

# מאבק משיחי

## יואב רונאל

היכן שאתם רואים ברד וסערה הוא רואה קשת בענן

המרחב הפוליטי של מדינת ישראל מצא את עצמו בשנים האחרונות מול צורה פוליטית חדשה שלא מזוהה עם אף מפלגה, ומנהיגה מאבק חברתי בכלים החורגים מהמקובלת בדמוקרטיה הישראלית. עו"ד ברק כהן, שהתחיל את האקטיביזם שלו קצת לפני המחאה החברתית של שנת 2011, חורג במוכנים רבים מצורות מחאה מקובלות. צורת המחאה הזו נשענת בבסיסה על "התקלה" מצולמת של פוליטיקאים ואנשי חוק (הקרובה ברוחה לדוקו-אקטיביזם של הבמאי האמריקאי מייקל מור או של תוכנית הטלוויזיה "האזרח גואטה"), מתוך ניסיון להתעמת איתם מחוץ לכללי המשחק המקובלים. כהן משוטט ברחובות חמוש במגפון ובטלפון נייד, כשהוא מתקיל, מביך ומבזה אישים מהספרה הפוליטית – אהוד ברק, גדעון סער, מירי רגב – ומהספרה הפיננסית – מנכ"לית בנק הפועלים רקפת רוסק-עמינח, המיליארדר שלדון אדלסון, וציון קינן, מנכ"ל בנק הפועלים. המאבק של כהן אינו מתמצה בניסיון להביך, אלא קשור במחאה כוללת נגד צורת המשטר, ובניסיון לעשות דה-לגיטימציה למשטר עצמו, שאכנה אותו "חילול". יחסו של כהן לחוק אינו כולל אמונה (ציות לחוק) ולא חתירה תחתיו (הפרת החוק), אלא חשיפה של החוק עצמו כאמצעי לאקטיביזם: שימוש בידע על החוק ובכליו – המעצר והמשפט – לא כדי לבייש את הנעצר אלא כדי להציג את האלימות הנטועה בו.

במאמר זה אנסח את שלושת אופני המאבק של כהן כצורות משיחיות, בעקבות מושג המשיחיות של ג'ורג'יו אגמבן: חילול הקדושה של המדינה ושל החוק – ההתנגדות למשטר דרך ההבכה והשימוש בחוק כדי לנטרל אותו; ערעור על התפיסה הלאומית-קולקטיבית של המדינה: הצורה המשיחית היא צורה תיאולוגית שמערערת על מושג המשפחה והמדינה שמוצמדים בתוך פוליטיקת הייצוג; ולבסוף, היחס אל העתיד והאופק של אי-מדינה דרך כינון של קהילה המוגדרת מתוך מאבק משותף. אטען שמאבקו של ברק כהן הוא צורה יוצאת דופן של מאבק שאגדיר כמאבק משיחי. זו פוליטיקה משיחית בהנחות היסוד שלה, הנובעות משאיפה בוערת לשינוי מהותי במבני היסוד של החברה הישראלית: לא להחליף את המפלגה השלטת, אלא את צורת השלטון.

הדיון במשיחיות ייעשה מתוך הפרספקטיבה של מושג המשיחיות במחשבתו של אגמבן. מטרת אינה רק לחלץ את המשיחיות מתוך השדה הסמנטי של מושג המייצג שאיפה דתית לייצר אפוקליפסה דתית שמובילה לריבונות לאומית ("הימין המשיחי"); הפנייה למושג המשיחיות מבקשת להבין את ההיגיון התיאולוגי והפוליטי העומד בבסיס הפעולה של כהן כתגובה למשבר הפוליטי הנוכחי, שבו הפוליטיקה הפכה ממרחב של אפשרות ומאבק על הצורה הרצויה של

החיים המשותפים לפרגמטיזם של ניהול הסכסוך וטיפוח הכלכלה הקפיטליסטית. במילים אחרות, המשיחי הוא הפעולה הסינגולרית – מעבר לכל יחס – שמאפשרת צורות רעננות של מאבק פוליטי, ומובילה לא לכינונו של בית המקדש השלישי או להמשך קיומה של התיאולוגיה הפוליטית היהודית-חילונית בחסות הקפיטליזם הגלובלי, אלא לצורה חדשה של קהילה ופוליטיקה.

כפי שמראה ונדי בראון, המאה העשרים ואחת – עם ניצחונם המובהק של הקפיטליזם ושל מדינת הלאום – הביאה לשיא את קריסת הדמיון הפוליטי לצורה של כלכלה וממשלה.<sup>2</sup> האפשרות הפוליטית מוחלפת באפשרות כלכלית וטכנית ובדיון על הטוב המשותף כאלגוריתם: במונחים הפסימיים של בראון, מדובר בקץ הפוליטיקה לטובת פרגמטיות כלכלית. מפרספקטיבה זו, אם כן, הפוליטיקה זקוקה לאירוע הסינגולרי שאי אפשר לחשוב עליו, לחשב או לייצג אותו: האירוע המשיחי. לכן, דווקא המחשבה השמאלית והפוסט-מרקסיסטית היא כיום זו שמנסה לחשוב מחדש על המשיחיות כעל שינוי רדיקלי בסטטוס הפוליטי העולמי.<sup>3</sup> הוגים כמו אגמבן, ז'יז'ק, באדיו ודרידה, בין השאר, עסקו ועוסקים בעולם מושגים זה.<sup>4</sup>

בין צורת המחשבה והפעילות של אגמבן לזו של כהן יש זיקה ברורה: שניהם מצביעים על הספינה הטרופה של הפוליטיקה (במקרה של כהן זו של מדינת ישראל) ועל חוסר אמון באפשרות של מחאה ותיקון הממשל הקיים במסגרת השחוקה של הפגנות, החלפת דעות והצבעה. מאבקו של כהן הוא אופטימי בדיוק בגלל המשיחיות שלו: זהו מאבק הקורא לסדרה של מהלכים החורגים מהסדר הקיים וחותרים לסופו. האקטיביזם שלו אינו קורא לשינוי פנימי או מתמקד בנקודה כזו או אחרת, אלא מנסה להביא את קץ זמן המדינה עצמו. זו הסיבה שהמוסדות הדמוקרטיים המארגנים אותה נתפסים בעיניו כלא-יעילים: לא ההפגנה ולא הבחירות הדמוקרטיות.

ההתייחסות שלי למושג התיאולוגיה הפוליטית נשענת על ההבחנה של אדם קוצקו, אשר "ברמה הבסיסית ביותר [...] מתייחס לתיאולוגיה פוליטית כמחקר של מערכות הלגיטימציה, של הדרכים שבהן הפוליטי, החברתי, הכלכלי והדתי משמרים את כוחם הממשמע ומצדיקים את הנאמנות של מאמיניהם. [זו] מערכת שעסוקה בלגיטימציה עצמית".<sup>5</sup> תיאולוגיה פוליטית עונה על שתי שאלות החוצות את הדתי והפוליטי. הראשונה היא מדוע יש רוע בעולם אם אלוהים הוא טוב; והשנייה היא מי מחזיק בסמכות לגיטימית להכריז על מצב חירום, להשתמש באלימות ולהרוג. הפרויקט המשיחי של כהן, אטען, עסוק בדיוק בנטרול המנגנון התיאולוגי-פוליטי של מדינת ישראל, כלומר בוויכוח על ההכרזה על מצב החירום ועל האפשרות של הפעלת האלימות. כהן אינו מכונן אלימות וחוק חדשים, אלא פועל להשעיה ונטרול של החוק עצמו.

ההתמקדות שלי במשיחיות של אגמבן נובעת משתי טענות מרכזיות המצויות בתוכה: הראשונה היא הדחיפות הבערת שלה, המתנגדת לרעיון של דיאלוגיות, שכן זו לטענתה רק משעה את אפשרות השינוי. המשיחיות האגמבנית היא תנועה בהולה ודחופה; הטענה השנייה נוגעת ליחס אל החוק והפוליטיקה כאל מערכים שיש לנטרל ולהשעות: להפעיל את הכוח של הייצוג הפוליטי והחוק נגד עצמם, ומתוך כך לפרוץ את הדרך לצורות פוליטיות חדשות. עם זאת, הניסוח של אותה "צורה חדשה" הוא נקודת התורפה של מאבקו של כהן ושל העמדה המשיחית של אגמבן,

שכן מדובר בעמדה הנמנעת מהשתתפות במערכי הכוח הקיימים. במונחים תיאולוגיים, היא מקדמת פוליטיקה אפוקליפטית בתקווה ובאמונה שמתוך הריסות הסדר הקיים תקום צורת משטר צודקת יותר.

אפתח בהצגת עולם המושגים המשיחי של אגמבן, המנוגד לתפיסת המשיחיות העולה ממחשבתו של ז'ק דרידה.<sup>6</sup> אגמבן טוען שהתפיסה המשיחית של דרידה מתקפת את גבולות הדמוקרטיה המוכרים ואינה מערערת על ההנחות העומדות בבסיסן. לאורך הגותו מביע אגמבן התנגדות עזה ל"משיחיות דחויה" זו, שהיא משיחיות ללא פרקטיקה משיחית.<sup>7</sup> את ההבדל בין המשיחיות של אגמבן לזו של דרידה אפשר להבין לאור הקריאה של שניהם בסיפור הקצר של קפקא "לפני החוק".<sup>8</sup> המשל של קפקא מתאר איש כפרי המגיע לשער החוק ומוצא אותו פתוח, ולפניו עומד שומר מעורר יראה. האיש מבקש להיכנס, אך השומר אוסר עליו ומסביר לו כי גם אם יצליח להתגבר עליו בכוח, בדרך אל החוק מצויים עוד שערים ושומרים רבים. לאחר שניסה להתווכח עם השומר, לשחד אותו ולשכנע אותו, גווע הכפרי לאיטו. ברגעיו האחרונים, כשהוא כבר קשיש, מתכופף לכיוונו השומר – שלא איבד מאומה מכוחו – ואומר לו שעכשיו, לקראת המוות, הוא הולך וסוגר את השער.

קריאתו של דרידה בסיפור מציעה כי החוק והמשמעות מצויים בדחייה אינסופית. הכפרי "מחליט לדחות את ההחלטה, מחליט שלא להחליט".<sup>9</sup> אנחנו תמיד יכולים להיכנס, אבל רק בעוד רגע; עלינו להותיר את שער החוק פתוח.<sup>10</sup> אגמבן מתנגד לפתיחות האינסופית של המשמעות, המשפט והחוק. השומר הוא נציג המשטר, המפקיר את החיים החשופים שמולו: השוטר המשתמש באלימות, החייל השומר על הגבול או המפקח במחנה הפליטים הם אלה שהמדינה נתנה להם את הזכות לעבור על החוק באלימות כדי לשמור עליו. הדחייה וההשעיה של החוק מאפשרות את ההפקרה, את השימוש בכוח ובאלימות ללא פיקוח. מה שנותר מהחוק תחת סימן שעת החירום הוא אזור של אי-הכרעה, שבו כל אחד עלול להפוך ל"חיים חשופים" ומופקרים בזמן שאנו מנהלים דיאלוג עם נציגי החוק.

כשהחוק אינו מופעל, הריבונות לא מופיעה כאלימות אלא כצורה של ראויה. אפשר לחשוב על כך בשני אופנים: כאשר הצבא לא צריך להפעיל כוח, הוא נוכח רק בצורה של מצעדים; אם שילמנו את כל החשבונות בזמן, אין צורך להפעיל את ההוצאה לפועל. כשהחוק והריבונות מופעלים באופן מלא, אנחנו כבר לא במצב של שלטון אלא במצב של מלחמת אזרחים: המפתח לריבונות הוא עקרון האלימות הפוטנציאלית. השליטה מוסתרת על ידי התהילה של המדינה: הסמלים, המצעדים, ימי הזיכרון והבחירות המזכירים לנו את נוכחותו של הריבון.<sup>11</sup> המדינה היא מערך בעל שני קצוות – התהילה והכלכלה, הדימוי והמשילות – המקיימים תנועה דיאלקטית שבה הפוטנציאל האנושי לשינוי, לשחרור או לצורות חיים אלטרנטיביות נלכד בצבת שבין תהילת האל או המדינה לפעילות המארגנת של הממשלה או הכלכלה. "המחשבה הפוליטית המודרנית הלכה לאיבוד בהפשטות ומיתוסים ריקים כמו החוק, הרצון הכללי וריבונות עממית, וכך נכשלה בזיהוי הבעיה הפוליטית האמיתית [...] הבעיה האמיתית, המסתורין האמיתי של הפוליטיקה אינו הריבונות כי אם הממשלה; לא אלוהים כי אם המלאך; לא המלך כי אם

הפקידות; לא החוק כי אם המשטרה – כלומר המכונה הממשלית שהם מייצרים ומקיימים<sup>12</sup>. "הבעיה" של הפוליטיקה אינה הכרעת הריבון אלא צורות הניהול והפיקוח השונות על הגוף הפוליטי. מה שנותר מהריבונות הדמוקרטית הוא מחזות ראויה: בחירות והפגנות, השיער הכתום של טראמפ או השיער הסגול של נתניהו. קדושת המדינה החילונית – גם זו של הפרויקט הציוני – החליפה את קדושת האל, אך היא אינה מציעה גאולה וחופש אלא מנגנון של תהילה המסתיר ריק פוליטי וקריסה של השיטה הפרלמנטרית (ודוגמה טובה לכך היא הבחירות החוזרות ונשנות ללא הכרעה).

