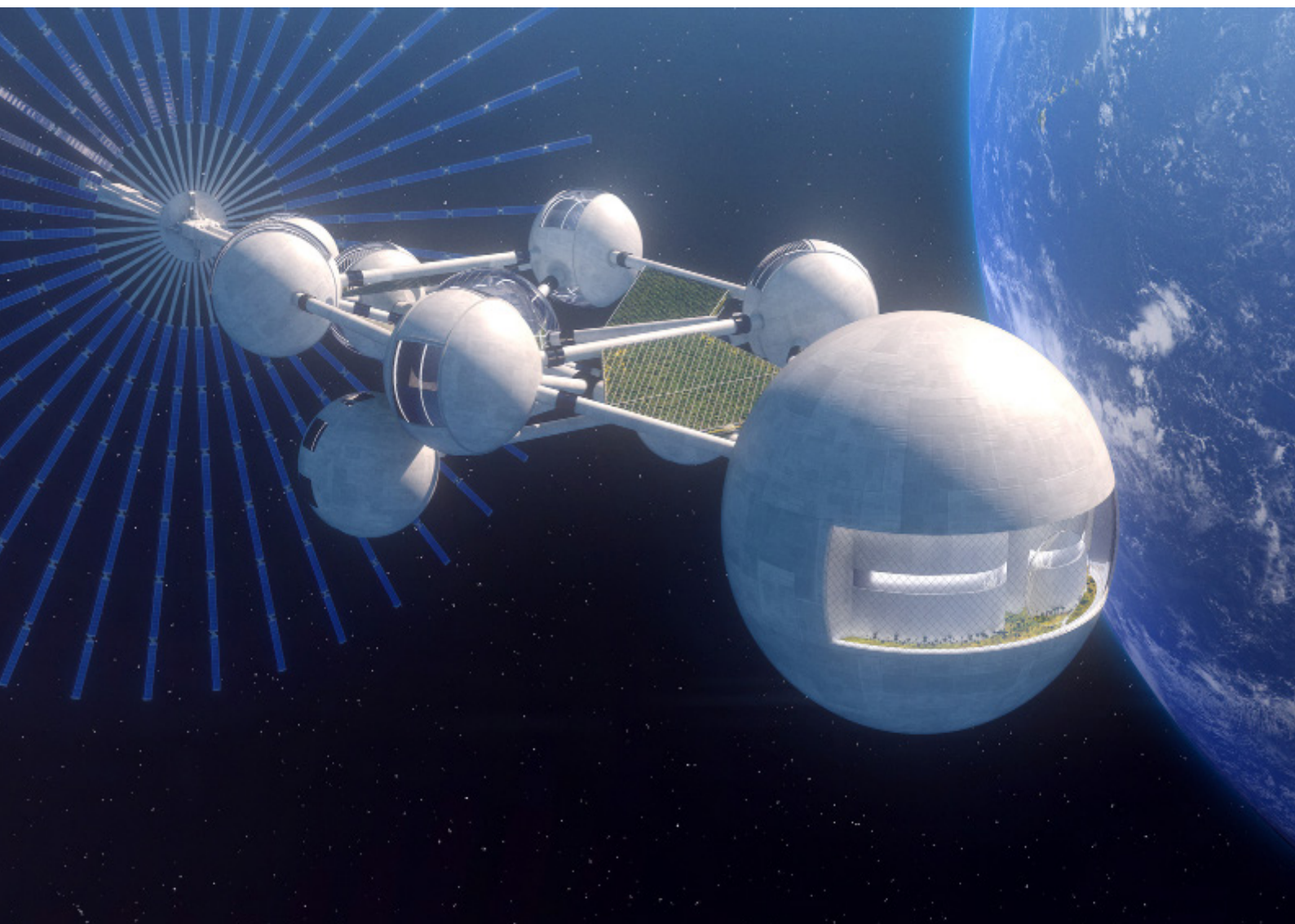


הרבה אנשים כותבים שירה, לא כולם שואלים "מהי שירה?". מעטים שואלים זאת במנותק מן היצירה
 כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית
מכפות
 אחרי דברי ברכה וחילופי דברים משועשעים, החקירה הסוקרטית מתחילה בדרך כלל בהצבת
 שאלה פשוטה המתייחסת לשם עצם מופשט כלשהו (x). סוקרטס שואל: "מהו x?". התשובות



הנבחות ונפסלות בזו אחר זו ניתנות כהגדרות: x הוא p. p הוא תיאור מורכב של x, שאמור להציג
 תנאים הכרחיים ומספיקים לזיהוי דבר מה. חזור x. במהלך החקירה הסוקרטית מתברר שהתנאים
 הללו בדרך-כלל אינם מספיקים - יהיו אי-אילו תנאים נוספים. מתברר שזה
 את זה או דעה אחרת הנחשבת לאמיתית. אבל תכלית החקירה הסוקרטית שאפלטון מתאר מאז

דמיון פוליטי. גיליון 18 אביב 2023



מרכז מינרבה למדעי הרוח
 Minerva Humanities Center
 مركز مينرفا للآداب

מפתח

כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

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

דבר העורכים (גיליון 1): <https://mafteakh.org/wp-content/uploads/2019/09/1-2010-00.pdf>

דמיון פוליטי, גיליון 18, אביב 2023

עורכת אורחת: נורמה מוסי

עורך אחראי: עדי אופיר

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

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

מועצת המערכת: פרופ' ירון אזרחי ז"ל, החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים
ד"ר פניני איפרגן, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן והחוג ללימודים הומניסטיים, מרכז שלם
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 קוויין 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
למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב
פרופ' גלילי שחר, החוג לספרות, אוניברסיטת תל-אביב

רכז מערכת: ג'אד קעדאן

עיצוב גרפי: רונן אידלמן

עריכה לשונית: יסמין הלוי

תמונת השער: "אור לגויים" יעל ברתנא, 2023.

אתר כתב העת מפתח: <https://mafteakh.org>

הרצאות מכנסים וסרטונים נוספים: www.youtube.com/@politicallexicon2179

ISSN 2224-4557

ליצירת קשר: politicallexicon@gmail.com

תוכן עניינים

	דמיון פוליטי משותף:
3	הקדמה לגיליון 18 נורמה מוסי
9	אנלרנינג לבנת קונופני דקלב
29	דמיוני קיאהרה בוטיצי
47	דמיון פוליטי נורמה מוסי
65	דימוי פוליטי אודי אדלמן ונורמה מוסי בשיחה עם יעל ברתנא
81	ילדים איתי שניר
107	סוד מנאר מח'ול
127	פוליטיקה פרפיגורטיבית עודד מרום
145	תיירות ספקולטיבית מושון זר אביב, שלו מורן

דמיון פוליטי משותף:

הקדמה לגיליון 18

נורמה מוסי

גיליון זה נולד מתוך דיון מתמשך על דמיון פוליטי שהתנהל במרכז מינרבה למדעי הרוח בשנים האחרונות. שיאו של התהליך היה כנס לקסיקלי מקוון שהתקיים בספטמבר 2021 ובו הוצגו, בין היתר, המאמרים שמרכיבים את הגיליון שלפניכם.

אנחנו חיים בתקופה שבה דמיון פוליטי הפך למצרך נדיר. במציאות הפוליטית הנוכחית, נראה שאפשר לדמיין רק המשך של המצב הקיים או גרוע ממנו, אבל קשה מאוד לדמיין מציאות אלטרנטיבית, ארגון אחר של המרחב הפרטי והציבורי, ודרכים שונות לקבלת החלטות משותפות על ניהול היחסים בין בני אדם ובין בני אדם לכדור הארץ. נדמה שהעולם מאורגן ומנוהל מאז ומתמיד סביב מדינות לאום וכלכלה קפיטליסטית נאו-ליברלית, כיסודות איתנים שאי אפשר לערער. כפי שכתב פרדריק גיימסון, "קל יותר לדמיין את סוף העולם מאשר את סוף הקפיטליזם".¹ אמירה זו, שנוסחה מחדש אצל הוגים אחרים כמו סלבוו ז'יזק וג'ייסון היקל, מזככת את רוח התקופה ומסמנת את מה שאין לנו כלים או שפה לדמיין: עולם ללא קפיטליזם או מדינות לאום.² עם זאת, דווקא בשנים האחרונות נראה שהמציאות מזדחלת אחרי הדמיון. דימויים מתוך סרטי מדע בדיוני שתיארו מגפה נוראית שתוקפת ללא הבחנה ומרוקנת ערי בירה סביב העולם ניבטו אלינו בשנתיים האחרונות ממהדורות החדשות. מגפת הקורונה, שהייתה יכולה לזמן למידה משותפת והכרה בכך שמגפות אינן מכירות בגבולות פוליטיים ושכולנו – בני אדם, חיות וחיידקים – קשורים זה בזה, הייתה הזדמנות שהוחמצה. הטיפול בקורונה לא היה גלובלי אלא נעשה במסגרת מדינות הלאום, והפערים שיצרה המסורת הקפיטליסטית רק הדגישו את הפוגענות והאכזריות של השיטה. אכזריותו של פרדוקס מדינת הלאום התחדד אף הוא. המדינה שוב התגלתה כתנאי ההכרחי לקבלת זכויות, המשענת היחידה "לזכות לזכויות" ("The right to have rights"), כפי שהגדירה זאת חנה ארנדט, על אף שבמבט היסטורי, המפירות העיקריות של זכויות אדם היו מדינות הלאום.³ הקפיטליזם הדורסני שממשיך לנצל אנשים ומשאבים טבעיים הגיע אף הוא לשיאים חדשים. תפיסה זו, המתייחסת אל האדמה, אל הצומח, אל בעלי החיים ואל בני האדם כאל משאב שיש לכבוש ולנצל אינה מאפיינת רק את הקפיטליזם הנאו-ליברלי. במאה העשרים, כפי שמזכיר לנו אַמיטב גוש, חלקים נרחבים מכדור הארץ לא היו קפיטליסטיים (ברית המועצות, סין, חלקים מהודו, אינדונזיה ועוד), אולם התיעוש המסיבי של ערים שלמות, ניצול קיצוני של משאבים טבעיים, זיהום האוויר וההתייחסות לבני אדם כאל ברגים במפעל היו משותפים הן למדינות קפיטליסטיות והן למדינות סוציאליסטיות.⁴ גוש מבין דמיון זה מתוך המסורת הקולוניאליסטית שהתפתחה במאות החמש-עשרה והשש-עשרה, כאשר מדינות אירופה הגיעו לאמריקה ולאפריקה, ביצעו טיהור אתני ורצח המוני ושעבדו חלקים גדולים מהאוכלוסיות

הילידיות. את הדי האלימות חסרת התקדים שיצר הקולוניאליזם האירופי והפרקטיקות שאפשרו אותו ניתן עדיין לראות בתרבות הפוליטית של המאה העשרים ואחת. האם אפשר לדמיין איך העולם היה נראה ללא קולוניאליזם? האם אפשר לדמיין עולם שבו נחלים, עצים, הרים, חיות ובני אדם אינם משאב אלא סוכנים שחולקים יחד את כדור הארץ? האם אפשר לדמיין את האנושות כחלק אינהרנטי מכדור הארץ ואת כדור הארץ כחלק אינהרנטי מהיותנו אנושיים?

בגליון זה אין תשובות לשאלות הללו, אבל יש התחלה – ניסיון להמשיג וליצור ארגו כלים שאיתו נוכל לדמיין. המאמר של קיארה בוטיצ'י, "דמיוני", המתורגם כאן לעברית, הוא הזדמנות ראשונה לחשוב על דמיון עם אחת התיאורטיקניות הבולטות של הדמיון הפוליטי הפועלות היום. בוטיצ'י פורשת את עיקר הדיונים התיאורטיים שעוסקים בדמיון (imagination) ובמדומיין החברתי (imaginary), מחדדת את המתחים בין שני המושגים ומציעה את הדמיוני (imaginal) – מושג שהיא שואבת מהמסורת הסופית – כמושג שלישי המתווך ביניהם. הדמיוני, טוענת בוטיצ'י, הוא פשוט מה שעשוי מדימויים, והיא מדגישה את חשיבותו בזירה הפוליטית העכשווית, הרוויה בדימויים.

המאמר של מנאר מח'ול, "סוד", עוסק בגבולות הדמיון הפוליטי ושואל מה קורה כשדמיון פוליטי הופך לסוד. עם מי אפשר לחלוק דמיון פוליטי? מהם גבולות הקהילה המדמיינת? המאמר מתבסס על קריאה ביקורתית בספר "האופסימיסט, הכרוניקה המופלאה של היעלמות סעיד אבו אל-נחס אל-מתשאאל" מאת אמיל חביבי. האופסימיסט מלא סודות וסודיות: סודות אישיים, סודות משפחה וסודות קהילתיים הנשזרים אלה באלה. סעיד, גיבור הנובלה, מדמיין את פלסטין בישראל, או את פלסטין ללא ציונות. במציאות שבה נוצרו דימויים אלה – אמצע שנות השבעים של המאה העשרים – דבר זה כשלעצמו עלול היה להיות מסוכן וצריך היה להישמר בסוד. הסוד מופיע כאן ככלי הישרדות של הזהות הפלסטינית. כשהסוד עולה על גדותיו – כלומר כשסעיד לא יכול יותר לגשר בין הדמיון לבין המציאות – הוא מגיע לדרך ללא מוצא ומאבד את שפיותו. במאמר זה מדגיש מח'ול את גבולות הדמיון הפוליטי ומזכיר לנו שגם במציאות דכאנית ואלימה אפשר לדמיין.

מאמר נוסף שבוחן את גבולות הדמיון הוא המאמר של איתי שנר, "ילדים". מאמר זה מאתגר תפיסות מושרשות המשמשות להצדקה של היחס החברתי והפוליטי אל ילדים, את ההפרדה שלהם מעולם המבוגרים ואת יחסי הכוח והשליטה המופעלים עליהם. שנר מראה כי רטוריקה דומה של חוסר מסוגלות קוגניטיבית ורגשית, של חוסר אחריות ופגיעות, שימשה היסטורית להתייחסות אל אוכלוסיות אחרות: נשים, עבדים, קבוצות ילידיות ועניים, ולהצדקת דחיקתן מהזירה הפוליטית. על כן, שואל שנר, מהם הגבולות של הקהילה הפוליטית ומדוע ילדים אינם אזרחים שווי זכויות?

מאמרה של לבנת קונופני דקלב "אנלרנינג (unlearning)" מציג את המושג כמרכיב מרכזי בחשיבה על דמיון פוליטי באמצעות בחינת פעילותה של קבוצה אקטיביסטית הממוקמת בברלין: The School for Unlearning Zionism. המאמר בוחן את המרחק הפיזי והביקורתי הנדרש כדי לפתח אנלרנינג, וטוען שהמרחק בין ברלין לפלסטין-ישראל הוא כלי חשוב בפיתוח הדמיון הפוליטי. גם המאמר "פוליטיקה פרפיגורטיבית" של עודד מרום סוקר מושג שצמח מתוך עשייה אקטיביסטית של תנועות חברתיות בעולם, המבקשות לשנות מן היסוד פרקטיקות פוליטיות ומציעות אלטרנטיבה להתנהלותן של תנועות חברתיות. תנועות אלה מקימות מבנים פוליטיים

ומוסדות פנים ארגוניים ומפעילות בתוכן את המנגנונים שהן מבקשות לראות בחברה. במילים אחרות, הן מיישמות את השינוי שהן מבקשות לראות בחברה העתידית המדומיינת בהתנהלותן בהווה בכך שהן עושות את מה שהן מבקשות לדמיין. המאמר "דמיון פוליטי", מאת כותבת שורות אלה, בוחן כיצד פועל דמיון פוליטי. בעקבות חנה ארנדט, המאמר מבקש לחשוב על דמיון פוליטי כעל פעולה שדורשת אימון ומציע שלוש פרקטיקות לאימון הדמיון הפוליטי. הפרקטיקה הראשונה היא חשיבה כנגד הלמידה של העבר, פירוק מה שידוע לנו ושאלת שאלות על המכניזם שהניעו ידע זה. הפרקטיקה השנייה, אקטיביזם בהווה, מדגישה שדמיון פוליטי מתהווה גם דרך חוויות פרפורמטיביות שמתרחשות עם אחרים במרחב הציבורי. הפרקטיקה השלישית היא הצעה לגלות אלטרנטיבות לעתיד ביצירות ספקולטיביות, כמו גם באמנות, בספרות ובקולנוע.

בגיליון זה שני מאמרים שעניינם עבודות אמנות העוסקות באפשרות לדמיין ולראות מקום אחר וזמן אחר. "תיירות ספקולטיבית" הוא שם העבודה (המתמשכת) שיצרו מושון זר אביב ושל מורן, המבקשת לדמיין עתידים אפשריים למקומות ספציפיים. באמצעות סדנת עבודה שבנו זר אביב ומורן לצורך הפרויקט, הם מכנסים קבוצות במקומות שונים בעולם לסדנה אינטנסיבית לשחרור הדמיון ויצירה של סיורים עתידיים. במקום לדמיין את העתיד במקום אחר, זר אביב ומורן מבקשים מהמשתתפים לדמיין שהעתיד כבר כאן ולתאר אותו לאלה שיגיעו למקום כתיירים. התוצאה היא סיורים ספקולטיביים לעתידים אפשריים בהקשרים מקומיים.

הטקסט השני שבמרכזו עבודות אמנות הוא שיחה שקיימנו אודי אדלמן וכותבת שורות אלה עם האמנית יעל ברתנא. בשיחה התחקינו אחר עבודותיה של ברתנא כדי להבין כיצד הדמיון הפוליטי מופעל בהן ומקריין מתוכן. בעבודה "תיירות ספקולטיבית" הדמיון הפוליטי מכוון אל עבר העתיד, ואילו בעבודות של ברתנא הדמיון הפוליטי נע בין עבר, הווה ועתיד. ברתנא מציעה פרקטיקה אמנותית שהיא מכנה pre-enactment, שמאפשרת לערוך ניסויים פוליטיים דמיוניים. העבודה של ברתנא מציעה אקטיביזם חזותי שמלקט מיתולוגיות פוליטיות, שברי דימויים מן העבר ותשוקות אל העתיד לכדי נרטיבים המערערים מבנים כוח קיימים ומציעים פרדיגמות אלטרנטיביות למציאות.

שינוי רדיקלי דורש דמיון פוליטי רדיקלי. אבל שינוי רדיקלי דורש גם הרגלים יומיומיים חדשים, התנהלות אחרת במרחב הציבורי ופרקטיקות פוליטיות חדשות. אחד המכשולים המרכזיים שעומדים בפני הדמיון הפוליטי הוא חוסר האמונה ביכולת האנושית להשתנות. דמיון פוליטי, יגידו הפסימיים, אינו מציאותי, כך מלמדת ההיסטוריה, ומה שהיה הוא שיהיה – אולי עם קצת יותר או פחות אלימות, אולי עם קצת יותר או פחות טכנולוגיה, אבל החזק שורד. אין חדש תחת השמש, זו דרכו של עולם וזה הטבע האנושי.

והאופטימיים? הם יאמרו שדמיון פוליטי הוא טוב ויפה, שחשוב לדמיין עולם אחר ואולי אפשר יהיה לשנות את המציאות בעתיד, באמצעות חינוך הדור הבא, שכן רק דור חדש יוכל לחולל שינוי אמיתי. כי עם כל הכבוד לדמיון פוליטי, רעיונות לחוד והרגלים לחוד. אי אפשר לשנות התנהגות אנושית, ואנחנו חיות של הרגלים.

אני סבורה ששתי הגישות הללו חסרות דמיון. כפי שניתן ללמוד מהפרקטיקות האקטיביסטיות,

היצירות הספקולטיביות וההמשגות התיאורטיות שנפרשות במאמרים שבגיליון זה, כדי לדמיין מציאות אחרת לא צריך לחכות לדור הבא; לא צריך לחכות לעתיד כדי לדמיין מציאות אחרת בהווה. ההתנהגות האנושית אינה דטרמיניסטית והיא יכולה להשתנות מהר מאוד. דמיון פוליטי קיים ומתגלם בשינויים מרחיקי לכת שחלו בחיי היומיום של אוכלוסיות רחבות, השפיעו על הקיום האנושי ושינו את ההתנהגות היומיומית באופן רדיקלי בעשורים האחרונים. שינויים אלה לא נגרמו כתוצאה מהפיכה אלימה ולא נענו לתכתיב אתוס המהפכה של "עולם ישן עד היסוד נחריבה". הם התרחשו באמצעים אחרים, ומהם אפשר ללמוד איך לדמיין פרקטיקות לא אלימות לשינוי פוליטי. דוגמה בולטת אחת היא כניסתה של הטכנולוגיה לחיינו. קשה לדמיין היום חיים ללא אינטרנט או טלפון סלולרי, ללא רשתות חברתיות או לוויינים שמסתובבים סביב כדור הארץ ומנווטים את תנועת המכונות, אף שהם נמצאים איתנו רק כמה עשרות שנים. המחשב הראשון בעולם התחיל לפעול בשנת 1940, וב-2007 שוחרר המחשב הנייד הראשון שכננס לכף היד – הטלפון החכם – שנמצא היום כמעט בכל יד במערב. קשה לתאר את קצב ההאצה של הטכנולוגיה והשינויים המהותיים שהיא הביאה לשפה, לנקודת המבט ולחיי היומיום שלנו. יש אלטרנטיבות לקיום האנושי, ויש לכך דוגמאות בתקופות עברו ובחיים של קהילות שונות, במאבקים חברתיים ופוליטיים, בעבודות אמנות, בסיפורים ובאגדות. מחובתנו להתבונן, להקשיב קשב רב ולגלות סקרנות למה שהם מלמדים אותנו.

בספרה **המצב האנושי**, בפרק שעוסק בפעולה, כותבת חנה ארנדט על התחלות חדשות. התחלות חדשות כמו לידה של בני אדם חדשים אל העולם טומנות בחובן הפתעה, ציפייה והתרגשות לקראת דבר מה שאי אפשר היה לצפות לו לפני כן. "החדש", כותבת ארנדט, "תמיד מתרחש כנגד כל הסיכויים וההסתברויות של חוקי הסטטיסטיקה, שמכל הבחינות היומיומיות, הפרקטיקות כמוהן כוודאות, לכן תמיד מופיע החדש כמשהו המחופש לנס. העובדה שהאדם מסוגל לפעולה פירושה שאפשר לצפות ממנו לבלתי צפוי, שהוא מסוגל לבצע את מה שהוא בלתי סביר עד לאינסוף".⁵ דמיון פוליטי משותף הוא סוג כזה של פעולה, של התחלה חדשה שמתחפשת לנס. דמיון פוליטי דורש המשגות מרובות, דוגמאות מגוונות, פרקטיקות, אסטרטגיות וריבוי של קולות, כפי שהדבר בא לידי ביטוי במאמרים שמרכיבים גיליון זה. בתקופות חשוכות שבהן נדמה כי אין אלטרנטיבות, חשוב לזכור את הנס שכרוך בלידה חדשה, ואת הכוח הטמון בהתחלות חדשות של דמיון פוליטי משותף.

הערות

1. Fredric Jameson, "Future City," *New Left Review*, 21 (June 1, 2003): 65-79.
2. ג'ייסון הייכל, פחות זה יותר, תרגמה דפנה לוי (תל אביב: רדיקל בית לרעיונות, 2022); Slavoj Zizek, "The Spectre of Ideology," in Slavoj Zizek (ed. *Mapping Ideology*, ed. Slavoj Zizek (London, New York: Verso, 1994).
3. חנה ארנדט, יסודות הטוטליטריות, תרגמה עידית זרטל (תל אביב: קו אדום, הקיבוץ המאוחד, 2010).

4. Amitav Ghosh, *The Nutmeg's Curse: Parables for a Planet in Crisis* (Chicago: University of Chicago Press), 2021.
5. חנה ארנדט, **המצב האנושי**, תרגמו אריאלה אזולאי ועדי אופיר (תל אביב: קו אדום, הקיבוץ המאוחד, 2013), 211.



