) היא "שמעון שירד לגן ראובן באלמות בלא רשות בית דין" (בן-יהודה 1910, 249) תוך הדגשת הממד הטרנסגרסיבי של הפעולה האלימה.
14. יש לציין שגם גלן באומן עצמו חוזר מהר מאוד להגדרות המכילות את כל חלקי המשוואה, ושכל המסע האטימולוגי לא נועד אלא להפריך את ההגדרה של הלגיטימיות כמבחן לאלימות (violate מתייחס יותר מדי להפרת חוקים ולטרנסגרסיה, ולכן באמת משייך עצמו לתחום של החוק והסדר במקום להתמקד בפעולה עצמה).
15. יונתן יובל (2001), "אלימות מילולית". פלילים י', עמ' 244.
16. Zygmunt Bauman (2002), "Violence in the Age of Uncertainty". In Adam Crawford

- (ed.), *Crime and Insecurity*. Cullompton, Devon: Willan Publishing, p. 52
17. בנימין, לביקורת הכוח, 29-30.
18. שם, 34.
- Ernst Kantorowicz (1957), *The King's Two Bodies*. Princeton University Press .19
20. אריאלה אזולאי ועדי אופיר (2008), משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967 - ). תל אביב: רסלינג (להלן אזולאי ואופיר, משטר זה שאינו אחד).
21. שם, 226.
22. שם, 225-226.
23. שם, 227.
24. שם, 234.
25. עדי אופיר (2000), לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר. תל-אביב: עם עובד.
26. יונתן יובל ("אלימות מילולית") מאפיין אף הוא את האלימות מנקודת מבטו של הקורבן (ולא של המבצע או של הפעולה עצמה). לטענתו, הדבר המייחד אלימות אינו פגיעה בשלמות הגופנית וכדומה, אלא התוצר של הפעולה על תודעת הקורבן באמצעות מה שהוא מכנה "ממד נרטיבי", כלומר המשמעות שהקורבן נותן לה. בעקבות הסמיוטיקאי הצרפתי גרימס (Greimas), יובל מגדיר את האלימות כפעילות פרשנית-תקשורתית גרידא: "אלימות [...] אינה תופעה פיזית כלל, אלא תופעה תקשורתית המנותחת במונחי הייצוג המנטלי שלה אצל הקורבן, המושפע בתורו מנסיבות האירוע ומפרשנותו" (שם, 245).
- הצעה זו לוקה באותן חולשות של שדה ההסדרה: כיצד ניתן להמשיג כך אלימות נגד חיות או נגד תינוקות בשלב הטרום-ורבלי? האם תפיסת האלימות על ידי "קורבן מורגל", שהוכה והועלב מאז ילדותו, תהיה שונה מאשר זו של "קורבן מפונק" שמעולם לא ננזף על דבר? וכן הלאה. בהמשך הדברים מחזיר יובל את ההכרעה ישירות לשדה ההביטואלי החברתי, כאשר הוא כותב ש"כדי לבסס עבירה של אלימות מילולית תצטרך התובעת להוכיח (1) פעולה מילולית; (2) תודעת קורבנות; (3) קשר סיבתי בין (1) ו-(2); (4) היות (2) ו-(3) נתפסים ככאלה על ידי השיח והחברה" (שם, 260).
27. ז'אן אמרי (2000), "העינויים". בתוך העינויים: ניסיונותיו של אדם מובס לגבור על התבוסה. יונתן ניראד (מתרג), תל אביב: עם עובד (להלן אמרי, "העינויים").
28. שם, 58.
29. שם, 63.
30. שם, 68; ההדגשה במקור.
31. שם, 65-66.
32. שם, 69; ההדגשה במקור.



33. המהלך שלהלן, המתרכז באלימות כלפי בני אדם, אינו מבקש לצמצם או לדחוק את האלימות כלפי בעלי חיים אחרים. מבחינת מאמר זה, שנקודת המוצא שלו היא הבעיה ופוטנציאל הפגיעות, מותר האדם מן החיה טמון בכך שלאדם ישנם (ככל הידוע לנו, כמובן) יותר מוקדים פוטנציאליים לפגיעה (בהיבטים רגשיים וחברתיים החורגים מחיישני הכאב הגופניים). לכן אלימות כלפי אדם תהיה גם, כפי שאטען להלן, פגיעה רדיקלית בקשריו החברתיים ובכשרים אנושיים אחרים, ולא רק בגופו.

34. אנייס אופנהיימר (2000), היינץ קוהוט. הילה קרס (מתרג'), תל אביב: תולעת ספרים, עמ' 38.

35. אמרי, "העינויים", עמ' 69.

36. שם, 70.

37. שם, 68.

38. בחלק האחרון, בעקבות פרנץ פנון, אראה כיצד האלימות הדה-קולוניאליסטית מכוונת לייצר את גופו של הנכבש (האישי והלאומי-הסימבולי) כלכיד ושלם.

39. שם, 71.

40. שם, 78.

41. שם, 79.

42. שם.

43. Elaine Scarry (1985), *The Body in Pain*. New York: Oxford University Press (להלן סקארי, הגוף הכואב); אמרי כותב ש"לו רצה משהו לחלוק בכאבו הגופני עם חברו, היה נאלץ לגרום לו כאב, וכך להיעשות בעצמו למענה" ("העינויים", 79-80). דומה שבמידה מסוימת, העובדה שאמרי מבקש מאיתנו לקרוא את תיאוריו היא עיניו בפני עצמו. הלוא כל אדם רגיש הקורא מסה זו חייב להרגיש ולו מעט מכאביו של אמרי עצמו, ובכך, למרות ההבדל העצום והברור בסוג הכאב ובעוצמתו, הופך גם אמרי עצמו למענה – למענה של הקורא. הוא חולק את כאבו הגופני עם חברים רבים – הקוראים האמפתיים של הטקסט שלו עצמו. אם כך, מהו ההסבר לבחירה לכתוב בכל זאת מסה על עינויים?

אפשר לחשוב על כך בכמה רבדים: (1) אנו, בניגוד לאמרי עצמו או למעונים אחרים, יכולים להפסיק לקרוא בכל רגע שנרצה. אך בכך אין עדיין תשובה לשאלה מדוע אמרי עצמו רוצה לענות אותנו. ייתכן ש(2) כמו ההתנגדות או ההתגוננות שעליהם דיבר קודם, כחריגה מהגופניות שלו החוצה, באופן המשקם את הגופניות שלו עצמו, יש לו צורך להחזין את עינויו הגופניים: לענות עוד משהו, ולו באופן מזערי, כדי לשקם את עמדת הסובייקט שלו. (3) אפשר גם לחשוב על העינוי הזה, של הקורא, כעל "חיסון בנגיף מוחלש", כלומר החשיפה לסוג זה של אלימות, התחושות המצמררות המלוות את הקורא האמפתי, עשויות ליצור סוג של חיסון מוסרי נגד עשיית דברים דומים או עמידה מהצד. הלוא יש להניח שכאשר אמרי עצמו כתב, הוא חווה מחדש חלק מהתחושות (ודאי שיותר מאתנו, הקוראים), ובכל זאת הוא מענה את עצמו ואותנו כעמדה מוסרית: "כזה ראה ואל תעשה".

44. אמרי, "העיניים", 81.
45. Jean-Paul Sartre (1966). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological*. Ontology. Hazel E. Barnes (Trans.), New York: Washington Square Press (1991), השוקעים והניצולים. מרים שוסטרמן-פרובאנו (מתר'), תל אביב: עם עובד.
46. אמרי, "העיניים", 93.
47. Torsten Hagerstrand (1967), *Innovation diffusion as a spatial process*. University of Chicago Press.
48. זיגמונט באומן (2002), גלובליזציה: ההיבט האנושי. גרשון חזנוב (מתר'), תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
49. Giorgio Agamben (1998), *Homo Sacer*: Daniel Heller-Roazen (Trans.), Stanford University Press.
50. אזולאי ואופיר, משטר זה שאינו אחד, 233 (ההדגשה במקור).
51. שם, 234.
52. תומס הובס (תשל"ג), לוויתן או החומר, הצורה והשלטון של קהילייה כנסייתית ואורחית. יוסף אור (מתר'), ירושלים: מאגנס, עמ' 116.
53. Bill Hillier (1996), *Space is the Machine: a Configurational Theory of Architecture*. Cambridge University Press, p. 6.
54. חנה ארנדט (2010), יסודות הטוטליטריות. עדית זרטל (מתר'), תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד (להלן ארנדט, יסודות הטוטליטריות).
55. חשוב מאוד להבהיר שהכוונה אינה להפחית מאחריותו של הצד הפוגע, שלעתים אינו מודע לאלימותו, אלא להפך: להרחיב את הגדרות האלימות, כך שיוכלו לכלול גם את הפעולות שאינן נכנסות תחת ההגדרות של שדה ההסדרה או של תודעת התוקפן.
56. אריאלה אזולאי (2006), האמנה האזרחית של הצילום. תל אביב: רסלינג (להלן אזולאי, האמנה האזרחית של הצילום).
57. שם, 217. ראו גם התיקון לחוק העונשין הישראלי משנת 2001, שבו בוטלה הדרישה להוכיח שימוש בכוח מצד הנאשם באיננוס. הנוסח החדש הוא "הבועל אישה שלא בהסכמתה החופשית, הרי הוא אונס" (עיריית נגבי (2009), סיפורי אונס בבית המשפט. תל אביב: רסלינג).
58. יותר מ-80%, לפי דוח על אלימות מינית שפורסם על ידי איגוד מרכזי הסיוע לנפגעות ולנפגעי תקיפה מינית בישראל לשנים 2003-2004. ראו [http://www.1202.org.il/download/files/hebrew\\_2182.pdf](http://www.1202.org.il/download/files/hebrew_2182.pdf).

59. חשוב להימנע מה"חדירה" כבסיס להגדרת האונס, לא רק בגלל שאז קשה להבחין בין אונס ובין יחסי מין מרצון, אלא בעיקר מפני שהגדרה זו מייצרת את האישה כגוף בלבד, שהבעיה טמונה בפלישה אליו ולא בפגיעה בה כישות שמעבר למיניות ולגוף (ראו Sharon Marcus (1992), "Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention". In Judith Butler (and Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge .218.
60. אוולאי, האמנה האזרחית של הציילום, .218.
61. ראו גם Susan Estrich (1987), *Real Rape: How the Legal System Victimizes Women*; *Who Say No*. Cambridge, MA: Harvard Press
- Robin Warshaw (1995), "I Never Called it a Rape". In Adele Stan (ed.), *Debating Sexual Correctness*. New York: Delta Trade Paperbacks
62. אמרי, "העינויים", .83.
63. שם, .92.
64. ארנסטו לקלאו ושנטל מוף (2004), הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית: לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית. עידית שורר (מתר.), תל אביב: רסלינג, .158.
65. למשל גלן באומן, האלימות שבזוהות והמקורות המופיעים שם.
66. אמרי, "העינויים", .85.
67. שם, .92.
68. סקארי, הגוף הכואב, .18.
69. Michel Foucault (1991). "Governmentality". In Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. London: Harvester Wheatsheaf, pp. 87-104
70. ראו גם אוולאי ואופיר, משטר זה שאינו אחד, .225.
71. ראו למשל, Neve Gordon (1999), "Foucault's Subject: an Ontological Reading". *Polity*, XXXI (3): 395-414.
72. Michel Foucault (1979), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Alan Sheridan (Trans.), New York: Vintage Books
73. שם, .237. פוקו כותב כי "בדידות היא התנאי הראשוני לשעבוד מוחלט".
74. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, .210.
75. מבחינת ארנדט, הכוח הוא "היכולת האנושית לא רק לפעול, אלא לפעול יחד בתיאום. [הכוח] הוא לעולם לא רכוש של אינדיבידואל; הוא שייך לקבוצה וממשיך להתקיים רק כל עוד הקבוצה נשארת

- יחד" (ארנדט, על האלימות, 44).
76. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, 683.
77. שם, 600.
78. שם, 645.
79. שם, 668.
80. אשיל במבה (2006), "נקרופוליטיקה". אהוביה כהנא (מתר'), מטעם 6, עמ' 100 (להלן במבה, "נקרופוליטיקה").
81. פרנץ פנון (2006), מקוללים עלי אדמות. אורית רוזן (מתר'), תל אביב: כבל, עמ' 46-47 (ההדגשות שלי).
82. במבה, "נקרופוליטיקה", 114-115.
83. ליתר פירוט ראו אריאל הנדל (2007), "שליטה במרחב באמצעות המרחב: אי-ודאות כטכנולוגיית שליטה". תיאוריה וביקורת 31 (להלן הנדל, "שליטה במרחב").
84. הדבר נובע מהקשרים מוסדיים, והוא דוגמה מצוינת ברמת המיקרו לטענותיו של ג'יימס רון על סוגי האלימות במה שהוא מכנה "סֶפֶר" ו"גטו". James Ron (2003), *Frontiers and Ghettos*. Berkeley: University of California Press.
85. מערך החסימות אינו מורכב רק מהמחסומים המאוישים, אלא משלב בתוכו חסימות פיזיות, כבישים המותרים לתנועת יהודים בלבד, תקנות מעבר המשתנות תדיר ומייצרות מצב של חוסר ודאות כרוני ועוד.
86. Neve Gordon (2008), *Israel's Occupation: Sovereignty, Discipline and Control*. University of California Press, 209-211.
87. דני רובינשטיין, "במדינת חומה ומחסום". הארץ, 3/11/02.
88. ראו אזולאי ואופיר, משטר זה שאינו אחד, 261-270.
89. ראו הנדל, "שליטה במרחב".
90. כהתבטאותו של קצין בכיר ביחס לפעולות הרצויות לצה"ל בשטחים (אזולאי ואופיר, משטר זה שאינו אחד, 220).



# אלימות המונים

## יהונתן אלשך

המושג אלימות המונים מציין ומאפיין סיטואציות שבהן, בטריטוריה נתונה ובתקופה ספציפית, אוכלוסיות מגוונות נופלות קורבן לתצורות רבות ושונות של אלימות פיזית, המופעלות נגדן על ידי מגוון רחב של אוכלוסיות בשל סיבות שונות ומניעים רבים. זוהי אלימות המונים בשל ההמונים שנופלים לה קורבן, אבל חשוב יותר, בגלל ההמונים שמחוללים אותה.

המושג אלימות המונים מתייחס לסיטואציות שהן בהגדרתן ובמהותן פשע-מדינה (crime-state). עם זאת, המושג איננו מבוסס על רדוקציה של המדינה למוסדות השלטון. הסיטואציות שהוא מבקש לציין ולאפיין אינן מדיניות מכוונת של מוסדות שלטון נגד חלק מהאוכלוסיות הנשלטות. אין מדובר באלימות ממוקדת וכירורגית ש"השליטים" מפעילים נגד מרכיב מסוים באוכלוסיות "הנשלטות", בין אם אלו אוכלוסיות שכלולות בטריטוריה הלגיטימית של המדינה ובין אם הן אוכלוסיות כבושות. המושג אלימות המונים עוסק בפשע-מדינה במידה שמדינה היא עצם הרפלקסיה על מכלול אידאי שאיננו זהה למוסדות השלטון ("הריבון") או למגוון האוכלוסיות הנשלטות ("העם"). מדינה במובנה כאידאה של אחדות הקודמת מבחינה לוגית לשולטים ולנשלטים, איננה תלויה בהם, ומהווה את המצע שעליו הם מופיעים ומתכוננים הדדית. פשע-מדינה, כאשר מדינה פירושה סוג האתר שבו מתחולל הפשע ולא הסובייקט ההתכוונתי שמחולל אותו. אלימות המונית היא מהבחינה הזאת פשע-מדינה במובן הבא: מניעת התרחשותה היא חלק מכינונה של המדינה כאובייקט של רגולציה מצד מערכת בינלאומית.

המושג אלימות המונים מבקש להציף אל תוך הדיון את הריבוי, הגיוון, הכאוטיות והמקרייות האופייניים כל כך לסיטואציות שהוא מבקש להמשיג. בה בעת, על רקע הכאוטיות הזאת הוא מבקש להדגיש תצורה ספציפית של היגיון מבני כולל, דפוס מבני שחוזר ומופיע בכל הסיטואציות הללו: היווצרות קואליציות של אלימות. במרחבי הטריטוריה הנדונה מתהוות רשתות שבריריות של קבוצות אלימות. קבוצות אלו נכונות לנסח את שהן מחוללות במונחי של שסע-אב (master cleavage) מסוים, תמורת גישה למשאבים חומריים ופוליטיים. המושג אלימות המונים מבקש לבטא את האופנות הספציפית שבה המתח הכרוני בין ריבוי להאחדה שכה תשתיתי למושג המדינה המודרנית בא לידי ביטוי בתופעה הנדונה.

דוגמאות לאלימות המונים שהתרחשו במהלך המאה העשרים ניתן למצוא בין השאר באנטוליה, בעשורים האחרונים לקיומה של האימפריה העות'מאנית, באזורי הכיבוש של גרמניה הנאצית במזרח אירופה, במזרח אירופה ובדרומה בעשור שלאחר מלחמת העולם השנייה, בברית המועצות בין 1918 ל-1922, בסין בין 1928 ל-1949, ברואנדה ב-1994, באינדונזיה בין 1965 ל-1966, בקמבודיה בין 1970 ל-1979, בתהליך התפוררותה של יוגוסלביה לאורך שנות התשעים, בדרום סודן מאז 1984, בתהליך היפרדותן של הודו ופקיסטן ב-1947, בפקיסטן ב-1971; בפלסטינה-א"י

ב-1948, ברפובליקה הדמוקרטית של קונגו מאז 1994, באוגנדה בין 1971 ל-1979; בקולומביה בין 1948 ל-1958; בגוואטמאלה בין 1954 ל-1983; ובצפון עיראק בין 1986 ל-1989. לכאורה מדובר ברשימה הטרוגנית מאוד – אירועים שונים שאין הדעת נוחה מכינוסם יחדיו – רשימה שמשטטשת הבדלים שאין למחוק אותם. הדיון שלהלן יבקש לדון במה שמאפשר לחשוב על האירועים הללו כמופעים מגוונים של דפוס אחד – אלימות המונים – ובתועלת שטמונה בכך.

חלק מהאירועים הללו מתוארים ומנותחים בספרות המחקרית כאירועי ג'נוסייד – כלומר כהשמדה פיזית מכוונת של קבוצה לאומית, דתית, גזעית או אתנית. חלקם כאירועים של טיהור אתני – כלומר כהאחדה (homogenization) אתנית של טריטוריה נתונה באמצעות עקירה פיזית של אוכלוסיות בגלל ייחוס של זהות אתנית שונה. הרוב המקרים, המסגור והניתוח שלהם כאירועי ג'נוסייד או טיהור אתני נתונים במחלוקת מהותית ומרה. המקרים שהוזכרו מתפקדים כאירועים היסטוריים מכוננים מבחינת גיבושן של הזהויות הקולקטיביות והצדקת המשטרים הנוכחיים במדינות שבתחומן אירעו המקרים הללו. היות שכך, המחלוקת ביחס לאופן שבו נכון למסגר אותם קשורות קשר הדוק לקידומם או להדיפתם של פרויקטים פוליטיים ספציפיים. מסגורם וניתוחם של מקרים כאלה כאירועי אלימות המונים אמור לפתוח את הקונפליקטים שניזונים מזכרם לפרשנות מחודשת. תיאורם ועיבודם כמקרים של אלימות המונים עשוי לאפשר את התהוותן של ציפיות חדשות ביחס למה שעוד עשוי להתרחש באותן טריטוריות ובקרב אותן אוכלוסיות למודות קונפליקטים.

אם כן, המושג אלימות המונים מוצע להלן כאלטרנטיבה למושגים ג'נוסייד וטיהור אתני, ומחציתו הראשונה של המאמר מוקדשת לפיכך להגדרתם, להקשר ההיסטורי שבו הם נוצרו, לפונקציות שהם היו אמורים למלא, וכמובן לקשיים ולבעיות הטמונות בהם. מחציתו השנייה מציעה את המושג אלימות המונים במקומם.

### הסביבה המושגית

המושגים ג'נוסייד וטיהור אתני שלובים בתוך סביבתם המיידית של מושגים כמו מלחמה, מלחמת אזרחים, מלחמת גרילה, טיהורים פוליטיים, פשעי מלחמה, פשעים נגד האנושות, משטר רצחני, חברה רודפת (persecuting society), טוטליטאריזם, כיבוש, אפרטהייד, אתנוקרטיה, דמוקרטיה אתנית, גזענות, מהפכה, הפיכה צבאית, מאבק לשחרור לאומי, מדינה כושלת (failed state), שלטון אילי מלחמה (Warlordism), טרור, אפליה ורדיפת מיעוטים, התקוממות (insurgency), התנגדות (resistance), פסיפיקציה (pacification), הטמעה בכפייה (forced assimilation), גירוש ועקירה כפויה (forced uprooting).

היכן עובר הגבול בין פשעים נגד האנושות לג'נוסייד (למשל במקרה של ה-Desaparecidos בארגנטינה בין 1976 ל-1983)? ובין מלחמת גרילה לג'נוסייד (למשל בקולומביה בין 1948

ל-1958)? מה מאפיין עקירה כפויה שאיננה טיהור אתני (למשל עזיבתם של המתיישבים הצרפתים את אלג'יריה בשנת 1962)? מה מבחין בדיוק את דפוס ההרג שנפוץ במלחמת אזרחים מזה שאופייני לשלטון אילי מלחמה, ומדוע בעצם אין מדובר בג'נוסייד (כמו למשל בקונגו מאז 1993)? מהו טיהור אתני שאיננו ג'נוסייד (במלחמה בין קרואטיה לסרביה בראשית שנות התשעים, לדוגמה)? האם טיהורים פוליטיים שמהווים חלק ממדיניות של אסימילציה בכפייה (כמו למשל חיסול של אליטות ואנשי דת בטיבט על ידי השלטון הסיני מאז 1950) אינם בעצם סוג של ג'נוסייד?

מתיחתם של גבולות בתוך סביבה מושגית זו נדון להיות אינסופי, מכיוון שכל המושגים הללו נתונים במחלוקת מהותית מאז הופעתם.<sup>2</sup> תיחום החלקות המושגיות (פרצלציה) בתוך סביבה מושגית הוא כמובן פרויקט שיש לו מטרה – לשם מה נמתחים הגבולות?

התיחום המדוקדק של משמעותם של מושגים בעלי תוקף משפטי (כמו ג'נוסייד, פשעים נגד האנושות, פשעי מלחמה, כיבוש) עסוק בסגירתם של "פערי חפות" (Impunity Gaps) – סיטואציות שבהן מעשים מסוימים אינם מכוסים על ידי אף אחת מהגדרות המושגים הקיימים, אף כי ברור שצריך להגדירם כפליליים.<sup>3</sup> המשמעות היא ששאלת הגבול בין פשעים נגד האנושות ובין ג'נוסייד איננה חשובה כל עוד ניתן לקבוע שכל המעשים הרלבנטיים מכוסים בוודאות על ידי אחת הקטגוריות הללו. ברור שקורבנות של מקרה מסוים מעדיפים לא פעם שמה שנעשה להם יוגדר כג'נוסייד ולא "רק" כפשעים נגד האנושות (למשל תביעה של בוסניה סרביה תואשם בג'נוסייד נגד הבוסנים המוסלמים), ואילו המבצעים מעדיפים שלא להיות מואשמים בג'נוסייד (לדוגמה בוויכוח הסוער שמתחולל בספרד לגבי האופן שבו נכון להמשיג את מלחמת האזרחים ורדיפת הקומוניסטים תחת שלטון פרנקו). אך העדפות אלה אינן מבוססות על היגיון משפטי, כי אם על המעמד הסימבולי של המושגים הללו ועל הון היוקרה הקשור בהם, על האפקטים הפוליטיים שאפשר להשיג באמצעותם ועל דינמיקה מעוררת סלידה של "תחרות קורבנות".<sup>4</sup>

משפטנים בינלאומיים טוענים שעליהם להיות פטורים מלתת את הדעת על שיקולי יוקרה ופוליטיקה מהסוג שתואר – שיקולים "רגשיים".<sup>5</sup> עם זאת, מי שמבקש להשתמש במושגים אלה כאמצעים לתיאור ולניתוח היסטורי, פוליטי, סוציולוגי או מוסרי, מוצא עצמו מציב את האלמנטים האלה כשיקול מרכזי. אנו נדרשים אפוא להפנות את תשומת הלב לאונטולוגיה הפוליטית שמכוננת את משמעותם ואת תיחום גבולותיהם של המושגים ג'נוסייד, טיהור אתני וכמובן אלימות המונים. אילו שחקנים קולקטיביים מונחים ביסודם של המושגים הללו? אילו תצורות ארגון וסנכרון של פעילות? איזה יחס הם קובעים בין תודעה לפעולה (אידיאולוגיה, מדיניות בפועל, הפעולה באתרי השונים שעל פני השטח)?

## ג'נוסייד

המושג ג'נוסייד נטבע לראשונה בשנת 1944 על ידי המשפטן היהודי-פולני רפאל לֶמְקִין בספרו "שלטון מדינות הציר באירופה הכבושה"<sup>6</sup>. המושג עוצב במתכוון בדפוסם של המושגים homicide (רצח), suicide (התאבדות), infanticide (רצח תינוקות), parenticide (רצח אב – רצח הורים), regicide (רצח המלך – רצח הריבון). בכל המושגים הללו משמעותה של הפעולה – הרג – משתנה על פי זהותו של אובייקט הפעולה. הריגתו של אדם מכוונת כשונה מהריגתה של חיה; הריגתו של אדם את עצמו היא אחרת מהריגה של כל אדם אחר; הריגתו של תינוק היא אחרת מהריגתו של בוגר; הריגת אדם את הוריו היא אחרת מהריגה של אדם המצוי איתו בזיקת שארות אחרת; הריגתו של הריבון שונה מהריגה של כל אדם אחר. באותו האופן ממש, הריגתו של מה שלמקין בחר לכנות גֶנוס (genos) שונה באופן משמעותי מהרג של צֶבֶר אנשים מקרי (populace).

לֶמְקִין בחר להשתמש במונח גֶנוס, שמובנו ביוניית עתיקה איננו ברור לחלוטין (בין השאר משום שאיננו בטוחים לגבי האופן שבו היוונים העתיקים המשיגו לעצמם את הקשר שבין קולקטיבים אנושיים, קשרי שארות, שותפויות תרבותיות וכו').<sup>7</sup> בכל מקרה – כמו רבים מבני זמנו – לֶמְקִין הניח שמובנו של גנוס הוא עם (people). קיומם של עמים (כמו העם היהודי, העם הגרמני, העם הצרפתי) כישויות קולקטיביות, קמאיות, קדם-פוליטיות, המתקיימות באמת וכשלעצמן, נתפס בשנות הארבעים של המאה העשרים כטריוויאלי, ודאי בעיניו של לֶמְקִין, שצמח בתוך האקלים הפוליטי של פולין שבין מלחמות העולם, מדינה ש-40 אחוז מתושביה הוגדרו כאוכלוסיות מיעוטים. מבחינתו של לֶמְקִין, עמים התקיימו כמציאות אונטולוגית ובלתי ניתנת להכחשה מתחת לפני השטח המלאכותיים, שבהם חוקים של מדינות הגדירו אורחיות על בסיס טריטוריאלי וקונטינגנטיות היסטורית. אם לנקוט מונח יווני עתיק אחר, מבחינתו של לֶמְקִין הגנוס התקיים מתחת לפני השטח של הדֶמוס (demos): הגנוס הצ'כי, הסלובקי, היהודי והגרמני התקיימו בערבוביה טעונה מתחת לפני השטח המלאכותיים של הדמוס הצ'כוסלובקי. ג'נוסייד, מהבחינה הזאת, הוא רצח של אותה ישות קדם-פוליטית ששוכנת מתחת לפני השטח של הדמוס, ומתוך כוונה לייצר חפיפה מוחלטת בין הדמוס ובין הגנוס.<sup>8</sup>

חוקרים מסוימים מפרשים את לֶמְקִין כמי שהתכוון שהמושג ג'נוסייד יציין השמדה מכוונת של קבוצות לאומיות.<sup>9</sup> על פי גישה זו, אמנת האו"ם למניעת פשע הג'נוסייד ולענישה בגינו מ-1948 (להלן אמנת האו"ם<sup>10</sup>), המגדירה את הגנוס כ"קבוצה לאומית, גזעית, דתית או אתנית", איננה פירוט של סוגי קבוצות שונות שניתן להגדירן כגנוס, כי אם שורה של מושגים נרדפים שמטרתה להדגיש את כוונתו של המחוקק. היות שהעמים נתפסו כאמת אובייקטיבית המונחת בפשטות לעיני כול, החשש היה מפני התחמקות טכניות. לדוגמה, ניסיון לטעון שהיהודים במלחמת העולם השנייה לא הושמדו כעם אלא כגזע (כפי שהאידיאולוגיה הנאצית הגדירה אותם), או כקבוצה דתית (כפי שהמוני משתפי הפעולה במזרח הגדירו אותם) או אתנית (כפי שהם מוגדרים למשל בארצות הברית). גם הארמנים, שהושמדו במלחמת העולם הראשונה (מה שלא הוכחש



למעשה עד 1965<sup>11</sup>), הוגדרו בעת ובעונה אחת כקבוצה לאומית, דתית, אתנית וגזעית. פרשנות זו בדיוק הובילה את ממשלת ישראל לתרגם לעברית את אמנת האו"ם למניעה וענישה של הפשע ג'נוסייד ל"אמנת האו"ם למניעה וענישה של הפשע רצח עם"; ההנחה היתה שהקבוצות הנוספות המוזכרות באמנה – הגזעית, הדתית והאתנית – הן פשוט שמות נוספים לעם.

חוקרים אחרים, לעומת זאת, מפרשים את למקין כמי שביקש לציין רעיון כללי יותר במונח גנוס: קבוצה אנושית משמעותית, מארג חברתי מתמשך שהוא יותר מסך האינדיבידואלים החברים בו בכל רגע נתון.<sup>12</sup> עושה רושם שההגדרות השונות שלמקין הציג למושג ג'נוסייד בין 1944 ל-1947 (בספרו מ-1944, במאמרים שפרסם ב-1945 וכחלק מקבוצת מומחים שהכינה את הטייטה הראשונה לאמנת האו"ם) משקפות, במובנים השונים שהן יוצקות למונח גנוס, התלבטות ותהייה עמוקה ביחס לשאלה "מה בדיוק נרצח בשעה שמחוללים ג'נוסייד".<sup>13</sup> חשיבותה של שאלה זו חורגת מן הסוגיה הספציפית של הגדרת המושג ג'נוסייד כפשע בינלאומי, מאחר שהיא תוהה מהם מרכיביה של האנושות, ממה היא עשויה, ברגע של כינון הקהילה הבינלאומית שלאחר מלחמת העולם השנייה.

מהתבטאויות מסוימות של למקין, ובייחוד הניתוח של מה שהנאצים חוללו בפולין הכבושה בספרו מ-1944, אפשר להבין שהגנוס הוא כל תצורה חברתית שהתגבשה והפכה למציאות שאנשים נולדים צומחים לתוכה וחיים בה. לדוגמה, פולין שבין מלחמות העולם, ההטרואגנית להפליא מבחינה אתנית ודתית, היתה כשלעצמה גנוס – גנוס אחר משמעותית מהעם הפולני ההומוגני-קתולי שנמצא בה אחרי המלחמה. אפשר על כן לומר שהגנוס שחי בפולין של בין-המלחמות הושמד כליל במלחמת העולם השנייה. פולין בגבולותיה החדשים, ללא האוכלוסיות שהושמדו (היהודים) או נעקרו (גרמנים אתניים ומיעוטים דוברי אוקראינית), הפכה אחרי המלחמה הומוגנית לחלוטין מבחינה אתנית ודתית.

על פי פרשנות זו, גם מרקם חברתי הטרואגני מהווה סוג של טוטאליות ייחודית העולה על סך מרכיביה – גנוס. כלומר, אם בקוטב אחד הגנוס מובן כישות חברתית פרימורדיאלית וקדם-פוליטית – עם במובנו האורגני – הפועמת מתחת לדמוס ומאיימת עליו, בקוטב השני הוא מובן כזהה לכל דמוס שהתגבש. כל היות-יחד של בני אדם בנבדלותם לאורך זמן מהווה טוטאליות ייחודית שהשמתה מהווה ג'נוסייד.

בין שני הקטבים הללו משתרע רצף שבו הגנוס מובן כמבחר מוגבל של סוגים שונים של קבוצות: קבוצות דתיות (הבהאים, המורמונים, השומרונים); קבוצות לאומיות (הכורדים, הצ'צ'נים); קבוצות גזעיות (הגזע האינדו-בורמזי, הגזע הפאלאו-סיבירי<sup>14</sup>); קבוצות אתניות (הבסקים, הבנגלים); טיטות מוקדמות יותר של האמנה כללו גם קבוצות פוליטיות (קומוניסטים, אנרכו-סינדיקליסטים, פְּרוֹנוֹיסטים), שהושמטו לבסוף, בשל סירובן של ברית המועצות ושאר מדינות הגוש המזרחי לחתום על מסמך המגדיר את השמדתן של קבוצות פוליטיות כג'נוסייד. האינטרס החשוף למדי מאחורי העניין (בדיונים עצמם רמז נציג בריטניה על קיומם של מחנות רצחניים בסיביר, בשעה שתקף את סירובה של ברית המועצות להסכים להכליל את הקבוצה הפוליטית)

נעטף בכל זאת בטיעון תיאורטי בדבר היעדרה של נוכחות היסטורית מתמשכת בקבוצה הפוליטית, מה שכביכול מבחין אותה משאר הקבוצות.

הגנתה המיוחדת של המערכת הבינלאומית על הגנוס – ההגנה על עצם קיומו כקולקטיביות מובחנת, להבדיל מהגנה על החיים הפיזיים של האוכלוסיות שחברות בו – הוצדקה ב-1948 במונחים של עתיקות. הקבוצה הפוליטית איננה פרימורדיאלית דיה להצדיק את ההגנה עליה כאופנות מובחנת של קולקטיביות. התנועות הפוליטיות הקונקרטיות שהתארגנו כמדברים בשמה של זהות לאומית, אתנית, דתית או גזעית הופיעו כמובן באותה העת ממש – אי שם לאורך המאה התשע-עשרה – עם תנועות פוליטיות שדיברו בשם זהות מעמדית או פרויקט פוליטי ספציפי. עם זאת, ההבדל ביניהן הוא בדיוק הדיבור בשמו של העבר – התנועות הלאומיות הדתיות האתניות והגזעיות – לעומת ההיות מדבר בשמו של העתיד – התנועות הקומוניסטיות והמהפכניות השונות.

קשה שלא לתהות אם הנכונות להגדיר בשנת 1948 את הקבוצות הלאומיות, האתניות, הגזעיות והדתיות – ורק אותן – כזכאיות להגנת המערכת הבינלאומית מפני השמדה, איננה קשורה קשר הדוק לכך שמסוף מלחמת העולם השנייה ועד לקריסת הגוש המזרחי ב-1989, נדמה היה שהקונפליקטים האידיאולוגיים והפוליטיים הם שמאיימים וטעונים באמת. במידה שקונפליקטים אתניים, לאומיים, דתיים וגזעיים עדיין התקיימו בשנות המלחמה הקרה, הם תמיד נוסחו מחדש במונחים אידיאולוגיים ופוליטיים.<sup>15</sup>

כך או אחרת, הגנוס, יהא מובנו אשר יהא, נתפס כאחדות תחומה ומובהקת. המושג ג'נוסייד מניח שמה שמושמד הוא קבוצה אנושית אחדותית הניתנת לזיהוי ולתיחום ברור. המושג מבוסס על ניגוד בין צֶבֶר מקרי של קורבנות (המונים, populace) לישות חברתית לכידה (people). בקיטוב הזה נמחקו ונשמטו כל אפשרויות הביניים: מצבים שבהם אפשר לאבחן בתוך צֶבֶר הקורבנות הטיה ניכרת לעבר קבוצות מסוימות (כמו בקמבודיה בין 1975 ל-1979); מצבים שבהם צֶבֶר הקורבנות מורכב מכמה וכמה חלקי קבוצות (כמו בצעדות המוות בשלהי מלחמת העולם השנייה); מצבים שבהם צֶבֶר הקורבנות הכללי מתגלה כאסופה של קבוצות זעירות, שכל אחת מהן הושמדה באתר ספציפי בשל הקשר מקומי (כמו באינדונזיה בשנים 1965-1966); מצבים שבהם הקבוצה שהושמדה איננה אלא הפשטה מדומיינת, שמעולם לא התקיימה במציאות, ושרוב הקורבנות לא באמת זוהו איתה (כמו ברואנדה ב-1994); מצבים שבהם עצם השמדתו של צֶבֶר הקורבנות המקרי גרר שינוי עמוק בתרבות הפוליטית ובוהויות הקולקטיביות של האוכלוסיות שבקרבן התרחשה, ועל כן בכל זאת השמיד סוג של קולקטיביות שהתקיימה קודם (כמו בהודו-פקיסטן ב-1947).

חשובה לא פחות היתה השאלה מה פירוש "לרצוח גנוס". ברור שהשימוש במונח "רצח" ביחס לגנוס הוא מטפורי, כיוון שאי אפשר לפעול ישירות על הגנוס בבחינת אובייקט אלא באמצעות בני האדם הקונקרטיים שמזוהים איתו או מזדהים כנמנים עימו. יתר על כן, כאמור, הרג המוני של צֶבֶר יחידים הטרוגני איננו ג'נוסייד. כפי שקבע בית הדין הבינלאומי הפלילי לרואנדה, גם

אם בפועל מי שנרצחו אינם אלא צֶבֶר הטרוגני של אנשים, כל עוד המבצע האמין כי הנרצחים הם בני הקבוצה שהוא מבקש להשמיד (בני טוטסי במקרה דנן) – מדובר בג'נוסייד. קביעה זו רלבנטית באותה מידה גם ביחס לשואת העם היהודי, שבה חלק משמעותי מהנרצחים לא הזדהו כיהודים (מאחר שכבר נולדו למשפחה שהמירה את דתה, מאחר שלא פעם נותר להם רק סב יהודי אחד, מאחר שהם עצמם היו אתאיסטים, מאחר שהיו גויים גמורים שחסרו, לרוע מזלם, את האמצעי הבירוקרטי להוכיח שאינם יהודים).

לא היתה מחלוקת על כך שהשמדת גנוס באמצעות הרג פיזי של האוכלוסייה שמזוהה איתו (כאמור, מזוהה אך לא בהכרח מזדהה) היא ג'נוסייד. אבל האם מניעה יעילה של פרקטיקות קיום זהות (identity sustaining practices) (כמו למשל מניעת פולחן דתי, שימוש בשפה המקומית, חינוך הדור הבא לאור ערכי הקבוצה, שינוי צורת הלבוש, מנהגי האכילה והמגורים) שאיננה פוגעת פיזית בגופם של אנשים אינה מהווה רצח של הגנוס? ואם כן, האם היעדרה של רצחנות משנה את משמעותה של ההשמדה הזאת? מובן כי במציאות, גם ניסיונות לא-רצחניים לגמול אוכלוסיות מזהויותיהן מוליכים לאלימות שקשה למנוע ממנה לגלוש לרצחנות (הדוגמה המפורסמת מכולם היא הניסיון הסיני בטיבט מאז 1950, אבל לצידה אפשר לחשוב על שורה ארוכה של הטמעות אוכלוסייה במסגרת פרויקטים של בניית אומה בעקבות דה-קולוניזציה). האם כל עוד כוונתו של המבצע היתה הטמעה בדרכי שלום, וההסלמה לכלל רצחנות לא נחזתה מראש, אין מדובר בג'נוסייד?

ומה בדבר פרויקטים טיטאניים של מודרניזציה מואצת (הקולקטיביזציה הסטאליניסטית, הזינוק הגדול קדימה בסין המאוואיסטית), שכל בר-דעת יכול היה לחזות את התמותה שעתידה להיגרם בגללם? האם העובדה שהקורבנות חלקו זהות אתנית – ולו מסיבות גיאוגרפיות – ושחלק מהקבוצות נעלמו לחלוטין בשל ממדי ההרג, אינה הופכת את הסיטואציה לג'נוסייד? מה משמעותה של העובדה שהמבצע לא זמם להשמיד את הגנוס כמטרה בפני עצמה, אבל היה אדיש לחלוטין לשאלה אם גנוס כזה או אחר ייעלם או לא כתוצאה ממעשיו (כפי שהיה במקרים של סטאלין ושל מאו)? זו שאלה כבדת משקל לאור העובדה שמזג אדיש כזה היה ככל הנראה אופייני לתהליכי הכחדת האוכלוסיות הילידיות שהתרחשו בהקשר הקולוניאלי.

דוגמה בולטת להתלבטות בשאלה "אילו מעשים נחשבים לג'נוסייד" היתה שאלת העקירה הכפויה (forced uprooting). העובדה שדיונים על ניסוחה של אמנת האו"ם התקיימו על רקע עקירות האוכלוסין הכבירות שאחרי מלחמת העולם השנייה הפכה את השאלה לטעונה במיוחד. אחד ממוקדי הקושי היה המתח שבין הרצון הכן לכלול בהגדרת הג'נוסייד את כל המעשים שאכן מחוללים השמדה של גנוס ובין הרצון להבחין באורח יעיל בין ג'נוסייד כמה שהנאצים ובעלי בריתם חוללו ובין מה שבעלות הברית והמדינות שלאחר 1945 מחוללות. היה קונצנזוס גורף שאי אפשר להגדיר כג'נוסייד את גירושם של 13.5 מיליון גרמנים מתחומן של מדינות במזרח אירופה (רובם לא היו מתנחלים מתקופת הכיבוש הנאצי כי אם אוכלוסיות גרמניות ילידיות שחיו באזורים אלה דורות רבים), גירוש שעלה בחייהם של כ-3 מיליון מהמגורשים.<sup>16</sup> חשוב

לזכור שמבחינת רוב המדינות החברות באו"ם, גירושי האוכלוסייה האדירים שלאחר מלחמת העולם השנייה היו דבר רצוי והכרחי שלא היה בכוונתן למנוע מעצמן.

ההכרעה הסופית שלא לכלול עקירה כפויה של אוכלוסיות ברשימת המעשים הנחשבים כג'נוסייד התקבלה על רקע טענותיהם של נציגי מצרים וסוריה כי הציונים בפלסטינה מחוללים ג'נוסייד באוכלוסייה הערבית מאז סוף המנדט הבריטי. הצעתה המפורשת של סוריה לכלול עקירה כפויה של אוכלוסיות כאחד המעשים הנחשבים לג'נוסייד נדחתה ברוב קולות. הטיעון המרכזי שהועלה היה שאנשים עקורים – פליטים – אינם אנשים מתים.<sup>17</sup>

בדיוק כמו בהקשר של הגנוס, גם ביחס לעצם אקט ההשמדה, המושג ג'נוסייד מניח שמדובר בפעולה אחדותית, קוהרנטית ומכוונת. למקין טען שג'נוסייד הוא "תוכנית כוללת המתאמת פעולות שונות המכוונות להשמיד יסודות מהותיים בחייהן של קבוצות לאומיות, במטרה להשמיד את הקבוצה לחלוטין."<sup>18</sup> גם בהקשר זה הניגוד הוא בין מדיניות מודעת ומכוונת, שאמנם טומנת בחובה מגוון רחב של פעולות המבוצעות לאורך זמן ועל פני טריטוריה נרחבת, אך תמיד לאורו של היגיון יחיד ויציב ובאמצעות שרשרת פיקוד סדורה, ובין מהומה מקרית של פעולות שונות ומשונות שיזמו אנשים שונים בהקשרים שונים ועל פי הגיונות שונים. גם כאן הקיטוב הזה מוחק ושומט סיטואציות שבהן ההשמדה התהוותה כתגובה למצב עניינים לא צפוי, ורק בדיעבד זכתה לאישור ולניסוח כמדיניות ריבונית וכוללת (כמו הפתרון הסופי בגרמניה הנאצית); סיטואציות שבהן ההשמדה היתה תולדה של יוזמה מקומית שספק אם זכתה לגיבוי מגבוה (כמו בבוסניה במחצית הראשונה של שנות התשעים); סיטואציות שבהן ההשמדה היתה תולדה של הסלמה שהסתחררה מחוץ לשליטה (כמו השמדת הֶרְרֶוּ במזרח אפריקה הגרמנית ב-1904); או סיטואציות שבהן ההשמדה היתה הצטברות של מעשי הרג מקומיים וזחלים ומתפשטים שאיש מעולם לא טרח לבחון במבט כולל (כמו במקרה של האוכלוסיות האינדיאניות במערב האמריקאי לאורך המאה התשע-עשרה).

לצד השאלות בדבר מהו גנוס – אובייקט הג'נוסייד – ובדבר האקט עצמו – אילו מעשים נחשבים לג'נוסייד – הוצגה גם שאלה שלישית שעסקה בסובייקט הג'נוסייד: מיהו המבצע? הנחת היסוד היתה שמדובר במדינות – ג'נוסייד הוגדר כפשע שמדינה מחוללת אותו. עם זאת, במהלך הדיונים התפתח דיון על הסכנות שבקביעת המדינה כסובייקט הג'נוסייד, מחשש שיישמטו מאחזותו של המשפט הבינלאומי מבצעים שאינם ריבון לגיטימי, או שאינם חלק ממנגנון המדינה, או פועלים בניגוד ברור לו. מחד גיסא הוצע שסובייקט הג'נוסייד יוגדר כמי שמחזיק דה פקטו בכוח ריבוני בטריטוריה הרלבנטית. מאידך גיסא הוצע לשמר את המדינה כסובייקט הג'נוסייד, בטענה שאם המדינה איננה מונעת ג'נוסייד בכל האמצעים העומדים לרשותה (לרבות בקשת עזרה דחופה מהקהילה הבינלאומית, אם המדינה הנדונה סבורה שאין ביכולתה למנוע), הרי שהיא אשמה בביצועו.

שתי החלופות שהוצעו מייצגות התלבטות ביחס למובנה של המדינה בקשר לחקיקת חוק בינלאומי נגד ג'נוסייד. אפשרות אחת היתה לזקק את המדינה לכלל סובייקט התכונותי שמוזהה

כאישיות המשפטית שהיא המדינה: כל מי שמחזיק בכוח ריבוני בפועל יכול להיחשב לסובייקט הג'נוסייד. האפשרות השנייה היתה להבין את המדינה בתורת אתר – ההיות-יחד של אוכלוסיות בטריטוריה תחת משטר: המדינה אחראית או למנוע את התרחשותו של ג'נוסייד או לדאוג כמידת יכולתה שהמערכת הבינלאומית תמנע אותו.

הסוגיה הציפה שאלות עמוקות ביחס לטבעה ומהותה של הריבונות, ובפרט ביחס לשאלת מקורותיה של ריבונות לגיטימית – שאלות שגל הדה-קולוניזציה הגובר והולך הפך אותן לנפיצות במיוחד באותה עת. האו"ם נמנע במידה רבה מלהתמודד עם שאלות כגון מה מעמדה של תנועה פוליטית הנאבקת להשתלט על טריטוריה לאחר נסיגת השלטון הקולוניאלי בטרם תזכה להכרה בינלאומית כריבון לגיטימי? מה מעמדה של תנועת התנגדות שמצליחה לייצב מונופול מקומי על האלימות לאורך זמן? מה מעמדן של מדינות כושלות (failed states), מדינות מתפוררות (disintegrating states) או מדינות למחצה (quasi states)? אין זה מפתיע שהנוסח הסופי של אמנת האו"ם פשוט נמנע מלציין מיהו סובייקט הג'נוסייד, והסתפק בקביעה שמדובר במעשה שנעשה בכוונה.

הכוונה היא למעשה היסוד המהותי שמבחין בין המושג ג'נוסייד ובין תלולית אקראית של פשעים נגד האנושות או פשעי מלחמה.<sup>19</sup> מדובר בכוונה כפולה: המבצע מתכוון לעצם ההרג הפיזי של כל קורבן קונקרטי, אבל הוא מתכוון אליו כאמצעי בדרך להגשמתו של פרויקט השמדת הגנוס.

כך נוצר מצב שבו מושג הג'נוסייד מתמודד כהלכה עם סיטואציות שבהן הרצח הוא ביטוי של שימוש לרעה במונופול של מדינה על האלימות – אבל הוא כמעט חסר ערך בסיטואציות שבהן הוא סימפטום של היעדר מונופול כזה, וליתר דיוק – מצבים שבהם ג'נוסייד הוא חלק מהמאבק על המונופול על האלימות. המושג ג'נוסייד הוגדר במהותו כפשע הומוגני המופעל באורח מכני מן המרכז החד-משמעי של המדינה הריבונית המתפקדת אל גלגלי השיניים של זרועותיה הביצועיות, וזאת על פי תכנון מוקדם וארוך טווח וכלפי אובייקט מוגדר, מובהק והומוגני. ב-1948 הובן הג'נוסייד כאחת הבעיות של המדינה החזקה מדי. ג'נוסייד שמתבצע במדינות חלשות מדי, וחמור מכך, בגלל חולשת היתר של המדינה וכאמצעי לחיזוקה, נידון לחמוק בין סדקיה וגבולותיה של הגדרת המושג.

עם זאת, מדובר בסימפטום של תופעה רחבה ועמוקה הרבה יותר. בעקבות מלחמת העולם השנייה התחילה המערכת הבינלאומית לכונן את המדינה כאובייקט של רגולציה, אך עושה רושם שהמדינה כאובייקט של רגולציה זוהתה לגמרי עם האישיות המשפטית של אותה מדינה, ועל כן הרגולציה התמקדה במדינה בבחינת סובייקט התכוונתי (אינטנציונלי) העושה מעשים מותרים ואסורים. המדינה בבחינת אתר של הוויה – זירה שבה בני אדם נידונים למציאות חיים (או מוות) מסוימת בלי שניתן יהיה לסמן ריבון אחראי – נשמרת בינתיים מחוץ להישג ידו של המשפט הבינלאומי. כך על כל פנים בכל הנוגע לתחום ההומניטרי (בכל הנוגע לארגון הכלכלה עושה רושם שהרגולציה הבינלאומית נוהגת אחרת).

## טיהור אתני

נראה כי לאומנים סרבים וקרוואטים דיברו במונחים של טיהור אתני (Etničko čišćenje) כבר במלחמת הבלקן של שנת 1912. אנשי המפלגה הפשיסטית הקרוואטית, האוסטשה (Ustase), כינו את הגירוש וההשמדה של אוכלוסיות סרביות משטחה של מדינת החסות הקרוואטית בזמן מלחמת העולם השנייה טיהור אתני. אוכלוסיות סרביות שגורשו ממחוז קוסובו שבסרביה (או עדיין חלק מהפדרציה היוגוסלבית) כינו את מה שנעשה להם בשנות השמונים של המאה העשרים טיהור אתני.<sup>20</sup> בשלהי שנות השמונים השתמש השלטון הסובייטי במונח טיהור אתני (etnicheskoye chishcheniye) כדי לתאר את ניסיונותיה של אזרביג'אן לגרש אוכלוסיות ארמניות ממחוז נגורנו-קרבאך (Nagorno-Karabakh).<sup>21</sup>

התרגום של המונח לאנגלית – ethnic cleansing – הופיע למעשה רק בקיץ 1992, על רקע ההתפוררות האלימה של יוגוסלביה. המונח הפך כמעט מיד לחלק מאוצר המילים הרשמי של מוסדות בינלאומיים (האו"ם, נאט"ו), ממשלות, ארגונים חוץ-ממשלתיים וכמובן התקשורת. כיצד ניתן להבין את התקבלותו המיידית של המונח טיהור אתני? מובן שלא היה שום דבר חסר תקדים בעצם הסיטואציה שבה אוכלוסיות שלמות נעקרות באלימות, לפרקים רצחנית, במטרה לייצר יחידות טריטוריאליות הומוגניות מבחינה אתנית. למעשה אפשר לזהות שלושה גלים של טיהורים אתניים במאה העשרים: הראשון הסתיים לאחר מלחמת העולם הראשונה, השני התרחש במשך מלחמת העולם השנייה וכל העשור שאחריה, ואילו השלישי התרחש עם תום המלחמה הקרה.<sup>22</sup>

את הניסוח השאפתני והמקיף ביותר של המושג טיהור אתני הציע מייקל מאן בספרו הצד האפל של הדמוקרטיה: הסבר לטיהור אתני.<sup>23</sup> כפי שניתן לראות בטבלה שבהמשך, מאן הציע לארגן את מגוון היחסים בין קבוצות בטריטוריה נתונה על פני רצף הנמתח מ"טיהור מוחלט" – שפירושו הומוגניזציה מוחלטת של האוכלוסייה בטריטוריה – עד לקוטב הנגדי: "אפס טיהור" – שפירושו היעדר מוחלט של מאמץ להומוגניזציה של האוכלוסיות בטריטוריה. בין לבין פוזרים לאורכו של הרצף דרגות ביניים מגוונות של הומוגניזציה חלקית – טיהור חלקי. לדוגמה, קבוצה אתנית דומיננטית מסוימת עשויה לכפות על כל האוכלוסיות שבשליטתה להיטמע או להיעלם מהטריטוריה (בין אם באמצעות גירוש ובין אם בהשמדה פיזית). כך או כך, הטריטוריה הופכת הומוגנית לחלוטין מבחינה אתנית. בקוטב הנגדי, קבוצה אתנית דומיננטית עשויה להניח לאוכלוסיות לשמור על הזדהותן האתנית, באמצעות משטר של רב-תרבותיות סובלנית, דו-קיום קונפדרטיבי, או תחת משטר אפרטהייד של הפרדה נוקשה, שבו הקבוצה הדומיננטית עשויה למנוע באופן אקטיבי מאוכלוסיות להמיר את זהותן או להיטמע.

טיהור או הומוגניזציה – מוחלטים, חלקיים או אפסיים – יכולים להתבצע ללא כל אלימות (רב-תרבותיות, היטמעות מרצון, האחדה חלקית ומרצון של שפה ואמונות), באלימות שאיננה קטלנית על פי רוב (אפליה, הפרדה, עקירה), וגם באלימות רצחנית (ג'נוסייד, היטמעות בכפייה, מלחמת אזרחים). מאן משרטט רצף של רמות אלימות הניצב לרצף רמות הטיהור שתיארנו

קודם. שני הרצפים יחדיו מודדים מגוון של תצורות טיהור או הומוגניזציה המתבצעות באמצעות רמות שונות של אלימות.

הסקמה הזאת מאפשרת למאן לשזור את התופעה שהמושג ג'נוסייד מציין (טיהור מוחלט שמתבצע בכוונה תחילה באמצעות הרג פיזי של אוכלוסיות) אל תוך תופעה רחבה בהרבה, שהוא מציע לכנות אותה "טיהורים רצחניים" (Murderous cleansing). לדבריו, טיהורים רצחניים הם הומוגניזציה חלקית או מלאה של טריטוריה תוך שימוש באלימות שיש בה כדי לגרום לתמותה ניכרת – גם אם לא מכוונת או נסיבתית.

רמת האלימות		רמת הטיהור	
א. כלל לא	ב. כפייה מוסדית	ג. דיכוי ממלכתי	ד. דיכוי אלים
1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. יישוב ועקירה ממלכתית של הקבוצה המדוכאת	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. חילופי אוכלוסייה 3. גירוש ממלכתי והגירה כפויה
1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. יישוב ועקירה ממלכתית של הקבוצה המדוכאת	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. חילופי אוכלוסייה 3. גירוש ממלכתי והגירה כפויה
1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. יישוב ועקירה ממלכתית של הקבוצה המדוכאת	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. חילופי אוכלוסייה 3. גירוש ממלכתי והגירה כפויה
1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. יישוב ועקירה ממלכתית של הקבוצה המדוכאת	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. חילופי אוכלוסייה 3. גירוש ממלכתי והגירה כפויה
1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. יישוב ועקירה ממלכתית של הקבוצה המדוכאת	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. חילופי אוכלוסייה 3. גירוש ממלכתי והגירה כפויה
1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. יישוב ועקירה ממלכתית של הקבוצה המדוכאת	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. חילופי אוכלוסייה 3. גירוש ממלכתי והגירה כפויה
1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. רב-תרבותיות / סובלנות 2. קונצנוואליות / קונפדרליזם	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. יישוב ועקירה ממלכתית של הקבוצה המדוכאת	1. דיכוי ממלכתי חלקי של השפה והתרבות של הקבוצה המדוכאת 2. חילופי אוכלוסייה 3. גירוש ממלכתי והגירה כפויה

(Mann 2005)

הבעיה המרכזית עם המושג טיהור אתני – ומייקל מאן איננו מתמודד איתה כלל – היא שהמושג משליט את נקודת מבטם והשקפת עולמם של המבצעים. המושג טיהור אתני מתאר את האופן שבו המבצעים תופסים את הסיטואציה – כטריטוריה נתונה שסובלת מ"זיהום אתני" – ואת האופן שבו הם מבינים את מה שהם עושים – האחדה אתנית של הטריטוריה תוך זיהוי של האוכלוסיות המסולקות כזיהום אתני. רק מנקודת מבטם הטריטוריה שבה הפעולות הללו מתבצעות היא מזוהמת או מלוכללת. המושג טיהור אתני מעולם לא הוגדר מבחינה משפטית. שופטים, תובעים ומשפטנים שנדרשו לעניין הדגישו שהמושג טיהור אתני כשלעצמו יכול להתייחס לסיטואציות שכוללות מעשים שמהווים ג'נוסייד, פשעים נגד האנושות ופשעי מלחמה. טיהור אתני יכול גם להיות לא יותר מהפרה מתונה של זכויות אדם (אם לדוגמה הוא מתבצע באמצעות עידוד הגירה של אוכלוסיות שאינן מזוהות עם הקבוצה האתנית הדומיננטית, כלומר שילוב של אפליה אפורה עם מענקי הגירה נדיבים).

