

# מכפנתח

כתב-עת  
לקסיקלי  
למחשבה  
פוליטית

הרבה אנשים כותבים שירה, לא כולם שואלים "מהי שירה?". מעטים שואלים זאת במנותק מן היצירה  
הנבחנות ונפסלות בזו אחר זו ניתנות כהגדרות:  $x$  הוא  $p$ .  $p$  הוא תיאור מורכב של  $x$ , שאמור להציג  
תנאים הכרחיים ומספיקים לזיהוי דבר מה בתור  $x$ . במהלך החקירה הסוקרטית מתברר שהתנאים  
הכלולים בהגדרה אינם הכרחיים או אינם מספיקים - או שניהם. לפעמים מתברר שהם סותרים  
זה את זה או דעה אחרת הנחשבת לאמיתית. אבל תכלית החקירה הסוקרטית שאפלטון מתאר מאז



Exterritory is an art project

הנבחנות ונפסלות בזו אחר זו ניתנות כהגדרות:  $x$  הוא  $p$ .  $p$  הוא תיאור מורכב של  $x$ , שאמור להציג  
תנאים הכרחיים ומספיקים לזיהוי דבר מה בתור  $x$ . במהלך החקירה הסוקרטית מתברר שהתנאים  
הכלולים בהגדרה אינם הכרחיים או אינם מספיקים - או שניהם. לפעמים מתברר שהם סותרים  
זה את זה או דעה אחרת הנחשבת לאמיתית. אבל תכלית החקירה הסוקרטית שאפלטון מתאר מאז



מרכז מינרבה למדעי הרוח  
Minerva Humanities Center  
مركز مينرفا للآداب

גיליון 17 קיץ 2022

# מפתח

## כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

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

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

גיליון 17, קיץ 2022

עורך מייסד: עדי אופיר

עורכים ראשיים: רותי גינזבורג, אריאל הנדל, מנאר מח'ול, איתי שניר

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

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

רכזי מערכת: חן משגב

עיצוב גרפי: רונן אידלמן

עריכה לשונית: יסמין הלוי

תמונת השער: רותי סלע ומעין אמיר, פרויקט אקסטרטריטוריה, 2010.

אתר מרכז מינרבה: [mhc.tau.ac.il](http://mhc.tau.ac.il) | אתר כתב העת מפתח: [mafteakh.tau.ac.il](http://mafteakh.tau.ac.il)

הרצאות מכנסים וסרטונים נוספים: <https://vimeo.com/user1973172>

ISSN 2224-4557

ליצירת קשר: [politicalexicon@gmail.com](mailto:politicalexicon@gmail.com)

## תוכן עניינים

|     |                                                            |
|-----|------------------------------------------------------------|
| 3   | אקסטרטוריאליות מעין אמיר                                   |
| 25  | بلد בלד אורפה סנוף-פילפול, ג'אד קעדאן, ורד שמש וועידו פוקס |
| 51  | חדר ורד שמש                                                |
| 71  | יולדת אורלי דהאן                                           |
| 93  | לגיטימיות מדינתית יאיר יאסן                                |
| 129 | מקורות רביד רובנר                                          |
| 143 | עקירות ארז צפדיה, אורן יפתחאל                              |
| 159 | פנאי עודד צפורי                                            |
| 175 | ציונות-דתית חיים כצמן                                      |
| 197 | שלטון עדי אופיר                                            |





# אקסטריטוריאליות

מעין אמיר

אקסטריטוריאליות מעצבת יחסים בין חוק, ייצוג ומרחב. באופן היסטורי, אקסטריטוריאליות חלה על אנשים ועל מרחבים. במקרה הראשון, ובהתאם לנסיבות, הסדרים אקסטריטוריאליים יכלו לפטור או להדיר יחיד או קבוצה של אנשים מחוקי השיפוט הטריטוריאלי החלים על המקום הפיזי שבו הם נמצאים. במקרה השני, הם יכלו לפטור או להדיר מרחב מחוקי תחום השיפוט הטריטוריאלי הסובב אותו. המעמד הייחודי שחל על אנשים ומרחבים עד היום הוא בעל השלכות פוליטיות, כלכליות ומשפטיות הנעות על קשת רחבה מאוד שבקצה האחד חסינות וזכויות יתר, ובקצה השני קיפוח ושליטת זכויות בסיסיות. בשני המקרים גם האדם וגם המרחב שהמעמד האקסטריטוריאלי עליהם חל חדלים להיות נתונים למערכת החוקים הרגילה, ובמקום זאת הם נתונים למערכת חוקים אחרת.

אקסטריטוריאליות קשורה בראש ובראשונה לחוק, אך הבנתה אינה מוגבלת רק לספרות המשפטית. להפך, החיפוש אחר הגבולות הפרומים של המונח והאופן שבו המשמעויות שיוחסו לו חוצות טריטוריות דיסציפלינריות ונודדות בין מסורות מחשבה מגלים את המורכבות הרעיונית שנקשרה בו וחושפים כיצד אקסטריטוריאליות משמשת אמצעי חיוני כדי לנוע בין מערכות חוק ונורמות אתיות באמצעות ייצוג חמקמק.

המאמר שלפניכם מציע אפוא התייחסות היסטורית ובין-תחומית למושג זה. חלקו הראשון של החיבור יוקדש להצגת המונח בלשון, ולסקירת התפתחותן של תופעות אקסטריטוריאליות היסטוריות נבחרות על ציר הזמן. תכליתו להראות כי אפשר להתחקות אחר הסדרים שווהו כאקסטריטוריאליים עוד לפני הופעתו של סדר יום טריטוריאלי, ואף למתוח חוטים מקשרים ביניהם ובין תופעות מאוחרות בהרבה. אתרכו בעיקר בהצגת האופן שבו אקסטריטוריאליות נוסחה כמצב שחל על אנשים ומרחבים באמצעות כמה דוגמאות מפורטות, כפי שהופיעו בספרות הלקוחה מתחום המשפט, ההיסטוריה וחקר היחסים הבינלאומיים. בחלקו השני של המאמר ארחיב את גבולות הדיון ואספק הצצה אל המשמעויות התיאורטיות המגוונות של המונח באופן בין-תחומי, כפי שעלו בספרות מתחום הפילוסופיה, הסוציולוגיה והמחשבה המדינית, שעסקה בסוגיות אתיות המעצבות את התקופה הנוכחית, ודרך כך אציע הגדרה עשירה ומסועפת יותר.

חלקו הראשון של החיבור יבחן את המונח אקסטריטוריאליות באמצעות קווי הדמיון שבין תופעות מרוחקות בזמן זו מזו, שמתוארות בספרות באמצעותו. חלקו השני יציע אפשרויות להבין את המונח דווקא על דרך ריבוי המשמעויות שיוחסו לו, בניסיון לנסח מסגרת מושגית שתשמש בסיס לתיקון חברתי על רקע בעיות השעה. בסיכומי של החיבור אציג בקצרה את המניע למחקר זה במילים ובתמונות, על רקע תצפית אל עבר אופק אקסטריטוריאלי למחקר עתידי.

מעין אמיר: אמנית ומרצה בכירה במחלקה לאמנויות באוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

### אקסטריטוריאליות בראי ההיסטוריה

לאורך ההיסטוריה, הגדרתו של המושג אקסטריטוריאליות לא שכנה בתוך גבולות תחומים וברורים, ובהתאם לכך הוא צבר משמעויות שונות. מבחינה אטימולוגית, המונח אקסטריטוריאליות נגזר מההגדרה הלטינית *extrā territorium*, צירוף מילים המשלב בתרגום מילולי בין "היות מחוץ" ו"טריטוריה".<sup>1</sup> ברומא העתיקה שימש המונח לציון עיקרון משפטי מחייב כלפי מי שהוסמכו להסדיר את הצדק ופעלו מעבר לגבולות השיפוט, ואת ההכרה המשפטית שלמרות סמכותם, אי-ציות להם לא גרר השלכות כאשר פעלו מחוץ לטריטוריה שלהם, כפי שעולה מן המימרה המשפטית הלטינית *Extra territorium ius dicenti impune non paretur*.<sup>2</sup> במקור פורסם פסוק זה ב"דיגסטה" של יוסטיניאנוס, אסופה מכוננת שביקשה לאגד את מיטב הכתיבה של חכמי המשפט הרומים מהתקופה הקלאסית, והופיעה לראשונה באמצע שנות השלושים של המאה השישית, תחת שלטונו של יוסטיניאנוס הראשון, קיסר האימפריה הרומית המזרחית (האימפריה הביזנטית). מטרת המימרה הייתה להתריע בחוק כי "בית משפט או סמכות אחרת" אינם רשאים לאכוף את החוק מחוץ לתחום שיפוטם, ובכך להגביל כפייה של שיטה משפטית.<sup>3</sup> במערב נותרה האסופה בדרך כלל לא מוכרת עוד כחמש-מאות שנים, עד שעותק שלה התגלה בעיר פיזה בשנת 1077, והיא עוררה עניין רב כמקור עשיר ורב-ערך ללימוד המשפט הרומי והחלה לצבור השפעה.<sup>4</sup> עם זאת, מוסכם כי הליבה המושגית שממנה נגזרה ההגדרה הלקסיקלית למונח אקסטריטוריאליות כפי שהיא מקובלת היום במשפט הבינלאומי שוכנת בכתביו רבי-ההשפעה של המשפטן ההולנדי הוגו גרוטיוס (*Grotius*), אשר אימץ את המונח. ספריו, שאף הם פורסמו לראשונה בלטינית במאה ה-17, זכו להכרה כהישג נוסף בפיתוח מורשת משפטית זו.<sup>5</sup> בחיבורו הידוע על חוק המלחמה והשלום, שראה אור לראשונה ב-1625, *De Jure Belli ac Pacis*, פרש גרוטיוס את משנתו בדבר חסינותו הדיפלומטית של השגריר, והיא נחשבת למקור להגדרה הנתונה גם בימינו.<sup>6</sup> לימים נודע כי כתביו של גרוטיוס היו משען ומקור לפולמוס למשפטן הגרמני גיאורג פרידריך מרטנס (*Martens*), שספרו על חוק האומות נחשב למקור שהוביל לשימוש במונח בשפה האנגלית.<sup>7</sup> ידוע כי עותק בצרפתית שפורסם ב-1789 מצא את דרכו לאמריקה ב-1794 והותיר רושם עז בקרב בכירים בממשל, אשר הצביעו על נחיצותו בשפה האנגלית והובילו לתרגום שראה אור ב-1829.<sup>8</sup> בפרק שנכלל בחיבורו של מרטנס וכתרתו *Of Ex-Territorial Rights* הוא ציין כי זכויות אלו היו ידועות גם בכינוי "זכויות לריבונות חלקית", ומסתמן כי פחות מעשור לאחר שהתרגום ראה אור החל המונח להכות שורש באנגלית, כפי שניכר מפרסומים נוספים בשפה זו.<sup>9</sup> אם כך, בעוד ככל הידוע המונח עצמו היה קיים בלטינית כבר מהתקופה הרומית, ספרות המחקר באנגלית מלמדת שהוא נכנס לשימוש לאורך המאה ה-19, וניכר כי מאז ועד היום הוא התגבש והפך להיות תיאור רווח לסדרים משפטיים מגוונים. עם זאת, כפי שנראה, לאורך ההיסטוריה נעשה בו גם שימוש תכוף לתיאור הסדרים בין חברות – הסדרים שזוהו כאקסטריטוריאליים גם בדעבד.

ספרות המחקר מהמחצית הראשונה של המאה ה-20 מראה כי תופעות אקסטריטוריאליות התקיימו בתקופות שהקדימו בהרבה את הופעתו של המונח בלשון, ומאתרת אותן בשלבים

המוקדמים של העת העתיקה. בתקופה זו, שבה עדיין לא התקיימה ריבונות טריטוריאלית מוחלטת, אקסטריטוריאליות הובנה כצורה של סובלנות חוקית, אמצעי לפתרון מחלוקות בין מערכות שיפוט שונות.<sup>10</sup> במובן זה, אקסטריטוריאליות אפשרה לפטור זרים מחוקי המקום וסייעה להם לשמור על זיקה לחוקים שאפיינו את מקום מוצאם. בין העילות שעל בסיסן נוצרו הסדרים כאלה נמנו הגירה ממרחב אחד לאחר, יחסי כיבוש ורצון לעודד קשרי מסחר. בהקשרים אלה, הסדרים מסוג זה נתפסו כאמצעי חיוני לביסוס יחסים יציבים בקרב קהילות קדומות. ההיסטוריון שלמה קאסן (Kassan) גרס כי אקסטריטוריאליות הייתה מעין דרך להפחית את הפחד מפני זרים בסביבה שהתאפיינה בעוינות בין קבוצות חברתיות, על רקע הבדלים עמוקים בכל הנוגע לאמונות דתיות ולהרגלים תרבותיים, ותרמה להגמשותו של מודל בדלני שביכר השתייכות בלעדית לקהילת חוק אחת על בסיס דת, גזע או מכנה משותף אתני.<sup>11</sup>

לדידם של ההיסטוריון שי-שאן ליו (Shih-Shun Liu) ואחרים, כבר במאה ה-13 לפנה"ס, תחת שלטון המלך פרעה במצרים, הורשו סוחרים פיניקים מהעיר צור להתגורר במתחם מיוחד בממפיס שנודע כמחנה הצורים, ואף להקים בו מקדש לפולחן אמונתם.<sup>12</sup> במקרה אחר הותרה התיישבות של שבטים יהודיים ואחרים בגושן תחת השושלת המצרית ה-18 (1350-1580 לפנה"ס).<sup>13</sup> על פי מחקרים אלה ואחרים, אקסטריטוריאליות התפתחה כמעין צורת ארגון חלופית למערכת חוקים אחידה לכול, כזו שאיפשרה לכמה מערכות חוק להתקיים במקביל, ושימשה למעשה מעין שיטת ממשל חלופית לריבונות המושתת על תפיסה טריטוריאלית צרה. בין היתר טוען ליו כי אקסטריטוריאליות הייתה מצויה דווקא בעת שהחוק עדיין לא הוגדר על בסיס טריטוריאלי אלא על פי מסורת החוקים הפרסונליים.<sup>14</sup>

את הצורות המוקדמות של אקסטריטוריאליות אפשר לחלק לשתי קטגוריות בולטות. הראשונה מתאפיינת בהקצאת מעמד חוקי מיוחד לזרים, והשנייה, שלעיתים הופיעה לצידה, מתאפיינת בהקצאת מעמד מיוחד בחוק למרחב פיזי מסוים. כיוון העתיקה, למשל, נוצר מעמד הפרוקסני (proxenoi), הסדר שעל פיו אזרח של מדינה אחת מונה לייצג את האינטרסים של מדינה אחרת, ובתמורה לכך זכה לתוארי כבוד ולזכויות יתר. מודל זה נתפס כיום כמעין אבטיפוס של מודל השגריר. ברומא הוענק מעמד מיוחד לשופט שכונה praetor peregrinus והיה אמון על הסדרת היחסים בין זרים שלא היו אזרחים רומים (פרגניני). מעמד זה נסמך על "חוק הגנס" או "חוק האומות" (jus Gentium).<sup>15</sup> בנוסף להקצאת מעמד מיוחד לזרים, הסדרים אקסטריטוריאליים המשתייכים לקטגוריה השנייה כללו גם ייעוד של אזורים תחומים למגורים.

מסורת זו, שעל פיה החוק חל על האדם ולא על הטריטוריה, אפיינה בהמשך את מערכת החוקים הפרסונליים באירופה בימי הביניים.<sup>16</sup>

שיטות דומות התפתחו מאוחר יותר באזור הלבנט, שבו שליטה אקסטריטוריאלית הושגה באמצעות מאגדי זכויות מיוחדות המכונות "קפיטולציות", וניתנו לנוצרים תחת חסותם של שליטים מוסלמים.<sup>17</sup> חוקרים אחדים טוענים כי אפשר לזהות את ראשיתן של הקפיטולציות במעמד חוקי מיוחד שהעניק הח'ליף עומר בן אלח'טאב בשנת 636 לכנסיות של נוצרים בסוריה.<sup>18</sup> במסמך משפטי מוסלמי שנוסח כמכתב מהנוצרים אל הח'ליפות וידוע בכינוי "חוזר

עומר" (Umar pact), פורטו דרישות מסוימות מתושבים שאינם מוסלמים בתמורה לשמירה על ביטחונם.<sup>19</sup> המכתב הצהיר על מתן הגנה ל"עמי הספר", ברובם יהודים, נוצרים וזורואסטרים, שהסכימו לשלם מס מיוחד (jizya) ולהכיר בשלטון האסלאם.<sup>20</sup> קפיטולציות הוענקו גם מאוחר יותר, למשל לנוצרים שהתגוררו במצרים. במכתב שנשלח לפיזה בשנת 1154 הכריז נציג מצרי רשמי על הענקת אוטונומיה חוקית ומינהלית לפיזנטים, בתנאי שיתגוררו ברבעים מסוימים בעיר.<sup>21</sup> באותה עת, גם אזרחי רפובליקות איטלקיות אחרות כגון ונציה, גנואה ופירנצה נהנו מזכויות יתר אקסטריטוריאליות במצרים, והסכמים דומים כוננו גם במאות הבאות ברחבי האימפריה העות'מאנית.<sup>22</sup> אפשר למצוא מידה מסוימת של פטור מחוקי שריעה גם במזרח, למשל בזמן שלטונו של פתח ג'לאלודין מוחמד אכבר (Jalaluddin Muhammad Akbar), הקיסר השלישי של הודו תחת האימפריה המוגלית (1556-1605). כך, בזמן שחלק מן המחלוקות המשפטיות הופנו לבתי משפט שרעיים, מחלוקות אחרות, כמו נישואין או מעמד חברתי, נפתרו לרוב ברמה המקומית.<sup>23</sup>

בספרות מאוחרת יותר ניכרה גישה ביקורתית בהרבה, בייחוד על רקע הסכמים אקסטריטוריאליים שהופיעו במאה ה-19 ונתפסו כביטוי של סדר יום אימפריאליסטי וככלי להרחבתה של השליטה המערבית בכלל ובקולוניות בפרט. הסכמים אלה, המכונים "בלתי שוויוניים", פתחו למערביים צוהר לנצל את הפטור שניתן להם מחוקי המקום באופן בלתי הדדי כדי לקדם אינטרסים לאומיים ואף להגדיל את הונם האישי. במובן זה, אקסטריטוריאליות שימשה כלי לביסוס של חוסר שוויון בפני החוק.<sup>24</sup> במחקרה על תמורות שחלו בשיפוט אקסטריטוריאלי על רקע המעבר משיטת הקפיטולציות לכריתת הסכמים "בלתי שוויוניים" באימפריה העות'מאנית במאה ה-19, סיפקה היסטוריונית המשפט הבינלאומי אליאנה אוגוסטי (Augusti) המחשה מאירת עיניים:

נוכח עלייתו של מודל הריבונות הטריטוריאלית, מסתמן כי התאפשר להעביר את העיקרון הישן של חוק פרסונלי דרך עיקרון של אקסטריטוריאליות [...] ראשית, זרים נהנו ממעמד אקסטריטוריאלי כך שגם אם שהו על אדמה עות'מאנית, לפי חוק היו מחוצה לה, כלומר extra territorium; שנית, הם נחשבו כנמצאים במדינתם שלהם, גם אם הלכה למעשה לא היו בה.<sup>25</sup>

אגוסטי ציינה כי במעבר ממסורת שיפוט פרסונלית למודל של ריבונות טריטוריאלית באירופה, התגלעה ביניהם סתירה בלתי ניתנת ליישוב שהצדיקה את המשך שיטת הקפיטולציות, וכך, תוך שימורה החלקי, היא הוחלפה בהסכמים החדשים. יתרה מזאת, בניגוד לקפיטולציות, שביטולן היה נתון להחלטתו של הסולטאן, ההסכמים ה"בלתי שוויוניים" הבטיחו אכיפה קבועה בחוק ויכולת להעניש את הצד שהפר את החוזה, ובכך שיפרו את מעמדם של המערביים.<sup>26</sup> אם כך, בעוד מבחינה תיאורטית, הסדרים אקסטריטוריאליים קידמו לכאורה מודל של יחסים בינלאומיים שאיפשרו לכלול נציגים של חברה אחת באחרת ללא צורך בהאחדה של שיטות משפטיות הודות לשימורן של מערכות חוק חופפות, בפועל הם סייעו לבסס סדר היררכי שהעניק יתרון ברור לאינטרסים מערביים ושימרו את עליונותם.<sup>27</sup> הסדרה משפטית של יחסים בלתי שוויוניים, שהקנו פטור מחוקי המקום באופן שהיטיב באופן חד-צדדי עם הצד החזק, הפכה לתופעה

שכיחה בתקופה זו גם מחוץ לגבולותיה של האימפריה העות'מאנית. כך למשל, אפשר למצוא ניצול של הסכמים אקסטרטוריאליים כמכשיר בשירות סדר היום המערבי האימפריאליסטי בסין, ביפן ובתאילנד, אם למנות רק כמה דוגמאות בולטות.<sup>28</sup> בסין, למשל, הוקצו "מובלעות אקסטרטוריאליות" באזורים נרחבים, שבחלקם אף ניתנה לממשלות זרות סמכות מלאה.<sup>29</sup> תחת הסכמים כובלים שוחררו מערביים מהדין המקומי והוקמו להם בתי משפט מיוחדים. הנימוקים הרווחים לכינונם של הסדרים בלתי שוויוניים מסוג זה נבעו מהדעה שרווחה במערב, שמדובר בחברות חסרות תרבות, שאופני השיפוט הנהוגים בהן נחותים בהרבה מאלו הנהוגים במערב.<sup>30</sup> במובן זה, אקסטרטוריאליות סייעה לבסס את המודל של ריבונות טריטוריאלית שהתפתח באירופה, וזכויות היתר האקסטרטוריאליות בוטלו רק אחרי שאותם מקומות אימצו את נורמות המשפט המערבי.<sup>31</sup> בספרו *Legal Imperialism* גרס תורן קאיאוגלו (Kayaoğlu) כי בתי משפט אלו סייעו למעשה להרחיב את השליטה המערבית גם למדינות שאינן מערביות, ובכך הביאו לדריסת סמכות החוק המקומית בהן והפכו אותן לקולוניות למחצה.<sup>32</sup> לצד זאת, יש לציין כי חלק מהחוקרים שקאיאוגלו נמנה עימם אווזים בדעה שהתבוננות דרך הפריזמה הצרה המתמקדת ביחסי כוח בלבד אינה מאפשרת לעמוד על טיבם של המודלים המגוונים של אקסטרטוריאליות שהתקיימו בעידן האימפריאליזם המערבי.<sup>33</sup> קאיאוגלו מזהיר כי כוח ואינטרס חומרי אנוכי לבדם אינם יכולים להסביר אימפריאליזם משפטי.<sup>34</sup> למשל, לא לכל המדינות המערביות שקיימו הסדרים מסוג זה באסיה היה כוח אימפריאלי, ולחלקן היה כוח צבאי שולי בלבד, כגון שווייץ, יוון ובלגיה. לעומת זאת, האימפריה העות'מאנית, אשר הביעה עניין לכונן יחסים כאלה בבלקן, נענתה בסירוב למרות כוחה הצבאי.<sup>35</sup> גם במחקרו של ההיסטוריון פאר קריסטוף קאסל (Cassel) על אקסטרטוריאליות במזרח אסיה, מצוין כי יש להרחיב את מלאי ההסברים להבנת המודלים האקסטרטוריאליים שהונהגו אז כדי לגשר על הפערים בהבנתם. הוא הציע לדוגמה את המונח "פלורליזם חוקי" כעדשה ממוקדת יותר להתבוננות על אקסטרטוריאליות, ושם דגש על חקר יחסים בין קהילות חוק מקומיות, בניגוד לגישה שלפיה המדינה מכתיבה את החוק באופן בלעדי.<sup>36</sup> בלי להטיל ספק באפליה הגלויה ובניצול לרעה של הסכמים אקסטרטוריאליים נגד אוכלוסיות מקומיות, גם אם מנעו שימוש בכוח צבאי, הוא מוסיף כי אקסטרטוריאליות תרמה לתרגום ולהטמעה של המשגות חוק מערביות, לא רק תוך שימור חוקי המקום אלא גם בהתרת קביעתם של חוקים חדשים ויצירתן של חלופות לצורות חוק קיימות.<sup>37</sup>

מעניין לציין כי לאחר מלחמת העולם השנייה, כשהמאמץ לשים קץ להסדרים אקסטרטוריאליים בלתי שוויוניים נתן את אותותיו ביתר שאת, דווקא שיח אחר על זכויות אדם אקסטרטוריאליות זכה לתנופה משמעותית, אלא שהפעם הפנייה אל האקסטרטוריאליות הוצגה כאמצעי למניעת אפליה. נוכח זוועות המלחמה שהוכשרו באמצעות חוקי המדינה הגרמנית, התגבש הצורך להקנות לבני אדם, בלי קשר להשתייכותם הטריטוריאלית, הגנה מפני חוקים פוגעניים שנקבעו מתוקף ריבונותה הטריטוריאלית של המדינה ומפני כל התנהלות פושעת שמתנהלת בחסותה. שלא כמו כינונם של יחסי גומלין בין מדינות על בסיס הגדרתן של זכויות וחובות, הבטחתן של זכויות האדם נשענת על מחויבות חד-צדדית של המדינה כלפי בנות ובני האנוש באשר הם.

שיח זה בא לידי ביטוי באמנה האירופית לזכויות אדם שאושרה ב-1953, ומאז הפכו זכויות אלו לחלק בלתי נפרד מהמשפט הבינלאומי.<sup>38</sup> מדובר בניסיון לקדם תפיסה אוניברסלית של החוק וחתירה להנהגתן של נורמות של צדק אקסטריטוריאלי, שהניח את היסודות לניסוחן של אמנות בינלאומיות בנושאי זכויות אדם ודין פלילי בינלאומי המקובלים היום ונמצאים בהתפתחות מתמדת.<sup>39</sup> יש לציין שלמרות התביעה האוניברסלית, המשפט הבינלאומי עצמו התפתח באירופה בעיצומו של עידן האימפריאליזם, ובקרב מדינות שדגלו בשליטה קולוניאלית במדינות אחרות. בהתבסס על מחקר בתחום המשפט הזכירה נורה ארקט (Erakat) כי שורשיו המושחתים של החוק מעולם לא נעקרו אלא להפך, מדינות אחרות וארגונים עצמאיים הצטרפו והמשיכו לטפח את צמיחתם.<sup>40</sup> מנקודת מבט זו, אפשר לשאול כיצד שימשו שורשים אלה גם לעיגון הממד האקסטריטוריאלי של זכויות האדם בקרקע הטריטוריאליות, ויתרה מזו, להסב את תשומת הלב לאופן שבו מדינות חוזרות לשורשים, כביכול, על מנת להתנער ממחויבותן לשמור על זכויות אלו, אז וגם היום.

#### אקסטריטוריאליות כמושג בעידן העכשווי

אקסטריטוריאליות קשורה אפוא לא רק למחשבה על היסטוריה של חוקים שהסדירו יחסים בינלאומיים, אלא גם למחשבה על סוגיות אתיות בכלל ועל קשרים חברתיים בפרט, כפי שהופיעו בהגות מתחומי דעת מגוונים משלהי המאה הקודמת ועד לעשור השני של המאה ה-21. הפילוסוף עמנואל לוינס (Levinas) נטל על עצמו את המשימה להציע פרשנות מחודשת למושג "זכויות אדם" בחיבורו *Les Droits de L'Homme Comme Droits D'Autrui*.<sup>41</sup> לוינס הביע הסתייגות מכך שיסודות המשפט הבינלאומי נוצקו על דרך המשלת שיקול דעת בפתרון סוגיות משפטיות לפתרון בעיות מתמטיות.<sup>42</sup> לשיטתו, חלה חובה להבטיח את ההגנה על זכויות האדם מעבר לחישובים רציונליים ומעבר לחוק באופן כללי. כדי להציע תיקון להגדרה, פנה לוינס אל אקסטריטוריאליות כמעין מרחב ייחודי שממנו אפשר להילחם בדפוסים המאפיינים צורות ממשל דיקטטוריות וטוטליטריות, ובה בעת לפעול לצמצום חוסר השוויון המצוי בליבה של המדינה הליברלית. לדידו, כל מאמץ להגן על זכויות האדם מוכרח להסתמך על ההבנה שיש להן תכלית גם מחוץ למדינה: "ההגנה על זכויות האדם מתכתבת עם תכלית שהיא מחוץ למדינה [...]" סוג של אקסטריטוריאליות, כמו של נבואה בפני כוחות פוליטיים מהברית הישנה.<sup>43</sup> משתמע מכך כי לדברי לוינס, אפשר לקיים את הדריכות הערכית הנדרשת כדי להבטיח שמירה על זכויות אדם רק על ידי נקיטת עמדה אתית אקסטריטוריאלית בתוך סדר פוליטי נתון, בצורה שמזכירה את יכולתו של הנביא להתייבב באופן עצמאי כנגד החברה ובעלי השררה שבה, לשקף בבירור את מחדליה ולהוכיח אותה על כך, בעודו מחויב לצדק וערכיות אף במחיר סיכון טובתו האישית. בהמשך לכך גורס לוינס כי אקסטריטוריאליות יוצרת ל"אני" אפשרות לשחרר את עצמו מה"חזרה לעצמו", מאשרור העצמי שלו, מאגואיזם.<sup>44</sup> במובן זה, בשביל לוינס, "זכויות האדם" אינן נפרדות מ"זכויותיו של האחר".<sup>45</sup>

הפילוסוף רוברט ברנסקוני (Bernasconi) פיתח את קו המחשבה זה במאמרו "Extra-



שלפיה אין למקם את זכויות האדם לא בתחום הפוליטיקה ולא בתחום האתיקה, אלא דווקא בנקודת הצטלבות אקסטריטוריאליה ביניהם.<sup>46</sup> הסוציולוג זיגמונט באומן (Bauman) עמד על הקשיים במתווה של לוינס והציג קריאה פולמוסית בהרבה.<sup>47</sup> במאמרו "The World Inhospitable to Levinas", הוא הטיל ספק בתפיסת המוסריות של לוינס המעוגנת ביכולת לייצר מפגש פנים אל פנים עם האחר, והתריע מפני אתיקה דיאלקטית המבוססת על "יחידת מוסר של שניים" ועלולה להסתכן בחשיבה סטריאוטיפית.<sup>48</sup>

על סמך דיאגנוזה ביקורתית זו העיר באומן כי משתמע מן הדברים שמושג האחר של לוינס אינו אלא תמונת ראי של האחריות המוטלת על היחיד ותו לא.<sup>49</sup> במקום תפיסה אתית שבמרכזה היכרות עם "פניו של האחר", כפי שהציע לוינס, באומן טען כי אנו מחויבים בלית ברירה לשקף את היותה מושתתת גם על המפגש עם מגוון ה"מסכות" החברתיות שעושים על פניהם אחרים "חסרי פנים".<sup>50</sup> לעומת רעיון היסוד של לוינס בדבר חשיבותה של אתיקה שאינה ניתנת לכימות, באומן הדגיש דווקא את הצורך לנסח תפיסה מוסרית המבוססת על היגיון. במאמרו זה וגם בכתביו האחרים הוא בא חשבון עם הכשלים המבניים המאפיינים את המודרניות, מחלץ תובנות ביחס להשפעתם על ימינו אלה, ומתאר את השלכותיהן של התמורות שחלות בה. לצורך כך, באומן עצמו נעזר במונח אקסטריטוריאליה לתיאור "כל מי שמסוגל להיחלץ מאילוץ המקום".<sup>51</sup> לטענתו, כחלק מהשפעות הגלובליזציה והאי-שוויון הקיצוני שהיא מקדמת, הכלכלה השתחררה מכבליה של המדינה והפכה עצמאית. כך, במקום אתיקה אקסטריטוריאליה, בעלי ההון הם שקנו להם כוח אקסטריטוריאלי מקורי.<sup>52</sup> תהליך זה, הוא המשיך וטען, מקשה על ההבחנה בין כוחות השוק הפנימי והגלובלי, או באופן כללי יותר מערער את היכולת להבחין בין "פנים" ל"חוץ" בהקשר של המדינה.<sup>53</sup> "טבעו האקסטריטוריאלי של הכוח משרת אליטות אקסטריטוריאליה ניידות שההון והמשאבים שלהן נזילים אף הם. מצב דברים זה פוטר אותן מהמחויבויות או מהצורך להתעמת עם ההשלכות של מעשיהן על מי שנותרים כבולים ללוקליה ולטריטוריאליה".<sup>54</sup> מדובר ב"ניתוק חדש בין הסמכות לאחריות [...]. כך צומחת א-סימטריה חדשה בין אופייה [האקסטריטוריאלי] של העוצמה לבין אופיו הטריטוריאלי של 'מכלול החיים'. העוצמה, שהיא כיום ניידת לחלוטין, מסוגלת לשנות חיים אלה בהתראה קצרה או ללא כל אזהרה, וחופשית [...] להפקירם להשלכותיו של ניצול זה".<sup>55</sup> לטענתו של באומן, האפשרות של קיום אקסטריטוריאלי מאפשרת לאליטות הזדמנות שרירה "להסתלק למקומות ידיוניים יותר, כאשר ההיתקלות ב'אחרות' תובעת הפעלת כוח רב או משא ומתן מייגע. כשאפשר להתחמק או להימנע מעימות, אין צורך להתעמת".<sup>56</sup>

בעשורים האחרונים נידון הקשר בין קיפוח זכויותיו של האחר לתופעות אקסטריטוריאליה בעיקר ביחס למושג "מצב חירום" (state of exception), המגולם הן במרחב הפיזי של המחנה והן בדמותו של הפליט, כפי שניסח זאת הפילוסוף האיטלקי ג'ורג'ו אגמבן (Agamben), ולשיטתו תופעות אלו הן מאפייני הליבה של הסדר הפוליטי המודרני.<sup>57</sup> אגמבן נשען על הגדרת מצב החירום שהציג המשפטן הגרמני קרל שמיט בתחילת שנות העשרים של המאה הקודמת, ולפיה

יש להבין את כוחו של הריבון דרך הזכות המאפשרת לו להשהות את החוק ואף לתבוע כוחות חריגים בזמן משבר.<sup>58</sup> אגמבן נסמך גם על האבחנה של מבקר התרבות ולטר בנימין, שטען כי בעת המודרנית מצב החירום כבר אינו חריג אלא הפך למעשה להיות הכלל, והוסיף ותיאר כיצד השהיה של הסדר המשפטי מגדירה מבנה טופוגרפי המאפשר "להשתייך לקבוצה מבלי להיות מוכל בה".<sup>59</sup> בתוך כך, חוצץ נוסף נשמט גם ביחס להגדרתו של הסדר הפוליטי, היות ש"מצב החירום מופיע כסף של חוסר הגדרה בין דמוקרטיה לבין אבסולוטיזם, ולמעשה כבר הפכה אותם הלכה למעשה".<sup>60</sup>

ההגדרה של מצב החירום אמנם מאירה תופעות אקסטרטוריאליזם מרכזיות בימינו ומחדדת את ההבנה לגביהן, אך אפשר לראות שיצירת הלימה בין מצב חירום לאקסטרטוריאליזם עלולה לעמעם ולהסתיר היבטים מסוימים. מצב החירום מובן כאן כפעולה של ריבון שולט יחיד המנצל את הכוח שניתן לו מתוקף החוק להדיר מחד גיסא ולכלול מאידך גיסא. מצב החירום המודרני אף מעוגן היסטורית ביכולתו של הריבון להבטיח לעצמו את הזכות לקבל החלטות חד-צדדיות ולחוקק חוקים בהתאם להן, לא פעם על רקע התקוממות אזרחית.<sup>61</sup> עם זאת, וכפי שראינו, אקסטרטוריאליזם היא פעמים רבות תוצר של מפגש בין מערכות חוק המתקיימות במקביל ומתחרות זו בזו, ולעיתים היא תוצר של משא ומתן ביניהן. מפגש זה אמנם עלול להסתכם בשכפול של מבני הכוח הדומיננטיים באופן המסייע לשמר יחסי ניצול ואפליה ואף להעמיקם, אך כדי לעמוד על טיבה של אקסטרטוריאליזם כתופעה ייחודית יש להתבונן בה גם מעבר למונוקל הממוקד במנגנון שבו ריבון אחד משליט את כוחו.

אגמבן עצמו עשה שימוש מרתק במושג אקסטרטוריאליזם בעת שניסה לחשוב על פרוגרמה פוליטית שתאפשר חפיפה בין מערכות חוק, ודווקא כפתרון לבעיה של "מצב חירום מתמיד (גם אם אינו מוגדר כך מבחינה טכנית) [...] שהפך ל] אחת הפרקטיקות המהותיות של משטרים בני זמננו, גם של אלה המכונים דמוקרטיים".<sup>62</sup> במאמרו "מעבר לזכויות אדם" בחן אגמבן סוגיות אתיות דומות לאלו שהעסיקו את לוינס. אולם בעוד לוינס פנה אל האקסטרטוריאליזם בחיפוש אחר מרחב שנמצא מחוץ למדינה כדי להגן על האחר, בעיני אגמבן האקסטרטוריאליזם סוללת את הדרך להגנה על אחרים באמצעות חלוקה מחודשת של מרחב המדינה. נקודת המוצא למאמרו של אגמבן היא מסה ביקורתית של הוגת הדעות היהודייה חנה ארנדט, שפורסמה ב-1943 ועסקה בשינוי הגישה של הפליטים היהודים לאחר שהוצאו מחוץ לחוק בגרמניה, ורצונם להיטמע הומר בהטלת ספק בסדר הלאומי האירופי.<sup>63</sup> חמישים שנה לאחר פרסום מאמרה זה והרעיונות הגלומים בו, אגמבן ביקש להתגבר על ההתניה המפלה שלטענתו מגולמת בהגבלת התנועה במרחב ובניסיונות החסימה האלימים של מדינות הלאום כלפי פליטים וחסרי מדינה (stateless).<sup>64</sup> לשיטתו, תופעת הפליטות מעידה על כשל חמור בהמשגות הפוליטיות של תקופתנו, ויש לראות בה תמרור אזהרה המתריע על הצורך לנטוש את המונחים הקיימים. לטענתו, מצב דברים זה הוא תוצר של מערכת מדינות הלאום, המבוססת על השילוש מדינה-לאום-טריטוריה.<sup>65</sup> לדבריו, כדי לפתור את בעיית הפליטות, יש לבחון מחדש את המושגים שדרכם מיוצגים סובייקטים פוליטיים ולנסחם אחרת. להשקפתו, אקסטרטוריאליזם יכולה לשרת "באופן כללי כמודל של



יחסים בינלאומיים חדשים".<sup>66</sup> בפרט, הוא הציע שאקסטרטוריאליות עשויה לסייע לפתור את הסכסוך הישראלי-פלסטיני סביב ירושלים, וירושלים יכולה להימשל על ידי מצב הדדי של אקסטרטוריאליות, בעודה מייצרת מרחב פוליטי רב-צדדי:

במקום שתי מדינות לאום מופרדות על ידי גבולות מאיימים ולא בטוחים, אפשר אולי לדמיין שתי קהילות פוליטיות המתעקשות על אותו אזור ובמצב של אקסודוס זו מזו – קהילות שינסחו אחת את השנייה דרך הסדרה של אקסטרטוריאליות הדדית, שהעיקרון המנחה שלה לא יהיה יותר זכותו של האזור, אלא המקלט (refuge) של היחיד.<sup>67</sup>

אם כן, לשיטתו של אגמבן, תפיסה חלופית זו של ריבונות, המערערת על חלוקות טופוגרפיות קשיחות, אינה מוגבלת לסכסוך מקומי זה או אחר, אלא היא הסדרה מחודשת שיש לשאוף אליה, ובכוחה לסייע למדינות להתגבר על משברים שנובעים מעקרונות המסדירים השתייכות במרחב העומדים ביסודה של המדינה המודרנית. הסדרה אקסטרטוריאלית תאפשר לאגד קטגוריות שמובחנותן מסווה גלגולים היסטוריים שדווקא מדגישים את נקודות הזיקה ביניהן, ובאמצעותה "ילמד האזור להכיר בפליט שהוא למעשה גם עצמו".<sup>68</sup> לדברי אגמבן, אקסטרטוריאליות יכולה לחלץ אותנו מן האפליה המגולמת בסדר עולמי המושתת על חלוקה טריטוריאלית, אשר נגזרת מתפיסת הגבולות השרירה של מדינות הלאום.

### אל עבר אקסטרטוריאליות

במאמר זה הצגתי היבטים שונים שסייעו להכיר את המושג "אקסטרטוריאליות". במבט היסטורי, הראיתי כיצד אקסטרטוריאליות נוצרה מתוך זיקות בין מערכות חוק, ושימשה אמצעי להסדרת יחסים בינלאומיים על ידי הענקת פטור לאנשים ומרחבים, או על ידי הדרתם מהחוק. בהמשך נסב הדיון בעיקר על אקסטרטוריאליות כאמצעי לשוני, פוליטי וממשי בניסיונות לחשוב על סוגיות אתיות בוערות בתקופתנו, ועל מגבלות המושגים הפוליטיים הקיימים. למרות פירושה המגוונים של אקסטרטוריאליות בימינו, היא יכולה לתפקד בראש ובראשונה כמעין קריאת אזהרה ביחס לנקודות העיוורון ולהשקפה הצרה על המרחב המחולק לטריטוריות לאומיות.

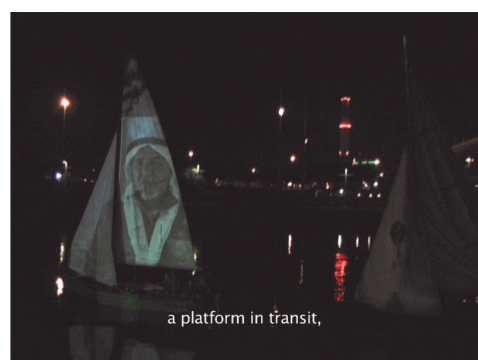
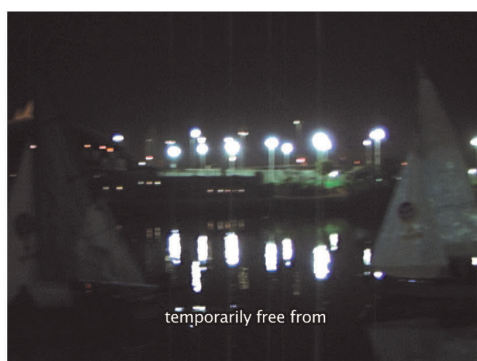
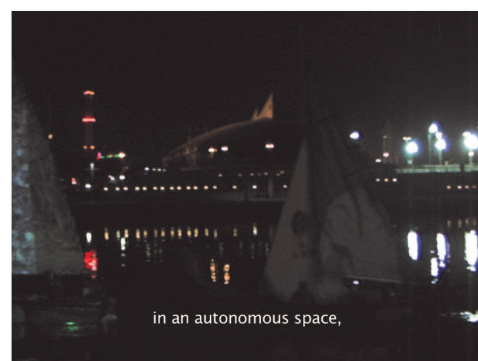
בשנת 2009 יצרתי יחד עם האמנית רותי סלע את פרויקט האמנות ארוך-הטווח "אקסטרטוריה". רצינו ליצור דימוי של אמנות המוצגת במקום ניטרלי, שאינו נתון למגבלות החוקים של שום מדינה, והחלטנו להקרין עבודות של אמנים ואמניות מהמזרח התיכון על מפרשים של סירות ששטות במים אקסטרטוריאליים. לעיתים קרובות אמנות מוגדרת ומתוכננת דרך קטגוריות לאומיות, כך שהיא מוצגת כמעין שפה שנייה הנרכשת ומתפתחת כביכול בהלימה עם מקום התחום בגבולות המדינה. הניסיון לגדר אמנות בתוך טריטוריה לאומית משמש לא פעם כאריזה מרשרשת המסתירה אינטרסים פוליטיים וכלכליים שמנציחים פערים חברתיים. המסגור הלאומי עלול אפוא לפגום ביכולת של היצירה לחצות גבולות נתונים. העניין הראשוני שלנו באקסטרטוריאליות נבע מרצון להאיר דווקא את יכולתה של האמנות להיות נוכחת במקום, ובה בעת לא להיות כפופה למערכת החוקים הנהוגה בו. בעיקר רצינו להדגיש את הפוטנציאל של האמנות להנכיח את אי-יציבותם של

גבולות פוליטיים ותרבותיים, ומכאן את הצורך לדמיין מחדש הבניות שרירותיות שלהם. בחיבורו הידוע של גרוטיוס על הים החופשי, Mare Liberum מ-1608, הוא שם לעצמו מטרה לשלול על פי חוק את תוקפן של טענות שהושמעו מצד ספרד ופורטוגל בדבר בעלות על נתיבי סחר ימיים כדי להגן על האינטרסים הכלכליים של הרפובליקה ההולנדית.<sup>69</sup> הוא התווה תפיסה רבת-השפעה, שלפיה המרחב הימי, הנתפס כ"בלתי נשלט" באופן יוצא מהכלל, הוגדר *res communis*, כלומר דבר-מה שאינו בבעלות פרטית או ציבורית, ולכן יש לקבעו כאזור סחר חופשי שאינו מיועד אלא למעבר.<sup>70</sup> המרחב האקסטריטוריאלי הימי נוצר אפוא במהלך התווייתם של יחסי סחר בין מדינות אירופה במאה ה-17 ונתפס ככזה שהבעלות עליו אינה אפשרית ומשום כך הוא אינו נתון לחלוקה. כדי לקבוע את הגבול הימי הטריטוריאלי נורה תותח מהחוף ללב הים, ומקום נפילתו נקבע כקו הגבול. במהלך השנים השתנה שטחם של המים הטריטוריאליים של מדינות בהתאם לצרכים שונים, אסטרטגיים בעיקר, ועומד היום על 12 מיילים ימיים.<sup>71</sup> המרחב הימי שמעבר לו מתקיים ב"היעדרה של שליטה ריבונית", כתב המשפטן איתמר מן, ובכך הוא "פותח צוהר לאפשרות של אחריות הדדית".<sup>72</sup> כאמנות, רצינו להשתמש במרחב זה, שבאופן סימבולי טכנולוגיות הנשק אינן יכולות להגיע אליו, כמקום מפגש בין אמנים ואמניות ובין חוקרים מתחומים שונים באופן המשוחרר מכבליהם של משטרי גבול לאומיים. מאז הרחבנו את הפרויקט, וכיום הוא מוקדש לחקירה מעשית ותיאורטית של "אקסטריטוריאליות", מתוך כוונה לעודד מחקר בין-תחומי של אקסטריטוריאליות ולאתגר את הגבולות של דרכי מחשבה וייצוג.<sup>73</sup> בפרויקט אמנות זה אנחנו משתמשות במדיות ייצוג שונות כדי לחקור תופעות אקסטריטוריאליות והיגיון ייצוג אקסטריטוריאלי.<sup>74</sup> בהתבסס על יצירת עבודת אמנות ועל יצירת גוף ידע בנושא אקסטריטוריאליות והאופנים שבהם היא מתממשת בעולם, הפרויקט מבקש לאגד ידע בנושא ובד בבד לצקת אליו תוכן נוסף ולהרחיב את משמעויותיו הקיימות. במובן זה, אקסטריטוריאליות היא הכיוון המורה שלנו, הנתב שבעזרתו אנחנו מנווטות בין אזורי חיץ. אקסטריטוריאליות, הן כמושג והן כתופעה בעולם, היא כלי חיוני לפענוח היחסים בין חוק, מרחב וייצוג. היא מאפשרת לנו לנוע על קווי התפר שבין חוקים המגינים על החזקים ביותר לאלה המגינים על החלשים ביותר. בלעדיה, אזורי גבול ההכרחיים היום לחשיבה ביקורתית היו נותרים חסומים בפנינו.



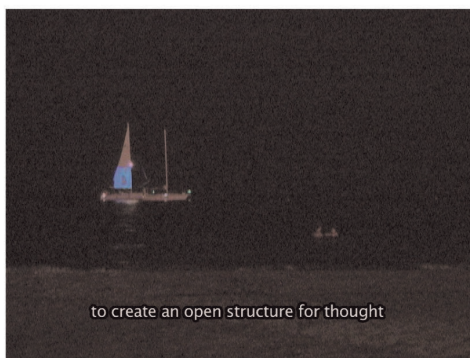
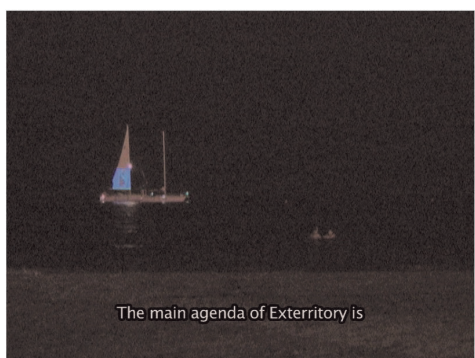
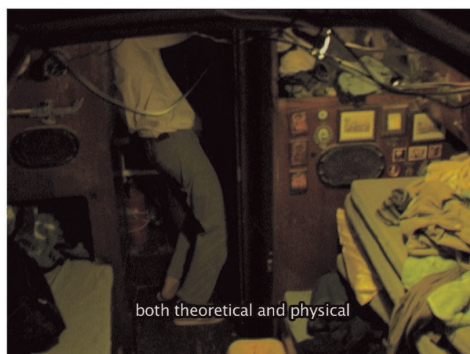
דימוי 1: רותי סלע ומעין אמיר, פרויקט אקסטרטריטוריה, 2010.

# אקסטריטוריאליזם מעין אמיר



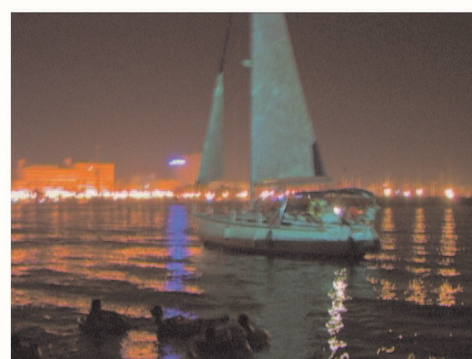
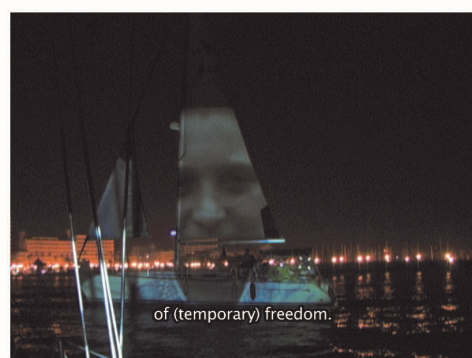
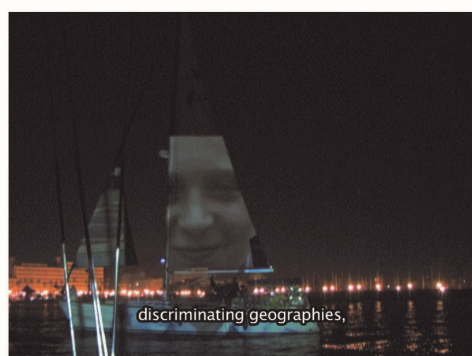
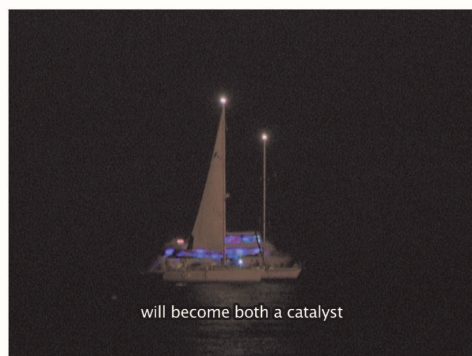
דימוי 2: רותי סלע ומעין אמיר, פרויקט אקסטריטוריאליזם, 2010.





דימוי 3: רותי סלע ומעין אמיר, פרויקט אקסטרטריטוריה, 2010.

# אקסטריטוריאליות מעין אמיר



דימוי 4: רותי סלע ומעין אמיר, פרויקט אקסטריטוריאליה, 2010.





דימוי 5: רותי סלע ומעין אמיר, פרויקט אקסטרטריטוריה, 2010.





דימוי 6: רותי סלע ומעין אמיר, פרויקט אקסטריטוריה, 2010.

## הערות

1. James Robert Vernam Marchant and Joseph F. Charles, *Cassell's Latin Dictionary*, 1953, 213, *Latin-English/English-Latin* (New York: Funk & Wagnalls Company, 1953), 213, 752. מעניין לציין כי הרומים פירשו את המונח *territorium* כאדמה המקיפה מקום, בדרך כלל עיר, בעוד השימוש במילה *territorium* נדיר בספרות לטינית קלאסית. הקשר בין טריטוריה לשיפוט (Jurisdiction) התפתח לאורך ההיסטוריה, ורק במאה ה-15 נעשה שימוש במונח טריטוריה לציון "אדמה תחת שיפוט של עיר או מדינה". ראו: Stuart Elden, *The birth of territory* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), II, 61-5, 245; (Elden, *The birth of territory* (להלן) Mireille Hildebrandt, "Extraterritorial Jurisdiction to Enforce in Cyberspace? Bodin, Schmitt, Grotius in Cyberspace," *University of Toronto Law Journal* 63 (2) 205, 211 (2013) (להלן) לקריאה נוספת בעברית על המונח ראו גם סטיוארט אלדן, "טריטוריה", תרגום אריאל הנדל, מפתח 4 (2011), <https://mafteakh.org/wp-content/uploads/2019/09/4-2011-01.pdf>.
2. "One who gives judgment outside his territory may be disobeyed with impunity". Aaron Xavier Fellmeth and Maurice Horwitz, *Guide to Latin in International Law* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 104 (להלן) (Fellmeth and Horwitz, *Guide to Latin in International Law*).
3. Alan Watson, ed., *The digest of Justinian*, vol. 3 (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2009); Fellmeth and Horwitz, *Guide to Latin in International Law*, 104.
4. Elden, *The birth of territory*, 214-215.
5. Jeremy Seth Gedder, "Beyond Strict Justice: Hugo Grotius on Punishment and Natural Right(s)," *The Review of Politics*, 76(4) (2014): 559-588.
6. Hugo Grotius, *Hugo Grotius on the law of war and peace* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 263. על השימוש במונח הלטיני ראו Hugonis Grotii, *De jure belli ac pacis libri tres: selections* (London: Sweet and Maxwell, 1751), 532, 1017.
7. Georg Friedrich von Martens and William Cobbett, *The Law of Nations: Being the Science of National Law, Covenants, Power, & C. Founded Upon the Treaties and Customs of Modern Nations in Europe*. (London: William Cobbett, 1829), Print.
8. שם, 119-120.
9. שם. מילון אוקספורד מפנה לכמה דוגמאות משנת 1836 ואילך: Edmund and Simpson John Weiner, eds., *The Oxford English Dictionary, second edition* (Oxford: Oxford University Press, 1989).
10. Shih-Shun Liu, *Extraterritoriality: Its Rise and Its Decline* (New York: Columbia University Press, 1925), 23 (להלן) (Liu, Extraterritoriality); Shalom Kassan, "Extraterritorial Jurisdiction in the Ancient World," *The American Journal of International Law*, 29 (2)

- (Kassan, "Extraterritorial Jurisdiction" (להלן) (1935): 237–247.
11. Kassan, "Extraterritorial Jurisdiction," 240.
12. Liu, *Extraterritoriality*, 23–24; Kassan, "Extraterritorial Jurisdiction," 241; André Dollinger, "Herodotus on Proteus," An Introduction to the History and Culture of Pharaonic Egypt Website, 2000, [www.reshafim.org.il/ad/egypt/herodotus/proteus.htm](http://www.reshafim.org.il/ad/egypt/herodotus/proteus.htm) (no longer available).
13. קסאן הזכיר את ההגירה של יהודים מארץ כנען ואת ההגירה של שבט מנשין (Mentin) לאזור גושן במצרים, שבו יכלו לחיות גם תחת חוקים משלהם. Kassan, "Extraterritorial Jurisdiction," 241.
14. Liu, *Extraterritoriality*, 31.
15. Theodor Mommsen, *History of Rome*, trans. William Purdew Dickson (Oxford: Oxford University Press, 1870), ii. 342, i. 165; Liu, *Extraterritoriality*, 25–26; Kassan, "Extraterritorial Jurisdiction," 246.
16. Liu, *Extraterritoriality*, 27–28.
17. Edward Van Dyck, *Capitulations of the Ottoman Empire Since the Year 1150: Part I* (Washington: U.S. Government Printing Office, 1881), 12 (להלן *Capitulations* Van Dyck).
18. Liu, *Extraterritoriality*, 48–49.
19. אוריאל סימונסון, "בין היפרדות להימנעות – חוזה עמר בהקשריו התרבותיים והחברתיים", היסטוריה: כתב עת של החברה ההיסטורית הישראלית 35 (2015): 32.
20. Rachel Scott, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2010), 16.
21. Van Dyck, *Capitulations*, 13, 88.
22. Liu, *Extraterritoriality*, 58; Van Dyck, *Capitulations*.
23. Nandini Chatterjee, "Reflections on Religious Difference and Permissive Inclusion on Mughal Law," *Journal of Law and Religion* 29 (3) (2014): 369–415; Bernard S. Cohn, "Some Notes on Law and Change in North India," *Economic Development and Cultural Change*, 8 (1) (1959): 79–93; Sole Sanjay Shrivant and Birajdar Vishwanath Ganpatrao, "Jalaluddin Muhammad Akbar: The Great Mughal Emperor," *International Journal of Research in Social Sciences and Humanities* 2(3) (2013): 16.
24. Pär Kristoffer Cassel, *Grounds of Judgment: Extraterritoriality and Imperial Power in Nineteenth Century China and Japan* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 5–6 (להלן *Grounds of Judgment* Cassel).
25. כל התרגומים במאמר זה הם שלי אלא אם כן צוין אחרת (מ"א). "Facing the raising of territorial sovereignty, the old principle of personality seemed to transmit in a principle of

extraterritoriality [...] first, foreigners enjoyed extraterritoriality in the sense that even if they were on the Ottoman territory, they were by fictio out of it, i.e., extra territorium; second, they were considered as in their country, even if in fact they were not.” Eliana Augusti, “From Capitulations to Unequal Treaties: The Matter of Extraterritorial Jurisdiction in the Ottoman Empire,” *Journal of Civil Law Studies* 4 (2) (2010): 296, 297 (להלן “Extraterritorial Jurisdiction” (Augusti).

26. שם, 300.

27. שם, 288.

28. שמה של המדינה בתקופה זו בקרב אומות מערביות זו היה ידוע גם כסיאם. ראו למשל Kavalam Madhava Panikkar, *Asia and Western dominance, 1498-1945: A Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History* (London: G. Allen & Unwin, 1953), 171-174 (להלן Panikkar, *Asia and Western dominance*).

29. Cassel, *Grounds of Judgment*, 12; Panikkar, *Asia and Western dominance*, 134-135. ראו Jorgen Osterhammel, “Semi-Colonialism and Informal Empire in Twentieth-Century China: Towards a Framework of Analysis,” in *Imperialism and After: Continuities and Discontinuities*, ed. Wolfgang Justin Mommsen (London: Allen & Unwin, 1986), 290-314. Augusti, “Extraterritorial Jurisdiction,” 300. 30.

Turan Kayaoğlu, *Legal Imperialism: Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 4,9-10, 12 (להלן Kayaoğlu, *Legal Imperialism*). על סין ויפן ראו גם Cassel, *Grounds of Judgment*, 13. 31.

Kayaoğlu, *Legal Imperialism*, I. 32.

Cassel, *Grounds of Judgment*, 10 ;7, שם. 33.

Kayaoğlu, *Legal Imperialism*, 9. 34.

שם, 7-8. 35.

Cassel, *Grounds of Judgment*, 8-10. 36.

Cassel, *Grounds of Judgment*, 7-10. 37.

European Convention on Human Rights,” Council of Europe, accessed September 3,” 38. (www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=basictexts&c) 2021.

Eliav Lieblich, “Exterritory” (lecture, Exterritory project Symposium, Haifa, ראו December 20, 2013). בשיחה זו, ליבליך הוסיף כי אף שתהליכים אלה נתפסו כחיוניים, בפועל הם נוצלו בידי מדינות מערביות כתואנה להתערבות וכאמצעי לנאו-קולוניאליזם.

“[T]hese sordid origins continue to characterize international law. It has never been 40 rewritten by an international community of the present. Instead, former colonial powers,



newly independent states, and also movements and peoples have incrementally developed international law based on its first articulation.” Noura Erakat, *Justice for Some: Law and the Question of Palestine* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2019), 6–7

Emmanuel Levinas, “The Rights of Man and the Rights of the Other (Les Droits de L’Homme Comme Droits D’Autrui),” *Outside the Subject*, trans. Michael B. Smith (Redwood City: Stanford University Press, 1993), reprint in *Extraterritorialities in Occupied Worlds*, eds. Maayan Amir and Ruti Sela (Santa Barbara, CA: Punctum, 2016), 31–40.

42. שם, 34.

43. שם, 41.

44. שם, 38.

45. שם, 37, 38.

Robert Bernasconi, “Extraterritoriality: Outside the State, Outside the Subject,” in 46 *Extraterritorialities in Occupied Worlds*, eds. Maayan Amir and Ruti Sela (Santa Barbara, CA: Punctum, 2016), 41–58.

Zygmunt Bauman, “The World Inhospitable to Levinas,” *Philosophy Today* 43(2) 47 (1999): 151–167, reprint in *Extraterritorialities in Occupied Worlds*, eds. Maayan Amir and Ruti Sela (Santa Barbara, CA: Punctum, 2016), 59–88 (“Inhospitable”).

Maayan Amir and Ruti Sela (eds.), *Extraterritorialities in Occupied Worlds*, Sela 48 (Santa Barbara, CA: Punctum, 2016), 59.

49. שם, 63.

50. שם, 75.

51. זיגמונט באומן, גלובליזציה: ההיבט האנושי, תרגום גרשון חזנוב (בני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2002), 42 (להלן באומן, גלובליזציה).

52. זיגמונט באומן, מודרניות נזילה, תרגום בן-ציון הרמן (ירושלים: מאגנס, 2007).

53. Bauman, “The World Inhospitable,” 79.

54. באומן, גלובליזציה, 43.

55. שם.

56. שם, 45.

Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel’s Architecture of Occupation* (Brooklyn: ראו למשל: Verso Books, 2012), וכן: Michel Agier, “Humanity as an Identity and Its Political Effect: A Note on Camps and Humanitarian Government,” *Humanity: An International Journal*

*of Human Rights, Humanitarianism and Development* 1 (1) (2010): 29–45; Carl Levy, “Refugees, Europe, Camps/State of Exception: ‘Into The Zone’, the European Union and Extraterritorial Processing of Migrants, Refugees, and Asylum-seekers (Theories and Practice),” *Refugee Survey Quarterly* 29 (1) (2010), 92–119; Sari Hanafi, *Governing Palestinian Refugees in the Arab East* (Issam Fares Institute for Public Policy and International Affairs, American University of Beirut, 2010), 1–25; Adam Ramadan, “Destroying Nahr el-Bared: Sovereignty and Urbicide in the Space of Exception,” *Political Geography* 28 (3) (2009): 153–163, among many others

58. לפי אגמבן, אפשר לאתר את מקורותיו של מצב החירום בהגדרה הגרמנית של *necessity of state*, ולפי שמיט – אפילו לפני מצב המצור בתקופת נפוליאון, שלמעשה השתה את החוק תוך הרחבת סמכויות צבאיות. אגמבן בחן את ההיסטוריה של מצב החירום בחוקה הצרפתית ובדיקטטורות אירופיות בין שתי מלחמות העולם. בעקבות קרל שמיט הוא הוסיף כי מצב החירום הוא מורשת ממסורות אנטי-דמוקרטיות. ג'ורג'יו אגמבן, “מצב החירום”, בתוך *לפנים משורת הדין: החריג ומצב החירום*, עורכים יהודה שנהב, כריסטוף שמיט ושמעון צלניקר, תרגמו מנואלה קונסוני ודביר צור (ירושלים: מכון ון ליר, בני ברק: הוצאות הקיבוץ המאוחד, 2009) (להלן אגמבן, “מצב החירום”).

59. ג'ורג'יו אגמבן, “הומו סאקר: הכוח הריבוני והחיים החשופים”, בתוך *טכנולוגיות של צדק: משפט, מדע וחברה*, עורך שי לביא, תרגמו נמרוד אביעד ומוניקה פולק (רעננה: רמות, 2003), 401.

60. אגמבן, “מצב החירום”, 134.

61. שם, 137–136, 143–141.

62. שם, 134.

63. חנה ארנדט, “אנו הפליטים”, בצלאל – כתב עת לתרבות חזותית וחומרית 4 (2017) (<https://journal.bezalel.ac.il/archive/3814>).

Giorgio Agamben, “Beyond Human Rights,” in *Means Without End: Notes on Politics*, trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 14–25.

65. שם, 15, 23.

66. שם, 24.

67. שם, 23.

68. ג'ורג'יו אגמבן, “אנו הפליטים”, תרגמה מאיה שמעוני, בצלאל – כתב עת לתרבות חזותית וחומרית 4 (2017) (<https://journal.bezalel.ac.il/archive/3815>).

Hugo Grotius, *The Freedom of the Seas*, trans. & rev. Ralph Van Deman Magoffin (New York: Carnegie Endowment for International Peace, Oxford University Press, 1960 [1688])

ראו גם Hildebrandt, "Extraterritorial Jurisdiction," 205.

70. שם, 205, 11.

71. ראו United Nations Convention on the Law of the Sea, December 12, 1982, [www.un.org/depts/los/convention\\_agreements/texts/unclos/unclos\\_e.pdf](http://www.un.org/depts/los/convention_agreements/texts/unclos/unclos_e.pdf).

72. Itamar Mann, *Humanity at Sea: Maritime Migration and the Foundations of International Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 15–16.

73. אתר הפרויקט: <https://exterritory.wordpress.com>.

74. ראו למשל Maayan Amir, "Extraterritorial Images" in *Forensis*, eds. Forensic Architecture, (Berlin & New York: Sternberg Press, 2014), 720–742;

מעין אמיר, "דימויים אקסטריטוריאליים", תרגמה מאיה שמעוני, בצלאל – כתב עת לתרבות חזותית וחומרית 6 (2020), <https://journal.bezalel.ac.il/he/article/4033>.



# בלד בלד<sup>1</sup>

אורפה סנוף־פילפול, ג'אד קעדאן, ורד שמשי ועידו פוקס

"כי אני לא לבד. לא לבד בשיר.

לא לבד במקום, לא לבד בזמן"<sup>2</sup>

"לֵאנָא בַלְדָּ מִן כְּלָאֻם"

{(1) وَأَنْتَ جَلَّ بِهَذَا الْبَلَدِ (2)

وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ (3) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ (4)}

במאמר זה נבקש לחשוב על המושג בַלְד (بَلَد) כחלק מפרויקט רחב יותר של לקסיקון ערבי־עברי, שמטרתו ליצור מושגים ולהמשיג מחדש מושגים קיימים באופן דו־שפתי.<sup>4</sup> בניסיון לחשוב בצוותא מתוך שתי השפות בנות המקום, הבחירה במושג בַלְד נדמית אקוטית, משום שהוא מעוגן בשפת המקום הערבית־פלסטינית ומסמן את המרחב של בנות ובני המקום. יתרה מכך, התמורות המתרחשות בשימוש במושג בלד במעבר בין הערבית והעברית מבטאות בצורה כנה את היחסים בין השפות ובין הגופים הדוברים אותן. לכך מתווספות גם מורכבויות סמנטיות, כי בלד אינו מאפשר סימון חד־משמעי או נוקשה; הוא תמיד יחסי, תלוי הקשר לשוני, גיאוגרפי או זהותי.<sup>5</sup> בלד הוא מסמן מרחבי המשתנה לא רק על פני הזמן, אלא גם ברגע הזה, כשהוא מסמן מרחבים פיזיים שונים – מכפר ועד ארץ. "בלד" פורש לפנינו שדה סמנטי מורכב: קדושה והחרמה; הגירה ושיבה; מקור וקהילה; קבר, מוות ועוצר, וגם ביטחון. במופעי השונים בכתבי הקודש ועד ימינו יוצר "בלד" קונסטלציות מושגיות משתנות.

הקושי המובנה בהמשגת "בלד" נוגע לשני אתגרים עיקריים המניעים את עבודתנו הלקסיקלית: הראשון הוא שקשה להמשיגו גם בשפתו (הערבית), והשני הוא המורכבות הטמונה בניסיון לתרגמו (במקרה שלנו – לעברית). איננו מתיימרות להמשיג את "בלד" באופן אוניברסלי, אלא להתמקד בהקשר המקומי ובזמן שבו אנו פועלות. במלאכת ההמשגה אין בכוונתנו להעמיד הגדרה קשיחה המתארת את התוצר הסופי, אלא לחשוב על תהליך ההמשגה עצמו. לפי ז'יל דלז ופליקס גואטרי, בחינת תהליך ההמשגה חושפת את האירועים שהתנו את הופעתו של המושג, דהיינו את תנאי היצירה שלו, שהם תמיד תלויי זמן ומקום.<sup>6</sup> בעוד התוצר הסופי של מעשה ההמשגה

אורפה סנוף־פילפול (orphee@mail.tau.ac.il), בית הספר למדעי התרבות, אוניברסיטת תל אביב.

ג'אד קעדאן (jadjamalk@gmail.com), בית הספר למדעי התרבות, אוניברסיטת תל אביב.

ורד שמשי (veredshi@mail.tau.ac.il), בית הספר למדעי התרבות, אוניברסיטת תל אביב.

עידו פוקס (idofuchs@mail.tau.ac.il), בית הספר למדעי התרבות, אוניברסיטת תל אביב.

שמות המחברות/ים מופיעים בסדר אלפביתי, והתרומה לכתיבת המאמר זהה.

הקלאסי היה דורש מאיתנו לטשטש את האי-הקבעות היסודית של "בלד" – את הבעיות, הקשיים והמורכבויות הטמונות במושג – בהדגשת התהליך הניסויי אנו מבקשות לעשות את ההפך, כלומר לפרוץ את גדרות ההמשגה ולחשוף את הפיגומים שבמעשה זה. כאמור, בתהליך יצירת המושג מתבררים תנאי הבעיה הסמנטיים והפוליטיים של "בלד": חוסר-האפשרות לספק לו הגדרה קשיחה בערבית, והקושי להבינו בשפה העברית. קשיים אלה, המרכיבים את המערך המושגי שלו, מקיימים אזור של אי-מובחנות ביניהם, כמו גם בינם לבין הבעיה הפוליטית-שפתית המונכחת במרחב שמסמן "בלד".<sup>7</sup>

את תהליך ההמשגה המוצע במאמר זה נפתח בעיגון הפרויקט הלקסיקלי הערבי-עברי בנקודת הממשק שבין שני גופי ידע שמהם אנחנו מבקשות גם להתבחן: תפיסת הלקסיקון ככלי לכינוס ידע קיים, וביקורת התרגום השקוף. בכך אנו הולכות בעקבות פרויקטים קודמים, השותפים להבנה כי כל מושג הוא תמיד-כבר ריבוי או קונסטלציה מושגית בהקשרים קונקרטיים של זמן ומקום. עם זאת, מלאכת ההמשגה של "בלד" במאמר זה מציעה גם חידוש, משום שהמושג נוצר מתוך מחשבה דו-שפתית הכרוכה בפעולה משותפת.<sup>8</sup> פעולה זו מעניקה למחשבה על "בלד" כריבוי מושגי ממד נוסף, שכן היא מבטאת את הרב-לשוניות/קוליות, קרי את ההתבחנות הפרטיקולרית של כל דוברת בשפה.

היות שהשימושים והמשמעויות של המושג "בלד" נטועים בערבית, ומשמעויות מסוימות נגלות רק מתוך מרכיביו השונים, הדיון הראשון במושג ייערך בשפה הערבית. במסגרת דיון זה נתחקה אחר מגוון מובנים וקונטציות של "בלד", ממשמעויותיו בתקופה הקדם-אסלאמית ובקוראן עד להקשרים שבהם הוא פועל כיום בפלסטין. קונסטלציות מושגיות אלו מתחילות להתגבש באמצעות חקירה שאמנם כרוכה בהתבוננות בעבר, אך היא נעשית מתוך פרספקטיבה של ההווה. רק מתוך בחינת האופן שבו המושג קיים ופועל עכשיו, במקום הזה, באופן סובייקטיבי הנובע מניסיון חיים, נוכל לחרוג מן הזמן הנוכחי ולשוב אליו בהקשר פוליטי והיסטורי. הדיון השני במושג ייערך בעברית, בשאיפה לתאר את חוויית המושג "בלד" בקרב דוברי הערבית המקומית. לבסוף, נציע מקבילה עברית שחולקת קואורדינטות עם המושג, ותכליתה לחשוב מחדש על הזיקות של תושביה – דוברי הערבית ודוברי העברית – אל פלסטין-ישראל.<sup>9</sup> נעמיד את מושג "המקום", כפי שהוא בא לידי ביטוי במחשבת היהדות והציונות-היהודית, כתמונת מראה סדוקה ל"בלד" הערבי היות שהיא מתייחסת לאותו מרחב גיאוגרפי. כך גם נוכל לתת דין וחשבון על תנאי האפשרות ליחס הנוכחי בין "בלד" ל"בלדי" שאומץ בעברית, ולברר מה עושות דוברות העברית כשהן משתמשות במילה.

מתוך ההרכב השפתי של המאמר הנוכחי ושאיפותיו, יש להצביע על הפיל שבחדר: המאמר לא רק נפתח בעברית, אלא שפחות מרבע ממנו מוצג כאן בערבית. די לעיין בשמותיהן של כותבות המאמר כדי להיווכח שבין ארבע הכותבות יש רק דובר ערבית ילידי אחד. הרכב הכותבות הנוכחי מבטא את היחסים האי-סימטריים המעוגנים גם באקדמיה הישראלית, דוברת העברית, שנטלה חלק ועודנה בנישול המרחב הערבי – الشيخ مؤنس (אלשייח' מאנס) – שעל חורבותיו נבנה המוסד האוניברסיטאי שארבעתנו משתייכות אליו. עבודתנו המשותפת מתקיימת מתוך ניסיון מתמיד



להיות מודעות ליחסי הכוח הא־סימטריים הטמונים הן בהרכבנו והן בין שתי השפות. תהליך ההמשגה במאמר זה מספק פתרון זמני, אקטואלי ומקומי,<sup>10</sup> ותכליתו ליצור מרחב דו־שפתי שאיננו משכפל את פעולת ההכפפה של מעבר משפה אחת לאחרת. פירושו של דבר שאיננו מבקשות לתרגם את המושגים תרגום פשוט, כלומר למצוא להם חלופה בשפה האחרת, אלא לשוחח עליהם בשתי השפות, בלי שהערבית תתורגם לעברית ותהא משנית לה,<sup>11</sup> ובלי שהטקסט העברי יעמיד מצג שווא של תרגום מושלם.<sup>12</sup> אנו ערות להשפעת הא־סימטריה של המרחב הישראלי על תהליכי החשיבה וההמשגה, המתבטאת בעריצותו החבויה של הצורך המיידי לתרגם את הערבית לעברית. חוסר המודעות לעריצות זו מוביל להיעדר היכולת להתבטא בצורה חופשית ושוטפת, ועלולה לעורר לחץ נפשי אצל הדובר או הכותב בערבית. לכן חשוב גם להדגיש ולחדד כי מלאכת ההמשגה הזו לא הייתה מתאפשרת מתוך שתי קבוצות חד־שפתיות, החושבות כל אחת על מושג בשפת־היא ואז נאלצות לתרגמו, אלא רק מתוך קבוצה מגוונת, המורכבת ברובה מדוברים דו־שפתיים של ערבית ועברית.

### 1. לקראת המשגה דו־שפתית

פרויקט הלקסיקון הערבי־עברי מתמקם בנקודת הממשק שבין שני גופי ידע: האחד עוסק בלקסיקון, במילון או באנציקלופדיה, ובמילה אחת – בלקסיקוגרפיה, והשני עוסק בפרקטיקת התרגום. הבחנה זו, גם אם היא מלאכותית, תאפשר לנו להבהיר כיצד הפרויקט הנוכחי מתבחן מכל אחד מגופי הידע הללו בנפרד, כמו גם מהשילוב המוכר שלהם – הלקסיקון או המילון הדו־לשוניים. הלקסיקון הערבי־עברי ממשיך מסורת ארוכה של יוזמות לקסיקליות ואנציקלופדיות, כמו אלו של דני דידרו ואנדרה ללאנד המוכרות מהעת החדשה, אך יש להזכיר גם את היוזמות המונומנטליות העתיקות יותר מ־"המזרח הקרוב" ל־"מזרח הרחוק".<sup>13</sup> גם ללקסיקונים רב־לשוניים יש אבות קדמונים: המילונים של הקדם־נאורות שפרחו במאה השש־עשרה במרכז אירופה, כדוגמת זה של אמברוג'יו קאלפינו, אשר מיפה את הקשרים בין ערכים בלטינית לבין קרוביהן באחת־עשרה שפות, לרבות ערבית ועברית.

פרויקטים לקסיקליים, במובנם הרחב, מבקשים להפוך את הידע למשאב נוח לשימוש וקל להפצה.<sup>14</sup> הפרקטיקה הלקסיקלית המסורתית תוחמת את הידע להגדרות סגורות הניתנות לכל ערך מבין תחום הערכים שהלקסיקון מכנס בתוכו.<sup>15</sup> כדי להתמצא בקלות בין הערכים, הידע מאורגן על פי סדר אלפביתי הנמנע ממצג של היררכיה. אך למרות היעדר ההיררכיה בין המושגים, הלקסיקון, כטקסט שקובע מה עלינו לדעת על הפריט הלקסיקלי ומנחה אותנו כיצד להשתמש בו, ממלא תפקיד מרכזי בהליכי סטנדרטיזציה, לא רק משום שהוא משמש כאכסניה או כמאגר של מורשת לשונית, אלא גם בשל עמדת הסמכות שהוא תופס בשאלה אילו מילים ראויות להגדרה ומהי משמעותן.<sup>16</sup> סמכות זו, שקובעת את גבולות חלותו של המושג, כרוכה כמובן גם בהדרת המונחים שלגביהם הוחלט כי אינם חוסים תחת אותה הגדרה מושגית סגורה ומתוחמת. הפונקציה המרכזית והמסורתית של הלקסיקוגרפיה היא אפוא לארגן ידע קיים, לכנסו, להפוך אותו לנגיש ולהפיצו.<sup>17</sup>

## 1.1 על חריגות לקסיקליות

במקום יצירת לקסיקון הנענה להנחה שהטקסט הלקסיקוגרפי הסופי הוא רשימה אובייקטיבית ויציבה של מילים מקבילות, אנו הולכות בעקבות פרויקטים לקסיקליים אחדים, החותרים לערער את עמדת הסמכות של הלקסיקון: הלקסיקון הפילוסופי למושגים בלתי ניתנים לתרגום של ברברה קאסן והלקסיקון למחשבה פוליטית של כתב העת מפתח. פרויקטים אלה מתנגדים לנטייה להפוך את הידע למשאב נוח וקל לשימוש, ולכן הם גם מסבכים את התפיסה האוניברסלית בדבר מובנם של הדברים. בפרויקטים אלה הידע אינו נתפס כדבר שקיים מראש ומחכה שנגלה אותו, אלא מכונן תמיד בדיעבד. בהתאם לכך, תכליתה של הפרקטיקה הלקסיקלית החלופית תהא לא רק לכנס ידע קיים אלא גם ליצור ידע חדש.<sup>18</sup> שני הפרויקטים הלקסיקליים לעיל שותפים להנחת היסוד שכל מושג הוא תמיד־כבר ריבוי או קונסטלציה מושגית. שניהם גם שותפים להנחת קיומו של יחס בלתי ניתן להפרדה בין הלשוני לפוליטי, לתנאי הזמן והמקום שאיפשרו את יצירתו של המושג ואת מובניו.<sup>19</sup> הנחות אלה, שאנו שותפות להן, עומדות כנגד התפיסה שרואה בכל מה שתלוי הקשר, שפה ותרבות עודפות מסוכנות. בהתאם להנחות היסוד הללו, שני הפרויקטים תופסים את השפה כפעולה בהתהוות מתמדת, כתנועה בתוך השפה ובין רשתות לשוניות.<sup>20</sup> לפיכך, השפה אינה משרתת רק פונקציה תיאורית של המציאות, אלא גם מאפשרת את הפעולה בתוך המציאות.

לצד קווי הדמיון בין שני הפרויקטים, יש ביניהם הבדל מרכזי שנעוץ בהכרעה של כל אחד מהם. בעוד מפתח מספק במה לחשוב על הפוליטי בעברית ונוקט גישה חד־שפתית, הבלתי ניתנים לתרגום נוקט גישה רב־שפתית. גישה זו מאפשרת לבחון מושגים ששבים ומטרידים את מסורת הפילוסופיה המערבית, שלא חדלה לנסות לתרגם את עצמה, למרות הכישלון הידוע מראש של פרקטיקת התרגום השואפת לתרגום מושלם.

עניין זה מוביל אותנו למרכיב השני של הלקסיקון הערבי־עברי: הרב־קוליות והדו־שפתיות. באופן מסורתי, לקסיקון דו־שפתי נשען על תרגום כדי להציע מילה חלופית שמישה לקהל היעד, עבודה המכונה בקרב המבקרים "תרגום שקוף". ביקורת התרגום השקוף מתנקזת אל השאיפה להעלים את המתרגמת ולטשטש את עקבות מלאכתה. האידיאל המנחה של פרקטיקת התרגום הזאת הוא הסוואת האלימות הפוליטית שהיא מפעילה. כפתרון לאלימות זו הציעו הוגים רבים, ובניהם גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק, לורנס ונוטי ומוריס בלאנשו, להנכיח את טקסט המקור בטקסט המטרה, קרי להחדיר מאפיינים זרים אל התרגום.<sup>21</sup> פעולת ההנכחה, שנתפסת כאתית ופוליטית במהותה, יוצאת מנקודת הנחה שכל תרגום הוא המצאה של טקסט חדש, בין שזהו תרגום המודע לכך שהוא לא באמת שקוף, ובין שהוא מודע לכך ומנסה להדגיש זאת.

## 2.1 תרגום יחסי הכוח

עיגונה של ביקורת התרגום השקוף מובילה באופן מתבקש לסוגיית היחסים הא־סימטריים בין הערבית והעברית במרחב שבו אנו מדברות כעת, בתוך מדינת ישראל והאקדמיה הישראלית.

מתוך היחסים האסימטריים הללו, ומתוך ההכרה בכך שכל תרגום הוא למעשה תמיד טקסט חדש, יש לפרקטיקת התרגום שני פוטנציאלים. האחד הוא הסכנה שהתרגום יהפוך לכלי שליטה אלים שדרכו המתרגם יכול, במודע או שלא במודע, לעוות את הטקסט המקורי באופן שישרת את יחסי הכוח הקיימים. הפוטנציאל השני, שנובע מן המודעות לסכנה שלעיל, הוא האפשרות לפעול מתוך יחסי הכוח בניסיון להתנגד להם ולשנותם.

אך למה הכוונה ביחסים אסימטריים? בספרות המחקר רווחת התפיסה שלמרות הקרבה האטימולוגית וההפריה ההדדית ששררו בעבר בין הערבית והעברית, "העברית המודרנית דוחה את הערבית מתוכה ואף רואה בה שפת אויב", ובה בעת מכוננת את עצמה כשפת הריבון והחוק, ומותירה את הערבית להיות "השפה של החריג ושל מצב החירום".<sup>22</sup> איננו חולקות על יחסי הכוחות המתוארים בטענות אלו, אך לדעתנו ניסוחים כאלה נוטים להעלים את הסובייקטים דוברי השפות. בניסיון להימנע מדיון ב"עברית" וב"ערבית" כישויות הניחנות ברצון משלהן ופועלות באופן עצמאי, אנו מבקשות להדגיש את האופנים שבהם יחסי הכוח האסימטריים בין הדוברים מתחזקים גם בניסוחים של העברית המודרנית, המכוננת את עצמה כשפת הריבון והחוק. טענתנו בדבר היעדרותם של דוברי השפות מספקת תשתית לביקורת על דמותה המופשטת של העברית הדוחה מעליה את הערבית. נוסף על כך, ניסוח זה משמר מבלי דעת את תפיסתם של דוברי הערבית כנייחים ופסיביים. אף ששפתם מכוננת כשפתו של האויב, של החריג ושל מצב החירום, הם עצמם נאלצים ועמדתם ביחס (לדוברי) העברית שתוקה, והאפשרות שהם עצמם דוחים מעליהם את העברית, או מכרסמים בה מבפנים ומשנים אותה, נעדרת כליל. האפשרות לחתרנות שמורה רק לדוברות העברית, המבכות את יחסי הכוח ואינן חדלות לנסחם באופן שמשתעק אותם.

יחסים אלה מתבטאים היטב בסלקטיביות של המילים שדוברי העברית שואלים מן הערבית ובטווח המשמעויות הסלקטיבי שהם מתירים לאותן מילים.<sup>23</sup> דוגמה בולטת לכך היא המושג שניצב במקדמאמר זה. בעוד בשפת המקור המילה "בלד" מכילה מערך מושגי מורכב, בשימוש העברי בשפת היום היא עוברת רדוקציה למילה "בלדי", שהפכה למושג שגור בתחום הקולוניאלי הישראלי, מעין מילה נרדפת לאורגני מצד אחד (נקטף כרגע, ללא כימיקלים) ולאונטני מצד שני (שייך למקום, לא מיובא, לא עבר שינוע או קירור).

### 3.1. מבלד ללקסיקון הערבי-עברי ובחזרה

אמנם אנו מאמצות אל תוך הפרויקט תובנות מביקורת התרגום, שהופנתה בעיקר אל הליטורגיה והספרות היפה, אולם מלאכתנו חורגת מביקורת זו ומהפרסקריפטיביות שהיא מניחה בשאלת התרגום הטוב. לא רק שמבחינתנו אין תרגום טוב, אלא שבליבה של המתודה הנוכחית עומדת יצירה והרחבה של מושג דרך שיחה רב-קולית בשתי שפות; שיחה הנוקטת תרגום כאשר היא נדרשת לכך (למשל התרגום הבלתי נמנע המתרחש בין לשון אחת לשנייה, מלשון החוויה ללשון הדבורה).<sup>24</sup> במקום פעולת תרגום של טקסט מוגמר משפה אחת לשנייה, אנו מציעות סחר חליפין מחשבתי בין-שפתי: מחשבה שנהגית בעברית מסייעת לחשוב על המושג בערבית, ובה בעת

**בלד** אורפה סנוף-פילפול  
ג'אד קעדאן  
ורד שמשי  
עידו פוקס

השיחה בערבית מסייעת להבין מושגים מאותו שדה סמנטי שמקורם בשפה העברית.<sup>25</sup> המחשבה על המושג וכתובתו בשתי השפות מנכיחות אפוא את הפערים ואת ההבדלים שאינם ניתנים להשטחה ולהאחדה. המילים, המושגים והמחשבות הנטועים בדרך כלל בתוך שפתם מועברים דרך המנסרה של השפה השנייה ושבים כבבואה חדשה ואחרת של עצמם. לפיכך, תכליתה של עבודת ההמשגה של הלקסיקון הערבי-עברי אינה רק העמדה של מושג, אלא היא בעיקרה מחשבה על תהליך המשגה בשתי שפות. בחינת תהליך ההמשגה באופן זה מסייעת לחשוף את האירועים שהתנו את הופעתו של המושג, כלומר את תנאי יצירתו, התלויים תמיד בזמן ובמקום. אם העמדת מושגים סופיים ויציבים אינה תכליתו של הלקסיקון הערבי-עברי, הוא אינו שער אל גוף ידע נייח; הוא אינו ניתן להמרה פשוטה ומהירה למה שאפשר לרכוש בקלות כך שיספק הון סמלי לצרכניו; והוא אינו מציע את עצמו כאובייקט שאפשר להשתלט עליו או להופכו לאמצעי שליטה, אלא הוא עצמו מתהווה כפעולה פוליטית תוך כדי המשגתו. בכך מתערערת סמכותו המאחדת של הלקסיקון בתור גוף ידע שקובע את משמעותם של מושגים. אם מילונים דו-לשוניים מטפחים את אשליית קיומה של מערכת ששוכנת מעבר למשמעותן של מילים, הלקסיקון הערבי-עברי מתעניין במציאות שמציגים המונחים השיחניים. לכן במלאכת ההמשגה שלנו אין כוונתנו להעמיד הגדרה קשיחה המתארת את התוצר הסופי, אלא לחשוב על תהליך ההמשגה עצמו, תהליך שקודם אונטולוגית למושג שנדמה כחתום ומוגמר.

מתוך עקרונות אלה מתעצבת מלאכת ההגדרה בלקסיקון הערבי-עברי: תחילה אצל כל סובייקט בשפתו המועדפת, מלאכה שהיא לעצמה סבוכה וקשה; ולאחר מכן אנו מתחילות לבחון את היחסים בין ההגדרות המקבילות, מתוך הנחה כי לפני שחושבים על המושג בשפה זרה ובאופן רב-שפתי, עלינו קודם לזהות את מיקומו במפה המושגית דרך זיהוי ובחינה של קשריו עם מושגים אחרים. אנו מתייחסות אפוא לכל מושג כאל מעין נקודה או צומת במרחב או על מפה מושגית, ולכן משמעותו נגזרת גם מתוך ההקשרים וההצטלבויות שלו עם נקודות אחרות במפה. הכוונה אינה רק למספר הקשרים, אלא בעיקר לסוגם ולעוצמתם, מתוך מודעות ליחסיות שלהם בזמן ובמקום. חשוב להדגיש שגם בתוך אותה שפה, בעבודה הקבוצתית נוצר ריבוי קולות של הסובייקטים המשתתפים, המוסיף לרובד הבין-שפתי והבין-תרבותי גם רובד בין-אישי.

כעת, לאחר הדיון באפיסטמולוגיה של התרגום והמחשבה הדו-שפתית, נבחן את המערך המושגי של בלד בערבית דרך הקוראן ומקורות קלאסיים נוספים, המתפקדים כמצע לשוני ותרבותי מרכזי גם בעת הנוכחית. חלק זה לא יתורגם לעברית תרגום ישיר, אלא יתכתב בנקודות מסוימות עם החלק הבא, הכתוב בעברית, ומבוסס על התנסות שפתית-לשונית בחוויה של "בלד" בערבית מתוך מחשבה בעברית; בחלק האחרון תתנסח הגדרה נבדלת ל"בלד" מתוך העברית, שדרכה נבחנים היחסים בין "בלד" למושג העברי "מקום", ומתבררים תנאי האפשרות להיעלמותו של "בלד" מן העברית והמרתו ב"בלדי".

## 2. بلد

للفظ "بلد" اشتقاقاته جذور عميقة في اللغة والثقافة العربية؛ فقد امتدّ توظيفه منذ بزوغ شمس الجماعات العربية إلى يومنا هذا بالصيغتين المعيارية والمحكية للغة.<sup>26</sup> ما هو لافت في المصطلح "بلد" هو بنيته المفاهيمية التي تحمل دلالاتٍ ومعاني وروابطٍ كثيفةً ومركبةً، مما يقتضي الخوض في هذه البنية مُجدِّداً لإعادة فهم وإنتاج هذا المفهوم في السياق المعاصر.<sup>27</sup> انطلقنا في الخوض في المصطلح من الحِقة القرآنية لكونها الحِقة ذات الوزن الأكبر والأهم في التاريخ العربي، وفي النص القرآني بحكم كونه نصاً مؤسساً لغوياً وقيماً وروحانياً، وكذلك بحكم كون مصطلح الـ"بلد" مصطلحاً مركزياً في قصة النبوة والهجرة وما ترتب عليها من إعادة بناء البلد في مخيال العقل العربي والإسلامي. من هنا، نبدأ في سياقات ذكر اللفظ في القرآن الكريم، ومن بين عشرات الآيات التي تذكر البلد هناك موقعان هما الأبرز: سورة البلد وسورة التين. بدايةً، البلد بتعريفه القرآني البسيط هو المكان المحدود الذي تستوطنه الجماعات.<sup>28</sup> يقول الله في سورة البلد: {لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (١) وَأَنْتَ جَلُّ بِهَذَا الْبَلَدِ (٢)}، وهنا البلد يعني مكة، فإنَّ الله يُخاطب الرسول مُحمّداً ويُقسّم بالبلد مكة. بالإضافة إلى هذا، ذكرت البلد بقسّم آخر في سورة التين: {وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ (١) وَطُورِ سِينِينَ (٢) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (٣)}، وهنا يُقسّم الله بالتين والزيتون، وجبل طور بسيناء، وبهذا البلد الأمين أي مكة. لقابلية القسم بالبلد، إلى جانب التين والزيتون وجبل طور بسيناء، دليل على مكانتها، لا بالمفهوم الاجتماعي والسياسي فحسب، وإنما كذلك بالمفهوم البقائي والروحاني.

في ربط صفة الأمن والأمان والأمانة لكيان البلد هناك إشارات على دلالاته؛ فالبلد هو الأمان، وهو ما يقترن بالحديث حين خاطب الرسول محمد الناس يوم النحر بقوله: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ. أَيُّ يَوْمٍ هَذَا}. قالوا: يَوْمٌ حَرَامٌ. قَالَ: "فَأَيُّ بَلَدٍ هَذَا". قالوا: بَلَدٌ حَرَامٌ. قَالَ: "فَأَيُّ شَهْرٍ هَذَا". قالوا: شَهْرٌ حَرَامٌ. قَالَ: "فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا".<sup>29</sup> البلد هو المكان الحرام والمحرّم القتال فيه، والتحرير بدأ من الكعبة أي البيت الحرام وما يحيطه.<sup>30</sup> وهذا يعني أنّ انتهاك هذه الحرمّة، أي الغدر ونقض العهود في هذا الحيز الحرام يجرّ وعداً بالعقاب من قبل كلّ من يعترف بحرمته، وهو ما يستدلّ أيضاً من خطاب الرسول يوم فتح مكة: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، فَهِيَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَلَا يَحِلُّ لِمَرءٍ يَوْمُنَ بِلَهِ اللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ فِيهَا دَمًا"}،<sup>31</sup> لا شيء يعلو فوق حرمة البيت الحرام والبلد الحرام، وهذه الحرمّة تعني منع القتال فيه، وفي منع القتال الأمن والأمان.<sup>32</sup> من هنا، لإدراك مفهوم البلد يجب الوقوف عند هذا الارتباط الأدبي والتاريخي بينه وبين الحرمّة والأمن. ويمكن الادّعاء أنّ مفهوم الأمن يرتبط، بل يُعرّف، عن طريق حرمة البلد.

التحريم، كنهى مقدّس، يقتضي التقديس، أي الإيمان بأنّ هذا النهي هو ساري المفعول أخلاقياً لا قانونياً، وأنّ عين الله هي ما يرصد هذا النهي لا أعين الناس مثلما ورد في سورة البلد: {أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ (٧)}. وهذا الإيمان بعين الله التي لا تنام يؤلّد ما يُسمّى بظاهرة "مخافة الله"، وهي مخافة إيجابية لا سلبية تعني ضبط القوانين الأخلاقية ذاتياً من الفرد على نفسه بدون حاجة إلى أعين نظام الحكم. بهذه الحالة، إظهار المخافة من الله بين مجموعة الناس الذين يسكنون البلد نفسه تُعزّز الإحساس بالأمان والأمن وتعمّق الثقة بينهم. لذا، فالتحريم والتقديس المعهود في البلد (الذي قد يتمثّل بـ"مخافة الله") مقبول ضمناً على سكّان البلد وكذلك على كلّ مَنْ هُمْ يقبلون بهذا التحريم من خارج البلد، وبهذا قد يكونون زوّاراً مرحّباً بهم. ومن هنا، مَنْ آمن بنفس المنظومة الدينية لهذا التحريم سيعترف بحُرمة البلد، ومن لم يؤمن فهو



يُعتبر خارج هذه المنظومة أي غريباً عنها. وهنا نشهد ربطاً بين مفهوم الحرمة والأمان، ومن يعترف بهذه الحرمة فهو مؤمن أو آمن على غيره وعلى نفسه.

مفهوم التحريم المرتبط بالبلد قد يجعل البلد ثابتاً وساكناً ومستقرّاً، ولهذا الاستقرار دور كبير في جعل البلد بلداً آمناً منزوع المفاجآت التي تهدد الحياة الكامنة فيه، من الجهة الأخرى، هذا الاستقرار قد يتحول كثيراً إلى ركود إثر رفض التغيير أو صعوبته، والذي يُمكن أن يمثل عاملاً سلبياً وهو عدم الحركة حتى عند الحاجة. وربما يكون التحريم هو نقبض الحركة، بكونه مفهوم النهي المطلَق غير القابل للتأويل وغير الخاضع لنسببة السياقات، وبهذا فالحيز الحرام يخرج من نطاق الحياة اليومية الاعتيادية للناس والمجتمع. وانطلاقاً من هذه العلاقة بين مفهوم الحرام والبلد، يُمكن فهم ارتباط مفهوم البلد بالفعل "بلد" الذي يعني: لصق في الأرض واستقرّ بها وسكن. وقد نشهد تعزيز هذا العامل الخامل والسكن، وحتى الحزين، للاصطلاح في أقدم ظهور نعرفه لكلمة "بلدة" هو في بيتي شعر من سنة 234 للميلاد (مُجم الدوحة التاريخي للغة العربية):<sup>33</sup>

"كفى حزناً أنني مُقيم ببلدةٍ أخلاي عنها نازحون بعيدُ  
أقلبُ طرفي في البلاد فلا أرى وجوه أخلاني الذين أريدُ"<sup>34</sup>

وكذلك في القرآن الكريم ثمة ربط بعدة آيات بين الموت والاستكانة من جهة، والبلد من جهة أخرى، ويتبعه فعل الإحياء والإنعاش، مثل الآية من سورة فاطر: {إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَخْيِنَا بِهِ الْأَرْضَ (9)}. وهنا قد يظهر ربط مفهوم البلد الميت بضرورة إحيائه وعمرانه، مما يدل على أنّ مفهوم البلد يرتبط بالحاجة إلى مجهود متجدد ومستمر ليبقى وليحيا؛ أي إنه بليد. وهنا نحتاج إلى تعريف البلادة والبليد: الرجل البليد هو غير الذكي، والبليد من الإبل هو الذي لا يتحرك كثيراً أو يتحرك بصعوبة، والبلادة هي الاستكانة والخضوع. لذا، في مفهوم البلد هناك ما هو سلبي وصعب التغيير وثقل الحركة. وأقدم ظهور نعرفه (320 م) للجزر "ب.ل.د" هو في مقولة "التجلد لا التبليد" وردت في وصية أب لتييه،<sup>35</sup> وهنا يُقابل الكاتب البلادة بالجلادة، والجلادة هي القوة والصبر والشدة، مما يدل على أنّ البلادة هي أيضاً الضعف والخضوع والاستسلام.

وقد تحمّل البلد معنى آخر متعلّقاً وهو القبر: "البلد المقبرة؛ هو نفس القبر".<sup>37</sup> المشترك بين مفهوم القبر ومفهوم البلد هو عاملاً الاستكانة والتحريم. فالمقبرة هي الحيز الساكن الذي لا يتغيّر ولا يتأثر بالسياق الزمني، ومن المثير في هذا السياق تسمية من يقطنون ويولدون بالبلد سُكّاناً وساكنين. استكانة القبور واستكانة البلد تعني وجود سكونية وهُدوء من جهة، ولكنها تعني كون هذا الحيز حيزاً غير محمي من حركة الزمان المتجلية في الغزوات والهجمات الخارجية (والداخلية)، مما قد يُفسر ضرورة تحريمها، أي النهي المقدس عن الاعتداء عليها، من باب الحاجة لحمايتها.