מאמר זה אינו מתיימר לפרוש דיון תיאורטי במשיחיות כמושג פוליטי, אלא לנסח את מאבקו של כהן לפי קווי המתאר של מושג המשיחיות. עם זאת, אתייחס לכמה הוגים פוליטיים עכשוויים – בין השאר פרנקו "ביפו" ברארדי וענת מטר – שמנסחים אפשרויות של פעולה שמאלית בזמננו. הדיון של מטר, בין השאר בספרה על דלות המוסר<sup>13</sup> ובמאמרה "מאבק משותף"<sup>14</sup>, ישמש אותי לנסח את עמדתו של כהן כעמדה שמקדימה פעולה פוליטית לפעולה מוסרית, ובכך מערערת וחושפת את המוסריות הליברלית עצמה כנגועה בהקשרים פוליטיים וכלכליים. יתרה מזו, הדיון של מטר יעזור לי לנסח את העמדה של כהן כאינטלקטואל, ואת היחס הראוי – בעיני מטר ובעיניי – בין ידע לפעולה פוליטית.

ברארדי, מרקסיסט איטלקי שעבודתו נוגעת לביקורת העבודה בעידן הנאוליברלי, טוען בדומה למטר כי אי אפשר לחשוב על הפוליטי רק בתוך קטגוריות "סטריליות", אלא הוא דורש מפגש אפקטיבי של גופים, רעיונות וקולות שנעים על פי קצב אחד, נושמים ופועלים ביחד: קולקטיביות הפועלת בניגוד לייצוג או לצידו.

בהמשך לכך, לא אתייחס להיבטים יהודיים של משיחיות, אף על פי שאלה אולי נוגעים לפעילות של כהן. הדיון שלי במשיחיות של אגמבן יתייחס אליה כתגובה למצב הפוליטי והכלכלי של זמננו. המסורת הליברלית והלאומית של המערב ושל הציונות בפרט, כפי שטוענים אגמבן ואחרים ממסורת ביקורת החילון, היא גרסה מחולנת של מושגים תיאולוגיים נוצריים.<sup>15</sup> המשיחיות של אגמבן רלבנטית להקשר הישראלי כי היא מתנסחת כתגובה (דחופה) לצורה של מדינת הלאום הליברלית בעת הנאוליברלית, כלומר למצב הפוליטי הנוכחי (הדיון בנאוליברליזם עולה במאמר זה במובלע ברגעים רבים – הדיון בפרקריאט [Precariat], מעמד הרעועים מקצועית וכלכלית שמחליף את הפרולטריון,<sup>16</sup> או המאבק של כהן נגד הצימוד של הבנקים והשלטון – אך לא זוכה לפיתוח שיטתי). המאבק המשיחי של כהן לא נולד יש מאין, אלא כהתנגדות ותגובה לתנאי החיים בזמן הנאוליברלי, ולכן מושג המשיחיות של אגמבן מתאים כדי להבין אותו: אין זה רק מאבק פרטיקולרי בתנאי חיים יהודיים או ציוניים, אלא מאבק שמאלי בתיאולוגיה נאוליברלית גלובלית.

עם זאת, התיאולוגיה היהודית אינה זרה למחשבה ולפעילות של כהן: להפך, ההצדקה שלו לפעולותיו היא אמונה יהודית בצדק אלוהי. הוא אדם מאמין, והטקסטים שלו רוויים באזכורים ושימושים מהיהדות. אך כהן גם לא מקפיד על מילוי כל המצוות, ובמובנים רבים חי חיים חילוניים. צורת החיים הזו, המצהירה על עצמה כמזרחית ומסורתית, מערערת על ההבחנה

בין חילוני לדתי המרכזית לפרויקט הציוני. כהן מציע שיח אקטיביסטי הרווי הן בקטגוריות ליברליות, הומניסטיות ודמוקרטיות והן בקטגוריות דתיות, והוא משתמש בהן במקביל. את הפעולה של כהן, ואת האופן שבו הוא נאבק במנגנון התיאולוגי-פוליטי של מדינת ישראל, אנסח דרך מושגי המסורתיות והמזרחיות, שבהם גם המאבק הפוליטי וגם הזהות הדתית מובנים בניגוד לדיכוטומיות ההגמוניות. מושג המזרחיות יעזור לי לנסח את מאבקו כפעולה ב"שוליים הרחבים" של ישראל – כניסוחו של חן משגב בעקבות יהודה שנהב וסמדר לביא – מאבק שבשל עמדתו המוחלשת מרשה לעצמו להכיל זהויות רבות. הדיון במסורתיות קריטי למאבק של כהן, שכן כפי שטוען יעקב ידגר, המושג מערער על עצם ההבחנה הציונית בין החילוני לדתי. המאבק המזרחי-מסורתי של כהן הוא אם כן פעולה משיחית הנוגעת גם לדחיפות הפוליטית (המזרחית, כלומר הפועלת בתוך שוליים רחבים) וגם לדחיפות התיאולוגית, המסורתית, שמנסה לחלק מגוון של אפשרויות תיאולוגיות מתוך ההגמוניה של המדינה.

הפרסום של כהן קשור לשני אופנים של מאבק. הראשון הוא התקלה של דמויות מרכזיות בפוליטיקה הישראלית. במפגשים מתועדים כינה כהן את אהוד ברק "פושע מלחמה"; את גדעון סער, שהיה עם בתו הקטנה, הוא כינה "גזען"; ואת ציון קינן שישב במסעדה הוא כינה בין השאר "גנב" ו"פושע". צורת פעולה זו התגבשה בין השאר בשנת 2014 בקבוצת "באים לבנקאים", שבה כהן ושותפיו הטרידו בנקאים בכירים, בעיקר עקב תלונות על האמצעים שנקטו הבנקים נגד בעלי חוב.

האופן השני הוא צורה של אמנות פוליטית. בשנת 2014 פרסם כהן שיר התוקף באופן מפורש את השוטר אלון חמדני, שלטענת כהן איים על אוהדים צעירים של קבוצת בית"ר ירושלים והטריד אותם. השיר "רכו מידע", שמילות הפזמון שלו הם "חמדני, שוטר זוטר / רכו מידע למען המשטר", זיכה את כהן בתביעה מצד חמדני, שהאשים אותו בהעלבת עובד ציבור. בהמשך כתב כהן עוד שירים נגד אישים אחרים שבהם התמקד מאבקו, וביצע אותם במופע שקיבל את שם הקולע "צליל מיתר נגד המשטר". לא אתייחס כאן לעומק בצורות מאבק דומות, אך חשוב לציין כי המאבק של כהן קשור במסורת של התערבויות מתועדות במרחב: אלו של מייקל מור ויגאל גואטה, כפי שצינתי בפתיחה, או תנועת Everything is OK, שהפעילות שלה בנויה על התמקמות ברחוב וחזרה פרודית על מסרים המאשרים את הסדר הפוליטי והנאוליברלי הקיים תוך שימוש במגפון ("צרכו, צרכו, צרכו!"<sup>17</sup>). כהן שיתף פעולה גם עם אמנית המיצב נטלי כהן-וקסברג בשנת 2015 ושיחק דמות של "מסתנן" שחור שאחריו היא רדפה כשהיא צועקת "זה כושי מסתנן, עצרו אותו!"<sup>18</sup>

### "הדגל? בשבילי הוא סמרטוט בד"

כפי שניתן לראות, הפעילות של כהן קשורה בדיון פומבי על מעמדן הפרטי של דמויות פוליטיות, אישים בתחום הכלכלה או נציגות המשטר: הוא מקיים ויכוח עקרוני נגד קדושת המדינה החילונית.<sup>19</sup> את המאבק מול הגוף המופשט הוא ממיר בפעולה פוליטית אישית, ומתקיל

מצד אחד דמויות פוליטיות וכלכליות בולטות ומצד שני שוטרים אלימים ופושעים. לטענת כהן זו אינה פרובוקציה ריקה, אלא מחווה שפועלת ביחס למנגנון הקדושה והתהילה של המדינה. המפגש בין כהן לאותן דמויות הוא אירוע החילול, שאליו הוא מתייחס כמפתח לשינוי: "המנעול שצריך לפתוח אותו זה חילול קדושת המדינה. אין קדושה במשטר".<sup>20</sup> זוהי הנקודה הארכימדית של פעילותו: המדינה כמנגנון תיאולוגי-פוליטי וכישות ריבונית סימבולית ומקודשת כמודל שצריך לפרק. בבסיס הפעולה הפוליטית והפולמוסנית שלו עומדת הטענה בדבר צורך מהותי לחלל את קדושת המשטר.

אגמבן מפריד בין חילון גרידא לחילול: "החילון הוא צורה של הדחקה. הוא מותר בשלמות את הכוחות [התיאולוגיים] שאיתם הוא מתעמת פשוט על ידי הזותם ממקום למקום. לכן חילון פוליטי של מושגים תיאולוגיים (הטרנסצנדנטיות של האל כפרדיגמה של כוח ריבוני) אינו משיג דבר מלבד התקת המונרכיה השמיימית לתוך מונרכיה ארצית, שכוחה נותר ללא פגע".<sup>21</sup> המדינה ה"חילונית" היא צורה של ריבונות תיאולוגית, ולפיכך היא זקוקה למנגנוני התהילה התיאולוגיים – לעבודת האזרחים – ובהמשך לכך היא מאמצת לעצמה את האפשרות (האלוהית) להפריד בין קודש לחול ולהכריע בשאלת הלגיטימציה. אם כך עלינו להתמקד בפרקטיקות חילול שחומקות מהדיאלקטיקה של קדושה וחילון. הפעולה המשיחית, על פי אגמבן, קשורה בנטרול המתח בין קדושה לחילון דרך חילול הספרות המקודשות של המדינה, כדי לחשוף את הריקנות שמאחורי מנגנון התהילה. "החילול מנטרל את מה שהוא מחלל. הוא משתק את מנגנוני הכוח ומשיב לשימוש חופשי את המרחבים שאותו כוח לכד".<sup>22</sup> החילול לא הורס את המנגנונים הקודמים אלא מנטרל אותם.

היחס בין פעולת החילול לבין החוק עקרוני להבנת הפעולות של כהן בהקשר המשיחי. אגמבן טוען כי החילול פועל לפי קטגוריית הכאילו-לא (As-not). הטקסט המשיחי המכונן של התרבות המערבית הוא לדעתו האיגרות של פאולוס. וכך אומר פאולוס באיגרת אל הקורנתיים: "וזאת אומר לכם, אחי: הזמן דוחק. על כן יהיו אלה שיש להם נשים כאילו אין להם; יהיו הבוכים כאילו אינם בוכים; השמחים כאילו אינם שמחים; הקונים כאילו אינם בעלי קניין; והנהנים מן העולם הזה כאילו אינם נהנים ממנו, כי חלוף תחלוף צורת העולם הזה". פעולת החילול המשיחית אינה שוללת את החוק אלא מציגה אותו "כאילו אינו", כלא-פעיל. מדובר בעניין של הרמוניה: החשיפה והנטרול של החוק קשורים דווקא בקונסטלציה שבה החוק נחשף כחסר אונים.<sup>23</sup> הוא אינו צורה שצריך לסתור, אלא מערך שיש להשתמש בו כדי לנטרל אותו: הקטגוריה של "כאילו-לא" אינה מייצרת התקדמות דיאלקטית ושוללת, אלא את העצירה והרוויה של החוק.<sup>24</sup>

בקריאת האיגרת של פאולוס אל הרומיים מקשר אגמבן את החילול להשלמת החוק ולציות לו. כך אומר פאולוס: "אחרי כן הקץ, כאשר יימסר לאלהים האב את המלכות לאחר שיבטל כל ממשל וכל סמכות ושלטון"; ומוסיף כי "המשיח הוא תכלית התורה". תכלית התורה (end) הוא גם סופה, כלומר השלמתה ומילויה. המשיח הוא זה המממש את החוק דרך השעייתו והפיכתו ללא-פעיל (inoperative). כפי שמראה יואב קני, זוהי הקריאה המשיחית של אגמבן כשהוא קורא את "לפני שער החוק" של קפקא. בניגוד לדרידה, שמתייחס למקורו של החוק ולעברו

השב וחוזר, אגמבן מכוון את מבטו לכיוון הסוף (התכלית) של החוק כקיום שלו באי־פעילות רוויה.<sup>25</sup> אגמבן סבור כי מטרתו של הכפרי אינה לעבור בשער החוק אלא לסגור ולנטרל אותו. הרוויה של החוק הוא חילולו: הפיכתו מטקסט מקודש לכזה שאפשר לשחק בו, והפיכת המרחב הפוליטי ממרחב של הפקרה למרחב של שימוש חופשי. זוהי הפרקטיקה המשיחית: "יום אחד האנושות תשחק עם החוק כמו שילדים משחקים עם חפצים עזובים: לא כדי להשיבם למצבם הקודם, אלא כדי לשחרר אותם ממנו לתמיד".<sup>26</sup> החוק והפוליטיקה הן הספרות שהפעילות המשיחית מנסה לחלל: לא כדי להשיב את סמכותן או לכונן סמכות חדשה, אלא כדי לחשוף את הריקנות (והפוטנציאל) המצויים במרכזן. בשביל כהן, ההשעיה – פתיחת המנעול של קדושת המדינה ונציג הציבור – קשורה בנראות: בייצוג ובדימוי. הוא מראה איך התהילה מייצרת הבדלה בין הדימוי (נציג הציבור) לבין האדם עצמו. התהילה אינה מאפשרת מגע עם השלטון ונציגיו והופכת אותם לקדושים ומובדלים.<sup>27</sup> כהן מחלל את נקודת חוסר המגע הזו בשני אופנים. הראשון הוא דרך "האחריות האישית".