למעשה, המונח ניקוי או טיהור לא אומר שום דבר על האופן הספציפי שבו הטריטוריה הפכה מהטרונגנית להמוגנית מבחינה אתנית. האם האוכלוסיות שזוהו כאחרות מבחינה אתנית נרצחו, גורשו, היגרו מרצון, המירו את זהותן בכפייה, המירו את זהותן מרצונן, יושבו מחדש בטריטוריות אחרות? המונח נותר אילם ביחס לאוכלוסיות שנפלו קורבן לטיהור האתני: לכמה קבוצות אתניות השתייכו (או ליתר דיוק נתפסו כמשתייכות) האוכלוסיות שטוהרו? האם היו רוב בטריטוריה או מיעוט?

המונח טיהור אתני כופה את נקודת מבטם והגיון פעולתם של המבצעים על הפעולות הנדונות, ומוחק כליל את אוכלוסיות הקורבן ואת מה שנעשה להן. עצם קיומה של מציאות דמוגרפית טרוגנית בטריטוריה נתונה לא חייב להוות בעיה או איום. טריטוריות טרוגניות מבחינה אתנית אינן בהכרח מלוכללות (או נפוצות, או רגישות, או בלתי יציבות); הן רק טריטוריות שאפשר לכוננן ככאלה, אם ימצא מי שייזום פרויקט פוליטי כזה תחת תנאים שיאפשרו לו לארגן קואליציה רחבה דיה של אוכלוסיות תומכות. המושג טיהור אתני מניח מראש כי בטריטוריות הטרונגניות מבחינה אתנית יש בעיה, ועל כן מוחק הן את הקונטינגנטיות של עצם ייזום הפרויקט הפוליטי (זה לעולם לא הכרחי) והן את היסודות הקואליציוניים שאפשרו את הגשמתו (זה תמיד משום שיש גורמים סוציו-אקונומיים, דתיים וגיאוגרפיים שמצליחים לשזור את האינטרסים שלהם אל תוך הסכסוך האתני).

היות שהמושג טיהור אתני הוא מושג של מבצעים, אנו רואים שהוא בדרך נס גם תולדה של סכסוכים אתניים ולמעשה גם שיאם, ובאותה מידה הוא מומלץ כאמצעי למניעתם של סכסוכים אתניים.<sup>24</sup> אזורים הומוגניים מבחינה אתנית נתפסים בטוחים יותר משום שבהם לא יתחוללו טיהורים אתניים, להבדיל מאזורים הטרונגניים מבחינה אתנית, שנידונו לחוות זאת במוקדם או במאוחר ולספוג רמות שונות של אלימות וסבל. טיהור אתני הוא על כן המחלה, אבל הוא בעת ובעונה אחת גם התרופה למחלה, וככזה הוא ממוסגר מלכתחילה כאלימות מכוננת. הטיהור האתני הוא אלימות שמצדיקה את עצמה במונחים של אלימות חד-פעמית ומייסדת – האלימות



שאחריה לא יהיה עוד צורך באלימות, בפרפראזה על הכרזתו המפורסמת של וילסון "The war to end all wars".

ואולם עלינו להיות זהירים יותר כאשר אנחנו טוענים שהמונח טיהור אתני מתייחס רק לנקודת מבטם של המבצעים. המונח מתייחס לנקודת מבטם של גורמים מסוימים בקרב אותו שחקן קולקטיבי שאנחנו מכנים "המבצעים". בעוד שגורמים בקרב ההנהגה יזמו את הפעולות הנדונות על רקע תפיסתם את הטריטוריה כמזוהמת, והבינו את מה שהורו לעשות כניקוי הטריטוריה, אין שום ודאות שכל מי שהפעיל את האלימות בשטח (חיילים, אנשי מיליציה, אזרחים שהתגייסו אד הוק) החזיק בתפיסות כאלו. למעשה יש להניח שחלק ניכר מהם החזיקו בתפיסות שונות לגבי מה שהתרחש והונעו לפעולה מסיבות אחרות לחלוטין: תאוות הביזה, קרייריזם, חיסול חשבונות מקומי, אנטגוניזם מעמדי או אנטגוניזם דתי. חשוב במיוחד לזכור שחלק מהמבצעים בדרגים הנמוכים פעלו מסיבות הישרדותיות – למשל כי נאלצו להוכיח את השתייכותם לכאורה לקבוצה האתנית הדומיננטית באמצעות סילוקן של האוכלוסיות המזוהמות. יתר על כן, ייתכן בהחלט שהמונח טיהור אתני מתאר את נקודת המבט של גורמים שרק בדיעבד זכו לעמדה הגמונית די הצורך על מנת לנסח מחדש את שכבר נעשה במונחים של טיהור אתני.

אם כן, מדוע המונח טיהור אתני זכה להצלחה כזו? עושה רושם שיותר מכול, התקבלותו הנלהבת מעידה על חוסר האטרקטיביות של המושגים ג'נוסייד ופשעים נגד האנושות כפי שהמשפט הבינלאומי מגדיר אותם כיום; הגדרותיהם, בעיקר לאור ההרחבה הניכרת של המושג פשעים נגד האנושות בעשורים האחרונים, מאפשרות למצות את הדין (בהינתן רצון פוליטי מספק, כמובן) עם מבצעים אינדיבידואלים של המעשים. אך ככל שהדברים אמורים בצורך למסגר ולנתח את הסיטואציות הללו מבחינה היסטורית, פוליטית ומוסרית, המושגים ג'נוסייד ופשעים נגד האנושות מסתמנים כבעייתיים.

בניסוח גס, עושה רושם שהמושג טיהור אתני הוא אטרקטיבי כי נדמה שהוא מאפשר לדבר על סיטואציות שהן "פחות מג'נוסייד" אבל יותר מ"תלולית של פשעים נגד האנושות". בהיותו חסר משמעות משפטית קונקרטית, המונח טיהור אתני מסתמן כזול מאוד – השימוש בו איננו מחייב תגובה בינלאומית, ובו בזמן ההילה שנקשרה בו מעניקה לאוכלוסיות הקורבן את התחושה הכוזבת שהעוול שנעשה להם זוכה להכרה מספקת. העובדה שעצם השימוש בו מוחק את הכחדת הטרוגניות האתנית הקונקרטית שאכן התקיימה לפני הטיהור (למשל אופיה האבוד של סראייבו במשך מאות שנים לפני התפרקותה של יוגוסלביה בשנות התשעים, או של סלונקי עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה) אינה זוכה לתשומת לב. ייתכן בהחלט שעניין זה נובע מכך שאותה הטרוגניות ייחודית ואבודה אינה רק אובדן של הקורבנות כי אם גם של המבצעים. דומני שאין צורך להרחיב לגבי חוסר נכונותם של הקורבנות לכונן זיכרון קולקטיבי משותף של אָבֵל עם המבצעים.

## אלימות המונים

כאמור, המושג ג'נוסייד מניח את קיומן של שלוש אחדויות: סובייקט הג'נוסייד – המדינה; אובייקט הג'נוסייד – הגנוס המושמד (שמוגדר באמנת האו"ם כקבוצה לאומית, גזעית, דתית או אתנית); והאקט עצמו, שמאחד תחתיו מגוון מורכב של פעולות שונות על פני מרחב ניכר ולאורך תקופת זמן משמעותית. המושג אלימות המונים, לעומת זאת, מבקש לתת ביטוי למורכבותם של דפוסי הפיזור של אותן שלוש אחדויות על פני הטריטוריות והאוכלוסיות הנדונות.

המושג אלימות המונים שואף להתמודד עם העובדה האמפירית שהמושגים ג'נוסייד וטיהור אתני מנסים לנסח ולאפיין תופעה שהיא בהגדרתה אירוע מצטבר. במציאות, מה שהמושגים ג'נוסייד וטיהור אתני אמורים לציין בנוי מאלפי רגעים אלימים ספציפיים, שלמעשה אין להם בהכרח אופי משותף או מטרה דומה במיוחד, אבל בנסיבות מסוימות ולצורך מטרות מסוימות אפשר להתייחס אליהם כאילו הם כן דומים באופיים ובמטרתם. במובן הזה, מה שהמושגים ג'נוסייד וטיהור אתני מבקשים לציין מקביל למה שהמושג מהפכה נדרש לציין ולאפיין: תהליך מקרו-חברתי גדול ומבוזר שעיקר האחדותו מתבצע בדיעבד, לאור צורכיהם של פרויקטים פוליטיים ותוך כדי מחיקה מסיבית של פרטים וחרגות.

המושג אלימות המונים מבוסס על המושג "חברה אלימה במיוחד" (extremely violent society) שמציע ההיסטוריון כריסטיאן גרלאך. גרלאך טוען שאנו זקוקים למושג ש"מאתר את מקורותיה של השתתפות רחבת-היקף באלימות, ומסמן את האינטראקציות בין מגוון הקבוצות המשתתפות בה, עומדות מנגד או נופלות קורבן לה, ואת המשחק המורכב שבין המוטיבציות השונות שלהן".<sup>25</sup> המושג אלימות המונים עוסק בדפוסי ההופעה והארגון של אלימות פיזית, רבת משתתפים, רחבת היקף וארוכת טווח. הוא מאפשר למפות את שלל הדרכים שבהן מופעי אלימות מובחנים (כמו רצח, עקירה, ביזה, אונס, כליאה, שעבוד, חטיפה, תקיפה, הטלת מום, השפלה) קשורים זה בזה, מזינים זה את זה וגורמים זה להיווצרותו של זה.

החלטתו של גרלאך לטבוע את המושג "חברה אלימה במיוחד" מבנה את התופעה שהמושג נדרש לציין ולאפיין כאופנות של חברה (כמו חברה תעשייתית או חברה מעמדית). המושג אלימות המונים מתחקה אחר מרבית התכונות שגרלאך מזהה בתופעת החברה האלימה במיוחד שהוא מציע,<sup>26</sup> אבל הוא מבקש להבנות את התופעה כאופנות של אלימות ולא של חברה. המשגת התופעה כאופנות של חברה – אופנות של מכלול המאגד בתוכו הן את הסובייקטים והן את האובייקטים של מעשי האלימות – היא שונה מהותית מהמשגת התופעה כאופנות של אלימות – אופנות של עצם האקט שהסובייקטים מחוללים לאובייקטים, בדומה להבדל שבין המשגת הקפיטליזם כאופנות של חברה (חברת שוק) וההמשגה של הקפיטליזם כאופנות של האינטראקציה הכלכלית (כלכלת שוק). הפשטת האלימות מהחברה שבתוכה היא סוערת מאפשרת לנו לתהות על המופעים השונים של האופנות הספציפית של האלימות הזאת בחברות שונות (לדוגמה חברות תעשייתיות, להבדיל מחברות מתנחלים אגרריות או חברות סמי-פריפריאליות). נקודה נוספת וחשובה לא פחות היא שהמשגת התופעה כאופנות של חברה

ולא של אלימות מקשה עלינו לנסח את השינויים האדירים שאלימות המונים מחוללת בחברה שנידונה לסבול ממנה. בגלל השינויים העצומים שאלימות המונים מחוללת, החברה שבקרבה פרצה אלימות המונים לעולם אינה אותה החברה שבתוכה אלימות המונים דעכה ונעלמה.

המושג אלימות המונים מתיק את תשומת הלב משאלות של כוונה אל איתורם ואפיונם של מנגנוני היזון חוזר שפזורים על פני הטריטוריה והאוכלוסיות המערובות. למשל, יחסי הגומלין בין תמות אידיאולוגיות ובין הזדמנויות לפעולה שמתהוות בשטח (תמות חסלניות באידיאולוגיה מאפשרות לבחור באופציות רצחניות שהתהוו, ומימושן גורר הצפה והדגשה של התמות החסלניות באידיאולוגיה, וחוזר חלילה); יחסי הגומלין בין רמת אלימות קיצונית בשטח ובין השחיקה המואצת של נורמות איפוק המרסנות את האלימות (ככל שיותר אנשים רוצחים ונרצחים, כך נשחקות הנורמות שמדירות את הרצח ממרחב האפשרויות הסטנדרטי, וחוזר חלילה); יחסי הגומלין בין הנכונות לרצוח ובין זיהוי הקורבנות (עם ההסלמה ברמת הרצחנות, עצם הסירוב לרצוח או ההימנעות מרצח הופכים לקריטריון שעל פיו מזוהים קורבנות – רק חברי קבוצת הקורבן או הבוגדים המשרתים אותם יסרבו לרצוח); יחסי הגומלין בין הרצחנות הגוברת ובין החשש מפני נקמה (ככל שגדל מספר הקורבנות שנרצחו, כך גוברת תחושת הוודאות שהקורבנות שטרם נרצחו ינסו לנקום ולרצוח את מי שמזוהים כנמנים עם קבוצת המבצעים).

המושג אלימות המונים, אם כן, משמיט את היסוד הטלאולוגי המהותי כל כך במושגים ג'נוסייד וטיהור אתני. הגדרתו של המושג ג'נוסייד תובעת שהמבצעים יחוללו את שהם מחוללים בכוונה ברורה להשמיד את קבוצת הקורבן ככזאת. המושג טיהור אתני מתחיל עם הצבתו של אופק האדמה הטהורה מאוכלוסין זרים. המושג אלימות המונים, לעומתם, חושב במונחים של תהליך פתוח לגמרי. אלימות המונים היא תהליך שמושפע עמוקות ובאורח קריטי מסבך הכוחות והדינמיקות שרוחשים בתוך נתיבי ההתפשטות המידבקת של האלימות ולכל אורכם. אפשר לומר שטבעה הפתוח של אלימות המונים נובע ממהומת השסעים וההתאחויות המתרחשת ככל שהתהליך מתקדם ומסלים, ותמיד חומקת משליטה.

ההסלמה ממלאת תפקיד מפתח בהתפרצותה של אלימות המונים. כאשר האלימות משתנה מתצורה אחת של אלימות לתצורה אחרת היא עוברת מוטציות ומתעצמת. להבדיל מהמושג טיהור אתני, הפותח מקום לדינמיקה של הסלמה בעצם שתיקתו ביחס לאופן שבו הטיהור מתבצע, המושג ג'נוסייד מבוסס על מופע של אלימות יציבה לגמרי. הדגש על רצח (cide), הנמצא במושג ג'נוסייד, תופס את האלימות כסוג של פעילות אנושית המסוגלת להתבדל בעילות לתצורות מובחנות: רצח איננו אונס, שאיננו הטלת מום, שאיננו ביזה, שאינה עינויים, שאינם עקירה בכפייה, שאינה השפלה, שאיננה הרס של רשתות חברתיות ומוסדות קהילתיים בלתי פורמליים, וכן הלאה. אבל ההסלמה – שאי אפשר להכחיש את נוכחותה האמפירית – מעמתת אותנו עם אופיה הפולימורפי והדינמי של האלימות.

אנחנו דנים כאן במה שהוא ככלות הכול ובהכרח אלימות מאורגנת. אין מדובר כאן בפנטזיות מלחמת הכול ככול ההובסיאנית; לעולם לא מדובר ביחידים אטומיסטים המפעילים

אלימות מבודדת זה כנגד זה. אלימות המונים היא אופן שבו קבוצות מתהוות ומתחברות זו לזו – ומבחינה זו האלימות מתגלה כמדיה של תיווך וקישור. אבל מובן שאף כי אלימות המונים היא בהכרח אלימות מאורגנת – אופן של התקשרות – היא לא מאורגנת ומוכלת בקלות. אלימות המונים היא סיטואציה בלתי יציבה במיוחד. לעיתים מזומנות – ייתכן שהרבה יותר ממה שמדינות מוכנות להודות – היא חומקת באורח בלתי מוסבר ובלתי צפוי משליטתם של מי שרואים עצמם כריבונים על המתרחש.

אלימות המונים מבוססת על היווצרות אד הוקית של קואליציות שבריריות של אלימות: "בריתות בלתי יציבות בעליל בין קבוצות חברתיות בעלות מגוון של מטרות פוליטיות".<sup>27</sup> זהו ייסוד ברמת המיקרו של בריתות שעת חירום אופורטוניסטיות, שבהן קושרים את מגוון המאבקים והקונפליקטים שפזורים על פני השטח כדי לייצר מראית עין של אקט משותף, שלעיתים, ובנסיבות מסוימות, יוכר בדיעבד כאותו אקט אחדותי שהגדרות המושגים ג'נוסייד וטיהור אתני מניחות מראש.

מהבחינה הזאת, המושג אלימות המונים מציב בגלוי ובמוקד את הקשר המורכב והמתעתע שבין אידיאולוגיה לפעולות-המונים (לכאורה פעולה קולקטיבית): השאלה על אודות הקשר שבין הוגי הנאורות להמהפכה הצרפתית; הקשר שבין הלניניזם למהפכת 1917; או הקשר בין אנטי-קומוניזם לקטל ההמוני באינדונזיה בשנים 1965-1966. שלוש האחדויות המניחות את התשתית למושג ג'נוסייד גוררות ריבוי מוכחש בהכרח של מגוון התודעות האידיאולוגיות של השחקנים השונים: התודעות האידיאולוגיות של השחקנים במה שמתיימר להיות המוקד הריבוני, התודעות האידיאולוגיות של השחקנים במוקדי משנה שמתחרים על הריבונות, התודעות האידיאולוגיות של השחקנים שמרכיבים את רשתות התיווך המתוחות בין אתרי הפעילות בשטח, צמתי העצבים האזוריים (regional hubs) ושוב צומת העצבים המרכזית – לכאורה המקום של הריבונות. זהו ריבוי מוכחש בהכרח, משום שעצם ההתיימרות לתמימות דעים אידיאולוגית היא אכן חלק מרכזי מיזמרתם של השחקנים במוקד הריבוני להיות המקור למתרחש והריבון עליו. יתר על כן, זהו ריבוי מוכחש משום שיכולתם של שלל השחקנים באתרי הפעילות השונים להציג את עצמם כמי שפועלים מתוך הסכמה אידיאולוגית עם השחקנים האחרים היא אלמנט מכריע שמאפשר להם להשתלב בתוך רשתות חלוקת המשאבים והלגיטימציה. זהו ריבוי מוכחש, משום שההכחשה מיוצרת על ידי השחקנים ברשתות התיווך הפרושות – זהו למעשה המרכיב המרכזי של עבודת התיווך. עבודת התיווך בזמן אלימות המונים היא היכולת להכחיש באורח יעיל ומתמשך את ריבוי ההשקפות והעמדות, ולייצר את תחושת הקונצנזוס העמום שדי בה לרשת יחדיו את הקואליציה תוך דחיית הדיון המפורט והממוקד לימים שלאחר הניצחון.

הקונצנזוס העמום מושג באמצעות נכונותן של מגוון הקבוצות הפועלות לנסח את מה שהן עושות במונחים של "שסע אב" (master cleavage). שסע האב הוא הסיפור – מי נגד מי? למה? ועד מתי? – כפי שמספרים אותו השחקנים במוקד הריבוני, כמו למשל "מלחמת הגזע הארי בגזע היהודי", או "מלחמת הפרולטריון במעמדות המנצלים", או "מאבק הפטריוטים

במחותרת הקומוניסטית", או "מלחמת ההוטו בטוטסי", או "טיהורה של המולדת הטורקית מהגיס החמישי הארמני". שסע האב מסביר את כל האינטראקציות והדינמיקות המתחוללות, החל ברמת השטח (היכן שהאלימות המיוצרת פוגשת את הגופים ממש), עבור במגוון הסוכנויות המתווכות (צמתי עצבים אזוריים, רשויות דתיות, אינטלקטואליות, מקצועיות, רשתות מסחר), וכלה במקום שמכונן את הכוח פוליטי ונתפס כלבן.

אלא ששסע האב איננו באמת המוטיבציה לפעולתן של הקבוצות השונות; לעיתים קרובות הוא אפילו לא סכמת העבודה שעל פיה פועלים במגוון האתרים בשטח. על פי רוב, חיסולי החשבונות המקומיים כרוכים בהחצנה של אנטגוניזמים ותיקים – קווי שבר שחוצים כבר דורות רבים את האוכלוסיות המקומיות ועתה שבו והתלקחו, מפעלותיהם של תאבי כוח אופורטוניסטים או מאבקים בין בעלי כוח מתחרים במחוז מסוים – ואינם קשורים במיוחד לשסע האב. כיצד, אם כן, "הגודש הפתולוגי הזה של גורמים, סוכנויות פעולה ורשתות מקומיות",<sup>28</sup> וכל אותן זהויות, מתחים ושסעים מקומיים וחלקיים מסתנכרים – מיוצרים כמסונכרנים – עם שסע האב?

מה שנתפס כמאחיד לכאורה את ביצועו של ג'נוסייד בשטח הוא דינמיקה של מניפולציה: תמרון ותיעול של אינטרסים מקומיים אל תוך שסע האב. אמנם אי אפשר להכחיש שהמניפולציה שורה בכל – אלימות ההמונים רוויה מניפולציות – אלא שמדובר במניפולציות רבות הזורמות לכל הכיוונים. כמו שתהה לנין במלנכוליה על תפקידה של האיכרות הרוסית בזמן מלחמת האזרחים: "מי מתמרן פה את מי, בעצם?"<sup>29</sup> על כן, במקום למחוק את הבעיה באמצעות ההנחה הגורפת שהשלטון מתמרן את הקבוצות השונות, "יש להכיר ולהבין בעצם את האופן שבו עניינים מקומיים, תפיסות מקומיות ובעיות מקומיות עיצבו ויידעו את הפרספקטיבה הלאומית. [...] ובכיוון השני, כיצד אותה תודעה של כלליות, שמהווה חלק מהותי כל כך מהפרספקטיבה הלאומית, הועברה ואולי אף תורגמה חזרה אל תוך המסגרות והשפות של הפוליטיקות המקומיות."<sup>30</sup>

אלימות המונים היא תהליך "המתפקד כמדיה שבאמצעותה מגוון תסכולים ומצוקות מתממשות בכללו של הסכסוך הגדול יותר (greater conflict) בעיקר דרך האלימות."<sup>31</sup> זוהי הזדמנות – מרחב המאפשר למגוון עצום של אנטגוניזמים כבושים, מדוכאים, מעודנים, מותקים ומוכלים, הפזורים בקרב האוכלוסיות שבטריטוריה להתלקח. ויותר מאשר התלקחות, אלימות המונים היא סיטואציה משונה שבה נוצרת לזמן מה מעין אחווה של מתוסכלים הרואים את עצמם כמי שמאוחדים סביב ההזדמנות שנפתחה להם לתקן מגוון גדול – אך מוכחש! – של עוולות פרימורדיאליות (יחסית).

המושג אלימות המונים מפנה אותנו אל התנאים שבהם מתיחות, קווי שבר ואנטגוניזם מבני ותרבותי הופכים לאלימות פיזית. המרכזים הפוליטיים ורשתות התיווך שפרושות ביניהם ובין מגוון אתרי הפעילות בשטח עמלות לקשור יחדיו את "רשתות הקונפליקט" המפוזרות מדי, המקומיות מדי, המופרטות והסינגולריות מדי. המושג אלימות המונים עוסק הן במערך התנאים ארוכי הטווח וקצרי הטווח, והן בתשתיות הקואליציוניות (coalitional underpinnings) שמחוללות אלימות רבת משתתפים, רחבת היקף וממושכת.

שאלת ההצתה – מיהו הגפרור שהצית את הלהבות, את האש שהתפשטה והסלימה – שאלה זו נותרת ללא מענה ואף נדחקה לשוליים, היות שהפקת הניצוץ כשלעצמו נתפסת כהישג כרונית של אירוע מקרי שאיננו ראוי לתשומת לב מיוחדת. ניצוצות מופקים כל העת; השאלה החשובה עוסקת בזמינותם ובדפוסי פיזורם של חומרי בעירה דליקים על פני השטח, ונוכחותו של אותו משהו משלהב, המנציח את ההתלקחות הספונטניות החוזרות ונשנות וגורם להן להתפשט ממקום למקום – רוחות החמסין. "רוחות חמסין" שמסוגלות לא רק לשלהב ולהעצים, אלא גם לאתר התלקחות מקבילות ולחבר אותן בקשרים רשתיים. "רוחות חמסין" שמסוגלות לארוג את הבעירה יחדיו על פני טריטוריות נרחבות ועל גופן של אוכלוסיות כבירות.

המשאים ומתנים המתמידים ביחס לקואליציות האלימות השבריריות חגים סביב העניין המקומי בצבירת כוח דרך משאבים שזורמים ברשתות המתוחות בין אתרים בשטח, צמתי עצבים, מרכזי משנה ומוקד הריבונות. חשוב להדגיש שזרימת המשאבים מתקיימת בפועל בין אתרים על פני הקרקע, ומדובר בשינוי מתמיד של תצורות הפיזור שלהם, כאשר הפונקציה של צמתי העצבים מבוססת כמעט לחלוטין על אופיים כצמתי עצבים – צמתים דחוסי קשרים בתוך הרשתות. תפקידו של המוקד הריבוני בלב סיטואציה של אלימות המונים מצטייר כלא יותר מנקודת ייחוס מבנית – האתר שכלפיו ובשמו פועלים כביכול – המקום שבאמצעות ההצבעה לעברו, הסינגולריות הקטנונית של המקומי מנוסחת מחדש במונחים ההירואיים של שסע האב.

העניין המקומי בצבירתו של כוח באמצעות משאבים מקיים קשר גומלין הדוק עם שאיפותיהם של השחקנים במוקד הריבוני וצמתי הביניים – הוא מזין אותו וניזון ומתעבה ממנו. אפשר לומר שאלימות המונים מקבילה מהבחינה הזאת לתפקידו של ההון בקפיטליזם – מדיה אוניברסלית שאפשר לרשום עליה את ההשתנות המתמדת של היחסים בקרב האוכלוסיות בטריטוריה; מדיה שהאינטראקציות הממשיות מייצרות (אלימות המונים היא בסופו של דבר תמיד תולדה של מה שאנשים קונקרטיים מחליטים לעשות בפועל), אך נחוות משום מה דווקא כמה שמייצר אותן (כמעט כולם חשים שפעולותיהם נובעות מאלימות ההמונים שהתרגשה סביבם – חוסר הברירה שבמצב, אופיים של הימים הרעים ההם). אלימות המונים, על כן, איננה אמצעי של אכיפה כי אם המשאב שאיתו מייצרים הנעה לפעולה.<sup>32</sup> אלימות המונים איננה משהו שנעשה משום שיש כוח לחולל אותו, כי אם מה שנעשה כדי לצבור כוח כזה.

המונח אלימות המונים כרוך בחשיבה על האלימות כמשאב שיש לשאול איפה נמצאים אתרי ייצורו, כיצד הם מתפזרים על פני הטוטאליות החברתית, כיצד פועלים רשתות השינוע שלו וחלוקתו מחדש, ומגוון מעגלי ההיזון החוזר השונים שבהם האלימות מסלימה ושוב מחולקת מחדש. המשגה זו מאפשרת לנו לתת את הדעת על האופן שבו ייצורה של אלימות המונים מפזר ואורג עמדות התמקחות בשטח; זהו אחד מיתרונותיה הברורים.

מובן כי המונופול על האלימות הוא דפוס יסודי בתהליך שבו צומת עצבים מסוימת מכוננת את עצמה כמוקד הריבוני. הייצור של סימולציה של מונופול על האלימות הוא כמובן חלק נכבד מהעניין, אבל הכרחי לזכור שאי אפשר לסמן את הסף שבו הסימולציה פשוט מתממשת – ואולי

זהו סודה. ההתכוננות כמוקד ריבוני מחייבת סטריליזציה של הטריטוריה מכל מופע שעלול לערער על אותה הצגת ראויה שברירית של מונופול על האלימות. בסיטואציה של אלימות המונים, התכוננות המוקד הריבוני תנסח ככונה לעצור את השתוללות האלימות – בבוא העת. ליתר דיוק תוכרו שוב ושוב כוונה למסד ולקדד טקסית את האלימות כשיגיע הזמן לכך. אלימות המונים היא כאמור קואליציה שברירית שמחזיקה מעמד עקב נכונותם של השחקנים להמתין למשא ומתן קונקרטי יותר עם שוך הסערה. עצם התחוללותה של האלימות מצדיקה את ההמתנה (עד שוך האלימות), והמשך הפעלתה הוא מה שנדרש מהשחקנים השונים להמשיך ולעשות עד אשר תשכך.

ההתקדדות כמרכז פוליטי בסיטואציה של אלימות המונים מבוססת על האופן שבו היא מצליחה ללבות ולהסלים את האלימות עד לרמה שהייצור שלה בשטח מציף את המבצעים אל מעבר לגבול שליטתם. המונופוליזציה, או הלאמת הקונפליקט, מתרחשת בגלל האופן שבו השחקנים השונים מתפתים – מסיבות מבניות גרידא – להעצים ולהסלים את הייצור עד לרמות שחורגות באורח ניכר ממה שביכולתם להכיל. ובדיוק כפי שמרקס אמר, השחקנים השונים בשטח מוצאים את עצמם עד מהרה כלואים בתוך מה שהוא לכאורה יציר כפיהם.

יצירת קואליציות של אלימות מהווה אמצעי ולא מטרה.<sup>33</sup> התועלת המיידית שנובעת מהתקשרות עם רשתות וצמתי עצבים שנותנים גישה לזרמי המשאבים ומבטיחים "שרירים חיצוניים", ובסך הכל דורשות תרגום מסוים למונחיו של שסע האב, מקשה על שחקנים מקומיים להיוותר מבודדים ואידיוסינקרטיים לאורך זמן. התוצאות ארוכות הטווח של קואליציות האלימות – שממילא נחוות כבריתות אד הוקיות נזילות באופן שמסתיר את היסוד המבני שלהן – נתפסות כמרוחקות ומופשטות מדי לנסיבות. יתר על כן, אין לשכוח את הבטחת המוביליות החברתית שטמונה באותן תוצאות ארוכות טווח; תמיד יש מי ששאפתנותו מאפשרת לו לחרוג מההקשר המקומי.

## סיכום

מאמר זה הציג שני מהלכים: הראשון הציג את המושגים ג'נוסייד וטיהור אתני ואת הקשיים שהם מעוררים, ואילו השני הציג מושג חלופי: אלימות המונים. ניכרת דיספרופורציה בין המהלכים. לעומת הערעור הביקורתי על תועלתם וסבירותם של המושגים ג'נוסייד וטיהור אתני, פיגומיו הפזורים של המושג אלימות המונים מצויים באותו מצב שבו אדם עדיין מפקפק שבאמת יקום פה בניין. ההתקפה על המושגים ג'נוסייד וטיהור אתני קלה ופשוטה מדי – כמעט לא יותר מחשיפת שבריריותם. הגיבוש של מושג חלופי, לעומת זאת, מעמת אותנו עם תהומות חוסר הפשר של התופעה. אנו מוצאים את עצמנו נחשפים ליסוד המתגונן שבמושגים ג'נוסייד וטיהור אתני – את האופן שבו הם מנסים להטיל עוגנים פשוטים של פשר בתוך מרחב טראומטי.

המושג אלימות המונים עוסק בריבוי של קבוצות מבצעים המפעילות תצורות אלימות שונות כלפי

קבוצות קורבן שונות בגלל מוטיבציות שונות. המושג מבוסס על חוסר האפשרות לאתר, במהומת האלימות והקטל, מדיניות ריבונית יחידה ומובהקת שסביבה רוחשת עודפות בלתי מכוונת. לעומת זאת, הוא מבקש לפתח רגישות לדינמיקות של אלימות ההמונים, למקצבים שלוכדים אותה במסלולים של הסלמה, לדפוסי הייצור והפיזור של האלימות, לדרכי הארטיקולציה של קואליציות האלימות, ולתהליכי הייצוב וההשלטה של אידיאולוגיית שסע האב.

במושג אלימות המונים מוסטת כוונתו המודעת של הריבון אל השוליים. הסטה זאת נעשית בשם היפותזה שעדיין מוטל עלינו להוכיחה. המושג אלימות המונים אמור לאפשר לנו לעמוד ביתר תשומת לב ורגישות על טיבם של לחצים, דינמיקות, מאזני כוחות ועקמומיות משתנה של מרחבי פעולה, שאינם מהווים חלק מהתודעה הפוליטית של הסובייקטים הפועלים. במקום לשאול כיצד ייתכן שמדינה יוזמת ומממשת בהצלחה יחסית מדיניות שיטתית של השמדת אוכלוסיות יעילה, שאלנו כיצד אלימות רבת משתתפים רצחנית ונרחבת מבחינה טריטוריאלית מופיעה, מתפשטת, מתעצמת ומסלימה, תוך שהיא הופכת מריבוי של קונפליקטים בשטח לכדי משהו שאפשר בדיעבד לנסחו כסדירות רציונלית בחסות המדינה.

אלימות המונים היא פשע-מדינה, אך לא במובן שהיא תולדה של כוונת זדון מפורשת של המדינה כאישיות משפטית המזוהה עם הריבון. אלימות המונים היא פשע-מדינה מכיוון שמבחינת המערכת הבינלאומית, המדינה היא אובייקט של הסדרה. מכאן שהאפיון של אלימות המונים ללא תלות בכינונו של סובייקט התכוונתי צריך להיות מובן כחלק מפרויקט שאפתני ונרחב הרבה יותר: פיתוחם של כלים ספציפיים שיאפשרו למערכת הבינלאומית לאתר סיטואציות של אלימות המונים, וכמובן כלים לבלימה ומניעה אפקטיבית שלה.

## לקריאה נוספת

Christian Gerlach (2007), "To ask Other Questions: reply to Alex Hinton, Henry Huttenbach and Patrick Wolfe". *Journal of Genocide Research*, 9 (2).

Adam Lebor (2006), *Complicity With Evil - the UN in the Age of Modern Genocide*. New Haven: Yale University Press.

Dan Stone (2004), "Genocide as Transgression". *European Journal of Social Theory*, Vol. 7 No. 1.

Scott Strause (2001), "Contested Meanings and Conflicting Imperatives: A Conceptual Analysis of Genocide". *Journal of Genocide Research*, Vol. 3, No. 4.

Scott Strauss (2006), *The Order of Genocide - Race, Power and War in Rwanda*. Ithaca: Cornell University Press.



## הערות

1. ראו עדי אופיר (2010), "מדינה". מפתח 1.
2. על מושגים הנתונים במחלוקת מהותית ראו W. B. Gallie (1956), "Essentially Contested Concepts". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 56.
- על ג'נוסייד כמושג הנתון במחלוקת מהותית ראו יהונתן אלשך (2010), "ג'נוסייד – אנטומיה של מושג הנתון במחלוקת מהותית". בתוך יאיר אורון ואיויק לובלסקי (עורכים), ג'נוסייד וגזענות. רעננה: הוצ' האוניברסיטה הפתוחה.
- על מהפכה כמושג הנתון במחלוקת מהותית ראו James Farr (1982), "Historical Concepts in Political Science: The Case of Revolution". *American Journal of Political Science*, Vol. 26 No. 4.
3. על שאלת פערי החפות בין הגדרות המשפטיות לג'נוסייד ולפשעים נגד האנושות ראו William Schabas (2009), "What is Genocide? What are the Gaps in Convention? How to Prevent Genocides?" *Politorbis*, 2009.
- Jean Michel Chaumont (1997), *La Concurrance des Victims - Genocide, Identite, Reconnaissance*. Paris: La Decouverte.
5. ש.ם.
6. Raphael Lemkin (1944), *Axis Rule in Occupied Europe*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace (להלן למקין, שלטון מדינות הציר).
7. ראו לדוגמה את הדיון של בנימין איזק; Benjamin Isaac (2009), "Racism: a Rationalization of Prejudice in Greece and Rome". in Miriam Eliav-Feldon, Joseph Zeigler and Benjamin Isaac (eds.), *The Origins of Racism in the West*. Cambridge University Press, pp.32-56.
8. בהקשר זה חשוב לציין שאותו סוג של מאמץ לחפיפה מושלמת מתקיים גם בין לאום לאומת אורחים (והתקיים בעבר בין קהילה דתית לקהילה פוליטית), בלי קשר לשאלה אם הגנוס הוא והרמוס הוא אומת אורחים.
9. John Cooper (2008), *Raphael Lemkin and the Struggle for the Genocide Convention*. London: Palgrave-Macmillan.
10. ראו תרגום לעברית וניתוח מפורט של אמנת האו"ם למניעה וענישה של הפשע ג'נוסייד אצל יאיר אורון (2005), ג'נוסייד: מחשבות על הבלתי נתפס. רעננה: הוצ' האוניברסיטה הפתוחה.
11. על הכחשת הג'נוסייד הארמני ראו יאיר אורון (2006), הכחשה. כפר סבא: מבע.
12. Martin Shaw (2007), *What is Genocide?* Cambridge: Polity Press (להלן, מהו ג'נוסייד); Mark Levine (2005), *Genocide in the Age of the Nation State – vol I: The Meaning*

of Genocide. London: I. B. Tauris; Ben Kiernan (2007), *Blood and Soil*. New Haven: Yale University Press; Dirk A. Moses (2002), "Conceptual Blockages and definitional dilemmas in the Racial Century: Genocide of Indigenous Peoples and the Holocaust".

*Patterns of Prejudice*, Vol. 36, No. 4

13. Christopher Powell (2007), "What do Genocides Kill? A Relational Conception of Genocide". *Journal of Genocide Research*, Vol. 9, No. 4

14. כיום קיומן של קבוצות גזעיות נראה מפוקפק ביותר, ואין זה מקובל להאמין בתוקפה של טיפולוגיה גזעית של האנושות, אך אמנת הג'נוסייד, כתוצר של תקופתה, פשוט הניחה כי ישנן קבוצות גזעיות בדיוק כמו שישנן קבוצות דתיות.

15. דן דינר (2009), שבר זמן – לזכור את המאה העשרים. תל אביב: עם עובד, עמ' 99-59.

16. ראו לדוגמה: Alfred M. De Zayas (1989), *Nemesis at Potsdam: The Expulsion of the Germans from the East*. Lincoln: University of Nebraska Press

17. Doc UN .81.SR/6.C/A .p 176 תשובתה של מצרים: Doc UN .82.SR/6.C/A .p 185

18. למקין, שלטון מדינות הציר.

19. William Schabas (2000), *Genocide in International Law*. Cambridge: Cambridge University Press

20. שאו, מהו ג'נוסייד.

21. Thomas De Waal (2003), *Black Garden*. New York: New York University Press, 2003

22. Benjamin Lieberman (2010), "Ethnic Cleansing versus Genocide?" in Dirk Moses and Donald Bloxham (eds.), *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Oxford University Press (להלן ליברמן, "טיהור אתני לעומת ג'נוסייד").

23. Michael Mann (2005), *The Dark-side of Democracy – Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge: Cambridge University Press

24. ליברמן, "טיהור אתני לעומת ג'נוסייד".

25. Christian Gerlach (2006), "Extremely Violent Societies: An Alternative to the Concept of Genocide". *Journal of Genocide Research* 8(4), p. 466 (להלן גרלאך, "חברה אלימה במיוחד")

26. Patrick Wolfe (2007), "Reluctant מושג החברה האלימה במיוחד של גרלאך ראו: Bourgeois". *Journal of Genocide Research*, 9(1), p.15 (להלן וולף, בורגנים בעל כורחם);

Henry R. Huttenbach (2007), "Gerlach Reconsidered: Search for Terminological Clarity".

*Journal of Genocide Research*, 9 (1);

Alex Hinton (2007), "Genocide and Mass Violence: A Conceptual Turn?". *Journal of Genocide Research*, 9 (1).

.27 גרלאך, "חברה אלימה במיוחד", 466.

.28 וולף, בורגנים בעל כורחם, 15.

Stathis Kalivas (2003), "The Ontology of Political Violence – Action and Identity in .29  
.Civil Wars". *Perspectives on Politics* Vol. 1 (3), p.484

.30 שם, 485.

.31 שם, 479.

.32 שם.

.33 שם.





# ביטחון אישי

רונן אידלמן



הגיע הזמן לדאוג לאבטחה. אמרת ביטחון, אמרת – מחזירים את הביטחון לאזרחים.

ביטחונכם הוא ביטחונו. ומי מכם יודעים יותר טוב מה הדרישות הביטחוניות שלכם. לכל איש ואישה יש תפיסות שונות לגבי רמת הביטחון הדרוש להם ולכן אנו שמחים לתת לכם להיות אחראים על הביטחון של עצמכם.

מעריך ביטחון מודרני אינו דורש ידע ותכנון מוקדם וקפדני, ואינו צורך ניהול כוח אדם מקצועי המפעיל מערכות ביטחון ובטיחות מתקדמות. הוא דורש מערך הנעשה תוך מתן דגש על התאמת האבטחה לצרכיו הספציפיים של נשוא הפרויקט ושמירה על רמת שירות גבוהה, המהווה חלק חשוב במכלול השירותים אותם מעניק המקום לאורחיו. אנו נתן לכם את הכלים, אתם תפעילו את שיקול דעתכם.

האזרחים עצמם הם מערך הביטחון הטוב ביותר שאפשר להעניק למרחב.

האחריות בידיים שלכם!

## מחזירים את הביטחון לאזרחים (מאה"ל)

בזמן האינתיפאדה השנייה, בעקבות גל פיגועי ההתאבדות במרכזי הערים בישראל, גדל מספר המאבטחים שעמדו בכניסה למבני ציבור בצורה משמעותית. תקנות וחוקים חדשים דרשו שבכניסה לכל מבנה ציבור – חנות, בית קפה, בר, מסעדה – יוצב מאבטח.<sup>1</sup> המרחב סומן, הוגדר ונתחם, ונדרשה שליטה מלאה על כל הנכנסים והיוצאים ממנו.

הפרישה הרחבה של המאבטחים במרחב הציבורי וכמה מקרים שבהם מאבטחים מנעו פיגועים ואף שילמו בחייהם כשעצרו בגופם מחבלים מתאבדים<sup>2</sup> החזירה במידת מה את תחושת הביטחון, ואנשים שבו בהדרגה למקומות שמהם נעדרו. פרישת המאבטחים בכל תחום של המרחב הציבורי לא רק שהתקבלה ללא התנגדות, אלא שהציבור אפילו דרש אותה. חברות האבטחה הפכו למעסיקים מרכזיים. חברת "השמירה", למשל, הפכה בתקופת שיא הפיגועים בשנת 2002 למעסיק הגדול במשק אחרי המדינה.<sup>3</sup>

רונן אידלמן: מייסד ועורך שותף, "ערב-רב" לאמנות, תרבות וחברה; מרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל אביב

באותה שנה הוערכו הכנסותיהן של כל החברות בענף האבטחה בכמיליארד דולר. גם היום, מבט במדור הדרושים בכל אחד מהעיתונים הגדולים מראה שהביקוש למאבטחים, שומרים, סירים, בודקים ביטחוניים, בקרים, לוחמים, סדרנים וכדומה עודנו גדול מאוד.



ישראל היום 1.6.10

אין ספק שהצורך בתחומת ביטחון הוא חשוב, אבל גם מרחב ציבורי הנשלט בידי מאבטחים הוא מרחב טעון ובעייתי. נוכחותם משנה את פני המרחב הציבורי ומעבירה אותו לשליטתן של חברות פרטיות. האפשרות לשימוש ספונטני או לא רשמי במרחב הצטמצם עד שכמעט נעלם. המחיר הגבוה של האבטחה הביא למצב שבו רק חברות מסחריות עתירות מומן או גופים ממשלתיים יכולים להשתמש במרחב הציבורי. האפשרות של גופים קטנים ועצמאיים לממן אבטחה של אירועים במרחב ציבורי קטנה מאוד, והמרחב נשאר פתוח רק לשימושם של נציגי השלטון ותאגידים.

מחזירים את הביטחון לאזרחים" (מאה"ל) מעניק את הביטחון הראוי בלי הניצול, הגבלת התנועה והמרחב. מחזירים את הביטחון לאזרחים" (מאה"ל) נולד מתוך האמונה שאנשים צריכים לקחת חזרה את האחריות על החיים שלהם. הצורך בביטחון הוא בסיסי ומחייב, אבל גם משתמשים בו פעמים רבות כתירוץ להגבלת חופש ותנועה. מאה"ל מונע את השימוש לרעה בצורך לביטחון על ידי הענקת ביטחון דרך פרויקט אמנות ושיתוף הציבור.

מתוך דף פרסומי שמציע את שירותי מאה"ל לגופי תרבות, אוקטובר 2005.

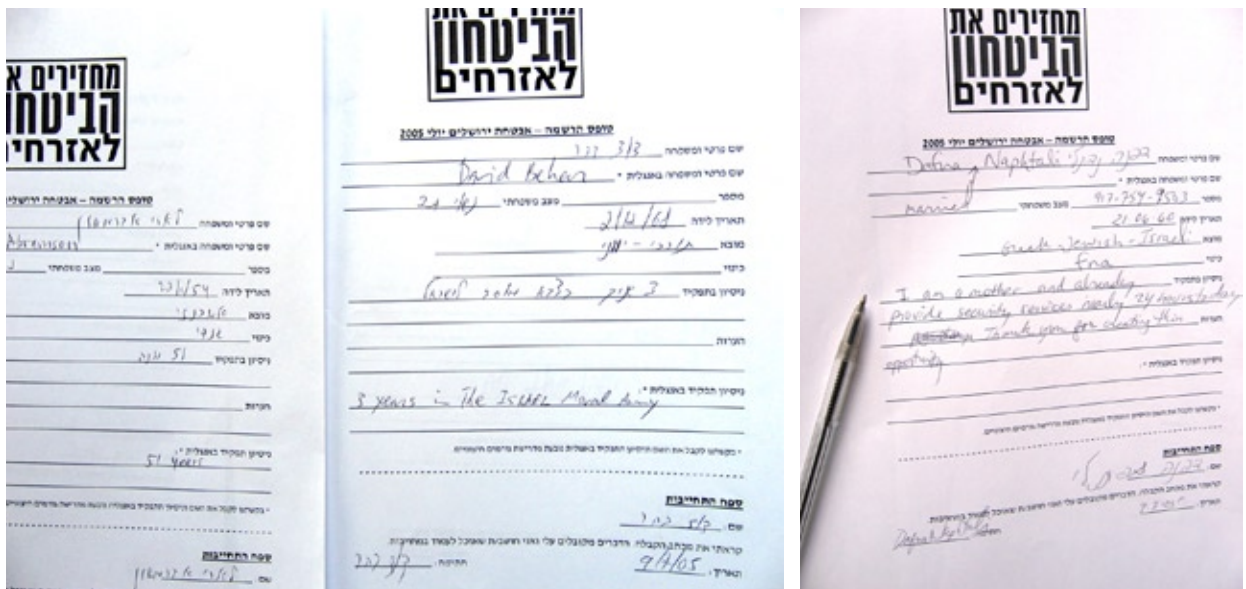
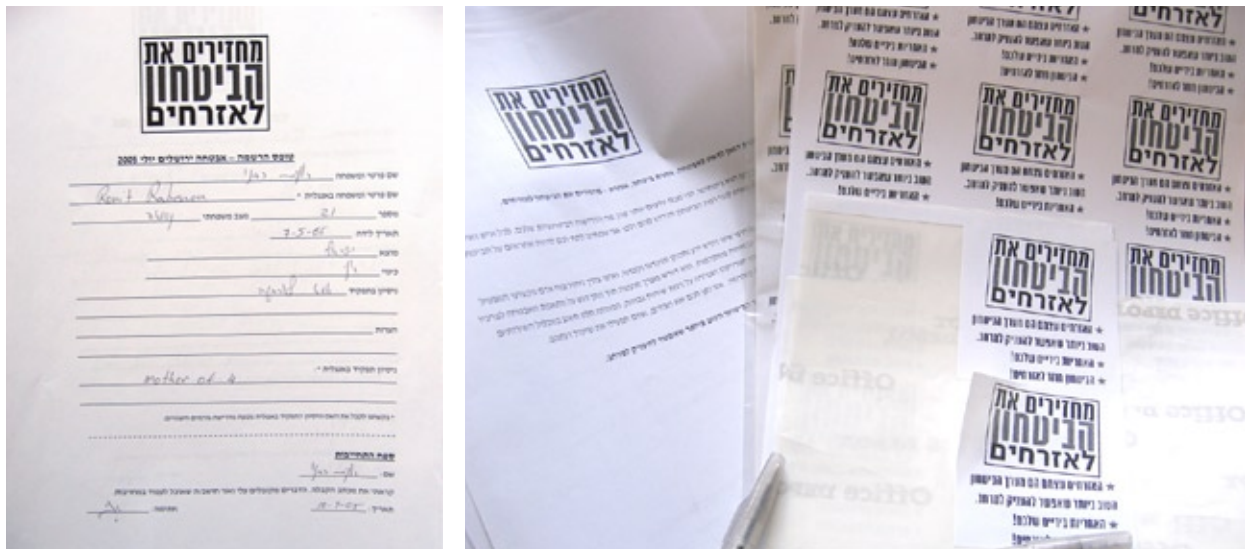
בפרויקט "מחזירים את הביטחון לאזרחים" (מאה"ל) שיצרתי יחד עם הגר גורן בשנת 2005, רצינו להבליט את תפקידן המכריע של חברות אבטחה פרטיות במרחב הציבורי בישראל. הצענו פתרון אידיאולוגי, אבל גם מעשי, לבעייתיות של תפקיד זה. באמצעות הקמת חברת ביטחון פיקטיבית והפעלתה באירועי תרבות ביקשנו לחשוף את המכניזם של השליטה במרחב הציבורי הפועל כהצגה של "ביטחון". באמצעות הדמוקרטיזציה של שליטה זו נתנו גם פתרון לבעיה האמיתית – סיפקנו שירותי ביטחון.

פסטיבלים ואירועי תרבות עלולים להיות יעד לפעולות טרור, אך גם אתר לפעולות מחאה. בפסטיבל הסרטים בירושלים ביוני 2005 השקנו את הפרויקט מחזירים את הביטחון לאזרחים. באזור הפסטיבל הקמנו "פינת ביטחון": כל אזרח או אזרחית שרצו לקחת את ביטחונם בידיים היו צריכים לבוא לדוכן, למלא טופס שבו התבקשו לקרוא את הצהרת החברה, ולמלא טופס נוסף שבו הם מספקים מידע כמו שם, כינוי, מצב משפחתי, וניסיון מתאים לעבודה (אישה אחת כתבה שהיא מועמדת טובה לעבודה כי היא אמא לארבעה). המתנדבים גם התבקשו לחתום על הצהרה שלפיה הם מוכנים לקחת את הביטחון לידיהם. למי שמילא את הטופס ניתנו כובע ומדבקה שזיהו אותם כמאבטחים. עם הפיכתם ל"מאבטחים" קיבלו המשתתפים "אישור לשמור על ביטחונם האישי", וכן רשות להשתמש בפינת הקפה המיועדת לצוות האבטחה.

רוב המאבטחים מועסקים בשכר מינימום בעבודה מסכנת חיים – עבודת דחק שאינה זוכה ליוקרה או למעמד חברתי. המאבטחים אינם נדרשים לכישורים מיוחדים או להכשרה מקצועית מורכבת וארוכה, שכן גופם הוא המחסום העיקרי בפני פעולת הטרור. בדרך כלל הם עובדים זמניים שכוחם וסמכותם נובעים מתפקידם ומהמדים שהם לובשים (שבמקרים רבים אינם אלא כובע מאבטח וחולצה נקייה), ולכן לא ראינו שום סיבה שאזרח רגיל לא יוכל לבצע את עבודת האבטחה. אדרבה, במקרים רבים אנשים יודעים הכי טוב מהם הצרכים והציפיות הביטחוניות שלהם, כך שייטכן שאת הענקת הביטחון לעצמם הם יעשו בצורה הטובה ביותר. ואכן, במהלך האירוע המאבטחים אמנם תפקדו כמשתתפים בפרויקט אמנותי, אבל גם פעלו הלכה למעשה כמאבטחים – הם בדקו תעודות זהות וחיפשו אנשים חשודים ופעילות חשודה. מתנדבת פלסטינית

ביטחון אישי רונן אידלמן

צעירה טענה בהצהרתה שבחרה להתנדב מכיוון שדווקא היא "מזהה בנקל איזמים ביטחוניים", והוסיפה: "למה שלא תהיה גם לי ההזדמנות המענגת של לגשת לזרנים ולבדוק אותם?" ריבוי מאבטחים במרחב הציבורי גרר ריבוי של פינות ביטחון, ואלו היו בדרך כלל עשויות באופן מאולתר ולא מתוכנן: עמדות לבדיקת תיקים, שערים מגנטיים לגילוי מתכות, מחסומים, גדרות, ביתנים. כל אלה הם רק חלק מרפרטואר אסתטי החולש על המרחב הישראלי – עיצוב של אקראיות וזמניות, תחושה שבעוד רגע, עם חלוף הסכנה, מקפלים את הכול וחוזרים לשגרה. בפועל, פינות הביטחון עומדות שנים רבות ונראה שימשיכו להתקיים עוד זמן רב, אבל אפילו בבניינים חדשים עדיין שולטת האסתיטיקה של הזמניות. נראה כי הפינות צריכות לשדר זמניות,



ספסי הרשמה של מתנדבים למאה"ל, 2005



לשדר שהן רק פתרון זמני למצב חירום זמני, ושהשגרה המיוחלת נמצאת מעבר לפינה.

באופן אירוני, ההתגודדות התמידית שמייצרת פינת הביטחון במופעיה השונים הופכת בעצמה ליעד מועדף לפיגועי טרור. יתרה מזאת, מאה"ל חשף את הבעייתיות הגדולה של אקסיומת הביטחון השגורה, שלפיה ככל שיש יותר מאבטחים ואמצעי ביטחון גוברת תחושת הביטחון. נראה כי דווקא הופעתם ונראותם של מאבטחים גרמו למבקרים בפסטיבל להרגיש חוסר ביטחון: אם יש כל כך הרבה אנשי ביטחון בוודאי יש בעיה – איום ממוקד או סכנה אזורית.

ביטחון הוא עניין יחסי. מה שמשרה ביטחון על אדם אחד או קהילה מסוימת יכול לגרום לאחרים תחושות של סכנה וחוסר ביטחון. כאשר הכוחות הפוליטיים פועלים בשם "הביטחון", כאשר הם פועלים כ"כוחות הביטחון", הם מתבססים על נתונים בני מדידה כמו ירידה במספר הפיגועים, עלייה במספר המעצרים או עלייה במקרי אלימות שמדווחים למשטרה. אלא שנתונים אלה מתייחסים למדד אובייקטיבי לכאורה, בעוד שביטחון היא תחושה שיש לתת (או לקחת), תחושה סובייקטיבית שנותרת אדישה לנתונים כמותיים.

בפרויקט מאה"ל הצענו תפיסת עולם הרואה דווקא את הביטחון הממסדי כגורם לירידה בתחושת הביטחון. רצינו לנתן את קלישאת הביטחון כסחורה שהמדינה מספקת. פעולת הטרור לא מבחינה בין אזרח לאזרח: פלסטיני, נוצרי, מוסלמי, יהודי, עובד זר, יהיה אשר יהיה. כשהפצצה מתפוצצת נפגע מי שבטוח, גם אם לא היה צריך להיות שם, גם אם עבר שם במקרה, בין אם הסכים עם המאבק שבשמו הטרור נעשה ובין אם לא. בצורה דומה, אם מנגנוני הביטחון והאבטחה מניחים שכל אחד יכול להיות מחבל – הרי המאבטח צריך לבדוק את כולם (גם אם לא כולם נבדקים באותה צורה) – אזי כל אחד גם יכול להתגונן. כפי שכתבו אלון ומרקוביץ', הפרויקט מייצר "אקווילנציה מלאה בין המאבטח לקורבן: אם כל אחד יכול להיפגע, כל אחד גם יכול להתגונן. בכך [קורסת] תפיסת הביטחון הישראלית המבוססת על יצירת הבחנות מוחלטות בין הקורבן למקורבן."<sup>5</sup>

אחרי שהפעלנו את מאה"ל בפסטיבל הסרטים בירושלים, הפעלנו אותו בשכונת נגה ביפו, באירוע אמנותי רב-משתתפים בשם "רשות הרבים".<sup>6</sup> לאורך כל האירוע היתה אבטחת המתחם באחריותם המלאה של מתנדבי מאה"ל. יותר מחמשת-אלפים איש ביקרו במהלך הערב בשכונה. לא נרשמו אירועים שליליים, למעט אדם אחד שהשתכר, אך מתנדבי מאה"ל התנהגו אליו בנימוס, ולאחר שנרגע הפך גם הוא למאבטח. חשוב לציין כי השכונה ממוקמת באזור יהודי-ערבי, שרוב הזמן יש בו נוכחות משטרתית ניכרת. במהלך האירוע כולו לא היו שוטרים במתחם.

באמצעות הצעת מרחב דיסטופי וטוטאליטרי-לכאורה שבו "כולם שוטרים ואנשי ביטחון" הצלחנו ליצור מרחב אוטופי ודמוקרטי ללא אנשי ביטחון ממלכתיים ומקצועיים, ובלי לגרוע מתחושת הביטחון. ביטחוננו של המרחב הציבורי עבר לידי של הציבור, שמחה נגד הספקטקל של האבטחה והשיטור המשרתים את השלטון ולא אותו, אך עשה זאת על ידי יצירת ספקטקאל שיתופי ופתוח משלו.

## ביטחון אישי רונן אידלמן

... גורן ואידלמן ביצעו פעולה של התחזות למאבטחים, התחזות לחוק. פעולתם ביזרה והגחיכה את כוחות השיטור הרשמיים, ובתוך כך חשפה את הנחות היסוד המופרכות המכוננות אותם. [...] פיזרו את "וירוס האבטחה" אל תוך הקהל כולו, הפכו את ה"אבטחה" לספקטקל, למיצג אמנותי, למפגן ראווה בו כולם יכולים ליטול חלק, ויצרו בכך אפקט מהמם של הדהמה.<sup>7</sup>

אך בשונה מן הטרור הספקטקולרי, שרוצה לחשוף את הזיוף שבשלום באמצעות מלחמה, החזרת הביטחון לידי הציבור ביטאה רצון לדמוקרטיזציה טוטאלית של מעשה האבטחה והשיטור ולפרובלמטיזציה של השאלה מיהו האויב.



