

הוֹוָה אַרְיָאֵל הַנַּדְל

התקווה היא הרעה שברעות, שכן היא מאריכה את ייסוריו של האדם.
(פרידריך ניטשה)¹

ההווה הוא הזמן המקופח ביותר. זה שיצא לו השם הרע מכל הזמנים. לחיות את ההווה, לחיות את היום, *carpe diem*, כל אלה הם שם נרדף לחוסר אחריות, לנהנתנות ולניהיליזם. העבר תמיד נתפס כמפואר יותר, והעתיד נראה מבטיח יותר מאשר המצב הנוכחי. ההווה לכוד בין הנוסטלגיה לבין התקווה – וכפי שכבר הוכיחו לא מעט מחקרים פסיכולוגיים וסוציולוגיים, אנשים נוטים להעדיף את הפנטזיה על פני הקיים.

לא רק זאת, העבר הוא ארוך וממושך – "כאורך הגלות", "לכל אורך ההיסטוריה", "משחר האנושות" – ואילו העתיד בלתי מוגבל מעצם הגדרתו, ולכן ההבטחה הגלומה בו אף היא בלתי מוגבלת. ההווה, לעומתם, חולף כהרף עין. כשאני מתחיל לומר את המלה "הווה", אני מתכוון לעתיד, וברגע שסיימתי לומר אותה ההווה כבר עבר. הפרדוקס הידוע על החץ של זנון מבהיר לנו שבעצם אין דבר כזה "הווה", מאחר שהזמן ניתן לחלוקה אינסופית, כך שלעולם לא נוכל ללכוד את הרגע. גתה קרא בשורותיו הידועות "אם פעם אומר לרגע העף: התמהמה נא! יפית כל כך!"² אך הרגע אינו מתמהמה לעולם, כי אם חולף ומצטרף לעבר.

את הרגע לא רק שאי אפשר ללכוד, אלא גם אי אפשר להגדיר. בזמן ניוטוני, מדיד ומופשט, שבו הזמן והחלל מתפקדים כמסגרת אדישה וחיצונית לתופעות המתרחשות בהם, לא ניתן כלל להגדיר מהי יחידת הזמן המהווה הווה, משום שהזמן ניתן לחלוקה אינסופית. יתרה מזו, במערכת המכניקה הניוטונית כל הקפאה של רגע מבטלת את האפשרות לזהות את חץ הזמן, ובמשתמע להבחין בין העבר לעתיד. לכן לא רק שאי אפשר להגדיר מהו משך ההווה, אלא שהוא אף מאבד את מיקומו היחסי שבין העבר והעתיד. גם במסגרת הזמן היחסי של לייבניץ, שבה הזמן אינו אובייקטיבי וחיצוני לעולם התופעות מפני שיש לו משמעות רק ביחס לאירועים המתרחשים ומגדירים "לפני" ו"אחרי", לא ניתן להצביע על רגע ההווה עצמו. ההווה הוא אמנם הזמן שבו מבצעים את פעולת ההתבוננות וההבחנה הטמפורלית, אך הוא שואב את משמעותו רק ממה שבא לפניו או אחריו. הקפאת ההווה וההצבעה עליו מנתקת אותו מזרימת הזמן: אי אפשר לדבר על ההווה בהווה, מפני שכבר ברגע ההצבעה על ההווה, הזמן ממשיך בתנועתו והרגע הופך לעבר.

בקטע מפורסם בוידויים כותב אוגוסטינוס על הפער שבין תחושת הזמן האינטואיטיבית ובין הקושי להגדיר מהו בעצם זמן:

מהו אפוא הזמן? אם אין אני נשאל, אני יודע; אם אני רוצה להסביר זאת לשואל,
אינני יודע. אף-על-פי-כן אני מכריו בביטחון כי אני יודע שאם שום דבר אינו עובר,

כי אז אין בנמצא עבר, ואם שום דבר אינו בא, אין בנמצא זמן עתיד, ואם שום דבר אינו מתקיים, אין זמן הווה. באיזה מובן קיימים שני זמנים אלה, העבר והעתיד, כאשר העבר כבר איננו והעתיד עדיין איננו? וההווה, אילו היה תמיד הווה, לא היה נעשה עבר ולא היה זמן אלא נצח. אם ההווה צריך להפוך לעבר כדי שייחשב זמן, כיצד אנו יכולים לומר שהוא מתקיים, כאשר הסיבה לקיומו היא שיחדל להתקיים?³

מצד אחד, כותב אוגוסטינוס, רק ההווה קיים, בעוד שהעבר אינו אלא זיכרון והעתיד הוא ציפייה. אלא שגם ההווה אינו קיים באמת – להווה אין גודל מוגדר, והוא מוגדר כ"הווה" רק כשכבר הפך לעבר (משום שאם ההווה לא יעבור הוא יהיה נצח). לפיכך, משום שאין לו גודל, גם ההווה אינו יכול להתקיים כמציאות חיצונית שניתן להצביע עליה ולהגדירה באופן אובייקטיבי.

חשוב לציין שבמאמר זה אני מבקש לשמר את ההבדל שבין עבר, הווה ועתיד. המטרה, כפי שיובהר מיד, אינה לטעון שרק ההווה קיים, אלא דווקא להבחין בין הזמנים תוך יכולת להצביע על זמן הווה ספציפי ומוגדר, הנבדל מהזמן שקדם לו ומזה שיבוא אחריו. במאמר זה אעסוק בזמן-נוכח, דהיינו באופן שבו זמן מקבל משמעות אנושית וחברתית נוכח היחס שבין בני אדם ובין העולם. זהו זמן שנחוה, נתפס ומעובד באמצעות הזיקה שלו לדברים חיצוניים: פעולות, תהליכים, בעיות ועוד. יתרה מכך, מוקדו של המאמר הוא עניין מוסרי ופוליטי בזמן, ולפיכך, מושאו הוא זמן חברתי-פוליטי ולא זמן פיזיקלי, זמן פסיכולוגי או זמן פנומנולוגי-אישי של אדם, תודעה או Dasein פרטיים נוכח הולדתם ומותם.⁴

מבנים חברתיים שונים מייצרים מערכות טמפורליות. ההווה המיוצר בהן הוא הווה מתמשך שהקשר שלו לעבר ולעתיד נובע ממערכות של הסמלה המייצרות סובייקט יציב ורציף, לעתים אף על-זמני וא-היסטורי, וממערכות של חוב החורגות מהסובייקט לעבר מעגלים של לאום, דת, משפחה וכדומה. הקשר החברתי בין ההווה לעבר ולעתיד נבנה כסוג של חוב: מה שאסור להפר או מה שצריך לשמר; הציווי הפרדיגמטי, "לזכור (את מה שהיה) ולא לשכוח (לשם העתיד)". הטענה תהיה שפעם החוב היה בעיקר כלפי העבר (שימור מסורת ומסגרות קיימות), ואילו היום הוא מופנה בעיקר כלפי העתיד (עתיד ילדינו, קיימות סביבתית, "נציבות הדורות הבאים" וכן הלאה). משאבי ההווה מוסטים אפוא כל העת למען העתיד בגלל החוב שלנו לילדינו או להמשך קיומו של כדור הארץ.

חיבור זה יטען בזכות ההווה. "אכול ושתה כי מחר נמות" לא יסמל נהנתנות וניהיליזם, כי אם קריאה מוסרית לחלוק את המזון והמשקה עם מי שחי איתנו כיום, בהווה, כי ממילא מחר נמות. באותה מידה, האיום המרחף של "קץ העולם" צריך להיות מנוצל לא להצלת העתיד, כי אם למחיקתו: מעין *memento mori* כללי וחברתי, אבל חילוני ואינהרנטי (דהיינו א-טרנסצנדנטי). המהלך יוצא גם נגד העבר, אבל בעיקר כנגד העתיד: נגד "נציבות הדורות הבאים" ונגד שיח הקיימות.

אני מבקש להציע כאן אוטופיה של ההווה. שאיפה זו עשויה להיראות פרדוקסלית במבט ראשון, מפני שדומה שהמשתף לכל האוטופיות הוא שלילת ההווה בשם עתיד טוב יותר. יתרה מכך, פעמים רבות אותו עתיד מדומיין מצדיק פשרות מוסריות בהווה – בבחינת "המטרה מקדשת את

האמצעים" – אלא שזהו בדיוק הדבר שנגדו יוצא המאמר. הטענה שתובא בהמשך היא שכדי ליצור אוטופיה בהווה, תחילה יש להרוג את העתיד: לא לדמיין מצב עתידי של טוב מוחלט הנובע מתוך שלילת ההווה, אלא שלילה מקסימלית של רעות מיותרות כאן ועכשיו. האוטופיה של ההווה תהיה הטוב שבכל העולמות האפשריים – מפני שהמסגרת שלה תהיה העולם הקיים, לא זה המדומיין.

המאמר יפתח בסקירה של מערכות זמן וחוב שונות, וישוטט בהקשרים הרחבים שבין זמן לדת, לאומיות, קפיטליזם ודמיון חברתי. החוב הוא זה שמייצר מערכות חברתיות של הווה מתמשך, שבהן ההווה הקונקרטי של הפרטים מוקרב למען המשכיות הקולקטיב. כך, החוב לעבר או לעתיד משמש הצדקה לדחיית פתרון בעיותיו של האדם הקונקרטי בשם הקהילה המדומינת. הטענה המרכזית בחלק זה תהיה שמושגי החוב והחובה עברו חילון לאורך השנים, והפכו מחוב טרנסצנדנטי ונצחי כלפי אלוהים כבורא עולם ונותן החיים לחוב כלפי מסגרות לאומיות וחברתיות. החוב עבר טרנספורמציה משמעותית שבה הכיוון שלו התהפך מן העבר לעתיד. העתיד הופך להיות ההצדקה להמשך קיומן של המסגרות הלאומיות והחברתיות, ולפיכך תובע הקרבה בהווה. בד בבד, באמצעות מנגנוני ההצבר הקפיטליסטיים (דרך מנגנונים של ריבית, השקעות וביטוח), מי שיכול לתכנן את העתיד מרוויח יותר בהווה, והשלטיה בעתיד באמצעות תכנון וחישוביות מאפשרת הן את שימור המנגנונים החברתיים והן צבירה רבה יותר בהווה.

החלק הבא יעסוק בזמן-נחווה. זהו זמן הקשור לפעולה, שבו ישנם עקבות לעבר ולעתיד, אך מסגרת החיים בו היא הווה נחווה וקונקרטי. בעקבות ספרו של עדי אופיר, לשון לרע, אבקש לדון בזמן של הבעיה, להראות כיצד בעיות יוצרות מסגרת טמפורלית, ומדוע ישנה חובה מוסרית לפתור את הבעיה ולסגור את מעגל הזמן שזו פתחה. ההנחה היסודית בבסיס הדברים היא ש"היש ישנו והאין איננו", כלומר העדפה רדיקלית למה שישנו על פני מה שאיננו ולקיים על פני המדומיין.

החלק האחרון יעסוק ברעיון השמיטה כהצעה קונקרטית לייצור של הווה ולייצוב: מערכת המאזנת את עצמה, מאפשרת רכוש פרטי יחד עם קיום חברתי, מחלקת מחדש את העודפים, מעודדת התפתחות אך מונעת צבירה. לסיכום, המאמר יטען בזכות ההווה, ולא כדי לגאול אותו באופן יחסי מנחיתותו מול העבר והעתיד, אלא מפני שההווה הוא האפשרות היחידה לצדק אמיתי.

מהו הווה?

הקושי ללכוד את הרגע – ובמשתמע, להגדיר מהו "הווה" – עומד בבסיס חיבור זה. בזמן ניוטוני, מופשט ומדיד, אי אפשר לקבוע מהו פרק הזמן שנכון להגדירו כ"הווה". האם מדובר בדקה? שנייה? הרף עין? יחידה קוונטית? בזמן פנומנולוגי-נחווה, לעומת זאת, ניתן להגדיר את ההווה ביחס לפעולה או למושא עניין. ההווה נוצר נוכח בעיה או פעולה של מישהו. ההווה עשוי להיות קצר מועד ("אני שורך עכשיו את נעליי") או ארוך טווח ("היא גרה עכשיו אצל

הוריה". הוא עשוי להיות הווה אישי-קונקרטי (דהיינו, הווה של פעולה של אדם אחד), הווה משותף-קונקרטי (כמה אנשים תקועים יחדיו במעלית או צריכים לסיים מחקר משותף), או הווה משותף-מדומיין (כאשר קהילה מדומיינת מייצרת מערכת של הווה מתמשך, שבה הפרטים לא מתים אלא רק מתחלפים: "העם היהודי", "קהילת המאמינים", "משפחת רוטשילד" וכדומה). בשל חוסר היכולת לאחוז בהווה עצמו, המאמר יבקש לעסוק בו נוכח הדברים שביחס אליהם הוא פועל, ובעיקר דרך המושגים של חוב (כארטיפקט המחבר בין אנשים נפרדים ובין דורות שונים) ושל בעיה (המייצרת מערכת טמפורלית של פתיחה, הווה מתמשך וסגירה – ושמגולמת בה דרישה מובנית לפתרון מהיר ככל שניתן).

