

דמיוני

קיארה בוטיצ'י*

1. מדמיון כיכולת אישית למדומיין כהקשר חברתי

מעניין לציין שהפילוסופיה היא רק לעיתים נדירות עיון ביתרונותיה ובחסרונותיה של תוה. בדרך כלל היא תחרות, גלויה או סמויה, בין אוצר מילים מקובע שהפך למטרד לאוצר מילים אפוי למחצה שמבטיח הבטחה כללית לגדולות ונצורות.¹

בהשראת ציטוט זה מריצ'רד רורטי, ברצוני לבחון תחרות שנוצרה סביב שפת הדמיון. בפרט, ברצוני להצביע על התחרות בין אוצר המילים המקובע שהפך מטרד (זה של ה"דמיון", וה"מדומיין", בן-לווייתו ההכרחי), ובין אוצר מילים אפוי למחצה שמבטיח דברים מעניינים רבים – זה של מה שאכנה כאן ה"דמיוני" (imaginal). לאחר שאבהיר בקצרה את מושג הדמיוני, אמחיש את עוצמתו, ובפרט את תפקידו הפוליטי, במיוחד לאור התמורות הפוסט-פורדיסטיות של זמננו.

ראשית, מה אנחנו אומרים כשאנחנו אומרים, למשל, "זה פרי דמיוןך"? במובלע, אנחנו מניחים פחות או יותר שהדמיון הוא היכולת לייצג את מה שאיננו: בין שמדובר בהזיה או בתחזית של עולם שטרם התממש. האם זו דרך מועילה להבין את הדמיון, או שהשפה הזאת הפכה למטרד, לאוצר מילים מקובע שנותר על מכונו, אך בכל זאת מהווה בעיה יותר מאשר פתרון?

אם נבחן את תולדותיו של מושג הדמיון, לפחות במסורת הפילוסופית המערבית, נוכל לזהות שתי גנאלוגיות מכריעות שיש ביניהן מתח.² הראשונה התחוללה עם המעבר מהמונח היווני העתיק "פנטזיה" (φᾶντασίᾱ) למונח הלטיני *imaginatio*, וממנו למונח האנגלי "דמיון" (imagination). במקורות היווניים הקדומים, המונח "פנטזיה" מציין את היכולת ליצור דימויים, במונח הכללי ביותר, והוא אינו מקושר באופן שיטתי להיעדר של מה שמוצג במציאות. אריסטו, לדוגמה, טוען שאנחנו תמיד חושבים בלוויית דימוי (או "פנטזמה"), ומשתמש לעיתים במונח "פנטזיה" כדי לציין את מה שהיינו מכנים "מראה עיניים אמיתי". בקטע מתוך "על השמיים" (De Caelo),³ שבו הוא דן בטבעם של הכוכבים ושל כדור הארץ, מצביע אריסטו על "פנטזיית" השמיים שלנו, כלומר על מה שאנו רואים בפועל, כדי לפגג כל התנגדות מצד יריביו. הדבר מציב כמובן בעיה משמעותית בפני מתרגמים, שאינם יכולים לשקף את הרעיון של מראה עיניים אמיתי באמצעות המונח המקביל "דמיון", ועוד פחות מכך באמצעות האיטימולוגיה של "פנטזיה". מה עומד ביסודו של הפער הזה? מדוע איננו מסוגלים פשוט לתרגם את הקטע בעזרת המונחים המקבילים שעומדים לרשותנו?

רק בעת החדשה, אחרי הביקורות שנמתחו במאה השבע-עשרה על ה"דמיון" כמקור לשיבוש המלאכה השיטתית של התבונה, החלו המונחים "פנטזיה", *imaginatio* ונגזרותיהם המודרניות להיקשר באופן שיטתי לייצוג של מה שאיננו קיים, ובעקבות זאת גם להבנה העכשווית של

* קיארה בוטיצ'י: פרופסור לפילוסופיה בניו סקול, ניו יורק

המרחב האסתטי. עם זאת, הקישור בין "דמיון" לבין היעדרו של האובייקט המיוצג, או אפילו בינו ובין "הבלתי ממשי", פירושו שאנו מניחים מלכתחילה מה ממשי ומה איננו, מהו היעדר ומהי נוכחות. כאן מתעורר המתח הראשון: האם עלינו לזהות את הדמיון עם הממשי או עם הבלתי ממשי? האם הוא מעיד על נוכחות או על היעדר?

פריצה מכרעת שנייה בגנאלוגיה המערבית של מושג הדמיון הוא המעבר מה "דמיון" ל"מדומיין". במובנו של הדמיון כיכולת של הפרט, מבקרי תיאוריות הדמיון הדגישו כי הן אינן נותנות מענה לטבעה החברתי של יכולתנו לדמיון. נראה כי הדמיון כיכולת אישית היה שבוי יתר על המידה בהנחות מוקדמות של פילוסופיה אירופוצנטרית בעייתית. כדי לפתור את הבעיה הציעו הוגים שונים להחליף את מושג הדמיון במושג ה"מדומיין", המובן כהקשר.⁴ כמושג חדש יחסית, שם עצם שנגזר משם התואר, המדומיין מדגיש כי בני אדם נולדים תמיד בתוך מערך משמעותיות מדומיין כלשהו, וכפי שהפסיכואנליזה ותחומים אחרים הראו באופן משכנע, החיברות שלנו כבני אדם מותנה ביכולתנו להפנים משמעותיות מדומיניות ומוכרות חברתית ולהופכן לשלנו. בקיצור, בעוד שכחידים אנחנו בעלי דמיון, המדומיין החברתי הוא בעלינו. טענה זו מאחדת תיאוריות שונות מאוד – כאלו ששאבו השראה מהפסיכואנליזה כמו גם מצורות שונות של אורגניזם חברתי.⁵ המשותף להן הוא הדגש על ההקשר – הפסיכולוגי, הסוציולוגי או ההסטורי. בפרפראזה על סטגר וג'יימס, אפשר לומר שבכל הגישות הללו המדומיניים נתפסים כ"אסופות מאורגנות של השלם החברתי", כאופני הבנה מבוססים שמציידים אותנו בפרמטרים שהם במידה רבה "קדם-רפלקסיביים", ובמסגרתם בני אדם מדמיינים את קיומם.⁶

אולם הבעיה שמתעוררת כעת היא כיצד להמשיג את הדמיון החופשי. ההיסטוריה הראתה שגם בתוך מדומיין חברתי דכאני ביותר, הדמיון האישי תמיד פתוח להתפתחות חופשית. במילים אחרות, בעוד מושג המדומיין מסייע לנו להתגבר על מגרעותיה של הפילוסופיה של הסובייקט, הוא מסתכן בהחלפתו במטפיזיקה בעייתית לא פחות של ההקשר. העובדה שמושג המדומיין החברתי יכול להתנסח בלשון רבים, כאילו "מדומיניים" הם מערכים חברתיים שלמים שאפשר להעמיד זה לצד זה, מעידה שצורות כאלו של אורגניזם חברתי יכולות לשעתק את המתודולוגיה האינדיבידואליסטית עצמה בקנה מידה רחב יותר. יתרה מזו, בקנה מידה כזה תוכל המתודולוגיה האינדיבידואליסטית להתגלגל בקלות לצורות של לאומנות מתודולוגית שאבד עליהן הכלח. בקיצור, כשאנו נותרים עם הבחירה בין הדמיון כיכולת אישית לבין המדומיניים כהקשרים חברתיים, אנחנו למעשה מקבלים "ישות שעברה אינדיבידואליזם" כנקודת הפתיחה לחשיבה תיאורטית, ובכך מניחים במובלע שהברירה היחידה היא בין מיקרו-אינדיבידואלים (סובייקטים יחידים) למקרו-אינדיבידואלים (חברות, אומות או אף ציביליזציות).

כך נוצר מתח מעגלי: אם נצא מתוך ה"דמיון" שנתפס כיכולת של הפרט, הבעיה היא כיצד להסביר את תפקידם המכריע של הקשרים חברתיים בעיצוב הדמיון של היחיד. אם נצא מתוך מושג המדומיין החברתי, הבעיה היא כיצד ליישב בינו ובין הדמיון החופשי של יחידים. נדמה שזו בעיה בלתי פתירה, והעובדה שרוב הפילוסופים של הדמיון/המדומיין שעתקו שוב ושוב אותה דיכוטומיה של אינדיבידואלי לעומת חברתי היא עדות לכך שאין לה פתרון פשוט.