وإذا رجعنا إلى قصة هجرة النبي محمّد، يُمكن الادّعاء أنّ انعدام الأمان التدريجي في البلد يرتبط بمفهوم الهجرة بشكل عام.<sup>38</sup> على سبيل المثال، يبرز هذا الارتباط على نحو جليّ في قصة هجرة الرسول محمّد، وخاصة بعد التنكيل بالمسلمين على يد الكثيرين من أبناء البلد بعد موت عم الرسول أبي طالب. وكانت محاولة اغتياله على يد بطون قريش في بيته وفي مضجعه وفي ظلمة ليل، هي التي جعلته يهجر البلد إلى المدينة بحثاً عن الأمان، كما ورد في الحديث النبوي في سياق الهجرة من مكة: "إنّ الله قد جعل لكم إخواناً وداراً تآمنون بها".<sup>39</sup> وهنا من المهم الإشارة إلى أنّ البلد، مكة، هي المكان الذي يُهجّر، والمدينة هي المكان الذي يُهاجر إليه. وهذا المبنى يحاكي سيرورة هجرة الناس من القرى (البلدان) إلى المدن حتى يومنا هذا. في

وصف البلد مَكَّة، ثَمَّة ما هو ثابت وبلید، فالرسالة تزدهر في المدينة، ولكن البلد مَكَّة تبقى على حالها "بلیدة" غير متغیرة وحافضة للعهود القديمة. على الرغم من ذلك، لا یُمكن إلغاء مركزیة البلد المعنویة والعاطفیة، فحتَّى لو انتصرنا في الخارج (الشتات)، لا معنى لهذا الانتصار ما دام لم یُعترف به من قِبل البلد. على سبیل المثال، فیلم "الرسالة"<sup>40</sup> الشهير یرصد قصّة النبی محمّد وينتهي بمشهد فتح مَكَّة؛ أي إنّ القصّة والحبكة تنتهيان عند رجوعه إلى مسقط رأسه، وعند اعتراف أهل بلده بنجاحه وانتصاره. بهذا المثال نشهد الربط بین مفهومَي العودة والبلد؛ لا یُمكن تعريف مفهوم العودة دون التطرّق إلى البلد، ممّا قد یرتبط أيضًا بوجود أمر ربّانيّ ومُقدّس بالعودة إلى البلد. البلد هو المأوی الأول والثابت في أذهان مُهاجريه، یقیسون أنفسهم وفقه ویفترضون أنّ أهل البلد لا یُغیرون ولا یُتبدّلون، ولذلك فهم ركیزة ومرساة لقیاس تقدّم ال-أنا. عند حینونة الوقت، لهجرة البلد ضرورة حتمیة، وبإنكار هذه الضرورة یلید الإنسان بلادة فعلیة كانت أو معنویة. في البلادة الفعلیة هو یرقی في نفس دائرة الساكنین والاستكانة، وفي البلادة المعنویة قد یخرُج جسدًا ولكنّه یرقی قلبًا، وهي الهجرة الكاذبة والتي تبین وتظهر في مشهد عودة المهزوم الذي لم ینطلق بهجرته حقیقة منذ البداية.<sup>41</sup> في المقابل، البطل الأسطوريّ (الأرخيتیب - بحسب كارل یونج)<sup>42</sup> یحقّق الهجرة الصادقة والتي بها ینزح عن البلد ویبعد جسدًا وقلبًا، ولكنّه یجد نفسه طامحًا وراغبًا -لا مُرغمًا- بالعودة في نهاية رحلته إلى بلده، وهي لیست أيّ عودة، بل عودة مثالیة للمُنْتَصِر أو المَلِك الجدید.

وبعد، الفقرة القادمة والتي تليها كُتبتا باللغة العربیة العامیة الفلسطينية المعاصرة. الغاية من استخدام المحكيّة الفلسطينية هي سیر أغوار المفهوم انطلاقًا من الفرضیة القائلة إنّ الوسيط اللغويّ المستخدم هو بحدّ ذاته عامل مُحدّد للتعريف. لذا، رأينا أنّه من الضروريّ الخوض كِتَابيًا في العربیة الفلسطينية المحكيّة في هذه المادّة المعجمیة والتعريفیة، من باب التوثيق لاستخدامات اللغة كما هي في الواقع؛ وهو ما یتناغم مع المنهجیة العامّة في المادّة (على سبیل المثال: الحوار بین العربیة العبریة):

أما بسيافنا العصريّ، وبلغتنا العامیة المَحكيّة، أوّل دلالة للبلد هي مكان السكن -مثل القرية أو المدينة. "راجع عالبلد" یقول الطالب الأكاديمي اللّی ساكن بمدينة (وبالذات إذا كانت مدينة صاحبة هویة مُغايرة -یهودیة أو أوروبیة). بالإضافة، البلد بالمفهوم الأوسع برضو ممكن تكون الوطن. البلد بتحمل معنى أوسع من مجرد المحلّ اللّی ساكنین فيه محلّيًا، وبتوخذ مساحة أكبر بتشمل كلّ أبناء نفس الشعب -مثلاً بمقولة "خرب البلد".- مُمكن للمفهوم الأوسع من الوطن یكون أنسب لكلمة "بلاد"، فهناك اللّی یقول "بلاد المسلمين"، واللّی بتشمل كافّة البلاد اللّی تشترك بأغلیة إسلامیة.

البلد بالنسبة للفرد هي المكان اللّی بتكلّم فيه بلُغته الأمّ وبلهجته الخاصّة، وبتصوّره البلد هي المساحة المسكّرة اللّی محور الزمن یأثرش علیها وكأّنها شققة برّا هاد المحور. الناس، أهل البلد، بالنسبة لإبن البلد، همّی أهل بالمفهوم الواسع. بمعنی إنّهُ یقیس نفسه إلّهُمّ وبحسب معاييرهم ولو كانوا مش أهل البيولوجیين. أهل البلد عادةً ثابتین، والمحلّات اللّی بشغلوها وبقعدوا فیها ساكنة وغير مُتغیرة بعقل إبن البلد. في فرق جوهری بین أبناء (أو أولاد) البلد وبین أهل البلد،<sup>43</sup> كلّ حدّا مُمكن یكون إبن أو أهل للبلد والإشي متعلّق بمدى إحساسه إنّهُ سَكَن (یعني حركته قلّت واستقراره زاد). أبناء البلد همّی اللّی یعتقدوا إنّهُ واجبهُم یغیروا البلد، وأهل البلد همّی كلّ الثبات اللّی بأذهان أبناء البلد. مُمكن برضو إنّهُ أهل البلد یكونوا الناس اللّی فهموا واقتنعوا بالجذور والتراث والعادات والتقالید وما وراها من حكمة أو راحة. فيه علاقة وطيدة وقویة بین كیان البلد وبین العائلة بمفهوم القبيلة. جُور البلد، لأنّهُ كلّهُ یعرف كلّهُ، مع الوقت بصیر تكوين طبیعی لشبكة اجتماعیة عميقة جدّا بین الأفراد. الشبكة هاي هي أرضیة خصبة لنسج مجموعات مخصّصة (ad hoc)

## בלד בלד אורפה סנוף-פילפול

ג'אד קעמאן

ורד שמשי

עידו פוקס

לأجل التنافس على المنصب والنفوذ، واللّي يتكُون على شكل عائلة أو طائفة أو حمولة أو غيرها. بالإضافة، أيّ إنسان يبجي من بَرّا البلد واللي هو مش متبع القوانين المحليّة لأهل البلد يُعتبر "عُربي" (يعني غريب). وعادةً، أحداث الفساد والإجرام بالبلدان تُنسب بسهولة للغُربيين، وكثير مرّات بتكون التُّهمة فعلاً صحيحة. بسياق الاستعمار في الشرق الأوسط مع التطرّق إلى جُزئية الاستشراق، جرى تفعيل كلمة "بلدي" أو "بلدي" (بدون تشديد الياء) من جديد على يد الحركة الاستيطانية اليهوديّة في أراضي الشام المسماة فلسطين (أو -كما تُعرّف بالعبريّة- "ארץ ישראל"). يشير بشير في كتابه<sup>44</sup> إلى الازدواجيّة في هُويّة الفرد الإسرائيلي؛ فمن جهة ثمة إعجاب بالانسجام بين هُويّة الفرد العربي والأرض والطبيعة، ومن جهة أخرى ثمة شعور بالفوقيّة تجاهه. من هنا، يُمكن فهم أسباب بروز كلمة "بلدي" عند الإسرائيليين اليهود، وهي من الكلمات العربيّة القليلة التي برزت وأصبحت ذات شعبيّة كبيرة عندهم، ودلالاتها متعلّقة على نحوٍ سطحيّ بالخُضار أو الفاكهة الأصليّة المحليّة الفلسطينيّة التي يبيّعها التاجر الفلسطينيّ في القرى المجاورة للمستوطنات اليهوديّة. "خيار بلدي" أو "دجاج بلدي" هو الذي لم يهجن ولم يُعبث به، وهو على ما كان عليه من قبل وما يُحاكي تجربة الآباء والأجداد، وهو ما تُنتجه الأرض بشكل طبيعيّ وغير مُتكلّف. في البلدي ما يحوي طيّات المكان والزمان على نحوٍ مُكثّف ومُركّز. التوقّ لتجربة الـ"بلدي" هو الرغبة في حبّ المكان والزمان للمساحة المرصودة، بما يشمل أيضاً سُكّان هذه المساحة. وذاك يعني أنّ في الـ"بلدي" دلالة لِمَا هُوَ مِهْمٌ لأهل المساحة الأصليين بمنظور المستوطن أو الزائر الجديد، فهو لا يريد الخضار أو الدجاج العاديّ فحسب، بل هو يريد الخضار والدجاج كما عهده أهل المكان (والزمان) ليتعلّم عنهم أو ليستخدمهما كتحفة فنّيّة شرقيّة. وربّما من تعريف الـ"بلدي" بأنّه الشيء الذي لم يجرّ تهجينه ولم تُجرّ محاولة "تحسينه"، يُمكن الاستدلال أنّ الـ"بلد" في سياق الاستعمار هو ما لم يجرّ رصده واستطباعه<sup>45</sup> من قبل المؤسّسة بعد.

ومن هنا، في الفصل القادم نتابع الخوض في تعريف مصطلح الـ"بلد" من منظور متكلّمي اللغة العبريّة، أي رصد تجربة وفهم لفظ الـ"بلد" في أذهانهم. يترتّب على تعريف الاصطلاح بلُغة أخرى استخدام الأدوات المفاهيميّة لهذه اللغة (لغة الهدف)، أي الاصطلاح (فعلاً) على الكلمة بطريقة مختلفة جوهرياً لأسباب هي بُنيويّة - مفاهيميّة تخصّ اللغة وثقافتها وتاريخها. لذا، عمليّة تعريف الاصطلاح بلُغة مُغايرة للُغة الأصل، ومن منظور أهل اللغة بدون محاولات الترجمة الحرفيّة أو الشفّافة، هي في حدّ ذاتها إضافة مُهمّة لفهم الاصطلاح لمتكلّمي اللُغتين. وفضلاً عن ذلك، ثمة أهميّة خاصّة لهذه الخُطوة على وجه التحديد، في ظلّ عدم قابليّة ترجمة الاصطلاح "بلد" إلى اللغة العبريّة، ولذا يُمكن اعتبار العبريّة مرآة فكريّة وثقافيّة مُهمّة لإعادة النظر في التعريف المعهود باللغة العربيّة.

### 3. גבולות ה"בלד"

המושג "בלד" מסמן מרחב, אך לא כל מרחב אלא מרחב המיועד לאדם, כלומר מקום. הגדרה זו מבוססת על הבחנה שמציע נביה בשיר, בעקבות אי פו טואן ומישל פוקו: "המקום מאוכלס בהכרח על ידי אדם [...] המקום הוא מבנה חברתי שאי אפשר להוציא ממנו את האנשים או את חוטי החיים האנושיים. זהו עיקר ההבדל בינו לבין מושג התחום [המגל] (או המרחב [החיז]), שכן האחרון אינו מתייחס לחיי חברה, לגבולות או ליחסי שליטה".<sup>46</sup> המקום הוא מקרה פרטי של

מרחב שנמצא בזיקה הכרחית לאדם ולאופני חייו.

אולם בלד אינו כל מקום, אלא מקום הקשור בתנועות של עזיבה ושיבה. קשר זה מומחש בנוסח הערבי של סעיף 13 של "ההצהרה לכל באי העולם בדבר זכויות האדם" (1948), סעיף שנוסח בין היתר כמענה לשאלת השואה והפליטים היהודים, אך במהרה הובא כסיעון בשאלת הנכבה והפליטים הפלסטינים: "לכל فرد حق מגדירה אי בלד, بما في ذلك بلده وفي العودة إلى بلده" (לכל פרט זכות לצאת מכל בלד, כולל מהבלד שלו וזכות לשוב לבלד שלו).<sup>47</sup> הבלד הוא המקום שממנו אדם מגיע ואליו הוא שב, כלומר מקור, אך הוא אינו מקור מיתי-טבעי הקודם לאדם, אלא מקור סינגולרי המתהווה בזיקה לאדם עצמו. המקום/מקור משפיע – כמו כל מקום, לטענת בשיר – על טבעו וטיבו של האדם, אך בה בעת בן הבלד (ابن البلد) משפיע על טבעו וטיבו של המקום.<sup>48</sup> יחסי הגומלין בין האדם לבלד יכולים להתנסח גם כך: הבלד, כמקור ומקום סינגולרי, מסתמן מתוך האדם הסינגולרי שהבלד הוא מקורו. ככזה, שיעורו של הבלד הוא שיעורו של הבית.

גבולותיו של הבלד אינם קירותיו של הבית הפיזי, והבלד אינו שייך לאדם יחיד אלא נפרש ומקיף את תחום חיי הקהילה שלו. זהו המקום המהווה מקור משותף לבני האדם בקהילה, כפי שממחישים ביטויים כמו ילדי הבלד (أولاد البلد) ואנשי הבלד (أهل البلد). מרחב הבלד מסתמן מתוך המשותף לבני האדם החולקים אותו כמקור. נסביר בדוגמה: "אלבלד" יכול להיות שכונה מסוימת כאשר שני אנשים מאותה שכונה מדברים עליה, אך כשמצטרף אדם משכונה אחרת באותה עיר יוכלו השלושה לומר "אלבלד" ולהתכוון לעיר כולה. אולם התרחבות המסומן בבלד איננה יכולה להתרחש עד אין סוף – לבלד יש תחום מסוים. הבלד הוא הכפר (الكفر), הקריה (القرية), העיר (المدينة), הארץ (במובן של الأرض, אך לפעמים גם במובן של وطن, מולדת), אך לא המדינה (الدولة).<sup>49</sup> זאת כיוון שבבסיס המושג "בלד" – בבסיס ההיכרות עם האדמה ועם הקהילה שלו – ישנה קרבה שונה, או לפחות כזו שמבקשת להיות שונה מסוג הקרבה של הקהילה המדומיינת (כלפי עצמה וכלפי מוסדות המדינה). הקרבה לבלד אינטימית יותר, גם אם היא רק מדומיינת. אולי אפשר לתלות את הקרבה הזו בהיותו של הבלד מקור א־מיתי שאינו קודם לאדם, בעוד הקהילה המדומיינת של המדינה מבקשת להתראות כקודמת לאדם שחי בתוכה ומכוונת אותה מבלי דעת.<sup>50</sup> במילים אחרות, האדם מזהה בבלד את עצמו ואת קהילתו משום שהוא נוצר בדמותו ובדמות קהילתו. על כן ניתן לראות מופעים שבהם העצמי של היחיד והעצמי של הקהילה מופיעים כבלד.<sup>51</sup>

הבלד הוא מרחב מחיה לאדם ולקהילה, אך הוא נוטל חלק גם בסדר האלוהי. הבלד ראוי לשבועת האל בשתי סורות עוקבות בקוראן הקדוש – סורת אלבלד וסורת אלתין (سورة البلد وسورة التين). סורת אלבלד נפתחת בדברי האל – {لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (1)}, שפונה אל הנביא מוחמד ונשבע "בבלד הזה", הלוא היא מכה על פי התפסיר (تفسير); האל ממשיך ומציין בפני הנביא כי {وَأَنْتَ حَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ (2)} – "בבלד הזה" אתה חל, מלשון חלאל (حلال) "כשרות, קדושה, וכאן גם חירות להתנבא בבטחה".<sup>52</sup> שבועות אלו ממשיכות להדהד בשירה גם מאוחר יותר, כבסיס הקשר בין האדם לאל, לדוגמה בשורה הפותחת אחד משירו של אלערבי: "כבר נשבע לי אללה בסורת אלבלד".<sup>53</sup>

אם כן, הבלד הוא מרחב הראוי לשבועתו של האל ומרחב שבו מתקיימת הזיקה בין האל לנביאו.

הסורה הבאה על פי הסדר המסורתי, סורת אלתין, נפתחת גם היא בשבועת האל: {وَالَّذِينَ وَالزَّيْتُونَ (1) وَطُورِ سَيْنِينَ (2) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (3)}. כאן האל נשבע בתאנה, בזית,<sup>54</sup> בהר סיני ובבלד הזה, מִכָּה. גם בסורה זו מונכחת מעמדה של מִכָּה כדבר שראוי להישבע בו וכמרחב לזיקה בין האל לנביאו, והפעם גם דרך הזיקה המטונימית הנוצרת בין הבלד להר סיני, שמורחבת ומתקיימת גם בין הבלד לבין התאנה והזית. אלה הם מרכיבים חיוניים בחיי האדם, אובייקטים שקיימו את האדם ההיסטורי לא רק מבחינה קונקרטית אלא גם מבחינה פיגורטיבית, דהיינו כמופע ספרותי וכמופע ליטורגי.<sup>55</sup> הבלד – כזית, כתאנה וכהר סיני – מאפשר את קיומו של האדם ההיסטורי כמו גם את האדם במרחב הפיגורטיבי.

בפסוקים אלה נחשפת תכונה נוספת של הבלד, כאשר הוא נקשר בשורש א.מ.נ (א-מ-נ), הנוגע בשדה הסמנטי של ביטחון ואמינות. זיקה זו אל השורש א.מ.נ ואל מאפיין הביטחון שבה ומופיעה תדיר אף בקוראן עצמו.<sup>56</sup> כך לדוגמה, בפסוק 126 בסורת אלבקרה (البقرة) מובאת בקשתו של אברהם/אברהם (إبراهيم) אל האל לגבי מִכָּה, שבה מתברר כי הביטחון שהבלד מקנה הוא גם תזונתי: {جَعَلَ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ (126)} (עשה את הבלד הזה בטוח, ופרנס את תושביו בפירות).<sup>57</sup> הבלד מוגן ומגונן על יושביו: גבולותיו הם חומה, ולא רק באופן מטאפורי: הקהילה מתקיימת בו והחוק והאל שורים בו. הבלד הוא משכנו של האדם המוגן.

היות שהבלד נוטל חלק בסדר האלוהי, גם ההגנה שהוא מספק וגם ההגנה על הבלד מצויות בסדר האלוהי. בחדית' הבלד מופיע תדירות כבלד חראם (حرام) שהאל קידש, حَرَّمَهُ اللَّهُ. בדבר חדית' החוזר על עצמו בכמה וריאציות, הנביא מוחמד פונה אל תושבי מִכָּה, מכריז על הבלד כבלד חראם, ומוסיף "إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ" (ודמכם ורכושכם וכבודכם מקודשים עליכם),<sup>58</sup> כלומר אלה דברים שמקודשים לאל בלבד ואסורים על האנשים ולכן הפגיעה בהם היא חטא. שוב נדמה כי האל פורש את חסותו על הבלד ועל יושביו, אולם זהו קידוש אמביוולנטי. שורש הקדושה באסלאם כפי שהוא מופיע בערבית – ح.ר.מ (ח-ר-מ) – מחזיק את הכפילות של קידוש-איסור, המצויה גם ביהדות ומיוצגת בעברית, וכן בנצרות באמצעות הלטינית.<sup>59</sup> המקודש הוא גם המותר. המקודש מוצא מסדר החול ולכן גם מסדר החיים האנושיים.

היציאה מסדר החיים של קדושת הבלד מובילה למשמעות נוספת, גם אם נשכחת מעט של בלד – קבר, וברבים – בית קברות. אף על פי שבקוראן, ובאופן כמעט גורף גם בחדית', לא נמצא שימוש ישיר במשמעות זו של בלד, השדה הסמנטי של המוות נוכח בו. ההצמדה בין בלד למוות מופיעה ארבע פעמים בסורות שונות בקוראן. דוגמה מאלפת לכך היא הפסוק 57 בסורת אל-א'עראף: {وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا تَقَالًا سَفَّاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (57)} (והוא אשר שולח את הרוחות בבשורה על בוא רחמיו, עד אשר יישאו עננים כבדים, נוביל אותם לבלד מת, ונוריד עליו את המים, ונוציא בה מכל פרי, וכך גם נוציא את המתים ואולי תזכרו). הפירוש הנפוץ בתפסיר לגשם ולבלד המת (כאן ככל הנראה כאדמה יבשה) הוא אלגורי – לאדם חסר מידות או לחברה חסרת מידות, או כאלגוריה גדולה לרצונו ולכוחו של האל. כך או כך, בתוך המערכת המטאפורית בפסוק, יציאת הפירות מהבלד המת היא המדמה



את יציאת (תחיית) המתים. הבלד, ברמה המטאפורית, הוא מקום משכנם של המתים והמתים הם פירותיו.

אם כן, השחייה בבלד יכולה גם להיות עצירה של החיים התקינים, באופן השופך אור על היחס שבין שם התואר "בליד" (بليد) לבין בלד, החולקים שורש משותף. שם התואר "בליד" משמש על פי רוב לתיאור אדם. האדם הבליד ("גבר בליד", رجل بليد, הוא הצירוף הנפוץ בהגדרות המילוניות) הוא אדם קהה חושים, חסר תנועה, עצור, מוגבל, שאינו לוקח חלק בזמן ובמרחב האנושי התקין. נדמה כי הבליד הוא מי שנותר בבלד ובחסות האל הבלעדית, ולכן גם מוחרם ושקול למת.

בחדית' שבו הנביא מקדש את אלבלד (מֶכָה), הוא מקדש עוד דבר בצורה זהה לבלד – את הזמן. לא כל זמן, כי אם את יום אלנחר (يوم النحر) בחודש ד' אלחג'ה (ذو الحجة) – כלומר חג ותאריך. תאריך, אנו יודעות, הוא נקודה שחוזרת על עצמה במעגל הזמנים, אך לעולם לא באופן זהה.<sup>60</sup> זוהי החזרה על הסינגולרי, חזרה של הסינגולרי. חזרה זו, בין היתר, היא אשר מעניקה לתודעת הזמן את התנועה המחזורית ובו בזמן את תנועת ההמשך וההתקדמות. על כן בתאריך אפשר לציין, לחגוג, לזכור ואף לשחות לרגע – אך יש לנטוש אותו. השחייה הנצחית בתוך תאריך אחד אינה אפשרית לחיים.

כך הדבר גם עם הבלד המקודש, ולמעשה עם כל בלד שניצב כתאריך במרחב. הבלד יוצר מרחב זמן מחזוריים של יציאה ושיבה. המרחב נפרש ומתארגן ביחס אל הבלד, ביחסים שבין הפלאד השונים במרחב (بلاد – ריבוי של בלד). כנביא, מוחמד נאלץ להגר מאלבלד לאלמדינה (المدينة), ובכך הוא מקים את האומה (أمة) ומתחיל את מעגל הזמנים ולוח השנה (التقويم الهجري). בדומה לכך, האדם נדרש לצאת מהבלד כדי להיכנס למעגל החיים ולצאת ממצב של עוצר פיזי ותודעתי, מצבו של הבליד. כדי להכיר את התנועה בזמן ובמרחב, כדי להכיר את תנועת הזמן והמרחב, כדי להיות בר־מוות (ולכן גם בר־חיים) ולא רק מקודש, צריך האדם לצאת מן הבלד. הבלד – מקום הקהילה שהוא מקור האדם – הוא אפוא המרחב שממנו אדם נאלץ לצאת כדי להפוך לאדם.<sup>61</sup>

עד כה דובר על הבלד ועל האדם היושב בבלד או מהגר ממנו, אך לא דובר על ההסבות המגדריות של הבלד עצמו ועל האישה בבלד. שכן נוסף לצורה "בלד" (بلد) קיימת הצורה הנקבית "בלדה" (بلدة). השימוש ב"בלדה" אמנם אינו שכיח, אך הוא אינו שונה מהשימוש שנעשה בבלד הזכרי. עם זאת, השימוש בבלדה, מהחדית' ועד ימינו, נפוץ יותר כשמדובר במרחב עירוני. כך הדבר בערבית הספרותית הקלאסית, הפֶּצְחָא (الفصحى). בעוד בערבית הקלאסית הצורה "בלד" היא זכרית והצורה "בלדה" נקבית, בלהגי השפה המדוברת באזורנו, אלמַחְכִּייה (المحكية), הצורה "בלד" (ללא סיומת הנקבה <sup>62</sup>) יכולה להיות זכרית או נקבית. שאלת המגדר של הבלד אינה רק לשונית, אלא מעלה תהיות על המרחב הנשי, או על המרחב והאישה.<sup>62</sup>

כבר ראינו שיש קשר בין "בלד" ל"חראם". כעת, בהקשר המגדרי, מעניין לבחון את ה"חרים" (حريم), הידוע בדמיון האוריינטליסטי־רומנטי בעיקר כהרמון – שם של אזור ביתי שהכניסה אליו אסורה לגברים שאינם בני הבית. המילה "חרים" משמשת גם לכינוי נשים, בעיקר בהקשר

תוך־משפחתי. בעוד ספרות המחקר חצויה באשר להיסטוריה המדויקת של השימוש במילה, אופי הקדושה שלה ברור.<sup>63</sup> הקרים, כאישה או כמרחב, מקודשת – היא מוצאת מן המרחב הגברי והלא־ביתי (או הציבורי, בדיסציפלינות מסוימות) ומוסתר – לשם כבוד, הגנה או הדרה.<sup>64</sup> מתוך גבולות הפרשנות של המסורת המוסלמית מתנסחת השאלה אם הבלד, ה"בלד חראם", אינו מרחב לפעולה נשית.<sup>65</sup> בתוך הדיון המוסלמי־מודרניסטי על חירויות האישה נוכל לשאול אם סוגיית הבליד הנאלץ להגר למען כניסה לזמן ולמרחב אינה דווקא שאלתה של האישה.

#### 4. מבלד למקום

מאחר שמקומו ושמו של הבלד משתנים בהתאם לדובר, ומאחר ששיחתנו הרב־קולית נזהרת מתרגום, ראוי שנציע מושג בעברית בעל מתחים סמנטיים דומים לאלו של "בלד". בחיפושנו הגענו אל המושג "מקום" בעברית. בדומה לבלד, מקום אינו מושג מרחבי ניטרלי. על כל משמעויותיו, הוא מרחב הנמצא בזיקה לאדם שגר בו, או לפחות שחושב עליו והוגה בו. הגדרה זו עולה בקנה אחד עם ההבחנה שיצר טואן בין מרחב למקום: בעוד מרחב הוא מושג מופשט, מקום הוא תמיד "מקומי", חלק ממערך חברתי, כלכלי ופוליטי מסוים.<sup>66</sup> כפי שהגדרנו את המושג "בלד" תחילה מתוך הערבית, נבחן גם את המילה "מקום" דרך העברית,<sup>67</sup> ודרך הרשת המושגית והפוליטית שהיא פורשת בפנינו. כך נוכל לעמוד על היחס שבין המילים "בלד" ל"מקום" כשהן מתייחסות לאותו מרחב גיאוגרפי, מרחבה של פלסטין־ישראל.

המושג "מקום" בעברית מציע קשת רחבה של משמעויות, המבטאות בין היתר גם נקודות מבט שונות. על פי מילון רב־מילים, "מקום" יכול לסמן כפר, עיר או ארץ; שטח או מבנה המשמש למטרה מסוימת; הצבעה נקודתית על חלק קטן או מסוים בדבר כלשהו; או אזור או שטח במרחב או בחלל, ובעיקר כזה שאדם נמצא בו או שיש לו זיקה כלפיו. כשמוסיפים למילה ה"א הידיעה, העברית חוזרת לשורשיה היהודיים, והמקום נהיה מעל ומעבר לכל ההגדרות שניתנו עד כה – כינוי לאלוהים עצמו, הנמצא בכל מקום ובשום מקום. אם כן, כמו המושג "אלבלד", גם "המקום" בעברית אפוף הילה דתית.

בספרו על המקום הסביר זלי גורביץ' כי ההסתייגות היהודית ממקומיות נעוצה במובנה הדתי של המילה.<sup>68</sup> לדידו, היהדות הציונית לכודה בסתירה מתמדת בין "המקום" המקומי – הארץ הקונקרטית – לבין "המקום" כישות אלוהית – הארץ כאידיאה וסמל. לפיכך מטעים גורביץ' כי בתפיסת המקום העברית־יהודית היחס למקום הוא כפול, "שואפים אליו, באים אליו, מתגעגעים אליו, מקדשים אותו, הוא ההבטחה הגדולה, אבל בה בעת מקום ומקומיות גם מעוררים רתיעה, הסתייגות, אפילו סלידה, כאילו דווקא במימושם, כל הרעיון של המקום, של הארץ המובטחת, עלול להחמיץ את עצמו".<sup>69</sup> פרדוקס זה מתגלם במושג "התיישבות", וביתר שאת בביטוי "תנועת ההתיישבות", הממחיש כי הישיבה עצמה, העצירה, אינה אפשרית, ולכן יש צורך לשמור על התנועיות, התהליכיות שבפעולה.<sup>70</sup> התנועה של ההתיישבות מבקשת לאחוז בחבל משני קצותיו: מצד אחד לא לבטל את הרעיון המופשט הגלום ב"מקום", ומצד שני להוכיח שוב ושוב שהמקום הקונקרטי, ארץ ישראל,

הוא מקומם של היהודים, שאלפיים שנות גלות לא הקהו את זיקתם לאדמתם.<sup>71</sup> הזיקה המורכבת מלכתחילה של היהודים למקום, לארץ ישראל/פלסטין, יכולה לסייע להבין כיצד קרה שדווקא שם התואר "בלדי" השתרש היטב במרחב השפה העברית, ואילו שם העצם עצמו, "בלד", נשאר מחוץ לו. "בלדי" הוא שם תואר לחציל שמבקש יהודי דובר עברית הנכנס לירקן בבאקה אלע'רביה. "בלדי" גם יכול להיות שם תואר לירקן הערבי שאותו יהודי מבקש לזמן לפניו. התואר "בלדי" הפך אפוא למילה נרדפת לאותנטי במובן הרדוד ביותר, כלומר זה שהמרחב, הזמן והאדם המודרניים לא נגעו בו. התואר "בלדי" בעברית, המצביע על אותנטיות מדומה (בעיני הציונות זוהי כמובן אותנטיות ערבית כללית ולא פלסטינית מקומית), מותיר את הפלסטיני כבלדי, עצור במרחב ובזמן שהוגדרו בידי דובר העברית, המשויכים ל"חיי כפר", כמו בתרגום הנפוץ של האמירה "راجع غ البلد" (אני חוזר לבלד) ל"אני חוזר לכפר".

ספרות המחקר מלמדת כי המילה "בלדי" הופיעה בעברית הרבה לפני פריחת הקולוניזציה בארץ. "בלדי" אומצה בלשונם של אנשי הפלמ"ח, בין מילים ערביות נוספות, כמו אנשאללה, אהבל, ג'מאעה, מג'נון, בוג'ראס (וג'ע'ראס) ופינג'ן במשמעותו ה"עברית".<sup>72</sup> כפי שהעידו אנשי הפלמ"ח עצמם, גם אם בדיעבד,<sup>73</sup> השימוש במילים מן הערבית השתלב בשאיפתם לזהות את עצמם כבני המקום ולהיות ילידיים ולא גלותיים.<sup>74</sup> חתירתם להגשים את האידיאל הצברי הצריכה היטמעות בסביבה הטבעית והתחברות למקום דרך השפה, הגוף והאדמה.<sup>75</sup> ייתכן כי יותר מכל מילה אחרת שאומצה באותה עת, "בלדי" מדגישה את הפיצול הזהותי שחשו אז דוברי העברית – המתח בין הרצון להיות "בלדי" לבין המקור הגלותי שלהם, בין הרצון להידמות לערבים בני המקום לבין ההתבדלות והרתיעה מהם.<sup>76</sup>

כניסתה של ה"בלדי" אל העברית העכשווית, שפת הסמכות והריבון, ממחישה כי העברית כבר אינה אותה שפת חסד של העבר, כפי שתיאר אותה אנטון שמאס בעקבות דנטה.<sup>77</sup> בעוד היא מאמצת לחיקה את שם התואר, היא מקרקעת את ה"בלד" הערבית לאדמה שממנה היא מנושלת, והופכת אותה למעין מאובן של חברה מפותחת פחות. השימוש ב"בלדי" מאפשר נרמול של כיבוש השפה והמושג, המקיים זיקה יסודית עם כיבוש המקום.<sup>78</sup> שהרי מהו "בלדי" אם לא שם תואר קטן לתיאור הירק המקומי, הירק שהיינו רוצים שיהיה לנו כדי לממש את הדמיון הנוסטלגי שלנו למקום ולהרגיש בני המקום? הבלדי אינו אלא תוצר של פטישוזציה של הסובייקט הקולוניאלי, במונחיו של הומי באבא;<sup>79</sup> הוא מסמן את מה שיש לסובייקט האחר, הפלסטיני בן המקום, ולסובייקט הכובש לעולם לא יהיה, ובה בעת מבקש לטשטש את ההבדל ביניהם. אימוץ המילה "בלדי" אל העברית, כמו אימוץ של מילים ערביות אחרות, מעוררת אצל היהודי תחושה של מקומיות המאפשרת למחוק את המטענים האידיאולוגיים והפוליטיים הנמצאים כל העת מתחת לפני השטח.

מעבר לכך, עם המילים הערביות הנוספות שסופחו אל העברית המודרנית, המילה "בלדי" תורמת לפרויקט החיאתה של העברית ולהפיכתה משפה כתובה בלבד לשפה חיה, מדוברת ומתחדשת, בזמן שהערבית עוברת תהליך הפוך, כפי שניסח זאת יונתן מנדל: "את מקומה של העברית

אורפה סנוף־פילפול  
ג'אד קעדאן  
ורד שמשי  
עידו פוקס

כלטינית' תפסה כעת 'הערבית כלטינית', והערבית החיונית פינתה את מקומה לחיוניות המתחדשת של העברית בתנועה הציונית<sup>80</sup>. החזרה שלנו אל מקור התואר "בלדי", כלומר אל בלד בערבית, מספרת לא רק על המילים שחדרו אל העברית, אלא גם מנסה להציע נקודת מבט אפשרית על הסיבות שבגינן מילים אחרות לא מצאו את מקומן במרחב השפה העברית.

## סיכום

במאמר זה ביקשנו לחשוב על המושג בלד (بلد). למדנו לאמוד את הבלד ואת גבולותיו, גם אם לא בדיוק מושלם, ולהכיר את יושביו, את שפתו, את ההתנסות הקיומית שהוא מאפשר ואת הזיכרונות שנטווים ממנו. כפי שהבלד אינו אחד, כך מרכיביו התבררו תוך תנועה רב־כיוונית: בין השפה הערבית לשפה העברית, בין כתבי הקודש לבין חיי החול המודרניים, בין שפה קלאסית לשפה מדוברת, בין הגדרות מילוניות לפרשנויות. המורכבות בהמשגת "בלד" נובעת תחילה מהיותו מושג מרחבי בעל גבולותיו גמישים ומשתנים. בלד כמרחב יכול לסמן שכונה, כפר, עיר ואף מולדת – מרחבים שמכילים את יושביהם – ולכן בלד הוא למעשה מקום, מרחב אנושי. המקום המסומן משתנה בהתאם לדובר או לדובריו של הבלד, ובהתאם לשפה ולמרחב שבו המושג נאמר.

דרך כתבי הקודש ראינו כי בלד מתקיים בסימן האל, וככזה הוא מקום להתרחשויות ליטורגיות, כמו השבועה וההתנבאות. על פי המסורת, בלד, או ליתר דיוק אלבלד (البلد) מציין מקום מובחן – מְכָה, עירו של הנביא מוחמד ושל הכעבה הקדושה. אך הקדושה אינה נעצרת בכעבה, אלא נפרשת על פני אלבלד כולו (וממנו אל כל בלד שהוא). קידוש הבלד אוסר על שפיכות דמים ומגן על יושביו.

אולם בקידוש יש גם מן ההחרמה, משום שהאדם המקודש הוא המוחרם, המוצא מסדרי החיים של היומיום. ההחרמה נקשרת לקונוטציות ולמובנים נוספים של הבלד – המוות והקבר. בשפת הקוראן נקשר הבלד במוות פיזי, אולם מובן זה נדחק ובמקומו הופיע המוות הסמלי של הבליד, המתבטא בעצירה ובחוסר תנועה. הבליד הוא האדם שנותר בבלד, מוחרם ועצור מבחינה פיזית או קוגניטיבית. מול דמותו של הבליד ניצבת דמותו של המהגר, זה שיוצא מגבולות הבלד, מבחירה או מכורח. יציאתו של המהגר מכניסה אותו לתוך הזמן, זמן של יציאה ושיבה המתבטא בפרישת המרחב לפניו. ההגירה אינה פתרון שלם לעוצר של הבליד, כיוון שהמהגר מן הבלד מודד את עצמו ואת עולמו ביחס לבלד, וחובת השיבה תמיד מרחפת מעליו.

המושג בלד, שמובניו בשפה הערבית הוצגו לעיל, אינו מיתרגם לעברית ישירות, אך שם התואר הנגזר ממנו, בלדי, חדר לעברית המדוברת. בעברית המילה מעוקרת משלל מובניה הערביים של המילה בלד ומשמשת לציון "מקומיות אותנטית", בין שהיא מתארת ירק או אדם. השימוש בשם התואר מבטל את המרכיבים האנושיים המצויים במקום והופכים אותו למרחב שומם. השימוש ב"בלדי" בעברית מייתר את הבלד ותופס אותו ואת תושביו כבלידים, עצורים בזמן ובמרחב. אפשר לתלות את אימוץ המילה הערבית אל העברית ואת אופן השימוש בה ביחס השייכות האמביוולנטי של היהודים לאדמת ישראל־פלסטין.

לאור שימור הצורה הפונטית של "בלדי" בפי דוברי העברית וריקונה הסלקטיבי מתוכן, ובשל החללים הסמנטיים המקשים מלכתחילה על מעבר בין השפות, ביקשנו לחשוב על המושג בלד בעברית. המושג "מקום" פורש לפנינו מפה מושגית בעלת מורכבויות ומתחים הדומים לאלה של המושג בערבית. כמו הבלד, "מקום" הוא מושג מרחבי שמסומנו משתנים בהתאם להקשרים שבהם הוא נאמר, ויכולים להקיף שטחים מצומצמים ורחבים כאחד. כמו לבלד, גם לו יש משמעות דתית, רוחנית ומופשטת. בצורתו המיודעת הוא נהיה לשם האלוהים, כלומר למקום בלתי מושג לעד החורג מן המיקום הפיזי. במסגרת השיח הציוני-יהודי, המקום הוא ציון, ארץ ישראל, מקום שיש לשאוף אליו ולהגיע אליו. אך ההגעה לארץ ישראל אינה נתפסת כשלמה משום שלמקום, "המקום", אי אפשר להגיע. נוצר כאן מתח בין הרצון להימצא במקום הקונקרטי לבין חוסר היכולת לשהות בו, המוביל לתנועה מתמדת.

הדיון במושג "בלד" והרחבתו אל המקום מחדד את המתחים הגלומים במושג עצמו: בין מקום ספציפי לגבולות גמישים, בין קדושה להחרמה, בין חיים למוות ובין תנועה לעצירה. בשל מתחים אלה מסתמן כי על יושב הבלד לבחור בין שתי דמויות: דמותו של הבליד או דמותו של המהגר. עליו להכריע אם הוא מעוניין בהגנה, הכרוכה בעוצר וביציאה מסדרי החיים, או בחיי נוודות חסרי הגנה. עם זאת, ההבדל בין הבליד למהגר אינו מהותי כפי שעלול להיראות, אלא דיאלקטי. כיוון שהתנועה לעולם אינה רק תנועה פיזית אלא גם מנטלית, ייתכן כי תנועתו של הבליד משוחררת יותר מזו של המהגר, הקשור לבלד גם בנדודיו. מעבר לכך, נשאלת השאלה אם אלו הן באמת שתי האפשרויות שמציע המושג. כך למשל, الصَّامِد (הצאמד) والصَّابِر (הצאבר), שהוזכרו בשולי הדברים, מציעים מחשבה אחרת על היחס שבין מקום לאדם ובין תנועה לעצירה. הניסיון הנוכחי להעמיד הגדרה סופית למושג הבלד נידון לכישלון, משום שהמשגת הבלד כרוכה בהכרח בחוויה טמפורלית ומקומית המתווכת דרך השפה הערבית. بما معناه، لإدراك المعنى الأوسع لمفهوم البلد بالسياق المحلي (الفلسطيني)، من الجدير محاولة تعاطيه بمساعدة كافة العناصر الحاضرة بهذا السياق. بهذا، ننطلق هنا من الافتراض الضمني القائل بأن القناة التفكيرية-اللغوية التي نوظفها للتعبير عن المفهوم هي جبرية لتعريف هذا المفهوم، وأنها هي نفسها المصدر للتجربة الفردانية والعاطفية لهذا المفهوم. وبالتالي، تعريفنا المطروح للبلد يشكل محاولة لاحتواء القدر الأكبر من هذه العناصر، وأن يُدير نقاش مستمر بينها وعنها.

ההתנסות במלאכת ההמשגה באופן דו-שפתי ורב-לשוני, שאינו משכפל את פעולת ההכפפה האופיינית למעבר משפה אחת לאחרת, הניעה תהליך יצרני ויצירתי, שסופו טקסט אחד המורכב כפסיפס משתי השפות, וערוך באופן המשתדל ליצור המשכיות וקוהרנטיות. היצירה המושגית הזו היא תוצר של חוסר האפשרות להמשיג את "בלד" בלי לתת דין וחשבון על ההבדלים השפתיים והתרבותיים, על יחסי הכוחות האסימטריים ועל כשלי ההמשגה והתרגום בין שתי השפות. הפיכת שלוש הבעיות הללו, הארוגות זו בזו, לכלי עבודה המותאם להמשגה של "בלד", מאפשרת צורת פעולה חדשה: מעשה דיבור-כתביבה המתהווה מתוך מחשבה ערבית-עברית. מבעד למנסרה של השפה האחרת, משתקפת השפה בעיני עצמה ומתוודעת לנקודות שהיו קודם לכן מחוץ לטווח ראייתה.



בכניסה מן הבלד אל הבלדי, לא שיערנו עד כמה עמוק וסבוך היחס שבין פעולת הנישול והכיבוש של המקום ובין הפקעת המילה שמסמנת את הזיקה בין המקום לבין יושביו. הפקעה כפולה זו מרוקנת את המקום ואת המילה ומאכלסת אותה מחדש. אל מול פעולת השלילה הזו, אנו מציעות יצירה מתמשכת של ידע חדש ודו־שפתי במטרה לכוון בלד שמאפשר לנו לשהות בו ולמלא אותו בלשוננו ובגופנו – שכן כפי שנוכחנו, בה בשעה שהאדם נמדד ביחס לבלד, הבלד מתהווה ביחס לאדם ולקהילה שמיישבים אותו. מתוך השיחה המתמשכת על היחס האמביוולנטי ש"בלד" בערבית מקיים עם "בלדי" בעברית, אנו מציעות לנוע מן הבלדי כשם תואר (بلدي) אל הבלדי כצורה של שייכות (بلدي), וממנה לבלדנא (بلدنا) – המקום שלנו, שאת גבולותיו המשתנים תדיר אנו לומדות לשער בשתי השפות בזמן כתיבתו, בעודנו יוצאות מן המקום ושובות אליו. "בלד" מהווה אפוא דוגמה טובה לשאיפתנו ללקסיקון ערבי־עברי שהמושגים בו מתנסחים תוך כדי בירור תנאי הבעיה העכשווית שהם מציבים בפנינו.

## הערות

1. אנו מבקשות להודות מקרב לב לאריאל הנדל על הליווי המסור בתהליך הכתיבה. סיעור המוחות וההערות על גרסאות שונות של המאמר הם שאפשרו לנו להעמיד את המאמר הנוכחי. תודתנו נתונה גם למערכת של כתב העת מפתח על ההערות הענייניות והמדויקות. ותודה רבה למייסון שיבי, חברתנו ללקסיקון, על התמיכה והסיוע בתהליך המחשבה והכתיבה.
2. מחמוד דרוויש, "הגלות כליכך חזקה מתוכי, אולי אביא אותה ארצה", איך עשית את זה? ראיונות <חדרים>, עורכת הלית ישורון (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2016), 334.
3. القرآن الكريم: البلد: الآيات 1–4.
4. אנו בוחרות לכוון את הלקסיקון הערבי־עברי דו־שפתי ולא דו־לשוני, כפי שמקובל בספרות, משום שמונח זה משקף את הלשון ככזו שמבטאת את ההתבחנות הפרטיקולרית של כל דוברת בשימושה בשפה שאותה היא דוברת, בעודה משתמשת בשפה העברית או הערבית.
5. בהתאם לכך, צורתה ותוכנה של ההגדרה של "בלד" במאמר זה מושפעת מהמקום המרחבי והזמני (ההיסטורי) של כותבות המאמר. לא מן הנמנע שמשמעויות ומרחבים אפשריים של המושג "בלד" לא יימצאו כאן, במודע או לא במודע. המושג המוצג כאן שונה ממושג "בלד" שייכת במצרים, בירדן או בסוריה, ואף ממושג "בלד" שייכת בפלסטין בידי כותבות אחרות בזמן אחר. למשמעויות והגדרות שונות של המונח "בלד" ראו Zaidan Ali Jassem, "The Arabic Origins of English and Indo-European 'Urban terms': A Radical Linguistic Theory Approach," *English Review: Journal of English Education* 3.2 (2015): 145–165 (להלן "The Arabic Origins of English and Indo-European"); M. Yossra et al., "Identity in Egypt: Snapshots of Egyptian Youth," *The Struggle to Belong: Dealing with Diversity in 21st Century Urban Settings*. Paper Distributed at the International RC21 conference 2011; Sawsan Messiri, *Ibn al-balad: A concept of Egyptian identity*, Vol. 24 (Brill: Leiden, 1978).

6. ז'יל דלז ופליקס גואטרי, מהי פילוסופיה? (תל אביב: רסלינג, 2008), 36 (להלן: דלז וגואטרי, מהי פילוסופיה?).
7. בעקבות דלז וגואטרי, אנחנו חושבות על מערך כמעין מכונה שנוצרת, פועלת ומחוברת באופן זמני להקשרים חברתיים קונקרטיים, היסטוריים ופוליטיים שחיצוניים לה. ראו Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (New York & London: Minnesota University Press, 2004), 88.
8. התנגדות למודל האינדיבידואלי המסתגר והחד-לאומי היהודי עומדת בלב הפרויקט מפתח מכתוב, לרבות חוג המתרגמים מערבית לעברית (منتدى المترجمين من العربية إلى العبرية). הפרויקט מבוסס על מלאכת תרגום צוותית וקולקטיבית, שמורכבת מצוות דו-לאומי ודו-לשוני. בפרויקט שלנו אנו הולכות בדרך זו, אך חורגות מן הספרות ומן התרגום אל המשגה דו-שפתית. ראו "מכתוב מכתוב – יותר מסדרת ספרים", מכתוב – ספרות ערבית בעברית, <https://maktoobooks.com/about>.
9. הבחירה במקף כאן ובלכוסן בהמשך המאמר איננה שרירותית, אלא מסמנת אפשרות של יחס שאינו מסתכם רק בניגוד או בשלילת האחר/ת, כפי שהלכוסן מסמן, אלא מאמץ לחבר בין שני המרחבים לכדי מרחב חדש, המכיר גם בהבדל שהמקף משמר.
10. ולכן בהשתנות תנאי הזמן והמקום יתגלו אפשרויות חדשות להכרעות והיקבעויות אחרות. ראו דלז וגואטרי, מהי פילוסופיה?; 36 (1996): *Man and World* 29, "Concept and event", Paul Patton.
11. יונתן מנדל, "השפה הערבית", מפתח 9 (2015) (להלן מנדל, "השפה הערבית").
12. על חוסר האפשרות לתרגום מושלם ועל המשיחות שבשאיפה אליו ראו ולטר בנימין, "משימתו של המתרגם" בתוך ז'אק דרידה, נפתולי בבל (תל אביב: רסלינג, 2002), 127-142; ז'אק דרידה, נפתולי בבל (תל אביב: רסלינג, 2002). לדיון בתיאולוגיה של יחסי האויבות בין העברית לערבית, ראו יהודה שנהב, "הפוליטיקה והתיאולוגיה של התרגום: כיצד מתרגמים נכבה מערבית לעברית?", סוציולוגיה ישראלית 14 (1): 161 (להלן: שנהב, "הפוליטיקה והתיאולוגיה").
13. ביניהם אפשר למנות את القاموس المحيط (אלקאמוס אלמחזיט) מן המאה התשיעית ואת לקסיקון השימינג ממסורת הלייטו הסינית (名釋, Shiming). להרחבה ראו M. A. K. Halliday "Lexicology", in M. A. K. Halliday and Colin Yallop (eds.), *Lexicology: A Short Introduction* (London and New York: Continuum, 2004), 9-16.
14. אורי אדלמן, יואב קני, איתי שניר, עדי אופיר, "פתח דבר", מפתח 1 (2010): V (להלן: אדלמן ואח', "פתח דבר").
15. Wolfgang Teubert, *Meaning, Discourse and Society* (Cambridge: Cambridge University Press) 2010.
16. אדלמן ואח', "פתח דבר", V.
17. שם, שם.
18. שם, שם.

19. לין חלווין, "הקדמה ל'אני'", מפתח 11 (2017): 7–11.
20. אדלמן ואח', "פתח דבר", v.
21. Gayatri Chakravorty Spivak, "The Politics of Translation," in *Outside in the Teaching Machine* (New York and London: Routledge, 1993); Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London and New York: Routledge, 1995) לדין ביקורתי בתרגום השקוף ראו לירון מור, "תרגום", מפתח 2 (2010).
22. שנהב, "הפוליטיקה והתיאולוגיה", 159, 161.
23. יהודה שנהב־שהרבני, פועלים בתרגום: מהמפנה האינדיבידואלי לתרגום דו־לאומי (תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 2020).
24. לטענתו של ז'אק לזרה, כל מעבר, ולא רק בין שתי שפות טבעיות, מהווה תרגום. ראו ז'אק לזרה, "תרגום", מפתח 6 (2013): 120.
25. כך אנו מנסות להתמודד עם אותם חללים סמנטיים המקשים על המעבר בין השפות, קרי מושגים בלתי ניתנים לתרגום שפול ריקר מצביע עליהם. להרחבה ראו פול ריקר, על התרגום (תל אביב: רסלינג, 2006), מצוטט אצל שנהב, "הפוליטיקה והתיאולוגיה", 157.
26. وهناك جذور من لغات سبقت العربية مثل اللغة الأوغريتيّة، Gregorio del Olmo Lete and Joaquín Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Ed. W.G.E. Watson, (Boston: Brill, 2015), 220.
27. كما ذكر آنفاً، اخترنا في هذه المادة أن نحاول تعريف هذا المصطلح بتوجيه توثيقي محلي وشخصي لا عالمي وشمولي.
28. معجم ألفاظ القرآن الكريم (1989) – ص 158.
29. صحيح البخاري، الصفحة أو الرقم: 7078.
30. الاسم المرادف للكعبة هو البيت الحرام، وهي تجرّ حرمة ما يحيطها مثلما ورد في الآية: {إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أُعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ} (سورة النمل، آية: 91). وكذلك كما ورد في كتاب أحكام أهل الذمة لابن قيم (1/189) (المؤلف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، 1997): "المسجد الحرام يُراد به في كتاب الله ثلاثة أشياء: نفس البيت، والمسجد الذي حوله، والحرمة كلّها". وسُمّي بالبيت الحرام وبالبلد الحرام لتحريم القتال فيه -مثلاً: "إنّ هذا البلد حرّمه الله يوم خلق السماوات والأرض، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، وإنّه لم يحلّ القتال فيه لأحد قبلي، ولم يحلّ لي إلّا ساعة من نهار، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة" (رواه البخاري (3/ 1164)، (ح: 3017)، ومسلم (2/ 986)، (ح: 1353)).
31. صحيح الترمذي، الصفحة أو الرقم: 809.
32. انظر الملاحظة 31.
33. مُعْجَم النَّوْحَةِ التَّارِيخِي لَللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ (8%https://dohadictionary.org/dictionary/%D8%A8%D9 (4%D8%AF%D8%A9
34. منسوب إلى سليمة بن مالك بن فهم الأزدي – 234 م. المصدر: شعراء عُمان: تح: أحمد محمد عبيد، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2000م 50.

35. مُعْجَم الدَّوْحَةِ التَّارِيخِيَّةِ لِللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ  
<https://dohadictionary.org/dictionary/%D8%AA%D9%8E%D9%8E%D8%A8%D9%8F%D8%AF%91%D9%4%D9>
36. منسوب إلى دُوَيْد بن زيد القُضَاعِيّ – 320 م. المصدر: أمالي المرتضى: تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1954م/236
37. معجم لسان العرب.
38. يُمكن هنا التطرّق كذلك إلى مفهوم الصمود، وهو مصطلح سياسي حديث استُخدِم لوصف حالة "المثابرة الثابتة" للفلسطينيين عقبَ حرب عام 1967. الصمود والهجرة هما ردّتا فعل معهودتان لانعدام الأمان، سواء أكان ذلك من مصادر خارجية أم من مصادر داخلية للمجتمع. المصدر: Nassar A. R. & Heackok, R. Intifada–Palestine at the crossroads. eds.: New York: Praeger 347 pp.28 (1990).
39. السيرة النبوية، ابن هشام، تحقيق: محمد بيومي، دار الإيمان، مصر، ط1، 1416هـ / 1995م، ج2، ص74.
40. العقاد، م. الرسالة – The Message. فرنسا (1977).
41. فكرة إمكانية الفصل بين القلب والجسد والعلاقة بالهجرة والبلد (والمكان)، أي حين يكون الجسد في بلدٍ والقلب في بلدٍ آخر، هي فكرة رائجة في الأدب العربي. على سبيل المثال، يقول الشاعر الأندلسيّ ابن عبد ربّه: "الجسمُ في بَلَدٍ وَالرُّوحُ في بَلَدٍ يَا وَحْشَةَ الرُّوحِ بَلْ يَا غُرْبَةَ الْجَسَدِ" المصدر: "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب - المَقَرِّي التلمساني"، د. إحسان عباس، دار صادر - بيروت (1968)، ج7، ص51.
42. Joseph Campbell. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press, 1968, p. 30 / Novato, California: New World Library, (2008).
43. بالإمكان التطرّق هنا إلى اصطلاح "أهل البلد" و "أبناء البلد" بسياق الاستعارات المفاهيمية بحسب جورج لاكوف، وبخاصة في سياق السياسة وتصور الأمة أو القوم. يقول لاكوف إنّ لمفاهيم العائلة (الأمّ والأب والأبناء والإخوة إلخ...) دوراً مهماً جداً في فهم الأمة والعلاقة بين الفرد والدولة، أو بين الفرد والبلد. وهذا يبرز بمصطلحات شائعة جداً، نحو: "الأرض الأمّ" ("motherland")، أو "الآباء / الأجداد المؤسسون" ("founding fathers")، أو "الأخ الأكبر" ("Big brother")، أو حين تُرسل الأمة أفراداً إلى الحرب فيقال "أرسلنا أبنائنا" ("sent our sons to war"). المصدر: Lakoff, George. *Moral politics: How liberals and conservatives think*. University of Chicago Press, 2010.
44. نبيه بشير. حول تهويد المكان. مدى الكرمل – المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية (2004). ص50.
45. Chris Hamnett, "The Blind Men and the Elephant: The Explanation of Gentrification". *Transactions of the Institute of British Geographers*, 16 (1991): 173-189.
46. نبيه بشير. حول تهويد المكان. مدى الكرمل – المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية (2004) ص39-40.
47. את המובאה הזאת אפשר היה לתרגם באופן הבא: "לכל פרט זכות לצאת מכל עיר, כולל מעירו..." ככל הנראה כך היה נראה התרגום שמתרגמים (יהודים) היו בוחרים בו בתרגום מסורתי. עם זאת, בחירתנו

**بلد בלד** אורפה סנוף־פילפול  
ג'אד קעדאן  
ורד שמשי  
עידו פוקס

להשאיר את "בלד" בתרגום לעברית נועדה לא רק כדי שהעברית תהדהד מן העברית, אלא גם כדי לשמור על מגוון המשמעויות הטמונות במילה – מקום, שכונה, אזור ועיר – שאליהן נתייחס בהמשך המאמר.  
48. هناك.

49. Rosemary Sayigh, "A House is not a home: Permanent Impermanence of Habitat for Palestinian Expellees in Lebanon," *HLS* 4.1 (2005): 20, 25; Ali Jassem, "The Arabic Origins of English and Indo-European," 150.

50. בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגם דן דאור (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1999).

51. דוגמה לכך אפשר למצוא במסה המרתקת של היפואית והייה קונדוס: "החלק המדמם הזה בסיפור של בני ובנות העיר נכון. הפשע ביאפא הוא מעין שפה חלופית. מה שאי אפשר להשיג דרך הלשון עובר ליריים והופך לפעולה אלימה. אין סתירה בין העובדה שהפשע מכון נגד העצמי, נגד أولاد البلد (בערבית במקור). והייה קונדוס, "אפשרות יפואית", הזמן הזה (פברואר 2021).

52. פסוק זה בכלל ומילה זו בפרט מציבים קושי גדול בתרגום. התרגום משתנה על פי הפרשנויות השונות המוצעות לפסוק.

53. במקור: "قد أقسم الله لي في سورة البلد". מתוך محيي الدين بن عربي, ديوان ابن العربي, <https://www.alldiwan.net/poem70371.html>. تمت الزيارة: 25/02/2022. ביטויים נוסף לכך אפשר למצוא, למשל, גם Juan Eduardo Campo, *The Other Sides of Paradise: Explorations Into the Religious Meanings of Domestic Space in Islam* (University of South Carolina Press, 1991).

54. אלו הם התאנה והזית כפרי, כעץ וכפיגורה.

55. המופע הבולט ביותר לכך הוא בפסוק האור, שבו מכונה הזית "עץ מבורך" (شجرة مباركة). עוד על עצים באסלאם וגלגולם במרחב המאבק הפלסטיני: Irus Braveman, *Planted Flags: Trees, Land and Law in Israel/Palestine* (New York: Cambridge University Press, 2009).

56. מתוך ארבעה־עשר מופעים של המילה בלד בלד בקוראן, השורש א-מ-ן (أ.م.ن) מתלווה אליה שלוש פעמים. ראו סורה 2, פסוק 126; סורה 95, פסוק 3; סורה 14, פסוק 35.

57. התרגומים מהקוראן של ג'אד קעדאן ועידו פוקס.

58. לדוגמה בריאד אלצאליחין, 213.

59. Fethi Benslama, *Psychoanalysis and The Challenge of Islam*, Trans. Robert Bonno. Benslama, *Psychoanalysis* (להלן (Minnesota: University of Minnesota Press, 2009), 32 and The Challenge of Islam); Giorgio Agamben, *Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1988), 76-80.

60. להרחבה על תאריך כחזרתו של הסינגולרי ראו ז'אק דרידה, שיבולת: לפאול צלאן, תרגמה מיכל בן-נפתלי (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2014).



61. כמו במקרה של הנביא מוחמד, ההגירה מהבלד אינה בהכרח בחירה. בימים אלה סוגיית הביטחון ביישובים הערביים בגבולות הקו הירוק שב ישראל-פלסטין עומדת על הפרק. האמירה "ما فيش امن" עולה תדיר על שפתי התושבים כאשר דנים בנושא. השאלה מה קורה כשהבלד הופך לקבר לא רק באופן מטאפורי ואינו מספק עוד ביטחון ליושבים בו נותרת ללא תשובה פשוטה. האם הבלד אינו הופך לסכנה הנשקפת לאדם המבקש "أعوذُ بالله من سَكَنِى البلد" ("אחסה באל מיושבי הבלד")? נוכח אובדן הביטחון בבלד ומצב העוצר השורר בו, אנו מציעות כאן שתי דרכים: דרכו של המהגר ודרכו של הבלדי. אולם בתוך ההקשר הפלסטיני יש דרך שלישית בולטת, דרכו של הצאמד (صامد), זה המבצע צמוד (صمود), הדבק איתן חרף הקושי והסכנה. הצומוד על פניו דומה לעוצר של הבלדי, אולם הוא אינו מופיע מתוך חוסר יכולת לנוע, אלא מבחירה בדבקות. הצומוד הוא בחירתו של הצאבר (صابر), הסבלן הדבק מתוך אמונתו. מגוון הפרקטיקות המכוננות צומוד בפלסטין רחב – גלישת גלים בחופי ע'זה (غزة), שתילת עצי זית ומסיק מאזור אלח'ליל (الخليل) ועד ג'נין (جنين), בניית אוהלים ותביעות משפטיות ממסאפר יטא (مسافر يط) ועד אלקרס (القدس) וסביבתה, וכו'. זוהי דרך שיש עוד לברר ואינה בהכרח עוברת בבלד, וככל הנראה ראויה למאמר נפרד. להרחבה ראו ה"ש 39.

62. השאלה מעמידה במבחן את תפיסת המרחב הציבורי והפרטי הרווחת בתרבות המערב. לצערנו, היריעה קצרה מכדי שנוכל להיכנס כאן לדיון זה.

Benslama, *Psychoanalysis and The Challenge of Islam*, 32; Irvin Cemil Schick, 63. "Space: Harem: Overview," in *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-women-and-islamic-cultures/space-harem-overview-EWICCOM\\_0283](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-women-and-islamic-cultures/space-harem-overview-EWICCOM_0283).

64. היסטוריית הקרית, כמו גם מחקרים על הדרה של נשים בעת הזו, מגלה כי השאלה אינה רק מגדרית אלא גם מעמדית. בעוד נדמה כי בימי הנביא ההסתרה מעיני הציבור היתה סימן לעושר, כבוד וחופש מעבודות, בעת המודרנית התהפכו היוצרות, ודווקא האפשרות להיראות נעשתה נחלתן של בנות המעמד הגבוה.

65. כמו שאלת הביטחון של הבלד, גם זו שאלה רלבנטית למדי. כך לדוגמה, במהלך הפגנה בבאקה אל-ערבייה (بالقة الغريبة) נגד אלימות בחברה הערבית והפקרת האזרחים, אנשי דת בכירים שהיו במקום דרשו מהנשים לעמוד בצד ולא להשמיע את קולן. הנשים, שרובן ככולן עטו חג'אב (حجاب) וביצעו את השתדודה (شهادة) ואת התפכיר (تكبير) באדיקות, התעקשו להשמיע את קולן ובין היתר ענו לאנשי הדת באמירות "هاي كمان بلدنا" [זהו גם הבלד שלנו] ו"هذول أبناؤنا" [אלו הם בנינו].

Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience* (Minneapolis University-Yi 66. of Minnesota Press, 2001), 6.

67. بالعربية، كلمة "مקום" تُترجم حرفيًا إلى "مكان" وفي لسان العرب: "والمكانُ الموضع، والجمع أمكنة كَقَدَالٍ وَأَقْدَالٍ، وأماكن جمع الجمع. كُنْ مَكَانَكَ، وَقُمْ مَكَانَكَ، واقعد مَقْعَدَكَ؛ فقد دل هذا على أنه مصدر من كان أو موضع منه". من جهة أخرى، هناك تشابه فونולוגי بين الكلمة بالعربية وبين كلمة "مقام" بالعربية، وربما لا علاقة حقيقية هناك، لكن تجدر الإشارة إلى الترابط المفاهيمي بين الكلمتين، فبحسب لسان العرب: "والمقام موضع القدمين.. والمقام

**بلد بلاد** אורפה סנוף-פילפול  
ג'אד קעדאן  
ורד שמשי  
עידו פוקס

والمقام؛ الموضوع الذي يُقيم فيه.. ومقامات الناس: مجالسهم.

68. זלי גורביץ', **על המקום (תל אביב: עם עובד, 2007)**, 7 (להלן: גורביץ', **על המקום**).

69. שם, 8.

70. מנקודת המבט הפלסטינית הנגדית, "תנועת ההתיישבות" נחוות באופן שלילי כקולוניאליזם התיישבותי, או כ"נכבה מתמשכת" ("נכבה" – אסון). הנכבה המתמשכת מומשגת כתהליך שעודנו מתמשך ולא כאירוע שהתרחש בעבר ונגמר. ראו Gadi Algazi, "Settler Colonialism: Some Problems" (paper, Mada's Workshop "Settler Colonialism and Zionism", Ramallah, December 16-17, 2015), מצוטט אצל אריז' סבאע'חורי, "קולוניאליזם התיישבותי", תיאוריה וביקורת 50 (חורף 2018): 406.

כיוון שחוויית ההתיישבות (או "הנכבה") נתפסת כאקט תנועתי ומתמשך, היא הטעינה את המושג "אלצמור" (الصمود) במשמעות פוליטית. במשמעותו החדשה, אלצמור מהווה סמן התנגדות בתרבות הפלסטינית כהתנגדות אורגנית. בעוד ש"בלאדה" היא עמידה פסיבית וחלשה, "אלצמור" מבטא עמידה איתנה ואקטיבית בפני השינויים או הסבל המתמשך. ראו (Nassar & Heacock, *Intifada*).

71. תפיסה זו מכונה בספרות המחקר "שלילת הגלות". להרחבה ראו אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו 1993), וחלקו השני של המאמר בגיליון 5 (סתיו 1994), וכן אמנון רז-קרקוצקין, "מי אני ללא גלות?", תיאוריה וביקורת 50 (חורף 2018).

72. עבד אלרחמן מרעי, "הערבית והעברית במציאות הישראלית", בתוך יותם בנוימן (עורך), **לשון רבים: העברית כשפת תרבות (תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2013)**, 168.

73. ביטוי לכך אפשר למצוא בדבריה של לוחמת הפלמ"ח נתיבה בן-יהודה: "השתגענו להיות כמוהם. רק זה העסיק אותנו: לדבר כמוהם, ללכת כמוהם, להתנהג כמוהם, בשמש, ברוח, בשדה, בלילה, להתלבש כמוהם [...] הכפיות, השפמים, הפיג'אן, הצ'יזבט. הכול לקחנו מהם. הם היו בעינינו המודל של בני הארץ, ואנחנו – אולי לא היינו שום דבר דומה למשהו מוגדר, אבל בפירוש היינו 'לא-יהודים-גלותיים'", בתוך נתיבה בן-יהודה, 1948 – בין הספירות: רומן על התחלת המלחמה (ירושלים: כתר, 1981), 175.

74. עמית כהן, "מעלש, נסתר": ערבית בפולקלור הפלמ"ח של שנות הארבעים, היה הֶהָ: במה צעירה להיסטוריה 11 (סתיו תשע"ו): 64. על פי מאמר זה, המילים שהושאלו מן הערבית תוחמו בספרות התקופה בעיקר לציטוטים וללשון הרבורה או כאמצעי הומוריסטי שנועד להגחיק קבוצות מסוימות. אם כן, השימוש שנעשה במילים השאלות חשף את היחס האמביוולנטי כלפי דמות הערבי במחשבה הציונית. הציונות "ביקשה ליהנות מהקשר המחודש לאדמה ולמרחב שמעניק הערבי ליהודי הציוני, אך בה בעת גם לראות בו אויב נחות שאינו נענה לערכיה שלה, ערכי המערב המודרניים" (שם). במקרה של ההתייחסות למקומיות, גורביץ' מעיר על האירוניה המבצבצת גם בימינו בעגה הצה"לית הבוחרת לכנות את הערבים תושבי יהודה, שומרון ועזה "מקומיים", וכך היא מאזכרת בלי דעת, את זורתה במקום. הוא מוסיף כי על פי מיכאל בן חורין, "הכינוי הניטרלי לכאורה – מקומיים – בו נוקטים כוחות הביטחון ביחס לערביי [השטחים] מעביר מסר ממנו עולה שיהודים אינם מקומיים, והרי הם כאורחים הנוטים ללון שיסתלקו בבוא

השעה למקומותיהם". בתוך גורביץ', על המקום, 52.

75. מעניין לגלות שהתואר "בלדי" הופיע בפיהם של היהודים לתיאור דבר מה טוב ורצוי שנים רבות לפני הפלמ"ח. יונתן מנדל מראה במאמרו על היידיש הפלסטינית כי בין הציירופים הערביים שנכנסו לתוך היידיש של בני הקהילה האשכנזית שהתיישבו בארץ ישראל בראשית המאה ה-19 בלט הביטוי "אִיִר הָעֵט א בִּלְדִי?" (האם הוא בלדי?), ביחס לבן הקהילה האשכנזית שנולד באחת מארבע ערי הקודש. ראו יונתן מנדל, "היידיש הפלסטינית ומשמעויותיה: שפה ותרבות ערבית ביישוב האשכנזי בארץ ישראל-פלסטין במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה", ג'מאה כ"ה (תשפ"א): 184.

76. את הפיצול הזהותי אפשר להסביר דרך תפיסתו הפוסט־קולוניאלית של הומי באבא. באבא ממשיך את החלוקה הבינארית שהעמיד אדוארד סעיד בין השולט לנשלט, ומטעים כי בכל אחד מהקטבים הללו קיים יחס בינארי נוסף, פנימי: בעת ובעונה אחת מתקיימים "תהליכים פסיכולוגיים מנוגדים או קונפליקטואליים ביחס לאחר, כגון משיכה ודחייה, הזדהות והכחשה, ופרישת שדה מורכב יותר של יחסים אפשריים בין עמדות סובייקט מקוטבות". בתוך חנן חבר ועדי אופיר, "הומי ק. באבא: תיאוריה על חבל דק", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו 1994): 142.

77. שמאס תיאר כך את העברית בספרו העברי ערבסקות (1986). שי גינזבורג כותב כי רבים ראו בשימוש בביטוי זה כאילו שמאס בחר להציב את העברית כשפת חסד, הטומנת בחובה אפשרות לגאולה – אם לא אלוהית אז לפחות פוליטית. אולם גינזבורג מבהיר כי שמאס שאל את המושג מדנטה, שאומנם קבע בחיבורו De vulgari eloquentia כי העברית היא שפת החסד, אולם ביכר לכתוב בשפה האיטלקית המדוברת, "שפת הבלבול". כך, טוען גינזבורג, גם שמאס מציב את העברית כשפת חסד, אך פונה לשפת ההווה הראשונית שלו, "שפת השיבור לרסיסים, שפת הרסיסים הפלסטיניים". בתוך שי גינזבורג, "ארון הספרים ושפת החסד ביצירת אנטון שמאס", מכאן 14 (תשע"ד): 263. יהודה שנהב־שהרבני התייחס להגדרתה של השפה העברית כשפת חסד וכשפת ריבון במאמרו "הלשון הריבונית וריבונות הלשון לִגֵּה السيادة وسيادة اللغة", תיאוריה וביקורת 50 (חורף 2018): 130.

78. בהקשר של הפקעת ה"בלדי" מעניין לחשוב על הבחירה של מפלגת "التجمع الوطني الديمقراطي" להיקרא דווקא בעברית בראשי התיבות בל"ד ("ברית לאומית דמוקרטית"), אף שאינה קרויה כך בפי דוברי הערבית.

79. הומי ק. באבא, "שאלת האחר: הסדר, אפליה ושיח פוסט־קולוניאלי", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו 1994): 151.

80. מנדל, "השפה הערבית", 37.



**بلد بلد** אורפה סנוף־פילפול  
ג'אד קעדאן  
ורד שמשי  
עידו פוקס

# חדר ורד שמש

## פתיחה

מגפת הקורונה חיזקה את ההכרה במרכזיות של החדר בחיינו. הצורך לשהות בחדרי הבית בזמן הסגרים והחשיפה של החדר לעיני אחרים דרך אפליקציות התקשורת הגבירו את תשומת הלב לקשר שבין כל אדם לחדרו, למשל לאופן שבו המרחב הגיאוגרפי והסוציו-אקונומי והטעם האישי ניכרים בחדר. נוסף על כך, האפשרות להיות בעליו של חדר פרטי שאת דלתו אפשר לסגור אינה מובנת מאליה, וכשלעצמה היא עניין מעמדי ותרבותי שמלמד על תנאים שאינם נחלת הכלל.

סגרי הקורונה הגבירו את המודעות למרחב החדר כנגזרת של תפקוד פרטי ומבודד מן החוץ, והנכיחו גם את המאפיינים הסותרים הגלומים באופן שבו אנו חווים את השהייה בו. כך למשל, מצד אחד צפינו שהחדר ישמור עלינו מפני המגפה; מצד שני, רבים חשו קלאוסטרופוביה בשל סגירות זו של החדר.<sup>1</sup> אך גם הסגירות – המגינה או הלוכדת – הוטלה כל הזמן בספק, מפני שהכניסה אל חדרי הבית לא תמיד הצליחה להגן מפני הידבקות: הנגיף נמצא בכל מקום, גם בתוך הבית, בתוך המרחב המשפחתי. ולא רק מפני איום אפידמי ראינו שאין הוא מגן עלינו, אלא גם מפני חדירתם של אמצעי צפייה ופיקוח, בין שמצד רשויות המדינה ובין שמצד הרשתות החברתיות, באמצעות מצלמות ומיקרופונים הנכנסים אליו דרך אפליקציות של תקשורת ושיתוף.<sup>2</sup> מגפת הקורונה ממחישה אפוא היטב את המאפיינים הדיאלקטיים הגלומים במרחב החדר, את תנועתו על הציר המצוי בין שני קטבים שבשלב זה אפשר לכנותם כסגירות וחדירות. בספרות ובאומנות המודרנית, הזיקה בין הסובייקט לבין המרחב האישי שלו כמעט מובנת מאליה. יוצרים משקיעים רבות בתיאור החדר, בגודלו ובעיצובו כדי לספר יותר על עצמם או על הגיבורות והגיבורים ביצירותיהם. ציור השמן האימפרסיוניסטי "חדר השינה בארל" של וינסנט ואן גוך הוא אחת הדוגמאות המפורסמות לאופן שבו המרחב האישי של החדר מתואר כראי לנפשו של היוצר, אך כמוה אפשר למצוא עוד רבות. נוכחותו של החדר בולטת לא רק ביצירות אומנות, אלא גם בשלל צירופים לשוניים (כמו חדר שינה, חדר עבודה, חדר כושר, חדר מיון, חדר מתים) ומטאפורות (חדרי הלב, הפיל שבחדר). ייתכן שדווקא משום כך החדר נתפס כמעט לחלוטין כטריוויאלי, ועל כן בדיבור היומיומי, בימי שגרה, אנו בקושי נותנות עליו את דעתנו, וודאי שלא לחדר כמושג.

דרך האטימולוגיה של מילים המציינות חדר בשפות שונות (יוונית, לטינית, גרמנית, אנגלית, ארמית, ערבית ועברית), אבקש להאיר את המשמעויות וההיבטים המגוונים הגלומים במושג חדר, שכפי שראינו אינם תמיד עולים בקנה אחד. כיום, חדר הוא תמיד חלק ממבנה רחב יותר – הבית; סינקדוכה, אם נרצה, כלומר התגלמות מוקטנת ולפיכך גם דחוסה של מאפייני הבית. ואולם, באמצעות התחקות אטימולוגית ופנומנולוגית אציע כי הבית הוא נגזרת של החדר, מבנה

ארכיטקטוני שגנל מהחדר האחד ולאחר מכן חילק לכמה חדרים. לצורך המאמר אבודד את החדר מן הבית, אך הוא יעמוד כל העת ביחס לשני הגופים המקיפים אותו מצדדיו על אותו קנה מידה מרחבי: הבית והגוף/העצמי.<sup>3</sup> הצבה זו מאפשרת לבחון כיצד החדר יכול לערער על הנחת האינטימיות הביתית, כשהוא מציב תחתיו ערכים של מאבק בין היחיד לבין הכלל (היינו, לא רק מול האנשים שמחוץ לבית, אלא גם מול בני המשפחה והאהובים השוכנים יחד באותו בית). המאמר מתמקד במובן הכללי והמופשט ביותר, ובה בעת הפרטי ביותר של החדר: זהו אותו חדר שוורג'יניה וולף טבעה ביחס אליו את הביטוי האיקוני "חדר משלך"; זהו החדר שלנו, החדר שבו אנחנו יכולות לישון, לעבוד, לנוח, לכתוב, להתעלס, או בפשטות – לחיות את חיינו הפרטיים.

המאמר מציג התבוננות בנקודות מסוימות בהיסטוריה של המערב, כפי שהן באות לידי ביטוי באדריכלות, בתיאוריה המרחבית והפואטית ובייצוגים תרבותיים שונים. היות שהוא דן בחדר כמושג כללי (וכך גם בבית), לא מן הנמנע שנוצרת הכללה ואוניברסליזציה, ולכן למשל לא תיכלל בו התייחסות ל"דירת חדר" או לבתים של משפחות מרובות ילדים שכל דייריהם חולקים חדר שינה אחד, וכן הלאה. עם זאת, גם אם החדר המתואר לאורך המאמר מעמיד דימוי מסוים של חדר, אידיאלי לפרקים, נדמה לי שיש לו ערך בגלל תפקידו החשוב בכלכלת הרגשות.<sup>4</sup> יתרה מזו, אין כאן ניסיון לסדר מהלך לינארי ודיכוטומי שלפיו החדר היה בעבר מקום בטוח, או לפחות נתפס ככזה, והיום לא, אלא להראות ששתי הגישות הללו כלפי החדר נכחו תמיד במקביל והזינו זו את זו דרך השימוש בו. את זאת אבקש להראות על ידי התבוננות פנומנולוגית בחדר דרך הבחינה האטימולוגית של החדר בשפות השונות.

היות שאי אפשר לחשוב מחוץ למושגים מרחביים וזמניים, הדיון ינוע כל העת בין היותו של החדר אתר ממשי־קונקרטי לבין היותו אתר מדומיין או מטאפורה של האני.<sup>5</sup> כפי שמסבירים מיכאל קיט וסטיב פייל, הנראות המוכרת של המרחב, העובדה שהוא נתון מראש ונראה יציב וחסר תנועה, הם שהופכים את אוצר המילים המרחבי והגיאוגרפי לכר פורה למטאפורות.<sup>6</sup> המטאפורות מגלמות תנועה, העתקה של משמעות משדה סמנטי אחד למשנהו. הן נעזרות במערכת משמעות אחת כדי להסביר או להבהיר אחרת.<sup>7</sup> מכאן כנראה נובעת המשיכה הגדולה למטאפורות מרחביות דווקא: בעת הנוכחית – תקופה של משבר בריאותי גלובלי שמגביר את תחושת הביזור וחוסר היציבות – נדרש אוצר מילים המסייע למפות ולהבנות את העולם מחדש. לפיכך, ההגדרה של החדר שאבקש להציג נדרשת לתנועה של המטאפורה, למתח שבין החומר לבין הרוח, בין המרחב לאדם, ובין המבניות והארגון של החדר לבין המציאות הכאוטית שבו הוא ממוקם.

### Camera: מן הבית אל החדר

היבט ראשון ויסודי של החדר מסתמן דרך המילה קמרה (camera ו־kamara) ביוונית ובלטינית, שהצביעה על סוג מסוים של מרחב ארכיטקטוני.<sup>8</sup> המילה היוונית kamara התייחסה למרחב המנוחה המשותף בין "חברים"; בלטינית, המונח ca'mara או camera, שאומץ מן היוונית, שימש אדריכלים כדי לתאר תקרה מקומרת של חדר, וכל סוג כללי של דירה או בניין שתקרתו



הייתה מקומרת.<sup>9</sup> הדגש בהגדרות אלו הוא שלחדר יש תקרה, כיסוי, דבר מה שמגן ומסוכך על מי שמצוי בו. יש בכך ביטוי לצורך האנושי (אך לא רק אנושי) המהותי במחסה, במרחב בסיסי שיוצר הבחנה ברורה בין פנים לחוץ. לכן, לפני שאגיע לדון בחלוקת החדרים המודרנית כפי שאנו מכירות אותה בתרבות המערב, ארצה לחזור אחורה בזמן, אל תקופות מוקדמות בהיסטוריה, כדי לעמוד על הצורך האנושי הראשוני בבית ועל סוג הבית שבני האדם מצאו לעצמם, ולחלץ את מושג החדר מן הבית לטובת המשך הדיון.

בין שמדובר במערה, בקתה, אוהל, ובהמשך תא באונייה, קרון שינה ברכבת או פינה כלשהי במרחב הבנוי – האדם זקוק למחסה, למקום תחום שבו יוכל לפרוש מהיחסים החברתיים, להתכנס בתוך עצמו ולמצוא מרגוע לגופו ולנפשו. כפי שטוען בעז נוימן בספרו להיות-בעולם (2014), אף על פי שיש לבני האדם את "השמים כקורת גג, האדמה כקרקע לרגליהם, ארבע רוחות השמים כקירות", הם אינם מסתפקים בעולם שאליו הושלכו ובונים לעצמם בתים להשתכן בהם.<sup>10</sup> על פי מרטין היידגר, השתכנות (wohnen) היא דרך להיות בעולם, דרך שאינה פסיבית ונתונה מראש, אלא פעולה שמרחיקה את ההיות-בעולם (Dasein) מסביבתו.<sup>11</sup> באמצעות בניית הבתים, יוצרים בני האדם עולם נוסף בתוך העולם שבו הם מצויים.

ראשיתו של מעשה היצירה וההפרדה של האדם מן העולם שאליו הוא הושלך נעשתה באמצעות האש. ההיסטוריון והארכיטקט קזימר הרמן בר טוען כי הבית הראשון כלל לא היה מבנה אלא האש הבוהקת: "האש בודדה את מקום מגוריו [של האדם] מהסביבה הטבעית שהקיפה אותו. בעצם הבערה כוננה האש 'פנים' לעומת 'חוץ'. האש הבוהקת הדגישה והעצימה את הפנים ככל שהשמים הפתוחים התבררו לאדם כלא ידידותיים וכמאיימים וככל שחתימת הבית היתה חזקה יותר. הבית הראשון היה אפוא מקום חם לעומת הקור של העולם. בתור כזה היה הבית הראשון מקום של נינוחות ושלוש".<sup>12</sup> אישוש להשערה זו מופיע באטימולוגיה של המילה היוונית העתיקה oikos. מילה זו שמשמעותה משפחה, רכוש משפחתי ובית ציינה במקור אש הבוהקת בין קירות.<sup>13</sup> המילה היוונית העתיקה אוצרת בתוכה אפוא הן את המובן של house – המבנה החומרי של הבית – והן את המובן של home – המשמעות הרגשית והסימבולית המיוחסת לבית. התכונות החיוביות שסיפקה האש לאדם הראשון מוצמדות גם לאידיאל הבית בימינו: תפקידו של הבית הוא לחצוץ בינינו לבין החוץ המאיים, להיות מקום מואר וחם שבו אפשר להתקיים בנוחות ובנינוחות.<sup>14</sup>

לטענת בר, הבית הבנוי – בעל הקירות, הרצפה והתקרה – הגיע מאוחר יותר כדי לנסות לשמר את בעירת האש. לדבריו, "הבית הראשון של האדם כלל חלל אחד שהתגוררו בו דייריו וישנו בו. עם התרבות תפקודיהם נדרשו בני האדם ליצור חללים סגורים נוספים שנועדו גם להגן על מוקדי האש שהתווספו".<sup>15</sup> כך החל תהליך היסטורי ארוך של הופעת חדרים נוספים, ששימשו בעיקר לשימושים מיוחדים ברחבי הבית: חדר שירותים, חדר אמבטיה, מטבח ועוד.<sup>16</sup> אם כן, בראשית בנה האדם חלל אחד – אפשר לומר "חדר" – כמקום מגורים. רק אחר כך פוצל "החדר" לחללים נוספים – לחדרים.

פרשנות זו שלי לדבריו של בר, שלפיה הבית הראשון היה לא יותר מחדר, מעניקה לחדר קדימות

אונטולוגית. אפשר לזהות תפיסה זו גם במילה הלטינית camera, שבה כאמור הדגש הוא על המבנה, הכיסוי שמספק החדר לדייריו. הבחירה במילה "חדר" כמושג מבקשת אפוא לראות בו את היסוד של הבית: החדר הוא היחידה המבנית הבסיסית שכוללת את כל מאפייניו ותכונותיו של הבית כפי שאנו מבינות אותו כיום. בעוד המילה העברית "בית" נעה על הציר שבין הפירוש הקונקרטי-מבני (house) לבין הפירוש הסימבולי-רגשי (home) ואולי אף נוטה לשני, המילה חדר מתמקדת בקונקרטיות של המבנה, בחומריות שמספקים ארבעה קירות, תקרה ורצפה.

המבנה התחום של החדר, היותו יחידה מרחבית קטנה (לעומת הבית כולו) המוקפת קירות, מאפשרת לו לעבור תמורות ושינויים. עיצובו, צורתו וגודלו יכולים להשתנות בקלות יחסית ולשנות את ייעודו. כך למשל, חדר העבודה יכול להפוך בזמן מסוים לחדר ילדים, אם נעצב אותו מחדש; את חדר האמבטיה אפשר לחלק לשתי יחידות נפרדות של חדר רחצה וחדר שירותים באמצעות הוספת קיר; את חדר השינה המרכזי אפשר להרחיב על ידי הורדת קיר, או להקטינו כדי ליצור מקום לחדר ארונות. הפוטנציאל של שינויים מבניים כאלה מלמד כי למרות הקשיחות המבנית של החדר, הוא גמיש ונוח לשינוי, ומתאים את עצמו פונקציונלית לרצונות ולצרכים של דייריו.

הזיהוי בין תפקידו, עיצובו ותכולתו של החדר לבין האדם השוכן בו בא לידי ביטוי עם הופעת האינדיבידואל בעת המודרנית. למעשה, החלוקה לחדרים על בסיס פונקציונלי קשורה קשר הדוק לעליית התפיסה האינדיבידואליסטית, המדגישה את הפרט הנפרד מן ההשתייכות הקבוצתית שלו. מכאן שהחלוקה לחדרים היא תופעה מודרנית, שקדם לה שימוש נזיל להפליא בחללי הבית.<sup>17</sup> מלאת שמיר, הבוחנת את החלוקה לחדרים בצפון ארצות הברית במאה התשע-עשרה, מעירה כי במאה השמונה-עשרה התגוררו רוב האמריקאים בבית שלא חולק כלל על בסיס פונקציונלי, וכונה בפשטות "בית עם מסגרת פשוטה" (simple frame house). עד המאה התשע-עשרה נתפסו חיי הבית כשוליים לספרה הציבורית, וגם הבית עצמו סומן כאתר של בדידות, תקיעות ואומללות.<sup>18</sup> ואולם בתחילת המאה התשע-עשרה, עם צמיחת השוק הקפיטליסטי והעברת תהליך הייצור מבית המגורים אל בתי החרושת, חלה תפנית בתפיסת חיי הבית והמשפחה, והשפיעה גם על חלוקת הבית לחדרים נוספים. ראשית השינוי טמון בכך שבמאה התשע-עשרה עלה מעמדה של הספרה הביתית, והיא עברה משולי החיים אל מרכזם והחלה להצטייר "במונחים של ניגוד מוחלט לכלכלת השוק החופשי ולעולם הפוליטי והציבורי – כנקייה, טהורה ונעלה יותר. הבית נתפש עתה כמקום שבו הפרט היגע משהותו היומית בעולם העסקים התזזיתי ורווי-הסכנות, מוצא מקלט, מזור ואף גאולה".<sup>19</sup> יש להדגיש כי שינוי זה באופן שבו נתפס הבית חסר נקודת מבט מגדרית: אמנם מן המאה התשע-עשרה שימש הבית מקום של פנאי ומנוחה לגברים, אולם לנשים היה זה קודם כול המקום שתחם והגביל אותן, ולאמיתו של דבר גם במאה התשע-עשרה, עם יציאתן לשוק העבודה, הבית המשיך להיות בשבילן אתר של עבודה, בשכר או שלא בשכר.<sup>20</sup>

ובכל זאת, משהפך הבית במאה התשע-עשרה לאתר המסמל הגנה על האינדיבידואל מפני ההתערבות של החברה, אינטימיות בין בני המשפחה ועקרונות של שיתוף הנובעים מן החיים

יחד, נוצרה התנגשות בין ערך האינטימיות לערך האינדיבידואליזם שדגל ב"זכותו של היחיד שיניחו לו לנפשו".<sup>21</sup> בד בבד עם התנגשות זו התגלע באותה עת מתח בין שני ערכים נוספים: רוחניות מול חומריות. הספרה הפרטית תוארה כרוחנית ונעלה על פני הספרה הציבורית, ובה בעת גם קשרה בחוזקה בין הפרט לבין רכוש, כלומר הדגישה את הצורך של האדם להיות בעל בית, בעל רכוש. לטענת שמיר, הפתרון שהוצע כדי להתמודד עם מתחים אלה הייתה חלוקת הבית לתתי-חללים שונים שקיבלו צביון מגדרי מובהק.<sup>22</sup>

אם לסכם את הסקירה הקצרה שהוצעה עד כה, בראשית ההיסטוריה יצר האדם את ביתו-עולמו באמצעות אש בלבד. הבעירה סיפקה את החציצה שהאדם היה זקוק לה בין העולם הקטן (עולמו הפרטי והאישי) לעולם הגדול, העולם בה"א הידיעה. עם הזמן נבנו קירות שסיפקו הפרדה גשמית ומוחשית בין מה שהוגדר כספרה הפרטית לספרה הציבורית, אך האדם המודרני כבר לא הסתפק בכך, וביקש להפריד את עצמו לא רק מן החוץ המוחלט שמעבר לקירות הבית אלא גם משאר בני ביתו, וליצור לו מרחב פרטי משלו. החלוקה לחדרים איפשרה לעשות אף יותר מכך, ונתנה לכל חדר שם ותפקיד שהדגישו צרכים וחלקים שונים של האני – זה החדר לשינה, זה החדר לעבודה, זה החדר לאירוח וכן הלאה. באופן זה, החדרים לא רק סייעו לבודד בין האני לאחר, אלא גם כוננו חלקים שונים של האני באמצעות בידודם. האינדיבידואל – זה שמילולית הוא הבלתי-ניתן-לחלוקה – נדרש אפוא לחלוקה של חדרים לפי פונקציות שונות כדי לארגן מחדש את ריבוי הזהויות הנפשיות בהתאם לתפקידו החברתי-משפחתי (בעל, אב, בוס וכן הלאה). במילים אחרות, היווצרותם של חדרים נוספים יכולה להעיד על חוסר הנחת של הפרט, הזקוק בזמנים ובהקשרים מסוימים לגדרות (ארעיות לפחות) ולהגדרות נוספות כדי לעשות לעצמו מקום. כך, לטענתי, החדר המוקף ארבעה קירות נעשה להרחבה של הפרט, למקום המהווה מפלט ומחסה גופני ונפשי כאחד.<sup>23</sup> בשל היותו מטאפורה והרחבה של האני, אבקש בעמודים הבאים להראות כיצד מבנה החדר משקף את היחסים בין האדם לסביבתו ובינו לבין עצמו.

### Raum: החלל המכיל את האני

חלוקת הבית לחדרים, ובמיוחד החלוקה המיועדת ליצירת חדר בשביל העצמי, היא פעולה של עשיית מקום. כאן אנו מתחברות להיבט השני והמשלים ל-camera, המתייחס לפנים החדר ומצוי בשפות הפרוטו-גרמניות, שכן המילה Raum בגרמנית פירושה חלל, מרחב.<sup>24</sup> משמעות זו נשמרה בביטוי make room – "לפנות מקום", "לפנות מרחב", "לפנות מרחב לעצמי".<sup>25</sup> ה-camera וה-room יחד מתארות את המרחב של החדר, שמעניק לאדם הן את המעטפת הנחוצה כדי להגן על עצמו והן את החלל שאפשר להימצא בתוכו, להתרחב בתוכו.

הפסיכואנליזה מציעה כי הצורך של האדם בארבעה קירות שיקיפו ויכילו אותו נובע מן השאיפה לחזור אל המקום המוגן שהיה בו לפני שנולד. במושגים פסיכואנליטיים, החתירה למצוא מקום לאני היא איווי אל הבלתי המושג, אל מרחב שכבר איננו בנמצא ולכן יש לייצר אותו בכל פעם מחדש.<sup>26</sup> כל תהליך הציביליזציה, טוען הפסיכואנליטיקאי אוטו ראנק, אינו אלא ניסיון לחזור אל הרחם או לשחזר את מצב ההיות הממומש דרך יצירה של מרחבים מוגנים ונוחים.<sup>27</sup> אם

כך, כפי שמציעות סיגל עדן אלמוגי וטובי פנסטר, פעולת עשיית-הבית (homemaking) היא למעשה יצירה של מרחב פוטנציאלי, במונחיו של דונלד ו' ויניקוט, שבו המציאות הפנימית והחיצונית יכולות לדור בכפיפה אחת.<sup>28</sup>

אפשר לשרטט את התנועה הפיזית והנפשית מן הבית אל החדר כתנועה של התפרטות והתכנסות של האדם המודרני – תנועה שבה הבית במובן הרגשי הטמון במילה home מתכנס אל תוך החדר שבבית הקונקרטי (house).<sup>29</sup> הפיכתו של החדר לבית (home) מתרחשת על רקע כישלונה של אידיאת הבית. הבית כתמצית הרעיון של חופש הפרט, של מקום המשוחרר מפחד וחרדה, שלכאורה אינו נגוע בתהליכים חברתיים ופוליטיים,<sup>30</sup> אינו תקף משום שגם בתוכו הוא אינו משחרר מיחסים בין-סובייקטיביים, שהם תמיד גם חברתיים ופוליטיים. על כך עמדו הוגות מהגל השני של הפמיניזם, שלא רק עודדו נשים למצוא את מקומן בשוק העבודה, אלא גם אתגרו את ההגדרה החד-ממדית של הבית.<sup>31</sup> בשונה מן הבית כמכלול שיש בו עוד אנשים, רצונות, צרכים ותנועות, תודעות המתקיימות באופן סימולטני, ריהוט ומחיצות, החדר יכול – לפחות באופן זמני ועל פי הפונקציה הנדרשת ממנו – להיות מקום שבו האדם נמצא מול עצמו ודבר אינו זר לו.<sup>32</sup> ההיכנסות אל חדרי פרטיים בתוך הבית אמורה לאפשר לכל אחד מדייריו – גם הנשים – להשיל את התפקיד החברתי ולהיות, ולו לזמן מוגבל, מי שהם רוצים להיות.

תפיסה זו של החדר כמקום מכיל ומאפשר מדגישה את הזיקה שבין האדם לבין חדרו הפרטי. זיקה זו מקבלת משנה תוקף בקביעתו של הארכיטקט והתיאורטיקן הגרמני אדולף לוס כי בין האדם לביתו צריכים לשרור יחסים של שקיפות והלימה, ובקריאתו לבני תקופתו לעצב את חדרי המגורים שלהם בעצמם.<sup>33</sup> הזמנתו של לוס מבטאת את העמדה כי חדרי שעוצבו בידי אדריכלים מסוגננים יתר על המידה ומשעבדים את בעליהם, שאינם מסוגלים לשנות בהם דבר קטן כרצונם. אפשר לתת לבעלי מקצוע לעצב את המטבח, חדר האמבטיה ובית השימוש, אולם את חדר המגורים על הדיירים לעצב בעצמם. החדר צריך לשאת את עקבות דייריו, להתפתח עימם ולהתהוות באמצעותם ומתוכם.<sup>34</sup>

ההיגיון מאחורי תזת העיצוב של לוס מהדהד במסה (אמנם מוקדמת יותר) מאת אדגר אלן פו, "הפילוסופיה של הרהיטים" (1840), שעסקה בעיצוב ה"ראוי" וה"לא ראוי" של החדר ותיארה את החדר האידיאלי:

אנו רואים ברוחנו חדר קטן אך לא מתיימר שלא ניתן להטיל דופי בעיצובו. בעל החדר ישן על הספה – מזג האוויר קריר – השעה קרובה לחצות: הוא מלבני – אורכו כעשרה מטרים ורוחבו כ-8 מטרים – צורה שמאפשרת את האפשרויות (הרגילות) הטובות ביותר לסידור רהיטים. יש בו רק דלת אחת – שאינה רחבה כלל – שנמצאת בקצה אחד של המקבילית, ורק שני חלונות, שנמצאים בקצה השני. האחרונים גדולים, מגיעים עד הריצפה – יש להם גומחות עמוקות – וגוזזתה איטלקית פתוחה.<sup>35</sup>

עוד ממשיך פו ומתאר את הווילונות התלויים ברפיון על החלונות, את צבע הקירות ואת הציורים הנעימים המעטרים אותם, ואת המראה המוצבת בדייק במקום הנכון. במרכז החדר מצויים ספות וכיסאות בודדים, פסנתר כנף, שטיח ושולחן מתומן. בחדר יש גם אגרטי פרחים, פמוטים

ומדפים "התומכים בכמאתיים או שלוש מאות ספרים בכריכות מפוארות". "מעבר לדברים האלה", מסכם פו, "אין רהיטים, להוציא 'מנורת ארגאנד' – ולה אהיל פשוט עשוי זכוכית חלבית בצבע ארגמן, תלוי מהתקרה הגבוהה והקמורה משרשרת זהב דקה יחידה – המטילה אור שליו אך קסום על הכול".<sup>36</sup> ייתכן שבמאה העשרים ואחת החדר שמתאר פו לא נשמע עוד "פשוט ולא מתיימר", אך מעניינת התחושה שהתמונה עוררה בכותב והובילה אותו לתארה בפירוט כזה. בחדר שמדמין פו אין דיירים נוספים; זהו חדרו־שלו שעוצב על פי טעמו האישי. זהו חדר שאפשר לנמנם בו על הספה, חדר "שליו וקסום" כמו האור שמפיצה המנורה, כמו הציורים המעטרים את קירותיו. זהו החדר שעליו רוצה בעל הבית לחשוב ושאליו הוא פְּמָה לחזור. החדר הזה הוא ביתו.

