

## כסף נועם יורן

ב"קווי המתאר של ביקורת הכלכלה המדינית" מרקס מעיר כי:

תאוות בצע כשלעצמה אינה אפשרית ללא כסף; כל שאר צורות האגירה והשיגועון לאגירה נראות פרימיטיביות, מוגבלות מחד גיסא על ידי הצרכים, ומאידך גיסא על ידי אופיים המוגבל של המוצרים.<sup>1</sup>

לכאורה זו טענה טריוויאלית: תאוות בצע אינה אפשרית ללא כסף, כשם שתאוה לבוטנים מצופים אינה אפשרית בעולם שאין בו בוטנים מצופים. אבל בהערה של מרקס יש יותר מטאטולוגיה. היא אומרת שצורתה של התשוקה לכסף היא מיוחדת ואינה אפשרית ללא כסף. התשוקה לכסף, בניגוד לתשוקה לבוטנים מצופים, היא תשוקה שאינה מוגבלת על ידי האובייקט שלה או על ידי הצרכים שלנו. במילים פשוטות: כסף אפשר לרצות ללא גבול, בניגוד לתשוקות לדברים, שהן מוגבלות, שכרוך בהן אופק של סיפוק או אפילו גבול של "יותר מדי", שמעבר לו הנחשק הופך בלתי נסבל. במילים פשוטות עוד יותר: אף פעם אין "יותר מדי" כסף. בניסוח הזה, שהוא לכאורה פשוט ומובן, טמונה אפשרות שאינה לגמרי מובנת מאליה, של היפוך הסדר בין האובייקט ובין התשוקה אליו. בדרך כלל אנחנו מניחים כי הדברים קיימים לפני התשוקה שלנו אליהם או בנפרד ממנה (בוטנים קיימים ללא קשר לאופן שבו אנו מתאוים אליהם), ואילו מההערה של מרקס משתמע כי במקרה של כסף הקשר בין הדבר ובין התשוקה אליו הוא פנימי יותר. אם נקצין את ההיגיון הזה, האפשרות שמשמעת מדבריו של מרקס היא שבמקרה של כסף, אין זאת שהדבר מחולל תשוקה, אלא להפך: התשוקה היא שמכוננת את הדבר.

את האפשרות הזאת ברצוני לבדוק בדברים הבאים. אטען כי את הכסף יש להבין כאובייקט של תשוקה, וכי כסף מבוסס על תשוקה. כדי לפתח את הטענה אסביר כיצד תפיסה זו של כסף מנוגדת לעיקרי המחשבה הכלכלית האורתודוקסית כיום, אראה כיצד אפשר ליישב אותה עם המחשבה הכלכלית של מרקס ושל ובלן, שנדחקו אל מחוץ לתחומי הכלכלה כפי שמלמדים אותה כיום במרבית האוניברסיטאות. בנוסף, אצביע על כמה תופעות בכלכלת הצריכה העכשווית, שהתפיסה של כסף כאובייקט של תשוקה יכולה להסבירן, והכלכלה האורתודוקסית מתקשה בהבנתן.

### 1. כסף ומחשבה

ההעמדה של כסף על תשוקה זרה לחשיבה הכלכלית. אולם מקור הזרות אינו נמצא דווקא בחצייה של הניגוד בין אובייקט לסובייקט. גם כלכלנים, כאשר הם נדרשים לכך, יכולים לקבל את הטענה שכסף מבוסס על יחס סובייקטיבי. כך למשל מסביר מילטון פרידמן את ערכו של כסף הנייר העכשווי:

נועם יורן: מרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב והמסלול האקדמי של המכללה למנהל.

[...] אנשים פרטיים מקבלים את פיסות הנייר האלו מכיוון שהם בטוחים שאחרים יקבלו אותן. לפיסות הנייר הירוקות האלה יש ערך כיוון שהכול חושבים שיש להן ערך. הכול חושבים שיש להן ערך משום שלפי ניסיונם כבר היה להן ערך.<sup>2</sup>

לשטרות נייר יש ערך משום שכולם חושבים שיש להן ערך. את השאלה שבמוקד מאמר זה אפשר אפוא לנסח כך: האם אפשר להחליף את המחשבה בתשוקה, ולטעון כי "לפיסות הנייר האלה יש ערך משום שכולם משתוקקים אליהן בצורה מסוימת"? במקום הטענה כי אובייקט מסוים הוא כסף באשר חושבים שהוא כסף, ננסה לבדוק את הטענה כי אובייקט הוא כסף באשר משתוקקים אליו כאל כסף.

ההחלפה אינה פשוטה. למעשה, ההעמדה של כסף על מחשבה או על אמונה עוקפת מלכתחילה את האפשרות שהכסף הוא אובייקט של תשוקה. מה שעומד ביסוד ההסבר של פרידמן הוא המחשבה שאת הרצון לכסף יש להסביר, בניגוד לרצון בסחורות שהוא מובן מאליו. את הרצון לכסף מסבירים בעזרת הרצון בסחורות. אנשים מקבלים את פיסות הנייר האלה תמורת דברים ממשיים (סחורות או עבודה) משום שהם יודעים שאחר כך יוכלו להחליף אותן חזרה בדברים ממשיים. כאן טמונה הסיבה העקרונית לחוסר היכולת של הכלכלה העכשווית לעכל כל רעיון של רצון בכסף. רעיון כזה מנוגד למושג התועלת, שהוא המושג היסודי של הכלכלה הניאו-קלאסית והמושג המרכזי בפילוסופיית הכלכלה כיום. זהו האופן היחיד שבו הכלכלה מבינה פעולה אנושית: לדברים יש תועלת בשבילנו, ואנחנו פועלים להרבות את התועלת (מחליפים דבר שתועלתו לנו נמוכה בדבר אחר שתועלתו גבוהה יותר). לכסף, לעומת זאת, אין תועלת. התועלת היחידה שמופקת ממנו היא זאת של הדברים שאפשר לקנות בו. כך למשל, כאשר היקס מנסה להסביר את התועלת השולית של הכסף, הוא מקבל זאת כמובן מאליו כי ההחלטה להחזיק כסף במקום לבזבז אותו על מוצרי צריכה אינה אלא העדפה של צריכה עתידית על פני צריכה בהווה.<sup>3</sup> התועלת כשלעצמה אינה גודל כלכלי. ידע על תועלת הוא לא ידע כלכלי. הכלכלן אינו יכול להסביר איזו תועלת יש בתרופות, במזון או במכונית – את הדברים האלה אמורים להסביר, אולי, רופאים, ביולוגים או מהנדסים, או אולי האנשים החפצים בדבר שאמור להועיל. למעשה, הכלכלן בהכרח אינו יכול להחזיק בידע פוזיטיבי על תועלת. כדי לקבל את ההנחה שאפשר להשוות באופן כמותי תועלת של תרופה לתועלת של מכונית, הכרחי לשים בסוגריים כל צורה של ידע פוזיטיבי על התועלות האלה. משום כך, אפשר לומר כי דחיית התשוקה לכסף טבועה בעומק ההנחות של הכלכלה: לא רק במה שהכלכלה יודעת, אלא גם במה שהיא מתעקשת לא לדעת – מדוע אנשים רוצים סחורות.

פרידמן מייצג גישה הרואה בכסף תוצר של השוק, שצומח באופן ספונטני מתוך הפעילות הכלכלית ומייצל אותה. גישה זו היא אחד משני הענפים העיקריים במחלוקת על טיבו של הכסף. מסיבות היסטוריות, היא זכתה לכינוי "מטאליזם", מתוך ההנחה שהסחורה המסוימת שבסופו של דבר נבחרת באופן טבעי לשמש ככסף היא מתכת יקרה – נחושת, כסף או זהב. הגישה המנוגדת לה היא הגישה הקרטליסטית, הטוענת כי הכסף כלל אינו תוצר של השוק אלא

מוסד של המדינה. אולם מעבר לניגוד ביניהן גם הגישה הקרטליסטית חולקת אותה הפרדה בסיסית בין כסף לסחורות. כך, למשל, אבא לרנר טוען כי המדינה יכולה להפוך "כל דבר שתבחר לכסף המקובל על הכול" בכוח הכפייה, משום שהיא קובעת באיזה מטבע ניתן לשלם את המסים. בעזרת המס המדינה יוצרת ביקוש קבוע לכסף.<sup>4</sup> המחלוקת בין שתי הגישות היא עקרונית ועמוקה, אולם משותפת להן ההנחה המובנת מאליה כי את הרצון בכסף, בניגוד לרצון בסחורות, יש להסביר. למעשה, הגישה הקרטליסטית אף מדגישה את הניגוד הזה, מאחר שאת הרצון בכסף היא תולה, בסופו של דבר, בסוג של עונש.

מצב זה עומד ביסודו של פרדוקס בולט לעין ביחס למחשבה הכלכלית: הדמיון הפופולרי והשיח הפופולרי על כלכלה אחוזה בדימויים של תאוות בצע, של מרדף אחרי רווח לשמו ושל שיגעונות כסף שונים, אולם המחשבה הכלכלית האורתודוקסית אינה מסוגלת להתמודד באופן מושגי עם דבר מכל אלה. האפשרות שיש פעולה כלכלית המכוונת לרווח כספי בלבד נדחית לכל רוחב הקשת הפוליטית של המחשבה הכלכלית. מהקצה הימני נוכל להביא את טענתו של פון האייק, אחד האידיאולוגים המובהקים של כלכלת שוק, כי "פרט למקרה החולני של הקמצן, אין בנמצא כל 'מטרות כלכליות'. המטרות הסופיות של עשיותיהם של יצורים בני דעת לעולם אינן כלכליות".<sup>5</sup> לפי תפיסה זו, מטרותיהם של בני האדם נמצאות מעבר להשגתה של הכלכלה. אלו המטרות הרגילות, הבזויות או הנאצלות, שיש לאנשים בחייהם. הכלכלה חוקרת רק את האופן שבו אנשים מפשרים או קובעים סדרי עדיפויות בין מטרות מתחרות. בטיעון הזה אפשר להבחין במשקל אידיאולוגי של שלילת האפשרות של רצון לכסף. כאשר המטרות של פעילות כלכלית הן כשלעצמן לא כלכליות, אפשר לייחס לשוק מעמד אתי. שוק, במסגרת זו, הוא המנגנון המחייב אנשים "לנקוב מחיר" לערכים שלהם, נאצלים או בזויים. ואפשר לטעון כי הנכונות לקבוע מחיר לערך, לקבוע סדרי עדיפויות בין ערכים, היא מרכיב הכרחי של מחויבות ממשית לערך. יתר על כן, בנקודה הזאת ניכר כי משקע אידיאולוגי טמון כבר במושגי היסוד התיאורטיים של הכלכלה. כאשר הכלכלן מתייזב מול מה שנראה כמו גילוי ישיר של תאוות בצע – בעלי הון הממשיכים להרבות את הונם – הוא יגייס מיד הסבר במושגי "תועלת": מה שבייל גייטס באמת רוצה הוא לא כסף אלא כוח, השפעה, מעמד, יוקרה. הגמישות הזאת שבעזרתה משתמשים במושג התועלת כדי לעקוף את האפשרות המיידית – שמא ביל גייטס רוצה כסף – מעידה כי ייתכן שכבר במושג זה עצמו טמונה משמעות אידיאולוגית.

בקצה השמאלי של הקשת הפוליטית אפשר למצוא הד לטענה של פון האייק אצל קיינס, אחד מעמודי התווך של המחשבה על כלכלה מנוהלת ועל מדינת רווחה. במאמר האוטופי "אפשרויות כלכליות לנכדינו", שנכתב בעיצומו של השפל הגדול של שנות השלושים טען קיינס כי הקשיים הכלכליים של זמנו אינם עוד קשיים של מחסור, אלא הם נובעים מחוסר יכולתה של האנושות להתרגל למצב החדש יחסית של שפע. בתוך מאה שנים, הוא מעריך, האנושות תתרגל למצב זה, ולמעשה תתגבר על מה שבמשך שנים נחשב לבעיית הכלכלה עצמה – בעיית המחסור. לצורך זאת, הוא כותב, האנושות תצטרך לעבור כמה שינויי עומק, ואחד מהם יהיה קשור לרצון בכסף: "האהבה לכסף כנכס – להבדיל מהאהבה לכסף כאמצעי להנאות החיים וממשויותיהם –

תוכר כמה שהיא: חולניות מבחילה במידת-מה, אחת מאותן נטיות פליליות למחצה, פתולוגיות למחצה שאנו מעבירים ברעד לידי המומחים למחלות נפש.<sup>6</sup> הפירוט הזה שבו קיינס מדמיין את תאוות הבצע יכול לעורר חשד שמא דמות מסוימת עומדת מול עיניו. ואכן, בעמוד הבא אפשר למצוא אישור לכך שהוא חושב על היהודי, כאשר הוא כותב כי "אולי אין זה מקרי שהגזע שעשה יותר מכול להביא את האמונה באלמוות ללב הדתות שלנו הוא אותו גזע שעשה יותר מכול למען הריבית דריבית, ואוהב באופן מיוחד את המוסד הזה, התכליתי מכל המוסדות האנושיים." להערה הזאת יש חשיבות מעבר להצבעה על דעותיו הקדומות של כלכלן דגול. במקרה הזה לדעות הקדומות יש תפקיד תיאורטי. להבדיל מפון האייק, קיינס מחזיק בפרספקטיבה מקרו-כלכלית ולכן הוא יכול לייחס חשיבות היסטורית לתאוות בצע. ארבע-מאות שנה של פעילות יזמית המעדיפה את העתיד על פני הנאה בהווה הן שהביאו את האנושות אל סף השפע, אולם עכשיו דפוס הפעולה החולני הזה סיים את תפקידו ההיסטורי, הפך למכשלה, ועליו לפנות מקום לפעולה אנושית המכוונת אל ההווה. בתוך התפיסה ההיסטורית הזאת יש ליהודי תפקיד כפול: הן לשאת את תאוות הבצע והן למסגר אותה כפתולוגיה, כחריגה ביחס לנורמליות הכלכלית.

מעניין לציין כי את המסגרת הזאת להתייחסות לתשוקה לכסף אפשר לאתר גם בדוח ועדת החקירה מטעם הסנאט לעניין המשבר הפיננסי בארצות הברית. באקלים שבו פעלה הוועדה לא היה אפשר להתעלם מ"תאוות הבצע של וול סטריט", נושא שעלה בחריפות בעיתונות. ואכן, עמדת הרוב בוועדה מזכירה את הנושא בנקודת מפתח, מיד לאחר תמצית מסקנותיה במבוא לדוח. נכתב שם כי את מסקנותיה של הוועדה יש להבין "בהקשר של טבע אנושי ושל אחריות אישית וחברתית", אולם הכותבים מוסיפים מיד כי "יהיה זה פשטני לתלות את המשבר הזה בפגמים אנושיים כגון תאוות בצע או היבריס. חוסר היכולת לתת דין וחשבון על חולשות אנושיות הוא שהיה רלבנטי למשבר".<sup>7</sup> מנקודה זו ואילך, לאורך ארבע-מאות עמודי הדוח, המונח "תאוות בצע" אינו מוזכר עוד, באופן שמשחזר לכאורה את חוסר היכולת לתת דין וחשבון על חולשות אנושיות. ההתעלמות הזאת אינה מקרית. בעקבות קיינס והאייק אפשר לטעון כי המחשבה על תאוות בצע כפתולוגיה פסיכולוגית מונעת מלכתחילה את האפשרות לחשוב עליה כעל תופעה כלכלית.

מכאן עולה האפשרות שארצה לפתח: אם צריך לחשוב על תאוות בצע כתופעה כלכלית, אולי יש למקם אותה בצד של האובייקט ולא בצד של הסובייקט. אולי צריך לחשוב לא על הסובייקט הפתולוגי שרוצה כסף, אלא על כסף כאובייקט פתולוגי, שתשוקה חסרת גבול חקוקה בו.

## 2. מקבילה בדיון פילוסופי

לטענה של פרידמן כי ערכו של הכסף עומד על האמונה או המחשבה שיש לו ערך יש מקבילה בדיון פילוסופי. בעוד שפרידמן מציין טענה זו בחטף, ג'ון סרל בוחן אותה לעומק בספרו *The Construction of Social Reality*. כסף הוא דוגמה מרכזית בניסיון של סרל לפתח באופן שיטתי אונטולוגיה של מה שהוא מכנה "עובדות מוסדיות". כדאי להתעכב על הניסיון הזה

מכיוון שהוא מצביע בסופו של דבר על קושי עקרוני לבסס כסף על מחשבה. כך פותח סרל את ספרו:

ספר זה הוא על חידה שהטרידה אותי במשך זמן רב: יש חלקים של העולם הממשי, עובדות ממשיות בעולם, שהן עובדות רק מתוך הסכמה אנושית. במובן מסוים, יש דברים שקיימים רק משום שאנחנו מאמינים שהם קיימים. אני חושב על דברים כמו כסף, קניין, ממשלות ונישואים. ועדיין עובדות רבות בנוגע לאותם דברים הן עובדות "אובייקטיביות", במובן זה שאין הן עניין של ההעדפות, ההערכות או הגישות המוסריות שלי או שלך.<sup>8</sup>

מוזר ששם התואר "אובייקטיבי" מופיע במרכאות כבר במילות הפתיחה של הספר. האם אפשר לסלק את המרכאות? בלי להתעמק בפתרון שמציע סרל לחידה שלו, המרכאות מעידות כי ייתכן שהשאלה שהוא שואל היא שגויה. המרכאות מעידות כי סרל שואל כיצד דברים קיימים, אך אינו שואל כיצד קיומם הוא אובייקטיבי. סרל שואל כיצד דבר כמו כסף קיים, אף שקיומו כרוך בהכרח ביחס של הסובייקט אליו. במקרה כזה השימוש במרכאות אפשרי ואולי גם מתבקש, משום ש"אובייקטיבי" לא משמש כאן כמושג אלא כמין הדגשה של "קיים", שמצביעה באופן לא מחייב על מורכבות המאפיינת את הקיום הזה. "אובייקטיבי" במקרה הזה בא לומר "באמת קיים", ובה בעת לסייג את "קיים", כלומר, לציין "לא באמת קיים", לא קיים כמו שאבן קיימת – ועל כן המרכאות. אבל המרכאות לא יהיו במקומן אם אובייקטיביות היא הדבר שעליו שואלים; כלומר אם השאלה אינה כיצד דבר כמו כסף קיים, אלא באיזה אופן קיומו הוא אובייקטיבי. לכאורה, אלה שתי שאלות דומות מאוד, אולם הבחירה ביניהן מכוונת לשני ערוצים מנוגדים של תשובה, שאפשר לקרוא להם "הסכמה" מול "הכחשה". סרל שואל על קיום, והתשובה שלו מכוונת לגרסה כלשהי של הסכמה חברתית: כסף קיים משום שכולם מסכימים שאובייקט מסוים הוא כסף. אולם אם מציבים במוקד השאלה לא את הקיום אלא את האובייקטיביות, יהיה עלינו להסיט את התשובה ממושגים חיוביים של יחס סובייקטיבי (קיומו של כסף כרוך בהסכמה, באמונה, במחשבה) לסוג של הכחשה או שלילה של יחס כזה. כלומר, ייתכן שקיומו של הכסף כרוך ביחס מצד הסובייקט, אבל אם יש מובן שבו הכסף הוא אובייקטיבי, הוא מצוי בכך שיחס זה נעלם מעיני הסובייקט. הכסף יכול להיות אובייקטיבי רק במידה שהסובייקט רואה אותו כבלתי תלוי באמונתו, במחשבתו או בהסכמתו.