2. מעבר לדיכוטומיה של דמיון לעומת מדומיין: לקראת תיאוריה של הדמיוני בעקבות התובנות של סינתיה פלרי,⁸ שניכסה מחדש את המסורת הסופית,⁹ אני מציעה להתקדם לקראת תיאוריה של הדמיוני (imaginal) בעזרת אוצר מילים נשכח, ואולי גם חצי אפוי, אך בכל זאת כזה שמבטיח מוצא מהדיכוטומיה חברתי לעומת אינדיבידואלי, כמו גם מהאינדיבידואליזם המתודולוגי שהדיכוטומיה הזאת מניחה מראש. בניגוד ל"דמיון" ול"מדומיין", "דמיוני" פירושו פשוט מה שמורכב מדימויים, ועשוי אפוא להיות התוצר הן של יכולת אישית והן של ההקשר החברתי, כמו גם של האינטראקציה המורכבת בין השניים, שאי אפשר לרדד אותה לניגוד פשוטני. אנרי קורבן הוסיף לאוצר המילים הפילוסופיים את המונח הצרפתי "imaginal" כשהעלה מן האוב את התובנות של הפילוסופים הפרסים והערבים הסופיים, שהתמקדו ברעיון עלם אלמיתאל (علم المثال) – צירוף שקורבן מתרגם אותו במונח הלטיני mundus imaginalis.¹⁰ הבחירה במונח הלטיני נובעת ממחסור במינוח זמין: מהמילה "מדומיין" משתמע הרעיון של תכנים לא-ממשיים, ואילו הדמיון מזוהה לעיתים קרובות עם האינדיבידואליזם המערבי. בכך מאתגר קורבן את האירופוצנטריות של רוב הגנאלוגיות המערביות של הדמיון/מדומיין, המתעלמות מתרומתן של המסורות הפרסיות והערביות. מלבד קומץ פסיכואנליטיקאים והיסטוריונים של הפילוסופיה, מושג ה-mundus imaginalis נפל בין הכיסאות של האירופוצנטריזם, והוצע רק לאחרונה כאפשרות שלישית בין תיאוריות הדמיון לתיאוריות המדומיין.¹¹ בניגוד לדמיון ולמדומיין, המונח "דמיוני" מדגיש את יצירת הדימויים, להבדיל מהיכולת או ההקשר שיוצרים אותם; לפיכך, הוא אינו מניח הנחות כלשהן בדבר טבעה האישי או החברתי של יכולתנו לדמיון, ואף לא בדבר היעדר התכנים המדומיניים או נוכחותם, ממשותם או אי-ממשותם – וזה עוד יתרון חשוב שלו.

בהקשר הנוכחי, פיתוח מושג הדמיוני פירושו לא פחות ממהפכה קופרניקאית כפולה: מעבר לפילוסופיה של הסובייקט (דמיון כיכולת אישית), אך גם מעבר למטפיזיקה בעייתית לא פחות של ההקשר (המדומיין כהקשר חברתי נתון). נקודת המוצא איננה סובייקט המופרד מהעולם ואף לא עולם שאינו תלוי בסובייקט, אלא פשוט דימויים. קל להבין מדוע זוהי נקודת מוצא עדיפה: בהיעדר דימויים לא ייתכן עולם, אך אין פירוש הדבר שעלינו להחליט מראש מה מקורו של תהליך דמיון אישי או חברתי כזה.

בנקודה זו חשוב לציין שהדימויים מובנים כאן כייצוגים שיכולים להיות נוכחות בפני עצמה, כלומר שדימויים אינם רק הצגות מחודשות של משהו שנעדר מהם, אלא שהם יכולים להיות נוכחים לגמרי בעצמם, מעצם הווייתם. במובן זה, לדימויים יש עדיפות על השפה ועל החשיבה הפולמוסית הם מתהווים לפני השפה ונושאים עודף משמעות שאינו משתקף באופן מלא בתיאורים לשוניים. קל יותר להבין זאת אם חושבים שברעיון הדמיוני כלולים גם דימויים בלתי מודעים. אם כך, דימויים לא רק מופיעים לפני השפה, אלא שלעיתים גם אי אפשר לתרגמם למילים. ואכן, לעיתים קרובות אנו חשים בקיומם של דימויים שאי אפשר לנסח עד הסוף במילים – משום שהתיאור הלשוני לוקה בחסר, או משום שהוא ממש בוגד בדימוי. זהו

לדעתי כוחו הסגולי של הדמיוני: הוא קמאי כיוון שהוא מצוי בנפש עצמה, ולפיכך קודם בהרבה לתודעה ולחשיבה הפרופוזיציונלית המודעת. שהרי מהי הנפש אם לא בראש ובראשונה זרם של דימויים שמובנים כהצגות או ייצוגים, ובה בעת גם כישויות עצמאיות?

הדמיוני עוזר אפוא להתגבר על המתח בין החברתי לאישי כיוון שהוא יכול להיות תוצר של שניהם. יתר על כן, בניגוד ל"מדומיין", המזוהה לא פעם עם הבלתי ממשי והבדיוני, ה"דמיוני" חף מהנחות אונטולוגיות בדבר ממשותם של הדימויים המרכיבים אותו והנוכחות או ההיעדר של מה שהם מייצגים. מלבד הביטוי הלטיני mundus imaginalis, הדבר ברור במיוחד באנגלית, שבה המילה imaginal מציינת, לפי מילון אוקספורד, את מה שקשור לדימויים, בעוד המילה imaginary פירושה בעיקר מה שקיים רק בדמיון ואין לו כל קיום במציאות, בניגוד ל"ממשי" או "מוחשי". במילים פשוטות, הן הדמיון והן המדומיין מזוהים לרוב עם היעדר, ואילו הדמיוני מעיד תמיד על שפע – יכולת שופעת להפיק דימויים, שהיא קמאית היות שהיא נטועה בנפש עצמה.

המעטק הפילוסופי מתיאוריות של הדמיון/המדומיין החברתי לתיאוריות של הדמיוני מעיד על תזוזה מהפילוסופיה המודרנית, המערבית בעיקרה, של הסובייקט – השבויה במושגים של גבולות בין פנים לחוץ, בין פרט אחד למשנהו, ועל כן רואה ניגוד בין היחיד לחברה. באחרונה חלה תמורה המצביעה על מעבר מאונטולוגיות חברתיות שמתמקדות ביחיד לאונטולוגיות חברתיות שמנסות לערער על הניגוד בין היחיד לחברה. מביניהן, שאבתי השראה ממה שמכונה האונטולוגיה של טרנס-אינדיבידואל וטענתי שהיא בת-הלוויה הטובה ביותר לתיאוריה של הדמיוני. במילים אחרות, במקום לראות ביחיד את נקודת המוצא של ההגות הפילוסופית, פילוסופיה של טרנס-אינדיבידואליות מתמקדת בבעיית ה-ontogenesis, ולכן באופן ההתהוות של ישות שעברה אינדיבידואציה. בכל פעם שגוף נתקל בגוף אחר, בין שהוא פשוט כמו כוס מים ובין שהוא מורכב יותר, כמו בעל חיים למשל, מתרחש שינוי בהרכב שלו. במובן זה, וכדי שלא להחמיץ את מה שמתרחש ברמה התת-אישית, הבין-אישית והעל-אישית, רעיון הטרנס-אינדיבידואליות מועיל במיוחד. גופים הם תמיד בהכרח ברבים, חברתיים ואישיים בעת ובעונה אחת, כיוון שהאינדיבידואליות שלהם היא תמיד ובאופן בלתי נמנע צורה של טרנס-אינדיבידואליות. אולם אם גופים הם תמיד תהליכים טרנס-אינדיבידואליים, אנחנו זקוקים גם לתיאוריה שיכולה להמשיג את יכולתנו לדמיין בלי להיקלע לברירה המסולפת בין תיאוריות של הדמיון כיכולת אישית לתיאוריות של המדומיין כהקשר חברתי. רעיון הדמיוני, או מה שעשוי מדימויים – ייצוגים שהם גם מוצגים בעצמם – מועיל במיוחד בנקודה זו.