החדר שמתאר פו נטוע בזמן ובמרחב מסוים (ארצות הברית של המאה התשע־עשרה) וניכר כי מדובר בחדרו של גבר בורגני המבקש לממש את זכותו כ"אדם פרטי" לחלל משלו: מקום שבו יוכל לפרוש מהחברה, למצוא מקלט מן העולם הכלכלי והחברתי ולהתענג על אשליית פנימיותו האוטנטית והמובחנת.<sup>37</sup> בין שאכן מדובר בחדרו של פו ובין שלא, זה החדר שהיה רוצה לעצמו, ויותר מכך – שהיה מסוגל לדמיין לעצמו. אך מהו החדר שאישה הייתה רוצה לעצמה באותה תקופה? שמיר כותבת כי גיבורות הרומנים הנשיים של המאה התשע־עשרה כתבו על צורך עז בחדר משלהן עשרות שנים לפני שווירג'יניה וולף העמידה את הדרישה הזאת במרכז חיבורה המכונן חדר משלך ב־1929.<sup>38</sup>

שלא כמו פו, וולף לא שרטטה בחדר משלך את חדרה האידיאלי, אלא הסתפקה בקביעה מפורשת שכדי להתפנות לכתיבה, אישה זקוקה לחדר משלה ולמשכורת יציבה. אמנם בחיבור זה היא עוסקת באופן מובהק בהרחקתן של נשים משדה הכתיבה וההשכלה, אך היא מעידה על מצבן הכללי של נשים בנות זמנה שזכו רק למקצת מן הזכויות שהיו לגברים. וולף טוענת כי היות שלנשים אין חופש כלכלי, האפשרות שיהיה להן חדר משלהן רחוקה מלהתממש אמלא השתייכו הוריהן למעמד האצולה האנגלי.<sup>39</sup>

ייתכן שחוסר ההיתכנות שלאישה יהיה חדר משלה מונע מוולף לציירו בפרטי פרטים. אין טעם לתאר את תוכנו של חדר כל עוד אין לה שום אפשרות להיות בעליו. אך דווקא העובדה שהחדר בחיבורה של וולף נותר ריק מדגישה את החלל שיכול להיפתח בו – חלל שהאישה תמלא אותו באישיותה, בדמיונה ובכתיבתה, ויאפשר לה לממש את מה שנמנע ממנה במרחב הציבורי ואת מה שאין היא חופשייה לעשות בביתה בשל תפקידיה כאישה. לפיכך, הדרישה של וולף לחדר משלה היא דרישה פוליטית מן המעלה הראשונה, המבטאת התנגדות לסדרים החברתיים והכלכליים.<sup>40</sup>

חרף ההבדלים המהותיים בין החדרים שתיארו וולף ופו, יש להם גרעין משותף. שני הכותבים רואים בעיני רוחם את החדר האידיאלי, זה שהוא באופן עמוק החדר שלהם ורק שלהם. בשני המקרים החדר האידיאלי הוא קודם כולל חלל ריק, חלל שמזמן אותנו ואת דמיוננו להיכנס לתוכו ולשכון בו. ההשתכנות אינה פעולה ניטרלית, אלא פעולה שבה הגוף האקטיבי נטמע בחלל הזר המקיף אותו והופך אותו לחלל המקיים זיקה אינטימית ומטונימית לגוף.<sup>41</sup> מרחב החדר, בצורתו

האידיאלית, יכול אם כן להוות את "הפינה שלנו בעולם", במונחים של גסטון בשלר,<sup>42</sup> מקום שבו שורר שוויון ערך זהיר בין עור למגן, בין האני למבנה.

### חד"ר: החדר והחדירה

החדר כמקום נפרד, אפילו נסתר מן העולם החיצוני, בא לידי ביטוי גם במילה הארמית לחדר, שממנה הגיעו המילים *חֶדֶר* (חֶדֶר) בערבית וחדר בעברית. בארמית סימנה המילה מעון ותא מוסתר.<sup>43</sup> הערבית נטלה משמעות זו והטעינה אותה מגדרית – *חֶדֶר* פירושה מקום מסתור, אפריון, אגף באוהל המיועד לאישה ומחיצה להסתרת נשים.<sup>44</sup> מילה זו מחזירה את הדגש אל המקום המוגן, ומסמנת מקום מסתור שמיועד לנשים ומעיד על צניעות קדושה והחרמה. אפשר לזהות כמה מובנים אלה של קדושה והחרמה במשמעות העברית-יהודית לחדר כמקום של למידה; "החדר", או "דער חדר" בידיש, הוא המקום שבו הילד היהודי קונה את ראשית לימודיו ולומד את שפת הקודש, העברית.<sup>45</sup>

ביצירות של הספרות העברית ממפנה המאה העשרים, למשל אצל מיכה ברדיצ'בסקי ו"ח ברנר, אפשר לזהות מהלך של חילון החדר, ממקום הלימוד היהודי אל החדר הביתי שבו גיבורי היצירות נותנים לצעירים יהודים שיעורים פרטיים על יסודות ההשכלה המערבית; בהמשך, כמיטב המסורת של ספרות המערב המודרנית, חדר הלמידה מתגלגל לחדר היצירה, החדר של הסופר – לרוב חדר קטן וסגפני – שבו יש לסופר מרחב וזמן פנוי לעמול על כתיבתו.<sup>46</sup> כזהו למשל חדרו של חמדת בסיפור "גבעת החול" לש"י עגנון, שעליו המספר מטעים כי "אם לא ראית את חמדת רָאָה את חדרו", מתוך אותה הנחה שבין האדם לחדרו שוררת הלימה.

חדרו [של חמדת] עומד בתוך החולות של נוה צדק והוא מלא חלונות הרבה, חלון אחד פונה נגד הים וחלון אחד פונה למדברות של חול שבנתיים עליהם כרך גדול של תל אביב וחלון אחד פונה לעמק רפאים שהרכבת עוברת שם ושני חלונות פונים לרחוב וכשחמדת מאפיל עליהם בוילונות הירוקים נטול הוא מכל העולם ואפילו מהמונה של יפו. ובחדר עומד שולחן של ארבע רגלים ונייר ירוק פרוש על השולחן, שהשולחן, שולחן סופרים, שחמדת כותב עליו את שיריו.<sup>47</sup>

שנים אחר כך כותבת דליה רביקוביץ על החדר שבו נכתבת השירה, כך: "לפְעָמִים אֲנִי רוֹצֶה שְׁכַלֵּם יִלְכוּ. / לְכַתֵּב שִׁירִים זֶה אוֹלֵי דָבָר נָעִים. / אֲתָה יוֹשֵׁב בַּחֲדָר וְכָל הַקִּירוֹת מְתַגַּבְּהִים. / הַצְבָּעִים נִעְשִׂים עֲזִים יוֹתֵר. / מְטַפַּחַת כְּחֹלָה הוֹפְכָת לְעֵמֶק בָּאֵר. / אֲתָה רוֹצֶה שְׁכַלֵּם יִלְכוּ. / אֲתָה לֹא יוֹדֵעַ מָה אֲתָנָךְ."<sup>48</sup> בכתיבה, החדר המבודד והריק מאדם יכול ללבוש צבעים עזים, לקבל תנועה וחיות מן החופש וההשראה השורים בו. כשיש לאדם חדר משלו, הוא לא צריך אף אחד זולתו.

בכל המשמעויות שראינו עד כה הושם דגש על הצורך ליצור הפרדה בין האני לבין העולם, ואף יותר מכך – ליצור תחושה של עצמי אותנטי ונפרד מכל מערכת יחסים, גם היחסים המשפחתיים שמתקיימים בתוך הבית. החדר האידיאלי יכול להקרין על קירותיו את הדימוי העצמי של האדם; בזכות אותם קירות, קולו יכול להדהד בפני עצמו "כהרהור/השתקפות עצמית", כדברי



ז'אק לאקאן.<sup>49</sup> החדר האידיאלי מספק תחושה של שליטה על המרחב שמכיל את האני ואפשרות ללמוד ולהכיר את "עצמי".<sup>50</sup> קירות החדר מייצרים אשליה של אותנטיות כיוון שהם משקפים ומהדהדים את האני, אבל הם אינם אלא גבולות מרחביים, וכיאה לגבולות אפשר לחצותם, לחדור דרכם. כאן מתגלה צידו השני של המטבע: החדר, מלמדת אותנו העברית, הוא תמיד גם חדר, פרוץ, ולכן חשוב כל כך לשמור על גבולותיו. התבוננות כזו בחדר, בגבולותיו ובמרכיביו מציעה דרך מטאפורית לבחון את היחס בין האדם למרחב ובין האדם לסביבתו האנושית.

גבולותיו של החדר ניצבים בניגוד לרוחו של האדם, היכולה להתעלות אל מחוזות הדמיון והיצירה חרף סגירותו של החדר והודות לה. מתח זה בין הרוח לחומר נגלה כאשר חומריותו של החדר משיבה את רוח האדם אל הגוף, אל הגוף הנע ונח במרחבי החדר, שיוצא ממנו ונכנס אליו. כפי שמסביר ריצ'רד לאנג, החיבור בין מבנה החדר לגוף ממחיש כיצד חיים סובייקטיביים מתגלמים באובייקטים. כך למשל, אומר לאנג, הדלת היא יותר מאובייקט פיזי או פתרון פונקציונלי למעבר; היא גם מגלמת את חוויית המעבר של האדם, מתארת באופן ויזואלי את הדיאלקטיקה בין פנים לחוץ, ומציגה באופן ברור את היחס ביני לבין האחר.<sup>51</sup> טענה דומה לזו אפשר להחיל גם על החלונות המוטמעים בקירות, שמסמנים טווח רחב של יחסים: יצירת חיץ בין הפנים לבין החוץ, בין הצופה לנצפה, אך גם "יצירת אפשרות להתבוננות ולכמיהה אל מקום אחר או אל האחר השוכן בו".<sup>52</sup>

אובייקטים אלה המאפשרים את המעבר בין המרחבים השונים אינם בלעדיים לחדר, אלא הם חלק מן הבית המכיל את החדרים ומכל מבנה מודרני אחר. אך הדחיסות של החדר, האופן שבו הוא מקיף את הגוף ומאפשר לשוכן בו להקיף את גבולותיו במבט אחד, מייצרת קרבה אחרת בין האובייקטים לגופו של האדם. הדלת החיצונית של הבית מסמלת את ההבחנה הברורה בין המרחב הביתי הפרטי לבין המרחב הציבורי, "הפוליטי", וכך גם בין הדיירים לבין האורחים או הפולשים לתוכו;<sup>53</sup> דלת החדר, שהיא פנימית יותר מזו של הבית, מסמנת את התנועה החופשית והאקראית של הגוף במרחב. אם הגוף מייצג את הגישה לאובייקטים ולאנשים אחרים, הדלת מייצגת את המעבר אליהם, היא "הגשר לעולמם של האחרים".<sup>54</sup> פתיחת דלת החדר מעידה על מוכנות למפגש עם האחר ועל הצורך בקשר אנושי, אך כשהדלת סגורה היא מציינת סגירות מסדר שונה. אין זה סמן הגבול של דלת הבית המפרידה בין הספירה הפרטית לבין הספירה הציבורית, אלא גבול ברור, בעל נראות מודגשת כשל השלט "נא לא להפריע". נראותה של הדלת מספרת על מסע שהופרע, על קטיעת הדיאלוג עם הזולת. סגירת הדלת יכולה לציין גם את "הסוד" שיש להסתיר בתוך הבית (Heimlichkeit), את מה שיש לשמור ב"חדרי-חדרים". יש דברים, כמו גרגור סמסא אחרי שהפך לחרק,<sup>55</sup> שיש להחזיקם סגורים מאחורי הדלת, מוסתרים בתוך החדרים הפנימיים של הבית, כדי שאף אחד לא יידע על קיומו – לא האורחים ואולי אף לא יתר בני הבית.

אם כך, הדלת מאפשרת את הוויסות האידיאלי של סחר החליפין של האני הפוגש את החוץ – החוץ שבתוך הבית והחוץ שמעבר לו. כשהשוכן בחדר אינו יכול לצאת מהחדר או להיכנס אליו בחופשיות, מתבטל מרכיב מהותי של החדר ויש בכך כדי להעיד על ערעור ביטחונו של האני.

אין צורך להרחיק בזמן או במרחב כדי לראות כי כשמגיע איום מבחוץ – גלוי (כמו טילים) או בלתי נראה (כמו נגיפים) – בני האדם מתכנסים בחדריהם. כפי שהאדם ייצור לעצמו חלל בתוך חלל כדי לפנות לעצמו מקום, כך הוא יבקש ליצור מחסה בתוך מחסה, כלומר חדר מוסתר או אטום במיוחד שבו יוכל לשמור על שלמות גופו ונפשו. החדר שדלתו נעולה ותריסו מוגפים אמור לספק לנו הגנה. במקרים מיוחדים, שבמציאות הביטחונית הנוכחית בישראל הם שגרתיים למדי, ייתכן שיש לנו גם חדרי ממ"ד, חדרים שכל תכליתם לספק הגנה על היושבות בהם באמצעות מעטפת קירות בטון, דלת הדף הנפתחת כלפי חוץ וחלון הדף אטום.

אך המרחבים הממוגנים בבית אינם בהכרח מפחיתים את החרדה האנושית. כפי שמטעימות שלי כהן וטולה עמיר, כניסתו של הממ"ד, החדר המוגן, לתוך הדירה הפרטית הוביל לא רק להפרטת ההגנה האזרחית אלא גם ל"הפרטת החרדה הקולקטיבית": "כאשר הדייר חוצה את הסף המוגבה של פתח הממ"ד גופו חווה, להרף עין ובעל כורחו, את עובדת היות הבית המוכר והיומיומי מחסה ומקלט מפני פורענות. החרדה מפני המוות, שהודחקה והוסתרה מאחורי תרבות המגורים, עיצוב הפנים והאדריכלות, חוזרת ומופיעה באמצעות הממ"ד והופכת לנוכחת בתוך שגרת החיים הביתית והמוכרת".<sup>56</sup> החרדה שגופנו ייוותר ללא הגנה פועלת על מערכת העצבים הסימפתטית, אשר הופכת את הגוף למעין שריון נוקשה. השרירים מתוחים וכואבים, הגוף מאבד מתנועתו ולא מספיק חמצן נכנס לריאות. כך, כאשר עולה החשש שהחדר לא ימלא את תפקידו המגן כראוי, הגוף נעשה סטטי ואטום כתחליף לחדר. אין זו כמובן חרדה חסרת בסיס, שכן אנחנו יודעות כמה קל להפיל את קירות הבית – כיצד טילים ופצצות ממוטטים בברוטליות בניינים שלמים ומשאירים אחריהם רק עפר ואפר. המלחמה האחרונה, שהדיה עדיין לא נמוגו, הותירה אחריה חדרי הרוסים לחלוטין, כאלה שאת קירותיהם וגגותיהם כבר אי אפשר לזהות.

הפער הקשה בין החדר המוגן כביכול לבין האיום על הבית מתחדד דרך הניסוחים והאסטרטגיות שמציע הצבא הישראלי. כזה הוא למשל שם הנוהל הצבאי "הקש בגג".<sup>57</sup> בעוד הנקישה בדלת היא פעולה מנומסת של הזר, האורח המבקש להיכנס למרחב הפרטי של מי ששוכן בחדר,<sup>58</sup> ההקשה בגג היא איום. היא אינה דומה לגשם הדופק על גג הבית ומרמז ליושביו להישאר חמימים ויבשים בתוכו, אלא, כפי שמנסח זאת אריאל הנדל, דפיקה המצווה לצאת מן החדר המוגן בטרם יהיה מאוחר מדי: "הגג, שבמקור שימש להגנה, נהיה לכלי תקשורת הסולל את הדרך להריסת הבית".<sup>59</sup>

כדי לחדור אל החדר ולסכן את יושביו לא נדרש כוח רב כמו של טיל הנוחת מהשמים. אפשר גם לפרוץ דלתות, להיכנס דרך החלונות או לשבור קירות. שבריריותם של הגבולות, של קירות החדר, מודגשת היטב בפעולה הצבאית שניסח תא"ל במיל' שמעון נוה, המטשטשת את הגבול בין התיאוריה לפרקטיקה. בהשראת הפילוסופיה של ז'יל דלז ופליקס גואטרי תיאר נוה צורה של פעולה צבאית בלתי סדירה, שבאמצעותה כוחות הצבא מצליחים לחדור אל בתי הפלסטינים כאילו היו לוחמי גרילה.<sup>60</sup> חירור הקירות מאפשר ליצור מסלולים חדשים שאינם רשומים במפת המקום ועוברים דרך החדרים והבתים הפרטיים.<sup>61</sup> אסטרטגיה זו ממחישה את חולשתו של החדר, של גבולותיו שאינם מצליחים תמיד להחזיק אותו כמרחב סגור, פרטי ומוגן. באמצעות הפרשנות

הזאת חוזר החדר אל חדירותו האטימולוגית – הוא נחדר כמו "תולעת שמכרסמת ומגיחה מפעם לפעם".<sup>62</sup>

האיום על החדר לא חייב לבוא מבחוץ. החדר יכול להיות אתר מסוכן כשלעצמו ולהפוך בן רגע לחדר עיניים. העובדה שהחדר סגור ואטום מבחוץ מסייעת לא פעם לבצע בו מעשים פליליים הרחוקים מן העין ומהאוזן של האנשים המסתובבים במרחב הציבורי. החדר יכול להיות מיועד מראש לעיניים: בין שזהו חדר חקירות, שקירותיו מספקים למענים הגנה מפני התערבות של החוץ בהתעללויות פיזיות קשות, ובין שזהו חדר כליאה שבו מוחזקים במשך שנים על גבי שנים, אנשים שנחטפו או נכלאו, ולא קרוביהם ולא המשטרה יודעים איפה הם.

אך גם חדר ביתי, חדר בחיק המשפחה, יכול להיות אתר של אלימות, ויכול בקלות רבה מדי להפוך לזירת רצח. רות פרסר טוענת בהקשר זה כי הזיהוי הרווח של הבית עם מושגים כמו אינטימיות והגנה מנטרל את הביקורת החברתית ומונע ממנה להפנות את חיציה כלפי האלימות המתרחשת במרחב הביתי.<sup>63</sup> או, כפי שמסבירה זאת ננסי דנקן, האלימות הדומסטית נתפסת כבעיה פרטית בדיוק בגלל הפרטיות שמיוחסת למרחב הביתי, והאלימות המתרחשת בתוכו אינה נראית או נשמעת מבחוץ.<sup>64</sup> אם כן, ההפרדה המלאכותית בין הפנים לחוץ, בין הפרטי והמשפחתי לפומבי והפוליטי, כפי שהיא מוצגת למשל באידיאת הבית של בשלאר,<sup>65</sup> משמשת אמתלה לאי-התערבות מצד אנשים פרטיים ורשויות החוק, שכן מה שקורה בין חדרי הבית נשאר בין כותליהם.

בתקופת סגרי הקורונה קיבלנו תזכורת חוזרת לכך שהעיסוק התקשורתי האינטנסיבי באיומים שבאים מבחוץ ביחס למגפה ולהשפעותיה הסיט את תשומת הלב מן הסכנות שאינן מגיעות מבחוץ אלא אורבות בתוך הבית. פרסר מנסחת זאת בחדות וטוענת כי הנחת העבודה של משרד הבריאות והמטה לביטחון לאומי הייתה שהבית והמשפחה היו אמורים "להבטיח את שלומם של תושבי ישראל נוכח מה שהוגדר כאיום והתנסח במונחים של מלחמה. ומלחמה אכן התרחשה: בחסות הגבלות התנועה וההסגר, החלו לזרום בתקשורת המקומית והעולמית דיווחים על עלייה דרמטית בתלונות על אלימות במשפחה".<sup>66</sup> לזכרה, מחקרים מראים כי שהות ממושכת יחד בגבולות הבית, כפי שקרה בזמני הסגר, היא גורם "המנבא אלימות גם ללא מצב חירום לאומי".<sup>67</sup> הסגרים אמנם שמרו על דיירי הבית מפני האיום האפידמי, אך בה בעת החמירו את המצוקה של נשים שנלכדו בבתיהן עם בני זוג מתעללים.<sup>68</sup>

האלימות השוררת בבית פועלת גם על המרחב הביתי המתפרק ליחידותיו, לחדריו. קורבנות ההתעללות ננעלות מאחורי דלת החדר, אינן יכולות לנוע בחופשיות בביתן, וודאי שלא לצאת מהבית כדי ליצור קשר עם העולם שבחוץ. במקרים כאלה החדר משול לתא בבית סוהר, לחדר קלאוסטרופובי המבודד מרשת היחסים המגינה שהבית אמור לספק. על כך עלינו לשים את הדגש – החדר הוא תמיד חלק מרשת יחסים. דרך הבנה זו נוכל להעמיד את החדר באור שונה ולומר שכדי שיהיה לו פוטנציאל מיטיב, עליו לפעול כך בתוך רשת יחסים מרחבית ואנושית. גם בשלאר עצמו לא היה תמים דיו לחשוב שהגנה היא מאפיין אינהרנטי של הבית, שכן הוא מטעים כי "הישות החוסה ממחישה את גבולות המחסה שלה".<sup>69</sup> במילים אחרות, מה שנותן למרחב את

המשמעות של בית הוא העובדה שהוא "באמת מאוכלס", האכלוס הוא שמנפיש את הבית ונותן לו את הגדרתו. הבית מבוסס על מערכת של תמיכה הדדית בין יושביו לבין מבנהו. אין זה רק הממד הפיזי של בית המגורים המגן על יושביו; מה שמספק ביטחון הוא הקשר בין בית המגורים למי שמאכלס אותו. לטענתי, כאשר קשר זה מופר, כאשר היחסים בין יושבי הבית וביניהם לבין ביתם מתערערים, יש לכך ייצוג מרחבי הבא לידי ביטוי מובהק בתפקיד שמקבל החדר, המרחב הבסיסי ביותר בבית, ובבידודו הכפוי מן המערך הכולל של הבית.

### סגירה (זמנית)

במאמר זה ביקשתי לדון במושג חדר דרך צירי המשמעות הנגלים מן האטימולוגיה של המילים המסמנות חדר בשפות השונות. החדר הוא המחסה (Camera) והחלל (Raum) שבו מבקש האדם למצוא לעצמו ביטחון על ידי הפרדה מסביבתו המרחבית והאנושית (חדר בארמית ובערבית). אך החדר הוא תמיד גם בסכנת חדירה לא רצויה, חדירה אלימה, המערערת על גבולותיו היציבים ועל היושבים בו. חקירה אטימולוגית זו מספקת הגדרה מורכבת של החדר, הקושרת יחד קטגוריות המוציאות לכאורה זו את זו: החדר הוא בעת ובעונה אחת תחום ופרוץ, אטום ונחדר, מבודד ותלוי הקשר גילי, מגדרי, מעמדי וכן הלאה.

החדר הוא אפוא מושג המעמת אותנו עם הדיאלקטיקה שבין יחיד לכלל, בין פרטיות לציבוריות ובין סגירות לפתיחות, ומראה כיצד קטגוריות אלו מאיימות כל העת לקרוס האחת לתוך רעותה. יתרה מזו, החדר יכול מצד אחד להיות סמן של קיום, חיים ותרבות, ומצד שני של אלימות, הרס ומוות – חורבן העתיד לבוא או כזה שכבר אירע. החדר נע כל העת בין הקטבים הללו, וכל ניסיון למקמו ולמסגרו נועד להיפרץ ולהיחדר. תנועה תמידית זו בין שני הקטבים נובעת מכך שהצורך בהגנה והתרחבות האני שמתרחשת הודות לחלל החדר לא היו קיימים בלי החרדה מפני איום החדירה, והאיום לא היה אפקטיבי אילו החדר היה חסין לחלוטין לחדירה.

את הפוטנציאלים המנוגדים הטמונים בחקירה האטימולוגית שהעמדתי במאמר זה מממשת הלכה למעשה מציאות חיינו הנוכחית שעימה פתחתי את המאמר, הכוללת את מגפת הקורונה והסגרים, את הישיבה בחדרים אטומים בזמן המלחמה, את חדרי הזום הווירטואליים שנוספו לחדרינו הממשיים, ובכלל את הטכנולוגיה והרשתות החברתיות שכבר קשה לדמיין את חיינו בלעדיהם. כל אלה מציבים את החדר בהקשריו האקטואליים כקונסטרוקט לא יציב לא רק בתיאוריה אלא גם במציאות. על ההשלכות שיש לכך עוד נידרש לחשוב בהמשך.

## הערות

1. ראו למשל Mohamud Sheek-Hussein and Fikri M. Abu-Zidan, "Disaster Management of the Psychological Impact of the COVID-19 Pandemic," *International Journal of Emergency Medicine* 14, (19) (2021); Stephen Blumenthal, "Coronavirus and Social Claustrophobia: The New Psychological Frontier," *The Telegraph*, 15.4.2020 [www.telegraph.co.uk/global-health/science-and-disease/coronavirus-social-claustrophobia-new-psychological-frontier](http://www.telegraph.co.uk/global-health/science-and-disease/coronavirus-social-claustrophobia-new-psychological-frontier).
2. להרחבה ראו Georgie Wemyss and Nira Yuval-Davis, "Bordering During the Pandemic," *Soundings: A Journal of Politics and Culture* 75 (2020): 13–17; Sara Gerke, Carmel Shachar, Peter R. Chai and I. Glenn Cohen, "Regulatory, Safety, and Privacy Concerns of Home Monitoring Technologies During COVID-19," *Nature Medicine* 26 (8) (2020): 1176–1182; Andrew Urbaczewski and Young Jin Lee, "Information Technology and the Pandemic: A Preliminary Multinational Analysis of the Impact of Mobile Tracking Technology on the COVID-19 Contagion Control," *European Journal of Information Systems* 29 (4) (2020): 405–414; Anna Casaglia, "Borders and Mobility Injustice in the Context of the Covid-19 Pandemic," *Journal of Borderlands Studies* 36 (4) (2021): 695–703.
3. על ייצור קנה מידה מרחבי ועל המיקום של הבית על גבי קנה מידה ראו Sallie A. Marston, "The Social Construction of Scale," *Progress in Human Geography* 24 (2) (2000): 219–242.
4. טענה דומה הציע אריאל הנדל ביחס למאמרה של מריה קאיקה על הבית המודרני. ראו Ariel Handel, "What's in a Home? Toward a Critical Theory of Housing/Dwelling," *Politics and Space* 37 (6) (2019): 1045–1062, 1051 (להלן: "What's in a Home?" (Handel).
5. בכך אני הולכת בעקבות הגר קוטף, שבחנה את הבית כאתר ממשי-קונקרטי אך גם כמטאפורה. ראו Hagar Kotef, *The Colonizing Self, Or: Home and Homelessness in Israel/Palestine* (Durham and London: Duke University Press, 2020), 2 (להלן: *The Colonizing Self*). עוד חיבור מעניין שעושה מהלך המשלב את הקונקרטי והמטאפורי הוא מאמרה של ליאת סאבין בן שושן, הבוחנת את המושג חלון הן כאלמנט אדריכלי והן כדימוי וירטואלי. ראו: ליאת סאבין בן שושן, "חלון", *מפתח* 12 (2018): 61–82 (להלן: סאבין בן שושן, "חלון").
6. Neil Smith and Cindi Katz, "Grounding Metaphor: Towards a Spatialized Politics," in *Place and the Politics of Identity*, eds. Michael Keith and Steve Pile (London: Routledge, 1993), 67–68.
7. התיאוריה הבלשנית מחלקת את המטאפורות לשתי מערכות, שני תחומים: "תחום המקור" (source domain) מכיל את מערכת המושגים הראשונה שהיא ככל הנראה מוחשית, מובנת היטב, לא מסובכת ומעלה את המוכר; "תחום היעד" (target domain) מתאר את מערכת המושגים השנייה, שהיא חמקמקה ועמומה ועל כן עליה לקבל משמעות מתחום המקור כדי לעשותה מובנת ומוכרת. להרחבה ראו למשל

George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago press, 2008).

8. מ-camera הנזרה המילה chambre בצרפתית – שעברה דרך ה-camara באיטלקית המודרנית – כביטוי כללי לכל חדר. ראו Anthony Rich, *Dictionnaire des Antiquités Romaines et Grecques* (Paris: Librairie de Firmin Didot frères, fils et Cie, 1861). המשמעות של "cabin, chambre" תועדה לראשונה בראשית המאה הארבע-עשרה כמונח ימי, ומאמצע המאה החמש-עשרה הוחלה גם על החדרים בבית. להרחבה ראו *Online Etymology Dictionary*, [www.etymonline.com/word/camber#etymonline\\_v\\_625](http://www.etymonline.com/word/camber#etymonline_v_625).

9. William Smith and Charles Anthon (eds.), "Camara", in *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities* (New York: Harper & brothers, 1857), 98–99. למילה Camera הייתה בראשית המאה התשע-עשרה משמעות של בניין מקומר, גג או תקרה מקושתת. בראשית המאה שמונה-עשרה התגלגלה המילה הלטינית לקמרה אובסקורה, "חדר חושך" (מכשיר אופטי בצורת קופסה שחורה עם עדשות שאפשר הקרנת דימויים של אובייקטים חיצוניים), המנוגדת לקמרה לוסידה (1750, בלטינית "חדר מואר", מכשיר אופטי שיוצר סופראימפוזיציה בין הדמות הנצפית למשטח שעליו מצייר האומן). מ-1840 קיבלה המילה camera את המשמעות של מצלמה. ראו *Online Etymology Dictionary*, [www.etymonline.com/word/camera](http://www.etymonline.com/word/camera).

10. בעז נוימן, להיות-בעולם: עולמות גרמניים במפנה המאה העשרים (תל אביב: עם עובד, 2014), 15 (להלן נוימן, להיות-בעולם).

11. Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), 141–160.

12. הרמן בר מצוטט אצל נוימן, להיות-בעולם, 61. דבריו של הרמן בר במקור: Casimir Hermann Baer, *Deutsche Wohn-Und Festräume aus Sechs Jahrhunderten*, classic reprint, German ed. (1912; repr., London: Forgotten Books, 2018).

13. Jacques Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, trans. Peggy Kamuf (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 6. במילה בית (home) מופיעה גם אצל הגר קוטף, "בית", מפתח 1 (2010), 20–1, 15.

14. לא תמיד די במבנה הבית כדי ליצור את התחושה של הביתיות המצופה ממנו. ההבחנה הקיימת באנגלית בין המילה house למילה home ממחישה כי אכן לא כל בית הוא "בית". כדי שבית יהיה "בית" נדרש ממנו להיות יותר ממבנה. קוטף כותבת כי המילה העברית בית לוכדת את מערך המשמעויות שמספקות המילים home ו-house באנגלית. המילה בית מתארת גם את האתר הממשי, גם את הסדר החברתי המאורגן בתוכו וגם עושה טריטוריאליזציה לזהות ולצורת התקשורת. ראו Kotef, *The Colonizing Self*, 2–3. על ההבחנה בין שתי המילים באנגלית ראו למשל Handel, "What's in a Home?", אך כיום יש גם חוקרות וחוקרים שבוחרים לטשטש את ההבחנה בין שתי המילים באנגלית, ולהשתמש במילה home כדי לתאר גם את המבנה הפיזי של הבית (house), את המשמעויות הנספחות אליו ואת התהליך של עשיית



- Henny Coolen and Janine Meesters, "Editorial Special Issue: ראו למשל (homemaking). בית (homemaking).", *House and the Built Environment* 27 (2012): 1–10; Sigal Eden Almogi and Tovi Fenster, "The Psycho-Geographical Home: 'Homemaking' in the Frontier," *Home Cultures: The Journal of Architecture, Design and Domestic Space* 17, (1) (2020): 45–68 (להלן "The Psycho-Geographical Home" (Eden Almogi and Fenster).
15. נוימן, להיות בעולם, 62. דברים אלה עולים בקנה אחד עם תיאור הבית הקבילי של פייר בורדייה, שבו האח הוא טבורו של הבית. בבית הקבילי האש, שהיא גם הבית, מקבלת אפיון מגדרי מובהק: לא רק שהאח מזוהה עם בטנה של האם, אלא היא זירתה של האשה, "שסמכות מלאה הופקדה בידיה בכל הנוגע לבישול ולניהול המלאי" (פייר בורדייה, "הבית הקבילי", תרבות אדריכלית: מקום, ייצוג, גוף, עורכות רחל קלוש וטלי חתוכה (תל אביב: רסלינג, 2005), 274 (להלן בורדייה, "הבית הקבילי").
16. השימוש המתועד הראשון בחדרים היה כנראה של המינואים בסביבות שנת 2200 לפני הספירה. בחפירות שנעשו בשטחי אקרוטירי בסנטוריני שביוון נמצאו שרידים המעידים על חלוקה פנימית של חדרים בתוך מבנים. ראו *Heraklion Crete Org Online*, [www.heraklion-crete.org/minoan-civilization](http://www.heraklion-crete.org/minoan-civilization) "Minoan Civilization".
17. כדוגמה לחלוקה של בית שלא על פי חדרים ראו למשל את מאמרו של בורדייה המתאר את הבית הקבילי כחלק מתצפיותיו האתנוגרפיות באזורי המלחמה של חבל הארץ קביליה (Kabylia). בורדייה, "הבית הקבילי", 267–268.
18. שם, 26.
19. מלאת שמיר, "הבית המפוצל: פרטיות ואינטימיות בבית במאה התשע-עשרה", זמנים 104 (2008): 29 (להלן שמיר, "הבית המפוצל").
20. להרחבה ראו סיגל עדן אלמוגי, "הבית הפסיכוגיאוגרפי מגדרי", בתוך תמורות – פמיניזם ומרחב בישראל, עורכת טולה עמיר (תל אביב: מודן וחרגול, 2017), 51–52, ואת ההפניות בעמודים אלה (להלן עדן אלמוגי, "הבית הפסיכוגיאוגרפי מגדרי").
21. שמיר, "הבית המפוצל", 28.
22. שם.
23. רעיון דומה שבו הבית מוצג כשיקוף של האני הפנימי מופיע בספרה של קלייר קופר מרקוס: Clare Cooper Marcus, *House as a Mirror of Self: Exploring the Deeper Meaning of Home* (Berwick: Nicolas-Hays, 2006).
24. באנגלית עתיקה הייתה המילה rum גם תואר שציין "רחב, ארוך, נרחב".
25. "Room", *Online Etymology Dictionary*, [www.etymonline.com/word/room#etymonline\\_v\\_16519](http://www.etymonline.com/word/room#etymonline_v_16519). המילה Room כפועל לדור מופיעה דרך הביטוי "to occupy rooms".
- באנגלית העתיקה (rumian) ובאנגלית הביניים הפועל ציין "להיעשות נקי ממכשולים, לנקות, לפנות".
26. במחשבה הלאקאניאנית, את האיווי אי אפשר לספק לעולם, שכן "מימוש של האיווי אינו טמון

ב'הגשמתו', אלא בשכפולו של האיווי עצמו", דילן תומס, מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית, תרגמה דבי אילון (תל אביב: רסלינג, 2005), 42.

27. Otto Rank, *The Trauma of Birth* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd., 1929), 86–87. גם סיגל עדן אלמוגי מסבירה את האידיאליזציה של הבית דרך הגישה הפסיכואנליטית. לטענתה, הבית האידיאלי הוא הרחבה של אותה "סביבה מחזיקה" שהגדיר דונלד ו' ויניקוט בהתייחסו לסביבה הראשונית המאפשרת והבטוחה שמעניקה האם לתינוקה. ראו עדן אלמוגי, "הבית הפסיכוגיאוגרפי מגדרי", 47.

28. Edén Almogí and Fenster, "The Psycho-Geographical Home," 49. בעקבות התיאוריה של יחסי אובייקט (שמנסחיה הבולטים הם ויניקוט ומלאני קליין), מאמרן של עדן אלמוגי ופנסטר מפתח את הרעיון של הבית כאובייקט פסיכואנליטי, ומתאר בבהירות כיצד הבית, או ליתר דיוק פעולת עשיית הבית, היא תהליך הקושר בין הסובייקטיביות לבין המרחב.

29. או כפי שמטעים גסטון בשלאר, "כל חלל שגרים בו כאמת נושא בחובו את מהות מושג הבית" (גסטון בשלאר, הפואטיקה של החלל, תרגמה מור קדישזון (תל אביב: בבל, 2020), 41 (להלן בשלאר, הפואטיקה של החלל). ראו גם כאן, עמ' 3 והפניה 16.

30. Maria Kaika, "Interrogating the Geographies of the Familiar: Domesticating Nature and Constructing the Autonomy of the Modern Home," *International Journal of Urban and Regional Research* 28, (2) (2004): 266.

31. כך למשל טענה בטי פרידן, שהבליטה את יחסי הכוח המופעלים על הנשים בעצם בידודן במרחב הביתי. לטענתה, אף על פי שהנשים הן אחראיות על תפקודה של המשפחה ועל הארגון הדומסטי, נמנעת מהן גישה למשאבים חברתיים, כלכליים ופוליטיים, בעוד שבשביל גברים הבית היה מחסה מהעולם החיצוני הקשוח ואפילו אתר של פנאי ובילוי. להרחבה ראו Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Norton, 1963).

32. טובי פנסטר עמדה על כך שבבית, שנחשב כשלעצמו מקום פרטי ביותר, יש טווח רחב של רמות פרטיות המשתנה בהתאם למגדר ולגיל. ראו: Tovi Fenster, *The Global City and the Holy City: Narratives on Planning Knowledge and Diversity* (London: Pearson Education, 2004), 151. בהקשר זה מעניין הדיון של טליה רכבי בחדר המגורים המערער על ההבחנה בין אזורים פרטיים לאזורים ציבוריים בבית. היא מבססת זאת דרך בחינת הפונקציות השונות שממלא חדר המגורים הביתי, המעידות כי הוא אינו משרת רק תכלית ציבורית (אירוח רשמי), אלא גם את הצרכים היומיומיים של בני הבית. לפיכך, היא טוענת, יש לבחון את המרחבים השונים גם באופן טמפורלי, כלומר לראות איזו פונקציה הם משרתים ברגע נתון. Talya B. Rechavi, "A Room for Living: Private and Public Aspects in the Experience of the Living Room," *Journal of Environmental Psychology* 29 (2009): 133–143 (להלן "A Room for Living" (Rechavi, 2009).

33. לתקציר של התהליך ההיסטורי שהוביל ליצירת חדר המגורים כפי שאנו מכירים היום ראו Rechavi, "A Room for Living," 134.

34. אדולף לוס, "עיצובי הפנים ברוטונדה" [12 ביוני 1898], בתוך דיבור לריק, למרות הכול: מבחר מאמרים, תרגם אריה אוריאל (תל אביב: כבל, 2004), 39-41 (להלן לוס, דיבור לריק, למרות הכול); אדולף לוס, "איך אנחנו חיים / הבית", [1903], בתוך דיבור לריק, למרות הכול, 157.
35. אדגר אלן פו, "הפילוסופיה של הרהיטים", תרגמה ענת שפירא, דחק 2 (2013): 161.
36. שם, 162.
37. ולטר בנימין, "פריס, בירת המאה התשע-עשרה", מבחר כתבים. כרך ב: הרהורים, תרגם דוד זינגר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996), 40.
38. שמיר, "הבית המפוצל", 31-32.
39. וירג'יניה וולף, חדר משלך, תרגם אהרן אמיר (תל אביב: שוקן, 1981), 7-8.
40. מעניין לחשוב על החדר הפרטי לאור ההתפתחויות הצרכניות בעידן הקפיטליסטי, ולבחון את החדר כפניגורה של ההיסטוריה המטריאליסטית של המערב. התפיסה שמציע לוס ושמומחשת בתיאור החדר של פו עומדת בניגוד לרשתות עיצוב גלוקליות (glocalization) כמו איקאה. ההיבט החומרי המשחרר שהוצג בדברים שהובאו פועל כיום גם כמנרמל ומשעבד.
41. Richard Lang, "The Dwelling Door: Towards a Phenomenology of Transition," in *Dwelling Place and Environment: Towards a Phenomenology of Person and World*, eds. David Seamon and Robert Mugerauer (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985) (להלן, Lang, "The Dwelling Door").
42. בשלאר, הפואטיקה של החלל, 40.
43. "חֶדֶר", ספרייה חיה של טקסטים יהודיים, <https://tinyurl.com/bdd9zfm>; וכן سليمان بن عبد الرحمن، "ح د ر"، معجم المفردات الأرامية القديمة — دراسة مقارنة (الرياض: مطبوعات الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٦)، 93-94.
44. להרחבה ראו "חֶדֶר", מילון ערבי-עברי מאת מנחם מילסון, <https://arabdictionary.huji.ac.il>; "חֶדֶר", المعنى, [www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AE%D8%AF%D8%B1](http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AE%D8%AF%D8%B1); "חֶדֶר", معجم الدوحة التاريخي للغة العربية, <https://dohadictionary.org/dictionary/%D8%AE%D8%AF%D8%B1>. המילה השכיחה בערבית לחדר היא غُرْفَة (עֶרְפָּה). משמעותה המוקדמת הייתה בית הבנוי מעל בית אחר, וככל הנראה רק כעבור יותר ממאה שנה היא קיבלה את המשמעות של חדר כפי שאנו מכירים אותה כיום. למילה יש משמעויות נוספות הקשורות בין היתר בפועל מאותו שורש (غرف) שמציין את פעולת הגריפה או ההחזקה של מים בכף היד. להרחבה ראו "غرف", מילון ערבי-עברי מאת מנחם מילסון, <https://arabdictionary.huji.ac.il>.
- המילה حُجْرَة (חֶגְרָה) שימשה בתקופות מוקדמות יותר לחדרים שבתוך הבית ולמקום מגורן של החיות. בקוראן יש אפילו סורה הקרויה سورة الحُجرات, סורת החדרים. ראו "حجرة", [www.almaany.com/ar/dict/](http://www.almaany.com/ar/dict/); "حجر", معجم الدوحة التاريخي للغة العربية, <https://dohadictionary.org/dictionary/%D8%AD%D8%AC%D8%B1%D8%A9>.

45. על פי חוה טורניאסקי, השם "חדר" במשמעות זו הופיע ככל הנראה לראשונה במאה השלוש-עשרה אצל יהודי אשכנז וספרד. להרחבה על החדר כאתר לימוד בעת החדשה המוקדמת ראו חוה טורניאסקי, "הלימוד בחדר בעת החדשה המוקדמת", החדר: מחקרים, תעודות, פרקי ספרות וזיכרונות, עורכים: עמנואל אטקס ודוד אסף (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2010), 3-36 (להלן אטקס ואסף, החדר).
46. אפשר לשרטט את ההיסטוריה של חדרים בספרות העברית מתקופת ההשכלה, החל בחטאת נעורים מאת משה לייב לילינבלום, עבור ב"מחניים" מאת מ"י ברדיצ'בסקי, "מכאן ומכאן" מאת י"ח ברנר ו"ספיח" מאת ח"נ ביאליק, וכלה ביצירות כמו "גבעת החול" ו"עד עולם" מאת ש"י עגנון. מאמרו של אבנר הולצמן "בין הוקעה להתפרקות – החדר בספרות הזיכרונות ובספרות העברית", מציג מהלך דומה דרך סקירת העמדות השונות של יוצרי הספרות העברית החדשה כלפי החדר. ראו אבנר הולצמן, "בין הוקעה להתפרקות – החדר בספרות הזיכרונות ובספרות העברית", בתוך אטקס ואסף, החדר, 77-110.
47. ש"י עגנון, "גבעת החול", על כפות המנעול (תל אביב: שוקן, תשי"ג), שנב-שנג. ההדגשה שלי.
48. דליה רביקוביץ, "אתה בוודאי זוכר", על השירים [הספר השלישי], עורכים: גדעון טיקוצקי ועוזי שביט (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2010), 89.
49. ז'אק לאקאן, אני מדבר אל הקירות: שיחות בקפלה של סנט-אן, תרגמה נעה פרחי (תל אביב: רסלינג, 2019), 100.
50. הקליניקה של הפסיכולוג היא הדוגמה המובהקת ביותר לכך, אך הדיון בקליניקה חורג מן המהלך של מאמר זה, המבקש להתמקד בחדרי הבית הפרטי.
51. Lang, "The Dwelling Door," 204.
52. ליאת סאבין בן שושן, "חלון", 61.
53. Handel, "What's in a Home?", 1054.
54. Lang, "The Dwelling Door", 209.
55. פרנץ קפקא, "הגלגול", רופא כפרי, תרגמה אילנה המרמן (תל אביב: עם עובד, 2011), 99-166.
56. שלי כהן וטולה עמיר, "ממקלט ציבורי לממ"ד: הפרטת ההגנה האזרחית", צורות מגורים: אדריכלות וחברה בישראל, עורכות שלי כהן וטולה עמיר (תל אביב: חרגול, 2007), 138.
57. "הקש בגג" הוא נוהל של שב"כ וצה"ל שנחשף ב-2009. כשיש חשש כי בבית שחיל האוויר הגדיר כמטרה מצויים אזרחים, מתקשרים ליושבי הבית בטלפון ומזהירים אותם מפני תקיפה קרובה. לאחר מכן, וכדי לוודא שהם אכן יצאו מהבית, משגרים טיל קטן שפוגע בסמוך לבית או על הגג, ורק אחר כך משגרים את הפצצה שמשמידה את הבית.
58. גם דפיקה בדלת יכולה גם לאיים על דיירי הבית, אם לחשוב על הגסטפו הדופק בדלת בזמן מלחמת העולם השנייה, או סתם על אורח לא קרוא בשעת לילה מאוחרת.
59. Handel, "What's in a Home?" 1055.
60. תא"ל אביב כוכבי הסביר את האסטרטגיה שהעמיד נוח, וכאמור מקבלת את האשראי התיאורטי שלה מדלז וגואטרי כמו גם מז'אן-פרנסואה ליוטאר ומפול ויריליו, כך: "המרחב שאתה מסתכל עליו, החדר

הזה שאתה מסתכל עליו הוא פרשנות שלך. ואתה יכול למתוח את גבולות הפרשנות – לא באופן בלתי מוגבל – כי בסוף זה פיזיקה, יש שם בתים, יש שם סמטאות. [...] הפרשנות של האויב היא הפרשנות הקלאסית של המרחב, ואני לא רוצה לציית לפרשנות הזאת, כי אני לא רוצה ליפול לתוך המלכודת שלו. אני רוצה להפתיע אותו. אני צריך להגיה ממקום לא צפוי. לכן בחרנו את השיטה של לעבור דרך קירות, ממש כמו תולעת שמכרסמת ומגיחה מפעם לפעם. מתוך ריאיון שהעניק אביב כוכבי לחוקר האדריכלות איל ויצמן, והובאו בקיצורים אצל יותם פלדמן, "ראש נפץ", הארץ, 23.10.2007, [www.haaretz.co.il/misc/1.1452796](http://www.haaretz.co.il/misc/1.1452796) (להלן פלדמן, "ראש נפץ").

61. להרחבה על האסטרטגיות הצבאיות המפעילות אלימות על הבית ומכשילות את התפקודים המקוריים של מרכיבי הבית (גג, קירות, חלונות ודלת) שנועדו לספק הגנה ראו: Handel, "What's in a Home?", 1054–1057.

62. פלדמן, "ראש נפץ".

63. רות פרסר, "אלימות אינטימית: מחשבות קורונה" מפתח 15 (2020): 157 (להלן פרסר, "אלימות אינטימית").

64. Nancy Duncan, "Renegotiating Gender and Sexuality in Public and Private Spaces," in *BodySpace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*, ed. Nancy Duncan (London & New York: Routledge, 1996), 31–32.

65. לפיכך לא מפתיע שתיאור הבית של בשלר, כאזור של הגנה המבודד אותנו מהעולם הלא צפוי ומגן עלינו מפני סכנה, ספג ביקורת לא מבוטלת, בתחילה בעיקר מחוקרות פמיניסטיות, בשל היעדרה של התייחסות להיבטים הקונפליקטואליים של חיי הבית, כמו למשל יחסי הכוחות, הדיכוי, הניצול והאלימות במחוזות המקודשים של בית המשפחה. ראו למשל, Ann Oakley, *Woman's Work: The Housewife*, Past and Present (New York: Pantheon Books, 1974); Lynn Segal (ed.), *What is to Be Done about the Family?* (Harmondsworth: Penguin Books in association with The Socialist Society, 1983); Elizabeth Wilson, *What is to Be Done about Violence Against Women?* (Harmondsworth: Penguin, 1983); Laura Goldsack, "A haven in a Heartless World? Women and Domestic Violence," in *Ideal Homes? Social Change and Domestic Life*, eds. Tony Chapman and Jennifer Lorna Hockey (London: Routledge, 1999).

66. פרסר, "אלימות אינטימית", 155.

67. שם. ראו גם את ההפניה של פרסר למחקר Amanda Taub, "A New Covid-19 Crisis: Domestic Abuse Rises Worldwide", *The New York Times*, 6.4.2020, [www.nytimes.com/2020/04/06/world/coronavirus-domestic-violence.html](http://www.nytimes.com/2020/04/06/world/coronavirus-domestic-violence.html).

68. סטטיסטית, קורבנות האלימות הדומסטית הן בעיקר נשים, ולכן הדגש בחיבור זה על האלימות המופנית כלפיהן. אך אין להתעלם מן האלימות שגם נשים יכולות להפנות כלפי משפחתן והאלימות שילדים חווים מצד הוריהם.

69. בשלר, הפואטיקה של החלל, 41.







# יולדת

## אורלי דהאן

אישה היא סובייקט, במובן הפשוט של המילה: אורגניזם בעל תודעה, שיש לו מצבים פסיכולוגיים ותחושות ויש להתייחס אליו כאל סוכן פעיל בעולם. אך מרגע "לידתה כאישה"<sup>1</sup>, נמנעות ממנה חלק מן הזכויות שניתנות בדרך כלל לסובייקטים אנושיים. ביטוי מוחץ לכך מתגלה כשהיא עצמה יולדת. הודות לביקורת המדע הפמיניסטית, הגות מחקרית רבה נדרשה להיבטים שונים של החוויות המגולמות בגוף של אישה, כסובייקטית אנושית הרה, יולדת והורה.<sup>2</sup> במאמר הנוכחי אתמקד בסובייקטית האנושית היולדת ואטען כי אף על פי שהסובייקטיביות של האישה אינה נעלמת במהלך הלידה, היחס אליה בזירות שונות<sup>3</sup> הוא לרוב כאל אובייקט מיולד, או סובייקט פגום.

נקודת המבט העיקרית המדריכה את המהלך היא פילוסופית,<sup>4</sup> אולם אדגיש שזהו נושא קריטי, לא רק מבחינה פילוסופית מושגית אלא גם מבחינה מעשית, שכן היחס לילודות משפיע על חייהן של נשים ושל משפחותיהן: אחוז הלידות המכשירניות וניתוחי החירום הקיסריים נמצאים בשנים האחרונות בעלייה מתמדת, לפחות במדינות המפותחות,<sup>5</sup> וכך גם אחוז הנשים שחוות את הלידה כאירוע טראומטי.<sup>6</sup> היות שידוע כי ללידות מכשירניות וקיסריות יש השלכות בריאותיות ונפשיות, גופים רבים למיילדות וגניקולוגיה<sup>7</sup> עדכנו לאחרונה את הנחיותיהם הקליניות סביב נוהלי העבודה כדי להפחית את שיעורי ההתערבויות הרפואיות בלידות, והצהירו שהם דוגלים בקידום לידות פיזיולוגיות. עם זאת, למרות המאמצים, במדינות מפותחות רבות שיעור ההתערבויות הרפואיות בלידות ממשיך לעלות.<sup>8</sup> אפשר שהאי-הלימה המושגית, במונחי אובייקט-סובייקט, בין מיהי היולדת ובין כיצד מתייחסים אליה בפועל, יספק נקודת מבט חדשה על הנושא.

כדי להגדיר את המושג הטעון "יולדת",<sup>9</sup> אתחיל במה שהיה אמור להיות בעולם אידיאלי הסיכום לחיבור זה, כיוון שהטעון הבא נראה כמו אמת בסיסית שנובעת מהגיון בריא ושכל ישר, ומיד אראה שמדובר גם בעובדה המבוססת על מחקר אמפירי. להלן היקש קלאסי:

- טענה ראשונה: יולדת היא אישה בזמן לידה
- טענה שנייה: אישה היא סובייקט
- מסקנה: יולדת היא סובייקט בזמן לידה (או בקיצור: סובייקט יולד)

אולם מכיוון שאיננו נמצאים בעולם אידיאלי, אבחן הגדרה זו ואתקן אותה לפי ההתרחשויות בעולם הממשי. בעוד הטענה הראשונה היא הגדרה מילונית, אנליטית, של המילה "יולדת", הטענה השנייה אולי ברורה לנו כיום, אך בהיסטוריה האנושית היו תקופות שבהן טענה זו או נגזרותיה לא היו מקובלות, או היו מקובלות פחות, בקרב קבוצות גדולות באוכלוסייה. לכן אפשר לומר שהטענה השנייה היא קונטינגנטית, כלומר תלויה במצב העניינים בעולם. פעם למשל, נשים, עבדים, ילדים, וקבוצות אחרות לא נחשבו לסובייקטים במלוא מובן המילה, ולכן לא היה צריך להתחשב בדעותיהם, ברצונותיהם ובשאר המצבים הסובייקטיביים שלהם. קבוצות כאלה קיבלו

בדרך כלל יחס על פי הפונקציה שלהם בלבד (כגון עבודה, קיום יחסי מין, טיפול בילדים וכו'). יש חברות מסורתיות שלפחות חלק מיחסן לנשים הוא עדיין כזה.<sup>10</sup>

במילים אחרות, בעוד הטענה הראשונה היא עובדתית, הטענה השנייה נושאת מטען פוליטי וערכי והיא תלויה נסיבות, אף על פי שכיום – לפחות בעולם המערבי, ההומניסטי, הליברלי והמודע לעצמו, פחות או יותר – אין ספק שאישה היא סובייקט, כלומר יש לה מצבים מנטליים שמשפיעים על תפקודה.<sup>11</sup> לכן, לכאורה פשוט למדי להגדיר את המושג "יולדת": יולדת היא אישה, שהיא סובייקט, בזמן לידה, ועל כן היא סובייקט יולד.

הגדרה זו מתיישבת עם העובדה המבוססת אמפירית, שאירוע הלידה הוא תהליך ביו-פיזיולוגי. אולם להיבטים מנטליים, תרבותיים, חברתיים וסביבתיים יש השפעה קריטית על מהלך הלידה, והם עשויים לקדם אותה, או לחלופין לעכב ואפילו לעצור אותה.<sup>12</sup> אמנם האישה יולדת באמצעות גופה, אך היא סובייקט יולד, וכך יש להתייחס אליה כדי להשיג תוצאות לידה מיטביות מבחינה פיזיולוגית ונפשית.<sup>13</sup>

כדי להציג את היחס ליולדת כאל אובייקט (או סובייקט פגום) – נושא מורכב מבחינה פילוסופית ופוליטית – אתחיל בבחינת היבטים שונים של המיילדות המודרנית (ההיבט הסביבתי-סוציאלי, ההיבט הפיזיולוגי, ההיבט המושגי, ההיבט הרפואי-מחקרי וההיבט הפסיכיאטרי), ולאחר מכן אדון בשאלה אם מדע המיילדות כיום הוא ענף רפואי המבוסס על עובדות, שכן מחקרים עדכניים מצביעים על כך שדווקא הכרה במצב התודעה המיוחד של היולדת עשויה לקדם לידה מיטבית. לבסוף אצביע בקצרה על הסוגיה המשפטית של סגירת מרכזי הלידה בישראל והקשר שלה לזכויות נשים ואי-צדק, כדי לסכם ולהסביר מדוע אינטרסים רבים, כלכליים ואחרים, תורמים לכך שהיולדת ממשיכה להיתפס רוב הזמן כאובייקט ולא כסובייקט.

## 1. מיילדות מודרנית

כאשר מעמתים את ההגדרה של "יולדת" כ"סובייקט יולד" עם מה שקורה במחלקות יולדות, עם הגדרות מדעיות בתחום הרפואה המיילדותית, וגם עם היבטים כלכליים ופוליטיים של ניהול הלידה, מתגלות אי-התאמות. הבנת השכל הישר שהיולדת היא סובייקט יולד אינה עולה בקנה אחד עם המסקנה המנוגדת לחלוטין שאפשר לגזור מהאקלים התרבותי, החברתי והפוליטי כיום, שבו היחס לנשים יולדות בסביבת לידה טיפוסית (כלומר חדר לידה בבית חולים) הוא דווקא כאל אובייקט יולד (או לכל היותר סובייקט פגום).

לכן, כדי להגדיר את המושג "יולדת", שהוא מורכב לא רק כשלעצמו אלא גם בגלל מציאות קונטינגנטית, אתייחס למתח בין היולדת כסובייקט לבין היולדת כאובייקט. המושג הראשון מגובה בשכל ישר ובתמיכה אמפירית רחבה ומגוונת, ואילו המושג השני מתאר את מה שקורה בפועל במחלקות יולדות בישראל ובעולם המערבי. כדי לעמוד על טיבו של המתח הזה, יש לפנות תחילה למושג "מיילדות" (obstetrics), הקשור הדוקות למושג "יולדת". בסעיפים הבאים אדגים היבטים שונים של המיילדות המודרנית בהקשר של המתח בין הסובייקט לאובייקט.

1.1 ההיבט הפסיכו-סוציאלי-סביבתי: התעלמות מרצון היולדת, מחשיבות התמיכה הסוציאלית בלידה, ומגורמים שמקדמים לידה פיזיולוגית למרות המחקרים הרבים שעסקו בחשיבות התמיכה הסוציאלית בלידה,<sup>14</sup> תמיכה מתמדת בלידה בישראל כיום (וגם ברוב העולם המערבי) נחשבת אופציונלית, ונעשית במימון עצמי של היולדת, בין שמדובר בדולה או במיילדת פרטית. בית החולים אינו מספק את השירות הזה, אף שאושש שהוא משפר את תוצאות הלידה, הן בהיבט הפיזיולוגי והן בהיבט הפסיכולוגי. יולדת שלא הייתה ערנית מספיק לחשוב מבעוד מועד על אספקט חשוב זה, או שאין לה אמצעים לממן ליווי לידה מקצועי, מפחיתה את סיכוייה ללידה מיטבית. למעשה, לאחרונה אף נטען שליווי ותמיכה לכל אורך הלידה ראוי להיחשב כזכות אדם בסיסית.<sup>15</sup>

כמו כן, מחקרים רבים מצביעים על גורמים סביבתיים ופסיכולוגיים שמקדמים לידה פיזיולוגית: החופש לנוע במרחב על פי רצון היולדת, החופש של היולדת לבחור את תנוחת הלידה, תאורה מעומעמת, טמפרטורה נעימה, וסביבה שאין בה קולות רמים ואנשים זרים.<sup>16</sup> בחדר לידה מודרני טיפוסי, תנאים אלה מתקיימים בצורה פחותה, אם בכלל.<sup>17</sup>

בשנים האחרונות מתרחבים המחקרים והדיווחים על שלל תופעות של גילויי פטרונות, ביוש, הצגת דילמות כוזבות ואלימות מיילדותית כלפי נשים בזמן הלידה. כל אלה הן גרסאות של ביטול ושל התעלמות מרצונותיה ותחושותיה של היולדת בזמן הלידה, כלומר התייחסות ליולדת כאל פחות מסובייקט.<sup>18</sup> מנקודת מבט פסיכו-סוציאלית וסביבתית זו, ניתן לומר שבחדר לידה טיפוסי בבית חולים טיפוסי, היחס הממסדי לאישה היולדת הוא במובנים רבים דווקא כאל "אובייקט יולד" יותר מאשר כאל "סובייקט יולד".

1.2 ההיבט הפיזיולוגי: שימוש נרחב בפיטוצין, באפידורל ובתנוחה מאוזנת הפרדה בין הגוף לסובייקט עומדת במרכז המיילדות הרפואית, המתייחסת לחלקי גוף בלבד<sup>19</sup> – למשל לתפקוד הרחם על ידי ניטור צירים ובדיקות פתיחת צוואר הרחם – ומתעלמת מהמצב המנטלי של היולדת. אף שידוע כי ההורמונים בלידה משפיעים על התהליך בכללותו, ולא רק על פתיחת צוואר הרחם,<sup>20</sup> בפרקטיקה המיילדותית הנושא זוכה להתעלמות או לחוסר הבנה. דוגמה אחת לכך היא השראת לידה באמצעות פיטוצין. אם אין מספיק התקדמות בלידה (דהיינו פתיחה של צוואר הרחם), רווח השימוש בפיטוצין הגורם להתכווצויות חזקות יותר של הרחם. אולם פיטוצין הוא רק הצורה הסינתטית של הורמון האוקסיטוצין, ויש ביניהם הבדלים פונקציונליים. בעוד ההורמון הסינתטי אכן משפיע על התכווצויות הרחם (דהיינו על איבר אחד בגוף), הוא אינו יכול לעבור את מחסום הדם-מוח,<sup>21</sup> ולכן הפיטוצין חסר את ההשפעות הפונקציונליות החשובות של האוקסיטוצין, שאף הן חיוניות להתקדמות של לידה פיזיולוגית, כמו השראת תחושות של רוגע וקירבה, והפחתת כאב, לחץ ופחד.<sup>22</sup> הגישה הרפואית – העוסקת בחלקי גוף ומפרידה בין הגוף לסובייקט שלו – אינה עוסקת בתחושות כאלה. הדבר גורם לשיבושים בלידה, שכן כאב חריף, לחץ וחרדה בזמן הלידה נמצאו כגורמים מעכבי לידה.<sup>23</sup>

דוגמה אחרת היא שימוש נרחב באלחוש אפידורלי, המוצג ליולדת כמעין תרופת קסם שמעלימה את הכאב של צירי הלידה. אולם מחקרים אמפיריים מדגימים שמלבד היתרון של אפידורל בחסימת הכאב על ידי שיתוק פלג הגוף התחתון, יש לאלחוש האפידורלי חסרונות שזוכים להתעלמות בחדרי לידה רבים. כאשר יולדת מקבלת אלחוש אפידורלי עליה לשכב בתנוחה מאוזנת והיא אינה יכולה לנוע בחופשיות. מחקרים מראים שהחופש לנוע בזמן הלידה דווקא מקדם את הלידה, ואילו שכיבה בזמן הצירים נמצאה במתאם עם לידות ארוכות וקשות יותר.<sup>24</sup>

כמו כן, עקב חוסר התחושה בשלב השני – שלב יציאת העובר – לעיתים היולדת מתקשה לדחוף את התינוק החוצה דרך תעלת הלידה, מה שעלול להוביל ללידה מכשירנית ולחתך חיץ. לידות מכשירניות נמצאו במתאם עם חוויית לידה טראומטית, המסכנת את בריאותה הנפשית של היולדת לאחר הלידה. כמו כן, מלידה מכשירנית ומחתך חיץ קשה יותר להתאושש, גם מבחינה פיזית.<sup>25</sup>

תנחות השכיבה על הגב מועדפת בקרב הצוות הרפואי, משום שכך קל יותר ליילד את היולדת. אולם מחקרים מראים שיציאת העובר קלה יותר בתנחות זקופות או בתנחות כריעה. תנחות לידה זקופות מאפשרות תזוזה של עצמות האגן, כך שהלידה מהירה יותר, כואבת פחות, ופחות מועדת לסיבוכים.<sup>26</sup> גם כאן, אפילו לראות שהתנחות וההעדפות של הצוות הרפואי מקבלות עדיפות על פני רצונותיה של היולדת או טובתה הפיזיולוגית והפסיכולוגית.<sup>27</sup>

מהדוגמאות הללו – שימוש נרחב בפיטוצין כמורז לידה ובאפידורל כמשכך כאבים, והעדפת תנחות לידה שנוחה לצוות – אפשר לגזור הנחה לגבי היחס ליולדת בחדר לידה טיפוסי: היולדת נתפסת כרחם יולד, חלק גוף שיש ליילד אותו. בדגש על "ליילד". היולדת שוכבת במצב פסיבי, מאולחשת ומשותקת, וממתנה ליילוד על ידי הצוות הרפואי. מעודדים אותה לקחת אפידורל כדי שתהיה שקטה, לא תרגיש ולא תפריע לתהליך. גם במובן הזה היא הופכת לאובייקט יותר מאשר סובייקט – חלק גוף מיולד ופסיבי.

בהקשר זה ראוי לציין את שרה כהן שבוט, פילוסופית פמיניסטית, שטוענת שגוף נשי יולד חזק ופעיל, שאינו נכנע ואינו ממושטר, גם מאתגר מודלים קיימים של נשיות. הלידה המדיקלית אינה יכולה לקבל את היולדת כסובייקט, לא רק משום שהמדע נוטה "לנקות" ולהפוך את הכול לפשוט וסטרילי, אלא בעיקר משום שלידה שאינה מאולחשת היא לא נשית אלא קולנית ולא מסודרת, אך המערכת הרפואית הפטריארכלית מתקשה לשאת נשים "לא נשיות". לכן נשים "מוחזרות למקומן" והגוף שלהן עובר משמוע: הגוף היולד נהפך לגוף כנוע ששוכב על המיטה ומחכה ל"הצללה". במילים אחרות, על פי כהן שבוט, מעבר לאופן שבו מדיקליזציה רואה גופים מסתתרים גם עיקרון מיוגני.<sup>28</sup>

### 1.3 ההיבט המושגי: על מובן והוראה של שני רפלקסים

דוגמה מושגית מהספרות המיילדותית המקצועית חושפת את הבלבול של המיילדות המודרנית בהקשר של יולדת כסובייקט מול יולדת כאובייקט. לשם כך, דהאן ואודנט<sup>29</sup> משווים בין שני מושגים המתארים רפלקסים נוירו-פיזיולוגיים בשלב שבו התינוק יוצא מתעלת הלידה אל העולם: רפלקס פרגוסון ורפלקס פליטת העובר.

רפלקס פרגוסון התגלה בשנת 1941. פרגוסון ביצע את מחקרו בארנבות חסרות הכרה, ומצא רפלקס הקושר בין פליטת ההורמון אוקסיטוצין לבין התכווצות הרחם ויציאת העובר.<sup>30</sup> לעומת זאת, רפלקס פליטת העובר הוא מונח שטבעה בסוף שנות השישים ניילס ניוטון. יחד עם עמיתיה ביצעה ניוטון מחקר בעכברות בהכרה. קבוצה אחת של עכברות ממליטות הושמו בסביבה חשוכה ומוכרת להן. הקבוצה השנייה הושמה במכלי זכוכית לא מוכרים, חשופים ומוארים. ניוטון ועמיתיה מצאו כי העכברות בקבוצה הראשונה המליטו תוך סדרה של התכווצויות מהירות שהובילו לפליטה מהירה של העוברים. בכלוב השני היו פחות המלטות מוצלחות, והן היו איטיות יותר.<sup>31</sup>

גם מתיאור שטחי זה אפשר להבין שהמושג הראשון, רפלקס פרגוסון, מתייחס ליולדת כאל אובייקט ביו-מכני יולד, כאילו הייתה ארנבת חסרת הכרה. כדי ללדת צריך איברים: רחם ומוח שמפריש אוקסיטוצין. המושג השני, רפלקס פליטת העובר, מתייחס ליולדת כאל סובייקט יולד, כיוון שהיא יולדת בהכרה מלאה ומושפעת מגורמים מנטליים וסביבתיים. יתרה מזאת, מצב מנטלי ספציפי של היולדת הוא תנאי הכרחי להופעת רפלקס פליטת העובר. מכאן שהיולדת כסובייקט כלולה במשמעות של רפלקס פליטת העובר.

אודנט<sup>32</sup> מציין שצוותים רפואיים לא רק אינם מכירים היטב את המושג "רפלקס פליטת העובר", אלא גם שהתנאים בחדרי הלידה המודרניים אינם מאפשרים את הופעתו.<sup>33</sup> יתרה מזו, על פי דהאן ואודנט,<sup>34</sup> בפעמים המעטות שבהן רפלקס פליטת העובר נזכר בספרות המיילדותית המקצועית, הוא מופיע כמושג נרדף לרפלקס פרגוסון. במילים אחרות, הספרות העכשווית מתייחסת לשני המושגים הללו כאילו הם מציינים אותה תופעה בעולם. אולם לא רק ששני המושגים מתייחסים לתופעות שונות לחלוטין בלידה, אלא הם גם מייצגים את היולדת באופן שונה מהותית, ומבחינה פילוסופית יש להם מובנים שונים לחלוטין. בעוד רפלקס פרגוסון מתייחס לאישה היולדת כאל גוף ביו-מכני בלבד, מעין אובייקט יולד, רפלקס פליטת העובר אינו מתעלם ממצב התודעה המיוחד של נשים במהלך הלידה, ומתייחס לאישה היולדת כאל סובייקט יולד. יתרה מזו, האחרון מכיר בעובדה שהלידה היא אירוע פסיכו-פיזי וסוציאלי מורכב.

הבלבול המושגי הזה אינו רק עניין פילוסופי, אלא עשויות להיות לו השלכות מעשיות בחדר הלידה. היחס ליולדת כאל אובייקט יולד מוביל במקרים רבים לניהול כושל של הלידה ולהשלכות קריטיות, נפשיות ופיזיולוגיות על היולדת.

משלושת הסעיפים האחרונים, נראה כי אמת יסודית היא שיוולדת היא סובייקט בתהליך של לידה, ועובדה אמפירית היא שמצבים מנטליים וסביבתיים משפיעים על מצבו הפיזיולוגי והפונקציונלי של הסובייקט. אולם נדמה שבפועל, הפרקטיקה המיילדותית מתעלמת הן מהאמת היסודית שהיולדת היא סובייקט, והן מממצאים אמפיריים על גורמים מנטליים וסביבתיים שיכולים לעכב לידה ולחייב התערבות רפואית. המיילדות המודרנית מתייחסת ל"יולדת" כאל אובייקט הנמצא בתהליך של לידה, או כאל חלק גוף (או חלקי גוף: הרחם ותעלת הלידה) שאמור להיות מיולד (בצורה פחות או יותר סבילה).

1.4 ההיבט הרפואי-מחקרי: מדוע אין הצלחה בהקטנת שיעורי הניתוחים הקיסריים? דוגמה מעניינת ועכשווית לנושא זה אפשר למצוא בדיון שמתקיים בימים אלה בספרות המיילדות המקצועית. חלק ניכר מגיליון אפריל של כתב העת BJOG<sup>35</sup> הוקדש לשאלה מדוע, למרות המלצות חוזרות ונשנות של ארגון הבריאות העולמי, אין מצליחים להקטין את שיעורי הניתוחים הקיסריים.<sup>36</sup> התשובות שמספקים המאמרים השונים בגיליון מתנקזות לשתי סיבות עיקריות. האחת היא שנשים בימינו מפחדות לנסות ללדת בלידה נרתיקית, ומעדיפות, בניגוד להמלצות הרופאים, לקבוע ניתוח קיסרי אלקטיבי; הסיבה השנייה לעלייה בשיעור הניתוחים הקיסריים היא מגפת ההשמנה בעולם המערבי. כיוון שיש יותר נשים עם השמנת יתר, ויש רופאים שסבורים שניתור נשים עם עודף שומן קשה עד בלתי אפשרי במהלך לידה וגנילית, ההמלצה הרווחת היא לקבוע ניתוח מראש בלי אפילו לנסות ללדת לידה נרתיקית.

התמונה העולה מהתשובות הללו היא שהפגום והדורש תיקון הוא הנשים עצמן, ולא הפרקטיקה הרפואית, התרבות,<sup>37</sup> חוסר מחקר או ידע מדעי או כל גורם אחר. קשה להתחמק מתרגום בוטה של התשובה לעלייה במספר הניתוחים הקיסריים, על פי המאמרים בגיליון זה: נשים הן פחדניות וחסרות ביטחון,<sup>38</sup> או שהן שמנות.

מצד אחד, למרות התמונה הלא מחמיאה, נשים מצטיירות כאן דווקא כסובייקט. אמנם סובייקט פחדן ולא רציונלי, אבל עדיין סובייקט. במילים אחרות: סובייקט פגום.<sup>39</sup> במובלע, אפשר לראות כאן את ההנחה הסמויה שמסתתרת בתוך התיאור: בהחלטה המודעת לבחור בניתוח מתוכנן מראש להוצאת התינוק מהרחם מסתתרת הנחה לגבי רצונו של הסובייקט עצמו להפוך לאובייקט בזמן הלידה – לבחור בלידה מאולחשת ופסיבית.

אולם כמו שסובייקט הופך לאובייקט ברפואה המיילדותית, גם ה"לא רציונלי" עשוי להפוך דווקא לרציונלי כשמביטים במציאות באופן ביקורתי. אם אישה מפחדת ללדת לידה נרתיקית מדיקלית, כמו זו שרווחת במערב, משום שלידה כזו נחשבת בצדק לאירוע טראומטי, ולכן היא מעדיפה לקבוע תור לניתוח קיסרי אלקטיבי, הבחירה שלה היא במובן מסוים רציונלית. האישה לוקחת אחריות ותובעת לעצמה את השליטה בגורלה ובלידה שלה. לאור הקשר שנמצא בין אלחוש אפידורלי ללידות מכשירניות וניתוחים קיסריים דחופים<sup>40</sup> – לידות שנמצא מתאם ביניהן ובין מצב נפשי רעוע, דיכאון ופוסט-טראומה לאחר הלידה,<sup>41</sup> וגוררות התאוששות פיזיולוגית מאתגרת יותר, למשל במונחים של בריאות רצפת האגן במקרים של חתך חיץ<sup>42</sup> – התוצאות הפיזיות והנפשיות של לידה קיסרית אלקטיבית עשויות להיות עדיפות על פני תוצאותיו של ניתוח קיסרי לא מתוכנן או לידה מכשירנית.

דוגמה זו ממחישה שגם בדיונים על הפחתת שיעורי הניתוחים הקיסריים, הדיון על נשים יולדות נעשה מתוך ראייה צרה ושטחית, ובעיקר בלי לראות בהן סובייקט בתוך התרחשות רחבה יותר של קשת האירועים הקשורים ללידה. האחריות לעלייה בשיעור הניתוחים הקיסריים מוטלת על הנשים בלבד: הפחדנות שלהן וחוסר הביטחון שלהן, חוסר הרציונליות שלהן או עודף השומן שלהן. את ההעדפה לבחור בניתוח מתוכנן מראש מסווגים כפחד מלידה פיזיולוגית, בלי לדון לעומק מה



עשויים להיות הגורמים לפחד כזה ומה אפשר לשנות בפרקטיקה המיילדותית כדי למנוע או לשכך אותו. במילים אחרות, אין הסתכלות פנימה אל תוך המערכת הרפואית כדי לנסות להבין אם משהו בפרדיגמה הרפואית עצמה מצריך שינוי.

1.5 ההיבט הפסיכיאטרי: ההצעה לצמצם את הסובייקט כדי למנוע פוסט-טראומה נקודת מבט אחרת על המתח בין הסובייקט לאובייקט בהקשר של "יולדות" הוא הדיון על פוסט-טראומה לאחר לידה בספרות הפסיכיאטרית.

פוסט-טראומה לאור אירוע הלידה היא תופעה רווחת, ושיעוריה נמצאים בעלייה מתמדת.<sup>43</sup> עולה השאלה כיצד אפשר למנוע פוסט-טראומה.<sup>44</sup> הפתרונות המקובלים הם סינון נשים המועדות לפורענות, הן לפני הלידה והן מיד אחריה, והפחתת הציפיות של נשים באופן כללי מאירוע הלידה, כיוון שיש הסבורים שפוסט-טראומה עשויה לנבוע מציפיות לא-ריאליות של נשים מהלידה.<sup>45</sup> אחד הפתרונות המוצעים להפחתת הסיכוי לפוסט-טראומה לאחר לידה הוא אפוא לחנך נשים להגיע ללידה כאשר הן פתוחות לכל התרחשות (במילים אחרות, פתוחות לאירוע טראומטי), כיוון שאי אפשר לצפות את מהלך הלידה.<sup>46</sup>

במילים אחרות, כדי להקטין את הסיכון לפוסט-טראומה לאחר הלידה, על היולדת להגיע ללידה עם כמה שפחות ציפיות, תקוות ורצונות. מה נותר אפוא מהסובייקט אם מרוקנים אותו מרצונותיו וציפיותיו? בתרגום למונחי סובייקט/אובייקט, מדובר במזעור ממדיו של הסובייקט. הסובייקט הופך להיות דומה יותר לאובייקט – נתון לשליטת הצוות הרפואי ונסיבות הגורל שלא ניתן לשלוט בהן. אפשר לומר שהדרישה שהיולדת תפקיד את גופה בידי הצוות תוך כדי צמצום עולמה המנטלי ככל האפשר ניתנת לתרגום במונחים פסיכו-פיזיים כדרישה להיחפך לאובייקט, לפחות כל עוד נמשכת הלידה.

לצד ההצעה הלא-ריאלית והמקוממת מבחינה מוסרית לצמצם את קיומה הסובייקטיבי של היולדת במהלך הלידה, אתמקד כאן בפן מבוסס העובדות, שכן יש דבר חשוב מאוד שאפשר לומר על הצעה מטרידה זו. השאלה היא אם טראומה אכן נגרמת מציפיות לא ריאליות, או שסביר יותר שהיא נגרמת מאירוע טראומטי. נדמה שבכל האמור בספרות הכללית על טראומה – למשל כתוצאה מתקיפה מינית או מהלם קרב – אין עוררין על כך ששורשיה של טראומה נטועים באירוע טראומטי. לצערנו, תקיפות מיניות רווחות בחברה שלנו, וכך גם פוסט-טראומה על רקע תקיפה מינית. עם זאת, נדמה שמעולם לא הוצע לנשים (במחקר או בשיח הפופולרי) להתגונן מפני טראומה מתקיפה מינית על ידי הפחתת הציפייה שלא להיות מותקפת מינית. באקלים הנוכחי, סביר שלא יהיה אפשר להתייחס ברצינות להצעה שכל הנשים אמורות לצפות או להכין את עצמן לאירוע של תקיפה מינית על מנת שלא לפתח פוסט-טראומה במקרה שיותקפו. הצעה כזו תהיה אבסורדית, אולם בדיונים על פוסט-טראומה בהקשר של לידה, ההצעה הזאת רווחת, לא רק בשיח הפופולרי<sup>47</sup> אלא גם בספרות המדעית.

על פי השכל הישר, טראומה נגרמת בראש ובראשונה מאירוע טראומטי, ולא בגלל ציפיות ורצונות

של אדם כלשהו לחוויה חיובית. אם כך הדבר, סביר שפשוט יותר לעשות את המיטב כדי למנוע טראומה מלכתחילה, במקום להשליך את מלוא האחריות על קורבן הטראומה ולהטיל עליה את המלאכה הקשה (והבלתי אפשרית למעשה) של הפיכה מסובייקט לאובייקט.

הדרישה לצמצם את הסובייקט כדי להימנע מפוסט-טראומה בעקבות אירוע טראומטי לא רק מקוממת, אלא גם לא זוכה לאישוש מחקרי. פרייס ואחרים, למשל, הצביעו על קשרים הדוקים בין התפיסות והאמונות הבסיסיות של נשים לגבי לידה לפני אירוע הלידה, ובין האופן שבו הן חוו את אופן הלידה ותוצאותיה. המסקנה המעשית של החוקרים הייתה שחיוזוק האמונה של נשים שגופן מסוגל ללדת עשוי להפחית את הפחד מפני הלידה ולהביא לירידה בשיעור ההתערבויות הרפואיות במהלכה.<sup>48</sup>

לכן, בניגוד להלוך הרוח המקובל בספרות הפסיכיאטרית על פוסט טראומה לאחר לידה, נראה שתשובה מתקבלת על הדעת עשויה להיות הפוכה: חיוזוק הסובייקטית היולדת ואמונתה בעצמה עשוי להביא ללידה התערבותית פחות, ולכן טראומטית פחות, ואילו הרחקת היולדת מעצמה, מרצונותיה ומאמונתה ביכולתה ללדת עלולה דווקא להביא לחרדה, ועל כן להתערבויות רפואיות, לעיתים טראומטיות (או לויתור מראש וקביעת ניתוח קיסרי מתוכנן).

## 2. ניווט הלידה על ידי סביבת לידה תומכת

בחלק הקודם הדגמתי שהיחס ליולדת כיום הוא דווקא כאל אובייקט יולד, ובמקרים מסוימים גם כאל סובייקט פגום. כלומר, גם כאשר מכירים בקיומה של היולדת כסובייקט, הסובייקטיות של נשים יולדות פועלת כנגדן. זוהי השקפה מסולפת, שכן לא רק שהיולדת ומערכת הציפיות שלה, רצונותיה ואמונותיה (כלומר מצב התודעה שלה) עשויים לשפר את קידום הלידה, אלא שהסביבה הרפואית ויחסה ליולדת גם הוא גורם מרכזי בהתנהלות הלידה.

בשלהי שנות השמונים ציינה ניילס ניוטון, חוקרת לידות שטבעה לראשונה את המושג "רפלקס פליטת העובר", שלמרבה הצער, ההיבטים הפיזיולוגיים של ויסות הלידה וניהולה אינם מקבלים את תשומת הלב הראויה להם בספרות האקדמית. מניסיונה, היא כותבת, אין ספק שהתקדמות הלידה מאיטה במעבר מסביבה ביתית לסביבה של חדר לידה טיפוסי בבית חולים. היא קוראת לערוך מחקרים אמפיריים מבוקרים כדי להבין אילו גורמים סביבתיים מקדמים לידה, ומציינת את תקוותה לעתיד: שבעשור של שנות התשעים המיילדות המודרנית תצליח לקדם את הידע הזה ולעזור לנשים יולדות.<sup>49</sup>

תמונת המצב העולה מהחיבור הנוכחי מציירת תמונת מבט אופטימית הרבה פחות. נדמה שחזוניה של ניוטון לא התממש במלואו. מצד אחד, מחקרים רבים חושפים את הגורמים הסביבתיים שמקדמים לידה,<sup>50</sup> אולם בפועל, בחדרי לידה טיפוסיים לא תמיד נעזרים בידע זה. הלידות הופכות מדיקליות יותר ויותר, התערבויות יותר ויותר, ושיעור הניתוחים הקיסריים אינו יורד.<sup>51</sup> יתרה מזו, גילויים של בריאות נפשית לקויה לאחר הלידה, שיש להם קשר ברור למהלך הלידה ולשיטת הלידה,<sup>52</sup> הופכים רווחים יותר בעולם המערבי, ואם אין מטפלים בהם במהירות עלולות להיות להם השלכות שליליות על בריאות האם, על טיב הקשר בינה ובין תינוקה ועל הדינמיקה בתוך המשפחה.<sup>53</sup>

### 3. מיילדות מודרנית ו"פרס כף העץ"

שאלה שעולה מהניגוד שבין היולדת כסובייקט יולד לבין מה שקורה בפועל – היולדת כאובייקט יולד – היא עד כמה המיילדות, כענף ברפואה, מבוססת על עובדות. המיילדות המודרנית כבר הואשמה בכך בעבר: ב-1989 העניק ארגון קוקריין (Cochrane) את פרס כף העץ<sup>54</sup> למיילדות הרפואית על "יישום מוגבל של עדויות אמפיריות מבוססות-מחקר לפרקטיקה הקלינית".<sup>55</sup> מאז שבה ועולה בניסוחים שונים השאלה אם מיילדות היא פרקטיקה מבוססת עובדות.<sup>56</sup>

התשובה מורכבת. מצד אחד, ברור שהחלק הפתולוגי של המיילדות המודרנית, כלומר המחקר על לידות בסיכון, אינו ראוי לפרס כף העץ. המיילדות הפתולוגית, שרואה את היולדת כאובייקט יולד, רואה בלידה פונקציה שיש להשלים, וההצלחה נמדדת על פי לידות שמסתיימות באם ועובר חיים.<sup>57</sup> המחקר המתקדם מיושם בפרקטיקה. למשל, שיפור מתמיד חל בטכניקות של ניתוחים קיסריים, מניעת דימומים אחרי הלידה, מניעת ניתוח קיסרי על ידי מניפולציות הורמונליות, והתערבויות שונות כשהלידה לא מתקדמת באופן משביע רצון. ואכן, באופן כללי אפשר לומר שהתמותה של יולדות ויילודים בעולם המערבי ירדה וממשיכה לרדת.<sup>58</sup>

מצד שני, נראה שחלק אחר של הרפואה המיילדותית – זה שאמור לעסוק בעידוד לידות פיזיולוגיות, לפחות כשמדובר בלידות בסיכון נמוך (שהן רוב רובן של הלידות) ולנווט אותן לכיוון הפיזיולוגי, שבו ממעיטים בהתערבויות רפואיות – עדיין ראוי לפרס כף העץ, משום שהוא בקושי קיים.<sup>59</sup> התערבויות שגרתיות הן חלק מהפרוטוקולים המיילדותיים בחדרי לידה מערביים, והן הופכות כל לידה ללידה בסיכון. כל הלידות, גם לידות בסיכון נמוך שאינן פתולוגיות בהגדרה, מקבלות אותו יחס פונקציונלי ומכניסטי, ובכך הן לרוב גם הופכות לפתולוגיות. תופעה זו מכונה במאמרים רבים "מפל התערבויות" – גם התערבות קטנה ביותר כמו שכיבה על הגב לצורך ניטור מגבירה את הסיכוי לסיבוכים, ולכן גם את הצורך בהתערבויות נוספות, שגם הן מהוות קרקע להתערבויות אחרות (כגון פיטוצין ואפידורל). כך הופכת לידה נורמלית ללידה מדיקלית התערבותית (כגון לידות מכשירניות, חתכי חיץ, ולידות קיסריות לא מתוכננות).<sup>60</sup>

### 4. המעגל האפיסטמי של הלידה המודרנית: הצלת היולדת מהלידה

התפיסה הרפואית, המנותקת מהתודעה ומהגוף השלם, מזהה כאב עם סבל באופן אוטומטי, ורואה בלידה אירוע עם פוטנציאל סיכון גדול שיש למנוע באמצעות שליטה: ניטור מתמיד, השוואה לעקומות סטטיסטיות והתערבויות תכופות.<sup>61</sup> במובן זה, הפרספקטיבה של הרפואה המיילדותית רואה ביולדת יצור שאינו מסוגל להתמודד, ועל כן נזקק לעזרה ולהצלה. מתוך הפרדיגמה הספציפית הזו, קשה לראות שלעיתים דווקא הפרספקטיבה עצמה מייצרת את המצב שממנו יש להינצל. ברגע שמתרחש המצב שמחייב הצלה, ומתבצעת הצלה מדיקלית, מסופקת גם ההוכחה לכך שהפרדיגמה נכונה: לידה היא אירוע מסוכן, ולפיכך יש להציל את היולדת מהלידה. מסיפורי לידה כיום קשה מאוד לדעת מתי ההצלה באמת נדרשה ומתי היא הייתה תוצר של התערבות רפואית שהייתה יכולה להימנע מלכתחילה.<sup>62</sup>

מדובר במעגל אפיסטמי מרושע. מצד אחד אין להתכחש ליתרונותיה הרפואה המודרנית. למרבה המזל, רוב היולדות במאה ה-21 אינן יולדות במערה או בבית רעוע ללא חשמל ומים, בסביבה שאינה היגיינית, כשחיות טרף ופגעי מזג האוויר אורבים בכל מקום. ליולדות כיום יש הפריבילגיה ללדת בסביבה היגיינית ובטוחה, שבה במקרה הצורך יוכלו להיעזר בטכנולוגיה המתקדמת של רפואה מודרנית מבוססת-עובדות. מצד שני, נראה שלפחות בחלק מהמקרים של לידות בסיכון נמוך שמסתבכות, ייתכן שהסיכון נובע דווקא מסביבת הלידה המודרנית, המוארת, הרועשת והמלחיצה, שאינה מביאה בחשבון את הפן הפסיכו-פיזי והסוציאלי של הלידה – וההסתבכות מצריכה הצלה רפואית.

למקרים שבהם טיפול רפואי מייצר נזק שלא ביודעין מתייחסים כאל "יאטרוגניות".<sup>63</sup> ברפואה מקובל כיום שיש הכרח לזהות ולתקן מקרים של יאטרוגניות.<sup>64</sup> למרות זאת, התעלמות משיקולים יאטרוגניים עדיין נפוצה מאוד ככל שמדובר בנשים שמתלוננות על כאבים באיבר המין, אחרי לידה או בלי קשר ללידה.<sup>65</sup> בנוסף, המילה "יאטרוגניות" עולה רק לעיתים רחוקות בהקשר של התערבויות בלידה.<sup>66</sup>

במונחים פילוסופיים, אפשר לטעון שההתעלמות של המיילדות המודרנית מהסובייקטית היולדת יוצרת מעגל אפיסטמי: ככל שעולות ההתערבויות ההכרחיות, כך הפרדיגמה של לידה כאירוע מסוכן המחייב התערבויות רפואיות וניטור מתמיד מתחזקת, מתבססת ומצדיקה את עצמה. אולם האישה יולדת יחד עם גופה, מוחה ותודעתה. כל אלה שזורים יחדיו בצורה מורכבת ותנודתית, כך שכל הפרעה, חיצונית או פנימית, עשויה לפגוע בתהליך הלידה, ולכך עשויה להיות השפעה ניכרת על בריאותה הנפשית והפיזית.<sup>67</sup> כאמור, נראה שכל עוד היחס ללידה הוא פונקציונלי, מתמקד בחלקי גוף נפרדים ורואה ביולדת מעין רחם יולד, המטרה העיקרית של המיילדות המודרנית – לידה שמסתיימת באם ובעובר חיים – מקדשת את כל האמצעים, גם במחיר סיכון גופן ונפשו של יולדות. סביר אפוא להניח ששיעור ההתערבויות הרפואיות בלידה רק יגדל.<sup>68</sup> שיקולים בדבר מצבה הפיזי והנפשי של היולדת כתוצאה מהלידה כלל אינם חלק מהמשוואה. במילים אחרות, יאטרוגניות פסיכו-פיזית אינה חלק מהפרדיגמה המיילדותית כיום.

5. "תודעת לידה": על הדרישה להכיר ביולדת כסובייקט כדי לקדם לידה מיטבית אם היולדת היא סובייקט יולד, ואם הלידה היא אירוע פיזיולוגי המושפע ממצבה המנטלי והסביבתי, כפי שמחקרים רבים מדגימים – נדמה ששורש הפתרון מצוי בהפסקת ההתעלמות מהתודעה של היולדת, והפנמה של היותה סובייקט יולד.

הניתוח הנוכחי של המושג "יולדת" מצביע על כך שכדי להשיג את תוצאות לידה ראויות שמיטביות עם כל יולדת על פי צרכיה, נדרשת גישה ייחודית המביאה בחשבון את הקשר ההדוק בין גופה של היולדת, מוחה ותודעתה ובין הסביבה שבה היא נמצאת. כל ניסיון לנקות את אירוע הלידה ממאפיינים אלה, וכל התעלמות מהיולדת כסובייקט, במודע או שלא במודע, עשויים לחבל בלידה עצמה. במילים אחרות, המיילדות המודרנית תידרש להכניס את התודעה למשוואת הלידה.

אלא שהמיילדות המודרנית, כאמור, נשענת על פרדיגמות מדעיות אובייקטיביות, מדידות: גרפים, פתיחה של צוואר הרחם בסנטימטרים וסטטיסטיקה. האם הדרישה להכניס לפרדיגמה מכניסטית כזו גם מושגים מעורפלים של מצבי תודעה וחווית סובייקטיביות היא לגיטימית?

לכאורה מדובר בבעיה פילוסופית מוכרת: הקושי הבלתי נמנע בתרגום מונחים הקשורים לחוויה – שהיא תמיד סובייקטיבית ותמיד קשורה הדוקות לנקודת המבט הפרטית – למונחים מדעיים, שהם בהכרח כלליים, אובייקטיביים, מדידים, ואינם קשורים לנקודת מבט פרטית מסוימת.<sup>69</sup> למתקשים לשלב בין המדע ה"אובייקטיבי" לכאורה ובין מושגים סובייקטיביים כגון "תודעה" ו"סובייקט" אפשר להזכיר שמצב התודעה המיוחד הדרוש לקידום לידה פיזיולוגית ניתן לתרגום למונחים במדעי המוח ובביכימיה. במילים אחרות, אין מדובר בזיהום של תחום מדעי בדעות, אינטואיציות או ידע "לא מדעי" אחר.

נשים במהלך לידה פיזיולוגית מדווחות לעיתים קרובות על תחושות ייחודיות של מעין נסיגה לעולם פנימי, התמקדות מנטלית ככל שהלידה מתקדמת, וכיבוי שאר העולם תוך כדי שחרור של פחדים וחרדות ותחושת כאב מופחתת. לאחרונה אופיין מצב תודעה מיוחד זה כמצב מעין-מדיטטיבי בשם "תודעת לידה",<sup>70</sup> המתאפיין בשיבוש תחושת הזמן, חוסר התמצאות במרחב, דיסוציאציה (ניתוק), וכן תחושה של "היות אחד עם העולם". נשים תיארו שמצב זה של ניתוק סייע להן להתרכז בלידה, הקל על כאבי הלידה והגביר את תחושת המסוגלות שלהן.<sup>71</sup>

על פי תיאורים נורופיזיולוגיות עכשוויות, יש מתאם כללי בין מצבי התודעה המיוחדים לירידה בפעילות של קליפת המוח הקדם-מצחית (Hypofrontality). לאור מתאם זה, ישנם חוקרי תודעה שסבורים שהגורם למאפיינים החווייתיים המיוחדים של מצבים כמו תחושת אופוריה, הפחתת בתחושות הכאב וחווית הניתוק מהסביבה הוא הירידה בפעילות קליפת המוח הקדם-מצחית.<sup>72</sup> ההשערה היא שלתודעת הלידה יש מנגנון מוחי דומה, כלומר שבזמן לידה טבעית חלה ירידה בפעילות של קליפת המוח הקדם-מצחית.<sup>73</sup>

בזמן לידה פיזיולוגית הולדת חווה כאב קיצוני, חריג ואקוטי, ומנגנון הפחתת הפעילות של קליפת המוח הקדם-מצחית נמצא במתאם עם הפחתת תחושת הכאב והפרשה של הורמונים מאלחשי כאבים.<sup>74</sup> מכיוון שפחד, לחץ וכאב חריף במהלך הלידה מנבאים תוצאות שליליות, כולל אי-התקדמות בלידה, לידות מכשירניות וניתוחי חירום קיסריים, המצב הייחודי של "תודעת לידה" מעלה את הסיכוי לתוצאות לידה מיטביות. היכולת להתנסות במצב תודעה מדיטטיבי כזה במהלך לידה פיזיולוגית נמצאה עקבית ונצפתה בקרב נשים בלי קשר להבדלים סוציו-אקונומיים, גיאוגרפיים ותרבותיים.<sup>75</sup> ממצאים אלה מצביעים על כך שהיכולת להתמודד ללא התערבות מדיקלית עם כאב במהלך הלידה בפרט, והתופעה של תודעת לידה בכלל, הן אוניברסליות. יתרה מזו, נראה שלתודעת לידה יש השפעה חיובית על מהלך הלידה הפיזיולוגית ותוצאותיה, וכיוון שמדובר בתופעה אוניברסלית וחוצת תרבויות, ייתכן שמדובר באדפטציה.<sup>76</sup>

ההשערה בדבר המנגנון המוחי שתומך בלידה מצביעה על ההכרח להשתחרר מעכבות כדי להפחית את פעילות האונה הקדם-מצחית ולקדם את הלידה.<sup>77</sup> אולם תחושות של בושה ומבוכה ידועות כגורם שמגביר עכבות בזמן לידה,<sup>78</sup> ובלידה מודרנית מדיקלית התחושות הללו נוכחות מאוד,

בין היתר כתוצאה מאלימות מיילדותית.<sup>79</sup> היות שהמנגנון המוחי המקדם לידה מושפע מגורמים סביבתיים, פסיכולוגיים וחברתיים,<sup>80</sup> כדי לאפשר לידה פיזיולוגית יש גם להכיר באופן אקטיבי בתודעת היולדת וביולדת כסובייקט.

## 6. סגירת מרכזי הלידה בישראל כעוול משולש

בד בבד עם ההבנה המדעית והחברתית שתהליך הלידה מושפע מגורמים פסיכו-סוציאליים וסביבתיים, מרכזי הלידה בישראל נסגרו בצו משרד הבריאות בשנת 2017, ובכך נסתם הגולל על חופש הבחירה של נשים (בהריונות בסיכון נמוך) היכן ללדת.<sup>81</sup> מרכזי לידה הם מקומות מוסדרים, עם צוות של מיילדות ולעיתים רופאים, שמיועדים לנשים המעוניינות בלידה פיזיולוגית. הם מכירים בכך שברוב המקרים לידה כזאת מיטיבה מבחינה פיזית ונפשית עם היולדת והיילוד, וכן באספקטים הסביבתיים, המנטליים והחברתיים שמשפיעים על מהלך הלידה, ונעזרים בהם כדי לנווט את הלידה לכיוון הפיזיולוגי הדורש כמה שפחות התערבויות רפואיות. במונחי אובייקט/סובייקט, אלו הם מקומות שמכירים ביולדת כסובייקט יולד, וממוקמים בקרבת בתי חולים, למקרה שיהיה צורך בפניו דחוף לצורך התערבות רפואית. מרכזי לידה מהווים בחירה לגיטימית לנשים ברחבי העולם, על פי העדפותיהן.<sup>82</sup> ב-2018 נדחו שתי עתירות בנושא סגירת מרכזי הלידה. השופטים קבעו כי "יש להעדיף את מניעת הסיכון ליולדות וליילודים על הפגיעה ברצון היולדות".<sup>83</sup>

מדובר בעוול משולש. העוול הראשון הוא ההתייחסות של משרד הבריאות ובית המשפט ליולדות כאל אובייקטים שאפשר לבטל את רצונן ולהתעלם ממנו ככל שהדבר נוגע באירוע הלידה. העוול השני הוא שדבר זה נעשה על סמך עובדות שגויות שאפשר להפריך בקלות, שכן מחקרים עדכניים רבים תומכים בסברה שלידה במרכז לידה או לידת בית בהיריון בסיכון נמוך אינן מסכנות את האם ואת העובר יותר מאשר לידה בבית חולים.<sup>84</sup>

העוול השלישי הוא אי-צדק מתגלגל. סגירת מרכזי הלידה, ואי-תקצובם מלכתחילה, הופכים את בתי החולים למונופול בנושא הלידה ואת היולדות לקהל שבוי. בעולם אידיאלי, שרואה בלידה תהליך פיזיולוגי ופסיכו-סוציאלי מורכב ומכיר ביולדת כסובייקט יולד, מרכזי לידות מחוץ לבתי החולים היו מתקצבים בדיוק כמו לידות בבית חולים, והדבר היה מאפשר לנשים הרות בחירה אמיתית. התוצאה עשויה הייתה להיות אחת מהשתיים, או שתיהן גם יחד: האחת היא חלוקה טבעית בין יולדות שמעוניינות בלידה פיזיולוגית, שיבחרו ללדת במרכזי לידה, ובין יולדות שמעוניינות בלידה מדיקלית, שיבחרו בלידה בבית חולים. במצב הקיים, הבחירה נשללה מיולדות (כאמור שלילת חופש הבחירה מהווה עוד אישוש לכך שהן "אובייקט" בפני המערכת). תוצאה אפשרית אחרת הייתה יצירת תחרות בריאה על יולדות. ייתכן שעקב המעבר של חלק מהיולדות מבתי החולים אל מרכזי הלידה, בתי החולים היו נאלצים להכיר ביתרונותיה של לידה פיזיולוגית ובתנאים הקיימים במרכזי לידה המאפשרים לידה כזו, ועל כן היו פועלים כדי לספק תנאים כאלה גם בחדרי הלידה בבתי החולים. כלומר, תחרות בריאה הייתה עשויה לדחוף בתי חולים להכיר בתהליך הלידה כתהליך פסיכו-פיזי וסוציאלי-סביבתי. במקרה כזה, אולי בתי החולים היו עושים מאמץ אמיתי להיענות לצורכי היולדות במהלך הלידה, מבחינת ניהול הלידה והיחס ליולדת.<sup>85</sup>



## 7. סיכום – "יולדת": הגדרה קונטינגנטית

מכאן, כרגע ההגדרה המדויקת ביותר למושג "יולדת" היא להלן:

על פי השכל הישר, סטנדרטיים אתיים של המאה ה-21, ומגוון מחקרים מבוססים אמפירית, יולדת היא סובייקט יולד. אולם בחדרי לידה טיפוסיים, בחקיקה ובבתי המשפט, וגם כחלק מפרדיגמות מדעיות בתחומים שונים, היחס ליולדת הוא לרוב כאל אובייקט מיולד (או כאל סובייקט פגום).