אנלרנינג

לבנת קונופני דקלב

בספרות העוסקת בדקולוניזציה ובדמיון פוליטי אלטרנטיבי מופיע המושג "אנלרנינג" (Unlearning), לרוב בהקשר פדגוגי, ולעיתים קרובות ללא עמידה על משמעותו של תהליך האנלרנינג: מה מטרתו ומהו הדבר שה"אנלרנינג" מבקש לפרק או לבנות מחדש. בעברית אין כמעט שום כתיבה שמתמודדת עם המושג, ולכן עולה שאלת תרגומו. במאמר זה אני מבקשת לחשוב על המשמעות של "אנלרנינג" כחלק מדמיון פוליטי אלטרנטיבי. לאורך המאמר אציג את הקשר בין דמיון פוליטי לאנלרנינג תוך התמקדות באנלרנינג שנעשה בקבוצה School for Unlearning Zionism [מכאן ואילך SfUZ] שאליה נחשפתי במסגרת מחקר הדוקטורט שלי ושאני חברה פעילה בה.¹ אציע הגדרה לפעולת האנלרנינג באופן שיכלול את מושאי הפעולה, את מטרותיה ואת השלכותיה, כמו גם את הפוטנציאל שלה לעודד דמיון אלטרנטיבי. הדיון במושג יתמקד במשמעות של המושג "בית", באופן שבו הבית מעצב את התודעה ואת הסובייקטיביות, ובפוטנציאל האנלרנינג הטמון במרחק מהבית. המאמר יבחן אם כך את משמעותו של תהליך אנלרנינג שנעשה "מבחוץ", תוך הדגשת החשיבות של הקשר בין חוץ לפנים. לבסוף, אתמקד גם בחשיבותה של השפה, בקושי לתרגם "אנלרנינג" לעברית ובחשיבות של מציאת מילים ומושגים פוליטיים לאפשרות לדמיין מבנים פוליטיים אלטרנטיביים. מתוך הדיון בנושאים הללו, "אנלרנינג" עולה כאפשרות לפרק מושגים, הלכי חשיבה ומבנים פוליטיים בהקשר ספציפי מקומי: היכולת להרהר באחידות, בקשיחות ובעמידות של זיכרון העבר ולערער אותם כדי לדמיין את העתיד, וגם תהליך שמערער על תחושת סובייקטיביות והשתייכות. אין מדובר רק במהלך אינטלקטואלי או תיאורטי אלא בחוויה שמערבת את הגוף, את הרגשות ואת החושים ומשפיעה על היומיום. "אנלרנינג" הוא פעולה פוליטית שצריכה להיעשות יחד עם אחרות בניסיון לכונן שפה חדשה וסובייקטיביות חדשה וליצור אלטרנטיבות מוחשיות. ל"אנלרנינג" שנעשה "מבחוץ" לבית הלאומי יש יתרונות שאסקור להלן, אך בסופו של דבר, אטען שהפעולה הפוליטית שמתחייבת מתהליך האנלרנינג צריכה לחזור הביתה.

דמיון פוליטי ואנלרנינג

דמיון פוליטי מוגדר בספרות כמרכיב של חשיבה ביקורתית המערב יישום של תובנות ממאבקים קודמים ואפשרויות עתידיות. אף שנטען כי דמיון פוליטי יכול לצמוח מדמיון חופשי של יחידים, הוא בא לידי ביטוי ומיושם במיטבו על ידי קולקטיבים או תנועות חברתיות. דמיון פוליטי הוא רדיקלי כשהוא שואף לשינוי חברתי יסודי ומבקש לשנות לעקור את שורשיו של אי-צדק חברתי. הוא יכול להצמיח פרפורמטיביות ואופני התנהגות חדשים ולהביא להריסה או לבנייה של מוסדות פוליטיים. הדבר מחייב מצד אחד unlearning של האידיאולוגיות שמזינות את שורשי המוסדות הקיימים, ומצד שני חשיפה של נרטיבים, זיכרון וידע קונטרה-הגמוני.²

אריאלה עיישה אזולאי מצביעה על כך שהאימפריאליזם מחק כל אפשרות אחרת להבין את המציאות, את ההיסטוריה ואת העתיד. באמצעות אנלוגיה לצמצם המצלמה, אזולאי מתארת את הרגע ההיסטורי שבו האלימות האימפריאליסטית, כמו הצמצם, הפכה כל התפתחות היסטורית שלא התרחשה לבלתי אפשרית, לתסריט שלא יכול ולא יוכל לעולם להתממש. לכן, לטענתה, אנלרנינג מאפשר בחינה ביקורתית של האלימות המוחקת והורסת, שהייה בתוך היסטוריה אלטרנטיבית שמחיקתה אינה טבעית. זהו תהליך שנעשה עם "אחרים" ו"אחרות" שנושלו במהלך התנועה הבלתי ניתנת לעצירה של האימפריאליזם ומנגנוניו, תוך כדי ניסיונות לדמיין ולהמציא מחדש את מה שנגזל, נמחק, נבזז ונהרס. מהלך כזה מאפשר לא רק לבחון מחדש את העבר, אלא גם פוטנציאל עתידי.³ אנלרנינג הוא אם כך מרכיב חשוב בהיווצרותו של דמיון פוליטי, במיוחד בהקשר של פעולה למען דקולוניזציה.

אם אנלרנינג אינו מטאפורה, מהו?

במאמר *Decolonization is not a metaphor* מצביעות איב טאק וויין יאנג⁴ על שימוש-יתר במונח דקולוניזציה לתיאור הקשרים שונים (דקולוניזציה של מתודולוגיה, דקולוניזציה של מערכת החינוך, של הסילבוסים וכדומה), באופן שהופך את המושג למטאפורה. הכותבות מבקשות להדגיש שהמונח "דקולוניזציה" אינו סמלי בלבד, אלא נושא משמעות מסוימת מאוד לחברות ילידיות, ואין לעשות בו שימוש לתיאור של שינוי שהיינו רוצים לראות בחברה או במערכת החינוך למשל. טאק ויאנג מתייחסות למושג "דקולוניזציה של התודעה" (decolonizing the mind) וטוענות שמהלך כזה אינו יכול להיות רק אקט אינטלקטואלי שמתמקד בשינוי מערכת החינוך, אלא פעולה שמחייבת גם מעשים, כמו התחייבות להחזיר אדמות שנגזלו.

המושג *Decolonizing the Mind* צמח מתוך הכרה שתהליכים של שליטה, למשל במסגרת הקולוניאלית, מחייבים לא רק שליטה בכוח אלא בעיקר שליטה באופני מחשבה, הן של הנשלטים והן של השולטים. מכאן צמחה התביעה לשחרר את התודעה והחשיבה.⁵ נטען כי דקולוניזציה מחייבת לא רק עצמאות ריבונית ושחרור משלטון קולוניאלי, אלא שחרור תודעתם של הנשלטים מכל הרעיונות ודפוסי המחשבה שבאמצעותם ביסס השלטון הקולוניאלי את כוחו. הסופר הניגרי נגוגי ווה תיונגו (Ngũgĩ wa Thiong'o), שמזוהה עם פיתוח המושג *decolonizing the mind*, טען שמדינות פוסט-קולוניאליות מזוהות עם השפה הקולוניאלית – צרפתית, אנגלית או פורטוגזית. הוא מצביע על השימוש שעושה המנגנון הקולוניאלי בשפה וטוען כי השליטה הקולוניאלית (והפוסט-קולוניאלית) אמנם מבקשת לשלוט במשאבים ובכלכלה המקומית, אך עושה זאת בין היתר באמצעות שליטה בתרבות המקומית, למשל על ידי החדרת השפה הקולוניאלית וביטול השפה האפריקאית המקומית. להשקפתו של נגוגי, השפה משמשת לתקשורת אבל היא גם נשאת של התרבות, ולכן החדרת השפה הקולוניאלית וביטול השפה המקומית מייצרת ניתוק בין השפה הדבורה – שפת היומיום ותפיסת העולם המקומית – ובין השפה הכתובה. בנוסף, היות שהשפה היא נשאת של התרבות המקומית ומשקפת אותה, הניסיונות לבטלה יוצרים גם ניתוק של בני ובנות המקום מזהותם ומההיסטוריה שלהם, כיחידים וכחלק מקולקטיב. זהו ביטוי

של הניסיון להרוס את התרבות והזהות המקומית ולרומם את התרבות הקולוניאלית במקומן. לטענת נגוג'י מדובר במשבר זהות ברמה האישית והקולקטיבית, ובניכור משכבות אוכלוסייה לא-משכילות כמו פועלים ואיכרים. נגוג'י קרא לאינטלקטואלים אפריקאים לחזור לכתוב בשפה המקומית כחלק ממאבק אנטי-אימפריאליסטי, אבל לדעתו כתיבה בשפה המקומית אינה מספיקה: גם תוכן הדברים צריך להיות חתרני ומהפכני ולשאת מסר של אחדות ותקווה.⁶

המחשבה על שחרור תודעתו של המוכפף או הנשלט קיבלה צורות שונות, אבל התמקדה בעיקר בפדגוגיה ובעיצוב מחדש של תוכניות לימודים וחוויות למידה.⁷ אחת ממתודולוגיות השחרור שהוצעו היתה אנלרנינג⁸ – התביעה לשכוח את מה שלמדנו, להתנער מתכניות החשיבה וההיגיון שיצקו לתוכנו מערכת החינוך, התרבות והסביבה החברתית,⁹ או, כפי שמתארת זאת קתרין וולש, לפעור סדקים ולחשוב מחדש על דברים שלמדנו כדי ללמוד מחדש ולעצב צורות חדשות של ידע, מחשבה ופעולה.¹⁰ לצד שחרור תודעתו של המוכפף, הספרות הדקולוניאלית, ובפרט זו העוסקת באנלרנינג במערכת החינוך, בחנה גם את משמעותו כהליך שמכוון לא רק לתודעתו של היליד אלא גם לזו של המתיישב. פאולט ריגן מתארת את הפוטנציאל הטמון בפדגוגיה של פיוס ו"אמירת אמת לכוח". לטענתה, היות שההיסטוריה האלימה של המרחב הקולוניאלי טבועה עמוק כל כך בזהותם של המעורבים בקונפליקט, בתהליכים של צדק מעברי חשוב לא רק לעצב מחדש את תוכניות הלימוד אלא גם את שיטת הלימוד עצמה.¹¹ באמצעות פדגוגיה מערערת (unsettling pedagogy), המבוססת על ההנחה שלא די שהמתיישב ייצר תיאוריות על מאבק לדקולוניזציה ושחרור, ריגן מבקשת לעורר דיון מוסרי ברמה החברתית-פוליטית מתוך התנסויות של יחידים, ועומדת על חשיבותה של "פדגוגיה של חוסר נוחות" – מונח שטבע מיכלינוס זמבילס (Zembylas) – שיטת לימוד המעודדת תלמידים לצאת מאזור הנוחות שלהם ולחשוב מחדש על הנחות היסוד והאמונות שהם מחזיקים בהן. גישה זו מבוססת על ההנחה שרגשות של חוסר נוחות ממלאים תפקיד חשוב באיתגור אמונות רווחות, הרגלים חברתיים ופרקטיקות הנורמטיביות שתומכות בחקירה החברתית ויוצרות הזדמנויות לשינוי אישי וחברתי.¹²

מלבד האתגור שמציעה ריגן, מטרה נוספת של אנלרנינג שעולה מהספרות היא ערעור על אופן יצירת הידע כדי להטמיע את חשיבותם של נרטיבים, צורות חשיבה, תפיסות עולם, אפיסטמולוגיה ואונטולוגיה של ילידים בתהליכי הייצור של ידע אלטרנטיבי.¹³ טענה זו מהדהדת את הדיון באנלרנינג של פריבילגיות (unlearning privileges) שחוקרות כמו פגי מקינטוש וגיאטרי צ'קרוורטי ספיבק עמדו על חשיבותו. מקינטוש הדגישה שמי ששייכים לקבוצות הגמוניות צריכים לבחון את הפריבילגיות שלהם ולהבין באיזו מידה מיצובם הפריבילגי מעצב גם את המיקום שלהם בשיח,¹⁴ ואילו ספיבק טוענת שמי שיש לו פריבילגיות צריך לחקור אותן, ללמוד את ההיסטוריה שכפתה עליו את הפריבילגיות הללו ולפתח עמדה ביקורתית כלפיה. לטענת ספיבק, כחלק מהאנלרנינג עלינו לעשות ארטיקולציה של האופן שבו אנחנו לוקחים חלק במערכות ידע על ה"אחר": לחשוב מחדש על פרדיגמות החשיבה, הקטגוריות והאמיתות שאנו מקבלים כמובנות מאליהן וללמוד מחדש איך ללמוד – למשל, להאזין לשתיקות.¹⁵

במאמר זה אני מבקשת לחרוג מההגדרה שניתנה ל"אנלרנינג" במסגרת הספרות הביקורתית הפדגוגית כחלק מאנלרנינג של פריבילגיות, ולהציע הגדרה רחבה יותר של אנלרנינג של הסובייקט המתיישב. את ההגדרה אני שואבת אמנם מהתיאוריה הביקורתית, מהספרות על דקולוניזציה, פדגוגיה ביקורתית ולימודי לובן, אבל בהסתמך על עבודת השדה שערכתי במסגרת מחקר הדוקטורט, אני מבקשת להוסיף גם מאפיינים שחורגים מהשימוש ב"אנלרנינג" בספרות זו. ההגדרה שאני מבקשת לקדם כאן לאנלרנינג של המתיישב היא של תהליך המחייב לא רק ערעור (unsettling) על ידע ולמידה, אלא בעיקר על תפיסת העצמי, על החוויה החושית והגופנית; ערעור של רגשות, זהות וסובייקטיביות. אנלרנינג מחייב שינוי רדיקלי לא רק של התפיסה העצמית של הסובייקט, אלא גם של תחושת הבית ותפיסת הזמן וההיסטוריה שלו. תהליך זה של אנלרנינג, שהוא בעיקרו תהליך של פירוק ופרימה, אינו מסתיים בהכרח בבנייה מחדש. אבל אף על פי שאנלרנינג הוא בעיקרו תהליך מערער, הוא גם פעולה פוליטית, כפי שטוענת אזולאי, אקט של סירוב והתנגדות שיש לעשות יחד עם אחרות, וככזה הוא פותח פתח לתקווה ולדמיון של עתיד אלטרנטיבי.

במאמר זה אני מתמקדת באנלרנינג שנעשה בהקשר של מחשבה על דקולוניזציה של פלסטין-ישראל, ומכוון שכך, אבקש לעמוד על הייחודיות של התנאים הפוליטיים הייחודיים לקולוניזציה בפלסטין-ישראל.

כשהבית מקולקל: אנלרנינג בתנאים של קולוניאליזם התיישבותי

חלק ניכר מהכתיבה על דקולוניזציה ואנלרנינג נעשה במדינות כמו קנדה, אוסטרליה ומדינות אפריקה, שעברו תהליך מסוים של דקולוניזציה, הכרה, פיוס, וניסיונות לפיצוי או תיקון, הגם שהתהליך תמיד מוגבל ולא מספק. אולם כפי שטוען ראיף זרייק, הייחוד של פלסטין-ישראל הוא בכך שהקולוניזציה שלה עדיין נמשכת, ולכן אי אפשר לדבר עליה בזמן עבר. המודל של הפרויקט ההתיישבותי הציוני משלב דימויים ערכיים סותרים: מצד אחד דימוי של היהודים כקורבנות של אלימות והשמדה, ומצד שני דימויים כגיבורים שנטלו את הכוח לידיהם; מצד אחד כתשובה לבעיה של פליטים, ומצד שני פרויקט שיצר פליטות; מצד אחד פרויקט שנתפס כפתרון לאומי לעם בארצו, ומצד שני שימוש בפרקטיקות של התיישבות קולוניאלית. בנוסף, זרייק מציין כי המקרה הציוני משלב היסטוריוזציה של חזרה לארץ האבות עם היעדר ארץ מקור שהמתיישב יוכל לחזור אליה, אולם למרות המורכבות הוא רואה בציונות פרויקט של קולוניאליזם התיישבותי, בהתאם להגדרתו של פטריק וולף, כמבנה, פרקטיקות וכלים של השתלטות על קרקע תוך שאיפה למחוק את תושביה הילידים והצדקת ההתרחבות וההשתלטות על אדמה באמצעות נרטיב של "ארץ ריקה".¹⁶

בעקבות זרייק, הגר קוטף טוענת כי היות שהקולוניאליזם ההתיישבותי מושתת על הקמת בית על אדמות שנגזלו ועל טיהור אתני של המרחב – תהליכים שגוררים בהכרח אלימות – יש להבין את המנגנונים התרבותיים, הפוליטיים והתיאורטיים שמאפשרים לאנשים ולמדינות לבנות את ביתם על חורבות בתייהם של אחרים. יש לבחון מה מאפשר למתיישבים להרגיש שהם

שייכים למרחב שהפך לאתר של אלימות, שבו חייהם, גופם, ביטחונם ורכושם תלויים בהפעלת אלימות על אחרים – אלימות מוסדית או ישירה, מכוונת או לא מכוונת, נחגת או מוכחשת – שבכל מקרה הופכת להיות חלק מהסובייקטיביות והזהות של המתיישב.¹⁷

מסיבות אלו, כשבוחנים מהו אנלרנינג, מהם מושאיו ומהם תוצריו בהקשר של פלסטיין-ישראל, יש לבחון, כפי שציינתי לעיל, את האופן שבו אנלרנינג פועל לא רק באתרים של חשיבה וידע ובביקורת על ייצור ידע והיסטוריה, אלא גם על האופן שבו הוא משנה את תפיסת הסובייקטיביות ותפיסת הבית של המתיישב. עתליה עומר כותבת על אנלרנינג שמערער על תפיסת היהדות של אקטיביסטים יהודים בארצות הברית, ומתארת את התהליך הטרנספורמטיבי שעברו פעילים שנחשפו – באמצעי התקשורת, אך גם בעקבות ההשתתפות במסעות "תגלית" – לכיבוש ולתוקפנות הצבאית שישראל מבצעת בשמם בעזה.¹⁸ הכעס וההתנגדות המוסרית שהדבר עורר בהם, לצד השכלתם האקדמית והיכרותם עם ספרות דקולוניאלית, כמו גם מחויבותם הפוליטית לעמוד לצד קבוצות מוחלשות, הביאו לערעור תפיסת היהדות שלהם והעמידו בסימן שאלה את מחויבותם למדינת ישראל.

לעומת עומר, שעוסקת בחויית האנלרנינג של אקטיביסטים יהודים בארצות הברית, נורמה מוסי בוחנת את הצורך לעשות אנלרנינג כפעולה פוליטית, ולשלב באקטיביזם ובוויזואליזציה של עתיד אפשרי. מוסי מתארת את הפעילות במסגרת עמותת זוכרות ואת חשיבותם של הסיורים שנערכים במסגרת העמותה כאמצעי להנכחת ההיסטוריה והשמות של אתרים פלסטיניים, וטוענת כי מדובר בפרקטיקה של התנגדות להיסטוריה ולזיכרון של המקום שאנו, כיהודיות ישראליות, קוראות לו בית.¹⁹

מוסי מתארת את הפעילות של מי שמתנגדות למערך הפוליטי ב"בית" ומנסות לשנותו מבפנים. בשאלה זו התחבטו גם אריאל הנדל ורותי גינצבורג, ובחנו את שאלת אחריותם של אקדמאים שחוקרים את הכיבוש.²⁰ הנדל וגינצבורג עומדים על כך שלמרות העמדה הביקורתית שלהם ושל עמיתותיהם, כישראלים הם עדיין ממוקמים בדרכים שונות בתוך מערך הכוח הקולוניאלי. מתוך עמדה זו הם מעלים את הרעיון של "המתיישב המסרב" (The colonizer who refuses) של אלבר ממי, הטוען ששתי אפשרויות עומדות בפני המתיישב שאינו רוצה להיות קולוניאליסט: לעזוב את הקולוניה או להתנגד. להשקפתו של ממי, התנגדות בתחומי הקולוניה נידונה לכישלון; גם אם יצליח המתיישב להשיל מעליו את הפריבילגיות שמעניקה לו עמדתו הקולוניאלית, וגם אם יצליח לראות את עצמו כבן המקום ולהצטרף לאוכלוסייה הילידית, מבחינה אידיאולוגית הוא יעמוד בפני קושי. ממי מניח שהמתיישב המסרב אוהז בעמדות שמאליות ובערכים אוניברסליים, וככזה יתקשה לתמוך באידיאולוגיה שעומדת מאחורי מאבקה של הקבוצה הילידית, שעשויה להיות לאומית או דתית. הקרע בין ערכים אוניברסליים שמאליים, כמו חירות וביטול מדינות הלאום, ובין האידיאולוגיה הלאומית שמאפיינת את השאיפות לדקולוניזציה, יוצרת אצל המתיישב פיצול והופכת אותו למסורס וחסר ערך פוליטי. לכן, לטענת ממי, האפשרות היחידה שעומדת בפני המתיישב המסרב היא לנטוש את תפקידו, כלומר לעזוב את הקולוניה.²¹ הנדל וגינצבורג עומדים על הבעייתיות שבהשלכה מהקולוניאליזם כפי שחושב עליו ממי לקולוניאליזם

ההתיישבותי הקיים בפלסטין-ישראל, ומהרהרים באפשרות לחשוב על שטחי 1948 כעל "בית" שהמתיישב המסרב יכול לחזור אליו. אולם בראייה רחבה יותר של ההתיישבות, שעל פיה גם היהודים בשטחי 1948 הם מתיישבים, כפי שטוען זרייק, למתיישב השמאלני שמסרב לקחת חלק בקולוניאליזם אין בית לחזור אליו.

העמדה הבעייתית הזאת עמדה בליבו של מחקר הדוקטורט שלי, שבחן תפיסת ריבונות ופעולה פוליטית בקרב ישראלים וישראליות יהודים ויהודיות שעזבו את פלסטין-ישראל מסיבות פוליטיות ועברו לגור בחו"ל או ביישובים פלסטיניים בגדה המערבית. בני ובנות השיח במחקר, שאותן אני מכנה "פורשות",²² לקחו חלק באקטיביזם שמאלי-רדיקלי לפני עזיבתן, ורובן עזבו מפני שהתיישבו מהאפשרות לחולל שינוי באמצעות אקטיביזם. בדומה לניתוח של ממי, הן מצאו את עצמן עקרות מבחינה פוליטית, אך גם לא רצו להמשיך לקחת חלק במבנה הפוליטי הצינוני ולכן נטשו את הפעולה הפוליטית ועזבו את המדינה. אלא שבניגוד לתיאוריה של ממי, העזיבה לא שינתה את יחסן לתפיסת הבית. הן לא מצאו בית אחר וגם לא ציפו למצוא בית אחר. כפי שאומרת יסמין, אחת מבנות השיח שעזבה לצפון אמריקה: "לא חשבתי שאני אמצא בית. לא הלכתי כדי למצוא בית; יש לי בית אחד. ברור לי מאוד איפה הוא [...]". זה כמו שאת מוציאה ילד מוכה מהבית ושמה אותו בפנימייה. מה לעשות, לפעמים הבית מקולקל!"

היות שבית, כפי שטוענת קוטף, מייצג את ההיבטים המרחביים של היקשרות, שייכות, קהילה, משפחה וזהות – ולכן של סובייקטיביות – במאמר זה אני מבקשת להתמקד במי שעושות אנלרנינג "מחוץ לבית", שנפגשות במסגרת של למידה אבל מתמודדות עם החוויה של חיים רחוק מהבית ועם השלכותיו של אנלרנינג שנעשה במרחק הן על תפיסת העצמי שלהן והן על תפיסת הבית והפעולה הפוליטית הנחוצה כדי לשנותו. אבחן באמצעותן מה תורם המרחק מהבית לתהליך האנלרנינג, אבל אעמוד גם על הבעייתיות שלו לפעולה פוליטית של דקולוניזציה.

באמצעות ההתמקדות באנלרנינג שנעשה "מחוץ", אבקש גם להציג את משמעותו כתהליך שאינו מתמקד רק בידע ובלמידה, אלא בעיקר בפירוק וערעור על זהות, סובייקטיביות, תחושת הבית ותפיסת הזמן וההיסטוריה – תהליך שעובר דרך חוויה חושית, רגשית וגופנית, ומחייב גם ייצור שפה חדשה. כדי להדגים זאת אתמקד תחילה במשמעות של המרחק מהבית ובאנלרנינג של הציונות שמתרחש במהלך השהות במדינה אחרת.