3. כשהדמיוני הופך פוליטי

אם זהו הדמיוני, איזה תפקיד הוא ממלא בפוליטיקה? כידוע יש אינספור הגדרות לפוליטיקה, כיוון שמבחינה מסוימת כל תיאורטיקן פוליטי ראוי לשמו נתן לה הגדרה משלו. ברצוני אפוא לאמץ הגדרה רחבה ככל שניתן: הפוליטיקה היא כל מה שנוגע לפוליס, לחיים הציבוריים. במובן זה היא תלויה בדמיוני, כי כדי שפזורה של גופים, שטחים ורגשות ייתפסו כישות אחת נחוץ דימוי

כלשהו של הציבורי. מבחינה זו, הפוליטיקה תלויה בדמיוני משום שהיא קורמת עור וגידים רק באמצעות ציבור שמדמיין אותה. הדבר נכון לגבי קהילות גדולות כמו מדינות מודרניות וגם לגבי קהילות קטנות. הראשונות הן "ישויות דמיוניות" בעליל, שכן רק בעזרת הדמיון אפשר לחוש שייכות לאנשים שאינך מכיר אישית, אבל כך גם האחרונות: אפילו בקהילות קטנות המושתתות על קשרים בלתי אמצעיים יש צורך בדימוי או במערך של דימויים של הציבור כדי שקהילה תוכל להיות משהו מעבר לאוסף של יחידים.

יש אינספור דרכים לדמיין קהילה: באמצעות מטאפורות, כמו הגוף הקולקטיבי; באמצעות מטונימיות, כמו דיוקנאות של שליטים, או באמצעות סינקדוכות, שבהן המעט מכיל את המרובה (כמו למשל חומות שמייצגות את הקהילה בכללותה). עם זאת, קהילה איננה קהילה של ממש עד שהיא מתכנסת ומתאחדת באמצעות ייצוג תמונתי כלשהו. המטאפורה של הגוף הפוליטי (body politic) הייתה דוגמה רבת-השפעה לייצוג/דימוי כזה שבכוחו להוליד קהילה.¹² למרות מקורותיה הקדמוניים של מטאפורת הגוף הפוליטי במערב, חשוב להכיר בהבדל הקריטי בין שימושיה העתיקים לשימושיה המודרניים. בימי קדם שימשה האנלוגיה לגוף להדגשת טבעה האורגני של הקהילה, אך ברעיון המדינה המודרני יש חידוש משמעותי: המדינה, כפרסונה, הופכת לגורם אוטונומי, לסובייקט משפטי מופשט שיש לו זכויות וחובות – היא הופכת לאינדיבידואל משפטי.¹³

מדובר בחידוש של ממש, והוא כרוך לבלתי הפרד בהופעת הרעיון המודרני של ייצוג פוליטי, עם תיאוריית הריבונות שנלווית אליו. תרומה מכרעת להתפתחות המושג המודרני של אישיות משפטית מגיעה מהמשפט הקאנוני. בפני תורת המשפטים של ימי הביניים עמד האתגר לייצג באופן מושגי את המצב שבו מוסדות כמו מנזרים, כנסיות, מסדרים ומוסדות צדקה רשאים ליהנות מזכות הירושה באופן שאינו תלוי באף אחד מחבריהם. כמה פרשנים גם גרסו שמושג האדם במשפט הקאנוני נגזר מהרעיון הפאוליני של הגוף המיסטי (corpus mysticum) – כלומר הרעיון של ישות בעלת מעמד מובהק, הנבדל מזה של החברים בה.¹⁴

מסקנה זו עולה בקנה אחד עם התזה של קרל שמיט, שלפיה המושגים המרכזיים של התיאוריית הפוליטית המודרנית הם תיאולוגיים במקורם. הדבר נוגע בייחוד למושג הריבונות המודרני – סמכות שאינה מכירה באף כוח עליון בעולם הזה – מושג שלדברי שמיט נגזר מהתפיסה התיאולוגית של האל כ-legibus solutus (שאינו כפוף לחוקים).¹⁵ יתרוננו של רעיון התיאולוגיה הפוליטית כיום קשור לדעתי לעובדה שהוא מסביר את טבעו האמביוולנטי של מושג הריבונות המודרני, המצוי איפשהו בין שני הקטבים של נוכחות אבסולוטית להיעדר מוחלט. אך מעמדו של הריבון המודרני כנוכח נפקד אינו (או שכבר אינו) מבוסס על סדר תיאולוגי טרנסצנדנטי חיצוני שמצדיק אותו, אלא דווקא על האימננטיות של היחסים החברתיים האנושיים שמחוללים אותו. הייצוג הוא-הוא שמסביר כיצד אפשר לייחס סמכות ריבונית למקור יחיד ש"מגלם" אותה, אך גם מנכר אותה מריבוי הסובייקטים שמרכיבים את אותה ריבונות.

הייצוג כשלעצמו איננו המצאה מודרנית, אבל רעיון הייצוג הפוליטי בהחלט חדשני: בימי הביניים הנציגים היו פשוט שליחים – כלומר אלה שממלאים את רצונו של אחר – אך בעת

החדשה הם הפכו לפרשנים אוטונומיים של הרצון הזה ושל האינטרסים של המיוצגים.¹⁶ יתר על כן, בהיעדר ייצוג לא תיתכן כלל ריבונות, כיוון שרק באמצעות הייצוג יכול אוסף של גופים כה מרובים ופזורים להפוך לעם, ובכך להתהוות הלכה למעשה. ייחודה של התפיסה המודרנית הוא בכך שהייצוג מוחלט, וייצוג מוחלט הוא אכן הקטגוריה המרכזית של המודרניות: בלי "הדימוי הכפול" של עם שהוא בעת ובעונה אחת אחדות וריבוי לא תיתכן ריבונות, ועל כן לא תיתכן גם מודרניות פוליטית.¹⁷

בין שגזירת הרעיון המודרני של המדינה כפרסונה מהתיאולוגיה נכונה היסטורית ובין שלא, הנקודה המרכזית מבחינתנו היא שרעיון הריבונות המודרני תלוי בדמיוני, כיוון שהרעיון של קהילה כישות משפטית עצמאית ונפרדת מחבריה נחוץ לכוחם המלכד של דימויים שייצגו אותו אפילו יותר מאשר צורות קודמות של התארגנויות מדיניות. אבל ראוי להדגיש שהייצוג לא חייב להיות תיאולוגי: אפשר לנקוט אמצעים שאינם תיאולוגיים כדי לשקף את הפרדוקס של קהילה שהיא בעת ובעונה אחת תלויה ובלתי תלויה בחבריה. במילים פשוטות, כשאנחנו אומרים שלא תיתכן פוליטיקה בלי הדמיוני איננו אומרים שלא תיתכן פוליטיקה בלי תיאולוגיה. הדמיוני אינו הטרגנסצנדנטי, אלא הטרגנסצנדנטלי של המודרניות הפוליטית.¹⁸

בקהילות פוליטיות גדולות, כולל בטריטוריות ובאוכלוסיות הטרוגניות כמו אימפריות או מדינות לאום מודרניות, דימויים מאחדים כאלה נמצאו (ועודם נמצאים) במפות. מפה היא ייצוג – בדרך כלל על משטח דו-ממדי – של תווי השטח של חלק מכדור הארץ, על צורותיהם, גדליהם והקשרים ביניהם לפי מוסכמות מסוימות. מפות הן ייצוגים שמשקפים מציאות "אי שם", אך הן בהכרח מבטאות את תפיסת המציאות של בני אדם – את מה שהם בחרו לייצג. מפה שמשקפת באופן מדויק את המציאות שהיא אמורה לייצג תהא חסרת טעם. כל מפה היא דימוי – דימוי שמשקף בחירה – ומפות מודרניות הן ייצוגים שמשקפים בחירה מדויקת מאוד: זו של מדינת הלאום. כדברי מקנזי וורק, "הפוליטיקה של הייצוג היא תמיד הפוליטיקה של המדינה. המדינה אינה דבר אלא משטור של התאמת הייצוג לגוף של מה שהיא מייצגת".¹⁹