מבחינה כלכלית, פוליטית ומעשית, האישה כאובייקט יולד מייצגת שמירה על המצב הקיים: רווח כספי של בתי החולים בלי שיהיה עליהם להתחרות במרכזי לידה טבעיים, ויולדות שמצופה מהן להיות כנועות ופסיביות, ועל כן – לפחות על פי הפרדיגמה הרפואית – נוחות יותר ליילוד. יתרה מזו, אף שאי-צדק זה עולה שוב ושוב בעשרות השנים האחרונות במגוון היבטים (מחקריים, משפטיים ומגדריים), המצב הקיים נותר על כנו. את זאת ניתן לכתוב בפשטות: דוגמה מעשית לגלגולו של אי-צדק. יולדות, שהן בהכרח סובייקט יולד, משלמות כיום מחיר כבד, בגופן ובנפשן, על אי-צדק זה.

## הערות

1. דה בובאר מתארת את נחיתותן המעמדית של נשים לאורך ההיסטוריה במגוון היבטים. למשל, האימהות כובלת, מרתקת את האישה לגופה, ובכך גם מאפשרת ומחזקת את השליטה הפטריאכלית בה. ראו סימון דה בובאר, המין השני, כרך ראשון – העובדות והמיתוסים, תרגמה שרון פרמינגר (תל אביב: הוצאת בבל, 2001).

2. שם.

3. בפועל בחדרי לידה, בתחומים מדעיים שונים, וגם בבתי המשפט, מבחינה פוליטית-כלכלית.

4. פילוסופיה של המדע, ובפרט פילוסופיה של הנפש.

5. ראו Katherine Kissler, J. Jones, A.K. McFarland & J. Luchsinger, "A Qualitative Meta-Synthesis of Women's Experiences of Labor Dystocia," *Women and Birth*, 33 (2020): e332–e338.

6. Sharon Dekel, T. Ein-Dor, Z. Berman, I.S. Barsoumian, S. Agarwal, & R.K. Pitman, "Delivery Mode Is Associated With Maternal Mental Health Following Childbirth," *Archives of Women's Mental Health*, 22 (2019): 817–824 (להלן "Delivery Mode" (Dekel et al.).

7. כגון ה-SOGC בקנדה וה-ACOG בארצות הברית.

8. Sinead Dufour, S. Dickie, R. Grubb, V. Jelilyan, J. Spreckley, & A. Young, "Pain Neuroscience Education to Support Birth: A Feasibility Study," *International Journal of Women's Health Care*, 3 (2018): 1–6.

9. טעון, מכיוון שדיונים על לידה וסיפורים אישיים על לידות נדמים לעיתים כשדה קרב פוליטי ומעוררים רגשות והתנגדויות מכיוונים רבים. ראו למשל אצל Heyes: "When the pain concerned is childbirth, telling one's story is even harder: this is a political battleground, with all manner of actors vying to make sense of someone else's experience for their own ends," in Cressida J. Heyes,

*Anaesthetics of Existence: Essays on Experience at the Edge* (Durham & London: Duke University Press, 2020), 127.

10. למשל, בחברה הישראלית, הכאת נשים הוגדרה רק באמצע שנות השבעים כסטייה וכבעיה חברתית, וגם כיום היא נתפסת לא פעם כ"סטייה נורמטיבית". ראו נעמי גל, אלימות נגד נשים (תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2003). אפשר להשוות גם למחקרה של יהודית רומני וגנר, משפטנית וחוקרת מעמד האישה במשנה, שמדגימה כיצד היחס לנשים במשנה הוא לעיתים כאל "מיטלטלין" ולעיתים כאל "אדם", ומפרשת זאת במונחים של שליטה פטריארכלית בתפקודי הרבייה הנשית. ראו Judith Romney Wegner, *Chattel or Person?: The Status of Women in the Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

11. מובן שאין על כך ויכוח. אפילו לגבי בעלי חיים, בכנס מיוחד על תודעה של בעלי חיים שאינם אנושיים שהתקיים ב-2012 בקיימברידג', הכריזה "הצהרות התודעה של קיימברידג'" שבעלי חיים הם סובייקטים בעלי תודעה. ראו Philip Low, J. Panksepp, D. Reiss, D. Edelman, B. Van Swinderen, & C. Koch, The Cambridge declaration on consciousness, in *Francis Crick Memorial Conference*, Cambridge, England (pp. 1–2), July 2012.

12. ראו למשל בפרסומים הנבחרים הללו: Lauren Jansen, M. Gibson, B.C. Bowles, & J. Leach, "First Do No Harm: Interventions During Childbirth," *The Journal of Perinatal Education*, 22 (2013): 83–92 (להלן "First Do No Harm" Jansen et als.); Maree Stenglin & Maralyn Foureur, "Designing Out the Fear Cascade to Increase the Likelihood of Normal Birth," *Midwifery*, 29 (2013): 819–825.

13. עובדה זו מקובלת מפרספקטיבה פסיכולוגית: Orli Dahan, "Birthing consciousness: A Lacuna in Evolutionary Psychological Science," *New Ideas in Psychology*, 60 (2021): 100822 (להלן "Birthing Consciousness" Dahan); וגם מפרספקטיבה מגדרית פמיניסטית: Sara Cohen Shabot, "We Birth With Others: Towards a Beauvoirian Understanding of Obstetric Violence," *European Journal of Women's Studies*, (2020): 1350506820919474.

14. ראו סקירה של ארגון קוקריין: Meghan A. Bohren, G. J. Hofmeyr, C. Sakala, R.K. Fukuzawa & A. Cuthbert, "Continuous Support for Women During Childbirth," *Cochrane Database of Systematic Reviews*, (2017).

15. ראו Hannah Dahlen, "It Is Time to Consider Labour Companionship As A Human Rights Issue," *Evidence-Based Nursing*, 23 (2020): 78–78.

16. לסקירה של מאמרים אלה ראו Orli Dahan, "The Riddle of the Extreme Ends of the Birth Experience: Birthing Consciousness and Its Fragility," *Current Psychology*, (2021): 1–11 (להלן "The Riddle" Dahan).

17. מובן ששונות רבה קיימת גם במרחבי לידה בעולם המערבי, וגם במקומות מערביים פחות. אולם לשם הפשטות בחרתי לחתוך בצורה דיכוטומית בין המיילדות המודרנית הטכנולוגית, המיוצגת על ידי הגישה המדיקלית-התערבותית, לבין מרחבי לידה בגישות התערבותיות פחות (ולא משנה היכן הם נמצאים

גיאוגרפית). למשל, בספרה של האנתרופולוגית והדולה ציפי מונט מודגם המגוון הגדול בין מרחבי לידה וגישות לידה במיקומים גיאוגרפיים שונים: ציפי מונט, סודות הלידה: ידע קדום בעולם מודרני (מודיעין: כנרת זמורה דביר, 2018).

18 בחיבור זה אין כוונתי להרחיב בנושא האלימות המיילדותית, משום שכוונתי היא דווקא לבחון את המושג "יולדת" בהיבט רחב יותר, הקשור לפילוסופיה של המדע וחקר התודעה, ולהראות כיצד היבטים אלה עשויים להוות מוקד למחשבה ביקורתית ופוליטית. בניגוד לדיונים על אלימות מיילדותית, נושאים אלה רווחים פחות בספרות על מיילדות. כמובן, ייתכן שחלק מהנקודות בחיבור הנוכחי הן חלק מהגורמים לאלימות מיילדותית – ברור שהיחס ליולדת כאל אובייקט יולד מייתר את הצורך להקשיב לה ולהתחשב ברצונותיה. אפשר שהשורשים העמוקים של האלימות המיילדותית והאי-צדק האפיסטמי בתחום המיילדות והגיניקולוגיה נטועים גם ביסודות התיאורטיים הפרדיגמטיים של מדע המיילדות עצמו, כפי שאראה בהמשך, ולכן יש חשיבות להרחבת הדיון המדעי. לספרות עדכנית בנושא אלימות מיילדותית מנקודת מבט פמיניסטית ביקורתית ראו Sara Cohen Shabot & Keshet Korem, "Domesticating Bodies: The Role of Shame in Obstetric Violence," *Hypatia*, 33 (2018): 384–401; S. C. Shabot, "'Amigas, Sisters: We're Being Gaslighted': Obstetric Violence and Epistemic Injustice," in *Childbirth, Vulnerability and Law*, eds. Camilla Pickles & Jonathan Herring (New York: Routledge, 2020), 14–29.

19. Emily Martin, *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction* (Beacon Press: Boston, 1987); A. Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (New York and London: Norton, 1986).

20. Michel Odent, *The Future of Homo* (Singapore: World Scientific, 2019).

21. Kerstin Uvnäs-Moberg, A. Ekström-Bergström, M. Berg, S. Buckley, Z. Pajalic, E. Hadjigeorgiou & C.M. Magistretti, "Maternal Plasma Levels of Oxytocin During Physiological Childbirth — A Systematic Review with Implications for Uterine Contractions and Central Actions of Oxytocin," *BMC Pregnancy and Childbirth*, 19 (2019): 285.

22. Judith A. Lothian, "Do Not Disturb: The Importance of Privacy in Labor," *The Journal of Perinatal Education*, 13 (2004): 4–6.

23. Christophe Clesse, J. Lighezzolo-Alnot, S. De Lavergne, S. Hamlin & M. Scheffler, "The Evolution of Birth Medicalisation: A Systematic Review," *Midwifery*, 66 (2018): 161–167.

24. Ana Pilar Betrán, M. Temmerman, C. Kingdon, M. Mohiddin, N. Opiyo, M/R. Torloni, ... & S. Downe, "Interventions to Reduce Unnecessary Caesarean Sections in Healthy Women and Babies," *The Lancet*, 392 (2018): 1358–1368.

25. Dekel et al., "Delivery Mode".

26. Jean Sutton, "Birth without Active Pushing," *Practising Midwife*, 3 (2000): 32–35.

27. בהקשר זה, יש הטוענים שניהול שלב יציאת העובר בלידה מתבצע פעמים רבות על סמך פרוטוקולים מיילדותיים שאינם מבוססים על עובדות. עוד על כך בהמשך. ראו Mary Lou Kopas, "A Review of Evidence-Based Practices for Management of The Second Stage of Labor," *Journal of Midwifery & Women's Health*, 59 (2014): 264–276.
28. להרחבה בנושא ראו Sara Cohen Shabot, "Making Loud Bodies 'Feminine': A Feminist-Phenomenological Analysis of Obstetric Violence," *Human Studies*, 39 (2016).
29. מתוך מאמר בשיפוט: Orli Dahan & Michel Odent, "Not Just Mechanical Birthing Bodies: The Ramifications of a Misunderstanding of Second Stage Birth Reflexes" (*Under Review*) (להלן "Dahan & Odent, 'Not Just Mechanical Birthing Bodies'").
30. James Ferguson, "A Study of The Motility of The Intact Uterus at Term," *Surg Gynecol Obstet*, 73 (1941): 359–366.
31. ראו למשל Niles Newton, Donald Foshee & Michael Newton, "Experimental Inhibition of Labor Through Environmental Disturbance," *Obstetrics & Gynecology*, 27 (1966a): 371–377.
- Niles Newton, Donald Foshee & Michael Newton, "Parturient Mice: Effect of Environment on Labor," *Science*, 151 (1966b): 1560–1561; Niles Newton, Dudley Peeler & Michael Newton, "Effect of Disturbance on Labor: An Experiment with 100 Mice with Dated Pregnancies," *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 101 (1968): 1096–1102.
32. Michel Odent, *The Functions of The Orgasms: The Highways to Transcendence* (London: Pinter & Martin Publishers, 2009).
33. כיוון שלידה בחדר לידה טיפוסי דומה יותר ללידה בכלוב זכוכית קר ומואר מאשר לסביבה מוכרת, נעימה ואפולית.
34. Orli Dahan & Michel Odent, "Not Just Mechanical Birthing Bodies".
35. An International Journal of Obstetrics and Gynaecology, של ה-Royal College of Obstetricians and Gynaecologists.
36. Patrick Chien, "Global Rising Rates of Caesarean Sections," *BJOG*, 128 (2021): 781–782.
37. נמצא כי התיאורים הרווחים של לידה במדיה הפופולרית מנציחים את הגישה הרפואית ללידה, בעוד לידות פיזיולוגיות נעדרות ממנה בדרך כלל. ראו למשל Ann Luce, M. Cash, V. Hundley, H. Cheyne, E. Van Teijlingen & C. Angell, "'Is It Realistic?' The Portrayal of Pregnancy and Childbirth in The Media," *BMC Pregnancy and Childbirth*, 16 (2016): 40–50.
38. אם להיות בוטה יותר, אפשר לומר שנשים שמעוניינות בניתוח קיסרי אלקטיבי גם אינן רציונליות במיוחד, היות שהן מסרבות להקשיב לעצת הרופאים לנסות ללדת לידה נרתיקית. עם זאת, ברור שהתמונה מורכבת עוד יותר, שכן רופאים רבים מתנגדים לביצוע ניתוחים קיסריים רק על סמך רצון היולדת, אולם מנגד יש גם אינטרסים כלכליים ואחרים, כמו נוחות הרופאים בביצוע לידה קיסרית מתוכננת לעומת האי-ודאות והמתח

(של הרופאים עצמם) במהלך לידה פיזיולוגית. להרחבה בנושא ראו ספרה של אומי לייסנר, כריית נשים יולדות: כלכלת הלידה בישראל (תל אביב: רסלינג, 2018), 117–125 (להלן לייסנר, כריית נשים יולדות).  
 39. ב-1987 הייתה אמילי מרטין מההוגות הראשונות שדיברו נגד המדיקליזציה של הלידה, והצביעו כל כך שהרפואה המיילדותית המודרנית מתייחסת אל יולדות כאל נשים פגומות, שאינן מסוגלות ללדת ללא עזרה. ראו Emily Martin, *The Woman in The Body: A Cultural Analysis of Reproduction* (Beacon Press: Boston, 1987).

40. Betrán et al., "Interventions to Reduce Unnecessary Caesarean Sections".  
 41. Dekel et al., "Delivery Mode is Associated with Maternal Mental Health Following Childbirth".

42. Lena Sagi-Dain, I. Kreinin-Bleicher, R. Bahous, N. Gur Arye, T. Shema, A. Eshel, ... & S. Sagi, "Is It Time to Abandon Episiotomy Use? A Randomized Controlled Trial (EPITRIAL)," *International Urogynecology Journal*, (2020): 1–9.

43. Madeleine Simpson & Christine Catling, "Understanding Psychological: ראו סקירה בנושא: Traumatic Birth Experiences: A Literature Review," *Women and Birth*, 29 (2016): 203–207.

44. ב-2019 התפרסמה באוסטרליה כתבה שעסקה העלייה הגדולה בשיעורי הפוסט-טראומה בעקבות לידה, ודנה בין היתר בנושאים כמו אלימות מיילדותית. בסוף הכתבה הובאה תגובתו של רופא מיילד. להלן תרגום חופשי של דבריו: "קשה לומר אם שיעור הפוסט-טראומה אכן עולה, או שנשים פשוט מדברות יותר על חוויות הלידה שלהן... אנחנו עושים עבודה טובה בהשגת תינוקות ויולדות בחיים, ולכן אפשר היום לדבר יותר על חוויות הלידה [...] מובן שיש מקום לשיפור, אבל בגדול אוסטרליה צריכה להיות גאה בשיעור הנמוך של תמותת תינוקות – בין הטובים בעולם." דבריו משקפים את הסברה שטראומה כתוצאה מחוויות הלידה היא סוג של פינוק נשי מודרני, ושנשים צריכות להיות אסירות תודה שהן ותינוקותיהן כבר לא מתים בלידה. ראו Elly Bradfield, "Australia's Maternity Care at 'Crisis Point' with Birth Trauma Rates Increasing," *ABC News Australia*, October 31, 2019. <https://www.abc.net.au/news/2019-10-31/birth-trauma-ptsd-feminisms-forgotten-issue/11649116?pfmredir=sm>

45. Kirstie McKenzie-McHarg, S. Ayers, E. Ford, A. Horsch, J. Jomeen, A. Sawyer, ... & P. Slade, "Post-Traumatic Stress Disorder Following Childbirth: An Update of Current Issues and Recommendations for Future Research," *Journal of Reproductive and Infant Psychology*, 33 (2015): 219–237.

46. שם.

47. בשיח הפופולרי, למשל ברשתות החברתיות ובטוקבקים, נפוצה הקריאה להפסיק לפאר את הלידה הטבעית, משום שכתבות כאלה גורמות לנשים לצפות לחוויות לידה טובה ולהתאכזב כשזה לא קורה, ואף לפתח חולי נפשי בעקבות אי-מימוש הציפיות. מגיב לפודקאסט בנושא מצב התודעה של נשים בזמן לידה טען ב-13.6.2020 שהפרק "מסוכן", כי "יש נשים שהן חושבות שהן יכולות ללדת בלי משככי כאבים... ומגיעות למצב שהן כלל לא היו מוכנות אליו בלידה ללא אפידורל... זו גם טראומה... ואפילו קשה מאוד" ([www.haaretz.co.il/](http://www.haaretz.co.il/))

23.4.21-ב כתבה ב- digital/podcast/PODCAST-1.8913366). מגיבה לכתבה בנושא הכנה ללידה פיזיולוגית כתבה ב-21.4.23 כך: "הרבה מהטראומה שאת מדברת עליה נגרמת מכתבות כאלו. נשים שרוצות ללדת לידה וגינלית טבעית ובגלל אילוצים רפואיים לא יכולות ואז מרגישות אשמה, או כישלון, ואפילו מגיעות למצבים קרובים למוות... בסופו של דבר הכתבה הזו מיועדת עבורן ואני בספק כמה טוב היא עושה לבריאות ולחוסן הנפשי" (www.haaretz.co.il/family/.premium.HIGHLIGHT-MAGAZINE-1.9693055). במילים אחרות, המגיבים טוענים שלא כדאי לדבר על חוויות לידה טובות או לשאוף אליהן, כי הדיבור עצמו מעורר ציפיות, והאכזבה עשויה לגרום לטראומה מסוכנת. דיונים כאלה לא רק מהדהדים את ההצעה במחקרים להקטין ציפיות מחוויית הלידה, אלא גם את הטענה של Heyes (2020), שכל שיחה על לידה משולה לכניסה לשדה קרב פוליטי.

48. Heidi Preis, M. Gozlan, U. Dan, & Y. Benyamini, "A Quantitative Investigation into Women's Basic Beliefs about Birth and Planned Birth Choices," *Midwifery*, 63 (2018): 46–51. לתמיכה נוספת ראו גם: Yael Benyamini, M.L. Molcho, U. Dan, M. Gozlan & H. Preis, "Women's Attitudes Towards The Medicalization of Childbirth and Their Associations with Planned and Actual Modes of Birth," *Women and Birth*, 30 (2017): 424–430. 49. Niles Newton, "The Fetus Ejection Reflex Revisited," *Birth*, 14 (1987): 106–108. 50. Dahan, "The Riddle" אצל "סקירה אצל".

51. למעשה, בספרות המיילדותית יש הכרה בכך שככל שהיולדת מגיעה לבית החולים מוקדם יותר, היא מעלה את הסיכוי להתערבויות מיותרות שיסתיימו בניתוח קיסרי לא מתוכנן. כלומר, בספרות אפשר למצוא קריאה מפורשת לא לבוא לבית החולים בשלבים מוקדמים של הלידה, כי בית החולים עצמו מהווה סיכון לילדות. ראו Rafael Mikolajczyk, J. Zhang, J. Grewal, L.C. Chan, A. Petersen & M.M. Gross, "Early Versus Late Admission to Labor Affects Labor Progression and Risk of Cesarean Section in Nulliparous Women," *Frontiers in Medicine*, 3 (2016): 26; A. Rota, L. Antolini, E. Colciago, A. Nespoli, S.E. Borrelli, & S. Fumagalli, "Timing of Hospital Admission in Labour: Latent Versus Active Phase, Mode of Birth and Intrapartum Interventions. A Correlational Study," *Women and Birth*, 31 (2018): 313–318. מצד שני, מופיעה בספרות המיילדותית גם הקריאה ההפוכה, להמליץ לכל יולדת על זירוז לידה עם פיטוצין, בלי שום התייחסות לחסרונות של התערבות גורפת כזו בכל לידה. ראו למשל טיעונים בעד: D Andrew & Lightly Kate, "Induction of Labour Should Be Offered to All Women at Term: FOR: Induction of Labour Should Be Offered at Term," *BJOG*, 126 (2019): 1598–1598. וטיעונים נגד התערבות גורפת כזו: Anna E. Seijmonsbergen-Schermer, Sicco Scherjon & Ank De Jonge, "Induction of Labour Should Be Offered to All Women at Term: AGAINST: Induction of Labour Should Not Be Offered to All Women at Term: First, Do No Harm," *BJOG*, 126 (2019): 1599 (להלן Seijmonsbergen-Schermer, "Induction of Labour").

52. Aimee R. Kroll-Desrosiers, B.C. Nephew, J.A. Babb, Y. Guilarte-Walker, T.A. Moore, Simas & K.M. Deligiannidis, "Association of Peripartum Synthetic Oxytocin Administration



- and Depressive and Anxiety Disorders Within The First Postpartum Year,” *Depression and Anxiety*, 34 (2017): 137–146.
53. Harish Thippeswamy & William Davies, “A New Molecular Risk Pathway for Postpartum Mood Disorders: Clues from Steroid Sulfatase — Deficient Individuals,” *Archives of Women’s Mental Health*, (2020).
54. פרס כף העץ הוא פרס ניחומים המוענק למגיעים למקום האחרון.
55. Iain Chalmers, Murray Enkin, Marc JNC Keirse (eds.), *Effective Care in Pregnancy and Childbirth* (Oxford: Oxford University Press, 1989).
56. למשל, על הצורך דווקא לצמצם את כמות המחקרים שאינם איכותיים מספיק, כיוון שהכמות אינה מעידה על האיכות, ולהתמקד במחקר ממוקד נשים: R. Townsend, J.M.N. Duffy, & A. Khalil, “Increasing Value and Reducing Research Waste in Obstetrics: Towards Woman-Centered Research,” *Ultrasound in Obstetrics & Gynecology*, 55 (2020): 151–156.
57. ביקורתיות שמציפות גם כיום את השאלה אם לרפואה המיילדותית עדיין מגיע פרס המקום האחרון: Marie Hastings-Tolsma & Steffie Goodman, “Midwives, Labour Induction and The Wooden Spoon Award Part I,” *Pract Midwife*, 15(2012): 22–27.
58. בהקשר זה אציין שיש המתקוממים נגד הנוהג לקבוע את הצלחת הלידה רק על פי מדדים של חיים ומוות. ברור שמטרת-העל היא אם ותינוק חיים, אולם אם מכניסים למשוואה גם את מושג הבריאות, כפי שראוי שיהיה, אזי אפשר להטיל ספק בכך שאם שנפגעה פיזית ונפשית בלידה היא אם בריאה. להרחבה ראו לייסנר, כרייט נשים יולדות, עמ’ 129, וכמו כן מאמרה של אן אוקלי על הצורך בקביעת גם מטרות “רכות” יותר לתוצאות הלידה: Ann Oakley, “Social Consequences of Obstetric Technology: The Importance of Measuring “Soft” Outcomes,” *Birth*, 10 (1983): 99–108.
59. עם זאת, על פי ניתוח נתונים של ארגון בריאות העולמי מ-2014, עלתה הטענה שהסיכון של נשים בארצות הברית לתמותה בלידה דווקא עלתה. ראו Alana M. Bibeau, “Interventions During Labor and Birth in The United States: A Qualitative Analysis of Women’s Experiences,” *Sexual & Reproductive Healthcare*, 5 (2014): 167–173.
60. בנוסף, מחקר חדש ובו נתונים על כ-120 אלף לידות בגאנה מדגים שליטה בבית חולים (לעומת לידה בקהילה) אינה מקושרת להפחתת תמותה. ראו Sabine Gabrysch, R.C. Nesbitt, A. Schoeps, L. Hurt, S. Soremekun, K. Edmond, ... & O.M. Campbell, “Does Facility Birth Reduce Maternal and Perinatal Mortality in Brong Ahafo, Ghana? A Secondary Analysis Using Data on 119,244 Pregnancies from Two Cluster-Randomised Controlled Trials,” *The Lancet Global Health*, 7 (2019): e1074–e108.
61. הנה למשל קריאה למיילדות המודרנית להתמקד יותר בקידום לידות פיזיולוגיות על ידי אימוץ נקודת המבט של היולדת עצמה, כיוון שעד כה המיקוד הוא בלידות בסיכון ובהתרחשויות פתולוגיות בלידה: Holly P. Kennedy, M. Cheyney, H. Dahlen, S. Downe, M.J. Foureur, C.S. Homer, ... & H. Soltani, “Asking Different Questions: A Call to Action for Research to Improve The Quality of Care

- .for Every Woman, Every Child,” *Birth*, 45 (2018): 222–231
60. Antje Petersen, U. Poetter, C. Michelsen & M.M. Gross, “The Sequence of Interventions: A Descriptive Approach to The Cascade of Interventions,” *Archives of gynecology and obstetrics*, 288 (2013): 245–254. בהקשר זה רבים קוראים לשימוש באמצעים לא פרמקולוגיים להקלת הכאב בלידה, כמו שימוש במים, כיוון שאין בהם סיכונים, לעומת שימוש באפידורל, שקשור הדוקות למפל ההתערבויות: Kelly Kara & Suzanne Miller, “Water as a Technology to Support Embodied Autonomous Birthing,” in *Birthing Techno-Sapiens*, eds. Kelly Kara & Suzanne Miller (New York: Routledge, 2021), 179–192. עם זאת, התמונה הרחבה לגבי עלייתן של ההתערבויות בלידה כוללת גם אינטרסים כלכליים, דהיינו “רפואה הגנתית” שנצמדת לפרוטוקולים קשיחים ולשימוש במכשירים שהם כלי להתגוננות עתידית מפני תביעה, אף שידוע כי עצם השימוש בהם מעלה את הסיכון לסיבוכים בלידה (למשל ניטור רציף). להרחבה בנושא ראו אצל לייסנר, כריית נשים יולדות, 53 ו-128.
61. Jansen et als., “First Do No Harm”.
62. מעניין לפתח היבט זה על ידי שימוש במושג “תת-היקבעות של תיאוריה על ידי הראיות”. שהרי העובדות היבשות, לגבי כל לידה שהסתבכה ונזקקה להתערבות רפואית, עשויות לתמוך הן בתיאוריה המדיקלית ההתערבותית (הגורסת שהלידה היא אירוע מסוכן שעלול להידרדר בקלות), והן בתיאוריה הפיזיולוגית-טבעית יותר (הגורסת שלידה היא אירוע פסיכו-פיזי-סוציאלי מורכב, וההידרדרות נגרמת לא פעם דווקא בגלל חוסר תשומת לב לצרכים הפסיכו-סוציאליים של היולדת). היריעה קצרה מלפתח את הנושא במאמר הנוכחי. לקריאה נוספת על התת-היקבעות של תיאוריות מפרספקטיבה של אמפיריציזם פמיניסטי ראו פרק 6 בספרה של הלן לונגינא: (Helen Longino, *The Fate of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 2002).
63. איוואן איליץ טבע את המושג: Ivan Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health* (New York: Random House, 1976).
64. Seamus O’Mahony, “MEDICAL NEMESIS 40 YEARS ON: The Enduring Legacy of Ivan Illich,” in *Routledge Handbook of the Medical Humanities*, ed. Alan B. (New York: Routledge, 2019), 114–122.
65. Alessandra Graziottin & Filippo Murina, “Iatrogenic Vulvar Pain,” In *Vulvar Pain: from childhood to old age* (Springer, 2017), 149–165.
66. אולם כן נאמר שכאשר מתייחסים אל “לידה” כמונחים של חולי, אירוע הלידה הופך לזירה של התערבויות רפואיות מגוונות: Christina Schües, “Birth,” in *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine*, eds. M. Solomon, J. R. Simon, & H. Kincaid (Taylor & Francis, 2017), 103–114.
67. להרחבה בנושא ראו על אודות הקצוות המנוגדים של חווית הלידה. לידה היא כואבת בכל מקרה, אולם בקצה אחד נמצאות נשים החוות לידה כאירוע מופלא ומשנה חיים, ובקצה השני נשים החוות אותה כטראומטית, מה שעשוי להשפיע על בריאותן הנפשית אחריה: Dahan, “The Riddle of The Extreme Ends of The Birth Experience”.
68. לדוגמה, הרעיון להכניס לשגרה זירוז לידה יזום בכל לידה עוד לפני השבוע ה-40, בגלל סטטיסטיקה

של מות עוברים ברחם בשבועות המאוחרים של ההיריון. במילים אחרות, התערבות שגרתית וגורפת בכל הלידות, גם כאלה שאינן לידות בסיכון. ראו מאמר זה שמבאר מדוע מדובר בהצעה הרסנית במונחים של מפל ההתערבויות: "Seijmonsbergen-Schermer et al., "Induction of Labour".

69. Thomas Nagel, "What is it Like to be a Bat?," *The Philosophical Review*, 83 (1974): 435–450.

70. Orli Dahan, "Birthing Consciousness as a Case of Adaptive Altered State of Consciousness Associated with Transient Hypofrontality," *Perspectives on Psychological Science*, 15 (2020): 794–808.

71. שם.

72. Arne Dietrich & Laith Al-Shawaf, "The Transient Hypofrontality Theory of Altered States of Consciousness," *Journal of Consciousness Studies*, 25 (2018): 226–247.

73. Orli Dahan, "The Birthing Brain: A Lacuna in Neuroscience," *Brain and Cognition*, 150 (2021): 105722.

74. כך גם בפעילויות של ספורט אינטנסיבי ואתגרי.

75. Dahan, "Birthing Consciousness".

76. כלומר, סביר להניח שלפני התפתחות הרפואה המודרנית, ובמיוחד הרפואה המיילדותית, לנשים שלא יכלו להגיע ל"תודעת לידה" היה פחות סיכוי לצלוח את הלידה ללא סיוע רפואי מתקדם. "תודעת הלידה" הייתה אפוא חיונית לאורך רוב ההיסטוריה האנושית, שכן היו לה יתרונות הישרדותיים.

77. Orli Dahan, "Submission, Pain and Pleasure: Considering an Evolutionary Hypothesis Concerning Sexual Masochism," *Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice*, 6 (2019): 386–403.

78. Sharon Moloney, "How Menstrual Shame Affects Birth," *Women and Birth*, 23 (2010): 153–159.

79. Sara Cohen Shabot & Keshet Korem, "Domesticating Bodies: The Role of Shame in Obstetric Violence," *Hypatia*, 33 (2018): 384–401.

80. מובן שהקבלה הנדרשת היא כפולה: האחת של היולדת עצמה והשנייה של המלווים אותה ושל אנשי הצוות הרפואי.

81. מבחינה היסטורית, אין זו הפעם הראשונה שבה (פחות או יותר) נכפה על היולדות מעבר מהמרחב הביתי אל בתי החולים. להרחבה על נקודת המבט המשפטית והאי-צדק בהקשר זה ראו ספרה של לייסנר, כריית נשים יולדות, וגם: אומי לייסנר, "תעשיית הלידה בישראל", המשפט, יד (תשע"א): 615–646.

82. להרחבה על סוגים שונים של מרכזי לידה בעולם ראו מסמך סקירה שנכתב לבקשת ח"כ תמר זנברג: ש. מזרחי-סימון וא. בקר, (28.3.2018). מרכזי לידה: מבט משווה. הכנסת, מרכז המחקר והמידע. [https://fs.knesset.gov.il/globaldocs/MMM/ae9dfdd9-76bc-e711-80da-00155d0ad651/2\\_](https://fs.knesset.gov.il/globaldocs/MMM/ae9dfdd9-76bc-e711-80da-00155d0ad651/2_)

ae9dfdd9-76bc-e711-80da-00155d0ad651\_11\_9162.pdf

83. עידו אפרתי, "בג"ץ: אין להפעיל מרכזי לידה טבעית מחוץ לבתי חולים", הארץ, 19.6.2018. <https://www.haaretz.co.il/news/health/1.6192640>. ואולם רק בזמן כתיבת חיבור זה, ביולי 2021, התקבלה בבית המשפט העליון עתירה למען פתיחת מרכזי לידה מחוץ לבתי החולים, בין השאר מהטעם שאין לנכס את הלידה לתחום החולי והרפואה באופן בלעדי. ראו עידו אפרתי, "בג"ץ הפך את החלטתו: ניתן להפעיל מרכזי לידה טבעית מחוץ לבתי החולים", הארץ, 21.7.2021. <https://www.haaretz.co.il/health/.premium-1.10017592>

84. ראו למשל מחקר מטא-אנליזה בולטת בנושא זה: Eileen K. Hutton, A. Reitsma, J. Simioni, G. Brunton & K. Kaufman, "Perinatal or Neonatal Mortality Among Women who Intend at The Onset of Labour to Give Birth at Home Compared to Women of Low Obstetrical Risk who Intend to Give Birth in Hospital: A Systematic Review and Meta-Analyses," *EClinicalMedicine*, 14 (2019): 59–70. וכמו כן את המאמר של דהלן, הטוענת כי לאור הממצאים האחרונים עלינו לערער על הפרדיגמה השלטת שלידה בבית חולים היא לידה בטוחה: Hannah Dahlen, "Is it Time to Ask Whether Facility Based Birth is Safe for Low Risk Women and Their Babies?," *EClinicalMedicine*, 14 (2019): 9–10.

85. עד כה רוב המאמצים למשוך יולדות נעשו על ידי שיווק מחלקות אשפוז מפנקות לאחר הלידה ולא בניהול הלידה עצמה, אולם התקדמות מעניינת הוצגה בנושא זה ממש לאחרונה: במרכז הרפואי שיבא בתל השומר נפתח "חדר לידה חכם", שמייצר את האווירה המרגיעה הדרושה, ובכך מקדם לידה פיזיולוגית ככל שאפשר. על פי הצהרת בית החולים, הכוונה היא להפוך את כל חדרי הלידה לכאלה. מובן שלאור ההיבטים המוצגים בחיבור זה יש לבחון לעומק ולאורך זמן אם מדובר בעיצוב קוסמטי בלבד, או בשינוי אמיתי ביחס ליולדת במונחים של סובייקט/אובייקט (למשל במונחים של מפלי התערבויות ותמיכה סוציאלית מתמדת לאורך הלידה). ראו תום לבנברג, "לידה רגועה ונינוחה: היתרונות של חדר לידה חכם", ynet, 25.5.21. <https://www.ynet.co.il/health/article/HJNVFaOF00>



# לגיטימיות מדינתית

יאיר יאסן\*

מבוא

יורגן הברמס טען שלגיטימיות היא קבלה של סמכות, הבאה לידי ביטוי בהסכמה לסור למרותה ולציית לה.<sup>1</sup> לגיטימציה (או תהליך של רכישת לגיטימיות) היא תהליך נרכש של קבלת סמכות. לגיטימיות נרכשת כאשר מעשים, תהליכים או אידיאולוגיות נתפסים כמוסכמים משום שהם מזוהים עם נורמות וערכים בחברה מסוימת, וקהל מסוים תופס אותם כמקובלים ונורמטיביים. לגיטימיות אפשר לשייך בין היתר למדינה כמכלול, למוסדות שלטוניים באופן נפרד, או לפעולות ולהחלטות של המדינה ושל המוסדות השלטוניים.

במדינה דמוקרטית, סמכות המדינה מתבססת על שילוב של כפייה והכרה בזכותה של המדינה לכפות. חלק חשוב ממהותה של הדמוקרטיה – היכולת החברתית ליצור כוח פוליטי – מתאפשר בזכות האמונה של האזרחים בסמכותם של מנגנוני המדינה.<sup>2</sup> מדינה נתפסת בדרך כלל כלגיטימית כשהיא פועלת בצורה הוגנת לטובת האזרחים ומאפשרת להם להשפיע עליה. חנה ארדנט מראה שכאשר תפיסה זו מתערערת, אזרחים עשויים לחרוג מכללי הדמוקרטיה ולפעול באופן מחאתי ולעיתים גם אליים. במילים אחרות, הפעלת אלימות נגד המדינה וסוכניה יכולה להתפרש כאובדן הלגיטימציה של המדינה במונח הבסיסי ביותר, כלומר קריאת תיגר על המונופול של האלימות, הנתון בידיהם של כוחות הביטחון. כיצד משיגות מדינות שיתוף פעולה וציות של אזרחיהן? מדוע ומתי אזרחים בוחרים לפעול כלפיהן באלימות? איך הם מסבירים תמיכה וציות, או מחאה אלימה? תחת אילו תנאים האלימות מוצדקת או לגיטימית, ואיך המדינה מצד אחד והאזרחים מצד שני תורמים להיווצרותם? שאלות אלה קשורות לסוגיית הלגיטימיות של המדינה, ועם חלקן התמודדו פילוסופים, סוציולוגים, חוקרי מדע המדינה, משפטנים, פסיכולוגים, קרימינולוגים ועוד. היעדרו של קונצנזוס בנוגע לתחולתו של המושג ולממדים השונים שלו מוביל להגדרות מרובות ולקושי לבדוק אותו.

בשיח הציבורי מקובל לדבר על דה-לגיטימציה כמצב חד-ערכי המתייחס לשלילת הלגיטימיות של מדינה. בדומה למינוחים "לגיטימיות" ו"לגיטימציה", גם "דה-לגיטימציה" היא מושג רחב שנעשה בו שימוש רווח בשנים האחרונות, בין היתר בדיפלומטיה, באקדמיה ובתקשורת. רעיון הדה-לגיטימציה מבטא יחס שמבטל במידה רבה את המדינה. ככל שהדה-לגיטימציה כלפי המדינה

\*המחבר מבקש להודות לגיא בן פורת, ראש המחלקה לפוליטיקה וממשל באוניברסיטת בן גוריון. מאמר זה הוא חלק מפרויקט שמתפתח הודות לליווי המסור. תודה גם לשופטים גל לוי וראיף זריק, ולעורכי כתב העת מירב אמיר ואיתי שניר על הערותיהם המפורטות והמועילות. תודה מיוחדת לחן משגב על התמיכה והסיוע הרב.

יאיר יאסן: מרצה מן החוץ בתכנית לניהול ויישוב סכסוכים באוניברסיטת בן גוריון בנגב. yairyassan@gmail.com.

עמוקה יותר, כך תגבר הנכונות להפעיל נגדה אלימות. מי שהלגיטימיות נשללת ממנו צפוי לא רק לפגיעה אלימה, אלא גם מרגיש מאוים יותר, וכתוצאה מכך עשוי לפעול באלימות בעצמו.<sup>3</sup> בין יתר הקשריה של הדעה-לגיטימציה, היא מתייחסת גם לגורמיו של התהליך הפסיכולוגי שמביא לדעה-לגיטימציה,<sup>4</sup> וגם לשלילתה הערכית והמוסרית של מדינה.<sup>5</sup> בהקשר הישראלי, העיסוק בדעה-לגיטימציה נפוץ ונפיץ במיוחד, כיוון שהוא עוסק לא רק במדינה כמבנה כללי שמארגן את הסדר החברתי, אלא גם בישראל כמדינת לאום יהודית, ועל הוא כן נוגע בנושאים טעונים כמו הסתירה בין ערכים יהודיים לערכים דמוקרטיים, האבחנה בין דת ללאום, ייצוג מיעוטים, כיבוש ושלטה בגדה המערבית, שואה ותקומה ואנטישמיות. מאמר זה מבקש לטעון ששיח הדעה-לגיטימציה – בין אם משום שהוא מציע פתרון דיכוטומי ולא מדרגי, ובין אם בגלל המטען הפוליטי המורכב שלו – אינו מבטא בצורה מדויקת מצב של ערעור על סמכות המדינה.

לגיטימיות יכולה להיתפס הן כדרך שבה המדינה מנסה להצטייר בעיני אזרחיה (כמו גם בעיני זרים), והן כדרך שבה האזרח מעריך את המדינה. לכן אפשר לבחון לגיטימיות של מדינה לא רק דרך מבנים תיאורטיים, פילוסופיים, משפטיים או שיפוטניים, כפי שהציעו מקס ובר<sup>6</sup> וויויאן שמידט,<sup>7</sup> אלא דווקא דרך בחינת השקפות ועמדות של האזרחים כלפיה. לגיטימיות היא אפוא תכונה המיוחסת למדינה (או לסוכניה) על ידי האזרחים, על בסיס הערכה של איכויותיהם הנורמטיביות של גופים אלה, ותוצאתה היא הסכמה של האזרח לקבל על עצמו את סמכותה.

על בסיס יסודות אלה, המאמר מבקש להציע מודל תיאורטי הנסמך על שתי טענות מרכזיות:

(1) המושג המרכזי שהמאמר מבקש להציע, לגיטימיות מדינתית נתפסת, מורכב משישה רכיבים נפרדים המשלימים זה את זה: הזדהות, אמון, צדק תהליכי, צדק חלוקתי, חוקיות ואפקטיביות. טענה זו מבוססת על אבחנותיהם של חוקרים כמו מרגרט לוי,<sup>8</sup> דיוויד ביטהם,<sup>9</sup> טום טיילר<sup>10</sup> ואחרים, שהזכירו את חלקם במחקריהם, אך לא שמו את כולם ביחד תחת הכותרת המומשגת כ"לגיטימיות מדינתית".

(2) קבוצות חברתיות שונות נוטות לערער על רכיבים שונים של הלגיטימיות המדינתית הנתפסת. קבוצות כוח ייטו לערער על אפקטיביות; קבוצות מוחלשות על אמון, צדק חלוקתי ואפקטיביות; קבוצות סמכות על-מדינתית על אמון וחוקיות; וקבוצות מיעוט לאומי ייטו לערער על הזדהות, אמון, צדק חלוקתי וחוקיות. בנוסף, כל הקבוצות ייטו לערער על רכיב הצדק התהליכי.

חשיבותו של הדיון בלגיטימיות מדינתית ובמשמעותה נעוצה בדיון באזרחות, בשייכות וביכולת השפעה חברתית-פוליטית, בעיקר בחברות רבות-תרבותיות ומשועות כמו ישראל. הדיון נפתח בשתי הנחות בסיסיות. על פי ההנחה הראשונה, המבוססת על עבודותיהם של קימליקה,<sup>11</sup> פלד ושפיר,<sup>12</sup> קימרינג,<sup>13</sup> רובינשטיין<sup>14</sup> ועוד, דמוקרטיות רבות בעולם (בעיקר מהצפון הגלובלי, קרי מדינות מערב אירופה וצפון אמריקה, אבל גם מדינת ישראל), השואפות לאידיאל הומוגני, לשוויון אזרחי, להכרה בזהות לאומית ולהזדהות של האזרחים עם המדינה, מתאפיינות למעשה בהטרוגניות, בקיטוב חברתי, בניכור לאומי ובהזדהות חלשה. בניגוד לדימוין לכאורה כשוויוניות



וכמקור לזהות לאומית ולהזדהות אזרחית, דמוקרטיה רבות אינן שוויוניות בפועל ואינן מהוות מקור לזהות ולהזדהות, לפחות מבחינת חלק מקבוצות המיעוט המרכיבות אותה, וחלק מאזרחיהן אף עשויים לתפוס אותן כלא-דמוקרטיות.<sup>15</sup>

ההנחה השנייה היא נגזרת של הראשונה, ואותה מאמר זה מבקש להמשיך ולפתח. על פי הנחה זו, המבוססת על עבודותיהם של פרדריק ברנרד,<sup>16</sup> ברוס גיליי,<sup>17</sup> רודני ברקר<sup>18</sup> ודניאל בר-טל,<sup>19</sup> קבוצות פוליטיות-חברתיות שונות פועלות במחאה כנגד המדינה הדמוקרטית עד כדי התנגשויות אלימות עם סוכניה, כתוצאה של ערעור על הסמכות של המדינה.

תרומתו העיקרית של המאמר היא בהמשגה של לגיטימיות מדינתית, וכנגזרת שלו, בהמשגת המונח לגיטימיות מדינתית נתפסת. המאמר מבקש להראות כי ההצבה של לגיטימיות מדינתית נתפסת במוקד הדיון היא הבנה הכרחית של לגיטימיות מדינתית. המשגות אלה נשענות בעיקר על רקע תיאורטי מקיף העוסק בלגיטימיות במובנה הרחב (למשל לגיטימיות של סמכות), או במובן מצומצם יותר (למשל לגיטימיות של הפעלת אלימות), וגם על ממצאים אמפיריים ממחקרים המצביעים על ההשפעות האפשריות במקרה של ערעור על לגיטימיות מדינתית. דיון תיאורטי זה משלים את המחקר הקיים ומפתח אותו על בסיס כמה מושגים קודמים רלבנטיים: ריבונות<sup>20</sup> כמושג המשועבד לטריטוריה; מדינה<sup>21</sup> כמושא (לדעה-)לגיטימציה בעיני האזרחים; ואלימות,<sup>22</sup> הן כמונופול הנתון להפעלה בידי המדינה והן כביטוי רדיקלי למחאה חברתית-פוליטית של אזרחים במקרים של ערעור על הלגיטימיות המדינתית.

ייחודו של המאמר הוא בהסתת נקודת המבט מהאופן שבו המדינה מבקשת להצטייר כלגיטימית בעיני אזרחיה אל האופן שבו אזרחים תופסים אותה כלגיטימית. נקודת מבט זו לא רק משלימה את החסר במחקר הקיים, אלא גם מאפשרת דיון ביקורתי בקבוצות מיעוט, בפעילי מחאה ובהתנגשויות אלימות על בסיס הגדרה זו – ועל כן היא נדרשת במיוחד בתקופה זו, שבה אזרחים רבים מערערים על תקפותן של הדרכים המסורתיות של השתתפות פוליטית ועל המידה שבה הפוליטיקה משרתת את האינטרסים שלהם ואת שאיפותיהם.

## כיצד אזרחים מעריכים לגיטימיות מדינתית: שישה רכיבים של לגיטימיות מדינתית נתפסת

מתוך ריבוי ההגדרות הקיימות לרעיון הלגיטימיות המדינתית, המבקשות לבחון לגיטימיות "מלמעלה למטה", כלומר באופן שבו מדינות מנסות להצטייר כלגיטימיות בעיני האזרחים, עולה הצורך למצוא הגדרה אחרת. הגדרה זו, שאותה אציג בהמשך, מבקשת לשאול מההגדרות הקודמות את עיקריהן, אך לשנות את מוקד הייחוס שלהן – לא לחשוב עוד על הלגיטימיות מבעד לפרזמות פורמליות של מבנים פוליטיים, אלא לראות בה תכונה שהאזרחים מייחסים למדינה. מתוך כך, חשוב לברר כיצד אזרחים תופסים את הלגיטימיות של המדינה, ועל מה בדיוק הם מערערים כשהם מערערים עליה.

הלגיטימיות המדינתית בדמוקרטיה מתאפיינת בשימוש מוגבל בכפייה. מהות הדמוקרטיה – היכולת החברתית ליצור כוח פוליטי – תלויה בה.<sup>23</sup> לגיטימיות דמוקרטית נתפסת מתקיימת כשהאזרח מאמין בסמכותם של גופי השלטון – דבר שאיננו אפשרי ללא האצלת סמכות מסוימת לציבור. יעילותה של הפעילות הציבורית תלויה בלגיטימציה של הציבור, ותפיסת הלגיטימיות הדמוקרטית משפיעה על הדרך שבה האזרח שופט את איכות הדמוקרטיה שהוא חי בה. השאיפה להצטייר כלגיטימי (או: לקבל לגיטימציה) בעיני האזרחים משותפת למדינה כגוף אחד, למוסדות השלטוניים השונים המרכיבים אותה, ביחס לפעולות של השלטון וביחס למדיניות השלטונית.<sup>24</sup> כל שימוש בכוח שלטוני – תהא זו פעולה של המדינה (אד הוק או מגמתית) או מדיניות שלטונית (המתוכננת או מונהגת באופן מעשי ללא תכנון מראש), בלי קשר לסוג השלטון – זקוק ללגיטימציה.<sup>25</sup>

לגיטימיות מדינתית היא הסכמה של האזרח לקבל את הסמכות והמרות של המדינה. הבסיס לתחילת הדיון בלגיטימיות מדינתית הוא בשלושת הטיפוסים האידיאליים של מקס ובר, המתארים את הסמכות שממנה גופים שלטוניים שואבים את התקפות של תביעתם ללגיטימיות: בסיס חוקי, בסיס מסורתי ובסיס כריזמטי. המניעים של יחידים או של קבוצות בחברה לציית לפקודות השלטון יכולים להיות תלויים בשרשרת ארוכה של שיקולים משתנים, החל בהרגלים שגורתיים וכלה בחישובי עלות-תועלת שכלתניים טהורים.<sup>26</sup>

הפילוסופיה הפוליטית מבחינה בין תביעות של מדינה להכרה על בסיס הצדקה (Justification) של פעולות ומדיניות, לבין תביעות המבוססות על לגיטימיות.<sup>27</sup> הצדקה היא מעשה, אסטרטגיה, נוהג, הסכם או מוסד כלשהו המבקשים להראות שהם רציונליים או מקובלים מבחינה נורמלית, או שניהם. הצדקה מנסה להפריך התנגדות למעשים. לגיטימיות, לעומתה, היא זכות מוסרית מורכבת להיות הכופה הבלעדי של הוראות המחייבות את האזרחים, לצפות שהאזרחים יצייתו להוראות אלה, ולהפעיל סמכות כדי לכפות אותן.<sup>28</sup>

דרך אחרת להבין לגיטימציה היא באמצעות תהליכי השתתפות (input), דרך (throughput) ותוצאה (output).<sup>29</sup> על פי השקפה זו, המדינה נתפסת כלגיטימית כשהיא פועלת לטובת האזרחים בצורה הוגנת ומאפשרת להם להשפיע עליה. לגיטימיות מדינתית מתקיימת כשהאזרח רואה בחובה לציית (או בזכות לשלוט) תוצאה של האפשרות להשתתף בבחירות דמוקרטיות ושל האפשרות להיות מיוצג (השתתפות), ותופס את התנהלותה של המדינה כצודקת, חוקית, הוגנת וערכית גם אם היא אינה פועלת לטובתו האישית (דרך), מתוך אמונה שהמדינה מקיימת מערכת ציבורית מתפקדת ומועילה המספקת את כלל צורכי הציבור ברווחה, בסדר וביציבות (תוצאה).

בשונה מהאופן שבו מדינות מנסות להצטייר כלגיטימיות בעיני אזרחיהן, לגיטימיות נתפסת (Perceived legitimacy) איננה מדידת הלגיטימיות של מדינה או הערכה של שלטון זה או אחר דרך מבנים תיאורטיים פילוסופיים, משפטיים או שיפוטניים,<sup>30</sup> אלא בחינה של שלל ההשקפות והעמדות של אזרחים כלפי המדינה בעיני האזרחים עצמם.<sup>31</sup> דגש הושם על בחינה תפיסתית, כלומר האופן שבו אזרחים מעריכים מבחינה פסיכולוגית את ההסברים שלהם לפעולות מחאה

בחקר תנועות חברתיות,<sup>32</sup> על פי המחקר הפסיכולוגי במבט פנימי וחברתי,<sup>33</sup> את ההעדפות הפוליטיות של קבוצות ממעמד חברתי נמוך,<sup>34</sup> בהתייחס לתפיסת הלגיטימיות של בתי המשפט וייצוג המדינה בחקר המשפט,<sup>35</sup> ואת השונות בתפיסות הפוליטיות שלהם, על פי חקר התקשורת.<sup>36</sup>

הטענה המרכזית הראשונה של מאמר זה היא שתפיסת הלגיטימיות של המדינה בעיני האזרח מורכבת משישה רכיבים שונים. אני מבקש להמשיג "לגיטימיות מדינתית נתפסת" כתכונה שאזרחים מייחסים למדינה על בסיס הערכה של איכויותיה הנורמטיביות. לגיטימציה זו מושתתת על שלושה יסודות עיקריים, המרכיבים ביחד שישה רכיבים שונים של לגיטימיות: יסוד השייכות כולל הזדהות ואמון; יסוד ההוגנות כולל צדק תהליכי וצדק חלוקתי; ויסוד התפקוד כולל חוקיות ואפקטיביות. בהמשך אתאר כל אחד מהרכיבים האלה בהרחבה, אך תחילה יש להדגיש ש"לגיטימיות מדינתית נתפסת" איננה מדד אובייקטיבי או שיפוטי, אלא הערכה סובייקטיבית של אזרחים. האופן שבו האזרח תופס את הרכיבים השונים של הלגיטימיות (הבולט שבהם בהקשר זה הוא צדק חלוקתי) עשוי להיות שונה מנתונים שאפשר לנתח כמותית. אזרחים עשויים לראות את עצמם כמקופחים גם אם הם שייכים לקבוצה שאפשר להגדיר כבעלת כוח,<sup>37</sup> ולחלופין, אזרחים מקבוצות קיפוח-יחסי עשויים לתפוס את עצמם כשוויים לאחרים בכל דבר ועניין.<sup>38</sup> לכן חשובה השאלה כיצד ניתן להגדיר ולבחון את תפיסת הלגיטימיות של המדינה, כיוון שאזרחים עשויים לתפוס אותה כלא-לגיטימית בדרכים שונות, ולפעול (או לבחור שלא לפעול) מתוך מניעים שונים ובאופנים שונים (למשל מתוך שיקולי עלות-תועלת) על מנת לבטא חוסר הסכמה או שאיפה לשינוי. המאמר הנוכחי מבקש להגדיר לגיטימיות מדינתית נתפסת באמצעות ששת הרכיבים שהוזכרו לעיל, ולהציג מחקרים אמפיריים שבחנו הגדרה חדשה זו.

## 1. הזדהות

הרכיב הראשון של לגיטימיות מדינתית נתפסת הוא תפיסת ההזדהות עם המדינה. רכיב זה יכול לבוא לידי ביטוי בשני אופנים: בהשקפה שאזרחים מקבוצות חברתיות שונות והמדינה חולקים ערכים אידיאולוגיים בסיסיים משותפים (כמו למשל דמוקרטיה ושיטת ממשל), ובהכרה של האזרח בזהותו הלאומית (למשל כאזרח מדינת ישראל).

המושג הזדהות ערכית (Moral alignment) מסביר היטב את ההבנה שלגיטימיות מדינתית נתפסת נרכשת באמצעות הזדהות. על פי תפיסה זו, ערכים המשותפים לסוכני המדינה ולאזרחים מחזקים את הלגיטימציה של המדינה בעיני האזרח.<sup>39</sup> הוכח כי תפיסות אידיאולוגיות וערכים מוסריים המשותפים לאזרחים ולמשטרה מחזקים את קבלת הסמכות השלטונית ואת ההסכמה איתה, לעיתים באותה מידה ולעיתים אף יותר מאשר גורמים אחרים, כמו הכרה בכוח המשטרה, תפיסת הצדק התהליכי, ציות פשוט או הצדקה רגשית.<sup>40</sup> מחקר שנערך באנגליה ובוויילס מראה שהלגיטימציה לא מבוססת רק על ההכרה בכוח או על התפיסה שהאזרח מחויב לציית לשוטרי, אלא מתקיימת גם כאשר האזרח והמוסדות השלטוניים מחזקים באותן מטרות נורמטיביות.<sup>41</sup>

על בסיס תיאוריית ההזדהות הערכית, הוצע כי מחויבות (Obligation) היא רכיב נוסף בהבנה של שיתוף הפעולה עם המדינה. רעיון זה עלה מתחום הקרימינולוגיה ונבדק במחקר שנערך בלונדון. ממצאי המחקר מציעים כי לגיטימיות היא הסבר אפשרי לציות, ומחויבות לנורמות ולערכים משותפים של אזרחים ושל המשטרה היא הסבר אפשרי להזדהות ערכית.<sup>42</sup> באופן דומה, הוצע כי הזדהות ערכית, לצד מחויבות ותפיסה של חוקיות, הן מרכיבים של לגיטימיות מדינתית.<sup>43</sup>

במדינות דמוקרטיות בכלל, ובדמוקרטיות הטרוגניות בפרט, המעמד האזרחי משפיע על עוצמת ההזדהות. מכאן שהיררכיה והדרה של קבוצות מיעוט מחלישות את ההזדהות של חבריהן עם המדינה.<sup>44</sup> תחילת הדיון הנוגע להזדהות הוא בשיח הזהויות (המכונה גם פוליטיקה של זהויות), המייצר קטגוריות חד-משמעיות של "הם" ו"אנחנו" ומהווה כוח מניע למאבקים לאומיים, אתניים ומגדריים, וכן למאבקים ליברליים שונים למען זכויות, הכרה ושוויון.<sup>45</sup> בשל חשיבותו של שיח הזהות לפרקטיקה הפוליטית, הוא הפך לאחד המושגים מעוררי המחלוקת ביותר כיום, בארץ<sup>46</sup> ובעולם.<sup>47</sup>

בעוד הזדהות היא אחת הסיבות להשתתפות במחאה,<sup>48</sup> אזרחים נבדלים זה מזה בתפיסת הזהות החברתית שלהם, הן מבחינה איכותנית (עם מי מזדהים) והן מבחינה כמותנית (מידת ההזדהות). זהות קבוצתית – זהות משותפת של חברי הקבוצה – נעשית רלבנטית מבחינה פוליטית כשאזרחים בעלי זהות מובחנת לוקחים חלק בפעולת מחאה.<sup>49</sup> היחס בין הזדהות לבין השתתפות פוליטית-חברתית תלוי בזהות הפוליטית הקולקטיבית, בשאלה מה קדם למה (הזדהות או השתתפות), בריבוי זהויות (זהות מגדרית, זהות לאומית, זהות דתית, זהות אתנית, ארץ המוצא, ועוד), וברדיקליזציה של מחאה פוליטית.<sup>50</sup>

נוסף על אלה, יש לציין שהזדהות ולגיטימיות יכולים להשפיע זה על זה, ואין ביניהם קשר סיבתי חד-כיווני. הזדהות עם המדינה יכולה לבטא לגיטימציה, ולגיטימציה מצידה יכולה לבטא הזדהות עם המדינה.

## 2. אמון

הרכיב השני של לגיטימיות מדינתית נתפסת הוא מידת האמון של האזרח במדינה, והוא בא לידי ביטוי בהשקפה שהמדינה פועלת לטובת האזרח ומתוך כוונה טובה.

גופים שלטוניים יכולים ליהנות משיתוף פעולה וסיוע מצד הציבור רק אם הציבור מאמין שהם פועלים לטובתו.<sup>51</sup> אמונה בצדקת הדרך של המדינה נובעת מהתפיסה שלמדינה יש סמכות מוסרית משום שהאזרחים רוצים לציית לה.<sup>52</sup> אמון בגוף שלטוני מעיד על התפיסה שאפשר לסמוך עליו שישרת את האינטרס הציבורי (שהאזרח רואה בעצמו חלק ממנו), כחלק מאוסף עקרונות וכללי של אמונות וציפיות.<sup>53</sup> אמון הוא מושג יחסי, ואינו מוענק לזולת – אזרח, מדינה

או אפילו בן זוג – ללא תנאי ובאופן קבוע. הוא יכול להיות דיכוטומי או לנוע על רצף וטומן בחובו פוטנציאל לפעולה,<sup>54</sup> ולכן הוא רכיב חשוב בתיאוריות לגיטימציה.<sup>55</sup>

על פי תיאוריית היסוד של מקס ובר, הבסיס לכל מערכת של סמכות, ולפיכך לכל סוג של נכונות לציית, הוא אמון והערכה כלפי האנשים שאוחזים בשלטון.<sup>56</sup> רכיב האמון מקבל מקום מרכזי בתיאוריות שמדגישות ומסבירות את ההיבטים הפסיכולוגיים של האזרח – תפיסות, עמדות והתנהגויות.<sup>57</sup> כך, נטען כי לגיטימיות איננה סוגיה אתית אלא פסיכולוגית: קבלת החלטות נעשית בצורה הוגנת וישרה ובתהליכים צודקים של קבלת החלטות.<sup>58</sup> תיאוריה אחרת מתייחסת ללגיטימיות כמילה נרדפת לתמיכה או אמון במדינה.<sup>59</sup> לגיטימיות מותנית באמון חזק בתוקף המוסרי של המדינה ומוסדותיה, ונובעת מהתפיסה שנכון והוגן לציית לדרישותיה. בהתאם לזאת, נטען כי תמיכה היא מאגר של גישות חיוביות המסייעות לאזרחים לקבל ולהכיל גם תוצאות שהם מתנגדים אליהן. תמיכה נובעת מתהליכים של חברות וניסיון אישי, וחיונית ליצירת אמון.<sup>60</sup>

לגיטימיות היא אמון בכך שהמוסדות השלטוניים טובים יותר ממוסדות אפשריים אחרים, ועל כן הם ראויים לציות למרות כישלונותיהם ואי-הצלחותיהם.<sup>61</sup> על פי גישה זו, רק מוסדות דמוקרטיים הם לגיטימיים.<sup>62</sup> לגיטימיות יכולה להתקיים רק אם שורר אמון לגבי הבסיס הראוי של המדינה, ואיננה אפשרית אם שוררות בחברה מחלוקות מהותיות בעניין זה.<sup>63</sup> במילים אחרות, לגיטימיות היא האמון של הנשלטים בזכות המוסרית של השלטון לחלק פקודות, וכנגדה המחויבות של האזרחים לציית להן.<sup>64</sup> מודל נוסף של לגיטימציה מבוסס על רגשות חובה או רצון לציית לרשויות (לגיטימציה מבוססת ערכים), שמיתרגמים למעשים של הסכמה ושיתוף פעולה עם חוקים ונהלים שלטוניים, כלומר ללגיטימציה התנהגותית.<sup>65</sup> לגיטימיות מדינתית היא קבלה של סדר פוליטי מסוים על ידי האזרחים.<sup>66</sup>

גישה ביקורתית לגבי רכיב האמון טוענת שמדינות יכולות לתפקד היטב גם ללא אמון מצד האזרחים, וכי שיתוף פעולה משתלם הדדי יכול להחליף אותו. לפי הגישה הביקורתית, דווקא חוסר אמון בשלטון, ואפילו חוסר אמון גלוי, עשוי בנסיבות רבות להיות מועיל יותר ליצירת שיתוף פעולה. חוסר אמון מניע אנשים לצמצם סיכונים ולהקים מוסדות שמקדמים שיתוף פעולה. חוסר אמון בשלטונות גרם לאבות המייסדים של ארצות הברית להקים מערכת דמוקרטית של איזונים ובלמים.<sup>67</sup>

### 3. צדק תהליכי

הרכיב השלישי של לגיטימיות מדינתית נתפסת הוא הצדק התהליכי, כלומר ההכרה של האזרח בהוגנות ובשוויוניות של תהליכי העבודה והמנגנונים המוסדיים של המדינה ביחס לקבוצות חברתיות שונות. תפיסת הלגיטימיות המדינתית על בסיס רכיב הצדק התהליכי היא תפיסה נורמטיבית רחבת-היקף ובעלת השפעה ניכרת על כלל האוכלוסייה.<sup>68</sup>

הסדר הציבורי מבוסס על עקרונות תהליכיים של הוגנות. צדק תהליכי מוגדר כתפיסה אישית של האזרח שקריטריונים מסוימים, וכן חוקים, תקנות, נהלים והנחיות מיושמים בצורה הוגנת (או לא) וראויה.<sup>69</sup>

על פי הגישה הפסיכולוגית, לגיטימיות מדינתית היא תפיסה של הפרט שראוי וצריך לציית למדינה, בדגש על מנגנונים של צדק תהליכי.<sup>70</sup> יחס צודק של רשויות המדינה כלפי קבוצות או ארגונים מוביל ליחס חיובי של אותן קבוצות או ארגונים כלפי המדינה, ומוביל לרצון מוגבר להסכים איתה ולייחס לה לגיטימיות.<sup>71</sup>

על פי מודל הרגולציה התהליכי, שנבדק ונמצא תקף במחקרים רבים ובכמה מדינות דמוקרטיות, ציות לחוק ושיתוף פעולה איתו תלויים בתפיסה הכללית שסמכויותיו לגיטימיות. שונות בתפיסת הלגיטימיות מוסברת בעיקר על ידי הערכה של הוגנות התהליכים שעל פיהם רשויות החוק מפעילות את סמכותן.<sup>72</sup> הגדרה דומה מתייחסת למכלול של מנגנונים מינהליים הנתפסים בקרב הציבור הרחב כהוגנים, כמו למשל פעולה על פי חוקים ומדיניות באופן עקבי וללא דופי; שיתוף בקבלת החלטות; אפשרות לתיקון טעויות; וקבלת החלטות באופן לא מוטה. כתוצאה מכך, שלטונות, מוסדות וארגונים נתפסים כלגיטימיים יותר, והחלטותיהם וחוקיהם מתקבלים באהדה.<sup>73</sup> כדי להיתפס כלגיטימיות בעיני האזרח, רשויות המדינה צריכות להתנהג בצורה ניטרלית, עקבית ושקופה באופן קבלת ההחלטות, באמצעות מערכות יחסים בין-אישיות מכבדות, מכובדות ואכפתיות, ומתוך כבוד למגבלות של סמכויות המדינה.<sup>74</sup>

צדק תהליכי נבדק באופן מיוחד לגבי התנהלות של שני גופים שלטוניים מרכזיים: המשטרה ומערכת בתי המשפט.<sup>75</sup> מחקרים מצאו שאזרחים שתופסים את השוטרים והשופטים כלגיטימיים נוטים יותר להסכים עם החלטותיהם, גם אם הן מנוגדות לטובתם האישית.<sup>76</sup> בעת מפגש בין המשטרה לאזרחים, תפיסת הצדק התהליכי מבוססת על יחס מכבד, מתן קול לאזרחים, אובייקטיביות בקבלת החלטות והותרת רושם של אמינות והוגנות.<sup>77</sup> אך לא רק שאלת ה"איך" בנוגע לפעולות המשטרה רלבנטית לסוגיה זו, אלא גם שאלת ה"למה",<sup>78</sup> כמו לדוגמה באפיון אתני פוגעני (Profiling), כלומר בעיכוב ומעצר של אזרחים, לא תמיד בשל עילה מוצדקת; בהפעלת אלימות משטרתית מופרזת בישראל נגד ערבים, חרדים ויוצאי אתיופיה; בטענות נגד אכיפה בדרנית של תקנות הקורונה בישראל; ובהגבלת המחאה נגד ראש הממשלה נתניהו בשנת 2020.<sup>79</sup>

נמצא קשר חזק בין צדק תהליכי ולגיטימציה לבין שיתוף פעולה עם רשויות המשפט.<sup>80</sup> מחקר רחב-היקף שנערך בגרמניה מצא שיחס מכבד של שופטים כלפי נאשמים הביא הן נאשמים והן נוכחים בקהל לתפוס את החלטות בית המשפט כצודקות והוגנות, אף יותר מאשר ההחלטה השיפוטית עצמה.<sup>81</sup> תפיסות של צדק תהליכי חשובות בכל הערכאות המשפטיות, ובאופן מיוחד בערכאות הנמוכות, שעליהן לשדר אמינות, ניטרליות וכבוד.<sup>82</sup>



#### 4. צדק חלוקתי

הרכיב הרביעי של לגיטימיות מדינתית נתפסת הוא הצדק החלוקתי. רכיב זה בא לידי ביטוי בהשקפה שהמשאבים והשירותים הכלכליים במדינה מתפזרים באופן הוגן בין קבוצות חברתיות שונות.

תפיסות של צדק חלוקתי קמו לתחייה בתקופה המודרנית תחת שתי השפעות: מודעות למבנים כלכליים חדשים וניעות חברתית מוגברת. סוגיות של ניעות חברתית והשפעות של צדק חלוקתי על תפיסת הלגיטימיות של המדינה נותרו רלבנטיות במיוחד גם בעת המודרנית, ובמיוחד במדינות רב-תרבותיות המתמודדות עם אתגרים של שסעים חברתיים, זכויות אזרחיות והגירה.<sup>83</sup> בצדק חלוקתי מושם הדגש לא על תהליך קבלת ההחלטות, המאפיין צדק תהליכי, אלא על חלוקת המשאבים בפועל, אם כי הכוונה אינה לרווח אישי אלא לחלוקה שיש בה צדק והוגנות ערכית בעיני האזרח. כך לדוגמה, אזרח שמכיר בסמכות המדינה משום שיש לו מקום עבודה אינו מבטא לגיטימציה למדינה על בסיס צדק חלוקתי אלא על בסיס אינטרס אישי.<sup>84</sup> לעומת זאת, אזרח שמכיר בסמכות המדינה משום שהוא מאמין שהמדינה עושה כמיטב יכולתה ליצור מקומות עבודה (כלומר דואגת לחלוקה הוגנת של משאבים ולמדיניות רווחה באופן כללי) מבטא לגיטימציה מדינתית על בסיס צדק חלוקתי.<sup>85</sup>

אפשר לראות בצדק חלוקתי עיקרון ששואף לטובת הכלל, כלומר תפיסה שיש אינטרס משותף רחב – לקבוצת הפנים, לכלל הציבור, לכלל המדינה או לאנושות כולה. צדק חלוקתי מכון לטובת הכלל, בעיקר בנושא חלוקת משאבים, כמו למשל בסיוע ברכישת דירה לזוגות צעירים או בהזולת יוקר המחיה. דוגמה טובה לכך היא מחאת הצדק החברתי בישראל בשנת 2011, שהוציאה לרחובות מאות אלפי אנשים במשך כמה חודשים.<sup>86</sup> צדק חלוקתי יכול להתבסס על המידע הזמין לאזרחים, על הקבוצה שאליה הפרט משתייך, על המצב החברתי-כלכלי ועוד.<sup>87</sup> היבטים אלה של צדק חלוקתי חיוניים לא רק ללגיטימיות הנתפסת של המדינה, אלא גם לתפיסה המבקשת לקיים נורמה של רווחה לכלל האזרחים.<sup>88</sup>

על פי תיאוריות של הוגנות (Equity theories), חלוקת המשאבים והתגמולים החברתיים היא תופעה אוניברסלית המתרחשת במערכות חברתיות בכל הגדלים, מקבוצות קטנות עד לחברות שלמות. קבוצות, ארגונים וחברות עוסקים בשאלות של הקצאת התגמולים, העונשים והמשאבים. לאופן שבו מערכת חברתית מחלקת משאבים ותגמולים יש השפעה רבה על שביעות הרצון של חבריה.<sup>89</sup> מחקר שבדק צמיחה כלכלית על פי תיאוריות דומות בחן תפיסות בקרב 317 יזמים עסקיים בהודו, ומצא מתאם חיובי בין תפיסות של צדק חלוקתי ליעילות יזמית, ומתאם שלילי בין צדק חלוקתי לתפיסות לגבי שחיתות ארגונית.<sup>90</sup> נמצא מתאם חיובי בין תפיסות של צדק חלוקתי להצלחה ואופטימיות, ועל כן שביעות רצון לאלה שנהנים ממנו, כמו גם לאלה שמעניקים אותו, ואף לצופים מן הצד.<sup>91</sup>

מחקר שנערך בארצות הברית מצא שמבוגרים ובני נוער מעריכים באופן חסר את האי-שוויון הכלכלי וחלוקת העושר במדינה, אך בכל זאת סבורים שהשוויון וחלוקת העושר צריכים להיות

הוגנים בהרבה.<sup>92</sup> צדק חלוקתי משמעו לא רק פיזור הוגן של כסף, אלא גם צדק בנגישות וזמינות של תשתיות בסיסיות, כמו בתי ספר, שירותי בריאות, כבישים ונגישות תחבורתית פריפריאלית, מים, חשמל, שירותי תרבות ועוד.<sup>93</sup>

## 5. חוקיות

הרכיב החמישי של לגיטימיות מדינתית נתפסת הוא החוקיות של המדינה. מאמר זה מבקש להגדיר את רכיב החוקיות של הלגיטימיות המדינתית הנתפסת כפועל יוצא של אחת מההשקפות הבאות או שתיהן: (א) המדינה ומוסדותיה פועלים במסגרת החוק, (ב) האזרח מחויב לציית לחוק. ביטויים אלה תלויים זה בזה: התנהלות מדינתית שהאזרח תופס כחוקית משפיעה על תפיסת הלגיטימציה, ולעיתים משפיעה על ההשקפה שיש לציית לחוק.

מחקר החוק והמשפט מדגיש כי היבטים חוקיים וחוקתיים של התנהלות מוסדות המדינה הם בסיס לתמיכה בהם.<sup>94</sup> החוק כבסיס ללגיטימיות בא לידי ביטוי גם באופן לשוני – המילה legitimacy באנגלית התפתחה מן המילה הלטינית legalis, שפירושה "to make legal".<sup>95</sup>

השאלה אם ובאיוז מידה המדינה מכבדת (או לא) את שלטון החוק חשובה מאוד לתפיסת הלגיטימיות שלה. השקפה של חוקיות היא הרעיון שהמדינה פועלת על פי החוקים, התקנות והנהלים הרשמיים. חשיבותה טמונה בעובדה שחוקים הם גם כלליים וגם צפויים, ולכן מאפשרים לצפות ולתכנן את החיים החברתיים. על פי תיאוריה זו, לצד השקפות של הצדקה, השקפות של חוקיות קשורות להתנהלות אזרחית חוקית, כלומר למעשים של הסכמה.<sup>96</sup> תפיסה זו תקפה הן לגבי ההתנהלות האישית של נבחר הציבור – למשל ציות לחוק ושחיתות שלטונית<sup>97</sup> – והן לגבי המדיניות שהם מכתיבים, כמו למשל בסוגיות של יציאה למלחמה, השתתפות במערכות צבאיות או התערבות בסכסוכים בינלאומיים.<sup>98</sup> אחת מתיאוריות הלגיטימיות המדגישות את חשיבות הפעולה בהתאם לחוק<sup>99</sup> מצביעה על שלושה יסודות של לגיטימיות מדינתית<sup>100</sup>: החוקיות של המדינה, היכולת להצדיק את המדינה, והוכחות מעשיות להסכמה עם המדינה, כלומר הוכחות שבאות לידי ביטוי לא רק בדעות אלא גם בהתנהגות. כל שלושת היסודות מתייחסים לנקודת ההשקפה של האזרח כלפי המדינה.<sup>101</sup>

ההשקפה שהאזרח מחויב לציית לחוק תלויה בהסכמה שזוהי חובתו האזרחית במערכת דמוקרטית, ועל כן היא אינה מושגת בכפייה. ההכרה של האזרחים בשלטון החוק מאתגרת דמוקרטיות רב-תרבותיות, ורלבנטיות במיוחד במקרים של מיעוטים דתיים (או לאומיים) וסכסוכים על בסיס דתי (כמו במקרה של קבוצות סמכות-על-מדינתית, שעליהן יפורט עוד בהמשך). דמוקרטיות רבות כיום מתמודדות עם אתגרים דומים, למשל מדינות שחי בהן מיעוט מוסלמי.<sup>102</sup> מחקר שנערך בגרמניה בנושא תשלום מיסים הראה שהמוטיבציה הפנימית מנבאת את הציות לחובת תשלום המיסים טוב יותר מהמוטיבציה החיצונית (שבאה לידי ביטוי למשל בשיטת הגמול והעונש), גם כשיש הכרה עקרונית בשלטון החוק.<sup>103</sup>

## 6. אפקטיביות

הרכיב השישי והאחרון של לגיטימיות מדינתית נתפסת הוא תפיסת האפקטיביות של מנגנוני המדינה. המאמר מבקש לאפיין רכיב זה כהשקפה שהמדינה פועלת בצורה מתפקדת ומועילה לטובת כלל האוכלוסייה בתחומי חיים שונים, כמו כלכלה, ביטחון, חינוך ובריאות. ככל שהמדינה מתפקדת טוב יותר, האזרח מייחס לה לגיטימיות רבה יותר. האפקטיביות מוגדרת באופן רחב, כיכולת לספק את הצרכים הבסיסיים של מרב אזרחי המדינה, ולא ביחס לקבוצת הפנים של אזרח זה או אחר. עם הצרכים הבסיסיים נמנים היבטי מדיניות שאפשר לכוונתם אוניברסליים, כמו מדיניות מקרו-כלכלית, מדיניות חוץ בינלאומית, ביטחון לאומי, ביטחון פנים, שירותי חינוך, בריאות וסעד, תשתיות ושירותים עירוניים, תחבורה ציבורית, שירותי תרבות וספורט, שמירה על איכות הסביבה וכדומה.<sup>104</sup> עוד ניתן להעריך את מידת האפקטיביות של המדינה גם על פי הערכת טוהר המידות שלה לעומת השחיתות הציבורית.<sup>105</sup>

כמה תיאוריות מדגישות את החשיבות של תפיסת המדינה כאפקטיבית.<sup>106</sup> האפקטיביות משמעה הביצוע למעשה, המידה שבה המערכת המדינית ממלאת את התפקידים היסודיים של המדינה.<sup>107</sup> הערכת האפקטיביות היא מתאם בין הדרך שבה המדינה מתנהלת לבין האופן שבו האזרח תופס את התנהלותה הרצויה בתחומים כמו מדיניות חוץ, מדיניות פנים, יחס לקבוצות חברתיות שונות וכלפי האזרחים באופן פרטני. באפקטיביות הכוונה איננה לסיפוק הדרישות של כלל האזרחים, משום שאי אפשר לענות על הציפיות של כל הקבוצות והמגזרים בחברה, וודאי שלא במדינות הטרוגניות ומשוסעות, אלא לרצף של שביעות רצון.<sup>108</sup>

התחום העיקרי של תפיסת האפקטיביות הוא בהערכת ההצלחה המקרו-כלכלית של המדינה.<sup>109</sup> פרקטיקות נאו-ליברליות והגלובליזציה של השוק הביאו לערעור על תפיסת האפקטיביות,<sup>110</sup> אך שאלת האפקטיביות לא פסחה גם על מדינות המבקשות להתוות מדיניות של רווחה,<sup>111</sup> ועל כן יש לבחון כיצד מעריכים לגיטימיות בתנאים משתנים אלה. את ההבדל בין אפקטיביות (תפיסת מועילות במובנה הרחב) לבין צדק חלוקתי (תפיסת הוגנות קבוצתית) אפשר לראות לדוגמה במדיניות ממשלתית של מיקור-חוץ (Outsourcing) – מדיניות הנתפסת כאפקטיבית אך לא צודקת.<sup>112</sup>

אך הערכת האפקטיביות של המדינה איננה מוגבלת רק להיבטים כלכליים. ביטחון לאומי, חינוך ובריאות הם שלושה תחומים מרכזיים שעל פיהם אזרחים אומדים את האפקטיביות של המדינה.<sup>113</sup> על פי גישה זו נבחנה מצד אחד הגישה הביטחונית של צרפת ושל ארצות הברית, ומצד שני זו של גרמניה ושל יפן, במהלך מלחמת העולם השנייה.<sup>114</sup> גם תפיסות לגבי האפקטיביות של החינוך רלבנטיות לתפיסת הלגיטימיות של המדינה.<sup>115</sup> מחקר שנערך באנגליה, בצרפת, בארצות הברית ובמזרח אסיה מצא שמערכות החינוך המדינתיות מספקות את התנאים הדרושים לא רק לאינדוקטרינציות לאומיות, כי אם גם לצמיחה כלכלית וחברתית.<sup>116</sup> תפיסת האפקטיביות של שירותי בריאות הציבור וביטוח הבריאות עומדת כבר שנים ארוכות במוקד של ויכוח חברתי-

כלכלי בארצות הברית.<sup>117</sup> האפקטיביות של מערכת הרפואה הציבורית לעומת הרפואה הפרטית, איכות שירותי הבריאות בפריפריה, מדיניות חיסונים ואפידמיולוגיה ואיכות הטיפול הרפואי נמדדים כולם ביתר שאת לאור המשבר הגלובלי בעקבות התפרצות מגפת הקורונה בשנת 2019.

\*\*\*

סעיף זה ביקש להציע שישה רכיבים של לגיטימיות מדינתית נתפסת. חוקרים והוגים שונים כללו חלק מהם תחת ההגדרה של לגיטימיות, ואחרים התייחסו לחשיבותם בשיתוף פעולה וציות אזרחי שלא תחת תפיסה כוללת של לגיטימיות. החוקרים התייחסו לכל רכיב בנפרד, או לכמה מהם ביחד – בעיקר מבעד לפרספקטיבה המבקשת לבחון לגיטימיות "מלמעלה למטה", כלומר באופן שבו מדינות מנסות להצטייר כלגיטימיות בעיני האזרחים. קלנדרמנס הדגיש את החשיבות של זהות והזדהות בדינמיקות של לגיטימציה ומחאה.<sup>118</sup> נוריס התייחס להיבטים שונים של הזדהות, אמון ואפקטיביות (יחד עם קבלה והכרה בבעלי תפקידים).<sup>119</sup> מייק יו ושותפיו<sup>120</sup> הצביעו על צדק תהליכי ואמון כפרמטרים קריטיים ללגיטימיות של שיטור וקבלה של סמכות המשטרה, תוך כדי התייחסות להזדהות ערכית. העיסוק הפוליטי בצדק חלוקתי ובקשר שלו לקבלת סמכות ולמחאות הוא נרחב,<sup>121</sup> אך לרוב אינו משויך רעיונית למושג לגיטימיות. מרגרט לוי וטום טיילור<sup>122</sup> עסקו בהיבטים שונים של לגיטימיות, ביניהם באמון ובתפיסת החוקיות של המדינה. האפקטיביות בדרך כלל אינה נקשרת ללגיטימיות באופן ישיר בספרות הפוליטית, אך היא נחקרת בהקשרים של חינוך, כלכלה והיבטים רחבים של תפקוד המדינה. בנוסף, חוקרים התייחסו לרכיבים אחרים של לגיטימיות מדינתית. ברוס גיליי<sup>123</sup> קבע שיש לבחון לגיטימיות לפי מידת ההסכמה עם תוצאות הבחירות, הנכונות לשלם מיסים ותפיסות של סיפוק (satisfaction) מהמערכת השלטונית.

הדיון הנוכחי מבקש לשלב בין הרכיבים החזקים יותר ולהשמיט את האלמנטים שלא גובו בספרות משמעותית. מהלך זה מחזק את הטענה התיאורטית שבבסיסו על סמך דיון סוציולוגי וסקירה של נתונים אמפיריים, כפי שיופיעו בסעיף הבא כדוגמאות של ערעור על סמכות המדינה בקרב שלוש קבוצות מיעוט בישראל והשלכותיו האפשריות. אך חשוב מכך, המאמר מבקש לשאול מההגדרות התיאורטיות את עיקריהן, ולשנות את מוקד הייחוס שלהן: לא עוד לחשוב על לגיטימיות מבעד לפריזמות פורמליות של מבנים פוליטיים, אלא כתכונה שהאזרחים (מלמעלה) מייחסים למדינה (למעלה). ששת הרכיבים שבחרתי כוללים אלמנטים של לגיטימיות מדינתית שחוקרים קודמים הצביעו עליהם, אך לא כוללים אלמנטים שנמצאו פחות מדויקים בפני עצמם (למשל סיפוק); הם מרחיבים את העיסוק באלמנטים משמעותיים שהדיון הקודם בלגיטימיות מדינתית לא התעמק בהם (למשל אפקטיביות); והם חיוניים להבנה של לגיטימיות מדינתית ושל האופן שבו היא נתפסת על ידי האזרחים. מהלך זה מבקש להעניק למושג לגיטימיות מדינתית מענה הולם מפרספקטיבה משלימה, כדי לאפשר שיח עדכני של אזרחיות ושל קבוצות מיעוט ומחאה, המתאים למציאות של התעוררות אזרחית כפי שהיא באה לידי ביטוי (ונישאת על גבי הרשתות החברתיות) בישראל ובעולם.

## קבוצות חברתיות ולגיטימיות של המדינה

הטענה המרכזית השנייה של המאמר היא שקבוצות חברתיות שונות נוטות לערער על רכיבים שונים של לגיטימיות. הסעיף הנוכחי מבקש לגבש טענה זו, שלפיה מתוך מגוון הדרכים האפשריות לסווג קבוצות בחברות דמוקרטיות, אפשר לאפיין קטגוריאלית את המעמד הפוליטי-חברתי של קבוצות מסוימות באמצעות שתי אבחנות – האחת עוצמה חברתית-כלכלית (המבחינה בין קבוצות כוח לבין קבוצות מוחלשות) והשנייה מעמד לאומי (המבחינה בין קבוצות סמכות על-מדינתית לבין קבוצות מיעוט לאומי). לפי טענה זו, קבוצות כוח נוטות לערער על אפקטיביות; קבוצות מוחלשות על אמון, צדק חלוקתי ואפקטיביות; קבוצות סמכות על-מדינתית על אמון וחוקיות; וקבוצות מיעוט לאומי על הזדהות, אמון, צדק חלוקתי וחוקיות. בנוסף, כל הקבוצות נוטות לערער על רכיב הצדק התהליכי. כדי לחזק טענה זו, בסעיף הנוכחי אעשה שימוש בדוגמאות ממחקרים אמפיריים שנערכו (באמצעות ניתוח ראיונות אישיים) בשלוש זירות מאבק בישראל: פעילי הימין הרדיקלי בגדה המערבית, הבדואים בנגב, ויוצאי אתיופיה. דוגמאות אלה הן מקרי בוחן ספציפיים בחברה הישראלית, אך הן מגבות את המודל התיאורטי, ומובאות כדוגמה להבנת מערכות יחסים בין קבוצות מיעוט לבין מדינות בחברות מודרניות.

בעוד האידיאל של מדינת הלאום המודרנית שואף להאחדה בין קבוצות, ולפיכך מנסה למחוק את ההבדלים ביניהן ולטשטש את ההיררכיה של האזרחויות, המציאות מראה שההאחדה לא תמיד קיימת בפועל ולא תמיד יכולה להתקיים עקרונית. ההאחדה לעולם אינה מושלמת: היא נחשבת לאידיאל, אך למעשה מהווה חלק מהמנגנון הכוחני שמשרת את המדינה.<sup>124</sup> לצד תהליכים המבקשים לקיים מדיניות רב-תרבותית ברוח ערכי השוויון והצדק, תהליכים מקבילים מעידים כי מדינת הלאום היא הטרוגנית ומשוסעת, ומתאפיינת במדיניות שלטונית מבדלת ובקיטוב אזרחי בין קבוצות. תהליכים אלה הביאו איתם לא רק העמקה של פערים בין קבוצות בחברה, אלא גם ערעור על הלגיטימיות של המדינה והתגברות של קריאות למחאה. אפיון קטגוריאל של קבוצות מיעוט שונות בדמוקרטיות הטרוגניות<sup>125</sup> מאפשר לבחון מחאה והתנגשויות אלימות הן דרך הפריזמה של הפעלת עוצמה והחלת המדיניות השלטונית, והן דרך הלגיטימיות המדינתית הנתפסת של אזרחים מקבוצות שונות.

יחסי הגומלין המשתנים והדיפרנציאליים של כל קבוצה עם המדינה תורמים להבנת רכיביה של הלגיטימיות, שעלולים להתערער ביחסים אלה. מערכת היחסים בין קבוצות מיעוט ובין המדינה באה לידי ביטוי לא רק בתפיסת הלגיטימיות של המדינה מצד האזרחים, אלא גם (ואולי בעיקר) באופן שבו המדינה מבנה את המעמד של הקבוצה. אמנם אין הכרח להצביע על קשר סיבתי ביניהם, אבל הקשר המתאמי ביניהם חזק למדי: יחסה של המדינה אל קבוצות מיעוט נקשר באופן ברור לאופן שבו המיעוט תופס את המדינה.<sup>126</sup>

כאמור, דרך אפשרית (אך לא בלעדית) לסווג קבוצות בדמוקרטיות היא על ידי חלוקה לשתי אבחנות – עוצמה חברתית-כלכלית ומעמד לאומי.

ציר העוצמה החברתית-כלכלית הוא היררכי, וממקם קבוצות על רצף תיאורטי שבקצה האחד נמצאות קבוצות כוח ובקצה האחר קבוצות מוחלשות (במקומות שונים על הרצף נמצאות קבוצות קיפוח-יחס<sup>127</sup>). שני טיפוסים טהורים אלה הם תיאורטיים, וקבוצות שונות מתאפיינות בדרגות שונות על רצף זה. במקרים רבים אפשר לטעון שככל שלקבוצה יש עוצמה רבה יותר, כך קטנה הנטייה לערער על הלגיטימיות המדינתית. האבחנה השנייה, המתייחסת לזיקה של קבוצות מיעוט ללאום המדינה, מאפשרת להבחין בין קבוצות סמכות על-מדינתית לקבוצות מיעוט לאומי. גם כאן הכוונה היא לטיפוסים אידיאליים תיאורטיים שמאפיינים קבוצות מסוימות, שאינם כוללים את המגוון העצום בכלל הציבור. אפשר לראות בקבוצות שונות מאפיינים שנקבעים על ידי חיתוך של שני צירים אלה.

בטרם אפרט את האופן שבו אזרחים מקבוצות שונות מערערים על רכיבים של לגיטימיות מדינתית, אתעכב על הרכיב שהוא אולי המעניין ביותר – צדק תהליכי. מחקרים מראים כמעט ללא יוצא מן הכלל שאזרחים מקבוצות מיעוט שונות ומגוונות המבקשים לחולל שינוי – ללא תלות בעוצמה החברתית-כלכלית של הקבוצה ובמעמדה הלאומי – נוטים לערער על הצדק התהליכי,<sup>128</sup> כלומר על התפיסה שקריטריונים מסוימים מיושמים בצורה הוגנת וראויה. לפיכך, האפיון הקטגוריאלי של הקבוצות המובא להלן מביא בחשבון נקודה זו, ויראה כיצד כולן מערערות על הצדק התהליכי. הסבר אפשרי לכך עשוי להיות שערעור על צדק תהליכי – שהוא תפיסה סובייקטיבית, בדומה לכל הרכיבים האחרים של לגיטימיות מדינתית נתפסת – משמש לעיתים כאסטרטגיה (מתוכננת או לא, העשויה אף להיות בלתי מודעת). טענות בדבר אי-צדק וקיפוח של קבוצות מסוימות ממצבות אזרחים כמי שזכאים לדרוש שיפור בתנאים, ועל כן מהוות בסיס לתביעות מוצדקות (בעיני הדבקים בהן) כלפי המדינה, גם אם בפועל לא מתקיים קיפוח אמיתי.

## קבוצות כוח

קבוצות כוח הן קבוצות בעלות עוצמה פוליטית, חברתית או כלכלית, ולפיכך יש להן יכולת להשפיע על המדיניות השלטונית. תיאוריות של קבוצות כוח מדגישות את המצב החברתי או את המעמד הארגוני של חברה – מעמד או תפקיד בכיר בארגון, עמדת מפתח במפלגה, תפקיד או עמדת כוח במערכת המשפט, בגופים ממשלתיים או בצבא – לצד תיאור ההשפעה הבלתי מעורערת שלהם על המדיניות.<sup>129</sup> לעיתים מדובר בקבוצות עילית עם הון כלכלי ומשאבים,<sup>130</sup> ולעיתים בקבוצות עם עוצמה פוליטית פרלמנטרית,<sup>131</sup> קבוצות של מובילי דעת קהל הזוכים לתמיכה רחבה, או קבוצות שמאוגדות בוועדי עובדים חזקים.<sup>132</sup>

על פי המודל התיאורטי של לגיטימיות מדינתית נתפסת, קבוצות כוח נוטות לערער על צדק תהליכי ואפקטיביות. במקרים רבים המדינה משפיעה ומעצבת את כוחן: הן זוכות ליחס תומך ומחבק שמחזק או משמר את מעמדם. משאבים מיקרו ומקרו-כלכליים, עוצמה פוליטית, דעת קהל וכוח התאגדות ציבורי קשורים כולם לתפיסת האפקטיביות שאזרחים מקבוצות כוח נוטים לערער עליה.<sup>133</sup>



הסבר אפשרי לטענה זו הוא שקבוצות אלה תופסות את המסגרת המדינתית כטובה או מקובלת, אך חבריה מערערים על הפרקטיקה שלה. לכן הן אינן מערערות על ההזדהות והאמון, אלא על היבטים יישומיים העוסקים בהחלת מדיניות. לצד זאת, ערעור על תפיסת הלגיטימיות המדינתית בקרב קבוצות כוח בא לידי ביטוי גם בערעור על אפקטיביות, כלומר על ההערכה שהמדינה פועלת בצורה מתפקדת ומועילה לטובת כלל האוכלוסייה בתחומים שונים, כמו כלכלה, ביטחון, חינוך ובריאות. במילים אחרות, כיוון שאפקטיביות היא היכולת לספק את הצרכים הבסיסיים של מרב אזרחי המדינה, קבוצות כוח נוטות לערער על תפיסת האפקטיביות של המדינה ולבקש את האופן שבו היא מתנהלת, אף שחבריהן יכולים להשפיע עליה ולחולל שינוי.

דוגמה לכך אפשר למצוא במחקר על פעילי הימין הרדיקלי בגדה המערבית. בעוד למתנחלים יש מעמד פוליטי וחברתי-כלכלי רב-עוצמה והשפעה, פעילי הימין הרדיקלי בגדה המערבית בכל זאת מערערים על תפיסת הצדק התהליכי, בעיקר באמצעות השוואה בין היחס הלא הוגן לכאורה שהמדינה מעניקה למתנחלים לבין יחסה אל הפלסטינים בגדה המערבית, בנוגע להתנהלות כוחות הביטחון ולהרשאות בנייה ואכיפה. כיוון שצדק תהליכי הוא רכיב תפיסתי, טענות בדבר אי-צדק לא תמיד עולות בקנה אחד עם מציאות של (חוסר) קיפוח יחסי, ובהתאמה, פעילי ימין רדיקלי מערערים על רכיב הצדק התהליכי באופן בולט, אף שלא חסר להם כוח פוליטי-חברתי, ולרוב הם אינם מקופחים ביחס לקבוצות אחרות. בכל זאת, מרואיינים פעילי ימין רדיקלי הדגישו כי מנגנונים שונים מקפחים אותם בנושא המאבק על קרקעות, במיוחד ביחס לפלסטינים, אך גם ביחס לבדואים. הערעור על צדק תהליכי תקף לגבי כמה גופים שלטוניים וחברתיים, ובראשם המשטרה, ואחריה, לא בהכרח בסדר הזה: הצבא, השב"כ, בתי המשפט ואמצעי התקשורת.<sup>134</sup> עם זאת, יש לסייג דוגמה זו בהקשר של תפיסות אסטרטגיות אפשריות בנוגע לצדק תהליכי. כאמור, ערעור על צדק תהליכי עשוי להיות אסטרטגי, כלומר להציג טענה שנתפסת כמועילה למאבק, אך חברי הקבוצה אינם באמת מאמינים בה.

פעילי הימין הרדיקלי בגדה המערבית מערערים על תפיסת האפקטיביות בעיקר בנוגע ליכולת של המדינה לשמור ולהגן על ביטחונם ביישוביהם, ומותחים ביקורת על כישלונה של המדינה לספק ביטחון לאזרחיה בכלל ובגדה המערבית בפרט. מכאן הם שואבים את ההצדקה לזכותם ולעיתים את חובתם הוויג'ילנטית להגן על עצמם.<sup>135</sup> בנוסף, הערעור על המדינה יכול להיות מובן כפער בין המדיניות המתקיימת בפועל לבין המדיניות האידיאלית שחברי הקבוצה שואפים לראות.

## קבוצות מוחלשות

בקוטב השני של ציר העוצמה החברתית-כלכלית נמצאות קבוצות מוחלשות, כלומר קבוצות שמצבן הפוליטי, חברתי או הכלכלי נמוך באופן מוחלט, וכך גם יכולתן להשפיע על המדיניות. לקבוצות מוחלשות יש אמצעים דלים והשפעה מועטה לעומת רוב האוכלוסייה. הן מתקשות בדרך כלל להתארגן ולפעול, גם אם לחבריהן יש מוטיבציה לניעות חברתית.<sup>136</sup> קבוצות

מוחלשות הן כאלו שסובלות מעוני מוחלט, קבוצות ממעמד חברתי-כלכלי נמוך,<sup>137</sup> ואוכלוסיות של מהגרים, פליטים ומבקשי מקלט, שמעמדם האזרחי מוטל בספק.<sup>138</sup> תפיסת הלגיטימיות של קבוצות מוחלשות ביחס למדינה נוטה להיות חלשה במיוחד, ולמעט יוצאים מהכלל,<sup>139</sup> מיעוטים מוחלשים אינם מאמינים שהמדינה פועלת לטובתם ומתוך כוונה טובה.<sup>140</sup>

על פי המודל התיאורטי הנוכחי, קבוצות מוחלשות נוטות לערער על רכיבי האמון, הצדק התהליכי, הצדק החלוקתי והאפקטיביות של הלגיטימיות המדינתית. גם במקרה זה יש למדינה השפעה גדולה על מעמדן: במקרים רבים חוסר טיפול נאות מחליש אותן עוד יותר או מקבע את מעמדן הנחות ממילא. לכן, בעוד קבוצות כוח נוטות לערער על צדק תהליכי ואפקטיביות, קבוצות מוחלשות יערערו גם על רכיבים אלה, אך גם על רכיבים נוספים.

ההסבר לערעור על צדק חלוקתי יכול לנבוע ממחסור פיזי במשאבים פיננסיים, בתקציבים חברתיים-תרבותיים, בתשתיות וקרקעות ובתנאי מחיה אחרים. את הערעור על אמון אפשר להסביר על ידי התפיסה שהמדינה אינה נתפסת כמשרתת אותם מתוך כוונה טובה, או שהמדינה נתפסת ככזו שלא רואה אותם. קבוצות מוחלשות לא רק מערערות על הדרך שבה המדינה מיישמת מדיניות (צדק תהליכי ואפקטיביות); כפועל יוצא מן הניתוק מהמדינה, הן מערערות גם על ההוגנות של חלוקת המשאבים (צדק חלוקתי), וחמור מכך, הן עלולות לערער במידה מסוימת גם על המסגרת עצמה, כלומר על יסודות האמון שהמדינה נשענת עליהם.