הבדל זה ניכר בשתי מחוות משלימות שסרל משתמש בהן כדי לעקוף את בעיית ההכחשה או השלילה: האחת היא צמצום השלילה מכורח לוגי לאפשרות גרידא, והשנייה היא העמדתה על גרסה אינטואיטיבית של מיסוד או היסטוריה, מבלי לתת דין וחשבון תיאורטי על מושגים אלה. כאשר סרל מונה את תכונות העובדה המוסדית, הוא מציין קודם כול כי על ידי ייחוס מעמד חדש לתופעה נוצרת עובדה מוסדית, "עובדה חדשה שנוצרה על ידי הסכמה אנושית". הוא ממשיך לתאר את מבנה העובדה בנוסחה "X נחשב ל-Y בהקשר C" (למשל: פיסת נייר מעוטרת נחשבת לכסף בהקשרים מסחריים). רק בנקודה השלישית הוא מוסיף כי "תהליך זה

של יצירת עובדות מוסדיות יכול להתקדם בלי שהשותפים בו יהיו מודעים לכך שהוא מתרחש בצורה זו. בהמשך הוא מוסיף שבמקרים קיצוניים אנשים מקבלים את העובדות המוסדיות רק בעזרת תיאוריה כלשהי, ואף ייתכן שהיא איננה נכונה. "ייתכן שהם מאמינים שזהו כסף רק מכיוון ש'זה מבוסס על זהב' או שאלו נישואין רק משום שהם קודשו על ידי האל, או שזהו מלך רק בזכות חסד אלוהי." האפשרות שמסתתרת אחרי כל הרבה "ייתכן" היא אפשרות של שגיאה או של חוסר מודעות הכרחיות. דבר אחד הוא לטעון כי ייתכן שעובדות מוסדיות ייווצרו בלי שהמשתתפים ביצירתן יהיו מודעים לכך. דבר אחר לגמרי הוא לטעון כי יש אובייקטים שיכולים למלא תפקיד חברתי רק במידה שהשותפים בכינונם אינם מודעים לכך. בעוד המקרה הראשון מתיישב עם הרעיון של סרל בדבר "הסכמה אנושית", במקרה השני האובייקט קשור דווקא להכחשה: האובייקט ניצב במקומו של מה שאי אפשר להכיר בו.

המחווה המשלימה שמאפשרת לסרל לעקוף את נושא ההכחשה היא הפנייה לגרסה מרודדת של ההיסטוריה. כך למשל, כאשר הוא מתאר איך התפתח כסף הנייר המודרני מתוך כסף המבוסס על זהב, הוא כותב כי "הבזק גאוני אירע כאשר מישוהו הבין שאפשר להגדיל את אספקת הכסף על ידי הנפקה של שטרות רבים יותר מכמות הזהב [...] ההבזק הגאוני הבא אירע כאשר מישוהו הבין – ונדרש לאנשים זמן רב כדי להבין זאת – שאפשר לשכוח מהזהב ולהשתמש בשטרות לבדם."<sup>10</sup> סרל לא מתחייב לדיוק היסטורי, אבל לא שאלת הדיוק היא החשובה כאן, אלא הצורה שבה משתמשים בהיסטוריה. סרל כותב על תהליכים היסטוריים ממושכים כאילו היו תוצאה של החלטה מודעת, של "הבזקים גאוניים". מה מוסיפה צורת הביטוי המשונה הזאת? היא מאפשרת לחשוב על רגע ה"הסכמה" כאילו הוא הפרדיגמה העיקרית של עובדה מוסדית, ועל שאר ההיסטוריה כמשך שבתוכו הסכמה כזאת משתגרת או מתקיימת בבלי דעת. מובן כי בדיוק את הרגעים האלה של "הבזק גאוני" צריך לנכות מכל מחשבה בעלת משמעות על היסטוריה. בלעדיהם אנו נותרים עם מושג של קיום היסטורי הנמצא בסוג של הסטה קבועה ביחס לעצמו, או של היסטוריות המתאפיינת על ידי חוסר היכולת של הסובייקטים לשאת אותה. בקיום ההיסטורי של מוסדות דברים נראים כאילו הם מתקיימים מתוך הסכמה אנושית, אך במצב שבו הסכמה כזאת אינה אפשרית. אפשר להבחין באופן שבו ההיסטוריה פותרת לסרל בעיה מושגית, באותם מקומות שבהם הוא מתייחס אל מוסדות כאל מה ש"פשוט מתקיים". למשל: "ביחס לרוב המוסדות [אפשר לומר כי] אנחנו פשוט גדלים בתרבות שבה אנו מתייחסים למוסדות כאל מובן מאליו."<sup>11</sup> כמובן, הנקודה היא שאין שום דבר "פשוט" באופן הקיום הזה של מוסדות. אסור לבלבל כאן בין האופן שבו דברים נראים לסובייקטים המשוקעים במוסד ובין האופן שבו המוסד מתקיים. בשביל הסובייקט המוסד "פשוט" מתקיים, אבל הקיום הפשוט הזה הוא השאלה ההיסטורית-תיאורטית הבסיסית ביחס למוסדות: כיצד מוסד מוסיף להתקיים.

עם זאת, חשוב לציין כי סרל מציע גם אבחנה יעילה ביחס למושג האובייקטיביות, כאשר הוא מבחין בין מובנים אפיסטמולוגיים למובנים אונטולוגיים של המושג. אובייקטיביות אפיסטמולוגית חלה על שיפוט ועל עובדות, ומתייחסת לשיפוט שאינו תלוי בטעם, בתחושה או בנקודת מבט של הסובייקט ("ההר הזה יפה" לעומת "גובהו של ההר הזה כך וכך מטרים"). לעומת זאת,



אובייקטיביות אונטולוגית מתייחסת לִישִׁים, והיא צורת קיום של ישִׁים. ישִׁים אובייקטיביים אונטולוגית הם כאלה שקיומם אינו תלוי בסובייקט (כמו אבן, ולהבדיל מכאב). לפי אבחנות אלו, עובדות מוסדיות נופלות לתחום המוזר של מה שהוא אובייקטיבי מבחינה אפיסטמולוגית (עצם זה הוא כסף ללא קשר לשיפוט שלי) אך סובייקטיבי מבחינה אונטולוגית (קיומו ככסף כרוך ביחס של סובייקטים).<sup>12</sup> אבחנה זו יתרונה בכך שהיא חוצה את הניגוד בין אובייקט לסובייקט. ההיגיון שלה מציג מבנה מושגי שבו מחשבה, ידיעה או אמונה (דברים סובייקטיביים מבחינה אונטולוגית) אינן תלויות בסובייקט, ואפילו יותר מכך: מבנה שבו מחשבה או אמונה מתייבשות כאובייקט מול הסובייקט. זאת הפרשנות של סלבוז'יץ למושג הפטישיזם המרקסיסטי. לדברי ז'יז'ק, פרשנות עקבית של מושג הפטישיזם מובילה לנקודת חיבור בין התיאוריה המרקסיסטית לתיאוריה הפסיכואנליטית, כלומר לנקודה שבה לדברים ה"פנימיים" ביותר, כמו אמונה או רגש, יש קיום חיצוני: "הנקודה בניתוח של מרקס [...] היא שהחפצים עצמם (הסחורות) מאמינים במקומם, במקום הסובייקטים: הרי זה כאילו כל אותן אמונות, שגינות ושגגות מטאפיזיות שהאישיות הרציונלית והתועלתנית התעלטה מעליהן התגלמו ב"יחסים החברתיים בין חפצים". אין הם מאמינים עוד, אבל החפצים עצמם מאמינים במקומם.<sup>13</sup>

כאן המקום לדייק ולהבחין בין מושגים שונים של יחס סובייקטיבי שעד עכשיו השתמשנו בהם באופן בלתי מובחן: מחשבה, ידיעה ואמונה. האם כולם ניתנים להתקה אל האובייקט? האם האובייקט יכול באותה מידה להאמין במקומו, לחשוב במקומו ולדעת במקומו? אם כפי שראינו, ההתקה של יחס סובייקטיבי אל האובייקט מלווה בהכרח בסוג של התכחשות, אזי קל להחיל אותה על אמונה יותר מאשר על ידיעה או מחשבה. אם ניקח כדוגמה אמונות דתיות, אזי הממד של ההתקה אל האובייקט נראה כמעט הכרחי. חפץ מקודש, למשל, כרוך בהכרח ביחס מוכחש – כאילו הקדושה נמצאת בו ולא ביחס של המאמין אליו. או אם נרצה דוגמה "חילונית", קל לומר שאדם מאמין בבלי דעת אם מצביעים על ניגוד בין מחשבותיו למעשיו. אם נשתמש שוב בדוגמה של ז'יז'ק: אנשים יודעים היטב שלכסף אין ערך כשלעצמו, אולם הם מתנהגים כאילו הם מאמינים שכסף הוא התגלמות הערך. קשה יותר לטעון כי אנשים חושבים בבלי דעת או יודעים בבלי דעת, אף שזהו המבנה הנדרש מהעמדת הכסף על מחשבה: דבר הוא כסף משום שאנשים חושבים שהוא כסף, אף על פי שאף אחד לא באמת חושב כך.

### 3. כסף ותשוקה

ההעמדה של כסף על מחשבה עומדת בפני קושי: כיצד להמשיג את המחשבה שאינה תלויה בחושב, את המחשבה שמתייצבת מול החושב כאובייקט? מבחינה זו להעמדת הכסף על תשוקה יש יתרון ברור על פני העמדתו על מחשבה. מושג התשוקה מתיישב בקלות רבה יותר עם ההיפוך המתבקש בין אובייקט לסובייקט. אולי זהו מאפיין בסיסי של כל מושג של תשוקה, שהיחס של הסובייקט אל האובייקט (התשוקה) נראה כאילו הוא נובע מהאובייקט (האובייקט נחשק). בהקשר מיני, למשל, פרויד מצביע על החלפה כזאת כמאפיינת את חיי האהבה המודרניים,

להבדיל מהאהבה בעולם הישן: "הקדמונים העלו על נס את הדחף המיני והיו מוכנים לרומם אפילו אובייקט נחות לדרגת אצילות, בעוד שאנו מזלזלים בפעילות הדחף כשלעצמה ומוצאים לה צידוק רק בעזרת מעלותיו של האובייקט."<sup>14</sup> בלי להתחייב בשלב זה למושג כזה או אחר של תשוקה, אפשר להצביע על היפוך דומה בשדה הכלכלה. מרקס מראה כבר בכתבים המוקדמים שלו כיצד תשוקתו של הסובייקט רשומה על גבי עולם האובייקטים:

הכסף, כיוון שיש לו הסגולה לקנות את הכל, כיוון שיש לו הסגולה לרכוש לעצמו את כל המושאים, הריהו המושא בה"א הידיעה.<sup>15</sup>

גם טענה זו כמעט טריוויאלית מאחר שהיא מתייחסת לתכונה היסודית ביותר של כל כלכלה מוניטרית (כלומר של כל כלכלה המוכרת לנו): בכסף אפשר לקנות סחורות, אבל בסחורות אי אפשר (או אפשר רק במקרים מוגדרים) לקנות כסף. אבל הטריוויאליות היא הדבר החשוב. מרקס מאפשר לנו לשרטט על גבי המבנה הבסיסי ביותר של כלכלת כסף את הצורות השונות של רצון בכסף ורצון בסחורה. המבנה הזה כולל את הכיוון ה"כלכלי" המוכר, שבו כסף הוא אמצעי להשגת סחורות, אבל הוא כולל גם את הכיוון ההפוך, שאינו ניתן להצרנה כלכלית, שבו הכסף נחשק יותר מכל סחורה שהוא יכול לקנות מכיוון שהוא יכול לקנות גם סחורות אחרות. העניין החשוב הוא שהמבנה היסודי של כלכלת הכסף כבר מעיד על ההבדלים בין שתי צורות אלה של רצון. בעוד שהרצון לסחורות מכוון לסיפוק, הרצון לכסף מכוון לפוטנציאל שכל מימוש פוגע בו.

בשל האופן שבו התשוקה לכסף מופיעה מעבר לרצונות בדברים מסוימים, אפשר להצביע על הקבלה בין שתי צורות אלה של רצון ובין האבחנה של לקאן בין תביעה לאיווי. אצל לקאן תביעה היא הביטוי הלשוני של צורך. אבל בשל ההבדל העקרוני בין הביטוי הלשוני ובין הצורך הקדם-לשוני, התביעה תמיד מכילה "יותר" מהצורך, ואת העודף הזה לקאן מפרש כתביעה לאהבה. כל דבר שניתן במענה לתביעה מתפקד בתוך הקשר כפול. הוא אולי יכול לספק את הצורך, אבל בהקשר של התביעה הוא רק מתסכל: מעצם הפרטיקולריות שלו הוא אינו יכול לספק הוכחה לאהבה בלתי מותנית. איווי הוא ההבדל בין שני אלה: "האיווי איננו החשק לסיפוק וגם לא התביעה לאהבה, כי אם ההפרש המתקבל לאחר שמחסירים את הראשון מן השנייה."<sup>16</sup> פער דומה מבדיל בין שתי צורות הרצון שמרקס ממקם במבנה היסודי של כלכלה מוניטרית. כסף יכול לקנות כל דבר, לספק כל חשק מסוים, אבל כל דבר מסוים שקונים מאכזב לעומת הממד המוחלט של כסף שיכול לקנות הכול. אפשר לראות כי רעיון התשוקה לכסף מערער במידת-מה את ההפרדה בין כסף לסחורות, העומדת ביסוד ההעמדה של הכסף על המחשבה. הניסוח המוקדם של מרקס אכן כולל את ההכרה כי הכסף הוא אמצעי לקניית סחורות, וכי במובן זה הוא נחות לעומתן. אבל הוא כולל גם את הכיוון ההפוך, שבו מבחינת התשוקה הסחורות הן חלקיות לכסף (מכיוון שעם כסף קונים סחורות, הכסף נחשק יותר מהסחורות). בהמשך אפתח אפשרות זאת. במושגים כלכליים, אראה כי תפיסת הכסף כמבוסס על תשוקה כרוכה בקבלה מחודשת של הרעיון של כסף-סחורה, שלכאורה ננטש מאז שניתק הקשר בין הכסף לזהב. אבל ראשית נראה



כיצד אפשר לפתח, דרך ההגות הכלכלית הבשלה של מרקס, את הרעיון של כסף כהתגלמות של תשוקה.

#### 4. מה רוצה הכסף?

הרעיון כי תשוקתו של הסובייקט חרותה בעולם החפצים זוכה לפיתוח המרשים ביותר במושג ההון ב"קפיטל" של מרקס. לאורך החיבור חוזר מרקס שוב ושוב על מחווה לשונית של האנשת הקטגוריות הכלכליות. במבוא הוא כותב, במעין התנצלות, כי הספר אינו מצייר "את קלסתר פניהם של בעל ההון ושל אדוני הקרקע בצבעים ורודים כל עיקר", ומסביר כי "אין אנו עוסקים כאן באישים אלא ככל שהם משמשים קאטגוריות כלכליות בצורת אדם." את ציור הלשון הזה יש לקחת במלוא הרצינות, כלומר לא כציור לשון גרידא, אלא כיסוד של האונטולוגיה הכלכלית של מרקס. מרקס אינו כותב על "בעלי הון" כלשון קיצור ל"הון", אלא קובע שאי אפשר לדבר על ההון בלי לייחס לו תכונות אנושיות; ההחלפה בין בעלי ההון להון היא עקרונית.

עניין זה מתבהר עם הופעתו של בעל ההון בחיבור. בעל ההון מופיע בספר לראשונה (פרט למבוא) באמצע הפרק הרביעי. לפני הופעתו דן מרקס בפרוטרוט בנוסחה הכללית של ההון, שהיא מחזור של חילופים בין דברים: מ - ס - מ'. כלומר: ממון מוחלף בסחורות כדי לשוב ולהיות מוחלף בממון בסכום גבוה יותר. מרקס מסיק מנוסחה זו את תכונתו היסודית של ההון – תנועה של גידול חסר גבולות. היות שהאיבר הראשון והאיבר האחרון במחזור הם ממון, תכליתו היחידה יכולה להיות גידול כמותי. ומכיוון שזאת תנועה של גידול כמותי בלבד, לא יכול להיות לה יעד סופי – "תנועת ההון אין לה תכלה". הדבר החשוב הוא כי רק לאחר שתנועת ההון תוארה במונחים של אובייקטים – דברים המתחלפים בדברים אחרים – מופיע גם בעל ההון בטקסט. כלומר, בעל ההון מופיע רק אחרי שתשוקתו כבר תוארה במונחים של אובייקטים. הנה המופע הראשון שלו בטקסט:

בעל הממון כנושא תנועה זו ביודעים, נעשה בעל הון. אישיותו – או מוטב שנאמר: כיסו – משמשת אכסניה, שממנה יוצא הממון ואליה הוא חוזר. התוכן האובייקטיבי של אותו מחזור – שיערוך הערך – הוא תכליתו הסובייקטיבית; ורק במידה שניכוס גדל והולך של העושר המופשט הוא הכוח הדוחף היחידי לפעולותיו, משמש הוא בתיפקודו כבעל הון, או כהון בצורת אדם מחונן רצון והכרה. מכאן, שאין לראות לעולם בערך השימוש את מטרתו הבלתי אמצעית של בעל ההון. ואף לא ברווח יחיד פלוני, אלא בתנועה בלתי פוסקת להרוויח ולהרוויח. יצר מוחלט זה להתעשרות, תאווה זו של רדיפה אחרי הערך – משותפים לבעל ההון ולצובר האוצר גם יחד, אלא שצובר האוצר אינו אלא בעל הון מטורף, ואילו בעל הון הוא צובר אוצרות רציונלי.<sup>18</sup>

תשוקתו של בעל ההון להרוויח ולהרוויח כבר רשומה על גבי עולם הדברים, כלומר על גבי

האופן שבו אובייקטים מתחלפים זה בזה. מכיוון שזו נקודת מפתח לטיעון, חשוב להתעכב עליה. השאלה המיידית היא כיצד זה קורה. כלומר: כיצד "התוכן האובייקטיבי" (החלפות של אובייקטים, הגדלת ערך) הופך ל"תכלית סובייקטיבית"? האם פירוש הדבר כי העמדה בשדה הכלכלי – עמדת בעל ההון – כופה על האדם הממלא אותה צורת התנהגות מסוימת? האם פירושה כי עצם הבעלות על ממון כרוכה באופן כלשהו בציווי להגדיל את ההון? אלה כמובן אפשרויות מופרכות: ממון אינו יכול להפעיל ציווי על בעליו. גם מרקס מודע לכך, כמובן: בעל ההון יכול להוציא את ממונו מהמחזור, אלא שאז הוא יחדל להיות בעל הון. מרקס מציין אפשרות זו בחלק הראשון, ה"אובייקטיבי", של הדיון: "מבחינת הכמות, הרי 110 לי"ש אינן אלא סכום ערכים מוגבל ממש כ-100 לי"ש. אילו היו מוציאים את 110 לי"ש כממון, כי אז היו יוצאות מכלל תפקידן. כי אז חדלו להיות הון."<sup>19</sup>