המפות העתיקות היו איכותניות, צוירו מנקודת המבט של היסוד, ושימשו בעיקר ככלי התמצאות לנוסעים; לעומתן, המפות המודרניות הן כמותניות ועשויות מנקודת המבט של השליט. בעת החדשה, עם עלייתן של המדינות הריבוניות התחומות בגבולות ברורים, הלכו והתרבו המפות המדיניות – ייצוגים דו-ממדיים של קהילות מדיניות שגבולותיהן הפרידו בין פנים לחוץ. למעשה, מפה דו-ממדית, ועל כן פוליטית, אפשרית רק במדינות ריבוניות, ורק במידה שיש להן גבולות חד-משמעיים שבתוכם חלה סמכות מוחלטת יחידה. ימי הביניים התאפיינו במערכת של סמכויות חופפות שבה לא תמיד היה אפשר לקבוע איפה מסתיים שטח השיפוט של סמכות אחת ואיפה מתחיל שטחה של אחרת, אך עם הופעת המדינה המודרנית המרחב הפוליטי נעשה הומוגני. זוהי המהפכה שטמונה ברעיון הריבונות: בתוך גבולות מסוימים אלה שוררת סמכות עליונה אחת בלבד, שאינה מכירה בשום סמכות נעלה ממנה בתוך אותו שטח. כך הופיעו המפות המדיניות: בעוד המפות הפיזיות מלאות בייצוגים של אובייקטים שונים (כמו הרים, נהרות, אגמים וכו'), המפות המדיניות הן, באופן סמלי, ריקות.²⁰

הדבר גם מסביר מדוע לא רק שהפוליטיקה לא השתחררה מהדמיוני, אלא היא נאלצת להסתמך עליו אף יותר מאשר על צורות קודמות של פוליטיקה. הובס המחיש זאת בבירור כאשר נדרש להתייחס בהרחבה לרעיון הייצוג כדי להסביר את תעלומת הריבונות המודרנית בלוייתן. איך עוד אפשר היה להסביר את העובדה שהריבון אינו אלא יצור מלאכותי לגמרי? איך עוד אפשר היה להסביר את העובדה שהסמכות החזקה ביותר על פני האדמה, זו שאין נעלה ממנה – כמשתמע מהציטוט מספר איוב שעל כריכת הספר – אינה אלא פיקציה? בפרק 16 החשוב בלוייתן אנו קוראים שלמדינה יש סמכות, כלומר "הזכות לבצע פעולות כלשהן", כיוון שהיא יכולה "לייצג" מישהו אחר.²¹ הובס מסביר עוד שהלווייתן מסוגל לכך כיוון שהוא פרסונה, או "זה שמילותיו ומעשיו נחשבים כשלו או כמייצגים את מילותיו ומעשיו של אדם אחר, או של כל דבר אחר שלהן הן מיוחסות, בין שבאמת ובין שבדמיון".²² לריבון יש אפוא סמכות משום שכאדם מלאכותי יש לו יכולת לייצג אחרים.

התוצאה היא שנתניי הלווייתן יכולים לזהות את עצמם במעשי הריבון כיוון שהוא לובש את עורם, פשוטו כמשמעו. זהו הרגע המכריע בתולדות מוסד הריבון, ובלעדיו אי אפשר להבין כיצד יחידים מוסרים לריבון את זכותם לעשות ככל העולה על רוחם. את הזכות הזאת רק הריבון יכול לממש, שכן הוא מחליף ריבוי של גופים אקראיים בלווייתן שמייצג את כולם. במילים אחרות, הוא מתהווה הודות לדימוי המאחד של הגוף הפוליטי. לפני מיסודו של הדימוי הזה לא היה אפשר להעלות על הדעת לא את הנציג ולא את אלה שהוא מייצג.

הובס אינו מתכחש אפוא לכך שההבנה המודרנית של הריבונות מושתתת על בדיה. הוא אף מציין שמקורו של המונח "פרסונה" הוא בתיאטרון, שבו הייתה משמעותו "תחפושת או הופעה חיצונית של אדם המתחזה על הבמה, ולעיתים אותו חלק שמסווה את פניו, כמו מסכה".²³ הוא מודע היטב לכך שהריבון אינו אלא "שחקן בעל סמכות".²⁴ עם זאת, היות שהיה נומינליסט מושבע, הוא ידע היטב שעובדה זו אין פירושה שלדרמה של המדינה הריבונית אין השלכות ממשיות להפליא.²⁵

אפשר לקבוע אפוא שהלווייתן, בתפקיד המדינה הריבונית המודרנית, אינו אלא ישות דמיונית. קהילות מדיניות קטנות כגדולות הן ישויות דמיוניות. אני אומרת ישויות דמיוניות (imaginal) ולא מדומיינות (imagined) כדי להדגיש נקודה בסיסית: בניגוד לישויות מדומיינות, ישויות דמיוניות אינן רק תולדה של מעשיהם של יחידים, אלא גם מעצבות את הדמיון של אותם יחידים.²⁶ כאן טמון יתרון נוסף של מושג הדמיוני על פני מושגים חלופיים כמו הדמיון או המדומיין: המדינות שאנחנו חיים בהן אינן (רק) פרי דמיונם של יחידים, אלא הן (גם) מעצבות את דמיונם של יחידים, ובכך מכוננות אותם, במידה מסוימת. בה במידה, מדינות לעולם לא היו קמות אילולא הדמיון החופשי של יחידים, שציירו אותן מלכתחילה בעיני רוחם. הממד הדמיוני של מדינות ריבוניות הוא אם כך הצגה/ייצוג פרי דמיונם של יחידים, שגם הוא מצידו מכונן אותם.²⁷

לסיכום נקודה זו, העובדה שהפוליטיקה תמיד היתה דמיונית היא אולי טענה מובנת מאליה אם מביאים בחשבון שדימויים הם חלק מהותי של קיומנו בעולם, כיוון שלא יכול היה להיות לנו

עולם ולא יכול היה להיות סובייקט בעולם ללא דימויים. הפוליטיקה היא דמיונית כיוון שהיא זקוקה לעולם כדי לבוא לעולם. עם זאת, כפי שנראה כעת, הסיבה שעלינו לכנות זאת בשם היא שהדמיוני בימינו עבר שינויים עמוקים כל כך עד שהגענו לנקודה קריטית. הפוליטיקה תמיד הייתה דמיונית, אבל כיום איננו יכולים עוד להרשות לעצמנו להתעלם מכך, משום שהדמיוני כבר איננו הדבר שמתווך את העשייה הפוליטית שלנו, אלא עלול להפוך למה שעושה את המעשה המדיני במקומו.

4. הבטחותיה של פוליטיקה דמיונית

במצב הבעייתי הנוכחי, התחוללה בדמיוני תמורה כמותית ואיכותית עמוקה. ברצוני לפתוח בתמורה הכמותית, שנוגעת לעלייה במספר הדימויים בזירה הפוליטית. אם נחשוב על משמעותה של הפוליטיקה לפני תקשורת ההמונים, לא נוכל אלא להתרשם עמוקות מהגידול המסחרר במספר הדימויים המשתלבים בפוליטיקה העכשווית. אי אפשר להעלות כיום על הדעת פוליטיקה ללא זרם בלתי פוסק של דימויים שמגיעים לבתיים של מיליוני צופים ברחבי העולם, אבל זה לא תמיד היה כך. בעבר לא היה לאזרחים מן השורה כמעט שום מגע חזותי עם שליטיהם. גידול כמותי זה הספיק כדי לחולל שינוי איכותי. ואכן, התחרות בין הדימויים עזה כל כך עד שיש לבחור, ולשם כך יש להחיל קריטריון לבחירה: רק לדימויים שיכולים למשוך את תשומת הלב של קהל המצביעים יש מקום בזירה. מכאן הנטייה של הפוליטיקה לספקטקולריזציה, המתבטאת בבירור בתופעות מוכרות כמו הפרסונליזציה של הפוליטיקה, הסנסציוניות הגוברת שלה, ומעל לכול ההסתמכות העצומה שלה על טכניקות של שיווק המונים ועל רשתות חברתיות.

לצד הגידול הכמותי חל בפוליטיקה גם שינוי איכותי ישיר, כתוצאה מטכניקות הפיקסליזציה החדשות בייצור דימויים. בעידן הפוטושופ והסמארטפון, דימויים אינם עוד עצמים, אלא תהליכים הכרוכים בתחזוקה מתמדת. מהן השלכותיה של תמורה איכותית זו? ולטר בנימין ניתח כבר לפני קרוב למאה שנה את השינוי שחל באמנות בעידן השעתוק הטכני, וזיהה שהן איבדו את ההילה שלהן כתוצאה מהיכולת הטכנית לשעתקן.²⁸ בנימין בחן בעיקר את השינויים שחוללו מצלמות הסטילס והקולנוע, אבל כיום אנחנו בשלב אחר. הן הצילום והן הקולנוע עדיין שימרו את הזיקה לכאן ועכשיו, כך שאפשר היה להבחין בין מקור לזיוף, בין דימוי אותנטי לפוטומונטאז', אבל במקרה של דימויים וירטואליים כבר אין לנו יכולת כזו. בעידן התקשורת הדיגיטלית אפשר לא רק לשעתק דימויים בקנה מידה תעשייתי, אלא גם לשנות אותם עד שכבר אין טעם לנסות להבחין בין מקור לזיוף. אין עוד "כאן ועכשיו" מקורי, ולכן אין אותנטיות שצריך לשמר. הדימויים הווירטואליים אינם עצמים שנוצרו פעם אחת ולתמיד, כי אם תהליכים. אין אקט של יצירה מקורית, אלא רק תהליכים של תחזוקה מתמדת.