דוגמה לטענה זו נמצאת במחקר על הבדואים בנגב ועל יוצאי אתיופיה בישראל. מרואיינים פעילי מחאה בדואים אמרו כי אינם חשים כל אמון כלפי המדינה. ערעור זה מתבטא הן ביחסם למדינה כמכלול, והן ביחסם למשטרה ולרשות מקרקעי ישראל בפרט. המרואיינים ציינו למשל כי השיטור בתוך היישובים הבדואיים חסר, השיטור מחוץ להם מופרז, ומדיניות האכיפה במהלך פינוי כפרים והריסת בתים בנגב בררנית.<sup>141</sup>

הממצאים מציירים תמונה של ערעור עמוק ורחב על צדק תהליכי, הבא לידי ביטוי בהשוואה בין היחס של המדינה לבדואים לעומת האזרחים היהודים (בדגש על התנהלות המשטרה ועל היתרי בנייה ואכיפה בנגב). ערעור עמוק – כיוון שתחושת הקיפוח וחוסר ההוגנות יוצרת תסכול שמיתרגם לכדי ערעור ברור על הלגיטימיות, וערעור רחב – משום שתפיסת חוסר ההוגנות תקפה כלפי מדיניות הממשלה וזרועותיה – המשטרה, הצבא, רשות מקרקעי ישראל ועוד. הערעור על רכיב הצדק התהליכי, המיוחס למדיניות הממשלה, בא לידי ביטוי בהשוואה בין פינוי כפרים בדואיים לבין פינוי התנחלויות בגדה המערבית. פעילי מחאה בדואים סבורים כי היחס של המדינה כלפי פעילי הימין הרדיקלי בגדה המערבית הוא רך וסלחני, בעוד היחס כלפי הבדואים מתואר כנוקשה, אלים ובלתי מתפשר.<sup>142</sup>

ההשקפה שחלוקת המשאבים במדינה אינה הוגנת ושוויונית (ערעור על צדק חלוקתי) היא למעשה הבסיס לסכסוך של הבדואים עם המדינה, ולפיכך למחאה החברתית-פוליטית נגדה ולעימותים של פעילים עם סוכניה. פעילי מחאה בדואים ציינו כי צדק חלוקתי הוא מטרת

מאבקם. הטענה המרכזית והראשונית כלפי המדינה היא שישראל מסרבת להכיר בכך שקרקעות בנגב שייכות לבדואים מתוקף זכותם ההיסטורית והחוקית. בנוסף, שבה ועולה הטענה כי היישובים הבדואיים, הן המוכרים והן הבלתי מוכרים, מקופחים בתשתיות אזוריות בסיסיות.<sup>143</sup>

בהקשר זה, הערעור על אפקטיביות בקרב פעילי מחאה בדואים בנגב הוא אמביוולנטי, כיוון שהם תופסים חלק ממאפייני המדינה כאפקטיביים וחלק אחר לא. לדברי מרואיינים מסוימים, המדינה פועלת באפקטיביות סלקטיבית ומקבעת היררכיה של אזוריות. מצד אחד, ערעור על תפיסות של אפקטיביות רווחות בקבוצות מיעוט בכלל ובקרב הבדואים בנגב בפרט, התופסים את המדינה כמזלזלת וחסרת יכולת. מצד שני, המדינה נתפסת כאפקטיבית מאוד כאשר מדובר בתחומי החיים של קבוצת הרוב הלאומי-יהודי.<sup>144</sup>

המקרה של יוצאי אתיופיה מספק דוגמה נוספת, המעידה על כרסום מתמשך באמון כלפי המדינה. מחקרים מצביעים דווקא על אמון רב במדינה ובמשטרה, אבל בעקבות האלימות המשטרתית והתגברות המחאה בשנים האחרונות (בעיקר מאז מחאות 2019, אחרי הירי ביהודה ביאדגה ובסולומון טקה) נשמעו עדויות שעשויות להצביע על היפוך המגמה.<sup>145</sup>

ערעור על צדק תהליכי בקרב יוצאי אתיופיה בא לידי ביטוי במחאה נגד תפיסה של התנהלות גזענית ומפלה של מוסדות המדינה. בראיונות אישיים תיארו פעילים יוצאי אתיופיה "פירמידה של מעמדות" שפוגעת בקבוצות החלשות בישראל ומעדיפה את הקבוצות החזקות. בראש הפירמידה נמצאים מתנחלים ואשכנזים, מתחתיהן המזרחים, אחר כך יוצאי אתיופיה, ובתחתית הפירמידה אזורי המדינה הערבים.<sup>146</sup>

פעילי מחאה יוצאי אתיופיה מערערים על צדק חלוקתי בהתייחסם לאפליה בחלוקת המשאבים בין יישובים שונים, למנגנון חלוקת המשאבים הפועל באופן שגוי ומוטה לרעתם, לקיפוח שיטתי של יוצאי אתיופיה כבר משלב קליטתם בארץ, ולמניעת קבלה של כספי תרומות ושאר משאבים.

פעילי מחאה יוצאי אתיופיה מערערים על האפקטיביות של המדינה בשל התנהלות הממשלה, הנגועה לתפיסתם באינטרסים זרים. רוב הטענות בנוגע להשקפה שהמדינה אינה פועלת בצורה מתפקדת ומועילה נוגעות לתפקוד הממשלה. פעילי מחאה טוענים שהחלטות פוליטיות אינן מתקבלות בשל שיקולים ערכיים כי אם בשל אינטרסים אישיים.<sup>147</sup>

מלבד אפיון קבוצות על הציר החברתי-כלכלי, אפשר לאפיין קבוצות בדמוקרטיה על ציר המעמד הלאומי, שבו שתי קבוצות קטגוריאליות: קבוצות סמכות על-מדינתית וקבוצות מיעוט לאומי.

## קבוצות סמכות על-מדינתית

קבוצות סמכות על-מדינתית, על פי ההגדרה שמאמר זה מבקש להציע, שייכות לקולקטיב הלאומי, אך חבריהן מעדיפים סמכות אחרת על פני סמכותה של מדינת הלאום בכל מקרה

של סתירה ביניהן.<sup>148</sup> קבוצות סמכות על-מדינתית יכולות להיות קבוצות דתיות,<sup>149</sup> כמו למשל קבוצות משיחיות קיצוניות<sup>150</sup> או כתות קיצוניות,<sup>151</sup> המעניקות לחבריהן תחושת שייכות וזהות חלופית או מנוגדת למדינה.<sup>152</sup>

המודל המוצע כאן מבקש לטעון שקבוצות אלה נוטות לערער על אמון, צדק תהליכי וחוקיות. חבריהן יפעלו על פי הערכים והאמונות של הקבוצה גם אם התוצאה היא הפרה של סמכות המדינה, גם אם היא לגיטימית בעיניהם באופן עקרוני, והם היו סרים למרותה אילולא סתירה את תפיסת עולמם.<sup>153</sup> מכאן שבנוסף לצדק התהליכי, שפעילי מחאה מכל ארבע הקבוצות שאופיינו לעיל מערערים עליו, קבוצות סמכות על-מדינתית נוטות לערער על רכיב האמון במדינה – שכן הם אינם סבורים שהיא פועלת לטובתם ומתוך כוונה טובה – ועל רכיב החוקיות – כלומר הם מאמינים שהמדינה ומוסדותיה אינם פועלים במסגרת החוק, או מחזיקים בהשקפה שהאזרח אינו מחויב לציית לחוק.

אפשר להסביר טענה תיאורטית זו בכך שקבוצות כאלה מערערות על מה שהם תופסים כמהות הערכית של המדינה. אף שאינן מנתקות את עצמן מהזהות עם המדינה, שכן הן משייכות את עצמן אליה עקרונית, יש להן ערכים שהן תופסות כחשובים מאלה של המדינה בכל מקרה של סתירה ביניהם. לכן, האמון במדינה והתפיסה שהמדינה היא זו שקובעת את החוקים והתקנות מתערערת בכל מקרה של קונפליקט ערכי בין תפיסתן לבין זו של המדינה. בבסיס טענות אלה עומדות הצדקות אידיאולוגיות חזקות, דתיות או אחרות, ומציבות אלטרנטיבה לאידיאולוגיה הלאומית.

כדוגמה לטענה תיאורטית זו אפשר להציג שוב ממצאים מתוך המחקר על פעילי הימין הרדיקלי בגדה המערבית (שאותם אפשר לאפיין גם כקבוצת כוח וגם כקבוצה של סמכות על-מדינתית). פעילי הימין הרדיקלי מציירים תמונה כוללת של ערעור על האמון במדינה, ותמונה פרטנית יותר של אמון דיפרנציאלי המיוחס לסוכניה השונים. על פי העולה מראיונות עם פעילים, אפשר לכנות זאת "מדרג אמון": הצבא נתפס (מלבד יוצאים מן הכלל) כפועל לטובתם – ובפרט בשמירה על פעילי הימין הרדיקלי בגדה המערבית<sup>154</sup> – ולעומתו המשטרה, השב"כ והמינהל האזרחי הם גופים שאי אפשר לסמוך עליהם כיוון שהם נתפסים כפועלים נגדם, ולעיתים אף כאויבים.<sup>155</sup>

ערעור על רכיב החוקיות בתפיסת הלגיטימיות של המדינה בולט במיוחד בקרב פעילי הימין הרדיקלי, שמדגישים כי אינם תופסים את בתי המשפט כחוקיים, וחלקם אף מערערים על חוקיות המדינה עצמה, וטוענים שעליה להחיל יותר חוקים המדגישים היבטים יהודיים ופחות חוקים המדגישים היבטים דמוקרטיים. במקרים קיצוניים, נשמעת הקריאה לחוקק חוקים הלכתיים ולכונן מדינת הלכה הפועלת על פי חוקי התורה. בהתאם לכך, חלק מפעילי הימין הרדיקלי לא רק מערערים על תפיסת החוקיות של המדינה, אלא אף אינם רואים בעצמם מחויבים לפעול על פי חוקיה.<sup>156</sup>

## קבוצות מיעוט לאומי

הקטגוריה השנייה על ציר המעמד הלאומי היא קבוצות מיעוט לאומי: קבוצות שיש להן היסטוריה ותרבות משותפות, וכן בעלות על טריטוריה או תביעה לבעלות על טריטוריה. התביעות של קבוצות מיעוט לאומי לעצמאות ריבונית מהוות סיבה בסיסית לאלימות פוליטית כלפי המדינה במקומות שונים בעולם.<sup>157</sup> קבוצות של מיעוט לאומי הן לא פעם קבוצות בדלניות התובעות הכרה והגדרה עצמית, והן עשויות להיות מקופחות בצורה משמעותית (ובמדינות לא דמוקרטיות אפילו מנוצלות) לטובת האינטרסים של המדינה.<sup>158</sup> מחאה נגד דיכוי לאומי היא תוצאה של חוסר התאמה תפיסתי בין הזהות הלאומית של יחידים לבין הזהות של המדינה, ונובעת בדרך כלל מערעור על תפיסת הלגיטימיות של המדינה, המסרבת להכיר בחבריה כאומה או כקבוצה בעלת תרבות נפרדת, או מסרבת להעניק להם אוטונומיה או שלטון עצמי.<sup>159</sup> תחושה של גאווה וזהות לאומית תלויה בכוח פוליטי.<sup>160</sup> בעוד לאומיות היא מושג פוליטי הטומן בחובו את רעיון המדינה,<sup>161</sup> הלאומנות מבטאת תגובה בעלת אופי לוחמני.<sup>162</sup>

על פי המודל התיאורטי המוצע, קבוצות אלה נוטות לערער על הזדהות, אמון, צדק תהליכי, צדק חלוקתי וחוקיות.<sup>163</sup> הניכור והריחוק ממדינת הלאום מביא אזרחים בני מיעוט לאומי לערער באופן עמוק ורחב על הלגיטימיות של המדינה: עמוק כיוון שהוא עשוי להתבטא בחוסר אמון או בתפיסה של חוסר צדק בולט, ורחב כיוון שלפי תפיסתם מרבית רכיבי הלגיטימיות מופרים. תפיסת האפקטיביות לא בהכרח נפגעת, כיוון שהם עשויים לחשוב שהמדינה פועלת בצורה דיפרנציאלית וסלקטיבית, ולכן היא אפקטיבית לגבי האזרחים מקבוצת הרוב, למשל בתחומי חיים כמו כלכלה, תשתיות, רווחה ותרבות. קבוצות אלה מבטאות אפוא חוסר קבלה מהותי של המסגרת המדינתית.

אפשר להסביר את הערעור של קבוצות מיעוט לאומי על הלגיטימיות של המדינה אם רואים בו קונפליקט אזרחי-לאומי עם מאפיינים חוץ-לאומיים, הנקשרים בשאיפות אידיאולוגיות של אזרחים אחרים, מדינות אחרות, או תפיסות עצמאיות חלופיות. במילים אחרות, אף שחבריהן של קבוצות מיעוט לאומי הם אזרחים רשמיים של המדינה, הם לא תמיד תופסים את עצמם ככאלה, ועשויים לשלול את המדינה במתכונתה הנוכחית, או לראות בעצמם אזרחים חיצוניים למדינה (כלומר שייכים למיעוט לאומי ייחודי, או ללאום אחר). כך לדוגמה, במסגרת הזהות המורכבת של אזרחי ישראל הערבים, חלקם מזדהים ראשית כערבים ו/או כפלסטינים ו/או כמוסלמים, ורק לבסוף (אם בכלל) כישראלים. דוגמה נוספת היא הבדלנים בצפון אירלנד, שאינם רואים בעצמם חלק מבריטניה.<sup>164</sup>

ממצאים מחקר בדואים בנגב מדגימים טענה תיאורטית זו. כיוון שהם מהווים חלק מקבוצה גדולה יותר של מיעוט לאומי (אזרחי ישראל הערבים) השואפת להגדרה עצמית לאומית, הערעור של פעילי מחאה מקרבם על הלגיטימיות של המדינה מבוסס על אפיונם כמיעוט לאומי. הרכיב המשמעותי ביותר שמפחית את הלגיטימיות של המדינה בעיני מרואיינים פעילי מחאה בדואים

הוא פער ההזדהות עם המדינה, הבא לידי ביטוי בעיקר בשני ממדים: פער ההזדהות עם כוחות הביטחון, ופער ההזדהות עם המדינה, שהולך ומחריף בעקבות חוק הלאום (אשר נחקק בשנת 2018, והלכה למעשה מקנה לאזרחיה הלא-יהודים של המדינה מעמד אזרחי מדרגה שנייה). פער זה מביא לירידה מתמשכת בשיעור הנמוך ממילא של המתגייסים לצבא. נכון ל-2018, רק כ-6–7 אחוזים מכלל הבדואים בישראל מתגייסים לצה"ל, ורק כשליש מהם תושבי הנגב.<sup>165</sup>

הערעור על רכיב החוקיות של הלגיטימיות המדינתית מודגש בכל הנוגע לתפיסת ההתנהלות הלא-חוקית של הממשלה והפגיעה שלה בזכויות אדם. פעילי מחאה בדואים מערערים על רכיב החוקיות של הלגיטימיות המדינתית, ומציינים שהמדינה, באמצעות הממשלה, מערכת בתי המשפט וכוחות הביטחון, אינה פועלת במסגרת החוק.<sup>166</sup>

## סיכום ומסקנות

מאמר זה ביקש לטעון שכדי להבין לגיטימיות מדינתית בצורה מדויקת, עדכנית ורלבנטית לשיח האזרחות והמחאה הרווח בישראל ובעולם כיום, יש להתמקד במושג לגיטימיות מדינתית נתפסת. המושג מבקש לאפיין לגיטימיות "מלמטה", כלומר מתוך נקודת מבטם של אזרחים, וביחס להשפעות האפשריות של ערעור על הלגיטימיות של המדינה בחברות דמוקרטיות. הדיון התחיל בהמשגה תיאורטית, והתבסס על טיעונים אמפיריים וסוציולוגיים מתוך המחקר הקיים. הדיון המקיף במושג לגיטימיות מדינתית מבקש לעשות סדר ולהצביע על ריבוי ההגדרות הקיימות.

בשונה מהסקירה האנליטית של לגיטימיות מדינתית, שהובאה בתחילת המאמר, ההגדרה של לגיטימיות מדינתית נתפסת מבקשת לעשות סינתזה של ההגדרות הקיימות ולהתמקד בחשובות ובמתאימות שבהן, כדי להבין את הערעור על הלגיטימיות בקרב קבוצות מיעוט שונות, ומכאן גם מחאות על רקע חברתי-פוליטי. חלקו הראשון של המאמר היה מהלך דדוקטיבי, שבמרכזו אפיון תיאורטי שאפשר להדגים בזירות מאבק שונות. חלקו השני עסק באפיון של קבוצות מיעוט והדרך שבה כל אחת מהן עשויה לערער על לגיטימיות והציע מסקנות המרכזות את המאפיינים הדומים בין קבוצות. האפיון של קבוצות מסוימות על פי קטגוריות מאפשר להקיש באופן אינדוקטיבי מתוך מקרי הבוחן שבדוגמאות אל כללים שאפשר להחיל על קבוצות דומות אחרות, בישראל ובעולם.

שאלת הלגיטימיות והערעור עליה בדמוקרטיות קשורה לסוגיות עקרוניות של התמודדות עם אתגרים אקטואליים שונים, כמו הגירה, גלובליזציה, יחסי רוב-מיעוט, מתחים ושסעים חברתיים.<sup>167</sup> התקופה הנוכחית מתאפיינת באמצעי תקשורת המוניים ונגישים, בדחייה של המערכות והמודלים החברתיים הישנים, וכן בדרישה גוברת והולכת של קבוצות ופרטים בחברה לייצוג אינדיבידואלי. דרישות אלה מערערות באופן יסודי את הסדר החברתי-פוליטי המוכר ומובילות למחאות חברתיות-פוליטיות. האתגרים המורכבים מערערים על ההסדרים הקיימים,



פוגעים ביכולתה של המדינה לווסת ולנהל אותם ומקשים על המשילות. הירידה באמון במערכת הפוליטית וביכולתה לחולל שינוי באמצעים דמוקרטיים מביאה מצד אחד לאדישות והסתגרות, ומכאן לירידה בהשתתפות הפוליטית, ומצד שני להקצנה פוליטית ולנכונות רבה יותר להשתמש באלימות.<sup>168</sup> ערעור על הסדר הציבורי המוכר טומן בחובו פוטנציאל לערעור על הלגיטימיות המדינית. בישראל, כמו בדמוקרטיות אחרות בעולם, באתגרים אלה טמון פוטנציאל לערעור על תפיסת הלגיטימיות של המדינה, וכפועל יוצא מכך גם להתנגשויות אלימות בין אזרחים לבין המדינה. לצד זאת, ישראל מתמודדת עם אתגרים ייחודיים ועם צמיחתן של קבוצות אזרחיות בעלות מאפיינים ייחודיים.

טענתי כי המערכת החברתית המודרנית במדינות דמוקרטיות מצויה במצב של שבריריות (Fragility), כתוצאה מהמתח בין הכוח הפוליטי המבוזר באוכלוסייה לבין הציווי השלטוני לתפקוד יעיל של המערכת. היעדרה של תפיסת לגיטימיות יציבה כלפי המדינה מאפיין מערכת חברתית זו, שיש בה פוטנציאל להתפתחות משבר לגיטימציה.<sup>169</sup> בצורה רחבה, אפשר להסביר את המושג "משבר לגיטימציה" בשתי דרכים: האחת ערכית (נורמטיבית) והשנייה תועלתנית (אינסטרומנטלית). ההסבר הראשון מנמק את המצב בהיעדר התאמה עקרונית בין תפיסות של האזרח לאלה של המדינה, בין שאלה מוגדרות במונחים חוקתיים ובין שהן מבוססות על ערכים. ההסבר השני עיקרו בתפיסה שמשבר לגיטימציה נוצר כאשר הממשלה כושלת במתן שירותים אפקטיביים לכלל הציבור.<sup>170</sup>

אפשר לראות בתהליכים אלה שלבים בהתפתחות הדמוקרטיה והקבוצות המרכיבות אותה, שנמצאות בתהליך צמיחה מתמיד. אולם ערעור על הלגיטימיות של הדמוקרטיה לא תמיד מביא לתוצאות הצפויות. קבוצות שונות – נשים, להטב"ק, שחורים, נכים, מיעוטים לאומיים/אתניים ועוד – תובעות זכויות ופועלות במחאה, לפעמים עד כדי התנגשויות אלימות עם המדינה. המחאה והשלכותיה, בין היתר מחאה שכוללת התנגשויות אלימות, מביאה לשינוי, ובכך למעשה מחזקת מנגנונים דמוקרטיים, שמצידם מעודדים את המדינה לכבד זכויות אדם וזכויות אזרח.<sup>171</sup> לכן כדאי לראות מחאות והתעוררות אזרחית דווקא כתהליכים המחזקים את המסגרת הדמוקרטית, ואת דיכוי המחאות או את מניעתן כתהליכים שמחלישים אותה.

מהם התנאים המובילים לערעור על סמכות המדינה, ומהן ההשלכות האפשריות של ערעור כזה? בהמשך לדיון העוסק ברכיבי תפיסת הלגיטימיות של המדינה ובאופן שבו קבוצות ממעמדות פוליטיים-חברתיים שונים מערערות עליהם, אפשר לבחון את הטענה שערעור על הלגיטימיות נושא פוטנציאל לאלימות פוליטית כלפי המדינה. בהמשך לעבודתו של שפרינצק, מוצע להמשיך לבדוק אם ערעור על לגיטימיות עשוי להביא לאחד משלושת המצבים הבאים: משבר אמון, קונפליקט בלגיטימציה, או משבר לגיטימציה – מצבים שכל אחד מהם עשוי לטמון בחובו פוטנציאל לפעולות אחרות של חוסר הסכמה עם המדינה.<sup>172</sup> פעולות כאלה יכולות להיות נורמטיביות (כמו מחאה ציבורית, שיח, הפגנות, התארגנויות ועשייה חברתית) או רדיקליות (כמו אי-ציות לחוק ואלימות).<sup>173</sup>

את מסקנותיו התיאורטיות של המאמר אפשר להמשיך לבחון באופן אמפירי על קבוצות שונות בארץ ובעולם.<sup>174</sup> למשל, להמשיך לחקור את ההשפעה של ערעור על הלגיטימיות המדינתית בקרב שלושת המגזרים שהוצגו כאן, שהמחאה שהובילו כללה עימותים אלימים נגד מדיניות שהם תפסו כבלתי מוצדקת. מגזר אחד התופס עצמו כמוביל פטריוטי ונאבק על שלמות ארץ-ישראל – פעילי הימין-הרדיקלי בגדה-המערבית; מגזר אחר התופס עצמו כמבקש לשמור ולהגן על זכויותיו בחברה בכלל וזכויותיו בקרקע בפרט – האוכלוסייה הבדואית בנגב; ומגזר נוסף התופס עצמו כחלק אינטגרלי מהחברה היהודית בישראל, אך סובל מאפליה והדרה ונאבק על זכויות חברתיות והכרה – ישראלים יוצאי אתיופיה. בכל אחד מהמגזרים הללו נמצא פעילים בעלי מאפיינים ייחודיים ורקע שונה, שהביא אותם להתנגשות אלימה עם סוכני המדינה.

## הערות

1. Jürgen Habermas, *Legitimation crisis* (Boston: Beacon press, 1975) (להלן Habermas, "Legitimation crisis").
2. לעיתים קיימת חפיפה בין המושגים מדינה ושלטון. אלה העומדים בראש המדינה – שרי הממשלה וחברי הכנסת – הם אנשי השלטון.
3. John. J Schwarzmantel, *Democracy and political violence* (Edinburgh: Edinburgh university, press, 2011) (להלן Schwarzmantel, "Democracy and political violence").
4. יפעת מעוז, "תפיסה של איום קולקטיבי פלסטיני ודה-הומניזציה של פלסטינים כמבאים לגיטימציה של דעת הקהל היהודית-ישראלית לביצוע אקטים תוקפניים כלפי אזרחים פלסטינים", בתוך כתם של עננה קלה – חילים צבא וחברה באינתיפאדה, עורך יואל אליצור (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012), 293–302.
5. Daniel Bar-Tal and Phillip L. Hammack, "Conflict, Delegitimization and Violence," In *The Oxford Handbook of Intergroup Conflict*, ed. Linda R. Tropp (New York: Oxford University Press, 2012) (להלן Bar-Tal, "Conflict"), 29–52.
6. אוון אלטרמן ויהודה בן מאיר, "איום הדה-לגיטימציה – שורשיו, גילוייו והמאבק בו", בתוך הערכה אסטרטגית לישראל 2011, עורכים שלמה ברום וענת קורץ (תל אביב: המכון למחקרי ביטחון לאומי, 2011), 107–122.
7. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (New York: Simon and Schuster, 2009) (להלן Weber, *Theory of Social and Economic Organization*).
8. Vivien A. Schmidt, "Democracy and legitimacy in the European Union revisited: Input, output and 'throughput'," *Political Studies*, 61(1) (2013): 222 (להלן Schmidt, "Democracy and legitimacy").
9. Margaret Levi and Audrey Sacks, "Legitimizing beliefs: Sources and indicators,"

9. (Levi, "Legitimizing beliefs" (להלן) *Regulation and governance*, 3(4) (2009): 311333
- David Beetham, *The legitimation of power* (2nd edition) (London: Palgrave Macmillan, 2013), 130 (להלן "Legitimation of power" (Beetham, 2013).
10. Tom. R. Tyler, "Justice Theory," in *Handbook of Theories of Social Psychology*, vol. 2, eds. E. Tory Higgins, Arie W. Kruglanski and Paul A. M. Van Lange (London: Sage, 2011), 344-361 (להלן "Justice Theory" (Tyler, 2011).
11. Will Kymlicka, "Minority rights in political philosophy and international law," In *The Philosophy of International Law*, eds. Samantha Besson and John Tasioulas (Oxford: Oxford university press, 2010), 377-397.
12. יואב פלד וגרשון שפיר, מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2005), 1-30.
13. ברוך קימרלינג, "חקיקה ושפיטה בחברת מהגרים-מתיישבים", מחקרי משפט, טז (2001): 17-36 (להלן קימרלינג, "חקיקה ושפיטה").
14. אמנון רובינשטיין, שבטי מדינת ישראל: ביחד ולחוד (תל אביב: כנרת זמורה ביתן, 2017), 1-30.
15. Alan Dowty, "Democracy in Israel," In *The Oxford handbook of Israeli Politics and Society*, eds. Reuven Y. Hazan, Alan Dowty, Menachem Hofnung and Gideon Rahat (Oxford: Oxford University Press, 2018).
16. Frederick. M. Barnard, *Democratic Legitimacy: Plural Values and Political Power* (Montreal: McGill's university press, 2001) 1-30 (להלן "Democratic Legitimacy" (Barnard, 2001).
17. Bruce Gilley, "The meaning and measure of state legitimacy: results for 72 countries," *European Journal of Political Research*, 45 (2006): 499-525 (להלן Gilley, "Meaning and measure").
18. Rodney Barker, *Political Legitimacy and the State* (New York: Oxford university press, 1990), 1-20.
19. Bar Tal, "Conflict".
20. יוסף קמינר, "ריבונות", מפתח, 14 (2019): 119-146.
21. עדי אופיר, "מדינה", מפתח, 1 (2010): 35-60; רועי וגנר, "מדינה", מפתח, 5 (2012): 111-142.
22. אריאל הנדל, "אלימות", מפתח, 3 (2011): 53-80.
23. קימרלינג, "חקיקה ושפיטה", 17-36.
24. SSRN, "Review Conceptual A :Legitimacy Police", Bradford Ben and Jackson Jonathan (September 29, 2010 (<https://ssrn.com/abstract=1684507>).
25. Beetham, "power of Legitimation", 1-25.

26. מקס ובר, "טיפוסים של סמכות ותיאום מחייב", בתוך מדינה וחברה: סוגיות בסוציולוגיה פוליטית, עורכים ש"ג איוזשטדט, ע' גוטמן וי' עצמון (תל אביב: עם עובד, 1978), 34–48.
27. John A. Simmons, "Justification and Legitimacy," *Ethics*, 109(4) (1999): 739-771.
28. לכן, מדינה יכולה להיתפס כמוצדקת (מבחינה רציונלית, כלומר שיש לה זכות קיום כעם במשפחת העמים), אך לא לגיטימית (מבחינה מוסרית, למשל בשל אופן פעולתה). עוד אפשר להבחין בין הצדקה של מדינה לבין אופן פעולתה, כלומר האם היא פועלת באופן צודק או לא. רכיב הצדק הוא אפוא חלק מהלגיטימיות. באופן דומה יש להבדיל בין חוקיות ללגיטימיות: חוקיות היא רכיב של תפיסה רחבה יותר – הלגיטימיות – שיש לה הן היבט חוקי והן היבט מוסרי. על חוקיות אפרט עוד בהמשך.
29. על בסיס פיתוח התיאוריה של Fritz. W Scharpf, "Interdependence and democratic legitimation," *MPIfG working paper*, 98(2) (1998); Fritz. W. Scharpf, *Legitimacy in the Multilevel European Polity* (Cambridge: Cambridge university Press, 2009).
30. אלה הלר, תמר הרמן, פאדי עומר ואור ענבי, מדד הדמוקרטיה הישראלית 2018 (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2018).
31. Michael Akinlabi Oluwagbenga and Murphy Kristina, "Dull compulsion or perceived legitimacy? Assessing why people comply with the law in Nigeria," *Police Practice and Research: An International Journal*, 19 (2) (2018): 186-201.
32. Kate Pride Brown, "The prospectus of activism: Discerning and delimiting imagined .," *Social Movement Studies*, 15 (6) (2016): 547-560.
33. Luca Caricati and Alfonso Sollami, "Perceived legitimacy follows in-group interests: Evidence from intermediate-status groups," *British Journal of Social Psychology*, 56 (2017): 197-206.
34. John T. Jost, *Perceived Legitimacy as an Implicit and Explicit Moderator of Ingroup and Outgroup Favoritism Among Members of Low Status Groups* (Stanford university: Graduate school of business, 1999).
35. Alexander G. Nunn, "Introduction: Perceived legitimacy and the state judiciary," *Vanderbilt Law Review*, 70 (6) (2017): 1813-1817.
36. Pamela J. Shoemaker, "The perceived legitimacy of deviant political groups: Two experiments on media effects," *Communication Research*, 9 (2) (1982): 249-286.
37. אמטאנס שחאדה, "דוח מחקר: מדינת הרווחה של המתנחלים", תיאוריה וביקורת, 47 (2016): 203–222.
38. חן משגב, "מזרחיות", מפתח, 8 (2014): 67–96.
39. Ben Bradford, Mike Hough, Jonathan Jackson, Andy Myhill and Paul Quinton, "Procedural Justice, Trust, and Institutional Legitimacy," *Policing: A Journal of Policy and Practice*, 4 (3) (2010): 203-210. (להלן "Procedural justice", (Hough et als.,

- Ben Bradford, Mike Hough, and Jonathan Jackson, "Legitimacy, trust and compliance: .40 An empirical test of procedural justice theory using European social survey," In *Legitimacy and Criminal Justice: An International Exploration*, eds. J. Tankebe and A. Liebling (Oxford: Oxford university press, 2013).
- Ben Bradford, Mike Hough, Jonathan Jackson, Andy Myhill, Paul Quinton and Tom .41 R. Tyler, "Why do people comply with the law?: Legitimacy and the influence of legal institutions," *The British Journal of Criminology*, 52 (6) (2012): 1051-1071
- Justice Tankebe, "Viewing things differently: The dimensions of public perceptions of .42 police legitimacy," *Criminology*, 51 (1) (2013): 103-135
- Devon Johnson, Edward R. Maguire and Joseph B. Kuhns, "Public perceptions of the .43 legitimacy of the law and legal authorities: Evidence from the Caribbean," *Law & Society Review*, 48 (4) (2014): 947-978
- Anthony W. Marx, "Contested images & implications of South African nationhood," In .44 *The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations*, ed. K. B. Warren (New York: Routledge, 2018 [1993]), 157-180
- Jacqueline Van Stekelenburg, "Collective Identity," In *The Wiley-Blackwell encyclopedia .45 of social and political movements*, eds. D. Snow, D. Della Porta, B. Klandermans, and D. McAdam (Malden: Wiley-Blackwell, 2013), 219-225
- .46 יוסי יונה ויהודה שנהב, רב-תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל (תל אביב: בבל, 2005).
- Mark Lilla, "The end of identity liberalism," *The New York times*, November 18, 2016 .47 (<https://www.nytimes.com/2016/11/20/opinion>)
- Bert Klandermans, "Collective political action," In *Oxford Handbook of Political .48 Psychology*, eds. D. O. Sears, L. Huddy and R. Jervis (Oxford: Oxford university press, 2003), 670-709
- Jacqueline van Stekelenburg and Bert Klandermans, "Individuals in Movements: A Social .49 Psychology of Contention," In *Handbook of Social Movements Across Disciplines*, eds. Conny Roggebe and Bert Klandermans (Cham: Springer, 2017), 103-139
- Sivan Hirsch-Hoefler, Daphna Canetti and Ehud Eiran, "Radicalizing Religion? Religious .50 Identity and Settlers' Behavior," *Studies in Conflict & Terrorism*, 39 (6) (2016): 500-518 (להלן (Hirsch-Hoefler et als., "Radicalizing Religion"
- .51 רפי סמית, רונה רפאלי-הירש וקרן שרביט, הערכות ועמדות הציבור כלפי משטרת ישראל 2004 (ירושלים: המשרד לביטחון פנים, לשכת המדען הראשי, 2005).
- .52 Barnard, "Democratic legitimacy," 1-10

- Thierry Devos, Dario Spini and Shalom H. Schwartz, "Conflicts among human values and .53  
trust in institutions," *British Journal of Social Psychology*, 41 (2002): 481-484
- Margaret Levi and Laura Stoker, "Political trust and trustworthiness," *Annual Review of .54  
Political Science*, 3 (2000): 475-507
- Rahasaan Maxwell, "Trust in government among British Muslims: The importance of .55  
migration status," *Political Behavior*, 32 (1) (2010): 89-109
- .Weber, "Theory of Social and Economic Organization," 1-20 .56
- Michael Zürn, Martin Binder and Matthias Ecker-Ehrhardt, "International authority and .57  
its politicization," *International Theory*, 4 (1) (2012): 69-106
- Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago: University of Chicago Press, .58  
(1956)
- James L. Gibson, Gregory A. Caldeira and Lester K. Spence, "Why Do People Accept .59  
Public Policies They Oppose? Testing Legitimacy Theory with a Survey-Based Experiment,"  
*Political Research Quarterly*, 58 (2) (2005): 187-201
- .David Easton, *A Systems Analysis of Political Life* (New York: Wiley, 1965) .60
- David Easton, "A Re-Assessment of the Concept of Political Support," *British Journal of  
Political Science*, 5 (4) (1975): 435-457
- Gali Perry, Tal Jonathan-Zamir and David Weisburd, "The Effect of Paramilitary Protest .61  
Policing on Protestors' Trust in the Police: The Case of the "Occupy Israel" Movement," *Law  
& Society Review*, 51 (3) (2017): 602-634
- Juan J. Linz, "Legitimacy of democracy and the socioeconomic system," in *Comparing .62  
Pluralist Democracies*, ed. Mattei Dogan (New York: Westview Press, 1988), 65-113
- Carl J. Friedrich, *Man and His Government: An Empirical Theory of Politics* (New York: .63  
McGraw-Hill, 1963)
- Muthian Alagappa, *Political Legitimacy in Southeast Asia: The Quest for Moral Authority .64  
(Stanford University Press, 1995)*
- .Levi, "Legitimizing Beliefs," 311-333 .65
- Margaret Levi, Audrey Sacks and Tom R. Tyler, "Conceptualizing Legitimacy, Measuring  
Levi et להלן Legitimizing Beliefs," *American Behavioral Scientist*, 53 (3) (2009): 354 -375  
(als., "Conceptualizing Legitimacy"
- Achim Hurrelmann, Zuzana Krell-Laluhová, Roland Lhotta, Frank Nullmeier and Steffen .66



Schneider, "The Democratic Nation State: Erosion or Transformation of Legitimacy. Is there a legitimization crisis of the nation-state?," *European Review*, 13 (Supplement S1) (2005): 119-137.

Karen S. Cook, Russel Hardin and Margaret Levi, *Cooperation without trust?* (New York: Russel Sage, 2007).

David H. Tyler, Maya Barak, Edward R. Maguire and William Wells, "The effects of procedural injustice on the use of violence against police by Occupy Wall Street protesters," (Tyler et als., "Procedural Injustice" להלן) *Police Practice and Research*, 19 (2) (2018): 138-152.

Jeffrey B. Snipes, Edward R. Maguire and David H. Tyler, "The effects of procedural justice on civil disobedience: evidence from protesters in three cities," *Journal of Crime and Justice*, 42 (1) (2019): 32-44.

Leigh P. Tost, "An integrative model of legitimacy judgments," *Academy of Management Review*, 36 (4) (2011): 686-710.

Tom R. Tyler, "Psychological perspective on legitimacy and legitimation," *Annual Review of Psychology*, 57 (2006): 375-400.

Tom R. Tyler, Phillip A. Goff and Robert J. MacCoun, "The impact of psychological science on policing in the United States: Procedural justice, legitimacy, and effective law enforcement," *Psychological Science*, 16 (3) (2016): 75-109.

Crime "Law of Rule Effective the and ,Legitimacy ,Justice Procedural" ,Tyler .R Tom .72  
 .Research, 30 (2003): 283-357 of Review A :Justice and

Tom R. Tyler, "A psychological perspective on the legitimacy of authorities and institutions," in *The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology, Justice, and Intergroup Relations*, eds. J. T. Jost and B. Major (Cambridge: Cambridge university press, 2001), 416-436.

Trinkner Rick, Jonathan Jackson and Tom Tyler, "Bounded Authority: Expanding 'appropriate' Police Behavior Beyond Procedural Justice," SocArXiv, July 26, 2017 (<https://osf.io/preprints/socarxiv/nez6>).

Emma Antrobus, Ben Bradford, Kristina Murphy and Elise Sargeant, "Community norms, procedural justice, and the public's perceptions of police legitimacy," *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 31 (2) (2015): 151-170.

Jeffery J. Mondak, Jon Hurwitz, Mark Peffley and Paul Testa, "The vicarious bases of perceived injustice," *American Journal of Political Science*, 61 (4) (2017): 804-819; T.

- R. Tyler, "Psychological perspective on legitimacy and legitimation," *Annual Review of Psychology*, 57 (2006): 375-400.
- Ben Bradford, "Policing and social identity: Procedural justice, inclusion and cooperation .77 between police and public," *Policing and Society*, 24 (1) (2014): 22-43; Nancy La Vigne, Jocelyn Fontaine and Anamika Dwivedi, *How Do People in Hi-crime, Low-income Communities View the Police?* (Washington DC: Urbane institute, 2017); Tom R. Tyler and Jonathan Jackson, "Popular legitimacy and exercise of legal authority: Motivating, compliance, cooperation and engagement," *Psychology, Public Policy and Law*, 20 (2014): 78-95.
- Jonathan Blanks, "Procedural justice and pretextual stops," *Trust and Justice*, August .78 2016 ([https://s3.trustandjustice.org/misc/2016.08.19\\_-\\_National\\_Initiative\\_-\\_Summary\\_-\\_Procedural\\_Justice\\_and\\_Pretextual\\_Stops.pdf](https://s3.trustandjustice.org/misc/2016.08.19_-_National_Initiative_-_Summary_-_Procedural_Justice_and_Pretextual_Stops.pdf)).
- .79 הרשת האירופית למאבק בגזענות (ENAR), "אפיון אתני", בתוך (חיפה: פרדס הוצאה לאור, 2013), Charles R. Epp, Steven Maynard-Moody and Donald P. Haider-Markel, *Pulled over: 104-79 How Police Stops Define Race and Citizenship* (Chicago: University of Chicago Press, 2014); A. J. Ritchie, *Invisible No More: Police Violence Against Black Women and Women of Color* (Boston: Beacon Press, 2017).
- Thomas Baker, Justin T. Pickett, Dhara M. Amin, Kristin Golden, Karla Dhungana, Marc .80 Gertz and Laura Bedard, "Shared race/ethnicity, court procedural justice, and self-regulating beliefs: A study of female offenders," *Law & Society Review*, 49 (2015): 433-466; Kevin K-y. Cheng, "Legitimacy in a postcolonial legal system: Public perception of procedural justice and moral alignment toward the courts in Hong Kong," *Law & Social Inquiry*, 43 (1) (2018): 212-228.
- Susanne Beier, Constanze Eib, Verena Oehmann, Peter Fiedler and K. Fiedler, "Influence .81 of judges' behaviors on perceived procedural justice," *Journal of Applied Social Psychology*, 44 (1) (2014): 46-59.
- Nancy A. Welsh, "Magistrate judges, settlement, And procedural justice," *Nevada Law .82 Journal*, 16 (2016): 983-1060.
- Julian Lamont, *Distributive justice* (New York: Routledge, 2017) .83
- Gilley, "Meaning and Measure," 499 .84
- Tyler, "Justice Theory," 344-361 .85
- .86 עמית בן-צור ואמנון פורטוגלי, דוח מעקב אחרי יישום המלצות ועדת טרכטנברג: שלוש שנים למחאה החברתית. האם חל שינוי במדיניות הכלכלית-חברתית של ממשלת ישראל? (ירושלים: מכון ון ליר, המרכז לצדק חברתי ודמוקרטיה ע"ש יעקב חזן, 2014).

- Peter DeScioli, Maxim Massenkoff, Alex Shaw, Michael B. Petersen and Robert Kurzban, "Equity or equality? Moral judgments follow the money," *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 281. The Royal Society, 22 December 2014 (<http://rsos.royalsocietypublishing.org/content/281/1797/20142112>); D. Miller, "Distributive Justice: What the People Think," *Ethics*, 102 (3) (1992): 555-593
- Samuel Fleischacker, "A right to welfare: Historical and philosophical reflections," In *Distributive Justice Debates in Political and Social Thought*, eds. C. Boisen and M. C. Murray (New York: Routledge, 2016), 9-25
- Stacy J. Adams and Sara Freedman, "Equity theory revisited: Comments and annotated bibliography," *Advances in Experimental Social Psychology*, 9 (1976): 43-90; Gerald S. Leventhal, "What should be done with equity theory?" In *Social Exchange*, eds. K. J. Gergen, M. S. Greenberg, and R. H. Willis (Boston: Springer, 1980)
- Jamie D. Collins, Jeffery S. McMullen and Christopher R. Reutzel, "Distributive justice, corruption, and entrepreneurial behavior," *Small Business Economics*, 47 (4) (2016): 981-1006
- Guillermina Jasso, Kjell Y. Törnblom and Clara Sabbagh, "Distributive justice," In *Handbook of Social Justice Theory and Research*, eds. C. Sabbagh and M. Schmitt (New York: Springer, 2016)
- William F. Arsenio, "Moral psychological perspectives on distributive justice and societal inequalities," *Child Development Perspectives*, 9 (2) (2015): 91-95
- Rafael H. Pereira, T. Schwanen and D. Banister, "Distributive justice and equity in transportation," *Transportation Reviews*, 37 (2) (2017): 170-191
- Fritz W. Scharpf, *Governing in Europe: Effective and Democratic?* (Oxford: Oxford university Press, 1999); Fritz W. Scharpf, "Reflections on multilevel legitimacy," MPIfG Working Paper, 7 (3) (2007) (<http://hdl.handle.net/10419/41671>); Fritz W. Scharpf, *Legitimacy (in the Multilevel European Polity)* (Cambridge: Cambridge university Press, 2009)
- Jürgen Habermas, "Legitimation Crisis," 1-20
- ש. 96
- Susan Rose-Ackerman and Bonnie J. Palifka, *Corruption and Government: Causes, Consequences, and Reform* (2nd edition) (New York: Cambridge university press, 2016)
- Christina Nowak, "The changing law of non-intervention in civil wars — assessing the production of legality in state practice after 2011," *Journal on the Use of Force and International Law*, 5 (1) (2018): 1-38 (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/20531702.2018.1431457>)

99. Levi et als., "Conceptualizing Legitimacy," 354-375.
100. Beetham, "Legitimation of power," 1-25.
101. Joseph Bensman, "Max Weber's concept of legitimacy: An evaluation," In *Conflict and Control: Challenge to Legitimacy of Modern Governments*, eds. A. J. Vidich and R. M. Glassman (Beverly Hills: Sage, 1979); Michael A. Zilis, "Minority groups and judicial legitimacy: Group affect and the incentives for judicial responsiveness," *Political Research Quarterly*, 71 (2) (2018): 270-283.
102. Said Hassan, "Law-abiding citizen: Recent Fatwas on Muslim minorities' loyalty to western nations," *The Muslim World*, 105 (4) (2015): 516-539.
103. Nadja Dwenger, Henrik Kleven, Imran Rasul and Johannes Rincke, "Extrinsic and intrinsic motivations for tax compliance: Evidence from a field experiment in Germany," *American Economic Journal: Economic Policy*, 8 (3) (2016): 203-232.
104. Matthew P. Hitt, Craig Volden and Alan E. Wiseman, "Spatial models of legislative effectiveness," *American Journal of Political Science*, 61 (3) (2017): 575-590.
105. Gal Ariely and Eric M. Uslaner, "Corruption, fairness, and inequality," *International Political Science Review*, 38 (3) (2016): 349-362.
106. Peter F. Drucker, *The Effective executive: The definitive guide to getting the right things done* (New York: Collins, 2006); Pippa Norris, *Democratic Deficit: Critical Citizens Revisited* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) (להלן: "Democratic Deficit"); Schmidt, "Democracy and legitimacy," 1-21.
107. סימור מ. ליפסט, "מאבק חברתי, לגיטימיות ודמוקרטיה", בתוך דמוקרטיה ודמוקרטיזציה: קובץ מאמרים, עורכים בנימין גויברגר וא. קאופמן (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1998), 169-190.
108. Peter G. Stillman, "The Concept of Legitimacy," *Polity*, 7 (1) (1974): 32-56.
109. Louis Althusser, "Ideology and ideological state apparatuses (notes towards an investigation)," in *The Anthropology of the State: A reader*, eds. A. Sharma, and A. Gupta (Oxford: Blackwell publishing, 2006), 86-111.
110. דייוויד הארווי, קיצור תולדות הניאו-ליברליזם, תרגם גיא הרלינג (ירושלים: מולד, 2005); מילטון פרידמן, החופש לבחור, תרגם ערן הר-טל (תל אביב: דביר, 1988).
111. דני גוטוויין, "הערות על היסודות המעמדיים של הכיבוש", תיאוריה וביקורת, 24 (2004): 203-211; דני גוטוויין, "רווחת תמורת שטחים", אופקים חדשים, 22 (2005) (<http://danigutwein.wordpress.com>); Friedrich A. Hayek and Ronald Hamowy (eds.), *The Constitution of Liberty: The Definitive Edition* (Chicago: Chicago university press, 2011).

- Aradhana Sharma and Akhil Gupta, *The Anthropology of the State: A Reader* (Oxford: .112 Blackwell Publishing, 2016).
- Alan Collins, *Contemporary Security Studies* (4th edition) (Oxford: Oxford university .113 press, 2016); Donald M. Snow, *National Security for a New Era* (5th edition) (New York and London: Routledge, 2014).
- Thomas U. Berger, "Norms, identity, and national security," In *The Culture of National .114 Security: Norms and Identity in World Politics*, ed, P. J. Katzenstein (New York: Columbia university press, 1996), 317-356.
- Stanley Fish, *Versions of Academic Freedom: From Professionalism to Revolution* .115 (Chicago: Chicago University Press, 2014); Joseph Zajda, Suzanne Majhanovich and Val Rust, "Introduction: Education and Social Justice," *International Review of Education*, 52 (1) (2007): 9-22.
- Andy Green, *Education and State Formation: Europe, East Asia and the USA* (2nd .116 edition) (London: Palgrave Macmillan, 2013).
- Jan Boone, "Basic versus supplementary health insurance: Access to care and the role of .117 cost effectiveness," *Journal of Health Economics*, 60 (2018): 53-74.
- Bert Klandermans, "Identity politics and politicized identities: Identity processes and the .118 dynamics of protest," *Political Psychology*, 35(1) (2014): 1-22.
- . Norris, "Democratic Deficit," 3-8 .119.
- .Hough et als., "Procedural justice," 203-210 .120.
- .Tyler et als., "Procedural injustice," 138-152 .121.
- .Levi et als., "Conceptualizing Legitimacy," 354-375 .122.
- .Gilley, "Meaning and Measure," 499 .123.
- Guy Ben-Porat and Fany Yuval, *Policing Citizens* (Cambridge: Cambridge University .124 Press, 2019). (להלן Ben Porat and Yuval, *Policing Citizens*).
- .125 פייר בורדיה, "המרחב החברתי והיווצרות הקבוצות", *תיאוריה וביקורת*, 39-38 (2011): 259-235;
- Cecilia L. Ridgeway, "Why status matters for inequality," *American Sociology Review*, 79 (1) (2018): 1-16.
- .Ben Porat and Yuval, *Policing Citizens*, 1-19 .126.
- .127 חשוב להדגיש שתפיסה של קיפוח יחסי איננה בהכרח אובייקטיבית, אלא מתייחסת לפער בין ציפיות למציאות היוצר תסכול בקרב קבוצות שונות. המאמר עושה שימוש מעט שונה במושג זה: אזרחים שחורים,

- מיעוטים אתניים, נשים ולהט"ב בישראל ובעולם הם כמה דוגמאות של קבוצות קיפוח יחסי, אשר מצד אחד מקופחות ביחס לקבוצות אחרות, ומצד שני אינן בהכרח מוחלשות באופן מוחלט. Ted R. Gurr, *Why Men Rebel: Fortieth Anniversary Edition* (London & New York: Routledge, 2011); Heather J. Smith and Thomas F. Pettigrew, "Relative deprivation theory," in *The Encyclopedia of Peace Psychology*, ed. D. J. Christie (Wiley online library, 13 Nov 2011 (<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/book/10.1002/9780470672532>)).
128. Yair Yassan, "Reactive, cost-beneficial or undermining legitimacy: How disempowered protesters explain their part in violent clashes with the state," *Social Movement Studies*, 20 (2021) (<https://doi.org/10.1080/14742837.2020.1772046>) (להלן "Reactive, cost-beneficial or undermining legitimacy"); Ben Porat and Yuval, *Policing Citizens*, תגובתית, משתלמת או ערעור על לגיטימיות: כיצד מסבירים יוצאי אתיופיה את חלקם בהתנגשויות אלימות עם המדינה?", *מגמות*, נה, 2 (2020): 29-50; יאיר יאסן, "הברואים בנגב" (beneficial or undermining legitimacy); יאיר יאסן, תוצאה של הזנחה או ערעור על לגיטימיות? בתוך שליטה וקובץ בה: תמורות במדיניות המדינה כלפי אורחיה הערבים והשפעתן על התנהגותם, עורך אמל ג'מאל (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, מכון וולטר ליבך לרוקיום יהודי ערבי, 2020), 187-213. (להלן יאסן, "הברואים בנגב").
129. Martin Gilens and Benjamin I. Page, "Testing theories of American politics: Elites, interest groups, and average citizens," *Perspectives on Politics*, 12 (3) (2014): 564-581; Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* (Kitchener, Ontario: Batoche books, 2001 [1911]).
130. Adam Winkler, *Gunfight: The Battle Over the Right to Bear Arms in America* (New York: W. W. Norton & Co., 2011).
131. Michael Keating, *Nations Against the State: The New Politics of Nationalism in Quebec, Catalonia and Scotland* (London: Palgrave Macmillan, 2001).
132. אמיר פדר, מיכאל שראל, וצביה זיכרמן, ארגוני עובדים בישראל: ניתוח כלכלי והמלצות חקיקה (ירושלים: פורום קהלת למדיניות, 2016).
133. John S. Ahlquist and Margaret Levi, *In the Interest of Others: Organizations and Social Activism* (Princeton: Princeton University Press, 2013).
134. Davita S. Glasberg and Deric Shannon, *Political Sociology: Oppression, Resistance, and the State* (Thousand oaks, Calif: Pine Forge Press, 2011).
135. Yair Yassan, "Like a chess game: radical right-wing activists explain their part in violent clashes with the state," *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression* (2021) (<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19434472.2021.1983633>) (להלן "Like a chess game"); יאיר יאסן, "אלימות מתנחלים כלפי כוחות הביטחון", מחקר כחלק מהדרישות לקבלת תואר מוסמך (אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2011); יאיר יאסן, "למה אלימות הימין מקצינה? בפשטות, כי היא



משתלמת", שיחה מקומית, 9.11.19 (<https://tinyurl.com/45td9748>); יאיר יאסן, "בין מחאת פעילי הימין למחאת יוצאי אתיופיה", העוקץ, 24.12.19 (<https://tinyurl.com/t89crytd>); יאיר יאסן, "ביצהר כבר למדו – האלימות משתלמת", הארץ, 29.03.20 ([www.haaretz.co.il/opinions/premium-1.8720587](http://www.haaretz.co.il/opinions/premium-1.8720587)); יאיר יאסן, "האם יש דמיון בין מחאת פעילי הימין לבין מחאת הברדואים בנגב?", הפורום לחשיבה אזוירית, 6.4.2020. ([www.regthink.org/articles/Similarities-between-Bedouin-and-right-wing-activists](http://www.regthink.org/articles/Similarities-between-Bedouin-and-right-wing-activists))

135. שם.

136. בנימין כהן, המניפסט הקומוניסטי במבחן הזמן (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998); Gregory Clark, *The Son Also Rises: Surnames and the History of Social Mobility* (Princeton: Princeton university press, 2014); Mick Matthys, *Cultural Capital, Identity, and Social Mobility* (New York: Routledge, 2012); Pablo A. Mitnik, Erin Cumberworth and David B. Grusky, "Social mobility in high inequality regime," *The ANNALS of the American Academy*, 663 (1) (2016): 140-184.

137. Anthony Pahnke, "From hostile skepticism to strategic utilization: how the Brazilian landless movement learned from repression to use legislation," *Social Movement Studies*, 17 (2) (2018): 1-14 ([www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14742837.2018.1428549](http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14742837.2018.1428549)).

138. Colin Holmes, *A Tolerant Country? Immigrants, Refugees and Minorities* (New York: Routledge, 2016); Michalinos Zembylas, "Agamben's theory of Biopower and immigrants / refugees / asylum seekers," *Journal of Curriculum Theorizing*, 26 (2010): 31-45.

139. Ofir Abu, Fany Yuval and Guy Ben-Porat, "Race, racism, and policing: Responses of Ethiopian Jews in Israel to stigmatization by the police," *Ethnicities*, 17 (5) (2017): 688-706.

140. יאיר יאסן, "המאבק בגזענות ואלימות משטרתית הוא של כולנו", שיחה מקומית, 7.7.19 (<https://tinyurl.com/2p9x47wr>).

יאיר יאסן, "מחאה מחוללת שינוי מול השלטון", העוקץ, 2.11.19 ([www.haokets.org/2019/11/02](http://www.haokets.org/2019/11/02)).

141. יאסן, "הברדואים בנגב", 187-213.

142. שם.

143. שם.

144. שם.

145. Yassan, "Reactive, cost-beneficial or undermining legitimacy".

146. שם.

147. שם.

148. Ari Engelberg, "Fighting intermarriage in the Holy Land: Lehava and Israeli ethnonationalism," *Journal of Israeli History*, 36 (2) (2017): 1-19.

149. Eli Berman, *Radical, Religious, and Violent: The New Economics of Terrorism*.

(Cambridge: The MIT Press, 2011).

Yaakov Ariel, "Theological and liturgical coming of age: New developments in the relationship between Messianic Judaism and Evangelical Christianity," *Hebrew Studies*, 57 (2016): 381-391; Barak Mendelson, "Israel and its Messianic right: Path dependency and state authority in international conflict," *International Studies Quarterly*, 60 (1) (2016): 47-58; Benjamin J. Snyder, "From Jerusalem to Jerusalem: Essential contours of the modern Messianic movement," *The Asbury Journal*, 71 (1) (2016): 83-108.

Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Oakland: University of California Press, 2017).

152. שושי זייד, הילד איננו: פרשת ילדי תימן (תל אביב: הוצאת גפן, 2001); יעל ת. פפר, גאולה מרצון: סיפורה של אחת מנשות גואל רצון (הוד השרון: הוצאת אגם, 2012); Lalich Janja, *Bounded Choice: True Believers and Charismatic Cults* (Berkeley: University of California Press, 2004); James R. Lewis and Inga B. Tollefsen, *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, 2 (Oxford: Oxford University Press, 2016); Stuart A. Wright and James T. Richardson, *Saints Under Siege: The Texas State Raid on the Fundamentalist Latter Day Saints* (New York: New York University Press, 2011).

153. Ravi Bhavnani, Dan Miodownik and Rick Riolo, "Groups and violence," in *Estimating Impact: A Handbook of Computational Methods and Models for Anticipating Economic, Social, Political and Security Effects in International Interventions*, eds. A. Kott and G. Citrenbaum (New York: Springer, 2011) 205-238; Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Oakland: University of California Press, 2017); John Teehan, *In the Name of God: The Evolution Origins of Religious Ethics and Violence* (New Jersey: Wiley-Blackwell, 2012); Joana Westphal, "Violence in the name of god? A framing processes approach to the Islamic State in Iraq and Syria," *Social Movement Studies*, 17 (1) (2018): 19-34.

154. כמו כל הממצאים המובאים משלוש זירות המאבק המוזכרות במאמר, גם נתון זה הוא ממצא איכותני העולה מתוך הראיונות. המציאות מראה כי פעולות אלימות כנגד הצבא מתרחשות, ולכן עשויות להיות קשורות ברכיבים אחרים של לגיטימיות מדינית נתפסת, מלבד רכיב האמון.

155. Yassan, "Like a chess game".

156. שם.

157. Michael Hechter, *Containing Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Anthony W. Marx, *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United*

- .*States, and Brazil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)
- Thomas Heberer, *Revival: China and its National Minorities: Autonomy or Assimilation*. 158  
(New York: Routledge, 2017 [1990])
- .Schwarzmantel, "Democracy and political violence". 159
- Andreas Wimmer, "Power and pride: National identity and ethno-political inequality .160  
around the world," *World Politics*, 69 (4) (2017): 605-639
161. מיכל בן אדמון, מרד ויצירה בהגות הציונות הדתית: משה אונא ומהפכת הקיבוץ הדתי (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 2013).
162. ישעיה ברלין, "לאומיות ולאומנות", *זמנים: רבעון להיסטוריה*, 12 (1983) <http://lib.toldot.cet.ac.il/>); Anthony W. Marx, "The nation-state and its exclusions," *Political Science Quarterly*, 117 (1) (2002): 103-126
163. יאיר יאסן, "מחאה מחוללת שינוי מול השלטון", *העוקץ*, 2.11.19 [www.haokets.org/2019/11/02](http://www.haokets.org/2019/11/02)); יאיר יאסן, "אני ישראלי? לא מסכים", *המקום הכי חם בגיהנום*, 18.11.19 [www.ha-makom.co.il/post-](http://www.ha-makom.co.il/post-)); yairyasan-bedouin-protest; "האם יש דמיון בין מחאת פעילי הימין לבין מחאת הברואים בנגב?", *הפורום לחשיבה אוורית*, 6.4.2020 [www.regthink.org/articles/Similarities-between-Bedouin-and-right-wing-activists](http://www.regthink.org/articles/Similarities-between-Bedouin-and-right-wing-activists)
- Dan Miodownik and Lilach Nir, "Receptivity to violence in ethnically divided societies: A .164  
micro-level mechanism of perceived horizontal inequalities," *Studies in Conflict & Terrorism*, 39 (1) (2015): 22-45; Nicholas Sambanis, Micha Germann and Andreas Schadel, "SDM: A new data set on self-determination movements with an application to the reputational theory of conflict," *Journal of Conflict Resolution*, 62 (3) (2018): 656-686
165. יאסן, "הברואים בנגב", 213-187.
166. שם.
167. גיא בן-פורת, *הלכה למעשה: חילוננו של המרחב הציבורי בישראל* (חיפה: פרדס הוצאה לאור, 2016); Guy Ben-Porat, *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Sidney Tarrow, *The Language of Contention: (Revolutions in Words, 1688-2012* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- Thomas J. Catlaw, *Fabricating the People: Politics and Administration in the* .168  
Catlaw, *Biopolitical State* (Alabama: The university of Alabama press, 2007) (להלן: *Fabricating the People*)
- .Habermas, "Legitimation crisis," 1-20 .169
- . Catlaw, *Fabricating the People* .170
- Jakeet Singh, "Decolonizing radical democracy," *Contemporary Political Theory*, 18 .171

.(2019): 331-356

Ehud Sprinzak, "The process of Delegitimization: Towards a linkage theory of .172  
political terrorism," *Terrorism and Political Violence*, 3 (1) (1991): 50-68

.Hirsch-Hoefler et als., "Radicalizing Religion," 500-518 .173

Jason Seawright and John Gerring, "Case selection techniques in case study research: .174  
A menu of qualitative and quantitative options," *Political Research Quarterly*, 61 (2)  
(2008): 294-308



# מקוריות

## רביד רובנר

מושגים באסתטיקה, כמו קומפוזיציה, הרמוניה, סימטריה ומקוריות, מאפשרים להצביע על תכונותיה של יצירת אמנות ולהעריך את איכויותיה. לכאורה, מושגים כאלה מתקיימים בספרות האמנות בלבד ונעדרים כל זיקה לפוליטי. אבל גם מושגים שאדישים לפוליטי עשויים להיעשות פוליטיים. לפי עדי אופיר, כדי שדבר יהיה פוליטי, "צריך שתתקיים בו או באמצעותו פרובלמטיזציה פומבית של השלטון או של יחסי הכוח שהוא מעורב או אמור להיות מעורב בהסדרתם".<sup>1</sup> אופיר מוסיף שאין די בהצבעה חד-פעמית על דבר כפוליטי. כדי להמשיך להיות פוליטי, הוא "זקוק לחזרה אינסופית של ההטבלה כפוליטי".<sup>2</sup> מושג אינו פוליטי מתוקף הגדרה ראשית של תחום, אלא מתוקף פעולה חוזרת ונשנית; התכונה "פוליטיות" מתקיימת כל עוד מתקיים אקט מתמשך של הצגת השלטון כבעייתי. במאמר זה אדון במושג "מקוריות" (originality) כמקרה בוחן למושג באסתטיקה שעבר פוליטיזציה בנקודה היסטורית מוגדרת ולמשך זמן מוגבל. אראה שהמשגת המקוריות כערך אמנותי נכרכה במאבק לעצמאות ולייחודיות לאומית, תוך כדי ביקורת על אוזלת ידו של השלטון במילוי שאיפות אלו, ואתחקה אחר הפוליטיזציה והדה-פוליטיזציה של המושג. באמצעות חקירה היסטורית-פילוסופית, אראה שמושג באסתטיקה יכול להיווצר במסגרת א-פוליטית, ללבוש מלבוש פוליטי לצרכים מוגדרים, ולהסיר אותו לאחר שהושגו.

כל דיון במקוריות מצריך לקבוע לאיזה מבין שני המובנים של המושג הוא מתייחס. המובן הראשון משמש לציון השייכות בין היצירה ליוצר. במובן זה, כל יצירה שאינה מועתקת היא מקורית. הטענה "זהו ציור מקורי של ורמיר" קובעת שוורמיר, ולא אמן מתחזה, צייר את הציור. זוהי טענה שאין בה שיפוט אסתטי או ערכי אלא רק קביעת עובדה.

המובן השני משמש להערכת האמנות. במובן זה, כל יצירה טובה וראשונה מסוגה היא מקורית. מובן זה הופיע לראשונה בתחילת המאה השמונה-עשרה, כשהוגים בריטים קבעו שיצירות חסרות תקדים נוצרו גם אחרי יוון העתיקה, ועשויות גם להיווצר בעתיד.<sup>3</sup> לפי המשגה זו, מקוריות מתקיימת כשיוצר מפגין עצמאות אמנותית מקודמיו ומתווה דרך יצירה חדשה שמקדמת את התרבות. הטענה "שייקספיר היה יוצר מקורי" קובעת שיצירתו משובחת משום שהייתה חופשית מהתכתיבים והחוקים שהנחו את קודמיו. טענה זו מעריכה את הישגיו של שייקספיר ביחס לעצמאותו האמנותית. כך הוטען לראשונה המושג בערכיות והחל לשמש לשיפוט צורות שונות של אמנות. מאמר זה ידון במקוריות במובנה השני, כערך לשיפוט אסתטי, שכן רק המובן הזה לבש תצורה פוליטית שחרגה משיח האמנות אל הפוליטיקה הבין-מדינתית.

מקוריות כאמת מידה לשיפוט אסתטי היא מרכיב מרכזי בתחום האמנות מראשית הופעתה ועד היום. יוצרים שואפים להיות מוערכים כמקוריים: להציג ייחודיות חסרת תקדים, להיבדל באופן מובהק מקודמיהם, להתוות דרך חדשה ליוצרים אחרים. בעשור האחרון קראו כמה הוגים ליוצרים

להפגין אי-מקוריות (unoriginality) כאסטרטגיה אמנותית.<sup>4</sup> קריאה זו נסמכת על המשגת המקוריות כהפניית גב מוחלטת ליצירות מן העבר, כופרת באפשרות קיומה של הפניית גב כזו, ובמקומה מציעה להעתיק ולשכפל בגלוי יצירות קודמות. בין שהיוצרת מבקשת להיות מקורית ובין שהיא מבקשת להפגין אי-מקוריות, היא מציבה את יצירתה ביחס ליצירות קודמות. היצירה המקורית דוחה את הישגי קודמותיה, מבוססת במידה כלשהי על חיקוי או העתקה, או מהווה את הצעד הנועז הבא בסדרה הגיונית של צעדים אסתטיים.

כשהמקוריות הומשגה לראשונה בבריטניה, במחצית הראשונה של המאה השמונה-עשרה, היא שימשה לתיאור ייחודיות היוצר מעבר לשאלות של זמן, מקום, הקשר ויחסים חברתיים. הוגים כמו ג'וזף אדיסון (Addison),<sup>5</sup> אנתוני א. קופר, רוזן שפטסברי הראשון (Shaftesbury)<sup>6</sup> ואלכסנדר פופ (Pope)<sup>7</sup> ראו בגאון המקורי מעין דמות מתית, המסוגלת ליצור בכוחות עצמה יצירה שאיכותה האוניברסלית ניצבת מעל לכל הזמנים והמקומות. גאון לא-מקורי יכול ליצור יצירות חקייניות מצויינות, אבל גאון מקורי עולה עליו ביכולתו ליצור יצירות חסרות תקדים. ההמשגה המפורסמת והמצוטטת ביותר של מקוריות הופיעה במכתב בשם "השערות על יצירה מקורית" ששלח המשורר אדוארד יאנג לסופר סמואל ריצ'רדסון ופורסם ב-1759. בשפה עשירה וסוחפת תיאר יאנג את הגאון המקורי כיוצר שנולד עם דמיון עשיר וכושר המצאה יוצא דופן,<sup>8</sup> הציב אותו מעל ליוצרים החקיינים, הנצמדים להישגי קודמיהם, ותיאר אותו כבעל מתת טבעית ופלאית:

אם יש לחקיקן כתר, הוא חולק אותו עם היוצר שבחר לחקות; יוצר מקורי נהנה משבח שאי אפשר לחלק. [...] היצירה המקורית, מטבעה, היא כמו צמח; היא עולה באופן ספונטני מן השורש החיוני של הגאון; היא צומחת, לא נעשית.<sup>9</sup>

בשביל יאנג, שייקספיר היה מופת של גאון מקורי, אדם שיצירותיו הן דוגמה מופתית לניצחון האינדיבידואל על חוקי השירה המקובלים.<sup>10</sup> מכתבו, שהציג את החיקוי כנפסד והעלה על נס את המקוריות בזכות היכולת לצאת מתוך המוסכמות והכללים המקובלים באמנות וליצור יצירה עצמאית, ערער את פרדיגמת החיקוי ששלטה בעולם האמנות במשך מאות שנים. בשביל יאנג המקוריות היא הישג של האנושות, לא של האמן ועמו. היצירה המקורית פותחת דרך חדשה ליוצרים באשר הם, לא רק ליוצרים הבריטים.

בעקבות המכתב פורסמו בבריטניה בזה אחר זה חיבורים וספרים רבים שדנו במושג.<sup>11</sup> ההוגים דנו בתכונותיו של הגאון המקורי, ביחס בין היצירה המקורית ליצירות קודמות וליצירות עתידיות ובתפקידו של החיקוי בתהליך היצירה. ואולם בסוגיה אחת הייתה תמימות דעים: הגאון המקורי מתבונן בטבע – טבעו שלו והטבע של הדברים – ויוצר מתוכו, כך שהיצירה תופסת את מהותם של הדברים. היצירה המקורית היא ביטוי של האמת הנצחית והקבועה של העולם, ולא של אמת מקומית וארעית. היא אינה מבטאת תרבות פרטיקולרית אלא אמת אוניברסלית, הניצבת מעבר לכל פולמוס ארצי או מצב עניינים בן-חלוף. היצירה המקורית היא נכס על-זמני של התרבות האנושית, ערכה נשמר קבוע ויציב לכל הדורות, והיא אדישה לכל מוטיבציה פוליטית.



## הפוליטיזציה של המקוריות

התייחסות ישירה לממד הפוליטי של המקוריות התרחשה לראשונה בגרמניה. שנה לאחר שפורסם באנגליה תורגם המכתב של יאנג לגרמנית וזכה לפופולריות רבה.<sup>12</sup> באותה שנה ביים הסופר והמשורר כריסטוף מרטין וילנד (Wieland) את "הסערה" של שייקספיר – המחזה הראשון של המחזאי האנגלי שהוצג בגרמנית – ובתוך שש שנים הוא תרגם לגרמנית 22 ממחזותיו של שייקספיר.<sup>13</sup> עד מהרה החלו להופיע בגרמנית מאמרים שהדגישו את חשיבותה של המקוריות באמנות. בניגוד לבריטניה, לשיח המקוריות בגרמניה הייתה מראשיתו מוטיבציה פוליטית מוצהרת. התיאורטיקנים הגרמנים היו תמימי דעים שהאומנויות הגרמניות נחותות בהשוואה לאומנויות במדינות אחרות באירופה בגלל היעדרו של שלטון מרכזי, והסבירו שהמדינות הגרמניות הנפרדות זו מזו מעודדת אומנים ומשוררים גרמנים ליישם מודלים אמנותיים זרים. במקום לגבש יצירות עצמאיות, היוצרים מחקים את המדינות השכנות, ובמיוחד את האנגלים והצרפתים. נטייה זו, הם קבעו, מונעת מהתרבות הגרמנית להתפתח באופן עצמאי, וכתוצאה מכך גם החברה הגרמנית אינה מתגבשת ומתבדלת מתרבויות אחרות.

ההוגים הגרמנים הציגו את המקוריות כפתרון להיעדר עצמאותם הלאומית. למשוררים ולאומנים מקוריים, הם קבעו, יש פוטנציאל לבטא את הסינגולריות המקומית שלתוכה נולדו ובה הם פועלים, וליצור את האחדות הלאומית המיוחלת שהסביבה הפוליטית הבלתי לכידה אינה מסוגלת ליצור. הם עודדו את היוצרים הגרמנים בני תקופתם לוותר על הנטייה המושרשת לחיקוי האמנות של עמים אחרים, ובמקומה דרשו יצירות מקוריות, משום שמקוריות עשויה להצליח היכן שהמציאות השלטונית נכשלה: לגבש לאום גרמני אחיד, עצמאי וייחודי. כשהצביעו על השלטון הגרמני המבוזר כסיבה לכך שהלאום הגרמני אינו מתגבש ומתבדל מלאומים אחרים וראו ביוצר המקורי מעין מושיע, הם עירבו את המושג בפרובלמטיזציה פומבית של השלטון, והטעינו את המושג לראשונה במשמעות פוליטית.

המנסח המובהק והעקבי ביותר של מקוריות פוליטית, ומי שהכתיב את המשך הדיון במושג בגרמניה למשך שני עשורים לפחות, היה יוהאן גוטפריד הרדר, שכתביו פורסמו בשנות השישים של המאה השמונה-עשרה. באוסף הפרגמנטים שלו על ספרות גרמנית עכשווית (1767), הוא קובע כי התרבות הגרמנית נמצאת בפיגור אחרי התרבות הבריטית והצרפתית,<sup>14</sup> ואת הסיבה העיקרית לפיגור הוא תולה במצב הפוליטי. לטענתו, התרבות הגרמנית תישאר מאחור כל עוד גרמניה "כוללת ממלכות נפרדות, שלכל אחת מהן בירה משלה, ואף אחת מהן אינה רואה את עצמה מחויבת להצטרף לאחרות בכל הנוגע למנהגים, לטעם ולשפה".<sup>15</sup> סיבה נוספת לכך היא לדבריו נטייתם של יוצרים גרמנים לחקות באופן צמוד מודלים וחוקים אמנותיים זרים וקודמים, וליצור להם מעין העתקים חיוורים.<sup>16</sup> נטייה זו, לטענתו, מזיקה לתרבות הגרמנית: "חיקוי [...] של הלאומי – המקומי – המתעלם מהבדלים בין עבר להווה תמיד יהיה מתרפס; [...] החיקוי הופך לעול על צווארו של המחקה, המערבב עמים ומקומות".<sup>17</sup>

הרדר טוען שיוצרים מקוריים מסוגלים להתגבר על מכשול החיקוי. הם ניחנים ביכולת לחקות יצירות קודמות, אך להעביר אותן שינוי יסודי ואינטנסיבי המוביל ליצירה מקורית. יכולתו של היוצר המקורי להתמיר את החיקוי טמונה בהכרת ההיבטים הייחודיים של נפשו-שלו כבן תרבות מסוימת.<sup>18</sup> לנפשו של היוצר המקורי יש פוטנציאל לשקף את נפשה של האומה, ואולם הפוטנציאל עשוי שלא להתממש, משום שיכולתם של היוצרים המקוריים להביע את נפשם אינה אוטומטית וספונטנית. כדי ליצור יצירות מקוריות צריך היוצר להימנע באופן מכוון מחיקוי נרצע של השפה, היופי והמאפיינים והמקומיים של עמים אחרים, ולהתאמץ להתאים את יצירת המקור לזמנו ולתרבותו.<sup>19</sup> יצירותיהם של אומני יוון העתיקה, לדוגמה, מקוריות משום שהם חיקו את החוקים, האמנות והמדעים של תרבויות "ברבריות", ובתוך כך הצליחו לבטא את זמנם ותרבותם שלהם.<sup>20</sup> מבחינת הרדר, חיקוי של תרבות אחרת תוך כדי התמרתה לתרבותו של היוצר המחקה אינו בגדר המלצה אלא צעד הכרחי בדרך למקוריות, ולכן הוא קורא ליוצרים הגרמנים לאמץ את גישת החיקוי של היוונים ולהתבסס על תרבויות אחרות כדי ליצור יצירה גרמנית מקורית.<sup>21</sup>

שנתיים מאוחר יותר הרחיב הרדר את הדיון במקוריות בספרו יומן המסע שלי משנת 1769. הספר, שנכתב במהלך מסע שערך בספינה מריגה לנאנט, שופע אבחנות על הבדלים תרבותיים בין העמים והמלצות על צעדים לשיפור מצבה הנחות, לדבריו, של התרבות הגרמנית העכשווית ביחס למדינות אחרות.<sup>22</sup> הבדלים בין תרבויות, הוא גורס, הם תוצאה של הבדלים לשוניים. לכל שפה מאפיינים ייחודיים היוצרים תרבות נבדלת, על חוקיה ומנהגיה. זהות לאומית-קולקטיבית מתגבשת מתוך הזדהות אוטונומית של סובייקט עם המנהגים והחוקים של החברה שבה הוא חי, דרך השפה המשותפת לו ולאנשים אחרים. ייבוא של אורחות חיים, מנהגים וחקיקה ממדינות זרות מכשיל אפוא את יצירתה של זהות לאומית. גם היוצר המקורי חווה את העולם בתחושות אינדיבידואליות מבעד לממד הלשוני-תרבותי, אך הוא מסוגל לעבד אותן יחד עם רשמים עצמאיים לכדי יצירה שמהווה ביטוי אמיתי של תרבותו שלו. התוצר המקורי הוא ביטוי של השפה הייחודית, והוא זה שיביא לאיחוד הלאום.<sup>23</sup> התהליך הזה, מוסיף הרדר, צריך להתרחש באופן חופשי, ללא תכתיבים, מגבלות חיצוניות, ריסון או הכוונה מצד החברה.<sup>24</sup>

בעקבות הרדר דנו עוד תיאורטיקנים גרמנים במקוריות כפתרון לבעיית החקיינות שיצר השלטון המבוזר. יוהאן גאורג סולצר פרסם אסופה של מאמרים קצרים על מושגים באסתטיקה בשם תיאוריה כללית של האמנויות היפות (1774), שבה הוא טוען שהגאון המקורי מתאפיין בדחף פנימי, אינסטינקטיבי ועקבי לבטא תחושות רבות-עוצמה ולהביע את יצירי הדמיון.<sup>25</sup> בניגוד להרדר, סולצר טוען שהיוצר המקורי מבטא את תרבותו באופן ספונטני ובלתי מודע, אך בדומה להרדר הוא סבור כי ליצירה המקורית יש חשיבות המרחיקה הרבה מעבר לגבולות האמנות. היצירה המקורית יוצרת שינוי בטעמים של אנשים, ומתוך הטעם החדש צצות נורמות מוסריות חדשות המאחדות את הלאום. לפיכך היוצר המקורי הוא מעין מנהיג פוליטי נחבא, מבלי שהתכוון לכך.

במאמר "יצירת קלאסיקה לאומית" משנת 1795 דן גתה במצב הפוליטי של גרמניה ובהשפעתו על היצירה הגרמנית. לטענתו, כל יוצר הוא תוצר של התנאים החברתיים והפוליטיים שאליהם נולד,

לטוב ולרע. היוצרים הגרמנים נולדו לתוך מציאות פוליטית שאינה מאפשרת את הופעתם של גאונים מקוריים. אף שהטריטוריה הגיאוגרפית רציפה, החלוקה הפוליטית למדינות נפרדות מונעת יצירה של תרבות מאוחדת. לטענתו, היוצרים הגרמנים היו ששים להכפיף את מקוריותם לתרבות לאומית כללית, אך היעדר מרכז חברתי שבו יוצרים גרמנים יכולים להיפגש, לשפר את יצירתם ולכנות סטנדרטים משותפים מונע מהם לעשות זאת.<sup>26</sup> לכן לא הוגן להאשים את היוצרים הגרמנים בהיעדרו של ביטוי לאומי, אלא הפוליטיקה היא שאשמה בהיעדרם של אמנים מקוריים.<sup>27</sup> עמדתו כורכת את המקוריות בפוליטי, כי היא מטילה על השלטון את האחריות למצבה העגום של היצירה הגרמנית, אך שלא כקודמיו, הוא אינו מציע את היצירה המקורית כמזור.

קאנט דן במושג "מקוריות" בקורס שהעביר על אנתרופולוגיה באוניברסיטת אלברטוס בקניגסברג שבפרוסיה, החל מסמסטר החורף של 1772 ובמשך יותר מעשרים שנה. קאנט עצמו ערך את תמלילי ההרצאות המוקדמות, מהשנים 1781-2, והן פורסמו לאחר מותו בשנת 1831 בקובץ בשם לימוד האדם או אנתרופולוגיה פילוסופית.<sup>28</sup> בהרצאות אלו קאנט סוקר את מקוריותן של מדינות אירופה וטוען שהגרמנים מקוריים פחות מאשר כל עמי אירופה.<sup>29</sup> יתרה מזו, הוא טוען שאין זה ראוי שהאומה הגרמנית תחתור למקוריות, וכי עליה להמשיך לפעול במסגרת הנטייה החזקה שלה לחיקוי.<sup>30</sup> כעשרים שנה אחר כך שינה קאנט את עמדתו ביחס למקוריות, כפי שמעידה גרסה של תמלילי הסטודנטים משנת 1796, שאותה ערך ופרסם שנתיים מאוחר יותר תחת הכותרת אנתרופולוגיה מנקודת מבט פרגמטית.<sup>31</sup> העמדה המוצגת בחיבור זה כמעט וזהו לזו המופיעה בביקורת כוח השיפוט (1790). בשני הספרים המקוריות מוצגת בדומה לעמדה הבריטית: ללא כל הקשר היסטורי, כתכונה אוניברסלית המופיעה אצל אמנים ייחודיים מעבר לייחוסם התרבותי, ובלי זכר להקשר לאומי.

בהשפעת עמדתו המאוחרת של קאנט ניסו הוגים גרמנים אחדים לפשר בין העמדה האוניברסליסטית לעמדה הלאומית, ובפרט להסביר כיצד אפשר להתעלות מתוך הלאומי אל הנצחי. חיבורו של פרידריך שלגל על חקר השירה היוונית, שפורסם בשנת 1797, ביצע מהלך כזה. שלגל קובע שאחת מבעיותיה של השירה המודרנית היא היעדר מאפיינים לאומיים. לטענתו, השירה הצרפתית, האנגלית, האיטלקית, הספרדית והגרמנית המודרנית נעדרות מאפיינים לאומיים, אף על פי שלכל המדינות האלו יש אופי לאומי מובהק.<sup>32</sup> היוצרים עובדים באופן אינדיבידואלי, מחקים באופן שרירותי יצירות מעמים אחרים כאילו שאינם משתייכים לעם מסוים ולתקופה מסוימת, ובכך מונעים מהאומה שלהם לגבש אופי מקורי עצמאי. לדידו, השירה הגרמנית נמצאת במצב הגרוע ביותר, מכיוון שהיא מתעלמת לחלוטין ממאפיינים מקומיים ומחקה כל עידן ומקום בעולם.<sup>33</sup> בדומה להרדר, שלגל רואה במקוריות ערך רק בהקשר לאומי ספציפי. חיקוי מתמיד של אופי לאומי זר או רדיפה עקבית אחר אומני יוון העתיקה אינם יכולים להוביל למקוריות; להיות מקורי פירושו להצליח לבטא וליצור את תרבות האומה, אך אין זה אומר שכל לאום מפתח ביטוי פואטי נבדל לחלוטין. לשירה בכל המקומות ובכל הזמנים, קובע שלגל, יש בסיס משותף, אוניברסלי ואובייקטיבי. מטרת השירה היא לבטא את היסוד האובייקטיבי המשותף, ולכן משוררים חייבים לכוון אליו.<sup>34</sup> ביקורתו של שלגל על תורת השירה המודרנית ביחס למקוריות מכילה אפוא קונפליקט

בדרישה הכפולה להביע את מאפייניו של הלאום ולשאוף לבטא אמת אוניברסלית משותפת. שלגל לא פותר אותו.

קונפליקט דומה עולה גם אצל הגל כשני עשורים מאוחר יותר, בסדרת הרצאות על אמנות שהעביר בהיידלברג ב-1818 ובברלין לאורך שנות העשרים של המאה התשע-עשרה. אסופת הסיכומים הערוכים, הרצאות על אסתטיקה, פורסמה לראשונה לאחר מותו בשנת 1835. בהרצאה על "אופן, סגנון ומקוריות", הגל מנגיד "מקוריות אמיתית" ל"מקוריות כוזבת". מקוריות כוזבת מכילה רק אנקדוטות מחייו האישיים של האמן, הערות שנונות, בדיחות וביטויים אידיוסינקרטיים. יצירה מקורית אמיתית, לעומתה, נוצרת מחוויות, השראה ודמיון סובייקטיביים שהאמן מכליל כדי להראות את המהות האידיאלית של הדברים, את מה שאבסולוטי, אוניברסלי ורציונלי.<sup>35</sup> ואולם, הגל קובע כי המשורר לא צריך להשתחרר "מכל קשר עם אינטרסים והשקפות לאומיות".<sup>36</sup> כמו שלגל, הגל יוצר קונפליקט בלתי פתיר בין ההיבט האוניברסלי להיבט הלאומי של מקוריות כשהוא קובע ששניהם יחד צריכים לבוא לידי ביטוי ביצירה. הוא מכיר בקושי להגיע למקוריות אמיתית, ובעניו רק הומרוס, סופוקלס, רפאל ושייקספיר נחשבים ליוצרים מקוריים באמת.<sup>37</sup>

אוגוסטוס וילהלם שלגל נדרש לסוגיית המקוריות כעשור אחרי אחיו, פרידריך שלגל, בסדרת הרצאות שנשא בווינה בשנת 1808.<sup>38</sup> עמדתו ביחס למושג אינה עקבית. בהרצאות אחדות הוא מסביר כיצד השפעה אמנותית היא בלתי מנעת, ומשבח את אלה ששילבו השפעות ממקורות שונים לכדי יצירה מקורית.<sup>39</sup> באחרות הוא מוצא שחיקוי יצירות מקוריות של עמים אחרים הוא מכשול למקוריות, ודורש שהגרמנים ייצרו יצירות מקוריות, נפרדות ועצמאיות.<sup>40</sup> קשה לפשר בין שתי העמדות ששלגל מציג – האחת מעודדת הטמעת מודלים זרים והשנייה דוחה אותה – ואולם נדמה שברוב ההרצאות הוא נוטה לגישה השנייה: הוא מבקר את האימוץ של סגנונות זרים, משבח יצירה עצמאית מהשפעות, וקורא ליוצרים לבטא את תרבותם ביצירתם.<sup>41</sup> ביקורתו על השלטון מופיעה מבעד למוטיבציה לאחד את העם ולהחזיר אותו לגדולתו הנשכחת. הוא דורש מהיוצרים לא לעסוק באירועים היסטוריים זניחים וחסרי השפעה על העם כולו, אלא באירועים משמעותיים, שיזכירו לעם הגרמני שהוא היה העם המפואר ביותר באירופה ויגרמו לו לרצות להיות שוב כזה. אחרת, הוא מזהיר, העם הגרמני עלול להיעלם מרשימת האומות העצמאיות.

המקוריות, שההוגים האנגלים ראו בה מושג אוניברסלי וא-פוליטי, הולאמה אצל הגרמנים. בעוד רוב ההוגים הבריטים בחנו את המקוריות כביטוי לטבע האנושי באשר הוא, רוב ההוגים הגרמנים בחנו אותה כביטוי למאפיינים הייחודיים של תרבות מסויימת – אופייה, מנהגיה, חוקיה ושפתה. בנוסף, המושג עבר פוליטיזציה: הוא נעשה מעורב בהצגת הבעייתיות של השלטון הגרמני, שנחשף כמכשול לכינון לאומיות גרמנית ייחודית, עצמאית ונבדלת משכנותיה. היוצרים המקוריים הוצגו כסוכנים רבי-השפעה מעבר לגבולות האמנות, שבכוחם להתגבר על כישלון השלטון וליצור לאום גרמני.

## הלאמת המקוריות כפתרון לבעיה סמנטית

אני מציעה לראות את ההלאמה והפוליטיזציה של המקוריות בגרמניה ככרוכות זו בזו. כשההוגים הגרמנים נחשפו אל המושג, הוא כבר היה בשימוש נפוץ בשיח הביקורתי של האמנות והספרות בבריטניה. כפי שציינתי לעיל, בבריטניה המקוריות נשענה על הגבלה או דחייה של חיקוי. אילו היו הגרמנים מעתיקים את המושג הבריטי, פעולתם הייתה עומדת בסתירה למושג עצמו ולמשמעותו. היות שההוגים הגרמנים סימנו את החיקוי של מודל אמנותי זר כפרקטיקה פסולה, גם חיקוי של מודל תיאורטי זר היה משום תבוסה לשאיפתם הפוליטית לעצמאות לאומית. ההוגים הגרמנים נדרשו אפוא לבדל את המושג הגרמני מהמושג האנגלי כך שישקף את העצמאות שהם הטיפו לה. כדי להתחמק מחיקוי מושג שקורא תיגר על החיקוי, הם קבעו שאין פסול בחיקוי תרבות אחרת, כל עוד החיקוי עובר שינוי יסודי כך שהתוצר מבטא את התרבות המקומית. עם הלאמת המקוריות יכלו ההוגים לדרוש מהיוצרים לצאת לדרך עצמאית בלי להיחשב בעצמם לחקיינים.

מבחינת הגרמנים, "מקוריות לאומית" הייתה מעין המצאה עצמאית – אותו שינוי הכרחי במושג שהבדיל אותו ממקבילו הבריטי, אבל הם לא היו הראשונים שניסחו עמדה זו. בשנת 1746 הופיע בצרפת חיבורו של אטיין בונו דה קונדיאק, על מקור הידע האנושי. קונדיאק גורס שהמשורר המקורי מבטא את תכונותיה הייחודיות של שפתו ומשפר אותה ביצירתו המקורית.<sup>42</sup> כך נוצר בהדרגה האופי הייחודי של אמנות בת תרבות מסוימת, ומתוך האמנות החדשה מתגבש ייחודו של הלאום.<sup>43</sup> עמדתו של קונדיאק הייתה חריגה בצרפת. "מקוריות" בצרפתית – originalité – שימשה, ובמידה מסוימת משמשת עד היום, כמילת גנאי לתיאור אדם בעל הופעה אקסצנטרית.<sup>44</sup> הוגים צרפתים בודדים המשיגו את המקוריות באמנות כשבח ליוצר יוצא דופן, ואלה שעשו זאת הציגו עמדה אוניברסליסטית, בדומה לבריטים.<sup>45</sup> השפעת עמדתו של קונדיאק על ההוגים הגרמנים מוטלת בספק. הספר תורגם לגרמנית רק בשנת 1780, כעשרים שנים אחרי שמקוריות לאומית כבר הומשגה בגרמניה.

מקוריות לאומית הופיעה באופן מוגבל גם בבריטניה.<sup>46</sup> חיבור על תולדות החברה האזרחית של התיאורטיקן הסקוטי אדם פרגוסון שפורסם בשנת 1767 – השנה שבה פורסם חיבורו של הרדר ספרות גרמנית עכשווית – מתמקד במקוריותו של הלאום ולא במקוריותו של היוצר הבודד. פרגוסון קובע שהמקוריות של הלאום נוצרת מתוך שרשרת חקיינים רצופה שבה עם אחד מחקה עם אחר: הרומים חיקו את היוונים, היוונים חיקו את המצרים, והמצרים חיקו עם שקדם להם, שלא נותרו ממנו עדויות.<sup>47</sup> לדידו, תהליך החיקוי הכרחי ליצירת לאומים חדשים ומקוריים. כל לאום לוקח את ההמצאות של קודמיו ומשפר אותן, ובתוך כך מציג את מאפייניו ואת שאיפותיו שלו.<sup>48</sup> בהקשר של היוצר הבודד, חיקוי יצירה של עם קודם הוא תהליך פורה שמוביל ליצירה מקורית אם היצירה החדשה מבטאת את "הרוח הלאומית" ("national spirit") של האמן המחקר.<sup>49</sup> שנתיים מאוחר יותר הציגה אליזבת מונטגו יחס אחר בין חיקוי למקוריות לאומית בספרה על כתביו וגאונותו של שייקספיר. מונטגו גורסת שהיצירה המקורית נטועה בהקשר חברתי רחב ומבטאת את שלל היבטי החיים של תרבות מסוימת, ולכן אי אפשר להתאים להווה יצירות מתרבויות קודמות ושונות

מהותית. לדוגמה, אי אפשר להתאים את הטרגדיות של יוון העתיקה לבמה האנגלית העכשווית.<sup>50</sup>

בניגוד לגרמנים, המקוריות הלאומית שהציגו קונדיאק, פרגוסון ומונטגו לא הצביעה על בעיה פוליטית ולא הביעה שאיפה לשינוי מצב שלטוני קיים. הם כתבו על האופן שבו אמנות מקורית משקפת תרבות ועל יכולתו של היוצר להשפיע לטובה על החברה שבתוכה הוא פועל. הגרמנים היו אלה שגם הלאימו את המושג וגם השתמשו בו כדי להצביע על השלטון כמקור להיעדרה של עצמאות לאומית. כך שגם אם הגרמנים לא היו מקוריים בהמשגתם – כי קונדיאק הציע המשגה לאומית לפניהם, ופרגוסון ומונטגו במקביל אליהם – הם היו מקוריים בכך שגייסו את המושג כפתרון לבעיה שיצר השלטון. בגרמניה הפך הגאון המקורי למנהיג פוליטי, אדם יוצא דופן שבכווח להתגבר על כשלי השלטון באיחוד העם הגרמני ובהתבדלותו מעמים אחרים.

### השפעת הפוליטיזציה של המקוריות על צרפת ובריטניה

הפוליטיזציה של המושג בגרמניה החלה להדהד בשיח המקוריות בבריטניה ובצרפת בסוף המאה השמונה-עשרה. ספרה של אן לואיז ז'רמן דה סטאל, השפעת הספרות על החברה, שפורסם בצרפת בשנת 1799, דן במקוריות באורח דומה לשיח שהתפתח בגרמניה. בפרק המוקדש לספרות גרמנית היא מסבירה כיצד החלוקה של גרמניה למדינות נפרדות והיעדר שלטון מרכזי מנעו הופעה של טעם לאומי אחיד. במקום לטפח עצמאות אמנותית מקורית, גרמניה חיקתה את האמנות שנוצרה במדינות שכבר הייתה להן מורשת ספרותית מפותחת.<sup>51</sup> כעשור מאוחר יותר, בשנת 1810, הרחיבה דה סטאל את הדיון במקוריות בספרה על גרמניה, וטענה כי מקוריות היא תמיד תוצאה של הקשר פוליטי-תרבותי של אומה. המבנים הפוליטיים והחברתיים משפיעים על המידה שבה אנשים יכולים לפתח את מקוריותם.<sup>52</sup> המוסדות הממלכתיים המבוססים של אנגליה מעודדים הופעה של מקוריות. לעומת זאת בגרמניה, הנעדרת ארגון שלטוני, ספרות מקורית הופיעה בגלל הביקורת על החיקוי האמנותי של אומות זרות.<sup>53</sup> כתוצאה מכך, ספרות גרמנית עכשווית היא "לפעמים מקורית, לפעמים מבולבלת, אך תמיד אנו תופסים אותה כבעלת רוח ונשמה עוצמתיות".<sup>54</sup> לצרפתים, קובעת דה סטאל, יש נטייה מובהקת לחיקוי שעשויה להוביל לעצמאות מקורית לאומית, אם היוצרים ישתדלו לחרוג מחיקוי גרידא.<sup>55</sup> בדומה להרדר, היא טוענת שאומה יכולה להגיע למקוריות אם היא מפתחת חיקוי של אומה אחרת עד שהיא מגלה את אופייה האמיתי והטבעי. עמדתה החיובית כלפי התרבות האנגלית והגרמנית, והביקורת על התרבות הצרפתית, הובילה לאיסור הפצתו של הספר בפקודת נפוליאון באשמת חוסר פטריוטיות.<sup>56</sup>

בבריטניה הופיעו מסוף שנות השבעים של המאה השמונה-עשרה עוד ועוד כתבים שדנו במקוריות לאומית. הוגים בריטים רבים לא פסלו שאילה מאומות אחרות – ואפילו לא מאומות אחרות בנות זמנם – אבל עודדו התאמה של יצירות קודמות לתרבותם שלהם. בסדרת ספריו של סמואל ג'ונסון חייהם של המשוררים האנגלים המכובדים ביותר, שפורסמו בין 1779 ל-1781, הוא טוען שיוצרים אחרים לוקחים בדרך כלל מכל הבא ליד בלי להרהר אם החומרים מתאימים לזמן ולמקום,



אבל ההתאמה לזמן הווה חשובה משום שלכל שפה של אומה מלומדת יש ייחוד שממנו נובע יופייה, ורק יוצרים מקוריים מסוגלים לבטא אותו באופן טבעי.<sup>57</sup> סמואל טיילור קולרידג' צידד במקורות לאומית בסדרת הרצאות שהעביר בשנים 14-1813 (ופורסמה לראשונה בשנת 1884), בשם המאפיינים הכלליים של שייקספיר. קולרידג' טוען כי יצירות ספרותיות תמיד "נושאות את חותמת הגיל שבו הם נוצרו".<sup>58</sup> כדי להיות מקורי, הוא ממשיך, חיוני שהאומנים לא יסתפקו במעין קריינות של אירועים שחלפו אלא יתאימו את החוקים וההתנהלות של זמני העבר לאלה של היום.<sup>59</sup> במאמר הקצר מחשבות על טעם (1818) קובע ויליאם הוליט שמקורות מוגבלת למקום ולזמן: "כל גאון הוא במידה רבה לאומי ומקומי, עולה מתוך הזמנים והנסיבות, ומתקיים בשיעורו המלא בעקבות אלו בלבד".<sup>60</sup> אייזק ד'זוראלי, בספרו הדמות הספרותית בתולדות ההיסטוריה של הגאונים (1818), גורס שגאונים מקוריים מתבססים על מה שטבוע בעצמם, על האינדיבידואלי.<sup>61</sup> בדומה להוליט, הוא קובע שמקורותיו של הגאון היא אישית כל כך עד שאחרים אינם יכולים להתחרות בה או לחקותה. אחד ההיבטים האישיים הוא הלאום של האמן. הגאונות המקורית "תמיד משקפת את רגשות אומתו שלו, אפילו בהשערותיו המקוריות ביותר".<sup>62</sup> באותה שנה הסביר אלכסנדר גרארד בחיבור על הגאונות שהגאון המקורי תמיד מבטא את התקופה שבה הוא חי ופועל.<sup>63</sup>

השפעתה של ההמשגה הגרמנית על בריטניה וצרפת השכנות, בסוף המאה השמונה-עשרה ובראשית המאה התשע-עשרה, יכולה להיתפס כביטוי של מאבקי הכוח הבין-מדינתיים של התקופה. בעקבות הגרמנים, גם הוגים בצרפת ובבריטניה ראו במקורות מעין מנוע תיאורטי לעידוד והכוונה של יוצרים לבטא לאום ייחודי ביצירתם. ואולם כמו קונדיאק, פרגוסון ומונטגו לפניהם, הם לא הצביעו על השלטון כסיבת היעדרה של תרבות לאומית מגובשת; המקורות הלאומית שימשה אותם לתיאור ולהערכה של יצירת אמנות בהקשר תרבותי. בגרמניה, לעומת זאת, המושג נרתם לפרובלמטיזציה גלויה, מוצהרת ועקבית של השלטון. ההוגים הגרמנים הצביעו על היוצרים המקוריים כעל סוכני שינוי שיוכלו להתגבר על הקיבעון השלטוני ולהוביל את גרמניה לעצמאות אמנותית, תרבותית וחברתית. המוטיבציה הפוליטית ליצור תרבות גרמנית ייחודית שתגבר על אוזלת ידו של השלטון בגיבוש הלאום הובילה את שיח המקורות בגרמניה באופן גלוי.

כחמישים שנים מאוחר יותר, הגרמנים כבר לא דנו ביכולתם של הגאונים המקוריים לאחד את הלאום הגרמני. אולי המקורות הלאומית פעלה את פעולתה והביאה לאיחוד הלאום הגרמני, כפי שדרשו הרדר ואחרים, ואולי איחוד גרמניה בשנת 1871 ייתר את הצורך בקריאה לכוון לאום גרמני. כך או כך, משהושגה המטרה הפוליטית, נפסקה החזרה העקבית על היגדים שהטבילו את המושג כפוליטי מהמחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה. מאז סוף המאה התשע-עשרה, בגרמניה, בבריטניה, בצרפת ובמדינות אחרות, המקורות לא הומשגה עוד ביחס לשיוך הלאומי של היוצר, אלא ביחס להישגיו האוניברסליים ותרומתם לעולם. מקורותם של משוררים, אמנים, מלחינים ויוצרים אחרים נחשבה לעל-זמנית ועל-תרבותית. נראה אפוא שאפשר לגייס מושג באסטיקה למטרות פוליטיות לפרק זמן מוגבל, ומשהושגה המטרה שלשמה המושג נטבע כפוליטי, הוא עשוי לשוב להיות א-פוליטי.



## תובנות ומחשבות על מקוריות כיום

בשונה מאמנות הפועלת במופגן כדי להשיג תוצאות פוליטיות, מושג באסתטיקה שעבר פוליטיזציה עשוי להוליד יצירות פוליטיות במסווה א-פוליטי. ההתבוננות ההיסטורית על הפוליטיזציה הזמנית של מושג המקוריות בגרמניה מציעה לבחון את יצירות התקופה דרך המוטיבציה של היוצרים להשפיע על כינונו, נבדלותו וייחודו של הלאום הגרמני. לדוגמה, אפשר לראות את ציוריו של קספר דויד פרידריך כגון "עמק הסלעים (קברו של ארמיניוס)" (1813-14) ו"הטייל מעל לים הערפילים" (1818) לא רק כביטוי לתגובה רגשית של הסובייקט ביחס לטבע, אלא כביטוי לעוז הרוח הגרמנית.<sup>64</sup> הצבעה על פוליטיזציה של מושג, על גיוסו לצרכים פוליטיים, מציידת את המתבוננים ביצירת אמנות בתובנות מהותיות על משמעותה של היצירה ועל תפקידה במארג הכוחות הפוליטיים.