## מג"ב בוויימאר

שירותי הביטחון של גרמניה מחויבים על פי חוק פדרלי לאבטח בתי כנסת ומוסדות יהודיים 24 שעות ביממה. אפילו ביטחונם של יהודים מתים נשמר, ובתי הקברות מאובטחים על ידי המשטרה. האבטחה מגינה מפני קבוצות ימין קיצוניות נאו-נאציות או קבוצות אסלאמיות רדיקליות וארגוני טרור, והיא ניתנת כי בעבר אירעו תקיפות וניסיונות תקיפה של יחידים ומוסדות יהודיים. כיום, יהודים רבים בגרמניה חשים חוסר ביטחון ומסתירים את זהותם במרחב הציבורי בכך שאינם חובשים כיפה בחוץ, מצניעים תכשיטים עם מגן דוד ולא מדברים עברית באזורים מסוימים.

בשנת 2007, כשגרתי בוויימאר שבמזרח גרמניה, נשאלתי לא פעם אם לא מפחיד לגור שם. את השאלה שאלו מערב גרמנים, מערב אירופים וגם ישראלים. ל"מזרח הפרוע" יצא שם של מקום מסוכן, רווי שנאת זרים ולא ידידותי ללא-גרמנים.<sup>8</sup> במקרים רבים חוליגנים לאומנים תקפו אזרחים גרמנים מהגרים, או בני-מהגרים באזורים של מזרח-גרמניה לשעבר.<sup>9</sup> תשובתי היתה שאני מרגיש בסדר ובטוח. הלכתי לבד ברחובות בלילה והרגשתי נוח. אבל כשהסברתי את מצבי ואת תפיסתי לגבי ביטחוני האישי, מצאתי את עצמי בוחן אותו מחדש ביני לבין עצמי. צבע עורי הבהיר והמראה המרכז-אירופי שלי היה פקטור משמעותי בהרגשת הביטחון שלי. לבעלי עור כהה יותר או מראה לא אירופי (ערבי, אסיאתי, לטינו-אמריקאי) היה יותר ממה לפחד, וסיכוי גדול יותר להיות מותקפים. כל עוד שמרתי על פה סגור ולא הבלטתי את זהות שלי הייתי די בטוח. ומה אם אני רוצה להבליט את זהותי, להישמע, לפתוח את הפה? אם ארצה להראות את זהותי היהודית ברבים, האם אזדקק לאבטחה? האם גם אני אבקש מהמדינה הגרמנית שתערוב לביטחוני?

הבעיה הראשונה היא הקושי לסמוך על המשטרה הגרמנית, שיש לה היסטוריה ידועה לשמצה ביחס לשמירה על ביטחונם של זרים בכלל ושל יהודים בפרט, וגם כיום אירועי התנכלות שונים מצביעים על הבעייתיות של הטיפול המשטרתי בתחום. כך למשל, באירוע שהתרחש בזמן שגרתי בוויימאר, הותקפו שמונה מהגרים הודים בידי המון אלים בעיירה מוגאלן (Mügel), בעוד המשטרה עומדת מנגד ולא עוצרת איש.<sup>10</sup> יתרה מזו, גם המשטרה עצמה התנהגה בצורה רצחנית כלפי זרים, כמו בשני מקרים מפורסמים אחרים: אורי ג'אלו (Oury Jalloh), פליט מגינאה, נרצח בידי שוטרים בתא המעצר בעיר דאסאו, ולאיה קונדה (Layé Konde), פליט מסיירה ליון, נרצח בידי שוטרים בעיר ברמן.<sup>11</sup>

החלטתי אפוא לקחת אחריות על ביטחוני האישי, ונדמה היה שכדי להשיג לעצמי ביטחון אישי עלי להביא אותו מהבית. רבים בישראל חושבים שהמנדט של מדינת ישראל הוא לא רק להגן על אזרחיה בגבולות המדינה, אלא גם להגן על יהודים בכל מקום בעולם; שכוחות הביטחון הישראליים יילחמו באנטישמיות ויעזרו ליהודים בסכנה בכל מקום. משמר הגבול הוא זרוע ביטחון שתפקידה העיקרי לשמור על הביטחון בתוך גבולות המדינה. "משמר הגבול או בקיצורו המוכר, מג"ב, היא זרוע מבצעית של משטרת ישראל, שמטרתה לתת מענה לבעיות

בנושאי ביטחון פנים [...] סיכול ותגובה ראשונית לאירועי פעילות חבלנית".<sup>12</sup> הבאת משמר הגבול לוויימאר נראתה כמו פתרון טוב לפחדי: הם ייתנו לי תחושה של ביטחון פנים שכוחות הביטחון הגרמניים לא יכולים לתת. אבל למשמר הגבול יש גם צד בעייתי – יש להם מוניטין של אלימות לא מוצדקת נגד מיעוטים ואוכלוסיות מוחלשות הן בתוך ישראל וגם (ובעיקר) בשטחים הפלסטיניים הכבושים, כמו גם הטרדות יומיומיות של אנשים ברחובות הערים, בהפגנות ובפעילויות פוליטיות ישירות. כך למשל, בזמן ההפגנות נגד גדר ההפרדה מפגינים נחשפים למכות, גז מדמיע, ירי של כדורי גומי וגם כדורים חיים,<sup>13</sup> ונעצרים בידי כוחות מג"ב שתפקידם אמור להיות, בין היתר, הגנה על זכותם להפגין. נכחתי בתקריות רבות כאלו עם כוחות מג"ב, וכאשר אני רואה אותם מפטרלים ברחובות אני לא מרגיש יותר בטוח; להפך, אני מוודא שהם לא יראו אותי. אבל בגרמניה ההרגשה אחרת: אני רוצה את מג"ב, את הרכב הצבאי עם המגן דוד.

אני מניח שרבים שותפים לרגשות המעורבים שלי כלפי כוחות השיטור והביטחון: כששוטר עוצר אותי אם אני מפגין או מרעיש במסיבה בשעה מאוחרת, אני מתעצבן ומקלל בלבי את המשטרה. אך כשאני מותקף בידי חוליגנים גזענים או כשגנבים פורצים לביתי אני מבקש את עזרתה, ואם השוטרים מצליחים לתפוס את הפושעים אני מברך אותם. ההחלטה להביא את מג"ב לוויימאר נבעה בדיוק מהמקום שבו הרגשות הסותרים הללו נפגשים. ויימאר היתה ביתם של באך, גתה ושיילר, אבל גם מקום רדוף רוחות של העבר הנאצי והווה של שנאת זרים, מקום שבו מעודדים תיירים לבקר ואת הזרים לא מעודדים להישאר. הקשר ההיסטורי הייחודי בין ישראל לגרמניה, בשילוב המיליטריזם הישראלי והאדרת כוחות הביטחון הישראליים, עוררו בי רגשות סותרים ותחושות מורכבות ומבלבלות ביחס להיותי יהודי זר שחי בוויימאר, ובעיקר רצון לבדוק לאן הבלבול והמורכבות האלה יכולים להוביל.



"מג"ב בוויימאר" בכיכר השוק הישן של ווימאר

#### לחצו כדי לראות את הסרט

הניסיון להביא לוויימאר ג'יפ מג"ב אמיתי כדי שישמור עליה קשה מאוד ואולי אפילו בלתי אפשרי, אבל לא באמת נחוץ. החלטתי שמספיק יהיה לבנות ג'יפ שילווה אותי בכל אשר אלך בעיר – ג'יפ שנראה בדיוק כמו הג'יפ המשוריין שבשימוש משמר הגבול. מעץ, נייר וצילום בגודל טבעי, בניתי דגם שדומה לניידות הפיקטיביות שהמשטרה מניחה בצדי הדרכים כדי להרתיע נהגים לבל ייסעו מעל המהירות המותרת.



לכאורה, ג'יפ לא אמיתי לא יכול לתת ביטחון ממשי, אבל הוא יכול לייצג את רעיון הביטחון בדיוק כמו כל מערכות הביטחון הממשיות שסביבנו. אנשים מסוימים יזהו שזה ג'יפ ישראלי, אחרים שאולי פחות מעורים בסכסוך במזרח התיכון אולי לא יזהו שזה ג'יפ של משמר הגבול הישראלי, אבל לכל הפחות יבינו שזה ג'יפ צבאי. אמנם הג'יפ הוא רק פסאדה שנשענת על שלד עץ, אבל בכך הוא אינו שונה בהרבה מהפסאדות של הבניינים ההיסטוריים של ויימאר: בניינים מודרניים שנבנו בפשטות לאחר ההפצות של מלחמת העולם השנייה, ושנוספה להם פסאדה מלאכותית המדמה את חזיתות הבניינים שעמדו במקומם לפני המלחמה. בדומה לתמונת הגלויה המשולמת של ויימאר, התמונה הספקטולרית של הביטחון מסתירה מה באמת עומד מאחוריה.

הפסאדות של הבניינים, המניפולציות ההיסטוריות והשיבוטים התרבותיים מציעים אותנטיות, אבל הם לא צריכים להיות משכנעים מאוד כדי למלא את ייעודם ולייצר בווימאר את הדיסנילנד של הרומנטיקה הגרמנית. בצורה דומה, גם מערכות ביטחון עובדות כמו פסאדה: הן לא באמת צריכות להיות משכנעות – לא באמת צריך מערכות יקרות ומתוחכמות, כוח אדם מיומן, מתודרך ומומחה; כל מה שצריך זה העמדת פנים של ביטחון, יצירת הרגשה של ביטחון, ידיעה והצהרה על נוכחות.



”מג”ב בווימאר” עובר ליד ביתו של יוהאן וולפגנג פון גתה

## הערות

1. תקנות משטרת ישראל - אבטחת מסעדות ובתי קפה: <http://www.restaurants.org.il/law.asp?lid=659&sid=3>
2. לדוגמה: "מחבל מהפתח התפוצץ בכפר סבא; מאבטח נהרג" <http://www.ynet.co.il/articles/1,7340,L-2583374,00.html>
3. הדס מנור, "עקב המצב הביטחוני: 05 אלף עובדים ב-61 חברות האבטחה הגדולות במשק". גלובס, 3002/50/12.
4. שם.
5. קציעה אלון ודליה מרקוביץ (2007), "לערער את היסודות של העיר: טרור גלוי וטרור סמוי בכרך האורבני הישראלי". בלוק 04, עמ' 18 (להלן אלון ומרקוביץ, "לערער את היסודות").
6. ראו: <http://www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArtPE.jhtml?itemNo=617063&contrassID=2>
7. אלון ומרקוביץ, "לערער את היסודות", שם.
8. ראו: <http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,2032295,00.html>
9. ראו: <http://www.haaretz.com/news/17-years-after-german-reunification-xenophobia-renews-east-west-divide-1.230438>
10. ראו: <http://www.spiegel.de/international/germany/0,1518,501033,00.html>  
<http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/europe/article2295519.ece>
11. ראו: <http://www.thecaravan.org/node/1429>
12. אתר משמר הגבול:
13. ראו: <http://www.acri.org.il/story.aspx?id=175>



**ביטחון אישי רונן אידלמן**



## גועל חנה פרוינד-שרתוק

"תחושת הגועל מנשים מבוגרות מושרשת עמוק כל כך בהוליווד, עד שאפילו כשהתפקיד מיועד במפורש לאשה מבוגרת, איש אינו רוצה לראות אשה מבוגרת באמת על המסך." דברים אלה מצוטטים בכתבה שהתפרסמה לאחרונה ב"גרדיאן" ואחר כך ב"הארץ" ועסקה בתופעה השכיחה של ליהוק גברים מזדקנים לתפקיד בני זוגן של נשים צעירות מאוד. בלשון הכתבה: "מרגע ששחקנית מכבה את הנרות על עוגת יום הולדתה ה-35, היא עשויה בקלות להיות מלוהקת לתפקיד אמו של מישהו שבעבר גילם את החבר שלה."<sup>1</sup>

האם נשים מבוגרות מגעילות במהותן? האם הן מגעילות רק בהוליווד? האם גועל הוא חלק מהפוליטיקה המגדרית של תעשיית הסרטים? הדרך לבירור התפקודים הפוליטיים של רגש הגועל עוברת אצל מרבית העוסקים בו כיום באזכור המסורת שראתה בו אינסטינקט תגובתי טהור ששייך למערך ההגנתי או ההישרדותי של הגוף, ובדרך כלל תוך התנגדות להבנתו ככזה. גם אני אתחיל בניסוח התפיסה המצמצמת, אבל המושרשת והרווחת עדיין, שלפיה גועל הוא אינסטינקט גופני, כמו למשל רעב או צמא, דחף קמאי שניצת בנו פתאום נוכח אובייקטים או מצבים קבועים שבאופן כללי אפשר לאפיין אותם כמזהמים ולכן מסוכנים בשבילנו. לאחר שאציג גישה זו, המכונה כאן "מהותנית", אעבור לדיון בגישה הרואה בגועל רגש שמובנה חברתית ותרבותית, ומופיע בפנינו בתיווכם של מבנים אידיאולוגיים. תפיסה זו מכונה כאן "חברתית". אף כי שתי תפיסות אלה, המהותנית והחברתית, נחשבות לאופוזיציות, אציע לערער על שימורן כאופוזיציות: אגדיר גועל כרגש המגלם מצב שבו היסודות המהותיים והחברתיים מתמזגים ומתערבבים זה בזה עד שאי אפשר עוד להפריד ביניהם. גועל, כך אטען, הוא המחשה לכך שההסכמים החברתיים-תרבותיים מחלחלים כה עמוק לתוכנו, עד שהם מייצרים תגובה פיזית רבת-עוצמה.

את הגועל יש לבחון משני צדדיו: מצד האובייקטים או המצבים שמעוררים אותו ומצד התגובה להם, כלומר תחושת הגועל עצמה. הניתוח המהותני, שהוא בעיקרו ניתוח במונחים ביולוגיים ואבולוציוניים, מייחס לאובייקטים ולמצבים מעוררי הגועל תכונות או איכויות שאינהרנטיות להם: לכלוך, זיהום, טומאה, רעילות וחייתיות. לאובייקטים ולמצבים מעוררי הגועל מיוחסת גם אגרסיביות, שנתפסת כטבועה בהם, ומגולמת ביכולתם להעביר את איכויותיהם המזהמות לכל מה שבא איתם במגע. אובייקטים טיפוסיים של גועל הם גופות, פגרים, דברים מטונפים, מסריחים או מצחינים, כמו למשל מזון מקולקל או ריח רע מהפה, אבל גם דברים מתוקים מדי או משביעים מדי, עד זרא; שרצים, כמו למשל תולעים וגזקים; הפרשות גוף כמו צואה, שתן, זרע, מוגלה, דם, במיוחד דם הווסת, זיעה, נזלת, קיא, ריר, רוק, ליחה, קשקשים של עור הקרקפת, שערות שנשרו, וגם נגעים ופצעים פתוחים ודפורמציות של הגוף. מצבים של התפוררות האורגניזם נחשבים למעוררי גועל מובהקים. אאורל קולנאי (Kolnai), שפרסם ב-1929 את החיבור המקיף הראשון על הפנומנולוגיה של הגועל, טען שהגועל נושא בבטנו את המוות.<sup>2</sup> בהקשר זה הוא מדבר על מצב מעבר בין חיים למוות, שמה שמגעיל בו הוא עודף מוגזם של חיות במקום מוטעה, שפע שמשבש את הסדר, כמו למשל בגידולים או מורסות, כאשר

חנה פרוינד-שרתוק: המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל אביב; מכללת מנשר לאמנות

השלמות של האורגניזם מתחילה להתפרק.<sup>3</sup> מבחינת איכויותיהם החומריות, אובייקטים ומצבים מגעילים מתאפיינים בשמנוניות, רכרוכיות, חלקלקות, התפוררות, מעיכות, ריריות, דליחות, דביקות, צמיגיות, לחלוחית, קרומיות, טחב וריקבון.

מצד תחושת הגועל עצמה, ניתוח כזה מניח שהיכולת שלנו להיגעל היא למעשה תגובה פיזית בלתי רצונית שנטועה בנו כחלק מהטבע האנושי הבסיסי. זהו מנגנון אזהרה מולד שאנו מצוידים בו לצורכי הגנה מפני מה שבכוחו לזהם, לטמא אותנו, להשפיע באופן שמסכן אותנו. יכולת ההשפעה של מה שמגעיל נקלטת כאן באופן מובהק על ידי החושים שלנו, במיוחד על ידי חוש הטעם, חוש הריח וחוש המישוש, שנחשבים באופן מסורתי לחושים הנמוכים והחשוכים.<sup>4</sup> במילים אחרות, היכולת, ובמסגרת מחשבתית כזו אפילו הכורח להיגעל, מוגדרים כניסיון חושי שלילי, ניסיון מוחשי של דחייה: מה ההרגשה כשאוכלים משהו מגעיל? כשמריחים אותו? כשנוגעים בו או מתקרבים אליו? כמו אובייקטים או מצבים של גועל, גם תחושת הגועל עצמה מובנת כמי שאגרסיביות ואלימות טבועות בה. זאת משום שהגועל הוא תחושה רבת-עוצמה שכמו מכה בנו, מתנפלת עלינו, הופכת לנו את הקרביים, עושה לנו בחילה. קאנט, למשל, אומר על הגועל (Ekel בגרמנית) שהוא אחת התחושות שחודרות את הגוף עד כדי כך שניתן לדמות אותו לדבר חי.<sup>5</sup>

מן האמור עד כאן מתקבלת תמונה מהותנית ואוניברסלית של הגועל. הייתי רוצה להדגיש במיוחד את הפענוח של הגועל בתוך ניתוח זה כתחושה ראשונית ואותנטית מצד שני הקטבים שלה. היינו, ראשוניות ואותנטיות מאפיינות הן את האובייקטים והמצבים שמעוררים גועל והן את תחושת הגועל עצמה. הגועל כאן מובן כתחושה שמכילה הן את האמת של מה שמעורר אותה והן את האמת של התגובה שלנו כלפיה. אכן, לתחושת הגועל יש מופע גופני ברור, וכאשר אנחנו נגעלים הדבר ניכר בנו: הגוף והפנים מתעוותים במחוות מובהקות, הגוף כמו מסמן שלא בכדי אנחנו אומרים שאנחנו נגעלים; אנחנו באמת נגעלים, ומאשרים באמצעות גופנו שמה שמגעיל אותנו באמת מגעיל.

דוגמה טובה להמשגת גועל מהסוג שתיארתי ניתן למצוא בתחום האסתטי, בדיון שהתקיים בשליש האחרון של המאה ה-18 בגרמניה ועסק בשאלה "האם ניתן לייצג גועל באמנות". הדוברים בדיון זה נועלים את שעריה של האמנות בפני ה"מגעיל" משום שהם מחשיבים אותו ל"תמיד טבע". הניסיון לייצגו, להפכו למעשה אמנות, עלול למוטט את ההבחנה בין הטבע לאמנות, ובמונחים עכשוויים יותר, בין החיים לאמנות. המשתתפים העיקריים בדיון זה היו שלגל, מנדלסון, לסינג, קרדר וקאנט. הוגי האסתטיקה, שנוסדה במאה ה-18 כדיספלינה עצמאית, מצאו עצמם עוסקים בגועל בעל כורחם. מתוך הרצון להגדיר את היפה ואת ההנאה האסתטית נולד הצורך להגדיר גם את מה שנתפס כניגודם המוחלט: המגעיל, המסליד, הדוחה. המסקנה של כל ההוגים שהזכרתי היתה כאמור אחת: המגעיל הוא בעל מעמד אונטולוגי ראשוני, הוא תמיד טבע ולא חיקוי, תמיד מציאות ולא ארטיפקט. הגועל אינו ניתן לייצוג במרחב של האמנות בגלל הסכנה של התמוטטות האשליה האסתטית, שנתפסה כמבוססת על ההבחנה בין האמנות לטבע. שלגל, שהגדיר לראשונה את הגועל כמושג, טען שאי אפשר להטמיע אותו אל תוך התחום האסתטי משום שהוא אינו ניתן לשינוי דרך הייצוג. שלא כמו פחד, צער או כעס, למשל, לגועל יש אותו אפקט באמנות ובטבע. באופן דומה טען מנדלסון: "איננו יכולים להתנסות ברגש הגועל כברגש לא ממשי, לפיכך טמונה בו סכנת פלישה מהממשי אל הארטיפקטי."<sup>6</sup>

עד כה תיארתי את הגישה המהותנית לגועל, שכאמור מייצגת את הבנתו כרגש בסיסי, קמאי, אינסטינקטיבי ואוניברסלי בלבד. ייצוג כזה אינו מתדיין עם האפשרות שגם התחושות והרגשות הופכי הקרביים ביותר קשורים, כפי שאומר ויליאם מילר, לאופנים של דיבור עליהם ולפרדיגמות חברתיות ותרבותיות שמבהירות את ההיגיון של רגשות אלה על ידי יצירת תנאים משותפים הקובעים מתי נאות ומוצדק להרגיש אותם ולהציגם.<sup>7</sup> זה בדיוק המקום שבו הגישה המהותנית נכשלת, כאשר היא קובעת כי הגועל הוא רגש בעל תכונות יציבות, קדם-דיסקורסיביות וטרנס-היסטוריות, רגש שהוא חלק מובהק מהליבה הקשה של הממשות ולפיכך מאפשר גישה ישירה אליה, כאמור, הן מצד מה שמעורר גועל והן מצד תחושת הגועל עצמה. כדי לסכם את החלק הזה ולעבור להמשגות שמבינות גועל כרגש שיש לו תפקיד מרכזי במציאות חברתית, מוסרית ופוליטית, אתעכב על קטע קצר מתוך טקסט של צ'רלס דרווין, שמתייחס לתחושת הגועל. דרווין הניח שהגועל קשור בראש ובראשונה למערך האוראלי שלנו, כלומר לחוש הטעם ולדחייה של מזון בעייתי. ואכן, המקור האטימולוגי של המילה disgust שנכנסה לאנגלית במאה ה-17 דרך הלטינית והצרפתית הוא dis-gustus, ופירושה 'נגד הטעם'.<sup>8</sup> וכך אומר דרווין:

המונח "גועל" במובנו הראשוני משמעו משהו הפוגע בחוש הטעם. מעניין באיזו קלות תחושה כזאת מתעוררת על ידי כל דבר בלתי שגרתי במראה, בריח או באופי של המזון שלנו. בטייִקה דֶל פּוֹאָגוֹ נגע יליד באצבעו בבשר קר משומר שאכלתי במחנה שלנו, והפגין ללא מסווה גועל קיצוני מרכות הבשר, בעוד שאני חשתי גועל קיצוני מכך שפרא ערום נגע במזון שלי, אף שידיו לא היו מלוכלכות.<sup>9</sup>

דבריו אלה של דרווין ממש מתחננים לדה-קונסטרוקציה, וזה מה שאכן עושים, למשל, ויליאם מילר בספרו *The Anatomy of Disgust* ושרה אחמד בספרה *The Cultural Politics of Emotion*. הניתוח של מילר מצביע על כך שהרבה לפני חוש הטעם, קטגוריות אחרות הן שמבססות את הגועל שחש דרווין: טוהר – חי לעומת מבושל, מלוכלך לעומת נקי; בושח גופנית – עירום לעומת לבוש; וקטגוריות של הגדרת קבוצה – טיִירה דֶל פּוֹאָגוֹ לעומת אנגליה, הם לעומת אנחנו. בנוסף, מי שנגע באוכל של דרווין ומכונה בפיו בתחילה "יליד", לא רק דוחף לו אצבעות לאוכל אלא גם נגעל ממנו, ואז דרווין מכנה אותו "פרא ערום". ידיו היו אמנם נקיות, אבל המונח עצמו משמש כהצדקה להתעוררות של גועל. במילים אחרות, הכוח המטמא של "פרא ערום" קיים עוד לפני שהוא נגע במזון של דרווין.<sup>10</sup>

עצם הקירבה לזר ולמוזר היא זו שמעוררת גועל קיצוני בדרוויין, אומרת גם שרה אחמד, והפחד שהזיהום האינהרנטי לגוף האחר יתאחד עם גופו שלו. היא מצביעה על כך שהמפגש התמים-לכאורה בין דרווין ליליד התקיים בתוך היסטוריה מסוימת, היסטוריה של ניידות של גופים אירופיים לבנים והתייחסות אל גופים ילידיים כאל מושאי מחקר, וגם כאל רכוש וסחורה. דרווין, היא אומרת, קורא את היליד כגוף נגעל. בכך הוא גם מניח שתגובותיו של אדם זה שקופות לו, וגם מבטיח, באמצעות האוכל, שתישמר ההבחנה בין אני לאחר, ושמזונו של היליד אכן שונה ממזונו של האדם הלבן.<sup>11</sup>

פרשנויות אלו מבהירות ששיפוטי גועל הם בראש ובראשונה שיפוטים מסדר מוסרי. אי אפשר לחשוב על גועל ללא רעיונות ודימויים של טינופת, זיהום וטומאה, וכפי שהראתה מרי דאגלס (Douglas), אלה רעיונות שמוֹבְּנים תרבותית כפי שהם מִבְּנים תרבותיות.<sup>12</sup> שיפוטי גועל הם

שיפוטים שמבוססים על אידיאות ומוסכמות של קהילה נתונה ומשקפים את האידאולוגיה שלה, היינו הם נוצרים ומתפקדים במרחב חברתי-פוליטי. כאשר אנחנו אומרים על משהו או על מישהו שהוא מגעיל אותנו, אנחנו לא מציינים רק רתיעה ממנו ולא רק נמנעים מלהחמיא לו, אלא קובעים שבעינינו הוא רע, מזיק, מכוער, מתועב, שפל, מגונה, מסואב, בזוי. כל אלה הם מונחים רוויים במטען מוסרי שלילי; הם מצביעים על יחסי הכוח בין מי שנגעל ובין מושא הגועל שלו והם מסמנים ומקיימים היררכיה ששיפוט גועל יוצר בהכרח: מי שנגעל מצהיר על עליונותו המוסרית וקובע את נחיתותו המוסרית של מי שמגעיל אותו. כפי שמילר מזכיר, כדאי לשים לב ששיפוט מוסרי, גם כשאינו קשור לגועל, נזקק לסגנון האופייני של שיפוטי גועל, למשל: זה מחליא אותי! איזו התנהגות דוחה! היא מעוררת בי בחילה!<sup>13</sup>

קולנאי קבע את המונח "גועל מוסרי". הוא אמנם לא מוותר על הרעיון שלגועל יש אובייקטים ראשוניים כמו אלה שהזכרתי קודם, אבל אומר שלמערכים חברתיים יש מרחב פעולה רב בהתפשטות מאובייקטים ראשוניים לאובייקטים אחרים. הגועל, הוא אומר, אינו התנסות יסודית ברע מבחינה מוסרית, אבל הוא מצביע על נוכחותו של ריקבון מוסרי פרטיקולרי.<sup>14</sup> שיפוטי גועל אינם מסתכמים בהצבעה על נוכחות מוסרית פגומה, הם עושים יותר מזה. לגינוי ולבוז שמגולמים בשיפוטי גועל יש השלכות מעשיות בפוליטיקה האישית של חיי היומיום ובקביעת ההסדרים הפוליטיים של קהילות, משום ששיפוט גועל פירושו הרחקה. האירוע המרכזי של ההתנסות בגועל הוא הקירבה הכפויה או המגע הבלתי רצוי עם האובייקט או המצב שמגעיל אותנו, ואת הגועל מהם אנחנו מפגינים על ידי כך שאנחנו שומרים מהם מרחק, מרחיקים את עצמנו מהם ואותם מאיתנו, אנחנו "מפליטים" אותם החוצה. אני משתמשת במילה "מפליטים" משום שזהו המקור האטימולוגי של המילה גועל בעברית. הגעלת הכלים, לשם הפיכתם מכלי בשרי לכלי חלבי או מחמץ לכשר לפסח, היא הפלטת הטעם הקודם שנבלע בהם. התעוררות הגועל היא אם כן סיבה להרחקה שנתפסת כמוצדקת.

מרתה נוסבאום עוסקת בספרה *Hiding from Humanity* בנטייה הקיימת בבתי משפט להסתמך על התעוררות גועל כתנאי עיקרי ואפילו יחיד לקביעת אי-חוקיותם של מעשים והחשבתם לפשע. היא מראה שהגועל שימש ומשמש ככלי של גינוי וביזוי, כסיבה להדרה, לדחיקה לשוליים ולשלילת זכויות מקבוצות שמגלמות את הפחד של השכבות הדומיננטיות מהגופניות והחייתיות שלהם עצמם.<sup>15</sup> נשים, הומוסקסואלים, מיעוטים ומעמדות נמוכים של המערך החברתי הם דוגמה מובהקת לכך. נוסבאום מציינת שהמיוזוגניה רוויה במושגים של גועל. במחשבה, בספרות ובמציאות המערבית וגם בתרבויות אחרות, נשים מתוארות לעיתים קרובות כרכות, דביקות, נוזליות, מסריחות, וגופן נחשב למלא באזורים מזהמים של טומאה.<sup>16</sup> וינפריד מנינגהאוס מראה אף הוא שהעיסוק בגועל בתיאוריות מערביות שונות (החל בקאנט וניטשה, עבור בפרויד ופֵטאי וכלה ב"אם הבזויה" של קריסטבה) כרוך לבלי הפרד בדמותה של ה-*vetula* (בלטינית: אישה זקנה). זוהי הזקנה שמגלמת בגופה את כל מה שמזוהה עם גועל ונחשב לטאבו: פגמים מבחילים של העור, הפרשות נתעבות, פתחי גוף גדולים מדי ואפילו פרקטיקות מיניות דוחות. ה-*vetula* היא גופה מגונה ורקובה בחייה שלה.<sup>17</sup>

נראה שזהו רגע מתאים לחזור לכתבה שעימה פתחתי. "תחושת הגועל מנשים מבוגרות (ש) מושרשת עמוק כל כך בהוליווד" אינה מפתיעה כלל. למעשה, היה זה מפתיע אם הוליווד

לא היתה מצייתת לציווי המערבי להיגעל מנשים מבוגרות ומחזקת אותו, תוך שהיא מייצגת ומחזקת בעת ובעונה אחת גם את המוסכמות באשר לגיל שבו אישה "כבר נחשבת למבוגרת". כל כך הרבה מהסדר החברתי והפוליטי הקיים תלוי בציווי הזה: החל בצוויה של תעשיית היופי והנהלים באשר ללבוש ההולם של נשים הנחשבות למבוגרות, עבור באפשרויות התעסוקה והרלבנטיות שלהן במרחב הציבורי, וכלה בספירת הדקות של שעונן הביולוגי ביחס לזה של גברים, אופני החשיבה שמכנים את המחקרים העוסקים בכך ודרכי יישומם. וצריך לומר גם עוד: הגוף הנשי הזקן, המכשפה הזקנה למשל, שהתרבות מסמנת כאזור מובהק של גועל, הוא התגלמות הטומאה והזיהום המיוחסים לגוף הנשי בכלל. היופי האידיאלי של הגוף הנשי הצעיר, הגוף ללא מתום, נצרך להדגשה החוזרת ונשנית שהוא מקבל מאז ומתמיד, בדיוק כדי להסוות את הנטייה הפנימית שלו לזיהום וגועל, זו שבסופו של דבר יוצאת לאור ומגלה את עצמה בגוף של האישה המבוגרת או הזקנה.

חשוב להדגיש שגם כשאנחנו מבינים ששום דבר לא נולד מגעיל אלא הופך למגעיל, על משקל דבריה של סימון דה בובואר, עדיין, גם בשימוש היומיומי, רגש הגועל נושא איתו מראה של הדבר האמיתי. הוא משמר את מעמד האמת שההבנה המצמצמת שלו מייחסת לו כאינסטינקט גופני בלבד. שיפוטי גועל מופיעים בפנינו כשיפוטים שמייצגים איזה סדר קוסמי, אף כי למעשה הם שיפוטים אידיאולוגיים שמייצגים את האידיאולוגיות של ה"נכון", ה"בריא", ה"יפה", ה"מוסרי", המופיעות כנושאות צידוק עצמי. הצידוק העצמי, יש להזכיר, נובע מכך שהגועל, להבדיל למשל מרגש הבוז הקרוב לו, יוצר בנו אי-נוחות משום שאנחנו אכן מושפעים ממה שמגעיל, פגיעים ביחס אליו ומייחסים לו כוח כרגש שפולש אלינו, אוהז בנו וצורב אותנו.

התפיסה המהותנית של רגש הגועל תוארה עד כה כתפיסה מצמצמת, ואכן אני סבורה שהבנתו כדחף גופני טהור היא הבנה מוטעית. כפי שהראיתי, בפרשנות העכשווית ישנה הסכמה על כך ששיח האמת סביב רגש הגועל המבוסס על הפענוח שלו כאינסטינקט ביולוגי מולד וכתכונה ראשונית של אובייקטים ומצבים, לא רק שאינו מספק כלי ניתוח הולמים להתעוררתו ולתוצאותיה, אלא לעיתים קרובות גם משמש כמסווה להטיות ולהדרות במרחב החברתי-פוליטי.<sup>18</sup> אל לנו לשכוח את התפקיד ההיסטורי והפוליטי החשוב של ניתוחים כמו אלה של מילר ואחמד, ואת התיאוריות הביקורתיות והפמיניסטיות שהצביעו על הפן המובנה העמוק בתפיסה של הגוף ושל מה שנראה לנו כטבעי בכלל. עם זאת, חשוב לרעתי להצביע על השניות הטמונה ברגש הגועל. זוהי שניות אשר באה לידי ביטוי בכך שכאמור, עם כל החשיבות שבהבנתו כרגש שמובנה חברתית-תרבותית ומופיע בפנינו בתיווכם של מבנים אידיאולוגיים, בה בעת יש לו מאפיינים מובהקים המהותיים לו, וחלקם הם אותם מאפיינים שהגישה המהותנית מצביעה עליהם. כך, אנחנו חווים את הגועל באופן אינסטנקטיבי, והמופע הרגיל שלו הוא רב-עוצמה, וכולל יסודות של תוקפנות המיוחסים למעוררי הגועל ומשפיעים גם על הגוף המרגיש וניכרים בו. חשוב להצביע על השניות או הכפילות הזאת הטמונה ברגש הגועל משום שהיא, כפי שאראה, זו הנותנת לו את כוחו ככלי לזיהוי עוולות ומאפשרת לזהות את השימוש האידיאולוגי בו. שימור ההבנה המהותנית של רגש הגועל, שמייחסת לו תכונות בעלות מעמד של אמת או מובהקות שמקורה באמת, מאפשרת גם לעשות ברגש הגועל שימוש אידיאולוגי (אם אתה נגעל מקבוצה מסוימת של אנשים – תאמין לעצמך, הם מגעילים במהותם), וגם להעניק לו את כוחו ככלי לזיהוי עוולות (הם מופלים לרעה בתירוץ שהם מגעילים). העובדה שאנו חווים גועל כתגובה

אינסטנקטיבית חזקה כמו משכיחה את הרפלקסיה; התגובה הפיזיולוגית החזקה בגועל מובילה אותנו לתפוס אותה כאמת. אנחנו לא מרגישים שאנחנו שופטים, אלא שיש לנו תגובה פיזית אותנטית, שהשיפוט רק מלווה אותה, מבטא אותה, נגזר ממנה, או מתרץ אותה.

הכפילות המגולמת ברגש הגועל – שמצד אחד לוקח חלק בסדר הנתפס כטבעי מתוקף מעמדו כדחף גופני אינסטנקטיבי, ומצד שני הוא תוצר של הבניות תרבותיות – היא לכאורה חיבור בין אופוזיציות. עם זאת, אפשר להבין את השניות הזאת למשל דרך הביקורת של אליזבת גרוס כלפי המשגות המבוססות על מונחים של דואליות בינארית. במקום לחשוב על מערכים כמו גוף/נפש, פנים/חוץ, עומק/פני שטח במונחים של דואליות בינארית, כלומר כמערכים שמורכבים משתי ישויות נפרדות ומנוגדות, גרוס מציעה לחשוב עליהן דרך המודל של טבעת מופיוס (טבעת המורכבת מרצועה סגורה שיש לה רק צד אחד). היתרון של מודל זה, אומרת גרוס, הוא בכך שבעזרתו אפשר לחשוב מחדש על היחס בין שני איברי המערך כיחס שאינו בינארי, ולהראות כיצד החלקים נמהלים ומתמזגים זה בזה ללא יכולת להפריד בין מאפייניהם באופן מובהק. הוא מאפשר להתמקד לא בזהות היסודית של שני איברי המערך אלא בפיתול שלהם אחד לתוך השני, בתנועה ובהיסחפות שלהם זה כלפי זה.<sup>19</sup>

המודל של טבעת מופיוס מאפשר לחשוב על הגועל לא במונחים של יחס בינארי, היינו בלי להניח שמקורותיו, כפי שהם מופיעים בפנינו – המקור הביולוגי-אבולוציוני מצד אחד והמקור החברתי-תרבותי מצד שני – מייצגים שתי מהויות טהורות נפרדות ומנותקות לחלוטין. במקום זאת ניתן לומר שהופעתו האופיינית של הגועל מביאה לידי ביטוי הן חלק ממרכיביו הביולוגיים והן את מרכיביו התרבותיים, הנשזרים ונספגים אלה באלה. הבנה של הגועל כאפקט שמוטמע בו אחד מאותם המערכים המפותלים זה בזה מאפשרת להימלט מהמבוי הסתום של רדוקציוניזם, של יחס סיבתי מצמצם או של שמירה על חלוקה בינארית בניתוח שלו.<sup>20</sup> עם זאת, אני מבקשת להדגיש שניתוח כזה של הגועל אינו מתכוון לגרום לו לקרוס בחזרה אל התחום שמכונה "טבעי" או "ביולוגי", אלא מאפשר לראות כיצד המערכים החברתיים מגייסים את הגוף, ושהגועל כדחף גופני הוא אתר שבו הקונבנציות מתמסדות. במילים אחרות, כשמתעוררת בנו תחושת גועל, המרכיבים שמורגשים כגופניים ביולוגיים, מיידיים וקדם-חברתיים, הם למעשה המרכיבים הללו, כפי שהם נוצרים ופועלים בתוך מערכות משמוע חברתיות, תרבותיות ולשוניות. מבחינה זו, הגועל שאנחנו חווים כרגש גופני, חזק, אינסטנקטיבי ואותנטי הוא המחשה של האופן שבו הכוחות החברתיים פועלים על הגוף, בתוכו ומתוכו.

\*\*\*

האם הגועל תמיד כרוך בכל המטען שבאמצעותו נהוג לתאר אותו? האם תמיד ניתן לדבר עליו במונחים של כוח שחודר אלינו, אוחו בנו וצורב אותנו? לא בהכרח. בשימוש היומיומי אנחנו מכנים אובייקטים, סובייקטים ומצבים רבים בתואר "מגעיל" בלי שהדבר יהפוך לנו את הקרביים או יגרום לתגובה גופנית כלשהי. לעיתים אנחנו רק מסמנים תגובה גופנית על ידי הכנסת האצבע לפה בתנועה אופיינית של הקאה או מעוותים קצת את הפנים, ללא קיומו של רפרנט בדמות בחילה או תחושת אי-נוחות. העובדה שלפעמים התעוררתו של גועל כרוכה במטען פיזי חזק של סימני דחייה, ושמדי פעם אנחנו משתמשים בהשאלה בתואר "מגעיל" בלי

סימני דחייה גופניים מובהקים אינה צריכה, להבנתי, להיות מתוארת כהגזמה בשימוש בתואר מגעיל, כהרחבה לא מוצדקת שלו, משום שאובייקטים של גועל נוטים להשתנות עם הזמן, ובעיקר משום שלגועל יש נטייה להגעיל, הגועל מדבק; הוא נוטה להתפשט אל אובייקטים, סובייקטים ומצבים הזקוקים לקונצנזוס תרבותי בדבר היותם מגעילים כדי שיוכלו לעורר את האפקט הפיזי האופייני לגועל. גם אם שיפוט גועל לא מלווה בצמרמורת או בהיפוך קרביים שמעידים על העוצמה שלו, עקרוני תמיד לשים לב מי ומה נשפט כמגעיל במציאות נתונה, ולא רק למושאים שנחשבים לליבת הגועל. זאת משום ששם התואר "מגעיל" פועל כפרדיקט מידבק, כלומר מה שבא במגע עם האובייקט המגעיל הופך אף הוא למגעיל. כך, קמח שגזוק הלך עליו הופך למגעיל, וגם הלחם שנאפה מאותו קמח (דוגמה זו ממחישה כיצד שום דבר אינו מגעיל מטבעו אלא נעשה מגעיל בתוך ההיסטוריה החברתית שלו. בחברה שבה גזוקים אינם מגעילים, הדוגמה הזאת לא רלבנטית). הגועל, כפי שאומרת שרה אחמה, פועל לא רק על מה או על מי שנתונים איתו במגע של ממש, אלא גם על אלה שנתונים איתו ביחס אסוציאטיבי או מקושרים אליו, אם כורכים אותם יחד באופן חוזר ונשנה.<sup>21</sup> גועל נדבק לאובייקטים, סובייקטים, מצבים וסימנים ומייצר אותם כמגעילים באמצעות גלישה מְטוֹנימית לסימנים אחרים כמו "מזועזע", "מפחיד", "איום ונורא" – המרה שמתרחשת בשפות רבות.<sup>22</sup> הגועל גם מידבק באמצעות העברה מטאפורית שחוזרים עליה שוב ושוב עד שהיא מקבלת תהודה רחבה מספיק והופכת למוסכמת בקהילה, בחברה או בתרבות. כך למשל הגועל מתגלגל מהגדרה של מעשה להגדרה של זהות להגדרה של קבוצה: המעשה שעשית מגעיל אותי, את מגעילה אותי, את ושכמותך מגעילים!

כפי שאחמד טוענת, מאפיינים אלה הופכים את הפרדיקט "מגעיל" למבע ביצועי שמחולל דברים בעולם. הוא הופך דברים למגעילים ומחולל סדרה של אפקטים שפועלים הן בהקאתם של ה"מגעילים" החוצה והן בכינונו של סובייקט מגנה או בכינונה או הידוקה של הקהילה המגנה. אחמד מציינת את העובדה שפיצוץ מגדלי התאומים ב-9.11 תואר לעיתים תכופות ככלי התקשורת ובפוסטים באינטרנט כ"מגעיל ונתעב". היא מראה כיצד שונע הפרדיקט "מגעיל" מן האירוע עצמו, הדביק את אלה האחראים לו והפך אותם ל"מגעילים", ומשם נדבק לסימנים כמו טרור ופחד והועבר הלאה למציאות החיה ברחובות, שבה הוא נדבק למי שנראה מזרחי תיכוני או מוסלמי, ולפיכך הוא נופל קורבן לגזענות ותוקפנות.<sup>23</sup>

שיפוטי גועל הם שיפוטניים שמצביעים על רוע, נזק, כיעור, סובייקטיביות ומוסריות פגומים; משום כך, ובהתחשב בפרפורמטיביות שלהם ובנטייתם להיות מידבקים, אני מציעה "להבריש" את רגש הגועל "נגד כיוון הפרווה". היינו, במקום לחוש ולהבין אותו כרגש רב-עוצמה המשמש כמדד לזיהוי הרע והמזיק שיש להרחיק אותם, אני מציעה לנצל את המובהקות והעוצמה שבהתעוררתו כמדד לזיהוי רוע ונזק שיש להתקרב אליהם, לפתח כלפיהם קשב מיוחד. זאת משום שאם באופן רגיל התעוררותו של גועל היא סימן מובהק להפרה של כללים נורמטיביים, סימן לקווי גבול הסובלנות החברתית-פוליטית בחברה נתונה, יש סבירות גבוהה שהיא גם סימן למיני אי-צדק ודעה קדומה. העובדה שאנחנו מפענחים את המופע האופייני של הגועל כניסיון גופני, כמו אינסטינקטיבי ובלתי מתווכ, יחד עם המודעות לכך שהגועל עושה דברים בעולם והכרת אופן הפעולה שלו במרחב הפוליטי, מאפשרות לנצל אותו ככלי אפקטיבי לבידיקה חוזרת. זהו כלי של התנגדות לשיפוט הביקורתי – שלי, של הקהילה שלי, של קהילה אחרת – שמגולם בו מלכתחילה, ושקבע את מושאיו כרעים, מזיקים, מסוכנים, ולכן בזויים ומורחקים.

כמו תשוקות או רגשות אחרים שיש לנו יכולת לשלוט בהם, להשהות או להשעות אותם, יש לנו מרחב פעולה גם עם הגועל. אנחנו יכולים, על ידי תהליך רפלקסיבי המביא בחשבון את הפוטנציאל הדכאני שטמון בגועל, לפתוח באמצעותו מרחב לפעולה פוליטית, ברמה האישית והציבורית. ההיגעלות הטיפוסית עצמה, אשר על פי הגישה המהותנית מורגשת היטב בגוף ומסמנת לנו שאנחנו ניצבים אל מול סכנה שיש להתרחק ממנה, היא זו שבה, או ליתר דיוק בתוכן האמת שהיא כמו מגלה לנו, ראוי לחשוך. ראוי לברר מחדש את טיב ההיגעלות הזאת ולעיתים קרובות להפוך אותה על פיה. ההיגעלות יכולה לשמש כאינדיקציה לעוולה מוסרית, לשמש כרגש פוטנטי בזיהוי ובאתגור מוקדים של עוול והרחקה על ידי פיתוח סוג של רפלקס מותנה שישמש כביקורת בכל פעם שמתעורר בנו גועל נוכח מצבים מורכבים יותר מאשר היתקלות בעכבר או באוכל מקולקל.

לפעמים האובייקט המגעיל פועל עלינו באופן שמעורר בנו אמביוולנטיות; הוא מרתק באותה מידה שהוא דוחה. גם המשיכה וגם הדחייה משאירים אותנו במרכז תשומת לבנו, אבל האפקט הממגנט של הגועל יכול להיות לעזר בכינון מרחב של רפלקסיה וביקורת כלפי שיפוטיו הרגילים. אינני מציעה ללמוד להתגבר על תחושות הגועל או לפתח אדישות כלפיהן – דבר שקורה ממילא פעמים רבות כאשר אנחנו נחשפים לאותו אובייקט מגעיל לעיתים קרובות מספיק. להפך, הצעתי היא לא להתרגל לגועל, לשמר את יכולתנו לחוש אותו, גם אם לא דרך עוויתות של הגוף. להפנות אותו כאילו נגד עצמו, ולהשתמש בו כדי לבחון את השיפוט המוסריים המגולמים בו ובעיקר את התוצאות הפוליטיות המעשיות של שיפוטם אלה.

\*\*\*

לסיכום עד כה ולהגדרה ממצה של המושג: גועל הוא רגש של רתיעה המופיע בפנינו כתגובה לאובייקטים, סובייקטים ומצבים מציאותיים או מדומיינים. עובדת היותו רגש של רתיעה ודחייה הופכת אותו בהכרח לרגש שמגולמים בו שיפוט שלילי כלפי מי ומה שמעוררים אותו וכן מאמץ להתרחק מהם. הגועל הוא במהותו ביטוי לכך שהמוסכמות החברתיות-תרבותיות מחלחלות וחדרות כה עמוק לתוכנו, עד שהן מייצרות תגובה גופנית מיידית ורבת-עוצמה. תגובה גופנית זו, שהיא ההתנסות בגועל, מגלמת רגע שבו ההבחנה בין הטבעי-מהותי ובין התרבותי-המובנה קורסת עד שאי אפשר עוד להפריד ביניהם.<sup>24</sup>

שיפוטי גועל רוויים במטען מוסרי שלילי והיררכי משום שהם מכילים טענה על המעמד המוסרי הפגום של מעורר הגועל ועל עליונותו המוסרית של השופט דבר-מה כמגעיל. לעניין זה יש חשיבות מרכזית בספֶרה החברתית-פוליטית, משום שגועל נחשב כסיבה הנתפסת כמוצדקת לאפליה והדרה של יחידים וקבוצות בטענה שהם מגעילים. ייחוס של גועל ליחידים, לקבוצות או למצבים יכול להיות תוצאה של השימוש בגועל כמבע ביצועי באמצעות הגעלה מכוונת, על ידי ניצול פעולתו כפרדיקט מידבק שהופך את מה שנמצא איתו במגע ישיר ואת מי שמקושר אליו באופנים שונים למגעיל. שימוש כזה בגועל על ידי גורמים ממסדיים או אחרים מאפשר להדבקה בגועל התפשטות ותהודה נרחבות דיין, עד שהיא הופכת לנחלת הכלל. כאשר הציבור הרחב בקהילה נתונה נגעל, יש בכך סימן מובהק שהופרו כללים שהתקבלו כנורמטיביים ונפרצו גבולות הסובלנות של הקהילה. אפשר להניח שמצב כזה של גועל שהפך למקובל על



קהילה והוצמד כסימן היכר של יחידים או של קבוצות הוא מצב שמכיל דעות קדומות ואפליה ומתקיימות בו עוולות מוסריות. לפיכך יש לראות בגועל כלי פוליטי שישמש אינדיקציה, הן בספרה הציבורית והן ברמה האישית, לזיהוי מוקדים של עוולות מוסריות. בגועל טמון כאמור שיפוט, אבל הוא גם שפיט. ראוי לעשות שימוש ביקורתי במובהקות של מופע הגועל על מנת להתנגד, באמצעות תהליך רפלקסיבי, לשיפוטים המידיים-אינסטנקטיביים שלו, השואבים פעמים רבות את כוחם מנטיה מקובלת ומוסכמת בקהילה או בתרבות. כפי שהוצע, בתהליך כזה תנוצל התעוררות הגועל לבדיקה חוזרת של השיפוטים האישיים והקולקטיביים שטמונים בו מלכתחילה, היינו לבדיקה ביקורתית שתתייחס לקיבועם של מי שעוררו בנו גועל כמסוכנים ומורחקים.

עם הרגשות הקרובים ביותר לגועל נמנים בוז, תיעוב, שנאה, אימה ופחד – כולם רגשות שכוללים כמוהו שלילה ודחיה ולעיתים קרובות אחד או כמה מהם מתלווים לגועל, ולפיכך אנחנו חשים גם בהם. עם זאת, הגועל נחשב לאלים ולא־ינסטיבי ביותר, משום שאף רגש אחר לא כופה תפיסה חושית קונקרטי וצורמנית כל כך של האובייקט שלו. יש המבחינים בין הגועל לרגשות המזוכרים הבחנה של סוג, ואחרים מבחינים ביניהם לפי דרגת הדחיה שהם מעוררים וההשפעה על חושינו הכלולה בהם. מבין הרגשות הללו, בוז הוא הרגש הקרוב ביותר לגועל, משום שבשניהם מגולמים שיפוט וטענה על עליונותו של השופט ונחיתותו של הנשפט, אבל רגש הבוז אינו מחריד את חושינו כפי שעושה הגועל.<sup>25</sup>

\*\*\*

הצעות להשתמש בגועל למטרות חיוביות, תועלתניות או ביקורתיות קיימות כבר מסוף המאה השמונה-עשרה. בקצרה, האסתטיקון יוהן גאורג סולצר (Sulzer) הציע, על רקע תקופתו שכזכור התנגדה לייצוג גועל באמנות, לאפשר ייצוג כזה למטרות דידקטיות, כדי להרחיק בני אדם מן הרוע דרך אי-הנאה וסלידה. התנועות הרומנטיות נטו באופן כללי להחשיב את הגועל ליסוד המוזר והשונה שמאפיין את הטעם העכשווי של תקופתן, אשר משתוקק לגירויים עזים וקיצוניים. המסורת הניהיליסטית האירופית אימצה אף היא את הגועל מאמצע המאה התשע-עשרה ואילך וראתה בו נתיב למרכיבים ולרבדים שהתרבות מדכאת. כך למשל היווה הגועל פיגום מרכזי בעבודתם הספרותית של בודל'יר ולוטרֶאָמון (Lautréamont). לפי ניטשה הגועל הוא מרכיב חיוני בחיים של אושר ובריאות והוא מאפשר הצצה אל מהותם של הדברים. הוא שלל את הדחיה של הגועל המגולמת בעמדתן של המטאפיזיקה, הפילוסופיה והנצרות כלפי החיים הגשמיים וטען שהיא מבטאת גועל מהחיים עצמם. "גועל דאדאיסטי" מופיע במניפסטים שכתב טריסטאן צארא (Tzara) ככוח חיובי בעצם השלילה שבו: "מחאה באגרופים קמוצים מעומק הישות בפעולה הרסנית".<sup>26</sup> ז'ורז' בטאי שבו לצורות היפות, הקלאסיות, ביקש להורסן לטובת מעיכות וריקבון. מה שמגעיל, שפל וצואה הוא, לטענתו, הלב של החברתי עצמו. כדבריו: "דבר אינו חשוב יותר מההכרה שאנו קשורים למה שמעורר בנו את הגועל העז ביותר."<sup>27</sup>

בתרבות החזותית הפוסט-מודרנית קיים עיסוק אינסטיבי באפשרויות אסתטיות, אנטי-אסתטיות וביקורתיות שהגועל מאפשר. באופן כללי, עבודות אמנות שעוסקות בהיבטים וברבדים שונים של תופעת הגועל מכונות *Object Art*,<sup>28</sup> והן מתאפיינות בטיפול בנושאים ובחומרים

שמקושרים לגועל, כמו דפורמציות, הפרשות ופסולת של הגוף, פרקטיות מיניות שנחשבות לא תקינות, עיסוק בגופות, במוות, ובחיבורים היברידיים וגרוטסקיים. לעיתים קרובות עבודות כאלה מדגישות את אפקט הגועל ומעצימות אותו, ומגעילות בכך את הצופים באופן מכוון במטרה לכונן מרחב ביקורתי שיאפשר בחינה של תפיסות מקובלות וגבולות קיימים בסוגיות שונות. הסוגה המכונה אמנות גוף רדיקלית עושה שימוש מובהק ומתמשך בהגעלה מכוונת. אמני גוף רדיקלים הם אמני מיצג שפוגעים בגופם באופנים חמורים ואלימים. חלק ניכר מהמיצגים שהם עורכים עושה שימוש מכוון בחומרים ובמצבים שמעוררים גועל ודחייה: הפרשות, דם, לכלוך, זיהום, התפרקות של האורגניזם ופתיחה או פעירה של הגוף. גינתר ברוס (Brus), למשל, אקציוניסט וינאי ואחד האמנים הראשונים שפצעו את גופם, חתך את עצמו עם סכין גילוח במיצג *Art and Revolution* (1968), אחר כך השתין לתוך כוס ושתה ממנה, עשה את צרכיו ומרח את גופו בצואה, ולבסוף נשכב על הרצפה ואונן תוך כדי שירת ההימנון של אוסטריה. במיצג *Nourriture, actualités télévisées, feu* (1971) דחפה ג'ינה פיין (Pane) כמות גדולה של בשר נא לפיה, ירקה ודחפה שוב לפיה, כך כמה פעמים, ומרינה אברמוביץ' (Abramović), במיצג *Balkan Baroque* (1997), ישבה שש שעות בכל יום בתוך ערימה ענקית ומסריחה של בשר ועצמות בקר במשך ארבעה ימים. אמני הגוף הרדיקלים מאתגרים באופן יסודי את הגבולות בין "אדם סביר" ל"פריק", והם עושים זאת לא רק באמצעות גועל אלא גם באמצעות הטלת מום בעצמם, אלימות וכאב. מרתה נוסבאום מראה שהתעוררות הגועל משמשת במחשבה המשפטית כקריטריון לזיהוי מעשים לא מוסריים. הנשא של הקריטריון הזה הוא "האדם הסביר", שאותו מדמיינים כאדם ממוצע ונורמלי, שאם מתעוררים בו דחייה ותיעוב כלפי משהו, הרי שבידינו אינדיקציה טובה להסדרתו החוקית.<sup>29</sup> לעומת זה, במיצגים הרדיקליים מתפקדת הפיקציה "אדם סביר" ככלי בידי האמנים, כלי שמאפשר להם להפגיש שוב ושוב את הצופים בפעולותיהם בחריגה קיצונית מהפיקציה הזאת כאשר הם הופכים את עצמם ל"מעוותים", "מגעילים", "פריקים". התמודדות עם חריגה כזו מאפשרת לצופים תיקוני גבול באשר למובנות-מאליהם של המושגים "אדם סביר" ו"פריק", שהתרבות שלנו מסמנת בקשיחות את הגבול ביניהם ושומרת עליו היטב. פריעתן של הבניות כמו "אדם סביר" ו"פריק" ושל הגבולות המגדרים אותם אינה רק הרחבה של הטולרנטיות הליברלית על עוד גופים – נכים או שונים מכורח מה שנתפס בעינינו כהכרחי (נכות מלידה, מחלות, מלחמות) – אלא היא אתגור של תפיסת הגבול בסוגיות שבהן ניתן לגבול תפקיד קריטי.

השימוש בגועל במיצגי גוף רדיקליים הוא דוגמה, שמתרחשת במעבדה של האמנות, לאפשרות לפעול איתו פעולה פוליטית מהסוג שהצעת. הצפייה במעשים המגעילים במיצגים מצריכה התארגנות מחדש נוכח שיפוטי גועל רווחים. התארגנות כזו יכולה להוביל למסקנה שאנחנו לא מוכרחים ללכת עם הגועל בדרך הסלולה והמוכרת שהשימוש הרגיל בו מתווה לנו. לסיום, אם לומר זאת בצורה מגעילה, סביר להניח שאם נבריש את הגועל נגד כיוון הפרווה נמצא בו פרעושים וקרציות ונוכל לזהות אותם כמשהו שצריך לפצפץ בין הציפורניים.