עוד מוקדם לנבא לאן תוביל ההתפתחות הזאת, אבל כבר עכשיו אפשר להצביע על כמה מהשלכותיה המדאיגות. אם דימויים וירטואליים הם תהליכים אינסופיים, דבר אינו יכול להעיד על מקוריותם. לדימויים וירטואליים יש מעמד מופקפק מעצם היותם; אפשר לומר שהם תלויים

באוור, ומכאן הצורך לבחון אותם מנקודת מבט של תיאוריה של הדמיוני שאינה מניחה שום הנחה מוקדמת בדבר טבעם המדומיין יותר או פחות. האם דימויים שנפוצים באינטרנט מקוריים או לא? האם יש בכלל משמעות לשאלה הזאת? כיצד משפיעות עלינו הספקטקולריזציה והוירטואליזציה של הפוליטיקה, וכיצד הן קשורות לתופעות פוליטיות כמו "פוסט-אמיתות" ו"פייק ניוז"?

רוסו כתב ש"אנשים סבורים שהספקטקל מאחד אותם, אבל דווקא כאן הם מבודדים".²⁹ זה קורה כיום יותר מאי פעם. מצד אחד, הפוליטיקה של ימינו מוצפת בדמיוני. העלייה במספר הדימויים התרחשה בד בבד עם התרחבות זכות ההצבעה ועלייתה של הדמוקרטיה הייצוגית. כששליטים זקוקים להסכמת נתיניהם, החתירה הבלתי פוסקת שלהם ללגיטימציה כרוכה יותר ויותר בהישענות על דימויים – המדיום שיכול לשכות את דמיון העם באופן המידי ביותר. מצד שני, הדמיוני שנכנס לפוליטיקה, במיוחד כיום, אינו עוד גידול פרא של יצירתיות אישית, אלא תוצאה של דימויים מתועשים שתוכננו בקפידה.

עם זאת, נדמה שאותו מרחב פוליטי עתיר דימויים הוא חסר דמיון – במובן של היכולת להטיל ספק במה שנתון. בעידן שבו הפוליטיקה מתמצית במשילות – מינהל פשוט בתוך קונצנזוס נאו-ליברלי – דומה שאין הרבה מרחב לדמיון דברים בצורה קצת שונה. ראוי לזכור כאן שהמונח "משילות" (governance), האופנתי כל כך כיום, נטבע בשנות השמונים כדי לאפיין את הפוליטיקה של הבנק העולמי בהקשר משפטי ששלל ממנו את הזכות לפעול כממשלה – כלומר להתערב בענייניהן הפוליטיים של מדינות ריבוניות. מאז הפכה המילה לשם נרדף לצורה מסוימת של התנהלות פוליטית שלא משתמע ממנה שלטון, ולפיכך אין בה יותר מאשר טכניקה.³⁰ במובן מסוים, משילות היא פוליטיקה ללא פוליטיקה.

התחושה הרווחת ש"אין אלטרנטיבה" נובעת מעלייתן של צורות נאו-ליברליות גלובליות של משילות, המערערות על התפיסות המקובלות של הדמוקרטיה, שוללות מהן סמכות, ומחליפות אותן במערך רב-שכבתי של משילות שחומק מהחובה לתת דין וחשבון דמוקרטי. מופע הראווה הפוליטי שמתנהל על מסכינו נועד בדיוק להסוות זאת. קחו לדוגמה מערכות בחירות. רבים ציינו שלבחירות תמיד היה אופי פולחני, כיוון שמעצם הישנותן הן חזיקו דגם חברתי מסוים והקנו לו רציפות ברורה.³¹ אלא שכמות הדימויים שמלווה כיום את הבחירות ברוב מדינות המערב הביאה לכך שהספקטקל מאפיל על התוכן. הדימויים שנבחרים הם רק כאלה שיכולים למשוך את תשומת ליבם של המצביעים ולמנוע מהם להסיט את עיניהם למקום אחר. אולם הדרמה האלקטורלית שמתרחשת על מסכינו מסתירה מעינינו את העובדה ששום קרב אמיתי אינו מתנהל, כיוון שההתנגשות האמיתית אינה בין המועמדים הרשמיים (שמציעים לרוב דומים מאוד) אלא מחוץ לבמה, מאחורי הקלעים. המאבק האמיתי הוא בין האופציות הפוליטיות שמקדמים המועמדים שיש להם סיכוי לזכות, ובין אלו שאפילו אינן מובאות בחשבון. ההבדל החשוב הוא אפוא לא בין המועמדים אלא בין אלה שמקבלים תפקיד במחזה לאלה שנשארים בחוץ.³²

כפי שציין קסטוריאדיס, המטרה האמיתית של בחירות בדמוקרטיה ייצוגית לכאורה איננה לבחור, אלא "להטמיע בבני העם את האמונה שהם אינם מסוגלים להתמודד עם בעיות חברתיות, ושיש קטגוריה מסוימת של אנשים שניחנו ביכולת למשול".³³ זו הסיבה שהדמוקרטיה הייצוגית התבססה

בד בבד עם התמקצעות הפוליטיקה והעלייה באדישות הפוליטית. מופע הבחירות מעמעם את העובדה שאנחנו איננו אלא צרכנים של הכרעות פוליטיות, ודאי שלא יצרניהן הפעילים. לכן קסטוריאדיס אינו מהסס לקבוע שהרעיון המודרני הטיפוסי שדמוקרטיה שקולה לייצוג אינו אלא "מיסטיפיקציה פוליטית".³⁴ הייצוג לפני העת החדשה לבש תמיד צורה של מנדט, ולפיכך אפשר היה לשלול אותו מהנציג, אבל עם המודרניות באה הנצחת הייצוג. כפי שראינו, הובס הצביע בכיור על טבעה הייצוגי של הריבונות המודרנית כשציין שהריבון הוא זה שיכול לשאת את הפרסונה של נתיניו – לייצגם – כדי לפעול כאילו היו נוכחים גם כשהם נעדרים. אלא שהקלפי שבאמצעותו מואצלת לנציגים הסמכות להחליט אינו ראשיתה של הדמוקרטיה אלא קיצה. אם דמוקרטיה פירושה שלטון העם, אזי הרגע שבו הזכות למשול מועברת לנציג העם אינו אלא הרגע שבה היא חדלה להיות כזו. כפי שניסח זאת קסטוריאדיס, "כיוון שאין לשלול האצלה של סמכויות לנציגים (אף שהיא מוגבלת פורמלית בזמן), מדובר בצורה של ניכור פוליטי. הנציגים מפקיעים את הכוח הפוליטי. אלא שהחלטה פירושה החלטה למען עצמך. אין מדובר אלא בהחלטה מי הולך להחליט".³⁵ לכן הספקטקולריזציה של הפוליטיקה תמיד הולכת יד ביד עם הדמוקרטיזציה שלה, לכאורה: מופע הבחירות חייב להסתיר את העובדה שאזרחים בעלי כושר פעולה הופכים לצופים סבילים.