כשהצבעה על פוליטיזציה היסטורית של מושג באסתטיקה נעשית בהווה, יש לה כוח פוליטי. כיום, מקוריות משמשת לעיתים כקריטריון לקבלת פרס יוקרתי, להצגה בביאנלה, לתערוכת יחיד במוזיאון חשוב וכן הלאה. לכאורה, ההצבעה על מקוריות חפה משיקולים פוליטיים, ונעשית כדי להבליט יוצרים משובחים ויצירות פורצות דרך, בעלות איכות על-זמנית ועל-מקומית. אך האם מקוריות "אוניברסלית" זו אכן אדישה לפוליטי? בשני העשורים האחרונים הצביעו הוגים ומבקרי אמנות על הטיה מתמשכת של מוסדות תרבות מתוקצבים לטובת גברים אירופאים לבנים.<sup>65</sup> מחקרים מראים שיוצרים הזוכים לחשיפה, לתהילה ולפרסים דומים זה לזה, ודומים לאנשים שמעניקים להם את החשיפה, את התהילה ואת הפרסים. אמנם בעקבות הביקורת חלה עלייה בייצוג של אמנים אפריקנים בתערוכות ברחבי העולם המערבי.<sup>66</sup> אמניות שנשכחו או נדחקו לשוליים, כמו למשל הילמה אף קלינט ולואיז בורזואה, התגלו מחדש, ותערוכות שמציגות את עבודותיהן נודדות ברחבי אירופה. ועדיין, הרוב המכריע של המציגים בתערוכות הם גברים לבנים.<sup>67</sup> כל עוד מקוריות משמשת את המוסדות המתקצבים כסופרלטיב המניב ייצוג עקבי של יוצרים הקרובים תרבותית, חזותית ומגדרית לאוחזים במוקדי הכוח – המושג פוליטי. זיקתו של מושג המקוריות לשלטון כיום איננה מוצהרת כפי שהייתה בשיח האמנות בגרמניה במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה ובראשית המאה התשע-עשרה. היא חבויה בהחלטותיהם של נציגי מוסדות השלטון המעניקים הון כלכלי וסימבולי ליוצרים שזהותם דומה לשלהם. מתברר שמושג המקוריות פוליטי גם כשהוא מוצג כאדיש לפוליטי.

לבסוף, להצבעה על הפוליטיזציה של מושג המקוריות כיום יש היבט מיוחד, שאולי לא מתקיים במושגים פוליטיים אחרים. כפי שתואר במאמר זה, מקוריות כרוכה בסלילת דרך אמנותית חדשה החורגת מהמוכר והשגור. אולם מקוריות פוליטית פועלת במהלך הפוך, של מציאת הדומים זה לזה. במקום לאתר את החדש והלא מוכר, שוב ושוב נבחרים גברים לבנים כגאונים מקוריים. ראוי לכל הפחות לחשוש שיוצרים הקרובים זה לזה במגדרם ובתרבותם מייצרים יצירות המוגבלות לשדות ניסיון דומים. הבחירה העקבית בגבר לבן כגאון מקורי מצמצמת את פוטנציאל ההצבעה על יצירות מקוריות השואבות משדות ניסיון רבים אחרים. מקוריות פוליטית דומה למציאת שביל חדש בשדה, בשעה שמעבר לגדר יש שדות נוספים. יוצא שכשמושג המקוריות פוליטי, הוא מביס את מובנו.

## הערות

1. עדי אופיר, "פוליטי", *מפתח* 2 (2010), 92.
2. שם, 93.
3. דניאל קוק, "On Genius and Authorship: Addison to Hazlitt," *The Review of English Studies* 64 (266) (2013): 612; Catherine Labio, *Origins and the Enlightenment: Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant* (Ithaca: Cornell University Press, 2004), 81.
4. ראו למשל Marjorie Perloff, *Unoriginal Genius: Poetry and Other Means in the New Century* (The University of Chicago press, 2010); Kenneth Goldsmith, *Uncreative Writing: Managing Language in the Digital Age* (New York: Columbia University Press, 2011).
5. Joseph Addison, *The Works of The Right Honourable Joseph Addison*, ed. Richard Hurd (London: Henry G. Bohn, 1854), vol. 2, 289.
6. Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, *Characteristics of men, manners, opinions, times, etc.*, ed. John M. Robertson (London: London Grant Richards, 1900), vol. 2, 159.
7. Alexander Pope, *Preface to the Works of Shakespear in Six Volumes* (London: Jacob Tonson, 1725), ii.
8. Edward Young, "Conjectures on Original Composition, in a Letter to the Author of Sir Charles Grandison," in *Young's Conjectures on Original Composition, Modern Languages Texts: English Series*, ed. Edith J. Morley (Manchester: Manchester University Press; London, New York, Bombay, Etc.: Longmans, Green & Co., 1918), 6–7, 15.
9. שם, 7.
10. שם, 15.
11. ראו למשל Edward Capell, *Reflections on originality in authors: being remarks on A letter to Mr. Mason on the marks of Imitation* (London: R. Horsfield, 1766); William Duff, *An Essay on Original Genius and Its Various Modes of Exertion in Philosophy and the Fine Arts, Particularly in Poetry* (London: Edward and Charles Dilly, 1767); Sir Joshua Reynolds, *Discourses*, ed. Edward Gilpin Johnson (Chicago: A. C. McClurg and Company, 1891); Hugh Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. D.D. & F.R.S (London: A. Strahan, 1790); Alexander Gerard, *An Essay on Taste* (London: Millar, in the Strand; and A. Kincaid and J. Bell, in Edinburgh, 1759).
12. John A. McCarthy, "The 'Great Shakespeare', An Introduction," *Shakespeare as German Author: Reception, Translation Theory, and Cultural Transfer: Studies in German Literature and Cultural Studies*, edited by John A. McCarthy (Leiden and Boston: Brill Rodopi, 2018): 58.
13. George Leuca, "Wieland and the Introduction of Shakespeare into Germany," *The German Quarterly* 28, no. 4 (1955): 247–255.

- Über die neuere deutsche Literatur: Fragmente," *Werke: Herder und der Sturm und Drang*," 14  
 .1764–1774, 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984): 243
15. שם, 332.
16. שם, שם.
17. שם, 237.
18. שם, 25.
19. שם, 261.
20. שם, 237.
21. שם, שם.
22. Johann Gottfried Herder, "Journal of My Voyage in the Year 1769 (Travel Diary)," in *J. G. Herder: On Social and Political Culture*, edited and translated by F. M. Barnard (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 112
23. שם, 83.
24. שם, שם.
25. Johann George Sulzer, *Allgemeine Theorie der schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer*  
*(Ordnung der Kunstwörter aufeinander folgenden, Artikeln abgehandelt*, 20 (Leipzig, 1774
26. Johann Wolfgang von Goethe, "Literarischer Sansculottismus," *Johann Wolfgang von Goethe: Berliner Ausgabe*, Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen, Band 17, 1960, [www.zeno.org/nid/20004855841](http://www.zeno.org/nid/20004855841)
27. שם, 85.
28. *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*.
29. Immanuel Kant, *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, ed. Friedrich Christian  
 .Starke (Quedlinburg und Leipzig: Ernst'schen Buchhandlung, 1838), 235
30. *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, 130.
31. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.
32. Friedrich Schlegel, *Friedrich Schlegel: On the Study of Greek Poetry*, ed. Stuart Barnett, trans.  
 .Stuart Barnett (Albany: State University of New York Press, 2001), 20
33. שם, שם.
34. שם, 33.
35. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*. *Georg Wilhelm Friedrich*  
*Hegel: Werke in zwanzig Bänden und Register*, 13 (Suhrkamp, 2007), 336, 340
36. שם, 1288.

37. שם, 345.
38. ההרצאות תומללו ופורסמו בין השנים 1809-1811 בשם "קורס על אמנות וספרות דרמטיות".
39. לדוגמה, בהרצאה VIII הוא כותב שהוא מעריך יוצרים עכשוויים שהצליחו להיות "מקוריים ועם זאת קלאסיים; ...לשלב את המוזריות של המודרני והעתיק". August Wilhelm von Schlegel, *Über dramatische Kunst und Literatur: Vorlesungen* (Heidelberg: Mohr und Winter, 1817), 2: 32-3.
40. לדוגמה, בהרצאה XII הוא כותב שמקוריות היא תופעה נדירה בכל תחומי התרבות, בגלל התהליך הטבעי של מסירת ידע מתקופה לתקופה ומאומה לאומה; וכן, שמבין האומות המודרניות האירופאיות, רק לאנגלים ולספרדים יש תיאטרון מקורי ולאומי בוגר. Vol. 3, 5-6.
41. ראו למשל 134, lecture 7; 17, lecture 1.
42. Étienne Bonnot de Condillac, *L'Essai sur l'origine des connaissances humaines, Oeuvres Philosophiques de L'abbe de Condillac*, 1 (Parme, 1792), 291.
43. שם, שם.
44. ראו למשל את המחזות הבאים: "המקוריים" (Les Originaux) של ברתלמי-כריסטוף פאגן (Fagan) משנת 1737; "הכנים" (Les Sincères) של פייר דה מאריבו (Marivaux) משנת 1739; "המעגל או המקוריים" (Le Cercle ou Les Originaux) של צ'ארלס פליסו דה מונטנווי (Palissot) משנת 1755. בכולם מופיעות דמויות "מקוריות" נלעגות.
45. ראו למשל Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (Paris: J. L. J. Brière, 1746); François Marie Arouet de Voltaire, "Genie," in *Oeuvres complètes de Voltaire, Dictionnaire Philosophique*, 40 (Imprimerie de la Société Littéraire Typographique, 1784).
46. אך כנראה לא כתוצאה מהיכרות עם חיבורו של קונדיאק. החיבור על מקור הידע האנושי תורגם לאנגלית רק בשנת 1756, ועשור נוסף חלף בטרם פורסמו כתבים ראשונים באנגלית על מקוריות כביטוי של הלאום.
47. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (London: A. Miller & T. Caddell; Edinburgh: A. Kincaid & J. Bell, 1767), 258.
48. שם, 258-9.
49. שם, 116-117.
50. Elizabeth Robinson Montagu, *An essay on the writings and genius of Shakespear, compared with the Greek and French dramatic poets; with some remarks upon the misrepresentations of Mons. de Voltaire* (London: Edward and Charles Duly, 1772), 58.
51. Anne Louise Germaine, Madame de Staël, *De la littérature: considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, (Paris: Charpentier, 1872), 220.
52. Anne Louise Germaine, Madame de Staël, *De l'Allemagne*, (Paris: H. Nicolle, 1814), vol. 4, 33.
53. Anne Louise Germaine, Madame de Staël, *De l'Allemagne*, (Paris: H. Nicolle, 1814), vol. 2, 28.
54. שם, 69.

- .Anne Louise Germaine, Madame de Staël, *De l'Allemagne*, (Paris: H. Nicolle, 1814), vol. 1, 75 .55
- ,Robert Escarpit, "Germaine de Staël", *Encyclopedia Britannica*, 18 Apr. 2021.56  
[www.britannica.com/biography/Germaine-de-Stael](http://www.britannica.com/biography/Germaine-de-Stael)
- Samuel Johnson, *Lives of the Most Eminent English Poets with Critical Observations on their* .57  
*Works* (London: John Murray, 1854), vol. 1, 347
- Samuel Taylor Coleridge, "General Characteristics of Shakspeare," in *Lectures and notes on* .58  
*Shakspeare and other English poets*, ed. T. Ashe (London: George Bell and Sons, 1908), 460
- .59 שם, שם.
- William Hazlitt, "Thoughts on Taste," in Fugitive Writings, *The Collected Works of* 60  
*William Hazlitt in Twelve Volumes*, eds. A. R. Waller and Arnold Glover (J. M. Dent & Co. and  
 McClure, Phillips & Co., 1904), vol. 11 464
- Isaac D'Israeli, "The Literary Character, or The History of men of Genius, Drawn From Their .61  
 Own Feelings and Confessions," *Literary Miscellanies: and an Inquiry Into the Character of*  
*An Essay on the* של ספר זה הוא מהדורה שנייה של *James the First*, ed. B. Disraeli (New York, 1881), 324  
 Manners and Genius of the Literary Character משנת 1795. במהדורה הראשונה אין התייחסות משמעותית  
 למקוריות, מלבד הופעה אחת של המושג כהערה על מקוריותו של הסופר הצרפתי וולטייר.
- .62 שם, 344.
- Alexander Gerard, *An Essay on Genius* (London: W. Strahan, T. Cadell; Edinburgh: W. Creech, .63  
 1774), 100
- Linda Siegel, "Synaesthesia and the Paintings of Caspar David Friedrich," *Art Journal*, 33, ראו .64  
 (1974): 196-204; William Vaughan, Friedrich (London & New York: Phaidon, 2004), 177-178
- Marita Sturken, "Women artists' group fights discrimination," *Afterimage*, May/June של ראו למשל .65  
 1998, vol. 25 (6): 5; Michael Kimmelman, "An Improbable Marriage of Artist and Museum," *The*  
*New York Times*, August 2, 1992, Section 2, 27
- Rebecca Anne Proctor, "Contemporary Art From Africa Is Seizing Global Attention. Here's .66  
 Your Guide to Six Emergent Art Markets Making It Happen," *Artnet news*, October 2, 2019.  
<https://news.artnet.com/art-world/intelligence-report-african-art-market-1665166>
- C had Topaz et al., "Diversity of artists in major U.S. museums," *PloS one*, 14 (3), ראו למשל .67  
 2019, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0212852>; Julia Halperin and Charlotte Burns,  
 "Museums Claim They're Paying More Attention to Female Artists. That's an Illusion,"  
 September 19, 2019 [https://news.artnet.com/womens-place-in-the-art-world/womens-](https://news.artnet.com/womens-place-in-the-art-world/womens-place-art-world-museums-1654714)  
[place-art-world-museums-1654714](https://news.artnet.com/womens-place-in-the-art-world/womens-place-art-world-museums-1654714)



# עקירות

## ארז צפדיה, אורן יפתחאל

### הקדמה

תופעות של דחיקה ועקירה (displacement) של תושבים מבתיהם, משכונותיהם ומסביבת החיים שלהם הייתה ונותרה חלק בלתי נפרד מהחיים – בתוך העיר המטרופולינית ובשוליה. היא מלווה אותנו בדיווחי חדשות על המאבק של תושבי שיח ג'ראח בירושלים המזרחית, על מחאתם של תושבי גבעת עמל בתל אביב, על צעירים שמחפשים קורת גג בצל מחירי נדל"ן מאמירים, על הפינוי של אום אלחיראן בנגב, וגם על פינוי מאחזים בשטחים. בשנים האחרונות תופעה זו מושכת את תשומת הלב של המחקר העירוני, בשל הקושי הממשי או הפוטנציאלי הגובר והולך של חלקים גדולים באוכלוסייה להבטיח את זכותם לקורת גג<sup>1</sup>. מתוך כוונה להתחקות אחר התופעה, להבין אותה באופן יסודי ולעמוד על הגורמים לה, מחקרים שאנו עורכים חושפים בפנינו עולם תוכן שמתמקד בהיבטים הפוליטיים של התופעה, ועניינו מידת הפגיעה המוחשית והאפשרית שחווים תושבים וקהילות בזכותם להיות חלק מתושבי העיר המטרופולינית, שותפים אקטיביים בעיצובה של העיר וסביבתה, המעורבים בחיים הקהילתיים בעיר ובמרחב סביב לה. עולם תוכן זה רווי מונחים שמתארים תופעות ספציפיות, כמו ג'נטריפיקציה – לרבות ג'נטריפיקציה אתנו-לאומית, ג'נטריפיקציה גזעית או ג'נטריפיקציה מעמדית – פינוי חייבי משכנתאות, (אי-) זכאות לדיר ציבורי, הריסות בתים ועוד. אולם למרות המונחים הרבים המתארים את התופעה, ניצבנו מול מחסור במושגי יסוד הדרושים להגדרה מקיפה ומבנית יותר שלה בעידן הנוכחי.

בחלקו הראשון של המאמר נתמקד בהמשגת תופעת הדחיקה והעקירה בעזרת מונחים מכלילים ופתוחים כדי לתאר מגוון רחב של מצבי פגיעה בזכויות תושבים, תוך התייחסות למעבר בין אנגלית לעברית. לאחר שנציג את המושגים "דחיקה" ו"עקירה", נבחן כיצד הם עוזרים להבין טוב יותר את מבנה האזרחות העירונית – מושג המגדיר את תושבי העיר כקהילה פוליטית שיש לה זכות לקחת חלק פעיל בעיצוב העיר, בקביעת אופייה ובקבלת החלטות לגביה ולהשתמש במשאביה. נתקדם בהתייחסות אל עקירה ודחיקה כחלק מגישות תיאורטיות ביקורתיות שונות, ונבחן כיצד הן משתקפות בנקודות מבט אפיסטמולוגיות שונות. נסיים בביטויי התנגדות ומחאה נגד עקירה ודחיקה.

כאמור, נתחיל בניסיון ההמשגה.

### מונח נולד

ניסינו לאתר במחקר הגיאוגרפי-משפטי-פוליטי מונח קיים שנמצא בזיקה לעקירה ודחיקה, ומקיף דיו לכלול את כל המופעים המרחביים, הממשיים והאפשריים, של פגיעה בזכות לעיר,

ארז צפדיה: מלמד מנהל ומדיניות ציבורית במכללה האקדמית ספיר. חבר הוועד המנהל של ארגון זכויות האדם במקום – מתכננים למען זכויות תכנון. [erezts@sapir.ac.il](mailto:erezts@sapir.ac.il)

אורן יפתחאל: מלמד גיאוגרפיה פוליטית ותכנון עירוני ועומד בראש הקתדרה ללימודים עירוניים באוניברסיטת בן-גוריון. חבר הוועד המנהל של מרכז אדווה, וממקימי תנועת השלום הפלסטינית-יהודית ארץ לכולם. [yiftach@bgu.ac.il](mailto:yiftach@bgu.ac.il)



כלומר בחבילת זכויות שמבטאת את מכלול הזכויות שקשורות באזרחות עירונית, לרבות הזכות לשוני, הזכות שלא להיות מודר מהמרחב, הזכות להשתתף בהחלטות בנוגע למרחב והזכות לנגישות ולשימוש במשאבי העיר. היות שלא מצאנו מונח כוללני דיו, החלטנו להטות מושג קיים במחקר – Displacement – המכונה לעיתים Urban Displacement, ומתאר תופעה של הרחקת תושבים מבתייהם וזכויותיהם משלל סיבות וגורמים.<sup>2</sup> כשביקשנו להרחיב את משמעותו, הגענו אל המושג עקריות – displaceability<sup>3</sup> – הלחם של המילים Displacement ו-Ability, דהיינו יכולת או פוטנציאל. בשימוש זה נגזר המונח ממונח אחר – Displaceable, כלומר בר-פינוי, מי שאפשר לפנותו. בעבודתנו ביקשנו לאזכר שלושה מונחים בו זמנית: displacement, ability ו-possibility, ובכך לחבר משמעות מרחיבה למונח עקריות: עקירה והאפשרות להיעקר מן הזכויות העירוניות.

ואולם למרות שביעות הרצון שלנו מהמונח המרחיב והכוללני שמצאנו, עד מהרה התברר לנו שהמונח "עקריות" נתפס באופן אינטואיטיבי באופן צר למדי, לתיאור מצבים של גירוש תושבים מבתים והריסתם – לכאורה Eviction. המשמעויות האחרות שאליהן חתרנו כדי לציין פגיעה ואפשרות לפגיעה בזכויות לעיר – כאלו שאינן בהכרח מובילות להרס וגירוש – לא יוחסו באופן אינטואיטיבי למונח עקריות. יתרה מזו, הבנו שעקריות מתפרשת כפעולה אלימה וישירה של הרס וגירוש, בלי המשמעות של הרחקת תושבים מזכויותיהם העירוניות דרך אלימות איטית, למשל עקב עליית מחירים בסביבת המגורים.

כדי להרחיב את המונחים כך שיכילו את מגוון שיטות הפעולה להרחקת תושבים מזכותם לעיר, הצמדנו למונח "עקירה" מונח מרוכך יותר – "דחיקה". ההבדל בין עקירה לדחיקה הוא שדחיקה מציינת תהליכים כלכליים, סביבתיים ותרבותיים שמתבצעים ב"אלימות איטית". רוב ניקסון מגדיר אותה כאלימות שמתרחשת באופן הדרגתי ובאופן סמוי מן העין, הרס מרוסן שמתרחש על פני זמן ומרחב, פעולה שוחקת שלרוב אינה מזוהה כלל כאלימות, אלימות שאינה זועקת ואינה מהירה ולכן קשה לזהות אותה.<sup>4</sup> אלימות איטית כזו, המתבטאת לעיתים בעלויות של צריכת מוצרים ושירותים, עלולה לגרום לשינויים בהרכב החברתי של אזור המגורים, בתרבותו ובאופיו. ברוב המקרים, דחיקה מעמיקה את הכרסום בזכויות התושבים לעיר מתוך כפייה של סדר דמוגרפי, אדמיניסטרטיבי, חברתי, תרבותי וכלכלי חדש על סביבתם המוכרת. לעומת זאת, עקירה מייצגת מצבים של פגיעות בזכות לעיר, הנוצרים בעטיים של תהליכים פוליטיים ומשפטיים של הריסה, הרחקה וגירוש תושבים, כלומר בעזרת אלימות מהירה וממוקדת. צמד המונחים דחיקה ועקירה מייצגים מנעד של שיטות להרחקת תושבים מזכויותיהם לעיר, אך חשוב לזכור שהן פרקטיקות נקודתיות, תחומות בזמן ולעיתים גם חד-פעמיות.

בתוך כך, וכדי להרחיב את המשמעות, ביקשנו גם לדון באיומים של הרחקה ודחיקה של תושבים מהזכות לעיר, שאינם יוצאים אל הפועל בהכרח, ומתקיימים דרך האפשרות שלא להתממש ולא להפוך לדחיקה ולעקירה. הוספנו אפוא את המונחים עקריות ודחיקות (בשורוק), המייצגים מנעד של מצבי פגיעות פוטנציאליים, לאו דווקא ממומשים, המאיימים על תושבי העיר. עקריות מבטאת פוטנציאל להרחקה מהירה ואלימה של תושבים מזכויותיהם לעיר (נניח במצבים שבהם

קיימים צווי הריסה לא ממומשים לבתים), ודחיקות מבטאת פוטנציאל להרחקה איטית של תושבים ללא אלימות ישירה (למשל, יוזמות להתחדשות עירונית מעוררות חשש מפני פגיעות בזכויות התושבים הוותיקים). מובן כי המציאות מורכבת משורה ארוכה של מצבי ביניים שנמצאים בין שני הקטבים האלה. עקירות ודחיקות אומנם כוללים את הפוטנציאל הספציפי שתושבים יעזבו את מקום מגוריהם, אך זוהי אפשרות אחת מני רבות: קודמים לה מצבי פגיעות (Vulnerability) בכוח, שמעמיקים את הכרוסם בזכות התושבים לעיר ובסביבתם המוכרת גם אם אינם מיתרגמים לאיום שהם יעזבו.

מצוידים בשלל המושגים, יצאנו לתור אחר מונחים שיתמקדו בתושבים, בקהילות ובאוכלוסיות פגיעות. בעזרת ההבחנה בין דחיקה לעקירה ובין דחיקות לעקירות, ניסחנו בלשון זכר יחיד את שמות התואר "דחיק" ו"עקיר": יחידים וקהילות בעלי פוטנציאל להרחקה מהזכות לעיר ולמשאביה. המנעד המושגי הרחב והכוללני שאנחנו מציעים רומז שכמעט כל תושב או קהילה הם עקירים ודחיקים (ובמקביל כמובן עקירות ודחיקות), ובשפה פשוטה, חיים תחת איום של הרחקה מהזכות לעיר. בשביל אלה שנמנים/ות עם מעמד זהותי מודר, כמו מהגרים, ילידים, צעירים, מיעוטים לאומיים ועניים (ובתוכם נשים כתת-קבוצה מוחלשת), עוצמת האיום והסיכוי למימוש ההרחקה מהזכות לעיר גבוהים יחסית, אבל משתנים מעת לעת. מנגד, תושבים וקהילות בעלי זכויות קניין מופרות בחוק על בתייהם – מבוססים כלכלית, ללא משכנתאות, שחיים באזורי העיר המתוכננים שערכי הנדל"ן בהם גבוהים יחסית, ובעיקר אם הם נמנים עם מעמדות זהותיים בעמדות של כוח – עקירים ודחיקים הרבה פחות. חשוב להדגיש שוב שהמציאות מורכבת יותר מחלוקה דיכוטומית בין מודרים לפריבילגים, כפי שמראים הראל נחמני ורוית חננאל ביחס לזכויות בקרקע.<sup>5</sup> יש מנעד שלם של קהילות מועדפות ופריבילגיות שנתונות תחת חרב של דחיקות ואף עקירות, כמו במצב שבו מעמד הביניים נשחק ומתקשה לעמוד בעלויות המחיה בכלל, ובעלויות הדיור המאמירות והולכות בפרט.

"עקיר" ו"דחיק" משלימים נדבך נוסף בעולם המושגים הדרושים לחקר הפגיעות בזכות לעיר. נוספים להם העוקר והדוחק. הספרות עשירה בתיאור של ג'נטריפיקטורים וזימים. ראו לעניין זה את הסדרה "המדריך לג'נטריפיקציה"<sup>6</sup> ומאמרה של מרב קדר, שמציעים מנעד רחב של ג'נטריפיקטורים, החל בצעירים התרים אחר הזדמנויות בנות השגה בערים אטרקטיביות, במשפרי דיור, מתנחלים וזימי נדל"ן וכלה בפרויקטורים ובסוכנויות שלטון למיניהן.<sup>7</sup> בדומה למושגים האחרים, גם כאן יש אבחנה בין העוקר לדוחק: העוקר יכול להיות רשות מדינתית שמוציאה לפועל הריסות בתים, או יזם נדל"ן שחתום על עסקה עם הרשויות לפינוי תושבים כתנאי לפיתוח נדל"ני מניב כמו שהכרנו בגבעת עמל. הדוחק עשוי להיות צעיר ממעמד הביניים שבא לחיות בשכונה מגניבה, זולה ואותנטית, ובעשותו כך מניע את ראשיתו של תהליך הג'נטריפיקציה.<sup>8</sup> הן הדוחק והן העוקר, על גווניהם, הם חלק בלתי נפרד מן הקפיטליזם והקולוניאליזם העירוני. וכמו ביחס למושגים האחרים שהצענו, גם העוקר/דוחק אינו בהכרח ממשי, אלא קיים בפוטנציה לאור התנאים המבניים.

המושגים שאנו מציעים מוצגים בלוח 1.

|                                                                                          |        |        |
|------------------------------------------------------------------------------------------|--------|--------|
| פגיעות בפועל בזכות לעיר                                                                  | עקירה  | דחיקה  |
| פגיעות פוטנציאלית בזכות לעיר                                                             | עקירות | דחיקות |
| מעמד אזרחי-עירוני – יחידים וקהילות פגיעות (בפועל ובפוטנציה)                              | עקיר   | דחיק   |
| יחידים, קהילות, יזמים ומשקיעים (מקומיים ובינלאומיים), ורשויות שלטוניות (בפועל ובפוטנציה) | עוקר   | דוחק   |

### אזרחות עירונית ומטרופוליטית

אם כן, חיבור זה מבקש להציע מנעד מושגי שמכיל את מגוון מצביי החשיפה, בכוח ובפועל, לפגיעות והרחקה מרחבית, משפטית, פוליטית וכלכלית מזכות מלאה לעיר/למטרופולין ולמשאביה, בין שהם נעשים באלימות מהירה, ישירה וממוקדת ובין שבאלימות איטית, עקיפה ומתמשכת. בליבו של המנעד המושגי ממוקם המונח "עקירות" והמונח המשלים אותו, "דחיקות". בחלק זה נבקש לטעון שדחיקות ועקירות, שמשמעותם היא הפוטנציאל של תושב להיעקר ולהידחק מזכותם לעיר, הם מצבים ותהליכים מבניים וממושכים המגלמים את ערעורה ומדרוגה של האזרחות העירונית, כלומר מצב שבו לא כל חברות וחברי הקהילה האזרחית העירונית זכאים באותה מידה לעיר, למשאביה ולעוצמתה. מכאן שגם העקירות והדחיקות אינן חלות באופן אחיד על כל תושבי העיר והמשתמשים במשאביה, ואי-אחידות זו משמעה קיומה של אזרחות מדורגת.

הטענה בדבר אזרחות עירונית מעורערת ומדורגת מחייבת אותנו לפתוח את הנחות היסוד בנוגע ליצירת המרחב והחברה העירוניים ולבחון את מבני הכוח המרובים בעיר בזיקה ל"נוף הזמן", כלומר לאופן שבו הזמן, העיתוי והקצב תורמים לעיצוב מבני הכוח בעיר. מדוע זה חשוב? כי מעבר לטענות המקובלות בגישות המרקסיאניות, שעקירה ודחיקה הן חלק מבני ממחזור הפיתוח של העיר הקפיטליסטית ולכן הן משוקעות בתהליכים של אי-שוויון חלוקתי והצבר הון,<sup>9</sup> ומעבר למשמעויות התרבותיות, האתניות והגזעיות,<sup>10</sup> הכוונה שלנו היא ליחס לשלל ביטוייהן של העקירות והדחיקות גם משמעויות פוליטיות הקשורות באזרחות ובזכויות.

ראשית נפנה למושג "אזרחות עירונית" (Urban Citizenship), המתאר השתייכות לקהילה פוליטית וחומרית עירונית/מטרופוליטית. המושג צמח מתוך רעיון הזכות לעיר, פרי הגותו של אנרי לפבר,<sup>11</sup> ואחריו דיוויד הארווי.<sup>12</sup> אצל לפבר והארווי, "הזכות לעיר" נולדה מתוך החשש לאבד זכויות בגלל השפעותיו הגוברות של הקפיטליזם – חשש שהפך מוחשי משנות השמונים של המאה העשרים ואילך, עם האצת הנאו-ליברליזם. במובן הנורמטיבי, מושגים אלה מבטאים את הכמיהה לבסס אזרחות עירונית, שאף שאינה פורמלית כמו האזרחות המדינתית, היא מקנה למשתמשים בעיר שותפות שוויונית בקהילה הפוליטית העירונית וזכות שווה להשתמש במשאבי

העיר.<sup>13</sup> היא גם מבטאת את הזכות לגור בעיר בלי להיחשף לאפליה, להשתתף בעיצובה, בתכנונה ובכל החלטה הנוגעת לה, לשמור על חיי קהילות, על אזורי מחיה ועל תרבויות וזהויות, ולקבל הכרה בזהות באופן שמתבטא בתכנון העיר ובמשטר שלה. אגד הזכויות הזה הוא חלק ממכלול רעיוני של אזרחות עירונית.

אזרחות עירונית מנסחת את משמעותה הפוליטית של העיר: היא יחידה טריטוריאלית תחומה בגבולות תפקודיים, לאו דווקא גבולות אדמיניסטרטיביים (למשל מוניציפליים). שטחה התפקודי של העיר הוא זה שאנשים פועלים בו באופן יומיומי למגורים, עבודה, פעילות חברתית וצרכי שירותים ומוצרים. מדובר כמובן במטרופולין. שטחה גדול מן הסביבה הבנויה של העיר המרכזית במטרופולין, ומכילה בפועל גם את שוליה של העיר, פרבריה ומקבצי הדיור במרחב שלה – לרבות מרחבים אפורים כמו סלאמס – שבו חיים תושבים שפעילותם היומיומית נמצאת בזיקה לעיר. על רקע זה הגדיר יפתחאל את האזרחות העירונית כמטרופולינית באמצעות המושג Metrozenship.<sup>14</sup> מעבר לכך שהאזרחות העירונית/המטרופולינית כוללת בתוכה את הזכות לעיר, העיר היא גם מערך מוסדי שמארגן תחתיו את כלל התושבים, מספק שורה של צרכים תרבותיים, חברתיים, כלכליים וסוציאליים, ובעיקר משמש כמסגרת פוליטית שבה "אזרחים", דהיינו תושבים ואלה המשתמשים בעיר, זכאים ליהנות משוויון, מנגישות ומשותפות מלאה בהחלטות מקומיות, לפחות באופן עקרוני.

האזרחות העירונית מקפלת בתוכה קריאה לפעול ולהשתתף כדי לממש ולקיים את הזכות לעיר, כלומר היא גם משקפת את השאיפה או את המאבק על מימוש זכות זו. זו הסיבה שאזרחות עירונית והזכות לעיר מסומנות בידי אקטיביסטים כתביעה שנעה על הרצף של זכויות השימוש בעיר ובמשאביה, הזכות להשתתפות, הזכות לבעלות (Appropriation), מימוש של זכויות דרך העיר (בשונה ממימוש דרך המדינה) ואף הנכחה עצמית באמצעות נטיעת סמלים קהילתיים בעיר.<sup>15</sup>

מדוע דווקא האזרחות העירונית ולא זו המדינתית? כי העיר, בעיקר בעידן הגלובלי שבו תוקפן של זהויות ומסגרות מדינתיות מתערער (גם אם לא נעלם), מאפשרת לדמיין הסדר פוליטי ומוסדי של אזרחות המגובה בזהות מקומית או אזורית (וייחודית לכל עיר/מטרופולין), מבטיח לתושביה חיים מלאי זכויות, ואינו נמצא בזיקה בלעדית לחוק המדינתי.<sup>16</sup> הסדר מסוג זה עשוי למשל לנתק את הזיקה לזכויות לעיר מבעלות קניינית על נכסים עירוניים, למתן את זכויות היתר של בעל הנכס ביחס לדייר השוכר את הנכס, ולנתק את הקשר בין זהותו של הפרט והעדפותיו התרבותיות לבין היקף זכויותיו. על פי דמיון זה, העיר אינה עוד מרחב או רשות מקומית בתוך מרחב החוק המדינתי. ברוח הדברים של דניאל בל ואבנר דה שליט, ככל שהעיר "חזקה" יותר ביחס למדינה ונהנית מעוצמה כלכלית, פוליטית ותרבותית (כמו למשל העיר "ללא הפסקה" תל אביב), או להבדיל, ככל שהנורמות הערכיות של קהילתיה מרוחקות יותר מהנורמות הדומיננטיות במדינה (כמו למשל הערים החרדיות), כך גדלה המסוגלות שלה לייצר מסגרת אזרחית מלאה תוכן של זכויות. אזרחות זו מנוסחת באמצעות הכינויים –

<sup>17</sup> Urban Citizenship או City-Zenship,<sup>18</sup> כאתוס מקומי ומסגרת פוליטית חלופית למדינה.<sup>19</sup>

בניגוד לחזון הפוטנציאלי של האזרחות העירונית, המונח "עקריות" והמונחים הנלווים לו מדגישים עד כמה חלולה לרוב התקווה לאזרחות עירונית שוויונית, מכילה ומאפשרת. ברוב הערים בעולם הכמיהה למימוש זכויות מלאות במסגרת המקומית, העירונית או המטרופוליטית איננה מתממשת במלואה. התהליכים שמפתחי הרעיון של אזרחות עירונית ביקשו להתגונן מפניהם, ובראשם השפעות הקפיטליזם, מתבררים בימינו כחלק בלתי נפרד מן המשטר העירוני, אשר אינו כפוף לאופן שבו האזרחות העירונית מדומיינת. כפי שנרחיב בפרק הבא, בעלות על נדל"ן ובעלות על הון רב לא רק מקנים הגנה מפני דחיקות ועקריות, אלא גם מקנים מעמד אזרחי רם ומרובה זכויות, גם אם אינו פורמלי, השפעה רבה יותר על החלטות השלטון המקומי,<sup>20</sup> ולפחות פוטנציאלית גם את האפשרות להפוך לדוחקים בקלות רבה יותר. תמונת המראה של מעמד אזרחי זה היא של חסרי ההון והנדל"ן, שמידת השפעתם על השלטון המקומי דלה יחסית ודחיקות היא בשבילם מציאות חיים, ולכן מעמדם האזרחי הבלתי פורמלי נחות יותר ודל זכויות. זאת ועוד, האזרחות העירונית שמנסחיה ומצדדיה כמהים אליה אינה מתגבשת כתחליף ממשי לאזרחות המדינה, אשר על כל יתרונותיה ומגרעותיה ממשיכה להיות המסגרת הפוליטית המשמעותית ביותר. ההיגיון האתני והזהותי של אזרחות זו מחלחל אל העיר ומתבטא בהחלה לא אחידה של דחיקות ועקריות על קבוצות שונות בעיר. התוצאה, כפי שהצגנו בפתחת חלק זה, היא גיבוש אזרחות עירונית שמתרחקת והולכת מהחזון שמייחסים לה חוקרים כמו בל ודה שליט ומהציפיות ממנה. במקומה מתגבשת אזרחות עירונית שונה אך ממשית, שבה הזכות לעיר אינה אחידה. לפנינו אפוא אזרחות עירונית מדורגת על בסיס מצרפי רב-ממדי – חומרי, אתני, זהותי, מגדרי ועוד, המתגבשת בהתאם למערכות מקומיות מורכבות תלויות מרחב, הון, חוק, לאומיות וכן הלאה. כדי לעמוד על טיב המדרוג הצענו במאמר אחר אבחנה אפיסטמולוגית בין שתי נקודות מבט לבחינת הפגיעות בזכות לעיר ומדרוג האזרחות: "צפונמערבית" ו"דרומזרחית". נקודות מבט אלה חשובות גם כאן כדי להעמיק בניתוח המושגים דחיקות ועקריות כיסודות מבניים של אזרחות עירונית מדורגת.<sup>21</sup>

### צפונמערביות-דרומזרחיות

צפונמערביות ודרומזרחיות הן זוויות מבט אפיסטמולוגיות לחקירה של תופעות עירוניות. זווית מבט אפיסטמולוגית מלמדת על האופן המסוים שבו אנו כחוקרים בוחרים את התופעות למחקר, במה אנחנו ממקדים את המבט ומבעד לאילו מסגרות תיאורטיות. שתי זוויות המבט – הצפונמערבית והדרומזרחית, לופתות שני צירים: צפון-דרום ומזרח-מערב. צפון-דרום מהדהד את השלכותיו בקני מידה מגוונים של הקפיטליזם בן זמננו. מזרח-מערב מהדהד את מופעיו של הקולוניאליזם והאוריינטליזם בימינו, בהשראתו של אדוארד סעיד.<sup>22</sup> זווית המבט הצפונמערבית מתבוננת בהשפעות ההון על הפיתוח העירוני, ושמה דגש מיוחד על העירוניות החכמה, החדשה, המתחדשת, ההליכתית (Walkable), המקיימת והיצירתית. היא גם בוחנת את ההיבטים הזהותיים של העיר, ומדגישה בעיקר את העיר הרב-תרבותית והליברלית, וגם את האזרחות העירונית בניסוחה האוניברסלי, השואב השראה מהמחשבה הליברלית. זווית המבט הדרומזרחית מציעה

לבחון את העירוניות מעמדה של שוליות חומרית וזהותית, המתגבשת תחת כוחות והגיונות משטריים קפיטליסטיים וקולוניאליסטיים במרחבים של סלאמס, פאבלות ושכונות עוני. ראוי לציין שההבחנה בין זוויות המבט הללו איננה מקובלת על רוב חוקרי העיר. חלקם הגדול לוקח את האוניברסליות של הידע הצפונמערבי כמובן מאליו, אף שידע זה נובע בעיקר ממחקרים בערים שנמצאות בצפון הגלובלי. בעבודתם מעוררת ההדים של ברנר ושמידט על עירוניות פלנטרית, הם טוענים לתהליך האחדה עירוני-עולמי ברוח צפונמערבית;<sup>23</sup> מאמרם החשוב של סטורפר וסקוט<sup>24</sup> טוען לקיומה של תיאוריה עירונית אוניברסלית, ובכך מבקר את הטענות הפוסט-קולוניאליים על פרטיקולריזם ועל חשיבותו של ידע מקומי, שהם מכנים "פרובינציאלי" ו"אקלקטי".

אנחנו נמנעים מדטרמיניזם פוזיטיביסטי שמניח את תקפותה של תיאוריה עירונית לכל מרחב, ומטילים ספק בתהליכי האחדה כלל-עולמיים של תהליכים עירוניים. אנחנו מעריכים ידע מקומי המתאגר לעיתים את האוניברסלי, ומעדיפים להתבונן במשטרים עירוניים מהשוליים, מנקודת מבטן של האוכלוסיות שחיות בשולי השפע העירוני. אך טבעי הוא שמבט זה נודד אל הדרום הגלובלי, אל ערי הענק שחלקים ניכרים מאוכלוסייתן חיים במרחבים לא-פורמליים, לרוב ללא הסדרה משפטית ותכנונית של זכויותיהם בבית שבו הם חיים, ומתאפיינות בתנועה של הגירת עניים, כפריים ופליטים אל שוליהן. עם זאת, אנו מדגישים שהעיון הדרומיזרחי אינו רק מאפיין של ערי הדרום והמזרח הגלובליים, אלא זוחל יחד עם השינויים העכשוויים בגיאוגרפיה הפוליטית העירונית גם לערי הצפון העשירות. ג'ין וג'ון קומורופ<sup>25</sup> טוענים כי העירוניות הדרומית לא רק זוחלת צפונה, אלא מבשרת את עתידה של העירוניות בכל רחבי העולם. טשטוש גיאוגרפי זה בין עירוניות דרומית לעירוניות צפונמערבית חשוב במיוחד לעניין העקירות והדחיקות, אולם משיקולים אנליטיים בלבד נבחן את העניין מכל נקודת מבט בנפרד.

### עקירות ודחיקות ממבט צפונמערבי

המבט הצפונמערבי מניח אוניברסליות של הידע והתיאוריה, כלומר יכולת להחיל על ערים מודלים ותיאוריות באופן אחיד, ללא קשר למיקומן הגיאוגרפי ולמאפייניהן הייחודיים. תחת מבט זה מקופלות שתי גישות מרכזיות ביחס לעקירה ודחיקה. האחת, בהשראת הליברליזם, זוכה בדרך כלל לתמיכת הממסד התכנוני וקובעי המדיניות. יסודותיה של גישה זו הונחו בראשית המאה העשרים, למשל במחקרים שערכו רוברט פארק וארנסט ברג'ס בעיר שיקגו.<sup>26</sup> לשיטתם, בין פיתוח עירוני לבין תנועת תושבים במרחב העירוני יש זיקה "טבעית". פיתוח עירוני שמונע בידי "כוחות השוק" מוביל אומנם לתזוזה של תושבים, אך המגמה היא של שיפור באיכות תנאי המגורים, כלומר הפיתוח העירוני נתפס כתהליך שמיטיב עם כלל תושבי העיר. בשנים האחרונות עמדה זו זוכה לעדכון באמצעות התייחסות מפורשת לתהליכי ג'נטריפיקציה והתחדשות עירונית, שמצדדיהם סבורים כי הם מובילים לשיפור החיים בעיר ולא לדחיקה ועקירה. אדי קירנס ופיל מייסון אף מבקרים את השימוש במונח "עקירה" בתהליכי התחדשות

עירונית בערים במדינות הצפון הגלובלי, בטענה שהמונח אינו רלבנטי למציאות העכשווית של התחדשות עירונית.<sup>27</sup> במקום "עקירה" הם ממליצים על המונח Relocation, המדגיש את התפיסה שתושבים עוזבים שכונות מתחדשות כחלק מתהליך של שיפור בתנאי המגורים. השיפור בתנאי המגורים מתאפשר כיוון שמוסדות השלטון בצפון הגלובלי רגישים להשלכות של התחדשות עירונית, ועל כן נוקטים את הצעדים הנכונים, לשיטתם, למען זכויותיהם של כל תושבי העיר.

בהתאם לגישה זו, התחדשות עירונית היא יעד שיש לשאוף אליו בעזרת משילות מקומית,<sup>28</sup> ראש עיר "מתאים",<sup>29</sup> חדשנות ויזמות,<sup>30</sup> יצירתיות,<sup>31</sup> וגיאוגרפיה כלכלית "חדשה".<sup>32</sup> לצד אלה, הגישה הליברלית גורסת שהתחדשות עירונית וג'נטריפיקציה מקדמות גיוון תרבותי שפועל לטובת כל התושבים בעיר – עמדה שלורטה לים מבקרת בחריפות.<sup>33</sup> כל התובנות הללו נשענות על עולם התוכן הליברלי ועל מושגים כמו אוניברסליות ביישום מדיניות, אזרחות מכלילה, שוק חופשי, זכויות קניין יציבות, אבחנה בין הפרטי לציבורי, שלטון החוק, תכנון עירוני אפקטיבי ומחייב ועוד. מסיבה זו, הגישה זוכה לתמיכה בעיקר בקרב גופי התכנון ומקבלי ההחלטות.

בניגוד לגישה הראשונה, השואבת השראה מעולם התוכן הליברלי, מצדדת בג'נטריפיקציה ובהתחדשות עירונית ונתמכת בעיקר בידי מתכננים ומקבלי החלטות, הגישה השנייה בנקודת המבט הצפונמערבית מאמצת קו ביקורתי כלפי התהליכים הללו. קו זה מנוסח בהשראת עולם התוכן המרקסיאני, הקושר בין תהליכי פיתוח עירוני, הצבר הון, ניצול ונישול של אוכלוסייה ותיקה.<sup>34</sup> הוא משתלב אפוא בביקורת כללית על העיר המזוהה כנאו-ליברלית.<sup>35</sup> באופן מעשי מתואר מעגל של תהליכים שראשיתו בהזנחת שכונה, אשר גוררת ירידת מחירים, ועימה פער בין ערך הנדל"ן בשיא תקופת ההזנחה לערך הנדל"ן הצפוי לאחר חידוש השכונה. פער זה מניע השקעות ציבוריות ופרטיות שמעלות את הביקוש לנכסים בשכונה. העלייה בביקושים מלווה בכניסת ג'נטריפיקטורים, שאותם כינינו לעיל "דוחקים". הדוחקים משתמשים גם בהון הפוליטי והסימבולי שלהם כדי לעצב את המרחב, ואגב כך מסייעים, גם אם לא במודע, להעלאת התשואות על ההשקעה, לשינוי פני השכונה, קהילתה וסוג השירותים המסופקים בה. עליית המחירים והשינויים בשכונה דוחקים את רגליהם של התושבים הוותיקים.<sup>36</sup> לא אחת מושקע בתהליך הון גלובלי ותאגידי שבדרך כלל אי אפשר להתחרות בברוטליות שלו.<sup>37</sup>

כמו בעמדה הליברלית, גם הגישה המרקסיאנית חותרת להחיל תובנות תיאורטיות גורפות על ערים בצפון ובדרום הגלובלי בעזרת "מחקר עירוני עולמי אמיתי", כדברי לורטה לים ושותפיה,<sup>38</sup> שגם מציעים את המונח "ג'נטריפיקציה פלנטרית" (Planetary Gentrification) כבסיס לתיאוריות עירוניות משותפות, כלומר עולמיות, עקביות וגורפות, שהג'נטריפיקציה משמשת בהן ציר מרכזי לביקורת. מתוך עמדה ביקורתית זו, ניל ברנר וכריסטיאן שמיד<sup>39</sup> דנים בתהליך העולמי הגורף שבו ממשלים מקומיים – ואין זה משנה אם הם בדרום או בצפון הגלובלי – תרים אחר השקעות הון, מעודדים ומתמרצים חברות ותאגידים גלובליים להשקיע בעריהם, ודרך המסחור העמוק הזה מעיירים גם את המרחבים הכפריים ואת העורף הטבעי של העיר.



הגישה המרקסיאנית ממקדת אפוא את תשומת הלב בפעולתו של הקפיטליזם הגלובלי בזירה העירונית, ובחיפוש המתמיד שלו אחר אפיקי השקעה מניבים בשדה ההשקעות, שהוא כיום דיגיטלי וגלובלי כמעט לחלוטין.<sup>40</sup>

אנו מסכימים עם חלק מהנחותיה של העמדה המרקסיאנית בנושא עקירה ודחיקה, כיוון שהיא מציגה בביקורתיות היבטים חומריים רבי-משקל בעיצוב האזרחות העירונית. אולם אף כי הניסיונות ליצור תובנות שתקפות לכלל הערים בעולם תורמים להבנת הכלכלה הפוליטית של העיר, הם מותירים חללים רבים בתחום האמפירי והמושגי, משום שאי אפשר לייחס את כל אירועי הדחיקה מהעיר, הגירוש, ההרחקה מזכויות והרס הבתים רק להיגיון של הקפיטליזם הנאו-ליברלי או לג'נטריפיקציה. ההתעקשות על כך משטיחה את מגוון התופעות העירוניות ואינה מאפשרת הבנה של תהליכים ברמת המזו (Meso), שבין המקומית לעולמית. לכן, אנחנו פונים אל נקודת המבט הדרומזרחית, שמאמצת חלק מהתובנות של העמדה המרקסיאנית, אך מעשירה אותה בין היתר בעזרת הדינמיקה שאנחנו מכנים "הקולוניאליות העירונית" החדשה.

### עקירות ודחיקות ממבט דרומזרחי

המבט הדרומזרחי מספק הסברים משלימים מבוססי מקום לתופעת הדחיקה והעקירה מהעיר, אך הסברים אלה לא התגבשו לכדי תיאוריה סדורה. זהו מבט על מקומות, קהילות ופרטים שחיים תחת דחיקה ועקירה בכוח ובפועל, והם בדרך כלל מיעוטים, מהגרים, עניים וצעירים. כפי שטענו בעבר,<sup>41</sup> רובם חיים במרחבים האפורים של העיר. התובנות המרקסיאניות בדבר דחיקה ועקירה חשובות בשבילם, אולם הן גם מותירות חללים שמצריכים הסברים נוספים, תלויי מקום, שקשורים בקונפליקטים אתניים ואי-שוויון על בסיס זהותי ובמשטרים עירוניים ומדינתיים.<sup>42</sup> המבט הדרומזרחי דורש אם כך גישה "פלורברסלית" (Pluriversal),<sup>43</sup> מרובת מקורות ידע, עובדות, נתונים ופרשנויות.

הקולוניאליות העירונית, כדינמיקה מתעצמת והולכת, משמשת את המבט הדרומזרחי כמסגרת אנליטית והסברית המסתמכת על הגות שמקורה בדרום אמריקה, בכתביהם של אניבל קיחנו,<sup>44</sup> קרלוס ויינר<sup>45</sup> או ארטורו אסקובר.<sup>46</sup> לפי תפיסה זו, בעקבות מאות שנים של קולוניאליזם אירופי, כוחות פוליטיים וכלכליים עכשוויים עדיין מחפשים דרכים להתפשטות שתקדם קבוצות עילית. בתרגום למציאות העירונית, אנו גורסים שהעיר מהווה מרחב לדיכוי של חלק מהקבוצות שחיות בה בידי הכוחות השולטים בה מבפנים ומבחוץ. הדיכוי הוא מרכיב קבוע בהווה של העיר, והוא מופעל דרך היררכיה של זכויות, היגיון זהותי המעצב את כיוון זרימת ההון, והפרדה יומיומית בין קבוצות. הפרדה זו, שיוכל-דיוויס ושותפותיה מכנות "גיבול" (Bordering),<sup>47</sup> מתבטאת במגוון אפשרויות: החל בסגרגציה על בסיס יכולות כלכליות של פרטים ("שוק חופשי") וכלה ב"אפרטהייד זוחל" המקנה לקהילות שונות חבילות זכויות לא שוויוניות, גם אם אפרטהייד זה אינו מנוסח כמדיניות רשמית. עומק הדחיקה מהעיר וממשאביה ומידת הנזק שהקולוניאליות העירונית מסבה לתושבים קשורים ישירות גם (אך לא רק) למשטר הזהויות, שנוצר משילוב של

היגיון זהותי-מדינתי, שיקולים פוליטיים-טריטוריאליים, פוליטיקה עירונית והיגיון אתני-גזעי שתורמים את חלקם לעיצוב הכיוונים שאליהם זורם ההון.

מנקודת המבט הדרומזרחית, אנו קוראים את הקולוניאליות העירונית בהקשר של עקירות כהמחשה לכך שעוצמת האלימות שמשטרים עירוניים נוקטים ואופן הפעלתה אינם אחידים, אלא משתנים מקהילה לקהילה ומעת לעת, בהתאם לשיקולים חומריים ופוליטיים-טריטוריאליים השלובים זה בזה, יחד עם העדפה של זהות אחת על פני אחרות. אלימות זו עושה שימוש בהפללה, בהרס ובגירוש, בכוח ובפועל, ומובילה למה שאנניה רוי מכנה הרחקה גזעית (Racial Banishment).<sup>48</sup> גם האלימות הרכה יותר, שעושה שימוש בהזנחה של אזורים מסוימים בעיר או במניעת שירותים מתושביהם, מנוהלת בהתאם להיררכיה של העדפות. באופן דומה, פיתוח והתחדשות עירונית, ג'נטריפיקציה ופיתוח תשתיות לשם הפיכת העיר ל"גלובלית", עטורת מגדלי זכוכית ופלדה נוצצים, מנוהלת לעיתים בהתאם לשיקולים הללו.<sup>49</sup>

הקולוניאליות העירונית מבטאת לא רק את האלימות על שלל ביטוייה כלפי קהילות מוחלשות ממילא ועקירתן ודחיקתן מזכויות לעיר, אלא גם את משטר ההטבות והפריבילגיות המרחביות של קהילות מועדפות. הן נהנות משפע של זכויות לעיר וחבר העקירות והדחיקות לרוב פוסחת עליהן. המציאות, כמובן, מורכבת יותר מחלוקה פשוטת זו לקהילות נדחקות וקהילות פריבילגיות. בפועל, אדם יכול להיות חלק מקהילה מועדפת ופריבילגית ועדיין להיות נתון תחת איום של דחיקות ואף עקירות, במיוחד במצב שבו מעמד הביניים נשחק ומתקשה לעמוד בעלויות המחייבה הגבוהות ובשחיקת תנאי העבודה.

### עקירות, דחיקות והתנגדות

השילוב שמציע המבט הדרומזרחי בין היבטים חומריים להיבטים זהותיים, לצד המסגור שמציעה תפיסת הקולוניאליות העירונית בעידן הקפיטליסטי העכשווי, מחזיר את הדיון למדרג האזרחות העירונית שהצגנו לעיל. שילוב זה מספק הנמקות לתופעה מדאיגה. בהווה העירונית בת-זמננו, מתברר כי האזרחות, אשר נוסדה על בסיס העיקרון של השתייכות שוות-זכויות לקהילה פוליטית בכוונה להבטיח את הזכות לעיר, היא משובררת, היררכית, מתעדפת הון על פני חירות הפרט, ובוחרת בהדרת האחר על פני הכלתו. באזרחות משובררת והיררכית כזו המונחים עקירות ודחיקות הם אבני יסוד, משום שהשוק והחוק, בשיתוף פעולה מעצים, מארגנים את החיים הפוליטיים ואת הכיוונים והנתיבים של זרימת ההון במונחים של גזע, מגדר ומיניות, לאומיות, אתניות ודת, כפי שמדגישה ליסה דוגאן.<sup>50</sup> ההיגיון השוקי וההיגיון הזהותי מתחזקים זה את זה. התוצאה הבלתי נמנעת היא שעקירות ודחיקות, בכוח ובפועל, הן מציאות מתמשכת של רבים מהתושבים והקהילות בעיר, ולכן הן חלק בלתי נפרד מההווי העירוני.

עקירים ודחיקים, כמובן, אינם מקבלים מציאות זו או מסכימים איתה. ואכן, מחאה, תסיסה, התנגדויות וקריאה להבטחת העיר הצודקת גם הם חלק מאבני היסוד של האזרחות העירונית, בדרומזרח ובצפונמערב כאחד.<sup>51</sup> גל המחאות העולמי של שנת 2011, שהיה עירוני במהותו,

מייצג תסיסה זו. אך בולטת בהקשר זה הדרישה המתמשכת לאזרחות מכלילה שעולה ממרחביה האפורים של העיר, שתושביהם מורחקים מן הזכות לעיר וחשופים לעקירה. עקירים אינם יושבים באפס מעשה וממתינים שגורלם ייחרץ, אלא פועלים בדרכים לא-פורמליות כדי להבטיח את הישרדותם,<sup>52</sup> למשל באמצעות בנייה ללא היתר, "הסגת גבול שקטה" של שימוש במשאבים ותשתיות,<sup>53</sup> צומוד, התארגנויות "מלמטה" לאספקה עצמית של שירותים ותשתיות,<sup>54</sup> פעילות של ארגוני חברה אזרחית,<sup>55</sup> ניהול מאבקים גלובליים ומקומיים ומו"מ מול מוסדות העיר,<sup>56</sup> ועוד שלל ביטויים של אזרחות מתנגדת.

לסיכום, עקירות ודחיקות הם מצבים קיומיים – פוליטיים, כלכליים, זהותיים – המשקפים את יסודותיה המעורערים של האזרחות העירונית בת-זמננו ומזינים קשת תודעות של "אזרחות מתנגדת" המאפיינת את החברה והפוליטיקה העירונית בתקופתנו. ברוח הזווית הדרומזרחית נדגיש כי אף שאנו עדים בשנים האחרונות לעלייה ניכרת במצבי העקירות והדחיקות העירוניים, איננו רואים בהם אמת אוניברסלית, אלא תובנה הנובעת מהתבוננות, חקירה ולמידה של מקרי חקר רבים ומגוונים בערים שממוקמות בכל חלקי העולם, תוך התמקדות במבטי עומק מהשוליים המתרחבים של ערי ישראל/פלסטין,<sup>57</sup> ויחד עם שותפינו למחקר.<sup>58</sup>

## דברי תודה

חיבור לקסיקלי זה נכתב כחלק מהמחקר "פינוי והרחקה במרחב העירוני: השלכות לעיר הישראלית", הנתמך בנדיבות בידי הקרן הלאומית למדע, וגרסה מוקדמת שלו הוצגה בכנס הלקסיקלי ה-17 למחשבה פוליטית ביקורתית (פברואר 2021). החיבור יצא נשכר מהדיון שנערך בכנס. זכויות מיוחדות בחיבור זה שמורות להילה צבן וניר ברק, אשר קראו בקפדנות רבה גרסה מוקדמת שלו כחלק מהליך השיפוט וסקירת העמיתים הנהוגים במפתח. הניסיון המחקרי העשיר של השניים בתחום, לצד היכרותם המעמיקה עם נושא המחקר שלנו, תורגמו להצעות מועילות במיוחד, ועל כך תודתנו.

## הערות

1. Katherine F. Brickell, Melissa Arrigoitia and Alexander Vasudevan, *Geographies of Forced Eviction: Dispossession, Violence, Resistance* (London: Palgrave Macmillan UK, 2017); Adam Elliott-Cooper, Phil Hubbard and Loretta Lees, "Moving beyond Marcuse: Gentrification, Displacement and the Violence of Un-Homing," *Progress in Human Geography* (24 February 2019), 0309132519830511, <https://doi.org/10.1177/0309132519830511>.

2. Helly Hirsh, Efrat Eizenberg and Yosef Jabareen, "A New Conceptual Framework for Understanding Displacement: Bridging the Gaps in Displacement Literature between the Global South and the Global North," *Journal of Planning Literature*, 30 April 2020, 0885412220921514, <https://doi.org/10.1177/0885412220921514>.

3. תודה מיוחדת לחברנו פרופ' אבינועם מאיר על הצעותיו והערותיו המועילות לתרגום המונח Displaceability.
4. Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2011).
5. הראל נחמני ורית חננאל, "אנחנו שנינו מאותו הכפר: הבניה חברתית של אוכלוסיות יעד והשפעתה על חלוקת המרחב", *תכנון* 18 (2) (2021): 80–54. [www.aepi.org.il/loadedFiles/1015.pdf](http://www.aepi.org.il/loadedFiles/1015.pdf)
6. בבימויים של קרן שעין ולביא ואנונו ובהפקת אסנת טרבלסי.
7. Merav Kaddar, "Gentrifiers and Attitudes towards Agency: A New Typology. Evidence from Tel Aviv-Jaffa, Israel," *Urban Studies* 57 (6) (February 2020): 1243–59. <https://doi.org/10.1177/0042098020904252>
8. שם.
9. Kathe Newman and Elvin K. Wyly, "The Right to Stay Put, Revisited: Gentrification and Resistance to Displacement in New York City," *Urban Studies* 43 (1) (January 2006): 23–57, <https://doi.org/10.1080/00420980500388710> (להלן Newman and Wyly, "The Right to Stay Put"); Neil Smith, *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City* (London: Routledge, 2005) (להלן Smith, *The New Urban Frontier*); Tom Slater, "Planetary Rent Gaps", *Antipode* 49 (S1) (January 2017): 114–37. <https://doi.org/10.1111/anti.12185> (להלן Slater, "Planetary Rent Gaps").
10. Hila Zaban, "The Real Estate Foothold in the Holy Land: Transnational Gentrification in Jerusalem," *Urban Studies* 57 (15) (June 2019): 3116–34, <https://doi.org/10.1177/0042098019845614>
11. (Henri Lefebvre, *Writing on Cities* (Oxford: Blackwell, 1996).
12. David Harvey, "The Right to the City," *New Left Review*, 53 (4) (2008): 23–40. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.0309-1317.2003.00492.x/abstract>
13. Rainer Baubock and Liav Orgad, "Cities vs. States: Should Urban Citizenship Be Emancipated from Nationality?" Robert Schuman Centre for Advanced Studies Research Paper No. RSCAS 2020/16, 2020, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3630228>
14. Oren Yiftachel, "Epilogue-from 'Gray Space' to Equal 'Metrozenship'? Reflections On Urban Citizenship," *International Journal of Urban and Regional Research* 39 (4) 2015, <https://doi.org/10.1111/1468-2427.12263>
15. ליאורה ביגון ומישל בן ארוס, "כתובת מגורים ושיום מקום אקסטרה-פורמאליים בליבה של 'עיר עולם'", *תכנון* 18 (2) (2021): 101–81. [www.aepi.org.il/loadedFiles/1015.pdf](http://www.aepi.org.il/loadedFiles/1015.pdf)

16. Daniel A. Bell and Avner De Shalit, *The Spirit of Cities: Why the Identity of a City Matters in a Global Age* (Princeton: Princeton University Press, 2013) (להלן Bell and De Shalit, *The Spirit of Cities*); Nir Barak, "City-Zenship and National Citizenship: Complementary and Competing but Not Emancipated from Each Other," *VerfBlog*, 2020, Barak, "City-Zenship and National (להלן Barak, "City-Zenship and National <https://doi.org/10.17176/20200121-182024-0> ("Citizenship
17. Avner De Shalit, *Cities and Immigration: Political and Moral Dilemmas in the New Era of Migration* (Oxford: Oxford University Press, 2018).
18. Nir Barak, "Ecological City-Zenship," *Environmental Politics* 29 (3) (2020): 479-99.
19. Bell and De Shalit, *The Spirit of Cities*.
20. Clarence N. Stone, "Power, Reform, and Urban Regime Analysis," *City & Community* 5 (1) (2006): 23-38, <https://doi.org/10.1111/j.1540-6040.2006.00151.x>.
21. ארו צפדיה ואורן יפתחאל, "דחיקה ועקירה מהעיר: מבט דרומזרחי", תיאוריה וביקורת 54 (2021): 59-86, <https://theory-and-criticism.vanleer.org.il/product> (להלן צפדיה ויפתחאל, "דחיקה ועקירה מהעיר").
22. אדוארד סעיד, אוריינטליזם (תל אביב: עם עובד, 2000).
23. Neil Brenner and Christian Schmid, 'The "Urban Age" in Question', *International Journal of Urban and Regional Research* 38 (3) (May 2014): 731-55, <https://doi.org/10.1111/1468-2427.12115> (להלן Brenner and Schmid, 'The "Urban Age" in Question').
24. Michael Storper and Allen J. Scott, "Current Debates in Urban Theory: A Critical Assessment," *Urban Studies* 53 (6) (2016): 1114-36, <https://doi.org/10.1177/0042098016634002>.
25. Jean Comaroff and John L. Comaroff, *Theory from the South: or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa, The Radical Imagination* (New York: Routledge, 2015).
26. Robert E. Park and Ernest W. Burgess, *The City, Heritage of Sociology Series* (Chicago: University of Chicago Press, 1925).
27. Ade Kearns and Phil Mason, "Defining and Measuring Displacement: Is Relocation from Restructured Neighbourhoods Always Unwelcome and Disruptive?", *Housing Studies* 28 (2) (March 2013): 177-204, <https://doi.org/10.1080/02673037.2013.767885>.
28. B. Guy Peters and Jon Pierre, "Urban Governance," in *The Oxford Handbook of Urban Politics*, eds. Peter John, Karen Mossberger, and Susan E. Clarke (Oxford: Oxford Univ. Press, 2012), 71-86.
29. Benjamin R. Barber, *If Mayors Ruled the World: Dysfunctional Nations, Rising Cities* (New Haven: Yale University Press, 2013).

- Boyd Cohen, Esteve Almirall, and Henry Chesbrough, "The City as a Lab: Open Innovation Meets the Collaborative Economy," *California Management Review* 59 (1) (November 2016): 5—13, <https://doi.org/10.1177/0008125616683951>.
- Richard Florida, *The Rise of the Creative Class — Revisited: Revised and Expanded*. (Philadelphia: Basic Books, 2014).
- Paul Krugman, "The New Economic Geography, Now Middle-Aged," *Regional Studies* 45 (1) (2011): 1-7.
- Loretta Lees, "Gentrification and Social Mixing: Towards an Inclusive Urban Renaissance?" *Urban Studies* 45 (12) (2008): 2449-70, <https://doi.org/10.1177/0042098008097099>.
- Newman and Wyly, "The Right to Stay Put"; Slater, "Planetary Rent Gaps".
- Smith, *The New Urban Frontier*.
- Paul Watt, "Gentrification and Displacement," *The Encyclopedia of Global Human Migration, Major Reference Works*, 4 February 2013, <https://doi.org/doi:10.1002/9781444351071.wbeghm248>.
- Saskia Sassen, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. (Cambridge: Harvard University Press, 2014).
- Loretta Lees, Hyun Bang Shin, and Ernesto López-Morales, *Planetary Gentrification, Urban Futures* (Cambridge, Malden: Wiley, 2016).
- Brenner and Schmid, 'The "Urban Age" in Question'.
- (Raquel Rolnik, *Urban Warfare* (London: Verso Books, 2019).
- אורן יפתחאל, "עיר המחר 'האפורה'", עיר המחר: תכנון, צדק וקיימות היום? עורכים טובי פנסטר ואורן שלמה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 4102), 671-29 (להלן צפדיה ויפתחאל, "עיר המחר").
- Gautam Bhan, "Notes on a Southern Urban Practice," *Environment and Urbanization*, 2019, 0956247818815792, <https://doi.org/10.1177/0956247818815792>.
- Arturo Escobar, *Pluriversal Politics: The Real and the Possible* (Durham; London: Duke University Press, 2020), <https://doi.org/10.2307/j.ctv11315v0.1> (להלן Escobar, *Pluriversal Politics*).
- Anibal Quijano, "Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America," *International Sociology*, 2000, 215-232.
- Carlos Vainer, "The Coloniality of Urban Knowledge and City Models," in *The Routledge Handbook on Cities of the Global South*, eds. Susan Parnell and Sophie Oldfield, 48-56.

46. Escobar, *Pluriversal Politics*.
47. Nira Yuval-Davis, Georgie Wemyss, and Kathryn Cassidy, *Bordering* (London: Wiley, 2019).
48. Ananya Roy, "Racial Banishment," *Keywords in Radical Geography, Antipode at 50* (Wiley Blackwell and Antipode Foundation Ltd., 2019), <https://doi.org/https://doi.org/10.1002/9781119558071.ch42>.
49. Asher D. Ghertner, *Rule by Aesthetics: World-Class City Making in Delhi* (New York: Oxford University Press, 2015).
50. Lisa Duggan, *The Twilight of Equality?: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy* (Boston, MA: Beacon Press, 2003).
51. אורן יפתחאל ורני מנדלבאום, "הקדמה: העיר דורשת צדק חברתי! תכנון בישראל בעיניים חברתיות", *תכנון* 12 (1) (2015): 77–172.
52. Janice E. Perlman, "The Myth of Marginality Revisited," *City* (2005): 1969-2003.
53. Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford: Stanford University Press, 2013).
54. Manuel Castells, *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements* (Berkeley and LA: University of California Press, 1983).
55. Haim Yacobi, "The NGOization of Space: Dilemmas of Social Change, Planning Policy, and the Israeli Public Sphere," *Environment and Planning D* 25 (4) (2007): 745-58.
56. Arjun Appadurai, "Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics," *Environment and Urbanization* 13 (2) (October 2001): 23-43, <https://doi.org/10.1177/095624780101300203>.
57. Oren Yiftachel, "The Aleph — Jerusalem as Critical Learning," *City*, 2016, <https://doi.org/10.1080/13604813.2016.1166702>; אורן יפתחאל וארו צפדיה, "העיר הקורוניאלית", *לקסיקון סוציולוגי לעת קורונה* (מרכז אדווה וסוציולוגיה ישראלית, 2021); ארו צפדיה, "דחיקה ועקירה בשלוש מסגרות: גבעת עמל צופה פני עתיד האזרחות העירונית", *תכנון* 18 (2) (2021): 107–117; ארו צפדיה ואורן יפתחאל, "דחיקה ועקירה מהעיר: מבט דרומזרחי", *תיאוריה וביקורת* 54 (2021): 59–86, <https://theory-and-criticism.vanleer.org.il/product>; צפדיה ויפתחאל, "עיר המחיר האפורה".
58. המחקר "פינוי והרחקה במרחב העירוני: השלכות לעיר הישראלית" נתמך בנדיבות על ידי הקרן הלאומית למדע (מענק מס' 1622/18). זוהי רשימה חלקית של המחקרים שנערכו במסגרת המחקר, בתורה לחוקרות ולחוקרים על הזכות שהעניקו לנו לעבוד עימם.
- באר שבע הגאה (רני מנדלבאום וכן משגב)
- גבעתיים – משפרי דיור ממעמד בינוני-גבוה (אלונה קדם ומוטי גיגי)



הסכמי גג – דחיקה פנים-מטרופולינית (שרון אשל)  
 ח'אשם זאנה – כביש 6 עובר בכפר בדואי "לא מוכר" (ספא אבורביעה)  
 יפו ד' מתחם הבעש"ט – התחדשות עירונית אחרת? (אלונה קדם ומוטי גיגי)  
 כופר עקב – חלל ריבונות מעבר לחומות ההפרדה בירושלים (הודא אבו זייד)  
 נגב ושטחים – עקירות ילידים והמשפט (נטע עמר-שיף)  
 נתיבות, באר שבע, ירוחם – דחיקה דרך בתי כנסת (ליאל צבן)  
 סלואן – קרקעות הקדש ופרשנות המשפטית (אחמד אמארה)  
 רהט – עקורים במקומם: פרספקטיבות ילידיות על מדיניות הדיוור (עודד הס)  
 שדרות – גרעינים תורניים ודוחקים (שי בן-יעיש)  
 שכונה ג' באר שבע – שכונה בצל ג'נטריפיקציה מתמדת (הילה צבן)  
 שכונת התקווה – הקהילה הגאה: דחוקה ומדחיקה (חן משגב)  
 שכונת מוסררה – דחיקה באמצעים דיגיטליים (חגית קיסר)  
 שכונת שפירא – ג'נטריפיקציה בדרום העיר (אורן יפתחאל וסדנת התכנון)  
 שכונת שפירא – שמאות ועקירה מהעיר – (אורי אנוברג)



## פנאי

### עודד צפורי

לפני כמה שנים התגוררתי בפרבר בורגני טיפוסי בצפון קליפורניה, ופעילות פנאי פופולרית במיוחד של הילדים הייתה כדורגל. בני, שהיה אז בכיתה א', הצטרף לקבוצה המקומית והשתתף בשני אימונים שבועיים ובמשחק בשבת. המשחקים נערכו בשבת מוקדם בבוקר, לרוב בשמונה, עם השתתפות פעילה של ההורים ובהנחיית מתנדבים מבוגרים רבים שהיו אמונים על האימון, השיפוט, הכיבוד וכל המינהלות הנדרשות.

רמת המשחק הייתה נמוכה מאוד וההנאה נבעה בעיקר מהצפייה בילדים חמודים לבושים במדי כדורגל ומחקים מדי פעם את המחוות של שחקנים מקצועיים. גם התחרויות, שאת קיומה ואולי אף את הצורך של המבוגרים לרסנה אפשר היה לצפות, הייתה מינורית, אם בכלל. האינטראקציה החברתית בין המבוגרים הייתה מאולצת וצפויה, ובמידה רבה כך גם היה בין הילדים. תהיתי אז מה הייתה בדיוק המטרה של אותו טקס חברתי מאורגן לעילא שמאות ילדים ומבוגרים נכללו בו. מה הביא משפחות רבות כל כך לצאת מהבית ביום החופשי שלהן כדי לצפות או להשתתף במשהו חסר ערך אינסטרומנטלי וגם לא מהנה במיוחד? במילים אחרות, השאלה היא מה מאפיין את הפעילות שתוארה פנאי, ואיזו הגדרה של פנאי עשויה לתרום להבנה של האירוע הספציפי הזה ושל פעילויות דומות נוספות.

מהו בדיוק פנאי? קשה ואולי אף בלתי אפשרי בימינו להגדיר את מושג הפנאי שלא על דרך השלילה. פנאי, במשמעותו היומיומית, הוא זמן (או אופי פעילות מסוים המתרחש בפרק זמן זה) שפנוי מדברים אחרים. בראש ובראשונה זהו זמן שאינו מוקדש לעבודה או לדאגה לצורכי הגוף והבית, ובהרחבה, זהו זמן שאינו מוקדש לכל מה שהכרחי לקיום. אמנם המילה העברית "חופשה" הייתה יכולה להורות גם על חירות חיונית – חופש ל-, ולא רק חופש מ-<sup>1</sup> – אבל במשמעותה השגורה היא קרובה הרבה יותר למילה האנגלית vacation – כלומר זמן שהוא vacated, ריק, וספציפית ריק מעבודה. גם המילה leisure, שמקורה בפועל הלטיני licere, מרמזת על קדימותו של ההכרח. Licere משמעותה to be allowed, to be permitted, כלומר לקבל רשות או אישור (license). הסמכות שמעניקה את האישור היא כמובן ממלכת ההכרח, ובראשה העבודה. כמעט בלתי אפשרי לדבר על פנאי שלא על רקע עבודה, ובמיוחד כשהעבודה הולכת ומתרחבת בעקביות לעוד תחומים רבים בחיינו.

במאמר זה אעסוק בקושי לתת הגדרה פוזיטיבית לפנאי. ראשית אציג בקצרה את תפיסת המושג ביוון העתיקה כזמן המוקדש לפעילות אוטוטלית – פעילות ללא מטרה פרט לעצמה. מטרתה של הצגה זו איננה רק היסטורית, אלא היא נועדה בראש ובראשונה לחשוף את המשמעות הפוליטית, ובמידה מסוימת אף המוסרית של הפנאי, ואת תנאי ההיתכנות שלו כדבר מה שאינו תלוי בעבודה ומנוגד לה. הדיון במושג אצל אפלטון ואריסטו יגבש את נקודת המוצא לבחינת היחסים בין פנאי לתכליתיות באופן כללי ובין פנאי לעבודה בפרט. אחר כך אראה שעם שינוי

עודד צפורי: בית הספר לחינוך ע"ש שלמה (סימור) פוקס, האוניברסיטה העברית. oded.zipory@mail.huji.ac.il

התפיסה של העבודה – משנואה לנסבלת לחיובית ואף להכרחית מבחינה מוסרית – השתנה גם מושג הפנאי, כך שאותה הגדרה חיובית אינטואיטיבית אינה אפשרית עוד. לסיום אציע שלוש דרכים שונות לחשוב על מושג הפנאי מעבר להיותו שלילה פשוטה של העבודה, כלומר מעבר לזיהוי של פנאי כחופשה מעבודה – (1) התמקדות בהתנגדות לסדר הקיים (לדומיננטיות של העבודה) שתמיד מתקיימת בפנאי (2) הבנת הקשר העמוק בין פנאי לפולחן דתי, ו-(3) דחיית רדיקלית של עירוב התחומים בין עבודה לפנאי.

האטימולוגיה של המילה פנאי ביוונית ובלטינית, סכולה (scholé, σχολή) ואוטיום (otium), בהתאמה, מרמזות על חשיבות המושג ועל כך שהוא קודם לעבודה. דווקא העבודה והגדרה כ"אסכוליה", היעדרו של פנאי, ובלטינית עסקים או משא ומתן נקראו "נגוטיום" – שלילתו של הפנאי (negotiation).

אצל אפלטון הפנאי נדרש לפילוסופיה ולכן הוא נעלה על העבודה. להבדיל מהפילוסוף המדבר בשלווה ו"לוקח את הזמן", האדם שאין לו פנאי נוטה למהר ולהיות תכליתי, ובסופו של דבר מילותיו ומחשבותיו מצטמצמות בשל אותה תכלית עד לכדי עיוותן הגמור. העבודה – יחד עם צרכים גופניים, תשוקות ואינסטרומנטליות באופן כללי – מפריעה לחיפוש הפילוסופי אחר האמת ועלולה לזהם אותו. ישנם כמה איומים על הפילוסופיה ומקורותיהם רבים, אך הסכנה הראשונה במעלה נגזרת מהקורלציה של אפלטון בין פנאי והיעדר פנאי ליחסים בין הנפש לגוף:

מכל השיקולים האלה מוכרחה לצוץ אצל הפילוסופים האמתיים מין דעה שאותה הם ינסחו בינם לבין עצמם בערך כך: 'מסתבר שדרך משנית מסוימת מסיטה אותנו ואת שיקול הדעת שלנו מן החקירה. כי כל עוד יש לנו גוף ונפשנו מזוהמת על-ידי דבר רע כמוהו, לעולם לא נרכוש במידה מספקת את מה שאנו שואפים אליו – את האמת. בגלל הצורך במזון גורם לנו הגוף לאי-ספור הסחות-דעת. ואם מקננות בו מחלות, הן מעכבות אותנו בציד אחר היש. והוא ממלא אותנו בתאוות, בתשוקות, בפחדים, בהזיות שונות ובהבל רב, כך שבאמת ובתמים אין לנו בגללו שום אפשרות, כמו שאומר הפתגם, לחשוב כלל. בעצם, דבר אינו גורם למלחמות, להתקוממויות ולמאבקים, אלא הגוף ותשוקותיו, מפני שכל המלחמות פורצות כדי להשיג רכוש ואת הרכוש אנחנו נאלצים להשיג בגלל הגוף כי אנחנו עבדיו. לכן בגללו – מכל הטעמים האלה – אין לנו זמן פנוי לעסוק בפילוסופיה. הגרוע מכל הוא שכאשר יש לנו קצת פנאי ממנו ואנו פונים לחקור משהו, הוא שוב מתפרץ אל תוך חקירותינו ומחולל מהומה ובלבול והסחת-דעת, עד שאי אפשר לראות את האמת.'<sup>2</sup>

אם כן, הגוף הוא המקור לפעילות שמסיחה את הדעת מפילוסופיה ומהחיפוש הנינוח אחר האמת. הלחץ המתמיד שהוא מפעיל על הנפש דרך כאב או עונג מאיים לצמצם את העצמאות המחשבתית ולהפוך את הנפש לשפחה של הגוף.

לא רק הגוף מביא להיעדר פנאי, אלא גם החיים הציבוריים והעיסוק בפוליטיקה. על פי אפלטון, אלה שלוקחים חלק בפוליטיקה מגיל צעיר נחשבים למעין עבדים: "אנשים שהתגוללו מימי נעוריהם בבתי דין ומקומות, לכשתשווה [...] אותם [לאלו] שנתחנכו בפילוסופיה וכיוצא בזה,

תמצא שאלה גדלו כעבדים, והללו – כבני חורין".<sup>3</sup> ובעוד הפילוסופים נהנים מפנאי, "לוקחים את הזמן" עם טיעוניהם ועסוקים רק בחיפוש אחר האמת, אלה שאינם נהנים מפנאי "נואמים תמיד בחיפזון – הלא נזילת המים שבשעון מאיצה בהם – וגם נבצר מהם להשמיע דברים בכל עניין שירצו, אלא בעל דינם עומד על גבם ומכריחם להצטמצם [...] בנשמותיהם יהיו קטנוניים ועקומים. שכן בשל עבדות זו שהחלה בימי נעוריהם הופקעה מקרבם כל גדולה וישרות וחירות".<sup>4</sup> העניין הוא לא רק ה"מחסור" בזמן או הרדיפה של אותם אנשים אחריו, אלא ההצרה של מילותיהם ורוחב מחשבתם, צמצום שנובע מכך שדבריהם תמיד מכוונים כלפי עניין ספציפי והקשר בין אותו העניין לבעלות של מישהו אחר על מחשבותיו ודבריו של היחיד. היעדר פנאי, אקטיביות עקבית ותכליתיות קשורים באופן הדוק זה לזה, ומובילים בסופו של דבר לצמצומם של הדיבור והמחשבה. התוצאה של הלך רוח מעשי כזה היא חמורה ואולי אף בלתי הפיכה. אף על פי שאותם אנשים ללא פנאי עשויים לשלוט במילים ללא רכב, התכליתיות של מחשבתם גורמת לנפשם להיות "קטנה ומעוותת". היעדר פנאי מגיל צעיר אינו רק בחירה בסגנון חיים, אלא בחירה מוסרית קלוקלת שגורמת להם לפנות "לשקרים ומעשי עוול המעוותים ומרוצצים את מחשבתם, עד שלא יהא בה מתום בזמן שיתבגרו, ויהיו לאנשים 'רבי יכולת וחכמים', כפי שהם מדמים בנפשם".<sup>5</sup> יתרה מכך, כשהחיים הציבוריים וצורכי הגוף מעורבים זה בזה, הפנאי נפגע עוד יותר והעיוות של הנפש שלם יותר. ב"רפובליקה", אפלטון מתאר בצבעוניות את הנזק שנעשה לנפש, את חוסר התוחלת בהשתנות, ואף את הנזק הפוטנציאלי לפילוסופיה עצמה:

כאותם הנמלטים מבתי הסוהר אל המקדשים, גחים גם הללו בשמחה ממצאי אומנותיהם לתחום הפילוסופיה, ודווקא אותם שבאומנותם הפעוטה היו משוכללים ביותר. שאף על פי שעלה להם לפילוסופיה כאשר עלה להם, הרי לעומת שאר אומנויות שרדה לשמה תפארת יתירה, ואל זו שואפים, אפוא, אנשים רבים שמצד טבעם פגומים הם, וכשם שלקו בגופם מחמת אומנויותיהם ומלאכותיהם, כן נמצאות גם נשמותיהם רצוצות ושבורות מחמת משלח ידם המפרך.

[אנשים אלה] אינם שונים משוול-של-נפח קירח וגוף שנתעשר, ולאחר שנשתחרר זה עתה מבית הסוהר, רחץ באמבט, לבש בגד חדש, מתקשט כחתן, ועומד לשאת את בת אדוניו, כיוון שזו שרויה בעוני ובדידות.<sup>6</sup>

העובד, המדומה לאסיר, אינו מתאים לעיסוק הפילוסופי משום שגדל במצב נטול פנאי, מצב שהותיר בו נזק חסר תקנה. אין מדובר רק בהסחת דעת מהחיפוש אחר האמת, אלא בסכנה שהיעדר הפנאי יזהם את החיפוש הזה, ולכן מוטב לה לפילוסופיה שתתרחק מכל מושג של עבודה, חומריות, צרכים גופניים ואינסטרומנטליות.

אריסטו מפורש אף יותר לגבי חשיבותו של הפנאי, ומנסח את הדברים בצורה שנשמעת כמעט אבסורדית לאוזניים מודרניות: "נראה שהאפשר תלוי בכך שיהיה לנו פנאי; שהרי אנו מתמסרים לעסקינו כדי שיהיה לנו פנאי, ויצאים למלחמה כדי שנוכל לחיות בשלום".<sup>7</sup> התפיסה הפשוטה של מושג הפנאי כטוב מובן מאליו וההשוואה שנדמית מווררה וקיצונית בין מלחמה לעבודה מראות את השינוי העצום שעברו שני המושגים.

מדוע הפנאי חשוב כל כך לאריסטו? כיוון שהוא מאפשר הן את ההרהור הפילוסופי והן את העיסוק בפוליטיקה. לדוגמה, בשביל אריסטו, רצוי שהאומנים והפועלים ביוון – הבנאוסוי (βάνανσοι) – יימנעו מהעיסוק בפוליטיקה לא משום שהם אינם כשירים לכך באופן טבעי (כמו ה"עבדים הטבעיים" הידועים לשמצה), אלא משום שהעבודה משחיתה את נפשם, במובן זה שמרבית פעילותם מכוונת לקראת תכליות חיצוניות. במשתמע, הפנאי חשוב כי הוא מאפשר פעולה שתכליתה היא היא-עצמה. כמו השלום הנחשק כשלעצמו ואינו נחשב אמצעי להשגת מטרה אחרת, כך גם הפנאי. כסף או ניצחון במלחמה – ללא ספק דברים טובים ורצויים – אינם יכולים להיחשב לעיקריים משום שהם אמצעים בשירות מטרות אחרות. גם חופשה, שעשוע או הירגעות – כאמור, דברים טובים ונעימים – אינם נחשבים טובים כשלעצמם מכיוון שמטרתם היא לרפא את החוליים הנובעים מעבודה.<sup>8</sup> במילים אחרות, פנאי אינו רק הקלה מעומס העבודה והוא אינו נובע ממנה, אלא הוא הלך רוח ומערך של פעולות שמתקיימות לטובת עצמן בלבד.

קשה להגזים במרכזיותו של הפנאי בחיים הציבוריים בפוליס הראויה, לדעתו של אריסטו. בהתאם לכך, הוא טוען כי יש להדיר מהחיים הציבוריים את אלה שאינם יכולים ליהנות מפנאי, ובראש ובראשונה את הפועלים והאומנים, שעצם עבודתם הופכת את נפשם ואת יכולותיהם האינטלקטואליות לכאלו שאינן טובות יותר מאלו של עבד.<sup>9</sup> אף שההבדל בין אדם חופשי "אמיתי" לבנאוסוס אינו טבעי (להבדיל מההבדל בין האזרח החופשי ל"עבד הטבעי"), בפועל עדיין מדובר בהבדל חשוב וב"סוג מיוחד ונפרד של עבדות". יתרה מכך, שלא כמו העבד, הפועל או האומן מרוחקים מאדוניהם, ולכן אינם יכולים ללמוד ממנו תכונות מצוינות כמו העבד הרגיל.<sup>10</sup> נדמה שהמילה "עבדות" בהקשר זה חזקה מדי ואולי אף שגויה. עם זאת, אריסטו מסביר שהיות שהאומן משאיל את פעולותיו לקהילה או ללקוח ומקיים את רצונותיהם, פעולותיו תלויות ברצונם של אחרים, ולכן הוא אינו אדון לעצמו.<sup>11</sup> הבעיה חמורה אף יותר, ונעוצה בעובדה שהפועל לא רק עובד בשביל משהו אלא לטובת משהו. היות שהורגל מגיל צעיר למחשבה שמטרותיה קבועות מראש, היא צרה ומוגבלת לתכליתיות בלבד, ובסיכומו של דבר אנשים אלה אינם מתאימים לעסוק בענייני הציבור.<sup>12</sup>

ניתן לחלץ מאריסטו תמונה קונקרטית של פעילות פנאי. בשבילו הפנאי הוא מערך פעולות אוטותליות שכולל בין היתר עיסוק בפוליטיקה, נגינה והאזנה למוזיקה, התפלמסות ומחקר מדעי. אלו כאמור פעולות שהן אמצעי ומטרה כאחד. לדוגמה, הפגנת אומץ בקרב (שאינה פעילות פנאי אבל יש לה מבנה דומה) היא מטרה ראויה כשלעצמה, אך גם משמשת כאמצעי בדרך לניצחון, אבל חינוך מוזיקלי הוא מהנה כשלעצמו ו"לא פרקטי", אך גם מקרב את השומע אל המידה הטובה ואל ההרהור הפילוסופי.<sup>13</sup>

לסיכום, התפיסה של הפנאי בעולם העתיק אינה מורכבת במיוחד ואפשר להבין אותה באופן ישיר ואינטואיטיבי. הפנאי חשוב מסיבות רבות, בעיקר משום שהוא מהווה מטרה בפני עצמה ובה בעת הוא גם אמצעי לנעלות שבמטרות, לחיים מוסריים, לחיפוש אחר האמת ולניהול החיים המשותפים (אצל אריסטו בלבד). בשום פנים אין מדובר בהימנעות פשוטה מעבודה אלא בפעילות אוטותלית. עוד יש לזכור שההבנה הישירה הזאת של הפנאי אפשרית בגלל

התפיסה של העבודה כפעילות שלילית בעיקרה. כאשר העבודה נחשבת לרע הכרחי או לעונש אלוהי, הפנאי נתפס כהיפוכו וכטוב מובן מאליו, ואדם שיכול היה להרשות לעצמו פנאי לא היה צריך לתהות מהו הפנאי הנכון. עם השינוי הקיצוני בתפיסת העבודה, הסתבך והלך גם מושג הפנאי והתפיסה שלו, אך אידיאל הפנאי נותר "יווני". תפיסות או שימושים חדשים בפנאי מתמודדים עם אותה תפיסה פרדיגמטית או נבנים עליה – בין שעל ידי שלילתה הישירה ובין שעל ידי הרחבת המובן השגור ל"טוב כשלעצמו". האלטרנטיבות המושגיות המוצעות לקראת סופו של המאמר מבקשות לשקם את מושג הפנאי מתוך הבנה של אידיאל זה ולהצביע על חוסר ההיתכנות שלו בהווה.

כאמור, המאמר אינו מציע הצגה היסטורית של מושג הפנאי אלא מסתפק בבירור הקשר העקרוני בין פנאי לבין שלילתה או חיובה של העבודה. לפיכך אדון כעת בביטוי בהיר במיוחד של עבודה כפעילות חיובית בעיקרה מבחינה מוסרית ודתית, הלוא הוא מחקרו הקלאסי של מקס ובר האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם.<sup>14</sup> הדיון יבהיר כיצד עבודה ופנאי החלו להיתפס באופן הפוך (ומקביל) לאופן שבו נתפסו בעבר, כך שאידיאל הפעולה ה"טובה כשלעצמה" נותר על כנו, אך הועתק מן הפנאי אל העבודה. כזכור, ובר הציע את האפשרות ששינוי מסוים בתפיסות הדתיות תרם לצמיחתו של הקפיטליזם ולא להפך, תוך מחלוקת עם מרקס. חשוב יותר לעניינינו כאן, ובר הראה את השינוי הרדיקלי, המהפכני באמת, בהערכת הפנאי והעבודה. בעולם הדתי הפרוטסטנטי העבודה לא נחשבה עוד לעונש אלוהי או לכורח הנובע מצורכי הקיום, אלא למצווה דתית ומטלה מוסרית. לא רק הכומר משרת את האל, אלא כל מי שעובד – מהפועל הפשוט עד לאיש העסקים המצליח. את העבודה יש לבצע בחריצות וביעילות, אך לא מתוך כורח פיזי או תאוות בצע, וכזו היא מהווה שליחות דתית ומוסרית. כלומר, העבודה טובה כשלעצמה, והמבנה המוסרי, האפיסטמולוגי ואף הפוליטי נותר בעינו. המושא שיש לממש – שהיה בעולם העתיק פנאי – הוחלף באחר – העבודה כשליחות. אפשר כמובן לראות הקבלה בין השלילה הפרוטסטנטית של הפנאי לסלידה של היוונים מהעבודה (אם כי הסיבות ליחס השלילי שונות). יתרה מזאת, יחד עם הרעיון הקלוויניסטי של גזירה קדומה (פרדסטינציה) הפכה העבודה הקשה למעין סימן המעיד על כך שהעובד החרוץ הוא אחד הנבחרים. אצל קלווין האל נוכח דרך היעדרו מהעולם, ולכן "היצורים אינם עוד נכונים, טובים ויפים באופן אינהרנטי כמתנות מהאל שיצר אותם [...] באותו האופן, גם הדברים שבעולם רוקנו מכל ערך אינטרינזי",<sup>15</sup> ומכיוון שהעולם הוא למעשה חומר ניטרלי וחסר ערך, הדברים הם מושא למניפולציה – פעילה, עקבית, מסודרת ורציונלית, ואינה מונעת מחיפוש הנאה. בקצרה, מילוי החובה לפעול בעולם – כלומר לעבוד – הפכה להיות הצורה הגבוהה ביותר של פעילות מוסרית.

כעת נעשה הפנאי לסוגיו מוקצה, ולא נתפס יותר כבעל ערך כשלעצמו. המאמין הפרוטסטנטי אינו אמור למצוא פנאי או הנאה בפרי עמלו, אלא הזדמנויות לפעילויות נוספות שישרתו את תהילתו של האל: עליו לחפש עוד עבודה (או הזדמנויות להשקעה). במילותיו של ובר:

לא הבטלה וההנאה אלא העשייה בלבד היא המשמשת, כפי רצונו הגלוי של אלוהים, להאדרת כבודו. ביטול הזמן הוא אפוא ראש כל החטאים, ומבחינה עקרונית החשוב שבהם. ימי חייו של אדם קצרים ויקרים עד אין שיעור מכדי ש'יחזק בהם את בחירתו'. ביטול זמן מחמת מחמת ישיבת רעים, שיחות בטלות ואהבת המותרות, ואפילו לשינה היתירה על הנחון לבריאות – משש עד שמונה שעות לכל היותר – דבר פסול הוא לחלוטין.<sup>16</sup>

הנאה, ספונטניות ופנאי הפכו לחסרות ערך במקרה הטוב ומגונות במקרה הרע, ופעילות בלבד (ובראשה עבודה) נתפסה כמשרתת את האל.<sup>17</sup> כאן נוצר נתק ברור בין העבודה להכנסה כספית או לרווח. אסור לבזבז זמן לא משום ש"זמן הוא כסף" (רעיון מאוחר יותר שמזוהה עם בנג'מין פרנקלין<sup>18</sup>), אלא משום שכל שעה עשויה לשמש לשירות האל, ומרגע שתעבור היא לא תשוב עוד.

קשה להתחרות בחיות שבה ובר מתאר את היחס המודרני לעבודה ולפנאי. החל בביטוי הלא מובן מאליו ועם זאת שגור כל כך, "מוסר עבודה", עבור בחרדה שמעורר בנו הזמן הפנוי וכלה ברתיעה הכמעט אינסטינקטיבית שלנו מעצלות, אפשר להניח שהאתיקה הפרוטסטנטית של עבודה ופנאי עדיין נוכחת גם במסגרות חשיבה חילוניות. אמנם תהילת האל אינה עוד מטרתה של העבודה, אך המבנה הבסיסי שבו מטרה רוחנית כלשהי מוגשמת דרך עבודה נותרת בעינה, בין שמדובר במילוי חובה אזרחית או מעמדית (סטחנוביזם, לדוגמה), ובין אם במימוש עצמי, בשלבים מאוחרים יותר של הקפיטליזם. במלים אחרות, גם ללא דת, העבודה נתפסת כפעילות שמכילה הרבה יותר מאשר מילוי צורכי הקיום או כל הכרח מעשי אחר.

במקביל, גם הפנאי והבטלה אינם נחשבים עוד לחטא דתי, אך הם מקושרים להתמכרויות, עוני, חוסר אחריות חברתית, ובאופן כללי לאופי שלילי ולפגם אישיותי. העונש על חתירה לפנאי אינו עוד אלוהי, אלא נמצא כאן על פני האדמה בדמותם של עוני פיזי ורוחני. נדמה אמנם שבקפיטליזם המאוחר יש אידיאליזציה של הימנעות מעבודה, בבחינת "החיים הטובים" – יחד עם צורות בילוי ראוותניות או צריכה של מוצרי יוקרה אבל למרות היוקרה המסוימת (והמסויגת) של הפנאי, יש לשים לב ליחס הספציפי לעבודה ולהימנעות ממנה. דומני שגילויי נהנתנות כיום אינם באים על חשבון העבודה אלא דווקא שואבים ממנה את הצדקתם. בסופו של דבר, הימנעות מעבודה עדיין נתפסת כשלילית, אלא במקרה של "חופשה" – הפסקה מדודה ותחומה בזמן של העבודה לצורך הנאה מפירותיו של העמל וחדוש הכוחות להמשיך בו ("מילוי מצברים").

בקצרה, ערכה החברתי וה"רוחני" של העבודה אינו מוטל בספק. פול רנסום, לדוגמה, מגדיר את החברה המערבית כ"מבוססת-עבודה" וטוען שאנשים בה מייחסים משמעות רבה יותר ליתרונות שמגיעים מעבודה מאשר ליתרונות הנובעים מכל סוג פעילות אחר.<sup>19</sup> העבודה לא רק תומכת בקיום, אלא גם מספקת ביטחון פסיכולוגי, הזדמנויות ליצירתיות ולייסוד קשרים חברתיים, ויותר מכך, היא נחשבת לדרך הזמינה היחידה שמסוגלת להבטיח שהצרכים האלה יתמלאו. לגבי צרכים חברתיים, קת' ויקס מוסיפה ש"אחרי המשפחה, עבודה בשכר היא המקור העיקרי,



אם לא היחיד, לחברותיות (sociality) של מיליונים<sup>20</sup>. אם כן, גם בהיעדר הצדקה דתית מהסוג שובר דיבר עליו, עבודה היא הרבה יותר מאשר תמיכה בקיום.

איך משפיע השינוי הקיצוני הזה על הפנאי, כזמן המוקדש לפעילות טובה כשלעצמה? ראשית, וזה הדבר המפורש יותר, הפנאי זוכה לגינוי ונתפס כבזבז, כמחדל הנובע מאופי, וכפעילות שאיננה עוד טובה כשלעצמה, אלא אינה טובה לדבר. שנית, הגבולות בין פנאי לעבודה היטשטשו על ידי הכנסת אלמנטים חופשיים לכאורה לעבודה, וחשוב מכך לעניינינו, על ידי הכנסת אלמנטים תועלתניים לפנאי.

המושג של הכלכלן ת'ורסטיין ובלן "פנאי לראווה" (conspicuous leisure)<sup>21</sup> שימושי כאן מאוד. ובלן סבור שמבנה החברה נקבע על ידי תחרות מתמדת בין חבריה, ואחד היתרונות במאבק לדומיננטיות הוא ההחזקה בפנאי והצגתו לראווה: "המעמדות הגבוהים פטורים מעבודות יצרניות, והפטור הזה הוא הביטוי של מעמדם הגבוה"<sup>22</sup>. יש לשים לב למשמעות המדויקת של המושג אצל ובלן: "המונח 'פנאי', כפי שהוא משמש כאן, אינו מתקשר עם עצלות או רוגע, אלא עם צריכה לא-יצרנית של זמן. הזמן נצרך בצורה לא-יצרנית (1) בשל תחושת חוסר הערך של עבודה יצרנית, ו-2) כראיה ליכולת כלכלית לקיים חיי בטלה"<sup>23</sup>. במילים אחרות, אין מדובר בסתם בטלה או בהימנעות מקרית מעבודה יצרנית. בנוסף, אין מדובר בפנאי כלשהו, אלא אך ורק בפנאי שניחן בבולטות, בין שבאופן ישיר ובין שדרך עדויות לקיומו (אפשרות קיומו של פנאי שאינו "ראיה ליכולת כלכלית" תידון לקראת סוף המאמר).