## הערות

1. האדלי פרימן (2009), "היי לי אם ובת זוג". הארץ 6.4.09 ("גלריה"), עמ' 3 [The Guardian 24.3.09]. בכתבה מדווחת פרימן: "לאחרונה הודתה השחקנית הופ דיוויס שהתעצבנה כשהציעו לה לא מכבר לגלם את אמו של ג'וני דפ מאחר שנולדה שנה אחריה."
2. Aurel Kolnai (2004), *On Disgust*. Chicago and La Salle: Open Court, p. 74 (להלן קולנאי, על הגועל).
3. שם, 62.
4. חוש הראייה, לעומת זאת, נחשב לעליון מבין החושים, מזוהה עם צלילות התבונה ונתפס כיסודי לפעולת ההכרה. בקרב הוגי המאה השמונה-עשרה בגרמניה שעסקו באסתטיקה שררה בדרך כלל הסכמה שלחוש הראייה אין אובייקט מגעיל משלו, ושהגועל היחיד שאפשר לקשר לחוש השמיעה טמון בהרמוניות מושלמות שיש בהן מן המתיקות המוגזמת. ראו Winfried Menninghaus (2003), *Disgust, Theory and History of a Strong Sensation*. Albany: State University of New York Press, p. 38 (להלן מנינגהאוס, גועל: תיאוריה והיסטוריה).
5. על תפקודם של החושים בהתנסות ברגש הגועל ועל האופוזיציות נמוך, חשוך פרמיטיבי/ גבוה, בהיר, שכלי בהקשר זה ראו גם William Ian Miller (1997), *The Anatomy of Disgust*. London: Harvard University Press, pp. 60-88 (להלן מילר, האנטומיה של הגועל).
6. לסקירה תמציתית של מעמדו המועדף של חוש הראייה וביקורות על מעמד זה ראו Martin Jay (1993), *Downcast Eyes, The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
7. Immanuel Kant (1996), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, pp. 45, 40-41. מצוטט גם אצל מנינגהאוס, גועל: תיאוריה והיסטוריה.
8. מצוטט אצל מנינגהאוס, שם, 41.
9. מילר, האנטומיה של הגועל, 8.
10. שם, 257, הערה מס' 2.
11. Charles Darwin (1965 [1872]), *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. University of Chicago Press, pp. 256-257.
12. מילר, האנטומיה של הגועל, 3.
13. Sara Ahmed (2004), *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge, pp. 82-83 (להלן אחמד, הפוליטיקה התרבותית של הרגש).
14. מרי דגלס (2004), טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו. יעל סלע (מתרגם). רסלינג, למשל

- עמ' 28-31.
13. מילר, האנטומיה של הגועל, xi.
14. קולנאי, על הגועל, 81.
- Martha C. Nussbaum (2004), *Hiding from Humanity*. Princeton University Press, p. 14. 15  
(להלן נוסבאום, מתחבאים מן האנושיות).
16. שם, 112. על הומופוביה המגולמת בגועל ראו שם, 113-114.
17. מנינגהאוס, גועל: תיאוריה והיסטוריה, 7-8.
18. הגישה החברתית לא חולקת על הגישה המהותנית בקביעה שגועל הוא אירוע גופני מובהק, אלא בשאלה איזה סוג של אירוע גופני הוא גועל. הגישה החברתית מתנגדת לתפיסה המהותנית, הגורסת שגועל הוא דחף קמאי שנטוע בנו כחלק מטבענו היסודי ושהוא מסמן אמת שאינה הקשרית.
- Elizabeth Grosz (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: 19  
Indiana University Press, pp. xii, 116-117
20. שם, 210.
21. אחמד, הפוליטיקה התרבותית של הרגש, 92.
22. לסוגיית ההמרה של המילה גועל עם מילים אחרות שמצביעות על נזק ראו Paul Rozin, Jonathan Haidt and Clark R. McCauley (2000), "Disgust", in M. Lewis and J.M. Haviland-Jones (Eds.), *Handbook of Emotions*. New York: Guilford Press, pp. 637-653
23. אחמד, הפוליטיקה התרבותית של הרגש, 92-100.
24. בהתייחס אל מאפייניו של הניסיון החי שלנו ברגש הגועל, כדאי לזכור את דבריו של לואי אלטוסר (Althusser) ש"האידיאולוגיה גולשת לתוך כל פעילות אנושית ושהיא זהה לניסיון 'החי' של הקיום האנושי עצמו". Louis Althusser (1972), "A Letter on Art." *Lenin and Philosophy*, New York: Monthly Review Press, pp. 204-5  
שאנחנו אכן מרגישים בהתנסות בגועל יצוקים בתבניות הייצוג המקובלות לתחושות אלה על ידי התרבות ומבניה האידיאולוגיים.
25. לדין וחשבון מפורט על רגשות קרובים לגועל ובהשוואה אליו ראו מילר, האנטומיה של הגועל, 24-37.
26. רות עמוסי ואיריס ירון (עורכות), (1992), דאדא וסוריאליזם בצרפת. תל אביב: ספרי סימן קריאה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 98.
27. מצוטט אצל מנינגהאוס, גועל: תיאוריה והיסטוריה, 343.
28. המונח Abjection, שתורגם בעברית ל"בוזת", לקוח ממחשבתה של הפסיכואנליטיקאית והסמייטיקאית ז'וליה קריסטבה (Kristeva). הבוזת אצל קריסטבה היא תגובה רגשית מורכבת שכוללת

לא רק גועל, אלא גם פחד ותשוקה ואת השבריריות של הזהות העצמית נוכח האיום של הבזוי. ראו זיליה קריסטבה (2005), כוחות האימה, מסה על הבזות. תל אביב: רסלינג.

29. נוסבאום: מתחבאים מן האנושיות, 78.





# הון אנושי\* מישל פֶר

התומכים בסדר יום פרוגרסיבי חדש, בין אם הם קוראים לשמאל לרענן את עצמו בהתאם לקווים מודרניים יותר או להחזיר לעצמו את ערכיו הישנים, מסכימים לפחות על הצורך לשבור את ההגמוניה של הניאו-ליברליזם. כשמטרה זו לנגד עיניהם, תומכי ה"מודרניזציה" ממליצים על דרך שאינה יותר מאשר טיפול במשככי כאבים: הם מעוניינים בצעדים שיחלישו את ההשפעה החברתית של מתווי מדיניות ניאו-ליברליים, לצד רגולציות שיגנו על מוסדות מסוימים מהשפעתו של הניהול הניאו-ליברלי. תומכיו של השמאל ה"אותנטי", לעומתם, קוראים להתנגדות חזיתית לניאו-ליברליזם; הם דוגלים בגישה בלתי מתנצלת שעיקריה חלוקה מחודשת של העושר, הגדלת הביטחון של עובדים שכירים והרחבת השירותים הציבוריים. שתי האסטרטגיות האלה מנוגדות זו לזו מבחינות רבות, מן הסתם, אבל בשני המקרים הפנייה אל הניאו-ליברליזם נעשית מבחון – בין אם מתוך רצון להגביל את תוצאותיו השליליות ולהכיל את שאיפותיו, ובין אם מתוך רצון להתנגד לו בעזרת לוגיקה נוגדת. בניגוד לכך, בעמודים הבאים מטרתו היא לחקור את האפשרות להתנגד לניאו-ליברליזם מבפנים, על ידי קבלת המצב שמסגרות השיח והפרקטיקות שלו מתוות בעצמן.

גישה כזו נשענת הן על הגותו של מישל פוקו ביחס לראשית הפמיניזם והן על האופן שבו קרל מרקס מנתח את "הפועל החופשי". נבחן תחילה את דבריו של פוקו:

במשך זמן רב ניסו לכבול את הנשים למין שלהן. במשך מאות שנים נאמר להן: "אינכן אלא מינכן". והמין הזה, כך הוסיפו הרופאים, שביר מטבעו, כמעט תמיד חולה, ותמיד גורם לחולי. [...] אבל התנועה הפמיניסטית השיבה בהתרסה. האם הטבע הוא המכתיב את היותנו מין? אם כן, הבה ונהיה המין הזה, אבל בסינגולריות שלו. במובחנות שלו שאיננה ניתנת לרדוקציה. הבה נישא בהשלכות ונמציא לעצמנו מחדש קיום פוליטי, כלכלי ותרבותי משלנו.<sup>1</sup>

לטענת פוקו, במקום לדחות את הנורמות המיניות שהיו אמורות לשעבד את הנשים ולהכפיין, הפמיניסטיות הראשונות ניסו לרתום את הנורמות הללו לטובתן – כלומר לקבל אותן, אבל רק כדי לצקת לתוכן משמעויות מפתיעות ולעשות בהן שימושים לא צפויים.

נעבור למרקס. לדברי מחבר הקפיטל, אי אפשר להפריד את הקפיטליזם הליברלי מרעיון "הפועל החופשי". אך מאחורי התווית הזאת מתגלה פועל שהחופש שלו אינו אלא נישול. ואמנם, הפועל החופשי הוא אדם שהכול נגזל ממנו: היכולת לבחור את עיסוקו או עיסוקה<sup>2</sup>, הבעלות על אמצעי

\* Michel Feher (2008), "Self-Appreciation; or the Aspirations of Human Capital". *Public Culture* 21:1, pp. 21-41 (נוסח אנגלי משוכתב באישור המחבר). תרגם מאנגלית: אסף כהן.

הייצור, ותוצר הפעולה. זוהי מנת חלקו של העובד השכיר, שכוח העבודה שלו מושכר למעסיק – והוא בתורו מחליט על השימוש בכוח העבודה הזה, ומחזיק בבעלותו הן את אמצעי הייצור והן את התוצר עצמו. ובכל זאת, מציין מרקס, החוק הבורגני מכונן שקילות, שוויון פורמלי בין העובד השכיר ובין המעסיק: שניהם נתפסים כסובייקטים החופשיים להציע את נכסיהם (בין אם כוח עבודה או הון) בתמורה לערכם הראוי בשוק.<sup>3</sup> האם יש להבין מכך שתפקידה של תנועת הפועלים הוא להוקיע את הפיקציה של הפועל החופשי, ולדרוש מן העובדים לדחות אותה כיוון שמדובר בתרמית אידיאולוגית? אמנם אי אפשר להכחיש שחשיפתו של השוויון ה"פורמלי" של הדמוקרטיה הליברלית כמנגנון המשעתק את האי-שוויון ה"אמיתי" שהקפיטליזם יוצר היא חלק מן המסורת המרקסיסטית (לטוב ולרע), אך ראוי גם לזכור שתנועת העובדים (גם בגרסתה המרקסיסטית) התארגנה סביב קווים שונים למדי. איגודי העובדים אכן הסתמכו על רעיון הפועל החופשי כפי שהוצג כאן, ותנועת העובדים אף נוסדה בתור תנועה של פועלים חופשיים שהתאגדותם והסולידריות שלהם אמורות להעלות את ערך החליפין של כוח העבודה שלהם, או בראייה רדיקלית יותר, לזרוז את בוא המשבר של הקפיטליזם – זאת מפני שמשמעות נטייתו הידועה לשמצה של הרווח לרדת (בגלל מיכון התעשייה) היא שהקפיטליסטים צריכים תמיד להגביר את ניצול כוח העבודה.

בקיצור, הן אצל מרקס והן אצל פוקו אפשר לשמוע קריאה לקבל צורה מסוימת של הכפפה (subjection) ולעשות בה שימוש כדי להפנותה נגד מחולליה. אולם עומדת בעינה השאלה מיהו הסובייקט של הניאו-ליברליזם, או ליתר דיוק מהו סוג הסובייקטיביות שצורות הניהול הניאו-ליברליות קיבלו כהנחת יסוד ובד בבד סימנו אותו כמטרה. גם בשאלה זו מרקס ופוקו מציעים לנו תובנות יקרות ערך: קודם כול מרקס, משום שהיחס בין המצב הניאו-ליברלי (שאותו אנסה להגדיר בהמשך) ובין מצבו של הפועל החופשי יכול להיות מובן במונחים של הומולוגיה וגניאולוגיה (כלומר, המצב הניאו-ליברלי הוא לניאו-ליברליזם מה שמצבו של הפועל החופשי הוא לקפיטליזם הליברלי). גם פוקו מסייע כאן, מפני שהוא בחר בניאו-ליברליזם כנושא להרצאותיו בקולו' דה פראנס בשנת 1979 – ממש ברגע שהתיאוריה הכלכלית הזאת הפכה לאורתודוקסיה החדשה (מרגרט תאצ'ר התמנתה לראשות הממשלה במאי 1979, ובחודש יולי באותה שנה הפך פול וולקר (Volcker), אדריכל המהפכה המוניטריסטית, ליו"ר הבנק המרכזי של ארצות הברית (הפדרל ריזרב)).<sup>4</sup>

\*\*\*

כדי לעמוד על מאפייני המצב הניאו-ליברלי, עלינו לשוב קודם כול אל הפועל החופשי לפי הניתוח של מרקס. כפי שמרקס הראה, במידה שהליברליזם מתייחס אלינו כאל סובייקטים החופשיים למכור את המשאבים שבבעלותנו (בין אם הון ובין אם כוח עבודה), יש תוקף לומר שתנועת הפועלים לא תצליח להשיג את עצמו כהומניזם. זאת הואיל והוא אינו מבלבל לעולם בין מה שאנחנו ומה ששייך לנו, ולכן אינו מתייחס אלינו לעולם כאל סחורות שאפשר לנכס. אנחנו סובייקטים ריבוניים, חופשיים לתת או למכור את מה שבבעלותנו, והדבר מקנה לנו זכויות שאינן ניתנות להעברה



(כמו הזכות לא להיחשב לסחורה והזכות להתמקח על מה שבבעלותנו, כך שנוכל למכור אותו במחיר טוב ככל האפשר). בה בעת, התפיסה הזאת מותירה לנו צרכים ושאיפות שאי אפשר לצמצמם לכדי אינטרסים בלבד (שאותם אפשר לספק בהתאם לחוק ההצע והביקוש). במילים אחרות, הקפיטליזם הליברלי מכיר בכך שהעושר הרוחני שלנו איננו נרכש באותו האופן שבו אנו צוברים הון חומרי, ואף מניח זאת מראש. ההבדל בין שני סוגי הצמיחה הללו הוא מאפיין מהותי של המצב הליברלי: הסוג השני מחייב שעתוק סובייקטים שינצלו את נטייתם הטבעית להפיק את מרב התועלת מצורות שונות של טיפוח והזנה, שבאמצעותן דאגה חסרת אינטרסים היא גם מזינה רגשית וגם בעלת ערך מוסרי מתוקף היותה תוספת משלימה, הכרחית, למיזמים רווחיים.

אדרבה, מנקודת מבט ליברלית, אי אפשר לצמצם אהבה, דת ותרבות לכדי תחשיב אינטרסים גרידא: הדברים האלה מתווים תחום קיומי שבו הדרך הטובה ביותר לנהל תשוקות אנושיות איננה באמצעות מיקוח ומשחק הגומלין של יחסי חליפין המודרכים על ידי אינטרסים פרטיים, אלא באמצעות מתן מענה לתשוקות האלה או הצנעתן באמצעות ביטויים של רגשות חסרי פניות – כגון צדקה מתוקף צו אלוהי, מסירות הורית וזוגית, סולידריות חברתית ולאומית, אהבה וחמלה אנושית וכן הלאה. תחום כזה לא אמור רק להשלים את תחומו של השוק, כלומר להוסיף על מה שיחסי השוק מספקים; הוא מהווה יותר מאשר רשת ביטחון והוא דרוש להיווצרות סובייקטים שיכולים להבחין בין מה שפתוח למשא ומתן ומה שאינו ניתן להעברה לאחר, ועשויים לצפות שיתייחסו אליהם בהתאם להבחנה הזאת. כי רק כאשר קובעים בבירור ואוכפים את ההבחנה בין הסובייקט המתמקח ובין הסחורה הנתונה למיקוח, רק אז יכול הפועל החופשי להתמסר בבטחה לחוקי השוק בלי לאבד את תחושת הכבוד (המוסרי) והריבונות (הפוליטית) שלו.

במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה החלו רוב התנועות הסוציאליסטיות לאמץ את הביקורת המרקסיסטית על רעיון הפועל החופשי, שלפיה פועלים חופשיים סובלים מנישול בשני מובנים: הם מנושלים בכך שאין להם שליטה על חייהם (כלומר נשללת מהם היכולת לבחור את פעילותם, בעוד שאמצעי הייצור כמו גם תוצרי עבודתם שייכים לאחרים), וגם בכך שהחוק והאידיאולוגיה הליברליים גוזלים מהם את המודעות לכך שהם מנוצלים (מפני שהם מוזמנים לראות את עצמם כבעלים של כוח העבודה, ומתוך כך כסובייקטים הנהנים מחירות השקולה לזו של מעסיקהם). עם זאת, כאמור, הסוציאליסטים לא הסתפקו בזיהוי ובחשיפה של האופי הפיקטיבי והאידיאולוגי של החירות שניתנה לעובד החופשי, אלא גם ניצלו את התפיסה הזאת לצורכיהם, הן במאמץ להעלות את מחירו של כוח העבודה (באמצעות פעילותם של איגודים מקצועיים) והן כדי לבקר את תנאי העבודה (בעוון הפרה של ההבחנה היסודית בין אדם לסחורה, בין הפועלת וכבודה הבלתי ניתן לערעור ובין כוח העבודה שהיא מחזיקה בבעלותה ומשכירה).

הדרך הרו-מסלולית הזאת לניכוס דמותו של הפועל החופשי אפשרה לתנועת הפועלים להשיג ניצחונות משמעותיים, ששולבו וגולמו בהופעתה והתפתחותה של מדינת הרווחה על ממדיה

השונים. אף על פי כן, בשלושת העשורים האחרונים, טיעונים המבוססים על אינטרסים מעמדיים (כמו דרישות לשכר גבוה יותר ולביטחון תעסוקתי משופר) או הצהרות הומניסטיות (כמו "בני אדם הם לא סחורה") זוכים להצלחה קטנה והולכת. אפשר אמנם להתבונן על האבולוציה הזאת, המאפינת את העידן הניאו-ליברלי, במונחי המשבר העובר על הפרדיגמה הסוציו-אקונומית הפורדיסטית והשפעתו על כוח המיקוח של העבודה לעומת זה של ההון, אך אני טוען שהתהליך משקף גם את דעיכת הפועל החופשי, אשר מפנה בהדרגה את מקומו לצורה חדשה של סובייקטיביות: הון אנושי. ואכן, כפי שאטען בהמשך, עלייתו של ההון האנושי כצורה סובייקטיבית דומיננטית היא אחד המאפיינים המגדירים את הניאו-ליברליזם.

מתפיסת ההון האנושי כצורה או תבנית סובייקטיבית משתמע שיש לבחון הון אנושי בהשוואה לדמותו של הפועל החופשי, ולא בהשוואה לרעיון של כוח עבודה. במילים אחרות, טענתי היא שהשימוש הרווח במושג ההון האנושי צריך להיתפס פחות כסימפטום של "קומודיפיקציה" הדרגתית של הסובייקט הליברלי, ויותר כביטוי של מצב ניאו-ליברלי בהתהוות, מצב שהחדשנות הגלומה בו עדיין לא זכתה להכרה הראויה.<sup>5</sup> אך כפי שאטען בהמשך, מבקרי הניאו-ליברליזם אינם יכולים להסתפק בניתוח ביקורתי של רעיון ההון האנושי כיורשו של רעיון הפועל החופשי; במקום זאת עליהם לאמץ את רעיון ההון האנושי, או במילים בוטות יותר – הם חייבים לקבל את המצב הניאו-ליברלי כשם שתנועת העובדים אימצה את דמותו של הפועל החופשי, ולאפשר לו לבטא שאיפות ודרישות שתומכיו הניאו-ליברלים לא התכוונו אליהן ולא חזו אותן.

\*\*\*

בתחילה לא נראה מושג ההון האנושי שאפתני כל כך. הוא התייחס לקבוצת המיומנויות שהפרט יכול לרכוש באמצעות השקעה בהשכלתו ובהכשרתו, ותכליתו העיקרית היתה למדוד את שיעורי התשואה שמניבה השקעה כזו, או במילים פשוטות – לאמוד כיצד ישפיעו חינוך בית-ספרי וצורות הכשרה אחרות על הכנסות עתידיות. הכלכלנים שפיתחו את מושג ההון האנושי התכוונו לסייע לממשלות להתוות את מדיניות החינוך שלהן, ולהבין כיצד פרטים מחליטים אם לחפש תעסוקה או לבקש לעצמם הכשרה נוספת: האם עדיף להם להסתפק בהכנסה מסוימת עכשיו, או לחכות ולשאוף להכנסה גבוהה יותר בשלב מאוחר יותר. עם זאת, הודות לפועלם של תיאודור ו. שולץ (Schultz) ובמיוחד גרי ס. בקר (Becker), המקדמים העיקריים של מושג ההון האנושי, הוא התפתח במהירות מעבר לגבולותיה של כלכלת החינוך, ושאיותיו ההיוריסטיות התרחבו עד מהרה באופן משמעותי.

ראשית, הגדרת ההון האנושי הורחבה כך שהערכתו תכלול מגוון של גורמים: חלקם מולדים (כגון הרקע הגנטי של הפרט ונטיותיו האישיות), חלקם תלויי הקשר (כגון המילייה החברתי של הפרט, השאיפות של הוריו וטיפולם בו) וחלקם היקפיים (כגון ההון הפיזי או ההון הפסיכולוגי של הפרט, החל בתזונתו ובמשטר הפעילות הגופנית שלו וכלה בחיי המין או בעיסוקיו בשעות הפנאי). בקיצור: הדברים שירשתי, הדברים שקורים לי והדברים שאני עושה – כולם תורמים

לפיתוחו או לשחיקתו של ההון האנושי שלי. בניסוח רדיקלי יותר, ההון האנושי שלי הוא אני, בהיותי קבוצה של מיומנויות וכשירויות המשתנה בכפוף לכל מה שמשפיע עלי ולכל מה שאני משפיע עליו. בהתאם לזאת, התשואה על הון אנושי כבר אינה מתבטאת רק בחישובים הנוגעים לשאלה אם לעבוד או לקבל הכשרה נוספת. כעת היא מתייחסת לכל מה שנוצר כתוצאה מקבוצת המיומנויות שמגדירה אותי. וכך, כל מה שאני מרוויח – ויהיו אלה משכורת, תשואה על השקעות, שלל, או טובות וחסדים שצברתי – יכול להיתפס כתשואה על ההון האנושי הטמון בי.

ועדיין, כדברי שולץ, "לא כל השקעה בהון אנושי מיועדת לרווחים עתידיים ותו לא. חלקה מיועד לרווחה עתידית בצורות שאינן באות לידי ביטוי בתזרים הרווחים של הפרט שבו השקיעו."<sup>6</sup> במילים אחרות, בעקבות ההבחנות וההקבלות שהתווה אירווינג פישר (Fisher) בין הכנסות כספיות, ממשיות ונפשיות, שולץ ובקר מבהירים שתשואות על הון אנושי לא יכולות להיתפס אך ורק כזרימה של כסף.<sup>7</sup> לפי בקר, השקעות בהון אנושי כגון "חינוך בית-ספרי, קורס הכשרה במחשבים, הוצאות על טיפול רפואי, והוצאות על מעלותיהם של הדיוק והפנות" אכן צפויות "להניב הכנסות", אך יכולות גם "להוסיף לאהבתו של אדם לספרות במשך רוב ימיו."<sup>8</sup>

אף על פי שבקר ושולץ מרחיבים במידה רבה את תחום החלות של מושג ההון האנושי, הן במונחים של קָלֵט (לא רק השכלה אלא גם השפעה הורית וחברתית, בחירות הנוגעות לסגנון חיים וכו') והן במונחים של פֶּלֶט (לא רק הכנסות מוניטריות אלא גם סיפוקים מכל הסוגים), השקפתם ממשיכה לבטא רגישות המאפיינת את האסכולה התועלתנית המסורתית, זו שקדמה לניאו-ליברליזם. ואכן, לפי השקפתם, יש לנתח השקעות בהון אנושי במונחי התשואות שהן מניבות, כלומר במונחים של הכנסות. לשיטתם, החישובים שמבצע מישהו שמשקיע בהון האנושי שלו הם במהותם מאותו סדר כמו החישובים של צרכן ניאו-קלאסי השואף למקסם את התועלת שלו, או של חברה עסקית המחפשת רווח מסחרי לטווח ארוך. לעומת זאת, בעולם הניאו-ליברלי של שווקים פיננסיים גלובליים ונטולי רגולציה, הממשל התאגידי טרוד פחות בתשואה המיטבית על השקעות לאורך זמן ויותר בחלוקה מקסימלית של תשואות בטווח הקצר. לפיכך, מה שעומד בראש מעייניו [של הממשל] הוא צמיחת ההון או ערכו ולא הכנסה, ערך המניה ולא רווח מסחרי.<sup>9</sup>

וכך, אם נחיל על ההון האנושי את השינוי האסטרטגי המהותי הזה בגישת הממשל, נראה כי המשקיעה בהון האנושי שלה טרודה פחות בהגדלת ההכנסות מהשקעותיה – בין אם הן כספיות ובין אם נפשיות – ויותר בהערכה - כלומר הגדלת ערך המניה - של ההון שאיתה היא מזוהה. במילים אחרות, במידה שמצבנו הוא מצב של הון אנושי בסביבה ניאו-ליברלית, תכליתנו העיקרית איננה להרוויח מהפוטנציאל המצטבר שלנו אלא להעריך את עצמנו ולהקנות לעצמנו ערך ללא הרף – או לפחות למנוע את שחיקת הערך שלנו.

שינוי כזה בתכלית הוא בעצם מה שמבדיל בין המצב הניאו-ליברלי לקודמו הליברלי: בעוד הסובייקטים התועלתניים, כפי שבקר ותיאורטיקנים אחרים של בחירה רציונלית עדיין מציגים אותם, שואפים למקסם את הסיפוק שלהם ומקבלים החלטות בהתאם, מקביליהם הניאו-ליברלים

טרודים בראש ובראשונה בהשפעות התנהלותם, ולפיכך בסיפוק שהם עשויים לשאוב ממנה ברמת ההערכה העצמית והערך העצמי שלהם. ההסטה האסטרטגית הזאת מעלה מיד את שאלת המדידה: כפי שבקר מסביר, התשואות על השקעות בהון אנושי יכולות להימדד במונחי הכנסה כספית, ממשית ו/או נפשית – החל בשכר גבוה יותר וכלה באהבה רבה יותר לספרות. אבל איך אנחנו אמורים למדוד הערכה עצמית? איך אנחנו אמורים לשקלל עלייה בערך המניה של ההון האנושי ש אנחנו הננו? מן הסתם, מתווי המדיניות והשיח הניאו-ליברלים להוטים לענות על השאלה הזאת: "כושר הרווחיות" (bankability) של שחקן "בר-מימון" (bankable) בשוק, "המסוגלות התעסוקתית" של עובד, ומידת ה"סחירות" של מיומנות, כישרון או המצאה כאלה או אחרים – כל אלה אמורים להציע אומדנים חלקיים של ערך ההון האנושי. אף על פי כן, יש לראות את האומדנים-לכאורה האלה כפי שהם באמת: ספקולציות גסות וגולמיות יחסית, מכיוון שהן מבוססות על הכנסות. שהרי שחקן בר-מימון עם הערכה עצמית נמוכה הוא דבר נפוץ לא פחות מחברה רווחית שערך ההון שלה צונח.

כמו במקרה של כל מניה בשוק גלובלי ונטול רגולציה, קשה במיוחד לצפות את התנאים החולשים על עליות וירידות בערך ההון האנושי – התנאים שגורמים לסובייקטים ניאו-ליברליים להעריך את עצמם יותר או פחות – הן מפני שקשה לצפות את כושר המימון העתידי של התנהלות מסוימת או של סנטימנט מסוים, והן בגלל חוסר היכולת לבסס הקבלה הומוגנית בין צורות כספיות לצורות פסיכולוגיות של הערכה עצמית.

בקיצור, כל מה שאפשר לדעת על הון אנושי הוא: (1) הסובייקטים שהוא מגדיר שואפים להעריך את עצמם ולשפר את ערכם, כך שאפשר יהיה לראות את חייהם כאסטרטגיה המכוונת להערכה עצמית; (2) כל התנהגויותיהם וכל האירועים המשפיעים עליהם (בכל משלב קיומי) משפיעים בהכרח על מידת הערך העצמי של הסובייקטים; (3) לפיכך, אפשר למשול בסובייקטים השואפים להעלות את ערך ההון האנושי שלהם, או ליתר דיוק להשפיע על האופן שבו הם מושלים בעצמם, בכך שמסיתים אותם לאמץ דרכי התנהלות שנתפסות כתורמות לשיפור הערך, ולקבל על עצמם מודלים של הערכה עצמית שמשנים את סדרי העדיפויות שלהם ומשפיעים על בחירותיהם האסטרטגיות.

בנוגע לנקודה האחרונה, יש לציין שכאשר פוקו חקר את מושג ההון האנושי בסדרת ההרצאות על ניאו-ליברליזם ב-1979, הוא קישר בין קווי מדיניות ניאו-ליברליים לפסיכולוגיה סקינריאנית – האסכולה שבישרה את הופעת התרפיה הקוגניטיבית-התנהגותית של ימינו, שבה המטרה היא לשנות את התנהגותו של המטופל כך שתהיה יעילה יותר ודיספונקציונלית פחות, באמצעות שינויים בסביבתו.<sup>10</sup> אמנם הקורלציה הזאת מתאימה לגישה הניאו-תועלתנית להון אנושי – דהיינו לאסטרטגיות השואפות לתשואה מקסימלית של השקעות בהון אנושי – אבל אפשר לראות שהשיח הפסיכולוגי על "ערך עצמי" הוא זה שמשתלב בצורה המדויקת והמושלמת ביותר עם פרקטיקות ומתווי מדיניות שמטרתם להגביר כמה שיותר את ההערכה (העצמית) של הון אנושי.<sup>11</sup>

\*\*\*

הבה נפנה לרגע את תשומת לבנו להבדלים שבין ההון האנושי לפועל החופשי. הפועל החופשי, כפי שראינו, הוא ישות מפוצלת. הוא מפוצל בין סובייקטיביות שאינה ניתנת להעברה ובין כוח עבודה שנועד להיות מושקר; הוא מפוצל בין שעתוק חברה של פועלים חופשיים (כלומר שעתוקה הביולוגי, החברתי, התרבותי והמוסרי) ובין הייצור, ההפצה והצריכה של סחורות. ולבסוף, הוא מפוצל בין שאיפות רוחניות ובין הרדיפה אחר אינטרסים חומריים: השאיפות, מטבען, ייחודיות לכל פרט ופרט ולכן אינן ניתנות להשוואה זו עם זו או להמרה זו בזו, ואילו האינטרסים הם אוניברסליים, או לפחות בני-השוואה, ולכן אפשר לבסס עליהם מודלים וחישובים. וכך, בעוד שאיפותיהם הרוחניות של יחידים מתקיימות בתחומן של תשוקות שאינן פתוחות למשא ומתן, ושל מתנות ללא כל אינטרס, האינטרסים החומריים של פרטים נתונים תמיד להמרה ולמשא ומתן, ואפשר להבינם רק במונחים של עלות ותועלת. כתוצאה מהפיצולים האלה, יש בהכרח הבדל בין העקרונות והערכים שמתקיימים בשוק, לאלה שניתן למצוא מחוץ לשוק. ואמנם, כדי שפועלים חופשיים יחשבו על כוח העבודה שלהם כעל סחורה, עליהם להיות משוכנעים שהם עצמם אינם סחורות, כלומר שהיבטים וחלקים מסוימים של עצמם נותרים בלתי מעוררים ובלתי ניתנים להעברה, אחרת יתברר להם שעצמיותם נגזלה מהם כליל.<sup>12</sup>

הון אנושי, לעומת זאת, אינו מקבל את ההפרדה בין ספרת הייצור וספרת השעתוק כהנחת יסוד. הדברים השונים שאני עושה, בכל ממד קיומי (תזונתי, ארוטי, דתי וכו'), תורמים כולם לעלייה או לירידה בערך ההון האנושי שהוא אני, לא פחות משתורמות לכך מידת החריצות שלי כעובד או יכולתי לסחור במיומנויות המקצועיות שלי. כמשקיעים בהון האנושי של עצמם, הסובייקטים שהניאו-ליברליזם מניח את קיומם ומסמנם כמטרה יכולים אפוא להיתפס כמנהלי תיק השקעות של דרכי התנהלות, המתייחסות לכל היבט בחייהם. בהתאם לכך, מתווי מדיניות ממלכתיים ואסטרטגיות תאגידיות שנועדו למשול בסובייקטים ניאו-ליברליים – כלומר, לקבוע את התנאים להערכת ההון האנושי שלהם – חושפים את הסובייקטים האלה לצעדים שמטרתם להשפיע על ערכה של כל מניה בתיק ההשקעות שלהם, כמעט מבלי להתייחס לניגודים חשובים כמו הניגוד בין פעולות יצרניות לפעולות משעקות (ייצור סחורות לעומת שעתוק של כוח העבודה), בין הפרטי לציבורי, או בין הספרה המקצועית לספרה הביתית.

עם זאת, הטענה שהון אנושי, כתצורה סובייקטיבית בהתהוות, שוחק את ההבחנה בין ייצור לשעתוק אינה זהה להסכמה עם הביקורת הרווחת ביותר על הניאו-ליברליזם, הגורסת שהוא הופך כל דבר לסחורה ומכפיף בהדרגה את העולם כולו ואת כל הקיום האנושי (כלומר את החלל והזמן במלואם) לחוקי השוק. הביקורת הזאת, החרותה על דגלם של מתנגדי הגלובליזציה הניאו-ליברלית, מדמה את המצב הניאו-ליברלי למצבו של פועל חופשי הנתון במצור מצד שוק המתרחב בהתמדה, ובכך מצמצם את קיומו לכדי צרכן ותו לא, בעוד שבעבר היה גם אזרח (או משוטט (flaneur), משתמש בנכסי ציבור, חובב אמנות, מאהב וכו'). מהאפיון הזה נובעת מחאה הומניסטית, שמסתכמת לעתים קרובות בהבעת געגועים לדמות הפועל החופשי משכבר הימים:

העולם אינו סחורה, גורס הטיעון הזה; אי אפשר לצמצם את מה שאני למה שאני יכול לקנות; אי אפשר לצמצם את תשוקותי לחוקי ההצע והביקוש; לא תיתכן אנושיות בעולם שבו הכול עומד למכירה...

ועדיין – ופוקו עומד על כך בתוקף – אם נתייחס ברצינות למערך הסובייקטיבי (subjective apparatus) של הון אנושי, נוכל לראות שהניאו-ליברליזם למעשה אינו מתייחס לאנשים כאל כצרכנים אלא כיצרנים, כיזמים שהמיזם שלהם הוא עצמם, או ליתר דיוק כמשקיעים שמשקיעים בעצמם, כהון אנושי שרוצה לזכות בהערכה עצמית ובערך עצמי ומקצה את כישוריו בהתאם לכך.<sup>13</sup> לפי התייחסות הזאת עלינו להבין את סוג המאבק וההתנגדות שהניאו-ליברליזם יכול לייצר: מנקודת המבט של הביקורת על קומודיפיקציה, התנגדות לניאו-ליברליזם פירושה סירוב למגמת ההתרחבות של השוק והתעקשות על כך שאי אפשר לצמצם סובייקט אותנטי לכדי צרכן גרידא, שלפועל החופשי יש שאיפות שאי אפשר לצמצמן לכדי חישובי אינטרסים (כמיהה לסולידריות, צדק או שיתוף). מעמדת ה"היוון" של העצמי, לעומת זאת, הקונפליקט – או לפחות הקונפליקט שיוליד מתוכו שמאל שאינו ליברלי אלא ניאו-ליברלי (או ליתר דיוק, שמאל שהולם את הניאו-ליברליזם) – הוא בעצם תחרות בין דרכים שונות להערכת העצמי ולקביעת ערכו, תחרות על התנאים והאופנויות של שיפור ערך ההון האנושי וייצובו, על קביעת ההתנהגויות שראויות להיכלל בתיק ההשקעות שלי, מפני שהן מאפשרות לי להעריך את עצמי ולייחס לעצמי ערך.

ההשלכות של שחיקת הגבול בין ספרת הייצור לספרת השעתוק (שחיקה שנובעת מהחלפת הפועל החופשי בהון אנושי כמטרתם וכבסיסם של מְתוּוּי מדיניות ניאו-ליברליים) יכולות להיות מובנות גם מזווית אחרת. כך למשל, כאשר פוקו ניגש למחקר שלו על "ניאו-ליברליזמים" – ניאו-ליברליזם גרמני, בתחילה, ואחריו ניאו-ליברליזם אמריקאי – הוא מתחיל מהרעיון הבא: מצד אחד, הליברליזם טען במקורו כי הוא עולה בקנה אחד עם הרציונליות הטבעית של האדם. אם לממשלות אסור למשול יותר מדי, טענו ראשוני הליברלים, הרי זה מכיוון שהחישובים הרציונליים שאנשים עושים באופן ספונטני כדי להגדיל את רווחיהם או את תועלתם האישית הם גם המנועים הטובים ביותר של רווחה קולקטיבית: הרדיפה אחרי אינטרסים אישיים מובילה לרווחה ציבורית. במילים אחרות, הליברליזם רצה להגן על התועלתנות הספונטנית של יחידים מפני מגבלות ממשלתיות, וההגנה הזאת הוצדקה בשם החירות והיעילות כאחד: אם לא מפריעים לאנשים לחשב את חישוביהם הספונטניים, הם יוצרים שוק שמצדו מגדיל עוד ועוד את העושר של כל מי שמחשב. מצד שני, לפי הסבר נוסף של פוקו, הליברלים למדו עד מהרה שהיד הנעלמה של השוק היא איבר פגיע ושברירי שדורש כוונן מתמיד; מעל הכול, הם הבינו שהיחיד זקוק לתנאים ספציפיים (שהחישובים לבדם אינם יכולים ליצור) כדי להתנהג "בטבעיות" כשחקן מחושב ורציונלי השואף לרווחים.

לפיכך, הממשליות (governmentality) הליברלית התבססה על תחימת פעילותם של יחידים מחושבים כאלה לגבולות הספרה של ייצור/הפצה/צריכה של סחורות, וב"הקפת" הספרה הזאת

הן בצעדים רגולטוריים שנועדו לפצות על נטיית השווקים לצאת מאיזון (כמו למשל חקיקה המסדירה הגבלים עסקיים), והן במנגנוני המשמעת שנועדו לעצב ולשעתק יחידים שיכולים ורוצים להשתמש ברציונליות הטבעית שלהם. לפיכך אי אפשר להפריד את השתרשותו של הליברליזם מן ההבחנה בין ספרת הייצור לספרת השעתוק, כאשר האחרונה משמשת ליצירה (חוזרת ונשנית) של יחידים השואפים לטייב את ערך השוק של הדברים שבבעלותם – ועושה זאת בכך שהיא מכפיפה אותם לנורמות, מחדירה בהם ערכים, ומספקת להם שירותים שאינם נענים לחוקי החליפין והייצור של הסחורות. ספרת השעתוק מייחסת ערך לנתינה בלתי אנוכית (בין אם ביחסו של אדם לאלוהיו ובין אם ביחסו לשכנו), מרוממת קשרים בלתי מותנים בין אנשים (עם משפחתם, עם אומתם ועם האנושות בכללה), ומצדיקה את השירותים החברתיים הנחוצים לתחזוקה הגופנית והנפשית של יחידים כדי להכין אותם לכניסתם לשוק, או כדי לוודא שיוכלו להיות מועילים ככל האפשר כשלא יהיו (או כשיחדלו להיות) כשירים להעסקה.

לפי פוקו, האופי ה"קונסטרוקטיביסטי" או ההבנייתי של הליברליזם (כלומר העובדה שיחידים חייבים לעבור הכשרה קפדנית כדי להפגין את הרציונליות הטבעית שלהם ולהשתמש היטב בחירותם) ייעשה מובהק וברור יותר ויותר: נקודת הסיום של האבולוציה הזאת – שהיא גם נקודת מפנה – יכולה להיות מזוהה עם "כלכלת השוק החברתית" שפיתחו אורדו-ליברלים גרמנים בשנות הארבעים והחמישים של המאה הקודמת.<sup>14</sup> מתוך ערעור על התפיסה המזוהה ליברליזם עם לְסֶה-פֶּר, האורדו-ליברלים קידמו ויישמו "פוליטיקה של חברה" (*Gesellschaftspolitik*), שהיתה יכולה לדעתם להיות התערבותית לא פחות ממדיניות ריכוזית בנוסח הקיינסיאנים או הסוציאליסטים, אך נועדה לארגן את התפקוד התקין של אותו דבר שביר ופגיע שנקרא שוק ולהגן עליו בכך שתיתן לאנשים את האמצעים ואת התשוקה להתנהג כיזמים מתחרים. האסכולה הזאת בישרה על היפוך בערכי הליבה המקוריים של הליברליזם – במובן מסוים כניאו-ליברליזם ראשוני – בכך שהתחרות בשוק כבר לא נתפסה כמתת טבע שיש לשמר, אלא כצורה חברתית שיש לייצר שוב ושוב, כי היא הצורה האופטימלית גם אם איננה הצורה הנתונה.

ניאו-ליברלים אמריקאים, כמו החברים הבכירים בבית הספר לכלכלה של אוניברסיטת שיקגו, דגלו בחברת יזמים כזאת שיש לייצרה ולשמרה, אך בד בבד הם החלו לגלות דאגה ביחס לעלות הייצור שלה. ואמנם, כלכלת שוק חברתית (*soziale Marktwirtschaft*) עשויה ליצור חברה של יזמים מתחרים רק אם מתקיימת בה תחזוקה (ואולי גם צמיחה) של מגזר לא-שוקי גדול – ספרת השעתוק. ניאו-ליברלים אמריקאים הקדישו אפוא את עצמם לקריאת תגר על הגבלת השוק לספרת הייצור בלבד, כדי לאפשר ליחסי השוק לכבוש ולספח גם את הפוליטיקה של החברה, שהאורדו-ליברלים הבינו שהיא נחוצה ליצירה המתמדת של השוק, אבל מציינת להיגיון אחר. במילים אחרות, מה שהיה מוטל על הכף מבחינת שולץ, בקר ושותפיהם לדעה היה ערעור על הטענה להטרוגניות בין שאיפות העצמי האוטנטי מחד גיסא, והחשובים השואפים לאופטימום מהסוג שנדרש בעולם העסקים מאידך גיסא (הטרוגניות שהליברליזם החשיב עד אז כחיונית לתפקוד היאות של עולם העסקים).

וכך, בדיוק על רקע הרצון הזה להתגבר על ההפרדה שבין האדם האינטימי לזום, וכתוצאה של הרצון הזה, יש להבין את עליית קרנו של ההון האנושי – דהיינו את הצגת היחיד כ"משקיע בעצמו". ואמנם, הודות לשינוי הזה במסגרת הסובייקטיבית, ממדים קיומיים כגון בריאות, חינוך, תרבות וכדומה כבר אינם נתפסים כתנאים "חיצוניים" הנחוצים לייצור המתמיד של הזום/הפועל החופשי, ותחת זאת הם הופכים למגזרים לקביעת ערכו של העצמי (שנתפס כהון). בה בעת, מקדמי רעיון ההון האנושי חולקים עם האורדו-ליברלים הגרמנים את האמונה שבניית חברה ניאו-ליברלית מצריכה עוד אמצעים מלבד לְסֶה-פֶּר: במילים אחרות, הם אינם סבורים שהקריטריונים והאופנים הראויים להערכת העצמי, הדרכים שבהן אדם מקצה את כישוריו והאידיאלים המכוונים הקצאות כאלו, הם בסך הכול נטיות טבעיות שיש לשמור עליהן מפני התערבות ממשלתית. ההפך הוא הנכון – אמנות הממשל הניאו-ליברלית עוסקת בדיוק ביכולת לשחק בשוק ההון האנושי, בהימור על [ערכן או נזקן] שלהתנהגויות, רגשות וסגנונות חיים מסוימים, על מנת לעצב את תיקי ההשקעות ההתנהגותיות, שעל פי תפיסה זו אינם אלא הנשלטים.

כפי שפוקו מזכיר שוב ושוב בסמינר "הולדת הביופוליטיקה", הניאו-ליברליזם האמריקאי התפתח בתגובה למה שנראה למייסדיו כנטייה סוציאליסטית פרועה של מדינת הרווחה (בגירסאותיה הקיינסיאניות והסוציאל-דמוקרטיות) ואף של כלכלת השוק החברתית בנוסח האורדו-ליברלי. מבחינת הכלכלנים הניאו-ליברלים מאסכולת שיקגו – כמו גם עמיתיהם המשתתיכים לזרם האוסטרי בהגות הניאו-קלאסית, כגון פרידריך האייק (Hayek) והכלכלנים הליברטריאנים לודוויג פון מיזס (von Mises) ומאריי רותברד (Rothbard) – צמיחת הספירה הלא-שוקית, גם אם היא נתפסת ברוח האורדו-ליברליזם כבסיס לחברה של יזמים מתחרים, היא משגה ואיום שיש להדוף. לפיכך, ההגדרה המחודשת של הסובייקט החברתי כהון אנושי (והגדרת ההון האנושי כסובייקט ששואף להעריך את עצמו) אכן ממלאת תפקיד בסיוע מחדש של השטחים המתרחבים והולכים שמדינת הרווחה מוותרת עליהם לטובת המגזר הלא-שוקי, למען יצירתו ושעתוקו של פועל חופשי להוט ופונקציונלי.

עם זאת, במהלך המאמץ הזה להסיג בהתמדה את סמכויותיה של המדינה ואת מדיניות החלוקה מחדש, הניאו-ליברלים זנחו במידה רבה את המצב הליברלי שאדם סמית הילל ומרקס יצא נגדו. ואכן, בניגוד ליחס של יזמים ליברלים ליוזמות העסקיות שלהם, ושל פועלים חופשיים לכוח העבודה שלהם, את יחסו של הסובייקט הניאו-ליברלי להון האנושי שלו אי אפשר להגדיר כהלכה במונחים של בעלות, ולכן הוא חומק אל מחוץ לגבולות העולם הליברלי של אינדיבידואליזם קנייני. במילים אחרות, בעוד כוח העבודה הוא רכושו של הפועל החופשי, סובייקטים ניאו-ליברלים אינם בדיוק הבעלים של ההון האנושי שלהם; הם משקיעים בו. למעשה, כל דבר שהם עושים, שגוי או סתמי ככל שיהיה, הוא השקעה בהון האנושי שלהם, היות שההון הזה הוא תיק השקעות שמורכב מהתנהגותם – והם מרוויחים ממנו – במידה שהם מקבלים את הדיבידנדים על ההתנהלויות שנכללות בו. אך גם אם יוכלו לשנות את ההון האנושי שלהם באופן משמעותי, באמצעות גיוון או שינוי של התנהגותם והאינטראקציות החברתיות שלהם, הם לעולם לא יוכלו



למכור אותו. בקיצור, במקום יחס קנייני, כמו זה של הפועל החופשי לכוח העבודה שלו, היחס בין הסובייקט הניאו-ליברלי להון האנושי שלו צריך להיקרא ספקולטיבי, בכל מובנה של המילה.

\*\*\*

ממש כאשר הכלכלנים הניאו-ליברלים השחזו את גישתם בתחילת שנות השישים, הפכה גם מדינת הרווחה בשלל גילומיה למטרה לחצי ביקורת מן השמאל הרדיקלי. לטענת המבקרים משמאל, הבעיה שבהשקעה בתנאי השעתוק של הפועל החופשי לא היתה שהיא קוראת לצמיחה עמומה ולא מוגדרת של הספרה הלא-שוקית, אלא העובדה שיחד עם קריאה זאת היא גם ציננה את הלהט המהפכני של מעמד הפועלים במערב וגרמה למהפכות בעולם הסוציאליסטי-כביכול לדעוך לכדי בירוקרטיה. ואכן, מה שמקדמי "השמאל החדש" כדוגמת הרברט מרקוזה (Marcuse) וגי דבור (Debord) ראו כאיום מרכזי על האמנציפציה הסוציאליסטית בעידן הצריכה ההמונית היה הפיתוח מתמיד של השקעות ציבוריות ו/או פרטיות שנועדו להבטיח שבני האדם ימשיכו לראות בעצמם סובייקטים בעלי אינטרסים, ומתוך כך ייפו את כוחם של המוסדות המתיימרים לייצג את האינטרסים שלהם לנהל את חייהם.

למרות ההבדלים הניכרים בין הזרמים השונים בהגות השמאלנית הרדיקלית – בין אם אלה שאבו מן הפסיכואנליזה, מניטשה, או מה-*Grundrisse* של מרקס – בשנות השישים והשבעים היו הכול שותפים לאמונה שהמאבק נגד הניצול הקפיטליסטי ימשיך לסטות מנתיבו בגלל ערפול חושים צרכני או להתעוות בגלל שליטה בירוקרטית, אלא אם המצב הליברלי, שגם הקפיטליזם של מדינת הרווחה וגם הסוציאליזם הסמכותני תלויים בו, יעבור דקונסטרוקציה תיאורטית ויפורק באופן מעשי. הביקורת שנבעה מן ההשקפה הזאת עסקה בניסוח שלושת עיקרי האמונה העומדים בבסיס הסובייקטיביות הליברלית ובהבחנה ביניהם: (1) תשוקה שאינה יודעת שובע המתבטאת בעיקר כגאווה, תאוות בשרים ותאוות בצע; (2) צורות שונות של אהבה אדישה וחסרת אינטרסים – צדקה, אהבת אם, נדיבות פילנתרופית, חמלה – שנועדה לשכך, או לחלופין לכבוש את טבעו המשתוקק של הסובייקט; (3) נטייה תועלתנית לשרת את האינטרס העצמי, שנועדה לספק באופן מיטבי, באמצעות עסקאות חליפין חוזיות וחופשיות, את התשוקות שאהבה ללא אינטרסים אינה יכולה להשביע או לדכא. השילוב של שלושת עיקרי האמונה האלה מגדיר מצב אנושי כמצב הנתון לתשוקות בלתי נלאות, בין אם כעונש על חטא קדמון או כתוצאה ממחסור טבעי; כמצב התלוי בהענקת אהבה בלתי מותנית מצד האל, מוסדות חברתיים ו/או הזולת; וכמצב שניחן ביכולת לשאת ולתת על האינטרסים שלו ובכך לנהל כמה מן הדחפים שלו בלי אלימות, אפילו בהיעדר אהבה. במידה מסוימת, נכון שאפשר למצוא את הביקורת על המצב הליברלי הזה בתפיסתו של מרקס, שלפיה הפועל החופשי הוא בן לווייה הכרחי של הקפיטליזם הליברלי – או לפחות לחלץ את הביקורת הזאת מתוכה. ועדיין, העובדה שבפועל תנועת הפועלים אכן ניכסה את הצורה הסובייקטיבית הזאת עומדת בעינה. מצד אחד, נציגיה הסתמכו על טענותיו של הליברליזם להומניזם, כלומר על התפקיד המכריע שהוא ייחס לרגשות

נטולי אינטרסים בתהליך ייצורם של סובייקטים ליברליים חופשיים ומכובדים, על מנת להגביל את התפשטותם של יחסי השוק. מצד שני, אותם נציגים קידמו גם את התפיסה האינטרסנטית, ולו כדי להדביק אותה למעמדות חברתיים במקום ליחידים, במטרה להעלות את ערך החליפין של כוח עבודה.

האסטרטגיה הכפולה הזאת היתה בדיוק הדבר שהתנועות השונות בשמאל הרדיקלי בשנות השישים והשבעים התקוממו נגדו. להשקפתן, ניכוס מצבו של הפועל החופשי מסב יותר נזק מתועלת, אם הוא יכול להכיל את הניצול הקפיטליסטי רק במחיר ביסוסו של אותו טיפוס סובייקט בדיוק (או ליתר דיוק, אותו טיפוס של הכפפה [subjection]) שעליו נשען הקפיטליזם. כתוצאה מכך ספג המצב הליברלי ביקורת תלת-ראשית:

ראשית, הוקיעו את הזיהוי של תשוקה עם חוסר והבנו את התשוקה כסימפטום של מחסור שאי אפשר להתגבר עליו לעולם כדרך לחקוק במצב האנושי צורך במושיע, או לכל הפחות קריאה להתעלות מסוימת (הביקורת הפוליטית המפורסמת והנוקבת ביותר על הקישור בין תשוקה ובין הכמיהה להתעלות שמובנית בסובייקטיביות האנושית היתה זו שביטאו ז'יל דלז ופליקס גווטארי בספרם *אנטי-אדיפוס*)<sup>15</sup>.

שנית, את ההעלאה על נס של האהבה ושל הנדיבות נטולות האינטרסים – שנתפסה כאפקט מאזן ראשון שנועד לרכך ולרסן את האלימות שבתשוקה – לא תיארו כשבח לנדיבות, ודאי שלא כהזמנה לחלוקה ולשיתוף פעולה, אלא כפרישה של צורת ממשל שגורמת למקבלי הנדבה להכיר בחבותם ובתלותם הנצחיות כלפי הנדבנים ולהתנהג בהתאם. ההשקפה הניטשיאנית המובהקת הזאת הזינה את הניתוח של פוקו בנוגע לכוחו של הרועה הרוחני הנוצרי (pastoral power) ושל התגלמויותיו החילוניות.<sup>16</sup>

שלישית, האשימו את התיקוף המוסרי של הנטייה לחתור למילוי האינטרסים הכלכליים האישיים – שנחשבה בתור האפקט המאזן השני שבכוחו למתן את האלימות שבתשוקות בוערות – במתן צידוק לניצול קפיטליסטי, ואף בהסתת סובייקטים אינטרסנטיים להכפיף את עצמם לדרישתם של המוסדות שהתיימרו לייצל ככל האפשר את השגת האינטרסים שלהם. מוסדות כאלה הם למשל השוק בחברות ליברליות, או המפלגה הקומוניסטית תחת משטר סוציאליסטי. (הביקורת הרדיקלית שראתה את הסובייקט האינטרסנטי כקוטב המשלים של ההכפפה הקפיטליסטית והסוציאליסטית, אפיינה את התקוממויות העובדים במערב אירופה בשלהי שנות השישים ובתחילת שנות השבעים, שבהן הציבו במוקד המאבקים החברתיים את מצבו של הפועל החופשי כשלעצמו ולא את ערך החליפין של כוח העבודה, והיתה גם סימן ההיכר הביקורתי של זרם ה-*operaismo* האיטלקי.<sup>17</sup>)

על אף שהביקורת המשולשת הזאת היתה רחוקה מלהיות הומוגנית, דובריה השונים לא הסתפקו בהסכמה על החשיבות שבניתוח תצורות סובייקטיביות כקטבים משלימים לאופני ממשל, במקום לראותם כהשפעות של בניין-העל או כהשתקפויות של אופן הייצור וחלוקת העושר. אחרי שהבהירו שהמצב הליברלי מתקיים כהלכתו הן תחת משטר סוציאליסטי והן במדינת רווחה

קפיטליסטית, התעקשו כולם על טבעו הפרדוקסלי. ואמנם, אף על פי שהסובייקטים הליברליים חופשיים למראית עין, בסופו של דבר הם חייבים להכיר בהטרונומיה שלהם: תשוקותיהם הן סימפטום לחוסר יסודי, האהבה שהם כמהים לה חושפת את תלותיותם וחבותם, ורדיפתם אחר אינטרסים מובילה אותם להסכין עם נורמות נוקשות ומאחידות.

על בסיס ההערכה הזאת של המצב הליברלי, מבקריו הרדיקלים ניסחו את סדר היום הפוליטי שלהם כחתיירה לאוטונומיה. עם זאת, שאיפתם לא היתה להחריב את האימפריה של האינטרס (העצמי) באמצעות מתן דרור לתשוקה או העלאה על נס של אהבה "טהורה", אלא לחשוף את ההכפפה האינהרנטית לניסוח הליברלי של שלוש הקטגוריות האלה. במילים אחרות, הביקורת שלהם נועדה לערער על הנורמות שמכתיבות ליחידים הכפופים למצב הליברלי איך למשול בעצמם, כדי לאפשר להם לזכות בעמדת הפעולה (agency) או באוטונומיה הנחוצה כדי להתנהל אחרת ולהעריך אחרת את חייהם.

\*\*\*

ברור כי מבקרים ניאו-ליברלים ו"רדיקלים" של המצב הליברלי הגיעו מכיוונים פוליטיים הפוכים וטיפחו שאיפות מנוגדות. יחד עם זאת, מעבר לכך שהביקורת שלהם התפתחה בתקופת ההגמוניה של מדינת הרווחה הקיינסיאנית ומתוך אלרגיה כלפיה, הם גם מיקדו את הפרספקטיבה הביקורתית שלהם בתצורה המכפפה שהממשליות הליברלית מקבלת כהנחת יסוד, חותרת אליה ושואפת לשעתק. מבחינת המבקרים בשנות השישים והשבעים, הן הניאו-ליברלים והן הרדיקלים, מערכות היחסים שיחידים מכווננים עם עצמם – האופן שבו הם דואגים לעצמם ומטפלים בעצמם – הפכו למסגרת מועדפת של רפלקסיה פוליטית.

אין להבין מכך שקבוצה זו או אחרת מבין השתיים זנחה את הקשרים החברתיים, או במילים אחרות שהניאו-ליברלים והשמאלנים הרדיקלים דומים אלה לאלה בכך שהם מייצגים את שני הצדדים של אותו מטבע פוסט-מודרני נרקיסיסטי. למרות הפופולריות שלו בקרב מספדי המצב הליברלי משמאל ומימין כאחד, מחיקת ההבדל בין הערכה עצמית ניאו-ליברלית לאוטונומיה רדיקלית וצירופם יחד תחת הכותרת המשותפת "אנוכיות" – הוא מוטעה. המשותף למבקרים ניאו-ליברלים ומבקרים רדיקלים של המצב הליברלי אינו העדפת הדאגה העצמית על פני הדאגה לאחרים, אלא ראיית הדאגה לאחרים מפרספקטיבה של דאגה עצמית, וכמרכיב חיוני בה. נחטא לאמת אם נאמר שהם מתעלמים מדאגות חברתיות ומתמקדים אך ורק בדאגות אישיות; למען האמת הם כבר לא מכירים בחשיבות ההקצאה של הדאגה לאחרים ושל הדאגה לעצמי לשני תחומים נפרדים. במובן מסוים, המבקרים משני הצדדים נאחזים ברעיון ש"האישי הוא (ה)פוליטי" – שהתחרות על הגדרת התנאים שבכפוף להם נוכל להעריך את עצמנו נושאת חשיבות פוליטית מכרעת.