הקושי להגדיר את ההווה קיים בשתי השפות הטמפורליות – אך בעיקר בממשק ביניהן, כלומר בניסיון להגדיר הווה אנושי-נחווה במונחים טמפורליים אבסולוטיים. למה אנחנו מתכוונים כשאנחנו אומרים "עכשיו"? אם ברור שאנו חיים בהווה, איך בדיוק מתחמים אותו? באורך של יום? של שנה? של חיים שלמים? נדמה שאת ה"עכשיו" ניתן להגדיר רק דרך מושא ההוראה של המשפט, או במלים אחרות דרך מושא הטמפורליזציה. יש הבדל בין "אני נכנס עכשיו הביתה" ובין "אני גר עכשיו בתל אביב". השפה האנגלית משמרת את ההבדל הכללי שבין present simple ל-present progressive, אך מובן שגם שם לא באמת אפשר לתחום את הגבול המדויק המבחין בין שני סוגי ההווה.

יתרה מזו, יש לזכור שכל מערכת המבקשת להיות יציבה דורשת פרפורמנס מתמיד, החל בסובייקט וכלה במערכות חברתיות ולאומיות רחבות. הרציפות לכאורה בין מי שהייתי אתמול למי שאהיה מחר מצריכה עבודה פסיכולוגית של שימור גרעין העצמי – ואילו הרציפות של חברון היהודית כאובייקט לכיד "מאז ולתמיד" מחייבת עבודת אלימות, סימבולית וממשית כאחד. ככל שמדובר באובייקט רחב יותר ובפרק זמן ארוך יותר עולה רמת המאמץ הנדרשת כדי לשמר את הרציפות הטמפורלית ואת הליניאריות הסיבתית. ביקורתו של דייוויד יום על מושגי העצם והזהות האישית מבהירה נקודה זו.⁵ כל מה שאנו יכולים להעיד עליו נוגע להווה – דהיינו לרגע העדות עצמו. את העבר אנחנו זוכרים בהווה, את העתיד אנחנו חולמים בהווה – ורק בהווה אנחנו יכולים לטעון לרציפות קיומו של עצם חיצוני, או אף של תודעתנו שלנו. לכן, במובן עמוק, כל מה שקיים הוא ההווה קצר המועד, ה-present progressive של פעולת התצפית והעדות, ואילו ה-present simple, זה שמניח שהדמות הדוברת היתה קיימת אתמול ותתקיים גם מחר, אינו אלא ארטיפקט מדומיין, שהשימוש בו נעשה מתוך הרגל ומשיקולי נוחות פרקטית.

מעבר להווה המתמשך שבו עוסק יום, זה של העצם או של העצמי, יש גם הווה מתמשך של מערכות חברתיות שמשך חייהן חורג מאורך חיי אדם. מתוך כך עולות שתי שאלות: ראשית, מהו האינטרס לשמר רציפות מדומיינת כזו, החורגת מיכולת הזיכרון או התכנון של היחיד, אל עבר מערכת בין-דורית מדומיינת? שנית, כיצד הדבר נעשה בפועל, ומהו הדבק המחבר בין אנשים שכלל אינם מכירים זה את זה?

חוב, הווה מתמשך ויצירת העולם המשותף

חנה ארנדט רואה את העולם המשותף ואת המרחב הפומבי כתנאי האפשרות להתקבצותם ולקשירתם של אנשים זה לזה – ולפיכך כתנאי בסיסי לפוליטי. כדי שבני אדם יוכלו לדבר זה עם זה ולפעול למען מטרה זהה, עליהם לייצר אובייקט חיצוני להם כנקודת התייחסות משותפת. נקודת התייחסות הזאת – כמו שולחן שסביבו יושבים אנשים לארוחה – מחברת ומפרידה באותו הזמן. לטענת ארנדט, הסיבה לייצר אובייקט כזה ולהתקבץ יחדיו במרחב הפומבי נובעת מהרצון באלמוות, והיא מחייבת יצירת הווה מתמשך ונצחי:

כדי שהעולם יכלול מרחב פומבי, אי אפשר לייסד מרחב כזה למען דור אחד בלבד ולתכנן אותו רק למענם של החיים; הוא חייב לחרוג ממשך חייהם של אנשים בני תמותה [...] העולם המשותף הוא מה שאנחנו נכנסים אליו בהיוולדנו ועוזבים מאחורינו במוותנו. הוא חורג ממשך חיינו אל העבר ואל העתיד גם יחד; הוא היה שם לפני שבאנו ויוסיף להתקיים אחרי שהותנו הקצרה בתוכו. עולם זה הוא מה שאנו חולקים לא רק עם אלה שחיים אתנו, אלא גם עם אלה שהיו כאן לפנינו ועם אלה שיבואו אחרינו.⁶

באמצעות העולם המשותף – שאת הייצוג המובהק שלו מוצאת ארנדט בפוליס היוונית – נוצרים שלושה מעמדות ביחס לזמן-הווה ולמוות. הקבוצה הראשונה והקטנה ביותר היא של אלה שהצליחו לחרות את שמם על לוח ההיסטוריה ולהיזכר כשם פרטי (מצביאים, ספורטאים, אמנים וכדומה, שהצליחו להתבלט בתוך קבוצת השווים שהרכיבה את המרחב הפומבי). הקבוצה השנייה היא של הגברים החופשיים שלקחו חלק במשחק הפוליטי והפומבי, אך לא הצליחו להתבלט באותו מרחב תחרותי ולהיזכר כשם פרטי. עליהם ניתן לומר שהם לא מתו אלא רק התחלפו. כמו תאים בגוף, מחזור חייהם היה חלק מהמערכת הגדולה שהמשיכה להתקיים באמצעות הפרפורמנס המשותף של ההווה המתמשך. את הקבוצה השלישית והגדולה ביותר הרכיבו אלה שחיו מחוץ למרחב הפומבי: ילדים, נשים, עבדים וזרים. הם אמנם היו המצע החומרי לקיומה של הפוליס, אך בני אדם אלה לא זכו באלמוות הפרטי או הכללי שהעניק המרחב הפומבי.⁷

אם כך, מדובר בפירמידה של זיכרון. התהילה הנצחית של המעטים מתבססת על ההווה המתמשך של קבוצת ביניים פריבילגית ורחבה יותר, המאפשרת את המשכיות הגוף והזיכרון. שתי הקבוצות הללו מתבססות על מגזר רחב בהרבה, שעצם העובדה שהוא עוסק בעמל היומיום מוציאה אותו מהתחום הפומבי ומספרי הזיכרונות. הדבק שחיבר את הקבוצה הפריבילגית היה תשוקת האלמוות (דהיינו, הישארות בהווה מתמשך ונצחי), וזו התאפשרה באמצעות השליטה בעבדים ובבני משק הבית. איננו יודעים הרבה על אופני השליטה הללו ואם הם היו מבוססים על אלימות חשופה או על מנגנונים אידיאולוגיים שייצרו תפיסות של חובת ציות. בתקופות מאוחרות יותר היה תפקיד משמעותי למנגנונים האידיאולוגיים, ובתוכם גם לאופנים השונים שבהם הזמן מוגדר ונתפס. הטענה תהיה שהחוב הוא הדבק המחבר בין סובייקטים שונים לאורך דורות רבים – חוב לאירועים קונקרטיים (בריאת העולם, נפילת החיילים, ייסוד הבית), העובר

הפשטה לכדי חובה כללית לציית ולהיות חלק מהקולקטיב. כדי להבין את האופנים שבהם החובה מיוצרת כמנגנון אידיאולוגי, וכן את מובניה הטמפורליים שדרכם מיוצרת רציפות בין-דורית והווה מתמשך קולקטיבי, יש להתחיל מדיון קצר במושג החוב.⁸

את הדיון בחוב אפשר להתחיל מהמצב היסודי ביותר: פלוני משאיל כד לחברו לזמן קצוב. הנחות היסוד של חוב הן לפיכך רציפות העצם (המשאיל, השואל והחפץ המושאל עצמו), רכוש פרטי (כד), הוגנות (כללי משחק שלפיהם את מה ששואלים יש להחזיר, ובתוך פרק זמן מסוים), זמן (בין רגע ההשאלה לרגע ההחזרה) וזיכרון (סוג של סיפור שבו דבר מה נפתח ונסגר). ניתן לראות כיצד המנגנון הפשוט הזה של מסירת חפץ והשבתו מייצר חוקים חברתיים רבים: הכרה באוטונומיה ובבחירה, הכרה ברכוש פרטי וברציפותו, כללי משחק מוסכמים, וסנקציות המושטות על מי שאינו משיב את החפץ בזמן. מבחינה טמפורלית, ההשאלה יוצרת מעין סיפור קצר שיש לו נקודת פתיחה ונקודת סגירה.⁹ החפץ המושאל מצוי בהווה מתמשך בכל פרק הזמן שבין מסירתו למי שאינו בעליו ועד השבתו למקומו החוקי. בחברה שבה משאילים חפצים דרך קבע, נוצרים קשרים הדדיים המאשרים זה את זה ומהווים דבק חברתי של חוב. פעמים רבות הופך מנגנון זה למנהג כללי – כמו בעולם שהציג מרסל מוס, שבו כולם מעניקים מתנות זה לזה.¹⁰ בסופו של מעגל הנתניה נותר אמנם שוויון כלכלי, אך נוצרים קשרים חברתיים של חוב הדדי.

למרות ההצגה המקובלת, שלפיה במערכת היחסים של החוב יש צד מעניק ונדיב מול צד מקבל ונוקק, בפועל יש הדדיות גדולה יותר בהשאלה או בהלוואה. לעתים אף יקרה שהמלווה ירצה להלוות יותר משהלווה רוצה ללוות. ראשית, משום שהמלווה זוכה להון סימבולי ולאישור עצמי פסיכולוגי על כך שנהג בנדיבות ולפי כללי האדם הטוב בחברה. שנית, ובאופן משמעותי יותר לענייננו, מפני שכל הלוואה יוצרת יחסי כוח שמהם מרוויח בעיקר המלווה: בין שמדובר בהלוואת כסף נושאת ריבית ובין שביצירת תחושת חובה המיתרגמת למנגנון אידיאולוגי של שליטה.

דומה שכל מי שמדבר עם הבנק מדי פעם מכיר את ניסיונותיו העיקשים להלוות. פרסומות בטלוויזיה משכנעות אותנו ללוות כסף כדי לשפץ את הדירה, להחליף רכב או להקים עסק קטן, ומודעות נייר ברחובות העיר שואלות אם אנחנו במצוקה כלכלית ומציעות לנו הלוואה מהירה בריבית קצוזה. יש לפיכך פער בין הדימוי התרבותי הרווח של אדם המבקש הלוואה מחברו, ובין המציאות בפועל שבה יותר משהעגל רוצה לינוק הפרה רוצה להיניק. במצב החברתי והכלכלי הנוכחי יש כוח-יתר לצד המלווה. האשראי הוא הכוח המניע של הכלכלה העכשווית; כולם לווים ומלווים: אני מלווה כסף לטייקון זה או אחר באמצעות קרן הפנסיה שבה אני חבר, ובה בעת לווה כסף מאותו טייקון דרך הבנק או התשלום הדחוי בכרטיס האשראי.