לכאורה הגענו כאן לטאוטולוגיה: אם בעל הממון ממשיך להגדיל את ממונו ללא שיעור הריהו בעל הון, ואם הוא מוציא את ממונו מהמחזור הריהו מפסיק להיות בעל הון. אולם מה שמחליף את הניסוח הזה מהטאוטולוגיה, מה שמקנה לו תוכן, הוא המעבר בין "תוכן אובייקטיבי" ל"תכלית סובייקטיבית". מה שיוצק מובן לניסוח הזה של מרקס הוא האופן שבו הוא מציב כבעיה את הניגוד בין האובייקטיבי לסובייקטיבי. אם בעל הממון אכן מקיים את המחזור – והמחזור כמובן לא יתקיים ללא בני אדם שיקיימו אותו – הרי התכלית הסובייקטיבית שלו (נאמר, הרצונות שלו, המטרות שלו וההצדקות שלו לפעולה) היא התוכן האובייקטיבי של מחזור הסחורות (דברים שמוחלפים בדברים אחרים, גידול הערך). אין כאן הסבר של כוח כפייה מסתורי שבעזרתו הדברים, כלומר הממון, כופים על בעליהם דפוס פעולה; נהפוך הוא: יש כאן תיאור של סוג מסוים של בחירה, כלומר של הבחירה להיות בעל הון. צורתה של הבחירה להיות בעל הון היא לבחור את התוכן האובייקטיבי של השוק כתכלית סובייקטיבית. המונח "בחירה" לא צריך להרתיע אותנו, משום שבמונחים מסוימים זוהי בחירה בשעבוד – נושא שמרקס הציב כאחד האתגרים המרכזיים למחשבה ביקורתית על כל פוליטיקה דכאנית. אנחנו רגילים לייחס אותה למדוכאים, כגון לפועלים השבויים באידיאולוגיה של שוק חופשי. אבל אפשר לטעון שכדי לתת דין וחשבון למעמד התיאורטי הבסיסי שיש לנושא הבחירה בשעבוד צריך לחשוב כיצד הוא חל גם על המנצל, כלומר על הקפיטליסט. הבחירה של הקפיטליסט היא בחירה בשעבוד כי היא כרוכה בהתכחשות לסובייקטיביות. הקפיטליסט הוא בעל הממון שמכפיף את עצמו למרדף אחר "עושר מופשט", כלומר אחר עושר שאינו קשור לשום סוג של סיפוק, שאינו קשור לערכי שימוש. "התוכן האובייקטיבי" של פעולתו של הקפיטליסט אינו רק העובדה שתשוקתו רשומה על גבי עולם האובייקטים (מ - ס - מ), אלא שהיא גם משתקפת בתכלית סובייקטיבית הכרוכה בהתכחשות לסובייקטיביות. האובייקטיביות מופיעה כאן במובן כפול: מצד אחד אובייקטיביות כמה שחיצוני לסובייקט, ומצד שני אובייקטיביות כצורה של סובייקטיביות המבוססת על התכחשות.

הנקודה החשובה כאן איננה הסובייקט אלא האובייקט. מרקס אינו מסביר כאן את מנגנון פעולתו של ההון (כיצד ההון כופה על בעליו התנהגות מוזרה), אלא דן באפשרות קיומו של

הון כאובייקט כלכלי, באובייקטיביות של ההון. אם נקרא את הקטע הזה כך, נמצא במוקד שלו את הטענה כי מהקיום האובייקטיבי של ההון משתמעת עמדת סובייקט אובייקטיבית, במובן זה שצורתה היא של התמסרות לאובייקט. במילים אחרות, קיומו של ההון כרוך בקיומו של הקפיטליסט שמתנהג כאילו הכסף עצמו רוצה לגדול. הדיון של מרקס אינו סיבתי, אלא דיון בתנאי האפשרות לקיומו של ההון. תהיה זו טעות לחשוב שההון גורם לבעליו להתנהג בצורה מסוימת, בדיוק כשם שטעות לטעון שההון נובע מתשוקתו של בעל ההון בעוד ועוד ממון. תחת זאת מרקס מציע לראות את בעל ההון כמרכיב הכרחי של ההון.

במובן מסוים, מה שמרקס מציב כאן הוא את הצורך להבין את האובייקט כמפוצל, או ביתר דיוק, להבין את הסובייקט המפוצל כמעוגן בפיצול של האובייקט. האובייקט הוא מה שחיצוני לסובייקט וברד בוד יחס של הסובייקט. במובן הראשון ההון הוא אובייקטיבי בכך שאינו תלוי באף סובייקט מסוים. לפי ניסוחו של מרקס, הוא מתקיים בשרשראות של חילופים בין דברים (מ ס - מ'), אבל כמובן לא רק כך, אלא גם בריבוי של פרקטיקות כלכליות, מוסדות, חוקים וידע כלכלי (הוא רשום בנוסחאות וטבלאות, הוא עומד ביסוד פעולתן של חברות ציבוריות שתכליתן להרוויח, ולפי קו מחשבה זה הוא מגולם גם במוסד הריבית הכלכלית). אבל כאשר מרקס מכניס לתמונה את בעל ההון, הוא מוסיף מובן משלים של אובייקטיביות: אובייקטיביות כצורה של יחס של הסובייקט. במילים אחרות, האובייקטיביות של ההון כרוכה באיזה "כאילו". ההון הוא אובייקטיבי כחיצוני לסובייקט, אך בו בזמן הוא כרוך בהתנהגות של הסובייקט כאילו ההון אובייקטיבי, כאילו טמון בו ציווי שאינו תלוי בסובייקט. לכאורה, יש כאן כפילות שאינה מאפשרת להחזיק מושג של אובייקטיביות (ההון הוא גם באמת אובייקטיבי וגם כאילו אובייקטיבי), אבל למעשה אפשר להבין כפילות זו כתנאי מינימלי לקיומו של "אובייקט חברתי", שהוא המושג העומד במוקד רעיון הפטישיזם של הסחורה של מרקס. אובייקט אינו יכול להיות חברתי, כלומר לגלם חלק ממבנה חברתי, ללא שתהיה משוקעת בו שארית סובייקטיבית, אך גם ללא שמשקע זה יהיה מחוק בצורה כלשהי. ואכן, בהגדרת הפטישיזם מופיעה אותה כפילות בין מציאות לתופעה, בין מה שהוא באמת לבין מה שהוא כאילו: "לפיכך נראים להם, ליצרנים, היחסים החברתיים שבין עבודותיהם הפרטיות כמות שהם באמת, כלומר לא כיחסים חברתיים בלתי אמצעיים בין האנשים בתוך עבודותיהם הם, אלא להפך, כיחסי חפצים בין האנשים וכיחסי חברה בין החפצים".<sup>20</sup> העניין החשוב בניסוח זה הוא שבפטישיזם דברים נראים כמו שהם באמת. כפי שמציין ז'יז'ק, אין פירוש הדבר כי אין עוד מיסטיפיקציה, אלא להפך: הוזהות בין מציאות ובין מראית עין פירושה כי המיסטיפיקציה היא חלק מהמציאות החברתית עצמה. הדברים נראים כפי שהם כאשר התפקיד של הראייה עצמה בכינון הדבר נעלם מעיני הרואה.

הרעיון של האנשה, ההסתכלות על בעל ההון כפרסוניפיקציה של ההון, זורה אור חדש על סירובה של הכלכלה האורתודוקסית להכיר באפשרות של התשוקה לכסף, ומציג אותו לא כטעות תיאורטית גרידא, אלא כמשגה אידיאולוגי, כלומר משגה הקשור למציאות הכלכלית עצמה. הכלכלה אינה יכולה להכיר בתשוקה לכסף בגלל הזרות שיש בתשוקה כזאת לתכליות סובייקטיביות. אבל במסגרת המרקסיסטית זרות זו לסובייקטיביות אין פירושה שהתשוקה

לכסף אינה קיימת, אלא שהיא מתקיימת על גבול הסובייקטיביות, כתנאי של סובייקטיביות שכשלעצמו אינו ניתן לסובייקטיביזציה. מפרספקטיבה זו התשוקה לכסף היא דחף כלכלי יסודי שאינו ניתן לסובייקטיביזציה. בהקשר הזה, הזרות לסובייקטיביות היא דווקא עדות למעמד היסודי של דחף זה בכלכלה.

למעשה מושג זה של אובייקט חורש רע, הכרוך באינו של הסובייקט, נוכח בדימויים היסודיים ביותר של תאוות בצע בתרבות. אי אפשר שלא להזכיר בהקשר זה את המיתוס של המלך מידאס, שביקש כי כל דבר שבו ייגע ייהפך לזהב, ומשאלתו התגשמה בצורה מילולית ומחרידה כשמזונו נהפך לזהב על צלחתו (ובגרסה האכזרית של הותורן הפכה גם בתו מריגולד לפסל זהב). אפשר לטעון כי הגרעין האמיתי שיש במיתוס הזה הוא שתאוות בצע כרוכה בהתקה של הרצון אל האובייקט, כאילו האובייקט עצמו רוצה, ויותר מכך כאילו רצונו של האובייקט הוא טראומתי לסובייקט. המלך מידאס מתגלה כתאב בצע ולא כנהנתן גרידא ברגע שבו משאלתו מתגשמת באופן מילולי, אך בו זמנית זר ומחריד, מנוגד לכל רצון מסוים שיכול להיות לו. המיתוס של מידאס הוא פנטזיה הלקוחה ממצייאות היסטורית רחוקה מהקפיטליזם, אך עדיין אפשר לטעון כי הוא נוגע בגרעין שמאפיין כל כלכלה מוניטרית, מאחר שהוא מצביע על האופן שבו אובייקט אחד מסוים, לא שימושי באופן מופגן, נחשק בניגוד ומעבר לרצונות בדברים שימושיים. החיבור בין בעל ההון למידאס עלול להתפרש כמרמז על תפיסה א-היסטורית של כסף, כמוסד החוצה עידינים. זה לא בהכרח כך. אפשר לטעון כי המיתוס של מידאס מגלה מבנה בסיסי של תשוקה לכסף, כהתקה של הרצון לאובייקט חורש רע, ועדיין להותיר מרחב להיסטוריה. ההיסטוריה, בהקשר הזה, מצויה באופנים השונים שאובייקט כזה אכן מופיע, באופנים השונים שבהם מבנה התשוקה אכן מתגלם באובייקט ממשי. בדוח ועדת החקירה מטעם הסנאט למשבר הכלכלי בארצות הברית מוצאים הד מעניין לאובייקט חורש הרע בדימוי קולנועי שבו משתמשת הוועדה לתיאור המצב רגע לפני המשבר: "על פני השטח, הכול נראה כמו שגשוג [...] אבל מתחת, משהו השתבש. כמו בסרט מדע בדיוני שבו חפצי בית רגילים הופכים עוינים, מנגנוני שוק מוכרים החלו להשתנות."<sup>21</sup> האונטולוגיה הכלכלית של מרקס מרמזת כי צריך לקחת את הדימוי הזה ברצינות, כלומר להבין אותו לא כציור לשון גרידא, אלא כניסיון של הדוח להתמודד עם הטופולוגיה של ההון פמה שהוא בה בעת חיצוני ופנימי לכלכלה הממשית. הפנייה לסרטי מדע בדיוני מדויקת מבחינה זו, כי רבים מהם בונים מרחב שבו הסכנה החיצונית והזרה מתגלה מבפנים (חשבו למשל על "הנוסע השמיני" או על "פלישת חוטפי הגופות").

טופולוגיה זו מאפיינת את המחשבה הכלכלית של מרקס. בעוד הכלכלה האורתודוקסית מעגנת את הפעולה הכלכלית ברצונותיהם ובנטיותיהם של יחידים, מרקס ממקם את הכלכלה כהקשר זר לנקודת המבט של הסוכנים. הבדל זה ניכר לכל אורך השרשרת המושגית "דברים-כסף-הון". כאשר הכלכלה הקלאסית פונה למיתוס על כלכלת בארט, על חליפין ישירים של דברים, היא מעגנת את מעשה החליפין ברצונות ובנטיות של יחידים – הקצב שרוצה בירה, ו"הנטייה לסחור, להחליף ולהמיר דבר בדבר", בלשונו של אדם סמית.<sup>22</sup> כאשר מרקס בוחן באריכות רבה את אותו מעשה חליפין בתחילת "הקפיטל", מעיל אחד תמורת עשרים אמות בד, הוא מוצא

בו את ההפך הגמור, משמע את הזרות של הפעולה הכלכלית: אין שום דבר בערך השימוש של הדברים, במה שהם בשביל הסוכנים, שיכול להסביר את יחס החליפין ביניהם (למה דווקא 20 אמות תמורת מעיל אחד?).<sup>23</sup> אולם מה שיותר חשוב לענייננו הוא ההבדל הזה כפי שהוא משתקף ביחס לכסף ולהון. בעוד הכלכלה האורתודוקסית מקשרת את חוסר השימושיות של הכסף למחשבה עליו כאמצעי גרידא, במסגרת המרקסיסטית היעדר השימושיות של הכסף הופך אותו לאיבר המגלם את זרותה של הכלכלה עצמה. חשוב לקרוא בהקשר זה את המעבר של מרקס מכסף להון בתחילת הפרק הרביעי של "הקפיטל": "אם נסיח את הדעת מתוכנו החומרי של מחזור הסחורות, מן החליפין של ערכי-השימוש השונים, ולא נדון אלא בצורות הכלכליות שבאו לעולם עם תהליך זה – נמצא כי תולדתו האחרונה הוא הממון. אותה תולדת-אחרית של מחזור-הסחורות היא צורת גילוי הראשונה של ההון."<sup>24</sup> הטופולוגיה שמאפיינת את ההון כבר ניכרת כאן בכסף. כסף, לפי תפיסה זו, אינו בדיוק "לא דבר", כלומר איבר חיצוני למעגל הדברים שמסדיר את החילופים בין דברים, אלא הוא דבר שעצם "דבריותו" הופשטה ממנו. הוא בו זמנית חיצוני לעולם הדברים מאחר שהוא חסר ערך שימוש, אך גם פנימי לו – מה שנותר לאחר שמפשיטים מהדבר את תכונותיו הקונטינגנטיות. מתוך אותה תפיסה אפשר לראות כיצד צורת התשוקה המאפיינת את ההון אינה רק סוג מיוחד של יחס לכסף, אלא כיצד היא קשורה לכסף עצמו. היא טמונה באפשרות לראות בחוסר השימוש של הכסף תכונה שלו. לפי תפיסה זו, הון אינו רק שימוש מיוחד של כסף אלא משתמע מההיגיון של הכסף: מכיוון שלכסף אין ערך שימוש, המחזור המתחיל ומסתיים בו מכיוון לגידול כמותי חסר גבול.

קושיה שבוודאי עולה כאן היא אם אנו מתייחסים כאן לכסף או להון. הרי בשימושיו היומיומיים הכסף שונה לחלוטין מאותו אובייקט חורש רע שעומד ביסוד ההון. ביום-יום אנשים פשוט משתמשים בכסף כדי לקנות דברים: עיתון, כוס קפה, אוכל. תשובה לספק זה נמצאת בהגדרה אפשרית של חברת הצריכה המודרנית. אנחנו נמצאים בחברת צריכה כאשר היחס בין דברים לכסף מתהפך. בחברת צריכה אין זאת שאנשים משתמשים בכסף כדי לקנות דברים, אלא דברים משמשים את הדחף לקנות. האבחנה הזאת אולי נשמעת פרדוקסלית אבל היא עומדת ביסוד המציאות של הקניון, ביסוד מושגים כמו "חויית הקנייה"<sup>25</sup> וביסוד הזיהוי בין קניות לפנאי. מבחינה זו בעל ההון והצרכן נמצאים באותו מגרש מושגי: בשביל הראשון דברים הם שלב ביניים הכרחי בתהליך גידול הכסף, ואילו בשביל השני דברים הם שלב ביניים הכרחי בבזבוז הכסף. חלקו השני של המאמר יראה, דרך דיון במותגים, כיצד אפשרות זו רשומה בעולם הדברים, כלומר כיצד הסחורה עצמה מגלמת את מקומה כשלב בבזבוז כסף.

## 5. מקבילה כלכלית

כדי להבהיר את חשיבותה של האונטולוגיה הכלכלית שמרקס פיתח, כדאי להצביע על המקומות שבהם הצורך בה מצטייר מתוך המחשבה האורתודוקסית. מקום אחד כזה הוא מאמר הביקורת המפורסם של מילטון פרידמן בגנות אופנת "האחריות החברתית של תאגידים", הדורשת

מתאגידים לתרום למטרות "חברתיות" (לשמירה על הסביבה, לקהילה, לנוזקים). בניגוד לנטייה זו, פרידמן מעלה את הטיעון החד ביותר בזכות הרווח הכלכלי, אך לא בצורת כתאוות בצע אלא כתופעה אימפרסונלית. נדמה שיש בטיעונו של פרידמן משהו בלתי ניתן לערעור. לטענתו, מנהל בתאגיד המקדיש משאבים למטרה "חברתית" חזקה עליו שהוא גונב ממישהו או שהוא מרמה את כולם. המשאבים שהוא מקדיש נלקחים ממקור כלשהו. מקור כזה יכול להיות אחד משלושה: העובדים, שנאלצים להקדיש למטרה החברתית עבודה שלא בתשלום; הלקוחות, שנאלצים לשלם מחיר גבוה יותר תמורת המוצרים שהם קונים; או בעלי המניות, שנאלצים לוותר ללא הסכמתם על רווח אפשרי (ויש גם אפשרות רביעית: המנהל מבצע פעולה "חברתית" כדי לשפר את תדמית החברה ולהגדיל את הרווחיות שלה – ואז הוא אמנם לא מועל בתפקידו ולא גונב מאף אחד, אבל הוא פשוט מרמה). משום כך, טוען פרידמן, "האחריות החברתית" היחידה של התאגיד היא להרוויח (זו אמנם נראית מטרה אגואיסטית, אך אדם סמית כבר לימד אותנו כיצד ליישב אגואיזם כלכלי עם טובת החברה).<sup>26</sup>

את החיוב הזה, של הדחף להרוויח ללא גבול, יש לקרוא לצד האייק וקיינס השוללים בחריפות את אפשרות הרצון בכסף. העניין איננו להכריע בין העמדות או לעמת ביניהן, אלא לראות כיצד הן חלק מאותה תמונה. המפתח לכך הוא שטיעונו של פרידמן תקף באופן מיוחד לתאגיד – "אישיות מלאכותית", בלשונו. ידוע כי התאגיד הוא אישיות משפטית. בקריאה לצד האייק וקיינס, אפשר לטעון כי פרידמן מוסיף לכך את האפשרות לראות את התאגיד כאישיות מבחינת הרצון, וכאישיות מוסרית. בהקשרים אלה, מה שהוא רצון פתולוגי אצל אדם הוא נורמלי ורציונלי בשביל האישיות המלאכותית. מה שהוא מבחיל מבחינה מוסרית אצל אדם הוא מעלה מוסרית בשביל האישיות המלאכותית. האדם יכול לרצות כל דבר פרט לכסף, ואילו האישיות המלאכותית לא יכולה לרצות דבר פרט לכסף. כיצד אפשר לראות את שני אלה כחלק מאותה תמונה? אולי זה מפתיע, אבל הדרך היחידה לפשר בין הטענות של מילטון פרידמן לטענות של האייק וקיינס נמצאת באונטולוגיה הכלכלית של מרקס, החוצה את הניגוד בין אובייקט לסובייקט. האישיות המלאכותית היא סובייקט שיש לו קיום אובייקטיבי, מוגדר לפי נכסים, חוקים והסכמים. בעקבות מרקס אפשר לומר שהאישיות הזאת היא לא רק מה שחיצוני לסובייקט, אלא היא מה שהסובייקט אינו יכול להכיל, מה שיכול להתקיים רק בניגוד לסובייקטיות. כלומר, האובייקטיות של ההון לפי מרקס משרטטת במדויק את היחס בין הטענות של פרידמן לטענות של האייק. האדם אינו יכול לרצות כסף, והאישיות המלאכותית רוצה את מה שהאדם אינו יכול לרצות.