בית הספר לאנלרנינג ציונות

במסגרת עבודת שדה בברלין, יום לפני שחזרתי לישראל, המליצה לי אחת הפורשות שראיינתי לדבר עם יהודית ינהר. כמה חודשים אחר כך באה יהודית לביקור משפחתי בישראל, וכך נפגשנו לריאיון הראשון. באחת השיחות שלנו בהמשך יהודית סיפרה לי שהיא חושבת להקים מרחב ללמידה וחשיבה משותפת עם ישראלים וישראליות אחרות בברלין. המפגשים החלו כחלק מפרויקט אומנותי ואקדמי שהתקיימו בו שני סוגי מפגשים. האחד נקרא Homeschooling, והוא הוקדש לשיחות ודיון בעקבות סיפורים אישיים של המשתתפות. כהכנה לפגישות אלו הייתה יהודית מציעה במייל נושא

לשיחה, עם שאלות הנוגעות לזיכרונות או לחוויות של המשתתפות שקשורות לציונות באופן ישיר או עקיף: "האם סבא וסבתא דיברו איתי על מה היה בישראל לפני מלחמת העצמאות?" או "מה למדתי על 'הבית' מאז שעזבתי?" ועוד. השיחה הייתה מתחילה מסבב של התייחסויות לשאלות שנשלחו במייל, אבל לפעמים עברה לנושאים אחרים, כמו אקטואליה בישראל או בגרמניה. לדברי יהודית, מטרת המפגשים הייתה לזהות ולפרק את המרכיבים בשיח ובאידיאולוגיה של הקולקטיב הציוני שבמסגרתו התחנכנו כישראליות. סוג אחר של מפגשים נקרא Extended Study Group, והם הוקדשו ללמידה ודיון באמצעות טקסטים או סרטים, בעיקר בנושא קולוניאליזם בישראל במקומות אחרים בעולם. המפגשים התקיימו בברלין, אבל בעקבות התפרצות הקורונה הפכו לפגישות וירטואליות, וכך יכולתי לקחת בהן חלק ולהכיר את המשתתפות.

באוקטובר 2020, במסגרת ה-SfUZ, יזמה ינהר חודש של הרצאות אונליין בנושאים הקשורים בפלסטין-ישראל, אשר קיבלו את השם "תוכנית אוקטובר". מטרת האירועים הייתה ליצור מרחב פומבי ללמידה משותפת לנרטיבים ועמדות שכמעט אינם מדוברים בשיח ההגמוני. האירוע לווה גם בתערוכה של עבודות אומנות העוסקות באנלרנינג. היות ש"תוכנית אוקטובר" והתערוכה שליוותה אותה התארחו במרחב האוניברסיטאי שבו למדה ינהר, תוכנן שבית הספר לאומנות שבו למדה יקציב סכום סמלי לתשלום למרצים ותקציב מוערי לתערוכה. אולם זמן קצר אחר כך פנה עיתונאי גרמני נוצרי לבית הספר לאומנות, טען כי חלק מהמרצים והמרצות הישראלים בפרויקט הם תומכי BDS וכי מדובר בפרויקט אנטישמי. בעקבות זאת סגר בית הספר את האתר שבו הופיע הפרויקט וביטל את התקציב לתשלום ההרצאות בטענה שמדובר בכספי ציבור שאינם צריכים לשמש למטרות אנטישמיות.

לזיהוי תנועת ה-BDS וכל ביקורת על מדינת ישראל עם אנטישמיות יש היסטוריה בגרמניה. בהצגת תקרית זו מטרתי היא לספר על חששן של הפורשות החיות בגרמניה להביע עמדה שנוגדת את המדיניות הישראלית ואת השיח ההגמוני בישראל שבגיניו עזבו, לא רק בישראל אלא גם בגרמניה, בשל השפעתה של ישראל על המדיניות של גרמניה כלפי ישראלים וישראליות השוהים בה. הקשר בין הלובי והאינטרסים של מדינת ישראל ובין האינטרסים של גרמניה עולה גם במחקרים שונים שנעשו בגרמניה ומצביעים לא רק על עמדתה של גרמניה בנוגע לפלסטין-ישראל ולתהליכי השלום במזרח התיכון, אלא גם על יחסם של מוסדות גרמניים לישראלים או לפלסטינים החיים בגרמניה.²³ הקושי להביע ביקורת על ישראל בגרמניה ניכר גם ביחסה של הקהילה היהודית והישראלית. אף שהקהילה היהודית בגרמניה בכלל ובברלין בפרט הטרוגנית, והטרוגניות זו ניכרת גם בעמדה כלפי ישראל, כל ביקורת על ישראל נתפסת בה כבגידה.²⁴ רוב בנות ובני השיח במחקר שלי המחזיקות בעמדות פוליטיות שמאליות רדיקליות ועזבו בשל התנגדותן לשליטה הישראלית בפלסטין מצאו את עצמן בעמדה זו.

אנלרנינג כחלק מאפשרות לדמיון מבחון

לאור הקושי להביע ביקורת על ישראל בגרמניה, נשאלת השאלה כיצד קרה שדווקא בגרמניה הוקם בית הספר לאנלרנינג ציונות. לשאלה הזו יש שתי פנים: מה דחף ישראליות יהודיות

בברלין להצטרף ליוזמה של יהודית ינהר, ומהו הייחוד של אנלרנינג שנעשה ממרחק. את השאלות הללו אבחן באמצעות דברים שעלו מתוך ראיונות עם יהודית וחברות נוספות ב-SfUZ ומההתנסות שלי ושל חברות הקבוצה בכתיבה משותפת כסוג של פעולה פוליטית. אפתח באופן שבו אחת המשתתפות, נעמה, הסבירה את הסיבה שהצטרפה ל-SfUZ. כששאלתי אותה איך הגיעה ליוזמה של SfUZ היא אמרה:

מה שהוביל אותי זו ההחלטה של הבונדסטאג שכל תמיכה ב-BDS משמעה אנטישמיות, וזה מאוד הכעיס אותי, כי זה המשך של תהליך מאוד ארוך שישראל עושה לזילות האנטישמיות. [...] לצייר ביקורת על ישראל או התנגדות לצינונות כאנטישמיות, יותר משזה מרדד את השיח, זה מסוכן. כי אז באמת יותר קשה למצוא את האנטישמיים האמיתיים ולפעול נגדם, כשרואים בכל אחד אנטישמי.

מתוך הכעס הזה חיפשתי איפה לפעול ומה לעשות, והרגשתי שהפעם הכעס הפוליטי שלי לא יכול להישאר ביני ובין החברים שלי והוא צריך איזשהו אוטלט. הגעתי למסגרת אחרת, אבל שם פגשתי כמה בנות שאמרו שהן מקימות מין קבוצת שיח, מין בית ספר אנחנו קוראים לזה, רק של ישראליות יהודיות, שכמובן שגם גברים מוזמנים. פשוט ללמד את עצמנו לפני שאנחנו פונים החוצה ורוצים לדבר עם פלסטינים, לראות מה הציונות עשתה לנו, או לראות איפה הציונות טויה בתוך נימי נשמתנו.

דבריה של נעמה משקפים טענות שעולות בספרות המחקרית בדבר הקושי להביע ביקורת על מדינת ישראל בגרמניה. "מתוך הכעס" על צמצום המרחב הביקורתי בגרמניה, היא הגיעה ל-SfUZ, אבל גם מסגרת זו לא נשארה "מחוק" לאמצעי הדיכוי של המבנה הריבוני. הדברים הבאים מעידים שההשתתפות ב-SfUZ העמידה אותה בפני התלבטות קשה:

אחד הלקוחות שאני עובדת איתם המון שנים ואני אוהבת את האנשים עצמם הוא ארגון בי-נשיואלי ישראלי-גרמני שמקבל כספים גם מישראל וגם מגרמניה. היום בחצי-שיחה-חברית-חצי-שיחת-עבודה הם אמרו לי שיהיה להם קשה להעסיק אותי אם אהיה מזוהה פוליטית או פומבית עם הסקול פור אנלרנינג. [...] קשה לי להחליט שמה שאני רוצה לעשות עכשיו זה להתחבא. ידעתי שיש סיכוי כזה... חלק ממני מאוד רוצה להגיד, אם ככה אז תודה, הייתם לקוחות נפלאים, אבל לא עוד, וחבל לי שאתם משתפים פעולה או שהמממנים שלכם לא מסתכלים על התמונה היותר רחבה. וחלק ממני אומר לעזאזל! קורונה! ומי יודע אם בכלל תהיה לי עוד עבודה, אני לא יכולה לזרוק עכשיו עוד מקור מימון. אולי זה ה-SfUZ – לק"ד לא הדבר שבשבילו אני צריכה עכשיו להיות קולנית...

כפי שעולה מדבריה של נעמה ומראיונות נוספים, הפורשות בגרמניה נתקלות בקושי ליצור מרחב פוליטי משותף עם פלסטינים, ההתנגדות לביקורת שלהן על ישראל ממוסגרת כביטוי לאנטישמיות, והן נאלצות לשלם מחיר כלכלי ומקצועי על עמדתן הפוליטית כמו בישראל, ואולי אף ביתר שאת.

דבריה של נעמה, והלחצים שהיא ואחרות צריכות לעמוד בפניהם, מעלים את השאלה אם יש יתרון לאנלרנינג "מבחוץ". במפגשים של ה-SfUZ ציינו משתתפות שהמרחק מישראל איפשר להן לאמץ פרספקטיבה אחרת ותרם ליכולתן לראות באור אחר את ישראל, את הציונות, את הערכים שעליהן גדלו ואת החינוך שקיבלו. גם פורשות שעזבו למדינות אחרות בעולם אמרו דברים דומים: המרחק הגיאוגרפי מאפשר ראייה אחרת. כשנעמה מנסה להבין איך היא מרגישה בברלין ומה חסר לה בשהות שם היא אומרת:

חלק מהסיבה שיותר נעים ונוח לי פה [בברלין] זה שאני בבועה, ובבועה של שפה. אם בארץ אני לא יכולה לסנן החוצה את כל מי שאלים – כל האלימות המילולית והלא-מילולית שמתבצעת סביבי גם אם אני לא חלק ממנה – פה אני כן יכולה לעשות את זה. אני יכולה לעלות על אוטובוס ולא להבין. אם אני בוחרת "לסגור את הערוץ בגרמנית", אני לא אבין מה מדברים סביבי.

התחושה הכי חזקה שהייתה לי כשעברתי לברלין היא שהאופקים שלי נפתחו... יש תחושה מאוד חזקה שהכול פתוח... מפה, מאיפה שאני מדברת איתך מול המחשב, אני יכולה להושיט יד ולגעת בארצות הברית אפילו, או בסוריה ובלבנון... בארץ הייתה לי תמיד תחושת מחנק... ועכשיו כשאני חושבת על לחזור לארץ, ישר התחושה הפיזית הזו חוזרת לי. אבל מהרבה בחינות אחרות, כשאני חושבת איפה אני רוצה לגור, ישראל היא המקום עם הכי הרבה משמעות בשבילי. פה אני מרגישה שאני באיזושהי בועה ושאיני לא שייכת לשום קהילה. חיים בעלי משמעות הם חיים שבהם אתה חלק מקהילה שבה אתה חי.

ברלין, אם כך, אינה בית. לנעמה אין תחושת השתייכות, היא לא חלק מהקהילה, אבל זה בדיוק מה שהופך מבחינתה את ברלין למקום "נעים ונוח". היא יכולה להתכנס לבועה שהשהות בבית לא מאפשרת. השהות במדינה זרה, בשפה זרה, מאפשרת לה לשמור על ריחוק, לא רק מישראל ומהאלימות שמאפיינת את השיח והחברה הישראלית, אלא גם מהמתרחש בגרמניה. היא יכולה לא להתאמץ ולא להבין מה שנאמר סביבה בגרמנית. בנוסף, הבועה מאפשרת ריחוק מהקיום הגשמי במקום מסוים וגם ביטול המרחק ממקומות אחרים, רחוקים יותר בכמה מובנים. המרחק העצום בין גרמניה לארצות הברית מתקצר, אבל המרחק אינו רק גיאוגרפי אלא גם מנטלי. בישראל היא לא יכולה לדמיין את האפשרות "לגעת" בלבנון או סוריה, אבל בברלין המחשבה הזאת אפשרית. אולם לבחירה לשמור על ריחוק, הן מישראל והן מהחברה הגרמנית, יש מחיר.

הבועה נוחה ונעימה ומאפשרת חופש מחשבה על פני מחנק, אבל יש בצידה גם הרגשת חוסר שייכות לקהילה וחיים חסרי משמעות, כפי שנעמה מנסחת זאת.

האמביוולנטיות הזאת משתקפת גם בכתיבה של אדוארד סעיד. לטענת סעיד, על הגולה מופעל לחץ להצטרף לתנועות לאומיות במקום מושבו ולהשתלב במדינה שקלטה אותו. לגולה מוצע מערך חדש של השתייכות ושל נאמנויות, אבל אם יאמץ אותם, יאבד את נקודת מבטו הביקורתית, את הספקנות האינטלקטואלית שלו ואת האומץ המוסרי. להשקפתו של סעיד, על הגולה לפתח סובייקטיביות מצפונית, ותיאודור אדורנו הוא דוגמה מובהקת לכך. בביגורפיה שלו, אדורנו מאפיין את תקופתו כתקופה שבה כל מה שאנו מייצרים הופך לסחורה, ואת הסחורה הזאת אנחנו תופסים כ"בית". לוותר על בית, על כל מה שאנו מייצרים או חושבים, לוותר על חפצים, על שפה, על השתייכות – זוהי לראיתו המשימה האינטלקטואלית של הגולה, ובעיניו הבית היחיד הוא הכתיבה. סעיד מחדד את הטענה של אדורנו: לדבריו, המשמעות של העמדה המוסרית שמציע אדורנו היא להיות "מחוץ לבית" ולהסתכל על הבית בעיניים של גולה. בתים, ממשיך סעיד, הם תמיד גבולות ומגבלות שיכולים להפוך לכלא. הגלות פורצת את הגבולות, את המחשבה ואת החוויה.²⁵

הדברים של נעמה מחזקים ומפריכים בעת ובעונה אחת את הגישה של סעיד לתודעת הגלות. מצד אחד היא אומרת שהשהות בגרמניה והחשיבה המשותפת עם חברות בית הספר לאנלרנינג ציונות נתנה לה מסגרת לפירוק החשיבה הציונית שעליה גדלה. עם אחרות, היא יכולה לקרוא חומרים שלא נחשפה אליהם ולהבין בצורה ביקורתית למה לא מלמדים אותם בישראל. עם זאת, מנגנוני ההשתקה שבהם נתקלה בישראל והובילו אותה לעזוב קיימים גם בברלין, והיא נאלצת להחליט אם לוותר על הכנסה או על עמדתה הפוליטית.

תיאודור אדורנו, העומד לנגד עיניו של סעיד כשהוא חושב על תודעת הגלות ועל הייחודיות בחשיבה של הגולה, נמלט כמו רבים מבני דורו מגרמניה הנאצית לארצות הברית. להגירה זו הייתה השפעה עצומה על ההיסטוריה האינטלקטואלית של המאה העשרים, היות שאלפי אקדמאים, אנשי רוח, מדענים, אומנים ויוצרים היגרו או הוגלו מגרמניה, מאיטליה הפשיסטית ומאוסטריה, עברו לבריטניה ולארצות הברית והשפיעו על אינספור תחומי מחקר ויצירה.²⁶ תפיסת הגלות של אדורנו ובני דורו, כמו זו של סעיד, מבוססת על המחשבה ש"בחוץ", מחוץ למדינת הלאום הטוטאליטארית, יש עולם אחר, אלטרנטיבי, ליברלי, דמוקרטי, שבו אפשר להביע קול, למחות ולבקר את המשטר. אולם בהקשר של ה-SfUZ, כפי שהראיתי, מנגנוני ההשתקה וההפחדה שקיימים בישראל מופעלים גם בגרמניה. אותה לוגיקה של גזענות ואפליה שורשיה בקולוניאליזם ובאימפריאליזם קיימת גם באירופה ובארצות הברית. המדינות שאלהן הפורשות עוברות בעקבות התנגדותן למערכות השליטה והדיכוי בישראל אינן מהוות אלטרנטיבה פוליטית, וגם אינן מרחיבות את האפשרות לשינוי באמצעות מחאה, אבל ה-SfUZ בכל זאת מתקיים כמרחב לחשיבה קונטרה-הגמונית. מהו אם כך המרחב הזה? מה מאפיין את פעולת האנלרנינג שעושות המשתתפות בו, ומהי החשיבות של המרחק מהמדינה, אם ה"חוץ" אינו מהווה אלטרנטיבה?

בספרה *The Politics of Belonging* מבחינה נירה יובל דיוויס²⁷ בין השתייכות (Belonging) לפוליטיקה של השתייכות (Politics of belonging), וטוענת שהשתייכות היא בעיקרה התקשרות רגשית ותחושה של בית, הכוללת תקווה לעתיד וכרוכה בתחושה של מרחב בטוח. אולם, כפי שהיא מציינת, "תחושת בית" לא תמיד מעוררת רגשות חמים וחיוניים, ויכולה לערב גם רגשות כמו כעס, עוינות, מרמור או בושה. שייכות ותחושת בית קשורות גם במשמעות שניתנת לשהייה רחוק מהבית או מחוץ לבית. לטענת דיוויס, תחושת השתייכות אינה נוגעת רק במיקומים חברתיים או בבניית זהות אלא גם במערכת ערכית שנתפסת כמשותפת למיקום החברתי, לקולקטיב או לזהות. כאן, לטענת יובל דיוויס, עולה החשיבות של פוליטיקה של השתייכות והמאבק סביב הערכים והאידיאולוגיה המזוהים עם הקבוצה.

יהודית, נעמה ויסמין שהוזכרו כאן, כמו פורשות אחרות במחקר, מזהות את עצמן כישראליות ומדברות על ישראל במונחים של בית, אבל תופסות את עצמן כמי שנכשלו במאבק על הערכים המזוהים עימו. לתפיסתן הבית בגד בהן, אין בו הד לתפיסתן המוסרית, הן לא יכולות יותר לשתף פעולה עם הפרויקט המוסרי-פוליטי ההגמוני שמארגן את ההשתייכות אל הבית, ולכן הן עזבו. כפי שעולה מדבריהן של נעמה ויסמין, המרחק מהבית, המאפשר גם הקלה ומזור מהמצוקה בבית, אינו מחייב הרגשת השתייכות לבית החדש.

ע'סאן חאג', שחקר את התפוצה הלבנונית במקומות שונים בעולם, וביניהם באוסטרליה, מעלה טענה שיכולה להסביר את עמדתן. לטענתו, האזרחים הערבים באוסטרליה רואים בעצמם אזרחים. אורח אינו חושב על ביתו של המארח כעל ביתו שלו ואינו מקבל בו את ההחלטות.²⁸ כלומר, אם הרגשת שייכות מנוסחת באמצעות ההרגשה של "להיות בבית",²⁹ הרי "האזרחים" מרגישים שייכים רק בצורה מוגבלת. מעמד האורח מאפשר לפורשות לראות את עצמן כמי שאינן נושאות באחריות לעוול שנעשה מחוץ לבית כלפי אזרחים שאינם נתפסים כמערביים, כמו מהגרים מוסלמים או אפריקאים באירופה, או מהגרים מאמריקה הלטינית בארצות הברית, אף על פי שלפי הגדרתו של מייקל רוטברג, אפשר לחשוב על ישראליות בגרמניה כעל Implicated Subjects – סובייקטים מעורבים – כלומר מי שגם אם אינן מחוללות אירועים בצורה ישירה, מיצובן בגרמניה מתיישר עם כוח ופריבילגיה משום שהן בכל זאת נהנות ממשטר של שליטה באחרים.³⁰ כך או כך, תפיסתן את עצמן כמי שחיות ב"בועה", כדברי נעמה, כאזרחות שאינן מקבלות החלטות, מאפשרת להן להשהות רגשות קשים של כעס והתנגדות, אבל גם את האחריות והאשמה שחשו בפלסטיין-ישראל, לפתוח פתח לביקורת ולדמיון אופקים חדשים.

לפגוש את המזרח התיכון בברלין

נעמה הצביעה על חשיבותם של המרחק הפיזי ושל הבועה בחו"ל לתחושה של אופקים פתוחים והיעדר מחנק. הדברים הללו מהדהדים גם את האופן שבו תיארה יהודית את הרקע להקמת School for Unlearning Zionism. כששאלתי את יהודית איך התחיל הרעיון להקים את הפרויקט, היא סיפרה:

לפני שנה, נראה לי, הייתי בסיטואציה שאני יושבת עם מישהו מרמאללה, שניים מלבנון, אחד מאלג'יריה, ואני מסתכלת על המצב מבחוץ ואני אומרת לעצמי: ואו, איזה מציאות שלא היה שום סיכוי שאני אהיה חלק ממנה, והנה אני חלק ממנה. ובסוגריים, זה היה גם מצחיק כי את האנשים האלה לא עניין לדבר איתי ברמה של זהות, אבל מבחינתי ברמת הזהות היה משהו שהוא נגד כל הסיכויים, במפגש, ברגע הזה שאנחנו יושבים יחד סביב אותו שולחן בבית שלי. וזו בעצם תחושה שניתנה לי הזדמנות, אני חושבת בעיקר בגלל שיצאתי החוצה, והידע, במובן מאוד רחב של המילה, שנחשפתי אליו – לא רק בסיפור הנרטיב [הלאומי של האחר, לק"ד] אלא גם ידע שאני מרגישה שלא ידעתי בכלל איפה לחפש אותו – פתאום הגיע אליי [...]. והתעורר בי רצון לחלוק את הדבר שאני מזהה כהזדמנות ומתנה מאוד גדולה בחיים שלי [...], אולי גם מתוך תחושת אחריות במרחבים משותפים שאני נמצאת בהם, ש"יש לנו פה שיעורי בית לעשות" [...].

מדבריה של יהודית עולים שני יתרונות של החיים בברלין: חשיפה לידע שלא נחשפה אליו בישראל והיכרות עם אנשים מהמזרח התיכון. האפשרות לפגוש פלסטינים ואנשים ממדינות אחרות במזרח התיכון עולה גם בראיונות אחרים עם פורשות שעברו לברלין, ומופיעה גם במחקרים נוספים שעסקו בישראלים בברלין וזיהו זירות של הצטלבות ומפגש בין פלסטינים או מוסלמים ובין יהודים או ישראלים, המאפשרות לישראלים ולפלסטינים לעבד ולעצב את זהותם תוך שבירה של המחיצות שההפרדה והדיכוי הפוליטי הקימו ביניהם.³¹

יהודית רואה במפגש עם אנשים מהמזרח התיכון ובחשיפה לידע ולחומרי קריאה חדשים הזדמנות ומתנה יקרת ערך שהיא מחויבת להעביר לאחרים. בעקבות מפגשים ומרחבים פוליטיים משותפים ליהודים ופלסטינים, היא חשה צורך לעשות "שיעורי בית" – ללמוד ול-Unlearn. אבל אף על פי שהפריקט שהקימה נושא את השם "בית ספר" והיא מתארת אותו כמרחב של למידה, דבריה מסמנים את המשמעות שחשוב לי לעמוד עליה בנוגע לפעולת האנלרנינג: פירוק הסובייקטיביות. למפגש עם ה"אחרים" מהמזרח התיכון – מרמאללה, מלבנון ומאלג'יריה – היא מגיעה עם תפיסה מסוימת לגבי זהותה כישראלית וכאויבת, אבל מגלה שהזהות הזאת לא מעניינת את בני שיחה. היה במפגש משהו שנתפס בעיניה "כנגד כל הסיכויים" אם היא חושבת על עצמה כישראלית שחיה בפלסטין-ישראל, אבל כיהודית – אישה שחיה בברלין – המפגש אפשרי והיא יכולה להתחיל לדמיין את עצמה כחלק מקבוצה פוליטית רחבה יותר.

עם זאת, אין לטעות ולחשוב שאנלרנינג מוביל אותה ואת יתר חברות ה-SfUZ לעמדה קוסמופוליטית או לעיסוק בערכים ובמאבקים אוניברסליים. אנלרנינג של הציונות שונה לטענתה מאנלרנינג שנעשה בהקשרים אחרים. מה שמשמעותי בתהליך האנלרנינג, לדבריה, הוא "הפרטים הספציפיים" של "הסיפור שאני מרגישה שאני ורבים מאיתנו גדלנו לתוכו". מבחינתה, עבודת האנלרנינג שעושות ישראליות יהודיות שגדלו והתחנכו בישראל על ערכי הציונות שונה מהעבודה שנעשית במקומות אחרים. אמנם הסיפור המופשט של דקולוניזציה

דומה, אך בעיניה יש חשיבות לירידה לפרטי הסיפור וההיסטוריה של המקום. ואכן, את מפגשי ה-SfUZ ליווה הרצון של המשתתפות להתמקד בסיפור הציוני. כחלק מזה נבחנה העשייה בקבוצה אל מול המציאות הפוליטית בפלסטין-ישראל, ועלו שאלות לגבי תרגום החשיבה המשותפת לפעולה. אחת ההצעות הייתה לייצר פנזין במטרה "להחזיר את השיחה הפנימית הביתה". הפנזין אמנם צמח מתוך דיונים ב-SfUZ, אבל הפך לפרויקט עצמאי שקבל את השם "אסופית". דפנה וסטרמן, אחת מיוזמות הפרויקט, מספרת:

בספטמבר 2020 יצא לאור בגרמניה גיליון מס' 119 של מגזין האמנות הוותיק Texte Zur Kunst ("טקסטים על אמנות"). כותרת הגיליון הייתה Anti-Anti-Semitism. במאמר הפתיחה הונחה המשוואה המלווה את הגיליון כולו: תנועת החרם על ישראל היא-היא האנטישמיות. מכאן משתמע באופן מובהק שכל ביקורת על מדינת ישראל היא אנטישמיות, וביקורת על תנועת הציונות היא אנטישמיות. מבחינתי, "האסופית" התחילה את דרכה ברגע שבו התפרסם גיליון מס' 119 של המגזין Texte Zur Kunst כביטוי לסולידריות פעילה. השם "האסופית" ניתן מתוך מחשבה תמימה על אסופת מאמרים ויצירות אמנות. רק מאוחר יותר נזכרנו בספרה של לואי מוד מונטגומרי על ילדה יתומה, בודדה בעולם, שמוצאת את ביתה. "האסופית", אם כן, מכילה בוזמנית את היתומות ואת הבית.