בפועל, החוב הופך לאמצעי שליטה ורווח בידי בעלי הכוח. אפשר לראות זאת כבר בתנ"ך, במצב הקיצוני הגלום באפשרות של בעל חוב למכור את עצמו כעבד, או בסיפור הכללי יותר של יוסף במצרים. פרעה חולם שני חלומות, ויוסף מפרשם כנבואה עתידית לשבע שנים טובות לחקלאות, ואחריהן שבע שנים של בצורת קשה. במקום לחלוק את המידע הזה עם העם המצרי, כדי שכל אחד יוכל לחסוך עודף מסוים בכל שנה ולהחזיק מעמד בכוחות עצמו בשבע השנים

הרעות, יוסף ופרעה מחליטים לשמור את המידע לעצמם ולאגור את העודפים במחסני הממלכה. עם בוא הרעב מוכר יוסף לתושבים בכסף מלא את המזון העודף שהופקע בשנים הטובות. בחלוף שנתיים אוזל כל הכסף המזומן, ומקץ שנה נוספת נמכרים גם כל בעלי החיים לפרעה. בצר להם קוראים תושבי מצרים "לא נכחד מאדני כי אם תם הכסף ומקנה הבהמה אל אדני לא נשאר לפני אדני בלתי אם גוינתו ואדמתנו. למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו קנה אתנו ואת אדמתנו בלחם ונהיה אנחנו ואדמתנו עבדים לפרעה ותן זרע ונחיה ולא נמות והאדמה לא תשם." ואכן, כמתואר בהמשך הדברים, "ויקן יוסף את כל אדמת מצרים לפרעה כי מכרו מצרים איש שדהו כי חזק עליהם הרעב ותהי הארץ לפרעה." פרעה ויוסף קונים שליטה על כל האדמות במצרים, והופכים בפועל לאדונים המוחלטים של אמצעי הייצור. אך פרעה ויוסף אינם מעבדים בעצמם את כל הקרקעות; במקום זאת הם מייצרים מצב של חוב תמידי: "ויאמר יוסף אל-העם הן קניתי אתכם היום ואת-אדמתכם לפרעה; הא-לכם זרע וזרעתם את-האדמה. והיה בתבואת ונתתם חמישית לפרעה [...] ויאמרו, החיתנו; נמצא-חן בעיני אדני והיינו עבדים לפרעה." מצב דומה שורר גם היום, אם חושבים למשל על הלוואות הבנק העולמי וקרן המטבע למדינות במצוקה כלכלית. ההלוואה מותנית תמיד ב"שינויים מבניים", שמשמעותם הסרת חסמים על הון ופתיחת שווקים באופן המקל על גריפת רווחים קפיטליסטיים, על חשבון רוב הציבור (שלא בחר לקבל את ההלוואה ולא בחר בצעדי הצנע וברדה-רגולציה החריפה). לאור העובדה שחוב מייצר יחסי כוח – ושהמלווה מקבל כוח עודף שהוא יכול לתרגם לרווח כלכלי ולהון סימבולי ופוליטי – ניתן להעלות ספקות בנוגע לחובה המוסרית להחזיר חובות.¹² הלוא סיפור המעשה הבסיסי של פלוני השואל כד מאלמוני כבר אינו מתקיים באותן מערכות גדולות שבהן ההלוואה מנוצלת לרווח ושליטה. מדוע, אם כך, נשמר הציווי התרבותי – זה שעמנואל קאנט מתייחס אליו כאל הדוגמה בה "א הידיעה לחובה מוסרית שהכול מכירים בה"¹³ – שלפיו "חובות צריך לשלם"?

למעשה, אני מבקש לתהות במובן כללי יותר על מבנה הטענה הנוגעת לחובה להחזיר חובות, ובמילים אחרות, על היחס בין חוב לחובה. מילון ההווה מגדיר חוב כ"סכום כסף שאדם חייב לשלם או להחזיר", וחובה כ"דבר שאדם חייב לעשות". דומה שיש כאן מצב מעגלי שבו חובה היא מצד אחד הרחבה של מצב החוב הקונקרטי, ובה בעת מנגנון ההצדקה ותנאי האפשרות שלו. כלומר, בעוד חוב הוא בין פרטים קונקרטיים, חובה היא הכללה והפשטה של רעיון החוב לצורך קביעת כללי המשחק של יחסי השליטה והכוח (לרבות החובה להחזיר חובות). כך, החוב לאלוהים על שברא את העולם, שהוציאנו מבית עבדים ושתנו לנו את התורה הופך לחובה לציית לכל הוראותיו, והחוב לפרעה הופך לחובה להעניק לו חמישית מהיבולים לאורך כל הדורות ולהכיר ביחסי הכוח שבהם פרעה הוא השליט והנתינים הם עבדיו. יחסי הכוח המגולמים במצב הבסיסי של החוב עוברים הפשטה והכללה ליחסי שליטה המגולמים בחובה לציית ובחובה לפעול לפי כללי משחק מסוימים. בצורה זו, החוב הופך לבסיס למערכות חברתיות רחבות יותר מאשר אותו כפר שאנשיו נותנים זה לזה מתנות.

כשניטשה מתחקה אחר אותו "עסק קודר" – תודעת האשמה ותופעת מוסר הכליות האנושי – הוא מתאר את האופן שבו החוב הקונקרטי, המדיד, מתגלגל לתחושת החובה ולהרגשת האשמה,

ושואל: "האם עד כה העלו אי פעם הגניאולוגים של המוסר על דעתם, ולו רק בחלום, שלמשל אותו מושג מרכזי של המוסר, 'חובה', מוצאו מן המושג החומרי כל כך 'חוב'?"¹⁴ ניטשה מצביע על כך שעצם ההבטחה להשיב את החוב הולכת ולובשת "רצינות וקדושה", כאשר המטרה היא "להחדיר למצפוננו שלו את תודעת החובה" – ולפיכך "כור מחצבתו של עולם המושגים המוסריים 'אשמה', 'מצפון', 'חובה', 'קדושת החובה' הוא אם כן בספירה זאת של משפט החובות."¹⁵

החוב לעֵבֶר (לאבותינו, לדור המייסדים, למי שמסרו את נפשם על קידוש השם או על הגנת המולדת) מבנה מערכות דתיות ולאומיות; החוב לאזרחים בני זמננו בהווה מבנה מערכות רפובליקניות של שוויון בנטל; ואילו החוב לעתיד מעצב שיח של קיימות ושל הקרבה עצמית למען הדורות הבאים. במילים אחרות, הטענה היא שהחוב, המתגלגל לחובה, הוא "השולחן" המרכזי בעולם המשותף הארנדיאני. זה הדבק, העיקרון המארגן, נקודת ההתייחסות, המאפשרים כינון של הוה מתמשך בין-דורי.

חוב והוה מתמשך: דת, לאומיות, קפיטליזם

"מי שבידו השליטה על העבר – בידו השליטה בעתיד; מי שבידו השליטה על ההוה – בידו השליטה על העבר", כתב גורג' ארוול בספרו 1984.¹⁶ מהציטוט עולה טענה לגבי עיצובה ושכתובה של ההיסטוריה כדי לשלוט בעתיד, ולגבי הכוח הנתון למי ששולט בהוה לבצע את המניפולציות על העבר. אך מה שחסר בסכמה האלגנטית והנכונה הזאת הוא התייחסות להוה המתמשך המאפשר את לכידותם של מבצעי המניפולציות (השליטים ובעלי הכוח) ושל אלה שעליהם מבוצעות המניפולציות (הנתונים) כאחד. ההבניה הטמפורלית של הכוח מחייבת – עוד לפני מניפולציות זיכרון העבר ותכנון העתיד – יצירת הוה ממושך כדי לייצר את לכידות העצם הפוליטי שיש בו שליטים ונשלטים.

להלן אציג, בסקירה מהירה שבהכרח תהיה גם שטחית למדי, אופנים שבהם מובנות מערכות הזמן בשלוש מערכות חברתיות, המקיימות ביניהן יחסים דיאכרוניים וסינכרוניים כאחד: דת, לאומיות וקפיטליזם. המטרה תהיה להראות כיצד, מחד גיסא, ההוה מובנה בהן כזמן החלש והבלתי חשוב ביותר, ולפיכך הן מטילות את יהבן על העבר המפואר או על העתיד המבטיח; ומאידך גיסא, כיצד הן מקיימות ומתחזקות מערכות של הוה מערכתי מתמשך. הפער הזה בין שתי מסגרות הזמן של ההוה, כפי שאראה בחלק הבא של המאמר, מייצר מצב שבו הבעיות בהוה האנושי נדחות בשם ההוה המתמשך החורג מזמן אנושי. דהיינו, המערכת החברתית מקיימת את עצמה דרך משטר טמפורלי שעיקרו דחיית בעיות אנושיות קונקרטיות מההוה לעתיד, כדי לקיים הוה בסדר גודל רחב יותר, שבו המערכת החברתית מתקיימת לאורך דורות. יצירת ההוה המתמשך, יחד עם האפשרות להבנות את העבר ולתכנן את העתיד, מעניקים כוח רב למי ששולט בהוה הקונקרטי.

דוגמה מובהקת לדבק הבין-דורי הקושר חוב ודת מובא בדבריה של ארנדט, כאשר היא טוענת כי "המשימה הפוליטית העיקרית של הפילוסופיה הנוצרית המוקדמת [היתה] למצוא קשר בין

אנשים שיהיה חזק דיו להחליף את העולם", וכי היה זה אוגוסטינוס "שהציע לייסד לא רק את ה'אחוזה' הנוצרית אלא את כל היחסים האנושיים על מתת-חסד.¹⁷ מתת החסד היא בדיוק כינון של יחסי חוב בלתי מותנים, שהופכים בפועל לחובה. החובה במקרה זה יכולה לעבוד גם בהיעדר מרחב פומבי של תחרות ושל הצגה הדדית, כפי שהיו בפוליס היוונית, מפני שהיא מוטמעת בכל אדם באמצעות מנגנונים אידיאולוגיים כמו מערכות דתיות, המחברות בין בני אדם באמצעות השילוב בין תשוקת האלמוות (העולם הבא) לחובת החוב (כדבק המחבר בעולם הזה).

דתות ושאר מערכות המציעות צדק טרנסצנדנטי – החורג מהעולם הזה – מקדשות את העבר וקמהות לגאולה העתידה לבוא. מצד אחד העבר מקודש כאותנטי, כזמן של תמימות ושל אמונה אמיתית ("לחדש ימינו כקדם"); מצד שני, העתיד הכרחי להבטחת הצדק האלוהי. הפתרון לעוולות העולם הזה – המוצגות באופן המובהק ביותר בשאלת "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו" – מובטח תמיד בעתיד: בעולם הבא (לאחר מות האדם). באחרית הימים (לאחר מות ההיסטוריה והעולם כפי שאנו מכירים אותו), או באיזו סגירת מעגל לאורך זמן, שתפגיש את צאצאיו של זה עם צאצאיו של זה כאשר הפעם התפקיד יהיה הפוך ו"זכות אבות" תעמוד לצדיק ותנקום ברשע. כלומר, גם כאשר הצדק מובטח עלי אדמות, הוא מובטח רק במשק הסגור של האינסוף. רק לאחר שנשקול את כל מעשי הטוב והרע מאז ולתמיד נוכל למצוא את האיוון, ובמילים אחרות את הצדק.

הטמפורליזציה במערכות הדת מבנה את העבר כמקור לחוב אינסופי (בריאת העולם והאדם, יציאת מצרים, החטא הקדמון וכן הלאה). אלוהים התנ"כי אינו נלאה מלהזכיר שהוא זה שהוציאך מבית עבדים ובנה לך את בית המקדש, ואילו המערכת הנוצרית מאכילה את מאמיניה מדי שבוע בבשרו ובדמו של ישו, בן האלוהים, שמת כדי לכפר על עוונותיך. העתיד, לעומת זאת, מוצג כמקור הגאולה והצדק: התשובה השלמה, המשיח, העולם הבא, כל אלה יקרו בעתיד. הוא מאפשר דחייה אינסופית של הכרעות ושל צדק, לא רק מעבר לזמן אלא גם מעבר לעולם הזה. ההווה, לעומת זאת – ה"כאן ועכשיו" במלוא ממשותם הקונקרטי – אף פעם אינו מושלם, ולכן מודגשים בו בעיקר החטאים והבעיות. הנביאים מטיפים בשם העבר והעתיד כנגד המצב בהווה. הם מזכירים לקהל המאזינים את חובם האינסופי לאלוהים, ומזהירים מפני מה שיתרחש בעתיד אם לא יחזרו בתשובה; ולמי שתוהה על האי-צדק בהווה, הם משיבים בהבטחה לצדק אי שם בעתיד. המערכת הדתית מייצרת למעשה שני סוגי הווה: במקביל להווה הנקודתי – זה שמשמש כמושא לביקורת – היא מייצרת גם הווה מתמשך, שבו מושם דגש על הנצחיות הא-היסטורית של האל, של קהילת המאמינים ושל הברית ביניהם. נצחיות האל היא שיקוף של נצחיותה של קהילת המאמינים. לפי תפיסה זו, המשמעות של "נצח ישראל" היא שכמו תאים בגוף האדם, היהודים בעצם אינם מתים אלא רק מתחלפים.