אפשר גם לתאר את החצייה מצדה השני: לא רק למצוא את הסובייקט באובייקט (האובייקט שרוצה את מה שהסובייקט אנו יכול לרצות), אלא גם להיפך, למצוא את האובייקט בסובייקט, כלומר את הסובייקט האנושי המתמסר לאובייקטיות. הרי גם התאגיד מורכב מ"אנשים אמיתיים": עובדים, מנהלים ובעלי מניות. צריך לשאול כיצד הרצון של התאגיד משתקף ברצונותיהם של היחידים הממשיים האלה. כאמור, מבחינת המחשבה הכלכלית אדם רוצה הכול פרט לכסף. אך אשר לבעל המניות האנושי, הדבר הלגיטימי היחיד שאפשר להניח לגביו



הוא רצונו ברווח כספי. הסובייקט האנונימי, המופשט מכל תכונה מסוימת, הנשקף רק דרך מקומו במערכת אובייקטיבית, רוצה את מה שהיחיד הממשי לא יכול לרצות. גם כאן ניכר הד לתפיסתו של מרקס את הקפיטליסט כהאנשה של קטגוריה כלכלית: בעל הממון נהפך לבעל הון במידה שהוא מתמסר למערכת האובייקטיבית של מחזור הסחורה, ומפשיט את פעילותו מכל שאיפה אנושית מוגדרת. חשיבותה של דוגמה זו בכך שהיא מראה כיצד לפרוט את הדימוי של מרקס על בעל ההון כ"הון בצורת אדם" למחוות בסיסיות המאפיינות את העולם הכלכלי. את ההאנשה של ההון נוכל למצוא בכל אותן מחוות שבהן הסובייקט מופיע כזר לעצמו. כזאת היא למשל המחווה הטיפוסית של מנהל או בעלים שמצדיק מעשה לא נעים (קיצוצים, פיטורים) בשם "השוק" או "הכלכלה". אבל הייצוג המושלם של המחווה הזאת נמצא במקרה של סדרת הריאליטי "הישרדות": המיליון שמובטח לזוכה יוצר מסגרת שבה המשתתפים מצדיקים מעשים לא מוסריים – שקרים, הפרת הבטחות, בגידות בחברים – בשם "המשחק". שוב ושוב הם חוזרים על אותה תבנית: כבן אדם יש לי "ערכים", אבל בשביל "המשחק" אני נאלץ לוותר עליהם.

#### 6. הסובייקט הוא יחס אל אובייקט

לתבנית המושגית שבה בעל ההון מוגדר על ידי התכחות לסובייקטיביות והתמסרות לאובייקט יש מקבילה מלאה בהגותו המוקדמת של מרקס, במושגי הניכור והקניין הפרטי ב"כתבי היד הכלכליים-פילוסופיים". כאן חציית הניגוד בין סובייקט לאובייקט מופיעה לא בהקשר של ההון ובעל ההון אלא ברמה "נמוכה" יותר – בהקשר של הפועל והקניין הפרטי. אבל דווקא משום כך אפשר לפתח אותה לאונטולוגיה שלמה של הכלכלה לפי מרקס. כתבים מוקדמים אלה נחשבים פחות שיטתיים, "הומניסטיים", לחיוב או לשלילה (אלן ווד, למשל, טוען כי "ניכור" כלל אינו מושג מסביר אלא מושג דסקריפטיבי, מעורפל ומטפורי).<sup>27</sup> אולם קריאתם לאור פתיחת השאלה של האובייקט ב"קפיטל" מגלה בהם גרעין מושגי חד וברור. מרקס אמנם מפתח מובנים שונים של ניכור – ניכור הפועל אל העבודה, אל הזולת, אל מהות האדם – אולם בבסיס הדיון שלו עומדת טענה מושגית ברורה המנוסחת בלשון של היקש לוגי, לצד מושג מוגדר של ניכור. הטענה המושגית היא כי את מוסד הקניין יש להעמיד על מושג הניכור – בניגוד לעמדה של מדע הכלכלה שמקבל את מוסד הקניין כעובדה ראשונית. המושג הבסיסי של ניכור התומך בטענה זו הוא ניכור כיחס אל אובייקט. זאת, צריך להזכיר, היא נקודת המוצא של מרקס. בניגוד לכלכלנים אחרים, מרקס אינו מוכן לקבל מושגים כמו קניין פרטי כמובנים מאליהם, ולכן הוא פותח ב"עובדות הנוכחיות" של הכלכלה. עובדה אחת כזאת היא שהאובייקט, תוצר העבודה של הפועל, מתייצב מולו כ"מהות זרה", ככוח שאינו תלוי ביוצרו (הרי לנו הקבלה ראשונה למצבו של הקפיטליסט: האובייקט שבאורח מוזר שולט באדם). לאחר מכן פורש מרקס מובנים שונים של ניכור הקשורים כתנאים הכרחיים למצב זה (למשל: היחס אל מושא העבודה, המוצר, כרוך בהכרח גם ביחס אל תהליך העבודה וכן ביחס אל הזולת וכו'). אולם חשובה במיוחד היא נקודת הסיום של הטיעון, שבה – לאחר שרשרת ארוכה של היקשים – מופיע הקפיטליסט.

הקפיטליסט, כותב מרקס, הוא תוצר של יחסו של הפועל אל האובייקט:

כאשר הוא מתייחס אל מוצר עבודתו, אל עבודתו שנהפכה למושא, כאל מושא זה, עוין, רב-עוצמה ממנו ובלתי תלוי בו, הרי פירושו של דבר הוא שאדם אחר, זה, עוין ורב-עוצמה ממנו ובלתי תלוי בו הוא אדוניו של מושא זה.

ובהמשך:

כך יוצר אפוא הפועל באמצעות עבודתו המנוכרת את היחס לעבודה זו של אדם זה לעבודה ומצוי מחוצה לה. יחסו של הפועל לעבודה יוצר את יחסו של הקפיטליסט (או באיזה שם שלא נכנה את נותן העבודה) אליה.<sup>28</sup>

זהו בסיכומו של דבר הטיעון: היחס של הפועל אל האובייקט הוא שיוצר את הקפיטליסט, ולא הקפיטליסט הוא שיוצר את יחסו של הפועל אל תוצר העבודה. כלומר, אין לטעון כי משום שהמכונה היא של בעל ההון, העצמים שהפועל מייצר בעזרתה שייכים גם הם לבעל ההון ולא לפועל עצמו. להפך, היחס של הפועל אל תוצר העבודה הוא שיוצר את הקפיטליסט. העובדה שהאובייקט הוא לא של הפועל קודמת לעובדה שהוא של בעל ההון. זאת כמובן אפשרות אינטואיטיבית פחות, אולם יש מאחוריה היגיון מוצק. כאשר שואלים כיצד ייתכן שהפועלים מייצרים את כל הדברים ובכל זאת דברים אלה אינם שלהם, התשובה הרגילה היא שהם אינם שולטים באמצעי הייצור. אולם כאן מרקס מזכיר לנו שגם על שליטה באמצעי הייצור אי אפשר לחשוב כעל מצב "אובייקטיבי" במובן של חיצוני לסובייקטים. אמצעי הייצור אינם "באמת" של בעלי ההון. השליטה של בעלי ההון באמצעי הייצור כרוכה בהכרה המובלעת של הפועלים כי אמצעי הייצור הם אכן של בעלי ההון. הגל כבר הצביע על גרעין זה של בעלות כמבנה חברתי המצריך את הכרתם של האחרים.<sup>29</sup> אולם מרקס מצביע על משהו קצת שונה. המושג ההגליאני הזה אינו יכול להסביר את האופן שבו, לפי מרקס, האובייקט מתייצב מול הסובייקט כמהות זרה ועוינת, ועל כן הוא אינו יכול להסביר את הנישול הכרוך בסוג זה של בעלות. כדי להסביר את שני אלה צריך להוסיף לא את ההכרה של הפועל בבעלותו של הקפיטליסט על אמצעי הייצור, אלא את ההתכחשות להכרה זו. אפשר לחשוב על האובייקט כמתייצב מול הפועל רק כאשר הפועל מתכחש לחלקה של הסובייקטיביות שלו בכינון האובייקט. כמו במקרה של בעל ההון וההון, גם כאן האובייקטיביות כרוכה בחפיפה בין מה שהוא "באמת" לבין מה שהוא "כאילו". המכונה היא "באמת" של בעל ההון כאשר הפועל מתנהג "כאילו" היא באמת שלו, כאילו היותה רכוש של בעל ההון הוא תכונה אובייקטיבית שלה.

מרקס מנסח את השיקול הזה כטענה כללית בנוגע למוסד הקניין הפרטי: הקניין הפרטי נובע מניכורו של הפועל אל האובייקט ולא להפך. ואכן, את השיקול שלו אפשר להציג כניחותה של הקניין הפרטי הקפיטליסטי כמוסד חברתי. מרקס טוען כאן למעשה כי אבן הבניין המושגית של הקניין הפרטי היא יחס של אי-בעלות, או שהדרך הנכונה להעמיד את מוסד הקניין הפרטי על עובדות בנוגע ליחידים היא להעמידו על אי-בעלות, או ניכור אל האובייקט. כאמור, אפשרות זו ודאי נראית אינטואיטיבית פחות, אבל יש בה טעם. את הבעלות אי אפשר לתאר כיחס הכולל

אדם ודבר, מאחר שהיא תמיד יחס חברתי. אם נרצה לפרוט את המבנה החברתי של בעלות לעובדות על פרטים, נוכל לעשות זאת רק אם נחזיר יחס ממשי שלילי לניתוח. אי אפשר לעשות רדוקציה של הטענה "X הוא של Y" לסדרת הטענות "a, b ו-c מכירים בכך ש-X הוא של Y", מהטעם הפשוט שטענות אלה כבר מכילות את מושג הקניין הפרטי וכבר כוללות את החברתי. לעומת זאת, את יחס האי-בעלות אפשר, לפחות באופן תיאורטי, להבין כיחס הכולל אדם ואובייקט. "זה לא שלי" אינו צריך לכלול את הכרתם של האחרים בכך. משום כך אפשר לטעון כי העובדה החברתית "X הוא של Y" שקולה לאוסף הטענות הפרטיות "X הוא לא של a, b ו-c". זהו, לפי מרקס, היחס הממשי הבסיסי שעליו יש להעמיד את הכלכלה הקפיטליסטית: הפועל מייצר דבר והדבר אינו שלו. מה שעלול להיראות מוזר כאן הוא "אי-בעלות" כלל איננה מושג אלא רק שלילה של מושג. אבל בכך לא אמרנו אלא זאת, שמוסד הבעלות כבר טבוע בשפה המושגית שלנו. משום כך מרקס מדגיש כי הוא רוצה להתחיל לא מ"לשונה של הכלכלה המדינית" אלא מ"העובדות הנוכחיות".

כמו במקרה של הקפיטליסט, גם בהתייצבותו של האובייקט מול הפועל משתמעת מהתיאור סוג של בחירה. ממש כאילו הפועל בוחר להיות פועל. כמובן, אפשרות זו נובעת מעצם הנכונות לחשוב מעבר למוסד הרכוש הפרטי: אם אין מקבלים אותו כמובן מאליו, אי אפשר עוד לתלות את ניצולו של הפועל בקפיטליסט וברכוש. הניצול קשור בהכרח גם לאופן הממשי שבו הפועל מקבל את מוסד הרכוש הפרטי. מבחינה זו ההקבלה לקפיטליסט היא מלאה: בשני המקרים האובייקט מופיע בהקשר של הרגע המכריע של בחירה בשעבוד.

מתוך ההקבלה בין הפועל לבעל ההון אפשר לשרטט עתה, בצורה מעט כללית, את קווי המתאר לאונטולוגיה הכלכלית של מרקס. ראשית, באונטולוגיה זו, הסובייקט הוא יחס אל אובייקט. פועל הוא הסובייקט שמייצר ואומר "זה לא שלי". בעל הון הוא הסובייקט שפועל בשם רצונו של הכסף, שבמובן זה גם הוא "אינו שלו". בשני המקרים הסובייקט מתכוון במחווה של נסיגה או התכחשות. היחס שלו אל האובייקט מופיע לעיניו כנובע מהאובייקט. שנית, אותה מחווה היא כמובן גם המחווה שבה מתכוון האובייקט. מושגי הניכור או ההחצנה הם המפתח לכך: האובייקט איננו רק חיצוני לסובייקט, אלא הוא גם מה שהסובייקט אינו יכול להכיל: תוצר עבודתו שמופיע כזר לו, או הון שנושא רצון טראומתי, שאינו ניתן לסובייקטיביזציה. שלישית, האובייקט הוא תשובה לשאלת העקביות ההיסטורית. האובייקט מסביר כיצד משתמר סדר חברתי אנטגוניסטי (רכוש פרטי, הון, ניצול). בהרחבה, אפשר לומר כי האובייקט ממלא מקום של אנטגוניזם יסודי והוא מה שמקנה לסובייקט רציפות ועקביות. האובייקט הוא התשובה לשאלה כיצד יש לסובייקט היסטוריה. הוא הזירה שבה רשומה הרציפות של הסובייקט.

השוואה לאונטולוגיה של סרל יכולה להבהיר את הדברים. בכמה מובנים סרל מציג תמונת מראה לאונטולוגיה הכלכלית של מרקס: הוא מציב הסכמה אנושית כבסיס לחברתי, ואילו מרקס מציב באותו תפקיד סוגים שונים של שעבוד. במקביל סרל מציג אונטולוגיה שהיא בעיקרה א-היסטורית ושואפת לתיאור סינכרוני של העובדה החברתית, בעוד שאצל מרקס

ההיסטוריה כבר חקוקה במושג האובייקט החברתי. למעשה, בנקודה הזאת אפשר לתלות את ההבדלים בין שניהם. המקור להבדל הוא במושגי היסוד שמרקס וסרל בוחרים: "עובדות מוסדיות" אצל סרל, לעומת "אובייקט חברתי" אצל מרקס. כדי להצביע על ההשלכות של ההבדל הזה נזכיר דוגמה שסרל משתמש בה בפתיחת ספרו כדוגמת-אב לאופן קיומה של עובדה מוסדית. נניח, הוא כותב, ששבט מקיף את הטריטוריה שלו בחומת אבן. החומה ממלאת את תפקידה מכוח תכונותיה הפיזיות. "אבל נניח שהחומה מתפתחת בהדרגה ממחסום פיזי למחסום סמלי. דמיינו שהחומה מתפרקת בהדרגה עד שכל מה שנותר ממנה הוא שורת אבנים. אבל דמיינו גם שהתושבים ושכניהם ממשיכים לזהות את קו האבנים כמסמן של גבול הטריטוריה, באופן שמשפיע על התנהגותם."<sup>30</sup> יש לשים לב: גם בשביל סרל האובייקט פותר את שאלת ההיסטוריה, אלא שבשבילו זהו האובייקט הפיזי. אובייקט פיזי מסוים (גבול, מטבע) מתחיל למלא תפקיד חברתי. אולי, כמו בדוגמת החומה, התפקיד קשור בתחילה לתכונות הפיזיות, אבל בכל מקרה הוא מתנתק מהן בהמשך. כך או כך, האובייקט הפיזי פותר את בעיית הרציפות של העובדה המוסדית, מאחר שכאובייקט פיזי, העקביות הזמנית אינה בעייתית לגביו. זה בדיוק גם מה ששגוי בפתרון: הבעיה היא מלכתחילה כיצד העובדה המוסדית משתמרת, ולכן האובייקט הפיזי לא באמת יכול לפתור אותה. כסף הוא הדוגמה המובהקת ביותר לבעיה זו. במקרה הזה, האובייקט החברתי, הכסף, עמיד הרבה יותר מכל אובייקט פיזי שבמקרה נושא אותו.