### גלולת האחריות האישית

כהן מראה שכאשר אדם נפגע על ידי שוטר הוא פונה אל המנגנון החוקי שמכסה את עקבותיו של האדם הפושע בתוך "הליך חקירה רשמי":

לרוב שוטר שפגע שלא כדין באזרח משחרר בחיוך את המשפט האלמותי: "יש לך בעיה? אתה יכול ללכת למח"ש". האמת היא שאני ממש לא מתנגד למערכי פיקוח ובקרה שלטוניים. דווקא יכול היה להיות מאוד נחמד, שכל קורבן לעבריינות שוטרים היה פשוט מוסר את תלונתו וזוכה למענה הולם. הצרה היא שבמשך שנים פנו קורבנות שוטרים למח"ש, אך ורק כדי לקבל בדואר את ה-מכתב. כן, המכתב הזה שמוטבעת בו שורת המחץ: "לאחר עיון בתלונתך הוחלט כי אין בסיס לפתיחה בחקירה". הטייחן שחותם את שמו בסוף ה-מכתב לא שוכח כמובן לציין שאפשר להגיש ערר על ההחלטה. ובזאת תם ונשלם מערך הביקורת המופלא של "מדינת ישראל" על עבריינות שוטרים. אילו דובר במקרי טיוח בודדים, ניחא. אבל העובדה היא שכל יושבי הארץ כבר יודעים: מח"ש לא נותנת מענה בסיסי לקורבנות עבריינות שוטרים.<sup>28</sup>

כהן מצביע על מעגל של תהילה הנשען על התואר הרשמי המלווה את הפעילות של השוטר: "מכיוון שהוא שוטר, הוא לא אשם". בהמשך בא הסיפוק העצמי גם אל היושב בכס השיפוט: "הנני מוצא את גרסת השוטר עדיפה על גרסת הנאשם (שהוא כמובן סתם אזרח), ומרשיעו במיוחס לו בכתב האישום".<sup>29</sup> לעצמו אומר השופט, "בוודאי שאיני מרשיע אדם חף מפשע על יסוד עדות שקר של שוטר, שהרי אם מח"ש בדקו ולא נקטו בהליך נגד השוטר – ההרשעה נקיייה מכל רבב".<sup>30</sup> כהן מנסה לפרוץ את המעגל ההרמטי הזה שבו התהילה מנקה את פעולת המשילה מכל רבב.

פתחתי את המאמר בשאלת הלגיטימציה: כאן ברור שהלגיטימציה של המדינה מכשירה את "מצב החירום" של אלימות השוטרים. אם מצב החירום מערער על ההבחנה בין החוקי ללא-חוקי, הרי שהפעולה של כהן אינה מנסה להציע רפורמה במשטרה או לחלופין "הפגנות" המצביעות על העוול – אלא רק מאשררים את קיומה של התהילה.

בפעילות של כהן, שהוא קורא לה "מודל של אחריות אישית", הוא ופעילים נוספים מייצרים רשת מודיעין העוקב ומתריע על נוכחות של אחד מאותם אנשים ברחוב. כאשר צצה האפשרות, כהן מתקיל את האדם ומעמת אותו עם ההחלטות הכלכליות, הפוליטיות או החוקיות שהוא אחראי להן. כך למשל, במסגרת "באים לבנקאים" התקיל כהן את הבנקאי ציון קינן בקריאות "גנב" בשנת 2015;<sup>31</sup> מול מנכל"ית בנק לאומי רקפת רוסק-עמינח הוא מנהל מאבק ארוך-שנים. בחזית הפוליטית התקיל כהן בין השאר את אהוד ברק, שאותו ראיין במהלך הליכה ברחוב ועימת אותו עם פשעי המלחמה שלו, וכך גם את אבי גבאי ואת אלי ישי שתמכו בגירוש של מבקשי מקלט;<sup>32</sup> במקרים רבים אחרים הוא חשף והפיץ את שמו של שוטר מתעלל או אליים, כך שדווקא האזרחות הפרטית של השוטר – מחוץ למערכת התהילה – מאפשרת את המגע איתו. החילול הופך את הדבר שאי אפשר לגעת בו – כמוסד, כמשטרה, כחוק – לבעל קיום חומרי.

כהן הופך את פוליטיקת הייצוג על ראשה: הכס הריק של הריבונות אינו אובייקט המחאה, אלא המשרת של המשטר: "פעם אנשים חשבו על פעילות פוליטית במונחים של כמה אנשים נביא להפגנה. היום [...] הפעילות היא לא מול איזה ממסד אלא כלפי הגורם האנושי שקיבל את ההחלטה שעושה עוול. הרי לא בנק לאומי מקבל את ההחלטה הפוגענית, אלא רקפת רוסק-עמינח שעומדת בראשו. לא המשטרה תוקפת באלימות את האזרחים, אלא שוטר ספציפי".<sup>33</sup> הפעולה מול רקפת רוסק-עמינח חדרה למרחב הפרטי שלה: כהן וחבריו פיזרו בשכונת מגוריה שלטים עם הכיתוב "דנה לא אשמה שאמא גנבת". דנה היא בתה של של רוסק-עמינח, וכהן חוצה את הגבולות כשהוא מתייחס לבת משפחה ולא לאחראי עצמו. הקונטקסט קשור גם להיסטוריה הפרטית של כהן, שכן בנק הפועלים איים על זוגתו בסנקציות כדי להפעיל עליו לחץ לשלם חוב. זוהי אם כן פעולה הקשורה בחציית הגבול בין הפרטי לציבורי כתגובה לאופן שבו הממשל – ובאופן מכוון אני מתייחס לבנקים כחלק מהמשטר – עושה זאת.

הפעילות כולה מתרחשת בתוך תוקף החוק וללא אלימות: כמו שאומר כהן בסרטון מצחיק ומבריק, כאשר מאשימים אדם חף מפשע, הצורה הטובה ביותר שבה הוא יכול להגן על עצמו תהיה חזרה על הפעולה שבגינה הוא מואשם.<sup>34</sup> כך, לאחר שנעצר בשל השלטים המזכירים את בתה של רוסק-עמינח, כהן המשיך לחלק אותם. הוא מתעד את עצמו מגיש את השלט לשוטר ושואל אותו "האם זו עבירה על החוק?"; בתגובה מסב השוטר את מבטו וממלמל "אני לא יודע". תוקף החוק מתבהר דווקא באמצעות חזרה על הפעולה הלא-חוקית לכאורה. ההיבט הפוליטי של הסרטון קשור להתייחסות להאשמות המופנות נגד ראש הממשלה בנימין נתניהו: כהן "מייעץ" לראש הממשלה שאם טובות ההנאה שקיבל היו אכן רק מתנה מחבר, כדי להוכיח את חפותו עליו להמשיך לקבל אותן. הבושה כבר אינה של העבריין הנרדף כהן אלא של המשטר ונציגיו: השוטר המסב את ראשו ונמלט וראש הממשלה המסתבך בשקרים.



נציג הציבור, שמופיע כדימוי (תהילה) ולא בתור הוא־עצמו והפונקציה שלו ייצוגית בלבד, הוא בשר ודם. כהן מאשים, מגדף ומטיל את האחריות על הדמויות הללו, שנמצאות לכאורה מעל לכל אחריות. הוא ממלא את הכס הריק באדם, או חושף את המשרת שעומד מאחוריו. הפעילות של כהן נוגעת לתהילתם וקרושתם של נציגי המדינה: "אני רוצה להאניש אותם. האנשים האלה חיים באיזה יקום מקביל. אי אפשר להגיע אליהם, אי אפשר לדבר איתם, ואני רוצה לשים אותם ליד האדם הפשוט. שיראו – הנה, אפשר להתקשר אליהם. אפשר גם להסתלבט עליהם".<sup>35</sup> הוא קורא לכך "הפדיחה": במקום דימוי מנותק מהמציאות, כהן מחלל את בעלי הכוח על ידי הפרדתם ממנגנון התהילה. המדינה מופרטת באופן סופי דרך הפעולה המשיחית של כהן: התהילה מוסרת מראשו של האדם ומחלפת בבושה ומבוכה.

אודי אדלמן מציע מושג פוליטי־אקטיביסטי של מבוכה בדרך למחקר של "מסורת הטיפול במבוכה בהקשר הפוליטי".<sup>36</sup> בעקבות ארווין גופמן, הוא מציע שפעולת ההבכה מגלמת שיבוש כפול: היא חושפת שבר או רווח בין המציג לבין הדמות שהוא מבקש להציג. בהמשך לכך, התגובה הנבוכה "מכסה את הסדק שההתרחשות המביכה חושפת". אדלמן מצביע על כך שמבוכה היא פומבית באופן עקרוני וקשורה לפרימה של ההקשר והנורמה לטובת חוסר ודאות שמארגנת עכשיו את המרחב. מבוכה פוליטית מתרחשת במרחב הפומבי, וככל שהיא קשורה בשאלות של ייצוג וכוח פוליטי, "מה שמתייחס ברגע המביך הוא אובדן השליטה בדימוי שמוקד הכוח מציג, הדימוי של מי שראוי לשלוט, מי שמחזיק בשלטון".

אדלמן מקשר את המבוכה למושג הפרקסיס הפוליטי של חנה ארנדט ולרעיון של "ציבוריות נראית": "מרחב ההופעה קודם לכל ארגון פורמלי של התחום הציבורי". כלומר, האפשרות ליצור מבוכה פוליטית היא האפשרות ליצור מרחב פוליטי. פרנקו "ביפו" ברארדי מציע כי הפוליטי קשור בתחימה ובמשמוע של כאוס. החוויה האנושית הקולקטיבית מורכבת מאינספור פעולות, היגדים ומגעים. הפוליטי הוא מה שנתפס כרלבנטי וכבעל משמעות בכל הפעולות הללו (ולכן יש לו משמעות תיאולוגית): "רק חלק קטן מהספרה של המציאות יכול להיות מסונכרן עם ההיגיון, ורק חלק קטן מהגורל יכול להיות מסונכרן עם הרצון הפוליטי. החלק הזעיר הזה הוא מה שנקרא "רלבנטי" [...] הממשלה היא תמיד אשליה, והתודעה הפוליטית מבתרת ומגדירה שרשרת זעירה של אירועים חברתיים ומנסה להגן על המרחב הזה – המרחב של התרבות – מפני האוקיינוס המקיף של חומר שאי אפשר לשלוט בו".<sup>37</sup> תפקידה של המדינה (כנציגה הלגיטימית של הפוליטי) ושל הכוחות הפוליטיים הפועלים בתוכה הוא להכריע אילו אזורים ואילו פעולות ייתפסו כרלבנטיים. ביחס לכך אומר אדלמן כי "ההבכה מסמנת את האי־כוליות של הסדר עצמו. גם אם לרגעים קצרים בלבד, גם אם למעטים". המבוכה שכהן מייצר הופכת מרחבים לא־רלבנטיים (המרחב הפרטי) לרלבנטיים מבחינה פוליטית, ויוצרת תיחום מחודש של הפוליטי דרך ההבכה המחללת. "סוג הבכה כזה יפנה בראש ובראשונה לקהל, לאזרחים".<sup>38</sup> ההבכה חושפת היסוס וחוסר ודאות בנוגע לכוח, ואת המרחב הפוליטי החדש, שנפתח מתוך ההבכה, כהן מבקש למלא בנוכחות הפוליטית של כל אלה שמתנגדים לשלטון עצמו. טופולוגיית ההבכה של כהן שונה אם כן מצורת מחאה דמוקרטית קלאסית. ההפגנה מתקיימת בשדרה

ומתכנסת ב"אגורה" (כיכר הבימה, כיכר רבין). ההפגנות של כהן אינן מתכנסות ואינן מתקיימות בשדרה או בכיכר, אלא מול הבית של אותו משרת משטר או מדכא נקודתי. הטופולוגיה הזאת קשורה גם לאופק הייצוגי של המאבק, שאינו משתף פעולה עם פוליטיקאים מכהנים. זוהי הפגנה שלא מעוניינת בכוח הפוליטי הקיים אלא בקעקוע הסמכות שלו. "גבירותיי ורבותיי, אלה לא תנאים להחלפת ממשלה. כאן מדובר בתנועה שלטונית כוללת שמזמינה רוחות מהפכה. ייאוש שמוביל לריאקציה עממית. אלה שחקנים ראשיים ביצירתה". כהן מתייחס כאן לשחקנים פוליטיים כמו נתניהו ואיילת שקד, אך גם רקפת רוסקי-עמינח או אפי נוה: מבחינתו – וזהו האופי הרווי של הפעולה המשיחית – הפעילות שלהם תורמת למהפכה. הרוויה של כוחות השלטון – שאותם הוא מכנה "חלוצי המהפכה" – היא זו שתביא לנפילת השלטון.<sup>39</sup>

### משפט הבנקאים

המשטר לא ראה בעין יפה את פעילותו של כהן, והוא מעיד כי מלבד שני כתבי אישום שעמדו נגדו הוא נחקר אינספור פעמים. אבל בשביל כהן החקירות והמשפטים הם הזדמנות לחילול פוליטי. הוא טוען שיש הבדל בין חוק למוסר: "במדינת ישראל רוב הסיכויים שהחוק הוא לא מוסרי. החוק הוא לא משענת מוסרית מבחינתו. אני שם על עצמי מגבלות הרבה יותר מחמירות ממה שהחוק מחייב [...] אם אתה נשען מוסרית על החוק, אז תראה איך גם אני יכול להישען על החוק ותבין שהמשענת הזאת לא נעימה".<sup>40</sup> במונחים פאוליניים, כהן מפריד בין חוק המצוות לחוק האמונה, ובין החוק האלוהי העוסק בצדק לנורמות הליברליות הנשענות על המוסר. הוא בוחן את גבולותיו ומצביע עליו כריק מצדק, ולכן כחסר סמכות. השימוש של כהן במשענת המוסרית של החוק מגיעה כדי לחשוף את ההבדל בין הסמכות של החוק – העובדה שהוא חל על כל פעולה שלנו – לבין הלגיטימציה שלו.