המבקרים הניאו-ליברלים והמבקרים הרדיקלים גם יחד אמנם מילאו תפקיד מפתח בפירוק הניגודים הבסיסיים של המצב הליברלי – ייצור לעומת שעתוק, המרחב הפרטי של הבית לעומת

המרחב הציבורי, אישי לעומת פוליטי וכן הלאה – אך בשלושים השנים האחרונות רק הקבוצה הראשונה מביניהן הצליחה לאכוף את ההגדרה שלה להערכה עצמית: הרדיקלים, מבחינתם, נתקלו ברוב המקרים בדחייה הן מצד שמאל "מודרני" שחיפש נואשות גרסה קורצת וקלה לעיכול של ניאו-ליברליזם, והן מצד שמאל "אותנטי" שחיכה בסבלנות עד שהתומכים המשוערים שלו יתעוררו ויבינו מהם האינטרסים האמיתיים שלהם. לעומת זאת, קריאת תגר על המצב הניאו-ליברלי מבפנים – כלומר קבלת הרעיון שכולנו משקיעים בהון האנושי שלנו, על מנת לערער על התנאים שאמורים להכתיב את הערכתנו העצמית – תהווה חזרה אל המודעות הרדיקלית של שנות השישים והשבעים. במקום להתלונן ולקונן על הפרסונליזציה של הפוליטיקה כאסטרטגיה שבאמצעותה הניאו-ליברליזם גורם לאנשים לאבד קשר עם האינטרסים הקולקטיביים שלהם, השתתפות במשחק ההון האנושי יכולה להיות דרך להתחיל מחדש בפוליטיזציה של האישי.

\*\*\*

נותר עדיין לבחון מהן ההשלכות המעשיות של קבלת המצב הניאו-ליברלי משמאל. האם זה רק עניין של יציקת סדר יום פרוגרסיבי ותיק בכלים רטוריים חדשים, מחזורה וניסוחה במונחים של הערכה עצמית? במילים אחרות, האם אין זו אלא שאלה של פיתוח שיח שבו תחושת הערך העצמי של אדם תלויה במחויבותו לנושאים כמו מערכת מיסוי פרוגרסיבית המושתתת על חלוקה מחדש [של העושר], הגנה על שירותים ציבוריים, או תמיכה בחירויות אזרחיות ובגבולות פתוחים? למעשה, תרגיל כזה עשוי להביא תועלת, ולו בכך שיסייע לפזר את עגן המלנכוליה האופף כיום את השמאל.

בכל אופן, אפשר גם לקוות שקריאת תגר על הניאו-ליברליזם במגרש הביתי שלו פותחת אפשרויות המרחיקות מעבר לתרגום פשוט של דרישות פרוגרסיביות מסורתיות – שלא לומר ליברליות – לשפת הפסיכולוגיה של "העידן החדש". ואכן, כמה תנועות חברתיות חדשות כבר עושות שימוש בתכונותיו של המצב הניאו-ליברלי כדי לקרוא תגר על קווי מדיניות ניאו-ליברליים.

קחו למשל את ההתנגדות שעוררו תוכניות בנוסח "מסעד לעבודה", כגון אלה שהציעו תומכי "הדרך השלישית" בבריטניה ובארצות הברית, וזו שעמדה בלב רפורמת הרווחה של ביל קלינטון (תחת הסיסמה "לעזור לאנשים לעזור לעצמם").<sup>18</sup> התוכניות האלה, שנבראו בצלמו ובדמותו של הממשל הניאו-ליברלי, היו אמורות לקצץ בקיצבאות האבטלה – להגביל את משך הזמן שבו אפשר לקבל אותן – וכן להתנות במפורש את קבלתן בחיפוש עבודה פעיל מצד המקבלת ובנכונותה לקבל כל עבודה שתוצע לה. מטרתן היא לכאורה להפחית את ההוצאה הציבורית, אך גם, ואולי בעיקר – אם נאמין לתומכיה של המדיניות הזאת – לעודד אנשים לבחור ולהעדיף עבודה על פני רווחה: לא זו בלבד שאין להם הרבה ברירה; לפי הטיעון הזה העבודה גם מבססת אוטונומיה וגורמת ליחיד לייחס לעצמו ערך רב יותר. בנוסף, תוכניות "מרווחה לעבודה" נוטות לכלול תמריצים למשתתפים הרואים בעצמם מחפשי עבודה במקום לראות בעצמם מובטלים

המקבלים קיצבאות: יחידים חייבים לגשת לתוכניות הכשרה בתקופות של אבטלה, כדי לשפר את הכשירות התעסוקתית שלהם וכך למנוע ירידה בערך ההון האנושי שלהם.

בעוד דוברי השמאל ה"אותנטי" הוקיעו תוכניות בנוסח "מרווחה לעבודה" כבגידתה הסופית של מדינת הרווחה, ובעוד נציגי השמאל ה"מודרני" התייצבו מאחוריהן בפחדנות כאילו היו התפתחות בלתי נמנעת, איגודי עובדים סקנדינביים התאמצו לרתום אותן לטובתם. אחרי שהביאו בחשבון שבסביבה גלובלית ופוסט-פורדיסטית, הבטחת הביטחון התעסוקתי כבר אינה יכולה להיות מטרתם של איגודי עובדים, החליטו הנפשות הפועלות מאחורי תוכנית "flexsecurity" הדנית ומקבילתה השבדית לפעול למען מסלול מקצועי בטוח יותר לעובדים. כלומר הם ביקשו לסייע לעובדים לנווט בין השינויים שמשפיעים על חייהם המקצועיים (תקופות אבטלה, מעבר ממקום למקום או ממגזר אחד למשנהו וכו') בלי לאבד את אמצעי המחיה שלהם, ואולי חשוב מזה, בלי לאבד את כשירותם התעסוקתית (ובכך להפוך את האירועים האלה להזדמנויות להעלות את ערך ההון האנושי שלהם). מן הסתם, המגמה החדשה הזאת בפעילותם של איגודי עובדים מותאמת במיוחד למידותיהן של מדינות סקנדינביה, שאיגודי העובדים בהן, בזכות המסורת שלהם ושיעורי החברות הגבוהים שלהם, רואים בעצמם גם ספקי שירותים אישיים (הכשרה, עזרה במציאת עבודה וכו') ולא רק מגיני האינטרסים המעמדיים.

מכל בחינה מעשית, האיגודים הסקנדינביים רק ריכזו את ההשפעות של תוכניות "מרווחה לעבודה", ולא שינו כלל את גישתן. אך האופן שבו ניגשו לסוגיה פותח לדיון שאלה אפשרית הנוגעת לתוכן שיוענק למה שאיגודי העובדים בצרפת מכנים "ביטוח לאומי מקצועי" (Sécurité sociale professionnelle), כלומר ניהול המסלול התעסוקתי של העובד. ואמנם, הקונפליקטים הפוטנציאליים סביב השאלה מה נחוץ לאדם כדי לפלס את דרכו בשוק עבודה גמיש אינם נוגעים רק לסוג ההגנות שיובטחו לו או לאופן המימון שלהן. הקונפליקטים האלה עוסקים למעשה בשאלות עמוקות יותר, המגדירות את התנאים הבסיסיים, הקריטריונים והאמצעים הנחוצים להערכה עצמית. במילים אחרות, הסיסמה של קלינטון הפכה לשאלה פתוחה: מהי באמת משמעות האמירה לעזור לאנשים לעזור לעצמם? מה צריך אדם כדי להעריך את עצמו ולייחס לעצמו ערך? לבעיה יש היבטים כמותיים (כגון מהו סדר הגודל הנכון של ההשקעות הנחוצות בהון אנושי ואיך הן צריכות להתחלק, איך אפשר למדוד את ההכשרה שתתקבל, ואיך אפשר לבטא את ההכשרה במשכורת) כמו גם היבטים איכותיים (כגון אילו סוגי הכשרה ואילו סוגי תמריצים או סיוע למחפשי עבודה עשויים לתרום להערכה עצמית). ההיבטים האלה דורשים התייחסות, והם מתווים מרחב של עימות שעשוי לאפשר לשיח השמאל על אוטונומיה לכונן את עצמו מחדש.

יתרה מכך, בעקבות העיסוק בהערכה עצמית – או ליתר דיוק בעקבות ההכרה בלגיטימיות של העיסוק הזה – מופיעה קבוצה חדשה של אתגרים הנוגעים לקניין פרטי ולזכויות היתר שלו. ואכן, על אף שתוצאות המלחמה הקרה והיחלשותם של איגודי העובדים פגעו פגיעה אנושה בכוחה של הביקורת על הניצול הקפיטליסטי לעורר לפעולה, הטענה שההגמוניה המוסרית

והמשפטית של זכויות קניין עלולה להכשיל את העיסוק הלגיטימי של האדם באיכות חייו ובערכם הביאה לפריצת דרך משמעותית.

מצד אחד, הטענה הזאת מזינה במידה רבה את הקונפליקטים שמעלים שאלת הגישה החופשית – לבריאות, לידע, לתרבות – והאופנים שלה: במילים אחרות, טענה זאת עומדת בבסיס הקונפליקטים השונים בנוגע לקניין רוחני. אפשר כנראה לקבוע שבסכסוכים הרבים בין תומכי זכויות הקניין לבין חסידי גישה חופשית למשתמשים (בין אם מדובר בגישה למוצרים מוגמרים או לתהליך היצירתי עצמו), אפשר לצפות שהאחרונים יפנו לעקרונות שונים לפי תחום האקטיביזם הספציפי שלהם. לדוגמה, התומכים בתרופות גנריות – בעיקר בנוגע לאיידס ולמחלות אחרות שפוגעות בעיקר במדינות הדרום הנחשלות – נוטים לקדם את מטרתם באמצעות שימוש במונחים של צורך והתייחסות למאבק בעוני; לעומתם, אקטיביסטים הפועלים להגברת הגישה לידע במדינות מתפתחות נוטים לדבר במונחים של פיתוח כלכלי ולהקביל את הידע לשירותים ולנכסים ציבוריים; ואילו הקוראים לרשתות פתוחות, לתוכנה חופשית ולקוד פתוח טוענים לרוב בשם החירות האישית ומדגישים את העלות הכלכלית של דיכוייה. עם כל זאת, במידה שהתנועות הנבדלות האלה מנסות לגבש ברית ביניהן, הן מתקשות למצוא מסגרת התייחסות משותפת. היות שאינן יכולות להסתמך על אינטרסים מעמדיים, ובמקביל הן מתקשות לייחס את טענותיהן לזכויות יסוד (שממילא נוטות להעדיף את זכות הקניין הרוחני), הנטייה הרווחת שלהן היא לטעון בשם הלגיטימיות של השאיפה להערכה עצמית ולתחושת ערך עצמי – או ליתר דיוק, בשם הרצון הלגיטימי לזכות בגישה למשאבים הנחוצים לצורך עמידה בתנאים הפיזיים והתרבותיים הדרושים להערכה עצמית. רצון זה הופך אפוא למכנה המשותף הפוליטי של כל אותם אקטיביסטים שונים הפועלים למען נגישות, כמו גם להצדקה העיקרית שלהם לעקיפת המשפט המקובל בנוגע לקניין רוחני.

מצד שני, הלגיטימיות של השאיפה של בעלי העניין (stakeholders) השונים בתאגיד (כלומר לא רק העובדים, הצרכנים והספקים שתורמים לפעילות המסחרית של התאגיד, אלא גם שכניו ואף הציבור הרחב, שסביבתם מושפעת מהפעילות הזאת) להעלות את ערך קיומם (או למנוע את שחיקתו) היא גם מה שקושר ביניהם. רצון כזה הוא בסופו של דבר מה שמציב את דרישותיהם בתחרות, אם לא בשורה אחת, עם זכויות היתר של בעלי המניות בחברה. מעבר לעובדה שבעליה של חברה מנכסים לעצמם את תוצר תהליך העבודה בצורה מופרזת ובכך מנצלים את עובדיהם, צפוי גם שתישמע נגדם הטענה שהם פוגעים בתנאים הנחוצים לכך שחיהם של בעלי העניין יזכו לערך או להערכה (בזכות האיכות של מה שהם צורכים, ניקיון הסביבה שלהם, הכבוד לעבודתם וכו'). וגם במקרה הזה, קריאת התגר של בעלי העניין על כוחם של בעלי המניות אינה נובעת בעיקרה מתוך אינטרס משותף או זכות מוכרת, יותר מזה היא ביטוי של תשוקתם המשותפת לשוויון ערך לחייהם.<sup>19</sup>

במונחים של אסטרטגיה דיסקורסיבית, הניאו-ליברליזם יכול להתנאות בשתי הצלחות עיקריות: דובריו ותומכיו נתנו לגיטימציה לכל אדם לרצות לדאוג לעצמו, בעודם מציגים את עצמם

כאבירי האחריות האישית (במידה שקווי המדיניות שלהם מזהים הערכה עצמית עם יכולת קיום עצמאית). יריביהם משמאל, לעומת זאת, מואשמים בכך שהם מעוררים באנשים רגשי אשמה מופרזים (בטענתם שהתשוקה לערך עצמי אינה אלא אגואיזם), ובה בעת מטפחים שאננות וחוסר אחריות (בכך שהם מאפשרים לאנשים להסתמך על קיצבאות רווחה במקום על מאמץ אישי, ומאלצים אזרחים בעלי הערכה עצמית לשלם בעבור אלה שבזו את ההון האנושי שלהם). לפיכך ייתכן כי מבחינת השמאל, קריאת תגר על צורות ניאאו-ליברליות של הערכה עצמית – במקום דחייה של מסגרת [השיח] של המצב הניאו-ליברלי – אינה רק צעד טקטי נבון. חשוב מכך, היא עשויה להתגלות גם כדרך להתנער מהמלנכוליה הנוכחית שבה שרוי השמאל באמצעות חזרה לתחומו של הנחשק ומעורר הקנאה: [דרך] להעלות, והפעם מנקודת ההשקפה של השמאל, את השאלה מהם חיים שניתן להעריך.

## הערות

1. Michel Foucault (1998), "Power and Sex". in Lawrence D. Kritzman (ed.), *Politics, Philosophical Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*. Translated by Alan Sheridan et al. New York: Routledge, pp. 115-116.

2. הניסוחים באנגלית כוללים תמיד את שני המינים. בעברית, על הטייתה המגדרית, ניסוחים כאלה מסתרבלים ומקשים על הקריאה, ולכן יופיעו במשורה (הערת המתרגם).

3. Karl Marx (1977), "The Sale and Purchase of Labour-Power". Ch. 6 of *A Critique of Political Economy*, vol. 1: Capital. Translated by Ben Fowkes. New York: Vintage.

4. David Harvey (2005), *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press, 1.

5. על אף שכיום מתועדים היטב ההיסטוריה, המבנה ואופני הניצול המזוהים עם הניאו-ליברליזם (בין אם מדובר בדעיכת התפיסה הפורדיסטית ובמשבר האיגודים המקצועיים הנובע ממנה, בהכפפת ההון התעשייתי להון פיננסי והתגברות שליטתם של בעלי המניות על התנהלות התאגידים, או בהפחתת הרגולציה על שווקים והפרטתם של נכסים ושירותים ציבוריים), סוג הסובייקט שנוצר כתוצאה מהמשטר הזה ובד בבד מופקד על המשך קיומו משך הרבה פחות תשומת לב מחקרית. במידה רבה, הטוענים נגד הניאו-ליברליזם מתמקדים אך ורק בשאיפתו לקדם אחריות אישית (המצדיקה את פירוק רשת ההגנה החברתית) ובנטייתו לצמצם את מעמד האזרח לכדי צרכן בעל יכולת פירעון פיננסית (כך שחדלות פירעון פיננסית מובילה לאובדן אזרחות). כשמתארים אותו ככה, הסובייקט הניאו-ליברלי אינו אלא סובייקט ליברלי שנשללה ממנו רשת הביטחון המאפיינת את הליברליזם המוטמע במדינת הרווחה (יש כמובן כמה כותבים שניזונים ברובם מגישתו של פוקו לניאו-ליברליזם ועבודתם סותרת את הטענה הזו: ביניהם וונדי בראון (Brown), ברברה קרויקשאנק (Cruikshank), תומס למקה (Lemke) וניקולס רוז (Rose)).

Theodor W. Schultz, (1962), "Reflections on Investment in Man". *Journal of Political Economy* 70: 7.

7. לפי פישר, ההכנסה שיוצר הון היא ה"שירות" הגלום בו – שירות שיכול להיות כספי, חומרי, ו/או נפשי. לדוגמה, ההכנסה או השירות שמניב בית יכולים להיות שכר דירה, מחסה ו/או תחושת נוחות. פישר מוסיף שבסופו של דבר ההכנסות הנפשיות כוללות גם את ההכנסות הכספיות והחומריות, בעוד ההכנסות הכספיות אומדות את ההכנסות החומריות והנפשיות. ראו Irving Fisher (1965), *The Nature of Capital and Income*. New York: Kelley, 106.

בנוגע להשפעתו של פישר על הוגי תפיסת ההון האנושי – השפעה שיש עליה הסכמה רחבה בקרב כלכלנים ניאאו-ליברלים, כולל שולץ – ראו Annie L. Cot, (1988), "L'économie hors d'elle-même: Essai sur le néo-utilitarisme". PhD dissertation, Université de Paris I, Pantheon-Sorbonne, pp. 87-123.

8. Gary S. Becker (1993), *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*. University of Chicago Press, pp. 15-16.

9. אולי נדמה כי מחמירים יתר על המידה עם הכלכלנים הבולטים מאסכולת שיקגו, כמו בקר ושולץ, כאשר מאשימים אותם שלא היו ניאאו-ליברלים מספיק. להגנתם יש לזכור שהם פיתחו את מושג ההון האנושי בשנות השישים של המאה הקודמת, בתקופה שבה קשה היה לחזות את קיומם של שווקים פיננסיים גלובליים נטולי רגולציה ואת השפעתם על הממשל התאגידי. עם זאת, גם בספריו האחרונים של בקר, כמו *Social Economics: Market Behavior in a Social Environment* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000) ועוסק ברעיון ההון החברתי – הוא ממשיך בעיקרו להיות תיאורטיקן ניאאו-ליברלי הלכוד בדמיון תועלתני. לכן, ייתכן שהיחס בינו ובין המצב הניאו-ליברלי יתואר ביום מן הימים כמו היחס בין הגל למרקסזום – או, לצורך העניין, כמו היחס בין משה ובין הארץ המובטחת.

10. Michel Foucault (2004), *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard/Seuil, pp. 273-274.

11. כתופעה תרבותית בולטת, העיסוק בהערכה עצמית (self esteem) הגיע לשיאו בשנות השמונים והתשעים, ולכן, בין השאר, פוקו לא הביא אותו בחשבון. עם זאת, אפשר להתחקות אחרי עקבות הקשר בין ערך עצמי לניאו-ליברליזם משלהי שנות השישים. למעשה, אחד מראשוני הספרים הפופולריים והמשפיעים על הערכה עצמית היה ספרו של נתניאל ברנדן – Nathaniel Branden (1969), *The Psychology of Self-Esteem: A New Concept of Man's Nature*. Los Angeles: Nash

בזמנו היה ברנדן ידוע כחניכה ומאהבה לשעבר של הסופרת איין ראנד, וכן כשותף בכתיבת הספר *Capitalism: The Unknown Ideal*, יחד עם ראנד, רוברט הסן (Hessen), וכן... אלן גרינספן. כעבור עשרים שנה הוכיח ג'ון וסקונסלוס (Vasconcellos), המחוקק מקליפורניה שעמד מאחורי הקמת כוח המשימה המדינתי לקידום ערך עצמי ואחריות אישית וחברתית, שהוא יורש ראוי לפועלו החלוצי של



ברנדן, כאשר הדגיש את חשיבותו הכלכלית של כוח המשימה בטענה כי "אנשים עם תחושת ערך עצמי מניבים הכנסות ומשלמים מיסים, [לעומת] חסרי ערך עצמי שנוטים להיות המשתמשים בכספי המסים" (צ'יטוט מתוך Roy Baumeister (ed.) (1993), *Self-Esteem: The Puzzle of Low Self-Regard*. New York: Plenum, viii).

עוד על כוח המשימה המדינתי בקליפורניה כדוגמה לממשליות ניאאו-ליברלית ראו את מאמרה המרתק של ברברה קרויקשאנק: Barbara Cruikshank (1990), "Revolutions Within: Self-Government and Self-Esteem". in *The Will to Empower: Democratic Citizens and Other Subjects*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, pp. 87-103.

12. דיונים על זנות נוטים לרוב להתבסס על ההבחנה הזאת: בעוד התומכים בביטול הזנות מפרשים את המיניות כחלק ממהותו של סובייקט, ממה שהופך בן אנוש לסובייקט, במקום להיות משהו שאפשר להחזיק בבעלות עליו ולסחור בו בשוק, התומכים ברגולציה של הזנות טוענים שסובייקט חופשי מחזיק בבעלות על גופו ולפיכך רשאי להשכיר ככוח עבודה כל שירות גופני שיחפוץ להשכיר. אף כי המחנות חלוקים ביניהם מה מהווה "הזרה", שתי העמדות נובעות מהגדרת המצב הליברלי לפי מקפרסון (McPherson), כלומר "אינדיבידואליזם קנייני". מבט ניאאו-ליברלי על זנות, לעומת זאת, ישקול את מושג הזנות במונחי ההשפעה של מכירת חסדים מיניים על ההערכה העצמית של ההון האנושי המעורב בפעילות כזאת.

13. אפילו צרכנים כשלעצמם צריכים להיתפס כיצרנים. לדברי בקר, ובניגוד לחששות שהביע דניאל בל (Bell) בספרו *The Cultural Contradictions of Capitalism*, הסובייקטים של צריכה המונית אינם בני האדם השאננים והתובעניים לאין קץ שמאיימים על רוח היוזמות והסגפנות של הקפיטליזם. במקום זאת יש לראות אותם כיצרנים של סיפוקם שלהם: ואכן, הסיפוק הזה מוגדר כקבוצה של סחורות "שמיוצרות בידי היחידה הצרכנית עצמה באמצעות הפעילות היצרנית המשלבת סחורות ושירותים שנרכשו בשוק עם חלק מן הזמן של משק הבית עצמו". ראו Gary S. Becker (1976), *The Economic Approach to Human Behavior*. University of Chicago Press, p. 134.

14. המונח אורדו-ליברליזם (Ordoliberalism) – על שם כתב-העת Ordo שנוסד ב-1948 – מתייחס לקבוצת הוגים, וביניהם הכלכלנים וולטר אייקן (Eucken) ואלפרד מילר-ארמאק (Müller-Armack) וחוקר המשפט פרנץ בוהם (Böhm), שהדוקטרינה שלהם קבעה את פני המדיניות הכלכלית של הרפובליקה הפדרלית הגרמנית אחרי מלחמת העולם השנייה. פוקו מנתח את ההשקפה שלהם בספרו *Naissance de la biopolitique*, עמ' 191-77.

15. Gilles Deleuze and Félix Guattari (1977), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. New York: Viking Press.

16. ראו בעיקר Michel Foucault (2004), *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Gallimard/Seuil.

17. ראו בעיקר Mario Tronti (1977), *Operai e capitale*. Turin: Einaudi (מריו טרונטי, עובדים והון); Antonio Negri (1979), *Marx oltre Marx: Quaderno di lavoro sui "Grundrisse"*.

Milan: Feltrinelli

18. ובישראל של אותה התקופה – תוכנית ויסקונסין ודבריו של ראש הממשלה אהוד ברק על הצורך לתת למובטלים "חכות במקום דגים" [הערת המתרגם].

19. הממשליות הניאו-ליברלית הפגינה עד כה נכונות רבה יותר להכיר בסוגיה הזאת ולתת לה מענה מאשר האופוזיציה משמאל, והגיבה לאתגר בכך שהזמינה בעלי עניין "לעבור לצד השני" – כלומר, להתייחס לצבירתת רכוש כנתיב מועדף של הערכה עצמית. האסטרטגיה הזאת נחלה הצלחה רבה מן הסתם, לפחות עד משבר הנדל"ן האחרון, כי כאשר בעלי עניין מתנהגים כמי שעתידים להיות בעלים או בעלי מניות, התוצאה היא שהם פועלים נגד התנאים המגדירים את רווחתם הנוכחית – מגמה שמתגברת עוד יותר אם הם מקווים להצטרף במהירות לשורות בעלי הנכסים.



# סבל

## סמדר בוסתן

מהו סבל

לסבל אין מושא, אין לו שפה, הוא דו-משמעי ומבטא הרגשה או מצב

הסבל הוא מרכיב בסיסי של ההתנסות החיה, המגדיר אותנו כישויות רגישות. הייחוד שלו ביחס לתחושות אנושיות אחרות נובע משלושה מאפייני יסוד שהצגתם ההדרגתית תאפשר לנו לחשוף את הקשיים בהגדרתו. חשוב להעלות מאפיינים אלה בטרם נתייחס להוויית הסבל, כי באמצעותם יתבררו נקודות העיוורון שמטלטלות את הדיון כולו. אלא שהדרך אליהן אינה עוברת דרך שאלות קונקרטיות במחשבה הפוליטית, כי אם דרך התבוננות מופשטת בדפוסים ובקשיים החושפים את מורכבות ההתנסות בסבל, ומציבים את עולם המעשה בנקודת מוצא חדשה. גם מבחינה מושגית, השימוש שנעשה במילה מקיף מגוון רחב של התנסויות דומות ושונות כאחד, כאב, ייסורים, מצוקה, התענות ואומללות, אשר מבטאות את החוויה על כל צורותיה. במסגרת הפנימית של המושג, אפשר לחוש סבל מהרבה בחינות: גופנית, נפשית, רוחנית, חברתית וכדומה. אולם למרות ההקפדה המושגית הנדרשת, ואף על פי שאין אלה מונחים נרדפים בהכרח, לא תמיד אפשר לנתק אותם מחוויית הסבל בהקשרים השונים שנעלה כאן, הקשרים שבהם לסבול פירושו גם לכאוב, לחוש מצוקה, להתענות או להיות מיוסר. בדפים הבאים נראה כי דווקא אותה "שרירותיות" של השימוש בערכים הללו משרתת את הרב-משמעות המאפיינת את הסבל, וכי המופעים הרלבנטיים למחשבה הפוליטית מהדהדים דרכה.

ראשית, נפתח ונאמר כי הסבל שונה מרגשות אחרים בכך שבמובן הפנומנולוגי, הוא חסר מושא שיכול לייצג את חווייתו בצורה ממצה. לכן, כאשר נשאל "מהו סבל ולמה מתייחס מושג הסבל?" יקשה עלינו למצוא מושא הוראה תואם. הפילוסוף הצרפתי פול ריקר (Ricoeur) מסכם זאת בהערה קצרה שבה הוא מציין: "אני סובל, בלי שיהיה 'משהו' שממנו אני סובל: אם הסבל הוא במידת מה ללא 'מושא', אין הוא ללא 'מדוע'".<sup>1</sup> מבחינה זו אדם יכול לסבול כתוצאה ממשהו: מפגעי מלחמה, מפיטורים או מפרידה מבן זוג, אך אין שום הכרח שלצידוקים המתלווים לחוויית הסבל שלו, ל"בגלל" שבגיניו הוא מתענה כל כך, יהיה גם מרכיב יסודי שעזמו נזהה כל אחד מן הייסורים הנחווים, כך שכל פעם שנשאל "על מה עומד סבלו" נוכל להצביע עליו כמושא הוראה. כאשר אוהבים, אוהבים תמיד מישהו או משהו, כי עצם האהבה נתונה לדבר-מה. כך גם עם תחושות השמחה, הדאגה, העצב, החיבה, השנאה או הכעס, שמהות חווייתית אחת יכולה לייצג אותן פעם אחר פעם, והמושא שאליו הם נתונים ממלא אותם תמיד. אבל בסבל לא תמיד אפשר לומר מהו הדבר שממנו סובלים, וזאת גם מכורח שני מאפיינים נוספים שלו, שהם מקנותו מהבעה נהירה שתתחום אותו במילים, וחוסר היכולת לייחס לו טבע אחד ויחיד.

שנית, הסבל משקף חוויה פרטית במהותה המעידה על כך שלעולם לא נוכל לחוש את עוצמת יגונו של הזולת הדואב. הסבל הוא תופעה אישית שקשה לחדור אליה, לתפוס אותה מבחוץ או לתחום אותה כראוי במילים. כמאמרו של ויטגנשטיין על הכאב, לסבל אין שפה, וברגע שנמצא מושג לייצגו, שוב אין הוא מספיק לתרגום עוצמתו ואופיין של התחושות הפנימיות.

שלישית, וזהו הקושי המרכזי, הסבל הוא בעת ובעונה אחת הרגשה אך גם מצב מתמשך, כמעט קיומי. במונח זה יכול אדם לסבול, בבחינת הרגשה זמנית שעתידה לפוג, אבל גם לחוות מצב של ייסורים אין קץ, כמו כאב כרוני בעת מחלה חשוכת מרפא או עינויי איוב בעקבות שרשרת של מאורעות נוראים ההופכים את סבלו לבסיס של מציאות חדשה. חשוב להדגיש כי למרות הכפילות שהמונח נושא כאן, האירוע המבשר עליו יכול להתגלם בשתי הצורות גם יחד: כסבל מתפרץ או כסבל שנתהווה. כך שבעודו מקפץ את ההתייחסות, ההתנסות החד-פעמית של אנקת הצער שחש ההורה השוכל את ילדו מתגלגלת והופכת לטבע שני בדמותו של סבל קבוע (עמום יותר אך מְעֵנָה לא פחות), שילווה את ההורה בשארית חייו. השינוי מעיד על כך שכאשר העניין מחלחל, כבר אין מדובר בהפוגה כואבת אלא במצב קיומי, במעין "ככה זה הולך להיות מעתה והלאה", שהטונים שלו לפעמים צורמים ולפעמים נסבלים, אבל המכאוב כשלעצמו תמיד נותר ברקע ואינו מרפה. אין להסיק מכך כי טבעו הכפול של הסבל דן את האדם בהכרח למציאות טרגית ללא מוצא, אבל יש להביא בחשבון כי עצם הסיכוי שהרגשה חולפת תתגלגל לכדי צורת חיים עשויה לחדד את חוסר האונים הגדל והולך נוכח סבל שקשה מאוד להשלים איתו ועדיין יש לשאת בו.

כפי שנראה בהמשך, הפן המהותי בכפילותו של הסבל עובר כחוט השני בניתוחים פנומנולוגיים של ההיבטים הסובייקטיביים שלו, אך ברגע שמבקשים לעגן את שורשי התפרצותו במרחב הקולקטיבי, החברתי או הפוליטי, הדו-משמעות שלו הופכת לבעייתית. שכן, בהעדר אופן-יסוד אחד, אנו נוטים לחשוב שנמנע מאיתנו לקבוע את הגורם המקשר בין הממד הסובייקטיבי והאינטימי של תוכני הנפש ובין הממד האובייקטיבי של נחלת הכלל, שלאורו מתלכד ציבור שלם (נרדף למשל), ובעצם בין סבלו של היחיד לסבל החברתי.

ואכן, נקודת המוצא של ההתמקדות בשלושת המאפיינים של הסבל מראה כי מדובר במושג בעל אשכול מובנים, המצייר תמונה רבת-פנים שאינה מאפשרת להכריע אם הסבל הוא הרגשה פנימית או מצב קיומי, אם הוא בר-תיאור או אינו משתקף במילים, ובעצם אם הוא מתייחס למשהו שאפשר להצביע עליו ולטפל בו ישירות. מצד אחד, יש הטוענים כי כולנו מכירים סבל, כולנו נתקלים בו בצורה זו או אחרת במהלך חייו, ועל כן הוא משקף את אותו מובן מאליו שניתן להניח מראש. מצד שני, טוענים כי אסור ששכיחותו תערפל את רב-משמעותו ותגרום לנו לחשוב שאנו יודעים מה פשרו וכיצד לפעול בעניינו. המצדדים בטענה הראשונה יכולים כמובן לומר כי הצורה שהסבל לובש אינה חשובה, שכן בכל פעם שהוא מופיע מדובר למעשה בהתגלמות אחרת של אותה תופעה שמתמזגים בה המרכיבים השונים היוצרים אותה, וכי בכל אחת משתי המהויות הנזכרות הסבל מתבטא בשלמותו, כך שבעצם אין זה משנה אם רואים

בו הרגשה או מצב. לכך יוסיפו הראשונים כי מכלול האפשרויות מתבטא בדרכים שונות, ודי במציאות כפי שהיא נחוות ללמדנו שבעוד שהסבל הפרטי מצטייר כהרגשה אישית חסומה לשיתוף ובלתי ניתנת להמשגה באמצעות ניסוח תואם, הרי שמצב הסבל הוא דווקא אוניברסלי. התגלמותו כהתנסות ממושכת או משותפת (בעת מחלה, מלחמה, משבר כלכלי וכדומה) מעניקה לו ממד כולל, עשיר ושופע יותר שניתן לשאוב ממנו ולהשליכו על הפרט כמו על הכלל. ובכל זאת, דיון עיוני ראוי לו לעמוד על היסודות המשותפים בלי ליצור עמימות המטשטשת את טבעו של המונח. לפיכך יש להתחיל בעיקר הנותן טעם לכל הדברים הרבה לפני שגוזרים עקרונות מן הפרקטיקה ומן הניסיון. ההתייחסות לסבל כאל תופעה נפוצה ולכן ברורה מאליה, שהשיח על אודותיה מניח שהיא ידועה ולכן אפשר להתמקד ישירות ביישומים שלה היא מטעה. זאת מפני שמהותו הכפולה של הסבל מחייבת לחשוב מחדש על המסגרת הרעיונית שלו. היא מחייבת אותנו להבין את הפיצול המוליד את מובניו השונים בטרם נתמודד עם השלכותיו העמוקות בתחום המעשה, מתוך אמונה שגויה של ידיעת הדבר שלאמיתו של דבר איננו יודעים.

בשלושת המאפיינים שהועלו יש כדי לייצג את השלבים העיקריים בהגדרת המונח. כדי לסכמם אציין כי לסבל, אף שהוא רוח, אין מושא, שפה או מעמד קבוע שישקפו אותו באופן נאמן ושלם. אך מכיוון שהמאמר מתרכז בתכונות העורמות קשיים בפני הצבת הסבל כקטגוריה פוליטית, כובד המשקל עובר למאפיין השלישי, החושף בעיקרו תופעה אחת בעלת שני ראשים. באמצעות ההתמקדות במאפיין מרכזי זה ננסה לברר אם הכפילות המושגית אכן יכולה לשרת את האוניברסליות של תופעת הסבל, ומה משקלה של רב-משמעות זו במרחב הפעולה הפוליטי, החותר למנוע (אך גם להפיץ) את מה שלפחות במבט ראשון הוא אפילו לא יכול לזהות באופן חד-משמעי. בסיטואציה השברירית שנוצרה, משתמע כבר בשלב הראשון של ההתמודדות עם השאלה "מהו סבל?" כי מן ההכרח לעבור אל השלב השני, הפנומנולוגי, המתאר את עצם החוויה. ההתחבטות החדשה בשאלה "איך אנו חווים את הסבל?" נותנת משמעות לתופעה ומציעה גם פרדיגמה משותפת הממקמת מראש את הסבל הפרטי במסגרת של יחסים עם הזולת. הבנה חלופית זו של המושג שואלת תובנות מהקורפוס הפילוסופי בהגות הצרפתית בת-זמננו המתקבצת לכדי "אתיקה של סבל". הבנה זאת אמנם מספקת את החיבור הרצוי בין הסבל במישור האישי לסבל במישור החברתי ובין הסבל כתחושה לסבל כמצב, אבל בד בבד, כפי שנראה בשלב השלישי, היא חושפת את נקודת התורפה של המחשבה הפוליטית המתעלמת מכך שהסבל פועל למעשה כחרב פיפיות. ההיבט האתי מגלה שהסבל משמש כבסיס לסולידריות ועומד בשורש היחסים החברתיים, אך ההיבט הפנומנולוגי מוכיח כי ההתנסות בו חושפת אותנו לסף הנסבלות, לגבול היכולת האנושית, הגורם לאני הסובל להיאטם לסבלו של הזולת באופן החותר תחת הזיקה הקהילתית. מטרתנו היא להראות כי לשרשרת הניתוחים המושגית, האתית והפנומנולוגית יש השלכות מכריעות על המחשבה הפוליטית, וכי בשלב הרביעי והמסכם הן מוכיחות כי כל עיסוק בפוליטיקה של הסבל חייב להביא בחשבון את הכפילות ואת הניגודים הללו. התעלמות הרשויות מכפילויות וניגודים אלה עשויה להיות בעוכריהן, במיוחד כאשר הן מבקשות להפחית את שיעור הסבל בקרב הציבור; אי-הכרה במגבלות הנובעות מאופיו הייחודי

של הסבל טומנת בחובה סכנה מוסרית של ממש, ואלה שאינם מודעים להן עשויים לעודדה ולגרום לסבל היכן שבעצם ביקשו למנוע אותו.

## דפוס הסבל

סבל הוא תמיד סבל עם -

כמי שידע כאב וסבל משחר ילדותו, ביטא המשורר הימי-ביניימי שלמה אבן גבירול את החוויה הסובייקטיבית של המתייסר המתמודד עם הקשה מנשוא. מדבריו אנו למדים כי מצוקתו עצומה מכיוון שהיא מחייבת אותו להתמודד לא רק עם הכאוס הפנימי של הסבל, אלא גם עם הכניעה למכאוב בהיעדר סביבה תומכת. בשירו "כאבי רב" הוא מתאר את תחושת המלכוד בשל שלושת הגורמים הסוגרים עליו, תחלואים גופניים חשוכי מרפא, עינויי נפש וקהילה מנוכרת שלא מבינה ללבו וחושף את חוסר האונים של מי שנדרש לעמוד בפרץ מבלי שיהיה לו בעצם לאן לברוח:

"כאבי רב ומכתי אנושה  
וכחי סר ועצמותי חלושה,  
ואין מברח ואין מנוס לנפשי,  
ואין מקום תהי לי בו נפיש.  
שלשה אספו עלי לכלות  
שאר גופי ורוחי הענושה:  
גדל עון ורב מכאוב ופרוד  
ומי יוכל עצמד לפני שלשה?"<sup>2</sup>

נפשו של הסובל היא "כמו דאָה יקושה", כמו ציפור כלואה, מעיד אבן גבירול, היות שהכול מתחולל בקרבו, באותה מסגרת של עצמיות שאיש אינו יכול להימלט ממנה. עצמיות חלושה של החולה שלא יכול להתנתק מגופו, עצמיות כופתת של המתענה שלא יכול לעקור את נפשו. אבל מלבדה, תרעומת נוספת מופנית כלפי החברה המותירה את הסובל בזרות ובניכור בגלל סירובה להתחשב במצבו. בקוראנו את הדברים תשע-מאות שנים אחרי כתיבתם, אנו נוכחים כי לצד הפער הקיים בין הסבל החולף ובין המצב הכרוני שמחריף את עינוי הדין (כי בהופכו לעניין מתמשך הוא חוסם כל פתח מילוט לחילוץ המתייסר), ה"פירוד" החברתי כמוהו כמכת מחץ.

אבן גבירול ידע חולי משחר ילדותו, בעיקר בשל מחלת עור ממאירה שריתקה אותו למיטתו לתקופות ארוכות והשפיעה על מראהו החיצוני, ובעקבותיה נדון לדחייה חברתית ולרוחק

כלכלי. תינוי סבלו בשירים מגלה היבדלות שנובעת, לפחות מנקודת מבטו, מאדישותם של אנשים ומחוסר התעניינותם בבן קהילתם, עד כי לא נותר לו מפלט לא בגופו פנימה ולא בעולם החיצון.<sup>3</sup> הזעקה המאשימה העולה מדבריו מציגה את ההתעלמות ממנו כהתנהגות מכוונת המוסיפה חטא על פשע, אבל לנו היא גורמת לתהות אם הסבל הנובע מן הבידוד החברתי איננו למעשה כורח טבעי של התופעה, ביטוי לכך שאיש אינו יכול לחדור את שריונה כדי להבין את האני החווה אותה. פנייה אל היחיד תוך גילוי אמפתיה למצבו מאפשרת אולי להציף לרגע פנימה, אבל לעולם אין היא יכולה לדעת את סבלו, במיוחד כאשר הוא ממושך והופך לחלק משגרת חיים בלתי נתפסת. החסימה המבדלת חלה כמובן גם על מגוון של תחושות וחוויות אנושיות אחרות. אך נראה שלסבל יש מעמד יוצא דופן, משום שלצד אופיו האינטימי הרדיקלי והופעתו כחוויה פרטית לחלוטין, הוא מצטייר כמבליע בתוכו אפשרות מתעתעת של שיתוף המלווה בצפייה לישועה שתבוא.

בדברים אלה קיימת מידה לא מבוטלת של סתירה פנימית, ואין ספק שקשה להחליט איזו טענה נכונה יותר: הטענה כי באופן טבעי אי אפשר להתוודע אל המרקחה הפנימית של הסובל, או הטענה ההפוכה, שהנגישות אפשרית גם מצד הסובל וגם מצד האדם העומד לצידו. כל ניסיון לקבוע את הצורה האוטנטית של מימוש הקירבה בסבל מחייב לבדוק כיצד אפשר (והאם באמת אפשר) לצמצם את הפער בין החוויות של מי שחש שייסוריו עומדים לכלותו ובין החוויה של הצופה בדברים מן הצד, בלי לחוש אותם על בשרו. הכאב הוא שלי ואיש לא יוכל לקחת אותו ממני, אבל להשתתפות הזולת במצבי יש השפעה מכרעת על מידתו. במצוקה, מלמדנו אבן גבירול, יש בחבירת האחר מזור שאי אפשר שלא לייחל לו כדי למצוא בו הקלה:

"[...] מֶרֶב כְּאֲבִי וְאֹנִי

גָּדַל יְגוֹנִי וְחָדַל

מִתַּת תְּנוּמָה לְעֵינַי.

כְּמָה אֵיחַל וְכְמָה

יִבְעַר כְּמוֹ אֵשׁ חֲרוֹנִי?

אֶל מִי אֲדַבֵּר וְאָעִיד

וְלָמִי אֶסְפֵּר יְגוֹנִי?

לוֹ יֵשׁ מִנַּחֵם מְרַחֵם

עָלַי וְיֵאחֲזוּ יְמֵינִי,

אֲשַׁפֵּךְ לְכַבִּי לְפָנָיו,

אֲגִיד קְצֵה עֲצָבוֹנִי."

בהיעדרו, מודה המשורר, רק מתחזק הניתוק שהסבל ממילא כופה:

”נְכָאָב, בְּלִי אִם וְלֹא אָב,

צָעִיר וְיָחִיד וְעָנִי,

נִפְרָד בְּלִי אָח, וְאֵין לִי

רַע לְבַד רְעִיוֹנִי.”<sup>4</sup>

מן הדברים אנו למדים כי המתיחות בין צורות הקיום של הסבל אינה רוחשת בתוכנו בלבד, במעבר מן הסבל המתפרץ לסבל המתהווה, אלא גם בקשר עם העולם הסובב אותנו. היא מזינה את התנודה המתמדת בין הציפייה האינסופית לחדור או להיחדר כדי לתמוך או להיתמך, להיחלץ ממנו או להיחלץ לעזרה, ובין האכזבה הבלתי נמנעת כשהדברים לא קורים. אלא שמתח זה, שהוא כמו ניצוץ המצית אותנו לחיים כי הוא מזכיר לכולם של”יחד” יש תפקיד מכריע בהקלה על המצב, ממשיך לנוע בין שני קצוות מנוגדים של תופעה שהיא מצד אחד מבודדת ומצד שני מקרבת, מפאת הזיקה שנוצרת בין אנשים המתחברים רגשית. כך ניצב הסבל על פרשת הדרכים של עצמו, ומחדד את השאלה כיצד בכל זאת מתקיים המעבר מן הסבל האישי לסבל שגם הזולת שותף לו? כדי לענות על כך יש צורך בשינוי גישה שיאפשר לנו להתוודע אל שורש התופעה, לבחון את הדברים מן הפן הדיספוזיטיבי, המתנה את כל התהליך הקונקרטי. ציינו בתחילה כי לא ניתן להצביע על יסוד אחד שעליו מתבססת חוויית הסבל, שכן בסופו של דבר ייתכן שמדובר בתחושה או במצב. נוכחנו כי הניסיון להציג את הסבל כחוויה פנימית גרידא הוא כהצבת בלמים בפני ההכרה בו כרגע משותף לבני האדם. הראינו שגם אם בדרך כלל המהות המייצגת היא קנה מידה יעיל למדי בהגדרת מושג, הרי שבמקרה דנן אי אפשר לפטור את החקירה באמצעות התמקדות במהותיות ערטילאית וחמקנית האחראית לכליה ולייסורים, או אפילו בהוויה גרעינית מסכמת (ב”הנה, זה בדיוק הסבל שכולנו חווים ביחד או לחוד”). לכן אנו מציעים לחפש אלטרנטיבה דרך ההתמקדות באופן תפקודו של הסבל, כך שאופן ההתנסות בו יסביר את הממד הבין-סובייקטיבי שבו.

בעודנו תרים אחר המכנה המשותף שנקשר סביב המונח כדי שאפשר יהיה להצביע על הסממן האוניברסלי שלו, נראה במבט ראשון כי החלפת השאלה ”מהו סבל?” בשאלה ”איך סובלים?” חושפת בפנינו אינסוף צורות ביטוי של סבל. והנה, דווקא השחייה במרחב העשיר של בבואות הסבל מגלה לנו דפוס כללי משותף הבולט בגישה שלטת בפילוסופיה הצרפתית בת-זמננו, שלשיטתנו, גם אם מעולם לא נוסחה כפרוגרמה מוסרית, הרי היא בהחלט מגבשת ”אתיקה של סבל”.<sup>5</sup> בחיבוריהם העוסקים בסבל מראים עמנואל לוינס, מוריס בלאנשו, פול ריקר וז’אן-לוק מריון, קבוצת הפילוסופים הצרפתים שכתביהם ישמשו לנו כאן השראה, כי ההתחברות בין הממד הפרטי לציבורי מתאפשרת בזכות העובדה שכל חוויית סבל כבר נטועה מראש בקשר עם האחר, היות ומעצם הגדרתו לסבול פירושו לסבול עם. תבנית כללית זו שאנו מנסחים משותפת



לכל הפילוסופים האלה, למרות ההבדלים הרבים בעמדותיהם. ולראיה, התייחסותם לסבל מציירת תמונת מצב של פסיביות מוחלטת המצייתת בהכנעה לכל מה שגודש את הסובל, כך שכל גורם מענה או מנחם מצטייר כחלק בלתי נפרד מן המצע הפעור וחסר המגן שמהווה החלוש הדואב. בהתמסרות הכפויה לסבל, זו שמפאת חוסר האונים לא מציבה הרבה ברירות, ניטלות מן הסובל המגולה כל המגננות והחומות המבודדות. בפסיביות המוקצנת שבסבל, "ה'אני', מכף רגל ועד ראש, עד לשד עצמותיו, הוא פגיעות, "כותב לוינס. פגיעות שהיא פתיחות בעל כורחו של היחיד, הממקמת אותו במרחב של חלופין עם כל מה שמקיף אותו ומשפיע עליו. בהקשר הרחב של הכתבים השונים, דומה שהסבל, במצבו העקרוני והבסיסי ביותר, קודם להתמודדות עימו ולדרכי הפעולה נגדו, הוא משטח פרוש של כאב שאין צורך לחצות גבולות כדי לחדור אותו, שכן הוא כבר קשור בחוטים סמויים לכל המתרחש סביבו מכורח הדיספוזיציה של קבלת העול המאפיינת אותו. הסבל אינו בא כאן לידי ביטוי כגורם מגשר בין נפשות נפרדות הסגורות בתוכן, אלא מציין חולשה מערטלת שמכנסת אדם ורעהו בסובייקטיביות מעונה אחת. עד כדי כך, שהסבל לא מהווה רק דימוי מוצלח להתפרצות הזולת לחיי, אלא גם משמש מקור לכינון היחס האתי בין שנינו, ולפיכך כבסיס בלתי מעורער להתקשרות חברתית.

חשוב להבין שההיתקלות בסבל, ולא ההתגוללות בסבל, היא שמניעה את כל שרשרת היחסים שהדפוס הזה מייצג. אם נפריד בין שני סוגי החוויות, ניווכח שההיתקלות בסבל מבוססת בעיקר על סבל שהסובייקט מגלה אצל האחר המתקבע על נפשו בזמן שהוא קורא לו לעזרה, בעוד שההתגוללות מורה על סבל שהסובייקט חווה בעצמו, ועל כן מעניק לו כלים ראויים להזדהות עם מצוקה דומה בקרב הזולת. מן הניתוחים שאנו מוצאים אצל לוינס, המשמשים השראה לשאר ההוגים בקבוצה הנדונה, אנו נוכחים כי אין להבין את הסבל כקשר קפיצה לצורך יצירת אמפתיה בין-אישית או כמוטיבציה המעוררת עניין בסבלו של הרע. היחס לזולת אינו מתאפשר בזכות יוזמה הנולדת בסבל; הוא נוצר מכורח השעבוד הטבעי שהסבל מייצר, בין אם הוא שלי ובין אם של האחר התובע ממני להיות נוכח במצוקתו. בפגיעות שבכאב שוכן התנאי לקשר עם החוק, כי ההכנעה שהוא דורש יוצרת פרצות ההופכות את הסובייקט לפצע פתוח החשוף לכל מגע. אבל בד בבד, ועל כך מושם הדגש, מנגנון ההתרחשות שלו אינו מחייב שהפצע יפער בתוכי כדי שאקח חלק בסבל. מספיק שהאחר הדואב יכניס אותי לתוך עולמו כדי שאחוש כבול ומחובר בעל כורחי למצוקה. כיצד הדבר אפשרי? ומה בעצם קודם למה באופן שאנו חווים את הסבל: תחושת הפגיעות, או המיזוג המכאיב עם המציאות והזולת?

למעשה, גישתו של לוינס לא יוצרת סתירה בין שני אופני ההתנסות הללו, משום שלחווה סבל פירושו לשאת בתופת הפגיעות העצמית, אך גם להישבות בפגיעות הפוצעת של מישהו אחר. ובכל זאת, אם מתעקשים להגיע להכרעה, נוכחים כי חוויית הסבל אמנם יכולה להיות מתורגמת לשני האופנים, אבל צורה אחת בכל זאת זוכה לקדימות עקרונית, מהסיבה הפשוטה שאפשר להתנסות בסבל בלי שהסבל יבוא מקרבך, אבל אי אפשר להתנסות בו בלי להימצא בליכוד מידי עם העולם. הסבל נתון תמיד ביחס, וזהו בדיוק התנאי ההכרחי שמאפשר להתייחס אליו בלי לאמוד את המסגרת האישית שלתוכה הוא מתפרץ. הדגמה לכך אנו מוצאים בכתביו

האתיים של לוינס משנות השישים ואילך, וליתר דיוק בגירסה הראשונה של "האתיקה של הסבל" שבה הדפוס של לסבול-עם מקבל מובן מובהק של לסבול-למען, בבחינת התמסרות בין אחד לאחר דואב שעליבותו זועקת לעזרה. התמה המרכזית במשנתו, המפגש פנים-אל-פנים, מראה כי החלופין בין שניים כלל אינם תלויים במצבו של מי שנבחר לחלץ משפלוחו את הזולת הנושא אליו מבט. בזעקת הסבל, אותו סובייקט נמען מצויה לשאת את שאון התביעה והאחריות כלפי רעהו המתייסר בלי שתהיה לו רצייה משל עצמו או התחשבות כלשהי ביכולתו.<sup>8</sup> בדינמיקה שנוצרת, סבלו של האחר חודר אותי עד כי אינני יכול להיוותר אדיש כלפיו. הזולת מתגלה אלי, פניו החשופות מביעות מצוקה גם ללא אומר ודברים, עד כי בכאבו המתפרץ הוא תופס אותי ונמסר לאחריותי: "מישהו שמביע את עצמו בעירום הפנים הוא אחד עד כדי כך שהוא סומך עלי, עד כדי כך שהוא מפקיד את עצמו לאחריותי: מלכתחילה אני אחראי לו," מלכתחילה אני מחויב לסבלו, ועל כן כאבו יקדים תמיד כל התנסות פנימית שלי בסבל.<sup>9</sup> זהו שיעור מיוחד במינו, כי במהלכו מישהו אחר מייחד אותי כפרט מושיע, בעוד שהסבל שממנו הוא מבקשני לגאול אותו אינו מצטייר כעוד סממן ביחסי האנוש, אלא כתשתית אוניברסלית לכל התקשרות בין-אישית: אפשרות לשיח עמוק ללא שפה, ללא היכרות מוקדמת, ללא חובה של מכנה משותף שיבטיח קירבה, ואף ללא צורך בהתנסות מטרימה שתשמש בסיס להבנה הדדית. ההתארעות המקרית של המפגש היא שהופכת אותי לחלק מסבל לא-לי, אבל משאני נתקל בו הוא דורש ממני להושיט את עצמי כבן לוויה תומך בלי שיצטרכו בכלל להביא בחשבון את מסוגלותי לשאת בנטל. מבחינה זו אין שניים נפגשים בעקבות הסבל. מפגש אמיתי וחסר גבולות מתקיים בין שניים הנפגשים בסבל,<sup>10</sup> בפגיעות, בחשיפה לעולם, באותו גילוי לב שמחייב התגייסות (לרוב כפויה) למען אדם אחר שעקתו מקדימה כל עיסוק בי.<sup>11</sup>

מובן שבפועל אפשר להסיט את המבט מתוך סירוב לשתף פעולה, אך אין להתעלם מכך שגם מה שנתקלנו בו בזווית העין מכריע דיו כדי להחיל עלינו, ולו בצמצום, את כאבו של הזולת. על הסיבות לכך נתעכב בשלב הבא של הניתוח הפנומנולוגי, אך לעת עתה נאמר כי אנו ניצבים כאן בפני הגירסה הראשונה של האתיקה של הסבל, שלפיה הסבל הוא קודם כול "סבל למען סבלו של האחר", הרבה לפני שהוא סבל פנימי ביני לבין עצמי, כפי שעולה מדברי אבן גבירול.<sup>12</sup> רק אגב ההיחשפות לדפוס זה אפשר להבין את פשר המושג ואת הרעיון שלידת החברתיות מתרחשת עם החשיפה לייסורי הזולת, מתוך גישה שהפכה לקוד מעצב במסורת הרואה בו לא אחת את האלמנט המשמעותי ביותר: סבל המאפשר לחוש ביחד את מה שנראה בתחילה כאישי בלבד. מלוינס אנו למדים כי הסבל ממוקם מראש בעמדת יחס, וכי לסבול מ- הוא בראש ובראשונה לסבול עם- או למען: "לסבול מהזולת פירושו להיות אחראי לו, לשאת אותו, להיות במקומו, להיות מותש על ידיו", משום שבאופן פרדוקסלי, מי שאנחנו סובלים ממנו הוא גם זה שנושא בכליו את המפתח לפענוח החוויה כולה.<sup>13</sup>

הקדימות שמייחסת קבוצת ההוגים הצרפתית לסבלו של הזולת מבוססת על השקפה אתית של מחויבות שלא ניתן להתנער ממנה, ברוח הגישה שמעל לכל סבל אישי עומד כלל הציבור (בבחינת "כלל ישראל"), אם כי לא מתוך עיקרון או הלכת חיים אלא דווקא מתוך המהלומות

האקראיות שהחיים מזמנים לנו. האדם אינו עומד לבדו, ומה שמתקבל מאותו צו מוסרי שלא מאפשר לנו להיוותר אדישים לעינויי הנפש של הזולת משמש כמבוא להבנת מושג הסבל דרך התנהלותנו במציאות, כאשר דבר-מה פועל על נפשנו מתוך קירבה שלא בחרנו בה ובכל זאת היא מחייבת אותנו. האנחה שלי מפנה בלית ברירה מקום לאנחה שלך, ובלאנשו אף מוסיף ואומר כי "מספיק לך לקבל את אומללותו של אחד בלבד, זה שאתה הקרוב ביותר אליו, כדי לקבל את כולם בתוך אחד בלבד."<sup>14</sup> עם זאת, הכנסת הרבים ליחס הבין-אישי מעלה את הצורך לחזור לאחור אל נקודת המוצא כדי לבחון מחדש את מצבו הראשוני של האני הנמען, על רקע העובדה שבסבלו האישי בולטת חולשתו של האדם, וחוסר האונים שבו עשוי להגביל אותו מלהתפנות לאחר.