הדברים של דפנה משקפים את הדיון על הקשר בין מחשבה ביקורתית על בית ובין הריחוק מהבית שמאפשר אותה, ומצביעים על התהליך שעברה הקבוצה: הצורך לעבור מדיון ומחשבה ביקורתית לפעולה. בדברים הבאים ארצה לעמוד על החשיבות של תהליך זה בהגדרת פעולת האנלרנינג.

סיכום: אנלרנינג, יצירת שפה ודמיון פוליטי

יצירת "האסופית" והמעבר ממחשבה משותפת לפעולה היו תהליך מתמשך שבו לקחתי חלק פעיל. במהלך העבודה על "האסופית" יצרנו עבודות שונות, חלקן טקסטואליות וחלקן ויזואליות, חלקן מסתמכות על ארכיון וחלקן על צילומים, זיכרונות ילדות או חלומות. המשותף לכולן הוא הניסיון לפרק את החומרים ולחשוב מחדש על עבר שלא התרחש אבל יכול היה לקרות.³² אף שלא נערך בינינו דיון מוקדם על התכנים, באופן מפתיע כל עבודות "האסופית" עסקו בתפיסה אלטרנטיבית של ההיסטוריה והעתיד. במילים אחרות, אם עד כה הצבעתי על חשיבותו של המרחק לתפיסה מחודשת של בית, זהות וסובייקטיביות, כתיבת "האסופית" הנכיחה גם את החשיבות של תפיסת הזמן וההיסטוריה במחשבה על הבית מרחוק. אבל תהליך יצירת "האסופית" חשף בפניי גם את חשיבותה של השפה.

העבודה המשותפת הביאה את המשתתפות בפרויקט "האסופית" לצמתים רבים של קבלת

החלטות אסטרטגיות, עיצוביות ועקרוניות. בבואנו לתאר מהי "האסופית" וכיצד צמחה, התלבטנו איך לתרגם את המילה Unlearning לעברית. מתוך השיחה עלתה האפשרות להוליד מילה משלנו, והוצע ההלחם "הרעור" – חיבור של המילים הרהור וערעור. חלק מהמשתתפות סברו שהמילה מתאימה לפעולת האנלרנינג, וחלק חשבו שהיא לא מספיקה. נעמה למשל אמרה:

יש במילה אנלרנינג משהו פרדוקסלי שלקח לי זמן להתיר ולפתור ביני לבין עצמי. הרי אי אפשר ש"לא ללמוד" או למחוק ידע שכבר קיים, וממילא בקבוצה בכלל עסקנו בלימוד ולא באי-לימוד. לבסוף הגעתי להשלמה עם כך שהאנלרנינג הוא לרנינג, והוא מתבצע על ידי למידה של ידע הופכי, משלים ולעיתים מנוגד, לידע שכבר יש לנו.

לעומתה, דפנה מציינת:

ה"הרעור" מלווה את פעולת האנלרנינג אך אינו יכול להחליף אותה. אנחנו מהרהרות בהיסטוריה שלמדנו, שלימדו אותנו, מערערות על אמיתותה, על הלגיטימיות שלה. פעולת האנלרנינג כמכלול דורשת לדעתי לא רק הרהור, ערעור, למידה, הכרה וקבלה של נרטיב אחר, אלא גם קריאה לסולידריות פעילה. אנלרנינג הוא אם כן פעולה – כתיבה חדשה על הכתיבה הישנה, שקוראת ונענית לפעולה.

כחברה בקבוצה וכמי שהציעה את ההלחם "הרעור", אני לא רואה בו תרגום של המילה "אנלרנינג", אלא דימוי ושיקוף טוב יותר של מושאי פעולת האנלרנינג ותוצאותיה. כפי שביקשתי להראות לאורך המאמר, מבחינתי אין מדובר בהרהור וערעור רק על ידע או אידיאולוגיה, אלא על היבטים רבים לאין שיעור של תפיסת העצמיות של הפעילה המהרערת, רגשותיה, ותחושת השייכות שלה למרחב ולזמן שבו היא נוכחת ופועלת.

תחת הערך "שלטון" בגיליון 17 של "מפתח" מציע עדי אופיר³³ לתרגם את המילה "אנלרנינג" ל"למידה לאחור". לראיתו, השלטון מבקש להסדיר יחסים של כפיפות בצורה מתמשכת וחובקת-כול, וכדי לשמר אותם, להפוך אותם למובנים מאליהם, יומיומיים ושקופים, השלטון מנחיל אותם באמצעות תהליכי לימוד. זו הסיבה שלימוד הופך להיות גם אתר להתנגדות על ידי "למידה לאחור", שאופיר מאפיין באמצעות הניסיון לחמוק וללמד אחרים לחמוק מהצייוי לציית, לנתק את הציות מההכרה בסמכות של הקול המצווה או מהפנמתו.

למידה לאחור היא אכן תרגום נאמן למילה באנגלית, אבל בעצתו של אופיר אני מבקשת להימנע מהצייוי לשמור על נאמנות למקור, ולשאול שאלות לגבי האופן שבו מילה משקפת את התהליך, המטרה והתוצרים של הפעולה שהיא מסמנת. המונח "למידה לאחור" מרמז על תהליך של שיבה למצב היולי, שלטענתי אינו קיים, מה גם שכדי לסמן את המאבק, וכדי שבסופו של דבר יצמחו במקומו סובייקטיביות חדשה, בית חדש, מבנים פוליטיים חדשים ויחסים חדשים עם "אחרים" שחיים באותו מרחב, כל מה שתהליך האנלרנינג פורם ומערער עליו מוכרח להישאר, גם אם

על דרך השלילה. המילה "הרעור" איננה תרגום טוב או מדויק לדעתי למילה Unlearning, וגם איננה מושג חדש. מטרתי היא להעלות את הקושי לתרגם את המילה לשפה העברית, שכבר טעונה וספוגה בדמיון פוליטי, ולפעול בתוכה לקידום דמיון פוליטי אלטרנטיבי למרות הקושי בשפה, כפי שמציעה מוסי.³⁴

במהלך המחקר נתקלתי לא פעם בקושי לתאר מציאות פוליטית בשפה הקיימת. אני עושה שימוש במושג "פרישה" כדי לתאר את עזיבת המדינה והפעילות הפוליטית בגלל התנגדות למדיניותה ולשלטיתה באוכלוסייה ובטריטוריה פלסטינית. הצורך במושג חדש נוצר בגלל המשמעות הפוליטית שנושאות מילים אחרות, כמו "ירידה", "הגירה" או "גלות פוליטית". המילה "ירידה" מזוהה עם השיח הציוני ומתארת את העזיבה במונחים אידיאולוגיים, כתופעה שלילית ולא רצויה. גישה זו לא רק מנוגדת לאופן שבו בני ובנות השיח שלי תפסו את פעולתן, אלא מבטלת את התנגדותן לשיח הציוני; המונח "הגירה", לעומת זאת, מזוהה יותר עם שיח כלכלי ונתפס כניטרלי או א-פוליטי, ולכן גם הוא אינו מתאים לתיאור פעולה שנובעת מייאוש והתנגדות למצב פוליטי. "גלות פוליטית" מתארת בדרך כלל מצב של הגירה כפויה על רקע פוליטי, ולכן אינה מייצגת את אוכלוסיית המחקר שמשתייכת ברובה דווקא לקבוצה ההגמונית והפריבילגית בארץ המוצא, ושהאפשרות לעבור להתגורר בחו"ל פתוחה בפניה. במהלך כתיבת המחקר היו עוד צמתים רבים שבהם נתקלתי במחסור במילים ובמושגים מתאימים. אלא שבמחקר מצב כזה אינו בהכרח מכשול, שכן יצירת המשגה שלא קיימת עשויה להיות מטרת המחקר. לעומת זאת, בשביל אקטיביסטים זו יכולה להיות בעיה, והשפה מתגלה לא רק כזירה לפעולה אלא גם כאמצעי לדמיון פוליטי משותף. אקטיביסטיות נתקלות בקושי למצוא מילים שאינן טעונות פוליטיות, מילים שנגזרות למשל מתוך תפיסת המרחב שלהן כמרחב אחד, ללא גבולות וגדרות. באופן דומה, כששאלתי את יהודית איזו מדינה היא היתה רוצה לראות במרחב שבין הים לנהר, היא הסבירה את הקושי לדמיון בעזרת שפה שעדיין לא קיימת:

[...] השפה שאת משתמשת בה היום בשביל לתאר את מה שיקרה מחר היא מוגבלת, כי זו עדיין השפה של היום. אי אפשר לחשוב איך נראית מדינת לאום בעתיד אם היא לא מדינת לאום, כי בעצם כל מה שעשינו זה להגיד "לא מדינת לאום" ובתוך זה טמון הרעיון של מדינת הלאום. זה בעצם ה-brain fuck של להמציא משהו חדש [...], שקודם כול צריך לפרק.

המשתתפות ב-SfUZ אמנם עזבו את המדינה, וחלקן אף ויתרו על האזרחות הישראלית, אבל כפי שהראיתי, הן חיות תחת ריבונות של מדינה שההיגיון שלה והדמיון הפוליטי שמנחה אותה דומה לזה של מדינת ישראל. הרחקת הגוף הפרטי מהגוף הריבוני, החשיפה לנקודת מבט רחבה יותר על העולם ועל המזרח התיכון ומקומן בו, איפשרה להן לעבור תהליכי פירוק ואנלרנינג של השפה וההמשגה הפוליטית. אבל הפירוק אינו מספיק. כפי שעולה מהעבודה ב-SfUZ, אנלרנינג

צריך להיות חלק מפעולה, והאפשרות לדמיין "בחוץ" צריכה בסופו של דבר להשפיע גם על ה"פנים" וליצור אפשרות לשינוי. במילים של ע'סאן חאג',³⁵ מחשבה על שינוי מחייבת יציאה מן המבנים הקיימים, אבל גם יציאה מן המחשבה הביקורתית וממה שהוא מכנה "אנטי-פוליטיקה". לצד אנטי-פוליטיקה יש לכוון אלטר-פוליטיקה – הצעה אלטרנטיבית לסדר חברתי חדש. וכדי לדמיין את הסדר החדש יחד עם אחרות, יש למצוא את השפה הפוליטית שתשכיל לתאר אותו ואת השותפות הפוליטיות למאבק שיכונן אותו. המרחק מהבית מאפשר אנלרנינג של תודעה, של סובייקטיביות ושל תפיסת הבית והזמן שהבית מעצב, אבל כדי שהתהליך המערער יוביל גם לשינוי הוא צריך "לחזור הביתה". כדי להמחיש דברים אלה אסיים בציטוט מתוך ספרה של יולי נובק, מי את בכלל,³⁶ שהוא בעיני סיפור מסע של אנלרנינג שנגמר בחזרה הביתה כדי לחולל שינוי. כך היא כותבת באחרית הדבר לספרה:

לחזור הביתה זה עניין משונה. כי למרות הזמן שעבר, ולמרות שהכול מרגיש אחרת – זה בדיוק אותו המקום שהיה. ובכל זאת, משהו השתנה. קשה לזיהוי, קשה לתמלול, אבל משהו אחר. זה כבר לא אותו בית. ולכן הוא יכול לשוב ולהיות בית.

חברות ה-SfUZ פועלות ממרחק, במסגרות פוליטיות שונות בגרמניה, אבל השאלה איך להחזיר הביתה את התובנות שנוצרו "בחוץ" נותרה בעינה, בעיקר כי הן עצמן, בגופן, נשארו בחוץ. הגוף שעבר אנלרנינג הוא נשא של רעיון, של מחשבה חדשה ודמיון, ולכן כדי לראות אותו מחדש ולקיים בו שפה חדשה, סובייקטיביות חדשה ואלטרנטיבות פוליטיות מוחשיות עלינו לחזור הביתה.

הערות

1. המחקר נתמך על ידי קרן יונתן שפירא ו"ל. אני מודה לחברות בית הספר לאנלרנינג ציונות וליסמין על תובנותיהן. תודות גם לנורמה מוסי ואריאל הנדל וכן לקוראי המאמר אילת מעוז ותום פסח על הערותיהם הנבונות. האחריות לכתוב מוטלת עליי.

2. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago press, 1992) (להלן *Lectures on Kant*); Ariella Aïsha Azoulay, *Potential History, Unlearning Imperialism* (London and New York: Verso, 2019) (להלן *Potential History*); Chiara Bottici, *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary* (New York: Columbia University Press, 2014); Castoriadis Cornelius, "Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary," In *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, eds. Gillian Robinson and John Rundell (London: Routledge, 1994), 136-154; Yaron

- Ezrahi, *Imagined Democracies* (Cambridge: Cambridge university press, 2012); Yfat Gutman, "Looking Backward to the Future: Counter-Memory as Oppositional Knowledge Production in the Israeli—Palestinian Conflict," *Current Sociology*, 65(1) (2017): 5472; Max Haiven and Alex Khasnabish, *The Radical Imagination: Social Movement Research* (London: Zed books, 2014); נורמה מוסי, "להשקיף על הנוף, לראות מקום ולקרוא לו בשם: על הסיורים של עמותת זוכרות," *in the Age of Austerity* (London: Zed books, 2014); יחסי רוב-מיעוט, השכחה וזיכרון, עורכים עאמר דהאמשה ויוסי שוורץ (תל אביב: רסלינג, 2018), 167–190.
3. Azoulay, *Potential History*.
4. Eve Tuck and K. Wayne Yang, "Decolonization is Not a Metaphor," *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1 (1) (2012): 1—40.
5. Homi Bhabha, "Interrogating Identity, Franz Fanon and the Postcolonial Prerogative," in *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994), 40-65; Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove press, 2004 [1961]); Bell Hooks, *Teaching to Transgress Education as the Practice of Freedom* (New York and London: Routledge, 1994); Waziyatawin Angela Wilson and Michael Yellow Bird, *For Indigenous Eyes Only, A Decolonization Handbook* (Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 2005) (להלן Wilson and Yellow Bird, *For Indigenous Eyes*).
6. Ngũgĩ wa Thiong'o, *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature* (Nairobi: East African Educational Publisher, 1986).
7. Julietta Singh, *Unthinking Mastery: Dehumanism and Decolonial Entanglements* (Durham & London: Duke University Press, 2018); Wilson and Yellow Bird, *For Indigenous Eyes*.
8. Ariella Azoulay, "The Imperial Condition of Photography in Palestine: Archives, Looting, and the Figure of the Infiltrator," *Visual Anthropology Review*, 33 (1) (2017): 5-17; Azoulay, *Potential History*; Aidan Seery and Éamonn Dunne, *The Pedagogics of Unlearning* (Earth, Milky Way: Punctum books, 2016).
9. Madina V. Tlostanova and Walter D. Mignolo, *Learning to Unlearn, Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas* (Columbus: The Ohio State University, 2012).
10. Catherine E. Walsh, "On Decolonial Dangers, Decolonial Cracks, and Decolonial Pedagogies Rising," in *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, eds. Walter D. Mignolo and Catherine E. Walsh (Durham and London: Duke University Press, 2018), 81-98.
11. Paulette Regan, *Unsettling the Settler Within: Indian Residential Schools, Truth Telling, and Reconciliation in Canada* (Vancouver: UBC Press, 2010).
12. Michalinos Zembylas, "'Pedagogy of Discomfort' and Its Ethical Implications: The

- Tensions of Ethical Violence in Social Justice Education,” *Ethics and Education*, 10 (2) (2015): 163-174.
13. Lynne Davis, Chris Hiller, Cherylanne James, Kristen Lloyd, Tessa Nasca and Sara Taylor, “Complicated Pathways: Settler Canadians Learning to Re/Frame Themselves (and Their Relationships with Indigenous Peoples,” *Settler Colonial Studies* (2016): <http://dx.doi.org/10.1080/2201473X.2016.1243086>
14. Peggy McIntosh, “White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack,” *Peace and Freedom Magazine* (July/August 1989): 10-12.
15. Donna Landry and Gerald MacLean, *The Spivak Reader* (New York and London: Routledge, 1996); Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge and London: Harvard University Press, 1999); Gayatri Chakravorty Spivak and Sarah Harasym, *The Post-Colonial Critic* (New York and London: Routledge, 1990).
16. Raef Zreik, “When Does a Settler Become a Native? (With Apologies to Mamdani),” *Constellations*, 23 (3) (2016): 351-364.
17. Hagar Kotef, *The Colonizing Self or, Home and Homelessness in Israel/Palestine* (Durham: Duke University Press, 2020).
18. Atalia Omer, *Days of Awe: Reimagining Jewishness in Solidarity with Palestinians* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2019).
19. <https://www.972mag.com/zionism-imagination-nakba-israelis>, מוסי, “להשקיף על הנוף”.
20. Ariel Handel and Ruthie Ginsburg, “Israelis Studying the Occupation: An Introduction,” *Critical Inquiry*, 44 (Winter 2018): 331-342.
21. Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized* (Boston: Beacon Press, 1967).
22. בחרתי להגדיר את פעולת העזיבה על רקע פוליטי כפרישה ולא כירידה או הגירה כדי לאפיין את הפעולה פוליטית של נטישה של פעילות פוליטית ושל הגוף הפוליטי, השונה מגלות פוליטית. הבחירה בלשון נקבה (פורשות) תואמת את תפיסת הגלות שאני חוקרת, ונמצאת גם בכתיבתם של האחים בויארין, המקדמת דימוי נשי של הוויה בגלות, בניגוד למשל לתפיסת האדם החדש שהפרויקט הציוני ביקש לקדם.
23. Sa’ed Atshan and Katharina Galor, *The Moral Triangle, Germans, Israelis*, (Durham and London: Duke University Press, 2020) (להלן *Palestinians*); Dani Kranz, “Forget Israel — The Future is in Berlin! Local Jews, Russian Immigrants and Israeli Jews in Berlin and Across Germany,” *Shofar*, 34 (4) (2016): 5-28; (Kranz, “Forget Israel” (להלן *Across Germany*); Daniel Marwecki, *Germany and Israel, Whitewashing and State-Building* (Oxford: Oxford

- University Press, 2020); Esra Özyurek, "Export-Import Theory and the Racialization of Anti-Semitism: Turkish and Arab Only Prevention Programs in Germany," *Comparative Studies in Society and History*, 58 (1) (2016): 40-65.
24. Kranz, "Forget Israel".
25. Edward Said, "Reflections on Exile", In *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 137-149.
26. אריה דובנוב, "הגות בנדידה: בין חדש לישן בכתיבה על אינטלקטואלים גולים", היסטוריה 39-40 (תשע"ח): 147-173.
27. Nira Yuval-Davis, *The politics of Belonging: Intersectional Contestations* (Los Angeles: Sage Press, 2011).
28. Ghassan Hage, "Critical Anthropological Thought and the Radical Political Imaginary. Today," *Critique of Anthropology*, 32 (3) (2016): 285-308.
29. Ghassan Hage, "At Home in the Entrails of the West: Multiculturalism, 'Ethnic Food' and Migrant Home-Building," in *Home/World: Community and Marginality in Sydney's West*, ed. Helen Grace (Annandale: Pluto Press, 1997), 99-153.
30. Michael Rothberg, *The Implicated Subject, Beyond Victims and Perpetrators* (Stanford, California: Stanford University Press, 2019).
31. Atshan and Galor, *The Moral Triangle*; Dani Kranz and Hadas Cohen, "Israeli Jews in the New Berlin: From Shoah Memories to Middle Eastern Encounters," in *Cultural Topographies of the New Berlin: An Anthology*, eds. Jennifer Ruth Hosek and Karin Bauer (Oxford: Berghahn, 2017), 322-346.
32. ראו הקדמה לגיליון הראשון של האסופית שכתבה אודי רו (פורסם בקרוב אונליין).
33. עדי אופיר, "שלטון", מפתח 17 (2022).
34. מוסי, "להשקיף על הנוף".
35. Ghassan Hage, *Alter-Politics Critical Anthropology and the Radical Imagination* (Victoria: Melbourne University Press, 2015).
36. יולי נובק, מי את בכלל (תל אביב: ספרי עליית הגג, וראשון לציון: משכל בע"מ, 2022).



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 מכוננו, 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" (φαντασία) למונח הלטיני *imaginatio*, וממנו למונח האנגלי "דמיון" (imagination). במקורות היווניים הקדומים, המונח "פנטזיה" מציין את היכולת ליצור דימויים, במובן 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 לפוגג 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 האטימולוגיה 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 המדומינים 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 "מדומינים" 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 המדומינים כהקשרים חברתיים, אנחנו למעשה מקבלים "ישות שעברה אינדיבידואציה" כנקודת הפתיחה לחשיבה תיאורטית, ובכך מניחים במובלע שהבירה 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 פשטני. 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 האירופוצנטריות, 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 שגלווית 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 התיאוריה הפוליטית המודרנית הם תיאולוגיים במקורם. הדבר נוגע בייחוד למושג הריבונות המודרני – סמכות שאינה מכירה באף עליון בעולם הזה – מושג שלדברי שמיט נגזר מהתפיסה התיאולוגית של האל כ-legibus solutus (שאינו כפוף לחוקים).¹⁵ יתרונו 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 הטרגסצנדנטי, אלא הטרגסצנדנטלי 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 הים, 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" מישו אחר.²¹ הובס מסביר עוד שהלוייתן 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 שלדומה 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 לבתייהם 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 המדאיות. אם דימויים וירטואליים הם תהליכים אינסופיים, דבר אינו יכול להעיד על מקורותם. 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 והווירטואליזציה 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 לשבות 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 בבירור 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 שנחווה 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 הקפיטליסטית; 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 הקונגניטיבי".

לאחרונה כתב ברארדי, כשתיאר את תחזיותיו הנבואיות של דבור:

התנועה הסיטואציוניסטית התפוררה כשפריז התחילה להתהדר בגרפיטי "כוח לדמיון". 1968 הגשימה את חלומם של האוונגרדים ההיסטוריים, הדאדאיסטים והסוריאליסטים: החלום של ביטול האמנות ושגרת חיי היומיום, ומעל לכול של התמוגגותם, החלום על חיים שבהם ההבדל מנצח את החזרתיות. אלא שכפי שגילינו מאוחר יותר, הדמיון התגלם בתמונה, ועליונותה של התמונה שיתקה את הדמיון. מכונות 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 שמכונות 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 בכול: 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. ראוי 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 מציאות 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 הראוותני 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. Chiara Bottici, *Imaginal Politics. Images beyond* ב- *Imagination and the Imaginary* (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. במקום שישויות שכבר עברו אינדיבידואציה יהיו 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 spirituel 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 שבעוד 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 האטימולוגי של ab-solutus, אינו כפוף ל-, או משוחרר מ-).

18. ההבדל בין שמות התואר הוא ש"טרנסצנדנטי" 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 לרנסמן בנוגע לתפיסת האדם המלאכותי אצל הובס. סקינר טוען שהוא בבחינת ficta persona (אדם מלאכותי או ישות משפטית), אך לא אדם בדוי (fictitious), ואילו רנסמן 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 השיעווק הטכני, תרגם שמעון ברמן (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1983).
29. Jean Jacques 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. לעניין זה ראו למשל 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"). 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 *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.