בהקשר של המשפט והחוק, אגמבן טוען שקפקא כינה את גיבור הטירה בשם ק' בעקבות דמות מן החוק הרומי: ה-kaluminator, זה המוציא דיבה ומאשים לשווא. לדברי אגמבן, ק' מפליל דווקא את עצמו, ומעמיד את עצמו למשפט אף על פי שהוא יודע שהוא חף מפשע, כדי להגשים את הפוטנציאל של החוק. הפעולה של כהן היא כזו בדיוק: הוא עומד למשפט שוב ושוב, גם אם הוא יודע שהאישום יגיע. היות שהוא עורך דין במקצועו, שליטתו בחוק הופכת את אותם משפטים למשפטי ראויה. כוחו של החוק, מוסר לנו אגמבן בעקבות קפקא, הוא באפשרות התמידית של המשפט, ההופך (פוטנציאלית) כל אדם מאזרח לנאשם. עצם העמידה למשפט (שהוא תמיד משפט ראויה) היא העונש: "המשפט עצמו הופך, לאט-לאט, לגזר הדין".<sup>41</sup> ובלשונו של כהן: "אחת המטרות העיקריות של אישום פלילי אינה בהטלת עונש. אינה בסנקציה. הרבה פעמים הסנקציה חסרת ערך והמטרה היא בגינוי החברתי. בהכתמת האדם ובהוקעתו".

כהן מוחק את קו הגבול הזה כשהוא ממלא אותו: הוא מבטל את הבושה שכרוכה בעמידה למשפט ומפנה את הזרקור אל מערכת המשפט עצמה. זה האופן שבו הפעולה שלו מביאה את החוק לנקודת רוויה. המשפט הוא בשבילו "הזדמנות": "אז אתה מתכוון להביא אל אולם בית המשפט את נוחי דנקנר. ואת יאיר לפיד. ואת יצחק תשובה?" הוא נשאל, ועונה: "ברור.

ועוד ערמה שלמה של אנשים. מבחינתי המשפט הזה הוא הזדמנות. מתנה [...] עכשיו תדמיני שיירה של אזרחים שנפגעו מהבנקאים האלה שיגיעו לבית המשפט ויספרו את הסיפור שלהם. עדי הגנה. אנחנו קוראים לזה פרויקט יד ושם".<sup>42</sup> המשפט שהופנה כלפיו הופך להעמדה לדין של המשפט עצמו. סרטוני חקירה הופכים ממקור של בוש לחומרים שמתפרסמים לצורך הפעילות הפוליטית: עורך הדין הוא זה ש"משחק עם הדין". אם נחשוב על עורכי הדין ביחס לדימוים, בסופו של דבר הם פרקטיקנים שמנסים למתוח את גבולות החוק לכאן או לכאן כדי להשיג ניצחון. כלומר, החוק הופך לאמצעי והשפה מאבדת את תוקף האמת שלה והופכת לצורה משפטית, שבה למילים יש משמעות רק בהקשר של גזר הדין: אשם או חף מפשע. אצל כהן מופיע מנגנון הפוך לחלוטין: גזר הדין הופך להיות חסר משמעות, ומה שנחשף הוא הניתוק בין המשפט לצדק, וקריסת הלגיטימציה (המוסרית והטרנסנדנטית) של החוק הליברלי.

הפעולה המשיחית מנטרלת את החוק כשהיא מצייתת לו ומגשימה את הפוטנציאל שלו: במשפט הבנקאים המאשימים הפכו לנאשמים, והנאשמים הפכו לשליחי ציבור בשל הפסיביות שלהם. באתוס הציוני הציפייה למשיח נחשבת לפסיביות והפעולה האקטיבית היא של כינון ריבונות וחוק. כשכהן נותן לחוק לפעול עליו הוא מערער על ההבדל בין פסיביות לאקטיביות: הפעולה המשיחית מצויה בפוטנציאל שהפסיביות משחררת.

כהן הוא האיש מן הכפר העומד בפתח החוק מול שומרי הסף של המשטר: מתוך העמידה שלו, מה שמוצג במשפט הוא קדושת המדינה החילונית וחוקיה. האיש מן הכפר במשל של קפקא, כמו ק, הוא דמות משיחית. מטרתו כאמור אינה להיכנס בשער החוק ו"לזכות במשפט", אלא לנטרל את החוק ולפתוח אותו לשימוש מחודש. כהן משחק עם החוק, עם שוטריו, עם חוקריו ועם שופטיו. זהו, בלשונו של אגמבן, "מחקר ארוך" על שומרי הסף, "תלמוד חדש שבזכותו האיש מן הכפר מצליח לסיים את חייו מחוץ למשפט".<sup>43</sup> כהן מתייחס באופן מפורש לכך שמאבק צריך לתמוד את האויב ("תלמוד חדש"): "אז מה עשיתי אתמול? אספתי מידע. המון. כך מתחיל מאבק אזרחי. איסוף מידע שמסייע בהמשך לקבל החלטות הרבה יותר מדויקות. ידע שמאפשר להגיב בזמן אמת לתרחישים מגוונים ולהתמודד בצורה איכותית מול היריב".<sup>44</sup>

## דמוקרטי מזרחי

הפעילות של כהן הגיעה לנקודת רתיחה באפריל 2017, במפגש עם מירי רגב שהבהיר את יחסה של הפעולה המשיחית לסוגיות של זהות מזרחית ומסורתית. מפגש זה, שעורר רגיעה רבה אצל רבים, היה לכהן נקודה של "חידוד עמדות". כהן נתקל ברגב ברחוב, תחקר אותה ביחס לאמירות גזעניות שלה ועימת אותה עם ניכוס השיח המזרחי. כשרגב ומשפחתה נכנסו למסעדה לא כשרה, תקף אותה כהן על צביעותה כמי שמייצגת יהדות מסורתית ודתית אבל אוכלת "שרצים". הנה התמליל המלא של המפגש:

כהן: "מירי מה העניינים? תגידי, למה את לוקחת בעלות על המזרחיות? אני מזרחי, כורדי, לא ציוני, לא רוצה מדינת ישראל לאומית, גזענית, מסריחה. לא

נגד אריתראים ומבקשי מקלט. את גיבורה רק על גרבוז, הא?"

רגב: "כשאני אחליט לדבר איתך אני אדבר איתך".

כהן: "את גיבורה רק על האשכנזיאדה של מר"צ" [ברקע אומרת בתה של רגב לאביה "אבא תגיד לו"]. "על דמוקרטים מזרחים את לא גיבורה".

רגב: "איך שאתה מדבר שטויות אני לא רוצה אפילו להתייחס אליך".

כהן: "את הסמרטוטה שעושה פוזה של לוחמת צדק של מזרחים. זה מה שאת! סמרטוטה! זבל לא דמוקרטי!"

בתה של רגב: "אני הולכת לתבוע אותך".

כהן: "אני מחרבן על כל המשפחה שלך חתיכת זבל, זבל גזען".

כהן: "מירי רגב, בגוצ'ה [המסעדה שרגב נכנסה אליה] מוכרים שרצים. יא זבל של יהודים את מדברת, רק שרצים את אוכלת. הנה גוצ'ה פירות ים ומירי רגב. יהדות את? את סמרטוט של הגזענים המשת"פים המזרחים. שרת תרבות עאלק".

המשפחה – הבת, האב והדימוי של הפרטי – עוברים פוליטיזציה.<sup>45</sup> הפוליטיקה הייצוגית מייצרת יצור כלאיים של דימויים המערבבים בין הפרטי לציבורי: נציג הציבור נבחר כי הוא מייצג את ערכי האלקטורט ואת האסתטיקה או הצורה הפרטיים שלו. מירי רגב מסמנת את עצמה כנציגת המזרחיות המסורתית, המשפחתית והלאומית. כשכהן קורא לעבר השרה "תצטלמי עם החריימה בארוחת שישי", הוא מצביע על חדירתה של הזהות הפרטית לזו הציבורית, ולהפך. דווקא בשל קדושת המשטר, המרחב הפרטי של המשפחה הוא זה שאסור לחדור אליו: כהן עורך ביקורת חריפה על כך שהפנה קללות לעבר "הילדה" של רגב, קצינה בצה"ל, או על כך שהתעמת עם גדעון סער ליד בתו, או הניח כרוזים ליד הגן של בתה של רקפת רוסק-עמינח: שוב ושוב, המשפחה היא דימוי מנותק של הפרטי, או של הפרטי כדימוי מנותק בתוך מערך הייצוג והראווה של הדמוקרטיה הישראלית.

זה הדימוי שכהן מחלל. הוא מפדח את רגב, מחרבן עליה ומשיב אותה למקומה כבן אדם; הוא מפנה אליה, כאדם פרטי, אור שנשלח בדיוק למקום המסנוור והאפל שממנו צומח הייצוג שלה. זהו מהלך איקונוקלסטי המשתמש באמצעים אמנותיים כדי לחלל את מנגנון הכוח. כך אומר שאול סתר: "לפנינו עבודת וידיאו, אך כזו שאינה יצירת אמנות, שאינה מכוונת לתצוגה בגלריה או במוזיאון, שאינה פונה לשדה האמנות, כי אם עבודה בתפוצה רחבה ופתוחה, המתגלגלת בשדה החברתי, עוברת בין מדיות שונות תוך שהיא נערכת מחדש, עבודה שבה מציא ברק כהן ז'אנר מקומי חדש של פעולה פוליטית".<sup>46</sup> כהן מטעין בפוטנציאל את המרחב הפוליטי וגם האמנותי. אמנות (ופוליטיקה) קשורים במה שאפשר לעשות, בפוטנציאל הנובע מהשעיה וחילול של השימוש המוכר. "העבודה הלא-פעילה, הנובעת מהשעיה של הפוטנציאל, חושפת במעשה את הפוטנציאל שהביא אותו לכלל קיום [...] כשאנו הופכים את עבודות השפה, את האמנויות, את הפוליטיקה ואת הכלכלה ללא-פעילים, מה שנחשף הוא מה שהגוף האנושי יכול

לעשות כשהוא נפתח לשימוש מחדש".<sup>47</sup> כהן מדגים פוטנציאל של אמנות המופיעה בגבול של הפוליטי.

הערת ה"מחרבן" של כהן מזכירה את עבודת הווידיאו של נטלי כהן-וקסברג, שתיעדה את עצמה מחרבנת על דגל ישראל.<sup>48</sup> אך בעוד כהן-וקסברג פועלת ביחס לייצוג של הריבונות, כהן מנסה לחבר את הנציג לגופו: הוא פועל לא מול הסמלים של המשטר אלא מול משרתיו עצמם. הוא מקצין את המהלך של רגב, המחברת בין הפרטי לציבורי בתוך מרחב הייצוג, על ידי הוצאתו מאותו מרחב. קריסת ההבדל בין הפרטי לציבורי, המאפיינת את הניהיליזם והשיתוק של הפוליטיקה בימינו, מאפשרת את פעולת החילול, החושפת ומפדחת את תהילת המדינה: "זה האפקט של הפרקטיקה הזו. אני פתאום נהיה האלים ומירי רגב וציון קינן והשוטר שמרביץ הם המסכנים. דקה לפני כן הם היו מי שמטילים את חיתיתם על כל המקום הזה. והנה, בשני משפטי בוז, כל האימתנות הזו הולכת לעזאזל".

"הבוז" קשור בהצמדה הכרחית ומודעת של צורה לתוכן. כהן לא מקלל (רק) מתוך התרגשות ותסכול, אלא גם כפעולת בוז לגרוטסקה של משטר הייצוג. הקללה כהבכה מופיעה מחוץ לסדר של הפוליטי, שהפך הלכה למעשה לסדר שבו הצורה חשובה מהתוכן: היופמיזם, החליפות המהודרות והפנים הנקיות המסתירות את האלימות של המשטר. הקללות של כהן קשורות לשפה פוליטית חדשה המתנגדת לשפת הייצוג ה"נקייה". הוא מתנער מהנימוס (מהצורה) ומהמחויבות לדימוי המשפחתי-ההומי. הזהות המשפחתית-מזרחית-מסורתית היא המטבע הפוליטי של רגב, שמותירה את המזרחיות בתוך ההיגיון התרבותי-צורני שלה, ולכן כחלק מהמערך שייצר את ההבניה של מזרחים/אשכנזים.