אם אכן מדובר בנסיבות, שבלאנשו מצביע עליהן בספרו הצעד (שלא) מעבר (1973), ושבהן "אם האני כושל תחת האומללות של כולם, יש סיכון שייוותר רק האני הכושל", זה ששוב "אין לו הזכות להיות אני, גם לו היה זה אני ייחודי, ואפילו לא אני סובל", עולה בנו החשש כי כל חלקו של הסובייקט המתמסר מסתכם באפסיות שמבטלת לגמרי את החוויה העצמית של הסבל. אבל האם אפשר באמת להבין את האדם המתייסר רק מתוך כך שהוא נקרא "לתמוך ביחס עם האחר הסובל"?<sup>15</sup> האם האלמנה שמות בעלה גור עליה שכול מוגדרת מעתה כנושאת רשמית בנטל הצער של כולם, בתיאום עם אומללותם של הילדים, של ההורים ושל החברה, שמצפים ממנה להיות חזקה ולשאת את יגונם בהכנעה תוך ביטול סבלה-היא?<sup>16</sup> השאלה איננה מטאפיזית בלבד; היא יומיומית לגמרי ונוגעת לכל אדם שנמצא על הסף ובכל זאת נקרא להושיט יד. מבחינת בלאנשו, המסירות הכפויה הזאת היא בדיוק מה שמציל את הסובייקט משקיעה במצולות הכאב. הדאגה לאַחַר פותרת את הפסיביות שבה הוא נתון מן האין-מוצא הודות ל"נדיבות בפועל, כאשר היא [הפסיביות] הופכת את מה שאיננו בר-ביצוע למציאות" ומעניקה מעצמה בכל זאת.<sup>17</sup> במידה רבה, המענה האפשרי לאַחַר כאשר אנו מושבתים מכאב פותר אותנו מגור הדין הנוקב של "גורליות טבעית" המקבעת אותנו באפלה.<sup>18</sup>

בכתביו המאוחרים מתייחס גם לוינס לסוגיה, ומבהיר כי האני סופג את מצוקת הזולת גם כאשר הוא נתון ביגון המתיש את כוחותיו לחלוטין, שכן רק אז הוא מתגלה לעצמו באמת ורק אז הסבל שלו מקבל משמעות. לכן בגירסה שנייה, המופיעה בראיון שפורסם שנה לפני מותו של לוינס תחת הכותרת "האתיקה של הסבל" (1994), וכן במאמרו "הסבל חסר הטעם" (1982), אותו דפוס של "לסבול עם" מסמן בעיקר "הקרבה" בלתי נמנעת המתקיימת בין שני אנשים כואבים.<sup>19</sup> להרחבה זו של המטריצה מיחסי לא סובל/סובל ליחסי סובל/סובל יש חשיבות רבה, היות שהיא מוכיחה כי הסבל אינו מוגדר רק מכוח הזיקה כלפי הרע עוד לפני שהוא בחזקת "נמצא בי פנימה" (בגירסה הראשונה), אלא שאפילו כאשר הוא נקשר לשני מתייסרים הניצבים זה מול זה, הזיקה בין השניים היא שמשמשת נקודת מוצא להבנתו, ולא האירוע הסובייקטיבי. עוצמת החוויה מראה כי מפאת הרגישות האנושית, סבלו של האחר יכול לגדוש אותי בעל כורחי, ופנימיותי כמו נלקחת בשבי. גילוי הסבל לא נעשה אפוא בדרך של התבוננות מרוחקת, בלתי מעורבת במתייסר אלא בדרך של השתתפות פעילה (ולא אחת אנוסה) במצבו. ניתוח פנומנולוגי

זה של התנאים לכינון הסבל מראה כי הדאגה הכפויה לאחר הסובל איננה מופיעה רק כאפשרות הרדיקלית ביותר שלו, אלא בעיקר כמקור שנושף חיים במושג כולו. לאו דווקא משום שהסבל כשלעצמו הוא חסר טעם (כפי שגורס לוינס, בניגוד לעמדת שאר הוגי הקורפוס), וכל מובנו נובע מן האפשרות השרירה להעמיד את עצמך לרשות רעך גם אם אתה שבור לחלוטין, אלא בעיקר בזכות החיבור הבינאישי שהוא אוצר בתוכו.<sup>20</sup> בלאנשו, מריון וריקר אינם שותפים לביטול הממד האישי בסבל, ובלאנשו אף מקדיש לו תיאורים נרחבים ביצירתו, הן הספרותית והן ההגותית. אלא שכולם מבקשים להבהיר היבטים אלה תוך הדגשה של בכורת ה"לסכול עם-ללא הגבלה", כפי שמכנה זאת ריקר. זאת מפני שהסבל הוא קול קורא המחבר אותנו אל החוץ באופן המדגיש את כפילותה העקרונית של הסבילות הפסיבית (כי הכאב הוא ספיגה שהסובל סופג בעל כורחו), שהיא גם, ובעיקר, סבילות סולידרית (משום שהיא נמצאת מראש ביחס סולידרי עם האחר).<sup>21</sup> המסר של תנועה זו הוא חד משמעי: הסבל מכתוב סולידריות. וזו גם הסיבה שעולמו הפנימי של האדם הדואב, שאין בכוחו לפטור את עצמו מן המצב, לבלום את התחושות או את מכאובי הגוף המתלווים אליו, ושאינו יכול להימנע מחשיפה לסבלו המכאיב של אחר, משמש כשורש פילוסופי לקביעת היחס לרבים. בזכות החמלה והדאגה שמזמינה הקהילתיות, המובנית לתוך הגדרת המצב הזה, נמצאת גם הדרך להקל על המתייסר המסתגר בתוך עצמו: "הכאב מבוך לחלוטין, ומבידוד מוחלט זה נולדת אותה קריאה לזולת. אין זו תוצאה של התנגשות פשוטה בין שני עולמות הנמצאים על אותו מישור; זה משהו אחר לגמרי. החברתיות איננה פשוט העובדה שאנו המונים. אין זה הריבוי האנושי אשר יוצר את החברתיות האנושית, אלא אותו יחס מזור המתחיל בכאב, בכאבי שלי כאשר אני קורא לאחר ובכאבו שלו המטריד אותי, בכאב של האחר שאינני אדיש כלפיו. זוהי אהבת האחר, או החמלה."<sup>22</sup>

יוצא אפוא שדברי לוינס מציגים את הסבל כגשר לחברתיות, על שום היותו תופעה הטבועה במארג המחבר בין מציאות פנימית למציאות כללית. הסבל אינו כופה עלינו להיות קשובים קודם כולל לעצמנו, אלא לאדם אחר שבזכות ההתמסרות אליו ברגעים הכי בלתי צפויים מתגלה מעיין הנתונה המבסס את הקשר האנושי עימו ובכלל. מאוחר יותר נראה כיצד משפיעה התמסרות האחר אלי בשעת סבלי, אם כי ברור מחוסר הסימטריה של היחס המתואר, כי מקור התפיסה הצרפתית מבוסס בראש ובראשונה על ההתמסרות שלי לאחר הסובל. בנוסף, האתיקה של הסבל מאפשרת לנו להתעלות מעל לקושי שצוין לעיל, הנובע מהיותו תופעה בעלת שתי מהויות שיש למצוא את הגורם המקשר ביניהן, כי אנו סבורים שניתן לגזור את מרב ההתנסויות בסבל מהדפוס הגרעיני של "היות עם" באופן הפותר אותנו מהצורך לזהות את סוג החוויה ולהכריע אם מדובר במצב או בתחושה, או אם אפשר בכלל לגשר בין מצבו הקיומי של האחד (שכול) ובין הרגשתו החולפת של האחר (לב שבור). הדפוס המשותף כבר מבטיח את החיבור, ומראה כי התופעה יכולה לפעול בעת ובעונה אחת בשני המישורים המישור הסובייקטיבי של חיי הנפש והמישור האובייקטיבי של המרחב הציבורי והמפגש האקראי מאפשר להם להתמזג ברבים תוך שמירה על צביונה של החוויה האוטנטית. כזכור, מדובר בתשתית יסוד המפנה את ניתוח המושג מ"מהו הדבר" שבו אנו מתנסים ל"איך" אנו מתנסים בו, מתוך כוונה להצביע על אותו דבר בלתי אמצעי שמחבר בין הסבל של כולנו.

## מגבלות הסבל

### הסבל משמש כחרב פיפיות וחושף פרדוקס

ציינו את תרומתה של קבוצת הפילוסופים הצרפתים להבנת המסגרת המושגית והאתית של הסבל. אולם אין ספק שראייה פוליטית, הניגשת אל הדברים מתוך התבוננות בעולם המעשה, תתקשה לאמץ את "הכאב המוסרי"<sup>23</sup> כתשתית יסוד לכל סבל, היות שבפועל אנחנו רוב הזמן קהים למצוקתו של הזולת. הכרת המציאות, לפחות המציאות האנושית, מלמדת כי נקודת המבט הפנומנולוגית של האתיקה של הסבל אמנם מאפשרת לנסח מושגים מתוך הריאלי ולא מתוך האידיאלי, כלומר על סמך התופעה כפי שכל אחד חווה אותה בעצמו ולא כתופעה שמניחים מראש. אולם כאשר מדובר בעמדה שתפיסת המציאות שלה מצטיירת כערטילאית, אי אפשר שלא להטיל בה חשד. הבעייתיות נובעת מהשסעים העמוקים שנוצרים בחיים החברתיים כאשר כל גורם שוקע יותר ויותר במכאוביו הנרקיסטיים ונאטם יותר ויותר לכאבם של הקרובים לו. די להתבונן בסכסוך הישראלי-פלסטיני כדי להבחין שדווקא דחיקת הסבל של האחר משמשת כדבק המחבר בין העמים, בדפוס הפוך של "לסבול בלי" הנחוץ כדי לשמר את המאבק ולהבטיח את הדה-לגיטימציה של מצוקת הזולת. מספיק להיווכח בעוינות המעוורת של בני הזוג המתגרשים, העסוקים בשמירה על ציר היריבות באופן שמונע מן האחד להכיל את כאבו של השני. ומספיקה האדישות סביבנו כדי לקבוע כי בסופו של דבר כל אחד מאיתנו סובל לבדו. ברמה החברתית-פוליטית אנו מתכנסים בכאב שלנו ומתעלמים מהסביבה, כי זוהי דרכנו לתת לגיטימציה לכאבנו הפנימי ואפילו לכאב שאנו גורמים לזולת. אם כך, למה להתעקש על תקפותו של הדפוס "הצרפתי"?

ובכן, כי דפוס זה, המבוסס על חוויה בין-אישית ואינטימית למדי, מתאר דינמיקה שהיא אמנם דומיננטית פחות מן האטימות היומיומית, אך מרחיקה לכת דיה לחשוף את תמצית הסבל. עלינו לזכור כי גם אם מקרים מסוימים של סבל נחווים מתוך בדידות, ובדרך הכותשת כל זכר לאותה מחויבות שהסבל מייצר ביחס לזולת, אופן ההתנהלות בסבל מציב אותנו תמיד במצב של הכנעה, קבלה ופניה לזולת, שאינו מאפשר לנו להישאר מגודרים בתוך עצמנו. מדובר אפוא באפשרות שגם אם אינה ממומשת תמיד באופן מוחשי, היא בכל זאת קיימת, וככזו היא מגבה כל חלחול פוטנציאלי של מצוקה הפורצת את החומות האישיות והפוליטיות המבוצרות ביותר בעודה חודרת לתוכנו. עד כאן אנו תמימי דעים עם העמדה העקרונית של הפילוסופים הצרפתים הנזכרים באשר לתקפותו של דפוס החוויה הזה והשפעתו עלינו.

עם זאת, המחלוקת מתעוררת כאשר אנחנו מגסים לברר מה בדיוק גורם לנו להתפנות קודם כול לזולת, שכן בעוד שקבוצת ההוגים הצרפתים מייחסת זאת לצו האתי, אנו טוענים כי הדבר נובע בראש ובראשונה מן הדיספוזיציה הטבעית שמלווה את הסבל, אך טומנת בחובה מגבלות שלא הובאו בחשבון. בקטע בעל אופי ספרותי מתכתשות הדמויות האנונימיות של בלאנשו באומרן: "אין זה מרגיע אותי, ואיך אעז לומר שאני מקבל אומללות אחת במקום שבו תתקבל כל אומללות, בעוד שאינני יכול אפילו לקבל את אומללותי?" "הקבל את פני האומלל, באומללותך."<sup>24</sup> שני

משפטי המפתח מסכמים את הבעייתיות בקביעה הפסקנית של הצו. הם מציירים את המערבולת המתחוללת בקרבן של מי שאין לו ברירה והוא נדרש להקשיב לזעקות הכאב של אדם אחר בלי שיהיה בטוח אם יוכל לעכלן; ומה שמשלים כאן את לשון הציווי הוא הידיעה שתנאי הסבל שלנו הם שמכשירים אותנו למעמד, כי בזכותם אנו נכנעים לעוצמת הדרישה להקביל את פני הזולת.

כדי להבין מדוע, יש לפנות לחקירות פנומנולוגיות שיסבירו כיצד הדינמיקה שנוצרת נגרמת מאופיו העקרוני של הסבל, אשר משעבד את הסובייקט לידי מה שבא לעולם כמשא כבד מנשוא. בחלוקה של הסיטואציה לגורמים, אנו נוכחים כי הצידוקים לכפייה זו טמונים (1) בתכונות ההתפרצות של הסבל, (2) בפסיביות שנוצרת איתו, ו(3) בטבעם הכפוי של הייסורים. עם זאת, מפתיע לגלות שבעקבות העלאת התופעה על סדר היום של ההגות הצרפתית בת-זמננו, מה שהשתרש הוא דווקא האקסיומה המוסרית הרואה בסבל אמצעי לכינון יחסים על בסיס היותו של הסובייקט הפסיבי, אפילו הגווע, פנוי תמיד. מוטיב השעבוד למה שאינך יכול להתנער ממנו, שעליו העיד תחילה לוינס,<sup>25</sup> שב ומופיע אצל כל ההוגים האחרים אשר היטיבו לתאר את הסבל כתופעה שהעודפות שלה בלתי נסבלת כל כך ("לסבול זה לסבול יותר מדי"<sup>26</sup>), עד כי המחנק שהיא יוצרת כובל ומשתק.<sup>27</sup> אבל במקום להתרכז בשיתוק שנוצר, הם העדיפו להתייחס לעודפות המכניעה של הסבל שהופכת אותנו חשופים לעולם והתמקדו בהיותנו בעלי תשובה, למרות הפסיביות הקיצונית שהסבל מטיל עלינו. למעט ריקר, שהעלה השגות ברורות, כל ההוגים שציינו לא חשו צורך לסייג את יכולותיו של היחיד לספוג את מה שנכפה עליו, ובטח שלא להטיל ספק במסוגלות שלו להיות שם למען הזולת אפילו כאשר הוא עצמו נתון במצוקה נוראית.<sup>28</sup> מן העמדה הגורפת שהתקבלה עולה אפוא השאלה: האם הדבר מעיד על גישה המתעלמת במכוון מחרב הפיפיות שמאפיינת את הסבל? והאם אין הדבר פוגם בתמונה הכללית של תופעת הסבל בשמה של פרשנות תכליתית (גם אם היא נושאת מסר מוסרי חשוב)?

כפי שניווכח, חרב הפיפיות היא עקב אכילס של המחשבה הפוליטית. לפיכך נבקש, בחלק השלישי של עיוננו, להבין מדוע הסבל כרוך בקשר כפול (double bind): הוא עשוי לרכך את מי שחשוף לו, אך בה בעת הוא גם עשוי לאטום אותו לסבלו של הזולת, ובמקום לייסד קהילה של סולידריות הוא עלול לחתור תחתיה.<sup>29</sup> לשיטתנו, גבול יכולתו של הסובל לשאת בסבל מחייב לתחום את מרחב הספיגה שלו ולבחון מחדש את הדפוס האתי שעד לא מכבר הצטייר כמוחלט כדי להבין מדוע במצבים קיצוניים הסובייקט הופך את עורו ומתכנס בעצמו כדי להתגונן. חשוב במיוחד להדגיש את נקודת העיוורון הזאת של הגישה הצרפתית לא רק במסגרת הדיון המושגי, אלא גם כדי להזהיר מפני מה שעשוי לחבל בעשייה החברתית והפוליטית ככלל. הקושי טמון בכך שהפעילות הפוליטית, אולי משום שהיא מסתכלת עלינו כציבור יותר מאשר כפרטים, מאמינה במסוגלותו של היחיד לספוג הכול, לשאת בכל התקנות ובכל הגזרות החברתיות בהתאם לצורכי הכלל. בכך היא עושה בעצם עוול לפרט, כי היא יוצאת מנקודת הנחה שהוא יכול לסבול יותר מכפי יכולתו. אנחנו רואים זאת, למשל, במקרה של אוכלוסיית ניצולי השואה המזדקנים, שלא רק אטימות הביאה להזנחתם מצד גופי הממשל, אלא גם הנחת היסוד שהסבל שסבלו בשואה

חיזוק אותם כל כך עד כי הם יכולים לעמוד בפני מוראות הזיקנה, בשעה שההפך הוא הנכון; לא רק שהזיקנה קשה להם כמו לכל הקשישים, אלא שפגיעותם המתגברת לעת זיקנה (מפאת הזיכרונות שצפים, טראומות חבויות שעולות על פני השטח וכדומה) מחלישה אותם עוד יותר. כפרטים בין הקהל, סבלם המוגבר מהווה את ההוכחה לכך שאי אפשר להתעלם מסף סבלו של היחיד.

הוא הדין בשאלת הצו האתי שראוי להעמיד לו סייגים. בכוח הצו החיצוני, האומלל הקורס נותן לגיהנום לא-לו דריסת רגל אל תוכו, אך כשבא הקץ לאומללותו המערכות הפנימיות שלו מצמיחות חומות מגן אחרונות כדי לשמור עליו מפני צניחה ישירה אלי תהום. מבחינה זו, גם אם הסבל משקף דיספוזיציה שמאפשרת זמינות מתמדת, נראה שהיא נתקלת בהתנגדות בלתי צפויה המונעת אף היא על ידי צווים, הפעם פנימיים, שמשנים לגמרי את כל המערך ומראים שגם מתן העצמי נתון למגבלות. ריקר טוען כי מדובר בפרדוקס מובנה: "אומר זאת: הסבל קורא. הפרדוקס של היחס לזולת נחשף כאן: מצד אחד, אני זה שסובל, ולא האחר: לא נוכל להתחלף במקומות; אולי אני אפילו "נבחר" לסבול, לפי הפנטזיה של הגיהנום הפרטי; מצד שני, למרות הכול, למרות ההפרדה, הסבל המשתפך בתלונה מהווה קריאה לאחר, בקשה לעזרה בקשה שאולי אי אפשר לספק אותה, של לסבול-עם ללא הגבלה; חמלה כזאת היא ללא ספק מה שלא נוכל להעניק."<sup>30</sup> כיצד אפשר להסביר את הסייג המועלה פה, המראה כי בסבל חלות תפניות שלעיתים מציבות אותנו בזיקה (הכוללת התמסרות, הענקה, שיתוף) ולעיתים מברלות אותנו?

ריקר משיב כי הסבל משמש בתור "גבול הלתת-לקבל", בלי להגדיר גבול זה ובלי לוותר על האפשרות לסולידריות על סמך אמונה באדם וביכולתו לשאת במתרחש "למרות הכול".<sup>31</sup> אלא שהכרתו בדרישה המפצלת של הסבל ממשיכה להיאחז ביכולתו של המתייסר להתעלות מעל עצמו, ומתעלמת מקווי היסוד של תופעה המצביעה מראש על גבול יכולתה. איננו יכולים לעשות דבר נגד המעמסה שהצו האתי מגלם, אבל אולי במקום האני הסובל למען האחר, כלומר על דרך ההקרבה, אפשר לומר כי האני סובל בקרב האחר (ולכן עימו אך גם לצידו, בעקבותיו או ממנו), מתוך שינוי סמנטי דק אך מהותי, אשר מזמין להרחיב את מעגל האפשרויות של הדפוס ולהציג סובייקט שמפאת היותו סובל הוא גם חסום. כך, לא משום שהוא מצטייר לפתע כאנוכי ואדיש, אלא משום שאותו מצע של רגישות המאפשר לאדם לחוש את כאבו של הזולת ובעצם להיות זמין כלפיו הוא גם מצב הטבע המכשיל שבגללו הוא כה פגיע, עד שברגישותו המוגברת אינו יכול עוד לספוג דבר, לא כל שכן את סבלו של אדם אחר. במילים אחרות, דווקא מפאת אופיו של הסבל, שנוגע אך גם פוגע ברגישות האנושית וניחת עלינו עד בלי די, שוב אין כל הכרח שהיחיד יהיה תמיד פנוי לרעהו, ושאותה סגולה שמסייעת לקשר בין הסבל האישי לסבל רבים אכן תוכל לשמש ככר טבעי לצורך מעבר בין העולמות.

מובן שקיימת ההזדהות הפשוטה, זו שלכאורה איננה מאיימת עלינו ומשלבת אותנו בטבעיות עם הכלל. למשל, כאשר סבלה של אשת השבוי הופך לכאבה של מדינה שלמה, ומתוך הזעקה הקורעת-לב של אישה אחת צצה תחושה מחזקת של ערבות הדדית, ברית גורל וייעוד, המשותפים

לקבוצה הנוטלת חלק בסבל שהופקע מרשות היחיד. על בסיס פרץ רגשי זה של צער עמוק ניתן לבסס באופן גורף את ההומניזם הפוליטי של האדם המגלה יכולת אישית וציבורית כאחד להשתתף בצער לא-לו, כך שמי שהשאיפה להתמזגות היא המכרעת בעבורו יתעלם מהקושי שבמעבר מחוויית הסבל הפרטית לחוויה המשותפת, מן הריגוש האישי לקהילת האסון. אלא שהיכולת הזאת, כפי שנוכחנו, היא חלק מפרדוקס מובנה המציב את הסבל בזיקה של יחס חברתי שגם כושל לפעמים. בזכות הכרה זו שמטביע ריקר אנו מתרחקים מעט מהחומרה שאפיינה את גישתו של לוינס; מתרחקים ממנה אך לא מבטלים אותה, היות שהעמדה הפילוסופית המשותפת להוגים הצרפתיים שהזכרנו ממשיכה לראות בפסיביות שאליה נקלעים בסבל מצב שאפשר להוסיף לו עוד ועוד (להעמיס על הצער שלי ולהכביד עליו עוד מן הכאב שלך). באופן המשאיר פתח להכלה פוטנציאלית שלעולם לא נדע אם יש לה סוף. לטעמנו, וממש כפי שגרס דרידה בעניינים אחרים, עצם כפילותו של מושג הסבל, שהוא לפעמים תחושה ולפעמים מצב קיומי, מביאה לכך שהוא יכול לשמש דבר והיפוכו: כשם שקבלת פנים היא גם דחייה, כשם שהתרופה היא גם רעל, כך הכאב הוא גם קהות. ולא ברמת השיח או הטקסט בלבד, כפי שעולה מכתבי דרידה, ואף לא רק ברמה האפקטיבית הבוחנת את הגבולות המעשיים של הניסיון האנושי ומזהה כשלים להתחברות בסבל, אלא ברמה הטרנסצנדנטלית של תנאי האפשרות של התופעה, שמעצם הגדרתה מחייבת לעיתים גם היאטמות.

## תנאי הסבל

### על הכפייה והפסיביות

כדי לברר מהם גבולות הסבל נשוב לדון בגורמים להשתעבודותנו ובקשיים שהם מציבים. במבט ראשון, כוחם בא להם מהדרך שבה מתקבלים הדברים החלים עלינו. זהו צירוף פשוט לכאורה של שני צדדים שמתכנסים בתוכנו ומכריעים ביחד, אבל רק למראית עין.

לפי הגישה הפוסט-פנומנולוגית של ההוגים הצרפתיים, הסבל הוא חלק ממכלול של חוויות הגודשות ומזעזעות את היחיד. הסיבה לכך היא האופי המתפרץ של הסבל. ההתפרצות משלבת גורם חיצוני הבא במפתיע וכמו נוחת על היחיד (ויהיו אלה הזולת לפי לוינס ובלאנשו או התופעה הרוויה המגדירה את הסבל לפי מריון), עם קטיעה של רצף ההתנהלות הרגיל שבמהלכו דבר כלשהו מציף אותי בלי שאוכל להתכחש לו או להשפעתו המערערת עלי.<sup>32</sup> בהקשר הנוכחי, הסבל אוחז בי ואינו מציית בהכרח לסכמה המקובלת של זעזוע שלא הספקנו להתארגן כדי להתגונן מפניו, כראוי למעמד ההתגלות האלוהית שעליו מושתתת חשיבה זו. עקרון היסוד שעליו מבוסס הצו האתי מתבטל פה בגלל הבדלי העוצמה בין אחיזתו של האחר בי ובין אחיזתו של הזעזוע הגורם לי ייסורים. לא רק הצרחה או המהלומה לופתות אותנו בסבל, כי לא מדובר בהכרח במאורע חד-פעמי הגורם לריגוש עז. גם התרחשות ארוכת טווח, כמו מחלה כרונית או דיכאון ממושך, שבה הזעזוע מומר באחיזה מערערת שעושה לנו רע שוב ושוב ושוב, יכולה לקבע אותנו באותו מצב. מבחינה זו, המהות הכפולה של הסבל שמופיע פעם כאירוע ופעם



כהתנסות ממושכת אינה משחקת לידיה של הגישה הצרפתית, ומקשה על הבנת התופעה כתוצר של כפייה פתאומית שאי אפשר לסרב לה.<sup>33</sup> למי שחי בייסורים, האקסיומה של זמינות היחיד יכולה להתהפך ולהפוך את כוונתה המוסרית. זאת גם מפני שלא ברור כיצד מי שאינו פנוי לעצמו יוכל להיות פנוי לאחר, וגם משום שההתרחשות הכפולה של הסבל שוב אינה תואמת באופן מוחלט את תפיסת ההתפרצות המתבייתת, לפי האתיקה של הסבל, שבכוחה האדם מוצא את עצמו, כל כולו, בזיקה עם האחר.

בהכרעה הפילוסופית העומדת כאן למבחן ניצבות זו מול זו הדרישה לתת והמסוגלות לתת, ומצטיירת התנגשות בין שתי מידות המתממשות תדיר במציאות, אבל כל סתירה ביניהן היא עקרונית לפני שהיא מעשית, כי אינה תלויה בחוסנו הנפשי של פלוני או אפילו ברצונו, אלא בכשירות כללית של האדם הנתון במצוקה. במסגרת הוויכוח שאנו מנהלים פה עם התפיסה המוחלטת של הדפוס הצרפתי, לא רק מה שניחת עלינו עומד למבחן, אלא גם יכולת הספיגה שלנו. לכן, אם הנחת יסוד ראשונה קובעת כי קיימת קודם כול האחיזה המזעזעת (והמערערת) של האחר בי, הנחת יסוד שנייה מבהירה כי התפרצותו לתוכי מסתמכת על קבלה פסיבית לחלוטין של המצב. בסבל אנו נקלעים ל"פסיביות פסיבית יותר מכל פסיביות שהיא", לפי משפט שטבע לוינס והפך למטבע לשון שגורה בהגות הצרפתית בת-זמננו<sup>34</sup> פסיביות קיצונית המעידה על אני סביל שאינו יכול עוד להתנגד לדבר ושאוזלת ידו איננה נתפסת כחידלון. למעשה היא משקפת מצע פנוי לכל גירוי, ובמקרה דגן לגירוי היוצר באני אומר לוינס "תשוקה" כלפי הזולת בעודו נמלא "חמלה שלא יודעת שובע".<sup>35</sup> הסובל חסר הישע חש אפסות, אך בעקבות רגישותו הנחמסת, או לחלופין המועצמת, הוא הופך שבוי של מה שעושה בו כרצונו בעודו מעורר בו חובה כלפיו: "היחס ל'זולת' מטיל בי ספק, מרוקן אותי ממני עצמי ואינו מפסיק לרוקן אותי בעוד אני מגלה שיש בי תמיד כוחות חדשים. לא ידעתי שיש בי עושר כזה, אך אין לי עוד הזכות לשמור דבר לעצמי", מכריז לוינס.<sup>36</sup> אלא שבאותה מידה אנחנו יכולים לשאול את עצמנו מדוע הפסיביות הקיצונית בסבל לא מכריזה עלינו דווקא כנבצרים. משהו פוקד אותי במעין היאחזות בלתי רצונית שאני חייב להיעתר לה, סופג וסופת, אבל בד בבד, ואל לנו לשכוח זאת, הוא מנטרל אותי מכוחי. נראה לנו כי ככל שמחריפה הפסיביות נוצרת השתקעות מתישה שאיננה תוצר של השלמה עם הנוכחות המייסרת העושה בי כבשלה, אלא ביטוי לחוסר אונים מנטרל. מבחינה זו, בעודי ניתן לעצמי בכאב, חש את כל ישותי באופן מוגבר, אני גם מאבד את עצמי בשל אובדן כושר התגובה. סלע המחלוקת שנוצר פה דורש אפוא לקבוע אם כתוצאה מהסבילות המותשת (של החולה, של חסר הישע או של המדוכא) נרשמת ירידה ביכולת הכללית, כך שהאני אינו מסוגל עוד להתפנות או להגיב לדבר, או שלחלופין, דווקא משום שהסובייקט מאבד כל העת מחיותו, הוא חשוף עד כדי כך שבעל כורחו הוא נאלץ להיעתר לכל דורש.

לא מדובר פה בהכרעה שולית. אנו נדרשים להבין אם מדובר בפסיביות מכורח ציות לתנועה חזקה כל כך עד שאין חשיבות לרגישותו או למצבו של היחיד הנקלע אליה, פסיביות מוקצנת שאיננה מגלמת נטייה טבעית אלא את כורח הנסיבות, שבגללן משמעותו של הסבל הנחוש נתונה כולה להיותנו חלק ממעגל חיים חברתי שבו נפרצים גבולות ה"אני ואפסי עוד". פסיביות

שבִּעֲקֻבוֹתֶיהָ אֵין אֲנֹנוּ נֹתְנִים עוֹד אֶת הַדַּעַת עַל תּוֹכְנֵנוּ אֲלֵא כְּדֵי לְהַנְצִיחַ אֶת הַתְּנַאי הַמְּבִטִיחַ סוֹלִידֵרִיוֹת גַּם בְּהַקְשֵׁר הַבְּלִתִּי צְפוּי בִּיּוֹתֵר. אוֹ שֶׁלְּחֻלּוֹפֵי־כָל זֶה אֵינֶנוּ רַק עֲנִיִּין קוֹלְקָטִיבִי, וְדֶרֶמַת הַסֶּבֶל שֶׁתּוֹאֲרָה לְעֵיל אֵינָה מְקַנְנַת מִלְכַתְחִילָה בְּעוֹלָם הַצִּיבוּרִי וְהַבִּין-אִישִׁי, כִּי הִיא מִתְחוֹלֶלֶת קוֹדֵם כּוֹל בְּעוֹלָם הַפְּנִימִי. הַבְּעִיָּה הָעִיקָרִית פֹּה הִיא שֶׁהַדְּפוּס "הַצְּרַפְתִּי" מְצִיעַ גִּישׁוֹר שֶׁאֲמַנֵּם מֵהוּוֶה תְּרוּמָה חֲשׂוּבָה לְשִׁיחַ הַחֲבֵרֶת־פּוֹלִיטִי הַזְּקוּק לִיחֹס מְכוֹנָן, אֲךָ בְּדָבָר בְּכַד הוּא גַּם מְצַמֵּם אֶת הַמְּמַד הַפְּנִימִי שֶׁל הַסֶּבֶל וּמְעַרְעֵר עַל שְׁלֵמוֹתָהּ שֶׁל הַתּוֹפְעָה, עַד כִּי מִתְקַבֵּלֶת חֲדָ-קוֹלִיּוֹת שְׁבַעֲקֻבוֹתֶיהָ הַסֶּבֶל כְּשֶׁלְּעֻצְמוֹ וְהַחֲוִיָּה הַפְּרִטִית בְּסֶבֶל הַוּפְכִים שׁוֹלִיִּים. כִּךְ נֹתֶרֶת מִחוּץ לְשִׁיחַ גַּם הָאִפְשָׁרוֹת הָאֲמִיתִית שֶׁל הָאִי-זְמִינּוֹת מְצִידוֹ שֶׁל הַסֶּבֶל הַגּוֹעַ שֶׁתֵּשׁ כּוֹחוֹ. אוֹלָם מֵה שְׁחוּמֵק מֵהָעֵינַן הוּא בְּעִיקָר הָעוֹבְדָה שֶׁאוֹתָהּ הֵיחְלָשׁוֹת חוֹשֶׁפֶת בְּעֵצֶם חוֹקִיּוֹת פְּנִימִית שֶׁהַתּוֹצֵא שֶׁלָּהּ לֹא מְעוֹרֵר תְּשׁוּקָה, כְּמוֹ שֶׁטוֹעֵן לוֹיִנְס, אֲלֵא סָף: שֶׁל עֲמִידוֹת, שֶׁל נְסִבְלוֹת וְשֶׁל יְכוּלֹת לְסַפּוֹג, אֲשֶׁר בְּעַקְבוֹת הָעֵלְאָתָם לְסֹדֵר הַיּוֹם מִתְבַּקֵּשׁ כִּאֵן דִּיּוֹן נוֹסֵף בְּסָף הַהַכְּלָה שֶׁל הַסֶּבֶל.

## שְׁלוֹשֶׁת מְצַבֵּי הַיִּסוּד שֶׁל הַסֶּבֶל

### הַמְּעַבֵּר מִפְּנוּמְנוֹלוֹגִיָּה לְפּוֹלִיטִיּוֹת

עִם הַפְּנִיית אֹר הַזְּרֻקוֹרִים לְהַתְּנָסוֹת שֶׁלִּי בְּסֶבֶל נִיצַת הַמַּאֲבָק בֵּין הַחֲוִיָּה הָאִישִׁית לְתוֹפְעָה, בֵּין הַבִּיטוּי הַסּוֹבִיִּיקָטִיבִי שֶׁל הַסֶּבֶל לְמִמְד הַמוֹחֲשִׁי הַכְּלָלִי שֶׁלּוֹ, שֶׁמְצַד אֶחָד יֵשׁ לוֹ עֶרֶךְ אוֹנִיבֵרְסָלִי וְאוֹבִיִּיקָטִיבִי כְּתוֹפְעָה בְּפְנֵי עֲצֻמָּה, וּמְצַד אֶחָר הוּא חֹסֵר עֶרֶךְ לִלְא הַהֲתַגְלָמוֹת הַפְּרִטִית הַיּוֹצֶקֶת בּוֹ תוֹכָן.<sup>37</sup> אֲנֹנוּ מֵהַלְכִים כִּאֵן עַל הַחֶבֶל הַדָּק שֶׁבֵּין דְּבַר לְהַתְּגַלְמוֹתוֹ, כִּי מֵרַגַע שֶׁהַגִּינּוֹ אֶת הָאִי-פְּנִיּוֹת בְּסֶבֶל, יֵשׁ לוֹמֵר עַל מֵה הִיא מְבוֹסֶסֶת, וּבְמִיּוֹחַד אִם הִיא תְּלוּיָה תוֹפְעָה אוֹ תְּלוּיָה אָדָם. מַחֲשָׁבָה פְּזִיזָה עֵלּוּלָה לִיִּיחֹס אֶת חוֹסֵר הַזְּמִינּוֹת לְמִבְנֵה אִישִׁיּוֹתִי זֶה אוֹ אֶחָר חֹסִין, נְגִישׁ אוֹ פְּגִיעַ, מִי פַחּוֹת מִי יוֹתֵר. אֲלֵא שׁוֹהוּ קְרִיטֵרִיוֹן שְׁרִירוֹתִי שֶׁמַּחֲיִיב לְכוּוֹן לְאִישׁ אוֹ אִישָׁה מְסוּיָמִים וְלַחֲבֹר לְסִיטוּאֲצִיָּה כְּלִשְׁהִי, שְׁבָה מִיִּדַת כּוֹחַם לֹא מוֹתִירָה מְקוֹם בְּנַפְשָׁם. זֹהִי מְשִׁימָה מִיּוֹתֶרֶת וְחֹסֶרֶת תּוֹעֵלֶת הַמְּבַקֶּשֶׁת לְצִיִּיר פְּסִיפְס פְּסִיכּוֹלוֹגִי שֶׁל יְכוּלֹת וּמוֹגְבְּלוּיּוֹת, בְּעוֹד שֶׁבְּפּוֹעֵל אִישׁ אֵינֶנוּ מְכִיר אֶת כּוֹחַ הַסֶּבֶל הַגּוֹפְנִי וְהַנְּפִשִׁי שֶׁלּוֹ, כִּי רַק הַהֲתַנְסוֹת מְלַמְּדָת אֶת הַחוּלָה וְאֶת הַרּוּפָא כִּאֶחָד מֵהוּ סָף קְרִיסְתוֹ. לְכֵן כָּל הֵיחְלָה בְּתַנְאִים הַמוֹקְדָמִים שֶׁל הַסֶּבֶל יְכוּלָה לְסַפֵּק תּוֹלְדוֹת מְשׁוֹעָרוֹת, אֲבָל לֹא לְהַבְטִיחַ תְּמוֹנַת מְצַב עֶקְרוֹנִית. מְבַחֲינָה זֹו, הַקּוֹשִׁי לְהַכְרִיעַ בְּשֶׁאֵלֶת הַזְּמִינּוֹת נִתּוֹן אִפּוּא לְסִירוֹב לְדוֹן בְּאוֹנִיבֵרְסָלִי לְלֹא הַפְּרִטִיקוֹלָרִי, בְּעוֹד שֶׁהַדִּיּוֹן בְּפְרִטִיקוֹלָרִי אֵינֶנוּ יְכוּלִּים לְהִיּוֹת תְּלוּי פֶרֶט זֶה אוֹ אֶחָר. כִּאֵילוֹ הֵיחִיד נְמַצָּא כִּאֵן רַק כְּדֵי שֶׁנִּבֵּין בְּאִמְצָעוֹתָ אֶת מְאוֹן הַכּוֹחוֹת בֵּין מֵה שֶׁאֵינֶנוּ יְכוּלִּים לְהַתְּנַעַר מִמֶּנּוּ וּבֵינָן מֵה שֶׁאֵינֶנוּ יְכוּלִּים לְהַכִּילוֹ, מִתּוֹךְ נִסְיוֹן לְרִאוֹת אִם אִפְשָׁר לְנַתֵּקוֹ מֵהַחִיבוֹר עִם הַזּוֹלָת תּוֹךְ כְּדֵי הַתְּבוֹנְנוֹת מְבַפְּנִים בְּרִיאֵלִיזִם הָאֲנוּשִׁי שֶׁל הַסֶּבֶל הַנְּחוּשׁ.

לְמַרְבָּה הָאִירוֹנִיָּה, דּוּוֹקָא לוֹיִנְס עִמְד לְרֵאשׁוֹנָה עַל גּוֹרֵם מְכַרִּיעַ בְּשֶׁאֵלֶת הָאִי-פְּנִיּוֹת שֶׁבְּסֶבֶל כִּאֲשֶׁר הוּא דֵּן בְּסוֹגִיִּית הַקִּיּוֹם, אוֹ לִיתֵר דִּיּוֹק בְּדִמּוֹתָם שֶׁל שְׁלָל מְצַבִּים קִיּוּמִיִּים הַמְּכַבִּידִים עַל הֵיחִיד. כְּתִבּוֹ הָרֵאשׁוֹנִים, וּבְמִיּוֹחַד סְפָרִיו "מִן הַקִּיּוֹם אֶל הַקִּיּוֹם" (1947) אוֹ "הַזְּמַן וְהָאֶחָר" (1948), חוֹשְׁפִים אֶת הַחֲוִיָּה הַנְּפִשִׁית שֶׁל הָאָדָם הַנְּרַמֵּס לְלֹא מְזוֹר.<sup>38</sup> הֵם מְגַלִּים אֶת חוֹסֵר הָאוֹנִים

נוכח שכבת קיום כללית המכונה הישנו ("L'il y a"), אשר כופה עלינו את "הגורליות של אותם מצבים משונים", כאשר הסבל מוכרז באופן עקיף דרך תחושות של פחד, היעדר ביטחון ומחנק.<sup>39</sup> הניתוח הפנומנולוגי מתחדש בכל פעם בתיאור נוסף של מצב בלתי נסבל שאי אפשר להתנתק ממנו, ויהיו אלה החרדה מן המרחב האפל של הלילה, האימה מפני הריק של השעות הנוקפות כשנתפסים לנדודי שינה, או הבדידות של היחיד החש כבול לעצמו.<sup>40</sup> לוינס משרטט ברמת הפשטה בלתי מוחשית את כובד היקום המרחף עלינו בעודו נוסק אל חיי היומיום ומעיי עלינו. מצבים אלה מציירים סבל פרטי שאיננו מבשר על כניעה לקיום הכפוי או על ביטויי מרד כנגד שטף העולם של הישנו, אלא על "הופעת הקיום בבחינת נטל שיש לקבל על עצמך", שיש להסתגל אליו כחלק ממוראות העולם.<sup>41</sup> כמובן, גורליות אומללה זו שהוא מתווה בראשית הגותו, שנכתבה לאחר השואה, איננה מאוזנת כי היא מזניחה את היופי והנועם שבקיום. אולם משנותנים את הדעת לדבקותו בעניין,<sup>42</sup> למדים כי השלמה עם הפן הכפוי של קיומנו כמוה כהודאה מפוכחת בקבלה הפסיבית הטבעית שלנו. אין בכך כדי לומר שהיחיד מצווה לקבל כל דין, אך בהחלט עליו להסכין עם כך שכוחו לא תמיד עומד לו נוכח משהו עצום וכביר, בין אם הדבר הזה שוכן בקרבו ובין אם הוא שוקד עליו כמציאות שבעינה עומדת.

ה"ישנו" מממש הוויית סבל שמהלומותיה מתעלמות ממגבלות כוחנו. או אז שוב נכנס הזולת לתמונה, אלא שהפעם, זה שהצטייר עד כה כמושא מכביד מפציע בכתבים המוקדמים בתור התומך המושיט את ידו כדי להקל מעצם נוכחותו על הנפגע, במסגרת מהלך שמקבע את הסבל אחת ולתמיד בארכיטקטורה של מערכת קשרים מחויבת עם אחר כלשהו: יהא זה האדם האחר (לוינס, מריון, ריקר, בלאנשו), האחרות של הקיום (לוינס, בלאנשו) או אפילו האחרות שמגלמת האלוהות (לוינס, מריון), עד כי אי אפשר עוד לחשוב על חוויית הסבל במתחם הסגור של האני הפרטי. אם ציפינו לשינוי, אנו נוכחים עד מהרה כי הסבל לעולם אינו נמדד בעצמיותו המוחלטת אלא תמיד ביחס למישהו או למשהו, דבר שלא מאפשר להעלות על הדעת אי-התמסרות בכאב. מכאן עולה הרושם כי מסיבה זו ההוגים הצרפתים האלה כמעט ואינם מכירים בחוקיותה הפנימית של התופעה, בעצמיות שלה ביחס למרחב שבו היא מתרחשת, ובעיקר בצוהר שהיא פותחת אל מערכי גוף ונפש הנחלשים כל כך עד כי הם מהווים זירה של תולדה אמיתית, של מציאות השוקעת בתוך המציאות. מכאן מתחייבות התייחסויות לכוחם של הפיזי והנפשי לעמוד במסע, והשגות על הצגת חולשתם נוכח קיום שהוא אף אחד, אויב חסר פנים ובלתי מזוהה, ועל כן עמיד בפני כל התבוננות פנימה או כל פעולה ותנועה באופן המאפשר לאדם לקבוע עובדה בשטח ולהציב את עצמו נוכח מה שנכפה עליו.<sup>43</sup> גם ראיית הסבל כאירוע, כפי שעולה מן הדפוס האתי, כמאורע השובר את רצף התנהלות הדברים המוכתבים על פני ציר הזמן, בבחינת קטיעה המקנה לסובייקט את האפשרות להגשים את עצמו כקיים אל מול הקיום (ואפילו בדרך שלילית, בכאב), אין בה כדי לערער על המוחלטות של אילוץ הגורל בסבל. זאת בניגוד לעדי אופיר, הטוען כי "הסבל הוא ריגוש מוקצן המחולל מרחב-זמן הטרוטופי", ואפילו "גרעין ראשוני" של מרחב שכזה "המופקע מן המרחב-זמן החברתי הכללי שבו מתנהלים הדברים כסדרם".<sup>44</sup> לוינס אמנם מציע לראות בסבל אירוע יוצר, אבל לא לפני שהוא מטביע אותו במציאות מכבידה

שממילא איש אינו יכול לה, עד כי כל כוונה לתמרן את המצב הופכת מופרכת ולכן גם חסרת משקל. אילו הכיר לוינס בסבל כ"אירוע מרגש" ועצמאי המכרסם בכל מערך החליפין הקבוע מראש עד שהוא נהפך, כדברי אופיר, ל"רגע של הפקעה ממהלך הדברים הרגיל", אולי יכול היה הסבל לדבר מתוך עצמו ולא דרך מצבים קיומיים אחרים המשחרים לפתחו.<sup>45</sup>

נראה ששוב מוטל עלינו להשלים עם העובדה שאנו נידונים לסכול בעל כורחנו ובתוך תוכנו, מה שעושה את הסבל לנסבל עוד פחות. ועם זאת, העברת מרכז הכובד אל החוץ המכריע שאין ממנו מנוס לא מאפשרת לנו להתעלם מהעובדה החשובה ש"מרגע שאני סובל", כפי שמזכיר לנו ז'אן לוק מריון, "אני סובל את עצמי".<sup>46</sup> האני אינו סובל ממושא מן החרב, הלהבה או השוט ואפילו לא ממושא צלילי בדמות אנחות, צרחות או מכות של כאב. טבעי שיסכול היחיד בגללם, שהם יפגעו בו או יגרמו לו לחוש ברע, אבל את התופעה הוא סובל מתוך ההתנסות המייסרת שלו בהם, ובעצם מקרבו ובקרבו. הקושי לשרטט תולדות אינו מונע מאיתנו להצביע בבירור על זירת ההתרחשות המרכזית של הסבל, מהסיבה הפשוטה ש"מרגע שאני סובל, הרי זה בתוך, באמצעות ובשל עצמי שאני סובל [...]. הסבל ממסמר אותי לעצמי כשם שמסמרים לקרקע באמצעות השתלטות על הקרקע."<sup>47</sup> הדומיננטיות של תפיסת המסמור בהגות הצרפתית המוזכרת מבלבלת מאוד, כי היא אמנם מכירה בחוויה האישית הכרוכה בסבל, אבל ממשיכה לייחס אותה לדבר-מה מצמית (הקיים, האחר, התופעה) אשר מוביל את היחיד לחוש פפות לממד השולט בו בלי שיוכל לעוקרו. בסבל של לוינס האני דחוק לקיומו (להיות); בסבל של מריון האני דחוק לעצמו (להיות סובל); בסבל של בלאנשו האני כפוף לממד הניטרלי, ובשלושת המקרים האדם נמצא מוצמת לסבל שאין הוא יכול להסיר מעליו.<sup>48</sup> לכן לשיטתם, גם אם הסבל מחבר אותנו לעצמנו, הרי שהציוות הזו שבו "הסבל מפקיר אותי בידי עצמי" אינו מבטיח חופש אלא כורח לכנס בתוכך את מה שלא ניתן להתנתק ממנו.<sup>49</sup> כאשר אנו שרויים בגזירה זו, כל בלימה של המצב מצטיירת כבלתי אפשרית, ולא רק בגלל אילוצים גורליים. גם אוזלת היד בכאב לפחות ברגע החישה או בהמשכיות ההולכת ומתעצמת עד לאינטנסיביות מענה אחראית לאי-נסבלותו של הסבל, שהוא תמיד יותר מכפי שבאמת אוכל לשאת. כמו בתנועת מלקחיים, האני נתפס בין המסמור לעצמו המרגיש ובין הבלתי אפשרי הנכפה עליו עד שהסאה נגדשת ומכריעה אותו סופית. עודפות לופתת, אומר מריון המגדיר את הסבל כתופעה רוויה,<sup>50</sup> שאין הנפש או המחשבה יכולות לעכל ועל כן לחסוך מאיתנו. עודפות חונקת, המעידה על אופניות כפולה שהשילוב שהיא יוצרת בין מסמור להגדשת הסאה מעמיד אותנו על הסיבה לחוסר האונים שחש הסובייקט המרוקן.

אבל חוסר אונים, מתברר, עדיין איננו מהווה ערובה לעמידה על גבולות היכולת האנושית. ומה שמפתיע הוא שהמעבר שביצענו מן ההתבוננות בסבל כדפוס של יחסים אל ההתבוננות בו כאירוע פנימי לא קידם את ההבנה בדבר סף ההתנסות בו. חשיפת האילוצים שנתונים להם בסבל רק הראתה מה הופך אותנו לחדירים גם במסגרת של הספירה הפרטית, המאפשרת לחבל בנו באין מפריע, אבל גבול ההכלה והסף שהסבל מייצר עדיין לא הוגדר מפורשות. האם הגישה הפילוסופית של ההוגים הצרפתים שאנחנו דנים בהם, על מגוון עמדותיהם, מצליחה להתגבר על תפיסת הסף העולה בכל פעם שדנים, כמקובל, בכל מה שגורם לנו להיאטם מרוב סבל? הקושי

נתון בכך שהאתיקה של הסבל, גם אם אינה בהכרח מגמתית, מתעלמת במופגן מאילוץ מכריע שרק ריקר מתייחס אליו, אילוץ המעיד שאחת מהנחות היסוד של הסבל, לפחות מן הפן הרפואי, נתונה לאי-היכולת לפעול מתוך כאב. בעת היחלשות המערך הפסיכו-פיזי מופנה כל כוחו של היחיד להתמודדות עם המכות הניחתות עליו, ובמקביל הוא נאלץ לעכל גם את אובדן כושר התגובה שלו. האדם מרגיש מותקף מכל הכיוונים עד כי כל אותותיו מופנים להתמודדות עם המערכות הקורסות. בה בעת, ניסיון זה, שבעיצומו החולה נוכח בסבלו, הוא גם הניסיון שמחייב אותו להתכנס פנימה כדי לחלץ את עצמו מן המצב הזה ולחדש את כוחותיו. במעמד שכזה, לא זו בלבד שכשאני סובל אני סובל את עצמי, כמאמר מריון, אלא שאני סובל גם מעצמי, מאי-יכולתי, מן המחסור במשאבים, מהאיווי הבלתי מרוסן להתחזק כשנגמרו הכוחות ומן הבגידה שלי עצמי בחיות הנדרשת כדי להתמודד. אז, בעקבות הקרע שנוצר בין הרצון ליכולת, אין כל ערובה כי נמצאה לו לאדם קרקע פנויה להכיל משהו אחר מלבד את עצמו, שעצם קיומו כבר מכביד עליו יותר מדי. לכן, מצד אחד איש לא היטיב להבהיר כלוינס וכבלאנשו את האנושיות הגלומה ביחיד המגלה כל העת "מאגרים חדשים" שיאפשרו לו להידרש לחולה הקמל לצידו, אך מצד שני, התזה התיאורטית על פרפורמטיביות אפשרית מתעלמת תמיד מהמתווה הברור של הסובייקטיביות הסובלת שבה מתבצע דיכוי יתר של יכולת התגובה, לאור העובדה שככל שאני סובלת יותר קטנה למעשה יכולת התגובה שלי, כפי שמלמד גם פול ריקר בפירוט המגבלות שמטיל הסבל.<sup>51</sup> זוהי גם הסיבה שבמקום להתייחס לטבעו של הסבל נכון יותר להתייחס לאופן שבו טבעו טבוע בנו כדי להבין שהסולידריות בשעת כאב, המהווה בסיס לכל התפיסה של קהילה המחוברת בעת אסון, שוב אינה מובטחת כאשר המצב בוגד בי, הגוף והנפש בוגדים בי וכוחותיי בוגדים בי אף הם.

כאן שוב עולה השאלה, היכן מתקיים העדר הזמינות האנושית בסבל? בנקודה שבה אנו מוצאים את עצמנו חשופים עד כי התמסרותנו מובטחת ללא עוררין, בעצם נקודה זו אנו גם מגלים בקרבנו את החומה המגבילה את ההתקשרות. זוהי חרב הפיפיות שהזכרנו קודם. זהו רגע השיא של הפגיעות המוקצנת, שבו ההתערטלות שמחברת אותנו עם הגורמים המשפיעים גם פוצעת אותנו עד כדי אובדן הכושר לעכל או להגיב. עם הופעתה נוצר הריסון הטבעי של קליטת ההשפעות המכאיבות ונקבע גבול ההכלה המציב חסמים, שפרימו לוי מעיד עליו: "נוכחותו לצדך של חבר חלש ממך או חבר שאינו מצויד, זקן ממך או צעיר מדי, חבר שרודף אותך בבקשותיו לעזרה ובעצם ה'היות' הפשוט שלו שהיא תחינה בפני עצמה, זהו מצב מתמיד בחיי הלאגר. הבקשה לשותפות גורל, למילה אנושית, לעצה, גם להאזנה בלבד, היתה קבועה וכללית, אבל באה על סיפוקה לעיתים נדירות בלבד. חסרו הזמן, המרחב, הפרטיות, הסבלנות, הכוח; מה גם שאותו אדם שאליו הופנתה הבקשה נמצא בתורו במצב של הזדקקות, במצב של בקשת אשראי."<sup>52</sup>

כל מי שקורא בכתבי ההוגים שאימצו את מסורת האתיקה של הסבל, ברור לו כי הם מודעים היטב לטבע האדם המתייסר ולמגבלותיו כפי שלוי מתארם, ובכל זאת הם דבקים בחלופין עם האחר הבא ומשתקע בקרבי.<sup>53</sup> בשאלת הסבל, נמצא כי הם תופסים את היחס שבין הסובל ובין

המעמסה עליו כיחס בלתי מאוזן אבל מוכרע, לא רק משום שביסוד נפשו האדם חובר בכוח לכל חובת מציאות או מוסר הניצבים לפניו (מפאת הימצאותו ביחסים), או משום שהתפרצות הזעזוע הבא מן החוץ חזקה יותר וחולשת על כל הפנימיות המעורערת, אלא משום שהם מתעלמים מכך שכל עיסוק בסבל מתחיל תמיד שלב אחד קודם. אם לשיטתם הסבל נתון תמיד בזיקה, הרי שלשיטתנו זיקה זו תלויה קודם כול בדיספוזיציה של המשטח הפעור, הפסיכי והחשוף שבכאב, שאולי הוא גמיש דיו להתאים את עצמו לצורכי הזולת או הקיום, אבל יש לו גם גבולות פרטיים משלו. מובן שהדבר אינו תואם את תפיסת המסורת הצרפתית בדבר המבניות היסודית, הראשונית והמהותית של הסובייקטיביות המתפנה תמיד, גם אם בעל כורחה, לקבל עול אנושי ככד מנשוא.<sup>54</sup> אבל אילו ראו אותם פילוסופים בסבל את מה שהוא באמת, משא כובש המרביץ בנו את כל מה שהוא מעל ומעבר ליכולתנו ולא רק קרקע פורייה לנתינה ושותפות, אולי היו מתפנים לסייג מעט את האמונה בכוחותיו הנעלים של הסובייקט ובעקבותיו את התקווה חסרת התקנה בהומניזם המוסרי והפוליטי. או אז, אולי גם היו מכירים בכך שגבול החסכנות שהפרט מקים על עצמו הוא חלק בלתי נפרד ממנגנון הסבל האנושי.

## הפוליטיקה של הסבל

### על השימוש בסף הנסבלות ככלי לייצור סבל ולמניעתו

לגילוייו של גבול החסכנות יש גם חשיבות פוליטית עמוקה. הוא מעמיד אותנו על התפקיד הכפול (הכמעט סכיזופרני) שהתופעה ממלאת במרחב הציבורי, כאשר האי-פניות בסבל הופכת ממגבלה המונעת מאיתנו לממש את ההתקשרות בינינו לדבר מבוקש שיש לנו אינטרס לממשו. המצב החצוי הזה מתייחס לרצון לשלוט באחר באמצעות שליטה בסף הסבל שלו, אבל מכיוון שמדובר כאמור בעניין שקשה לנו לאמוד, לא ברור אם בכלל יש לנו אפשרות לתמרנו. כי בעצם, וזהו לב העניין, כשם שהפילוסופים הצרפתים באים ללמדנו שאיננו יכולים לסבל, כך אנו מבקשים ללמד על הסבל כי איננו יכולים דווקא לסף שלו.

הניסיון לקבוע את מרחב התמרון שלנו בסבל מחייב אותנו לעסוק בגבול החסכנות לא רק במסגרת האישית אלא גם הציבורית. הסיבה לכך שהיא שההזדהות עם הייסורים של אדם או של עם מותנית בהתמקמות באותו מרחב של התמודדות או של פגיעות, כל עוד הן נסבלות. כך קורה שמתחם ההגנה שבו הערכות מצב מתקיימות ("אני עומד בפניו", "אני לא מסוגל להסתכל עליו יותר", "זהו, עד כאן"), הוא בדיוק השלב שמונע מסאת הייסורים להתנפל על חיק הדואב או על חיקו של מי שמעוניין לקחת חלק בכאבו של אחר אך אינו מסוגל לכך בהכרח. במילים אחרות, זהו מרחב הנסבלות שלנו. אלא שמנקודת מבטם של מייצרי הסבל, של קברניטי הפוליטיקה של הסבל, אותו מתחם הוא בדיוק המקום שבו הזות הגבולות מהווה אתגר בריא. מטרתם היא לחדור אליו כדי להגיע לגבול הסבל ולדחוק אותו יותר ויותר, עד לסף השבירה של היחיד או של הקבוצה. בדרך זו ייטיבו לשלוט בסבל, ודרכו לשלוט בפּרָט. הכלי המשמש אותם הוא הבאת הקורבן למצב בלתי נסבל, מצב של כפיות רובצת ובלתי משחררת, של סאה שאי

אפשר לנטרלה. אם כן, עמימות היא שם המשחק, כפי שאנו למדים למשל מהפסקולים של חדר העינויים, שבהם המטרה גלויה לעיני כול ורק התפרצותו של הקשה מנשוא אינה ידועה לאיש, גם לא למעוֹנָה עצמו, העסוק כל העת בניסיון להתנתק מגורם הסבל בעוד מעניו לא מרפיים מלהנכיחו ומבקשים להביאו אל קצה יכולתו. מדובר בפרקטיקה פוליטית המבססת את כוחה על כינון מכוון של סבל, מתוך שאיפה לפצח את המחסום הטבעי שהעמיד היחיד המתגונן. אולם הפעם, שלא כמו בתהליכים הפנומנולוגיים שבהם האני נאבק בתופעה הרובצת לפתחו, ואולי גם בלפיתה של האחר הנוקק לו במעמד האתי, אופיו של המצב משתנה, וכל מהותו של תיאטרון השֵבִי החדש הוא לייצר קריסה תוך כדי הצגה של סבל יזום ונשלט, כפי שג'ורג' אורוול מציין: "כיצד יוכיח אדם אחד את שליטתו על אדם אחר, וינסטון? וינסטון הרהר. 'על ידי כך שיגרום לו סבל', אמר. 'בדיוק כך, על ידי שיגרום לו סבל. אין די בצייתנות. אם אינו סובל, איך תוכל להיות בטוח שהוא מציית לרצונך, ולא לרצונו שלו? שליטה משמעותה גרימת כאב והשפלה. שליטה משמעה לקרוע לגזרים מוחות של בני אדם ולשוב ולאחותם בצורות חדשות על פי בחירתך'.<sup>55</sup> הפרקטיקה הנדונה מתקיימת לא רק במסגרות טוטאליטריות של עריצות קיצונית, כמו זו שאורוול מתאר, אלא בכל מסגרת שלטונית המבקשת לנתב את הפרט באמצעות פגיעה ברקמותיו הרכות ביותר.