ייצור ההווה המתמשך והשליטה בהגדרות הזמן והזיכרון הם מערכות רבות-עוצמה של שליטה ושל צבירת הון וכוח, מפני שהרציפות המדומיינת מחזקת את האחיזה בהווה הקונקרטי. ניהול העבר והעתיד מעניק לשולט בהווה יתרונות רבים. הוא יכול לקבל לגיטימציה לשלטונו מהעבר ולדחות את דרישות הצדק לעתיד, או לחלופין, לקבל לגיטימציה מפעולותיו המכוונות לעתיד, תוך שהוא מאשים את מי שקדם לו ברעות המאפיינות את שלטונו.

אין תימה אפוא שמנגנון דומה מתגלגל גם בלאומיות המודרנית. השליטה בהווה מוצדקת באמצעות חוב לעבר הרחוק (הבטחה אלוהית מימי התנ"ך, היסטוריה, ארכיאולוגיה, נרטיב של רציפות ושל קדימות) או העבר הקרוב (לאבות המייסדים ולדם הנופלים) – אך בתוספת חדשה של חוב להווה (שוויון בנטל) ולעתיד (בנימוקים של קדמה ופיתוח). דהיינו, בעוד שבמערכות דתיות העבר תמיד נעלה על ההווה ועל העתיד, מפני שיש פְּחָת הכרחי בצדיקות ככל שהולכים ומתרחקים מהמקור האלוהי (עד לגאולה, שבה חוזרים אל המקור), הרי שבמערכות מודרניות, המקדשות את מסורת הנאורות, ישנם יחסים דיאלקטיים בין העבר והעתיד. מדינה ולאום יכולים להיות מצודקים הן בזכות העבר הרציף והמפואר והן בזכות הקדמה וההתפתחות. האחיזה היהודית בטרטוריה שביין נהר הירדן לים התיכון מוצדקת באמצעות ההבטחה התנ"כית והצהרת בלפור, אך לא פחות מכך בזכות הפיתוח, החקלאות והתעשייה המתקדמת. בדרך חשיבה לוקיאנית-פרוטסטנטית, הפיתוח והקדמה עצמם משמשים כהצדקה לשליטה, מפני שרק היהודים יודעים להפריח את השממה ולמצות את המקסימום האפשרי מהשטח הנתון.¹⁸

גם במערכת הקפיטליסטית ישנן כמובן הבניות של חוב ושל חובה (החובה היחידה של המדינה לאזרחיה לפי ניאו-ליברלים בנוסח מילטון פרידמן היא אכיפת חוזה, כלומר אכיפת חובת החזרת החובות). העבר בסיפור הקפיטליסטי משויך לחוב ולהצבר הראשוני; יש בו הווה מתמשך ויציב של רכוש פרטי ושל חוב נצבר שטרם נסגר; ואילו העתיד מובנה כלפי פוטנציאל הצדק; לא צדק מובטח עם סגירת האינסוף, כמו במערכות הדתיות, אלא פוטנציאל פתוח להצלחה ולשוויון למוכשרים ולא להמתאמצים מספיק. חץ הזמן הקפיטליסטי מביא עימו לכאורה שיפור מתמיד: יעילות השוק אמורה להוביל לצמיחה ולעלייה בכמות ההון, כאשר "משברים" (שממעטתם הקונקרטי היא הפסד וירידה ברווח ובשווי ההון) נתפסים כתיקונים זמניים וחריגים במגמת העלייה הכוללת.

בפועל, כמו בכל מסגרת של טמפורליזציה אידיאולוגית, גם כאן יש מי שמרוויח בהווה מהשליטה בסיפורי העבר והעתיד. מי שיכול להרוויח זמן מרוויח יותר כסף (חשבו למשל על מי שמקבל תשלום ב"שוטף+60" אך צריך לשלם את חשבונותיו מיד). מי שיכול לתכנן את העתיד ירוויח יותר בהווה, ומי שיש לו יותר בהווה יכול להרוויח אף יותר בעתיד. גם כאן סיפור יוסף במצרים הוא דוגמה מצוינת: שילוב בין גב כלכלי, כוח מדינתי, זמן עודף ותכנון מראש הביא לכך שצבירת הזרעים ואחסונם לאורך זמן – זרעים שהיו למעשה רכוש המשותף של העם המצרי – הם שהביאו לנישולם הגדול מאדמותיהם.

דומה שההבדל העיקרי בין המערכת הקפיטליסטית לעולמות החוב שקדמו לה טמון בהתפתחות הכפולה של היבטי החוב והחובה: החפצה – החוב הופך לעצם מוחשי, והפרטה – החוב הופך לחוב פרטי ואישי. השינוי באונטולוגיה של החוב משפיע גם על החובה, אשר הופכת לממשית ואישית, בדרכים שונות מאלו שהתקיימו במערכות הדת והלאום. אמנם השאיפה להפוך כל אדם לחייב משותפת לכל המערכות שציינתי לעיל, אולם בעוד במערכות הדתיות והלאומיות החוב הוא מולד, כזה שנוצר מעצם ההשתייכות לקולקטיב, במערכת הקפיטליסטית החוב הוא אישי. לא רק שהחוב רשום על שם אדם ספציפי, הוא גם נלקח מתוך בחירה והסכמה אוטונומית. נוסף

על כך, החוב עצמו עובר אונטולוגיזציה. הוא הופך לדבר מה קונקרטי, רשום ובעל ערך חליפין. את החוב אפשר לקנות ולמכור, הוא כתוב בדפי החשבון והוא חלק מהערך הכלכלי הקונקרטי בהווה. רק במערכת הכלכלית המודרנית אדם יכול להיות "במינוס".

ההחפצה וההפרטה של החוב מתגלגלים גם במושג החובה, באמצעות הדגשת מושגים כמו אחריות אישית, בגרות, רציונליות ועוד. מי שלוקח הלוואות מעבר ליכולת ההחזר שלו נשפט מוסרית כילדותי וחסר אחריות. במערכת הקפיטליסטית חץ הזמן מתהפך, והדגש האידיאולוגי מושם על העתיד ועל התכנון קדימה. לפי דניאל ש. מילוא, הצלחתו של המין האנושי – למרות היותו יצור חלש ופגיע למדי – נובעת ממה שהוא מכנה "מוטציה תרבותית" הבאה לידי ביטוי ביכולת לתכנן את העתיד.¹⁹ לדבריו, היכולת לתכנן אינה קיימת בשפתם של ילדים מתחת לגיל שנתיים, ולפיכך סביר להניח שהרמה הקוגניטיבית והלשונית של ההומו סאפיינס דמתה לרמתם של ילדים בגיל זה בימינו. ה"עתידיות", לטענת מילוא, היא תכונה שרמתה משתנה בין בני אדם ובין חברות שונות, והיא מצביעה על יכולות הפשטה ואינטליגנציה ועל רמת הקדמה של האדם או החברה. בכך נוצר מדרג לא רק בין חיות ובני אדם (או בין ההומו סאפיינס והאדם המודרני), אלא גם בין בני אדם החיים זה לצד זה. השוני ביכולת לתכנן את העתיד מצביע לכאורה על הבדלים קוגניטיביים והתפתחותיים. נרטיב הנאורות הליברלי מצמיד למחשבה על העתיד ערכים מוסריים. התיאולוגיה של הקפיטליזם, המקדשת חריצות, צבירה לאורך זמן ותכנון רציונלי, משרתת בפועל את אלה שממילא יש להם ושהזמן פועל לטובתם. במקביל רווחת הנטייה לשפוט אנשים עניים ולתלות את האחריות לעוניים בכך שאינם חושבים על העתיד, שאינם חוסכים או מתכננים את צעדיהם, ובשל כך אינם מצליחים לשפר את מצבם. לטענת הכלכלן החברתי אלדד שפיר, לשיפוט המוסרי המאשים את העניים עצמם במצבם אין יסוד במציאות:

כשאתה עני [...] אתה דואג כל כך להווה שאין לך פנאי להתחיל לחשוב על העתיד, וזאת האירוניה הגדולה: לאנשים שהכי זקוקים לחשוב על העתיד, אין זמן ופנאי נפשי לעשות זאת. עצם היותך עני גורם להחלטות להיות מסובכות, ולצרכים הנוכחיים להיות כל כך לחוצים, שאתה מתחיל לקבל החלטות לא נכונות [...] אם נתת לאדם מספיק זמן, הוא חושב על העתיד בזהירות. הוא לא עושה שטויות, לא לווה בריבית גבוהה שלא יוכל לעמוד בה. אבל אם תקציב לו זמן קצר ותלחיץ אותו, הוא יתחיל להתנהג באופן לא חכם. כולנו דוחים למחר דברים שצריך לעשות היום, ומשלמים ריבית גבוהה כי לא שילמנו בזמן. את כל הטעויות שעניים עושים בכסף, אנחנו עושים בזמן – רק שעבורם המחיר גבוה מדי. ייתכן שאדם נראה לא אינטליגנטי כשאינו מספיק זמן לחשוב על העתיד.²⁰

הרעיון שהשוק החופשי מספק שוויון בהזדמנויות אך לא שוויון בתוצאות כושל במבחן הזמן, בדיוק משום שהזמן עצמו ממלא בו תפקיד כה משמעותי. מסיבה זו טוען שפיר כי הענקת סכומים חד-פעמיים לעניים אינה מועילה להם, ורק תמיכה לאורך זמן, דהיינו תמיכה המאפשרת לרווח את הזמן עצמו – לתת זמן לאורך זמן, כדי לחשוב על הזמן ולתכננו – יכולה באמת לסייע להם לצאת ממעגל הקסמים של ההתרוששות.

בהמשך הדברים אראה כיצד ההיפוך של חץ הזמן – מחוב לעבר לחוב כלפי העתיד – נעשה בולט אף יותר בעשורים האחרונים, עם עליית השיח האקולוגי ומושג הקיימות הנלווה אליו. זהו חוב כלפי כל מערכות כדור הארץ, האנושיות והלא-אנושיות כאחד, ולאורך כל הדורות הבאים, ומשום כך זהו חוב שאין לו שיעור המתגלגל באתיקת שליטה עצמית מסוג חדש. אך לפני כן אני מבקש לדון בזמן הפנומולוגי של הבעיה.

הווה אנושי-נחוה: הזמן של הבעיה

ישנם, אם כן, שלושה סוגי הווה: (1) הווה מופשט – בלתי קיים, מפני שהזמן ניתן לחלוקה אינסופית ואף פעם איננו יכולים לאחוז ברגע החולף כדי להצביע עליו ולהגדירו כהווה.

(2) הווה של זמן חברתי – הווה מתמשך, חורג ממשך חיי אנוש ומבוסס על יחסי חוב בין-דוריים. זהו הווה מדומיין, הדורש מאמץ פרפורמטיבי מתמיד על מנת לשמרו ככזה.

(3) הווה אנושי-נחוה – הווה המתקיים בממשק שבין האדם החווה ופעולה, בעיה או עניין קונקרטיים. ההווה הנחוה אינו יכול לחרוג מה-*present progressive*, זה שבו הדברים קורים בפועל ושבחס אליו מוגדרת מסגרת הזמן ההווית. הוא אינו מחייב תחזוקה מלאכותית של רציפות העצם או העצמי, מפני שהוא מייצר את עצמו בכל רגע מחדש ("אני עדיין רץ", "עדיין יש לי בעיה", "אני עדיין חייב כסף"); האני והפעולה מתקיימים ביחד, בלי לומר מה הייתי אתמול או מה אהיה מחר). זהו הווה הקיים תמיד נוכח דבר מה, ולכן הוא חסר ערך מהותני: אין בו ראיפיקציה של ההווה, ואי אפשר להצביע על יחידת הווה הקיימת כשלעצמה, במנותק מהפעולה או ממושא ההתייחסות.