דמיון פוליטי

נורמה מוסי

הקדמה

תקופתנו היא תקופה של משבר אונטולוגי, תקופה שבה הפוליטי נמצא במשבר. הפוליטי כפי שהוא בא לידי ביטוי במאה העשרים ואחת אינו מייצר ביטחון ולא מסוגל להציל אותנו מעצמנו, ולכן מתעורר צורך דחוף לדמיין אותו מחדש. צורך זה הוא אולי הסיבה לכך שהמושג "דמיון פוליטי" חזר לאחרונה לשיח הציבורי, האקדמי והפוליטי ומופיע בהקשרים מגוונים ולעיתים סותרים: הן ככוח המניע שינוי רדיקלי והן ככוח ממסך. דמיון פוליטי משמש כדי לתאר תרחישים עתידיים אוטופיים או דיסטופיים, כאפשרות לראות את מה שמעבר לאופק, כלומר כמושג המכוון את עצמו אל העתיד, ובה בעת הוא מובן ככוח שאינו מאפשר לנו לראות נכוחה את ההווה, את המציאות שמול עינינו. בהקשר זה, "דמיון פוליטי" מערפל את החושים וגורם לנו לראות את מה שהיינו רוצות לראות או את מה שנכפה עלינו לראות ולא את מה שישנו. דרך אחת לנסות להבין את הפער הזה היא לפרק את המושג למרכיביו, שכן דמיון פוליטי אינו מושג אחד אלא שני מושגים מחוברים: "דמיון" ו"פוליטי". כל אחד מהם נתון בתוך מסורות מחשבה ופרספקטיבות פוליטיות שונות, שניצבות לעיתים בנקודות הפוכות על הציר התיאורטי שבין האינדיבידואלי לקהילתי ובין הסינגולרי לריבוי. בחינה מחודשת של דמיון פוליטי כמושג מרובד תסייע לנו להחיות את האפשרויות התיאורטיות והמעשיות שהוא מציע כדי לאתגר את מורשת ההכרחיות האלימה של ההווה. לשם כך אפרוש בחלק הראשון של המאמר את המתחים המתקיימים במושגים "דמיון" ו"פוליטי" ואבקש לתווך ביניהם באמצעות התייחסות אל ההיבטים האקטיביים, כלומר ההיבטים המתחברים לפעולה, הן בדמיון והן בפוליטי, ואבחן את המושג דרך אופני הפעולה שלו בפלסטין-ישראל. במילם אחרות, כדי לענות על השאלה מהו דמיון פוליטי אנסה לתאר איך הוא עובד, ובעקבות עבודתה של חנה ארנדט, אציג את הדמיון הפוליטי כפעולה שדורשת אימון. בחלקו השני של המאמר אטען שאפשר לאמן דמיון פוליטי מתוך תנועה דיאלקטית בין עבר, הווה ועתיד שנסמכת על יצירה והתבוננות בדימויים ספציפיים, ואציע שלוש פרקטיקות לאימון הדמיון הפוליטי: חשיבה כנגד הנלמד של העבר, אקטיביזם בהווה, ויצירה של אלטרנטיבות לעתיד. בחלקו האחרון של המאמר אבקש להצביע על האפשרויות ועל המגבלות של המושג "דמיון פוליטי", ואטען שהוא חיוני כדי להבין את העולם ולפעול בתוכו.

בין דמיון לפוליטי

בניגוד לתפיסה הפופולרית שמבינה דמיון ככוח מניע שיוצר דימויים חדשים, אטען שכדי לדמיין יש צורך בדימויים קיימים.¹ מבחינה אטימולוגית, דמיון קשור בדימוי ומתואר לעיתים כיכולת לייצר דימויים יש מאין, או להעלות בעיני רוחנו דימויים שלא קיימים בשום מקום אחר ומהווים

בסיס ליצירה. יצירת דימויים יכולה לנבוע מתוך חיבור של שני דימויים קיימים ומוכרים לכדי דימוי שלישי שאינו קיים במציאות – כמו למשל המינוטאורוס, חיבור בין אדם לשור. דוגמה אחרת אפשר למצוא ביצירה של דימוי שהוא אבטיפוס או הפשטה של קבוצת דימויים שמוחזקים בתודעה. למשל, מתוך כל הכיסאות שראיתי בחיי אני יכולה לצייר או לדמות כיסא שלא יהיה אף אחד מהם, אך יישא את התכונות הבסיסיות של כל הכיסאות שראיתי בחיי – ארבע רגליים, מושב ומשענת. סוג כזה של דמיון מתהווה באופן אינדיבידואלי – כל אחת יכולה לדמות לעצמה דימויים חדשים, בלי קשר לזמן או למקום שבהם היא חיה. גם בתקופות חשוכות בהיסטוריה היו מי שהצליחו לדמיין וליצור. הדמיון נתפס אפוא כיכולת מופלאה ליצור דימויים חדשים, שמכונה לעיתים "יצירתיות". כותבות, משוררות ואמניות זקוקות לדמיון כדי ליצור יצירות ספרות ואמנות. ילדות ניזונות מדמיון כדי לברוא עולמות קסומים שמאוכלסים בפיות, לצאת למסעות ולהמציא חברות דמיוניות. בהקשרים אלה, הדמיון מובן כתכונה אישית: חלק מאישיות, תכונה מולדת (או נרכשת), סוג של כישרון יוצא דופן שיש רק לבעלי סגולה, או תכונה שתלויה בגיל ומהווה שלב התפתחותי שנעלם עם ההתבגרות. הדמיון היצירתי, המופעל באופנים שונים אצל אנשים שונים בהתאם להקשרים חברתיים, תרבותיים וכלכליים, הוא מאפיין מרכזי של האנושות ונמצא, כך אני מאמינה, אצל כל בני האדם.

אבל דמיון אינו רק כוח שמניע לפעולה אינדיבידואלית, אלא גם ההקשר החברתי שבתוכו אנו שרויות: התרבות או המסורת שאליהן נחנכו עם היוולדנו. התצורה הספציפית הזאת של דמיון מופיעה לעיתים כ"מדומיין"² המורכב ממערכות של סימנים וסמלים שמכילים אותנו, ונדמה שקשה מאוד לחשוב או לפעול מחוץ להם. אצל בנדיקט אנדרסון, תצורה ספציפית זו של דמיון, שכרוכה בהפשטה של דימוי ומתורגמת ליכולתן של קהילות לדמיין את היחסים בין חבריהן, מכונה "קהילה מדומיינת".³ בהקשר זה, הדמיון אינו מתקיים רק במוחה של חברה יחידה בקהילה המדומיינת; הוא דורש שגם אחרות, הנמצאות לעיתים במרחק אלפי קילומטרים ממנה, ידמינו יחד איתה שיש ביניהן קשר עמוק וחזק, ושהוא יציב יותר מאשר המרחק שמפריד ביניהן. לאומיות, כפי שאנדרסון הציע, היא דוגמה טובה לכך, שכן לאומיות מחברת בין אנשים שאינם מכירים זה את זה וגורמת להם להרגיש חלק מקולקטיב, לפעול למענו ואף להקריב את חייהם מתוך אמונה שהם חולקים לאום. פעולת דמיון זו עשויה לייצר קשרים חזקים יותר מאשר בין אנשים שחיים באותה טריטוריה, אך אינם שותפים לאותה קהילה מדומיינת.

כמו המושג דמיון, כך גם את המושג "פוליטי" יש להבין כמושג ששואב משתי מסורות לפחות. במסורת הראשונה, בעקבות ההמשגה של קרל שמיט, הפוליטי מבוסס על חלוקה סינגולרית שמארגנת את הריבונות השלטונית. הפוליטי, על פי שמיט, הוא שדה של מאבקים בין "ידיד" ל"אויב" שמבקש להכחידו, ותפקיד המדינה הוא לשמור על "הידיד" מפני "האויב" מבית או מחוץ. הבחנה זו מקנה (ומצדיקה על פי שמיט) את הריבונות הריכוזית של המדינה.⁴ במסורת השנייה, בהמשך למחשבה של חנה ארנדט (בעקבות קאנט והיידגר), הפוליטי מובן בזיקה לריבוי, כיחסים המתכוננים בין בני אדם, כאופן שבו בני אדם בוחרים לחיות את חייהם המשותפים ולחלוק את העולם המתקיים ביניהם.⁵ הניסיונות לגשר בין שני הקטבים של הציר

הנמתח בין הסינגולרי לריבוי נעשו הן בזיקה למושג "דמיון" והן בזיקה למושג "פוליטי". ביחס לדמיון, קיאהרה בוטיצ'י הציעה את המושג "דמיוני" (imaginal) כדבר שעשוי מדימויים, כמושג שלישי המתווך בין קוטב הדמיון (כתכונה אישית) לקוטב של המדומיין (כמבנה חברתי).⁶ ביחס לפוליטי, עדי אופיר הציע להבין אותו כ"תמטיזציה (או ארטיקולציה) ופרובלמטיזציה של צורות שליטה ואופני הישלוטות",⁷ כלומר כהצבעה על השלטון מבחוץ כבעייתי, או הצבעה על יחסי הכוח שהשלטון מייצר כבעייתיים. הדמיון הפוליטי שאני מבקשת לפתח במאמר זה שואב מהמשגת הדמיוני של בוטיצ'י ומהמשגת הפוליטי של אופיר כדי להציע תצורה מיוחדת לאיתגור השלטון, שלא רק מצביעה על המקומות שבהם השלטון פוגעני אלא מבקשת לאתגר את השלטון באמצעות הצבעה על דימויים אחרים כאלטרנטיבות שלטוניות, כלומר אפשרויות אחרות לקיום אזרחי ופוליטי. דמיון פוליטי, אם כן, מתקיים על הציר שבין הסינגולרי לריבוי, בין הספציפי למופשט, ובין מהלך של פרטים למהלך של קהילות. הוא מכיל את ההשתרשות התיאורטית של שני המושגים – "דמיון" ו"פוליטי" – ומהווה, כפי שאראה, יותר מסכום שני חלקיו.

כדי לחשוב על דמיון ביחס לדימוי יש להבהיר קודם למה הכוונה ב"דימוי". המילה דימוי מצינת ייצוג חזותי, כמו תמונה או תצלום, ומצביעה, כפי שהראה וג'ט מיטשל, על מגוון רחב מאוד של מסומנים: דימויים גרפיים כמו ציורים, פסלים או עיצובים, דימויים אופטיים כמו מראה או הקרנה, דימויים הקשורים לתפיסה (perceptual images) כמו מינים (species) או הופעה, דימויים מנטליים כמו חלומות, זיכרונות או רעיונות, ודימויים מילוליים כמו מטאפורות או אנלוגיות.⁸ לאלו אפשר להוסיף גם תיאוריים מילוליים כמו עדויות או סיפורים, מפות וייצוגים דיגיטליים. המשותף לכולם הוא שהם נוצרים על ידי פעולה שיש מאחוריה סוכנות (agency), ומהווים מקור של ידע ומצע להתדיינות. גם הפוליטי – הפרובלמטיזציה של השלטון – הוא תוצר של פעולה כזאת. לכן, על השאלה מהו דמיון פוליטי אני מציעה לענות שדמיון פוליטי הוא קודם כול פעולה שמעורבת בה יצירה של דימויים ספציפיים שאפשר להסתכל עליהם, לזכור אותם או לשמוע אותם: פעולה של יחידים ופעולה של קהילות השלובות אלו באלו. הדמיון הכרחי לקיום הפוליטי כמרחב פתוח, חופשי ומשותף לכל מי שחולקים אותו.

מצד שני, היעדר דמיון עלול להוביל לאסונות ולפשעים כנגד האנושות, כפי שעולה מהאופן שבו ניתחה חנה ארנדט את דבריו של אייכמן במשפטו. ארנדט מאשימה את אייכמן ב"חוסר יכולת כמעט מוחלטת לראות דברים מנקודת מבטו של הזולת", ב"חוסר יכולת לחשוב, כלומר לחשוב מנקודת הבמט של הזולת" ו"בחוסר דמיון", ומציבה את שתי התכונות הללו כפרדיגמה לבנאליות של הרוע.⁹ החשיבה – כשהכוונה לחשיבה מנקודת מבטו של האחר – מתחברת אצל ארנדט באופן עמוק ליכולת לדמיין. בהרצאות על קאנט שנשא ארנדט ב-1970 בניו סקול בניו יורק – הרצאות שהיו הכנה לספר על שיפוט שלא הספיקה לכתוב לפני מותה – היא חזרה על הרעיון הזה באופן שביקש – אני מאמינה – לדייק אותו יותר. בהתייחס למושג הקאנטיאני "הרחבת הרוח", ארנדט מצטטת ישירות מתוך קאנט ומיד מפרשת: "הרחבה זו נעשית 'על ידי כך שאנו שוקלים את משפטינו כנגד משפטיהם של אחרים, לאו דווקא משפטים שבאפשר בלבד, ושאנו מעמידים את עצמנו במעמדו של כל איש אחר'. הספירה שמאפשרת זאת נקראת דמיון."¹⁰

במילים אחרות, לדעתה של ארנדט מה שמאפשר לנו "להרחיב את הרוח", כלומר לראות דברים מנקודת המבט של אחרים או לחשוב מתוך עמדה של מישהו אחר, הוא הדמיון. הגלישה בין מחשבה לדמיון שמתרחשת ב"אייכמן בירושלים" אינה מקרית אצל ארנדט, שכן בשבילה הדמיון הוא חוליה המקשרת בין ידע להבנה ובין מחשבה לשיפוט.¹¹ יתרה מכך, בשביל ארנדט הדמיון הוא החוליה שהופכת את המחשבה והשיפוט – פעולות שהיא ממקמת ב"חיי הרוח", שכן הן מתרחשות ברוחם של יחידים – לפעולות שמכילות קהילה ומתחברות ל"חיי המעש".

נדבך משמעותי ב"הרחבת הרוח" הוא תרגול של החשיבה הביקורתית. בהמשך ההרצאות שלה על קאנט, ארנדט מציינת שהחשיבה הביקורתית אפשרית רק כאשר כל נקודות המבט של כל האחרים פתוחות לבחינה. לפיכך, אף שהיא עדיין עיסוקו של היחיד, היא אינה מנתקת את עצמה "מכל האחרים". "אין ספק, המחשבה פועלת בבידוד, אך באמצעות כוחו של הדמיון היא מנכיחה את האחרים וכך נעה במרחב אשר הינו פומבי בכוח, פתוח בפני כל הצדדים, במילים אחרות, היא מאמצת את עמדתו של אזרח העולם של קאנט. לחשוב באמצעות הרוח המורחבת משמע לאמן את הדמיון באמנות הביקור.¹² בשביל ארנדט, אם כן, כוח הדמיון אינו תכונה מולדת או דבר-מה שמופיע כמו המוזה ליצור, אלא יכולת שדורשת אימון, כמו שריר בגוף או היכולת לנגן, לכתוב או לרכוב על אופניים. יכולת זו קשורה אצל ארנדט באופן הדוק לשיפוט. כדי לשפוט מצב מסוים עלינו להתבונן במתרחש מתוך נקודת המבט של כל המעורבים בו, וכדי לעשות זאת אנו זקוקות לדמיון. השאלה שארנדט לא עונה עליה היא כיצד לאמן את הדמיון ב"אמנות הביקור".

במאמר זה אנסה לענות על שאלה זו. לצורך כך, אתמקד בשלוש פרקטיקות לאימון הדמיון הפוליטי המתכוננות ביחס לציר הזמן ולציר המקום: חשיבה כנגד הלמידה של העבר; אקטיביזם המשנה את ההווה ומשפיע עליו; והיכולת לייצר דימויים חדשים (שאינם המשך ישיר של ההווה) למען העתיד. ההצעה שלי היא לחשוב על דמיון פוליטי לא רק ככוח שמכוון את עצמו אל העתיד, אלא ככוח שכותב את עצמו אל תוך העבר ומתגלה בהווה. בהקשר זה, הזמן אינו ליניארי אלא דיאלקטי, כלומר הזמנים מוכּנים מתוך היחס המתמיד ביניהם, ולכן "קפיצות בזמן" שבאות לידי ביטוי בהיסטוריות אלטרנטיביות, כמו גם היסטוריות פוטנציאליות, הן חלק אינהרנטי מתפיסת הזמן של הדמיון הפוליטי שאני מבקשת לפתח.¹³ בניגוד לגמישות על ציר הזמן, ציר המקום הוא יציב, מעוגן, ומחובר בטבורו, לאקלים, להרים, לים, לנחלים ולחולות הספציפיים של מקום מסוים, לצמחים, ולבעלי החיים הילידיים, כמו לאנשים שחיו בעבר וחיים בהווה באותו מקום, להיסטוריות כתובות והיסטוריות שבעל פה, לתרבות, לשפות ולמסורות פרטיקולריות של אותו מקום, שכן קשה ואף מסוכן "לייבא" דמיון פוליטי ממקום אחר. במאמר זה ציר המקום הוא פלסטיין-ישראל. בחירה זו נובעת מהתבונה שכדי לפתח דמיון פוליטי נדרשת מעורבות עמוקה עם מקום ספציפי. עם זאת, המעורבות היא תנאי הכרחי אך לא מספיק, שהרי כולנו כבר סובייקטים מעורבים (implicated subjects).¹⁴ לכן, פיתוח של דמיון פוליטי זקוק גם לדאגה, אחריות, ומחויבות לעולם כולו ולמקום אחד ספציפי שמתוכו אפשר לפעול, ושאותו אנו מבקשות לדמיין אחרת.

החלוקה לשלוש פרקטיקות לאימון הדמיון הפוליטי – חשיבה כנגד הלמידה של העבר, אקטיביזם בהווה וראיית אלטרנטיבות לעתיד – היא חלוקה מלאכותית לצורך המחשה והבהרה. הפרקטיקות ניונות זו מזו וזולגות זו אל זו. כך למשל, היצירות שאדון בהן במסגרת הפרקטיקה השלישית – ראיית אלטרנטיביות לעתיד – נבנות מהפרקטיקה הראשונה – חשיבה כנגד הלמידה של העבר כדי להציע תרחישים עתידיים. באותה מידה, פרקטיקות אקטיביסטיות מקדמות את החשיבה כנגד הלמידה של העבר, שכן הן מוסיפות לעבר ולהווה ידע חדש שגורם למשתתפות בפעולות האקטיביסטיות להטיל ספק במה שלמדו ובמה שכבר ידוע להן ולשאול על כך שאלות. הדוגמאות שבחרתי אינן רשימה סופית – ישנן דוגמאות רבות אחרות – אבל הן מבקשות לסמן מגמות, להציע כיוון ולהדגים את הזיקה בין דימויים ספציפיים לאפשרות לאמן את הדמיון ב"אמנות הביקור".

חשיבה כנגד הלמידה (unlearning) של העבר¹⁵

ב"חשיבה כנגד הלמידה של העבר" הכוונה אינה למחוק או לשכוח את מה שנלמד, אלא להפעיל חשיבה ביקורתית כנגד מה שידוע וברור מאלי, להפעיל שיפוט ביחס לנלמד, ולשאול שאלות על האופן שבו הידע נוצר, נמסר ונשמר. בספרה האחרון מצביעה אריאלה עיישה אזולאי על פעולת ה-unlearning כאפשרות לעצור את התרחיש שיצר האימפריאליזם האירופי כדי לבחון את האלימות שכונן והפכה אותו לפרדיגמה השלטונית של אירופה באפריקה. המהלך שמציעה אזולאי הוא לשחזר, לחפש ולתבוע את מה שנגזל, נבזז והוחרב כדי לפתח את האפשרות לדמיון פוליטי אחר, הן של העבר והן של העתיד.¹⁶ לחשוב כנגד הנלמד, אם כך, פירושו לאתגר את יחסי הכוח שמארגנים את הידע שלנו על המקום ולאתגר את האופן שבו מצב העניינים בהווה צובע את מה שידוע ואת מה שלא ידוע על העבר. חשיבה כנגד הלמידה של העבר היא נדבך משמעותי באימון הדמיון הפוליטי, שכן האופן שאנו מבינות את העבר מקרין על האופן שבו אנו חוות את ההווה ומצליחות לראות את העתיד. הפירוק של אחידות העבר והחשיבה מחדש על ההשתלשלות הנרטיבית שלו מאפשרות לשאול שאלות על ההיסטוריה ועל כתיבתה, לשים את עצמנו במקומם של סובייקטים היסטוריים, להפעיל שיפוט על סיטואציות היסטוריות ולדמיין אילו אלטרנטיבות היו פתוחות ואפשרויות ברגעים שונים בהיסטוריה. פרקטיקה זו לאימון הדמיון הפוליטי מופעלת על ידי תנועות ויחידים סביב העולם ובאה לידי ביטוי במהלך של חוקרות פמיניסטיות שמתעקשות להכניס את סיפוריהן של נשים אל ההיסטוריה, בתנועות אזרחיות שמראות כיצד ההיסטוריה של העבדות מתורגמת עד היום לפערים כלכליים בארצות הברית ומתגלה באלימות המשטרה כלפי קהילות שחורות, בגיאוגרפים בקנדה שנאבקים על כתיבת ההיסטוריה הילידית של המקום ובאקטיביסטים באפריקה שמחלצים היסטוריות ומסורות תרבותיות של קבוצות ילידיות מקומיות כצורה של התנגדות ושחרור.¹⁷ כל אלה קוראים תיגר על ההווה ותובעים את הזכות על העבר כדי לדמיין עתיד. בהקשר של פלסטין-ישראל, החשיבה כנגד הלמידה של העבר מכוונת לגלגל לאחור את הנלמד הציוני ולהתנגד להפיכתו לתפיסת עולם מולדת של יהודיות ויהודים. זהו תהליך שמאמן

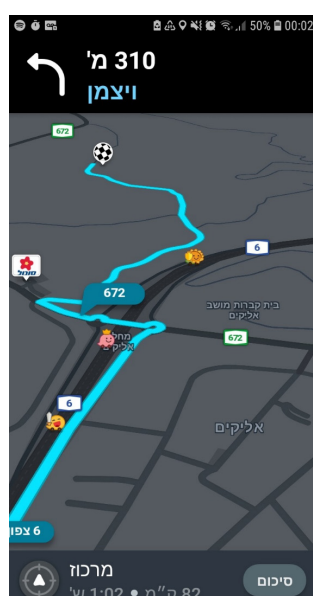
את הדמיון הפוליטי משום שהוא מדגיש מצד אחד אפשרויות פוטנציאליות ואלטרנטיביות לקיום פוליטי, ובו בזמן מפעיל שיפוט על מצבים או על דמיות ספציפיות בהיסטוריה. בפסקאות הבאות אתמקד בשתי פרקטיקות שנמצאות בשימוש בידי חוקרות. ים ואקטיביסטיות. ים כאחד, ומהוות נדבך מרכזי בתהליך החשיבה כנגד הנלמד של העבר: חשיבה כנגד הארכיון וכנגד הבניית המרחב.

לחשוב כנגד הארכיון פירושו לשאול שאלות על היווצרות הארכיון, על האופן שבו הוא מאורגן, על מילות המפתח בארכיון, מי מנהל אותו ומי רשאי להכנס בשעריו.¹⁸ לחשוב כנגד הארכיון פירושו גם לקרוא אותו נגד הכיוון, נגד הכוונה שלו, בין השורות שלו ואל תוך שתיקותיו. כפי שגיל הוכברג עושה בספרה האחרון, חשיבה כנגד הארכיון היא חשיבה על ארכיון של העתיד.¹⁹ לשאול שאלות על הארכיון פירושו לא רק לשאול על ארכיונים שישנם אלא גם על ארכיונים שאינם: ארכיונים אבודים, ארכיונים שנגנבו, נבזזו, הולאמו, ארכיונים שנבלעו בארכיונים הגמנוניים. לחשוב כנגד הנלמד ביחס לארכיון פירושו לדמיין וליצור ארכיונים מתנגדים.²⁰ אחת הדוגמאות המוקדמות לארכיונים מתנגדים שחושבים כנגד הנלמד של הציונות הם הארכיונים הוורנקולריים המתעדים את ההיסטוריה בעל פה של הנכבה. מאז אמצע שנות השמונים של המאה העשרים, פעילות. ים פלסטיניות. ים בדרום לבנון החלו לאסוף, למיין ולקטלג ראיונות עם בני ובנות הדור הראשון של פליטות. ים פלסטיניות. ים ששהו במחנות הפליטים.²¹ פרויקטים דומים שנעשו בגדה המערבית, בעזה ובירדן חברו יחד בשנת 2016 ליצירת ארכיון דיגיטלי במוזיאון הפלסטיני באוניברסיטת ביר זית. היסטוריה שבעל פה זו ביקשה, כפי שהגדיר זאת אדוארד סעיד, לספר את הסיפור של 1948 מתוך נקודת המבט של המגורשים והמנושלים.²² ארכיונים אלה הפכו למצע שעליו החלה להיכתב ההיסטוריה הפלסטינית של הנכבה. אלה איפשרו מאוחר יותר לחוקרות. ים לאמץ עמדה היסטוריוגרפית אחרת מזו שנרשמה במסמכים ההיסטוריים של מדינת ישראל ולדמיין היסטוריות פוטנציאליות ואלטרנטיביות של המקום.