לאור מה שנאמר עד כה, נשאלת השאלה אם אנו באמת יכולים לשלוט באחר באמצעות גרימת כאב, שכן הסבל כמכשיר שליטה מחייב להבטיח שחותרים לסימן המבשר עליו, בעוד שכדי לכוון לכך יש לזהות אותו מראש, ולשם כך להתוודע לאותה מהות מכוונת שבה ניתן יהיה להשתמש בהמשך. אולם היות שלסבל יש שתי מהויות, והוא מזוהה עם שלושה מצבי יסוד המעידים על גורליות כפויה, על היותו תופעה בלתי נסבלת, המתבטאת לבסוף באובדן יכולתנו לבטל אותו, אין אפוא שום ערובה שהסבל שאליו מכוונים ישיג את המטרה. העניין הוא שאם אכן "פוליטיקה של סבל היא תמיד, בראש ובראשונה, פוליטיקה של ייצוג הסבל", כפי שטוען עדי אופיר, כי אז יש לתחום בתבנית ייצוגית אחת את מה שלובש אלפי צורות, שאין לו לשון בהירה אחת, ובמיוחד שכלל לא ברור אם אופיו הציבורי ואופיו הפרטי זהים.<sup>56</sup> במסגרת הניסיון להפעיל את כלי הסבל לצורך ניצול פוליטי, לצורך ויסות תהליכים חברתיים או אפילו לשם עיצוב התרבות, על הקברניטים להכריע לאיזו נקודת תורפה לכוון את הפגיעה, כך שיתגלה גבול היכולת של ציבור מסוים וניתן יהיה לשבור את הרוח הכללית או להגן עליה תוך דחיקת מקור העינוי ממרכז הבמה. אבל מה מבטיח שמה ששיגו יהיה תקף, כך שלא יהיו פערים בין סף השבירה של ציבור אחד למשנהו ותכני הייצוג של הסבל שלי יתאימו גם לאדם אחר החולק עימי את אותו מרחב קולקטיבי?

בהיעדר קנה מידה מוחלט להערכת סבל, הייצוג הפוליטי של הסבל הופך לבעיה. האני שכוחו ניטל ממנו יוצר לו חלל נבדל בתוך מציאות גלובלית, תהא זו מציאות בריאה או אפילו מציאות חולה שכולה הרס וחורבן והיא מאכלסת דואבים רבים כמוהו. במצב זה, הכרוך בהתמודדות אישית רבת משקל, כל ניסיון להעתיק את עולם הכאב הפרטי (שאינו יכול להכירו לפני ולפנים, כי לעולם לא יוכל לחוש אותו במקומי) אל המרחב הכללי המשותף נדון לכישלון. השואה האישית של הניצול לעולם לא תהיה זהה לנרטיב השואתי המצוי בתודעתם של יהודים

כה רבים, וכך גם גודל הזוועה. אף שבסופו של דבר אנו מוצאים את המכנה המשותף בינינו, קיים תמיד הסיכון ש"הייצוג התרבותי של סבל פרטי בתור חלק מסבל משותף, שהוא גורל משותף לקבוצה שלמה, הורס את ההטרטופיה הפרטית של הסובל גם אם הוא מייצג את התרבות כולה בתור הטרטופיה של סבל, כ'פלנטה אחרת', "כפי שמזכיר לנו אופיר.<sup>57</sup> הניסיון לנכס את הסבל הפרטי ולהציגו כחלק מעניין כללי מחבל במסגרת הסבל האישי. אבל גם אם בכך הוא פולש לאותו "מיקום נגד" או הטרטופיה בהתאם למושג שהנחיל מישל פוקו כשהצביע על המרחב הנבדל שבתוך החברה, הוא לא באמת יכול לבטל את המרחב האישי ולהשתלט על היחיד באמצעות השליטה בכאבו. טשטוש הגבולות יכול להפוך את היחיד לחלק ממעגל שלם של סובלים, אבל הוא אינו יכול לבטל את שדה הפעולה הפנימי של התרחשותו, לטוב (בניסיון להגן עליו מפני סבל עצום ומכלה) ולרע (כשהוא לוכד אותנו בתוך סבלנו-אנו).

הנעלם הגדול במרחב הפוליטי הוא אפוא סף הסבל הרצוי, שעם הפגיעה בו מוצפים המיועדים באי-נסבלות הרסנית שמאפשרת לחלוש עליהם, לשלוט בהם, לתמרן אותם ובעיקר לאמלל אותם. אך משהסף נותר עמום, בהעדר ייצוג אחיד של הסבל במרחב הציבורי-פרטי, כאשר המטרה ידועה אך מעגלי הפגיעה האפשריים רבים ומגוונים, כל שנותר לעשות הוא לשלוח כמה שיותר חצים בתקווה לפגוע. כל שנותר הוא להציף את המיועדים לסבול בשלל נוהלי כאב, כל הזמן, שוב ושוב, בצורה זו או אחרת, כדי להבטיח שלפחות כמה מהם יפגעו במטרה. אם לא כך אז לבטח בו, ואם לא הפעם אז בהזדמנות הבאה. הנכחה נשנית ומסיבית זו של מקורות הסבל היא אמנם שרירותית, אבל לא מצריכה לזהות מהות מייצגת אחת וגם לא מחייבת להתחשב בדפוס משותף שמשמש כתזכורת מוסרית טורדנית. כך, גם אם לא ניתן ליצור תהפוכות בקרב עם שלם שחפצים בייגונו, או בקהילת מיעוטים מגובשת שרוצים להכביד עליה בזוטות מעיקות כדי שלא תזקוף את ראשה, עושים זאת באמצעות מנגנון שיטתי של הכאה שלא מרפה מהפצתו. אם "נוהל שכן" לא עובד, נחליפו ב"נוהל אלמנת הקש", ואם זה אינו יעיל דיו, כי אז ארטילריה וחורבן תמידי ישיגו את התוצאה הראויה, אבל שוב, בלי להיות בטוחים שהמטרה שאליה קלע המנגנון השלטוני אכן הושגה ואם הסבל המתוכנן הוא זה שיכריע בסוף.

הניסיון להרחיב את מנגנון השימוש בסבל בעקבות הקושי שבייצוגו מוביל לשימוש אפשרי נוסף, גלוי פחות אם כי שכיח ומגמתי באותה מידה, בדמותו של מפעל זיכרון הסבל. בניגוד לגרימה מכוונת ושיטתית של הסבל, כאן המניפולציה הפוליטית פועלת בשני מישורים: גם כדי לייצר סבל וגם כדי למנוע אותו. אך מפאת הקושי לזהות חד-משמעית תופעה שהיא בעצם רבת פנים ונתונה לפרשנויות רבות, השליטה באמצעות הסבל שוב מתגלה כשרירותית. למעשה, הניסיון לחצות גבולות ולעצב מחדש תודעה חברתית, כמו בדוגמה של מהפכת התרבות הסינית, מוכיח כי הסבל אינו רק פועל יוצא של מה שמחולל סבל במתכוון או של סף רגישות שנפגע, אלא גם של זיכרון המחייב שיח שהודחק. דברים שלא נדונו נותרו ברקע בלי להכביד, משולבים בקו מחשבה נבחר שהוא נוח לכולם. עצם העלאתם לדיון ציבורי מערערת את אמות הסיפים ומציפה מחדש כאב עמום אך רב בשנים ולפיכך חריף. לעיתים החברה מעדיפה שמה שנשכח יישכח לעד, כפי שהוכיחה החשיפה הלא-מתלהבת של אתרי הרציחות ממלחמת האזרחים בספרד,



עדות לכאב בוער שדי באזכורו להטביע ביגון בנים ובני בנים של אותה משפחה שניצבו כאויבים אלה מול אלה. גבול ההתמודדות הטבעי שמייצר היחיד הנושא בעול הכאב הוא גם הגבול השברירי שיכולה להציב חברה שלמה הפוסעת על קצות אצבעותיה בין המכשולים המייסרים. אך האם הטיפול בזיכרון יכול לשמש כאמצעי אמיתי לשליטה בסבל? רק מחמת הספק שמקנה ההרגל. בטווח הארוך, ההיסטורי, ויסות הסבל בזיכרון הוא חסר משמעות, כי זיק אחד מספיק כדי להחיות ולהצית מחדש את הכאב, כמו נפץ הבוקע במלוא העוצמה ומאיים לכלותנו. כמו השוק החשמלי המעיר נים אחד שחשבנו כי נרדם, אבל מראה לנו כי באופן בלתי צפוי אך ידוע זה מכבר, הסבל הפרטי והסבל הציבורי שלובים זה בזה, וניסיון לתמרן את האחד לא מבטיח שליטה מלאה בתוככי האחר. רב-פנים וסתום הוא הסבל, לא צפוי ובסופו של דבר בלתי נשלט, ועל כן הוא נכנס ובא אל קרבנו בלי לקפח שום ניסיון להעמיד אותנו על אופיו החמקמק.

נסכם אפוא ונאמר שסף הסבל קורא תיגר על מוחלטותו של דפוס הסבל האתי, ומסיבה זו התרכזנו בחלק האחרון של חיבורנו בהגבלות שאותו סף הכלה אנושי מטיל על הייצור המכוון של הכאב במרחב הפוליטי. לאחר שהגדרנו את הגורמים לאותו סף נסבלות, בחרנו להראות כי הוא מציב גבולות גם לעשייה הפוליטית הבטוחה ביכולתה לתמרן אותו. אין בכך כדי לומר כי אנו רואים בייצור הסבל פרדיגמה שלטונית, שכן ברור כי השליטה הפוליטית בימינו מבקשת בדרך כלל למנוע מן הנתינים סבל יותר משהיא מבקשת לשבור את רוחם באמצעותו. אלא שלכאן ולכאן, ויהיו הכוונות השלטוניות אשר יהיו, חשוב לזכור כי עצם דחיקתו של סף הסבל אל מעבר לסף הנסבלות מעלה את העניין המכריע שהמחשבה הפוליטית צריכה להתמודד איתו כאשר היא ניצבת בפני הקושי לזהות את נקודת השבירה הן בקרב היחיד והן בקרב הרבים. קושי זה מראה כי ברמה המעשית של השימוש בסבל ככלי לביצוע, עומדות בפני מקבלי ההחלטות שתי צורות פעולה תקינות, הכאה מסיבית ומפעל הזיכרון, אבל שרירותיות במבחן התוצאה. הלקח הנלמד מן הדברים מוכיח כי לכוהניות ולהשתלטות הבלתי מעורערת באמצעות הסבל יש צד המעיד על מוגבלותן. ויש גם צד נוסף, פשוט יותר אך חשוב לא פחות, והוא דווקא זה שצריך ללוות אותנו בהמשך הדרך. כי מה אפשר ללמוד על הפוליטיקה של הסבל, כלומר על ניהולו, כאשר הסבל מומשג כנהוג בחיי היומיום בתור נתון קיים שכולנו מתיימרים להכירו ולכן נוהגים בו כאילו הוא כבר ברור וידוע? למשל, כאשר ועדת סל התרופות מניחה כי הסבל הניבט מכל פינה ומכל מסדרון בבתי החולים מספיק לה כדי להחליט על חלוקה צודקת של תרופות, עד שהיא פועלת לפי קריטריונים רפואיים אובייקטיביים שאינם מביאים בחשבון שום מדד משתנה של סבל, ובעצם גורמת לייסורים עמוקים במקום שהיא באה למנוע אותם. הסכנה שאותה ועדה המניחה כי היא יודעת היטב מהו סבל תבכר תרופות אלה לעומת אחרות, ובכך רק תחמיר את מצבם של הזכאים שכאבם לא נמדד כראוי, שקולם לא נשמע או שסף הסבל שלהם לא נאמד כראוי, שרירה וקיימת כל עוד נמשיך להאמין לא רק ביכולת הספיגה הבלתי מוגבלת של הסובייקט לפי האתיקה של הסבל, אלא גם ביכולתנו הבלתי מעורערת לזהות ולווסת את התנהלותנו בהתאם להן. זו הסיבה שהעיסוק בסף הסבל ובגבולותיו איננו רק עניין עיוני, ועליו לשמש כתמרור אזהרה לכל מהלך מעשי. בשם הצדק צריך ריבוי פניה של תופעת הסבל

לעמוד לנגד עינינו תמיד, כדי להתריע מפני המלכודות האורבות ל"יודעי הדבר" שפועלים מסרב להעמיד סייגים ולהתחשב במצבו העולם של הפרט הסובל.

## הערות

1. תרגום חופשי שלי. ראו: Paul Ricœur (2004), "La souffrance n'est pas la douleur". In Jean Marie von Kaenel (ed.), *Souffrance corps et âme, épreuves partagées*. Paris: les éditions Autrement, p. 68 (להלן ריקר, "הסבל אינו כאב"). עוד בדבר היות הכאב נטול מושא ראו Elaine Scary (1985), *The body in pain - The making and unmaking of the World*. New York University Press, p. 5-10.
2. שלמה אבן גבירול (2007), שירים. ישראל לוין (עורך), תל אביב: הוצאת הספרים של אוניברסיטת תל אביב על שם רובין, עמ' 7.
3. ראו מרים וינברגר, מקרא בשני שירי רשב"ג: עיון בשיר תלונה "כאבי רב" ובשיר קודש "שחי לאל". אתר משרד החינוך ([http://www.education.gov.il/tochniyot\\_Limudim/sifrut/asi13008.htm](http://www.education.gov.il/tochniyot_Limudim/sifrut/asi13008.htm)).
4. שלמה אבן גבירול (2007), "ניחר בקראי גרוני". בתוך שירים, עמ' 19.
5. ראו בהרחבה במאמרי על אודות האתיקה של הסבל בהגות הצרפתית בת זמננו: Smadar Bustan (2010), "L'ambiguïté de l'«éthique de la souffrance» dans la pensée française contemporaine". In Eric Hoppenot et Alain Milon (eds.), *Maurice Blanchot et la Philosophie, suivi de trois articles de Maurice Blanchot*. Paris: coll. Résonances de Maurice Blanchot. Presses Universitaires de Paris Ouest, p. 179-198 (ולהלן בוסתן, "הדו-משמעות של האתיקה של הסבל").
6. עמנואל לוינס (1972] 2004), הומניזם של האדם האחר. סמדר בוסתן (מתר'), ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 122 (להלן לוינס, הומניזם של האדם האחר).
7. וזאת אף בהיעדר מושא הוראה תואם, כי מספיק שתהיה חשיפה מן החוץ שתכניע את היחיד ותסב לו סבל.
8. לוינס, הומניזם של האדם האחר, 70.
9. עמנואל לוינס (1948] 2007), המוות והזמן. אלי ג'ורג' שטרית (מתר'), תל אביב: רסלינג, עמ' 28. בלנאשו מחדד ומוסיף ש"האומלל הוא תמיד האחר"; מוריס בלאנשו (1973] 2009), הצעד (שלא) מעבר. סמדר בוסתן (מתר'), תל אביב: רסלינג, עמ' 175 (להלן בלאנשו, הצעד (שלא) מעבר).
10. כאן עולה כמובן השאלה מדוע הסבל ולא השמחה הוא שנבחר לבסס את הסולידריות החברתית המתקבלת. מדוע הקרבה עולה מן המצוקה ולא ממעמד שכיח אחר שאנחנו מתנסים בו בחיי היומיום,

כמו הנאה? ובכן, דומה שמידת הרגישות שהזולת נחשף אליה היא כה גדולה ותהא זו רגישותו של הסובל הפגיע או רגישותו של הזולת הנחשף לצרה, עד כי אין עוררין על עומקו של הרגש המחלחל שמקרב בין השניים.

11. לוינס, הומניזם של האדם האחר, 122-123.

12. שם, 121-122.

13. שם, 123.

14. בלאנשו, הצעד (שלא) מעבר, 165.

15. שם, 170.

16. ראו במאמרו של יובל אזולאי על ייסורי אלמנות צה"ל הדרוזיות האסורות בנישואין שניים: "האכזרי ביותר הוא הגעגוע לעימאד, הכאב, הלב שמדמם מצער ומיגון. [...] את הכאב הזה אני נושאת עד עכשיו, אמשך לשאת כל חיי, כמו אוטובוס על הגב. ואני חייבת להיות חזקה, בשביל הילדים, בשביל החברה, בשביל המגזר שמצפה מאיתנו, האלמנות, להיות נשים חזקות ולא להישבר" (הנא). ובהמשך: "ואם תגיד שכואב לך?" "אוי ואבוי, במגזר שלנו אלמנה שתגיד שכואב לה, שהיא לא יכולה לשאת את הסבל, היא אלמנה חלשה ואני לא רוצה להיות אלמנה חלשה. [...] אני חייבת להיות חזקה בשביל הילדים" (סיאם). יובל אזולאי, "יום הזיכרון אלמנות צה"ל הדרוזיות יוצאות למלחמת העצמאות שלהן". הארץ,

19.04.2010 <http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1163858.html>

17. בלאנשו, הצעד (שלא) מעבר, 170, 175.

18. שם, 173.

19. בראיון מאוחר שהעניק לוינס בשאלת הסבל, הוא מגדיר יחס זה כ"הקרבה", ואילו באזכורים קודמים הוא מגדירו כ"מילוי מקום". ראו למשל לוינס, הומניזם של האדם האחר, 102, 129, ובראיון: Emmanuel Levinas (2004), "Une éthique de la souffrance". In Jean Marie von Kaenel (ed.), *Souffrance - corps et âme, épreuves partagées*. Paris: Les éditions Autrement, p. 134 (להלן לוינס, "האתיקה של הסבל"). אשר למאמר "הסבל חסר הטעם" (או "חסר התועלת") ראו: Emmanuel Levinas (1991), "La Souffrance Inutile". In *Entre Nous. Essais sur la* *penée à l'autre*. Paris: Grasset, p. 107-120.

20. לוינס, "האתיקה של הסבל", 132, 134 (תרגום שלי).

21. ריקר, "הסבל אינו כאב", 68; ובלאנשו אף מוסיף ואומר לסובל: "אל תצפה להשתמש באחרים כדי להשתחרר מעצמך: אתה נידון לעצמך כדי שיהיה עדיין מישהו שיקביל את פני הזולת". בלאנשו, הצעד (שלא) מעבר, 177.

22. לוינס, "האתיקה של הסבל", 133-134.

23. שם, 131.

24. בלאנשו, הצעד (שלא) מעבר, 165 (ההדגשה במקור).
25. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*. Paris, PUF, 1983, p. 55-56 (להלן לוינס, הזמן והאחר).
26. ריקר, "הסבל אינו כאב", 68.
27. אצל בלאנשו, המתייחס לסבל יותר מ-300 פעמים בכתביו, האזכורים רבים מספור. ראו למשל: Maurice Blanchot (1962), *L'Attente l'oubli*. Paris: Gallimard, p. 10, 25; Maurice Blanchot (1949), *La Part du feu*. Paris: Gallimard, p. 150, 211, 231 היא על דרך העודפות הלופתת הזוכה לכינוי "תופעה רוויה". ראו בדיונו המקיף: ז'אן לוק מריון (2007) [2001], על העודפות עיונים בתופעות הרוויות. סמדר בוסתן (מתר'), תל אביב: רסלינג, עמ' 143-144 (להלן מריון, על העודפות).
28. ריקר, "הסבל אינו כאב", 60, 68.
29. תודתי לקוראת אנונימית של המאמר על תרומתה להגדרת הדברים.
30. ריקר, "הסבל אינו כאב", 68.
31. שם, 69.
32. כדי לקבל תמונת מצב מפורטת יותר על תהליך ההתפרצות והזעזוע המשעבד, ראו הקדמתי לספרו של ז'אן לוק מריון, על העודפות, 27-31; וכן לוינס, הומניזם של האדם האחר, 101.
33. בשאלת האחריות ראו לוינס, הומניזם של האדם האחר, 101. יש לציין כי מבחינת לוינס הכפייה בפירוש איננה נתפסת ככבילה, ומכאן הפתיחות האפשרית לאחר.
34. לוינס, הומניזם של האדם האחר, 103; מריון אף מראה, בהתייחסו לדברי פסקל, כי "רק הכאב מגיע עד לקץ קצה של הפסיביות", ומדבר על "הפסיביות הסופית (כלומר הסבל)". ראו מריון, על העודפות, 145; בלאנשו, הצעד (שלא) מעבר, 163, 165.
35. לוינס, הומניזם של האדם האחר, 67.
36. שם. המשפט "חמלה שאינה יודעת שובע" לקוח מתוך ספרו של דוסטוייבסקי החטא ועונשו, של לוינס מפנה אליו באותו עמוד. במקום אחר לוינס מוסיף: "בהופעת הפנים יש ציווי, כביכול מדבר אלי אדון. אף על פי כן, פני האחר גם דלות: הן-הן הדל שבעיניו אני כל-יכול ואשר לו אני חב הכול. ואילו אני, מי שלא אהיה, כל כמה שאני "גוף ראשון", אני מוצא לעצמי את המשאבים כדי לענות לקריאתו". עמנואל לוינס (1996), אתיקה והאינסופי. אפרים מאיר (מתר'), ירושלים: מאגנס, עמ' 69; ובלאנשו כותב: "הוא נתון קודם כול לאחר, והאחר הזולת – הוא התם, הילד, החולה שתלונתו מהדהדת כמו הסקנדל 'הלא ייאמן', משום שהוא עולה על תמימות הדעים, תוך כדי שהוא מייעד אותי לענות לו מבלי שתהיה לי היכולת." Maurice Blanchot (1983), *La communauté inavouable*. Paris: Minuit, p. 59 (תרגום שלי).
37. בעניין ההבחנה בין התופעה האובייקטיבית לביטוי הסובייקטיבי שלה ראו גם עדי אופיר (2000), לשון לרע פרקים באונטולוגיה של המוסר. תל אביב: עם עובד ומכון ון ליר, עמ' 184 (6.342) (להלן

אופיר, לשון לרע).

Emmanuel Levinas (1947), *De l'existence à l'existant*. Paris: Editions de la Revue .38  
Fontaine (מן הקיום אל הקיים), התרגום שלי.

.39. שם, 112.

.40. שם, 96-95, 113, 144.

.41. שם, 19.

.42. הרבה מעבר לביקורת על האונטולוגיה המהווה בעצם את מוקד דבריו.

.43. ניתוח מקיף יותר על הנושא מופיע במאמרי (בוסתן, "הדו-משמעות של 'האתיקה של הסבל'",  
בדפוס, עמ' 10).

.44. אופיר, לשון לרע, 175.

.45. שם, 149.

.46. מריון, על העודפות, 143.

.47. שם.

.48. מדובר כמובן בניטרליות. ראו לדוגמה: Maurice Blanchot (1955), *L'Espace littéraire*.  
Paris: Gallimard/Folio Essais, p. 152, 375. ראו את ניתוח המהלך של בלאנשו בספרה של מרלן  
Zarader (2001), *L'être et le neutre à partir de Maurice Blanchot*. Verdier,  
Lagrasse, p. 239-235.

.49. מריון, על העודפות, 144; וראו בספרו 63 Paris: Gallimard, p. 63  
*L'Entretien Infini* (1969), Paris: Gallimard, p. 30-31  
*L'écriture du désastre* (1980), Paris: Gallimard, p. 30-31  
(השיחה האינסופית), וכן בספרו  
(כתיבת האסון).

.50. על הסבל כתופעה רוויה ראו מריון, על העודפות, 142-150.

.51. פול ריקר מגדיר תבנית יסוד של שני צירים נפגשים: הציר להגיב-לשאת (agir-pâtir), המאפיין את  
הסובל, והציר אני-הזולת (soi-autrui), המגדיר את יחסי הגומלין שלו עם הסביבה. במסגרת הסכמה  
הכללית הוא מחלק את אי-היכולת המתגלמת בכאב המוקצן לשלושה גורמים: אי-היכולת לבטא ובעצם  
למצוא את המילים הראויות כדי לומר לעצמך או למישהו אחר מה קורה; אי-היכולת לספר, במיוחד למי  
שאינן להם תודעה של כאב או סבל; אי-היכולת להגיב (לפעול) מפאת השיתוק מכאב; ולכך אנו מוסיפים  
נדבך רביעי, המעיד על אי-היכולת לתקשר (לגלות אמפתיה) כאשר האני אינו מסוגל לתת מעצמו  
ולהתמסר לאילוסי הסבל ללא עוררין. ראו ריקר, "הסבל אינו כאב", 58-69.

.52. פרימו לוי (1991), *השוקעים והניצולים*. מרים שוסטרמן-פדובאנו (מתרגמת), תל אביב: עם עובד, עמ' 59.

.53. ראו למשל מריון, על העודפות, 140; Paris: PUF, p. 140  
Jean-Luc Marion (1997), *Etant donné*.

366-369 (היות גיתן). וכן אצל בלאנשו, השיחה האינסופית, 192, 196.

54. ראו לוינס, אתיקה והאינסופי, 73.

55. ג'ורג' אורוול (1985), 1984. ג. ארייך (מתר'), תל אביב: עם עובד, עמ' 214.

56. אופיר, לשון לרע, 182.

57. שם, 176.



# תנועה

## הגר קוטף

תנועה היא השינוי במיקומו של אובייקט או של חלקים ממנו בחלל במשך זמן מסוים. מימושים שונים של השינוי – התכוונות שונות, יצירת חללים שונים ואכלוסם, יצירת קשרים שונים והפרעתם, ייצור או הריסה של תנאים חברתיים שונים – יכולים להיות פוליטיים או לא, על פי תוכנם. המדינה – במיוחד זו המודרנית, במיוחד לאחר המצאת הדרכון ובמידה גדלה והולכת ככל שמשתכללות טכנולוגיות האטימה והרגולציה של הגבולות – רואה את עצמה כמי שאחד מענייניה המרכזיים הוא השליטה בתנועה – של אנשים ודברים – אל תוך גבולותיה ומתוכם. עניינה הפוליטי הוא במידה רבה התנועה ממנה, אליה ובתוכה: מי רשאי להיכנס ומי לא; מי רשאי להישאר ומי לא; על כניסתה של איזו סחורה (או הון) משלמים מסים; הוצאתה של איזו סחורה (או הון) יש לעודד או לעכב; אילו חלקים יש לבצר (הכרעה שבעת הנוכחית, עם פריחת החומות והגדרות, יכולה להיחשב כרכיב מרכזי בהכרעה מיהו ידיד ומיהו אויב). אך האם תנועה, כזו, היא דבר פוליטי? ואם כן, איזו תנועה בדיוק? ומה הופך תנועה מסוג מסוים לרלבנטית לאחיותו של הפוליטי?

המאמר הנוכחי יציע ויבחן כמה וריאציות של הגדרה מרכזית לתנועה כתופעה פוליטית, בתוך מסגרת המחשבה הליברלית. (1) בעקבות הערה קצרה של חנה ארנדט – תנועה היא המטריאליזציה של המובן הליברלי של המושג "חירות"; (2) מעבר לארנדט, תנועה היא אופן הקונקרטיזציה, המטריאליזציה של הסובייקט הליברלי עצמו, כלומר הסובייקט הליברלי, אשר על פי רוב מופיע בספרה הפוליטית הליברלית כסובייקט מופשט, נושא זכויות, מופיע כסובייקט קונקרטי שהוא בה-בעת סובייקט פוליטי ליברלי באותם רגעים שבהם ניתן לחשוב על גופו כעל גוף נע. אפשר אולי לטעון שאם הסובייקט הליברלי אכן מופיע כסובייקט פוליטי קונקרטי כאשר הוא מופיע כגוף נע, תנועה הופכת לציר פוליטי מרכזי ולמוקד לאחיותם של שלטונות וממשלים מסוגים שונים בדיוק מכיוון שהיא אמצעי מרכזי לאחיותם בסובייקט. והיות שהליברליזם חושב על הפוליטי, על השלטון או על הממשל (לפחות בהופעתם כחיצוניים לסובייקט) כעל רע הכרחי שיש לצמצם את אחיותו, חופש התנועה הופך לסמן המרכזי – אם לא לתוכן המרכזי – של מושג החירות הליברלית. (3) תנועה היא 1+2 מכיוון שהיא תנאי להתגלמות קונקרטית של הרציונליות – התגלמות שהיא אולי הכרחית לפילוסופיה פוליטית גם אם אינה הכרחית לזרמים פילוסופיים דוגמת תורת ההכרה או המטאפיזיקה.

וריאציות שונות של הגדרות 1 ו-2, לעיתים נפרדות ולרוב ארוגות זו בזו, יעמדו במרכזם של פרקים א' ב' ו-ג' של חלק I, העוסקים באליזבת ק. סטנטון, תומס הובס וויליאם בלקסטון בהתאמה. במובנים שונים, שלוש תחנות אלו מסמנות את האופק ההיסטורי (והגיאוגרפי) של ההגדרה. פרק ה', הסוקר בקצרה (ובהכרח באופן חלקי ובלתי מספק) את העיסוק בתנועה

בעשורים שלאחר בלקסטון ועד המחצית השנייה של המאה העשרים, מבקש להבהיר בכך את התיחום שלעיל. פרק ד' של חלק זה יציג את מי שנדמה כיוצא מן הכלל של ההגדרה הליברלית הנפרשת כאן, המזהה חירות עם תנועה – ג'ון לוק. הגדרה 3 תוצע בפרק ו', המסכם את חלקו הראשון של המאמר. בחלקו השני אבקש לחרוג ממסגרת המחשבה הליברלית – חריגה שייתכן כי תתגלה ככישלון.

## 1. ליברליזם

### א. סיפור

אפתח בסיפור. זהו סיפור אמיתי, שראשיתו ביום אחד ב-1852, כאשר אליזבת מילר הופיעה בחצר ביתה של בת דודתה אליזבת קדי סטנטון לבושה בתלבושת שתיקרא לימים הבלומר (bloomer): מעין שרוואל ומעליו חצאית עד הברך. סטנטון, אחת הסופרוֹ'יסטיות החשובות של הגל הראשון של הפמיניזם, אם לא החשובה שבהן, הציגה משנה פוליטית מורכבת ואמביוולנטית. טענותיה בדבר מעמדן הפוליטי של נשים השתנו לאורך השנים, ועל פי רוב נשענו (גם בנקודת זמן נתונה) על מסגרות פילוסופיות שונות, לעתים סותרות. אולם במחצית הראשונה של שנות החמישים, זמן התרחשותו של הסיפור שלנו, היה הטיעון הסופרוֹ'יסטי שלה טיעון אוניברסלי על פי רוב, אשר הניח ודרש שוויון בשדה המשפטי, הסתמך על הנחות ליברליות, והוצא על הפועל כאקטיביזם שמשכפל שדה פוליטי ליברלי. על כן ניתן לומר שסטנטון של סיפורנו היא הוגה ופעילה ליברלית.

נחזור למדשאה. סטנטון התלהבה למראה התלבושת החדשה: "כשראיתי את בת דודתי," היא מספרת לנו, "עם מנורה בידה האחת ותינוק בורועה האחרת, הולכת במעלה המדרגות בקלילות ובחן, כאשר אני בעקבותיה, על גלימותי, משתרכת בקושי (על מנורה ותינוק אין אפילו מה לדבר); כשראיתי את בת דודתי כך, השתכנעתי מיד בצורך הדחוף ברפורמה בלבושן של נשים. עד מהרה לבשתי בעצמי תלבושת דומה."<sup>2</sup>

בעקבות סטנטון התחילו סופרוֹ'יסטיות רבות ללבוש את התלבושת החדשה, וקמפיין שנמשך שנתיים ובסופו של דבר נכשל יצא אל הדרך.

בקמפיין הוצגו שני טיעונים מרכזיים: (1) שהשמלות הכבדות וההדוקות גורמות נזקים בריאותיים לגופן של נשים (מנזק לעמוד השדרה ועד למגוון של מחלות עצבים), ולכן יש להחליפן בתלבושת חדשה ומשחררת; (2) שהתלבושת החדשה משחררת כיוון שהיא מאפשרת לנשים לזוז – היא מרחיבה את חופש התנועה שלהן. סטנטון מדווחת שבעקבות המעבר לשמלה החדשה היא הרגישה כמו שבויה ששחררה משלשלאותיה וכבליה: "כעת תמיד הייתי מוכנה להלך במהירות בברד, בשלג או בגשם, לטפס על פסגת הר, לקפוץ מעל גדר, לעבוד בגינה... איזו תחושת חירות הרגשתי."<sup>3</sup> חופש התנועה שעליו מדווחת סטנטון לא היה רק עניין של פנאי או של הנאה (טיפוס על הר או עבודה בגינה). הוא היה, או לפחות הוצג, כשאלה של חיים ומוות. כאשר בנה, ששהה



באותה עת בפנימייה, ביקש שלא תבוא לבקרו בתלבושת החדשה (כיוון שעוררה לעג בקרב רוב בני התקופה), סטנטון התחננה בפניו לשקול זאת מחדש. היא שאלה אם לא ייהנה לצאת לטייל איתה, וציינה שלא תוכל לעשות זאת בשמלה הישנה, הארוכה והכבדה. אבל גם אם תהיה מסוגלת להתלוות אליו לטיול שכזה, באיטיות ובמאמץ רב, מה יקרה – היא שאלה – אם יופיע לפתע שור ויתחיל לרוץ לכיוונם? איך תוכל לרוץ, לקפוץ מעבר לגדר ולהינצל בשמלה ההיא? היות שטיעון זה הוא על סף הגיחוך, אם לא מעבר לו, דומני שאי אפשר להימנע מהמחשבה שההפרזה הזאת משרתת נקודה אחרת, המתבהרת כאשר מבינים את אפיזודת הבלומר לאור מערך הסמלים שהלבוש הוויקטוריאני מבקש לגלם.

השמלות הוויקטוריאניות התפתחו במאה השמונה-עשרה לצד התהוותן של הספרות הנפרדות. הן סימנו את שייכותה של האישה בת המעמד הבינוני והגבוהה לספרה הפרטית, הביתית, הבלתי יצרנית, ובה בעת היו גם אמצעי להבטחת הגבלתה לספרה זו. לכן הקמפיין למען רפורמה בלבוש הדגיש תנועה כסמל וכאמצעי לחריגה מהספרה הפרטית ולתפיסת מקום שווה בספרה הציבורית, הכלכלית או הפוליטית. "תנועה" מופיעה כאן במשמעות כפולה, ואולי מרובה: תנועת הגוף הקונקרטי ו"מוביליות" חברתית, אבל המשמעויות (אולי המשמעות המילולית והמשמעות המטאפורית) קורסות כאן זו אל תוך זו. המוביליות החברתית מתאפשרת עם תנועת הגוף שיכול להלך בחופשיות רבה יותר מחוץ לבית, והתנועה הקונקרטי של הגוף (חילוץ העצמות, הטיפוס במדרגות, הריצה בשדה, וכפי שנראה מיד גם התנועה בחלל המשרד, למשל) היא הביטוי (התולדה, ההתגלמות הקונקרטי, ואולי גם המשמעות) של ההפרה, החריגה (הטרנסגרסיה) מקווי התיחום של הספרות הנפרדות. נחזור לקריסה זו של המילולי והמטאפורי מאוחר יותר, ובנתיים נתמקד בביטוייה הקונקרטי: במשך השנתיים שבהן נמשך הקמפיין נדמה היה לפרקים שהתלבושת החדשה, ואיתה חופש התנועה שאפשרה, הפכו למהות של שחרור הנשים. גרית סמית', אביה של אליזבת מילר שאיתה פתחנו, שהיה תומך נלהב בזכויותיהן של נשים ותומך נלהב לא פחות בבלומר, הרחיק לכת עד כדי סירוב להשתתף בכנס השנתי למען זכויות הנשים ב-1856, כיוון שמרבית המשתתפות נטשו את התלבושת החדשה:

אני מאמין שהעוני הוא הקללה הגדולה ביותר הרובצת על האישה, ושבגללו היא חסרת ישע לדרוש את זכויותיה. על האישה לצאת לעבוד ולהיפטר מעוניה, אלא שהיא אינה יכולה לעשות זאת בשמלתה הנוכחית המגבילה. ובכל זאת – נדמה שהיא נחושה שלא לעשות זאת. היא אינה מוכנה להקריב את חנה ואת תפיסותיה על אופנה אפילו כדי להשיג את זכויותיה [...] כמה מהר תתעלה האישה מתלותה המשפילה בגבר אם רק תאמץ תלבושת רציונלית שלא תמנע ממנה להשיג עבודה! כמה מהר ישתנה אז חוזה הנישואין כך שיכיר במעמדם השווה של שני צדדיו! וכמה מהר היא תזכה בגישה לקלפי.<sup>5</sup>

מבנה הטיעון הזה חוזר לכל אורך הקמפיין, גם אם תכניו שונים בכל פעם. השמלה הישנה הופכת לסמל, לסיבה ולבסיס של כל אופני הדיכוי שמהם סובלות נשים. כה רבים מהדיונים

והמאבקים סביב מצבן הפוליטי של נשים עברו בשנתיים האלו דרך שאלות של לבוש ואופנה, שהופיעו סביב שאלת הגבלת התנועה. כאילו שאם ישתנו אורך החצאית או מידת ההידוק של המחוך, כל הרעות החולות שמהן סובלות נשים, כל אופני האפליה והדיכוי, יחלפו לפתע מן העולם.

הסיפור הזה עשוי להישמע ספציפי מאוד, אם לא אזוטרי, אבל אני רוצה לטעון שהוא מייצג משהו לגבי האופן שבו תנועה פועלת בתוך מסגרת המחשבה הליברלית.

## ב. הובס

הופעתו של "המבנה החברתי-פוליטי [...] שאנו מזהים כליברליזם", טוען ג'ון רוג'רס ב *The Matter of Revolution*, היתה כרוכה במהפכה במודלים המדעיים של תנועה פיזית. עם מהפכה זו, שהתרחשה במאה השבע-עשרה, החלה הפילוסופיה על ענפיה השונים להתעסק בתנועה באופן כמעט אובססיבי. לענייננו, הממד המשמעותי ביותר בעיסוק זה היה הניסיון לקשר בין עולם ההיררכיות החברתיות והפוליטיות מחד גיסא לעולם התנועה (זרימת הדם, נפילתן של אבנים או התנגשויות של חלקיקים אטומיים) מאידך גיסא. השניים לא סתם הוצגו כמקבילים זה לזה (כמצע למטאפורות או אנלוגיות), אלא כתלויים אונטולוגית זה בזה. הובס, טוען רוג'רס, הוא "אולי הדוגמה הטובה ביותר של התלות ההדדית הזאת בין שני השיחים."<sup>6</sup> נדמה שאת מה שיש לומר על הובס ותנועה ניתן לומר במשפט אחד: אצל הובס אפשר להעמיד כל דבר על תנועה (motion): החל במחושים ותופעות, עבור בפעולת הדמיון וכלה בטוב ורע, "החיים עצמם אינם אלא תנועה", טוען הובס.<sup>7</sup> וכיוון שתנועה אינה יכולה לייצר, לטענתו, שום דבר שאינו תנועה, גם הספירה הפוליטית חייבת להיות מורכבת מתנועה ותו לא. אבל האמירה הזאת נותרת ריקה; כיוון שהיא מקיפה הכול היא אינה אומרת דבר, וודאי שאינה אומרת דבר על הייחוד של תנועה כתופעה פוליטית ועל מקומה של התנועה במחשבתו הפוליטית של הובס. אם מנסים לבודד את משמעותה הפוליטית של תנועה אצל הובס, אפשר למקמה (כפי שאכן עשו כמה הוגים, ובהם רוג'רס או ספרגנס (Spragens))<sup>8</sup> ביחס בין פילוסופיית הטבע ובין מצב הטבע אצל הובס (על צורת הארגון של הפוליטי שמצב-טבע זה גוזר). כמו הגופים של יחידים במצב הטבע, הגופים בפילוסופיית הטבע של הובס מצויים בתנועה כאוטית חסרת תכלית ולכן מתנגשים או עלולים להתנגש זה בזה ללא הרף. מכאן שעל תנועתם להיות מרוסנת, וריסון זה חייב להיות יציב וחיצוני לגופים הנעים עצמם (שהרי הם חסרים את התכלית שהיתה יכולה לספק עיקרון לרגולציה פנימית). זהו, טוענים רוג'רס וספרגנס, בסיס ההצדקה של המשטר האבסולוטי. אך משמעותה הפוליטית של תנועה אצל הובס יכולה להיות משויכת (גם) להיבט אחר בהגותו: אם מתמקדים בתנועה האנושית כפי שהיא מצויירת בלוייתן (בתנועותיהם הקונקרטיים של יחידים, להבדיל מאלו של גופים טבעיים), תנועה מופיעה כתופעה פוליטית לא כיוון שהיא מכפיפה את הפוליטי להכרח הטמון בטבעי, אלא כיוון שהיא מגלמת את מושג החירות ההובסיאני.

חירות אצל הובס היא יחס מסוים בין יכולותיו הטבעיות של הגוף לנוע (כך שאם ריחוף באוויר,

למשל, לא נכלל בין יכולות התנועה הטבעיות שלי, אין כאן שאלה של חירות) ובין קשת האפשרויות למימוש הפוטנציאלי של יכולת זו. במילים אחרות, חירות היא היעדר מגבלות חיצוניות על תנועה, מגבלות שמונעות מהיחיד להתנהג לפי מה שבכוחו וברצונו לעשות, והיא פונקציה של החלל הפנוי לתנועה המצוי סביב היחיד (כך שבתא כלא מרווח, טוען הובס, יש יותר חירות מבצינוק). לכן חירות היא תכונה של גופים בלבד. כל שימוש במושג המיישם אותו ביחס לדבר שאינו גוף הוא שימוש לרעה (abuse) במושג. מה שאינו יכול לנוע – חירותו אינה יכולה להישלל?.

זה נכון לגבי יחידים ולגבי כל אובייקט טבעי אחר (מים או עט הנופל מן השולחן), ולמעשה – נכון לגבי יחידים בתור אובייקטים טבעיים. ובכל זאת, יש ממדים מסוימים המייחדים את התנועה האנושית (או ליתר דיוק את תנועתם של גופים חיים) שמשמעויותיהם הפוליטיות מובהקות יותר. בתוך קהילה פוליטית יחידים הם בעלי קיום כפול: מצד אחד הם גופים בתנועה, ומצד שני הם יצורים משפטיים מלאכותיים (סובייקטים). כגופים טבעיים (ובהמשך נראה שגם כסובייקטים), טווח התנועה הפוטנציאלי המהווה מדד לחירות הוא טווח התנועה של הגפיים. זו נקודה חשובה קודם כול כיוון שהיא מאפשרת לנו להימנע ממושג תנועה שהוא רחב כל כך עד שניתן להעמיד עליו את הכול. נשוב להשלכותיה הנוספות בהמשך. אך כסובייקטים, בני האדם אינם גופים, כי אם כאמור יצורים מלאכותיים (ונדמה לי שזהו בדיוק הרגע שבו החשיבה ההובסיאנית מציבה את המודל המרכזי של הסובייקט הליברלי: הסובייקט כישות ריקה, משפטית, חוזית). נדמה שכיצורים מלאכותיים אי אפשר לראות סובייקטים כיצורים בעלי חירות (או חירות פוטנציאלית): לא כיוון שהם כפופים לחוק (אחת המסורות שהובס מתווכח איתן בלוינתן היא העיסוק בשאלת תנאי החירות תחת החוק, ואחת המטרות המרכזיות שלו בספר זה היא להראות שסובייקטים נהנים מחירות גם בתוך קהילה פוליטית), אלא כיוון שהם אינם גופים בעלי כוח לנוע. לכן, השימוש במושג "חירות" לגביהם יהיה שימוש לא תקני. אבל כאמור, חירותם היא בדיוק מה שהובס מבקש להוכיח.

הובס מתמודד עם המתח הזה בשני מישורים שונים. ראשית, סובייקטים נותרים חופשיים כיוון שהם משמרים מידה של קיום טבעי בתוך המערכת הפוליטית ועד כמה שהם משמרים אותה. קיום טבעי כזה עשוי להישמר באותם אזורים שהחוק אינו חודר (או אמור שלא לחודר) אליהם,<sup>10</sup> אבל הוא עשוי להישמר גם בתחום החוק, באמצעות האפשרות הנתונה-תמיד שלא לציית. באיים הללו הסובייקט הוא שוב גוף בתנועה, ולכן הוא חופשי (או לא חופשי). כדי להבין את המישור השני ניתן לעבור דרך הדיון שהובס מציג בשאלת השעבוד.<sup>11</sup> כאשר הוא מבחין את השעבוד (servitude) ממצב העבדות או השבי (slavery or captivity), נחשפות שתי התכונות המהותיות של מושג החופש ההובסיאני – שתי תכונות המתלכדות לבסוף. ראשית, הצמיח/משרת, שלא כמו העבד או השבוי, אינו אסור בשלשלאות (או כלוא בין קירות). כלומר הוא יכול לנוע בחופשיות. שנית, שלא כמו האחרים, הצמיח/משרת הביע – במפורש או במרומז – רצון; הוא הסכים למצבו. השתיים – הסכמה ותנועה – הן מה שהופך אותו לחופשי, ושתייהן כרוכות זו בזו: ההסכמה יכולה להיות מוסקת בדיוק מהיעדר הכבלים. במקביל, אפשר כמעט להעמיד רצון

ותנועה האחד על השנייה, כיוון שברגע הפעולה (שאינה אלא תנועה) הרצון והמעשה מתלכדים. הפעולה תמיד כבר כוללת את הרצון לפעול במכניקה ההובסיאנית.<sup>12</sup> תנועה, רצון, הסכמה וחירות הופכים אפוא לבלתי נפרדים זה מזה. והיות שהצמית/משרת הוא המודל לסובייקט בכלל, היות שתנועה היא היבט של הגוף, היות שהסכמה היא היסוד של הקהילה הפוליטית, והיות שנהוג לחשוב על רצון כעל היבט מהותי של הסובייקט כתודעה, אנחנו רואים כאן שגם כיציר מלאכותי של הארגון הפוליטי, היחיד שומר לפחות על מידה מסוימת של גופניות (ולכן חירות פוטנציאלית). הקשר הזה, המעגן את הסובייקט המופשט (היציר המשפטי, החוזי, הרציונלי) בגופו הנע, מופיע שוב ושוב במאתיים השנים שאחרי הובס, ובמידה פחותה גם לאחר מכן, אצל הוגים כדוגמת הובהאוס (Hobhouse), גרין או וולסטונקראפט (Wollstonecraft).

אך כאשר אנו מגדירים את המשרת – כפי שמגדיר אותו הובס – כזה שהסכים שלא לשאת רגליו ולברוח, נדמה כי אין מנוס מהמסקנה שתנועתו מוגבלת, גם אם באופנים אחרים. שלשלאותיו הוסרו רק כיוון שהוא עצמו מגביל את תנועותיו (אולי אפשר לרמוז כבר כאן שתנועה מוגבלת זו היא-היא התנועה המאפיינת את הסובייקט הליברלי שיתהווה בעשורים הבאים). גם אם אין סתירה בטענה שהוא חופשי, שכן הובס הגדיר חירות כהיעדר מכשולים חיצוניים על תנועה, תפיסת החירות של הובס מתגלה פה כצרה למדי וכשונה באופן מהותי מהתנועה חסרת המעצורים שהובס משרטט כשהוא מדמיין אובייקטים נעים. כאן מופיע טיעון נוסף, שלא רק מציע פתרון לבעיה זו, אלא גם מיישב במישור אחרון את הפרדוקס הנובע משיוך חירות (פוטנציאלית) לסובייקטים משפטיים. אם לוקחים ברצינות את הטענה של הובס שמרגע ההסכמה/ האמנה, הרצון של האדון, כמו גם פעולותיו, הם גם רצונו ופעולותיו של המשרת, אפשר לטעון שטווח התנועה הפוטנציאלית של המשרת לא מצטמצם: הוא שווה לטווח התנועות הפוטנציאליות של האדון. כאן, עם מודל השעתוק, אנחנו יכולים להבין את האופן שבו חירות מלאה משתמרת תחת הריבונות – אפילו הריבונות העריצה ביותר. היא משתמרת בגופו של הריבון. אמנם גם הריבון של הובס הוא יציר מלאכותי ואינו אדון (או מלך) ספציפי, אך כמו במקרה של היחיד, גם מלאכותיות זו אינה נקייה מאלמנטים גופניים, והובס מתעקש שאלמנטים אלה הם יותר ממטאפוריים. כך, גם ברגע שבו הובס בונה את היצור המלאכותי הגדול מכולם – המדינה – הוא משמר את גשמיותו.

שלא כמו הסובייקט, ששומר על מידה מסוימת של גופניות גם כיציר פוליטי, הריבון הוא גוף פוליטי במלוא מובן המילה, ולכן הישות הפוליטית היחידה שיכולה להיות חופשייה לחלוטין. לפיכך, את טענתו של הובס שחירות מלאה מצויה רק אצל הריבון יש להבין לא רק דרך פרספקטיבת המלחמה (הממקמת את הריבון במצב טבע תמידי) אלא גם דרך סוגיית התנועה (וייתכן שהשתיים מתלכדות בסופו של דבר). יתרה מזו, ההתעקשות שהמדינה היא אכן גוף, והניסיונות החוזרים ונשנים של הובס לאתר את גפיה, משמעם שגם במישור הפוליטי הובס מוסיף לחשוב על חירות כעל טווח פוטנציאלי של תנועת הגפיים. אולם אמירה זו נותרת תמוהה-משהו אם לא מבינים אותה כדימוי; ככלות הכול, תנועתו של הריבון כיציר מלאכותי אינה זהה לתנועתם של עצבים בגוף, למשל. אלא שאם אנו מבינים את הטענה לעיל כדימוי, אנו עומדים

שוב בפני הפרדוקס הנובע משיוך חירות לאובייקטים מופשטים. ייתכן שהפער בין הקונקרטי למופשט בדיון של הובס על הריבונות מוסווה דרך המעבר החלקי יחסית, שעליו הצבעתי בסעיף הקודם, בין המובנים הפיזיקליים של תנועה (שינוי במיקום של אובייקט או חלקים ממנו על גבי רקע יציב יחסית) ובין מובניה הפיגורטיביים (תנועתן של מחשבות, זרם תודעה). בעוד שהתופעה (תנועה) המתרחשת בשני אלה אינה זהה, המובנים בקבוצה האחרונה אינם בהכרח כבר מטאפוריים. ייתכן שאופני המשמעות הגמישים של המושג מאפשרים להובס להסוות כאן פער המובנה לתוך מושג הריבונות שלו – פער בין האורגני למלאכותי (artifact).

### ג. בלקסטון

וויליאם בלקסטון משמר את הקשר בין חירות לתנועה, אבל מכניס בו שלושה שינויים מרכזיים. ראשית, שינוי במושג התנועה עצמו: motion הופך אצל בלקסטון ל-locomotion, לכוחו של היחיד "לשנות מצב או לשנע את עצמו בכיוון שאליו נטייתו מכוונת."<sup>13</sup> שנית, היות ש-locomotion אינה אלא היכולת לשינוי מקום (locus), הגפיים, שאמנם נותרות אמצעי חשוב לתנועה (גם אם לא לגמרי הכרחי), מאבדות את מעמדם כאובייקט המרכזי של תנועה כחירות: הן כבר אינן האובייקט שתנועתו היא מוקד השאלה הפוליטית של חירות. בלקסטון אינו מזכיר כלל גפיים כאשר הוא מדבר על חירות, ותפקידן בהזזת הגוף ממקום למקום נותר מרומז בלבד. אולם – וכאן מופע השינוי השלישי – הגפיים אינן נעלמות. לצד "חירות", בלקסטון מצביע על עוד שני מקבצי זכויות מרכזיים: "ביטחון" ו"רכוש". גפיים מופיעות בצורה המפורשת ביותר דווקא תחת הקטגוריה של ביטחון: הן האמצעי המרכזי להגנה על הגוף ואחד האלמנטים המוגנים במסגרת קטגוריה זו. נחזור למשמעותו של שינוי זה בהמשך.

ההשוואה עם שני המקבצים האחרים מאפשרת לזהות אצל בלקסטון אינטימיות בין גוף לחירות. גם תחת שני מקבצים אלה מופיע הגוף: ביטחון הוא בין השאר ההגנה על "גוף" ו"גפיים", והגוף הוא הרכוש הראשוני (גם מבחינה זמנית וגם מבחינה עקרונית). אלא שהתפקיד שהגוף ממלא בהקשרים אלה מתאים יותר לסיפור המקובל על הליברליזם. הגוף נתפס כאן כדבר חיצוני לפוליטי, שיש להגן עליו בדיוק בשל מעמד חיצוני זה. תחת חירות, לעומת זאת, הגוף הוא אלמנט פוליטי מובהק: במקרה של כליאה, של שלילת זכות התנועה, הגוף נקרא למגרש הפוליטי הקדמי – לחצר המלך: בדיוק כאן מופיע ה-*habeas corpus* – הזכות "to bring his body before the Court of King's Bench or Common Pleas"<sup>14</sup> זהו אם כן הגוף כגוף נע, שמאפשר את החיבור בין גוף לחוק; שמכניס את הגוף לתחומו של החוק, לתחומה של הריבונות, באופן כמעט מילולי – לחצר המלך.

ייתכן שהניתוק בין הגפיים לתנועתו של הגוף הוא אחד התנאים המאפשרים אינטימיות זו. ניתוק זה מייצר תהליך משולש: ראשית, הגוף הנע, לפחות ככל שזה נוגע לשאלת החירות, הופך רזה יותר. הוא רלבנטי לשדה הפוליטי רק כנקודה המשנה את הקואורדינטות שלה על מטריצת מרחב-זמן. שנית (או אולי מדובר רק בדרך אחרת להבין את אותה תופעה של צמצום), הגוף

הנע עובר אובייקטיפיקציה. אמנם במובן חשוב היחיד נותר סוכן של התנועה: נטייתו מצביעה על הכיוון שאליו על הגוף לנוע, כלומר כוונתו היא רכיב סובייקטיבי מניע. אולם נדמה שלכל הפחות משהו בדימוי הוויזואלי של הגוף כמכונן תנועה זו הולך לאיבוד. שינוי המקום יכול להיות תוצר של הזזת הגוף ולא של תנועתו, ולכן דומני שכבר לא מדובר בגוף שהוא בראש ובראשונה גוף אנושי (או ליתר דיוק גוף חי), אלא בגוף במובן המופשט של המילה, אובייקט ככל אובייקט אחר. מרלו פונטי טוען שהגוף הנע ממוטט את הדיכוטומיה גוף/נפש המרכזית לליברליזם. דרך תנועותיו של גופינו אנחנו מבינים – חווים – שהגוף שלנו אינו אובייקט ככל אובייקט אחר אלא סף בין סובייקטיביות לאובייקטיביות – סף שעצם קיומו הופך את הדיכוטומיה לבלתי אפשרית.<sup>65</sup> אך ייתכן שעם דחיקת הגפיים לשולי התנועה והמעבר למחשבה על גוף המשנה את מיקומו (במקום גוף נע), ההבחנה בין אובייקטיביות לסובייקטיביות מתייצבת. לבסוף, עם שני התהליכים הללו – הרזיה ואובייקטיפיקציה – הגוף עובר דה-קונקרטיזציה והופך אוניברסלי.

משלוש בחינות אלו, הגוף הנע הוא גוף זמין ומזמין למחשבה ליברלית. האנורקסיות של הגוף, שנותר נקודה נעה בלבד, היציבות שלו, שמאפשרת את בידודה של הרוח (mind) כמהותו של הסובייקט, והאוניברסליות שלו, שמאפשרת לחשוב על סובייקט בעל-גוף שהוא בכל זאת אוניברסלי (או סובייקט אוניברסלי שהוא בכל זאת בעל גוף), מאפשרת לגוף לתפוס את קדמת הבמה של המחשבה הפוליטית הליברלית (למעשה לעגן את שאלת החירות עצמה) בלי להתור תחת המסגרת הליברלית במידה שעלולה לערער את יסודותיה.

אולי זו הסיבה שהגוף הנע היה רלבנטי כל כך, זמין כל כך לבלומריות שאיתן פתחתי. בשבילן תנועה היתה אופן של התגלמות גופנית ששלילת החירות של נשים יכלה להופיע דרכו באופן קונקרטי. הגוף הנע, ויותר מכך הגוף שתנועתו הוגבלה בשל לבוש מסוים, היה אתר שבו אפשר היה ליישב, ולו לרגע, את הפרדוקס בין אוניברסליזם לפרטיקולריות שעליו הצביעה ג'ואן סקוט: הפרדוקס שמופיע במתח שבין טענות לשוויון המתבססות על הנחה של אוניברסליזם, ובין עמדה פרטיקולרית של שוני שממנה טענות אלו נשמעות (כלומר טענות הנשמעות בשם נשים).<sup>66</sup> במילים אחרות, תנועה היתה ציר גופני שאפשר להבנות נשים בדמותו של הסובייקט המופשט/ אוניברסלי (הזכרי) ובכל זאת לשמר את מיקומן הייחודי כנשים. אבל הגוף הנע היה יותר מכל אלה: הוא היה אמצעי, פתח, שדרכו יכלו אופני דיכוי אחרים להיקשר לגוף, ואופני דיכוי גופניים באופן מהותי (כמו נזקים בריאותיים) יכלו להופיע כפוליטיים. תנועה מתגלה פה, אם כן, כצורה פריביליגית שבה הסובייקט מופיע בתוך השיח הליברלי כסובייקט שהוא בה בעת גופני ופוליטי.