כאן חשוב להבחין שוב בין הזמן הנחוה, שנמדד ביחידות שאינן יכולות לחרוג מחיי האדם עצמו, ובין זמן של מערכות חברתיות על-אנושיות: אותן מערכות רחבות שתוארו לעיל, המאפשרות המשגת זמן ותפיסתו, ומעניקות שליטה ורווח קונקרטיים בהווה. אלו הן מערכות החורגות מעולמו של היחיד אל עבר הווים מתמשכים שבהם הפרטים אינם מתים אלא רק מתחלפים. הזמן האנושי, לעומת זאת, נגזר מפעולות קונקרטיות. כל פעולה מגדירה זמן: התחלה, אמצע וסוף; עבר, הווה ועתיד. החיים עצמם קורים תמיד בהווה, אשר הגדרתו ומשכו משתנים בהתאם לפעולה הצרה או הרחבה שביחס אליה ניתן לומר "עכשיו".

ההווה, הוא אם כן תמיד נוכח משהו. אותו דבר מה צריך להיות בעל משמעות אנושית, דהיינו, פעולה או אובייקט כלשהו המהווים חפץ-עניין עבור האדם החוֹנֵה. במאמר זה, העוסק בהיבטים המוסריים והפוליטיים של הזמן, אני מבקש להתמקד בבעיות כסוג מסוים של "משהו" בעל משמעות אנושית, ושבחס אליו נוצרות מסגרות זמן. בעיה היא תמיד של משהו – סוג של יחס אל העולם ואל סדר הדברים בו. כל בעיה מייצרת מסגרת טמפורלית: עבר – לפני הופעת הבעיה; הווה מתמשך – כל עוד הבעיה קיימת מבחינת האדם החוֹנֵה אותה (גם אם מדובר בשנים ארוכות); עתיד – לאחר סגירת הבעיה (אם בשל פתרונה המוצלח ואם משום שאותו אדם שכח ממנה או איבד בה עניין, ולכן היא חדלה להיות בעיה בעבורו).

לפני שנמשיך, יש להבחין בין כמה סוגי בעיות. מנחם פיש מציע להגדיר את הבעיה באמצעות המושג "מערכת יעד":

הכל, דומני, יסכימו כי מערכת יעד תיחשב בעייתית כל אימת שהישגיה בפועל נופלים מהישגיה המיועדים. כיוון שכך, ניתן להגדיר בעיה לא כקטגוריה סובייקטיבית תלויה ידע, כי אם כתכונה אובייקטיבית ואונטולוגית של מערכות: כפער בין מה שבכוח מערכת יעד לבצע לבין ביצועיה המיועדים.²¹

יש לשים לב שהצעה זו יכולה להתאים אך ורק לסוג מסוים של בעיות, כאלו שניתן לכנות "בעיות טלאולוגיות", שבהן ידוע מראש מהו היעד הרצוי. כאשר הדלת אינה נפתחת יש בעיה – אבל אנחנו כבר יודעים מה דלת אמורה לעשות. מכאן שבעיות טלאולוגיות יכולות להתרחש אך ורק במערכות כבר-מתפקדות, כאלה שכבר הומצאו ונבחנו. במובן רחב יותר, הבעיות הטלאולוגיות מוגבלות מראש למה שריצ'רד רורטי כינה "אוצר המילים הסופי":

כל בני האדם נושאים עימם מערך מילים שאותו הם מפעילים כדי להצדיק את פעולותיהם, אמונותיהם וחיייהם [...] אקרא להן "אוצר המילים הסופי" של האדם. הוא סופי בכך שכאשר מוטל ספק בערכן של המילים האלו, אין לאדם המשתמש בהן מקור הנמקה שאיננו מעגלי. מילים אלו הן המקום הרחוק ביותר שאליו האדם יכול לקחת את השפה; מעבר להן אין הן אלא פסיכויות חסרת-אונים.²²

לטענת רורטי, "אירופה לא החליטה לקבל את שיח (idiom) השירה הרומנטית, הפוליטיקה הסוציאליסטית או המכניקה של גליליאו [...] אלא שאירופה איבדה בהדרגה את ההרגל להשתמש במילים מסוימות ובה בעת התרגלה להשתמש באחרות."²³ גם מי שמצליח לחרוג מאוצר המילים הקיים אינו יכול לומר מה בדיוק הדבר שהוא מעוניין לעשות לפני שיצר את אוצר המילים, או את ארגו הכלים המושגי, המאפשר לו לעשות זאת. במקרים כאלה היעד אינו קיים לפני הבעיה, ולכן אי אפשר לומר שקיים כישלון, או "פער בין מה שבכוחה של מערכת יעד לבצע ובין ביצועיה המיועדים." עניין זה מבהיר את הבעיה המובנית במושג הביקורת. כיצד יכול אדם לזהות בעיה שאינה נמצאת בתוך אוצר המילים הסופי שלו? אם אדם אחר יכול להצביע בשבילו על מקומה המדויק של בעיה ואף לספק אוצר מילים חלופי – ניחא. אבל כיצד אפשר לזהות בפעם הראשונה בעיות שחורגות מהמערכת הכבר-מתפקדת?

הפרדוקס הלשוני של מושג הביקורת מקבל ביטוי פוליטי ומוסרי במושג הדיפרנד של ליוטאר. ב"דיפרנד", הוא כותב, "משהו 'מבקש' להתבטא בהיגדים, וסובל עוולה כתוצאה מכך שאינו יכול לעשות זאת מיד."²⁴ אדם סובל מעוולה כאשר אינו זוכה אפילו להיחשב כקורבן, או במילים אחרות, כאשר בעייתו אינה נתפסת כבעיה בשיח הקיים. כך, לדוגמה, נשים וגברים סבלו מן הסתם במשך מאות ואלפי שנים ממה שמכונה כיום הפרעת דחק פוסט-טראומטית (PTSD), אבל רק בעקבות מלחמת וייטנאם הרחיב השיח הפסיכיאטרי את מונחיו וצירף מילה חדשה לספר ה-DSM. עד אז, הבעיה של מי שהתעורר מזיע לאחר חלום בלהות, או של מי שהתקשה לתפקד בעבודה ונטה להתמכר לאלכוהול או לסמים, היתה בעייתו הפרטית בלבד. אלא שכמו ששפה פרטית אינה שפה, כך גם בעיה פרטית אינה מוכרת כבעיה. רק מרגע שקיבלה שם אפשר היה

להכיר בה – ואף לזהותה בדיעבד. כך המצב בנוגע לבעיות רבות אחרות, החל בליקויי למידה והפרעות קשב, עבור באונס נשים על ידי בני זוגן וכלה בשלילת זכויותיהם של ילידים בקרקע. כל אחת מאלו לא הוכרה בעבר כבעיה, על אף שברור כיום שהן היו "בעיות" עוד לפני שקיבלו שם והוטבלו בשיח. ברור גם שיש עדיין בעיות רבות מספור שטרם קיבלו שם – אך בדיוק מכיוון שאין להן שם, לא ניתן להצביע עליהן ולספור אותן. בבעיות מסוג זה – שלא ניתן להצביע עליהן כיוון שהן חורגות מאוצר המילים הקיים – לא מדובר ב"מערכת יעד" שיש בה יעד מוגדר וידוע מראש. היעד של "מערכות היעד" לא יכול להיות מנוסח אלא באמצעות אוצר המילים הסופי. פוטנציאל זיהוי הבעיות של שיטה זו מוגבל אפוא בהיקפו וברדיקליות שלו, מפני שישנן בעיות שרק משנפרץ מחסום השפה אפשר להביט לאחור ולומר: "אכן, היתה כאן בעיה".

מספרו של עדי אופיר, לשון לרע, עולה הגדרה שונה של בעיה. "בעיה פירושה הפרעה בסדר-דברים שתובעת התייחסות, פעולה, דיבור או צפייה להפרעה כזו או חשש מפניה." ²⁵ הבעיה אינה מושג טלאולוגי המוגדר מתוך היעד שהיא באה לפתור, אלא מושג אונטולוגי וסינכרוני המייצג הפרעה בסדר הדברים. הבעיה – ולא היעד – היא זו הנחשפת לעצמה. תחילה אנחנו מזהים בעיה: צרימה מסוימת בסדר הדברים. דבר מה מקפיא אותנו במקומנו ומחייב אותנו לחדד את אוזנינו או להיטיב את ראייתנו. אנחנו חשים אי-נוחות: "משהו לא בסדר". זו בדיוק ההגדרה הראשונית של בעיה – "משהו לא בסדר". הסדר משובש; משהו אינו נמצא במקום שהיה עליו להיות – ועם זאת אני מדגיש שוב: אני יודע כי משהו אינו בסדר לפני שאני יודע מהו הסדר. הצו הקטגורי של הבעיה הוא "משהו חייב להשתנות" – אבל החריגה, ולא היעד, היא שמדברת בעד עצמה.

ספרו של אופיר מציע מתווה מוסרי הנובע מנקודת המוצא של הבעיה. במקום לבחון את העולם כמערכת יעד – שהאידיאה הרגולטיבית שלה היא ה"טוב", והבעיה היא שהיעד אינו מתממש (כתוצאה מחולשת הגוף, מעייפות הנפש או מהתערבותו של השטן) – אופיר טוען לקיומן של "רעות", כדבר מה בעל קיום ממשי בעולם. "רעות" הן בפשטות דברים המרעים את חייהם של בני אדם: גורמים קונקרטיים של סבל, כאב, אובדן ומצוקה. נקודת המוצא היא הבעיה: הסבל, הנזק והעוולה הם המניעים את תורת המוסר האונטולוגית, ולא החיפוש אחר מושג טוב מופשט. הספר נע בשני מסלולים מקבילים, האחד מתחיל דרך היעלמות (דבר מה שהיה ואיננו עוד) וממשיך באובדן (כאשר ההיעלמות היא בעיה של מישוהו), נזק (אובדן היכול לקבל ביטוי במערכת חליפין כלשהי), עוול (נזק או אובדן מיותרים, שלא פוצו) ועוולה (בעקבות מושג הדיפרנד של ליוטאר – עוול שאינו יכול לקבל ביטוי בשיח). המסלול השני מתחיל בנוכחות ועובר דרך ריגוש (התעצמות של נוכחות המהווה בעיה למישוהו), סבל (ריגוש מועצם הפוגע במישוהו), עוול (סבל מיותר, שאפשר למונעו ואין מונעים) ועוולה (סבל שאי אפשר להוכיח את קיומו). שני המסלולים מתכנסים אל מושג הרוע, המוגדר כסדירות בייצור עוולות ובהפצתן. חשוב לציין שבמעבר בין השלבים ישנה עודפות שלא ניתנת לביטוי, ולכן אף פעם אין פתרון מושלם, שמוחק לחלוטין את הסבל או האובדן. גם כשאויב חותם את הסאגה שבה אין הוא אלא שחקן משנה – ובסופה שוב יש לו שבעה בנים וערך רכושו מוכפל – אי אפשר לומר שהוא זכה לפיצוי מלא על שנות הסבל.

הבעיה מייצרת מסגרת טמפורלית עצמאית, שאינה נתונה מראש, ובשל כך חשוב היה להדגיש שהבעיה קודמת ליעד. כלומר, מסגרת הזמן אינה חלק ממערכת רציונלית המוכתבת על ידי החתירה ליעד, אלא צומחת מתוך הבעיה. יש כאן הבדל משמעותי: לפי מתווה "מערכת היעד", נקודת הסיום של הבעיה מסומנת עוד לפני שהבעיה מופיעה, בעוד שלפי ההצעה הנוכחית הבעיה היא זו שמפציעה כשלעצמה, גם אם נקודת הסיום שלה אינה ידועה – ואולי לעולם לא תתגלה. דוגמה לטמפורליזציה של הנזק מובאת, למשל, בדברים הבאים:

קביעת נזק היא היגד על מה שהיה (מה שאבד) בתור מה שהווה (אובדן המוערך כנזק). המוצג מצדו בתור טעם הדרישה למה שראוי שיהיה (פיצוי). היחס בין נזק לפיצוי הוא אופן ארגון של הזמן. ההפרדה בין עבר, הווה ועתיד חד-משמעית: אובדן שהתרחש בעבר גורם נזק מתמשך בהווה; פיצוי שיתקבל בעתיד יצמצם או יבטל לפחות חלק מהנזקים האלה; ציר זמן רצוף מתוח בין רגע האובדן להווה, והלאה עד לרגע הפיצוי הנתבע בעתיד.²⁶

טמפורליזציה דומה ניתן לשרטט גם ביחס לסבל: הרגע שבו הנוכחות הפכה לבעיה (בעבר) המייצרת סבל (בהווה) ושאותה מעוניינים להפסיק (בעתיד). טמפורליזציות משניות נוספות ניתן לאתר ביחס לעוול ולעוולה, כאשר ישנו רגע שבו מילה מופיעה בשיח או רגע שבו בעיה מוכרת לפתע בפומבי – רגע הפותח מעגל חדש של דרישה לפיצוי או למניעת המשך הסבל. ההווה הנחוה של הבעיה מתקיים כל עוד הבעיה נמשכת. זהו present progressive שבו הסובייקט והבעיה מתקיימים בו זמנית וזה ביחס לזו. "אם יש כאן זהות", כותב אופיר, "היא תיכנה סביב הבעיה וסביב חפץ-העניין שהיא יוצרת; הבעיה היא בסיס הסינתזה של אותו דבר-מה ושל אותו דבר-מי שמעוניין בו."²⁷ במסגרת הטמפורלית של הבעיה האונטולוגית אין מקום להווים מהותניים: לא של מערכות יעד נתונות מראש, לא של מערכות חברתיות החורגות ממשך חיי אנוש, ואף לא לרציפות העצמי מלידה ועד מוות. ההווה נקבע למשך זמן הריקוד המשותף והמגדיר-הדדית של הזהות הזמנית והבעיה.