על הרקע הזה אפשר לתאר את העמדה של מרקס כשמיטת הקרקע הפיזית מתחת לשאלת הרציפות. סרל סומך את התיאוריה שלו על היררכיה אונטולוגית, שבה הבסיס הוא פיזי, ועליו נסמכות שכבות שונות (כימיה, ביולוגיה, תודעה) עד למציאות האנושית והחברתית.<sup>31</sup> מרקס לעומת זאת חוקר את החוקיות הייחודית לאובייקט החברתי. אצלו, בהשאלה, החומה חסרה מן ההתחלה. זה ההבדל בין עובדה מוסדית ובין אובייקט חברתי. עובדה מוסדית היא תפקיד חברתי שמיוחס לאובייקט פיזי, ואילו אובייקט חברתי דוחס את שתי הרמות האלה לאחת. פירוש הדבר שאת התכונות ה"אובייקטיביות" שלו – ההתנגדות שלו, האטימות שלו, ההתמדה שלו – צריך להבין מלכתחילה כתכונות חברתיות. כלומר, אם אצל סרל האובייקט מתמיד מכיוון שהוא אובייקט פיזי, חיצוני לסובייקט ובלתי תלוי בו, אצל מרקס היחס מתהפך: דבר הוא אובייקט מכיוון שהוא מתכוונן כמתמיד, חיצוני לסובייקט ובלתי תלוי בו. ז'יז'ק מתאר זאת בהקשר מעט שונה: "הצורה היסודית של הפסיביות של האובייקט, של נוכחותו הפסיבית, היא של מה שמניע, מציק, מפריע ומחולל בנו (הסובייקטים) טראומה: בצורתו הרדיקלית ביותר האובייקט הוא זה שמתנגד (Objects), זה שמפריע להתנהלות החלקה של הדברים."<sup>32</sup>

בבחירה התיאורטית בין עובדה מוסדית לאובייקט חברתי גלום גם הבדל מכריע בתפיסתו של "החברתי", בין העמדתו של החברתי על הסכמה אנושית ושיתוף ובין העמדתו על אנטגוניזם ושעבוד. אצל סרל החברתי קשור להסכמה: אובייקט פיזי שרירותי הופך למרכיב בעובדה מוסדית כאשר מיוחס לו תפקיד חברתי מוסכם. משום כך רכיב מרכזי במבנה התיאורטי שלו הוא הרעיון של "אינטנציונליות קולקטיבית", המצביע לא רק על פעילות משותפת של אנשים אלא גם על האופן שבו הם "חולקים מצבים אינטנציונליים כמו אמונות, תשוקות וכוונות."<sup>33</sup> אובייקט סתמי

הוא כסף משום שכולם חולקים את האינטנציונליות המורכבת המגדירה אותו ככסף. לעומת זאת, ביטול האבחנה בין האובייקט הפיזי ובין העובדה המוסדית שלכאורה מושלכת עליו, צמצום שניהם אל האובייקט החברתי, מוליך לתפיסה מנוגדת שבה האובייקט מגלם את החברתי באשר החברתי הוא אנטגוניסטי. כדי להבחין בכך צריך לשאול כיצד בדיוק נשמרת ה"אובייקטיביות" של האובייקט החברתי. כמו שראינו, היא כרוכה ביחס של הסובייקט אליו כחיצוני ואדיש. אבל יחס זה הוא רק חלק מההסבר: הוא מסביר כיצד דבר הוא "כאילו" אובייקט. כדי להבין כיצד הוא גם אובייקט באמת יש להוסיף להסבר ממד אינטר-סובייקטיבי: האופן שבו חקוקה באובייקט אינטר-סובייקטיביות שאינה ניתנת להעמדה על סובייקטים. למעשה, הצורך להוסיף ממד זה לתמונה ניכר כבר מההמשגה של סרל. כאשר סרל ממקם את העובדה המוסדית בתחום שהוא אובייקטיבי מבחינה אפיסטמולוגית אך סובייקטיבי מבחינה אונטולוגית, מה שחומק מבעד לשני הצירים האלה הוא יסוד הריבוי. העובדה המוסדית היא סובייקטיבית בצורת הקיום שלה, כרוכה ביחס סובייקטיבי, אך אובייקטיבית מבחינה אפיסטמולוגית במובן זה שהיא בלתי תלויה בסובייקט מסוים. כסף כרוך ביחס סובייקטיבי (אמונה, מחשבה, תשוקה), ועדיין הוא יישאר כסף ללא קשר ליחס של סובייקט זה או אחר אליו. בתוך המתח הזה מסתתר מה שז'יז'ק מכנה "המבנה האינטר-סובייקטיבי של האמונה". ז'יז'ק מכנה זאת "האחר שאמור להאמין": אמונה ממוסדת יכולה להתקיים גם בלי שאנשים יאמינו בצורה נאיבית, כתוכן תודעתי פנימי. די בכך שיאמינו שאחרים מאמינים (כמו, למשל, כאשר אנו חוגגים חגים "בשביל הילדים").<sup>34</sup> אפשר להחיל מבנה זה על האופן שבו אובייקט חברתי מגלם סובייקטיביות "אובייקטיבית": כסף כרוך ביחס סובייקטיבי, כמו אמונה, מחשבה או תשוקה, אבל הוא אובייקטיבי, כלומר בלתי תלוי ביחס שלי אליו, במובן זה שגם אם אני עצמי אינני מתייחס אליו כך, הוא מוסיף להתקיים משום ש"הכול" מתייחסים אליו כך. אפשר לטעון כי האובייקט הופך להיות הכרחי בנוסחה זו, כאשר אף אחד לא מחזיק את היחס הסובייקטיבי, אבל כולם מתנהגים כאילו כל האחרים מחזיקים בו. במקרה כזה האובייקט מגלם את האינטר-סובייקטיבי במידה שהאינטר-סובייקטיבי אינו ניתן להעמדה על סובייקטים. במלים אחרות: האובייקט החברתי עומד במקומו של החברתי כאנטגוניזם.

אפשר להביא דוגמה פוליטית לכך: רגע הפלתו של פסל העריץ במהפכה הוא אירוע ממשי ודרמטי. אבל הוא ממשי לא משום שהפסל הגדול הטיל מורא באנשים. הוא פשוט היה הוכחה חומרית לכך שאיש אינו מעז לפגוע בפסל. אבל נוכל להעלות בנקל גם דוגמה כלכלית מקבילה: אפשר להניח כי כולנו חושבים שהמוצרים בסופרמרקט צריכים למעשה להיות שלנו, שהם לא "באמת" לא שלנו, אבל האופן שבו הם ניצבים שם מעיד שכולם עדיין מאמינים במוסד הרכוש הפרטי. לכאורה חזרנו כאן אל האובייקט הפיזי, שבאונטולוגיה של סרל ניצב מתחת לעובדה החברתית. אבל בחינה מדוקדקת יותר תגלה את ההפך. בשני המקרים האלה זוהי הרשת האינטר-סובייקטיבית שמשרה כושר התמדה על האובייקט הפיזי המתכלה – הפסל השנוא או המוצר הנחשק. דוגמה נוספת, מטופשת מעט, תבהיר זאת עוד יותר. אפשר לחשוב בהקשר זה על עיקשותה של פרוסת העוגה האחרונה במפגש חברתי – הפרוסה שאיש אינו לוקח.

במקרה הזה ברור מאליו שההתמדה היא תוצאה של רשת אינטר-סובייקטיבית שבתוכה ממוקם האובייקט הפיזי. אפשר לשער כי כל אחד מהנוכחים מאמין שהאחרים מאמינים שלא יפה לקחת את הפרוסה האחרונה. כמובן, במקרה הזה לא נקרא להתמדה תכונה אובייקטיבית של פרוסת העוגה. ועדיין – זו ראייה לאותה טענה. ההתמדה של פרוסת העוגה אינה אובייקטיבית במובן זה שהיא ניתנת, באופן עקרוני, להעמדה על סובייקטים מסוימים (ולכן גם ניתן לפטור אותה בקלות יחסית, בבדיחה למשל). כלומר זאת אינטר-סובייקטיביות שאינה מתקיימת כגורם עצמאי, נפרד מכל סובייקט זה או אחר. המקרה של הסופרמרקט שונה מכיוון שכאן האינטר-סובייקטיביות גולשת מעבר לסובייקטים הנוכחים באותו רגע בסצנה. מתוך ההבדל הזה אפשר להגדיר את האובייקט החברתי: הוא התגלמות של אינטר-סובייקטיביות במידה שזו אינה ניתנת להעמדה על סובייקטים מסוימים; אינטר-סובייקטיביות המצויה בניגוד יסודי לכל סובייקט שהוא. האובייקט החברתי מגלם את נוכחותה של "החברה" או של "כולם" שמתייצבים מול כל אדם מסוים.

בדין וחשבון הספקולטיבי של אדם סמית על הופעת הכסף אפשר למצוא דוגמה מובהקת למבנה זה. הסיפור מוכר היטב: הקצב, האופה ומבשל השיכר נזקקים זה לתוצרתו של זה. הם מחליפים את תוצרי עבודתם ישירות, אבל העניין מסורבל מאוד: האופה שרוצה בשר חייב למצוא את הקצב שרוצה לחם (ולא, למשל, שיכר). משום כך, כותב סמית, "השתדל, מן הסתם, כל איש נבון [...] לכלכל את ענייניו ולהקפיד שלבד מתוצר עבודתו שלו תהיה ברשותו בכל עת כמות ידועה של מצרך כלשהו אשר לפי מיטב הבנתו רק מעטים יסרבו להחליפו בתוצר עבודתם שלהם."<sup>35</sup> כלומר: כדי להקל על החליפין אנשים שומרים ברשותם דבר מסוים שהם מדמיינים שאחרים רוצים. כמובן, כדין וחשבון היסטורי הסיפור הזה חסר ערך. ובכל זאת, אפשר לשאול באופן מושגי באיזה רגע בסיפור מופיע הכסף כאובייקט חברתי טהור, כלומר כאובייקט שהתפקיד שלו מנותק מקיומו כאובייקט פיזי, משימושו הישיר. הרגע הזה הוא הרגע שבו יש חפיפה מלאה בין שתי קטגוריות של אנשים: אלה שנמנעים משימוש בסחורה מסוימת ואלה המדומיינים שתמיד ירצו אותה. התשוקה לכסף ברגע הזה מקבלת ממד אינטר-סובייקטיבי רדיקלי: כולם רוצים את האובייקט וכולם נמנעים משימוש ישיר בו, או יותר נכון: צורת ההופעה של העובדה ש"כולם רוצים" היא שכל אחד ואחד נמנע.

## 7. מותגים וכסף-סחורה

להעמדת הכסף על תשוקה יש השלכות תיאורטיות מקיפות לגבי מושג הכלכלה. לסיכום הטיעון ברצוני להצביע על השלכה קונקרטית, פחות או יותר. ברצוני להראות, בקווים כלליים, כיצד מושג הכסף כאובייקט של תשוקה מחייב שינוי בתפיסת הכסף הסמלי ובתפיסת הסחורה הסמלית העכשווית, קרי המותג. שינויים אלה מסתכמים יחד לאפשרות מרחיקת לכת יחסית: לטענה כי בניגוד למה שמקובל לחשוב, הכסף הסמלי העכשווי הוא עדיין סוג של כסף סחורה במובן המרקסיסטי של המושג.



לפי הסיפור המוכר, ב-1971 נותק סופית הקשר בין המערכת המוניטרית העולמית ובין הזהב, אחרי שהחוזק בהחייאה מלאכותית במשך כמה עשורים. ביסוס המטבעות על מתכות יקרות, בעיקר כסף או זהב, ליווה את הכלכלה במשך מאות שנים ולבש צורות שונות. התפתחות המטבעות הלאומיים ושטרות הנייר בעידן המודרני חייבו הסדרים מדינתיים מורכבים יותר ויותר לצורך שמירה על הקשר בין המטבעות לבין הזהב. הסדרים אלה התגבשו למה שכונה מהמחצית השנייה של המאה התשע-עשרה "בסיס הזהב" (Gold Exchange Standard). הם אפשרו למערכות כלכליות להשתמש במגוון אמצעי תשלום נוחים יותר מאשר מטבעות עשויים זהב, ובו בזמן להעמיד את ערכם על זהב. אחרי מלחמת העולם השנייה, מאז חתימת הסכמי ברטון-וודס, התקיים בסיס הזהב במסגרת חדשה, שבה הקשר אל הזהב נשמר בתיווך הדולר האמריקאי. ממשלות התחייבו לשמור על יחס חליפין קבוע בין המטבע הלאומי שלהן ובין הדולר, ואילו ארצות הברית התחייבה לשמור על יחס חליפין קבוע בין הדולר לזהב. בזמן מלחמת וייטנאם נכנסה כלכלת ארצות הברית לאינפלציה ולגירעון מסחרי, ובעקבות זאת הדפיסה הממשלה דולרים בכמות גדולה הרבה יותר מרזרבות הזהב שהיו ברשותה, ובכך הפרה למעשה את התחייבותה לשמור על ערך הזהב של הדולר. ב-1971, באירוע שנודע מאז בכינוי "השוק של ניקסון" (Nixon Shock), הודיעה ארצות הברית באופן חד-צדדי על השעיית המחויבות שלה להמיר דולרים לזהב לפי שער קבוע, ובכך הביאה למעשה לקץ עידן הזהב.<sup>36</sup> המטבע האמריקאי, ובעקבותיו המטבעות הלאומיים המרכזיים האחרים, נהפכו למה שמכונה כסף *fiat* – מונח שאפשר לתרגמו ל"כסף צו" או "כסף כפוי", כלומר הילך חוקי חסר ערך כשלעצמו, כמו שטרות נייר, המקבל את ערכו מכוחו של צו, ולא משום שהוא מייצג נכס אחר (לשם הנוחות נכנה אותו "כסף סמלי", במובן של סמל גרידא, ולהבדיל מסמל המעיד על משהו אחר).

לפי הסיפור הזה, 1971 היא קו פרשת מים, מפנה הרה עולם בין שתי מערכות כלכליות: ממערכת של כסף-סחורה למערכת של כסף מנוהל. כלומר: ממערכת שבה הכסף הוא אחת מהסחורות המיוצרות ומעבירות ידיים בכלכלה, למערכת שבה הכסף והסחורות שייכים לשני מעגלים נפרדים. אבל לסיפור הזה יש מקבילה גם במונחי התשוקה לכסף. תיאור אחד שלו הוא כתהליך של רציונליזציה, שבו הכלכלה נפטרת מכל מיני מטענים עודפים ויוצרת לראשונה כסף שהוא אמצעי גרידא. הכלכלה נפטרת מהחומריות המיותרת של הכסף (מדוע לשמור על הקשר לזהב אם לזהב כשלעצמו אין "באמת" ערך? אם בין כה וכה מה שעובר מיד ליד כבר מזמן איננו הזהב עצמו אלא רישומים שונים של בעלות עליו?), ובמקביל הכלכלה נפטרת גם ממתען התשוקה הפתולוגית אל הזהב. דימויים של תשוקה כזאת מלווים את הכלכלות המבוססות על זהב. ברומן "מקטיג" מאת פרנק נוריס, רעייתו של רופא השיניים החייתי מקטיג, טרינה, זוכה בסכום כסף גדול בהגרלה ומפקידה אותו אצל דודה תמורת ריבית חודשית. לאורך הרומן היא מאבדת בהדרגה את עוגני חייה – בעלה מאבד את עבודתו ועוזב אותה, אחר כך חוזר ומכה אותה באכזריות, והיא מאבדת את אצבעותיה ואיתן את מקור פרנסתה. בסופו של תהליך השקיעה היא מושכת את כספה כדי להסתגר בחדרה ולהתענג על מראה הזהב. בסצנה שהיא כנראה המוכרת ביותר ברומן היא מסדרת את מטבעות הזהב על מיטתה ונשכבת ומתגוללת ביניהם. זהו

כמובן יחס פתולוגי לכסף, יחס שחסר כל היגיון כלכלי. אבל השאלה שהוא מעורר היא שמא כיחס פתולוגי הוא קשור לאופן שבו הזהב ממלא את תפקיד הכסף. טרינה מתענגת על היעדר השימוש של הכסף. אפשר לומר כי הסצנה הארוטית הזאת אפשרית לא מכיוון שהזהב סתם כך אינו שימושי, משום שאין בו תענוג, אלא משום שהוא מייצג תענוג בלתי אפשרי – וזו עוד דרך לתאר את האופן שבו היעדר השימוש של הזהב הופך להיות תכונה שלו. הספק הזה, שמא הפתולוגיה היא-היא האופן שבו הזהב ממלא את תפקידו ככסף, משתקף בשיח הכלכלי המוקדם בשאלת "המסתורין של הזהב", כלומר התהייה על האופן שבו יש לזהב מעמד מיוחד בקרב כל הסחורות, אף שאין בו "באמת" שום דבר מיוחד. אם אכן המסתורין או התשוקה הפתולוגית קשורים לזהב בתפקידו ככסף, מתעורר פקפוק בנרטיב הרציונליזציה. האם אפשר לקבל סיפור שבו הכסף משיל מעליו את המטען הפתולוגי? האם אפשר לטעון כי הכסף המודרני מתפקד בדיוק באותה צורה כמו כסף הזהב, רק ללא הלוואי הפתולוגי? או שמא עלינו לשאול, תחת זאת, כיצד אותה פתולוגיה מתבטאת היום?

כדי לגשת אל השאלות האלה חשוב לציין כי גם במונחים היסטוריים מסורתיים יותר הסיפור מעורר חשד. דווקא מכיוון שזהו לכאורה סיפור על מעבר בין שני עידנים כלכליים שונים – בין כלכלה עולמית שבה הכסף הוא חלק ממעגל הסחורות, ובין כלכלה עולמית שבה הוא איבר חיצוני למעגל זה – קשה לקבל את הגרסה הממקמת שינוי זה בנקודה מוגדרת, ובפעולה מוגדרת של ממשל אחד מסוים. התשובה המיידית היא שהשינוי, למעשה, התחולל בהדרגה, ושהאירוע הנקודתי רק מסמן את סיום התהליך. זו תשובה נכונה במידת מה, אלא שהיא אינה פותרת שום קושי עקרוני שהסיפור מעלה. המונח "בהדרגה" רק מחייב לשאול את השאלות העקרוניות ביותר ביחס להיסטוריה: כיצד דבר קורה בהדרגה? כיצד שינוי שנראה חד קורה למעשה בהדרגה? הצורה ההדרגתית מחייבת אותנו להשתמש בביטויי זמן טעונים כמו "כבר", "עדיין", "עדיין לא". הכסף לפני 1971, ניאלץ לומר, הוא מבחינות מסוימות כסף שכבר מנוהל אך עדיין לא מוכר ככזה. הביטויים האלה מעלים בצורה הישירה ביותר את הצורך בפילוסופיה של ההיסטוריה. כיצד חושבים על דבר כהיסטורי? כיצד חושבים על משהו שהוא לא רק מה שהוא אלא הוא "כבר" משהו אחר, או "עדיין לא" משהו אחר? בהקשר הנוכחי אפשר לענות על כך אם מתייחסים למקומה של אי-הכרה בתפקוד המערכת המוניטרית: בשלב מסוים עוד נדמה לאנשים שהכסף מבוסס על זהב, אבל הוא כבר מנותק ממנו. זאת כשלעצמה שאלה מורכבת, אבל עדיין, השאלה הקשה והדחופה יותר היא השאלה הסימטרית, המתייחסת להווה. לא רק כיצד העבר כבר היה כמו ההווה שלנו אך עדיין לא הוכר ככזה, אלא כיצד ההווה שלנו הוא עדיין כמו העבר, אך כבר לא מוכר ככזה. שתי השאלות יחד משרטטות את "השוק של ניקסון" כ"אי-אירוע" – אירוע שכל מה שקרה בו הוא צירוף של הכרה ושכחה: משהו הוכר כמה שהוא, ובמקביל איבדנו את היכולת לראות אותו כמה שהוא.