יאלי השש מדגישה שצריך לחשוב על המזרחיות גם כמגזר המשתתף בהגמוניה הנהנית מפירות הכיבוש, ובמובן זה לא רק כפלח מקופח בחברה היהודית. היא מראה כיצד התמקדות באלמנט התרבותי-ייצוגי מסבה את המבט מההשתתפות המזרחית בדיכוי הפלסטינים.<sup>49</sup> כשכהן תוקף את מירי רגב על גזענותה כמשרתת המשטר, הוא מתייחס ישירות למזרחיות ולמסורתיות שלה, אך גם לזו שלו: הוא מעמיד אותן זו מול זו. דמוקרטיה מזרחית מול גזענות מזרחית משתפיינת. הפעילות של כהן קשורה באופן מהותי לסוגיות אלו. הוא מצהיר על עצמו כ"אני מזרחי, כורדי" ומציין את השתייכותו הפוליטית המובהקת: "לא-ציוני". ההקשר המזרחי לעולם אינו נעלם מהפעולה שלו. הניכוס של רגב מייצר שינוי ברמה התרבותית (ואולי אף הכלכלית), אבל משמר את הקשר בין מזרחיות ליהדות כקשר המאשר את עליונות המשפחה היהודית במרחב של ישראל-פלסטין. בניגוד לכך, המזרחיות של כהן מתכוננת כצורה של "הזדהות פוליטית ולא שיוכית",<sup>50</sup> המערערת על ההיגיון ההגמוני דרך התביעה להיוותר לא שיוכית (לא ייצוגית) וסינגולרית. אפשר לחשוב על כך דרך המושג של מזרחיות קווירית שמשגב מפתח בין השאר בעקבות שולה קשת, מנהיגת מאהל לוינסקי בשנת 2011. "קשת מדגישה כי המדוכאים הם תושבי האזור, והיא מרחיבה את ההגדרה המקובלת של 'שכבות מוחלשות' או 'מזרחים' גם לקבוצות אוכלוסייה נוספות כגון פלסטינים, פליטים ומהגרים [...] ומרחיבה אותו ממאבק 'מזרחי' למאבק הכולל בתוכו קשת רחבה של נושאים וסובייקטים מקופחים ומוחלשים".<sup>51</sup>

משגב מחלץ את המזרחיות מההקשר המהותני ומתוך שאלות של ייצוג בלבד. המזרחיות שהוא מציע אינה מנותקת ממאבקים מזרחיים היסטוריים אלא נובעת מהם. היא מתגבשת לכלל מה שהוא מגדיר – בעקבות עבודותיהם של סמדר לביא (יחד עם טד סוודנברג)<sup>52</sup> ושל יהודה שנהב – כמאבק עם "שוליים רחבים". משגב מכיל על קטגוריית המזרחיות שני רכיבים המטעינים אותה בפוטנציאליות רדיקלית: המרכיב הראשון מצוי בכך שהיא קשורה לא בדיון תיאורטי או בשאלות של ייצוג אלא בפעולה פוליטית קונקרטית בעלת מאפיינים מרחביים, כלומר בהיווצרות מרחב שבו פועלת קהילה פוליטית. האופי המזרחי של אותה קהילה נובע גם מסוגיות כמו היחס בין ההגמוניה האשכנזית לדיכוי של קבוצות שונות במדינה ומפרקטיקות של המאבק המזרחי (כמו מחאת האוהלים). המאפיין השני של אותו מאבק עם שוליים רחבים הוא היותו פמיניסטי וקוירי בהווייתו, כלומר כולל בתוכו עוד צורות של מאבקים אחרים נגד ההגמוניה.<sup>53</sup> משגב נשען על ההגדרה של אריאלה אזולאי ועדי אופיר למזרחיות כצורה של "אזרחות פגומה" המאפשרת פרספקטיבה פוליטית, אך מאפיין את המזרחיות גם בצורה פוזיטיבית, כחלק ממסורת ובתוך מרחב וקהילה.<sup>54</sup> המזרחיות לא נותרת כאן כ"קורבניות", אלא כהיווצרות היסטורית של קולקטיביות פוליטית. המזרחיות (העתידה לבוא) היא צורת חיים פוליטית, פמיניסטית וקוירית, הנשענת על המסורת המזרחית ונובעת ממנה – בניגוד ל"אשכנזיזאדה של מר"צ".

#### "לא נוסדה המדינה שתגיד לנו מה לשיר"

כהן התפרסם בשנת 2013 כשכתב וביצע שיר מחאה הנוגע לפעילותו של אלון חמדני, שוטר שאיים על נערים אוהדי בית"ר ירושלים: שורות הפזמון של "רכז מידע" הן "חמדני, שוטר זוטר / פקח מידע למען המשטר". שירו – אחד מכמה שירי מחאה שהוא מבצע – נוגע ליחס בין הריבונות למשטרה. המשטרה – מלאכי הממשלה האלוהית – היא זו שמכשירה ומפעילה את האלימות של החוק. כהן בחר אפוא לשחק עם החוק ולהפוך אותו לשיר, בפעולה שנופלת תחת הקטגוריה החוקית של "חופש אמנותי", אך למעשה היא פעולה פוליטית מובהקת. זו מחאה פוליטית, המופיעה "כאילו אינה" – כשיר או כמשחק עם החוק. השיר פועל כאילו אינו שיר אלא פעילות חוקית, כמה שמפעיל את החוק המופיע כאילו אינו פועל. עצם הפצת השיר והשמעתו גרמה להפעלת החוק: חמדני תבע את ברק כהן, שהורשע בהעלבת עובד ציבור (משפט שמתנהל עד היום, לאחר שכהן ופרקליטיו ערערו על ההרשעה).

חנן חבר מגדיר את השיר הפוליטי כ"פעולה שעורכת פרובלמטיזציה של סמכות השלטון".<sup>55</sup> לא רק תכניו של השיר מבקשים להיות פוליטיים, אלא ההעמדה של הטקסט בהקשר היסטורי מסוים של עמדת הקורא והשומע; וחשוב מכך, היחס בין הטקסט לאופני הייצור וההפצה שלו.<sup>56</sup> כדי לשיר פוליטי תהיה משמעות, צריכה להיות בו מידה של אישור הסדר הקיים. זהו המתח שאמיר בנבג' מצביע עליו: "כאשר האמנות מותחת ביקורת על ההיסטוריה באמצעות חיקוייה, היא מכילה בהכרח מידה מסוימת של אישור הסטטוס קוו וצידוקו".<sup>57</sup> שירו של כהן מצוי בקונפליקט חוקי עם המערכת שהוא מבקר. הוא לא מאשר אותה אלא פועל בתוכה, כנטע זר שדחייתו על ידי המערכת מצביעה על הפרובלמטיות שלה: כהן עמד למשפט על ביצוע השיר

הזה והורשע בהעלבת עובד ציבור. אך השיר לא רק מצביע על רדיפה פוליטית ואתנית – אלא גם על כך שמחברו והנמען (המדומיין) שלו נתונים גם הם לרדיפה, שכן השיר עצמו, כפרקסיס פוליטי, מצוי בחיכוך אקטיבי עם החוק. הוא מפעיל את החוק כדי לייצר את הפעולה הפוליטית והפולמסנית שלה. וכאשר החוק לא יופעל ביחס לשיר, יהיה זה מכיוון שהחוק שינה את עצמו – והפעולה הפוליטית הצליחה – או שהוא ויתר על המאבק הנקודתי ונסוג.

”רכז מידע” ושאר שירי המחאה של כהן מבוצעים בסגנון מזרחי. מוזיקה מזרחית נדחקה במשך שנים אל מחוץ לקאנון הישראלי-אשכנזי, וכהן מטעין הדרה זו במטענים פוליטיים (שהיו שייכים לה כל הזמן) וחושף את תנאי הייצור של המוזיקה המזרחית.<sup>58</sup> כפי שמסביר משגב, ”חשיפת התהליך הממזרח עשויה לצייר את קווי המתאר של מנגנוני הכוח העומדים מאחוריו, כדי לאתגר את תהליך ההבניה ואף לפרקו.”<sup>59</sup> זו פעילות סבילה באופייה, והשיר ”מפעיל” את עצמו כפוליטי כשהוא מעורר את ההתנגדות של החוק.<sup>60</sup> הוא פועל מתוך היותו צורה פוליטית מופקרת שבה גם הצורה וגם התוכן מודרים. כהן ממקם את עצמו ישירות ביחס למאבק המזרחי ההיסטורי, אך מבדל את עצמו מהניכוס שפוליטיקת הייצוג עושה לו לטובת מאבק מזרחי שמצוי בהגדרה בשוליים, בשל התנגדותו המחויבת להגמוניה הציונית. המזרחיות של כהן אינה מאשררת את המשטר, אלא מתגרה בחוק בתוך ההקשר ההיסטורי של המאבק המזרחי.

### ”לנו אל אחר”

חשוב להדגיש כי כהן לא מציע טענה חילונית-מוסרית שמנותקת מתיבעות תיאולוגיות של צדק אלא להפך, הוא משתמש בשפה יהודית-דתית שמתפקדת כבסיס לסמכות שלה:

לגבי פרעה מסוג זה ראוי לפני הכול להעמיד תביעה בסיסית ופשוטה – לנו אל אחר. לי אל אחר. מדינת ישראל אינה אלוהיי. אינה הריבון. על כן גם מוסדותיה אינם נוגעים לי. סמליה אינם סמליי. כל פעולותיה באמצעות נציגיה אינם רצוניים או מוסכמים עליי אלא מופעלים בכפייה.<sup>61</sup>

במובן זה, כהן תוקף את תזת החילון העומדת בתשתית הפרויקט הציוני ומתנגד למה שהוא תופס כעיוות של ה”מדינה היהודית”: ”למה לא אפחד? לא משלטונות ולא משרתי שלטונות? כי נמסר:

’לא תִּעְרַץ, מִפְּנֵיהֶם: כִּי-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבְּךָ, אֵל גָּדוֹל וְנוֹרָא’. למה בז לדגלים? כל הדגלים. ולסמלים? כל הסמלים. כי נמסר: ’פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם, תִּשְׂרְפוּן בְּאֵשׁ; לֹא-תִחַמְדוּ כֶסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם, וְלִקְחֶתָּ לָךְ--פֶּן תִּנְקֹשׁ בוֹ, כִּי תוֹעֲבֹת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא.”<sup>62</sup>

כהן מתייחס ישירות לתיאולוגיה הפוליטית של המדינה החילונית. בעקבות יעקב ידגר, אכנה את המתקפה של כהן על התיאולוגיה הפוליטית צורה של מסורתיות, הפורעת את ההבחנה (הציונית והלאומית) בין חילוני ורציונלי לדתי וקדם-מודרני. על פי ידגר, המסורתיות היא כטגוריה ”שלישית” שאינה מתייצבת כ”אמביוולנטית” (כלומר כגרסה חלשה של חילוניות

או דתיות) אלא להפך, בוחנת באופן רדיקלי את הטענות על חילוניות.<sup>63</sup> ואם נחזור לטענתי, שהאקטיביזם המשיחי של כהן עוסק בחילול קדושת המדינה, השפה המסורתית שלו היא דרך שבה הוא גם מערער על קדושת המדינה וגם מארגן מסד תיאולוגי לפעולה הפוליטית שלו.

המסורתיות פועלת כאן באופן כפול: היא חושפת את התיאולוגיה הפוליטית ההגמונית, ומציבה לה אלטרנטיבה שעושה שימוש במסד הרווי בתיאולוגיה כדי להניע פעולה פוליטית. האל ה"מחוק" של המסורת הציונית-חילונית מופיע אצל כהן בלי המחיקה, כמקור של צדק. העמדה של כהן מערערת על התביעה לחילוניות, ומנסחת תביעה לשינוי על בסיס מסורת, עבר ואמונה (ומדגימה מדוע ייתכן שהניסיון של אגמבן להעמיד "תיאולוגיה ללא תיאולוגיה" הוא ריק במהותו). עם זאת, הפעולה הזאת גם מגדירה כי התביעה של המדינה לריבונות – שמחליפה את האל וסותרת אותו, שכן הריבונות היא לדבריו רק של האל – אינה מוצדקת. הבסיס האנרכיסטי של הפעולה של כהן, הדה-לגיטימציה של המדינה כמקור של לגיטימציה, נובע מתוך היגיון תיאולוגי בלתי מוכחש, ומפלס את הדרך לתפיסה דמוקרטית רדיקלית, שכן היא מנכשת את הסמכות התיאולוגית של החוק והריבון.

ידגר מדבר על ידע מעשי הפורע את ההגדרה בין מסורת להיגיון.<sup>64</sup> זהו המהלך של כהן, שעליו אחשוב במקביל למושג המאבק המשותף של ענת מטר. "תפיסה זו של המסורת גם מדגישה שאין משמעות לניגוד לכאורה בין המסורת (הקולקטיבית) לחירות (הפרטית), שכן עצם יכולתנו לתפוס את הסובייקט כסוכן שפועל עצמאית היא בעצמה תלויה במסורת מכוננת שבה ניסוח כזה אפשרי מלכתחילה".<sup>65</sup> במובן זה, השימוש של כהן בטקסטים מקראיים ובפרשת השבוע הוא שימוש בגוף הידע המסורתי והמזרחי (כמו שירו על חמדני) כדי לכונן פעולה פוליטית שאינה שוללת את החירות של הסובייקט משום שהיא נשענת על בסיס תיאולוגי או מסורתי; המסורתיות היא זאת שמכוננת ומאפשרת את הפעילות הפוליטית ואת הפצתה. זוהי צורה של ידע ופרשנות כמאבק: "הבנת המסורת (שמצידה מחייבת את פרשנות המסורת) היא בחזקת תנאי לקיומה של המסורת, והבנה זו מגולמת, נחיית, בפרקטיקה".<sup>66</sup>

ההבדל בין פעולה לבין ארטיקולציה של ידע נמחה אצל "שליח הציבור": מילותיו ופעולותיו הן בשורה הפועלת באופן דסקריפטיבי ונורמטיבי במקביל. זה מה שמטר מכנה "פרקסיס שמאלי": פעילות וידע שמתקיימים לא מתוך עמדה מוסרית (וליברלית) או תיאורטיזציה (ניתוק של ידע ופעולה), אלא כידע שנוצר מתוך פעולה שהתשתית שלה פוליטית.<sup>67</sup>

כהן מקיים שתי צורות משורגות של ידע פוליטי. הידע של עורך הדין, שבו הוא משתמש כדי לחלל את החוק, והידע של המסורת, שבו הוא משתמש כדי לבקר את פרויקט החילון והמודרניזציה של התיאולוגיה הפוליטית הישראלית. אבל העוקץ המשיחי של הפעולה שלו הוא השימוש בידע הזה כדי להציע אלטרנטיבה הנשענת לא על תפיסה קפואה של הקורפוס, תפיסה מהותנית של המזרחיות ותפיסה מוסרית של מקור הפעולה, אלא על תביעה רדיקלית ושמאלית לצדק. זו הסיבה שכהן מכנה את עצמו "דמוקרט מזרחי". מעניין לציין כי כהן לא מותיר את הידע שלו רק בפעולה, אלא גם מפיץ אותו בהרצאות בבתי ספר ובאוניברסיטאות ומכנה אותו "צורת מחאה לגיטימית": פרקסיס, קהילה שמאלית וידע תיאורטי צומחים ומופצים כשהם



מערערים הן על הסטריליות הפוליטית של המרחב האקדמי והן על הלגיטימציה השלטונית המאפשרת את הסטריליות הזאת.