בנקודה זו חשוב לעשות הבחנה נוספת. הפרדתי קודם בין בעיות טלאולוגיות (כאלה שבהן ישנה מערכת מתפקדת ומוכרת, ושבהן ידוע מראש מהו היעד שהבעיה מצביעה על הכישלון להשיגו) ובין בעיות אונטולוגיות, המתגלות מתוך עצמן עוד לפני שיש להן שם והגדרה. גם את הבעיות האונטולוגיות אפשר לחלק לשניים: בעיות ראשוניות ומשניות. אני מבקש להתחיל דווקא מהבעיות המשניות.

בעיות משניות הן בעיות הנובעות מתוך אי-התאמה למערכת חברתית-אידיאולוגית המתאפיינת בכללים מוגדרים יחסית ובאוצר מילים סופי – חיבור שאינו עומד בקנה מידה אקדמי; הרהור כפירה בישיבה; נטייה מינית שאינה הטרו-נורמטיבית וכן הלאה. בעיות אלו קרובות ברוחן לבעיות הטלאולוגיות מכיוון שיש צורה נכונה לפעול באותן מערכות משניות. מעבר לכך, המערכות הללו מתקיימות, מתקדמות ומתבססות דרך בעיות המיוצרות במכוון. משרדי פרסום הם מפעלי בעיות, שכל מטרתם לשכנע, בשם התאגידים, כי העובדה שעדיין אינך מחזיק בטלפון סלולרי מדגם חדש, למשל, היא בעיה. אחרים ישקיעו להט ומשאבים בשכנוע כי אי-שליטה

בשטח זה או אחר היא בעיה. ייצור הבעיות וייצור המערכות המשניות עצמן – ממועדוני לקוחות ועד לאומים ודתות – כרוכים זה בזה לבלי התר. לייצור החברתי והאידיאולוגי של החוב והחובה יש תפקיד חשוב בתוך מנגנונים אלה, מפני שהבעיה מגדירה את הגוף החברתי ולהפך (המוות כבעיה, והאלמוות החברתי כפתרון – במקרה של הפוליס היוונית; החוב לחיילים, המתים והחיים, כבעיה, והמערכת הלאומית-מודרנית כפתרון – במקרה של המדינה המודרנית; וכן הלאה).

הבעיות הראשוניות, לעומת זאת, הן אלו שאינן נובעות מתוך אי-התאמה לאחת מהזהויות של בעל הבעיה. זו נקודה משמעותית: זהות היא מערכת משנית והיא סובלת מבעיה יסודית המתגלה בעצם שמה. "זהות", כלומר מערכת זהה לעצמה, תמיד תהיה מוגבלת וקשיחה מדי. הקשיחות היא חלק מובנה ביצירת המערכת המשנית של הזהות כהווה מתמשך וכעולם משותף. זהות מחייבת התאמה חד-ערכית. לשאלה "מיהו יהודי?" צריכה להיות תשובה אחת נכונה ותו לא. אלא שמתוך שהגדרנו בעיה כהופעה של הפרעה בסדר הדברים, הנחנו כהנחת יסוד שאי-התאמה היא אפשרית. לא הנחנו מראש שהמערכת זהה לעצמה, אלא להפך.

אנסח זאת אחרת: בעיות משניות מאפשרות להיפלט מהמערכת המשנית. אם יש ספק בנוגע ליהדותי, יכולים להכריז עלי כגוי; אם איני מצוי ברזי האופנה העכשווית, יגדירו אותי כמיושן; אם איני מקיים מצוות, לא יכירו בי כאדם דתי, וכן הלאה. מהבעיות הראשוניות, לעומת זאת – כאשר אדם סובל, רעב או חולה – אין דרך להימלט. לא מדובר רק בסבל גופני, אלא גם בסבל נפשי: עלבון צורב או געגוע קשה מנשוא. הבעיה הראשונית מקלפת את האדם מסבך הזהויות של המערכות המשניות ומבטלת את אפשרותה של יחסיות מוסרית. אין מדובר בדיכוטומיה, ומובן שבעיות משניות יכולות להוביל לבעיות ראשוניות: אדם מואשם בבגידה במדינה ונשלח לכלא; אישה נרצחת על רקע "חילול כבוד המשפחה"; נער נמשך לבני מינו וסובל מהדרה ומעלבונות. העובדה שהמערכות החברתיות מחזיקות בכוח להטיל סנקציות מסוגים שונים היא שמאפשרת את הרציפות בין הבעיות המשניות לראשוניות, אך שומה עלינו לזכור את ההפרדה העקרונית ביניהן.

למערכות משניות, כמערכות חברתיות המייצרות הווה מתמשך ומסגרת ערכים אתית-פנימית, יש מסגרות טמפורליות משלהן. זהו בדיוק העולם המשותף שבו דנתי בתחילת הדברים – יהיו אלה הרציפות הבין-דורית בפוליס היוונית, מתת החסד הנוצרית, הלאומיות המודרנית או שיח הקדמה והקיימות. חשוב להדגיש שמעבר לבעיות הראשוניות שמערכות משניות יכולות לגרום – פגיעה וגרימת רעות למי שחורג מכללי העולם המשותף – המסגרת הטמפורלית החורגת מחיי היחיד מייצרת עוולות כשלעצמה, משום שהיא מגלמת בתוכה דחיינות מובנית של פתרון בעיות. דחיית הצדק לעתיד בשם הווה מתמשך החורג מחיי אנוש (וחיי אנוש הם המסגרת היחידה לבעיות הראשוניות) משמעה הקרבה של ההווה הקונקרטי – זה שבו יש הזדמנות לפתור את הבעיה הראשונית – וברגע שהעתיד הזה חורג מחיי אנוש, משמעות ה"עתיד" היא בעצם "אף פעם". אריאלה אזולאי ועדי אופיר הגדירו את משטר השליטה הישראלי בשטחים הכבושים כ"דפרוקרטיה", משטר של דחיינות, שבו הדבר הקבוע ביותר הוא הדחייה הלאה,

ובשם ה"זמניות" לכאורה של הכיבוש נעשות עוולות בהווה הקונקרטי.²⁸ אני מבקש לטעון שכל מערכת חברתית של עולם משותף היא דפרוקרטיה, שבה הבעיות הקונקרטיות מגולגלות הלאה כדי לשמר את המערכת עצמה. לכן, לא רק שיש סתירה מובנית בין שתי המערכות – הראשונית/אונטולוגית והמשנית/חברתית – אלא שהפער בין שתי המערכות גם מייצר בעיות וגם דוחה את פתרוןן אל מעבר לעתיד הקונקרטי של חיי אדם. מדובר בעוולות במובן שבו משתמשים ליוטאר ואופיר – עוול שאינו יכול לקבל ביטוי בשיח – משום שהשפה של המערכת החברתית מדברת בלוח זמנים אחר ומגדירה בעיות בצורה אחרת. במילים אחרות, הפער בין שתי הגדרות ההווה – זו של האדם הפרטי, הנובעת מתוך בעיותיו ופעולותיו הקונקרטיות, וזו של המערכות המשניות והמדומיינות, שההווה שלהן מתמשך מעבר לחיי אדם – מייצר עוולות משום שהוא דוחה טיפול בבעיות ממסגרת ההווה האנושי אל ההווה המערכתית. הפתרון נדחה בפועל אל מעבר לעתיד הקונקרטי-אנושי, ומשמעותה של דחיית הפתרון מעבר לזמן חייו של אדם היא שהבעיה לא נפתרה. "הדחיפות", כותב אופיר, "היא קטגוריה מוסרית".²⁹

היש ישנו והאין איננו

הנחת היסוד של מאמר זה היא, במילותיו של פרמנידס, שהיש ישנו והאין איננו. ההווה הוא הזמן היחיד שבו בני אדם קיימים, פועלים, חשים, נהנים וסובלים. גם אם הם זוכרים את העבר – או מתכננים את העתיד – הם עושים זאת בהווה. יתרה מכך, הבעיות היחידות שמהן הם סובלים באופן ממשי וקונקרטי הן בעיות הקיימות בהווה דרך חוויות של נוכחות, היעדרות, תשוקה, חוסר, אובדן, סבל, עוול ועוולה. מקורן יכול להיות בעבר או בעתיד – אובדן או געגוע לדבר מה שהיה ואיננו; תשוקה בוערת וכואבת לדבר מה שלא מצליחים להשיג – אך הן קיימות ונחוו בהווה. המערכות המשניות, לעומת זאת, מתבססות על קהילות מדומיינות ועל הווה מתמשך החורג מהאנושי-קונקרטי. יש להן כוח רב, לעתים רב מנשוא, אך בסופו של דבר הקיום שלהן ממשי פחות מזה של יצורים בשר ודם, חיים וחווים, ולכן גם הבעיות שלהן חשובות פחות. בעיית השרידות של העם היהודי – כעם, לא כפרטים – חשובה פחות משאלת הסבל של אדם בודד. בדיוק משום כך ההווה חשוב יותר מהעבר ומהעתיד. אין מדובר רק ביכולת להשתחרר ממטענים היסטוריים ו"בזכות השכחה",³⁰ אלא גם בהעדפה רדיקלית של ההווה על פני "עתיד ילדינו". האופק האוטופי המוצע להלן מבקש להשתחרר מהדיאכרוניות שבה ההווה מוקדש למען יצירת עתיד טוב יותר, לעבר סינכרוניות שבה הקיום בהווה, זה בצד זה, מכתוב צו מוסרי של צמצום רעות ופתרון בעיות.

אין זאת קריאה לבזבזנות חסרת חשבון. המטרה איננה למצות את כלל אפשרויות הרווח וההנאה בהווה תוך ניצול דווקאי של משאבים מתכלים, כי אם למצות את האפשרויות לפתרון בעיות בהווה. לכן, את המשפט "אכול ושתה כי מחר נמות" אני מבקש לפרש כציווי מוסרי להזמין את הפליט, את העני, את הגר, האלמנה והיתום לאכול ולשתות, מפני שממילא מחר נמות.

אופיר מבחין בין האתיקה, ה"עוסקת בחיים הטובים או הראויים שלי, החיים שנכון לי ולאנשים אחרים כמותי לחיות אותם", לבין המוסר, שעניינו "לא בחיים הטובים 'שלנו' אלא בחיים

הרעים של אחרים.³¹ החובה היחידה שניתן לפרש כחובה מוסרית היא כלפי אדם אחר הסובל בהווה מבעיה ראשונית. לפני מימוש חובה מוסרית זו, כל פתרון של בעיה אחרת לא יהיה אלא פעולה אתית כלפי העולם המשותף שלי – פעולה שבמסגרתה הנצחת מערכת חברתית משנית ומדומיינת של זהות "שלי ושל אנשים כמותי" מאפשרת לשכוח שיש אנשים הסובלים לצדי עכשיו. אין הצדקה לנהל את משאבי המערב השבע בחסכנות למען הדורות הבאים, בזמן שבאפריקה ובאסיה יש אנשים רעבים בהווה.

בשנים האחרונות בולט היפוך חץ הזמן של החוב מהעבר אל העתיד אף יותר. עם עלייתה של דמות הילד כמושא לדאגה היסטורית כמעט וכגורם מתמיד של רגשות אשמה להוריו, החוב של דור ההווה נסוב על העתיד. אנחנו חייבים להשקיע/לחסוך/לשמור על הפלנטה או לעשות שלום, לא למעננו – וגם לא בגלל העבר (כי כך, לכאורה, ציוו לנו הנופלים במוותם) – אלא למען עתיד ילדינו. כל שימוש במשאב טבעי, כל עץ שנכרת, כל פעולה כלכלית של צריכה, כל חוק שנחקק – נתפסים תמיד כהלוואה על חשבון העתיד.