אישור מפתיע לדרגש הזה על הרצף שמחבר בין המערכות המוניטריות לפני 1971 ואחריה אפשר למצוא בהסבר של מילטון פרידמן לאופן שבו הכסף המודרני מתפקד. "כסף צו" שממשלות או בנקים מרכזיים יכולים ליצור לכאורה כרצונם מעמיד פיתוי מתמיד בפני השליטים: היכולת

ליצור עוד ועוד כסף כדי לממן את פעולותיהם – אפשרות שמסייעת לשולטים, אך יוצרת אינפלציה, ובכך פוגעת בנשלטים, שבסופו של תהליך מקבלים כסף שערכו פחות (וזאת דרך בדוקה לממן מלחמות: השליט מנפיק שטרות המגובים בזהב כדי לשלם את הוצאות המלחמה, וכשעולה הצורך הוא מודיע על השעיית ההמרה לזהב – ומותיר את נושיו עם ניירות בלבד). האם סכנה כזו אורבת גם לכסף הצו המודרני? לשבחו של פרידמן ייאמר שהוא לא משיב על כך תשובה חד-משמעית:

[...] השאלה אם הפיתוי להשתמש בכסף צו כמקור הכנסה יוביל למצב שיחייב בסופו של דבר חזרה לתקן סחורה – אולי בסיס זהב מסוג כזה או אחר – עדיין פתוחה. האלטרנטיבה המבטיחה היא שבעשורים הבאים יצליחו המדינות המתקדמות לפתח מוסדות והסדרים מוניטריים ופיסקליים שיהוו בלם יעיל לנטייה לפחת את ערכו של הכסף, מה ששוב ייתן לחלק גדול מהעולם רמת מחירים יציבה יחסית לאורך תקופות ממושכות.<sup>37</sup>

שימו לב לטיעון: אולי המדינות המפותחות יפתחו מנגנונים שימנעו הדפסה מוגזמת של כסף (כלומר, מנגנונים שיגרמו לשטרות הנייר לתפקד כאילו היו חומר), ואולי לא – אלא שאז מנגנוני השוק יובילו לחזרה לכסף – סחורה כלשהו, אולי אפילו לכסף המבוסס על זהב. הטיעון של פרידמן מציב כאן אתגר לתפיסה קרטליסטית של כסף: גם אם נקבל את הטענה שהמדינה מקנה ערך לכסף בכוח כפייה פוליטית, עדיין יש מערכת כלכלית שהמדינה עצמה כפופה לה (היא אינה יכולה להדפיס כסף כרצונה). אבל הדבר החשוב יותר שנובע מכך הוא הטענה הרדיקלית שבאופן עקרוני דבר לא השתנה עם השחרור מבסיס הזהב. אם נמתח את הגיון הטיעון הזה עד קצהו, נוכל אף לטעון כי במובן מסוים המערכות המוניטריות שלנו עדיין מבוססות על זהב. כסף הנייר מתנהג כמו הזהב שהחליף, ואם לא יתנהג כמוהו – הוזהב עצמו או סחורה דומה יתפסו שוב את מקומו. אמנם הוזהב נוכח במערכת הזאת כפוטנציאל בלבד, אבל צריך לזכור כי גם בעידן הזהב, החומר ערב לערך הכסף באופן פוטנציאלי בלבד: לאורך מאות שנים אנשים החליפו ביניהם שטרות שבנקים ערבו לכך שאפשר להחליפם בזהב, ובדיוק משום כך אין צורך להחליפם בזהב ממש. אפשר לתאר את הרציפות בדרך אחרת: כסף נייר מתנהג כאילו היה חומר, אבל ה"כאילו" לא מסמל מפנה משמעותי משום שגם הוזהב התנהג "כאילו" היה זהב משום שלא תכונותיו החומריות עמדו ביסוד הערך שלו, אלא נדירותו, שהיא כלל לא תכונה חומרית אלא תכונה גיאולוגית של מעטפת כדור הארץ.

כמובן, הוזהב הוא רק אפשרות. הדבר העקרוני יותר שההערה של פרידמן מצביעה עליו הוא הצורך לחשוב, בהקשר של הכסף, על החומריות של הסמל. כלומר, לא על האופן שבו הכסף השיל מעליו את חומריותו ונשאר סמל בלבד, מנותק מעולם הסחורות ה"ממשיות", אלא על צורת החומריות המיוחדת לסמל, על האופן שבו הסמל מתנהג כאילו היה חומר. החומריות הזאת, אם נמשיך בעקבות פרידמן, נשענת על יחס של הכסף לסחורה. למעשה, הוזהב דווקא איננו מועמד טוב כתשובה לשאלה על מה נשענת חומריותו של הכסף הסמלי. תשובה טובה

יותר צריכה להתייחס לחומריות של עולם הסחורות בכללותו – הרי גם הסחורות עברו לאורך המאה העשרים תהליך דומה, וכמו הכסף הן יותר ויותר "סמליות". ומה שחשוב יותר, הכלכלה האורתודוקסית כושלת בהבנת נקודה זו בדיוק. זוהי כנראה אחת מנקודות התורפה הבולטות ביותר של הכלכלה כיום: חוסר היכולת שלה להמשיג את הסחורה החשובה ביותר כיום – המותג. הנה הסבר כלכלי אופייני למותגים:

מותג הוא דרך לחסוך בצבירת ידע שבצמצום ולאליץ את היצרנים להתחרות באיכות ובמחיר. כשאתה נוהג לעיר שמעולם לא היית בה ורוצה לקנות דלק למכוניתך או לאכול המבורגר, אין לך דרך ישירה לדעת מה מכניס לבנזין אדם זר בתחנת דלק או מהו ההמבורגר שמטגן לך אדם זר אחר בדוכן ליד דרך שמעולם לא נסעת בה. אבל אם השלט בתחנת הדלק מורה שברון ועל שלט המסעדה כתוב מקדונלדס, אינך מוטרד עוד. במקרה הגרוע ביותר, אם יקרה משהו נורא, תוכל לתבוע חברה המגלגלת מיליונים רבים של דולרים. אתה יודע זאת, החברה יודעת זאת והמוכר המקומי יודע זאת. החשש שיקרה משהו נורא פוחת משום כך.<sup>38</sup>

כיצד צריך לקרוא את ההסבר הזה? ללא ספק זה הסבר תקף מבחינת הנחות היסוד של הכלכלה האורתודוקסית. אולם חשוב לקרוא אותו על רקע הבעיה שהוא פותר: כיצד זה שאנשים מוכנים לשלם תמורת מה שנראה כסמל גרידא? הפתרון הכלכלי לכך הוא שהסמל "מסמל". כלומר, הערך הכלכלי טמון ב"דבר" ולא בסמל. מקורו של הערך הכלכלי בדבר מועיל, ולסמל יש ערך מכיוון שהוא מבטיח את תועלתו של הדבר. כאמור, זה פתרון תקף, אולם האם מחירו הוא ויתור על המציאות המיוחדת של מותגים? לפי גישות ביקורתיות, כשל נעמי קליין למשל, מה שמייחד את המותג הוא בדיוק מה שההסבר הכלכלי נמנע ממנו: במותג הפך הסמל להיות כשלעצמו דבר כלכלי. כלומר, בעוד שבשביל הכלכלה הסמל "קוקה קולה" מסמל את החומר שנמצא בפחית השתייה, בעיני הגישות הביקורתיות הסמל "קוקה קולה" הוא מרכיב של הסחורה. מעניין לציין כי בספרה "בלי לוגו" קליין מציגה את הופעת המותג בנרטיב הדומה לזה של הופעת הכסף הסמלי. הפרסום, לטענתה, החל עם הייצור ההמוני, המעלה את הצורך להבדיל תוצרת של יצרן אחד מתוצרת דומה של יצרן אחר. המיתוג, לעומת זאת, מופיע כאשר מתברר – בדיעבד כמובן – כי הסמל שסימל את הדבר הפך להיות הדבר עצמו (כשם שהדולר שסימל זהב הפך להיות כסף העומד בפני עצמו). הדמיון בין שני הסיפורים אינו נמצא רק בהחלפה בין הסמל לבין הדבר, אלא גם באופי ה"בדיעבדי" ההכרחי שלהם. ברגע מסוים מתגלה שהסמל כבר החליף את הדבר ונותר רק להכיר בכך במפורש. קליין מצטטת את מנכ"ל נייקי, פיל נייט, במשפט המדגים מדוע המותג הוא שאלה המחייבת דיון אונטולוגי-כלכלי מעמיק: "במשך שנים חשבנו שאנחנו חברה שהמגמה שלה היא ייצור, כלומר, שמנו את הדגש על עיצוב וייצור המוצרים. אבל עכשיו אנחנו מבינים שהדבר החשוב ביותר שאנחנו עושים הוא שיווק המוצר. הגענו לכך שאנחנו אומרים שנייקי היא חברה מכוונת שיווק, והמוצר הוא מכשיר השיווק הטוב ביותר שלנו."<sup>39</sup>

מדוע הכלכלה עוקפת את האפשרות שנראית מהותית לעולם המותגים?<sup>40</sup> חשוב מאוד להבין

זאת גם בשביל מי שדוחה את הראייה הכלכלית ומקבל את הראייה הביקורתית של מותגים. אפשר לשער שאחת הבעיות שמקשות על הכלכלה להתמודד עם המותג היא בעיית החומריות. מכיוון שסמלים ניתנים לשכפול אינסופי, אין הם יכולים להיחשב משאב מוגבל ולכן אינם יכולים להיחשב ליישם כלכליים.<sup>41</sup> כלומר, השאלה החשובה שהכלכלה מצביעה עליה בהקשר של המותג היא, שוב, שאלת החומריות של הסמל. באיזה אופן סמל המותג מתפקד כדבר חומרי, חד-פעמי, בלתי ניתן לשכפול? תשובה מקיפה לשאלה זו תחרוג מהיקפו של מאמר זה. ברצוני להצביע על שתי תשובות. האחת מתייחסת למותג עצמו. השנייה, החשובה יותר לענייננו, מציגה את החומריות של המותג כנובעת מהיחסים בין כסף לסחורות.

ראשית, אם כן, חומריותו של סמל המותג קשורה ליחס בין סמל לדבר. למעשה, תהיה זו טעות או ראייה חלקית לומר כי מותגים הם רק סמלים, או כי במותג הסמל החליף את הדבר. הדבר הוא עדיין חלק הכרחי מהמותג, אולם צריך להגדיר במדויק את תפקידו ואת יחסיו עם הסמל. בהקשר הזה כדאי להזכיר שוב את דבריו של פיל נייט מנייקי: "המוצר הוא מכשיר השיווק הטוב ביותר שלנו". אפשר לקרוא זאת כך: כדי שאפשר יהיה למכור את הסמל דרוש דבר. יש כאן קשר בין הסמל ובין הדבר, אבל זה לא הקשר שהכלכלה מצביעה עליו: לא הסמל מבטיח את איכותו של הדבר, אלא להפך: הדבר הוא מה שמאפשר לסמל להיות אובייקט כלכלי. במילים אחרות, הדבר הוא מה שמשרה חומריות על הסמל, מאפשר לו להתנהג כאילו היה ישות חומרית. שוב, קוקה קולה היא דוגמה טובה. הפרדוקס הוא שבמקרה הזה, אחד הסמלים המופרים והמזוהים ביותר בעולם מצורף אל חומר שהרכבו, לפי הדימוי לפחות, הוא סוד שמור – "הנוסחה הסודית" שלפיה רוקחים את המשקה כבר עשרות שנים. מבחינה פורמלית, הסמל אינו יכול לערוך לזהותו של החומר, שלפי הדימוי שהחברה עצמה מטפחת, הרכבו ידוע לבודדים בלבד (שימו לב לפרדוקסליות של העמדה הכלכלית כאן: הסמל המוכר מבטיח לי שזהו אותו חומר שעליו אינני יודע דבר). מנגד, הכישלון של הסמל לסמל את החומר הוא בדיוק מה שמאפשר לחומר להשרות חומריות על הסמל, להקנות לו "עומק אונטולוגי". כלומר, יכול בהחלט להיות שאותו סמל מצביע על חומר דומה מאוד לקוקה קולה, אבל שונה ממנה. בדיוק משום כך החומר הוא זה שמאפשר להחיל על הסמל, השייך מטבעו לתחום החיקוי, את החלוקה בין אמיתי לחיקוי. החומר הבלתי מזוהה הוא זה שמבדיל בין קוקה קולה אמיתית ובין חיקוי.

ההקבלה לכסף יכולה להבהיר את העניין. כאשר אדם סמית מסביר את תפקידם של סמלים על מטבעות, הוא מנסח, למעשה, את אחד השימושים הכלכליים הראשונים בקשר בין סמלים לחיסכון במידע. הסמל, הוא טוען, נועד לחסוך את הטרחה שבמדידה, שקילה והערכה של איכות הזהב. מכיוון שהסמל מכסה את המטבע כולו, הוא ערב לכמות הזהב המצויה בו.<sup>42</sup> כמו ההסבר של סואל למותגים, גם ההסבר של אדם סמית פותר לכלכלה בעיה (מדוע יש סמלים על מטבעות?). אבל מה שחשוב הוא האופן שבו ההיסטוריה מגלה, מעבר לכתפו, את השגיאה הטמונה בו. ההסבר מונע מלראות את הנקודה שהסמל מגיע אליה בסופו של התהליך: במטבע המודרני הסמל לא מסמל כמות ואיכות של חומר, אלא החומר הוא חלק מהסמל. מטבע שעשוי מחומר לא נכון הוא מטבע מזויף, אולם מה שמזויף בו הוא הסמל.

ההקבלה בקורותיו של הסמל בכסף ובסחורות מצביעה על הממד השני של חומריותו של הסמל, החשוב יותר לענייננו: החומריות שהכסף והסחורות משרים זה על זה. העובדה שהסמל מעורב באותה תבנית של שינוי הן ביחס לכסף והן ביחס לסחורות – ושהשינוי הזה נעלם באותה צורה מעיני הכלכלה – זורה אור אחר על המעבר לכסף סמלי. הגרסה המקובלת מתייחסת למעבר זה כאל הרגע שבו הכסף נפרד ממעגל הסחורות. העובדה ששינוי דומה מהדהד בעולם הסחורות מעידה כי אולי מבעד לשינוי משתמר היחס בין כסף לסחורות, ויחס זה הוא המרכיב המרכזי במושג כסף-סחורה של מרקס. טענתי הכללית היא שהיחס בין כסף לסחורות עומד ביסוד חומריותו של הסמל בכלכלה. ביתר פירוט, אראה כי במובן מסוים אפשר לטעון שמותגים ומוצרי צריכה עכשוויים "עשויים" מכסף (באופן כללי: במובן הזה שמחירים הפך להיות תכונה שלהם), וכי מובן זה ניכר לעין כאשר בוחנים את הקשר בין כסף לסחורות מנקודת המבט של התשוקה.

כדי לבדוק אפשרות זו אני מציע להתחיל מנקודה פשוטה. כפי שמציין האנתרופולוג רוברט פוסטר, מותגים מציגים פרדוקס כלכלי: הם מוצגים כנחשקים במיוחד, כבעלי ערך, דווקא באשר הם ייחודיים ובלתי ניתנים להחלפה. כמו שאומרת סיסמה חוזרת: או אל תסתפקו בתחליפים.<sup>43</sup> זאת נקודה טריוויאלית, אבל צריך לשים לב למוזרות שבה: בדרך כלל ערך קשור לחליפין. ערך הוא מה שמאפשר חליפין, מתגלה בהם או מאושש בהם. אבל במקרה של מותגים הקשר הוא הפוך: הערך שלהם קשור דווקא למניעת ההחלפה.

למעשה, מבנה פרדוקסלי זה של ערך נוכח כבר במושג כסף הסחורה של מרקס. העובדה שסחורה אחת משמשת כאמצעי חליפין כללי, כותב מרקס, פירושה שכל שאר הסחורות אינן ניתנות להחלפה ישירה. כך הוא כותב: "סחורה אחת, הבד, מצויה בצורה של התחלפות בלתי אמצעית בכל שאר הסחורות כולן, או בצורה חברתית בלתי אמצעית – משום ועד כמה שכל שאר הסחורות אינן מצויות בצורה זו."<sup>44</sup> ובהערת שוליים הוא מוסיף מיד כי קשה לראות במבט ראשון שהצורה של "התחלפות כללית בלתי אמצעית" (כלומר תכונתו של הכסף) היא בלתי נפרדת מהצורה השנייה, הקוטבית, של הסחורות, של "אי-התחלפות בלתי אמצעית", "ממש כשם שהחיוביות של ציר מגנטי אחד היא בלתי נפרדת מהשליליות של הציר השני". במלים אחרות, העובדה שאובייקט מסוים היא כסף פירושה ששאר האובייקטים אינם כסף, כלומר בלתי ניתנים להחלפה – בדיוק כמבנה הערך של המותג.

טענה זו של מרקס עלולה להיראות טאוטולוגית, אבל יש בה נקודה הכרחית למושג של כסף-סחורה. מרקס מצביע על כך שכל הגדרה של כסף-סחורה חייבת להתייחס לכל מעגל הסחורות. הגדרה המתייחסת רק לאובייקט הכסף עצמו היא בהכרח מטעה. כלומר, אם אובייקט הכסף הוא סחורה מיוחדת, אזי את האופן שבו הוא מיוחד אפשר להגדיר רק דרך המבנה כולו. זה כמעט מובן מאליו ביחס לכסף-סחורה מובהק, כגון כסף המבוסס על זהב. במערכת כלכלית כזאת ברור שהעובדה שהזהב הוא אמצעי החליפין אינה קשורה לתכונה כזאת או אחרת של הזהב, אלא היא תכונה מבנית של מערכת הסחורות כולה. התיאור המינימלי של התכונה המבנית הזאת הוא שהזהב הוא כסף במידה ששאר הסחורות אינן כסף. זהו בדיוק פירושו של "המסתורין של



הזהב: "האופן שבו הוא מיוחד אף על פי שבעצם אין בו שום דבר מיוחד.

אבל מה בנוגע לכסף העכשווי? היום לא תוהים עוד על "המסתורין של הכסף". לכאורה, הרי זה משום שהכסף המודרני כבר מזוהה באופן ישיר עם תפקידו כאמצעי חליפין גרידא, כלומר משום שהכסף "באמת" נפרד ממעגל הסחורות, ומשום כך אינו נזקק עוד למסתורין המבדיל אותו מהן. אבל מבנה הערך של המותג מעיד כי מבחינה מסוימת לא רק שהכלכלה לא התפתחה מעבר למערכת הכסף-סחורה, אלא שהמערכת הזאת מתפתחת לתוך עצמה. האופן שבו המותג נחשק מגלה שהסחורה מגלמת עכשיו באופן ישיר את המקום שלה במערכת כסף-סחורה. אם בעבר הסחורה היתה בלתי מתחלפת בגלל מקומה במערכת, הרי שעכשיו אי התחלפות זו טבועה בסחורה עצמה. מבחינה זו המונח של מרקס נראה נבואי ממש: הסחורה, בניגוד לכסף, מתאפיינת ב"אי-התחלפות בלתי אמצעית". מונח זה מתאר במדויק את האופן שבו המותג נחשק, כבעל ערך אך בלתי ניתן להחלפה. במילים אחרות, התשוקה למותג מגלה את האופן שבו המותג לוקח חלק במבנה המקנה ערך לכסף.