הפסיביות (והפרשנות) של כהן ביחס לטקסט התיאולוגי מזמנת אפשרות לבחון את האקטיביזם באופן שמבקר בדיוק את התפיסה המודרנית-חילונית-רציונלית שפעולה פוליטית תלויה בסובייקט רציונלי ובעל רצון חופשי. במקום שבו כהן מוותר על רצונו הפרטי, הוא מייצר צורות של פעולות וידע הקשורות לחופש ושחרור של צורות חיים סינגולריות, שאכנה אותן משיחיות. על פי פאולוס, בקהילה המשיחית אין משפחה או זהויות (בניגוד לזו של רגב): "אין יהודי אף לא גוי [...] לא זכר אף לא נקבה, משום שכולכם אחד במשיח ישוע". בפרשנות של אנגמן, המשיחיות מצויה מחוץ לכל ייצוג ולכן אינה אוניברסלית אלא סינגולרית. כל אדם החבר בקהילה עדיין מחזיק בסך שיוכיו/מאפייניו: גבר, מזרחי, עורך דין, אך הם מופיעים כאילו לא: הם לא פועלים ביחס לייצוג שלהם בתוך המדינה הדמוקרטית, אלא ביחס להיעדר הייצוג. ה"כאילו לא" אינו ייצוג אלא צורה של היעדר יחס. זוהי הקהילה המשיחית: "אנחנו מדליקים את משואת חזית ההתנגדות למשטר; חזית לה שותפות ושותפים כל מי שהמשטר הזה דוחק, מרחיק, כולא, קוטל ומתעלל בו בשלל צורות".<sup>68</sup> נקודת זיהוי מרכזית של כהן היא למשל עם קהילות חרדיות:

יאיר לפיד שלום, תאכל תחת. למה תאכל תחת? כי הניסיון שלך לכפות גיוס לצבא הציוני מצליח בדיוק כמו כל הניסיונות ההיסטוריים הקודמים לשחוק את היהדות. אם פרעה, המן והיטלר לא הצליחו [...] ספק גדול אם אתה תצליח. למעשה, לא תצליח. בתמונה: אקטיביזם קהילתי מהערב נגד מעצר של בודדים מבין אלפי יהודים שלא התייצבו בלשכת הגיוס הציונית.<sup>69</sup>

ענת מטר מציינת כיצד המוסרי, כאובייקט של התענגות, מחליף במחשבה שמאלית-ליברלית את הפוליטי.

הוואקום של השיח המוסרי מתמלא בפוליטיקה גרועה. [...] במקרה הפחות-נורא מהווה השיח המוסרי חסם בפני פוליטיקה שמאלית עקבית, בין היתר בשל עוינותו או אדישותו כלפי פוליטיקה בכלל: ההתענגות על המוסר הופכת למכשיר של דה-פוליטיזציה, ועל כן למכשיר פוליטי רב-עוצמה, המבצר את הסדר הפוליטי הקיים.<sup>70</sup>

מבקרו של כהן מתנגדים לפעולותיו ה"לא-מוסריות": לחדירה שלו למרחב הפרטי ולקללות שהוא משתמש בהן. אך כהן מעדיף את הפעולה הפוליטית על פני ה"ניקיון" המוסרי. האקטיביזם שלו מופיע גם כביקורת המוסר הליברלי עצמו, אשר נחשף בכשלו הבסיסיים: דיון על הדיכוי של הבנקים מצטמצם לשאלה אם הציקו לילדה כזו או אחרת; הדיון במשנתה הפוליטית של שרה מצומצם לשאלה האם כהן דיבר בגסות לבתה (חיילת בת 19). מטאפורות משפחתיות כאלו ("הילד של כולנו") מחליפות כפטיש את הדיון הפוליטי.

אחת הטענות הנפוצות נגד כהן היא שפתח במאבק נגד הבנקים משום שהייתה לו איתם בעיה "אישית", שכן בת זוגו קיבלה איומים בשל חוב שהוא צבר. טענה זו לוקה בדיוק בטהרנות

המוסרית מהסוג שמטר מצביעה עליו. פוליטיקה מהסוג הזה, היא אומרת, מזדהה עם הקורבן מעמדה של היעדר אינטרס, שכמעט תמיד מתגלה כפריבילגית. בניגוד לכך, מטר קוראת לאקטיביזם פוליטי בעל אינטרס. מאבקו של כהן – כמאבק משותף של קבוצות מוחלשות נוספות נגד ההגמוניה – אינו ממוקם מחוץ לשאלת האינטרס הפוליטי אלא מגדיר את עצמו מתוכו. האינטרסים הפוליטיים של קבוצות נפגשים במאבק שאינו רק בירור של רעות, אלא עימות עם המבנים המייצרים אותן ובנייה של חזון אלטרנטיבי.

שיח פוליטי אינו יכול לצמוח מנקודת מוצא המגבילה את עצמה לצמצום הרעות, מסלקת את עצמי לטובת פנייתו של זולתי ומבחינה באופן חד בין האינטרס שלי לזה שלו. הלוגיקה של הקורבן מעוותת ומעוותת. בפרט, אין לה מקום בתפיסה הפוליטית השמאלית הסוציאליסטית-רדיקלית.<sup>71</sup>

ובהמשך לכך:

ללא מסה קריטית של הבנה, הוויה וחוויה פוליטיות – ללא תיאוריה ופרקסיס שמאליים, שעומדים לרשותנו ומתפתחים בהתמדה, אנחנו ניצבים נטולי כל אוריינטציה. ולהפך: כאשר המסה הקריטית אכן עומדת לרשותנו, איננו עיוורים כלל וכלל. הפנייה למוסר אינה מסתכמת במחווה סרת טעם רק כאשר היא מגיעה כך, בדיעבד.<sup>72</sup>

מודל זה קשור גם ליחסים כלכליים. כפי שאומר כהן, "גלולת 'האחריות האישית' גם זולה מאוד. קצת כרוזות, מגפון, מצלמות ועזרים זולים נוספים – ואפשר לקיים פעילות אפקטיבית ביותר. עם מעט מאוד משתתפים".<sup>73</sup> כהן מנתק את הפעולה הפוליטית מההקשרים הכלכליים והכוחניים שמפרנסים אותה באופן מסורתי. הפרויקט שלו עסוק אם כן בניתוק מכל צורה של כוח ממוסד, כדי לייצר פעולה שהמופקרות שלה היא בסיס כוחה. זה הדבר שאדלמן מכנה "רעיעות", בהקשר של מושג ההומו סאקר של אגמבן: "מעמדו העכשווי של האדם בחברה המערבית כמי שחי חיים רעועים וארעיים בתקופה שבה אין עוד ביטחון לאורך זמן, חיים של חשש מתמיד מן העתיד לבוא, חוסר יציבות מתמשכת".<sup>74</sup> בניסוחה של מטר, "הפרולטריון – מעמד הפועלים – הפך לפרקריון".<sup>75</sup>

במאי 2017 איבד כהן את רישיון עריכת הדין בגלל מאבקו הפוליטי.<sup>76</sup> בשל הגרוטסקה הפוליטית הזו – עורך דין שמושעה משום שאמר את דעתו – הוא נזקק לפתרון כלכלי כשהוא נאבק מול המערכת הכלכלית עצמה. הפתרון של כהן היה מימון המונים של פעילותו: הוא ויתר על האפשרות של הכנסה ורכוש והפך לקבצן במימון הציבור. אגמבן טוען שנקודת הארטיקולציה המרכזית של החוק, הריבונות והאלימות עם החיים היא הרכוש.<sup>77</sup> הוא מתייחס לנזירים הפרנציסקנים המוקדמים שניסו (בחוסר הצלחה) לקיים צורת חיים שאינה קונה דברים ומחזיקה בהם, אלא עושה שימוש טהור בדברים ללא רכוש; קיום בחוסר יחס אל החוק. הפעולה של כהן משחזרת את המהלך הזה: דרך אובדן של הרכוש, בנקודה של העוני הגדול ביותר, משתחרר כהן מאפשרות ההחרמה הכלכלית וזוכה בחופש פוליטי. צורה זו של קבצנות רעועה הופכת את כהן לשליח ציבור במובן המילולי, ומסמנת יחסים פוטנציאליים בין הפקרה, פעולה פוליטית, ואפשרות של סולידריות.

הפעילות שמציע ברק כהן תוקפת את צורת המשטר הכלכלי והפוליטי עצמו. זה האופן השני שבו היא משיחית, כלומר מציעה קפיצה בין ההווה הפוליטי התקוע לעתיד אחר מאיצה הזמן ומקרבת את קיצו: "אני מציע ליושבי הארץ לצאת נגד המשטר; לא נגד הממשלה. זו הפרוגרמה הפוליטית שלי. יש בתי משפט, יש משטרה, יש צבא, אני מציע לחברה להתקומם נגד כל זרועות השלטון".<sup>78</sup> זוהי מחאה הכוללת את "יושבי הארץ". "החידוש של הפוליטיקה העתידה לבוא", קובע אנמבן, "שהיא לא תהיה מאבק על כיבוש או שליטה במדינה, אלא מאבק בין המדינה ללא-מדינה".<sup>79</sup> הלא-מדינה, ישות משיחית סינגולרית המצויה מחוץ למערכי הייצוג, היא הקהילה שנוצרת סביב מאבקו של כהן: קהילה משיחית המורכבת מאלה שאינם מיוצגים, אלה שהדמוקרטיה הישראלית מפקירה ולא משחררת.

השימוש של כהן במסורתיות או בשפה דתית מעלה בעיה עקרונית: רוברטו אספוזיטו טוען כי כל עוד תיאולוגיה עומדת בבסיס הפעולה הפוליטית, גם אם בצורה "מחוללת", היא תמיד יכולה לשוב ולכונן את הסמכות הקדושה מחדש.<sup>80</sup> השש מבהירה את הכשלים של פנייה ל"פנטזיה מיסטית" של התחברות ל"שורשים תרבותיים" מזרחיים ללא "עבודה פוליטית פוליטיבית נוספת".<sup>81</sup> היא דנה באפשרויות הרדיקליות של שיח מזרחי או מסורתי, וטוענת שהוא לא יכול להתקיים בלי אימוץ כלים של פוליטיקה פמיניסטית.<sup>82</sup> "המרחב המבורך שנפתח בין שתי נקודות שהן לכאורה בינאריות – חילוניות ודתיות – הוא מרחב שיש להפעיל עליו פרקטיקות פמיניסטיות כדי שיוכל להניב חלופה של ממש".<sup>83</sup>

השש מתכוונת לא רק לצורך לתת במה לקול ולניסיון הנשי בתוך המערך המזרחי-מסורתי, אלא גם למחיר שנשים משלמות על השימוש בטרמינולוגיה מזרחית-מסורתית שמנציחה מבנים פטריארכליים.<sup>84</sup> אני מציע שהמאבק של כהן מתחמק בדרך כלל מרוב הכשלים הללו, שכן הוא עדיין מניח נקודה טרנסנדטית של צדק תיאולוגי (וכן כי מאמר זה בכל זאת מתאר את פעילותו של גבר, גם אם מזרחי). עם זאת, כהן מחויב למאבקים חופפים, וביניהם המאבק הפמיניסטי. השפה התיאולוגית שלו מנסה להעמיד שלטון כגוף דמוקרטי מובהק, ללא שום סממנים של תהילה: מה שהוא מכנה "ליברליות אמיתית", שקשורה בכינון של חוקה ואינה מתפשרת בהקשרים פמיניסטיים. "הפרויקט החוקתי מושתת על שתי הנחות יסוד. אחת, המנדט לכונן חוקה מסור לנו ולא לרשות המחוקקת. השנייה, לנו' כלומר לכלל יושבות ויושבי הארץ".<sup>85</sup> האוטופיה שכהן מדמיין היא דמוקרטיה המתנהגת כ"ועד בית"<sup>86</sup> חסר תהילה, שבו צורות חיים סינגולריות יוכלו לקיים את עצמן במנותק מריבונות תיאולוגית-פוליטית.