ארכיונים אלטרנטיביים אחרים הם אלה שיצרה אריאלה עיישה אזולאי, המתעדים את ההיסטוריה המצולמת של מעשי האלימות המדינתית.²³ בארכיונים חזותיים אלה, הבנויים מתצלומים שפורסמו בתקשורת הישראלית, תצלומים שנמצאו בארכיוני המדינה ותצלומים שנמצאו בארכיונים פרטיים, שרטטה אזולאי היסטוריה שונה מזו שהארכיונים הממשלתיים מספרים, והציעה התבוננות ביקורתית וקריאה המתנגדת לאלימות שהפעילה המדינה בשנות הקמתה כלפי האוכלוסייה הפלסטינית, ובפרט ביצירת הארכיונים הממסדיים. דוגמה נוספת לארכיון חזותי שעושה שימוש בחומרים שנלקחו מהארכיונים של המדינה הוא פרויקט המחקר של רונה סלע לעיון הציבור: תצלומי פלסטינים בארכיונים צבאיים בישראל, המשתמש במסמכים שנמצאו בארכיון צה"ל כדי לספר על החיים הפלסטיניים ועל החרבתם.²⁴ הארכיונים שיצרו אזולאי וסלע מבוססים על קריאה ופרשנות של מסמכים קיימים, בעוד הארכיונים שיצרו ארגונים ואקטיביסטים פלסטינים מבוססים על יצירה של ידע חדש: עדויות שבעל פה. מהלכים אלה אינם מנוגדים זה לזה אלא תומכים זה בזה ומדגימים את מגוון הכלים הדרושים כדי לראות אירועים היסטוריים מתוך נקודת מבטם של המנושלים, להפעיל חשיבה כנגד הנלמד של הציונות ולאמן את הדמיון הפוליטי ביחס לעבר.

פרקטיקה שנייה לחשיבה שכנגד למידת העבר היא לחשוב כנגד הבניית המרחב, כלומר כנגד המפה המייצרת חלוקות והפרדות ובתוך כך מוחקת שמות ומקומות. לחשוב כנגד "המפה העברית", כפי שהציע מירון בנבנישתי, מאפשר לגלגל לאחור את הבניית המרחב הישראלי באמצעות פרקטיקות של שיום.²⁵ בהקשר זה, משמעות הדבר היא למידה על המסורות הקולוניאליות הטמונות בפרקטיקות המיפוי שירשה המדינה מהמנדט הבריטי, יחד עם למידת הגיאוגרפיה הפלסטינית של המקום, כלומר למידת השמות הפלסטיניים של המקומות, כפי שהראה עאמר דהאמשה, והבנת המנגנונים שבהם השתמשה המדינה כדי לחזק אותם מהמרחב ומהמפה.²⁶ עם זאת, ובמקביל ללמידת המחיקה, יש ללמוד את ההתנגדות למחיקה. למידה כזו מאפשרת לדמיין מה היה קורה אילו השמות לא היו נמחקים אלא הופכים לחלק מהמרחב של ההווה.

המיפוי הדיגיטלי מציע הזדמנות ללמידה בו זמנית כזו, שכן בהשוואה למפות מודפסות, קרטוגרפיה דיגיטלית מציעה ריבוי של שכבות וגמישות במה שמייצגת כל שכבה. במקום להראות מידע מרחבי שקפא בזמן על המפה, ממשקים דיגיטליים מאפשרים לייצר מידע המתעדכן כל הזמן. תכונה זו מאפשרת לחשוב על מפות דיגיטליות כעל אובייקטים שותפים ליצירה של מרחב יותר מאשר כאובייקטים שמייצגים אותו. דוגמה לפרויקט שעושה שימוש בקרטוגרפיה דיגיטלית הוא Palestine Open Maps, אתר שמאפשר שיטוט דיגיטלי במפות מנדטוריות של פלסטין שהועלו לרשת בידי הספרייה הלאומית. אקטיביסטים ב-Visualizing Palestine השתמשו במפות אלו כדי להנגיש את המרחב של קדם 1948 – על השמות הפלסטיניים שאכלסו אותו – המופיעים בתעתיק לאנגלית במפות המנדטוריות. משתמשי האתר יכולים "לשוטט" במרחב זה תוך התייחסות לשכבות ההרס השונות ולזמן שעבר ביניהן.²⁷ דוגמה אחרת למיפוי דיגיטלי היא אפילטקציית הניווט הדיגיטלית inakba,²⁸ שמתחברת לווייז ולגוגל מאפס ומאפשרת ניווט אל היישובים הפלסטיניים שנהרסו בזמן הנכבה ובעקבותיה.²⁹



דימוי 1: תצלום מסך מתוך אפליקציית הניווט inakba המכוון אל היישוב הפלסטיני ההרוס אום א-זינת

בדימוי 1 נראה תצלום מסך מתוך אפליקציית הניווט המכוון את המשתמשות. ים בו אל הכפר ההרוס אום א-זינת.³⁰ שרידים של מרכז היישוב מצויים כיום בתוך הגן הלאומי הר כרמל וביער קרן כרמל של הקרן הקיימת לישראל, בצמוד ליישוב אליקים. בתצלום המסך ניתן לראות את השמות הישראליים של יישובי הסביבה – המציאות המרחבית בהווה – ואת האפשרות להגיע דרכם אל היישוב אום א-זינת שכבר אינו קיים במרחב הפיזי. לחשוב כנגד הנלמד בהקשר זה אין פירושו למחוק את השמות העבריים של המקומות, אלא לדמיין את נוכחותם בתוך מרחב שבו אפשר לנווט אל יישובים פלסטיניים (המופיעים כנקודת ציון, גם אם ללא שם על המסך). לחשוב כנגד הנלמד פירושו גם להבין את המרחק הפיזי בין היישוב הפלסטיני ליישוב הישראלי, לחשוב עליהם כעל שכבות מידע המתקיימות בו זמנית על אותו מצע ולדמיין את היחסים האפשריים ביניהם. לחשוב כנגד הנלמד מאמן את הדמיון הפוליטי לחפש היסטוריות אלטרנטיביות והיסטוריות פוטנציאליות בעבר ולמצוא את שרידיהן בהווה.

אקטיביזם בהווה

שלא כמו למידה כנגד של העבר או מציאת אלטרנטיבות לעתיד, הפרקטיקה השנייה לאימון הדמיון הפוליטי – אקטיביזם – מחייבת לחשוב על דמיון פוליטי כפעולה המתרחשת בהווה, במרחב הציבורי, עם אחרות ואחרים וכחלק מקבוצה. זוהי פרקטיקה קולקטיבית שמייצרת ידע חדש. פעולה כזו אינה דומה לתוכנית לבניית שולחן. תוצאותיה של פעולה אקטיביסטית אינן ידועות מראש, גם אם היא מתוכננת בהקפדה, ולעיתים אי אפשר להבין אותן ללא פרספקטיבה של זמן. נוסף על כך, אקטיביזם משנה לא רק את המרחב שבתוכו הוא מתקיים אלא גם את מי שמשתתף בו: מדובר בפעולה שמחייבת נוכחות, ועל כן זו גם פעולה טרנספורמטיבית. אקטיביזם מדגיש את העובדה שדמיון פוליטי מתרחש תמיד בהווה, שכן העבר כבר לא כאן והעתיד עדיין לא כאן. לכן, במובנים מסוימים, זוהי פרקטיקה שמאמנת את הדמיון הפוליטי "להרחיב את ההווה" ובכך לחלץ אותו מנטל העבר ומחרדת העתיד.³¹ רובד זה באימון הדמיון הפוליטי משאיר מקום לכך שהדברים יתגלגלו אחרת מן המתוכנן וייווצרו הבנות חדשות. הסיורים ליישובים פלסטיניים הרוסים שמובילה עמותת זוכרות בעשרים השנים האחרונות הם דוגמה לפעולה אקטיביסטית מסוג זה.³² בסיורים של זוכרות, פליטות. ים פלסטיניות. ים מספרות. ים את הסיפור של המקום, של המשפחות שלהן. ואת סיפור הפליטות עצמו. בעדויות אלו הטראומה הקולקטיבית שזורה בתוך הטראומה האישית. בשביל יהודיות ויהודים הסיור הוא הזדמנות להקשיב לפליטות ולפליטים, להזדהות עם הסבל והאובדן שלהן. ולתרגל צניעות בהולכנ. ים בארץ. יתרה מכך, ההליכה המשותפת וההקשבה בסיורים מאפשרות להתאמן בדמיון ההיסטוריה הפלסטינית של המקום כאפשרות לקיום יהודי אחר בארץ, כהזדמנות שהוחמצה בעבר אבל יכולה להופיע שוב בהווה. במהלך הסיורים המשתתפות. ים מציבות. ים שלטים הנושאים את שמות היישובים הפלסטינים שאינם, בעברית ובערבית. עצם ההצבעה של השלטים על המקום באמצעות השם הפלסטיני שלו משנה משהו במקום, גם אם השלטים עצמם אינם נותרים זמן רב על מקומם.

דימוי 2: פעילי זוכרות מציבים שלט בערבית ובעברית המציין שם רחוב פלסטיני בעכא-עכו, 2004. צילום באדיבות עמותת זוכרות



הצבת השלטים היא פעולה סימבולית בעלת ממד טקסי בסיוור, אבל גם פעולה ממשית שמשנה את המרחב הציבורי, שהופך בתוך כמה רגעים למרחב לימוד על הנכבה בעברית. כמו שאפשר לראות בדימוי 2, אחד מפעילי זוכרות מציב שלט בעזרתם של פעילים אחרים, שמחזיקים פיזית אותו ואת השלט. אין זו פעולה של יחיד, אלא של קבוצה שלמה שנדרשת לתמוך, להחזיק, להושיט, לעודד, להקיף ולשמור על מי שתולה את השלט על הקיר. בפעולה משותפת לפעילי זוכרות יהודים וערבים ותושבי עכא, השם הפלסטיני בערבית ובעברית חוזר למקום. פעולה זו מציבה את העשייה הפיזית והקונקרטית הקבוצתית לפני הדימוי של העתיד, ומציעה לחשוב על דמיון פוליטי לא כעל מניע לפעולה אלא כמה שמתהווה תוך כדי עשייתה.

"לדבר את הנכבה בעברית" הייתה המטרה הראשונה של זוכרות כשהוקמה ב-2002. הנחת היסוד של מקימי העמותה הייתה שיהודיות.ים ישראליות.ים אינן.ם יודעות.ים על הנכבה כיוון שזוהי היסטוריה שנשכחה, נמחקה ונקברה בשיח הציבורי הישראלי,³³ ועל כן למידה על הנכבה היא צעד ראשון בתהליך של פיוס. ההנחה (הנאיבית בדיעבד) מאחורי תפיסה זו הייתה שאם ישראליות.ים יהודיות.ים יידעו על זוועות הנכבה, ואם הידע יהפוך להיות נגיש וזמין לציבור היהודי בישראל, המורכב מצאצאים של פליטים, הציבור בוודאי ירצה לתקן את המעוות באמצעות הכרה בעוול ולקחת אחריות. מאז 2002 הפכה המילה "נכבה" למילה שימושית בשיח הציבורי הישראלי, אך הידע לא הוביל להכרה, לשינוי בתודעה או ללקיחת אחריות.³⁴ חנה ארנדט הבחינה בין ידע להבנה וכתבה על הפער בין מה שידוע למה שמובן: ידע והבנה קשורים באופן עמוק, אך אינם זהים. הבנה מתבססת על ידע, וידע אינו יכול להתקיים ללא הבנה ראשונית (שיש דבר-מה שצריך להבין). לכן הבנה קודמת לידע וגם נוצרת בעקבותיו. ההבנה המוקדמת העומדת בבסיס כל ידע וההבנה שמתפתחת בעקבות רכישת הידע הופכות שתיהן את הידע למשמעותי. ארנדט מסבירה שאנו מתנכרות להבנה כשאנחנו נכנעות לכללים

שמכתיבים את מה שאנחנו יודעות או רואות, מתעלמות ממה שניצב מול עינינו ומהחויות שלנו,³⁵ משום שבמצב זה אנו נדרשות לראות את המציאות דרך מדומיין קולקטיבי הממסך את מה שנמצא מולנו. תהליך זה של ניכור, או הלמידה איך לא לראות את מה שנמצא מולנו, מרכזי לתהליך החיברות של יהודים ויהודיות בישראל. חוסר היכולת להבין אינו נובע מחוסר ידע, שכן ידע על הנכבה קיים בעברית. מה שחסר הוא הבנה שתהפוך את הידע למשמעותי. הבנה כזאת, שנרכשת בין היתר בהקשר אקטיביסטי, מתרחשת פעמים רבות בגוף, בעזרת ידע בלתי אמצעי שמתרחק מההבנה שארנדט כותבת עליה ומתקרבת אולי להבנה חושית. זו הבנה שמתווספת לידיע המילולי והופכת אותו למשמעותי. ידע אקטיביסטי שנוצר במהלך פעולה משאיר בגוף זיכרון בלתי אמצעי. בפעולות של זכרות, יהודיות.ים לומדות.ים לראות ולהכיר בשרידי הנכבה הפלסטינית במקום שהן.ם מסיירות.ים ולקוחות את הידע הזה איתן.ם גם למקומות אחרים שבהם הן.ם מזהות.ים משוכות של צבר או תילי אבנים כשרידים של חיים פלסטיניים שנחרבו. יתרה מכך, השהייה יחד בסיור, ההקשבה המשותפת של יהודיות.ים ופלסטיניות.ים לעדויות מהנכבה יוצרת קהילה שלוקחת אחריות על הידע הזה והופכת אותו לרלבנטי.

הפרקטיקה האקטיביסטית מאמנת למשא ומתן, להידברות על עצם הפעולה, על אופייה ועל אמצעייה, ומחייבת להתחשב בממד הציבורי של הדמיון הפוליטי ולהכיר במחירים שמשלמות. ים מי שלוקחות.ים בו חלק. פרקטיקה זו מדגישה את הממד הפיזי, את הנוכחות כאן ועכשיו ההכרחית לאימון של הדמיון הפוליטי, היות שהיא מתרחשת בהווה ואינה מכוונת רק לעתיד או לעבר. היא מלמדת שכדי לאמן את הדמיון הפוליטי עלינו למקם את גופנו בתוך מאבק על ההווה עם אחרות.ים וכחלק מקבוצה. בה בעת, הפרקטיקה האקטיביסטית מלמדת שכל אחת שפועלת היא משמעותית, ואת כוחה של יכולת פעולה (agency) אישית וקהילתית. בפעולה של זכרות היא מתכווננת כנגד חוסר האונים הנובע ממצב העניינים בזירה הפוליטית המוסדית ומאפשרת לדמיון את החוויה המשותפת כפרדיגמה מארגנת של חיים משותפים. הפרקטיקה האקטיביסטית מייצרת ידע חדש ומשנה לרגע את המקום ואת המשתתפות.ים באירוע באותו מקום.

לראות אלטרנטיבות לעתיד

הפרקטיקה השלישית, שאני מכנה אותה "לראות אלטרנטיבות לעתיד", מתחברת באופן אינטואיטיבי יותר מאשר השתיים האחרות לאופן שבו המושג "דמיון פוליטי" מובן בשיח הציבורי. פרקטיקה זו נוכחת, במדיה החזותית, בספרות ובקולנוע, מזינה אותם וניזונה מהם. באמצעות סיפורים ודימויים של אירועים או מקומות לא קיימים, צופות.ים וקוראות.ים יכולות.ים לראות בעיני רוחן.ם מקום אחר ומציאות פנטסטית או עתידנית, שכן יצירה היא מקום שבו העתיד כבר קיים. פרקטיקה זאת נשענת על כוחה של האמנות להפוך את המוכר ללא-מוכר ואת הלא-מוכר למוכר, קרוב ואינטימי. כשאנחנו קוראות סיפור או צופות בסרט, גם אם אנחנו מבינות שהעולם שנראה בו לא ייתכן, אנחנו מסוגלות "להיכנס לתוך הסיפור" לחוש קרבה אל הדמויות ולהיקשר אליהן.

בעזרת הדמיון אפשר לחשוב על פרטי הפרטים של מצבים ומקומות רחוקים מבחינת היסטורית וגיאוגרפית. באמצעות הדמיון ניתן לחקור את האפשרי, את הבלתי אפשרי ואת מה שביניהם. זהו תרגיל דליברטיבי שהופך את מה שנראה כתרחיש בלתי אפשרי לאובייקט שאפשר לדבר עליו, ולהתווכח איתו, לשפוט אותו. כפי שיצירת אמנות יכולה לחקור צבעים וצורות תוך יצירה של צבעים וצורות שאינן קיימים במציאות, באמצעות אמנות, ספרות וקולנוע אפשר גם לחקור תפיסות פוליטיות ואת התגובות הרגשיות שהן מעוררות אצל מי שבאות במגע עם היצירות. במילים אחרות, אפשר לחשוב על אמנות כעל מתודולוגיה של מחקר לדמיון פוליטי.

בהקשר זה הדמיון מובן כיכולת אישית, יצירתיות גאונית, מוזה או השראה של אמניות ואמנים אינדיבידואלים, שבמוחם נולדים רעיונות, יצירות וסיפורים. עם זאת, עבודות אמנות אינן תוכניות עבודה לשינוי פוליטי, שכן גם המוצלחות שביצירות הן פרי דמיון. של יחידות. ים. דמיון יכול להתפתח באופן אינדיבידואלי, אך הפוליטי צריך להתפתח ביחס לקהילה, פן יהפוך הדמיון הפוליטי לדמיון דיקטטורי. גם לדיקטטורים, חשוב לזכור, יש דמיון מפותח. יצירות אמנות הן הצעה – לעיתים מסקרנת, לעיתים דוחה או מפחידה ולעיתים קוסמת – למחקר ודיון על אפשרויות קיום אחרות. בחלק זה של המאמר אציג דוגמאות מעולמות יצירה שונים המציעים אלטרנטיבות לעתיד. בכל אחת מהיצירות העתיד נראה אחרת: עתיד אוטופי, עתיד דיסטופי, עתיד בלתי אפשרי ואולי גם עתיד שאפשר להתחיל לדמיין. ההצגה של מגוון תסריטים לעתיד מאפשרת לנו לתרגל לא רק את היכולת לראות עתיד, אלא גם את היכולת לחשוב עליו ברבים, כמגוון רחב של אפשרויות (שאינן המשך של ההווה).

העבודה הפילומגרפית של האמנית הפלסטינית לריסה סנסור, העושה שימוש בז'אנר של מדע בדיוני, היא דוגמה מצוינת לעבודה שמבקשת לראות עתיד. סנסור עוסקת בשאלות של זיכרון, טראומה וזהות אישית, מגדרית ולאומית כדי להציע לדמיין את העתיד של פלסטין.³⁶ סרטה האחרון, שאותו יצרה יחד עם סורן לינד, "הפריה מלאכותית" (2019), *In Vitro*, מחדד שאלות אלה.³⁷ ציר מרכזי בסרט עוסק בשאלה כיצד טראומות קולקטיביות מעצבות את הזהות האישית, מה אפשר לעשות עם זיכרון העבר של מקום שכבר אינו קיים, וכיצד להגדיר תצורות של שייכות אל נוכח היווצרותן ההולכת וגוברת של קהילות גלותיות. סנסור מייצרת עולם שמתקיים מתחת לפני השטח, שלווים שנה אחרי אסון אקולוגי: בכור גרעיני נטוש מתחת לעיר בית לחם, מדענית מצליחה לייצר חיים באופן מלאכותי. באמצעות זרעים שנאספו בימים האחרונים שלפני האפוקליפסה היא מקימה מטע עצום של עצי זית וצמחייה פלסטינית ילידית, ומצליחה לגדל באופן מלאכותי לא רק צמחים אלא גם שיכוסים של בני אדם.

הסרט, בשחור לבן, מורכב משני מסכים מקבילים שבהם נראים דימויים של האסון וזיכרונות מן הימים שלפניו. עיקר המתח בסרט מתקיים בדיאלוגים בין שתי מדעניות: האחת מבוגרת, לבושה לבן, הניצבת בימיה האחרונים במה שנראה כמו מיטת בית חולים, והשנייה צעירה ולבושה בגדים שחורים בעיצוב פוטוריסטי, המזכירים חליפה של לוחמת גרילה או טייסת חלל. ההצבה בשני מסכים מחדדת את הפער בין הווה לעבר ואת הפער האידיאולוגי בין שתי הנשים. אליה, המדענית הצעירה, המיועדת להמשיך את עבודתה של דוניא המבוגרת, היא השיבוט

(היחיד ששרד) של בתה הביולוגית שנפטרה בעקבות האסון. האחריות לשמר את הזיכרונות האישיים של הילדה שנכחדה באסון מוטלת על אליה, וכך גם הזיכרונות הקולקטיביים של העם הפלסטיני שהיא נושאת בגופה.

אליה מתקוממת נגד התפקיד זה ומטיחה בדוניה: "העבר היחיד שאני מכירה הוא כאן, כל השאר הם סיפורי אגדות". באחת הסצנות החזקות של הסרט, המצלמה מתקרבת ובשני המסכים נראות שתי הדמויות בפרופיל כשהן מביטות אחת בעיני השנייה. דוניה משיבה: "אומות שלמות נבנות על אגדות. עובדות בלבד הן סטריליות מדי להבנה משמעותית ומגובשת". הפער בין אליה ודוניה ביחס לזיכרון העבר ושימור המסורת והתרבות הוא מרכזי בסרט, ובא לידי ביטוי באמירה המתריסה של אליה: "אני מתעבת את הרעיון שההווה הוא לא יותר מריק, מעבר בין מה שהיה למה שיהיה". אליה מסרבת לחוות את ההווה כריק, כחלול, כמסדרון המתנה שמתקיים בין זיכרון תורשתי של עבר שלא היא חוותה לבין עתיד שמובטח אך עדיין אי אפשר לדמיין אותו. שאלות על תורשה, גנטית והמשכיות עולות לכל אורך הסרט: תורשה מורכבת ומלאכותית אך בו בזמן אמיתית, שאפשר להבין כסוג של תורשה אפיגנטית. כלומר, שאלות בנוגע לאופן שבו סביבה והתנהגות (פוסט-טראומטית) יכולות להשפיע על האופן שבו הגנים שלנו פועלים ומשתנים, שכן בעוד שינויים אפיגנטיים אינם משנים את הדי-אן-איי, הם משנים את האופן שבו הגוף קורא את רצף הדי-אן-איי. והגוף של אליה אכן קורא את רצף הדי-אן-איי שלה באופן אחר. המשא ומתן שהיא מקיימת עם התורשה הזאת מתגלם בדיאלוג שלה עם דוניה, וזהו בעצם משא ומתן שהיא מנהלת עם עצמה על עתידה, שכן היא לא רק נושאת בגופה את הזיכרונות המושתלים של העבר, אלא גם את זיכרונות העבר שלה מחייה מתחת לפני השטח, בין קירות בטון, אל מול צמחייה ילידית שנוצרה כמוה, באופן מלאכותי.