אם טענה זו נראית כללית או מופשטת מדי, אפשר למצוא לה דוגמה קונקרטית, המחדדת את קווי העימות התיאורטי בין המחשבה הכלכלית למחשבה ביקורתית על צריכה. ביקורות על תרבות הצריכה מתמקדות פעמים רבות בייצור המתמיד של חידוש כדרך להוסיף ולהגדיל את הצריכה בחברות שפע. אולם כדי לממש את העוקץ הביקורתי הטמון בהן, חשוב להפנות מבט אל הכלכלה האורתודוקסית, ולהצביע על אוזלת ידה העקרונית בהתייחסות לקטגוריה של ה"חדש". מאמר כלכלי קלאסי של ג'ורג' אקרלוף מתחיל בדיוק בנקודה הזאת. אקרלוף שואל כיצד ייתכן שמחירה של מכונית יורד מהרגע שקנית אותה, עוד לפני שיצאת איתה מהחנות. ההסבר של אקרלוף, שזיכה אותו בפרס נובל בשנת 2001, דומה להסבר הכלכלי למותגים, ומתבסס על חוסר סימטריה במידע (למוכר של מכונית יש תמיד יותר מידע מאשר לקונה). אבל שוב, יותר מאשר ההסבר חשובה השאלה מה ההסבר הזה נועד לעקוף. אקרלוף מציין זאת במדויק, מאחר שהוא מבקש להציע הסבר שונה מההסבר היומיומי המסתמך על "התענוג הטהור שבבעלות על מכונית 'חדשה'".<sup>45</sup> אף כי לא הקטגוריה של "החדש" עומדת במוקד המאמר, אלא הרעיון בדבר שוק מידע לא סימטרי, בדוגמה שאקרלוף בחר יש יתרון כיוון שהיא מאפשרת לבודד את "החדש" כתכונה פורמלית: בכל תכונותיה הפוזיטיביות, המכונית שנקנתה זה עתה היא בדיוק אותה מכונית שהיתה בחנות, פרט לכך שמבחינה פורמלית היא כבר אינה חדשה. כמובן, בכך גם מתגלה מיד הבעיה העקרונית ש"החדש" מציב למחשבה הכלכלית: חדש הוא בדיוק אותה תכונה שנעלמת בעצם הקנייה של הדבר (להבדיל מהתבלות שלו). לכן, מבחינת הכלכלה, ערך שמיוחס ל"חדש" אין פירושו אלא חליפין של כסף תמורת לא-כלום. במונחים של מרקס נוכל לומר כי ערכו של "החדש" מסמן באופן כמותי ממש את המידה שבה דבר הוא "לא-כסף", את תכונת ה"אי-התחלפות הבלתי אמצעית" שלו (למעשה, אקרלוף מציע לנו תיאור של המצב הבסיסי של חברת הצריכה: דברים "חדשים" יש רק בחנות. הדברים שבבעלותנו יכולים אמנם להיראות חדשים, אבל מבחינת כלכלית הם לכל היותר "כחדשים", אם נשתמש במינוח

מקובל מלוחות יד שנייה. במלים אחרות, מה שיש לנו הוא לכל היותר חיקוי קרוב של מה שיש בחנות).

את שתי הנקודות האחרונות אפשר להכליל בטענה שהאובייקטים של תרבות הצריכה "עשויים" מכסף. כלומר, אפשר לטעון כי בתשתית המבנה שבו דבר מאבד מערכו בעצם קנייתו עומד מצב שבו מחיר הוא תכונה של האובייקט. גם מצב זה אינו ניתן להמשגה בשפה הכלכלית האורתודוקסית: מחיר הוא מה שמשלמים תמורת תכונותיו המועילות של הדבר, ולכן אינו יכול להיות תכונה שלו. אולם אפשר לטעון כי מצב זה יסודי לתרבות הצריכה. הוא מתגלה בצורה מובהקת בעוד מזורות של המותגים: מספיק שדבר מסוים יהיה זול כדי להפוך אותו למזויף, גם אם כל תכונותיו החומריות זהות לחלוטין לתכונותיו של המותג. בפרק בסדרה "סקס והעיר הגדולה" סמנתה, הדמות הפרובוקטיבית מבין ארבע גיבורות הסדרה, קונה בזול תיק פנדי מזויף, ובסופו של דבר היא נענשת על כך בתקרית מביכה: במסיבה באחוזה של יו הפנר, מו"ל פלייבוי, היא מגלה שהתיק שלה נגנב, והיא חושדת בנערת פלייבוי שגנבה אותה. היא דורשת שהנערה תפתח את התיק ותראה לכולם את הפתקית "made in China" שבפנים, אך למרבה המבוכה מתברר שהתיק של הנערה דווקא אמיתי, וסמנתה מגורשת מהמסיבה בכושת פנים. במקרה הזה הענישה קשורה להבדל ממשי, גם אם נסתר במבט ראשון, שבין התיק האמיתי למזויף. אולם אפשר לטעון כי פתרון זה מחליף את הנקודה ה"טראומתית", החומקת מלשון החוויה, שבה ההבדל הוא רק במחיר. את הנקודה הזאת מבטאת הדמות המספרת, קארי ברדשו, שמסרבת לקנות תיק מזויף כמו של חברתה. כאשר סמנתה מביאה אותה בדרך ארוכה ומפותלת אל החצר האחורית של מוכר הזיופים, קארי מביטה בתא המטען של מכונית עמוסה בתיקים, אבל מחליטה לא לקנות. בקריינות בגוף ראשון היא מסבירה שהיא היתה אמורה להתלהב, אבל כשראתה את התיקים שוכבים בערימה בתא המטען הם כבר לא נראו אלגנטיים אלא "פשוט זולים", ובחרה שלא לקנות: גם אם כל העולם יחשוב שהתיק שלה אמיתי, היא עצמה תדע מאין הוא הגיע. מאוחר יותר היא מסבירה לחברותיה שהתיקים המזויפים בתא המטען של המכונית נראו "עצובים". את הדברים האלה אפשר להבין כפנומנולוגיה של ה"שופהוליק", המכור לקניות כעמדה המשתמעת מכלכלת הצריכה ובה בעת היא בלתי ניתנת להמשגה כלכלית. בשביל המכור לקניות, די בעובדה שדבר הוא זול להפוך אותו ללא-אמיתי ולכן גם נחשק פחות. זה המובן שבו אפשר לומר כי דברים עשויים מכסף. אם חומר הוא מה שמבטיח את זהותו של הדבר, כי אז במקרה הזה המחיר הוא החומר שהמותג עשוי ממנו. לנקודה הפנומנולוגית הזאת יש מקבילה במישור המקרו-כלכלי: גם בחשבון כללי, מה שמונע את השכפול ללא גבול של מותגי יוקרה הוא מחירם. אין שום בעיה לייצר הרבה יותר תיקי פנדי אמיתיים. מה שמגביל את הכמות הוא באופן מעשי המחיר הגבוה (לפי "סקס והעיר הגדולה", התיק ה"אמיתי" עולה 3,000 דולר). יש כמובן ממד חוקי גלוי למזורות הזאת. חוקי זכויות היוצרים והקניין הרוחני מונעים באופן מעשי את ההעתקה של דברים כגון "תיק פנדי אמיתי". אולם הנקודה החשובה היא שבלשון הכלכלה אמנם אפשר לתאר את המערכת הזאת, אבל אי אפשר לתאר את הסובייקט שלה, את הצרכן. הסובייקט הכלכלי התועלתני לא יכול להעדיף את המותג "האמיתי" על פני הזיוף הזהה לו בכל

תכונותיו (פרט למחיר). במובן זה, קארי ברדשו היא הסובייקט שקיומו נגזר מתרבות הצריכה אך הוא בלתי ניתן להמשגה בכלכלה האורתודוקסית.

כסף-סחורה מניח מצע משותף בין הכסף לסחורות. בעידן הזהב זהו מצע חומרי בעיקרו. במסגרת המרקסיסטית, הן הכסף והן הסחורות הם חומרים שמשוקעת בהם עבודה חברתית. עם המעבר לסמלים נראה במבט ראשון כי אין עוד מצע משותף כזה: הסחורות הן דברים שימושיים ("תועלות" בלשון הכלכלה) ואילו הכסף הוא לא-דבר. אבל אם בוחנים את המערכת מתוך מחשבה על חומריותם של סמלים – כלומר על האופן שבו סמלים מוסיפים להתנהג כאילו היו חומר – מתגלה כי במובן מסוים הקשר בין כסף לסחורות אף מתהדק. אמנם אין עוד מצע חומרי משותף לשניהם, אולם החומריות שלהם נשמרת מתוך היחסים ביניהם. אין זאת שהכסף והסחורות מתרחקים זה מזה, אלא מחלחלים יותר ויותר זה לתוך זה. כסף וסחורות משרים חומריות זה על זה.

אם כן, התשוקה משרטטת היסטוריה אלטרנטיבית של המעבר לכסף הסמלי העכשווי. מה שמתמר לאורך המעבר הוא המבנה של כסף-סחורה, שבו העובדה שאובייקט מסוים הוא כסף כרוכה בעובדה ששאר האובייקטים אינם כסף. בתקופת הזהב כינויו של מבנה זה הוא המסתורין של הזהב, שקשור הן לאופן שבו הזהב ממלא את מקום הכסף והן לאופן שבו הוא נחשק. אבל התשוקה חושפת גם כיצד משתמר המבנה אחרי נטישת בסיס הזהב. המסתורין של הכסף נדמה כי הוסר. לפחות אין עוסקים עוד בנושא. אבל אולי אין פירוש הדבר כי הכלכלה התגברה על איזו פתולוגיה ועברה למערכת מוניטרית רציונלית. נקודת המבט של התשוקה מציעה כי אותו מבנה עצמו מוחזק עכשיו על ידי המסתורין של הסחורות (למשל: ההבדל המסתורי בין תיק פנדי אמיתי לתיק מזויף הזהה לו בכול). כידוע, האופי המסתורי של הסחורה עומד ביסוד מושג הפטישיזם המרקסיסטי. אולם חשוב להצביע על הבדל: מרקס מציין במפורש כי "עד כמה שהיא ערך שימוש, אין [בסחורה] משום מסתורין כל עיקר". כלומר, המסתורין אינו של עצם הסחורה, של תכונותיו העצמיות או של תכונותיו בשביל בעליו. השולחן שעושים מעץ נשאר "דבר מוחשי, פשוט בתכלית הפשטות". רק משעה שהוא "מופיע ועולה בחזקת סחורה [...] מתגלגל הוא בדבר מוחשי על מוחשי".<sup>46</sup> במלים אחרות, המסתורין כאן אינו של העצם עצמו אלא דבק בו מכוח מקומו במערכת. וזה בדיוק ההבדל של סחורת המותג, שהיא כבר מסתורית כשלעצמה, כערך שימוש. היא מגלמת בצורה ישירה את המסתורין שקודם לכן היה לה בשל מקומה במערכת. את התנועה ההיסטורית הרחבה אפשר אפוא לסכם במשפט: בתקופת הזהב הסחורות הן דברים רגילים והכסף מסתורי; עם המעבר לסמלים מוסר המסתורין מהכסף, אבל דבר זה מתאפשר משום שעכשיו הסחורה היא מסתורית באופן ישיר.

הד מעניין לתנועה היסטורית זו אפשר למצוא בהתייחסות של מרקס ל"מסתורין של הכסף" בפרק הראשון של הקפיטל: "חידת הפלא" של אמצעי החליפין הכללי מושכת את מבטו של הכלכלן רק "משניצבת היא לפניו מוכנה ומזומנה בדמות ממן. אותה שעה מתאמץ הוא לתרץ את אופיים המסתורי של הזהב והכסף, עם שהוא מכניס במקומם סחורות פחות מבריקות, והנה הוא מונה והולך, תוך הנאה מתחדשת לבקרים, את כל הרשימה של אספוסף הסחורות, ששימשו בשעתן

בתפקיד אקוואלנט לסחורות. ואין הוא חש ומרגיש כי כבר בביטוי הערך הפשוט ביותר, כגון 20 אמה בד = מעיל אחד – כבר בו אתה מוצא פתח-פתרון לחידה זו של הצורה האקוואלנטית.<sup>47</sup>

כאשר הכלכלן נתקל במסתורין של הכסף הוא פותר אותו על ידי חליפין בין סחורות פשוטות – כלומר, על ידי עבר, אמיתי או מדומיין, שבו אין סחורה אחת "מיוחדת" אלא מוחלפות סחורות השייכות לאותו סדר (כמו במיתוס הכלכלי המוקדם על האופה, הקצב ומבשל השיכר המחליפים זה עם זה את עודפי התוצרת שלהם). חשוב לשים לב שמרקס לא מציע במקום זה פתרון אחר לשאלת המסתורין, אלא את הטענה כי המסתורין כבר נמצא באותו עבר מדומיין (שהפתרון לחידה לא נמצא שם, אלא האפשרות לפתור אותה; שם נמצאת החידה בצורתה הראשונית). אפשר להניח שהחידה שהוא מתייחס אליה שונה מעט: הכלכלן מנסה כנראה לפתור את החידה כיצד דבר שאין לו שימוש, כמו זהב, מוחלף בדברים שימושיים; אבל בשביל מרקס החידה היא כיצד מתקיים יחס חליפין בין דברים, בשעה שמלכתחילה הוא לא יכול להיות קשור בשימוש. בכל אופן, הדבר החשוב לענייננו הוא המעמד השונה של ה"מסתורין". בעוד שהכלכלן פותר מסתורין בהווה בעזרת העבר, בשביל מרקס מסתורין הוא החוט המקשר בין ההווה לעבר. אם טענה זו נשמעת מוזרה במבט ראשון, היא קשורה כנראה לאופן שבו התיאוריה הכלכלית של מרקס היא היסטורית במהותה. אם הכלכלה היא אכן "היסטורית", אפשר לטעון, הרי זה משום ששום חתך סינכרוני שלה אינו עומד בפני עצמו. כל חתך כזה מכיל איזה משקע שאינו מוסבר מתוך עצמו. מסתורין, לפי קו מחשבה זה, הוא תנאי מינימלי להיסטוריוזציה של הכלכלה. הוא אינו בעיה שצריך לפתור, אלא תופעה ממשית שצריך להבינה כעקבה של העבר.

## 8. מה שכסף לא יכול לקנות

אצל מרקס אנחנו מוצאים פתח לפרשנות אחרת של סיפור הופעת הכסף הסמלי: מעבר למראית העין של התרחקות הכסף ממעגל הסחורות, אפשר להצביע על נוכחות ישירה יותר של הכסף בעולם הסחורות, והיא ניכרת בין השאר באופן שבו הסחורה נחשקת. בעוד כסף-סחורה במובנו המקובל מבוסס על מצע משותף לכסף ולסחורה – למשל, שניהם מבוססים על עבודה – בשלב הכסף הסמלי יש מובן שבו המצע המשותף הוא הכסף עצמו. ההוגה שסיפק את הכלים הטובים להבנת הנוכחות הזאת של הכסף בעולם הסחורות הוא כלכלן גדול אחר שנדחק במשך המאה העשרים אל מחוץ לדיסיפלינה: תורסטין וּפְּלֶן. ספרו הידוע ביותר "התיאוריה של מעמד בעלי הפנאי" עוסק במגוון מרהיב של תופעות הקשורות לכורח להפגין עושר: נימוסים, הלכות הבית, חיי משפחה ואפילו עניינים דתיים. במוקד התיאוריה נמצא מבנה חוזר של טיעון פשוט לכאורה, אולם הקריאה הכלכלית הרווחת נוטה לסרס אותו מכיוון שהיא מתעלמת מהאונטולוגיה ההיסטורית המונחת בבסיסו, כלומר מהתבנית שהוא מציע להבנת הדבר הכלכלי כאובייקט היסטורי. ניקח כדוגמה את הנימוסים: נימוסים מצריכים השקעה של זמן ומאמץ לא יצרניים, ועל כן הם יכולים לשמש כראיה חומרית לפנאי (שהרי פנאי, במובנו הרגיל, אינו מותר ראיות), ומכאן כראיה לעושר או עוצמה. קריאה כלכלית רגילה מתרגמת את הטיעון הזה ללשון

התועלת: אנשים רוכשים יוקרה על ידי הפגנת עושר, והם מפגינים את עושרם על ידי הצגת נימוסים טובים.<sup>48</sup> ואולם בחינה מדוקדקת יותר של הטיעון של ובלן מגלה במרכזו בדיוק את מה שהכלכלה האורתודוקסית לא מצליחה להבין ביחס למותג, קרי את תהליך הפיכתו של סמל לאובייקט כלכלי. כך מסביר ובלן את חשיבותם של נימוסים בכלכלת הראווה:

התנהגות נאותה החלה כסמל וכהצגה, וכמה שיש בו תועלת רק כהפגנה של העובדות והאיכויות המסומלות, אולם עד מהרה היא עברה את החילופים שלעיתים קרובות חלים על עובדות סמליות במגע ומשא אנושיים. בתפיסה הרווחת נימוסים החלו להחזיק תועלת משל עצמם. הם קיבלו אופי טקסי, עצמאי במידה רבה ביחס לעובדות שהם מלכתחילה הציגו. סטיות מקוד ההתנהגות הנאותה הפכו למסלירות בפני עצמן לכל אדם, וחינוך טוב, בתפיסה הרווחת, איננו רק סימן מועיל למצוינות אנושית, אלא תכונה הכרחית של הנפש האנושית הראויה. רק מעט דברים מעוררים בנו דחייה אינסטינקטיבית כמו הפרה של כללי ההתנהגות הנאותה.<sup>49</sup>

ובלן כתב כמה עשורים לפני הופעתם של המותגים. אולם חשוב לשים לב כי במוקד הטיעון שלו נמצא בדיוק מה שחומק ממבטה של הכלכלה בדין וחשבון שלה על מותגים: האופן שבו "עובדה סמלית" הופכת להיות אובייקט כלכלי העומד בפני עצמו, בנפרד ממה שהוא מסמל. הטיעון המלא הוא זה: נימוסים מחייבים השקעה של זמן ועל כן מעידים על עושר, אבל הם נכנסים לכלכלת הראווה במידה שהם מוערכים בפני עצמם, ולא רק כעדות לעושר. ליתר דיוק, כלכלת הראווה עומדת על ניתוק הכרחי בין הדבר הסמלי ובין המשמעות הכלכלית הישירה שלו כדבר יקר. ביחס לביגוד, למשל, ובלן מעיר כי דברים יקרים כמו פנינים נתפסים כיפים, אולם מיד אחר כך הוא מוסיף כי אין לחשוב על זיהוי זה כהעמדת פנים גרידא: "ברצון, ולרוב בכנות מלאה, הדברים שבאופנה מוצאים חן בעינינו."<sup>50</sup> למעשה התוספת הזאת הכרחית: כדי שדבר יופיע לעינינו כיפה הוא לא יכול להופיע במישרין כיקר (במקרה כזה הוא פשוט מפגן של טעם רע).<sup>51</sup>

בתוספת הזאת לטיעון טמון מפנה מקיף, רב-ממדי ועמוק בהשוואה לכלכלה האורתודוקסית. ובלן מציע תיאוריה כלכלית המבוססת על שלושה יסודות שלובים שמבחינת הכלכלה העכשווית הם בלתי ניתנים לעיכול: היסטוריה, בזבז, והנשגב. ראשית, זו כלכלה היסטורית לא רק בגלל טיבם של החומרים שהיא עוסקת בהם (נימוסים, אופנה וכו'), אלא משום שהיא מציעה תיאוריה של אובייקטים היסטוריים, של אובייקטים הכרוכים בסוג מסוים של השתמרות הכורכת שינוי בשימור, ואפשר להבינה במסגרת הכללית של המחשבה על העקבה. הנימוסים שהעידו על עושר או על כוח משתמרים ללא קשר אל הדבר שהם מעידים עליו. שנית, היסטוריוזציה זו פותחת פתח למושג הזבזבז: העובדה שהנימוסים מוערכים בפני עצמם אין פירושה אלא שמבחינה כלכלית הם מחווה של בזבז – השקעת משאבים לא לשם תועלת נסתרת, אלא פשוט משום שכך ראוי לעשות. זהו למעשה ההיבט הרדיקלי בעבודתו של ובלן שהביא למחיקתו מתוך המחשבה הכלכלית: לא משום שהוא טוען כי כל כלכלה היא כלכלה של בזבז, אלא משום שהוא יצר מסגרת תיאורטית שבה הזבזבז אפשרי. הדחיקה שלו מתחומי הכלכלה מעידה, שוב, על

טיבו האידיאולוגי של מושג התועלת. לכאורה זהו מושג טכני, כזה שמייצגים באמצעות גרפים ומראים כיצד הוא משפיע על המחירים, אבל למעשה טמונה בו ראיית עולם שבה הבזבוז אינו אפשרי מבחינה אונטולוגית (למושג התועלת יש משמעות רק אם לכל דבר יש תועלת, לרבות מה שעל פניו אינו נראה כך, כמו למשל מעשים אלטרואיסטיים). שלישית, מושג הבזבוז כרוך במה שניתן לכנות "כלכלה של הנשגב": מה שמבחינה כלכלית הוא בזבוז טהור מופיע לעיני הסובייקט כנשגב, במובן זה שהוא מפר את שיקולי התועלת. נימוסים, יש לשים לב, הם "תכונה הכרחית של הנפש האנושית הראויה".