הבעיה מסתבכת עוד יותר אם נביא בחשבון, בהשראת גי דבור, שהספקטקל אינו רק אוסף של דימויים, אלא "קשר חברתי בין בני אדם שמתווך בדימויים".³⁶ מרקס כבר הדגיש את טבעו הספקטקולרי של הקפיטליזם בניתוח פורץ דרך של הפטישיזם של הסחורה, ואילו דבור הרחיב את הניתוח הזה עד שהפך את מופע הראווה לקטגוריה המרכזית בניתוח הדינמיקה המכוננת של הקפיטליזם העכשווי. כך, בעוד מרקס פתח את הקפיטל באמירה ש"עושר החברות שנוהג בהן אופן הייצור הקפיטליסטי נראה לעינינו כהצטברות עצומה של סחורות",³⁷ ואילו דבור מציין בפתח ספרו חברת הראווה כי "בחברות שבהן שוררים תנאי ייצור מודרניים, מכלול החיים נראה לעינינו כהצטברות עצומה של ראווה. כל שנחוה במישרין התרחק והתעטף בייצוג".³⁸ מופע הראווה נעשה אפוא לא רק צורה של בידור, אלא תמצית הקפיטליזם העכשווי, המייצר צופים נפרדים ברגע שבו הוא מכנס אותם יחד. כפי שניסח זאת דבור בסגנונו הלקוני הטיפוסי, הספקטקל אינו אלא "הון, שמצטבר עד כדי כך שהוא נהפך לדימוי".³⁹ בשלב שבו הניצול הקפיטליסטי הגיע לכל פינה ופינה בעולם, ההון צריך להפוך לספקטקל בפני עצמו כדי למצוא לו שווקים מדומיינים חדשים. זו הסיבה לכך שמופע הראווה כבר אינו יכול להיות רק צורה של בידור המושגת דרך אוסף של דימויים, אלא הפך כאמור ל"קשר חברתי בין בני אדם, המתווך בדימויים", ובכך מציין את הרגע שבו הסחורה השתלטה לגמרי על החיים החברתיים.⁴⁰ על כן, הספקטקל אינו עוד רק מרכיב מרכזי בפטישיזם של סחורות, ובכך של מומנט הצריכה הקפיטליסטי; מדובר בתמורה רדיקלית הרבה יותר, שכן הוא הפך ליחסים השוררים בכל החברות של הקפיטליזם המאוחר. דבור הולך אפוא בעקבות מרקס, אך גם מרחיק לכת ממנו.

דבור כתב בשנות השישים, וזיהה בקפיטליזם של זמנו שינוי מכריע, אשר חולל את הפריחה המסחררת של הדמיוני שרבים מזהים עם הגלובליזציה ועם עליית "הקפיטליזם הקוגניטיבי".

לאחרונה כתב ברארדי, כשתיאר את תחזיותיו הנבואיות של דבור:

התנועה הסיטואציוניסטית התפוררה כשפריו התחילה להתדר בגרפיטי "כוח לדמיון". 1968 הגשימה את חלומם של האונגרדים ההיסטוריים, הדאדאיסטים והסוריאליסטים: החלום של ביטול האמנות ושגרת חיי היומיום, ומעל לכול של התמזגותם, החלום על חיים שבהם ההבדל מנצח את החזרתיות. אלא שכפי שגילינו מאוחר יותר, הדמיון התגלם בתמונה, ועליונותה של התמונה שיתקה את הדמיון. מכוונות לייצור סדרתי של דימויים הסתננו אל התודעה הקיבוצית וחוללו בה אוטומטיות נפשית, לשונית ובין-אישית. עלינו להכיר בכך: החברה הממשית אינה מסוגלת עוד לדמיין את כל מה שלא יוצר במעבדות המערכת הסדרתית הגלובלית. בחיבורו המפורסם ביותר כינה דבור את אפקט האוטומטיזציה של הדמיון (והמעש) "ספקטקל". הספקטקל הוא מה שחייבים לראות, אבל לעולם אי אפשר לחיות.⁴¹

דבור ניבא שחברת הראווה תהיה הגלגול האחרון של הקפיטליזם, וחזה בשלב מוקדם גם את כישלונן של המחאות של שנות השישים. אחרי שמכוונות הייצור הסדרתי של דימויים השתלטו על הדמיון, כבר לא מספיק לתת לו את כל הכוח. מרקוזה, שעסק בעיקר באופן הייצור הפורדיסטי – בצמצום המלאכה האנושית לחזרה מכנית על תנועה אחת ויחידה על פס הייצור שגורמת לניכור – יכול היה עדיין לראות בדמיון ובאמנות מוצא מחברה "חד-ממדית",⁴² אבל דבור עשה צעד נוסף. במובן זה הוא הפליא לנבא את התמורות שחלו באופן הייצור הקפיטליסטי עצמו, שיש המזהים אותן עם המגמות הפוסט-פורדיסטיות של הקפיטליזם: בשלב זה של הקפיטליזם, הפטישיזם של הסחורות חדל להיות מרכיב חיוני בתהליך הצריכה, ותחת זאת הוא ממלא תפקיד מרכזי גם בתהליך הייצור.

תיאוריות של הקפיטליזם הפוסט-פורדיסטי מדגישות את התבססותו של הייצור הפורדיסטי על החזרתיות המנכרת של פועל אילם, אולם לאחר התפתחות זו הפכו השפה והתקשורת למרכיבים חיוניים בתהליך הייצור.⁴³ זו היתה התשובה של הקפיטליזם לביקורת מצד התנועות החברתיות של שנות השישים, שתקפו אותו משום שגרם לניכור של מעמד הפועלים על ידי עבודה חזרתית ואילמת, והציעו את "כוחו של הדמיון" כנשק אפשרי נגד הניכור. אלא שהקפיטליזם הפוסט-פורדיסטי נענה לאתגר בכך שנעשה גמיש ויצירתי, ושילב את כושר הדמיון באופן מערכתי במה שמכונה "ניהול שיתופי".⁴⁴

אין פירוש הדבר שהקפיטליזם הפוסט-פורדיסטי הגשים את המשאלה שהובעה בשנות השישים להשתחרר מהניכור. להפך, אם ברארדי צדק בפסקה שצוטטה לעיל, אפשר לומר שהוא הפך את השחרור הזה לקשה מאי פעם. ריבוי הדימויים האובססיבי דלדל את יכולתנו ליצור דימויים חדשים כיוון שהפך לחלק בלתי נפרד מתהליך הייצור, וכעת דומה שקשה עוד יותר למצוא מכך מוצא. ואכן, ניהול שיתופי, רשתות ויצירתיות לא שמו קץ לניכור וגם לא לעוינות בחברה. נהפוך הוא, אופן הייצור הקפיטליסטי הפך סמכותני אף יותר כיוון שה"יצירתיות" הופכת לבסוף לצייווי בהקשר שהאפשרויות בו כבר נקבעו מראש: המוצר חייב להימכר עוד לפני שיוצר, והדרך היעילה ביותר לעשות זאת היא ללכת בעקבות הדרך שסללו טכניקות השיווק ההמוני. מכאן

הנטייה להכפלה מתמדת של מספר הדימויים בחיינו, אך גם הקושי הגובר שלנו ליצור דימויים חדשים בתכלית.

העובדה שנוכח התפנית הפוסט-פורדיסטית הזו "עבודה אילמת" מפנה את מקומה לתפקיד המרכזי שממלאת היום "העבודה הערטילאית"⁴⁵ אין פירושה שחרור. בתוך המפעלים הדבר פשוט לובש צורה של ביזור, עם הופעתם של מפעלים שונים וייצור על פי ביקוש – מה שמכונה just in time. התפתחות זו מחלישה עוד יותר את האפשרות להתארגן כדי להתנגד פוליטית, כיוון שהפועלים מבודדים עוד יותר מבעבר. מחוץ למפעלים, עליית העבודה הערטילאית ניכרת בעיקר בגידול המסחר של המגזר השלישי, שאינו מספק מצרכים מוחשיים כי אם שירותים, ואלה מצריכים שילוב עמיד אף יותר בין יצירתיות לדמיון.⁴⁶

תמורה זו בקפיטליזם בן-זמננו היא שהגשימה את נבואתו של דבור, אך גם הביאה את התהליך כולו לשלב הבא. בגלל התפקיד המרכזי החדש של ייצור הדימויים, לא רק ברגע צריכת הסחורות – כמו באבחנות הקלאסיות של מקסם השווא של הסחורות – אלא גם בתהליך הייצור, חברת הראווה שחזה דבור כבר נמצאת ככול: הספקטקל אינו עוד רק צורה של בידור לאחדים, אלא יחסים חברתיים שחודרים לחברה כולה. עם זאת, כפי שקורה לעיתים קרובות, הגשמת הנבואה גם מביאה איכשהו להתיישנותה, כך שמתעורר הצורך לבחון מחדש כמה מהנחותיו של דבור. ראויה לציון העובדה שבעקבות המשפט הפותח מהתזה הראשונה של חברת הראווה, באה פסקה שבה הוא קובע: "כל מה שנחוה במישרין התרחק והתעטף בייצוג".⁴⁷ הניגוד בין ייצוג למציאות, או בין מופע למציאות, עובר כחוט השני בכתיבתו; אבל הרעיון שאנחנו עדיין יכולים להעמיד את הייצוג כנגד המציאות הוא הדבר שהמאמר הנוכחי מנסה לערער. חברת הראווה נהייתה גלובלית לא רק משום שהיא מחקה את המרחק הגיאוגרפי, אלא גם משום שאי אפשר עוד להעמידה כנגד מציאותן של העובדות. במילים פשוטות, מחוץ לספקטקל לא נותר דבר.