בעיצומה יעמדו לפנינו שתי חלופות: הראשונה היא "מלכות יהודה" – משטר לאומי אתני דתי וגועי מובהק מתוצרת "הבית היהודי". השנייה היא הסדר חדש בין הקהילות השונות ויצירת משטר דמוקרטי, אולי לראשונה במרחב הזה. בנסיבות אלה אין כל טעם להתארגן על איסוף פתקי מצביעות לרשות המחוקקת, אלא ליצור חזית המורכבת מכל הכוחות והגורמים שמוכנים לחיות כאן יחד, מתוך דיאלוג, קבלה, סבלנות וסולידריות; באופן שמביא בחשבון את בעלי החיים, הטבע, הצומח ובני האדם, כולן וכולם, קהילות ופרטים. מולנו יעמוד מיעוט שתביעתו מאוד פשוטה: "הכול שלי".<sup>87</sup>

כהן חותם רבים מהטקסטים שלו בביטוי "ברוכה השכינה". לכאורה אפשר היה להתפתות להראות כיצד ביטוי זה מעניק מהות נשית לאלוהות ומערער על עמדות פטריארכליות. אני טוען שזו אמנם מחווה יפה, אך בסופו של דבר היא צורה של ייצוג. את ה"עבודה הפמיניסטית הפוזיטיבית" אפשר לראות אם כן בפעולה של כהן, שותפיו ושותפותיו ב"ביקורת על ההגמוניה"<sup>88</sup>. כהן חוזר שוב ושוב על מחויבותו למאבק הפמיניסטי, ומכאן שמאבקו לא כרוך בשיבה ל"מזרחיות או מסורתיות" כלשהי, שמעצם מהותה או הופעתה תערער על התיאולוגיה הפוליטית הציונית; האקטיביזם שלו עסוק ב"בירור יחסי כוח חברתיים [...] פונה לשוועת העניים" ואינו מתעלם מנשים,<sup>89</sup> כלומר הוא תלוי הקשר פוליטי ופרקסיס.

העמדה המסורתית של כהן עומדת בניגוד לקדושת הריבונות היהודית החילונית ומחללת אותה. היא תלויה באפשרות קיומה של קהילה שאינה "יהודית" או "לא-יהודית", אלא מה שאגמבן מכנה "לא-לא יהודים", השארית שבין הכלל לפרט.<sup>90</sup> "שארית ישראל" הפאולינית היא אלה שאינם מיוצגים על ידי המשטר, אך גם לא משוחררים מאלימותו: פלסטינים, בדואים, נשים, אתיופים, מזרחים, חרדים ובעלי חיים.

מיום ליום הלך והתבהר: אין כולנו. אין יחד. העדר הקולני הזה הצועק "כולנו יחד" מזיין במוח. בסך הכול אוסף אינטרסים המתנגשים זה בזה. את הדמיון המתעתע של "כולנו יחד" אשאיר לערוצי התעמולה [...] אני, ונראה לי שגם החברים והחברות שלי, נישאר עם האתגר לאתר את הנקודה שבה תקבל כל קבוצה את זאת שלצידה. בינתיים, לנו זה הולך טוב. ועד אז, [אני] רואה עצמי חופשי מהתחייבות לאיזה קולקטיב ברפת.<sup>91</sup>

המאבק של כהן מרמז על כך שאי אפשר לחשוב על אנרכיזם שאינו במידה רבה מסורתית, שכן הוא נאבק נגד ניתוק אופני המשמעות של החברה מההקשר הקהילתי (חשוב לציין כי כהן, ובמידה רבה אגמבן, לא מקדישים תשומת לב מספקת לתפקיד המכריע של הקפיטליזם הגלובלי בתהליך שחיקת הזהויות הקהילתיות). הערעור שלו על הדיכוטומיות המודרניות חילוני/דתי ועל ריבונות המדינה המשתמעת ממנה כרוך גם בטענה פוליטית בדבר הצדקת קיומן של קהילות אנרכיסטיות שהמסורת שלהן היא זו שקובעת את צורת החיים שלהן, כמו הקהילות החרדיות. לכן – יחד עם האמונה היהודית המשותפת – הן משמשות לו כמודל לחיקוי בדיוק מכיוון שהן משמשות במידת מה כמפלט מפני כוח החוק והכוח הכלכלי של "הבנקים". זוהי צורת חיים שהחוק מבחינתה אינו הפשטה חיצונית ושוללת, אלא אוסף של כללים הנובע מתנאי החיים עצמם. כאן אדגיש שוב כי המסורת אינה קדם-מודרנית ו"קפואה", אלא עניין של פרשנות ועבודה. בשביל כהן, הליברליות והחתירה לדמוקרטיה הומניסטית אינה סותרת את אמונתו בריבונות האל או את רצונו בצורת חיים סינגולרית (אנרכיסטית); שלוש הקטגוריות הללו מזינות זו את זו. כהן מדמיין את כינונה של קהילה משיחית המקבלת את נציגיה כמות שהם. לא בצורה אוניברסלית, כסובייקט הומניסטי-חילוני, אלא עם כל תכונותיהם המופיעות "כאילו אינן", כישות סינגולרית מחוללת, מלאת תקווה מכיוון שאבדה כל תקווה. קהילה של אנשים קדושים (הומינס סאקרי) שהמנגנון המביש של החוק כבר אינו יכול לבייש אותם: במצבם המופקר והחשוף החוק כבר לא מוסר להם דבר, אלא הם אלה

שמדווחים עליו.

אפשר להבין מדוע אגמבן סבור כי הזמן המשיחי הוא הזמן של העכשיו. הדרישה המשיחית היא זו שגואלת – בהווה, כאן ועכשיו – את מתנגדי המשטר, את המופקרים והנתבעים, את הקבצנים והמצורעים, ומסמנת אותם כמבורכים, "בתוך המשיח". המשיחיות אצל אגמבן היא יותר מכול קונסטלציה טמפורלית. לא ה"כרונוס" של הזמן הלינארי המתקדם, אלא "קאירוס", זמן משיחי, הזמן שלוקח לזמן להסתיים, ושוכן "מקופל" בתוך הזמן הלינארי. הזמן המשיחי אינו קץ הזמן, אלא זמן הפעולה שבו מכינים את סופו: "כמו מתיחת המפרשים של ספינה, או הדרך שבה החיה מכווצת את שריריה לפני הזינוק".<sup>92</sup> זוהי שארית הזמן שנותרה עד לסופו. בעתיד, קובע כהן בביטחון, "המדינה היהודית הזאת לא תתקיים. יום קבורתה ביום הולדתה [...] אפשר להתחיל לספור לאחור. עשור, שניים, שלושה או ארבעה, זה כבר פחות משנה. 'מדינת ישראל' תהיה לפרק דקיק בתולדות עמי"<sup>93</sup>; במילותיו של פאולוס: חלוף תחלוף צורת העולם הזה.

הקריאה האפוקליפטית של כהן מעוררת שלוש בעיות המצויות בתשתית מאבקו הפוליטי. הבעיה הראשונה היא שזהו מאבק אפוקליפטי באופיו, ולכן הוא חופף לקריאות הימין המשיחי המערערות על התשתית הליברלית של המדינה. עם זאת, הפעולה האפוקליפטית של כהן וזו של הימין פועלות בכיוונים שונים ומדמיינות עתיד שונה באופן מהותי. הימין קורא לכונן ריבונות לא מעוררת, וכהן קורא לכונן חוקה שתנטרל דווקא את מה שהוא מזהה כתיאולוגיה פוליטית; המשיחיות הימנית מדמיינת ריבונות לאומנית, וזו של כהן מדמיינת אוטופיה דמוקרטית.

הבעיה השנייה נוגעת לכך שזהו מאבק שמסרב להתממש בפוליטיקה הייצוגית. לא רק שהקריאה של כהן לא מוצאת מספיק קהל, אלא היא מסרבת לגייס את הקהל הזה למאבק פוליטי-ייצוגי קלאסי, ולכן הוא נמצא על קו הגבול של הפוליטי, ובכל פעם שהוא מתכנס לצורה המוכרת – מפלגות והפגנות – הוא נתקל באפוריות של הפוליטיקה הייצוגית.

הבעיה השלישית כרוכה כאמור בהתמקדות שלו בסוגיות של חוק, לאום וזהות, והזנחה מסוימת של ביקורת על השיטה הכלכלית עצמה ועל ההקשר הגלובלי שלה. בעיה זו בולטת בעיקר מכיוון שכהן מכוון את המחאה שלו כלפי הבנקים, אך לא מצטרף לצורות מחאה או לקבוצות פוליטיות בעלות הקשרים סוציאליסטיים, מרקסיסטיים או פוסט-קפיטליסטיים מובהקים. כאן אפשר להעיר כי האופי האנרכיסטי של הפעילות של כהן אולי מדייר כמעט בהגדרה חיבור עם קבוצות שמאל פוליטיות מסוג זה (השואפות לכוח פוליטי), אך גם שניתוק זה מעיד על המבוכה והאין-אונים של הפוליטיקה השמאלית הסוציאליסטית כיום.

### מסיבת ההמונים של המחר

עניין זה קשור גם לסיכויי ההגשמה של הפרויקט המשיחי. מה משמעותו של אותו קיום "מבורך", "בתוך המשיח"? כפי שאומרים דיוויד גרייבר ודיוויד ונגרו, "נדמה כי במעגלים המהפכניים מתגברת ההבנה כי החופש, המסורת והדמיון תמיד היו ותמיד יהיו קשורים זה בזה".<sup>94</sup> הקריאה המשיחית של כהן לא קשורה רק להגשמה אלא גם לדמיון שהפעולה עצמה מאפשרת. התביעה

המשיחית קשורה לקיום המצוי לצד הקיום האקטואלי וחושף את הפוטנציאל של המצב הנוכחי: הדרישה היא מה שקיים ומוגשם עכשיו – דרך אי-הגשמתו – ולכן אינו קשור בעתיד אלא בהווה. במונחיה של מטר, הפעולה הפוליטית היא תמיד היסטורית, שכן הרצוי שלה נובע תמיד מהמצוי ההיסטורי הקונקרטי.<sup>95</sup> לכן הוא מנסח קיום של קהילה פוליטית בפעולה (במאבק).

כשברארדי כותב על הבעיות של הפוליטיקה העכשווית, הוא מנסח אותן במונחים של נשימה ושל מפגש אפקטיבי. הפוליטיזציה היא לדידו ארגון של התחום (המרחב) בעל משמעות חברתית, אך כיום השתלט הכאוס על תהליך המשמוע, ואי אפשר עוד לנסח את הגבולות הברורים של הפוליטי. פוליטיזציה היא קיום משותף בתוך הרמוניה (קצב) מסוים, ובהתאמה – היום יותר מאי פעם – התארגנות פוליטית שמאלית תלויה באפשרות של מפגש של גופים שינשמו יחד במרחב: "ידע אינו נוכחות אלא חוויה", ו"תשוקה היא האנרגיה שמאפשרת את הפעילות המתמשכת של הפרשנות. היא התוצאה של תקשורת רגשית בין סוכני שפה. משמעות נולדת במרחב של מפגש אפקטיבי"<sup>96</sup> (הקיום האפקטיבי המשותף הוא אולי מקור האופטימיות והאופוריה שעוררה "מחאת האוהלים"), כלומר בפעילות פוליטית משותפת:

ננסה לחשוב על התנודה שבין חושך לאור בהיסטוריה של תנועות חברתיות. ננסה לחשוב על ההתפרצות הפתאומית של אופוריה בהתקוממויות עירוניות, שיתופי פעולה חתרניים, יצירה משותפת, סקוואטינג והשתלטויות ממושכות על בניינים, רחובות וכיכרות. תנועה חברתית היא למעשה האשליה המשותפת של סימפתיה בין אורגניזמים מודעים ורגישים שמתאחדים בתהליך חברתי.<sup>97</sup>

עניין זה קשור בחסד ובאושר המתקיימים בקהילה הפוליטית:

אנחנו יכולים לטעון שהאושר הוא ההכרה המעומעמת של האני בהרמוניה שלו עם הזרם המתמשך של התפיסה, וכן שזה סנכרון פתאומי ומקרי של ויברציה סינגולרית עם המשחק הקוסמי. הנוצרים מכנים את המצב הזה "חסד" [...] אנו חווים אושר כהשעיה מכוונת ומודעת של מראה התהום. ברגעי השעיה כאלה אנחנו יכולים לבנות משהו: גשרים מעל התהום עצמה [...] גברים ונשים יכולים לצעוד בשמחה מעל התהום, אם יבינו שידידות טמונה ביכולת לחלוק אשליה של משמעות. כאשר אשליית המשמעות משותפת, היא כבר לא אשליה: היא הופכת למציאות. הגשר שמעל התהום הוא הדיאלוג שמאפשר לנו לחלוק את החזון, את הציפייה, את הכוונה [...] הגשר מעל התהום של היעדר המשמעות יכול ללבוש צורות שונות: התאהבות, עדינות, יצירה קולקטיבית, הזיה ותנועה. צורות אלו מולידות את החוויה הפיזית של משמעות.<sup>98</sup>

אחרי שהשיר "רכז מידע" הפך לתופעה ויראלית, הוא נחגג והושר במסיבות ובהופעות אנרכיסטיות. בהמשך יצא כהן למסע ההופעות "צליל מיתר נגד המשטר" ושר שירים נגד השופטת דנה אמיר, אלון חמדני, אפי נוה ואחרים. ההנאה הושבה לתוך המרחב הפוליטי ונחגגה במלוא הרצינות ("חאפלה חמורה", בניסוח של אחד הפרסומים לקראת ההופעה<sup>99</sup>): אמירתו של ולטר בנימין (המתהדהדת אצל ברארדי ואגמבן) כי "הקצב של הטבע המשיחי הוא אושר"<sup>100</sup> מתאימה למחווה הפוליטית של "צליל מיתר נגד המשטר". בהופעות אלו הפרקסיס הפוליטי, הידע, המסורת

המזרחית והשמאלית והקהילה המשיחית נושמים ביחד לקצב צליל המיתר, כלומר עושים ארטיקולציות פוליטיות ביחד: "בונים טירות של שפה שאנו מכנים בשמות שונים: ציביליזציה, היסטוריה, מהפכה, קהילה"<sup>101</sup>. זוהי אמנם נחמה פורתא, כזו שמטר – שמתנגדת להתרחקות של השמאל הרדיקלי מניסיון להשפיע באופן משמעותי – בוודאי תתריע נגדה: עלינו לשאול אם האוטרכיות של המאבק אינה פועלת באופן אירוני נגד התביעה הרדיקלית שלו לשינוי כולל. עם זאת – ואולי אני נאחז כאן בתקווה קלושה – המאבק של כהן נאמן לתביעה של פעולה פוליטית שמתקיימת לא רק בהישענות על העבר ובביקורת על ההווה, אלא גם בדמיון של העתיד, ונאמנות זו היא מקור עוצמתו ונקודת החולשה שלו: "הפרקסיס של האושר הוא חתרני כשהוא קולקטיבי", אומר ברארדי, ואלכס סמית מוסיף: "ואושר הוא חתרני רק כשהוא מייצר סינגולריות", כשהוא משיחי.<sup>102</sup> זהו האופק הפוליטי-אוטופי של המחאה של כהן: "זה נראה מאוד קשה ומלחיץ; אבל אנחנו כבר יודעות ויודעים כי הדחוי, החריג, המגונה והשולי של האתמול הוא מסיבת המונים עולצת של המחר"<sup>103</sup>.