על פי ובלן, פנאי הוא סימן היכר של יכולת וכוח, ובתור שכזה עליו להיות בולט. לדוגמה, ידע בלטינית או כל ידע "מיותר" אחר יהיה אינדיקציה למשאבי הזמן הפנויים שעמדו לטובת היחיד או משפחתו. לימודים גבוהים, פעילות התנדבותית, או להבדיל חופשות מתועדות היטב באינסטגרם, הם כולם עדויות לפנאי העומד לרשותו של האדם שכוחו עומד לו, מבחינה כלכלית ובכלל, להקדיש זמן למה שאינו קיום בלבד. ובלן משתף באנקדוטה משעשעת (אך ככל הנראה לא מבוססת) שמדגימה את מרכזיותה של ההימנעות מדאגה ישירה לצורכי הקיום בהפגנת היתרון החברתי: "נאמר על מלך מסוים של צרפת ששילם בחייו כאשר הגוים בהדגמה של נחישות מוסרית והתנהגות ראויה. בהיעדרו של משרת שתפקידו להזיז את מושב האדון, המלך ישב ללא תלונה לפני האח הבוהק עד שגופו המלכותי נצלה ללא תקנה, אך בעשותו כך הציל את הוד מלכותו מהזדהמות הראויה לעבד"<sup>24</sup>.

מעניין כי מושג הפנאי של ובלן הוא באופן פרדוקסלי יצרני בעצם אי-יצרנותו. בכך שאני מקדיש פעילות "לטובת עצמה בלבד", אני למעשה מייצר ערך כלכלי ויתרון חברתי. הזמן שבו אני משתזף בחוף הים – וחשוב לזכור שזהו זמן שחייב להיות מתועד ומוצג לעיני כול – אינו בזבז כלל, מפני שהוא מציג לראווה את יכולותיי כמישהו שיכול "להרשות את זה לעצמו". הקושיה הזאת הייתה ידועה לוובלן, ובהערה קטנה ומעניינת הוא אומר ש"השימוש במושג בזבז הוא מבחינה מסוימת מצער"<sup>25</sup>. בזבז זמן טהור אינו קיים, ומלבד זאת הפנאי מייצר מוניטין, הון תרבותי ויתרון כלכלי. על משקל פון קלאוזוביץ, אפשר לומר שפנאי הוא המשכה של העבודה

באמצעים אחרים. אפשר לטעון שפנאי לראווה אינו מייצר דבר, אלא מעיד על עוצמה כלכלית או אחרת שהקדימה אותו ומשמש כסימן "נשגב" להבדל מעמדי, שהרי מהותו של סימן הפנאי הוא היותו לא יצרני. במילים פשוטות יותר, איך ידע בלטינית או פעילות התנדבותית יכולים להיות יצרניים? ודאי שהם לא מייצרים דבר באופן ישיר, אך יש להסתכל על האפקט של הסימון – קיבוע מעמדו של האדם כבעל יכולת כלכלית, מעמד שמתוכו הוא פועל כסוכן כלכלי.

קשה לקבל את היותו של הפנאי לראווה סימן גרידא, פעילות שאינה מותירה כל אפקט על היחיד או הקבוצה המתהדרים בה ועל יכולותיהם הכלכליות. הדוגמה של האציל שירד מנכסיו אך עדיין מחזיק במשרתים ובגינוני נימוס מופלגים (שניהם ביטויים של פנאי לראווה) היא בבחינת היוצא מן הכלל המעיד על הכלל. אם נבחן שני ביטויים שגורים כיום, recreation ו-workout, הנקודה נראית ברורה. משהו בהחלט מיוצר (מחדש) דרך פעילות פנאי כמו שיט בנהר, ועבודה מסוימת אכן מתבצעת כשאני לוקח את הזמן להרים משקולות. זה אינו ייצור ישיר, אלא ייצור שעובר בעקיפין דרך סימון מעמדי המעיד על יכולת כלכלית להקדיש זמן לפעילויות "חסרות תועלת" או "בזבזניות".

בעיה נוספת של השימוש במושג הפנאי לראווה כדי לבקר את המציאות כיום טמונה בכך שהוא מיוחס לשלב מוקדם יותר בהיסטוריה, לתקופות שבהן המוביליות החברתית הייתה מועטה ואפשר היה להפגין בקלות את תוצרי הפנאי – נימוסים, ידע לא מועיל וכו'. כידוע, ובלן קובע כי בחברת ההמונים החליפה הצריכה לראווה את תפקיד הפנאי הניכר (conspicuous consumption). עם זאת, אני סבור שמושג הפנאי לראווה עדיין פעיל, וכל שנדרש הוא "רשת אפקטיבית" שבה המידע על מידת הפנאי שיש לאדם (ולבני ביתו) זמין ועובר בקלות.<sup>26</sup> אם נביט על הסביבה החברתית שבה התרחש משחק הכדורגל שהוזכר בתחילת המאמר, נראה שאין מדובר בסביבה עירונית מתועשת שהנוכחים בה זרים זה לזה, אלא בפרבר שבו השקעת זמן רב בפעילות לא-יצרנית מיועדת לעיניהם של קרובים ולכן עשויה להיות בולטת. דבר דומה קרה לאידיאליזציה של פרקטיקות "עשה-זאת-בעצמך" או "תוצרת בית" – הרכבת אופניים מחלפים ישנים, הכנת בירה, גידול ירקות בחצר הבית ותחביבים דומים. בכל אלה ניכרים זמן והשקעה, ועל אף היותם מעשיים, במובן זה שתוצר מסוים אכן יוצר, מידת ההשקעה מעידה על כך שלפעילות הפנאי יש ערך מוסף ובולט במעגלים החברתיים הרלבנטיים. בנוסף, אפשר לומר שהרשתות החברתיות הגבירו לא רק את הנראות של מוצרים כמו מכונות או מותגי יוקרה, אלא גם של השקעת משאבי הזמן. שיתוף של תמונה מחופשה אמנם מעיד על חלק ממרכיביה כמוצרי צריכה פשוטים (כרטיס טיסה, מלון, מסעדה), אך התמונה מעידה אף יותר על משאבי הזמן שהושקעו בתכנון החופשה וביצועה, כמו גם על הזמן שהושקע בצילום עצמו. לסיכום, פנאי לראווה אינו נדחק בפני צריכה לראווה אלא נותר אפקטיבי לצידה, וככזה הוא ממשיך להיות יצרני בצורה עקיפה או טוב לדברים נוספים פרט לעצמו.

נראה אם כן שהפנאי מפסיד במערכה מול העבודה. מצד אחד הוא נדחק ומוקע, ומצד שני הוא נהפך בעצמו ליצרני, לכמו-עבודה. אם נביט בתופעת העבודה בבית קפה או במקום דומה שהוקדש מסורתית לפנאי, נראה את משקל הפרודוקטיביות הרובץ על כתפיו של הפנאי. מדובר

בעירוב של פנאי ועבודה, פרטי וציבורי, תכליתי ובלתי תכליתי. עבודה שמתבצעת כך – ואפשר להוסיף לכך עיסוקים שמתבססים על תיעוד עצמי והצגה לראווה של טיולים וכו', לעיתים תמורת תשלום, ברשתות החברתיות – עשויה להיראות כאילו היא סופחת אליה אלמנטים של פנאי ולכן נושאת הבטחה מסוימת לתקומתו. ובכל זאת, אני סבור שהסתכלות זו על עבודות נעיימות יותר כמעין פנאי היא שגויה, בדיוק מכיוון שהפרודוקטיביות והעמידה בתכליות הן המכריעות, ואילו לא הושגו, גם הפרקטיקות הללו היו מפסיקות להתקיים.

האם אפשר לחשוב על פנאי ולחוות אותו בדרך שאינה קשורה הדוקות לפרודוקטיביות? אני רוצה להצביע על שלושה כיוונים אפשריים, אף כי שלושתם חלקיים ובעייתיים. ראשית, אנסה לחלץ מהביקורת של אדורנו על ובלן מושג של פנאי שאינו נקבע אך ורק באופן מניפולטיבי או לא-מודע על ידי יצר התחרותיות. זהו מושג פנאי לא יצרני, שאיננו רק כיסוי שקרי על גבי אותה תחרות ובלניאנית בלתי פוסקת לעליונות והפגנת יתרון דרך הימנעות ניכרת מעבודה. בחיבורו *Veblen's attack on culture* משנת 1941, אדורנו מצביע על הסתירות הרבות בתיאוריה של ובלן על "מעמד הפנאי", ואף תוהה על מניעה האידיאולוגיים.<sup>27</sup> ובלן רואה את כלל ההתנהגויות האנושיות, או מה שהוא מכנה "הרגלי המחשבה" העכשוויים, כשארית של ברבריות<sup>28</sup> מימים עברו, המתחזה למשהו חדש אך למעשה אין היא אלא אותה תחרות ישנה ומוכרת. אדורנו רואה בכך טעות עקרונית, ומבחינתו ובלן, שפוסל כל ייחודיות כ"פסאודו-ייחודיות", מנהל מתקפה על התרבות כולה.<sup>29</sup> הוא אמנם מסכים עם הביקורת של ובלן על חברת ההמונים כצורה של פרסום, אך טוען שוולן שוגה כשהוא רואה את החברה ככזו ש"מעולם לא הייתה דבר פרט לפרסום, הפגנת כוח, ביזה ורווח".<sup>30</sup>

מתוך הביקורת של אדורנו על המתקפה של ובלן על התרבות האנושית בכלל ועל צורות הפנאי בפרט, ככיסוי על מניעים ברבריים של רווח והפגנת עליונות, אפשר לחלץ מושג חלקי של פנאי "חיובי", או לפחות כזה שאינו נקבע על ידי כוחות השוק וחרושת התרבות. כשהוא מצביע על ההתעלמות של ובלן מתופעות כמו "פרקטיקות טקסיות, מיניות, תשוקה לביטוי אומנותי", ובאופן כללי על התעלמותו מ"כל תשוקה לברוח מן השעבוד לתועלת",<sup>31</sup> אפשר להבין שבשביל אדורנו ישנם אלמנטים אנושיים שנותרים חופשיים מההכרח להפגין יתרון ולייצר עליונות, והם מתקיימים מחוץ ומעבר לשליטתו של אותו אינסטינקט תחרותי. את ה"שעבוד לתועלת" שאדורנו מזהה אצל ובלן יש להבין בצורה רחבה ביותר. מבחינת ובלן, האדם פועל מתוך אינסטינקט של מיומנות (instinct of workmanship), ונתפס בעיני עצמו כמרכז של פעילות "טלאולוגית" – פעילות שמכוונת תמיד לקראת מטרה "קונקרטיבית, אובייקטיבית ולא-אישית"<sup>32</sup> ועליה להיות יעילה ואפקטיבית. במסגרת תפיסה כזו, גם פעילות פנאי שנראית לכאורה מיותרת או מכוננת לדבר מה שאינו מוחשי עשויה להיות יעילה, ולכן תוערך (או תיתפס כחסרת תועלת ולכן תעורר סלידה). אדורנו יוצא בדיוק נגד ראייה חד-ממדית זו של הפנאי.

מה יש אפוא בפנאי שחורג מה"שעבוד לתועלת"? במקום אחר במאמר כותב אדורנו על השמחה ועל אופייה הכפול, שאפשר לייחס אותו גם לפעילות פנאי: "אין שמחה שלא מבטיחה למלא תשוקה שכווננה באופן חברתי, אבל גם אין שמחה שאינה מבטיחה משהו שונה איכותית

במילוויה של אותה תשוקה. מחשבה אוטופית מופשטת שמשלה את עצמה לגבי זה מחבלת בשמחה ומשחקת לידיים של זה שהיא מבקשת לשלול. כך, אף שהיא מבקשת לחלץ את השמחה מההבניה החברתית, היא נאלצת לכפור בכל דרישה קונקרטית לשמחה, וסופה שהיא מרדדת את האדם לכדי פונקציה של עבודתו ותו לא.<sup>33</sup> להבנתו של אדורנו, בעוד ובלן צובע את הפנאי ואת התרבות בכללה בצבעים של פרודוקטיביות – עד כדי כך שגם פנאי נחשב ליצרני, ה"בזבז" למעשה לא קיים והתרבות אינה אלא כסות לברבריות – הוא עצמו טוען שהפנאי והתרבות שצומחת ממנו מביעים, או עשויים להביע, שאיפה לחופש והתנגדות לניסיונות למשטר אותם ולהשתמש בהם. מבחינת אדורנו, יש להצביע על אופק אמנציפטורי העולה מתוך פרקטיקות של פנאי, אבל אי אפשר לעשות זאת אם נקודת המוצא היא הנוסחה ההרמטית והגורפת שמציע ובלן. אדורנו לעומתו מבקש להבין את היש החברתי ככזה שכולל גם אלמנטים סותרים ואפשרויות עתידיות לשלילתו, וכאן הוא מתעניין בפנאי שמקבל את משמעותו מן ההתנגדות שטמונה בו. אמנם זו התנגדות חלקית ולא יציבה שאינה יכולה להתמסד, אך התשוקה המניעה אותה עמידה בפני ניסיונות הקואופטציה שלה.

התיאולוג והפילוסוף הגרמני יוזף פיפר מציע כיוון שונה של מחשבה על פנאי. בחיבורו משנת 1948, "פנאי, בסיס התרבות",<sup>34</sup> הוא מבקר את מה שהוא מכנה "חברת העבודה הטוטאלית" – חברה שבה ערכה של העבודה עולה על ערכם של הפנאי, ההרהור והמחשבה הנעשית מתוך עמדה של נינוחות. אין זה מפתיע שפיפר הוא קתולי אדוק, ובדחייתו את הערך החיובי המיוחס לעבודה הוא מבקר גם את המחשבה הפרוטסטנטית. העיתוי שבו התפרסם החיבור בהחלט לא מובן מאליו – אחרי מלחמת העולם השנייה, תקופה שבה גרמניה, אירופה ולמעשה העולם כולו עמדו בפני המשימה הדוחקת של פינוי הריסות ובנייה מחדש; לא תקופה שמיטיבה עם פנאי, אלא כזאת שמזמינה עבודה מאומצת. בדומה למרסלן דופרה, בעל המסעדה ברומן עפיפונים לרומן גארי, שמסרב לחוש הקלה עם שחרורה של צרפת מהכיבוש הנאצי ובמקום זאת מזהיר מעתיד שבו צ'יפס קפוא עלול להחליף את הדרכים המסורתיות, כך גם פיפר מביע חשש שאם ערכי חברת העבודה הטוטאלית לא ירוסנו, התרבות עצמה תהיה בסכנה.

בעוד הביקורת של פיפר על חברת העבודה אכן מעניינת, ובמיוחד האבחנה הנאו-תומיסטית שלו בין אינטלקט (ביטוי לפנאי) לרציונליות (ביטוי לעבודה),<sup>35</sup> התרומה הייחודית של החיבור נמצאת בהצגה הבהירה והחד-משמעית של הקשר בין פנאי לטרנסנדנטציה ולאמונה דתית. בראשית ספרו מופיע הפסוק מתהילים "הרפו ודעו כי אנוכי אלוהים"<sup>36</sup> (Be at Leisure — and know That I am God), והוא קובע שהפנאי במהותו מבוסס על חגיגה ופולחן דתיים. לדעת פיפר אין פנאי ללא חגיגה, ואין כל חגיגה אמיתית ללא אלים, בין שמדובר בחתונה או בקרבנבל.<sup>37</sup> במובן מסוים הצדק איתו, ואכן, היסטורית קשה למצוא פרקי זמן שבעיקרון אינם מוקדשים ליצרנות ושצידוקם אינו דתי, החל בשבת היהודית וכלה ב-holiday כמילה נרדפת לחופשה מעבודה. פיפר גם צודק כשהוא מעריך שביקורת אינטלקטואלית גרידא ללא בסיס באמונה עלולה להיות חלשה מול הלחץ העצום שחברת העבודה מפעילה על היחיד לעבוד יותר מצד אחד, ולהפוך את הפנאי שלו ל"מועיל" מצד שני. בשבילו, תפילה היא דוגמה לפעילות

פנאי אידיאלית: כל עוד היא אינה נעשית מתוך הכרח, זו אכן פעילות שנעשית לטובת עצמה בלבד, ומערבת רפלקסיה, חשיבה נינוחה והירגעות. אין מדובר כאן בקריאה לחזרה לדת במובן הישיר של המילה, ופיפר טוען שהתרבות האנושית כולה היא תוצאה של יכולתו של האדם לשבות מעבודה ולסגל לעצמו הלך רוח של פנאי. כמו שאי אפשר להירדם תוך כדי מאמץ, כך גם הפנאי, שכדי להשיגו נדרשת עמדה נפשית של נינוחות והרפיה מנטלית, ולא רק הפסקה של העבודה. האם אפשר להגן על עמדה כה בלתי פופולרית, ואולי אף לא רלבנטית, בימים שבהם "עלינו לבנות מחדש את הבית שלנו"?<sup>38</sup> פיפר מודע לקושי ואולי אף לחוסר אפשרות לעשות זאת, אך טוען בכל זאת שהדת היא קו ההגנה האחרון של הפנאי מול חברת העבודה: "כאשר התרבות עצמה נמצאת בסכנה והפנאי מוטל בספק, יש רק דבר אחד לעשות: לחזור למקור הראשוני".<sup>39</sup> מקור זה הוא, כאמור, בסיס הפנאי בפולחן הדתי.

ההצעה של פיפר משכנעת ובעלת משקל. עם זאת, לא כדאי לייחס משקל רב מדי לבסיס ההיסטורי של הפנאי בפולחן הדתי, וודאי שאין צורך לראות בקשר ביניהם הכרח או תנאי לקיומו של פנאי בימינו, שהרי לתופעות רבות – תרבותיות, פוליטיות או פסיכולוגיות – יש בסיס היסטורי בדת, ולו משום שהחיים התארגנו סביבה. יכולנו לומר גם על סולידריות או על שאיפה לצדק שהן הופיעו בעבר יחד עם אמונה דתית וכתוצאה מממנה, ולכן יש לבססן גם היום על איזושהי טרנסצנדציה. אולם זו טענה כוללת מדי וחוטאת בתפיסה לא מורכבת של הפולחן הדתי כסיבה בלבד ולא כתוצאה של מוטיבציה ארצית. במילים אחרות, אמנם הפנאי עשוי לבוא לידי ביטוי מובהק בפולחן דתי, אך הקשר ביניהם אינו מחייב.

דרך נוספת להגן על הפנאי היא שלילית בעיקרה, ומורכבת מסירוב לעבודה, החזרתה לשורשיה כפעילות מאוסה ודחיית הניסיונות לשפר אותה כך שתהיה יצירתית או חופשייה יותר. מדובר בסירוב כפול, הן להכנסת אלמנטים של פנאי לעבודה, והן לניסיון לתת לפנאי הגדרה חיובית ו"מועילה". את אחד הביטויים הברורים לגישה זו מנסחת קת' ויקס, ובמיוחד נוקבת הביקורת שלה על הסוציאליזם ההומניסטי. היא מצטטת את אריך פרום, שטוען כי "בתהליך של פעילות אותנטית האדם מפתח את עצמו, נהיה עצמו, והעבודה אינה רק אמצעי לקראת מטרה – המוצר – אלא מטרה בפני עצמה, הביטוי המשמעותי של אנרגיה אנושית, ולכן העבודה היא מהנה".<sup>40</sup> ויקס טוענת שפרום קורא את הפסקה המפורסמת של מרקס העוסקת ב"ביטול העבודה" בצורה שגויה. כזכור, מרקס תיאר את החברה הקיימת, שבה "משעה שמתחילה העבודה להיות מחולקת, יש לו לכל אחד תחום פעילות בלעדי; הריהו צייד, דייג או מבקר ביקורתי וחייב להישאר בתורת שכזה אם אינו רוצה לאבד את האמצעים לקיומו", והנגיד אותה לחברה קומוניסטית, שהייצור בה מוסדר כך שמתאפשר לאדם "לצוד בבוקר, לדוג אחר הצהריים, לרעות בקר לעת ערב, למתוח ביקורת אחרי הארוחה, כפי שנראה לי, מבלי ליהפך לצייד, דייג, רועה או מבקר". פרום מפרש את הפסקה הזאת כהתגברות של הסוציאליזם על אופייה המנוכר של העבודה ושחרור של האדם לפעול מתוך מהותו האותנטית. ויקס מציינת שפרום השמיט את המשפט הבא של מרקס, שבו קבע כי בכל מקרה "הפחתה [קיצור יום העבודה או הפחתת העבודה] של יום העבודה חייבת להיות תנאי מקדים בסיסי".<sup>41</sup> ההשמטה של פרום אינה מקרית, כמובן, שהרי אם העבודה

בחברה הקומוניסטית אכן תהיה משחררת, אותנטית ומהנה כל כך, מדוע שיהיה פחות ממנה? עוד מאשימה ויקס את פרום ואת הסוציאליזם ההומניסטי בכלל ב"חוסר סבלנות לתיאוריה",<sup>42</sup> בנוסטלגיה לעבודה בעידן הפרה-תעשייתי, ברומנטיזציה שלה, וביצירת מעין אידיאל אסקטי חדש שבו היצרנות מהסוג ה"נכון" מכוונת כלפי דברים שימושיים בלבד. אף שפרום דוחה את הקפיטליזם, אפשר להבחין בקווי דמיון לא מעטים בין הגותו לבין האתיקה הפרוטסטנטית, ובראשם היחס של שניהם לעבודה, לפנאי ולצריכה. התוצאה, מבחינת ויקס, היא שאידיאל העבודה של הסוציאליזם ההומניסטי בוגד במטרתו ואינו מצליח להיות אלטרנטיבה למשטור האידיאולוגי של "מוסר העבודה". אם כך, כדי להגן על הפנאי יש להימנע מלהתפתות לעבודה "מהסוג הנכון", ולדרוש בפשטות להפחית את העבודה באשר היא, גם אם לא ברור במה בדיוק היא תוחלף ואם הדבר "מועיל".

לסיכום, ראינו שבשונה ממושג הפנאי העתיק, שלאדם הייתה אליו גישה אינטואיטיבית, הפנאי המודרני מתאפיין בנטייה להשתמש בו – ישירות, דרך השגת תעודות וכדומה, או דרך הצגת חוסר התועלת שבו לראווה. כך או כך, הדבר יוצר סתירה חריפה בתוך מושג הפנאי ומפחית מערכו מול העבודה.

הצבעתי על שלושה כיוונים שבעזרתם אפשר להתמודד עם התופעה: (1) דרישה להפחתה של כמות העבודה תוך ביקורת מתמדת על האידיאולוגיה שלה ועל הניסיונות "לשפר" אותה, (2) ביסוס הפנאי על פולחן דתי, ו-3) התמקדות באלמנטים של הפנאי המביעים שאיפה להתנגדות. שלוש הדרכים בהחלט אינן מספקות, ויש לראות בהן הצעות חלקיות בלבד שאליהן יש לצרף דרכים נוספות לניתוק הקשר בין פנאי לעבודה, או להעמדתו של הפנאי על בסיס אלטרנטיבי. כיצד עלינו להבין את משחק הכדורגל המעט מוזר שתיארתי בתחילת המאמר? קשה לטעון שהוא פעילות הנעשית לטובת עצמה בלבד, שכן המשחק נתפס כהכנה לבגרות שבה הילד לומד כישורי חיים, כלומר זהו אמצעי לקראת מטרה שונה מעצמו. כמו כן, בעקבות ובלן, נוכל לטעון שדרך השתתפות במשחק, המשפחה מפגינה את כוחה הכלכלי והחברתי דרך הצגה לראווה של משאבי הזמן העומדים לרשותה. עם זאת, בשביל הילדים ייתכן בהחלט שהמשחק הוא פעילות פנאי אידיאלית – מהנה, נינוחה וללא כל מטרה פרט לעצמה. בלי להיכנס לדיון בתפקיד המורכב של תחרותיות במשחק, דומני שאפשר גם לשפוט לחיוב את האלמנט התחרותי באותו משחק כדורגל בוסרי. התחרותיות עשויה לשקף את אותה שאיפה ליתרון או לעליונות המוכרת לנו היטב מהקפיטליזם, ושעליה מדבר ובלן, ובמובן זה יש לשאול אם משחק תחרותי לילדים קטנים כל כך אינו מעודד את יצר התחרותיות ומשעתק אותו לדור הבא. מצד שני, תחרותיות במשחק יכולה להיות, ובכן, משחקית. ככזו, היא נותנת לילדים (ולהורים) הזדמנות נטולת סיכונים להתנסות בניצחון, בהפסד, בהפגנת יכולת טובה יותר או פחות משל היריב, ובהתמודדות עם חוסר ודאות ומקריות. תחרות משחקית מאפשרת גם לייצר אלטרנטיבה מהנה לתחרות ש"בחוץ", כזו שאולי אף טמונה בה ביקורת על הסדר התחרותי הקיים. בכל אופן, במשחק הנדון, ובאופן מפתיע, לא התקיימה כמעט תחרות. תוצאת המשחק לא באמת הייתה חשובה לאף אחד מהמשתתפים ולא הייתה מקור להנאה.



אם כן, יש לתהות על הקשר בין המשחק כפעילות פנאי של הילדים לבין המשחק כאמצעי להוריהם, ולקבוע שהקשר בין השניים אינו הכרחי. ניצול הפנאי וההנאה של הילדים אינו כורח המציאות, ועלול אף לפגוע בהם. מודעות לשבריריות של הפנאי – של ילדים ובכלל – בחברת העבודה, וספציפית לסכנת הפיכתו לאמצעי ולנושא תועלת, עשויה לשמר אותו כמטרה בפני עצמה, לקרב אותו למשמעותו המקורית, ולהתנגד דרכו באופן פעיל וסביל כאחד לניסיונות העקביים להפוך את האדם לעובד בלבד.

## הערות

1. ישעיהו ברלין, ארבע מסות על חירות (תל אביב: רשפים, תשל"א).
2. אפלטון, פיידון, 66 ב-ד, תרגם שמעון בוזגלו, (תל אביב: ספרי עליית הגג, 2005), 41-42.
3. אפלטון, תאיטיטוס, 172 ד, תרגם יוסף ג. ליבס (ירושלים: שוקן, 1967-1955?) כרך ג', 118.
4. שם. 172 ד-ה, 119.
5. שם. 173 א-ב, 120.
6. אפלטון, פוליטיאה, תרגם יוסף ג. ליבס (ירושלים: שוקן, 1967-1955), כרך ב', 395-396.
7. אריסטו, אתיקה, מהדורת ניקומאכוס 1177 ב, 5-6, תרגם יוסף ג. ליבס (ירושלים: שוקן, תשל"ג), 252.
8. Pierre Destrée, "Education, Leisure, and Politics," in *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. Marguerite Deslauriers (New York: Cambridge University Press, 2013), 309 (להלן "Destrée, 'Education, Leisure, and Politics'").
9. אריסטו, פוליטיקה 1273 א, תרגמה נורית קרשון (תל אביב: רסלינג, 2009).
10. שם, 1260 ב 13.
11. שם, 1278 א 9-10.
12. Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 216.
13. Destrée, "Education, Leisure, and Politics," 316.
14. מקס ובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם (תל אביב: עם עובד, תשמ"ד) (להלן ובר, האתיקה הפרוטסטנטית).
15. David L. Schindler "On 'Disenchantment,' Work and Leisure", *Humanum – Issues in Family, Culture & Science* 3 (2017): 2.
16. ובר, האתיקה הפרוטסטנטית, 77.
17. שם, 157-158.
18. Benjamin Franklin, "Advice for a young tradesman", in George Fisher, *The American Instructor: or Young Man's Best Companion* (Philadelphia: Printed by B. Franklin and D. Hall, at the New Printing Office, in Market-Street, 1748), 375-7.



19. Paul Ransome, *Work, Consumption and Culture: Affluence and Social Change in the Twenty-first Century* (London: Sage Publications), 15
20. Kathi Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries* (Durham, NC: Duke University Press), 6
21. ת'ורסטין ובלן, "פנאי לראווה". התיאוריה של מעמד בעלי הפנאי: מחקר כלכלי של מוסדות", בתוך תרבות, תקשורת ופנאי בישראל, עורכים אליהוא כץ ויצחק ינוביצקי (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2000), 57-71 (להלן ובלן, "פנאי לראווה").
22. Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1998), 2
23. ובלן, "פנאי לראווה", 61.
24. שם, 21.
25. שם, 46.
26. Andrew B. Trigg, "Veblen, Bourdieu, and Conspicuous Consumption," *Journal of Economic Issues*, 35 (1) (2001): 99-115, p. 101
27. Theodore Adorno, "Veblen's Attack on Culture," *Studies in Philosophy and Social Science*, 600. In *Prisms*, Translated by Samuel and Shierry Weber
28. המושג "ברברי" לא משמש את ובלן כמילת גנאי אלא כמונח אנתרופולוגי המסמן שלב ספציפי בהיסטוריה (2-12). עם זאת, ניכר שובלן לא דוחה את האסוציאציה השלילית המיוחסת למושג ונהנה מחשיפת העידון המודרני כברבריות.
29. שם, 77.
30. שם, 78.
31. שם, 79-80.
32. Veblen, *Theory of the leisure class*, 8.
33. שם, 86.
34. Josef Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*, trans. Alexander Dru (San Francisco: Ignatius Press, 196
35. שם, 8.
36. תהילים מ"ו, י"א.
37. Pieper, *Leisure*, 44-47.
38. שם, 3.
39. שם, 50.
40. In Weeks, *Problem with Work*, p. 86.

41. קרל מרקס, "האידיאולוגיה הגרמנית", בתוך כתבי שחרות, תרגום שלמה אבינרי (תל אביב: ספריית פועלים, תשל"ה), 238-239.

42. 90. *Weeks, Problem with Work*.





# ציונות-דתית<sup>1</sup> חיים כצמן

כאשר נשאל יוסף בורג, יו"ר המפלגה הדתית-לאומית בשנות השבעים, מהו המרכיב החשוב ביותר בזהות הדתית-ציונית – היהדות או הלאומיות, הוא ענה "המקף". תשובתו מייצגת תפיסה רווחת הרואה את הציונות הדתית כאידיאולוגיה פרגמטית המנסה לגשר על הפער בין הדת היהודית האורתודוקסית לתנועה הציונית החילונית. אולם בשנים האחרונות אנו עדים לערעור על תפיסה פרגמטית זו מצד יחידים וקבוצות שונות בקרב הציונות הדתית, וההנהגה הציונית-דתית המסורתית עומדת בפני משבר אידיאולוגי וחברתי חמור. מחלוקות פנימיות קיטבו את התנועה עד כדי כך שספק אם אפשר למצוא ולו נושא אחד שכלל הציונים הדתיים יסכימו עליו. יתרה מזו, מרחב ההשפעה של הציונות הדתית כולל כיום אנשים שאינם מזדהים בהכרח כדתיים או כציונים. כיצד נוכל להסביר תופעה זו? האם המונח "ציונות דתית" הפך לסימולקרום, מסמן צף ללא מסומן?

מאז הקמת תנועת "המזרחי" בשנת 1902, המונח "ציונות-דתית" שימש באופן רציף לסימון קבוצת היהודים האורתודוקסים שתמכו בתנועה הציונית (ובהמשך במדינת ישראל). באותה נשימה, המונח משמש גם להתייחסות לאידיאולוגיה ספציפית, המספקת הצדקה תיאולוגית לתנועה הציונית ולמדינת ישראל. עם זאת, שני אירועי פרשת-מים גרמו לבני ובנות הציונות הדתית לשקול מחדש את מחויבותם למקף. ראשית, תוצאותיה של מלחמת 1967 הביאו את המנהיגות של הציונות הדתית לנטוש את "הברית ההיסטורית" – שיתוף הפעולה הפוליטי שלהם עם ההגמוניה של מפלגת מפא"י. בעקבות הרב צבי יהודה קוק הם שאפו למלא תפקיד משמעותי יותר בפוליטיקה הלאומית ולפעול למען ההתנחלות בשטחים הכבושים. בהמשך, תוכנית ההתנתקות ב-2005, שכללה פינוי של כ-9,000 מתנחלים מרצועת עזה ומצפון השומרון, קראה תיגר על שאיפותיה הפוליטיות והדתיות של הציונות הדתית. אירוע זה גרם לציונים-דתיים רבים להטיל ספק במחויבותם לציונות, אך יתרה מזאת, במקרים רבים גם אמונותיהם הדתיות השתנו באופן דרמטי. על כן, נראה שבשביל רבים מאלה שגדלו בקהילה הציונית-דתית, המקף של יוסף בורג כבר אינו מרכיב מהותי בזהותם.

למרות ההתפתחויות הללו, רוב הספרות האקדמית עדיין מתייחסת ל"ציונות-דתית" כמונח המסמן תפיסת עולם אידיאולוגית מובהקת.<sup>2</sup> גישה זו מתבססת על מה שאני מכנה במאמר זה "הנרטיב האידיאולוגי". לגישה זו יש תועלת מסוימת, אך היא מייחסת לציונות הדתית אידיאולוגיה סדורה, ועל כן מתעלמת ממגוון הזהויות החברתיות, הדתיות והפוליטיות בקרב

\*המחבר מבקש להודות ליואל מגדל על סיועו רב-הערך במהלך המחקר ועל הערותיו על גרסאות מוקדמות יותר שלו. בנוסף, המחבר מוקיר תודה למרכז סטרום ללימודי יהדות באוניברסיטת וושינגטון, וכן לדניאל ולימור פרידמן ממוסד "גריזלי מכונאות אחרת" במושב דקל על תמיכתם הכלכלית במשך תקופת המחקר. תודה גם לאריאל הנדל ואיתי שניר ממערכת כתב העת, וכן לארי אנגלברג ולשופט האנונימי על קריאתם המעמיקה. מצאתי ערך רב בביקורות שלהם, והן עזרו לי לשפר את המאמר ולחדד את טיעוני.

האוכלוסייה היהודית-אורתודוקסית הלא-חרדית בישראל. מטרתי בחיבור זה איננה לערער על אמיתותו ההיסטורית של נרטיב זה, אלא להראות כיצד התפיסה העומדת בבסיסו לגבי מהותה של הציונות הדתית אינה יכולה להסביר את ההתפתחויות האחרונות בקרבה, במיוחד לאחר הנסיגה הישראלית מרצועת עזה בשנת 2005.<sup>3</sup> כיום הציונות הדתית איננה עוד תנועה אידיאולוגית מלוכדת, אלא חברה הטרוגנית, ולכן יש לפתח המשגה שתביא בחשבון את המגוון המאפיין את הזהות הדתית-ציונית כיום.

מאמר זה בוחן מגמות פוליטיות, דתיות וחברתיות עכשוויות בציונות הדתית לאור הספרות המחקרית שנכתבה על "הציונות הדתית". מבחינה היסטורית יש מקום להטיל ספק בקיומה של אידיאולוגיה ציונית-דתית אחידה אף לפני שנות ה-2000, אך זוהי שאלה שההכרעה בה מצריכה מחקר נוסף. טענתי היא שהאטימולוגיה וההמשגה התיאורטית של הציונות הדתית כאידיאולוגיה המאחדת בין הממדים הסותרים לכאורה של הלאומיות המודרנית והדת היהודית היא כיום אנכרוניסטית ואף מטעה. יתר על כן, התמקדותה של גישה זו במקף כמאפיין המהותי של הזהות הציונית-דתית מגבילה את יכולתם של החוקרים להבין כראוי את ההתפתחויות שמתרחשות כעת בחברה הציונית-דתית.

על כן, מאמר זה יציע גישה סוציולוגית להגדרת הציונות הדתית. אני מציג הגדרה לא-אידיאולוגית המדגישה את ההקשרים החברתיים (יחסי שארות, קרבה גיאוגרפית, שייכות מוסדית) בין חברי הקבוצה. יתרונה הגדול של ההגדרה הסוציולוגית הוא בכך שהיא מאירה רבדים שונים המחברים בין הפרטים בקבוצה ואינה מצמצמת אותם לזהותם האידיאולוגית. כפי שאראה, ערעור על האידיאולוגיה של הזרם המרכזי בקבוצה מסוימת אינו בהכרח מוציא את הפרט מגבולות הקבוצה. להפך, לעיתים קרובות קריאת התיגר האידיאולוגית נובעת מרצון לשמר את הזהות החברתית ופונה לסולם ערכים הנתפס כמהותי יותר מהאידיאולוגיה המוצהרת.

ההגדרה הסוציולוגית גם תורמת להבנת הציונות הדתית בחברה הישראלית באופן כללי. חוקרים אקדמיים, פרשנים פוליטיים ואף סופרים נוטים להעמיד דיכטומיה המציגה את הציונות הדתית כ"אחר" האולטימטיבי לציונות החילונית של "ארץ ישראל הישנה והטובה". תפיסתם של תלמידי הרב צבי יהודה קוק, שלפיה יש להכפיף את המדיניות הלאומית לשיקולים דתיים-משיחיים, נתפסת כאיום ממשי על זהותם של היהודים החילונים. על כן, כאשר כותבים מבקשים "להכיר את החברה הישראלית" ואת הציונות הדתית בפרט, בפועל הם מבקשים להכיר את הציונות הדתית המשיחית של תנועת ההתנחלויות. כך לדוגמה בספרו של עמוס עוז "פה ושם בארץ ישראל", שני הפרקים שעוסקים בציונות הדתית מתארים שיחות עם מתנחלים מהתנחלויות אידיאולוגיות כמו תקוע ועפרה.<sup>4</sup> גם בספרו של גדי טאוב על תנועת ההתנחלויות הוא מבקר בעפרה כדי "להכיר את המתנחלים" ומתאר את האידיאולוגיה הקוקיסטית כמייצגת של הקבוצה כולה.<sup>5</sup> כתוצאה מתפיסה זו, השפעתה הגוברת של הציונות הדתית מתוארת בתקשורת ובמחקר כאיום על הזהות החילונית-ליברלית של ישראל, וישנם חוקרים המזהירים מפני מגמות תיאוקרטיות במדינה ומוסדותיה.<sup>6</sup> לעומת זאת, ההטרוגניות האידיאולוגית של

ההגדרה הסוציולוגית מאפשרת להבין דקויות שונות של השפעת הציונות הדתית על החברה הישראלית באופן שאינו מצמצם אותה לנטיות משיחיות-תיאוקרטיות. בנוסף, הגדרה סוציולוגית ולא אידיאולוגית מוסיפה למחקר האקדמי על הציונות הדתית זווית חשובה שמאפשרת הבנה טובה יותר של דיונים פנימיים והסתכלות על גבולותיה החברתיים של הקבוצה באופן נזיל יותר. חשוב מכול, המשגה זו מאירה באור חדש את ההתפתחויות התרבותיות והפוליטיות האחרונות ומציעה אופקים אפשריים חדשים למחקר על הציונות הדתית. על כן, מאמר זה יתאר את ההטרונות העכשוויות בציונות הדתית באמצעות דיון בחלק מהמגמות האידיאולוגיות והתת-קבוצות החברתיות שהתפתחו מאז שנת 2005. המאמר ינתח חלק מהספרות על המגמות החדשות הללו, וידגים כיצד הגישה הסוציולוגית מאפשרת לנו להבין אותן כתופעה דתית-ציונית *sui generis*, למרות סטייתן מהאידיאולוגיה של הזרם המרכזי בציונות הדתית.

### כיצד להבין את המקף?

כדי להבדיל ביניהם לבין היהודים הדתיים הלא-ציונים (חרדים), הקבוצה הציונית-דתית מכונה לעתים גם "דתית-לאומית". קיומו של המקף בשני כינויי הקבוצה מעיד על כך שהוא חשוב לא פחות מהדת בזהותם של חבריה.

למקף תפקיד כפול. ראשית, הוא מעיד על זהות היברידית הכוללת אורח חיים יהודי-אורתודוקסי יחד עם תמיכה בתנועה הציונית – דו-קיום של הדת המסורתית עם המודרניות החילונית. שנית, המקף גם מרמז על הפרדה אנליטית בין הספרה הדתית לפוליטיקה הלאומית, שהזהות הציונית-דתית מנסה לגשר עליה.

הופעתן של תנועות דתיות-לאומיות (religious-nationalism) אינה תופעה ייחודית לישראל. הסוציולוג רוג'רס ברובייקר זיהה את הדתיות הלאומית כצורה מובחנת של לאומיות, המאגרת את הלאומיות החילונית ומשתמשת בדת כדי לכרוך יחד מדינה, טריטוריה ותרבות.<sup>7</sup> במקרה הישראלי, הדת היהודית מילאה תפקיד חשוב ביצירת זהות לאומית ובמיזוג "מדינה, טריטוריה ותרבות" גם במסגרת התנועה החילונית-ציונית,<sup>8</sup> ולכן כדי להסביר את הצורה הייחודית שתפסה הלאומיות הדתית בישראל אנחנו נדרשים לניואנסים דקים יותר.

במחקרים על הציונות הדתית ישנה כמעט חובה להתייחס לספרם המכונן של ישעיהו (צ'רלס) ליבמן ואליעזר דון-יחיא על הדת האזרחית בישראל, שבו הם מסווגים כמה "תגובות" של הדת המסורתית למודרניזציה ולחילון. על פי הטיפולוגיה שהם מציעים, התגובה הראשונה המאפיינת את הקהילה החרדית היא דחייה (rejection) – הפרדה ובידוד מהתרבות החילונית באמצעות יצירת ערכים וסמלים חלופיים. התגובה השנייה, שאפיינה את הציונות הדתית ה"קלאסית" מבית מדרשו של הרב ריינס, היא מידור (compartmentalization) – הגבלת תפקידה של הדת המסורתית להיבטים מסוימים בחיים האישיים והציבוריים, תוך אימוץ המודרניות בהיבטים אחרים הנחשבים לבלתי רלבנטיים לדת. התגובה השלישית, שרווחה בקרב הציונים הדתיים

לאחר מלחמת 1967, היא התרחבות (expansion) – ניסיון לפרש מחדש את התרבות המודרנית כביטוי של הדת, ובכך לנסות להכפיף את החברה המודרנית לערכים הדתיים.<sup>9</sup> מחקרם של ליבמן ודון-יחיא ממשיג את יחסי הגומלין המורכבים בין דת וחילוניות, פוליטיקה וחברה, לאומיות וציונות, שהם אכן חיוניים להבנת היסודות האידיאולוגיים של הציונות הדתית. עם זאת, הניתוח שלהם מתייחס לציונות הדתית בראש ובראשונה כאידיאולוגיה. החלקים הבאים במאמר יסקו סקירה של הספרות על הציונות הדתית המושפעת מגישה זו, ידגימו מדוע המשגתה באמצעות הפריזמה האידיאולוגית משמשת נרטיב ספציפי שאינו הולם עוד את החברה הציונית-דתית, וימחישו את הצורך בהגדרה סוציולוגית ולא-אידיאולוגית.

### הנרטיב האידיאולוגי של הציונות הדתית

מרבית הספרות על הציונות הדתית מספרת סיפור דומה על התמורות האידיאולוגיות שעברה התנועה במאה האחרונה. על פי נרטיב זה, הציונות הדתית צמחה בראשית המאה העשרים כתנועה פרגמטית שראתה בהגירה לפלשתינה/א"י פתרון מעשי לאנטישמיות האירופית. מלחמת 1967 הביאה למהפכה דתית, פוליטית ותרבותית בתוך התנועה הציונית-דתית, וחבריה החלו לדרוש השפעה פוליטית גדלה והולכת במישור הלאומי-מדיני.

על פי הנרטיב האידיאולוגי, הציונות הדתית קמה כאשר קבוצה של יהודים אורתודוקסים התארגנה באמצעות תנועת המזרחי בשנת 1902. בניגוד למנהיגות היהודית-אורתודוקסית באותה תקופה, שהתנגדה לציונות מטעמים תיאולוגיים ופוליטיים, תנועה זו הציעה אידיאולוגיה ייחודית שביקשה לחיות על פי הקוד ההלכתי האורתודוקסי אך גם ליטול חלק בתנועה הציונית ובהקמתו של בית לאומי מודרני לעם היהודי.<sup>10</sup> הכלאה זו בין שני רעיונות שנחשבו לכאורה למנוגדים התאפשרה באמצעות פרשנותו התיאולוגית של הרב יעקב-יצחק ריינס, שראה בתנועה הציונית פתרון מעשי בלבד לאנטישמיות האירופית ודחה את הייחוס של משמעות תיאולוגית לתנועה הציונית וההגירה לפלשתינה-א"י. גישה פרגמטית זו אפשרה לציונים הדתיים לקדם אינטרסים מגזריים, כגון הבטחת מימון ציבורי למערכת החינוך הממלכתית-דתית. תקופה זו של שיתוף פעולה עם ההגמוניה של מפלגת מפא"י החילונית נודעה לימים כ"הברית ההיסטורית".<sup>11</sup>

הנרטיב ממשיך ומתאר מהפכה תיאולוגית, פוליטית ותרבותית שעברה על הציונות הדתית. בשנות השישים החלו כמה מבני הדור הצעיר של הציונות הדתית לערער על גישתם הפרגמטית של הרב ריינס וממשיכיו. אותם צעירים הרגישו ש"הברית ההיסטורית" שמה אותם בעמדת נחיתות כפולה. מחד גיסא, הם הבינו שהברית עם מפא"י רק משמרת את השוליות של הציונות הדתית בסוגיות המרכזיות בפוליטיקה הלאומית. מאידך גיסא, הציונים הדתיים היו בעמדת נחיתות ביחס לחרדים, אשר הטילו ספק במחויבותם הדתית משום ששיתפו פעולה עם הממסד החילוני של המדינה ונתפסו כמתפשרים.<sup>12</sup> תחושות אלה גרמו לצעירים מהציונות הדתית לערער על הברית ההיסטורית ועל מנהיגות התנועה, והנהגה חדשה, המכונה "הצעירים", החלה לצבור השפעה במוסדות המפלגה הדתית-לאומית.<sup>13</sup>



תהליך זה התמזג עם תנועה שהחלה להתגבש יותר מעשר שנים קודם לכן, כאשר קבוצה קטנה של צעירים שלמדו בישיבת כפר הרא"ה של החלה להתאסף סביב הרב צבי יהודה קוק והצטרפה לישיבת מרכז הרב בירושלים. אותם צעירים נמשכו לתיאולוגיה המשיחית שלו, שהושפעה מהגותו של אביו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אם כי גישתו של הבן הייתה אקטיביסטית יותר.<sup>14</sup> על פי תיאולוגיה זו (המכונה לפעמים "קוקיזם" או "אסכולת מרכז הרב"), התנועה הציונית ומדינת ישראל משמשות ככלים למימוש תהליך הגאולה המשיחית למרות החילוניות המוצהרת שלהן, ולכן גם מדינת ישראל החילונית נחנת בקדושה וכך יש להתייחס אליה. השקפה זו הובילה את אותה אסכולה לפרש ולהעריך אירועים היסטוריים מנקודת מבט משיחית ולטעון כי יש להכפיף את השיקולים הפוליטיים לשיקולים דתיים. לפיכך, השתתפותם של היהודים הדתיים בהנהגת המדינה, בצבא וביישוב הארץ נתפסו כחובות דתיות מהמעלה הראשונה.<sup>15</sup>

התיאולוגיה הקוקיסטית הציעה אפשרות חדשה למעורבות הדת היהודית בפוליטיקה הלאומית, אם כי היא נותרה שולית באופן יחסי בקרב החוגים הדתיים עד למלחמת 1967. תוצאות המלחמה פורשו בהתלהבות על ידי הקוקיסטים באמצעות השקפת העולם המשיחית. הכיבוש (או השחרור, לשיטתם) של מזרח ירושלים, הגדה המערבית, חצי האי סיני, רצועת עזה ורמת הגולן התפרש כהתגשמותה המעשית של הבטחת האל לאברהם שצאצאיו יירשו את הארץ. יתרה מזאת, תוצאות המלחמה נתפסו באופן ישיר כהגשמתה של נבואה שנתן הרב צבי יהודה שלושה שבועות לפני המלחמה.<sup>16</sup> הרגשות המשיחיים שעוררה המלחמה הובילה את תלמידיו לפעול כדי להתיישב בשטחים הכבושים, ובהמשך להקים את תנועת "גוש אמונים" בשנת 1974.<sup>17</sup>

החשיבות הגדולה של ההתיישבות היהודית בשטחים הכבושים בעיניהם של בני הציונות הדתית תדלקה את העניין המחקרי המתגבר באידיאולוגיה של הציונות הדתית. ישראלים רבים סבורים כי ההתנחלות בשטחים כרוכה בעוול כלפי האוכלוסייה הפלסטינית המקומית וגורמת נזק גם למדינת ישראל עצמה. לטענתם, ההתיישבות היהודית בשטחים הכבושים מאיימת לא רק על האפשרות להשיג שלום בר-קיימא עם הפלסטינים והמדינות הערביות אלא גם על קיומה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. על כן, פעולותיה של תנועת גוש אמונים בשנות השבעים והשמונים עוררו דיון פוליטי נוקב בחברה הישראלית. בפרספקטיבה רחבה יותר, הוויכוח על ההתנחלויות שיקף את חרדתם של תומכי מפא"י ותנועת העבודה, שראו בציונות הדתית איום על ההגמוניה המודרנית-חילונית שלהם,<sup>18</sup> וחוקרים שעסקו בציונות הדתית הדגישו אלמנטים מסוימים – תפיסת עולם אבסולוטיסטית לכאורה, חוסר נכונות להתפשר ולהפגין פרגמטיות, וכן נכונות חלקית לפעול באלימות כדי לממש יעדים משיחיים.<sup>19</sup>

אם כן, המחקרים שאימצו את "הנרטיב האידיאולוגי" נטו להתמקד בהשפעות המהפכה שעברה התנועה לאחר מלחמת 1967, והחוקרים החילונים שעמדו מאחוריהם חששו מהאתגר שהציבה האידיאולוגיה הציונית-דתית החדשה כלפי הציונות החילונית, ועל כן התמקדו בעיקר בתפיסה הדתית בהקמת תנועת גוש אמונים וההתנחלויות. חלקם התעניינו בהיתכנותה של נסיגה ישראלית מהשטחים הכבושים ובפינוי התנחלויות כחלק מ"פתרון שתי המדינות" לסכסוך הישראלי-פלסטיני, ולכן כמה מחקרים מתארים את מאבקהם של הציונים הדתיים למניעת

פינוי התנחלויות ואת השלכות הפינויים.<sup>20</sup> בהמשך המאמר אדגים את מגבלותיו של נרטיב אידיאולוגי זה, אך ראשית אציג סקירה של הספרות על הציונות הדתית שנכתבה בידי חוקרים מהציונות הדתית ואדון בנקודות ההשקה וההריגה שלה מהנרטיב האידיאולוגי.

### ציונים-דתיים כותבים על הציונות הדתית

מחקרים רבים על הציונות הדתית נכתבו בידי מחברים "מבפנים", שמוזהים עימה חברתית ואידיאולוגית.<sup>21</sup> רבים מהם פועלים באוניברסיטת בר-אילן, מוסד אקדמי המזוהה עם הציונות הדתית ומתגאה בהקמת המרכז האקדמי היחיד מסוגו בעולם לחקר הציונות הדתית. בספרם על ציות ואי-ציות אזרחי בציונות הדתית טוענים משה הלינגר ויצחק הרשקוביץ כי "הציונות הדתית היא קבוצת אוכלוסייה שהפער בין הדימוי העצמי שלה לבין הדימוי התקשורתי שלה חריף ביותר. קבוצה זו – שבעיני ראשי דובריה היא לא פחות מהחלוץ העובר לפני המחנה בדרך לגאולת עם ישראל, ארץ ישראל ומדינת ישראל – מוצגת, או לפחות חלקים גדולים שלה מוצגים, בידי אנשי רוח, מחקר ופוליטיקה כקבוצה קנאית, שמאיימת להחריב את מדינת ישראל כפי שהיא היום".<sup>22</sup> לכן, בדיוק כפי שהנרטיב האידיאולוגי עוצב על בסיס השקפה פוליטית מסוימת, אנו יכולים לצפות שמחקרים על שערכו ציונים-דתיים הציונות הדתית יושפעו אף הם מהשקפה פוליטית מנוגדת.<sup>23</sup>

בטרם אמשך לדון במחקרים אלה ובטענותיהם, יש לציין כי רוב הספרים על הציונות הדתית שנכתבו בידי ציונים-דתיים התפרסמו בעברית, ורק מעטים מהם תורגמו לאנגלית. בנוסף, רבים מהם פורסמו בהוצאות ספרים מסחריות (כרמל, עם עובד) ומיועדים לקהל קוראים רחב. עובדה זו עשויה להסביר את הדומיננטיות של "הנרטיב האידיאולוגי" בקרב חוקרים בקהילה הבינלאומית, שאינם בהכרח מודעים לספרות ולמחקרים בעברית המאתגרים את הנרטיב שלהם. שתי תמות מרכזיות שזורות בכתביהם של ציונים דתיים על הציונות הדתית. הראשונה היא התמקדות בתיאולוגיה ובניתוח מעמיק של טקסטים רבניים. בשביל מחברים אלה, האידיאולוגיה הציונית-דתית מנוסחת בספרים, בנאומים ציבוריים ובפרסומים פנימיים שכתבו סמכויות רבניות ומנהיגי קהילות, וכן בספרות השו"ת הכתובה והמקוונת. תרומתם של מחקרים אלה לספרות על הציונות הדתית היא בהפניית תשומת לב למגוון התיאולוגי שלה ובאתגור הנרטיב האידיאולוגי. הם מראים כי אי אפשר להצביע על אידיאולוגיה דתית-ציונית סדורה ואחידה, וכי תכונות שנחשבו בתקופות מסוימות כמאפיינות את התנועה, כמו פרגמטיזם לעומת משיחיות,<sup>24</sup> יישוב הארץ,<sup>25</sup> תמיכה בערכים דמוקרטיים,<sup>26</sup> וכמובן המעמד התיאולוגי וסמכותה של מדינת ישראל,<sup>27</sup> מעולם לא היו בקונצנזוס אלא להפך – גרמו לפולמוסים ערים ולמחלוקות אידיאולוגיות עזות בקרב הציונות הדתית.

התמה השנייה המאפיינת את הספרות הזאת היא מרכזיותה של האידיאולוגיה הממלכתית בהגות ובפרקטיקה. אפשר להבין את התמה הזאת כתמונת ראי לנטייתם הפוליטית של חוקרים חילונים, שלעיתים קרובות מתעלמים ממשמעותו של מושג ה"ממלכתיות" או מפרשים אותו

באופן שגוי בכך שהם רואים בו עניין אינסטרומנטלי גרידא, ומסיקים שקדושת המדינה נגזרת מתפקידה לממש מטרות משיחיות. יש כותבים ציונים דתיים שמתייחסים לכך במפורש ומציגים את עבודתם כתגובה לכתיבה האקדמית ה"אוריינטליסטית" החילונית על הציונות הדתית, שלדעתם מאפיינת שלא בצדק את התנועה כ"פונדמנטליסטית" – משיחית, מאגית, מיסטית – בניגוד לדימוי העצמי של החוקרים כאינדיבידואל רציונלי-ליברלי.<sup>28</sup>

בשביל חוקרים דתיים אלה, ערך הממלכתיות מהותי כל כך לאידיאולוגיה הדתית-ציונית, עד שלמעשה הוא משמש בפועל להגדרת גבולות הקבוצה. לדוגמה, ענת רוט מעלה בספרה על המאבק נגד הנסיגה הישראלית מרצועת עזה ב-2005 את הטענה כי הדבקות בערך הממלכתיות הייתה הסיבה העיקרית שהמפגינים לא נקטו אלימות. יתר על כן, כשרוט דנה בפלגים שקראו להשתמש באלימות מוגבלת נגד כוחות הביטחון, היא מקפידה שלא לשייך אותם לאידיאולוגיה הקווקסית ולזרם המרכזי של הציונות הדתית אלא לקבוצות בשולי הציונות הדתית, כמו אנשי יצהר, חסידי חב"ד וחברי תנועות ימין חילוניות.<sup>29</sup>

באופן דומה, הלינגר והרשקוביץ טוענים במחקרם על אי-ציות אזרחי כי הציונות הדתית מאופיינת ב"איוון תיאולוגי-נורמטיבי", אשר מסביר כיצד "נוצר מיתון המאזן את המתח המובנה בעולם הדתי בין המחויבות האידאולוגית למדינת ישראל לבין הראייה המציאותית שלה כמדינה חילונית, הפועלת לא אחת בניגוד לערכים דתיים".<sup>30</sup> עם זאת, הדיון שלהם בפולמוסים הפנימיים של הציונות הדתית נדרש לניואנסים דקים יותר בהשוואה לרוזנק ורוט, והתייחסותם שהם מציעים לגבולות הציונות הדתית אף מכליל בה קבוצות שחשות אמביוולנטיות או אפילו תמיכה כלפי שימוש באלימות נגד המדינה.

אך למרות יתרונותיו של "המבט מבפנים", הוא סובל גם מכמה מגבלות מהותיות. ראשית, ההתמקדות בשיח הרבני כמייצג את השקפותיה הפוליטיות של החברה הציונית-דתית מציגה את חברי הציונות הדתית כחסרי סוכנות, ומניחה שהם מיישמים את פסיקות הרבנים באדיקות. אף שהדבר בוודאי נכון לגבי חלקם, מרבית הציונים הדתיים מפגינים עצמאות דתית במידות משתנות ומדי פעם אף פועלים במפורש נגד פסיקת רבניהם. אחת הדוגמאות המרכזיות לכך היא השתתפותם של צעירים במעשי אלימות ויג'לנטיות נגד פלסטינים וכוחות הביטחון הישראליים ("תג מחיר") – פעולות שרבנים מעולם לא תמכו בהן בפומבי.<sup>31</sup>

מגבלה נוספת של גישה זו לחקר הציונות הדתית היא ההנחה המובלעת כי רבנים מגבשים את השקפותיהם על סמך שיקולים הלכתיים-אידיאליים בלבד, ולכן פסיקתם אינה מושפעת ממבנים חברתיים או מנקודת מבטם הפוליטית. אמנם רבים מהמחברים מודים כי עמדותיהם ההלכתיות של רבנים אלה משתנות לאורך זמן ומושפעות מאירועי השעה, אך ההתמקדות שלהם בשיח הרבני נוטה לטשטש את הדינמיקה של ההשפעה ההדדית בין הרבנים לקהילותיהם, וכן את האופן שבו הרבנים מושפעים מדעת הקהל.

שני גופי המחקר שבחנתי אוחזים במניעים שונים לכתיבה על הציונות הדתית. בעוד רובם המוחלט של החוקרים החילונים מתעניינים בתפקידה של הציונות הדתית בתנועת ההתנחלויות ובמאבקה למניעת פינוי של מתנחלים מהשטחים הכבושים, מחקריהם של

הדתיים עוסקים לרוב בדיונים תיאולוגיים בתנועה כפי שהם משתקפים בטקסטים רבניים. הבדל נוסף בין גופי הספרות הוא שבעוד החוקרים החילונים מדגישים את היסודות ה"פונדמנטליסטיים" של האידיאולוגיה הציונית-דתית לאחר 1967, חוקרים דתיים נוטים להעצים את ערך הממלכתיות.

למרות זאת, סקירת הספרות הקיימת בנושא הציונות הדתית מראה גם שינוי הסכמה בין חוקרים דתיים וחילונים בנוגע למהותו של השינוי האידיאולוגי שעברה התנועה בשנות השישים, אף כי ייתכן שהם עשויים לחלוק על השלכותיו. חשוב מכך, כל חוקרי הציונות הדתית כאחד שותפים לתפיסה כי האידיאולוגיה הפוליטית והפרקטיקה הדתית הם המאפיינים שמגדירים את גבולותיה. עם זאת, כפי שאדגים, ההתפתחויות האחרונות בציונות הדתית מערערות על השקפה זו ודורשות התפכחות ממנה.

### גישה סוציולוגית להגדרת הציונות הדתית

מאז הקמתה של תנועת המזרחי, אנשי הציונות הדתית הביעו מגוון רחב של אידיאולוגיות והפגינו רמות שונות של מחויבות לדבקות קפדנית בהלכה. בעוד חלק מהחוקרים והמנהיגים הפוליטיים טוענים שעדיין יש אידיאולוגיה מרכזית המשותפת לכל הציונים הדתיים,<sup>32</sup> אחרים טוענים שכבר אי אפשר לדבר על ציונות דתית אחת אלא על כמה "ציונויות דתיות".<sup>33</sup> הפיצול המרכזי בציונות הדתית כיום הוא בין הזרם המרכזי-בורגני, המייצג כביכול את הפרגמטיות הקלאסית של התנועה, לעומת הפלג החרד"לי, הנחשב שמרני יותר מבחינה דתית וניצי יותר מבחינה פוליטית. עם זאת, גם מי שטוען באופן מפורש או מובלע לקיומו של הפיצול מסכים שכדי להיחשב כציוני-דתי, הכרחי (ואולי מספיק) שהפרט יהיה גם דתי וגם ציוני.

אולם מבט על הציונות הדתית העכשווית מעלה שאפשר לקיים אורח חיים-דתי אורתודוקסי ולהחזיק בעמדות ציוניות, ועדיין לא להיחשב לחלק מקבוצה חברתית זו. שרה הירשהורן, לדוגמה, מתארת קבוצה גדולה של יהודים אמריקאים אורתודוקסים-מודרניים שהחלו לעלות לישראל בשנות השבעים והתיישבו בגדה המערבית, אך נדחו בתחילה על ידי גוש אמונים והזרם הציוני-דתי המרכזי. למרות מחויבותם האידיאולוגית גם להלכה היהודית וגם לציונות ולמדינת ישראל, מבחינה חברתית הם נתפסו כלא מתאימים לקהילה הציונית-דתית הישראלית.<sup>34</sup> יתרה מזו, אף שהחברה החרדית עוברת תהליך של ישראליזציה ואימוץ אידיאולוגיות לאומניות, היא עדיין לא נחשבת לחלק מהחברה הציונית-דתית ואינה שותפה לשיח הציבורי המגזרי.<sup>35</sup>

מצד שני, נראה גם שכדי להיחשב לחלק מהחברה הציונית-דתית אין הכרח להיות דתי ו/או ציוני. ניתוח של החברה הציונית דתית כיום מגלה כי אין אידיאולוגיה ציונית דתית מובהקת המשותפת לכל חברי הקבוצה ומבדילה אותם ממגזרים אחרים בחברה הישראלית. טענה זו נתמכת על ידי מסקנותיו של סקר כמותי גדול שנערך בקרב יותר מאלפיים ציונים-דתיים וטוען שהציונות הדתית הפכה "לכדי חברה או תנועה אידיאולוגית, ובמידה מסוימת גם תפקודית, הפועלת לאור ערכים המומשגים באופן שמוכן ומקובל גם על ידי אנשים שעל פי פרמטר

הדתיות בלבד נמצאים לכאורה 'מחוץ' למחנה. נראה שהולך ונפתח פתח רחב יותר ויותר ליתר הדגשה של ערכים ותחושת זהות על פני אורח חיים אחיד מחייב.<sup>36</sup>

על כן, אם אין מהות אידיאולוגית המאגדת את כל היהודים האורתודוקסים-שאינם-חרדים בישראל, אנו נותרים עם השאלה: על מה אנחנו מדברים כשאנחנו מדברים על "ציונות דתית"? במחקר שלי אני משתמש בהגדרה סוציולוגית לתיחום הציונות הדתית. זיהויה עם תנועה פוליטית ספציפית היה אולי מתאים יותר לתקופת היישוב, אך כעת נראה שהוא אנכרוניסטי. לכן אני טוען שהמגזר הדתי-לאומי העכשווי נוצר עם חקיקת חוק חינוך ממלכתי (1953), שהבטיח מימון ציבורי לזרם הלימודים העצמאי של הציונות הדתית. הקמתה של מערכת חינוך "ממלכתית-דתית" תרמה לכינונם של הגבולות החברתיים במדינה וביססה אותם. במקרה זה חשובה ההפרדה שנוצרה בין ישראלים יהודים דתיים וחילונים, וכן בין ציונים דתיים לחרדים.<sup>37</sup> יתרה מזו, מאז מלחמת 1967 אנו עדים להתחזקותן של "הישיבות הלאומיות" – מוסדות שביצעו ציוניזציה למודל החרדי של מוסד ללימוד תורה אינטנסיבי המכפיף את כל היבטי החיים לקוד דתי מחמיר ומבודד אותם מהחברה.<sup>38</sup> פריחתן של הישיבות התיכוניות וישיבות ההסדר תרמו לסוציאליזציה של צעירים בחברה הדתית-ציונית.<sup>39</sup> בעבודת השדה שלי בקרב מתיישבים דתיים-ציונים בחולות חלוצה, רבים מהמרווינים שגדלו בבתים מזרחיים במושבים ובעיירות פיתוח תיארו את תקופת שהותם בישיבה תיכונית או בישיבת הסדר כגורם המשמעותי ביותר בעיצוב זהותם הדתית. במהלך שנותיהם בישיבות הם פיתחו את עצמאות, אימצו פרקטיקות דתיות חדשות והפנימו ערכים שהיו לעיתים מנוגדים לאלה שגדלו עליהם בבתיהם הדתיים (והציוניים).<sup>40</sup>

על כן אני מציע להגדיר "ציונות דתית" או את "המגזר הדתי-לאומי" כקבוצת הפרטים שהתחנכו במערכת בתי הספר הממלכתית-דתית ובישיבות הלאומיות – מוסדות שמתרחשת בהם סוציאליזציה אינטנסיבית אשר יוצרת את הזהות הציונית-דתית, בד בבד עם פעילויות משלימות בבתי כנסת, בתנועות נוער, בשירות לאומי לנשים, במדרשות לנשים וכו'. אני טוען שיש להחשיב אדם לחלק מהחברה הדתית-ציונית גם אם אינו מקפיד על שמירת ההלכה בהמשך חייו. נקודת המבט הסוציולוגית מסבירה גם מדוע יש קבוצות דתיות וציוניות שמצד אחד אינן יכולות להיחשב "דתיות-ציוניות", ומצד שני מאפשרות לנו להבין כיצד מגמות שהמנהיגות הציונית-דתית תתייג כלא-דתיות ו/או לא-ציוניות בכל זאת ייחשבו לחלק אינטגרלי ובלתי נפרד מהציונות הדתית.

ייתכן שהגדרה זו תעורר התנגדות, כיוון שמשמע ממנה שאי אפשר להפוך לציוני-דתי בגיל מאוחר, או שאי אפשר להפסיק להיות ציוני-דתי. בהקשר זה יש להבדיל בין טרנספורמציה אישית וקולקטיבית. מבחינה קולקטיבית, אין קבוצות שהפכו לחלק מהציונות הדתית דרך תהליך כלשהו. לדוגמה, למרות התמיכה הגוברת של האוכלוסייה החרדית בציונות, אי אפשר לומר שחרדים ציונים הם ציונים-דתיים, כיוון שבין הקבוצות עדיין שוררת הפרדה חברתית ומוסדית ברורה. גם הקבוצה החרדית-לאומית מבית מדרשו של הרב טאו, שמבקשת לאמץ ככל הניתן אורח חיים חרדי, אינה משתלבת בחברה החרדית אלא ממשיכה לשמור על קשרים מוסדיים עם הציונות

הדתית. מבחינה אינדיבידואלית, לעומת זאת, קורה כמובן שאנשים מתערים בחברה הציונית-דתית עד שהם הופכים לחלק ממנה. כך למשל, יש מהגרים דתיים מארצות הברית שעברו להתגורר בקהילות דתיות-לאומיות בישראל ובגדה המערבית, ומקץ תקופה מסוימת אפשר לומר שהם אימצו את הזהות הציונית-דתית. עם זאת, עזיבה אינדיבידואלית של הציונות הדתית היא נדירה יחסית. כפי שאראה להלן, גם יחידים שהזרם המרכזי הציוני-דתי מחשיב כ"מחוץ למחנה" עדיין שומרים על קשרים חברתיים לציונות הדתית, ובמקרים רבים מעשיהם עדיין מושפעים מעולם הערכים שלה. אכן, ההגדרה מפספסת דתיים לשעבר שמרדו בכול ואינם מעוניינים בשום קשר עם העולם הדתי ועל כן אפשר לסווג אותם מחוץ לקבוצה החברתית הזו, אך כאמור, אני סבור שהם מעטים. לצד זאת, יש יחידים שאינם מחויבים להלכה ואף משתייכים לשמאל הרדיקלי, ואני טוען שפעילותם הפוליטית היא פועל יוצא של החינוך הדתי שקיבלו, גם אם על דרך ההתנגדות. ראיה לכך ניתן לראות בשיעור הגבוה של דת"שים בארגוני שמאל המתנגדים לכיבוש.

אם כך, ככל הגדרה קשיחה, מובן שגם הגדרה זו אינה מושלמת ואינה חלה על כל המקרים. סביר להניח שהיא לא תועיל הרבה לחוקרים המבקשים למדוד את גודלן של הקבוצות הדמוגרפיות בחברה הישראלית. אולם ההגדרה הסוציולוגית מהווה כלי חשוב לחוקרי חברה בבואם לבחון את השפעתה של הציונות הדתית, שאינה מוגבלת לחובשי כיפות סרוגות, על החברה והפוליטיקה בישראל. לכן, למרות הקשיים שמעוררת ההגדרה הסוציולוגית, ואף שכפי שהראיתי יש כמובן מקרים פרטניים של "שגיאות מסוג I ו-II" בהחלת ההגדרה, אני בכל זאת סבור שיתרונותיה של ההגדרה הסוציולוגית עולים על חסרונותיה.

## מגמות עכשוויות בציונות הדתית

### התמרדות

אחת התופעות המרתקות בציונות הדתית היא הערעור על ההנהגה הדתית והפוליטית ופריצה של גבולות המחנה כפי שהם נתפסים בעיני הנהגתה והזרם המרכזי שלה. כיום, בני ובנות הציונות הדתית מערערים על סמכות ההנהגה לקבוע מיהו ציוני-דתי, ואף על הגדרותיה למושגים "דת" ו"ציונות". כפי שהראיתי, הזרם המרכזי של הציונות הדתית מזהה את הציונות עם הגישה הממלכתית. ענת רוט מקפידה שלא לכלול את הקבוצות ה"לא-ממלכתיות" במחנה הציוני-דתי, והלינגר והרשקוביץ טוענים כי "האיזון התיאולוגי-נורמטיבי" הוא מאפיין מהותי של ציונות-דתית. איזון זה, המסמל את הגישה הממלכתית והמחויבות העזה למדינה גם כאשר פעולותיה מתנגשות עם אמונותיהם הדתיות, הוא לטענתם המאפיין המהותי המגדיר השתייכות לציונות הדתית. עם זאת, מאז כישלון המאבק נגד פינוי רצועת עזה וצפון השומרון בשנת 2005, רבים בציונות הדתית החלו מאתגרים ביתר שאת את ערך ה"ממלכתיות" המזוהה עם ההנהגה הפוליטית של הציונות הדתית, שנתפסה כאחראית לכישלון. מנהיגים אלה, שהיו דמויות בולטות בתנועת גוש אמונים (ולאחר מכן במועצת יש"ע), הואשמו על ידי צעירי הציונות הדתית בשיתוף פעולה עם הממסד משום שפעלו לרסן את ההפגנות נגד ההתנתקות.<sup>41</sup> ההנהגה סברה כי הכרחי לרסן את המחאה על מנת למנוע שפיכות דמים ולשמור על אחדות לאומית, אך חלק



מאנשי המאבק פירשו את עמדתם הפשרנית כצביעות. אם ערכה של אדמת ארץ ישראל חשוב כל כך, כפי שאמרה ההנהגה כל השנים – איך זה שאינה מוכנה "ללכת עד הסוף" כדי למנוע את הנסיגה?

כתוצאה מכך, רבים מהציונים הדתיים התפכחו מהאידיאולוגיה הממלכתית והחלו לאמץ עמדות פוסט-ממלכתיות, המבכרות את קדושת הארץ על פני קדושת המדינה וכך מערערות את "האיזון התיאולוגי-נורמטיבי". קדושת המדינה, לטענתם, היא כלי אינסטרומנטלי בלבד המקדם את המטרה הסופית – גאולת ארץ ישראל.<sup>42</sup> חלקם הרחיקו לכת אף יותר והטילו ספק על התמיכה הבלתי מסויגת בציונות. חלק אחר החל לנהות אחר רבנים כריזמטיים ואף אנטי-ציונים כגון הרב יצחק גינזבורג. אחרים, בעקבות המגמה הנאו-חסידיית, בחרו ברבנים שהציעו מודלים שונים לשלום בין-דתי וריבונות בשטחי ארץ ישראל השלמה שאינה מבוססת בהכרח על עליונות יהודית, כמו הרב מנחם פרומן או הרב שמעון גרשון רוזנברג (הרב שג"ר).<sup>43</sup>

תפיסות פוסט-ממלכתיות אלה מוקצנות אף יותר בקרב נוער הגבעות, המביעים התנגדות למדינת ישראל על ידי הקמת מאחזים בלתי חוקיים ברחבי הגדה המערבית, ולעיתים גם מתעמתים באלימות עם כוחות הביטחון כאשר הם מגיעים לבסוף לפנותם. נערים אלה מסרבים בדרך כלל להתגייס לצבא, שאותו הם תופסים כאויב. תופעה נוספת הקשורה לקבוצה זו היא פעולות "תג מחיר" של מתנחלים הפוגעים בגופם וברכושם של פלסטינים כנקמה על פינוי מאחזים. יש חוקרים הטוענים כי פעולות "תג מחיר" מושפעות מהגותו של הרב גינזבורג.<sup>44</sup> אחרים מציינים כי אותם נערים אינם מסוגלים להבין את התיאולוגיה המורכבת שלו, וכי מלבד התנגדותם לגופי המשטר, רבים מהם מתנערים מהנהגה רבנית כלשהי.<sup>45</sup>

כאן ניתן לראות בבירור את יתרונותיה של הגישה הסוציולוגית. אף כי רבים מאנשי "נוער הגבעות" אינם מחויבים לסמכות הרבנית או להנהגה הפוליטית, עדיין יש לראות בהם חלק בלתי נפרד מהחברה הציונית-דתית, משתי סיבות. ראשית, כיוון שהם גדלו בבתים דתיים-ציוניים והתחנכו במערכת החינוך הציונית-דתית. שנית, נערי הגבעות לא בהכרח רואים עצמם כמורדים, אלא להפך – כפעילים המיישמים הלכה למעשה את רוח ההתנחלות המקורית שאפיינה את גוש אמונים. מכאן שאין כאן פריצה של גבולות המחנה הציוני-דתי, אלא ניכוס מחדש של הערכים ויציקת פרשנות חתרנית להגדרת הציונות הדתית.<sup>46</sup>

קריאת התיגר על ערכים שנחשבים למהותיים באידיאולוגיה הציונית-דתית אינה מוגבלת רק לצד הציוני של המקף. הציונות הדתית התאפיינה מאז ומעולם בהכלה של מגוון זהויות דתיות ובמנעד רחב של רמות הקפדה על המסורת ההלכתית, והטרוגניות זו באה לידי ביטוי בדיונים על ערך לימוד התורה, תרבות הפנאי, דיני צניעות, היחס לזרמים הרפורמים והקונסרבטיביים, וכן מידת החשיפה הרצויה לתרבות החילונית.<sup>47</sup> עם זאת, כמה פרקטיקות דתיות נחשבות מהותיות לזהות הדתית: שמירת שבת בפרהסיה, הקפדה מינימלית על דיני כשרות וחבישת כיפה. על פי ההגדרה האידיאולוגית, מי שחורג מאחת הנורמות הללו אינו יכול להיחשב ציוני-דתי. בדומה לערעור על הגדרת הציונות, גם בקריאת התיגר על המסורת הדתית ושמירת ההלכה מילאו אירועי 2005 תפקיד משמעותי. במהלך השנה שקדמה לפינוי,



רבים במנהיגות הדתית הביעו באופן עקבי את אמונתם הנחרצת שאלוהים לא יניח לתוכנית ההתנתקות לצאת לפועל.<sup>48</sup> העובדה שהפינוי התרחש למרות הבטחותיה של המנהיגות הרוחנית העצימה את השבר בקרב בני נוער דתיים ורבים מהם עברו משבר אמוני. סקר מקיף שנערך לאחרונה בנושא יהדות ישראלית מגלה כי כמחצית מהישראלים שגדלו כציונים-דתיים מזדהים כמסורתיים או כחילונים בחייהם הבוגרים.<sup>49</sup> יתר על כן, יש פלח משמעותי של צעירים שעדיין מגדירים את עצמם כציונים-דתיים ואינם מקפידים "בקלה בכחמורה" על ההלכה, לרבות שמירת שבת, כשרות וחבישת כיפה, אך עם זאת משמרים את קשריהם החברתיים עם החברה הדתית. יש המזדהים כ"דתיים-לייט" או "דתי-רצף", בעוד שאחרים מזהים את עצמם כדתל"שים (דתיים לשעבר). אף שאנשים אלה אינם מקיימים את הלכות הדת האורתודוקסית בחיי היומיום, הם עדיין חשים מחוברים לחברה הדתית-ציונית, ובמיוחד לערכיה הפוליטיים והתרבותיים.<sup>50</sup>

גם בקרב ציונים-דתיים שנותרים מחויבים להלכה אפשר להבחין בהיחלשות סמכותם הדתית של רבנים, וניכרת מגמה של הפרטת הדת.<sup>51</sup> ממחקר שדה שביצעתי בקרב קהילות חרדיות-לאומיות בחולות חלוצה מצאתי כי רבים בקהילה הציונית-דתית אינם מסתמכים עוד באופן בלעדי על סמכותם המוסרית של רבנים. גם בסוגיות פוליטיות, האגפים השמרניים ביותר בציונות הדתית מצהירים כי הם רואים בהצהרות רבנים דעות מועילות וחכמות במקרה הטוב, אך לא הנחיות מחייבות.<sup>52</sup> אם כך, גם כאשר בוחנים את המהות הדתית של הציונות הדתית, אין בנמצא מנהיגות רבנית מאוחדת שזוכה לגיטימציה מכלל הציבור, אלא חברה מגוונת שהפרטים בה מקיימים רמות שונות של דתיות ושמירה על ההלכה.

## פמיניזם

מהפכה נוספת שמתרחשת בימים אלה בקרב אלה שגדלו בחוגי הציונות הדתית קשורה למעמדן של הנשים בקהילה. הטקסטים המרכזיים של היהדות נכתבו על ידי גברים מתוך נקודת מבט גברית, בתקופות שלא הכירו בזכויותיהן של נשים, והן הודרו ממוקדי הכוח וההשפעה של הקהילה היהודית. עובדה זו הובילה לאפליה לא רק בקרב הקהילות הדתיות עצמן, אלא גם בדיני המשפחה בישראל, הכפופים עד היום לסמכותם של בתי הדין הרבניים.<sup>53</sup> היות שהחברה הדתית חשופה לעולם המודרני, הישגי התנועה הפמיניסטית חדרו עם השנים גם לחברה הציונית-דתית בישראל. עם זאת, אף שנשים דתיות כיום רוכשות השכלה גבוהה ומפתחות קריירות, ההתקדמות האישית מדגישה ביתר שאת את המגבלות שמושגות עליהן ואת האפליה שמופנית כלפיהן במוסדות האורתודוקסיים הפטריארכליים. הפמיניזם האורתודוקסי התפתח לראשונה בקרב יהדות ארצות הברית והגיע לישראל דרך מהגרות אנגלו-סקסיות. בתחילה הופנו חלק ממאבקי התנועה החוצה, כלפי הממסד הרבני החרדי של מדינת ישראל.<sup>54</sup> בשנת 1998 הקימה חנה קהת את הארגון "קולך – פורום נשים דתיות". מטרת הארגון לא היו רק לקדם את זכויות הנשים ביהדות, אלא גם לטהר את היהדות עצמה ולקדם תיקון עולם באמצעות השתתפות פעילה של נשים בחיי הדת.<sup>55</sup>

ספר שפורסם לאחרונה על ההתעוררות הפמיניסטית בציונות הדתית טוען כי בעוד "קולך" מילא תפקיד מפתח ביצירת זהות פמיניסטית דתית ובקידום מאבקי נשים נגד הרבנות, המהפכה הפמיניסטית האמיתית בחברה הציונית-דתית החלה רק בסביבות 2015. המאבקים הפמיניסטיים לאורך השנים אכן השיגו הישגים חשובים בחברה הציונית-דתית, אך נשים דתיות שהגדירו עצמן כפמיניסטיות נטו להשתייך למעמד גבוה, אשכנזי, בוגר, עירוני ומשכיל. כל זה החל להשתנות בשנת 2015, עם כניסת הפמיניזם הדתי למדיה החברתית, במיוחד באמצעות שתי קבוצות פייסבוק פופולריות, שחברותיהן החלו למחות נגד אפליה בקהילותיהן ופעלו יחד למציאת פתרונות. באמצעות ראיונות עם פעילות פמיניסטיות מרכזיות מהציונות הדתית, חן ארצי-סרור מראה כיצד קבוצות אלה חוללו מהפכה פמיניסטית בתוך הציונות הדתית בתוך שנים ספורות. נשים רבות פונות ללימודי תורה ותלמוד מעמיקים, ונשים בולטות גם מייעצות ואף פוסקות בנושאי הלכה. נשים בכתי כנסת של הציונות הדתית דורשות כעת להשתתף בפולחן הדתי ולמלא תפקיד פעיל יותר בשעת התפילה, ונעשים מאמצים לאפשר את השתתפותן המרבית תוך שמירה על גבולות ההלכה. בנוסף, שיח על מיניות נשית ואינטימיות זוגית כבר אינו נחשב לטאבו בקהילה הציונית-דתית.<sup>56</sup>

בנוסף, חל גידול מתמיד בגיוס נשים דתיות לצבא, ובמקרים מסוימים הן אף מתנדבות לשרת ביחידות קרביות. עד לאחרונה ניצלו רוב הנשים מהציונות הדתית את הפטור מגיוס ובחרו להתנדב לשרות לאומי-אזרחי לתקופה של שנה או שנתיים. אף שהמדינה מאפשרת לנשים הדתיות לבחור ולשרת בצבא, בשנת 1951 פסקה הרבנות הראשית כי גיוס נשים לצבא אסור מבחינה הלכתית, ועמדתה נשארה על כנה עד היום. רובם המוחלט של הרבנים הציונים-דתיים אווזים באותה דעה, למעט רבנים ספורים מהזרם הליברלי. אף על פי כן, בעשור האחרון חלה עלייה של 167% בגיוסן של בוגרות אולפנות ותיכונים דתיים לצבא, מ-935 נשים בשנת 2010 לכ-2,500 נשים בשנת 2019 (27% מכלל הציוניות-דתיות בגיל 18). תופעה זו יצרה תנועת-נגד חריפה מצד זרמים שמרניים יותר בציונות הדתית, והם פתחו בקמפיין שלילי שמזלזל בבחירתן. מעניין במיוחד שבעוד רבנים ליברלים מסוימים מתירים לנשים דתיות להתגייס, מחקר שנערך לאחרונה מצא כי רק 17% מהנשים שבחרו להתגייס אמרו כי עמדת המנהיגות הרבנית הייתה שיקול משמעותי בהחלטתן. מצד שני, יותר מ-80% מהנשים שהתגייסו עדיין מגדירות עצמן כדתיות, והן מציינות במפורש כי ערכים ציוניים-דתיים ותרומה למדינה היו שיקול מרכזי בהחלטתן להתגייס.<sup>57</sup>

לבסוף, בציבור הדתי חלה מהפכה גם סביב השיח והטיפול במקרים של הטרדות מיניות, אשר בעבר הושתקו או טופלו בתוך בקהילה, אם בכלל. כעת אירועים מסוג זה נחשפים ונדונים בציבור הרחב. המקרה הבולט ביותר הוא של הרב מרדכי אלון, רב בולט, ראש ישיבת הכותל ששיחותיו השבועיות שודרו ברדיו וטלוויזיה, והואשם בביצוע מעשים מגונים בתלמידיו. בתחילה ניסתה ועדת רבנים פנימית (פורום תקנה) לטפל בתיק בלי לערב את המשטרה, אך העובדה שאלון מעולם לא התנצל על מעשיו והמשיך ללמד צעירים הובילה להגשת תלונה רשמית נגדו. בסופו של דבר הורשע אלון במעשה מגונה בכוח כלפי קטין ונידון לשישה חודשי

עבודות שירות. מאז מקרה זה, נשים דתיות רבות החלו לשתף את סיפוריהן על תקיפה מינית והטרדות, תופעה שגברה במהלך קמפיין #MeToo הבינלאומי.<sup>58</sup>

המשמעות הרחבה יותר של מאבקים פמיניסטיים אלה היא שבניגוד לתנועות הקוראות תיגר על האידיאולוגיה הציונית-דתית עצמה, רוב המאבקים הפמיניסטיים מתנהלים תוך הקפדה על שמירת ההלכה. חשוב מכך, לפעילות הפמיניסטיות עצמן יש זהות ציונית-דתית חזקה, והן תופסות את מאבקן כניסיון לשפר את החברה שבתוכה הן חיות.<sup>59</sup> מצד שני, העובדה שרבים ממאבקים אלה מתחילים מלמטה (בעיקר דרך הרשתות החברתיות) ורק לאחר מכן זוכים לתמיכה על ידי רבנים ליברלים (אם בכלל) מאתגרת את הספרות על הציונות הדתית, הרואה בעמדותיהם ובפסיקותיהם של רבנים ביטוי לעמדות הקולקטיביות של חברות וחברי התנועה.

### התנועה השמרנית – נאו-ליברליזם

בשנותיה הראשונות של הציונות הדתית נטו רבים מאנשיה להשקפת עולם כלכלית סוציאליסטית. תנועת הפועל המזרחי הוקמה כבר בשנת 1922 ופעלה להקמת קיבוצים שהעמידו במרכז את ערכי השוויון והצדק החברתי. בשנת 1956 התאחדה התנועה עם "המזרחי" להקמת המפלגה הדתית-לאומית (המפד"ל). לדברי הרב חיים דרוקמן, שהפך לימים לאחד הרבנים הבולטים בציונות הדתית, איחוד זה ייצג את המהות האמיתית של הציונות הדתית – "תורה ועבודה". "תורתנו הקדושה מקיפה את כל חיינו וכל עניינינו וגישתנו הסוציאלית נובעים ממנה".<sup>60</sup> גם ההתנחלות הראשונה שהוקמה בגדה המערבית בספטמבר 1967, כפר עציון, הייתה קיבוץ שיתופי. יתרה מזאת, מצע המפלגה של המפד"ל לבחירות 1992 כולל הצהרה מפורשת על תמיכתם באיגודי העובדים. בהתאמה, גם מחקר כמותני שנערך על ידי המכון הישראלי לדמוקרטיה הראה כי דתיים בישראל נוטים להחזיק בדעות סוציאליסטיות יותר.<sup>61</sup>

למרות זאת, בשנים האחרונות אנו עדים לנטייה של האליטה הדתית-ציונית לעבר תפיסות עולם נאו-ליברליות ואף ליברטריאניות, גם אם מגמה זו לא בהכרח מאפיינת את הציבור כולו. אפשר לזהות את תהליכי הנאו-ליברליזציה שעברה הכלכלה הישראלית כבר משנות השמונים, אך השיח על היתרונות המוסריים של טענה זו התפתח בציונות הדתית רק בעשור האחרון לערך. מגמה זו קיבלה ביטוי רשמי כאשר יזם ההייטק נפתלי בנט זכה בפריימריז של המפלגה הדתית-לאומית (שאו כבר שינתה את שמה ל"הבית היהודי") בשנת 2012. לקראת בחירות 2013 כבר הצהיר מצע המפלגה על תמיכה מפורשת ב"כלכלה חופשית [...] שבירת המונופולים והוועדים הגדולים".<sup>62</sup> בנט נודע בהתנגדותו החריפה לאיגודי עובדים, ופעם אף הצהיר שוועדי עובדים מעידים על כישלון ניהולי, והוסיף שאילו העובדים בחברת ההייטק שלו היו מתאגדים הוא היה רואה בכך כישלון אישי.<sup>63</sup>

המגמה בציונות הדתית היא חלק מתהליך רחב יותר של ניסיון מודע לייבא את הרעיונות הנאו-ליברליים לחברה הישראלית. הארגון הבולט ביותר שמוציא לפועל את המשימה הזו הוא קרן תקווה – ארגון אמריקאי שהקים הנדבן היהודי זלמן ברנשטיין. הקרן מממנת פרויקטים כגון

סמינרים אקדמיים, מלגות לסטודנטים וכתב עת המוקדש למחשבה נאו-שמרנית ("השילוח"), ותורמת ליוזמות רבות אחרות, שלכולן סדר יום שמרני ונאו-ליברלי בעליל. מרבית מנהלי התוכניות והארגונים של קרן תקווה הם בני המגזר הציוני-דתי.<sup>64</sup> ב"כנס השמרנות" שארגנה קרן תקווה בשנת 2019, 16 מתוך 36 הדוברים היו בני הציונות הדתית – פי שלושה משיעור הייצוג שלהם בחברה הישראלית. גם בפורום קהלת, מכון מחקר שמרני בעל קשרים הדוקים לקרן תקווה, יש ייצוג-יתר של ציונים דתיים, והוא ידוע כמשפיע על סדר היום של חברי כנסת רבים, שהבולטת בהם היא שרת הפנים ושותפתו הפוליטית של בנט, איילת שקד.

לכאורה נראה שיש סתירה מהותית בין האידיאולוגיה הציונית-דתית לרעיונות הכלכלה הנאו-ליברלית. שניים מהפרויקטים המרכזיים של הציונות – מערכת החינוך הממלכתי-דתי ותנועת ההתנחלויות בשטחים הכבושים – נסמכים על תקצוב ממשלתי רחב. מדוע אם כן ניתן לראות תמיכה הולכת וגוברת באידיאולוגיה המבקשת להקטין את ההוצאה הממשלתית בצורה ניכרת? לטענתי, גם ניצניה של מגמה אידיאולוגית זו טמונים באירועי קיץ 2005. ההתנתקות השפיעה על התפיסות הכלכליות של הציונות הדתית בשני מישורים – התיאולוגי והפוליטי. כפי שהראיתי, במישור התיאולוגי ההתנתקות הביאה חלקים מהציבור להתפכחות מהרעיון של המדינה כ"ראשית צמיחת גאולתנו". התפיסה שהמדינה כשלעצמה אינה ישות מקודשת אלא מנגנון להסדרת יחסים חברתיים בין יחידים עולה בקנה אחד עם תיאוריות כלכליות נאו-ליברליות ואף ליברטריאניות. עם זאת, ההשפעה העמוקה יותר של ההתנתקות בהקשר זה ניכרת במישור הפוליטי. חלקים גדולים בציבור הציוני-דתי אינם תופסים את העולם אך ורק דרך הפריזמה הקווקסיטית, ועל כן לא חוו את ההתנתקות כמשבר אמוני. עם זאת, הם ראו בפיוני רצועת עזה סכנה בטחונית חמורה שהוצאה לפועל באמצעים פוליטיים מפקפקים.<sup>65</sup> אם המערכת הפוליטית מאפשרת חוסר צדק משווע כזה, הם טענו, יש לפעול דרך החברה האזרחית ולשנות את המערכת.

יתרה מזאת, רבים סברו כי כישלון המאבק נגד תוכנית ההתנתקות נבע מכך שהמאבק זוהה באופן בלעדי עם המגזר הציוני-דתי, ועל כן היה צורך לגבש אידיאולוגיה שתאפשר חיבורים עם חלקים נוספים בחברה. זהו הצורך שהתנועה השמרנית מבקשת להיענות לו. כאמור, את התנועה השמרנית מובילים יחידים מהציונות הדתית, וכמעט כל ראשי הארגונים המרכזיים בה מתגוררים בהתנחלויות בגדה המערבית, והיא מחברת בין לאומנות יהודית ותמיכה בהתנחלויות ובין כלכלה נאו-ליברלית וריסון שיפוטי. המיתוג המחודש של האידיאולוגיה הימנית ושילובה בערכים חילוניים-אוניברסליים נועד לייצר תמיכה רחבה יותר בריבונות היהודית בשטחים הכבושים. אין בכך כדי לטעון שאנשי התנועה השמרנית אינם מאמינים בעקרונות השוק החופשי באופן אותנטי, אך בעשור האחרון חל שינוי ניכר בדרך הפעולה הפוליטית של הימין הישראלי, המקים מכוני חשיבה וארגוני מגזר שלישי כדי לקדם היבטים מגוונים של האידיאולוגיה השמרנית. המעבר מאופן פעולה פוליטי המדגיש בעיקר את זכות העם היהודי על הארץ ואת הצורך הביטחוני בהחזקת השטחים הכבושים, לקידום אידיאולוגיה שמרנית הכוללת גם עקרונות כלכליים ומוסריים, מתכתב עם תהליכי האמריקניזציה שעברה החברה הישראלית.

אין זה תהליך ייחודי לחברה הציונית-דתית, אך התנועה השמרנית מזהה את התמיכה חוצת-המגזרים בישראל בכלכלה הנאו-ליברלית כהזדמנות לחיבור רעיוני ויצירת תנועת-נגד למה שהיא רואה כהגמוניה של השמאל.

גם במקרה זה, סדר היום הנאו-ליברלי צמח באופן עצמאי ובלתי תלוי בהגות הרבנית. אמנם כמה מהרבנים המקורבים לארגונים השמרניים מחזיקים בתפיסת עולם זו, למשל הרב חיים נבון, אך הם אינם מהרבנים הבולטים במגזר. יתרה מזאת, על פי רוב נראה שהרבנים מביעים דעות אלה משום שהן זוכות לפופולריות בקרב האליטה הציונית-דתית, ולא בהכרח משום שתמכו בהן בעבר.

## סיכום

לציונות הדתית נודעת השפעה רחבה על החברה הישראלית, הנוכחת כמעט בכל תחום – פוליטיקה, צבא, תרבות ועוד. עם זאת, ארבעת סבבי הבחירות שהתקיימו בישראל בשנים 2019–2021 מצביעים על מה שיכול היה להיראות כתוצאות פרדוקסליות. מפלגת הבית היהודי – המשכה הישיר של המפלגה הדתית לאומית (מפד"ל), שהתיימרה לייצג את כלל הציבור הדתי-לאומי – נעלמה לחלוטין בבחירות 2021. מצד שני, לראשונה בתולדות מדינת ישראל, ראש הממשלה הוא אדם דתי-לאומי, בשר מבשרה של הציונות הדתית. בנוסף, ייצוגם של יחידים מהציונות הדתית בכנסת ובממשלה נותר גבוה (16 ח"כים מתוך 120), אך הם מפוזרים בין כמה רשימות פוליטיות: הציונות הדתית בראשות בצלאל סמוטריץ', ימינה של נפתלי בנט ואיילת שקד, הליכוד ויש עתיד. אפשר לפתור את הפרדוקס באמצעות שימוש בגישה הסוציולוגית שהצגתי במאמר זה. המפתח להבנת המגמות והתמורות בפוליטיקה של הציונות הדתית העכשווית נעוץ בכך שיחידים ציונים-דתיים כבר אינם בהכרח מתחברים לתנועה האידיאולוגית-פוליטית שטוענת לייצגם.

לגישה הסוציולוגית שהצגתי ישנן השלכות גם לגבי עתידה של החברה הציונית-דתית. בקרב הציונות הדתית מתחולל כבר שנים פולמוס סוער בין הזרם החרדי-לי לבין הזרמים הליברליים יותר. בניגוד לתחזית המקובלת שלפיה הציונות הדתית תתפצל בסופו של דבר לשתי קבוצות, אני מאמין שהשמועות על מותה של הציונות הדתית עדיין מוקדמות. כפי שהראיתי במאמר זה, מערכת החינוך הממלכתית-דתית, הישיבות התיכוניות וישיבות ההסדר עודן משמרות כוח צנטריפטאלי חזק. למרות הוויכוחים האידיאולוגיים, רובן המכריע של משפחות הציונות הדתית עדיין שולחות את ילדיהן לאותה מערכת חינוך. רק בשוליים השמרניים ביותר של החברה ההורים שולחים את ילדיהם לבית ספר חרדי. גם המגמה המתגברת והולכת של בתי ספר "מעורבים", דתיים-חילוניים, עודנה זניחה.

לגישה שהצגתי במאמר יש גם כמה השלכות חשובות על המחקר העתידי של הציונות הדתית. הגישה הסוציולוגית מאפשרת להבין כיצד מה שנראה כתחילה כדחייה מולטת של האידיאולוגיה הדתית-ציונית עשוי לנבוע מערכים חברתיים ותרבותיים אחרים, שאף הם חלק בלתי נפרד

מהזהות הציונית-דתית, ולכן מוטל על חוקרי החברה הישראלית להביט מבעד לפריזמה הצרה של ה"נרטיב האידיאולוגי" שהצגתי. איננו יכולים עוד להניח שכל הדתיים-ציונים חולקים אוריינטציה פוליטית דומה, או שהצהרותיהם של מנהיגים דתיים מייצגות את דעותיהם של יחידים ציונים-דתיים. בנוסף, כאשר אנו חוקרים את השפעתה הרחבה יותר של הציונות הדתית על החברה הישראלית, איננו יכולים להגביל את עצמנו רק לאנשים שמקיימים אורח חיים דתי, ועלינו לכלול במחקר גם את כל אלה שגדלו במוסדות דתיים-ציוניים, גם אם כבר אינם חלק מהקהילה הדתית.

## הערות

1. מאמר זה הוא תרגום ועדכון של מאמר מוקדם יותר שלי שפורסם באנגלית. Hayim Katsman, "The Hyphen Cannot Hold: Contemporary Trends in Religious-Zionism," *Israel Studies Review* 35, (2) (2020): 154–174.
2. ביקורת דומה העלה בעבר מרדכי זלקין במסת ביקורת שכתב על שלושת הכרכים של קובץ המאמרים מאה שנות ציונות דתית בעריכת אבי שגיא ודב שוורץ. מרדכי זלקין, "האב, הבן והציונות הדתית", קתדרה 119 (תשס"ו): 143–148.
3. חנן מוזס, מציונות דתית לדתיות פוסט-מודרנית: מגמות ותהליכים בציונות הדתית מאז רצח רבין (עבודת דוקטורט, אוניברסיטת בר-אילן, 2009) (להלן מוזס, מציונות דתית לדתיות פוסט-מודרנית). משה הלינגר ויצחק הרשקוביץ, ציות ואי-ציות בציונות הדתית: מגוש אמונים ועד תג מחיר (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2015) (להלן הלינגר והרשקוביץ, ציות ואי-ציות); Motti Inbari, *Messianic Religious Zionism Confronts Israeli Territorial Compromises* (Cambridge University Press, 2012) (להלן Inbari, *Messianic Religious Zionism*).
4. עמוס עוז, פה ושם בארץ ישראל בסתיו 1982 (תל אביב: עם עובד, 1983).
5. גדי טאוב, המתנחלים: והמאבק על עתידה של הציונות (תל אביב: ידיעות ספרים, 2006) (להלן טאוב, המתנחלים).
6. יגיל לוי, המפקד האליון: התאוקרטיזציה של הצבא בישראל (עם עובד והמכללה האדמית ספיר, 2015); Yoav Peled and Horit Herman Peled, *The religionization of Israeli society* (Routledge, 2018) (להלן Peled & Peled, *The religionization of Israeli society*).
7. Rogers Brubaker, "Religion and Nationalism: Four Approaches," *Nations and Nationalism* 18 (1) (2012): 2–20.
8. Baruch Kimmeling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military* (Berkeley: University of California Press, 2001).
9. Charles Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State* (University of California Press, 1983).
10. דב שוורץ, הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה (תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור,

(2003).