על כן, אם מופע הראווה הפך לקשר חברתי שאין ממנו מנוס, כיצד נוכל להיאבק בו? היכן ימצאו לנו המשאבים להתמודד עם ההשפעות המנכרות והמבודדות של הספקטקל, אם הוא מזוהה עם החברה עצמה? מבחינה זו מרתק המעקף לעיל, שבו הרחבתי על דבור. הדרך שבה דבור והאינטרנציונל הסיטואציוניסטי שלו נאבקו בטבעו הראותני של הקפיטליזם העכשווי הייתה ספקטקל בעצמה. בדיוק משום שהספקטקל הפך לקשר שניכס את כל הקשרים החברתיים, אי אפשר להימלט ממנו; הדבר היחיד שאפשר לעשות הוא להילחם ברוע בכלי הנשק שלו – להדוף את הראווה בראווה. מכאן הדגש על טקטיקת ה-détournement, שדבור וחברים אחרים באינטרנציונל הסיטואציוניסטי המליצו עליה ונקטו אותה. פירושה הוא שאיננו יכולים לצאת מהמופע, אבל אפשר להרכיב את חלקיו לכדי אנסמבל חדש שמערער את ההיגיון השליט של חברת הראווה, חותר תחתיו או מסיט אותו ממסלולו. מכאן הצורך להשתמש במה שכיניתי במקום אחר "אסטרטגיה הומאופתית" – להשתמש בספקטקל כדי להילחם בו.⁴⁸

לסיכום נקודה זו, אפשר לומר שהספקטקל הוא ה"פרמקון", או הנחשתן של הדמוקרטיה במובן היווני של המונח: הרעל והתרופה גם יחד. הספקטקל הוא הדבר שמבודד אותנו, אך הוא גם זה שעשוי לחתור תחת ההשפעות המנכרות של הגיון הראווה של החברה המודרנית, ובכך לתרום

לתחושת אחדות שהיא תנאי להיתכנותה של דמוקרטיה. במילים אחרות, מופע הראווה הוא המרכיב החיוני של טיפול הומאופתי שמפנה את הרוע נגד עצמו, אך עושה זאת על ידי תרופה ספציפית שמותאמת בכל פעם מחדש לצורכי החולה. האם עלינו להסיק אפוא שהומאופתיה היא הפתרון לספקטקולריזציה ולווירטואליזציה של הפוליטיקה?

ב"הקדמה לנרקיס" כתב רוסו: "אדם שהרס את בריאותו בגלל שימוש מוגזם בתרופות נאלץ להמשיך להסתמך על רופאים כדי להישאר בחיים".⁴⁹ יכול להיות שזהו מצבנו כיום. כמו אותו אדם, אנחנו מתבסמים ממופע הראווה של הקפיטליזם בן-זמננו, וייתכן שאין לנו עוד כל פתח מילוט מלבד הניסיון להעלות מופע שונה – ויש לקוות שהוא יהיה מגוחך פחות.

הערות

*תרגום מאנגלית: עמי אשר

1. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

2. פיתחתי את הגנאלוגיה הזו ביתר אריכות ב-*Imaginal Politics. Images beyond* (New York: Columbia University Press, 2014). קודמת של מאמר זה ראו "From Imagination to the Imaginal: Politics, Spectacle and Post-Fordist Capitalism," *Social Imaginaries* 3, (1) (2017): 61–81.

3. Aristotle, *De Caelo/On the Heavens* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1939), 297b 31, 294 a7.

4. ארנסון פיתח את הנקודה הזאת והראה כיצד המעבר ממושג הדמיון למושג המדומיין משקף את המעבר לגישה הקשרית יותר. Johann P. Arnason, "Reason, Imagination, Interpretation," in *Rethinking Imagination: Culture and Sensitivity*, ed. G. Robinson and J. Rundell (London: Routledge), 155-170; Manfred B. Steger and Paul James, "Levels of Subjective Globalization: Ideologies, Imaginaries, Ontologies," *Perspectives on Global Development and Technology* 12, (1-2) (2013): 17-40.

5. אני מכנסת כאן יחדיו תיאוריות וגישות רבות ושונות כלפי המדומיין, שפיתחו מחברים שונים מאוד, כמו טיילור ולאקאן. בעשתי כן איני מתכוונת להאחיד גישות מגוונות כל כך, אלא פשוט להצביע על מגמה כללית המשתמעת משינוי המינוח. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham, NC: Duke University Press, 2003); Jacques Lacan, *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil, 1999).

6. Steger and James, "Levels of Subjective Globalization," 23.

7. בשני המקרים החשיבה היא על "קיום שעבר אינדיבידואציה" (individuated being), ועל כן הוא לכוד בדיכוטומיה של החברתי לעומת האינדיבידואלי. בספרו המונומנטלי "האינדיבידואציה לאור הרעיון של צורה ומידע" פותח ז'ילבר סימונדון בהבחנה שבמסורת הפילוסופית המערבית הביטוי "ישות" משמש בשני מובנים: מחד גיסא, "ישות היא ישות בתור שכזו", כלומר ישנה ישות שבנוגע אליה אפשר רק

לאשש את היותה "נתונה", ומאידך גיסא "ישות היא ישות במידה שהיא עברה אינדיבידואציה". לעיתים קרובות שורר בלבול בין שני המובנים הללו כיוון שהמובן השני, שבו הישות מתבטאת כריבוי של ישויות אינדיבידואליות, "תמיד מגובב על המובן הראשון". Gilbert Simondon, *L'individuation psychique*. *et collective* (Paris: Editions Aubier, 2007), 36 נקודת המוצא שלנו, במאמר זה אנחנו מבקשים להשאיר פתוחה את האפשרות להמשיג יחידים כתהליכים, כלומר כישויות אינדיבידואליות שנתונות בתהליך התהוות מתמיד.

8. Cynthia Fleury (ed.), *Imagination, Imaginaire, Imaginal* (Paris: PUF, 2006) (להלן Fleury, *Imagination*).

9. Henry Corbin, *Corps spiritual et terre céleste* (Paris: Buchet-Chastel, 1979).

10. שם.

11. Fleury, *Imagination*.

12. לתולדות רעיון הגוף הפוליטי ראו קאוואררו, שבסגנונה החתרני הטיפוסי הציעה גם היא-סטוריה פמיניסטית של תפקיד הגוף בפוליטיקה. Adriana Cavarero, *Stately Bodies. Literature, Philosophy, and the Question of Gender* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002). לעניין המשלת המדינה לאדם, כמו גם להבדלים בין אופן הייצוג הזה של הקהילה המדינית בימי קדם ובעת החדשה, ראו גם את ספרי שעליו אני מסתמכת כאן: Chiara Bottici, *Men and States: Rethinking the Domestic Analogy in a Global Age* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009), esp. 26-37.

13. Wolfgang Schild, "Person-Rechtsperson. Rechtspersönlichkeit," in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990), 322-335.

14. Adriana Campitelli, *Persona. Diritto intermedio*, in *Enciclopedia del diritto*, ed. C. Mortati and G. Santoro Passerelli (Milano: Giuffrè, 1983), 181-93, esp. 183.

15. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago: Chicago University Press, 2005), iii.

16. Sergio Cotta, "Persona. Filosofia del diritto", in *Enciclopedia del diritto*, ed. C. Mortati and G. Santoro Passerelli (Giuffrè: Milano, 1983), 159-169

המודרניים ראו Hasso Hofmann, *Repräsentation* (Berlin: Dunker & Humblot, 1974).

17. Carlo Galli, *Modernità. Categorie e profili critici* (Bologna: Il Mulino, 1988), 53, 62 (להלן Galli, *Modernità*). אני מתרגמת כאן את המונח האיטלקי *rappresentanza* כ"ייצוג מוחלט". אני עושה זאת כיוון שבועוד האיטלקית (כמו הגרמנית) מבחינה בין *rappresentanza* ל-*rappresentazione*, באנגלית (כמו גם בצרפתית) קיימת מילה אחת בלבד (*representation*). בניגוד ל-*rappresentazione*, המילה האיטלקית המקבילה לרעיון הפילוסופי של ייצוג, המונח *rappresentanza* מציין צורה של הצגת הנעדר שנהפכת למשהו כמו מטרה בפני עצמה. הדבר ניכר בבירור גם מחוץ לתיאוריה הפוליטית, בביטויים כמו *E' solo una questione di rappresentanza* ["זו רק שאלה של ייצוג"], המציינים דבר-

מה שהוא פשוט שאלה של מראית עין, ולפיכך אינו תלוי במה שאמור להיות שם (ולפיכך הוא מוחלט במובן האימולוגי של ab-solutus, אינו כפוף ל-, או משוחרר מ-).