אבל אם נחזור לעניין היחס בין כסף לסחורות, אצל ובלן אנו מוצאים אפשרות עקרונית להבנה של כלכלת הסמלים החיונית להבנת המותג המודרני. מה שובלן מפתח הוא למעשה מושג של "סמל יקר", כלומר סמל שמחירו הוא המצע החומרי שלו. כדי להבין את חשיבות העמדה שלו צריך לשרטט אותה על רקע שתי האפשרויות הזמינות להבנתה של כלכלת סמלים: האפשרות הכלכלית, והאפשרות שנכנה כאן בצורה קריקטורית מעט "פוסט-מודרנית". לכאורה נראה כי מושג הסימולקרה של בודריאר מתבקש להסבר של מותגים. הסימולקרה מתייחסת לכאורה לתהליך שבו הסמל בא במקומו של הדבר, "המרה של הממשי בסימנים של הממשי", בלשונו. סמלים, סימנים, דימויים, ייצוגים – מה ששייך לסדר של הסימן – מחליף במציאות של הסימולקרה את הממשי, את הדבר שקודם לסימן. לכאורה, דברים כמו קוקה קולה או נייקי הם הדוגמאות הטובות ביותר להחלפה זו. אולם צריך לשים לב כי לשונו של בודריאר מתכוונת שוב ושוב אל ביטויים של ריבוי ושל הכפלה: "מכירת חיסול של מיתוסים של מקור", "ייצור מסוחר של ממשי ושל מושאי", "ממציאים מחדש את המחסור, את הסגפנות, את הטבעיות הפראית שדעכה". גם אם המושג של בודריאר מתוחכם יותר מהצגה זו, ניכרת כאן הבעיה שיש בתפיסה "פוסט-מודרנית" פשטנית להבנה של מותגים. סמלים ודימויים אכן ניתנים לריבוי חסר גבולות, להכפלה, להעתקה ולהשתקפות – אבל זה בדיוק מה שמונע מהם להיות אובייקטים כלכליים. כלומר, זאת בדיוק הנקודה שבגללה הכלכלה דבקה באפשרות המנוגדת, שבה הסמלים עדיין מצביעים על מציאות קודמת, "ממשית". חשוב לשרטט את שני הצירים האלה, גם אם בצורה קצת פשטנית, משום שבמבט ראשון נדמה כי הם ממצים את כל מרחב האפשרויות: או שהסמל מסמל את הדבר או שהסמל החליף את הדבר. הטיעון של ובלן מציע אפשרות שלישית. ובלן מציע לנו אפשרות לחשוב על הסמל כאובייקט העומד בפני עצמו – כמו בציר ה"פוסט-מודרני", אבל האפשרות שלו חולקת עם המחשבה הכלכלית את הצורך הבסיסי לחשוב על אובייקטים כלכליים במסגרת של מחסור. הסמל אצלו הוא אובייקט כלכלי בדיוק משום שלהבדיל מסמלים ודימויים רגילים, הוא בלתי ניתן לשכפול. הוא בלתי ניתן לשכפול משום שהוא "סמל יקר": סמל שהפקה שלו כרוכה בהשקעה של משאבים (אי אפשר לטפח נימוסים בלי להשקיע בכך זמן). עם זאת, חשוב להדגיש את ההבדל שלו מהמסגרת הכלכלית האורתודוקסית. בעוד שבשביל הכלכלה לסמל יש מחיר משום שהוא מעיד על תכונות ממשיות של הדבר, אצל ובלן אותו מישור ממשי שמעבר לסמל הוא המחיר עצמו. המחיר הוא תכונה של הדבר הסמלי בדיוק משום שזה אינו מסמל את המחיר. למעשה אצל ובלן אפשר למצוא את הניסוח הראשון של מה שהפך



להיות מפתח של כלכלת הצריכה: האפשרות לחשוב על אובייקטים כלכליים העשויים מכסף.

ספרו של ובלן לא נקרא כתיאוריה מוניטרית. למעשה המילה כסף מוזכרת בו פעם אחת בלבד, בעמודים האחרונים של הספר, וגם שם היא מופיעה בתוך הביטוי "בזבוז של כסף". אבל דווקא המוזרות הלשונית הזאת מספקת פתח לקריאת הספר כתיאוריה של כסף. אחת המלים הנפוצות ביותר בספר היא שם התואר pecuniary, שמשמעו "קשור לכסף" או "כספי". המונח הזה מופיע 285 פעמים לאורך הטקסט והוא מתאר מגוון רחב של תופעות: "הגינות כספית", "תרבות כספית", "מוניטין כספי", "קאנונים של טעם כספי" ואפילו "יופי כספי". אולי צריך לקרוא את המוזרות הלשונית הזאת כפשוטה: כל התופעות שובלן מנתח עשויות מכסף, והן עשויות מכסף דווקא מכיוון שהכסף עצמו נשמט מהתמונה. אפשר לקרוא כאן מקבילה לסיפור ההיסטורי של הופעת הכסף הסמלי: לכאורה הכסף מתנתק ממעגל הסחורות, אבל זה רק משום שנוכחותו מדבקת את מעגל הסחורות בכללותו, משום שהסחורות הפכו להיות גילויים של כסף.

\* \* \*

הכלכלה האורתודוקסית דוחה את אפשרות התשוקה לכסף, בין השאר בשל מרכזיותו של מושג התועלת לתפיסת העולם הכלכלית. מושג זה מתייב חלוקה ברורה בין דברים ובין כסף: בדברים יש תועלת, ואילו תועלתו של הכסף רק בדברים שהוא מאפשר לקנות. ובלן ומרקס מציגים לנו שתי דרכים משלימות לערער על החלוקה הזאת, ולראות את הדברים כאפקטים של כסף. בשביל בעל ההון, הדברים הם שלב ביניים הכרחי בתנועת הגידול של ההון, כדחף שאינו ניתן לסובייקטיביזציה. בשביל בן מעמד בעלי הפנאי, הדברים הם אמצעי הכרחי לבזבוז כסף (אי אפשר לבזבוז את הכסף ישירות: זהו מקור הפוטנציאל הקומי של כל אותן עלילות ספרותיות שבהן הנובוריש מנסה לקנות בצורה ישירה מדי את דרכו למעגל הכסף הישן). אמנם מעמד בעלי הפנאי כבר אינו רלוונטי לימינו, אבל הקווים העקרוניים של כלכלת הפנאי הוטמעו בעולם הצריכה כולו, ובמיוחד במותג. המותג מערער את האבחנה בין דברים לכסף מכיוון שמה שמייחד אותו, מה שמבדיל אותו ממוצר גרידא, הוא בדיוק תוספת של אי-תועלת (תוספת סמלית מעבר לתכונות הפוזיטיביות של הדבר, איזו איכות נשגבת, או איכות דמיונית המבדילה את המותג האמיתי מהמוזיף). ובלן ומרקס משרטטים כך שתי דרכים לתת דין וחשבון לתשוקה לכסף: התשוקה הטרואמתית, הבלתי ניתנת לסובייקטיביזציה, לגידול חסר תוחלת של ההון מחד גיסא, ומאידך גיסא התשוקה לדברים כאפקטים של כסף, המערערת את שיקולי התועלת, ולכן נמצאת גם היא על גבול הסובייקטיביות. כיצד ליישב את שני הדחפים האלה, הנראים על פניהם כמנוגדים – הדחף להרוויח כסף והדחף לבזבוז לבזבוז אותו? הערה של זימל יכולה להבהיר את העניין. בספרו "הפילוסופיה של הכסף" הוא מציין בהערה כי "בזבונות קרובה לקמצנות יותר מכפי שנדמה כי הניגוד בין שתי התופעות מעיד עליו."<sup>52</sup> הרקע לקרבה המפתיעה הוא שהן הקמצן והן הבזבזן אדישים לדברים שהכסף יכול לקנות, אבל הם מבטאים את האדישות הזאת בדרכים שונות: האחד

נמנע מלקנות והשני קונה באופן אובססיבי. בשני המקרים התנהגויות אלה קשורות לכסף ולא לדברים. אולי אפשר לחשוב על כלכלת הצריכה המודרנית כמציאות שבה שתי העמדות האלה התרחבו עד שהן מכסות את הכלכלה כולה: מצד אחד הון ומצד שני צריכה אובססיבית.

## הערות

1. Karl Marx (1973), *Grundrisse*. New York: Vintage Books, p. 163.
2. Milton Friedman (1992), *Money Mischief: Episodes in Monetary History*. New York, San Diego and London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, p. 10 (להלן: פרידמן, תעלולי הכסף).
3. J. R. Hicks (1935), "A Suggestion for Simplifying the Theory of Money". *Economica*, New Series, Vol. 2 Issue 5, pp. 1-19, p. 5. היקס שואל גם מדוע אנשים מעדיפים להחזיק כסף מזומן על פני אגרות חוב, והתשובה במקרה הזה קשורה לאי-ודאות ולהעדפה של נזילות על פני רווח. אולם גם מקרה זה אינו נוגע לעניין הכסף כאובייקט של תשוקה. היקס שואל את השאלה כפי שהכלכלנים שואלים כל שאלה על רצון, כלומר דרך ניתוח שולי: באיזו נקודה אנשים יפסיקו להשתמש בכסף לצריכה ולחיסכון וישאירו מזומן בידיהם? סוג כזה של ניתוח "שאריתי" אינו מתיישב מטבעו עם תאוות בצע, כלומר פעולה שתכליתה להרבות את העושר מעבר לכל גבול, כמו מיליארדרים שמוסיפים לפעול למען עוד רווח.
4. Abba P. Lerner (1947), "Money as a Creature of the State". *The American Economic Review*, Vol. 37, No. 2, Papers and Proceedings of the Fifty-ninth Annual Meeting of the American Economic Association p. 313.
5. פ. א. האייק (התשנ"ח), הדרך לשעבוד. אהרן אמיר (מתר.), ירושלים: הוצאת שלם, עמ' 46.
6. John Maynard Keynes (1952), "Economic Possibilities for our Grandchildren", in *Essays in persuasion*. London: Rupert Hart-Davis, p. 329.
7. *The Financial Crisis Inquiry Report*, p. xxii (available online at <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/GPO-FCIC/pdf/GPO-FCIC.pdf>). אני מודה לרוברט וויניצר שהצביע על מזורות זו.
8. John R. Searle (1995), *The Construction of Social Reality*. Allen Lane, Penguin Press, p. 1 (להלן סרל, הבניית המציאות החברתית).
9. שם, 46-47.
10. שם, 34.
11. שם, 47.
12. שם, 7-9.
13. Slavoj Zizek (1989), *The Sublime Object of Ideology*. Lonon and New York: Verso, p. 34.
14. זיגמונד פרויד (2002), "שלוש מסות על התיאוריה המינית", בתוך מיניות ואהבה. דוד זינגר (מתר.).

- תל אביב: עם עובד, עמ' 30.
15. קארל מארקס (1965), "כתבי יד כלכליים פילוסופיים", בתוך כתבי שחרות. שלמה אבינרי (מתר.). מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, עמ' 170 (להלן, מרקס, כתבי יד כלכליים פילוסופיים).
16. Jacques Lacan (1977), "The signification of the Phallus", in *Ecrits: a Selection*. New York: W.W. Norton, p. 287.
17. קארל מארקס (1947), הקאפיטאל. צבי וויסלבסקי (מתר.). מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, עמ' 5 (להלן: מרקס, הקפיטל).
18. שם, 124-125.
19. שם, 123.
20. שם, 60.
21. *The Financial Crisis Inquiry Report*, p. 6, 'ר' הע' 7.
22. אדם סמית (1996), עושר העמים. יריב עיטם ושמשון ענבל (מתר.). ירושלים: מוסד ביאליק, האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 101 (להלן: סמית, עושר העמים).
23. במילים אחרות, מה שמרקס טוען לעומת השימוש הקלאסי במיתוס הבארטר הוא שבארטר, בין אם כמציאות היסטורית ובין אם כמבנה מושגי גרידא, יכול להיות רלבנטי להבנת הכלכלה רק במידה שחושבים עליו ככלכלת בארטר ולא כחליפין מזדמנים, גחמניים.
24. מרקס, הקפיטל, 119.
25. אנשי שיווק מרבים היום להשתמש היום במושג הזה, אבל כדאי לשים לב שגם הוא אינו ניתן להמשגה במסגרת הכלכלה האורתודוקסית. בקנייה אדם מחליף תועלת בתועלת, אבל אי אפשר לחשוב על התועלת של ההחלפה עצמה (זוהי "חויית הקנייה"). הנאה מקנייה, במושגי הכלכלה, פירושה שחלק מהעסקה הוא כסף תמורת לא-כלום.
26. Milton Friedman (1970), "The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits". *The New York Times Magazine*, September 13, 1970.
27. Allen Wood (2004), *Karl Marx*. New York: Routledge, p. 7.
28. מרקס, כתבי יד כלכליים פילוסופיים, 127-128.
29. G. W. F. Hegel (1991), *Elements of the Philosophy of Right*. Translated by. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, p. 81.
30. סרל, הבניית המציאות החברתית, 39.
31. סרל, הבניית המציאות החברתית, 5-7.

- .Slavoj Zizek (2006), *The Parallax View*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, p. 17 .32
- .33. שם, 23.
- .Slavoj Zizek (1997), *The Plague of Fantasies*. London and New York: Verso, p. 107 .34
- .35. סמית, עושר העמים, 108.
- .36. דייוויד קורטן (2005), *כשהתאגידים שולטים בעולם*. עדי נאי (מתרגם), תל אביב: בבל, עמ' 226-221
- .37. פרידמן, תעלולי הכסף, 260-259.
- .38. תומס סואל (2006), *יסודות הכלכלה: מדריך לאזרח*. יצחק טישלר (מתרגם), ירושלים: הוצאת שלם, עמ' 458.
- .39. נעמי קליין (2005), *בלי לוגו*. עידית פז (מתרגמת), תל אביב: בבל, עמ' 43.
40. בלי להיכנס לעובי הקורה, כיצד אפשר להכריע בין שתי הגישות האלה, הכלכלית והביקורתית? ראיות לזכותה של הגישה הביקורתית נמצאות בקדימות המעשית של הסמל על פני הדבר. מצד אחד יש סמלים, כמו של נייקי, שאפשר לחבר אותם למגוון בלתי נדלה של דברים: נעליים, שעונים, ולמה לא משקפי שמש או חטיפים? מצד שני, יש תחומים רבים של מוצרי צריכה שבהם כבר אין קיום לדבר לא ממותג: היום כבר אי אפשר לקנות סתם "נעלי ספורט". אפשר לקנות זיזים ואפשר לקנות גם חיקויים, אבל הנקודה העקרונית היא שגם התוצרת הזולה ביותר שאפשר לקנות בשוקי רחוב נושאת סמל מותג כלשהו, גם אם בדוי לחלוטין. מצב זה שבו כל הדברים הם מותגים מרוקן מתוכן את ההסבר הכלכלי. לסמל יכול להיות ערך כמסמל איכות רק כאשר יש דברים מאותו סוג שאינם מסומלים – רק כאשר אפשר להשוות, למשל, בין קוקה קולה ובין משקה מוגו לא ממותג (שהוא כידוע בלתי אפשרי אונטולוגית).
41. טמונה כאן גם בעיה אידיאולוגית-משפטית בשביל השיח הכלכלי. אם הסמל הוא אובייקט כלכלי, אזי כל מותג הוא מונופול. אם הסמל של קוקה קולה הוא חלק מהדבר שקונים, אזי אין מובן שבו קוקה קולה נמצאת בתחרות עם ספרייט, אלא רק במובן הריק שבו כל מוצר נמצא בתחרות עם כל מוצר אחר.
- .42. סמית, עושר העמים, 110.
- Robert J. Foster (2005), "Commodity futures: labour, love and value". *Anthropology Today*, Vol 21, No. 4, p. 8 .43
- .44. מרקס, הקפיטל, 56.
- George A. Akerlof (1970), "The Market for 'Lemons': Quality Uncertainty and the Market Mechanism". *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 84, No. 3. (Aug., 1970), p. 489 .45
- .46. מרקס, הקפיטל, 58.
- .47. שם, 47.
- Laurie Simon Bagwell and B. Douglas Bernheim (1996), "Veblen Effects in a Theory .48

.of Conspicuous Consumption". *American Economic Review*, 86:3, pp. 349-73

Thorstein Veblen (2005), *The Theory of the Leisure Class: an Economic Study of* .49

*Istitutions*, Delhi: Aakar Books, p. 37. מעמד בעלי הפנאי.

.50. ובלן, מעמד בעלי הפנאי, 99.

.51. כאן ניכרת הקרבה הבסיסית של מושג הכלכלה של ובלן למושג המקביל אצל מרקס: כלכלה כ"זירה אחרת" בלתי ניתנת לסובייקטיביזציה, זרה לנקודת המבט של הסוכנים. יש לשים לב שוובלן לא מציע תיאוריה של פעולה אנושית אלא מסגרת פרשנית אימפרסונלית להתנהגות אנושית. התיאוריה שלו לא מסבירה מתי אדם יבחר לקנות פנינים (ומתי לא), אלא מסבירה מדוע פנינים הן יפות, וההסבר הזה בהכרח נעדר מהפרספקטיבה של הסוכן.

Georg Simmel (1978), *The Philosophy of Money*. London: Routledge & Kegan Paul, .52

p. 247.