11. Zehavit Gross, "State-religious Education in Israel: Between Tradition and Modernity," *Prospects* 33 (2) (2003): 149–164.

12. גדעון ארן, קוקיזם: שורשי גוש אמונים, תרבות המתנחלים, תיאולוגיה ציונית, משיחיות בזמננו (ירושלים: כרמל, 2013) (להלן ארן, קוקיזם).

13. אבי שגיא ודב שוורץ, מריאליזם למשיחיות: הציונות הדתית ומלחמת ששת הימים (ירושלים: כרמל, 2017).

14. אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל (תל אביב: עם עובד, 1993) (להלן רביצקי, הקץ המגולה); ארן, קוקיזם.

15. ארן, קוקיזם; טאוב, המתנחלים; מיכאל פייגה, שתי מפות לגדה: גוש אמונים, שלום עכשיו ועיצוב המרחב בישראל (מאגנס, 2002) (להלן פייגה, שתי מפות לגדה).

16. להרחבה על אירוע זה והשלכותיו ראו ארן, קוקיזם.

17. ראו למשל ארן, קוקיזם; פייגה, שתי מפות לגדה; רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים; טאוב, המתנחלים; נעימה ברזל, המתנחלים בלבבות: הסוחרים ל"גאולה עכשיו" והמהלכים בדרך (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2017); Inbari, *Messianic Religious Zionism*.

18. דני פילק, פופוליזם והגמוניה בישראל (תל אביב: רסלינג, 2006); מנחם מאוטנר, משפט ותרבות בישראל בפתח המאה ה-21 (עם עובד, מכללת ספיר ואוניברסיטת תל-אביב, 2008).

19. אהוד שפרינצק, איש הישר בעיניו יעשה: אי-לגליזם בחברה הישראלית (תל אביב: ספריית פועלים, 1986); ספי רכלבסקי, חמורו של משיח (תל אביב: ידיעות אחרונות, 1998); David Newman (ed.), *The Impact of Gush Emunim: Politics and Settlement in the West Bank* (New York: St. Martin's Press, 1985); Ian Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York: Council on Foreign Relations, 1988) (להלן שפרינצק, אי-לגליזם; רכלבסקי, חמורו של משיח; Newman, *the Impact of Gush Emunim*; Lustick, *For the Land*).

20. איתן אלימי, בין פוליטיקה של התחברות לפוליטיקה של התנתקות: מאבק המתנחלים בתכנית ההתנתקות והשלכותיו (תל אביב: רסלינג, 2013); פייגה, שתי מפות לגדה; Inbari, *Messianic Religious Zionism*; Gershon Shafir, *A Half Century of Occupation: Israel, Palestine, and the World's Most Intractable Conflict* (University of California Press, 2017); Gideon Aran and Michael Feige, "The Movement to Stop the Withdrawal in Sinai: A Sociological Perspective," *The Journal of Applied Behavioral Science* 23 (1) (1987): 73–87.

21. קימי קפלן, "חקר החברה היהודית הדתית בישראל: הישגים, החמצות ואתגרים", *מגמות* 51, (2) (2017): 250–207 (להלן קפלן, "חקר החברה היהודית").

22. הלינגר והרשקוביץ, *ציות ואי-ציות*, 9.

23. ההבחנה שאני עורך בין הנרטיב האידיאולוגי החילוני לכתיבה הציונית-דתית מציגה טיפוסים אידיאליים



ועל כן היא כמובן הכללה שאינה מושלמת. אכן, יש חוקרים חילונים שמכירים בגיוון האידיאולוגי בציונות הדתית כמו אסף הראל ומוטי ענברי, וכן חוקרים דתיים שמאמצים את הנרטיב האידיאולוגי, כמו ישעיהו (צ'רלס) ליבמן ואליעזר דון-יחיא.

24. רביצקי, הקץ המגולה; דב שוורץ, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות (תל אביב: עם עובד, 1999).
25. דב שוורץ, ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית דתית (תל אביב: עם עובד, 1997).
26. דב שוורץ, על חבל דק: דמוקרטיה וערכיה בהגות הציונית הדתית (ירושלים: כרמל, 2018) (להלן שוורץ, על חבל דק); 8–30 (2013) 31 (2) *Shofar*. Alexander Kaye, "Democratic Themes in Religious Zionism,"
27. הלינגר והרשקוביץ, ציות ואי-ציות. ענת רוט, לא בכל מחיר: מגוש קטיף עד עמונה, הסיפור מאחורי המאבק על ארץ ישראל (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2014) (להלן רוט, לא בכל מחיר).
28. שלמה פישר, "הפרדיגמה הפונדמנטליסטית ומה שמעבר לה: חקר הציונות הדתית בשלושת העשורים האחרונים של המאה ה-20", תיאוריה וביקורת 31 (2007): 283–295. אבינועם רוזנק, סדקים: על אחדות ההפכים, הפוליטי ותלמידי הרב קוק (תל אביב: רסלינג, 2013).
29. רוט, לא בכל מחיר, 89–94.
30. הלינגר והרשקוביץ, ציות ואי-ציות, 11.
31. אין בכך כדי להכחיש כי ישנם רבנים התומכים במעשים אלה באופן מרומוז, וכאלה שמסרבים לגנותם. לפי כוחות הביטחון הישראליים, פעולות המחתרת היהודית של שנות השמונים קיבלו את הסכמתם של הרבנים משה לוינגר ואליעזר ולדמן.
32. למשל: שוורץ, על חבל דק; אלי סדן, הציונות הדתית תעודת זהות: רב המאחד על המפריד (בני דוד עלי, 2020).
33. מוזס, מציונות דתית לדתיות פוסט מודרנית; תמר הרמן, גלעד בארי, אלה הלה, חנן כהן, יובל לבל, חנן מוזס, ד"ר קלמן נוימן, דתיים? לאומיים! המחנה הדתי-לאומי בישראל 2014 (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2014) (להלן הרמן ואח', דתיים? לאומיים!).
34. Sara Yael Hirschhorn, *City on a Hilltop: American Jews and the Israeli Settler Movement* (Harvard University Press, 2017).
35. ראו למשל את קובץ המאמרים של עמנואל סיון וקימי קפלן, חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה (ירושלים: מכון ון-ליר, 2003); קפלן, "חקר החברה היהודית", וכן שמואל רוזנר וקמיל פוקס, \*יהדות ישראלית: דיוקן של מהפכה תרבותית (כנרת, זמורה, דביר, 2018) (להלן רוזנר ופוקס, \*יהדות ישראלית); Nurit Stadler, *A Well-Worn Tallis For a New Ceremony: Trends in Israeli Haredi Culture* (Brighton, MA: Academic Studies Press, 2012).
36. הרמן ואח', דתיים? לאומיים!, 227.
37. ולראיה, נשיא המדינה לשעבר ראובן ריבלין חילק את החברה הישראלית ל"ארבעה שבטים" – יהודי חילוני, דתי-לאומי, חרדי, וערבי – חלוקה שתואמת במדויק את ארבע מערכות החינוך הנפרדות במדינה.
38. Eliezer Don-Yehiya, "Messianism and Politics: The Ideological Transformation of

39. Religious Zionism," *Israel Studies* 19 (2) (2014): 239–263.
- Shlomo Abramovich, "The Hesder Yeshivot as Agents of Social Change in Religious Zionism," *Israel Studies* 25 (2) (2020): 138–158.
40. Hayim Katsman, "New Religious-Nationalist Trends among Jewish Settlers in the Halutza Sands," *International Journal of Religion* 1 (1) (2020): 151–165.
- Katsman, (להלן, "New Religious-Nationalist Trends").
41. אירוע מכונן בהקשר זה הוא העימות בין ראשי המתנחלים לצעירים בהפגנה בכפר מימון. בעוד הצעירים ביקשו להמרות את הוראות הצבא ולפרוץ את גדרות היישוב כדי להתקדם לכיוון רצועת עזה, הנהגת המאבק אסרה עליהם להתעמת עם החיילים.
42. מוזס, מציונות דתית לדתיות פוסט מודרנית; טאוב, המתנחלים; Inbari, *Messianic Religious Zionism*.
43. מוזס, מציונות דתית לדתיות פוסט מודרנית; אסף הראל, "פוסט גוש אמונים: על אמונה, גאולה ומשיחיות בהתנחלויות הגדה המערבית", תיאוריה וביקורת 47 (2016): 180–159 (להלן הראל, "פוסט גוש אמונים").
44. הלינגר והרשקוביץ, ציות ואי-ציות; רפאל שגיא, רדיקליזם משיחי במדינת ישראל: פרקים בסוד התיקון המשיחי בהגותו של הרב יצחק גינזבורג (תל אביב: גוונים, 2015); Assaf Tamari, "The Place of Politics: The Notion of Consciousness in Rabbi Yitzchak Ginsburgh's Political Thought," *Israel Studies Review* 29 (2) (2014): 78–98.
45. הראל, "פוסט גוש אמונים"; Hayim Katsman, "Reactions Towards Jewish Radicalism," in *Jewish Radicalisms: Historical Perspectives on a Phenomenon of Global Modernity*, eds. Frank Jacob and Sebastian Kunze (Berlin: De Gruyter, 2019): 269–297.
46. ראו מכתבו של צבי סוכות, צעיר מיצהר ותלמיד של הרב יצחק גינזבורג, להנהגת הציונות הדתית בעקבות מעצרים של חמישה נערים בחשד להצתת הבית בדומא ורצח משפחת דוואבשה: [www.facebook.com/tzvisokot/posts/1193428527351993](http://www.facebook.com/tzvisokot/posts/1193428527351993)
47. הרמן ואח', דתיים? לאומיים!
48. זכורה במיוחד התבטאותו של הרב מרדכי אליהו – "היה לא תהיה".
49. רוזנר ופוקס, #יהדותישראלית.
50. הרמן ואח', דתיים? לאומיים!; פוריה גל גץ, הדתל"שים: מסע אל עולמם של דתיים לשעבר (תל אביב: עם עובד, 2011); Ari Engelberg, "Modern Orthodoxy in Post-Secular Times: Jewish identities on the boundaries of religious Zionism," *Journal of Modern Jewish Studies* 14 (1) (2015): 126–139.
51. יאיר אטינגר, פרומים: המחלוקות שמפצלות את הציונות הדתית (חבל מודיעין: דביר, 2019) (להלן אטינגר, פרומים).

52. Hayim Katsman, "New Religious-Nationalist Trends".
53. Yuksel Sezgin, *Human Rights under State-Enforced Religious Family Laws in Israel*, *Egypt and India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
54. Peled & Peled, *The religionization of Israeli society*.
55. Margalit Shilo, "A religious Orthodox Women's Revolution: The case of Kolech", *Israel Studies Review* 21 (1) (2006): 81–95. (1998–2005).
56. חן ארצי-סרור, הדתיות החדשות: הפמיניזם הדתי פוגש את הרשתות החברתיות (תל אביב: ידיעות ספרים, 2018) (להלן ארצי-סרור, הדתיות החדשות).
57. רנית בודאי היימן, דת-מגדר-צבא זהויות נשיות: בין דת וצבא בישראל (עבודת דוקטורט, אוניברסיטת בר-אילן, 2006).
58. ארצי-סרור, הדתיות החדשות.
59. אטינגר, פרומים.
60. אביעד הומינר, "הציונות הדתית: משוויון וצדק חברתי לאולטרה קפיטליזם", דעות 77 (2017, 4-1) (להלן הומינר, "הציונות הדתית").
61. גלעד בארי, הקשר בין דתיות לשיטה הכלכלית המועדפת בישראל (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2014).
62. "עקרונות הבית היהודי" [www.idi.org.il/media/6469/%D7%94%D7%91%D7%99%D7%94%D7%95%D7%93%D7%99.pdf](http://www.idi.org.il/media/6469/%D7%94%D7%91%D7%99%D7%94%D7%95%D7%93%D7%99.pdf).
63. [www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4618305,00.html](http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4618305,00.html).
64. הומינר, "הציונות הדתית".
65. בהקשר זה רבים מזכירים את הפרת ההבטחה של אריאל שרון כי "דין נצרים כדין תל אביב", את התיאוריה שתוכנית ההתנתקות נועדה למנוע את העמדתו לדין בפרשיות שחיתות, את פיתורי השרים מהאיחוד הלאומי לפני ההצבעה בישיבת הממשלה, את התנערותו של אריאל שרון מתוצאות משאל מתפקדי הליכוד, וכן את הדיכוי האלים של המחאה האזרחית נגד הפינוי.





# שלטון עדי אופיר

מבוא: מדינה, שלטון, ריבונות

במאמר על מושג המדינה, שהתפרסם בגיליון הראשון של כתב העת מפתח וגירסה מעובדת שלו עומדת להתפרסם כפרק בספר שיראה אור בקרוב בהוצאת רסלינג<sup>1</sup>, טענתי כי המדינה המודרנית (להלן "המדינה") היא צורת שלטון בעלת מאפיינים מיוחדים. לא בכל מקום שבו התקיים שלטון התקיימה גם מדינה, לא תמיד חברות אנושיות היו מאורגנות במדינות, וגם כיום, כשכדור הארץ כולו מחולק למדינות, ישנן צורות שלטון לא מדינתיות – שלטון בתוך תאגיד ושלטון של תאגידים, למשל, או שלטון במפלגה פוליטית או בכת דתית. טענתי שם גם כי אף שהמדינה היא צורת שלטון, כל ניסיון לפרש אותה על פי מידותיו ומאפייניו של השלטון שהיא מעניקה לו את צורתה מחמיץ היבטים מהותיים שלה. הסיבה לכך נעוצה באופייה של המדינה כתבנית המארגנת מערכים שלטוניים. התבנית הזאת באה לידי ביטוי באינספור פרקטיקות ממשליות, אבל היא חורגת מהן, והן לבדן אינן יכולות להסביר אותה. בדמיון הפוליטי ובשיח הפוליטי, בכתיבה ההיסטורית, בדיווחי החדשות, בקולנוע, בספרות ובשירה, המדינה מדומיינת, נחשבת ומיוצגת כמסגרת החובקת ניגוד בין שני קטבים – שלטון ונשלטים – ואת שניהם היא מבחינה מן הדומים להם. מצד אחד היא מבחינה בחדות בין הנשלטים ובין כל יתר בני האדם, ובאופן נחרץ פחות, אבל ברור, היא מבחינה בין השלטון המדיני והרשויות הכפופות לו לשאר הרשויות בעל הסמכות הפועלות בתחומה.

בעקבות קוונטין סקינר, טענתי באותו מאמר כי זה חידוש עיקרי שמבחין את המדינה המודרנית מצורות שלטון קודמות.<sup>2</sup> המדינה המודרנית נתפסת ומתפקדת כחובקת את הניגוד בין שלטון ונשלטים ומכילה אותו; שניהם שייכים לה, היא שייכת לשניהם, ואף אחד מהם אינו יכול לאחוז בה לבדו. יש לכך משמעות מרחיקת לכת, שאפשר לנסחה כסתירה כפולה. הסתירה הראשונה: המדינה מכילה מרכיב שהשלטון, כמערך של מנגנונים ממשליים המצויד בסמכות ובכוח, אינו יכול להכיל בעיקרון – הנשלטים, "העם", הָקְמוּס – גם כשכל מהותו היא השליטה במרכיב הזה. אבל מכיוון שהיא צורת שלטון, היא אחראית לכך שהממד הבלתי מוכל הזה יהיה נוכח בשלטון עצמו, במאמץ הבלתי פוסק שלו להטרים את מה שאינו יכול להכיל, כדי שיוכל לפחות לרסנו ולהודפו כשיבקש לערער על יסודותיו. הסתירה השנייה: השלטון אינו איבר פסיבי המוכל בתוך המסגרת המדומיינת הזאת אלא גורם אקטיבי המעצב את המדינה באינספור פרקטיקות ממשליות ודיסקורסיביות. אבל מכיוון שגם הנשלטים מוכלים במדינה, גם הם שותפים בעיצובה (בעיקרון לפחות, היא גם "שלהם", לא רק "שלו"), והם עושים זאת, או לפחות עשויים לעשות זאת, באופנים שחורגים מן הדפוסים שהשלטון קובע או מתיר.

אפשר לנסח זאת גם כך: אף שהשלטון קובע את המאפיינים הקונקרטיים של המדינה – גבולותיה, אוכלוסייתה, חוקיה ואורחותיה, הלשונות הרשמיות הנהוגות בה, המטבע שלה,

עדי אופיר: אוניברסיטת תל אביב (אמריטוס); אוניברסיטת בראון (אורח). adi\_ophir@brown.edu

סממני ההיכר שלה, כמו דגל והמנון – המדינה מתפקדת כטעמן של הקביעות האלה. הטעם הזה קודם לשלטון ומהווה מעין צורה אפריורית של כל מה שעליו לקבוע. אך מכיוון שהיא מסגרת משותפת לשלטון ולנשלטים, היא מופיעה בעת ובעונה אחת גם כצורה אפריורית של כפיפות לשלטון, ובכך קובעת גם את זכות ההתנגדות לשלטון וגם את אופק ההתנגדות הזאת. כל זמן שהמדינה היא צורה אפריורית לא רק של השלטון אלא גם של הכפיפות לשלטון, ההתנגדות תהיה לשלטון, אבל לא למדינה. היא תתנהל בשם תפיסה אחרת של המדינה כמסגרת משותפת לשלטון ולנשלטים, אבל מתוך נאמנות למדינה מדומיינת (גם זו שכאן ועכשיו, שגם אותה, כמו את המדינה שלעתיד לבוא, אפשר לתפוס ולעצב רק באמצעות הדמיון הפוליטי). גם במקרה הרדיקלי שבו המתנגדים לשלטון מבקשים לפרק מדינה קיימת, הם חולמים בדרך כלל על הקמת מדינה אחרת, נפרדת, ולא על פירוק המבנה המדינתי עצמו. המדינה היא הצורה האפריורית לא רק של כפיפותם לשלטון, אלא של הדמיון הפוליטי שלהם.

במאמר על המדינה ביקשתי לחשוב על המדינה כצורה היסטורית קונטינגנטית של שלטון תוך מתן תשומת לב מיוחדת לקונטינגנטיות של המרכיב המדומיין שלה. ניסיתי לעשות זאת באופן משוחרר ככל הניתן מנקודת המבט ומן הלשון של השלטון שבתוכו ולעומתו למדתי לחשוב ולדבר, זה הנושא את שם המדינה "שלי", מבטא את סגולותיה וקובע את מאפייניה העיקריים.<sup>3</sup> בחיבור פרגמנטרי וטנטטיבי הרבה יותר, "שלטון",<sup>4</sup> ביקשתי לעשות מהלך הפוך ומשלים: לברר את מושג השלטון, או להציג את השלטון כמושג, בלי להניח מראש את המדינה כצורה האפריורית של השלטון או כתכלית התפתחותו ההיסטורית. הצגתי את השלטון כמוסד האחראי להסדרה קבועה ורציפה יחסית של יחסי כפיפות.<sup>5</sup> הנחתי שאם המדינה המודרנית היא צורת שלטון שהופיעה ברגע היסטורי נתון, שלטון הוא מוסד אנושי שהיה קיים גם בלעדיו ויתקיים גם אחריה. אם המדינה היא אפשרות של השלטון, היו וישנן אפשרויות אחרות. ביקשתי מושג של שלטון שמתפרט לצורות שונות אך אינו מתמצה באף אחת מהן, וניסיתי לעשות זאת בלשון שאמורה להיות, עד כמה שאפשר, שונה מלשונות השלטון שאני מכיר. ביקשתי להבין את העבודה שהשלטון שאני מכיר משקיע בייצוג עצמי בתור מאפיין חיוני שלו, ולפרש את הדמות העולה מן ההצגה העצמית הזאת ככלי שלטוני, תוצא של העבודה השלטונית ולא ייצוג נאמן שלה. בעת החדשה, הדמות הזאת מגלמת כמעט תמיד מקרה פרטי של המדינה כצורה אפריורית של השלטון, המובן מאליו שלו, ששליטים, נתינים ומורדים שותפים לו. קיוותי להציע ניתוח מושגי שיוכל להתבונן בצורה הזאת מבחוץ, גם כשהדוגמאות הקונקרטיות שבהן בחרתי לעסוק בניתוח המושגי שאולות מהקשרים היסטוריים שבהם המדינה היתה צורת השלטון.

איני בטוח שהצלחתי בכך. תגובות מאלפות של שני קוראים לקטע מן המסה הזאת שהוגשו כמאמר למפתח תבעו ממני, בצדק, דין וחשבון מפורט יותר על היחס בין שני המושגים, שלטון ומדינה.<sup>6</sup> הצגתי את המדינה כצורה טוטאלית, חובקת-כול של שלטון המבקש להפוך כל דבר לניתן למשילה וכקרקע להתערבות שלטונית פוטנציאלית; אם כן, נשאלתי, האם לא נובע מכך שגם אם התקיימו צורות שלטון לא-מדינתיות, מאז הופעת המדינה המודרנית הן נידונו להופיע כמימוש חלקי, "תקוע", של הפוטנציאל המדינתי? האם המדינה המודרנית אינה מימוש של

פוטנציאל הקיים בעיקרון בכל שלטון, ולכן המחשבה שהצגתי היא טלאולוגית ללא תקנה? וגם אם אין מבינים את מימוש הפוטנציאל הזה כהכרח היסטורי ונשמרים מחשיבה טלאולוגית על התפתחות המדינה המודרנית,<sup>7</sup> האם היחס הלוגי בין צורת המדינה המודרנית לשלטון אינו יחס שבין מימוש שלם ומתפרט למימוש חלקי ומושהה של אותה צורת יחסים, עם אותה דינמיקה? שתי שאלות נוספות שנדרשתי להתמודד איתן חידדו עוד יותר את בעיות הזיקה בין שני המהלכים שהוצגו במקביל.<sup>8</sup> האחת נגעה לאופי הזיקה בין מושג השלטון למושג הריבונות. הקטע מן החיבור על השלטון שהוגש למפתח יצר את הרושם כי מאחורי הקלעים של הדיון הספק-פנומנולוגי-ספק-מושגי שהצגתי עומד, לפעמים במובלע ולפעמים במפורש, מושג הריבונות השמיטיאני. אם כך, נכשלתי במשימה שנטלתי על עצמי, שכן שמיט מאתר את הופעת הריבונות כמושג פוליטי אצל ז'אן בודין ואת התגבשותו אצל תומס הובס,<sup>9</sup> וממקם אותו ברגע עלייתה של המדינה המודרנית.<sup>10</sup> אם שמיט צודק, צריך להבין את מושג הריבונות שלו בתור לב השיח שבאמצעותו השלטון חושב את צורתו, כפי שהיא מעוצבת במדינה, אבל גם מסתיר אותה. הריבונות השמיטיאנית היא תמיד-כבר מדינתית, ומכאן שאיני יכול להמשיג שלטון בלי להניח במובלע את המדינה כפוטנציאל של, ואת ההתפתחות המדינתית של השלטון כהוצאת הפוטנציאל הזה מן הכוח אל הפועל. לכן גם אין פלא שמוסדות שלטון לא-מדינתיים הופיעו בטיעון שלי כצורות עובריות ולא מפותחות של מדינה.

לרושם הזה תרמה בלי ספק גם הקריאה הפוקיאנית שהצעתי למושג הריבונות השמיטיאני. פוקו תבע להחליף את הסכמה הבינארית, המקוטבת, שמושג הריבונות מחייב, במערך ריזומטי של יחסי כוח, ולהסיט את המבט מן הריבון אל המערך הממשלי המסתעף בתוך המדינה, בחסותה ולצידה, אל השיח של "הגיון המדינה" שנתן למערך הזה ביטוי וקוהרנטיות. את המהלך הזה של פוקו מקובל לזהות עם דחיית מושג הריבונות השמיטיאני.<sup>11</sup> בניגוד לדעה המקובלת, טענתי שפוקו אינו מבקש לוותר על מושג הריבונות אלא להגדירו מחדש במסגרת הגיון המדינה וכאחד ממנגנוניה, זה המופקד על "הסגירה" שלה בכל תחומי הממשל. מנגנון זה אינו מבטיח את סגירתה של המדינה בפועל אלא מאגד אוסף של פרקטיקות, צורות דיבור וגופי ידע המייצרים את דימויי המכלול המדיני הסגור ומתרגמים אותם לפרקטיקות ממשליות (במעברי גבול, בסימון קווי גבול, או במונופול על הטבעת מטבעות, למשל<sup>12</sup>). התפיסה הפוקיאנית הזאת רק מדגישה את אופייה החילוני, כלומר האימננטי, של הריבונות. בה בעת, היא גם יוצרת לכאורה את הרצף בין המדינה כצורת השלטון המשוכללת ביותר, ביומרתה אם לא בהישגיה, לבין צורות שלטון אחרות בעלי יומרות צנועות יותר, שמנגנוני הסגירה שלהן אינם רציפים, הם מוגבלים יותר במרחב ובזמן, והאפקטים המקוטעים שלהם אינם יותר ממְטונימיות לאיזה שלם מדומיין, שחוסה תמיד בצילה של המדינה ופרוץ להתערבות מנגנוני המשילה שלה.

שאלה אחרת, שנגעה לאפשרות קיומו של שלטון לא אנושי (אלים, שדים, כוחות-על נסתרים וכיוצא באלה), הציבה את הזיקה בין שלטון למדינה באור בעייתי עוד יותר. נניח שישנו שלטון שבני אדם תמיד-כבר כפופים לו, כלומר שלטון שתמיד-כבר "היה שם" ולא נוסד בהכרח במעשה השתלטות, שלטון שבו יחסי השליטה אינם יכולים להתהפך – השליטים לא ייעשו



לנשלטים, ויחסי השליטה והכפיפות הקיימים אינם יכולים לגרוע מכוחם. אין זה משנה אם היה שלטון כזה או שהיו וישנם רק סיפורים על שלטון כזה – הארטיקולציה של צורת השלטון שייכת ממילא לשיח ולכושר המדמה שהוא מדריך ומעצב. לענייננו רלבנטית רק השאלה אם במקרה כזה מדובר בשלטון אחר לגמרי, כלומר בשיתוף השם, או לחלופין במושג משותף שמתקיימת בו דיפרנציאציה לסוגים מובחנים. במקרה של שיתוף השם, מדובר בפלפול טרחני שמחייב לכל היותר הבהרה סמנטית. במקרה של מושג משותף, טבעם של השליטים – בני אלמוות, בעלי כוחות-על – הוא מאפיין שמבחין בין סוגי שלטון, אבל הסוגים השונים הם התפרטויות של צורה כללית אחת. האפשרות הזאת מרחיבה למעשה את הדיון בריבונות. אם ממשיכים לחשוב על ריבונות שמיטיאנית, ריבונות פוליטית היא חילון של שלטון אלוהי ("כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים"<sup>13</sup>), אך במקום שכל שלטון אנושי, מדינתי ואחר, יופיע כמימוש חסר של צורת מדינה טוטאלית וחובקת-כול, הוא מופיע כמימוש חסר של שלטון אלוהי.<sup>14</sup> מנקודת המבט הזאת, המדינה אינה דמותו המושלמת של השלטון, אלא האתר ההיסטורי המקרי שבו התרחש חילון המושג התיאולוגי של הריבונות; הטוטאליות המדומיינת שלה היא לא יותר מאשר פיצוי על אובדן השליטה האלוהית, התקה שלה אל מרחב שבו מאמץ בלתי נלאה למשטר את כל מה שניתן לשליטה משמש תחליף חיוור לכושר הבלתי מוגבל של האל להתערב, לשים סוף, או להתחיל מחדש.

בדברים שלהלן אנסה להציג מחדש מושג "רוזה" של שלטון, כזה שאינו מניח את המדינה כצורה אפריורית של מחשבה על השלטון, וגם לא את מושג הריבונות, שמיטיאני או אחר, כתמצית מושג השלטון.<sup>15</sup> לאחר שאצטייד במושג הזה, אוכל לשוב לשאלת היחסים בין שלטון למדינה ואל הממד התיאולוגי של הצגת השלטון (ובכלל זה השלטון המדינתי). בין המושג הרוזה של השלטון למובן התיאולוגי שלו תיפרש, כך אני מקווה, סקיצה של מושג השלטון, או לכל הפחות של המרחב שבו יש לבצע (to perform) את המשגת השלטון.

1. שלטון הוא הגורם האחראי להסדרה קבועה ורציפה יחסית של יחסי כפיפות כפיפות היא יחס היררכי ומקוטב בין גורם מצווה לכל הכפופים לו, החייבים בציות. שלטון הוא הגורם המצווה במסגרת יחסי כפיפות והמוסד המסדיר אותם. השלטון מופקד על שמירת היחסים האלה ושכפולם בדפוסים קבועים ויציבים יחסית.

מושג השלטון הוא תבנית שמאגדת גורם מצווה יחד עם תנאים ודפוסים – נורמות, כללים, יחסי כוח, הכרה – שמעניקים לגורם הזה סמכות לצוות וכוח אכיפה, הופכים אותו לרכיב במסגרת מערך יחסים יציב יחסית, ומאפשרים לו לשוב ולצוות באופן אפקטיבי. בתנאים אידיאליים לשלטון כמוסד, אותם נורמות, כללים ויחסי כוח, שאמורים להבטיח היענות לציווי, היו מוכרים לשלטון, ידועים ומפורשים, וניתנים לתמרון בהתאם לנסיבות משתנות. המושג שמאגד הוא גם המושג שמגדיר – כלומר גודר או תוחם – ומפריד את מה שאוגד מסביבתו. בתנאים אידיאליים, זה היה מצבו של המוסד השלטוני: התנאים שאמורים להבטיח ציווי היו מוכרים לשלטון ומסורים לשליטתו, כלומר הוא היה מופיע כגורם פועל המצוי מחוץ לתנאי השליטה עצמם ושולט בהם

מבחון. אלא שהתנאים לעולם אינם אידיאליים: השלטון תמיד נטוע בתוך תנאים שאין לו שליטה עליהם, ובין השלטון כמושג למושג שיש לשלטון על מה ומי שניצב מולו יש פער שאי אפשר לגשר עליו.

יחסי כפיפות המתקיימים לאורך זמן בלא גורם מצווה או משוכפלים בלא מוסד שמסדיר ומשכפל אותם לא ייחשבו כאן כביטוי לקיומו ולפעולתו של שלטון. אפשר בהחלט שהכפיפות מובטחת וההישלשות מגיעה לשיאה כאשר יחסי הכפיפות מופנמים לגמרי, אך באופן פרדוקסלי, ברגע הזה גם נעלם השלטון כגורם המצווה שרבים כפופים לו.<sup>16</sup> שני המרכיבים – מצד אחד דמות הגורם המצווה, ה"אישיות" המדומיינת שלו, ומצד שני הפרישה הארגונית, דפוסי פעילות וכללי פעולה, פונקציות מובחנות וחלוקת עבודה בין תפקידים של המוסד – צריכים להימצא איכשהו יחד, אחוזים זה בזה. אלה הם שני ממדים מצטרפים של השלטון; קיומם יחד הכרחי לקיומו של שלטון.

היחסים בין שני הממדים האלה משתנים. לפעמים האחד מופיע והאחר נסתר, לפעמים האחד מופיע כדמות והאחר כרקע, והיחסים בין הנגלה לנסתר, בין הדמות לרקע, עשויים להתחלף, אפילו במהלך אירוע אחד שבו השלטון מופיע בפעולתו, ובוודאי כשהוא נחשב במאמץ להבין את המבנה וההיגיון הפנימי שלו.<sup>17</sup>

הסדרת יחסי כפיפות ושכפולם לאורך זמן הם תופעה שכיחה, בתחומי חיים שונים. היא לבשה ולובשת צורות שונות, אך היא מוכרת בכל חברה אנושית, לכל אורך ההיסטוריה. זו הנחת המוצא שלי. זו גם הגדרה מינימלית של שלטון: הסדרה ממוסדת של יחסי כפיפות בדפוס קבוע פחות או יותר (לאורך זמן מסוים, בטווח מסוים של פעילויות), שאפשר לזהות בה גורם מצווה; פעולה של גורם מצווה שאפשר לזהות את חזרתה בדפוסים פחות או יותר קבועים. יחסי כפיפות המופיעים באופן חד-פעמי מעידים על אירוע של השתלטות, על הכרעה זמנית שהושגה במאבק כוח, אבל אין בהם כדי להעיד על קיומו של שלטון.

יחסי כפיפות מחייבים ציווי וציות; הציות לציווי מבטא אותם. שלטון מצליח להסדיר יחסי כפיפות מפני שהוא תובע ציות ומצליח להשיג אותו. לצד התביעה הזאת, או כחלק בלתי נפרד ממנה, השלטון תובע גם הכרה. בתביעה הזאת מקופלת הנחה – לא מפורשת ואולי גם לא הכרחית – שהכרה מלאה בשלטון תבטיח ציות אפקטיבי לשלטון. הכפופה שמצייתת נדרשת לא פעם להציג את הציות שלה כביטוי להכרה בשלטון, ואת ההכרה שלה כהבטחה לציות.

לא כל החייבים בציות מציינים ולא כל הנתבעים להכיר מכירים. אפשר להכיר בשלטון בלי לציית לו, לסרב לו במפגיע או להתחמק ממנו בחשאי,<sup>18</sup> ואפשר לציית לשלטון בלי להכיר בסמכותו (קל וחומר בלגיטימיות שלו), ואפילו לא בו עצמו כגורם המצווה. ההכרה היא בגורם המצווה כמגלם או כמייצג מוסד, או במוסד כמה שמתגלם בגורם שמסוגל לצוות ולאכוף ציות, או בשניהם. את ההכרה יש להבין כאן במשמעות משולשת: הכרה בגורם זה או אחר, אדם או רשות, בתור הגורם המצווה, זה שתובע ציות, זה ולא אחר (ובדרך כלל גם מאיים או מבטיח רעות וטובות הכרוכות בציות או בסירוב לציית); הכרה במוסד כמה שמתגלם בגורם המצווה ותובע להכיר בסמכות לצוות שהוא מעניק לו, הן בכלל הן במקרה הזה במיוחד; והכרה בסמכות הזאת

לא רק כעובדה, כלומר לא רק הכרה בעצם קיומה של תביעה שלטונית שמכריזה על עצמה כתביעה מוסמכת מטעם השלטון, אלא כתביעה לגיטימית. הכפופים, שעשויים להימנע מכל הכרה, עשויים גם להעניק רק הכרה אחת או שתיים מבין השלוש. אפשר להכיר בגורם המצווה כמי שהפיק את הציווי בלי להכיר בסמכותו לצוות, ואפשר להכיר בסמכותו כעובדה ויומרה בלי להכיר בלגיטימיות של הסמכות, במקרה המסוים הזה או בכלל. כשיחסי הכפיפות סדירים, הכפופים מכירים את הסמכות כעובדה, גם כשהם כופרים בה כתביעה לגיטימית. כשהשלטון מוכר כמוסמך לצוות והכפופים נענים לציווי ומצייתים, להכרה או לאי-הכרה בלגיטימיות של הציווי הקונקרטי יש חשיבות משנית בהבטחת יחסי הכפיפות.<sup>19</sup>

אין שום דבר טבעי או הכרחי בכפיפות, וודאי שלא בקיומה הרציף והסדיר. יחסי כפיפות רצופים וסדירים הם אפקט של שלטון. לא תמיד השלטון מופיע לצד האפקט העיקרי שלו ולא תמיד יודעים לזהותו, אבל בלעדיו קשה להסביר את התמדת יחסי הכפיפות.

רציפות וסדירות הם מאפיינים כמותיים ויחסיים. כשהסירוב להכיר או לציית נדיר מספיק, אין בכך כדי לפגוע בשלטון כגורם מצווה או כמוסד. מניעת הכרה אקראית או אי-ציות מזדמן (בעיקר כשהם מתבצעים כהתחמקות ולא כסירוב במפגיע) קוטעת לרגע רצף של כפיפות וביטויי כפיפות, אבל אינה מותירה חותם. סירוב מזדמן עשוי לעורר תגובה שתאשר את הכרחיות היחסים הלא-סימטריים בין השולט לנשלט, והתחמקות מוצלחת נדירה יחסית מסייעת למי שחיה תחת שלטון רע בלי שתיאלץ להתקומם נגדו. אך מעבר לסף מסוים של אי-ציות ואי-הכרה שאפשר לסמנו רק בדיעבד, השלטון מתחיל להתערער.

אם שלטון נחשב כמונחי הסדרה קבועה ורציפה יחסית של יחסי כפיפות, יש להבין הימנעות מציות ומהכרה (שתיהן יחד וכל אחת לחוד) קודם כול באופן כמותי, במונחים של תדירות ושכיחות, ואת השכיחות יש למפות על פני כלל המרחב הנשלט. אי-הכרה ואי-ציות עשויים להתפזר באופן אקראי בקרב כלל הכפופים, או להופיע בקבוצות מסוימות (בני נוער, מיעוטים וכדומה), או סוגי פעילות מסוימים (מסחר, צריכת אלכוהול, יחסי מין וכדומה), בלי לפגוע באופן משמעותי בסמכות השלטון וביציבותם של יחסי הכפיפות, או לפגוע בהם גם כשהתדירות נמוכה (למשל, אם תדירות הסרבנות עולה דווקא בקרב שוטרים וחיילים). מנקודת מבטו של השלטון, אי-ציות ואי-הכרה הם כמו חורים מתפשטים בתחומים שהוא אמור "לכסות", כלומר להסדיר. עד סף מסוים אפשר להתעלם מהם, מעבר לסף מסוים חייבים לדכא אותם, וכשהם מתפשטים השלטון מצטמק ומידלדל. הוא מצטמק בטווח הפרישה שלו, ומידלדל ביעילותו, בכוחו וברציפות הופעתו. אם היחלשותו תימשך הוא עשוי להיעלם לגמרי, או להימשך כמתוך אינרציה שמקורה בהרגל של רבים לציית. במצב כזה ההרגל שרבים הפנימו עשוי עדיין להיות עקבה או צל של שלטון, בעיקר אם הוא מלווה ומתחזק על ידי דימויי נוכחותו של השלטון, טקסי הופעתו, סיפורי גבורתו. אם אלה מסוגלים לקיים סדירות יציבה של יחסי כפיפות, שם נמצא השלטון.

כאמור, הימנעות מציות ומהכרה עשויה להיות אקטיבית, ולהופיע כסירוב ושלילת הכרה במפגיע, או פסיבית, ולהופיע כהתחמקות או השתמטות. ההימנעות הפסיבית עלולה להופיע

כהתגרות והתרסה (passive aggressive), כפי שקורה לעתים קרובות ביחסי כפיפות במסגרת מצוצמצת (בין בני זוג, הורים וילדים, בכיתה), אבל גם להפך, כניסיון "להוריד פרופיל", לחמוק "מתחת לרדאר", להיעלם ברקע. כשהכפופים מרובים (והשולטים מעטים יחסית) יש להם הרבה הזדמנויות כאלה. אם לא יתגלו, הם לא ישאירו חותם על דפוס היחסים בין שולטים לכפופים, אבל בוודאי יגרעו מן האפקטיביות של השלטון.

את השינויים הכמותיים האלה אפשר לדמיין כנתונים בין שני קטבים. כשאין ציות כלל, תביעת השלטון להכרה ולציות היא פעולת דיבור שנכשלה, והשלטון הוא יומרה ריקה. כשהכול מצייתים ואין סירוב כלל, תביעת השלטון מיותרת, ויחד איתה הגורם המצווה עצמו נדחק לרקע או נעלם. בשני מצבי הקיצון האלה השלטון נעלם למעשה, בין אם מפני שהוא מוחצן לגמרי (הגורם המצווה מנותק מעולם החיים של הכפופים ואינו יכול לאכוף את הצו; אפשר להתעלם מהקול המצווה בלי שום חשש) ובין אם מפני שהוא מופנם לגמרי (הקול המצווה הפך לקול פנימי או התגלגל להרגל שמבצעים בהסח דעת, מתוך אדישות לשאלה מי ציווה ומדוע; המוסד הנפרד התמוסס והכפיפות מתקיימת כי זה המנהג, כי "כך עושים כולם"). בקצה אחד השלטון נעלם, מפני שאף על פי שהוא – האנשים והמוסד שאיתו הם מזוהים – עדיין נתפס כגורם מובחן במרחב החברתי, אף שתביעותיו עדיין נשמעות, ואולי הן אפילו קולניות ומהלכות אימים מתמיד, הצעקה היא לכל היותר מטרד-רעש והאיום חלול.<sup>20</sup> בקצה הנגדי, לעומת זאת, השלטון נעלם מפני שהכול מצייתים, הכפיפות מוסדרת, אבל לא מתוך היענות לציווי שבא מבחוץ, אלא מפני שהציות הפך לטבע שני של הכפופים.<sup>21</sup>

מקופלים כאן למעשה שני רצפים מדומיינים שחופפים רק בקצותיהם. בשביל הכפופים – חופש מוחלט מצד אחד וכפיפות מוחלטת בצד האחר. בשביל השלטון – בקצה האחד דמות (פיגורה) מזוהה, דמות השלטון כ"אחד", מובדל ומובחן מכל מה שעלול להגביל אותו, אבל בדיוק משום כך גם מנותק מכל הקשר, תלוש וחסר כל השפעה; ובקצה השני התמוססות מוחלטת של השלטון אל תוך המרקם החברתי, הפנמה של הקול המצווה שאינה זקוקה עוד למופע החיצוני שלו; את המבט המפקח, אם עוד נזקקים לו, תולים במה שנשקף מעיניו של כל זולת מזדמן.

ועוד צריך לברר איך נפרשים שני קווי הרצף המדומיינים האלה בסיטואציות היסטוריות קונקרטיות, ואיך משתנה הזיקה בין חירותם של הכפופים לדמות השלטון ולקיומו כגורם מובחן, אבל לשם כך לא די כמובן בניתוח המושגי לבדו.<sup>22</sup>

## 2. על הציות, מנקודת מבטם של הכפופים

החופש לסרב אינו תלוי במחיר הסירוב. העבד בחר להיכנע, כותב הובס, הוא מסר את חירותו בידי מי שנעשה לאדונו וקיבל בתמורה את חייו.<sup>23</sup> המחיר (שהשלטון ותנאי חייו של הכפוף קובעים אותו) משפיע רק על תכיפות הסירוב ועל הסיכוי שישנה משהו בדפוס השליטה; הוא אינו קובע את עצם אפשרותו. מי שאינו חופשי לסרב אינו כפוף לשלטון אלא לבעל מלאכה, נתון בידיו כחומר ביד היוצר.

סירוב תכופ מאיים על ההסדרה השלטונית ועל עצם קיומו של שלטון. להתעקשות של הכפופים לסרב, למוכנותם לשלם מחיר כדי לחדול מכפיפותם, או כדי להישלט אחרת מכפי שהם נשלטים עכשיו, יש השפעה ישירה ומצטברת על יעילותו של השלטון ועל הטווח והרציפות שלו. הכפופים עשויים לסרב לציית או לסרב להכיר, לציית בלי להכיר ולזהיר בלי לציית, לציית אחרת מכפי שנצטוו, לאחר או להקדים, לציית תוך כדי מחאה, או להוסיף מחאה לסירוב שלהם. מתי יחדל השלטון? מתי יקרוס אל תוך עצמו או יתפורר? מתי תהדהד תביעתו לסרב כקריאה ריקה? מתי יחדל הגורם השולט להכיר בעצמו כשולט ואפילו כראוי לשלוט? כל השאלות האלה תלויות תמיד גם בהתנהלותם של הכפופים.<sup>24</sup>

מדוע בכלל מצייתים הכפופים? קודם כול בגלל הפחד – פחד מוות. הובס, הגל ורבים שהלכו בעקבותיהם סברו כי פחד מוות הוא ראשית יחסי הכפיפות. מי שנכפף היה נתון במאבק לחיים ולמוות ובחר לציית מפני שבחר בחיים. והוא בוחר כך מחדש מפני שפחד המוות, "החרדה מהאדון המוחלט", היה חוויה מטלטלת שהותירה חותם בל יימחה, לא חרדה מאיום כזה או אחר אלא חרדה לעצם הקיום, שבה "התמוסס העבד [קרי, הכפוף] מבפנים, עבר בו רעד שזעזע את כל קיומו... [שחולל] המסה מוחלטת של כל מוצק לנוזל".<sup>25</sup> כל התנגשות עם השלטון מעוררת את הפחד הזה מחדש, או לפחות מרמזת על אפשרות חזרתו. המצב הקיצוני הזה מוכר כמובן, אך מדוע להניח שהוא חוויה של רבים גם בתנאים שבהם בשביל רוב הכפופים לשלטון יחסי השליטה אלימים רק לעיתים רחוקות? מדוע להניח שאלימות קיצונית – כמו זו שמופיעה במצב של דיכוי קולוניאלי, מלחמת שחרור, טרור של מאפיה בשכונות מסוימות או נוכחות של גבר מכה בבית – מסבירה ציות של אנשים שלא חוו אותה, או אינם חווים אותה עכשיו? מדוע להניח שחווית המוכפף ברגע הכניעה והשעבוד נמסרת גם לדור הבא, לאלה שנולדו לתוך יחסי כפיפות נתונים ולא חוו את המאבק שכונן אותם? והרי לא כל מי שנכנע במאבק לחיים ולמוות נושא איתו בהכרח אותה טראומה (אם היתה שם טראומה); גם הפגיעה הטראומטית זקוקה לכוחות שישמרו אותה כדי להתמיד, והזמן החולף עשוי לפוגג גם אותם. שלטון עלול לחולל טראומות, אבל טראומטיזציה שיטתית אינה צורה יעילה לשכפול שלטון שרבים כפופים לו. במקומות רבים ולאורך תקופות ארוכות יחסית, כשהכפופים מרוכבים מאוד, רבים מבין אלה שבחרו בציות היו יכולים לבחור אחרת. את הציות אי אפשר להסביר בלי להבין מה גורם לכפופים לחזור ולבחור בכפיפותם.

הפחד, אפשר להמשיך ולהתעקש. הרי ישנם גם פחדים אחרים, לא רק פחד מוות, פחדים מפגיעות שונות ומשונות, ישירות או עקיפות, נזקים והפסדים שהשלטון ואלה שמסייעים בידו עלולים לגרום. בדרך כלל, מי שכפופה אינה מעלה בדעתה כי הגורם המצווה שעומד מולה יעז להרחיק לכת עד סכנת חיים, ובכל זאת היא מצייתת. לפעמים מדובר בטובות הנאה וזניחות שיש לה מעצם כפיפותה לשלטון, או אלה שהיא מקווה לקבל תמורת נאמנות מופגנת, השלמה או שתיקה. אכן חשבונות של רווח והפסד הם בוודאי מניע לציות, כשם שהם מניע לדפוסי פעולה אחרים. אבל אילו ציות היה תלוי רק בשיקולי רווח והפסד, כי אז התחמקות או סירוב היו פורחים בכל מקום שבו סיכויי ההפסד הכרוכים באי-ציות נתפסים כקטנים יחסית לרווח הצפוי

ממנו. השלטון היה מאבד שם לעיתים קרובות את תוקפו, את יעילותו ואת רציפותו, וטווח השליטה שלו היה מצטמק.

זה קורה, כמובן, אבל לא לעיתים קרובות. במקומות רבים השלטון נדמה יציב יחסית לאורך זמן ממושך יחסית, והוא מקיים יחסי כפיפות סדירים ורצופים, בטווח קבוע פחות או יותר (ואף תוך כדי גידול בטווח שלו). בפרקספקטיבה היסטורית רחבה, תמורות של ממש בצורת השלטון הן תופעות מוכרות אבל לא תכופות, והיעדר שלטון נתפס כמצב ביניים ארעי שבין שלטון אחד למשנהו ולא להפך. היסטוריונים ומספרי סיפורים אחרים מרבים לעסוק במצבים ובתקופות האלה הרבה יותר מאשר בתקופות של יציבות יחסית, שכן בהן מצויות הדרמה, ההפתעה והטרגיות של הקיום האנושי, בהן מופיעות וגם חומקות פורטונה, יד הגורל, אצבע אלוהים. אבל בהקשר שלנו, החידה האמיתית נמצאת בתקופות ובאזורים של יציבות שלטונית יחסית, שבהם רבים מאוד כפופים למעטים מאוד. כדי להסביר את היציבות השלטונית היחסית באזורים ובתקופות כאלה אין די בפחד, גם כשמפרשים פחד כחשש מהפסד. החישוב התועלתני הוא עניין פרטי והמשתנים המעורבים בו רבים מאוד, ובכל זאת, בכל הנוגע לציות התוצאה דומה: הרוב מצייתים, רוב הזמן, ברוב העניינים, הן כשהעיונות עם השלטון ישיר וגלוי והן כשהכפיפות נדרשת בלי עיונות, בסימן או ברמז, כשהציווי נתפס כחוק טבע והציות אינו נרשם כלל.

הפחד לבדו גם אינו יכול להסביר מדוע רבים כל כך מצייתים כשהסיכון הכרוך באי-ציות בטל בשישים, או ששים לשתף פעולה עם שלטון שפוגע בהם בשיטתיות. מדוע הם מריעים לו, חוזרים על דבריו, מפיצים אותם ברבים, מוסיפים משלהם, מפארים ומרוממים אותו, מזהירים מפני מי או מה שעלול לבוא במקומו, גם כשהוא אינו זקוק להם וגם כשהם אינם זקוקים לו? מדוע הם אוהבים אותו גם כשהוא מַרְעָ לָהֶם, שונאים אותו גם כשהוא מיטיב עימם, אבל כך או כך מצייתים? ברור שחלקם מתוגמלים, ואחרים אף מצטרפים למוסדותיו ונבנים ממנו. אבל מאז ומעולם, ובוודאי בחברות ההמונים של זמננו, מדובר במיעוט קטן ביחס לכלל הנשלטים. המסתורין של השלטון היציב הוא חידת הציות שאין מאחוריו מניע גלוי לעין, שאינו נפגע אפילו כשיש לכפופים טעמים סבירים לאי-ציות, החל בחישוב הקובע שהרווח הצפוי מאי-ציות עצום והסיכון אפסי וכלה בהבנה כי המשך השלטון מזיק יותר מהיעדרו.

כ-1,500 שנה לפני הופעת לויתן נאמר בשם רבי חנינא, סגן הכהנים (במסכת אבות, ג: ב): "הווי מתפלל בשלומה של מלכות, <sup>26</sup> שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". מי שמייחל כאן לשלום השלטון מבקש אותו בזכות הפחד שהוא מטיל. הוא אינו מבטא פחד בעצמו, אלא מנמק את הצורך הכללי בפחד, ובעקבותיו בשלטון שיטיל אימה. גם הדובר במשנה סבור שהציות לשלטון מונע על ידי פחד מפני השלטון, אבל הוא מצביע על פחד עמוק יותר – הפחד מהיעדר שלטון – ומבקש להחליף פחד אחד באחר. היעדר שלטון מזוהה כאן עם אלימות חסרת רסן ופגיעות ללא גבול, השלטון הוא התקנה לאלימות הזאת, וכשהוא מטיל מורא, האלימות המובלעת באיומים שלו מבורכת. במשפט קצר אחד מציעה המשנה קביעה עובדתית בדבר תפקוד השלטון וסיבת הציות לו, לצד טענה נורמטיבית שלפיה השלטון עדיף על פני היעדרו, והתמיכה בשלטון (באמצעות תפילה) היא מעשה שראוי לעשותו. הציות לשלטון מופיע כמונע



על ידי פחד, מנומק על ידי התבונה, וראוי במסגרת תפיסת העולם ההלכתית. כשהובס הציג את תפיסת השלטון שלו בלוייתן, הוא הציג שילוב דומה בין תפיסת עולם (מטריאליסטית ולא הלכתית, כמובן), הבנת הפחד כמניע לציית, ונימוקי התבונה שהופכים את הפחד הזה לראוי. השיקול התבוני – שבפרקי אבות מקופל במילה אחת, "אלמלא", ואצל הובס נפרש על פני פרקים רבים – משתמש בפחד כדי להצדיק שלטון ריבוני המחייב ציות, וכדי להציג את השלטון הזה כארגון מחדש של האלימות הגורמת לפחד. בזכותו הציית מופיע כהגייוני וראוי, והפחד הופך מסיבה ראשונית לאמצעי שנתון בידי השלטון, אבל גם בידי התבונה הנשענת עליו בשיקוליה. כל המהלך הזה מבוסס על הטענה הקובעת שקיומו של שלטון עדיף תמיד על היעדרו. הטענה הזאת זקוקה לכושר המדמה שיציג את היעדר השלטון כמצב הנורא מכול: "איש את רעהו חיים בלעו", "כל אדם אויב לכל אדם... אנשים חיים ללא כל ביטחון... אין מקום לחריצות... אין עיבוד של האדמה; אין ניווט, ואין שימוש במצרכים שאפשר לייבאם בדרך הים... אין מונים את הזמנים, אין אומנויות, אין ספרות, אין חברה; והגרוע מכל, פחד מתמיד וסכנה מתמדת מפני מוות אלים; [מצב שבו] חייו של אדם הם חיי בדידות, דלים, מאוסים, חייתיים וקצרים".<sup>27</sup>

הוספת התבונה והדמיון לפחד מאפשרת להסביר כיצד מתכונן שלטון (הציית הראשוני, שעל בסיסו נוסד השלטון והוא תוצאה של פחד וכניעה, או של פחד והבנה), אבל גם כיצד הוא מתקיים לאחר זמן, כשמתפוגגת האימה שליוותה את היעדרו, או את האלימות שהיתה כרוכה במעשה ההשתלטות. הציית נישא מיום ומדור לדור על כנפי הדמיון (המשחזר את המצב האנרכי) והתבונה (המצדיקה את הכפיפות ההכרחית כדי להיחלץ ממנו). זה הסבר מפקפק, ונראה שהדובר בפרקי אבות הבין זאת. אילו היה די בשיקול התבוני, הוא לא היה נזקק להמליץ על תפילה לשלומה של מלכות. אילו היה בו די, הובס לא היה צריך לכתוב בסיום החלק השני של הלווייתן שלו שהוא מייחל לנסיך שיקרא את ספרו ויפעל לפי תורתו.<sup>28</sup> סביר להניח שרוב הזמן, רוב האנשים מצייתים לא משום שהם חושבים כפילוסופים – וגם אם הם חושבים כפילוסופים, הם עלולים לחשוב עם ניטשה, פיוטר קרופוטקין או אמה גולדמן ולא דווקא עם הובס. הפילוסופים (האירופאים) עצמם, רובם לפחות, הקדישו הרבה יותר מחשבה לשאלה מדוע ראוי לציית לשלטון ומהו שלטון ראוי, והרבה פחות לשאלה בדבר המהות, הצורה והתנאים של השלטון כפי שהוא למעשה, שהיא תמיד גם שאלה בדבר הציית שמאפשר שלטון. התערבותו הצנועה של אטיין דה לה בואסי, משורר והוגה צרפתי בן המאה ה-16, בדיון על הציית בולטת כל כך מפני שהיא נדירה כל כך. ראוי לפנות אליה עכשיו.

"ההשתעבדות מרצון" שלה בואסי כותב עליה היא השתעבדות לרודן שמרע לנתיניו, שהפגיעה שלו בוטה וגלויה לעין, וכוללת גזל, ביזה, שוד, אונס, ומלחמה.<sup>29</sup> ולמרות זאת אין סכנה בסירוב לדרישותיו. למעשה די בהתחמקות, במחדל, די להפסיק לציית. אלמלא היה המון הכפופים מציית ומשתף פעולה, משמש לרודן עיניים לבלוש אחרי נתיניו וזרועות להכות בהם ולנשל אותם, הוא היה נותר "בודד, מוג לב עלוב". אין לרודן הזה "כוח אחר מאשר זה שהם עצמם העניקו לו, ואשר אין ביכולתו להזיק להם יותר מאשר הם מוכנים לשאת, ואשר [כשהוא לעצמו] אינו יכול היה להרע להם כלל..."<sup>30</sup> בין שמדובר בהתבוננות מפוכחת במציאות השלטונית של



זמנו, בלקח שלמד מן הדוגמאות ההיסטוריות שלהן נזקק, ובין שמדובר במצב מדומיין, לה בואסי מציע ניסוי מחשבתי: גם אם השלטון פוגעני, גם אם אי-ציות אינו מסוכן, אנשים רבים יעדיפו לציית. התשובה לשאלת הציות מצויה בכותרת החיבור "השתעבדות מרצון". לה בואסי מזהה רצון בציות – לפעמים זו תשוקה ממש, לפעמים זו בחירה ב"נוחות" שבציות – שיש לו קיום עצמאי, שמתקיים לצד הרצון בחירות ומתחרה בו. את הרצון הזה, הוא טוען, אי אפשר להסביר כתולדה של פחד, אלא בראש וראשונה כתולדה של הרגל, או ליתר דיוק של חינוך והתפתחות של ילדים בחברה שלתוכה נולדו כצמיחים,<sup>31</sup> כשם שהתשוקה לחירות מאפיינת את מי שנולד לחברה חופשית.<sup>32</sup> הכוח שכפה שעבוד הופעל על הוריהם או על הורי הוריהם, לא עליהם, אבל הם כבר לא ידעו את טעמה של חירות, ואילו אלה שידעו חירות מעדיפים לוותר על הסיכון שבאי-ציות גם כששום איום לא ניצב מולם, ועושים זאת מתוך עצלות או נרפות הגורמות לבני אדם שהיו בני חורין לשכוח או להדחיק את תשוקתם לחירות.<sup>33</sup> בשני המקרים אין מדובר בשיקולים תבוניים או בפחד. החישוב התועלתני אינו תקף, לפחד אין שום בסיס, העצלות מעודדת ציות, אבל אינה מסבירה בהכרח את הציות הקודם שסייע לרודן להפוך את שלטונו מתבוסה להרגל. התשוקה לחיים שאין בהם טרחה היא בלתי נפרדת מהתשוקה להיות נשלט, להיפטר מאחריות, לקבל את סמכותו של אחר. החירות תובעת מאמץ וסיכון, והתשוקה לחירות נסוגה לעיתים קרובות מפני היפוכה.

### 3. על הציות, מנקודת מבטו של השלטון

השלטון זקוק לציות והכפופים חופשיים תמיד לסרב; הסדרת יחסי הכפיפות תלויה תמיד גם בהם. כל התופעות שלה בואסי מדבר עליהן מוכרות. הפנומנולוגיה של הציות שהוא מציע היא השלמה הכרחית להבנת הציות. הלקח שאני מבקש ללמוד ממנה איננו ששלטון מבוסס תמיד על רצון להיות נשלט, לשרת אחר, אלא שרצון כזה אפשרי תמיד. אבל זה נכון באותה מידה גם בהיפוכו – הרצון בחירות. המוכנות להסתכן כדי להתנגד לשלטון רע אפשרית בדיוק כמו הקבלה העצלה של גזרות השלטון, ההתלהבות לשרת מוכרת כמו הסלידה מכל כפיפות. התנגדות, התחמקות, סירוב, סלידה, הגחכה, ציות שְׂתוּק, ציות כנוע, השלמה, הכרה, הסכמה, הצדקה, תמיכה, התלהבות – כשמתבוננים מקרוב במנעד הזה ברור שאין לציות מניע אחד ודפוס אחד. הציות היומיומי, המתחדש, זקוק למניעים חדשים מדי יום, אך מכוח הרצון וההרגל הוא יכול להתקיים גם כשמצטברים מניעים לאי-ציות, ואפילו כשהוא תובע הסתכנות עד מוות. וכן להפך, גם כשהציות הופך לטבע שני אפשר להתנער ממנו. במילים אחרות, הציות אף פעם אינו מובטח, ההתחמקות והסירוב אפשריים תמיד, וקיומו של שלטון – הסדרת יחסי הכפיפות ושכפולם במסגרת מקוטבת ויציבה יחסית – מחייב פעילות רציפה המכוונת למנוע או לצמצם ככל היותר את מימוש האפשרות הזאת. משמעות הדבר היא שהשלטון חייב להשקיע תשומת לב, התכוונות ועניין בהבנת מצבם של הכפופים והאפשרויות העומדות בפניהם כדי למנוע מראש נטייה לאי-ציות ולסירוב, או להכיל אותם ולמנוע את התפשטותם כשהם מתרחשים. לה בואסי כותב כי די שהכפופים יתעלמו מתביעות הרודן השולט בהם כדי ששלטונו יתמוסס

מאליו. ליוטר מספר על מפקד שקורא לחייליו המחופרים בשוחות "קדימה", אבל במקום להסתער הם מוחאים לו כפיים, קוראים "בראבו" והופכים את הפקודה לפרפורמנס ואת השוחות לתיאטרון שדה.<sup>34</sup> אלה מצבים נדירים או דמיוניים, אך לא בלתי אפשריים. הדוגמה הדרמטית ביותר מהעבר הקרוב לקריסה כזאת היא סיפור התפרקותן של מדינות הגוש הסובייטי בסוף שנות השמונים של המאה שעברה. קריסה כזאת היא הסיוט של כל שלטון, החור השחור שלו, חשיפת התיאטרליות האימננטית של השלטון, הכרה בתלותו המוחלטת בציות של הרבים הסרים למרותו. כשהכפופים רבים, השלטון חייב להיות מושקע לא רק בכפיפות הרבים ובמוכנותם לציית, אלא גם בקואורדינציה של הביצוע. החיילים והשוטרים צריכים להגיב לפקודה בזמן, הפועלים צריכים להגיע לעבודה, המשרתים צריכים להקים את התפאורה ולהגיש את הכיבוד לאורחים, המלכה צריכה להופיע לנשף בלבוש הולם, ולסרב מותר לה, אם בכלל, רק בחדרי חדרים ולא בפומבי, כמו ושתי בשעתה. כך גם המורדים: כדי שההתנגדות תצליח, הסירוב צריך להיות מתואם, חשאי או פומבי, בזמן הנכון ובמקום הנכון; השביתה צריכה להיות כללית, או להיראות ככזאת; כל הנשים צריכות להתנזר באופן מתואם מבעליהן; כל התלמידים צריכים לשתוק כאיש אחד בשיעור שיהפוך את המורה לחסר אונים. מובן שהאלימות מסבכת את כל זה, בשני הכיוונים. כשהיא מתפרצת, לא כולם חייבים לציית; די שיישארו ספונים בבתייהם. לא כולם חייבים לסרב בפומבי; די בכך שיימנעו מלשבור שביתה או מלהכשיל את המורדים. אבל האלימות לבדה אינה משנה את תלותו של השלטון בציות נרחב ורציף יחסית, ואת האי-ציות כאפשרות ריאלית של כל אחד מהכפופים.

השלטון זקוק לציות כמו שאש זקוקה לחומר בעירה.<sup>35</sup> ציות נרחב ורציף יחסית הוא תנאי הכרחי ומספיק לקיומו. אבל השלטון אינו משתוקק לציות אלא להכרה. כשמדובר במי ששולט, אנשים בשר ודם – הורים או מורים, מנהלות מחלקה וראשי עיריות, מזכירת המפלגה, הרמטכ"ל, אדוני הנשיא – התשוקה אינה רק מטאפורה. כשההכרה נשללת השלילה שורפת, גרועה מאהבה נכזבת, מלבה זעם ושנאה. לעיתים היא אינה יודעת שובע, לפעמים זה קורה בדיוק כשההכרה מתחילה להגיע, ולפעמים גם זמן רב אחר כך, כי מי ששולט יודע (או מרגיש, או חושש) שהציות הוא חולות נודדים, נס שהתרחש דווקא לו, והוא מבקש שוב ושוב הוכחה לכך שהנס מוסיף להתרחש, שהוא ולא אחר זוכה בהכרה הנחשקת. וכשזו ניתנת, ובעיקר כשהיא מורעפת בהגזמה, ההכרה עשויה להוליך שולל, לסנוור את מי ששולטת, עד לא ידעה, עד שלא יתבחין בכך שהיא אינה מלווה בציות. מוכרת התופעה שבה חבורה המקיפה שליטה שנחלשה או קבוצת כפופים המודעים לחולשה הזאת מעדיפה להרעיף הכרה, להסיח את הדעת בחנופה, ובאותו זמן לנתב את הציות לפי האינטרסים שלה.

העניין בהכרה עשוי להיות אינסטורמנטלי לגמרי, מוסדי ובירוקרטי, פונקציה אחת מני רבות במנגנון משומן היטב. להענקת הכרה בשלטון עשויים להיות כללים ברורים, והיא תופיע אז כחלק מחובת הציות, כרכיב בשגרת יחסי הכפיפות, לא כעניין נפרד ממנה. התשוקה היא עכשיו רק מטאפורה, חסך על פי הגדרה, שהמנגנון יודע לזהותו, לתבוע את סיפוקו ולהגיב לשלילת ההכרה בהתאם. העיקר הוא להפיץ את ההכרה הנכונה בקרב הכפופים המרובים ולקבל אותה

בחזרה, לצד הציות או בלעדיו. שכן רבים מתחרים על הסמכות לצוות, וישנם גם צווים סותרים, ויש להשריש את ההרגל לציית, ולטפח את הציות בזמן הנכון, במקום הנכון, תמיד מתוך היענות לצייו, לבקשה או להכוונה של הגורם המוסמך לצוות, לו ולא לאחרים. את ההיכרות עם השלטון, שליחיו וסימניו יש להפנים היטב, ואת ההכרה בהם יש ללמוד להציג ולבצע כהלכה, לפי המחוות המקובלות. הלימוד הזה, שמתקיים באינספור ערוצים וזירות, הוא חלק מעבודת השלטון ושגרת הכפופים לו, חלק מן התשתית להסדרה המתמשכת של יחסי הכפיפות. במילים אחרות, השלטון מבקש להפוך את סדר הכפיפות כולו למוכן מאליו, לממד שקוף לגמרי של הקיום היומיומי.

מאותן סיבות בדיוק, הלימוד הזה הוא גם זירה מוכרת לפעולות התנגדות. הכפופים שמנסים להתנגד מבקשים ללמוד לאחר (unlearn) את מה שהוטמע בהם, רוכשים מחדש את ההפתעה שבמפגש עם הקול המצווה, ולומדים לחוות את הופעת הקול הזה כהתפרצות של אורח לא קרוא, שגם כשאיןנו אלים ומאיים הוא תמיד זר ואין שום דבר מוכן מאליו בתביעותיו. אם יצליחו, ינסו ללמד אחרים שכפופים לציידם. הם עשויים גם לנסות למנוע מהם ללמוד את מה שהשלטון מלמד, ואם כבר למדו, ללמד אותם לחמוק מן הקול המצווה, לציית בלי להעניק הכרה או להעניק הכרה בלי לציית, או לפחות בלי להפנים את פני השלטון.

#### 4. הפרדת השלטון

ציות והכרה אפשר לתבוע ולהעניק באמצעים ובאופנים מגוונים מאוד. אלה עשויים להשפיע על יחסי הכפיפות, על הצלחת הציווי כמו על כישלון הציות, אבל תבנית יחסי הכפיפות עצמה אינה תלויה בהם. תמיד אפשר להפעיל אמצעים אחרים ולעצב אופנים אחרים כדי לתבוע ולהעניק ציות והכרה, לשכפל את יחסי הכפיפות ולשמר את השלטון. השלטון כעובדה, כמטריצה יציבה של יחסי כפיפות משתכללים לאורך זמן, יכול להתקיים בטווחים משתנים של זמן ומרחב, ובצפיפות משתנה של התערבות בתחום הנשלט. יחסי כפיפות מוגבלים במקום ובזמן ומצומצמים לסוגי התערבות מוגדרים מתקיימים בכל מוסד – בבית הספר, בבית החולים או במקום העבודה. הכפיפות לגורם המוסמך לצוות נועדה לסייע לפעילויות מוגדרות פחות או יותר – הוראה, ריפוי, ייצור – ומתקיימת רק כל עוד נמשכת הפעילות הזאת. הסמכות להסדיר אותה היא ממד שלטוני של המוסד, שמתלווה לפעילויות האחרות, שהן (ולא השלטון) טעם קיומו. השלטת הכפיפות אמורה לסייע לפעילויות האלה, לא לבוא במקומן. בבית, ובאופן מובהק בביתה של משפחה פטריארכלית, המצב שונה. יחסי הכפיפות אינם מוגבלים בזמן או במרחב, והאינטנסיביות של ההשקעה בסמכות הגבר ובשכפול יחסי הכפיפות בין המינים ובין הורים לילדים גבוהה יחסית למפעל או לבית ספר. השלטת הסמכות הזאת אינה נעשית בהכרח כדי לסייע בפעילות מוגדרת כלשהי, ופעילויות רבות נעשות במיוחד (או באופן מיוחד) כדי לשמר אותה. הסמכות האדנותית של האב עשויה לפקוע כשהילדים מתבגרים, הבת מתחתנת, הזוג מתגרש וכדומה, אבל למעשה מדובר רק בהתקת הסמכות ולא בפקיעתה: כל בני המשפחה אמורים למצוא את עצמם במצבם החדש במסגרות פטריארכליות חדשות, "תקניות" פחות או יותר. תכלית הפעילויות הנעשות

במשק בית פטריארכלי היא תמיד גם שכפול הסדר הפטריארכלי בתוך היחידה המשפחתית ושימור היחידה הזאת בתוך הסדר הפטריארכלי השורר בחברה. במובן זה, האב הוא פני השלטון במשפחה הפטריארכלית, אבל לשלטון הזה יש גם היבטים מוסדיים שכל בני הבית נוטלים בהם חלק. השלטון מתמוסס לרקמת היחסים ביניהם בלי למצות אותה (ליחסים בין אדון המשפחה לשאר בני המשפחה יש היבטים אחרים, פורמליים ובלתי פורמליים, והם אינם מתכנסים להסדרת הכפופות), אבל גם בלי לאבד את נבדלותו, המוצגת ומבוצעת בטקסים ובמחוות שנועדו לכך.

נבדלותו של השלטון כמוסד חברתי משתנה בהקשרים שונים של שליטה, בחברות שונות ובתקופות שונות. את ההבדלים אפשר למקם על הרצף בין שני הקטבים המנוגדים שתוארו קודם: התמוססות גמורה של השלטון אל המרקם החברתי והחצנה גמורה שלו. הארטיקולציה של ההבדלים ש"עושים הבדל" על פני הרצף הלוגי הזה היא עניין קונטיננטי, שנקבע על פי האריג שמספק השיח המתאר, ועל פי האופנים שבהם התיאוריה הפוליטית והאינטרסים המעורבים בתיאור מעצבים את האריג הזה. במילים אחרות, את התשובה לשאלה מתי יופיע השלטון כמוסד מובחן אי אפשר לגזור ממושג השלטון שהוצג כאן. התשובה תלויה באריג הדיסקורסיבי, זה שבתוכו התעצבה ההצגה העצמית של השלטון וזה שבו משתמשת החוקרת המשחזרת אותו. בדיון שלנו די לקבוע כי הסדרת הכפופות מופיעה כשלטון כשעבודתם של הגורמים המושקעים בהסדרה הזאת מופרדת מן הפעילויות האחרות, ואינה נעשית רק על פי צורכיהן ובהתאם לאופנים שבהם הפעילויות הללו מתקיימות, ולהפרדה יש ביטוי מפורש באופן שבו המצווים מציגים את עבודתם והכפופים מדמים אותה.<sup>36</sup>

להפרדה כזו של עבודת השלטון יש בדרך כלל הצדקה (מבנית ומעשית) רק כשהכפופים מתרבים, ויחד איתם הגורמים המוסמכים לצוות וגם אלה המצווים בלא סמכות. נדרש תיאום הן בין בעלי סמכות והן בין הכפופים המצייתים, ולצד כל אלה נוצרות אינספור הזדמנויות לאי-ציות. בתנאים כאלה השלטון הופך לרשות או לקבוצת רשויות, שכל אחת מהן היא מוסד בפני עצמו, ואחת מהן (או אחת הנוספת עליהן) מופקדת על הקשר והתיאום בין הרשויות השונות ויוצרת מבנה מסודר והיררכי של כפיפויות.<sup>37</sup> בחברות קטנות, יחסי כפיפות מסודרים יכולים להתקיים לאורך זמן גם ללא הפרדה גמורה של המוסד השלטוני, בלי לוותר על הטקסים והמחוות שמציינים את נבדלות השלטון (בדומה לאלה שמאפיינים את אדנות הגבר במשפחה פטריארכלית), אבל גם בלי להפוך אותו לפונקציה חברתית נפרדת. אנתרופולוגים יודעים לתאר חברות כאלה שבהן מנהגים מושרשים, חלוקת עבודה מגדרית ברורה, פרוטוקולים מוסכמים של טקסי מעבר, לידה ומוות, ניהול האלימות והתשוקה המינית, יחס לזרים וכדומה מאפשרים את קיומם של יחסי כפיפות סדירים לאורך זמן.<sup>38</sup> המלך, ראש השבט או השאמאן הם חלק מהטקס, לפעמים קורבן שלו ובוודאי לא מקור הסמכות או בסיס הסדר; הסמכות לצוות והכוח לשכפל אותה מתמוססים באזורים שונים של המרחב החברתי, אם לא בכלו.

אבל אין צורך להרחיק למעמקי האמזונס. אנו מכירים מקרוב דוגמה אחרת להתמוססות השלטון אל תוך המרקם החברתי, בחלק מן הקומונות הקיבוציות שפרחו בישראל לפחות עד אמצע המאה העשרים: החלטות התקבלו במשותף, באופן שוטף ופומבי, וחברים רבים יחסית השתתפו

בהליכי קבלת ההחלטות; אופן החלוקה והחלוקה מחדש של התפקידים והסמכויות צמצם במידה ניכרת את האפשרות לצבור סמכות; בעלי התפקידים הריכוזיים היו חייבים גם בעבודות משק בית שונות; ולרשות חברים רבים עמדו אמצעים פורמליים ולא פורמליים לפקח על התנהלות חבריהם, להביא לדיון חריגות מן הכללים המפורשים או מן הנורמות הבלתי כתובות. כל אלה יחד חתרו תחת בידולו הגמור של המוסד השלטוני בחברה הקיבוצית ומוססו את הסדרת יחסי הכפיפות אל תוך רקמת החיים החברתיים. יחסים אלה לא בוטלו; הם הוסדרו באמצעים אחרים, בהשתתפות רבים מהחברים שהכפיפו את עצמם מרצון לאתוס השותפות הקיבוצית ולמוסדותיה. ובכל זאת, גם שם מעולם לא התבטלו לגמרי הפונקציות השלטוניות הנפרדות: מזכירות, גובר, מרכז המשק, האינטלקטואל המקומי וכיוצא באלה בעלי סמכות, שתרומתם להסדרת יחסי הכפיפות בפועל ולייצוג היחסים האלה והאופן שבו הוסדו היתה משמעותית יותר מזו של חברים אחרים ומובחנת ממנה.

במסה "שלטון", שמאמר זה הוא נספח והשלמה שלה, התרכזתי בשלטון במובנו כמוסד נפרד המופקד על הסדרת יחסי הכפיפות בתחום הנשלט, ועל קביעת התחום שבו חלים היחסים שהוא אמור להסדיר, אבל לא הבלטתי את היבדלות המוסד הזה מתוך רצף האפשרויות הלוגיות וההיסטוריות להסדרת יחסי כפיפות ושכפולם. ההפרדה המוסדית עשויה להתקיים בדרגות שונות של ארטיקולציה, מהטמעה כמעט מוחלטת של סמכות שלטונית בחברה ועד להפרדה כמעט מוחלטת של השליט (לבדו, או בלוויית חברתו המצומצמת) מן ההמונים הכפופים לו. המדינה המודרנית, עם הצמיחה וההסתעפות האקונומית של מוסדות השלטון בתוכה, בחסותה וסביבה, חוללה תמורה רדיקלית באופי ההפרדה הזו, אך בעת ובעונה אחת גם מיתנה, שטשה והסתירה אותה, כשהפכה את המוסדות האלה למקומות העבודה של המוני כפופים.

## 5. מושג רזה של שלטון

את התיאור האנליטי הזה אפשר להמשיך, להעמיק ולשכלל. אפשר לעדן את הצגת היחסים בין הכרה לציות ואולי גם להוסיף גורמים נוספים, הן על מה שהשלטון עשוי לתבוע (קורבן, חסידות דתית, תמיכה נלהבת) או להעניק (הגנה, זכויות, תנאי קיום, מחילה), והן על מה שהכפופים עשויים לתבוע (אזרחות, שוויון, מניעת קטסטרופה אקולוגית) או להעניק (אהבה, עוד זמן בשלטון). אפשר להבחין בין צורות שונות של הסדרת יחסי כפיפות, לבחון את השינויים באופן ההיבדלות של השלטון כמוסד, לשחזר את ההיסטוריות של צורות שלטון שונות ואת הלוגיקה התפתחותית המאפיינת אותן, לבחון שינויים במעמדם של הכפופים, באופי זיקתם לשלטון ועד כמה הוא נגיש להם – מאזין לקובלנותיהם, מתיר להם לייצג אותו או לערער על האופן שבו הוא מציג את עצמו, נכנס איתם למשא ומתן, נסוג מפני תביעותיהם, פותח בפניהם את שורותיו. אפשר לשאול איך ההפרדה המוסדית של השלטון מעצבת את הציות, באילו תנאים הכפופים נעשים שותפים לעבודת השלטון, מתי הם רשאים לתפוס אותו בעצמם ומהי משמעותה של התפיסה הזאת, ובאילו תנאים מי ששולט הוא גם מי שכפוף (לאספת החברים,

לחוק, לדין הבוחרים, לדבר האל). אפשר לחקור מקרוב איך ומתי מופעלים אמצעי שליטה כאלה ולא אחרים, מתי מופיעה התנגדות, איך היא מדוכאת, מתי המתנגדים מצליחים לתפוס את השלטון או לשנות אותו. אפשר לאפיין צורות של התנגדות כמו צורות של שלטון, לפרוש אותן בין התנגדות לכפיפות עצמה, לכל כפיפות באשר היא, ובין התנגדות לשלטון הזה, בצורתו המסוימת, או בין התנגדות שתכליתה לתפוס את השלטון לזו שתכליתה לכפות שינוי על שלטון קיים, ועוד כיוצא באלה. באותו אופן, אפשר לפרוש את צורות השלטון בין המצב הכמו-אנרכי שבו כל הכפופים שותפים להסדרת יחסי הכפיפות החלים עליהם ועל כל האחרים, לבין מצב שבו הכול כפופים לגורם אחד – אל עליון, פיהרר או ריבון – שאינו כפוף לשום כוח מעליו. את האל, הפיהרר או הריבון עצמם אפשר להציב כמקרים פרטיים במאמץ לפרסוניפיקציה של השלטון, תפיסתו כבעל דמות (פיגורה) ואישיות, וזאת בקצה רצף שבקצהו האחר נעשית הסדרת יחסי הכפיפות באופן "לא-אישי" לחלוטין, מתפזרת במרחב הרחב, המפורש, שבו נפרש החוק, ובלי להעניק לאף בעל תפקיד סמכות שאינה נובעת מן העמדה שבה הציב אותו החוק.

ואפשר כמובן להמשיך לעוד היבטים של הסדרת הכפיפות ולפרוש עוד רצפים של אפשרויות ושל הצורות שהיא יכולה ללבוש. אך די במפה שסימנתי כאן בחופזה כדי להבהיר את הנקודה העיקרית: בשום שלב במהלך התיאור האנליטי שהצעתי לא היה צורך לחשוב על מדינה או על ריבונות, גם לא על צורת שלטון מסוימת כזאת או אחרת, וגם לא להניח אותן במובלע. לשום מסגרת או צורת שלטון לא היתה העדפה מראש, אפשר היה להחליף כל אחת מן הדוגמאות ששימשו כאן באחרת. הדמוקרטיה הליברלית, המונרכיה האבסולוטית, חברות "ללא-מדינה" שפרחו פעם בעומק האמזונס או בלב אפריקה, המדינה הטוטאליטרית, ואפילו שופט אנרכיסט כגדעון אשר הדף את "איש ישראל" שביקשו להמליכו עליהם בקריאה "לא-אֶמְשֶׁל אֲנִי בָכֶם וְלֹא-יִמְשֶׁל בְּנִי בָכֶם, יְהוָה יִמְשֶׁל בָּכֶם" (שופטים ח, כג) – כל צורות הכפיפות האלה יכולות למצוא כאן את הצורה הכללית המשותפת להן. הצורה הכללית הזאת אינה צורה ריקה; התוכן שלה מורכב מתביעה לציות ולהכרה בצד אחד ומן החופש לא לציית ולא להעניק הכרה בצד האחר. הוא כולל גם את כל האמצעים והשיטות שנועדו ללמד הכרה וציות לכפופים סוררים, לחלץ מהם או לכפות עליהם את ההכרה והציות, ואת כל טקטיקות ההתחמקות ומחוות הסירוב של אלה שבחרו לא לציית ולא להכיר. הצורה הכללית הזאת אמורה לעבור היסטוריוזציה, להיות בסיס להשוואה בין צורות שלטון קונקרטיות, להעניק מובן למחשבה על מדינה כצורת שלטון היסטורית קונטינגנטית ועל ריבונות שמיטיאנית כתצורה אפשרית אחת, בינארית וחובקת-כול, של מערך רשויות השלטון המדינתי, כשחזור תיאורטי של ההיגיון הלא-מפורש של התצורה הזאת, או כאחד מביטוייה האידיאולוגיים, המשתמש בשפת התיאולוגיה הפוליטית כדי לקדש מומנט אחד בתוכה – הסמכות להכריז על היוצא מן הכלל.

הצורה הכללית הזאת, שאמורה לעבור היסטוריוזציה (ולא התצורה השמיטיאנית של השלטון הריבוני), היא הצעה למושג רזה של שלטון. המושג הזה כולל את נפרדות השלטון כמוסד וכגורם מצווה בלי להניח שיש בהכרח קו מפריד אחד, סדרת מאפיינים הכרחיים שמכריעים מתי הנפרדות הזאת מספקת. דפוסי הנפרדות נבדלים וקונטינגנטיים, והארטיקולציה שלהם – הן



בשיח של השלטון והן בשיח של מתנגדיו וחוקריו – אינה גזורה מצורה אפרוירית אחת. מושג השלטון פתוח למגוון של צורות אפשרויות כאלה, שאי אפשר לגזור אותן מתוכו; הוא מחייב רק שיהיו ביטויים (בשיח ובפרקטיקות) לנפרדות המוסד השלטוני בזמן אמת, וגם בעלי הסמכות וגם הכפופים לה יידעו לקרוא אותם.

המדינה המודרנית היא תצורה מיוחדת של התרבות והתסעפות מוסדות שלטון נפרדים. הריבונות המיוחסת למדינה היא גם אפקט וגם רציונל של נפרדות השלטון, והתפיסה השמיטאנית של הריבון היא מכניזם – או דימוי – של קיטוב רדיקלי בתוך המוסד השלטוני, שאמור לייצב היררכיה של יחסי כפיפות וגם להבטיח את הפרסוניפיקציה של הרשות העליונה בהיררכיה. בה בעת, באמצעות סמכותו של הריבון השמיטאני להוציא מן הכלל, הוא גם מוצב בעמדה שממנה הוא יכול לחבוק את מכלול התחומים הנשלטים. מושג הריבונות, לא רק השמיטאני, מתפקד כציר הבריה המחבר את מושגי השלטון והמדינה. המדינה אמורה להיות ריבונית, ואת ריבונותה אמורה להבטיח נפרדותו של השלטון והאופי המקוטב וההיררכי המוחלט שלו. השאלה אם הקיטוב ההיררכי הזה מתקיים למעשה, או רק מדומיין כדי להצדיק או לבטל החלטות שלטוניות, או שהוא מתקיים במצבים דיסקרטיים, מבוזרים ובלתי צפויים (הקצין במחסום, פקיד ההגירה במעבר הגבול, היועץ המשפטי שמחליט לא לפתוח בחקירה אף על פי שהנסיבות מחייבות זאת וכו'), שאי אפשר לכנס למערכת היררכית אחת, היא שאלה אמפירית.

עכשיו אפשר לחזור בקיצור לשתי השאלות שהצבתי לעצמי בראשית הדברים. האם המדינה המודרנית היא מימוש של מה שמובלע במושג השלטון הרזה שהוצג כאן? במובן מסוים, כן. זה נקבע מתוך הגדרת המדינה כצורת שלטון ומתוך הקביעה שישנן גם צורות אחרות. באופן עמוק יותר זה נקבע מתוך אופייה של עבודת ההמשגה המוצגת כאן. שלטון הוא הצורה הכללית של הסדרת יחסי הכפיפות, והמדינה היא מקרה פרטיקולרי שלה, שמממש באופן עקבי (בדמיון הפוליטי, בשיח ובפרקטיקות הממשליות) את הנטייה של חלק מקווי המתאר: דמות האחד של השלטון, השאיפה לסגירת התחום הנשלט, דימוי של שלם הכולא בתוכו ניגודים מתפרטים, מנגנוני הסדרה ושכפול שמוטמעים במנגנוני שלטון אחרים או נלווים אליהם, ועוד. אבל זו תמונה חלקית. המדינה המודרנית מוסיפה לצמד המקוטב – הגורם המצווה ואלה הכפופים לו, את המסגרת שמופיעה כקודמת לשניהם, חובקת את שניהם, אבל גם תלויה ביציבות היחס ביניהם כדי להתקיים. הגורם השלישי, וכל מה שהוא נתלה בו כדי להעניק לציווי השלטוני את טעם קיומו בשביל הכפופים ומנקודת מבטם – בראש וראשונה במונחי לאום, דת וגזע – מחוללים טרנספורמציה של מושג השלטון, ולא התפתחות דיאלקטית של ממד פוטנציאלי כלשהו שטמון בו. במילים אחרות, הצורה הכללית של השלטון אמנם מתממשת במדינה, שהיא צורה אחת מני רבות של צורות שלטון אפשריות, אבל המדינה איננה רק מימוש המושג הרזה של השלטון, ואין שום מסלול הכרחי של התפתחות דיאלקטית המוביל משלטון לא-מדינתי לשלטון מדינתי, או משלטון ללא ריבונות למדינה ריבונית.

לכן ברור גם שמושג השלטון המוצג כאן אינו מחויב לתפיסות המודרניות של ריבונות, מבודן עד שמיט, פוקו או קהאן.<sup>39</sup> ריבונות היא תבנית מסוימת, לא הכרחית, של מושג השלטון, ובאופן



מעשי מעולם לא היתה יותר מטיפוס אידיאלי שלו. חשיבותה להבנת הדמיון הפוליטי המודרני – שכל הבנה של המציאות הפוליטית חייבת להביא אותו בחשבון – היא עצומה, אך בדיוק באותה מידה חשוב להעמיד לביקורת את התבנית המושגית הזאת, המדריכה את הדמיון הפוליטי, כדי לחשוף את המציאות השלטונית. המושג הרזה של השלטון המוצג כאן עשוי לסייע במאמץ לתפוס את השלטון מבעד ומעבר לדמיון השלטון כריבוני.

זאת ועוד: המדינה הריבונית והטוטאליות המדומיינת שלה הן אכן, כפי שכתבתי לעיל, "לא יותר מאשר פיצוי על אובדן השליטה האלוהית, התקה שלה אל מרחב שבו מאמץ בלתי נלאה למשטר את כל מה שניתן לשליטה משמש תחליף חיוור לכושר הבלתי מוגבל של האל להתערב, לשים סוף, או להתחיל מחדש". אבל מי שחושב כך על אלוהים כבר מייחס לו כוח שלטוני. לשים סוף ולהתחיל מחדש – אלה מאפיינים של שלטון ריבוני. מאין נטל שמיט את מאפייני השלטון הריבוני שחולן? מפיגורות של אל שכבר עוצבו בדמות העוצמה השלטונית שיוחסה לו. סדרת האיזומורפיזמים בין שלטון אלוהי לשלטון ארצי שהוא מציג בפרק השלישי של תיאולוגיה פוליטית מניחה מושג משותף של שלטון שבאמצעותו השלטון הארצי משתקף בשלטון האלוהי או משקף אותו בהקשרים פוליטיים ותרבותיים שונים באירופה של העת החדשה. מושג השלטון המשותף לאל ולריבון הארצי קודם להבחנה ביניהם. למעשה, כך טענתי במקום אחר, המושג הזה קודם לעצם ההבחנה בין התיאולוגי לפוליטי, והוא מגולם בדמות האל – יהוה – בתבניות מובחנות לפי הרובד המקראי של הטקסטים המתעדים אותם.<sup>40</sup> שם גם החל תהליך החילון, ולא רק במשמעות שמעניק לו שמיט, אלא גם במשמעות הרווחת יותר, של נסיגת האל מעולם החיים האנושי.<sup>41</sup> מושג שלטון המשותף לאלים ולבני האדם הוא המצע של תהליכי החילון האלה והתנאי שמאפשר אותם. התובנה הזאת היא הזמנה לדיון במושג החילון על בסיס מושג רזה של שלטון, שקודם לוגית להבחנה בין האלוהי לאנושי.

הערות

1. עדי אופיר, "מדינה", מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 1 (2010): 35-60; עדי מ. אופיר, על השלטון (תל אביב: רסלינג, 2022), 11-51 (להלן אופיר, על השלטון).

2. אופיר, על השלטון, 12-14.

3. שם, 44-45.

4. שם, 53-171.

5. שם, 57-63.

6. אני מתייחס אל תגובות הקוראים במפורש, בגוף הטקסט ולא בשוליו, מפני שהחיבור הזה חייב להן את עצם קיומו.

7. לחלופין, אם כופרים בקיומו של הבדל עקרוני בין מדינות קדומות, למדינה המודרנית (וזאת ביקורת אפשרית על העמדות של פוקו וסקינר, שעליהן נשענתי).

8. שתיים מתוך כמה שאלות מצוינות שהוצגו בדו"חות הקוראים. תשובות לאחדות מהן מובלעות במסה שהתפרסמה או בדברים הבאים. אחרות נותרו ללא מענה וימתינו להודמנות אחרת.

9. קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית, תרגום רן הכהן (תל אביב: רסלינג, 2005), 27-28 (על בודן), 54-56 (על הובס) (ולהלן שמיט, תיאולוגיה פוליטית).
10. בעיקר שם, פרק 3.
11. ראו למשל Brian C.J. Singer and Lorna Weir, "Politics and Sovereign Power: Considerations on Foucault," *European Journal of Social Theory*, 9 (4) (2006): 443-465; Catherine Malabou, "The King's Two (Biopolitical) Bodies," *Representations*, 127 (1) (Summer 2014): 98-106.
- לעומת זאת ראו ניתוח מן הזמן האחרון הקרוב לתפיסה של מושג הריבונות הפוקיאני המוצגת כאן: Eli B. Lichtenstein, "Foucault's Analytics of Sovereignty," *Critical Horizons* 22 (3) (2021): 287-305.
12. אופיר, על השלטון, 28-29.
13. שמיט, תיאולוגיה פוליטית, 57.
14. מה בדיוק חסר השלטון האנושי, וכמה עצום המרחק בין השניים תלוי כמובן באופן שבו מדמים את השלטון האלוהי.
15. ההבדל בין שלטון לריבונות הוא גם מה שמבחין את התפיסה המוצגת כאן מעבודתו של דיוויד גרייבר על ריבונות המוצגת במאמריו בספר המשותף עם מרשל סאלינס, *On Kings*. גרייבר חותר להציג מושג ריבונות בלי מחויבות לקיומה של מדינה (במובן הרחב של המושג, לאו דווקא המדינה המודרנית) ופורש שלל דוגמאות היסטוריות ואנתרופולוגיות לריבונות, שמאפיינים ומשתנים שונים שלה דומים או חופפים למאפייני השלטון שהצגתי בעל השלטון. את הקרבה הזאת לעבודתו של גרייבר גיליתי רק בשלב הכנת הספר לדפוס, שבו כבר לא יכולתי להתייחס אליה באופן מסודר. כאן אני מבקש רק לעמוד על הבדל אחד: לגרייבר אין מושג שלטון שאינו ריבוני (למעשה אין לו מושג שלטון כלל, למונח העברי אין מקבילה בטקסטים שלו) – יש רק דרגות והיבטים שונים של ריבונות. ראו במיוחד David Graeber and Marshall Sahlins, *On Kings* (Chicago: Hau Books 2017), ch. 7, "Conclusion," 456-464.
16. במילים אחרות, במצב (הדמיוני) הזה נעלם השלטון כמציאות אובייקטיבית משותפת. האדם הכפוף עשוי לרמיין שהקול המצווה שהוא שומע באוזני רוחו נשמע כך לרבים, אך גם הדמיון הזה פרטי בהחלט. וראו להלן בסוף סעיף זה והערה 20, שם.
17. במילים אחרות, דמותו של הגורם המצווה יכולה להידחק לרקע, ובמקומה המבנה המוסדי יתפוס את רוב תשומת הלב.
18. "אי-ציות" יציין כאן גם סירוב במפגיע וגם התחמקות.
19. למשל: תחת כיבוש מתמשך, במציאות קולוניאלית, כעצירים ללא משפט, רוב הכפופים לשלטון תופסים את השלטון כשלטון זר ואינם מכירים בלגיטימיות שלו, אבל הם מכירים את החייל, השוטר או הסוהר העומד מולם כגורם המצווה ומכירים בכך שהוא תובע הכרה בסמכותו לצוות ולכפות ציות, שהרוב מעניקים לו אותה, ורוב הזמן הם אכן מצייתים, או לכל היותר מתחמקים מציות. הכפופים מכירים את הסמכות כעובדה, גם כשהם כופרים בה כתביעה לגיטימית.
20. זה בדיוק המצב שאטיין דה לה בואסי מייחל לו כשהוא כותב על הרודן שמתגלה כקולוסוס, "צלם הענק הזה, שבסיסו נותץ", והוא "מתומטט תחת כובד משקלו ומתנפץ". אטיין דה לה בואסי, על ההשתעבדות מרצון,

- תרגם ראובן מירן (תל אביב: נהר הוצאת ספרים, 2007), 21 (להלן לה בואסי, על ההשתעבדות מרצון).
21. המצב הזה נראה לי דמיוני, אבל אולי אפשר לחשוב עליו כהקצנה של תיאור "החברה ללא מדינה" של פייר קלסטרס *Pierre Clastres, Society against the State*, trans. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1987), ובעיקר הפרק האחרון שם. אך כאן לא מדובר בדיוק בהפנמה. בחברות הילידים שקלסטרס מתאר מדובר בפיזור של הסמכות המצווה בין רבים ובריטואליזציה של הכפיפות. דיון מסודר בחברות ילידים כאלה חורג מן המסגרת הנוכחית.
22. דוגמה אחת למורכבות היחס הזה תספיק: נדמה שהשלטון הפדרלי בארצות הברית מעולם לא היה מזוהה עם דמות אחת, עם פנים, קול, וסגנון דיבור (וכתיבה, אם ציוץ עדיין נחשב כך) שמיוחדים לו, כמו בתקופת נשיאותו של טראמפ. אך זו גם היתה תקופה שבה אי-ציות לממשל המדינתי, בכל רמותיו וענפיו, הפך לנורמה רצויה, שהנשיא עצמו הדגים, ניסח והטיפ לה, ובעקבותיו כל גדודי המהדהדים אחריו.
23. תומס הובס, לויתן, או החומר, הצורה והכוח של מדינה כנסייתית ומדינתית, עורך מנחם לורברבוים, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: שלם, 2009), פרק 20 (להלן הובס, לויתן).
24. הרעיון הזה מופיע לראשונה בקאנון של המחשבה הפוליטית המערבית ובניסוח מוקצן הרבה יותר בחיבורו של אטיין דה לה בואסי, על ההשתעבדות מרצון (*Discours de la servitude volontaire*), עמ' 16-17: "העמים עצמם הם אלה שמביאים על עצמם את הכפפתם, שהרי יכלו להיות חופשיים אילו רק הפסיקו לציית. העם הוא זה המשעבד את עצמו ומססף את גרונו שלו; העם, שכאשר ניתן לו לבחור חופש או שעבוד, דוחה מעל פניו את החירות ומניח את העול על צווארו; העם המשלים עם אסונו, שלא לומר המבקש להביא אותו על עצמו..." ובניסוח של סתאסיס גרוגוריס באותו הקשר: "שום אדון אינו יכול לצוות ולהבטיח את הצלחת המשטר בלי להיות תלוי ברצונו של המשרת – בלי להיות כפוף לו." *Stathis Grougouris, The Perils of*. *the One* (New York: Columbia University Press, 2019). לה בואסי מדבר על עצם הכפיפות, הוא עוסק בה רק בהקשר מדינתי (בראשית תקופת המונרכיה האבסולוטית) והוא מעוניין להבין את השלטון הרודני של המלך האבסולוטי. אני מתכוון כאן קודם כולל לצורת הכפיפות, ולטווח, ליציבות וליעילות של השלטון בכל תחום שבו קיים שלטון, אך ברור שבידי הנשלטים לערער גם על עצם כפיפותם, ולכן על עצם קיומו של שלטון.
25. גו'פ הגל, פילוסופיה של המשפט, תרגם גדי גולדברג (ירושלים: שלם, 2011), סעיף 194, בשינויים קלים של התרגום.
26. בדרך כלל "מלכות" בלשון המשנה אינה שם עצם כללי אלא כינוי לקיסרות הרומית, השלטון שתחתיו חיו חז"ל. הקריאה המוצעת כאן אפשרית לא רק משום שהכינוי לרומי הוא שם כללי לשלטון, אלא מפני שהפסוק דורש להתפלל אפילו בשלומה של מלכות שנתפסה כרשעה, רודפת ואחראית לחורבן הבית, ומכאן קל וחומר שהוא מתכוון לכל שלטון. תודה לישי רון צבי שהאיר את עיני בעניין זה.
27. הובס, לויתן, 88.
28. שם, 255.
29. לה בואסי, על ההשתעבדות מרצון, 20-21.
30. שם, 10-11.
31. שם, 31-32, 38.

32. שם, למשל הסיפור על ספרטה, 33-35. קו ישר מקשר את לה-בואסי עם הספר השמיני במדינה של אפלטון מזה, ועם המסה של אלתוסר על מנגנוני המדינה האידיאלוגיים (על האידיאולוגיה, תל אביב: רסלינג, 2003) מזה. הסדר הפוליטי – בפוליס או במדינה המודרנית, ותחת כל משטר, מעצב את הסובייקטים שיקבלו אותו כמובן מאליו ורוב הזמן יצייתו מתוך הרגל לשלטון שאת ההיגיון שלו הם תופסים כחוק טבע. וכן להלן.
33. שם, 19.
34. Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1988), 30.
35. הדימוי שאול מלה בואסי, על ההשתעבדות מרצון, 17-18.
36. על ההצגה העצמית של השלטון ראו אופיר, על השלטון, 63-71.
37. משטרים שונים מתאפיינים בסדר ובמידת ההיררכיות שלהם, אבל ההבדלים האלה אינם משליכים בהכרח על נבדלות השלטון כמוסד חברתי.
38. Pierre Clastres, *Society against the State; Archeology of Violence*, trans. Jeanine Herman. (New York: Semiotexte, 2010); Graeber and Sahlins, *On Kings*, ch. 1-2, 7.
39. Paul W. Kahn, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*. (New York: Columbia University Press, 2011).
40. לדיין שיטתי ראו Adi M. Ophir, *In the Beginning Was the State: Divine Violence in the Hebrew Bible* (New York: Fordham, forthcoming).
41. ראו עדי אופיר, אלימות אלוהית: שתי מסות על אלוהים ואסון (ירושלים ותל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 2013), 118, 185-190.