"קץ העולם" העכשווי, שהפך לאפשרות קונקרטית בשל התחממות כדור הארץ ושינויי האקלים, שונה מזה של הדורות הקודמים. במערכת הדתית סימן קץ העולם צדק, בין אם מדובר במחיינת האנושות במבול או בגאולתה עם בוא המשיח. פצצת האטום והמלחמה הקרה העלו לדמיון החברתי העולמי אפשרות קונקרטית של השמדה מלאה והדדית של האנושות – אך אז הפחד היה ממות אלים בהווה, דהיינו בזמן חייהם של האנשים המדמיינים. קץ העולם כפי שחושבים עליו כיום יקרה בעתיד – אך בדמיון הקולקטיבי אין הוא אירוע כללי ומדומיין שבו העולם מתפוצץ באחת, אלא הידרדרות איטית ובלתי נמנעת בעשרות ומאות השנים הקרובות – והקורבנות מדומיינים באופן קונקרטי כילדים שלי, שלך או של האחר. לכן, "למען הדורות הבאים" עלינו להפחית את צריכת גזי החממה, "למען ילדינו" יש להפסיק לכרות עצים וכן הלאה. גופים כמו נציבות הדורות הבאים, בצד שיח הקיימות האקולוגי, הם המאפיינים המובהקים המציבים את כל האנשים החיים בעמדה של בעלי חוב. ובניגוד לחוב כלפי אנשים בהווה – ואפילו כלפי העבר – מדובר בחוב בלתי מדיד מראש, חוב שאין לו שיעור או פרופורציה, שבו כל מי שחי צריך לצמצם את עצמו למינימום כדי שלא לפגוע בעתיד. מאחר שלעתיד אין סוף, אין סוף גם לחוב. בעוד במערכת הקפיטליסטית האדם נדרש לחשוב על העתיד למען עצמו – או לכל היותר למען ילדיו שכבר-חיים – הרי שבמערכת החוב-כלפי-העתיד אין מדובר עוד בחישוב רציונלי, מפני שלחוב אין שיעור ואין חישוב. זו אתיקת-שליטה-עצמית מסוג חדש, שאינה מכוונת כלפי דימוי של העצמי (כמו ביוון העתיקה), כלפי ציווי אלוהי (כמו במערכת היהודית-נוצרית) או כלפי ציווי כלכלי-רציונלי (כמו באתיקה הקפיטליסטית), כי אם כלפי חוב תמידי ובלתי נגמר לעתיד.

"בתנאים של עולם משותף", כותבת ארנדט, "המציאות אינה מובטחת דווקא באמצעות הטבע המשותף לכל בני האדם המכוננים אותה, אלא בראש ובראשונה בזכות העובדה שלמרות הבדלי העמדות ומגוון הפרספקטיבות הנובע מהם, כולם מתייחסים תמיד לאותו אובייקט."³² העולם עצמו – הקונקרטי והארצי – הופך בעשורים האחרונים להיות "העולם המשותף". הוא הוא האובייקט שאליו כולם מתייחסים, "למרות הבדלי העמדות ומגוון הפרספקטיבות". אלא

שבמקום שהדבר יוביל לקונקרטיזציה של ההווה, של ה"כאן ועכשיו", התוצאה הפוכה: העולם כולו מוסט מהקונקרטיזציה הארצית שלו אל עבר היותו אובייקט להתכוונות חיצונית. לפיכך, נדמה שגם בגניאולוגיה של ארנדט ניתן לסמן את האוריינטציה העתידית כתצורה חסרת עולם עוד יותר מאלה שקדמו לה. בכוליות חסרת ההבחנות של תצורה זו, העולם המשותף כולל את כל העולם ממש: לא רק את האנושות כולה, אלא גם את העצים והחרקים הנדירים, לרבות כל אלה שטרם נולדו ושאינו יכולים לשער את קיומם.

בניגוד מוחלט לכך, המאמר הנוכחי מבקש לטעון שאת הרעיון של סוף העולם יש לנצל לא כדי לשפר את העתיד ולהציל את העולם מעצמו, אלא דווקא לטובת חלוקת משאבים רדיקלית בהווה. אם ממילא יכול להיות שמחר נמות – כולנו, מפני שסוף העולם יהיה סוף כל העולם – יש לנו הזדמנות להתחלק בעודפים בהווה. הדבר דומה למס ירושה קיצוני, שבו אין משמעות לאגירה עודפת מפני שאין אפשרות להעברה בין-דורית של רכוש פרטי.

הגיליון הנוכחי עוסק באוטופיה. לא רק שאוטופיה נחשבת תמיד כדבר מה שיקרה – אם יקרה – רק בעתיד, אלא שבבסיס המושג עצמו עומדת שלילת ההווה. אוטופיה היא מה שלא קיים היום, ושאלנו מקווים שיקרה בעתיד. זו האידיאה הרגולטיבית המנחה את ההווה – ושמטירה ומצדיקה לא פעם את הפגיעות הקונקרטיזציה בהווה. "ככל שיהיה רע יותר יהיה טוב יותר", אומרת הקלישאה המרקסיסטית המקדשת את כל האמצעים למען המטרה – ואת הקרבת ההווה למען העתיד האוטופי. אבל מה שצריך לעשות הוא בדיוק ההפך: לא לשלול את ההווה בשביל העתיד, אלא לשלול את העתיד בשביל ההווה. רק אם נצליח להרוג את העתיד נוכל להביא צדק בהווה. אני מדגיש את הרג העתיד, ולא את זה של העבר, מפני שבעוד העבר נוכח בהווה פעמים רבות בצורה קונקרטיזציה דרך זיכרונות ומטענים תרבותיים (והמטרה אינה לייצר אנשים "שטוחים", נטולי עבר ותרבות), או דרך בעיות שטרם נפתרו (נזקים שלא פוצו, עוולות שלא הוכרו, עלבון שעודו צורב), הבעיות העתידיות הן תמיד מדומיינות. בדיוק משום כך "סוף העולם" – לא בהכרח סופו הקונקרטי, אלא עצם היתכנותו של הסוף הזה בעתיד הנראה לעין – מכיל בתוכו פוטנציאל למימוש האוטופיה בהווה ולשם ההווה. אוטופיה במקרה זה לא תהיה עולם מושלם, אלא עולם שבו עושים כל מה שאפשר כדי לפתור את הבעיות הקיימות בהווה – ובהווה. זה יהיה הטוב שבעולמות האפשריים. הדגש מושם על "האפשריים" מפני שבעולם כזה, המתרכז בהווה ובמה שישנו, יצטמצמו הרעות המיותרות באמצעות הקדשת המשאבים והמאמצים למה ולמי שקיים בהווה.

שמיטה: הצעה קונקרטיזציה לייצור ההווה

ההצעה שלעיל מעלה שאלות קונספטואליות ומעשיות כאחד: ראשית, האם אפשר באמת להרוג את העתיד? אם בני אדם מתוכננים ביולוגית, אבלוציונית ותרבותית לחשוב על המחר, כיצד ניתן לכפות התמקדות בהווה? מעבר לכך, כדי להרוג את העתיד צריך קודם כל להגדיר "מהו עתיד". אלא שכדי להגדיר מהו עתיד, יש להגדיר מהו הווה – וכבר ראינו שאי אפשר להגדיר את ההווה במנותק מפעולות קונקרטיזציה בעולם האנושי.

שאלה שנייה, מעשית יותר, נוגעת למנגנון צבירת הרכוש וההון. אם מי שיכול לתכנן את העתיד מרוויח יותר בהווה (ומי שיש לו יותר בהווה יכול לתכנן טוב יותר את העתיד), ביטול העתיד דורש גם לבטל את הרכוש הפרטי – או למצער לבטל את יכולת ההורשה של רכוש פרטי, על מנת למנוע צבירה עודפת והעברה בין-דורית. אבל הניסיון ההיסטורי מלמד שלא ניתן להגיע למצב של ביטול כולל של הבעלות ושל יכולת ההורשה, ואופציה זו תיוותר לפיכך בגדר אוטופיה בעלמא. אם נקשור את שתי השאלות יחדיו, הרי שיש למצוא דרך שבה ניתן לגבש מסגרת זמן מוסכמת של "הווה" – הווה שיהיה נקודת ההתייחסות שאליה צריכים להיות מופנה המאמץ המוסרי, יחד עם חלוקת משאבים רדיקלית שבכל זאת תאפשר רכוש פרטי ותעודד פיתוח והשקעה.

נקודת מוצא אפשרית אחת יכולה להיות הדיון במושג השמיטה בספר ויקרא. מלבד האיסור המוכר על עיבוד האדמה בשנה השביעית, הציווי המקראי כולל שמיטת חובות בכל שבע שנים, וכן שחרור עבדים וחלוקה מחודשת של כל הקרקעות מדי 49 שנים (שנת יובל). שמיטת החובות, בהנחה שלא מדובר בניצול לרעה מתוך כוונה שלא להחזיר, מניחה שלאורך זמן ייווצר איזון יחסי: פעם פלוני למעלה ונוקק להלוואה מאלמוני, ופעם המצב הפוך. בדומה למצב המתואר במסה של מרסל מוס על המתנה, עצם ההלוואות – ולפעמים גם שמיטתן – הן שמייצרות את היחסים החברתיים של עזרה ושל ערבות הדדית. יתרה מכך, במצב שבו החובות נמחלים פעם בשבע שנים, וכל אמצעי הייצור והעודפים הנדל"ניים מחולקים מחדש מדי 49 שנים, לא יכול להיות מצב שבו משפחה מסוימת צוברת הון לאורך זמן בעוד משפחה אחרת לא מצליחה לצאת ממעגל העוני הכרוני. במצב כזה, יש רכוש פרטי (אך ללא צבירה מוגזמת), ניתנות הלוואות מתונות (בין אם לצורכי מחיה של ממש ובין אם כדי לבנות בית או להקים עסק צנוע), יש טעם בפיתוח ובצמיחה (בניגוד למצב הקומוניסטי, שבו לא היתה לאיש מוטיבציה להשקיע במה שאינו שלו) – ויש ערבוב מחודש של ההון העודף בכל 49 שנים.

אני מבקש להציע ש-49 שנים יכולות להיות מסגרת מוסכמת ל"הווה". מובן ש-49 שנים הן פרק זמן שרירותי – מדוע לא 47 או 54 שנים? – ובכל זאת, זו בקירוב התקופה שעוברת בין הזמן שבו אדם עומד על רגליו, נעשה עצמאי ומתחיל להקים משפחה, ובין הזמן שבו נכדיו עומדים במצב דומה. ה"עתידיות", כתכונה המבדילה לכאורה את האדם מבעלי החיים הלא-אנושיים, לא תוכל להימחק מהמילון האנושי: בני אדם מורגלים לתכנן את המחר ולעשות את המיטב כדי לדאוג לרווחתם העתידית. לא זו בלבד, אדם אינו דואג רק לעצמו, אלא גם למשפחתו ולילדיו. זו תכונה ביולוגית ותרבותית כאחד, ובמחשבה המתרכזת בהווה ובקיים אין טעם או יכולת לשנותה. פרק זמן של 49 שנים – שני דורות – מאפשר לאדם לזרוע ולקצור, לגדל ילדים ולראותם יוצאים לדרך משלהם, ולהגיע אל סופו בידיעה שעשה את מה שיכול היה למען הקרובים לו. מי שיבוא אחריהם – הצאצאים שאותם לא יכיר – אינם עוד מעניינו. מבחינתו הם מדומיינים לחלוטין, וצבירה עודפת בהווה בשביל לדאוג למי שיישא את שם משפחתו בעוד חמישה דורות או עשרים אינה מוצדקת מבחינה מוסרית. שם המשפחה, כמו שם המדינה או שם הדת, מייצרים הווה מתמשך, אך כשהוא חורג ממשך חיי אנוש הוא הופך להיות מדומיין באותה מידה. תשוקת

האלמוות לא יכולה להצדיק אגירת משאבים עודפת בהווה, בזמן שאלה יכלו לשמש לפתרון בעיות ולהקלת סבלם של אנשים קונקרטיים, כאלה שכבר ישנם, לא כאלה שעדיין אינם. בין ההווה המתמשך של המערכות החברתיות – שיכול להימשך לנצח נצחים – ובין ההווה קצר המועד של פעולות קונקרטיות וקונטינגנטיות הנוגעות ליחיד או לקבוצת יחידים, ניתן להציע את מסגרת הביניים של זמן היובל. זו מאפשרת נקודת התייחסות משותפת ומוסכמת באופן חברתי, אך עם זאת קונקרטית ובעלת קנה מידה אנושי.