דוגמה אחרת לדמיון של העתיד בפלסטיין-ישראל הוא הסיפור הקצר "סיפור ממנשייה ג'דידה" מאת תומר גרדי, המבקש להציג מציאות פוסט-לאומית בפלסטיין-ישראל. במציאות חדשה זו, פליטות. ים פלסטיניות. ים שבות. ים לחיות בפלסטיין ההיסטורית יחד עם יהודיות. ים שהיו פעם ישראליות. ים ויהודיות. ים אחרות. ים שזה מקרוב באו.³⁸ הסיפור חותם את האסופה הדו-לשונית (בערבית ובעברית) "עודה: עדויות מדומיינות מעתידים אפשריים" שערכו תומר גרדי ועמר אלע'בארי (2013). הסיפורים באסופה ממוקמים מעבר לשאלת השיבה כשאלה משפטית או מוסרית, ומניחים אותה כעובדה מן העבר, שכן הם עוסקים במציאות של "אחרי השיבה". לפיכך ענינם של הסיפורים אינו הזכות (לשוב), שכן הזכות כבר מומשה, אלא בשיבה עצמה: איך היא נראית בחי היום? אילו אתגרים ואפשרויות היא מייצרת, ואילו סיפורים אפשר לספר אחריה? הסיפורים מותחים את העתיד שניתן לדמיין בפלסטיין-ישראל. השכונה שבה מתרחש הסיפור, ממנשייה ג'דידה (מנשייה החדשה), מתוארת כ"שכונה חדשה וצפופה שבנו על אי מלאכותי מאה מטר בתוך הים, שאדריכלים מופרכים תכננו מול ממנשייה הישנה ויפו" (עמ' 134). הרעיון של בניית שכונה חדשה על אי מלאכותי בים אינו חדש; הוא מופיע מדי כמה שנים בזיקה לתכנון העירוני בישראל ומהווה השראה לאדריכלים ומתכננים, אמנים ופוליטיקאים. גאולת אדמה מן הים כדי להרחיב את שטחי מדינת ישראל הוא רעיון עם היסטוריה ארוכה במסורת התכנון

העירוני של תל אביב.³⁹ הסיפור "מנשייה ג'דידה" אם כן, עושה שימוש בפנטזיה הקולקטיבית של יצירת אדמה חדשה יש מאין בתל אביב כדי לייצר תרחיש אחר:

במנשייה ג'דידה חיו ביחד שבים חדשים, פלסטינים ותיקים ויהודים. לא מעט בדיחות הסתובבו בשכונה הזאת על עצמה. היהודים אמרו, מחייכים, לא על זה חשבנו כשאמרנו שהערבים יזרקו אותנו לים. התגלגלה כזו בדיחה ישנה כמו זקן ארוך ולבן. הפלסטינים התמרמרו, בשביל זה חזרנו לפלסטין? כדי לגור בשכונה על אי מול יאפא? אבל המרחק אל יאפא ואל תל אביב היה קצר מאוד, גשר חיבר אותנו אל היבשה, והנוף היה מדהים, מצד אחד הים, מצד שני כלתו, כלת הים, מסתכלים בה ביאפא, נמלה, מזווית הפליטות התמידית הזאת, כמו שראו אותה הפליטים הפלסטינים שהציונים גירשו וכמו שראו אותה המהגרים היהודים שהגיעו. אלא שהם, פליטותם הייתה בתנועה, ואנחנו פליטותנו הייתה אי מלאכותי צף. צפוף. מלא תלונות ושמה, עם בארים זולים ושכנות ושכנים קרובים וחוף ים רק לעצמנו. (עמ' 184–185)

הסיפור מציג את הדמויות ואת מערכות היחסים שהן טוות באור אנושי, רגיש ואירוני שצוחק על המיתוסים המכוננים את הלאומיות הישראלית והפלסטינית, מבין אותם, ואגב כך גם צוחק על עצמו. בתוך מציאות פוסט-לאומית זו, העבר של הנכבה והשיבה ממשיכים להניע את ההווה, אבל ההווה חזק יותר. בהווה של הסיפור היחסים בין הדמויות אינם מבוססים על אתניות, אבל האתניות לא נעלמת. היא מופיעה "כמו זקן לבן וארוך", אך אינה מכתיבה את המציאות הפוליטית של מי שחולקים מקום משותף ולא את היחסים שיכולים להתפתח בתוכו.

בשתי היצירות שנדונו בחלק זה יש הצעה לעתיד אחר שחורג מההווה ומהעבר שטמון ומבצבץ מתוך הנרטיבים של הסרט והסיפור: הדמויות הראשיות הן נשים. בסיפור שתי נשים, יהודייה ופלסטינית, שמניעות את העלילה כשהן מחפשות אוצר שלא נמצא, מחריבות יחד בית פלסטיני ובוחרות יחד לחזור אל הקרבה השכונתית שלהן במנשייה ג'דידה. בסרט, שתי המדעניות מקימות ומתחזקות עולם שלם ללא גברים. שתי היצירות מאמנות את הדמיון הפוליטי בכך שהן מציעות אופציות לקיום פוליטי שאמנם נשענות על פרדיגמות לאומיות אך גם חורגות מהן. שני המקרים מציגים אוטופיה ודיסטופיה פוסט-לאומית שמשנות גם את יחסי הכוחות המגדריים.

סיכום

הדמיון הפוליטי, כפי שאני מציעה כאן, הוא פעולה של התנגדות שיוצרת דימויים חדשים ואלטרנטיביים לעבר, להווה, לעתיד וליחסים ביניהם. זו פעולה שמבקשת לראות מעבר למה שישנו ולהקשיב בקשב מיוחד לסיפורים של המקום, לעדויות שבעל פה של אקטיביסטים ולמספרי הסיפורים. כדי לעשות זאת יש לרתום את הדמיון הפוליטי לכוח היצירתי ולדמיונם של יחידות. בה בעת, הדמיון חייב להתקיים בתוך הפוליטי ומתוכו, מתוך קהילה שנאספת יחד כדי לשנות את האופן שבו היא חולקת מרחב משותף. הפעלה של הדמיון הפוליטי, על ההתדיינות המתמדת הכרוכה בו, משנה את המרחב שבו הפעולה מתבצעת. הדמיון הפוליטי מאתגר את כוחות היחיד, כי כשהדמיון האישי פוגש את הדמיון הקהילתי נחשפות המגבלות של שניהם: מה נמצא מעבר לדמיון האישי? מה אי אפשר לדמיין? מהן גבולותיה של הקהילה שאפשר לדמיין? ולמי יש זכות לדמיון פוליטי?

האימון בדמיון פוליטי מחייב אותנו לחשוב מחדש על הקשר בין עבר, הווה ועתיד. אנחנו חיות בהווה, אבל ההווה הוא דק, קצר, מזערי, עוד לא התחיל וכבר חלף, ואנו שוב נותרות עם העבר ועם העתיד הארוכים. העבר והעתיד אינם מקומות רחוקים אלא מקומות שאנו מאכלסות באופן יומיומי, חיות איתם באופן אינטימי, אבל אין לנו השפעה עליהם. הם קרובים ורחוקים בעת ובעונה אחת, ולכן, ההצעה של דונה הרוויי לעבות את ההווה, לחשוב על "הווה עבה", נראית כמו אפשרות טובה להתחיל לטוות את העבר עם העתיד באופן יצירתי כדי לאמן את הדמיון ללכת לביקור.⁴⁰

הערות

*אני מבקשת להודות לטל זלמנוביץ, רות ונסקה, ערן פישר רותי גינזבורג ואיתי שניר על הערותיהם החשובות לטקסט זה.

1. אני נשענת כאן על התפיסה של אריסטו, שמבין את הדמיון כתכונה המחוברת לחושים. אריסטו טוען שהתודעה אינה יכולה לחשוב ללא דימוי (phantasma), מכיוון שרק באמצעות הכוח המאחד של הפנטזיה (phantasia) אפשר לתרגם רשמים חושיים כמו צורה, צבע או השתקפות של אור לכדי אובייקט שלם. על כן, אריסטו מגדיר פנטזיה כתנועה (kinesis) המתקיימת בין החושים. אריסטו, על הנפש, תרגם מנחם לוז (הוצאת סמינר אורנים, 1989), 3.3.

2. להמשגה של ההבדל בין דמיון למדומיין ראו מאמרה של קיארה בוטיצ'י, "דמיון" בגיליון זה.

3. בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגם דן דאור (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2000).

4. 2019 Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

5. חנה ארנדט, המצב האנושי, תרגמו אריאלה עיישה אולאי ועדי אופיר (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2013).

6. קיארה בוטיצ'י, "דמיון", בגיליון זה; Chiara Bottici, *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary* (New York: Columbia University Press, 2014).

7. עדי אופיר, "פוליטי", מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית, 2 (2010): 85-109.

8. W. J. T. Mitchell, "What Is an Image?" *New Literary History* 15 (3) (1984): 503-537.

9. חנה ארנדט, אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע, תרגם אריה אוריאל (תל אביב: בבל, 2000), 57, 58, 299.

10. חנה ארנדט, הרצאות על הפילוסופיה הפוליטית של קאנט, תרגם גיא אלגת (תל אביב: רסלינג, 2010), 70-71 (להלן ארנדט, הרצאות).

11. לחשוב, לרצות ולשפוט הן שלוש פעולות שארנדט מקשרת אל חיי הרוח (The Life of the Mind). אחד המאפיינים המשותפים לפעולות אלה הוא שעניינן הוא בדברים שאינם: אני חושבת על מה שאינו קיים, משתוקקת אל מה שעדיין לא קיים ושופטת את מה שהיה, או את מה שאני זוכרת שהיה. אלו הן פעולות שעניינן הרוח ולא העולם הממשי.

12. ארנדט, הרצאות, 71. במקור "ללכת לביקור" [go visiting]. בתרגום לעברית הפועל "ללכת" נעלם, אך לדעתי הוא חשוב להבנת המשפט כיוון שהוא מדגיש את פעולת הגוף ואת הפרפורמטיביות של אימון הדמיון. ראו Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 43.
13. אריאלה עיישה אזולאי מפתחת את המושג "היסטוריה פוטנציאלית" כדי לחשוב על אפשרויות שהיו יכולות להתפתח. ראו Ariella Azoulay, "Potential History: Thinking Through Violence," *Critical Inquiry* 3 (2013): 548; קרן עומרי מפתחת את המושג "היסטוריה אלטרנטיבית" כדי לחשוב על תרחיש היסטוריים מקבילים. Keren Omry, *Slipping Sideways: Alternate History and the Contemporary* (Forthcoming).
14. רוטברג מציע בספרו שההבחנה בין קורבנות, מקרבים וצופים מן הצד אינה מייצגת את יחסנו לזוועות ואי-צדק. במצבים היסטוריים של אלימות קיצונית כולנו מעורבים בצורה כזו או אחרת ואף אחד אינו לגמרי חף מפשע. גם אם לא אנחנו מבצעים את האלימות, אנחנו עדיין יכולים לתרום לכינונה או ליהנות מהתוצרים של משטרי שליטה שאיננו תומכים בהם או יכולים לשלוט בהם. Michael Rothberg, *The Implicated Subject: Beyond Victims and Perpetrators* (Stanford, California: Stanford University Press, 2019).
15. על הקושי לתרגם ועל המושג ראו את מאמרה לבנת קונופי דקלב, "אנלרנינג (Unlearning)", בגיליון זה.
16. Ariella Azoulay, *Potential History: Unlearning Imperialism* (Verso Books, 2019).
17. ראו למשל את האתר [Native Land-Canada](#) שמציג מיפוי קרקעות על פי שייכות ושמות ילידיים; ואת אתר תנועת [Black Lives Matter](#) המחבר בין תקופת העבדות לבין ההרג והאפליה הממסדית בארצות הברית של המאה ה-21.
18. אריאלה אזולאי, "ארכיון", מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית, 7 (2014): 37-17.
19. Gil Z. Hochberg, *Becoming Palestine: Toward an Archival Imagination of the Future* (Duke University Press Books, 2021).
20. גיש עמית כתב על ספריות פלסטיניות שנבזזו ופריטים מתוכן הופיעו בספרייה הלאומית. ראו גיש עמית, אקס ליבריס: היסטוריה של גזל, שימור וניכוס בספרייה הלאומית בירושלים (ירושלים: מכון ון ליר, 2014). לא רק התוכן אלא גם מבנה הארכיון הוא פרי של גזל שבאופן פרדוקסלי גם מנציח אותו בין כתליו. אחת הדוגמאות הבולטות בנוף העירוני הוא מוזיאון בית האצ"ל הניצב בפארק צ'רלס קלור, בין יפו לתל אביב. המוזיאון בנוי על חורבותיהם של שלושה בתים פלסטיניים שסיפורם, כמו הסיפור של תושביהם, איננו חלק מן הסיפור שמספרת התצוגה במוזיאון.
21. המחקר החלוצי של רוזמרי סייג התבסס על ניתוח ראיונות שהיא אספה בקרב נשים במחנה הפליטים שתילה בדרום לבנון. ראו Rosemary Sayigh, "Engendered Exile: Palestinian Camp Women Tell Their Lives," *Oral History* 25 (2) (1997): 39-48.
22. מצוטט אצל אילן פפה. Ilan Pappé, "Edward Said: A Tribute," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 23 (1-2) (2003), 8-10.

23. הארכיונים שיצרה אזולאי הוצגו בתערוכות בגלריית מנשר (2007) ובגלריית זוכרות (2009) והופיעו גם כספרים. ראו אריאלה אזולאי, מעשה מדינה: היסטוריה מצולמת של הכיבוש 1967-2007 (אתגר, 2008); אריאלה אזולאי, אלימות מכוננת 1947-1950: גנאלוגיה חזותית של משטר והפיכת האסון ל'אסון מנקודת מבטם' (תל אביב: רסלינג, 2009).
24. רונה סלע, לעיון הציבור: תצלומי פלסטינים בארכיונים צבאיים בישראל (תל אביב: הלנה), 2009.
25. מירון בנבנישתי, "המפה העברית", תיאוריה וביקורת 11 (1997): 7-29.
26. עאמר דהאמשה, מקום לדור בו ושם לו: קריאה ספרותית ותרבותית בשמות הערביים של הארץ (דביר, 2017).
27. על Visualizing Palestine ראו <https://visualizingpalestine.org>; על פרויקט המפות הפתוחות: <https://palopenmaps.org>.
28. לאחרונה השתנתה שמה של האפליקציה והיא נקראת כיום iReturn. ראו www.zochrot.org/articles/view/56528/he.
29. על iNakba ראו Noam Tirosh, "iNakba, Mobile Media and Society's Memory," *MOBILE MEDIA & COMMUNICATION* 6 (3) (September 2018): 350-366; Norma Musih and Eran Fisher, "Layers as Epistemic and Political Devices in Mobile Locative Media: the Case of iNakba in Israel/Palestine," *Continuum* 35 (1) (January 2, 2021): 151-169.
30. אום א-זינת היה כפר פלסטיני גדול מדרום מזרח לחיפה. ב-1945 התגוררו בו 1470 תושבים שהתפרנסו בעיקר מחקלאות. ב-15 במאי 1948 נכבש הכפר ותושביו גורשו. ב-1949 הוקם היישוב אליקים בצידו הדרומי של אתר הכפר. שרידים של מרכז היישוב מצויים כיום בתוך הגן הלאומי הר כרמל וביער קרן כרמל של הקק"ל בצמוד ליישוב אליקים.
31. להרחיב את ההווה הוא מושג שאני שואבת מהמסורת היוגית, שהתרגול שלה מסייע להתרכז בהווה. אני מודה לדליה קרייד שמלמדת להרחיב את ההווה בכל נשימה.
32. לתיעוד הסיוורים של זוכרות ראו www.zochrot.org/tours/all/he.
33. ידע על הנכבה בעברית קיים כבר משנות השמונים של המאה הקודמת. היסטוריונים חדשים, גיאוגרפים ביקורתיים, תיאורטיקנים וחוקרות תרבות כתבו על הנכבה בהרחבה בעברית, אך הוא לא היה נגיש ומרובד כפי שהוא היום.
34. בני מוריס, אחד ההיסטוריון שיודעים הכי הרבה על הנכבה, הוא אולי אחת הדוגמאות המרתקות בהקשר זה. בראיון שנתן לארי שביט ב-5 בינואר 2004 הוא הצדיק את הנכבה, ונראה כי אינו רוצה לדמיין את משמעותה בשביל הפלסטינים. ארי שביט, "מחכה לברברים", הארץ, 5.1.2004.
35. חנה ארנדט, "הבנה ופוליטיקה (על הקשיים שבהבנה)", תרגום עמי אשר, 0618 עיתון פילוסופיה (פרסום מקוון), יולי 2012.
36. Ella Elbaz, "The Future of Temple Mount: Imagined Possibilities in Contemporary Palestinian and Israeli Art," *Dibur Literary Journal, Visions of the Future*, ISSUE 6, Fall

2018 (February 26, 2018); Gil Z. Hochberg, "Suspended between Past and Future": Larissa Sansour's Sci-Fi Archaeological Archive in the Past-Future Tense," in *Becoming Palestine: Toward an Archival Imagination of the Future* (Duke University Press Books, 2021, 72)

37. <https://larissasansour.com/In-Vitro-2019> ראו

38. בשנים האחרונות חל גידול ביצירות מדע בדיוני שעוסקות בשאלת פלסטין. ב-2019 התפרסם אוסף הסיפורים הפלסטיני הראשון שעוסק במדע בדיוני, והוא אפוף תחושה של דיסטופיה שבה תקווה והיעדרה פועלות יחדיו. Basma Ghalayini (ed.), *Palestine +100* (Comma Press, 2019).

39. Alona Nitzan Shifan, "The Architecture of the Hyphen: The Urban Unification of Jaffa and Tel-Aviv as National Metaphor," in *Tel Aviv, the First Century: Visions, Designs, Actualities*, ed. By Maoz Azaryahu and S. Ilan Toren (Bloomington: Indiana University Press, 2011), 373-405.

40. Donna Jeanne Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016), 2-3.

אני מודה למושון זר אביב על תרגום המושג thick present ל"הווה עבה".



דימוי פוליטי

יעל ברתנא בשיחה עם אודי אדלמן ונורמה מוסי

תל אביב, מרץ 2022



סטילס מתוך עבודת הווידאו "מלכא גרמניה", שלושה ערוצים, 2021

ביום סגרירי נפגשנו בתל אביב יעל ברתנא, אודי אדלמן ונורמה מוסי כדי לשוחח על העבודה של יעל ברתנא, אמנית רב-תחומית שחוקרת באמצעות צילום, קולנוע ומיצב את הקשר בין זהות לאומית, פוליטיקה של זיכרון קולקטיבי, מגדר, שייכות וכוח. השיחה עסקה בקשר שבין העבודה של יעל למושג "דמיון פוליטי".

י"ב: מחשבה על דמיון ישר לוקחת אותי למושג הדימוי, והשאלה שמעניינת אותי היא אם זה קיים גם במחשבה שלך על דמיון פוליטי.

נ"מ: כן, אני חושבת שיש קשר הדוק בין דימויים לדמיון, ויש עוד מילה שאולי כדאי להכניס לתוך השיחה בינינו – המדומיין, משהו שאנחנו נמצאים בתוכו, מכיל אותנו, כמו המדומיין הציוני. דימויים מאוד חשובים כאן, כי הם משהו שאנחנו עושות ולכן הם מחברים את הדמיון לפעולה. לא רק דימויים חזותיים, אלא גם סיפורים וזיכרונות, סוגים שונים של דימויים הם חשובים.

י"ב: בהקשר הזה, מעניין אותי מה המקום של החלום בדמיון הפוליטי. מה ההקשר של העל-מודע כמקום שיכול להפעיל קולקטיב? לייצר חלום קולקטיבי?

נ"מ: אני חושבת שלחלומות יש מקום חשוב בהקשר של המדומיין. אבל אולי תוכלי קצת לפרט למה את מתכוונת, בזיקה לעבודה שלך?

י"ב: הדוגמה הכי טובה היא מלכא גרמניה.

נ"מ: מי זו מלכא גרמניה? מה מאפיין אותה?

י"ב: מלכא גרמניה היא האלטר אגו שלי. היא סוג של משיחה שהגיעה לברלין להושיע את היהודים ואת הגרמנים גם יחד. בעבודה אי אפשר לדעת מאין מלכא גרמניה הגיעה לברלין או לאן היא ממשיכה. היא פנטזיה של דמות הגואל הנשענת על הדימוי של המשיח היהודי שיגיד על חמורו כשליחו של אלוהים ויגאל את היהודים. מלכא גרמניה היא דמות אמביוולנטית שמאפשרת לחוות רגע של גאולה, כלומר את אפשרות הגאולה. כאן נשאלת השאלה אם בכלל אפשר להיגאל מנטל ההיסטוריה (burden of history) ואיך עבודת אמנות יכולה להיות קטליזטור של כזה דבר. לכן מלכא גרמניה היא למעשה דמות שמתכתבת עם דמות המשיח, אבל היא יותר מזה. דמותה האנדרוגנית, הקווירית, היא שילוב של פרופגנדה גרמנית נאצית ודמותו של המשיח היהודי ולמעשה גם ישו רכוב על חמור. מסעה של מלכא גרמניה בתוך הטבע הגרמני, לאורך מסילות הרכבת, בין חורבות של בונקרים ומונומנטים היסטוריים, כמו דמות מסרט מדע בדיוני, מדגישה מצב של טמפורליות, עבר, הווה ועתיד שנפגשים. הנוכחות שלה מפעילה רצף של שינויים, היא מציפה דברים מהתת-מודע הקולקטיבי והם מתחילים לצוץ על פני השטח, משנים את הנוף המוכר, היומיומי. ביום-יום לא רואים רקדניות לבושות לבן ורקדות על פי תנועת לאבאן (Laban Movement Analysis). זו כוריוגרפיה גיאומטרית שגם מייצרת וגם חוקרת את התנועה במרחב מתוך בדיקה מתמדת של היחסים ביניהן.

נ"מ: תוכלי לומר כמה דברים על תהליך העבודה במקרה זה?

י"ב: מלכא גרמניה, למרות הממדים שלה, האפיות שלה, היא מאוד אישית. היא התגבשה באופן אורגני במהלך השנים שאני חיה בברלין. מתוך הדיאלוג הימיומי שלי עם המקום וההבנה שלי שלמרות הנסיון של הגרמנים "לעבוד את העבר" (מושג שצמח בשנות השישים ומסמן את הרצון להתמודד עם העבר (Vergangenheitsbewältigung), הרבה דברים לא באמת השתנו. נכון שברלין הפכה גם לעיר מקלט של הרבה זרים, אבל בכל זאת היה לי צורך להיכנס לרבדים עמוקים יותר שעיצבו את האומה הגרמנית, את הגרמנים.

מציאות אלטרנטיבית, דמיון פוליטי, היסטוריה אלטרנטיבית, הם לב העבודה שלי בשנים האחרונות. מלכא גרמניה התחילה בחלום שבו ראיתי איך שלטי הרחוב ושלטי החנויות הוחלפו מגרמנית לעברית. את שאר הסצנות של מלכא גרמניה כתבתי בלילה אחד. במשך ארבעה ימים צולמו רוב החומרים לסרט, ואז הגיעה המגפה ששינתה את המצב העולמי. בתקופת המגפה המשכתי לצלם כמה סצנות כשהעיר ריקה. באופן אירוני זה התאים מאוד לתסריט שמדמיין את ברלין ריקה מגרמנים. הגרמנים הפכו ל"גרמנים הנוודים".

תהליך עריכת העבודה היה בדיאלוג מתמיד עם העורכת דפנה קינן ואוצרת התערוכה – שלי הרטן. מרגע שהתחלתי לערוך את התלבטתי בין כמה אופציות: ערוץ אחד, שני ערוצים? בסוף החלטתי על שלושה ערוצים שמאפשרים לדימויים לייצר הקשרים ביניהם. נרטיבים מקבילים וסיפורים נשורים. הצבת העבודה בשלושה ערוצים איפשרה לתת לדימויים חופש לחיות בתוך נרטיב שיש בו הרבה אפשרויות. הריבוי מייצר אמביוולנטיות אבל גם מצריך את הצופה לעבוד. לתת מקום לרגשות של הצופה, לאפשרות של חוויה רפלקטיבית תוך חיפוש אחר איזו "אמת". כל צופה מגיע לעבודה עם התודעה הקולקטיבית שלו, ולכן עניין אותי לא לצמצם אופציות.

כמוך, אני חושבת שדמיון פוליטי תלוי מאוד במקרה הספציפי שיוצר את הגיאוגרפיה ואת הקהילה. בין שמדובר בתסריט בדיוני או מציאותי. רציתי לייצר את המקום של המודחק מתוך החיים שלי בגרמניה. לחשוב על פעולת הגאולה כפעולה שמייצרת שינוי בתודעה. מתוך המושג של התמודדות עם העבר הגרמני, המצאתי את המושג *zukunftsbewältigung*, התמודדות עם העתיד. המקום הזה של דמיון פוליטי, לחלום יחד בתוך תערוכה על העתיד, מעלה את השאלה "מה אמנות יכולה לעשות?" איזו מין חוויה זה יכול לייצר? האם הדימויים יכולים להיות מין וזו ואנליסט באותה מידה? זה המקום של הדמיון פוליטי שאני מנסה להבין.

א"א: אמרת משהו מעניין על זה שאנשים מרקעים שונים יקבלו את הדימוי אחרת. כלומר, במובן מסוים, את מציעה להניח סדרה של דימויים שקשורים בזיכרונות קלקטיביים של קהילות וקהלים שונים, ולחולל דמיון שמבוסס על רקע היסטורי מסוים. כלומר, יש כאן כל מיני דמיונות זהים שכל אחד יחוה אותם אחרת?

י"ב: חד-משמעית זו חוויה אחרת.

א"א: מדוע? בגלל הקשר של כל קהילה לטראומות שונות?