המאבק של ברק כהן מקיים דמיון של עתיד אחר. במובן זה הוא כבר מגשים את עצמו, ובעולם הזה מהבהבת ומופיעה האפשרות האוטופית שהיא לא יותר מהמצב הבנלי.

"המהפכנים מחומוס סלים": במקום המשוגע הזה, המובן מאליו, החיים יחד, החברות והקיום הנורמלי בין בני אדם הם הבשורה, האידאל. רק בטירוף האנושי המתחולל סביבנו הבנאלי נעשה לאוטופיה. בסופו של דבר, תכלית כל המאבקים כולם – מרדפי המצלמות, קריאות הבוז והצגת תביעות יסודיות – היא להגיע לאיזה קיום משותף בנאלי. לשבת בשולחן אחווה כפי שישבו ארבעה בחורים בשולחן לידי, מבלי שדלקו אחרי איזה מקבל החלטות כלשהו וכינו אותו גנב לאור המצלמות"<sup>104</sup>.

#### הערות

1. מתוך עמוד הפייסבוק Barak Cohen, 28.5.2014: [www.facebook.com/barak.cohen.560](http://www.facebook.com/barak.cohen.560) (להלן כהן, עמוד הפייסבוק).

2. Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* (New York: Zone Books, 2017); Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory* (Stanford: Stanford University Press, 2011), 1—15, 142—143 (להלן Agamben, *The Kingdom and the Glory*).

3. L.L. Welborn, *Paul's Summon to Messianic Life* (New York: Columbia University Press, 2015).

4. שם. לארי ולבורן מתייחס לצמיחה בעשור השני של המילניום הנוכחי בגישות פילוסופיות משיחיות דווקא במחשבה השמאלית, ובפרט מתוך עניין מחודש בדמותו של פאולוס. ראו גם Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (Stanford: Stanford University Press, 2003); Slavoj Žižek, Eric L. Santner, and Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 2005); Jacques Derrida, "Force

- of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", trans. Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, 11 (1990): 5—6, 920—1045.
- Adam Kotsko, *Neoliberalism's Demons* (Stanford: Stanford University Press, 2018), .5  
23 (התרגום שלי).
6. כפי שהציג אותה רפאל זגורי בכנס הלקסיקלי הרביעי באוניברסיטת תל אביב, 12.1.2010.
- Giorgio Agamben, *The Time that Remains* (Stanford: Stanford University press, 2005), .7  
102—103 (להלן *The Time that Remains*, Agamben).
8. יואב קני טוען כי דרידה ואגמבן דומים בעמדתם המשיחית, ומראה כי בסופו של דבר אין הבדלים דרמטיים בין הפרשנות של אגמבן לזו של דרידה: אמנם הפרספקטיבה של השניים שונה, אך שניהם מתייחסים לחוק כאל מנגנון של השהיה ולא מציעים לו חלופה מטפיזית אחרת. עם זאת, קני מדגיש את חשיבות הרעיון של קץ ההיסטוריה המופיע בפרשנות של אגמבן למשל, בניגוד להתמקדות במקור ובעבר המופיעה אצל דרידה. ראו Yoav Kenny, "Not Mutually Exclusive: Derrida and Agamben Read Kafka's Before the Law", in *Judaism in Contemporary Thought: Traces and Influence*, eds. A. Bielik-Robson and A. Lipszyc (London and New York: Routledge, 2014), 116—126 (להלן "Not Mutually Exclusive", Kenny).
- Jacques Derrida, "Before the Law", in *Acts of Literature* (New York: Routledge, 1992), 197 .9  
10. שם, 203.
- Giorgio Agamben, *Profanations* (New York: Zone Books, 2015), 77 .11 (להלן *Profanations*, Agamben).
12. Agamben 2011, 276.
13. ענת מטר, על דלות המוסר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2019), 13 (להלן מטר, על דלות המוסר).
14. ענת מטר, "מאבק משותף", מפתח, 11 (2017) (להלן מטר, "מאבק משותף").
15. ראו יהודה שנהב, "מעולם לא הייתה הלאומיות מודרנית (וחילונית): על הכלאה וטיהור אצל ברונו לאטור", תיאוריה וביקורת 26 (ירושלים: מכון ון ליר, 2005): 75—88; אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת, 4 (ירושלים: ון ליר, 1993); אמנון רז-קרקוצקין, "השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה, או: מהי ה'היסטוריה' שאליה מתבצעת השיבה בביטוי 'השיבה אל ההיסטוריה'?" בתוך הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, עורכים ש"נ אייזנשטדט ומשה ליסק (ירושלים: יד יצחק בן צבי, 1999); חנן חבר, בכוח האל: תיאולוגיה ופוליטיקה בספרות העברית החדשה (ירושלים: הוצאת הקיבוץ המאוחד, מכון ון ליר, 2013).
- Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004), .16



17. <https://tinyurl.com/y6fp51wg>.
18. נטלי כהן-וקסברג, "העוגה המובטחת", ינואר 2015: [www.youtube.com/watch?v=\\_mYS1zgjkew](http://www.youtube.com/watch?v=_mYS1zgjkew).
19. ארי פינס, "הדגל? בשבילי הוא סמרטוט בד", ריאיון עם ברק כהן, מגזין MAKO, 28.8.2014: <https://tinyurl.com/y4c5gbv9> (להלן פינס, "הדגל? בשבילי הוא סמרטוט בד").
20. אלעד בן-אלול ויוסי בראומן, "נביאים", סדרת רשת דוקומנטרית, פרק 8, 20.8.2015.
21. Agamben, *Profanations*, 77.
22. שם.
23. Agamben, *The Time That Remains*, 86.
24. שם, 26–27.
25. Kenny, "Not Mutually Exclusive", 121.
26. Giorgio Agamben, *State of Exception* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 64.
27. על מנגנוני ההפרדה של הקדושה והקשר שלהם לתצורות פוליטיות ראו עדי אופיר, אלימות אלוהית: שני חיבורים על אלוהים ואסון (ירושלים: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, 2013), 93–104.
28. ברק כהן, "רכז מידע בשירות המשטר", המקום הכי חם בגיהנום, 22.10.2015: <https://www.ha-makom.co.il/post/barak-cohen-glula> (להלן כהן, "רכז מידע בשירות המשטר").
29. שם.
30. שם.
31. זוהר שחר לוי, "מנכ"ל בנק הפועלים: איימו לרצוח אותי", [www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4672031,00.html](http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4672031,00.html), 23.6.2015: ynet.
32. הסרטון הועלה ליוטיוב ב-23.11.2017: [www.youtube.com/watch?v=OZxjtfLClbc](http://www.youtube.com/watch?v=OZxjtfLClbc).
33. איילת שני, "אני מציע לחברה להתקומם נגד כל זרועות השלטון", הארץ ("אני בשיחה"), 19.1.2017 (להלן שני, "אני מציע לחברה להתקומם").
34. סרטון שהועלה לעמוד הפייסבוק של כהן ביוני 2018: <https://tinyurl.com/y46fgblf>.
35. כהן, "רכז מידע בשירות המשטר".
36. אודי אדלמן. "הבכה", הרצאה בכנס הלקסיקלי הראשון, אוניברסיטת תל-אביב ומרכז מינרבה, 2010 (להלן אדלמן, "הבכה").
37. Franco Berardi, *Breathing: Chaos and Poetry* (Los Angeles: Semiotext, 2019), 41.
38. אדלמן, "הבכה".

39. כהן, עמוד הפייסבוק, 5.12.2017.
40. שם, 19.01.2017.
41. Giorgio Agamben, *Nudities* (Stanford: Stanford University Press, 2012), 31 (להלן *Agamben, Nudities*).
42. כהן, עמוד הפייסבוק, 19.01.2017.
43. *Agamben, Nudities*, 31.
44. כהן, עמוד הפייסבוק, 5.7.17.
45. אני מודה לשאול סתר על הערתו בנוגע לחשיבות המשפחה כאן.
46. שאול סתר, "ברק כהן כיוון מצלמה אל מירי רגב, וקרא תיגר על החלוקות התרבותיות המקובלות", הארץ, 24.4.2017.
47. Giorgio Agamben, *The Use of Bodies* (Stanford: Stanford University Press, 2015), 93-94.
48. כהן-וקסברג פרסמה בשנת 2014 יחד עם יסמין וגנר עבודת וידיאו שבה הן עושות את צרכיהן על דגלים שונים, בין השאר דגל ישראל. תודה לחמוטל צמיר שהעירה על הקשר המובלע בין שתי הפעולות.
49. יאלי השש, "כולנו יהודים: על 'זבל לבן', מזרחים ושוליות מרובה בתוך ההגמוניה", תיאוריה וביקורת, 48 (קיץ 2017): 251 (להלן השש, "כולנו יהודים").
50. שם, 75.
51. חן משגב, "מזרחיות". מפתח, 8 (2014): 80 (להלן משגב, "מזרחיות").
52. Smadar Lavie and Ted Swedenburg (eds), "Introduction: Displacement, Diaspora and Geographies of Identities", In *Displacement, Diaspora and Geographies of Identities* (Durham and London: Duke University Press, 1996) 1-25.
53. שם, 82.
54. שם, 70.
55. חגן חבר, "שיר פוליטי", מפתח, 4 (2011): 219.
56. שם, 230.
57. אמיר בנבגי, "מהי ספרות פוליטית? אדורנו והאסתטיקה המרקסיסטית: הקדמה למסה 'מעורבות'", מכאן, ט' (2008): 231.
58. משגב, "מזרחיות", 74; השש "כולנו יהודים", 261.
59. משגב, שם.

60. בספרה האחרון מרחיבה סמדר לביא את הנקודה הזאת, וטוענת שהמאבק המזרחי מאוין באמתלות ביטחוניות בכל פעם שהוא מאיים על המשטר. Smadar Lavie, *Wrapped in the Flag of Israel* (New York and Oxford: Berghahn Books, 2014).
61. כהן, עמוד הפייסבוק, 15.8.14.
62. כהן, עמוד הפייסבוק, 15.8.14.
63. יעקב ידגר, "מסורתיות", *מפתח*, 5 (2012).
64. שם, 149.
65. שם.
66. שם, 150.
67. מטר, "מאבק משותף".
68. כהן, עמוד הפייסבוק, 4.9.2014.
69. שם.
70. מטר, על דלות המוסר.
71. שם, 185.
72. שם, 201.
73. כהן, "רכז מידע בשירות המשטר".
74. אורי אדלמן, "שיר הרעיעות", וואלה!, 8.2006: <https://e.walla.co.il/item/954713>
75. מטר, על דלות המוסר, 171.
76. חן מענית, "הפעיל החברתי ברק כהן הושעה לשנה וחצי מעיסוק בעריכת דין", *גלובס*, 15.5.2017.
77. Giorgio Agamben, *The Highest Poverty* (Stanford: Stanford University Press, 2014).
78. שני, "אני מציע לחברה להתקומם".
79. Giorgio Agamben, *The Coming Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007), 84.
80. Mateusz Burzyk, "Diagnosis Without Solution: Agamben and Esposito", *Praktika Teoretyczna* 3 (17) (2015): 146-147.
81. השש, "כולנו יהודים", 42.
82. יאלי השש, "בין נצרות ואסלאם: המפנה התיאולוגי בשיח המזרחי בתיאוריה וביקורת, תיאוריה וביקורת (2019): 50, 42.

- .83. שם, 56.
- .84. שם, 54.
- .85. כהן, עמוד הפייסבוק, 27.11.2017.
- .86. פינס, "הדגל? בשבילי זה סמרטוט בד".
- .87. כהן, עמוד הפייסבוק, 5.12.2017.
- .88. השש, "כולנו יהודים", 42.
- .89. שם, 52.
- .90. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 32.
- .91. כהן, עמוד הפייסבוק, 11.7.2014.
- .92. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 68.
- .93. כהן, עמוד הפייסבוק, 11.7.2014.
- .94. David Graeber and David Wengrow, "How to Change the Course of Human History" [.\(\(https://www.eurozine.com/change-course-human-history](https://www.eurozine.com/change-course-human-history)
- .95. מטר, על דלות המוסר, 177.
- .96. Berardi 2019, 71.
- .97. שם, 143.
- .98. שם, 145.
- .99. [www.eventer.co.il/q01h3](http://www.eventer.co.il/q01h3).
- .100. Walter Benjamin, "On the Program of the Coming Philosophy", *Selected Writings*, 1, 108. (Cambridge MA: Harvard University Press, 1996).
- .101. Franco Berardi, *The Soul at Work* (Los Angeles: Semiotext, 2017), 144.
- .102. שם, 17.
- .103. כהן, עמוד הפייסבוק, 10.6.2018.
- .104. כהן, עמוד הפייסבוק, 20.2.2017.