לכאורה, הצעת השמיטה מחייבת הכרה באלוהים כבורא העולם וכבעליו. בלי ההנחה שלפיה "לה' הארץ ומלוואה" – ובמשתמע, שאף בעלות אנושית אינה אמיתית, יציבה ומוחלטת כמו זו האלוהית – אי אפשר לקבל שמיטת חובות או הפקעת רכוש פרטי שנצבר בעמל לאורך שנים. היגיון דומה מנחה את המשטרים הקומוניסטיים: כל הרכוש שייך למדינה (כמייצגת העליונה של הפרולטריון), ולכן היא זכאית לקחת מכל אחד כפי יכולתו ולתת לכל אחד לפי צרכיו. בשני המקרים מתקיימת הנחה כפולה: ראשית, שישנו גוף גדול יותר מהיחיד (יהא זה אלוהים או המדינה), ושנית, שהבעלות המיוחסת לאותו גוף חזקה יותר מזו של האדם הפרטי. לדידו של האדם הפרטי אין מדובר בבעלות ריבונית, אלא בסוג של חֶזְקָה או חכירה – הזכות להחזיק בדבר מה לפרק זמן קצוב, רק עד שיוחלט אחרת. הרכוש אינו חלק מהאדם, אלא דבר מה חיצוני לו, המוחזק בידי בהווה.

אך כיצד ניתן לדבר על בעלות חיצונית, רציפה ונצחית בעולם חילוני המבקש לדחות הן את אלוהים והן את העולם המשותף של המערכות החברתיות הבין-דוריות? אם אי אפשר לומר שהרכוש שייך לאלוהים, למדינה, לפרולטריון או לדורות הבאים – בשם מי ניתן לדרוש את הזרות האינהרנטית שתאפשר לנתק בין החפץ ובין בעליו הנוכחי? לכל הפחות, נדרש משהו שאורך חייו חורג מזה של חיי אנוש, כדי שבשמו תתבצע ההפקעה והחלוקה מחדש, ויותר מכך, שבשמו תוצדק אותה הזרה, המבחינה בין בעלות לחזקה.

בעולם חילוני, הנוי ואינהרנטי, יש דבר אחד שאפשר להצביע עליו כמה שחורג מחיי אדם וזר להם באופן מובנה – הרכוש עצמו.³³ אין זה ההווה המתמשך של אלוהים או של החברה, אלא ההווה ארוך-הטווח של הקרקע או של החפץ המוחזק בידי מישהו. האנשים מתים, אבל הקרקע נשארת. היא נשארת לא משום שהיא שייכת לאלוהים, אלא בפשטות משום שמשך קיומה ארוך מזה של בני האדם המתגוררים עליה ומעבדים אותה. גם אין זה השיח האקולוגי המגדיר את בני האדם כבעלי חוב כלפי הפלנטה, אלא המובן הארצי ביותר של כדור הארץ. עובדתית, משך חיי הקרקע – וחפצים אחרים – אינם חופפים למשך חיי אנוש. לפעמים הבגדים מתבלים לפני האדם, ולעתים הם נותרים בארון לאחר מותו. כך גם לגבי ספרים, שעונים, רהיטים ותמונות. הון – בצורת חפצים, קרקעות או כסף מזומן – מאריך ימים אחרי בעליו. ההנחה שעליו לעבור בירושה יוצרת הצמדה מלאכותית בין משך חיי הרכוש ומשך חיי המשפחה כעולם משותף מדומיין. פרסומת לשעוני היוקרה פאטק פיליפ גורסת כי "You never actually own a Patek Begin your own tradition". לא רק שהשעון הופך לבעליו של האדם, אלא שאותה הבטחה לאיכות ולחיי

נצח של האובייקט היא שאמורה לייצר גם את המשפחה כאובייקט רציף, נצחי ומובחן. הצמדת הרכוש למשפחה מעניקה למשפחה עצמה חיי נצח, כמו שהצמדת טריטוריה לעם מקנה לו חיי נצח. הכרה בנבדלות של הרכוש היא שתבהיר מדוע הוא לעולם לא יכול להיות באמת פרטי, מדוע דרוש תמיד פרפורמנס אלים כדי לממש את הבעלות הזאת, ומדוע ההחזקה בו מעבר לשני דורות אינה צודקת מפני שהיא חורגת מההווה. בורות הזאת אין כדי להצדיק את ההפקעה או את שמיטת החובות, אך היא תנאי האפשרות שלה, מפני שבניגוד להיגיון הליברלי של הבעלות הפרטית – הרכוש אינו חלק מגופו של האדם, אלא תמיד זר לו.

למרות הניסיון להציע הצעה קונקרטית ליצירת הוה עלי אדמות, ברור שהיא אינה חפה מבעיות. האם העלייה בתוחלת החיים משפיעה על זמן היובל (49 שנים של תקופת התנ"ך אינן 49 שנים של המאה ה-21 – ובוודאי לא של המאה ה-31)? האם מדובר ביובל קלנדר (פעמיים בכל מאה מערבבים את כל הרכוש העודף עלי אדמות) או נומינלי (כל משפחה / חברה / מדינה בזמנה)? איך מחליטים מה ייחשב לרכוש עודף ולפי מה תיקבע החלוקה? לכל השאלות הללו אין תשובות ברורות. בכל בחירה תהיה שרירות מסוימת, ולכל אפשרות יש יתרונות וחסרונות. המטרה העיקרית של ההצעה שלעיל היא להרוג את העתיד תוך הנכחת הזרות שבין אדם לרכוש שבו הוא מחזיק, מתוך תקווה שהפחתת מוטיבציית הצבירה תסייע בחלוקה הוגנת יותר של המשאבים לשם פתרון בעיות בהווה.

שמיטת החובות מאפשרת לחשוב על אונטולוגיה חברתית חדשה. היא מפרקת את הרציפות המדומיינת של המערכות החברתיות המשניות: אלה שמבנות את הזהות של עצמן לעצמן כאובייקט מובחן ורציף – יחד עם הזהות של חבריהן כתאים בני-החלפה בגוף החברתי בעל משך חיים ארוך יותר – באמצעות ייצור והפצה של בעיות ושל חובות. ההתמקדות בהווה מבקשת לחלץ את המסגרת החברתית ולפרום את מערך החובות הכובל את היחידים לעולם משותף שיש לו אינטרסים של כוח ושל שליטה; מערך שהתבססו על האידיאולוגיות ועל ההווה המשותף וארוך-הטווח של המערכת החברתית מאפשרת לדחות את בעיותיהם הקונקרטיות של בני אדם אל מעבר לזמן הזה ולעולם הזה. ואם יש צדק – יופע מיד.

הערות

1. פרידריך ניטשה, אנושי, אנושי מדי: ספר לחופשיים ברוח, תרגמו יעקב גוטשלק ואדם טננבאום (ירושלים: מאגנס, 2008), 79.
2. בתרגומו של פנחס שדה בספר האגסים הצהובים (ירושלים: שוקן, 1985), 42.
3. אוגוסטינוס, וידויים, תרגם אביעד קליינברג (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2001), 299-300.
4. הפילוסופיה של הזמן רחבה ועשירה, וכל סקירה שתיעשה במסגרת הנוכחית נידונה מראש לכישלון. ראו למשל, אדמונד הוסרל, הגיונות קרטזיאניים, מבוא לפנומנולוגיה (ירושלים: מאגנס, 1972); Martin Heidegger, *Being and Time* (Oxford University Press, 1962); Henri Bergson, *The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics* (New York: Wisdom Library, 1946); Roger McLure, *The philosophy*

- of time: time before times* (London, Routledge, 2005); Robin le Poidevin and Murray MacBeath (eds.), *The Philosophy of time* (Oxford University Press, 1993).
5. דייוויד יום, מסכת טבע האדם, תרגום יוסף אור (ירושלים: מאגנס, 1954).
 6. חנה ארנדט, המצב האנושי, תרגום אריאלה אזולאי ועדי אופיר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2013), 85 (ולהלן ארנדט, המצב האנושי).
 7. "קללת העבדות היתה נעוצה אפוא לא רק בשלילת החירות והנראות, אלא גם בפחדם של אותם אנשים אלמונים עצמם 'שמן האלמוניות הם יעברו מן העולם מבלי להותיר זכר לכך שהתקיימו אי פעם'" (שם, 86).
 8. הדיון התיאורטי והקונקרטי בחוב צבר תאוצה רבה מאז המשבר הכלכלי בשנת 2008 ותנועות ה-occupy משנת 2011 ואילך. ראו למשל (MIT) Maurizio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man* (Press, 2012); (ולהלן Ellen Hodgson Brown, *Web of Debt: The Shocking Truth*; חוב: 5000 השנים הראשונות); (New York: Third Millennium Press, 2008); Alan Michael Collinge, *The Student Loan Scam: The Most Oppressive Debt in US History - and How We Can Fight Back* (Boston: Beacon Press, 2009); Michael Denning, "The Fetishism of Debt", *Social Text* (Periscope) Dossier on Debt (September 2011) (<http://www.socialtextjournal.org/periscope/going-into-debt>).
 9. מרגרט אטווד, חוב: צלו האפל של העושר, תרגום ברוריה בן-ברוך (תל אביב: כנרת, 2011).
 10. מרסל מוס, מסה על המתנה: צורתו וסיבתו של החליפין בחברות הארכאיות, תרגום הילה קרס (תל אביב: רסלינג, 2005).
 11. בראשית מ"ז, י"ח-כ.
 12. גרבר, חוב: 5000 השנים הראשונות.
 13. עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות (תל אביב: ספרי עליית הגג, 2010), 86-87.
 14. פרידריך ניטשה, לגניאולוגיה של המוסר (ירושלים: שוקן, 1979), 266-267.
 15. שם, 268-269.
 16. ג'ורג' אורוול, 1984, תרגום ג. ארייך (תל אביב: עם עובד, 1971), 30.
 17. ארנדט, המצב האנושי, 83.
 18. ראו, למשל, אמל ג'מאל, "על תלאות הזמן המוגזע", בתוך יוסי יונה ויהודה שנהב (עורכים), גזענות בישראל (ירושלים ותל אביב: מכון ון-ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2005), 362. אריאל הנדל, "ספר", *מפתח* 4 (2011): 166-143 [mafteakh.tau.ac.il/2011/11/06-4]; Liron Lavi, "Making time for; national identity: theoretical concept and empirical glance on the temporal performance of national identity", *Nations and Nationalism*, 19(4) (2013): 696-714; Ariel Handel, Galit Rand and Marco Allegra, "Wine-washing: Colonization, Normalization, and the

- Geopolitics of Terroir in the West Bank's Settlements", *Environment and Planning A* (2015).
19. דניאל ש. מילוא, המצאת המחר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011).
20. אלדד שפיר; מצוטט אצל אשר שכטר, "תפסיקו להאשים את העניים – גם אתם כאלה", דה מרקר, 9.2.2012.
21. מנחם פיש, לדעת חכמה: מדע, רציונליות ותלמוד תורה (ירושלים ותל אביב: מכון ון-ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 1994): 35.
22. Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 73.
23. שם.
24. ז'אן-פרנסואה ליוטאר, "הדיפרנד", תיאוריה וביקורת 8 (1996): 139-150.
25. עדי אופיר, לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר (תל אביב וירושלים: ון ליר ועם עובד, 2000), 39 (להלן אופיר, לשון לרע).
26. שם, 88.
27. שם, 41.
28. אריאלה אזולאי ועדי אופיר, משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967 -) (תל אביב: רסלינג, 2008).
29. אופיר, לשון לרע, 260.
30. יהודה אלקנה, "בזכות השכחה", הארץ, 2.3.1988.
31. אופיר, לשון לרע, 332-333; הדגשות במקור.
32. ארנדט, המצב האנושי, 88.
33. ראו נועם יורן, "עושר", בתוך אריאל הנדל, אודי אדלמן, מיכל גבעוני, נועם יורן ויואב קני (עורכים), קריאת המחאה: לקסיקון פוליטי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012); Noam Yuran, *What Money Wants: an Economy of Desire* (Stanford University Press, 2014).