“על מנת לשמור על יופיין” כתבה מרי וולסטונקראפט, “הגפיים והיכולות [של נשים] מעוכבים על ידי מה שהוא גרוע מתחבושות הקושרות את רגליהן של ילדות סיניות.”<sup>67</sup> חיי הישיבה שנגזר עליהן לחיות, בעוד ילדים (בנים) מפזזים באוויר הפתוח, מחלישים את שריריהן ומרפים את עצביהן. דחיסות זו “מייצרת, באופן טבעי, תלות של הרוח.” בקצרה, ישיבה ממושכת מסכנת את הרציונליות (שעל פי קאנט אינה אלא עצמאותה של הרוח, ר’ סעיף ו’). ואכן, “רוב הנשים

במעגלים שבהם צפיתי, אשר התנהגו כיצורים רציונליים או הפגינו חיות של המחשבה, הורשו – במקרה – לרוץ פרא.<sup>18</sup> אם נתייחס לטיעון הזה ברצינות, נוכל ללכת עם המסקנה שלעיל צעד נוסף (אם כי אינני בטוחה שלא יהיה זה צעד אחד יותר מדי): תנועה, ובאופן ספציפי יותר תנועותיהן של הגפיים, אינה פשוט המטריאליזציה של המושג הליברלי של חירות ואינה פשוט אופן התגלמות גופנית פריבילגי של הסובייקט הליברלי; היא תנאי גופני לרציונליות עצמה.

#### ד. הערה על לוק

מבחינת התיקוף ההיסטורי, ההגדרה המזהה חירות עם תנועה נמתחת בין הובס לבלקסטון. כפי שמעידות הבלומריות או וולסטונקראפט, תנועה נותרה צורה פריבילגית להופעתו של הסובייקט הליברלי כסובייקט גופני בתוך הספירה הפוליטית הליברלית גם במאה התשע-עשרה, אולם בעשורים שלאחר בלקסטון השתנתה תפיסת הסובייקט ואיתה תפיסת החירות. בעוד שבמאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה חירותו של הסובייקט הליברלי עיגנה אותו לגופו הנע, מסוף המאה השמונה-עשרה נקשרה החירות לרציונליות עצמה, הרצון הופיע כמצע שיכול לשאת חירות (תפיסה שנחשבה אבסורדית בגלגוליו המוקדמים של הליברליזם – ראו בסעיף הבא), והופעתו של הגוף הנע הפכה להפצעה של הגוף על פני שטח שמאופיינים דווקא במחיקתו (ואולי משום כך אין זה מתמיה שהפצעות אלו – הפרעות אלו – נעשות, כפי שראינו עם הבלומריות או עם וולסטונקראפט, בשילוב עם הפרעה אחרת: מיגדורו של הסובייקט הליברלי). בסעיף הבא אשרטט תהליך זה בקצרה, אך ראשית יש להצביע על יוצא מן הכלל אחד ביחס לטענתי על אודות גלגוליו המוקדמים של הליברליזם: ג'ון לוק.

במסה על שכל האדם הציע לוק הגדרה של חירות שכביכול מתיישבת עם אלו שראינו לעיל, בתוספת אלמנט אחד: האדם הוא חופשי, טוען לוק, כל עוד הוא יכול "לחשוב או שלא לחשוב; לנוע או שלא לנוע, על פי העדפתה של רוחו שלו או של הכיוון שהיא מסמנת".<sup>19</sup> אולם נדמה שהגדרה זו נעלמת במסתו הפוליטית המרכזית. במסכת השנייה על הממשל המדיני זיהה לוק חירות דווקא עם הגבלת התנועה: עם הגדר המקבעת את הרכוש, אבל גם עם רגולציה והסדרה של חוק אוניברסלי שהכפיפות לו היא שמהווה חירות:

חירותם של בני אדם שיש להם ממשל, פירושה שהם חיים על פי חוק קבוע המשותף לכל אחד מבני אותה החברה. [...] במצב זה הריני בן חורין [...] שלא להיות כפוף לרצונו הבלתי יציב, הבלתי בטוח, הבלתי ידוע והשרירותי של הזולת.<sup>20</sup>

אפשר להסביר את מה שמופיע כאן הן כמתח בהגדרותיו של לוק והן כיוצא מן הכלל של ההגדרה שהצעתי בסעיפים הקודמים, אם נחזור לאופיה של התנועה במסגרת הלוקיאנית כפי שהיא מופיעה במסכת. מבחינת לוק, התנועה עצמה היא דבר מופשט: תנועה היא שינוי המרחק בין שני דברים.<sup>21</sup> כך, אף על פי שלוק מצביע על תנועה כאחת מאיכויותיהם הראשוניות של גופים, תנועה מופיעה דווקא בחלל. היות שלוק (שלא כמו הובס, למשל) טען שהחלל הוא ואקום

– נקי מכל חומר – תנועה מופיעה אצלו כמופשטת מהגופים עצמם.<sup>22</sup> יתרה מזו, ככוח, תנועה לא מוסקת מגופים המושנים את מקומם בחלל אלא מאינטרוספקציה: תנועתו של כדור ביליארד, למשל, אינה מלמדת אותנו דבר על יכולת התנועה של הכדור. מה שאנו תופסים בתופעה זו הוא כוח פסיבי, תשוקה בלבד.<sup>23</sup> את האידיאה של תנועה ככוח אקטיבי “מקבלים אנו רק בחזרנו על המתרחש בתוך עצמנו, ששם מוצאים אנו על-ידי הנסיון, שעל-ידי פעולת-הרצון בלבד, על-ידי מחשבת הרוח בלבד, יכולים אנו להניע את חלקי גופנו שהיו קודם-לכן במנוחה.”<sup>24</sup> בהגדרה של לוק לחירות, אם כן, המחשבה אינה רק “תוספת” לתנועה; היא בולעת את הגוף והופכת גם לנשא המרכזי של תנועה. ניתן אפוא לטעון שזו הסיבה שתנועה לא יכולה לשמש כציר של מושג החירות הלוקיאני. אם תנועה היא המטריאליזציה של מושג החירות הליברלי כיוון שהיא מהווה עיקרון פריבילגי להופעת הסובייקט הליברלי כסובייקט גופני, ואם כאיכות מופשטת היא אינה יכולה להיות עקרון מטריאליזציה – תנועה אצל לוק אינה יכולה להיות מזוהה עם חירות.

זאת ועוד, ייתכן שלוק יכול לחשוב על גידור כעל חירות בדיוק משום שכשהוא חושב על תנועה הוא לא חושב על הגוף. הבעיה המהותית שאיתה התמודד לוק סביב שאלת הגידור (שהיא שאלת הרכוש הפרטי, שכן “כיום אין עיקר ענינו של הקנין הפרטי פרי האדמה, או הבהמה והחיה שעל פני האדמה, אלא האדמה עצמה, הואיל וכל השאר כרוך בה”<sup>25</sup>) היא בעיה של מקום. הגידור יכול להיטיב עם כלל האדם, או לפחות לא לפגוע בזולת, רק כל עוד יש מספיק מקום, מספיק אדמה לכולם. לוק מודע לעובדה שהארץ הופכת מאוכלסת וצפופה יותר ויותר, ומודע לעובדה שהעיקרון “המקצה לאדם כמה שאפשר לו להשתמש בו” – העיקרון המבטיח שבעולם תהיה כמות מספקת של אדמה – היה יכול לעבוד “אלמלא העובדה שהמצאת הכסף, ונכונותם של בני האדם לתת לו ערך, הכניסו בפועל [...] נחלות גדולות יותר, וגם זכות ביחס אליהן.”<sup>26</sup> במילים אחרות, לוק מודע לעובדה שהשימוש בכסף, כמו גם ריבוי האוכלוסין במהלך הזמן, מעמידים בסימן שאלה את העיקרון המצדיק גידור (ורכוש) לשיטתו. אולם לאורך רובו של הטקסט לוק כמו שוכח את בעיית המקום או בוחר להתעלם ממנה. אפשר לאתר שתי הצדקות להתעלמות זו, אחת מרומזת ואחת מפורשת. ראשית, לוק מציע שמי שנותר ללא אדמה “ילך נא [...] להתיישב באחד המקומות הפנויים שביבשת אמריקה.”<sup>27</sup> אם כן, הקיום הליברלי היה תלוי בקולוניות לא רק לשם יצירת שווקים חדשים, אלא גם כדי לייצר דמיון של מקום שאינו אוזל (ואינו כבר-תפוס). שנית, ייתכן כי הפשטת הצריכה (מחציר שיכול להירקב או פרי שנשחת אם אין משתמשים בו<sup>28</sup> לכסף) אינה מייצרת קריסה של עקרון שפע המקום אם היא הולכת יד ביד עם הפשטתו או הרזייתו של הגוף עצמו. אם תנועה (במקרה זה ההגירה לאמריקה) אינה נחשבת בראש ובראשונה כשאלה של גופים (אלא למשל כסוגיה כלכלית), ואם הגוף נחשב, בהתאם למודל שנמצא מאוחר יותר אצל בלקסטון, כנקודה בלבד, בעיית הצפיפות לא רק מופיעה כפחות חמורה באשר היא פחות מוחשית; ההגירה מופיעה כפתרון פשוט ומתבקש. אם הגוף מנותק מהקשריו החברתיים, המשפחתיים, מן הקשרים למקום ולמה שבו, כי אז מדוע לא “ילך נא אותו איש להתיישב באחד המקומות הפנויים באמריקה”? הקשיים הכרוכים בהגירה נעלמים, ואכלוס נקודות שונות בחלל מופיע כפונקציה היחידה של גופים.



### ה. תנועה עד רולס – סכמה

בארבעת העשורים שלאחר בלקסטון, מושג החירות הליברלי שינה את פניו. חירות נותקה בהדרגה מפעולה ונקשרה לכוונה ורצון. בספרו *The Rise and Fall of Freedom of Contract* מראה עטייה (Atiyah) שבסוף המאה השמונה-עשרה הפך חופש החוזה לצורה המהותית ביותר של חירות ולפרדיגמה של חירות בכלל.<sup>29</sup> עליית הפרדיגמה החוזית הביאה לא רק לשינוי במושג החירות אלא גם לשינוי במושג האדם, שכעת ניתן להעמידו על הרצון. בהיותו מוקד יחסיו של האדם עם זולתו ועם הסובב אותו, הרצון הפך גם לנשא המרכזי של חירות (או דיכוי).

כך, למרות מופשטותה של התנועה הלוקיאנית, ב-1690 היה לוק יכול לטעון שהשאלה אם רצון הוא חופשי או לא חופשי היא "בטלה מפני שאין לה כל מובן"

ואין טעם לשאלה אם רצונו של האדם חופשי, כמו שאין טעם לשאלה אם שנתו מהירה או צדקתו מרובעת. החופש, שאינו אלא כח, שייך רק לפועלים ואינו יכול להיות תואר או אפינה של הרצון שאף הוא אינו אלא כח.<sup>30</sup>

כמעט מאתיים שנה מאוחר יותר (ב-1879) הציג גרין ביקורת כמעט זהה, המבוססת על הנחות הפוכות לחלוטין בדבר מהותו של הרצון. אין טעם בשאלה אם הרצון חופשי או לא – טען גרין – כיוון שהרצון הוא חופשי בהגדרה. "הרצון הוא מה שמהווה חירות, ורצון חופשי אינו אלא ייתור-לשון = 'חופש חופשי'.<sup>31</sup> ההבדל בין הגירסאות אינו מתמצה בכך שאצל גרין אין טעם בשאלה כיוון שהתשובה עליה היא בבירור כן, בעוד שאצל לוק הרצון לא יכול להיות חופשי; ההבדל המהותי – שגזור את ההבדל שלעיל – הוא שאצל גרין הרצון הוא עצם ולא כושר או כוח. הרצון הוא האדם בגירסתו של גרין ולא שלו.

מי שהכניס שינוי זה לראשונה למרכז השדה הפילוסופי הוא ככל הנראה מיל. היות שהאיום המרכזי על חירותנו, כפי שהוא מופיע בעל החירות, הוא האיום על חירותה של הנשמה מפני עריצות חברתית שעיקרה אחדות דעים, כבר אי אפשר להעמיד את החירות ואת שלילתה על פעולותיו או על אופיו של הריבון.<sup>23</sup> המדד לחירות הוא מעתה מידת האוטנטיות של הרצון, ולא יכולתו של הגוף לנוע. אם נשמר פה הזיהוי בין חירות לתנועה, הרי שהתנועה העומדת במוקד העניין הפוליטי היא סירקולציה של רעיונות ולא תנועת גופו של היחיד.

הפשטה זו של תנועה מגופים קונקרטיים המשיכה לאורך המאה התשע-עשרה והמחצית הראשונה של המאה העשרים. בראשית המאה העשרים, באחת המסות הראשונות המציעות רטרופקטיבה של התיאוריה הליברלית, הגדיר הובהאוס את הליברליזם כביקורת פוליטית שעיקרה "הסרת המכשולים העומדים בדרכה של הקידמה האנושית."<sup>33</sup> החברה הליברלית מתוארת אצל הובהאוס כאורגניזם שמצוי (באופן כמעט מילולי) בתנועה מתמדת קדימה; התיאוריה הליברלית, בהתאמה, היא מה שמאפשר לאורגניזם זה להמשיך לנוע: היא "פתיחה של ערוצים לזרימה של החיות הספונטנית והחופשית" שלו.<sup>34</sup> מושגים כדוגמת "ציביליזציה, תנועה וחיות מופיעים כאן כקשורים לשיח הליברלי ולמסגרת המחשבה הליברלית בקשר בל-

ייתכן, "טוען מייקל פרידן. אבל יותר מכך: מה ש"מבחין ליברליזם מהאידיאולוגיות המתחרות בו" הוא סובלנות, המניחה "גמישות, תנועה, גיוון – של רעיונות, שפה ותוכן מושגי".<sup>35</sup> לענייננו אין זה משנה אם ההבחנה הזאת מדויקת או לא. מה שמשמעותי הוא שניתן לראות כאן אני-מדומיין של התיאוריה הליברלית אשר תופס את עצמו כגוף-מחשבה בתנועה; תנועה שמצידה מכשירה את הקרקע לתנועתו של המרחב הפוליטי עצמו.

במובן מסוים, נשמר פה רצף ככל הנוגע למרכזיותה של התנועה גם אם אובייקט התנועה משתנה עם תהליך ההפשטה (רצף שמתאפשר בדיוק בשל גמישות המושג שעליה הצבעתי לעיל). ובכל זאת, אופיה של התנועה עובר כאן שינוי משמעותי: תנועה יכולה להתרחש כאן רק בכיוון אחד: קדימה. ייתכן ששינוי זה מעיד כי תנועה כאן אינה אלא דימוי לקידמה, וככזו היא מובחנת באופן רדיקלי מתנועה פיזית, שבה הגוף (עם או בלי גפיים) משנה את מיקומו קדימה, אחורה או לצדדים, ולחלופין יכול להישאר במקומו כמניפסטציה של חירות. ייתכן שכאן הפיגורטיבי גולש בבירור למטאפורי, והמתיחה המופרזת של גבולות המושג הופכים אותם לדיפוזיים: תנועה וזרימה גולשות זו אל זו וההגדרה מתערערת (האומנם מתערערת? האם מטאפוריזציה מרחיקה אותנו ממשמעות המילה או חושפת משהו על מהותה?).

כך או כך, עם רולס (ולטענת פרידן גם עם דבורקין), הבנה זו של הליברליזם את עצמו משתנה. רולס מבקש לעצור את תנועתו של הליברליזם ולקבע את המרחב הפוליטי. במסתו השנייה הוא מצהיר שוב ושוב כי מטרתו ב-*Political Liberalism* היא יציבות. רולס מבקש להוציא זמן ושינוי אל מחוץ למשוואה עד כמה שניתן ו"לקבע, אחת ולתמיד, את התוכן של זכויות וחירויות פוליטיות בסיסיות".<sup>36</sup> באופן לא מפתיע, חופש התנועה, שהיווה את החירות הבסיסית ביותר, אם לא הגדיר ממש את החירות עצמה במאות הקודמות, אינו כלול ברשימה זו. רולס, שראה סובייקטים כיצורים מופשטים, "יחידות של מחשבה, התדיינות ואחריות",<sup>37</sup> תפס חופש כמה שנשען על "הכשרים האינטלקטואליים והמוסריים של יחידים",<sup>38</sup> לא על גופו. חופש תנועה מופיע ב-*Political Liberalism*, אך לא תחת מה שרולס מגדיר כ"זכויות וחירויות בסיסיות". הוא כלול תחת "עניינם של צדק חלוקתי", מהודק לחירות לבחור מקצוע בשוק של הזדמנויות מגוונות, וענייניו הבטחת מוסדות חברתיים וכלכליים – לא פוליטיים. חופש תנועה מוכפף אם כן לעקרון השוק, ועובר דה-פוליטיזציה.

אם כך: לא "תנועה היא המטריאליזציה של מושג החירות הליברלי ואולי אופן הקונקרטיזציה של הסובייקט הליברלי עצמו", אלא "תנועה היתה כזו וכזו וכעת היא משהו אחר" (ואולי יש פה מקום להערה מתודית: תנועה – או כל דבר אחר – לעולם אינה "היא"; היא רצף של "היתה", "עודנה ו"בינתיים", כמו גם "פה" ו"שם"). ייתכן שהתנועה עברה תהליך של דה-פוליטיזציה כפי שניתן לראות אצל רולס כיוון שתנועתם של אנשים נדחקה לשוליים והיא מוכפפת לתנועה אחרת: תנועתו של ההון, שמערכות שונות מבקשות להבטיח את הסירקולציה החופשית שלו. ייתכן גם (ושתי ההיפותוזות אינן סותרות זו את זו) שתנועתם של אנשים נחשבת כיום במסגרת פרדיגמה אחרת – זו של ביטחון. את שתי ההיפותוזות יש לבדוק ולחדד בטרם נוכל להציע

את ההתפתחות הבאה בהגדרה. בהיפותזה השנייה אגע בהמשך, בניסיון להתחיל להבין את המסגרות שמתוכן אפשר לחשוב על תנועה פוליטית לאחר שזו נזנחה על ידי הליברליזם, אולם ראשית יש לחדד את ההגדרה המצויה כרגע בידנו.

### 1. דיוק ההגדרה

במקום אחר הצעתי לחשוב על תנועה כבסיס למודל אלטרנטיבי להגדרה בכלל.<sup>39</sup> במקום לחשוב על בית (מושא ההגדרה הספציפית שלי אז), אולי כדאי לחשוב על ביות, הצעתי: על "תהליך מתמיד [של שינוי ויצירת הבדלים] ולא על תיחום מקובע". מודל הביות השעון על תנועה מתמדת, שאותו הקבלתי לרעיון של דרידה בדבר הגדרה כריקוד, אינו מציב, כך טענתי, "מודל אתי-פוליטי מועדף בהכרח". עם זאת, "הפנייה לעבודה [תנועה] מתמדת, ליצירה, לחזרה, מאפשרת מרווחים של חירות, שינוי, ואפילו למידה". היא אמנם לא מבטיחה "שהייצור המתמיד של המרחב הביתי יכונן אותו כאתר של חירות, תוך הקשבה לצורכי הסביבה והסובבים אלא ש[...יש בה אלמנט שיכול לקדם ייצור שכזה." האם הקישור בין תנועה לחירות מחזק את רגעיו האופטימיים של המאמר הקודם? את הרגעים האופטימיים של כל כך הרבה ביקורות המבקשות לערער סדרים, לייצר מערכים המקדמים ומדגישים תנועה, שינוי או אי-יציבות כבסיס להתנגדות ולמציאת אופק פוליטי חדש (ראו למשל באטלר, ראנסייר או מנינג)? והאם הקישור הזה מאפשר לטעון שהגרעין לאפשרות זו מצוי בליברליזם המוקדם עצמו? נדמה לי שהתשובה לכל השאלות הללו היא לא, אך כדי להצדיקה יש לחדד את ההגדרה.

בסעיף ג' לעיל טענתי שניתן להגדיר תנועה כהתגלמות החומרית של חירות, של הסובייקט הליברלי, ואולי אפילו, כפי שראינו אצל וולסטונקראפט, כתנאי גופני של הרציונליות עצמה. כדי לחדד את הכיוון שפתחה וולסטונקראפט הייתי רוצה לחזור כאן לעמנואל קאנט. בשביל קאנט, חירות היא בראש ובראשונה חירותה של התבונה. כל החירויות האחרות הן נגזרת של חירות זו או התפרטויות שלה (כך, למשל, חירות פוליטית היא החירות לעשות בתבונה שימוש פומבי, ציבורי). אולם כאשר קאנט מציג בחיבורו "מהי נאורות" את חירות התבונה הוא פונה למטאפורה שכעת אנחנו יכולים להבינה כמייצרת יותר מפועלה הרגיל של מטאפורה: היא אינה סתם שאילת דימוי משדה אחד כדי להדגים שדה אחר, כי אם אמצעי לשלב בין שני השדות:

מי שישל [את אזיקי הרגליים של "חוסר בגרות מתמיד" הנובע מ"כללים ונוסחאות" שמהווים "שימוש לרעה בכשרונות הטבעיים"] ידלג גם מעל לחפירה הצרה ביותר דילוג לא בטוח, מפני שאינו רגיל לתנועה חופשית כיוצא בה. לפיכך רק מעטים הצליחו להשתחרר מחוסר-הבגרות על ידי עיבוד עצמי של רוחם ואף על פי כן להלך בצעד בטוח.<sup>40</sup>

הפצעתו של האדם לתוך עידן הנאורות היא פיתוח אופן הליכה מסוים, השגת דרגה מסוימת של חופש תנועה, שהיא-היא חשיבה עצמאית.

אולם המטאפורה של קאנט חושפת עוד משהו על תנועה כפי שהיא מופיעה במחשבה הליברלית. האדם הנאור לא סתם הולך בחופשיות; הוא הולך בביטחון. גופו זקוף ומוצק והוא הולך (אפילו מדלג) בנחישות וביציבות. עליו לאמן את גופו כדי שיוכל לסגל לעצמו אופי הליכה זה (אימון שהוא למעשה אימונה של המחשבה, ולא לחלוטין ברור אם יש פה רדוקציה או אולי דווקא הפרעה של הדיכוטומיה). ויתרה מזו – ייתכן שעליו להיות בעל גוף מסוים: גוף בריא, אולי זכרי (המסוגל למוצקות),<sup>4</sup> ובהינתן ההקשר (שיח הנאורות) גם אירופי. על גופו להכיל את עצמו, את תנועתו, ולהיות ממושמע (עליו למשמע את עצמו דרך אימון הגוף לתנועה מסוימת).

אם כן, אפשר לשחזר פה את טענתו של פוקו בדבר האימננטיות של משמוע עצמי למסגרת המחשבה הליברלית, כתהליך שבו היחיד לומד לשאת את גופו בחלל ולהכיל את תנועותיו, ולפיכך לא ניתן להגדיר תנועה בתור שכזו כחירות. התנועה המהווה את תוכנו של מושג החירות היא תנועה מוגבלת – לא על ידי מעצורים חיצוניים אלא על ידי היחיד עצמו. היא תנועה תבונית (יהיו משמעויותיו של ביטוי זה אשר יהיו; דומני שתבוניות צריכה להיות מזוהה פה עם ריסון), מנורמלת, נשלטת מבפנים, שבסופו של דבר ניתן לזהותה עם הצמית/המשרת ההובסיאני: זה ששלשלאותיו הוסרו רק כיוון שהסכים שלא לברוח; זה המהווה את הפרדיגמה של הסובייקט הפוליטי. גם תנועה וגם חירות מופיעות פה אפוא כחלק מפרויקט של נרמול ורגולציה. התנועה המרוסנת של גופו של הסובייקט הליברלי היא אם כן אופן הופעתו כסובייקט פוליטי שהשכיל לצמצם את מיקומו בחלל, להאט את התזזיתיות של גופו, לרסן ולהכיל את החירות עצמה. אינני טוענת פה שהחירות הליברלית אינה חירות של ממש, אלא שאי אפשר להבין את מושג החירות הליברלי בלי להבין את המעצורים שהוא מכיל בתוכו.

## II. מעבר לאופק המחשבה הליברלי

### א. "מעבר"?

תנועה עודפת, שלא התיישרה לנורמות שמעולם לא נקבעו באופן מפורש אך נדמה שהונחו על ידי השיח הליברלי, לא היתה התנועה החופשית של הסובייקט הליברלי אלא התנועה המתפרצת של הפרא. היא מוקמה במקומות או בזמנים רחוקים, מעבר לאופק ההיסטורי או הגיאוגרפי של הליברליזם.

בהקשר זה הובס יכול לסמל את הפיצול הגיאוגרפי. אצלו, כמו אצל לוק, אמריקה היא ארץ של תנועה עודפת. לכן תנועת הילידים באמריקה אינה מקבילה לחירות המתורבתת של האירופים, אלא מייצרת מלחמה אכזרית של הכול בכול, או במילים אחרות – היא מהווה בעיית ביטחון: היא מסכנת את שלומם של הפראים עצמם ושל כל מי שבא איתם במגע. אך בדיוק משום כך תנועה זו אינה תופעה פוליטית. היא שייכת כל כולה למצב הטבע. מה שהפראים חסרים הוא מרחב פוליטי שהוא למעשה מרחב של רגולציה עצמית. הפתרון לבעייתם הוא אחד משניים: תהליך של ביות, שהוא תהליך של הגבלת תנועה המהווה תהליך של תירבות שבסופו יוכלו גם

הפראים באמריקה להתגבש כסובייקטים ליברלים – או שליטה וריסון מבחון, כלומר כיבוש. במידה מסוימת אפשר לומר כי שילובם של שני הפתרונות הללו הוא הפרויקט הקולוניאלי.

את הפיצול ההיסטורי אפשר לסמן דרך חזרה לאפלטון. בטרם אוחדו החירות והביטחון בתוך גופו הממושמע של הסובייקט הליברלי, כל תנועה נשאה עימה את סכנת העודפות. לכן חירות/תנועה תמיד הופיעה כאיום. אפלטון מזהיר מפני התנועה העודפת בפוליס הדמוקרטית (צורת הארגון הפוליטי המבכרת חירות על פני כל ערך אחר). העיסוק הפוליטי של האזרח בפוליס הדמוקרטית, למשל, הוא תזזיתי יתר על המידה: הוא "קופץ על רגליו [ממקום מושבו במועצת המדינה] ומדבר ועושה ככל אשר יעלה על רוחו".<sup>42</sup> אך לא רק האזרח שאינו יכול להישאר ישוב במקומו בשעה שהוא דן בעניינים פוליטיים סובל מעודף תנועה. גם "אנשים במשטר זה שנגזר דינם למוות או לגלות [...] מתהלכים להם בראש חוצות" במקום להיות סגורים בכלא.<sup>43</sup> במסגרת המחשבה היוונית, תנועתם של האובייקטים כולם – כל מה שמכיל הקוסמוס – שאפה למנוחה. תנועה היתה האמצעי (הזמני) למציאת מקום (הקטגוריה הפריבילגית בלוגיקה היוונית של תנועה), כך שתנועה מן המקום היתה הפרעה לסדר הדברים. בניגוד לאזרח, שנהנה מהיציבות שביתו מאפשר לו, הקוסמוס – נושאה של הדמוקרטיה – הורכב מאלו שחיו מחוץ לעיר. לכן הכללתם בפוליס חייבה אותם להרחיק מבתם, לעזוב את מקומם כדי לקחת חלק בשותפות הפוליטית.<sup>44</sup> הכניסה של הדמוס-כהמון לגבולותיה של העיר מפרה את היציבות, שהיא הפריבילגיה של האזרחים-כמעטים, ומכפיפה את המרחב הפוליטי לתנועתם העודפת. עם הכפפה זו העיר מזדהמת בפראיות ובברבריות המתגבשת בסופו של דבר לאחד האפקטים הנוראים ביותר של הדמוקרטיה בסאטירה האפלטונית על אתונה: "הסוסים והחמורים, שהתרגלו ללכת בדרכם הילוך של חירות וחשיבות רבה, וכל הנפגש בהם ברחובות ואינו סוטה הצידה דרוס ידרסוהו. ואותה מידה של חירות מצויה גם בכל שאר עניינים".<sup>45</sup> כפי שניתן לראות אצל הובס מאות שנים מאוחר יותר, בסופו של דבר החיה (או הפרא החייתי) היא זו שחופש התנועה שלה לא מוגבל.

הובס, שכתב בראשית הקולוניאליזם, נשען על איקונוגרפיה קולוניאלית כשתיאר חירות לעומת ביטחון<sup>46</sup> כדי לסמן שסע בין החירות הבטוחה (המוכללת, הממושמעת) של העולם ה"נאור" (קרי האירופי) ובין החירות המסוכנת (המתפרצת, העודפת) של הילידים/פראים. אך עם ביסוסם של הפרדיגמה הליברלית (של תיאוריה פוליטית שזיהתה את המתורבת עם החופשי) ושל המערך הקולוניאלי (ואולי אף עם הדה-פוליטיזציה של התנועה מאז רולס), השסע הזה משנה את מקומו (או אולי רק את עומקו) ומפצל את מושג התנועה עצמו. בתוך מושג התנועה נוצר פער בין תנועה כבעיית ביטחון ובין תנועה כחירות, פער שהוא (גם) פער בין אוכלוסיות המוכפפות למשטרי סובייקטיביזציה שונים. כדוגמה קונקרטית אפשר להסתכל על משטר התנועה בגדה המערבית, משטר שהוא אולי ההתגלמות השלמה והכוללת ביותר של הסדרת המרחב הפוליטי באמצעות שליטה על תנועה.<sup>47</sup> במאמר אחר בחנו, מרב אמיר ואני, את האפשרות לאתר פער זה באופני סובייקטיביזציה דרך ניתוח אופנים שונים של הסדרת גופים נעים בשטחים הכבושים.<sup>48</sup> כאן הייתי רוצה להישען על מהלך זה בשביל להבין את מערך הקשרים בין חירות, משמעויותיה

הפוליטיות, ושיח הביטחון, שבהקשרים קולוניאליים (כאלו או אחרים) נצמד לתנועה כתחליף לסוגיית החירות.

משטר התנועה בגדה המערבית מזקק את תנועת גופם של פלסטינים (להבדיל מתנועת גופם של מתנחלים, אבל גם להבדיל מהתנועות שמחייבים סדרי אלימות שונים – תנועתם של טנקים או מזל"טים, חיילים, חומרי נפיץ וכיו"ב) כסוגיית ביטחון. זיקוק זה מנתק כביכול את הקשר בינה ובין חירות (ונדמה לי שגנאלוגיה של משטר התנועה תגלה שזיקוק זה נעשה דרך דחיקת הגפיים כאובייקטים מרכזיים של תנועה לשוליים, ודרך מעבר למשטר שמוותר על שאריות האינדיבידואליזם שהטכנולוגיות של ראשית משטר התנועה אפשרו וייצרו). אולם הקשר בין חירות לתנועה מהותי כל כך, עד שהניתוק לא יכול להחזיק מעמד. כדי להבין איך השניים שוב מתלכדים נחזור לבלקסטון. ההשוואה בין חירות לביטחון ב-Commentaries (השוואה שאולי הופכת לאינטואיטיבית בשל הופעת הגפיים בשני מקבצי זכויות אלה) חושפת מרווח בתוך הסובייקט, בין היבטיו הפוליטיים ואלה הטבעיים. הגפיים הן אובייקט מרכזי בתוך הזכות לביטחון (ולפיכך הזכות עצמה היא קודם כול הזכות לשמר את הגפיים) כיוון שהגפיים "הן מה שמאפשר לאדם להגן על גופו במצב הטבע". באופן כללי יותר, בעוד שהגוף הנע, כאובייקט שנושא את החירות (ואולי אפילו כחירות עצמה) הוא שחקן פוליטי מובהק, הגוף כאובייקט וכסוכן של ביטחון הוא א-פוליטי במהותו ומוגן על ידי הזכות לביטחון בדיוק בגלל מעמדו זה (ראו סעיף ג'). אני רוצה לטעון שבמשטר התנועה בשטחים הכבושים, הקשר בין חירות לתנועה נשמר בכל זאת, ובדיוק דרך אטימתו של המרווח הזה. הפיכת התנועה לסוגיה ביטחונית (ובעצם לא מדובר פה ממש ב"הפיכה"; כפי שפוקו מראה, הביטחוניזציה של התנועה היא היבט מהותי למשטרים ביו-פוליטיים ליברליים<sup>49</sup>) הולכת יד ביד עם דה-פוליטיזציה של שאלת החירות, ובעצם דה-פוליטיזציה בכלל. משטר התנועה – עצם הרעיון ששליטה על טריטוריה ועל האוכלוסייה שחיה בה יכולה להיות מושגת באמצעות הסדרת הסירקולציה של אנשים ודברים – הוא טכנולוגיה פוליטית של משטר שיכול לראות מאבק להגדרה עצמית, לשוויון זכויות או לשחרור לאומי כ"טרור". מכאן שחירות ותנועה מעולם לא נותקו לחלוטין זו מזו בתוך משטר התנועה: ה"חירות" פשוט הופשטה ממשמעויותיה הפוליטיות והפכה, לצד זכויות ושוויון בפני החוק, לבעיית ביטחון.

אם כך, נדמה שיש פה הזחה – בזמן ובמרחב – של מושג התנועה: בתוך המסגרת התיאורטית הליברלית ובתוך מרחבים ליברליים קונקרטיים תנועה היא חירות; מעבר להם (בזמן ובמרחב) היא בעיית ביטחון. דוח בצלם מ-2007 ניסח את הפיצול הזה בצורה המפורשת ביותר: "זכות היסוד של התושבים הפלסטינים לחופש תנועה" הפכה ל"לפריבילגיה הניתנת ונלקחת על-ידי ישראל כראות עיניה", בהתאם למה שישראל מגדירה כשיקולי ביטחון.<sup>50</sup> במילים אחרות, לפנינו מעבר מפרדיגמה של זכויות וחירויות לפרדיגמה שבה הבסיסיות והאוניברסליות של תנועה אינן מקושרות לגוף הנע כגוף נושא זכויות אלא לגוף אחר, גוף חי שתנועה עודפת יכולה לפגוע בו. וגם אם נדמה שיש פה שתי הגדרות שונות, אולי אפילו הפוכות, הפיצול הזה אימננטי לליברליזם עצמו. כפי שבגופו של היחיד הליברלי תנועה כחירות צריכה להיות מרוסנת, ומכאן

בטוחה, כך עודפותה של תנועת הפרא היא פרי האיזון המדומיין של התנועה הליברלית. כפי שהפרייקט הקולוניאלי אימנטי לפרויקט הנאורות, כך "איזונה" או "ריסונה" של התנועה בגוף הליברלי ו"עודפותה" בגוף הקולוניאלי, הכבוש, הם שני צדדים של אותה תופעה, ויותר מכך: שתי אופרציות התלויות זו בזו.

"תנועה", אם כן, חייבת להיות מובנת כתנועה על פני הקשת הזאת, גם כאשר חושבים בתוך המסגרת הליברלית עצמה. תנועה, כתופעה פוליטית ליברלית, היא תנועה ליצירת הבדלים שהם התנאי להופעת הסובייקט הליברלי כסובייקט שהוא בה בעת אוניברסלי ופרטיקולרי (היינו סובייקט אירופי, נאור, גברי – כלומר גם כסובייקט המובדל מצורות-סובייקט אחרות, אבל גם כסובייקט גופני; וכאן ההגדרות מתלכדות). התנועה בין ההבדלים היא תנועה בין שני קצות ההגדרה: תנועה בין חירות לביטחון, שהיא גם תנועה בין הטבעי לפוליטי. מי שתנועתו אינה מצייתת לצורת התנועה הליברלית משונע אל מעבר לפוליטי (אל ה"ביטחוני") ומותיר את המרחב הפוליטי נקי מאחרות. בכך תנועתו מאפשרת לראות את הסובייקט שנותר בתוך ה"פוליטי" כסובייקט "אוניברסלי".

## ב. מעבר לאופק הליברלי

ובכל זאת, כמה מילים שמנסות לחרוג מעבר לעקרונות הליברליים. חנה ארנדט, שהרבתה לכתוב על הפוליטיות של התנועה ועל תנועתו של הפוליטי, יכולה להוות עוגן לחריגה שכזו. על פי ארנדט, חופש התנועה הוא "המצע והמשמעות של כל הדברים הפוליטיים".<sup>51</sup> אך התנועה הזאת איננה תנועת הגפיים של הובס (או זו שדמיין אפלטון כשחשב על אתונה) או התנועה של הגוף כאובייקט כפי שהיא מופיעה אצל בלקסטון. אמנם, כאשר ארנדט חושבת על התנועה בפוליס היוונית היא מדגישה את יכולתם של האזרחים לעזוב את גבולות הספירה הביתית (המאופיינת ביציבות) ולצעוד לתוך המרחב הפוליטי (שהוא המרחב הקונקרטי של האגורה), אבל תנועה זו היתה תנאי לקיום הפוליטי ולא חלק מהקיום הפוליטי עצמו. יתרה מזו, מה שמשמעותי במהלך זה היתה יכולת ההתנתקות ולא התנועה כשלעצמה. לא היכולת to move אלא to remove. לא האפשרות לנוע לכל מקום שאליו חפץ היחיד להגיע, אלא היכולת להגיע למקום מסוים (למרחב הפוליטי), או ליתר דיוק לעזוב מקום אחר (את המרחב הביתי). התנועה שעומדת במרכז המחשבה של ארנדט שונה במהותה.

בעוד שניתן למצוא תנועת גופים של יחידים בין מאפייניו של המרחב הפוליטי, המאופיין כמרחב שבו "חופש מובן באופן שלילי כחירות מהיות-נשלט או שולט, ובאופן חיובי כמרחב [...]. שבו האדם נע בין השווים לו",<sup>52</sup> תנועה קונקרטית זו אינה מהותו של הפוליטי. התנועה המהווה את "המצע והמשמעות" של כל מה שאפשר להגדירו כפוליטי היא התנועה המצויה בין היחידים ואינה יכולה להיחשב בפשטות כתנועה של היחידים.<sup>53</sup>

ה"בין" הזה מאפשר לארנדט לדמיין פוליטיקה המסרבת למודל של אוטונומיה, מסרבת

לפוליטיקה שעסוקה בביצורו של היחיד ובהגנה על מבצרו. "במשמעותה הפוליטית ביותר, כתבת ארין מנינג, "הושטת הגוף קדימה מייצרת מושג המאפשר שלא לחשוב על היחיד כעל ישות מובחנת. כאשר גופים חשים נמצאים בתנועה הם אינם אינדיבידואלים; האינדיבידואליות שלהם הן תמיד קולקטיב."

ארנדט מייצגת פה צורה למחשבה על הפוליטי, אשר מציבה במרכזה מחשבה על תנועה כתנאי לחירות ולפוליטיזציה (כאשר השתיים אחוזות זו בזו), אלא שתנועה זו אינה תנועתם של גופיהם האינדיבידואליים (אפשר לחשוב פה למשל גם על ראנסייר ועל התנועה של המרחב הפוליטי עצמו<sup>54</sup>). תנועה וחירות (או תנועה כחירות) מנותקות אם כן מהגוף, שנחשב אצל ארנדט כמקום של הגבלה. היות שהקיום הגופני הוא זה שקושר אותנו לטבע שממנו הקיום הפוליטי מבקש לחרוג, מידת ניידותו הפוטנציאלית של הגוף אינה יכולה להיחשב כמדד לחירות. בסופו של דבר נדמה שארנדט – ולא המחשבה הליברלית (לפחות לא זו המוקדמת) – היא זו שמוחקת את הגוף מהספֶרה הפוליטית. אך דווקא בניתוק הזה מהגוף היא פורצת את גבולותיו של הסובייקט הליברלי (שרבים ניסו לערער אותו באמצעות עיגון בגוף), באשר היא ממקמת את התנועה-כחירות בין בני האדם.<sup>55</sup>

(ובעקבות הערה זו, הרהור אחרון לגבי הפרויקט הלקסיקלי: "תנועה" מסרבת לא רק לחלל פוליטי ליברלי, לתהליכי האינדיבידואליזציה הליברליים או לאונטולוגיה הליברלית של הסובייקט. היא מסרבת לכל יישוב, לכל קיבוע, לכל מיקום. מכאן שהיא מסרבת לפרויקט ההגדרה עצמו.<sup>56</sup> במאמרי מהגיליון הראשון של כתב עת זה ניסיתי לחשוב על מודל של תנועה שיאפשר הגדרה שאינה מבקשת לכלוא ולהקפיא את המושג בגבולות יציבים. במאמרו של רועי וגנר בגיליון 2 של כתב עת זה, הוא מציע לחשוב על מודל הנוודות כדרך להגדרה (לגידורם של מושגים) שחורגת מעבר לאופק המחשבה הליברלי.<sup>57</sup> זוהי חריגה פנימית לליברליזם ואינה הפרה של מסגרת זו (שכן היא אינה דורשת את ביטולו של הרכוש הפרטי אלא רק מגינה על התנועה בתוך מרחב שעדיין כפוף להגיונו של הרכוש, כלומר לפעולת הגידור). כפי שהגדרות ידידותיות לנווד "לא צריכות להקיף את התחום הגיאוגרפי של שדה או של שדות שהנווד עובר דרכם או לידם, אלא להגן על מסלול ההליכה שהנווד נידון לה", כך "ראוי שהגדרות [של הלקסיקון המבקש לחרוג מעבר לאופק המחשבה הליברלי] לא יהיו מוגבלות לקיבוץ אובייקטים קרובים בשדה מחשבתי מסוים, אלא יתחמו גם שרשרות של קישורים כדי לאפשר תנועה בטוחה פחות או יותר ממרחב מחשבתי אחד לאחר. [...] ראוי שגבולות ההגדרה יגנו על המהלך המחשבתי מפני הכשלים האורבים לו ומפני שומרי הסף האקדמיים של מה שראוי להיחשב, להתקבץ ולהיות מוגדר. ראוי להציב גבולות כאלה שיאפשרו למחשבה בתנועה להתקיים בכבוד, ולא רק כצורה נחותה ביחס למחשבות שקובעות גדרות מסביב לקיבוצי אובייקטים דומים במהותם, וצוברות שם הון לא מתכלה." כפי שחשוב שהנווד "יוכל לחצות מפעם לפעם את הגדרות שמסביב לשדות ולחורשות שלצד הדרך", כך "ראוי לשמור על עמימות הגדרתית ולהרחיב את אזורי הספֶר כדי להניח למחשבה לסטות בין התחומים לדרך. [...] במקום להגן רק על המושג מפני חוסר היציבות של המחשבה, צריך להגן גם על התנועה של המחשבה מפני האלימות



האפיסטמית של שדות מושגיים, בלי לכלוא אותה מחוץ לגדרות שלהם. שני המאמרים, גם אם באופן שונה, פונים לתנועה – או לתנועות מסוגים מסוימים – כמציעה אופני חריגה (גם אם לא הפיכה או ביטול) ממודלים ליברליים. אינני מבקשת לבטל פה אפשרויות אלו, אלא רק להצביע על כך שהפנייה לתנועה כשלעצמה לא מצילה אותנו מהמסגרת הליברלית; כמעט להפך. כפי שביקשתי להראות פה, הליברליזם הוא אידיאולוגיה של תנועה, והחירות (liberty) העומדת במרכזו מדומיינת כתנועה, לפחות עד המחצית השנייה של המאה העשרים. הפרויקט הלקסיקלי הוא ליברלי במהותו לא מכיוון שהוא מבקש לגדר אחת ולתמיד ובכך לעצור כל תנועה, אלא כיוון שהוא מבקש לרסן את תנועתה של המשמעות מבפנים, להכפיפה להגיונו הפנימי של המושג, ובכך לכלוא אותה בתוכו. לרשימה שהחלה להתקבץ בין מודל הנווד של וגנר ומושג הביות שלי, המבקשת לחלץ את ההגדרה מהמודל של הגידור, נדמה לי שיש להוסיף גם את הצורך להשתחרר ממודל הרגולציה העצמית של התנועה.

אולי אפשר לפתח מודל שכזה אם נחזור לכיוון שנפתח עם ארנדט, ושמנינג מבקשת להפוך אותו למוחשי באמצעות פנייה לטנגו. בריקוד, רגולציית התנועה אינה מתבצעת מתוך הגוף היחיד הנע אלא מתוך היחס בין גופים, ביניהם. הריקוד הוא מודל של רגולציה משותפת, שבה תנועת האחד אינה מוחקת את האחר, אלא נעשית – חייבת להיעשות – תוך כדי הקשבה לו ופינוי מתמיד של מרחב לגופו (אם במאמרי הקודם הופיע הריקוד כמטאפורה השעונה על רעיון התנועה, כאן הוא מופיע כמודל הראשוני – כמודל לתנועה המחלצת אותנו מהתנועה הליברלית). אינני לגמרי בטוחה לאן לוקחת אותנו המטאפורה באופן קונקרטי, מהן פרקטיקות ההגדרה שנראות כמו ריקוד או עד כמה באמת יש פה מודל ריאלי לכתיבה. על כל פנים, אולי בכל זאת יש פה כיוון להמשכה של שיחה על אופיו של המודל).

## הערות

1. Hanna Arendt (1990), *On Revolution*. London: Penguin Classics, p. 32
2. Eliabeth Stanton (1971), *Eighty Years and More: Reminiscences 1815-1897*. N.Y.: Schocken Books, p. 201
3. שם.
4. Charles Neilson Gattey (1968), *The Bloomer Girls*. N.Y.: Coward-McCann Inc., p. 60
5. Ida Husted Harper (1899), *The Life and Work of Susan B. Anthony*. Indianapolis and Kansas City: The Bowen-Merrill Company, p. 119
6. John Rogers (1998), *The Matter of Revolution: Science, Poetry, and Politics in the Age of Milton*. Ithaca: Cornell University Press, xi, 3 (respectively) (להלן רוג'רס, בעניין המהפכה).

7. תומס הובס (2009), לויטן. תרגום אהרן אמיר, עורך מנחם לורברבוים, ירושלים: שלם, 44 [29] (להלן הובס, לויטן).
8. רוג'רס, בעניין המהפכה; *The Politics of Motion: The World of Thomas Spragens Jr. (1973), The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes. The University Press of Kentucky* (להלן ספרגנס, הפוליטיקה של התנועה). [השווי הע' 15, למשל]
9. הובס, לויטן, 146 [108].
10. יש זכויות מסוימות שאף ריבון אינו יכול לשלול. מעניין לציין שב-*The Elements of Law*, היכן שהובס מציג תפיסה שונה של חירות שאינה מגלמת בתוכה את חופש התנועה, חופש תנועה – הזכות "לעבור בחופשיות ממקום למקום" והזכות "לאמצעים להניע את כל הדברים ההכרחיים [the means] "of transportation of things necessary" – הוא אחד מ"שני האלמנטים של החירות הטבעית שנותרים גם לאחר כינונו של ה-commonwealth". Tomas Hobbes (2005), *De Cive*. in his *English Works. Elibron Classics, iv, 215*. (האלמנט השני הוא מקבץ הזכויות ההכרחיות כדי להגן על גופו של היחיד ולשמר את חייו. בהמשך נראה ששני אלה מתלכדים בסופו של דבר: אצל בלקסטון תנועת הגפיים היא בדיוק מה שהכרחי להגנה על הגוף ועל החיים).
11. הובס משתמש פה במושג *servitude*, אולי כדי לייצר הבחנה חזקה בין מושג זה ובין מושג העבדות (*slavery*), הבחנה שהיא כפי הנראה הכרחית לתיאוריה הפוליטית שלו. כדי לשמר את ההבחנה אשתמש במונח צמית/משרת להצבעה על האדם המשועבד.
12. אין זה משנה מהם המניעים לפעולה – פחד, תשוקה או תבונה. בשיקול הדעת, האיזון האחרון או הדחייה האחרונה, הדבוקה מיידית לפעולה או להימנעות, היא הדבר שאנו קוראים לו רצון; פעולת הרציה (ולא יכולת הרציה) (לויטן, 42 [28]).
13. William Blackstone (1765), *Commentaries on the Laws of England*. Oxford: Clarendon Press, p. 130 (התרגום שלי) (להלן בלקסטון, פרשנות לחוקיה של אנגליה).
14. בלקסטון, פרשנות לחוקיה של אנגליה, 135.
15. Maurice Merleau-Ponty (1974), *Phenomenology of Perception*. N.Y and London: Routledge and Kegan Paul, p. 198 (להלן מרלו פונטי, הפנומנולוגיה של התפיסה).
16. Joan Scott (1996), *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge & London: Harvard University Press
17. הפנייה לחבישת רגליהן של ילדות סיניות היתה חלק ממערך ההצדקות של סטנטון כשנטשה את הבלומר.
18. Mary Woolstonecraft (1996), *The Vindication of the Rights of Women*. Mineola: Dover Publications, pp. 41-42 (ההדגשות שלי).

19. ג'ון לוק (תשל"ב), *מסה על שכל האדם*. ירושלים: מאגנס, II.21.8. התרגום שלי (בתרגום של יוסף אור נכתב: "...לעשות איזו פעולה מיוחדת או להמנע ממנה, כפי הכרעתה או מחשבתה של הרוח שעל-ידיה מבכרת היא דבר אחד על השני." במקור האנגלי: "to think, or not to think; to move or not to move, according to the preference or direction of his own mind") (להלן לוק, מסה).
20. ג'ון לוק (תש"ח) *על הממשל המדיני*. תרגום יוסף אור, ירושלים: מאגנס, §22 (להלן לוק על הממשל המדיני).
21. לוק, מסה, II.13.14.
22. לדין מלא יותר במהלך זה ראו P. J. White (1971), "Materialism and the concept of motion in Locke's theory of sense-idea causation". *Studies In History and Philosophy of Science*, Part A 2.2: 97-134.
23. לוק, מסה, II.21.4.
24. שם.
25. לוק על הממשל המדיני, §32.
26. שם, §36.
27. שם.
28. שם, §38.
29. P.S. Atiyah (1988), *The Rise and Fall of Freedom of Contract*. Oxford: Clarendon Press.
30. לוק, מסה, II.21.14.
31. T. H. Green (1986), *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, Edited by Paul Harris and John Morrow. Cambridge University Press, p. 228.
32. ג'ון סטיוארט מיל (2006), *על החירות*. תרגום עופר קובר. תל אביב: ספרי עליית הגג. ר' בעיקר פרק א'.
33. L. T. Hobhouse (1994), *Liberalism and Other Writings*. Cambridge University press, p. 8. התרגום שלי.
34. שם, 22.
35. Michael Freedman (2005), *Liberal Languages: Ideological Imaginations and 20th Century Progressive Thought*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp. 11, 3 (התרגום שלי).
36. John Rawls (1996), *Political Liberalism*. N.Y: Columbia University Press, p. 161 (התרגום שלי).

37. שם, 18 הערה 20.
38. שם, 72.
39. הגר קוטף (2010), "בית". מפתח 1; רועי וגנר (2010) הציע זאת אף הוא (אם כי באופן שונה מאוד), במאמר מאוחר יותר בכתב עת זה: "תגובות לגיליון הקודם" (וכך להלן), מפתח 2 <http://mafteakh.tau.ac.il/issue/2010-02>
40. עמנואל קאנט (1784) [1997], "תשובה לשאלה: נאורות מהי?" בתוך עומי בשארה (עורך), הנאורות – פרויקט שלא נשלם? תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 46.
41. כך למשל, במאות ה-18 וה-19 שיחים רפואיים-פוליטיים ראו נשים כמי שאינן מסוגלות לשלוט בתנועות גופן – במיוחד בתנועות הנסתרות והפנימיות שלו. הזרימה של הווסת נחשבה כהוכחה לאי-רציונליות ולחוסר הכשירות הפוליטית שלהן. Sally Shuttleworth (1990), "Female Circulation: Medical Discourse and Popular Advertising in the Mid-Victorian Era". In Mary Jacobus et al. (eds.), *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*. N.Y and London: Routledge, pp. 47-68.
42. אפלטון (ת"מ), המדינה. בתוך כתבי אפלטון: כרך שני. תרגום יוסף ליבס. תל אביב וירושלים: שוקן, עמ' 488 (561b).
43. שם, 483 (558a).
44. Jacques Rancière (2001), "Ten Theses on Politics". Trans. Rachel Bowlby and Davide Panagia. *Theory and Event* 5.3: pp. 17-34; ספרגנס, הפוליטיקה של התנועה; דני פילק (2010), "דמוקרטיה רדיקלית". הכנס הלקסיקלי הרביעי לפילוסופיה פוליטית: מעבר לאופק המחשבה הליברלית (ינואר 2010) <http://mhc.tau.ac.il/lexspace/?p=482>
45. אפלטון, המדינה, 563d.
46. Quentin Skinner (2008), *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
47. Ariel Handel (2009), "Where, Where to and When in the Occupied Palestinian Territories: An Introduction to a Geography of Disaster". In Adi Ophir et al. (eds.), *The Power of Inclusive Exclusion*. N.Y: Zone books, pp. 179-122; Eyal Weizman (2007), *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*. N.Y: Verso; Tal Arbel (2006), "Mobility Regimes and the King's Head: A History of Techniques for the Control of Movement in the Occupied West Bank". Presented at "Comparative Occupations: Chechnya, Iraq, Palestine, Governing Zones of Emergency". Harvard University
48. Hagar Kotef and Merav Amir (2011), "Between Imaginary Lines: Violence and its Military Checkpoints in Occupied Palestine". *Theory, Culture and Justifications at the*

*Society*, 28.1.

49. על הקשר בין סירקולציה לביטחון ראו, Michel Foucault (2007), "Security, Territory, Population". *Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Trans. Graham Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan. על הקשרים בין משטרים ביו-פוליטיים למשטרים ליברליים ראו גם Michel Foucault (2008), *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Trans. Graham Burchell. NY: Palgrave Macmillan.

50. "אי-תנועה: שלילת חופש התנועה של פלסטינים בגדה המערבית". דוח בצלם, אוגוסט 2007, עמ' 8. [http://www.btselem.org/Download/200708\\_Ground\\_to\\_a\\_Halt\\_Heb.pdf](http://www.btselem.org/Download/200708_Ground_to_a_Halt_Heb.pdf)

51. Hannah Arendt (2005), *The Promise of Politics*. N.Y: Schocken, 129.

52. שם, 117 (הדגשות שלי).

53. אפשר להרחיק ולומר כי היא אינה תנועה של יחידים כלל. חירותם של אזרחי הפוליס התפצלה לשניים: הדיבור, והחירות "להיות משהו חדש" (שם, 129). ניתן לטעון ששניהם כרוכים במידה מסוימת של תנועה – במחשבה היוונית הדיבור לא היה מנותק מפעולה, והאפשרות להתחיל מחדש היתה מותנית באפשרות לצאת מן הבית. אלא שנדמה שמצב של הוויה ופעולה של דיבור (במיוחד כיוון שאצל ארנדט מדובר בראש ובראשונה בפעולה של שיפוט שנועדה לייצר סוג של קיום נצחי) נוטים ליציבות יותר מאשר לתנועה. ייתכן, אם כן, שהתנועה הפוליטית אצל ארנדט היא התנועה של הדברים ה"מונעים" ("set into motion") בפעולה (action). ובעוד פעולה היא דבר-מה שיחידים מבצעים, היא – כמו הפוליטי עצמו – מצויה ביניהם, בעולם שבו הם חיים ושאותו הם מייצרים בפעולותיהם. אך מהן המשמעויות הפוליטיות של העתקת התנועה, כחירות, מסובייקטים לאובייקטים? מה קורה כשתנועה – שהיא מהותו של כל דבר פוליטי – כבר אינה תנועה של אנשים? במילים אחרות, כאשר מהותו של הפוליטי נמצאת מחוץ לבני אדם?

54. Jacques Rancière (1998), *Dis-agreement: Politics and Philosophy*, Translated by Julie Rose. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

55. חשיבה דרך תנועה אל מעבר לגבולות הסובייקט האוטונומי ניתן למצוא גם אצל מרלו-פונטי (הפנומנולוגיה של התפיסה), שרואה בגוף הנע הוכחה לאי היתכנותו של הסובייקט הקרטזיאני – אי היתכנותו של מודל ה"רוח במכונה" שאפשר לחשוב על הסובייקט (לפחות כיציר פוליטי) כמופשט במהותו. מושג הפרפורמטיביות של ג'ודית באטלר (בסכמטיות: הרעיון שזהות אינה דבר יציב ויש לייצרה כל הזמן מחדש באמצעות ביצוע (performance) של רכיביה) מערער גם הוא את האחדות והקוהרנטיות של גוף, של זהות, ובעבודותיה המאוחרות גם של יחידות (אוטונומיות). וגם מושג זה נשען על התנועה המתמדת שמאפשרת את החזרה, כמו גם על התנועה שהחזרה מייצרת (Judith Butler (1999), *Gender Troubles: Feminism and the Subversion of Identity*. N.Y and London: Routledge – אם כן כמה מודלים אפשריים לחשיבה מעבר לסובייקט הליברלי, הנשענים – במפורש או במובלע – על תנועה.

56. אולי זו הסיבה שיכולתי לטעון כאן ש"תנועה היא ההופעה הפריבילגית של הסובייקט הליברלי, חלק ממהותה של החירות הליברלית" וגם ש"היא מה שחותר תחת האונטולוגיה הליברלית של הסובייקט". "תנועה" יכולה להיות דבר והיפוכו כיוון שהיא אינה יכולה להיות לא זה ולא זה; היומרה לקבעה בהכרח מייצרת סתירות. אולי זה דינו של כל מושג וכל ניסיון קיבוע. אולי "תנועה היא דרכם של מושגים", ואולי "תנועה" מהווה בכל אלה פשוט תואר, בנוסח "אדום הוא צבעו של מכונית מכבי האש", וכל המהלך שלעיל כלל איננו מהלך של הגדרה אלא מהלך של אפיון. אפיון – לא של תנועה אלא של חירות כפי שהיא מופיעה בליברליזם, או של מבנה הסובייקט הליברלי.

57. וגנר, "תגובות לגיליון הקודם" <http://mafteakh.tau.ac.il/issue/2010-02>