18. ההבדל בין שמות התואר הוא ש"טרנסצנדנטלי" נוגע לבסיס ידע שמתקיים באופן א-פריורי או אינטואיטיבי, ללא תלות בניסיון, בעוד "טרנסצנדנטי" פירושו חורג מגבולות מקובלים (המתר).

19. McKenzie Wark, *Hacker Manifesto* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 219. אולם ראוי להדגיש שבעוד שוורק משתמש ברעיון הייצוג כמטעה ומוטה, ואף מרחיק לכת וקובע ש"כל ייצוג הוא שקרי" (עמ' 208), התיאוריה של הדמיוני שבמסגרתה אני משתמשת ברעיון הייצוג אינה מניחה כל הנחה באשר למידה שבה הייצוג מטעה מטבעו. ראוי גם לציין שהופעתן של המפות המדיניות המודרניות היתה תהליך ממושך ומורכב בהרבה מכפי שאפשר לתאר כאן, כך שדיון זה ראוי להתפרש כלא יותר מאשר סימון מגמה.

20. המפות המדיניות הופיעו לצד מהפכה כללית יותר בייצוג המרחב. אחרי המהפכה המודרנית הפך המרחב האיכותני של קהילות מסורתיות למרחב האובייקטיבי והמדיד של הפרספקטיבה הרנסנסית והמדע המודרני. כתוצאה מכך, האופן שבו יוצג המרחב השתנה אף הוא: בעוד מפות מימי הביניים שימשו לשעתוק כל המרכיבים האנושיים והטבעיים שהלך או נוסע יכול היה לראות, המפות המודרניות ייצגו מרחב אובייקטיבי והומוגני. Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences* (Cambridge: Polity Press, 1998); David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 1990).

21. תומס הובס, לויטן: או החומר, הצורה והכוח של מדינה כנסייתית ומדינתית, ספרים א'ד', תרגם אהרן אמיר, עורך מנחם לוברבוים (ירושלים: שלם, 2009), א', 5.

22. שם, א', 1.

23. שם, א', 3.

24. Galli, *Modernità*, 6.

25. ראו את הוויכוח בין סקינר לרנסימן בנוגע לתפיסת האדם המלאכותי אצל הובס. סקינר טוען שהוא בכחינת *ficta persona* (אדם מלאכותי או ישות משפטית), אך לא אדם בדוי (*fictitious*), ואילו רנסימן מחזיק בדעה ההפוכה. Quentin Skinner, "Hobbes and the Artificial Person of the State," *Journal of Political Philosophy* 7 (1999): 1–29; David Runciman, "Debate: What Kind of Person is Hobbes's State? A Reply to Skinner," *Journal of Political Philosophy* 8 (2000): 268–278. בסופו של דבר, דומה שהוויכוח כולו נסב סביב השאלה אם אדם מלאכותי הוא דמיוני על פי הגדרה ועל כן לא מציאותי - והתשובה לכך תלויה כמובן בתפיסת המציאות שלנו. כאן שב ועולה יתרונו של רעיון הדמיוני, שאינו מניח מראש תפיסה כזו או אחרת של טבע המציאות.

26. כאן אני מתייחסת כמובן לספרו של בנדיקט אנדרסון, קהיליות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2000).

27. בעניין זה, כמו גם במפעלי ההגותי הכולל, אני חבה חוב עצום לקסטוריאדיס. ראו בפרט Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society* (Cambridge: Polity, 1987); "Power,

- Politics, Autonomy”, in *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press). אני בדעה ששפת הדמיוני מאפשרת לנו לצעוד צעד אחד קדימה ולחלץ אותנו מהמבוי הסתום והמכשלות של שפת הדמיון/המדומיין שאליה הוא עדיין מחובר.
28. ולטר בנימין, יצירת האמנות בעידן השיעטוק הטכני, תרגם שמעון ברמן (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1983).
29. Jean Jacque Rousseau, *Politics and the Arts: Letter to d’Alembert on the Theatre* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1960), 16-17.
30. על גלגולי מושג המשילות ראו, Feargal Cochrane, Rosaleen Duffy, and Jan Selby (eds.), *Global Governance, Conflict and Resistance* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2003); Chiara Bottici, “War and Conflict in a Globalising World: Governance or Empire?” *Romanian Journal of Political Science* 6, (1) (2006): 3–23.
31. Klaus Eder, “Social Movements and Democratization,” in *Handbook of Historical Sociology*, ed. G. Delanty and F. Isin (London: Sage, 2003), 276–87.
32. לעיתים קרובות סקרים על תפקידה של התקשורת בבחירות אינם מצליחים לזהות את השפעתה האמיתית משום שהם מעריכים באיזו מידה התקשורת השפיעה על העדפת מועמד רשמי כזה או אחר, אולם בפועל תפקידה ניכר הרבה לפני שנקבעת העדפה כזו, משום שהיא גורמת לאופציות פוליטיות מסוימות להיראות אפשריות ולאחרות להיעלם מהזירה.
33. Cornelius Castoriadis, “The Hungarian Source”, *Telos* 76, (29) (1976): 4–22 (להלן “The Hungarian Source”, Castoriadis, “The Hungarian Source”). לדיון תמציתי אך קולע בשתי חלופות לאופן שבו מבין קסטוריאדיס את הייצוג, כפי שהן מיוצגות בכתביהם של קלוד לפור ופרנק אנקרסמיט, ראו Sofia Näsström, “Representative Democracy as Tautology: Ankersmit and Lefort on Representation,” *European Journal of Political Theory* 5, (3) (2006): 321-42.
34. Castoriadis, “The Hungarian Source”, 15.
35. שם.
36. גי דבור, חברת הראווה (תל אביב: בבל, 2001) תזה 4 (להלן דבור, חברת הראווה).
37. קארל מרקס, הקפיטל - ביקורת הכלכלה המדינית, ספר ראשון, תרגמו צבי ויסלבסקי ויצחק מן (מרחביה: ספרית פועלים, 1947).
38. דבור, חברת הראווה, תזה 1.
39. שם, תזה 34 (הדגשת המחברת).
40. שם, תזות 4 ו-42.
41. Franco “Bifo” Berardi, *The Premonition of Guy Debord*, 2011 www.generation-online.org/t/tbifodebord.htm.
42. הרברט מרקוזה, האדם החד-ממדי, תרגם ד' טסלר, (תל אביב: ספרית פועלים, 1971).

43. לפי פרדיגמה זו, בקפיטליזם העכשווי התחוללה תפנית המתמזה יפה בביטוי "התפנית הלשונית בכלכלה" Christian Marazzi, *Il posto dei calzini..* "La svolta linguistica dell'economia ed I suoi effetti sulla politica" (Torino: Bollati Boringhieri, 1994) (להלן Marazzi, *Il posto dei calzini*).
44. לתיאור מה שמכונה "קפיטליזם רשתי" כתגובת-נגד ל-1968 ראו גם Luc Boltanski and Eve Chiappello, *The New Spirit of Capitalism*, (London: Verso, 2005).
45. Maurizio Lazzarato, *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, (Verona: Ombre Corte, 1997).
46. שם; ראו גם Marazzi, *Il posto dei calzini*. גרסה רדיקלית יותר של אבחנה זו פותחה בידי ורצ'לונה, שמבקר את ההשערה הפוסט-פורדיסטית על כך שעודנה שבויה בהטיה התעשייתית, עם הדגש על מפעלים ועל אופן הייצור התעשייתי. Carlo Vercellone, "From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism," *Historical Materialism* 15 (2007): 13–36.
47. דבור, חברת הראווה, תזה 1.
48. Chiara Bottici, "Democracy and the Spectacle: On Rousseau's Homeopathic Strategy," *Philosophy and Social Criticism* 41, (3) (2015): 235–48.
49. Jean Jacques Rousseau, "Preface to Narcissus," in *The Discourses and Other Early Political Writings* (Cambridge, Cambridge University Press), 92–106, esp. 103.