י"ב: כן, אני חושבת שאצל צופים שונים מתעוררים צרכים שונים. לי היה צורך בפנטזיה כזו של גאולה, אמנות כסוג של גאולה. מלכא גרמניה היא כלי, הפנטזיה שלי של מי שאני רוצה שתהיה המשיח. אבל הגיבורה שמחוללת את השינוי היא כלי שרת כדי לייצר את הנרטיב, להמציא היסטוריה חלופית שתאפשר לי להתמודד עם העבר ואולי להבין דברים בצורה שונה. הדמיון הפוליטי מאפשר לעשות שינוי בזיכרון הקולקטיבי בתודעה של שני עמים עם היסטוריה משותפת שיש לה השלכות תרבותיות ופוליטיות עד היום. מדינת ישראל הוקמה הרחק מחורבות השואה, אבל היהודים ששרדו הביאו איתם את הזיכרון הקולקטיבי שעבר לדורות הבאים, והנה היום אלפי יהודים חוזרים לברלין החדשה. הישראלים רואים בעבודה נקמה: "הנה, החזרנו להם", "הם זרקו אותנו, עכשיו אנחנו זורקים אותם". אלו היו חלק מהתגובות של ישראלים שצפו בדימוי של גרמנים שעומדים בתחנת רכבת עם מזוודות. זה הבסיס של הזיכרון הקולקטיבי, הזיכרון הידוע של רציף 17, שממנו נשלחו יהודים אל המוות, ועכשיו את מביאה את הגרמנים, שמה אותם ברציף תחנת רכבת ו...

א"א: והגרמנים, איך הם חוו את זה?

י"ב: הסצנה הספציפית הזאת התחברה לחלק מהגרמנים עם סיפור הפליטות. אחרי המלחמה



סטילס מתוך עבודת הווידאו "מלכא גרמניה", שלושה ערוצים, 2021



סטילס מתוך עבודת הווידאו "מלכא גרמניה", שלושה ערוצים, 2021

הסיפור הזה התחבר לחלקם לקומוניזם, להיסטוריה של הבריחה הגדולה שהתרחשה לפני שנבנתה החומה, לפני 1961. המונים, בערך 2 מיליון גרמנים, ברחו מהקומוניזם למערב גרמניה. הם רצו לברוח אל המשפחות שלהם במערב, אל החופש.

א"א: מהטוטליטריזם החדש שהופיע פתאום.

י"ב: רוב האנשים שעמדו בסצנת תחנת הרכבת מבוגרים. מתוך ראיונות עם השחקנים התברר שהם חיברו את הסצנה לזיכרון הקולקטיבי שלהם. סצנת החלפת השלטים מגרמנית לעברית, שמבוססת על חלום שלי, תפקידה להנכיח את הניכור ששפה זרה מייצרת. זה טריק שבוחן את התגובה לשפה העברית. מבחינת הגרמנים העברית היא רצף של צורות, אין לה שום משמעות. דרך הפעולות האלה אני לומדת המון דברים על המקום. למשל, בתקופת הקורונה עשיתי ניסוי: תליתי שלט בעברית ברחוב שלי כדי לראות איך אנשים מגיבים לזה.

נ"מ: ואיך הם הגיבו?

י"ב: הם הסתכלו על זה. אז צעיר אחד אמר: I have no problem with Jews, I am not antisemitic. It is ok to keep it here, והוא דיבר כזה מבולבל והיה בלחץ. ואני חשבת, אתה רק בן 16, עוד לא חווית כלום, זה מדהים איך הכול חי כל כך... והיה מישוהו אחר שבא ואמר What is it, Chinese?

גם בזמן הצילומים לסרט, כשהחלפנו שלטים במרכז העיר, מישוהו צעק על אופניים – "ויוה פלסטיין".

נ"מ: אבל לא הורידו את זה, נכון? מישוהו הוריד את זה?

י"ב: לא. אני הורדתי את זה.

נ"מ: כי אם פה למשל תשימי שלט רחוב בערבית, הוא לא יישאר זמן רב.

א"א: כן, אבל זה לא אותו דבר, כי כאן יודעים ומזהים את הערבית.

נ"מ: השלטים של זוכרות עם שמות היישובים הפלסטיניים לא נשארים הרבה זמן.

א"א: כאן ברור מה זה בגלל המאבק. שם זה לא ברור בכלל. זה לא איום מיידי כמו שזה מופיע כאן. דווקא במקום הזה של שני המבטים האלה – המבט הישראלי או היהודי והמבט הגרמני – רצייתי לשאול על המבט, על הסיפור עם פולין והפרויקט של "התנועה להתחדשות יהודית בפולין". בפרויקט זה, שהוצג במלואו ב-2011, הגית מניפסט של תנועה דמיונית הקוראת להחזרת 3,300,000 יהודים לאדמת פולין. הסרט הראשון, "מארי קושמרי" (2007), מוצג מנקודת המבט של פוליטיקאי פעיל שמאל פולני צעיר הקורא ליהודים לחזור לפולין מולדתם. הסרט השני, "חומה ומגדל" (2009), הציג מתיישבים שמקימים יישוב יהודי חדש על אדמות פולין, והסרט השלישי, "ההתנקשות" (2011), מספר על ההתנקשות במנהיג התנועה. שניהם מוצגים מתוך נקודת מבטם של היהודים. גם שם מופיעה השאלה איך חווים את זה בכל צד. ואני אזכיר כאן גם את העבודה "הקונגרס הבינלאומי הראשון של התנועה להתחדשות יהדות בפולין", שהוצגה במאי 2012 במסגרת הביאנלה לאמנות בברלין. רגע מעניין בעבודה היה הרגע שבו הפולנים הבינו שזה לא רק עליהם, לא רק על פולין או על החזרת יהודים לפולין, אלא על החזרת יהודים



"הקונגרס הראשון של התנועה להתחדשות יהודים בפולין", הבינאלה השביעית של ברלין, תיאטרון HAU Hebbel
am Ufer, 2012. צילום: איליה רבינוביץ



רים פאדה ויוסי יונה בקונגרס הראשון של התנועה להתחדשות יהודים בפולין, בינאלה השביעית של ברלין, תיאטרון HAU Hebbel am Ufer, 2012. צילום: איליה רבינוביץ

לאירופה בכלל. בקונגרס התכנסו אנשים ממקומות שונים בעולם ומתחומים שונים לחשוב יחד על התנועה להחזרת היהודים לפולין, לנסות לתת לה פשר, כל אחד בדרכו ומתוך ההתבוננות שלו על המציאות. היו שתי צעירות פולניות שזה ממש הטריד אותן. הקונגרס שהתקיים בברלין בעצם הפסיק להיות פרויקט על פולין. היה רגע בשולחן העגול שבו כל אחד הביע עמדה בנוגע להחזרת היהודים לפולין, אבל המסקנה המתבקשת מהפרויקט הייתה שזו שאלה של חזרת יהודים לאירופה בכלל, ובעצם של החזרת פליטים בכלל. כי אין משהו קונקרטי בפולין שמחייב את החזרה של יהודים דווקא לשם.

י"ב: יותר מזה, מה שהטריד אותם זה למה אנחנו מדברים על ישראל. הם לא עשו שום רפלקציה ולא הבינו שהפרויקט של התחדשות יהדות פולין מדבר קודם כול על ישראל. זכות השיבה הייתה רוח הרפאים של הפרויקט, כי כל הזמן אמרנו "The right of return".

נ"מ: לאיזו זכות התכוונתם? לזכות השיבה של היהודים לאירופה או לזכות השיבה של הפלסטינים לפלסטין?

י"ב: גם וגם. אבל לא דיברנו על זה. זה היה חלק מהטכניקה של העבודה: להשאיר את הנגטיב, את הדבר שלא מדברים עליו כחלק מהעבודה. האוצרת הפלסטינית רים פאדה הבינה חד-משמעית שהפרויקט הזה מציג את זכות השיבה של הפלסטינים, והלכה עם זה עד הסוף כשהיא דיברה בקונגרס על זכות השיבה של הפלסטינים. זה הדבר הראשון שהיא דיברה עליו והיא הייתה מאוד ברורה.

נ"מ: היא ראתה את הפרויקט שלך כפרויקט שמציע את החזרה של היהודים לאירופה ושל הפלסטינים לפלסטין?

י"ב: כן. לעשות צדק היסטורי. כמו שליהודים מותר לחזור לפולין, כך גם הפלסטינים.

א"א: בעבודת הקונגרס כבר קרה שלאומים שונים וקבוצות שונות – וגם הפולנים והישראלים – חוו את הפרויקט אחרת, אבל יש שם גם משהו שקשור לאופן שבו את [נ"מ] אפיינת את הדמיון, וקשור לא רק לדימויים אלא לדמיון שעובר דרך החוויה הפיזית, כי האירוע שקורה בקונגרס הוא דמיון דרך הגוף. החוויה שבה אני נוכח שם בתור ישראלי, בתור גרמני או בתור פולני מנסחת את האפשרות. זו התרוממות רוח שמאפשרת הצצה לעולם אחר. וזה דבר נורא משכנע, גם הכישלון של הרגע אבל גם עצם הקיום של הקונגרס. זה קורה כאן ועכשיו בין אנשים. זה ממד מעניין מאוד בעבודה של יעל.

י"ב: נורמה, אני מאוד מתחברת לכל מה שאמרת בהתחלה ואני רואה את זה עובד. אני לא מייצרת דימויים, אני מייצרת מהלכים שקשורים לרעיון של הדמיון, של האקטיביזם, לייצר את החוויות האלה ולהיות ספציפיים מאוד, להבין את ההקשר, גם אם אחרי זה מפוררים אותו ופורצים אותו ומוצאים כל מיני דברים. היו לי הרבה שיחות על החשיבות של הספציפיות הזאת עם גלית אילת. זה לא רק העניין הפולני. מבחינתי זו מעבדה. זה לחשוב דמיון פוליטי.

א"א: וזה גם על התנגשות הדמיונות. איך אנחנו רואים את זה לעומת איך אנשים אחרים רואים ומדמיינים את זה. זה מעבר לפנטזיה שאומרת "זה יהיה עולם כזה או אחר".

נ"מ: העבודות שלך, יעל, מאפשרות את הבדיקה הזאת. ברגע שיש דימוי, ברגע שיש וידיאו, אפשר להתווכח. זה כן יהיה ככה או לא. ברגע שיש משהו קונקרטי אפשר להתחיל לדבר עליו יחד. לא חייבים להסכים, אבל יש לנו דימוי משותף שעליו אנחנו יכולות להתחיל לנהל משא ומתן. פה [במרחב הציבורי של ישראל-פלסטין] אנחנו עוד לא מתחילות לדבר על כלום. שם בדיוק נמצא הכוח של המהלכים החדשים שאת מייצרת בעבודות שלך: הם מאפשרים לנו להתחיל לדבר על מה אפשר ואי אפשר לדמיין. הם מאפשרים לנו אופציות, לראות את האפשרויות וגם להבין את המגבלות של הדמיון שלנו, ולדעתי זה חשוב.

י"ב: מעניין אותי להתעכב על מה שאמרת בשיחה המקדימה על כך שלדיקטטורים יש דמיון מפותח. עכשיו יש לנו את פוטין באוקראינה. האם את קוראת למה שהוא עושה דמיון פוליטי? האם המהלך שעשה היטלר היה מהלך של דמיון פוליטי? לדעתי כן. הוא ייצר דימויים, ייצר מיתוס. כשהגעתי לגרמניה מאוד התאכזבתי שאנשים לא נראים כמו בפוסטרים של התעמולה הנאצית.

נ"מ: דמיון יש לכולן ולכולם. יש דמיון שמתרחש בנפש האינדיבידואלית ויש דמיון קולקטיבי. לשניהם אנחנו קוראות דמיון, והם באמת קשורים, אבל מתפקדים אחרת במרחב הפוליטי. כשאני אומרת שלדיקטטורים יש דמיון, זה כדי להדגיש שדמיון פוליטי, כמו שאני מבינה אותו, חייב להיות בהידברות. יש visionaries כמו הרצל, שדמיינו עולם אחר. הרצל כתב את "אלטנוילנד" – סיפור דמיוני, מדע בדיוני, פנטזיה שקמה לתחייה. יש סיפור, דימוי, שהפך למציאות. עכשיו השאלה היא איפה הפלסטינים היו בסיפור הזה? הם לא היו.

י"ב: כי לא היו פלסטינים בווינה.

נ"מ: לזה בדיוק אני מתכוונת. צריך להיזהר. את יכולה לדמיין אוטופיות מרחיקות לכת, אבל כשהאנשים שאמורים להיות חלק מהאוטופיה הזאת לא נמצאים בדיאלוג איתך, זו אוטופיה מסוכנת.

י"ב: אז היית אומרת שיש דמיון פוליטי מסוכן?

נ"מ: זו שאלה טובה. אני חושבת שדמיון פוליטי – שאני מבינה אותו כפעולה – חייב להתרחש כל הזמן, להתעדכן כל הזמן. זה לא משהו שאפשר להפסיק לעשות. ברגע שאת מפסיקה לעשות את זה, את מפסיקה לדמיין.

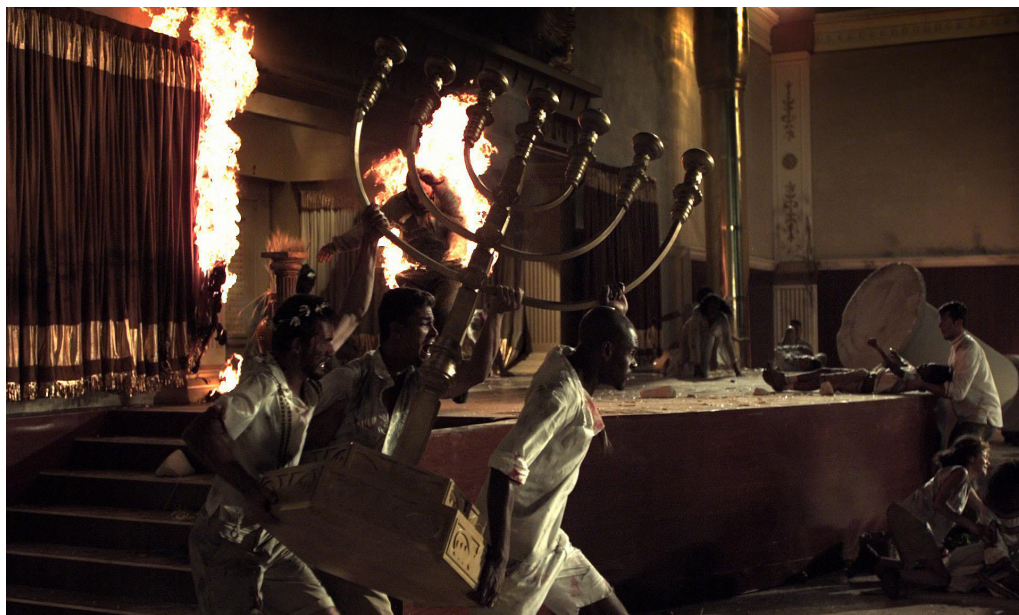
א"א: מה שהכרחי לדמיון הפוליטי החיובי הוא שיהיה משהו שעומד מולך?

נ"מ: שיהיה משהו לצידך, משהו לדמיין איתך, אחרות לדמיין איתן. כי אנחנו לא חיות לבד בעולם. אנחנו חיות בין אחרות ועם אחרות, ולכן הדמיון הפוליטי חייב להיות דמיון פוליטי שנעשה יחד עם אחרות.

א"א: בעצם את אומרת שלא יכול להיות דמיון פוליטי לשליט אחד, אפילו רחום וחנון?

נ"מ: כשהדמיון הפוליטי של אדם אחד מתורגם לפעולה פוליטית שמשפיעה על קהילה שלמה, זה הופך למשטר טוטליטרי או לדיקטטורה, תלוי בהקשר.

י"ב: מי מחליט? מי השופט של מה זה דמיון פוליטי חיובי?



סטילס מתוך הסרט "איןפרנו", ברזיל, 2014

נ"מ: אני רוצה לנסות להתרחק מהחיובי והשלילי ולדבר על איך עושים את זה ועם מי. אני חושבת שמילת המפתח כאן היא הידברות (deliberation). לאריסטו יש מושג יפה שנהוג לתרגם אותו כדמיון דליברטיבי (deliberative imagination). אני אוהבת את המושג הזה, שמעיד על כך שדמיון הוא לא משהו קבוע, נטוע או סגור, אלא משהו שנמצא כל הזמן בתהליך, בתנועה. א"א: יש משהו בעבודות שלך שנשאר אמביוולנטי. התרחישים שאת מייצרת לא מובילים לעולם אוטופי, אף פעם לא. לא ממש.

י"ב: אני ישר רואה את הקטסטרופה. אני לא יכולה להשתחרר מזה. אני מנסה לתרץ את זה מאיזה היגיון. ה-pre-enactment כמושג דבק בי מ"איןפרנו" (2014). נקודת הפתיחה של העבודה "איןפרנו" היא בניית בית המקדש השלישי לשלמה בסאו פאולו בידי הכנסייה הנאו-

פנטקוסטלית הברזילאית, שנוסדה בריו דה ז'ניירו בסוף שנות השבעים ויש לה מיליוני מאמינים בברזיל ובעולם. המקדש החדש נבנה על פי מפרט תנ"כי ואמור להיות העתק מדויק של בית המקדש הראשון בירושלים, שהחרבתו סימנה את תפוצת העם היהודי במאה השישית לפני הספירה. העבודה מתעמתת עם שאלות של מקום, היסטוריה ואמונה במציאות המורכבת של אמריקה הלטינית. המתודולוגיה של הסרט משלבת עובדות ובדיות, נבואה והיסטוריה, ושואלת אם בניית המקדש מבשרת בהכרח את ההרס שלו.

בדיעבד אני מבינה שעשיתי pre-enactment גם בעבודות קודמות. אני מנסה להבין מה זה pre-enactment ולייצר מתודה שאחרים יוכלו להשתמש בה אחר כך. כדי לעשות שינוי פוליטי אפשר לייצר pre-enactment, עכשיו אני מנסה להבין מה הם המרכיבים של זה, מה זה אומר, ונראה לי שדי פתרת לי כמה דברים עם המניפסט שלך.² נראה לי שחלק ממנו הוא הצורך בשינוי, אי-הסכמה עם המציאות, התנגדות לה, וההתנגדות נעשית דרך פעולה של דמיון – דמיון של היסטוריה אלטרנטיבית. אבל הדבר מסתמך על אירוע היסטורי, על זיכרון קולקטיבי ברמה של הדימויים שזה מאפשר. pre-enactment זה תמיד לחזור, לשחזר איזה מהלך ואז לייצר מצב שהוא היום אלטרנטיבי, והוא שינוי של ההווה.

הפרויקט של הנשים [2017-2018-2021] הוא דוגמה טובה לעיסוק שלי ב-pre-enactment. בעבודה יש קבוצה של נשים (ממשלת נשים מדומיינת והיועצות שלה), שיושבת סביב שולחן עגול ודנות באפשרויות או בפחד מאיום גרעיני, הפחד שמנהיג חסר אחריות ילחץ על "הכפתור האדום". ממשלת הנשים נמצאת במצב קצה. אנחנו רגילים לראות גברים מנהלים דיונים כאלה, ואחת השאלות שהעבודה מעלה היא איך זה שונה? האם יכול להיות שונה כשנשים מנהלות את הסיטואציה. אני רוצה לשחרר את הפרויקט ואת הדמיון שהוא מכיל למציאות הפוליטית הנוכחית. לפני שנה אף אחד לא התעניין בפרויקט הזה. פתאום השיח של פוטין והאיום הגרעיני נהיה מאוד מציאותי. ראיתי שיש הרבה משוגעים שקרובים לכפתור האדום הזה.

נ"מ: תראי כמה קל לדמיין את המלחמה הגרעינית הגדולה הבאה וכמה קשה לדמיין קבוצה של מנהיגות עולם נשים שיושבות סביב שולחן עגול כדי לדון בעתיד של כדור הארץ ולהשכין שלום. כבר יש לנו דימויים של פצצת האטום. חלק נרחב מז'אנר המדע הבדיוני בנוי על דימויים של סוף העולם. לא סתם את מדמינת קטסטרופות. אבל כמה קשה לדמיין שוויון מוחלט בין יהודים לערבים או שוויון מגדרי. איך אפשר לדמיין שנשים ינהלו את העולם? קל לנו יותר לדמיין שתרחש קטסטרופה גרעינית או קטסטרופה אקלימית או שיכבשו אותנו מהחלל החיצון. אנחנו יכולות לדמיין תרחישים כמו סיפורה של שפחה, אונס מאורגן וסדרתי של נשים כמצב העניינים. אבל שולחן עגול של מנהיגות שמקבלות החלטות בנוגע לעתיד כדור הארץ – את זה אנחנו לא יודעות לדמיין. לכן לדעתי העבודה שלך עוררה תגובות חזקות.

י"ב: האיום הגרעיני היה תסריט שביקש לייצר טריגר לדיון סביב האיום, אבל גם שיח על נשיות ומגדר. תיאטרון שהוא מראה פוליטית למבנה הכוח הקיים, אבל גם מראה שתאפשר לנו לחדד מה חסר בעולם. העבודה איפשרה לי לייצר מרחב לשיח למהלכים אלטרנטיביים, אבל רציתי גם להשמיע את קולן של לוחמות לשעבר, אקטיביסטיות, פוליטיקאיות, נשות צבא, עורכות



צילום מתוך העבודה 'What if Women Ruled the World?', תיאטרון פולקסבונה, ברלין, 2018

דין לזכויות אדם. הן הוסיפו את הידע שלהן בתוך מצב נתון פיקטיבי. למדתי המון מהנשים שהשתתפו בפרויקט, אבל הייתה גם תחושת תסכול שנבע מהרצון שממשלת נשים כזאת תפעל בעולם האמיתי ולא בתיאטרון. בנוסף, הרגשתי שאני מאכזבת את הקהל, שאני לא נותנת תשובה לשאלה הבווערת ביותר, ולדעתי אכזבתי הרבה פמיניסטיות.

נ"מ: למה?

י"ב: אולי כי לא כל הנשים שהיו סביב השולחן היו פמיניסטיות? אולי כי הנשיות שבחרתי לפרויקט הייתה מצומצמת מדי בשבילן? זה שבכלל רציתי להכניס נשים לעולם של מלחמה. למה נשים מנהלות שיחות גברים? האנתרופולוג השוויצרי יוהן יאקוב באכהופן (Bachofen) טען במאה התשע-עשרה שנשים הן פציפיסטיות יותר. חד-משמעית, לנשים יש סדרי עדיפויות שונים. אבל אנחנו חיות בעולם גברי, אלים, רווי מלחמות. החוויה הישראלית שלי כל כך קשורה להיסטוריה מיליטנטית עד שהיה לי צורך להכניס את הנשים לחדר המלחמה לעשות ניסוי. היה לי צורך להתעסק בנשים וביטחון. מעניין לחשוב מהן הציפיות של נשים מנשיות – "למה הנשים לבושות כמו גברים?" למה הנשיאה נראית כמו גבר? "למה אנחנו בתוך חליפות?" זה עניין אותי כי זה בא מהנשים עצמן (השחקניות בעבודה). המשתתפות שאלו – למה המלצר של ממשלת הנשים חצי ערום? למעשה זה היה טריק תיאטרלי. המסקנה הברורה מהפרויקט היא שחייבים לעשות שינוי פרדיגמות כדי לנהל עולם בצורה שונה.

נ"מ: גם בהקשר הזה, יש לנו דוגמאות של נשים שהיו בעמדות כוח ודווקא לא מילאו תפקיד פציפיסטי. בעבודה שלך הנשים מבקשות לפרק את הנשק הגרעיני. גולדה מאיר ומרגרט תאצ'ר

לא היו יושבות מסביב לשולחן העגול יחד עם המנהיגות בעבודה שלך. אני חושבת שנשים יכולות לתפוס עמדות שונות. נשים הן לא יותר או פחות פציפיסטיות באופן אינהרנטי, אבל האופן שבו אנחנו נעשות נשים הוא מה שאולי מעניין כאן. ה-becoming של דלז נראה לי חשוב כאן.

י"ב: למה הכוונה?

א"א: ההיעשות, זה תמיד להיעשות משהו. היעשות חיה, היעשות מינורית. הכיוון של היעשות הוא תמיד למשהו אחר, והרבה פעמים אולי, לא לכיוון ההגמוניה והכח אלא לכיוון הדבר האחר, היעלמות. זה להיות כל הזמן בתהליך, אתה אף פעם לא מגיע להיות הדבר עצמו. זו פרקטיקה שאתה יכול לקחת על עצמך ולהפוך להיות פחות סטטי.

נ"מ: כאן יש ממש פחד קיומי מהקטסטרופה הזו.

א"א: אז כן, אפשר לדמיין השתנות פוליטית כאן, אבל זה דמיון קטסטרופלי.

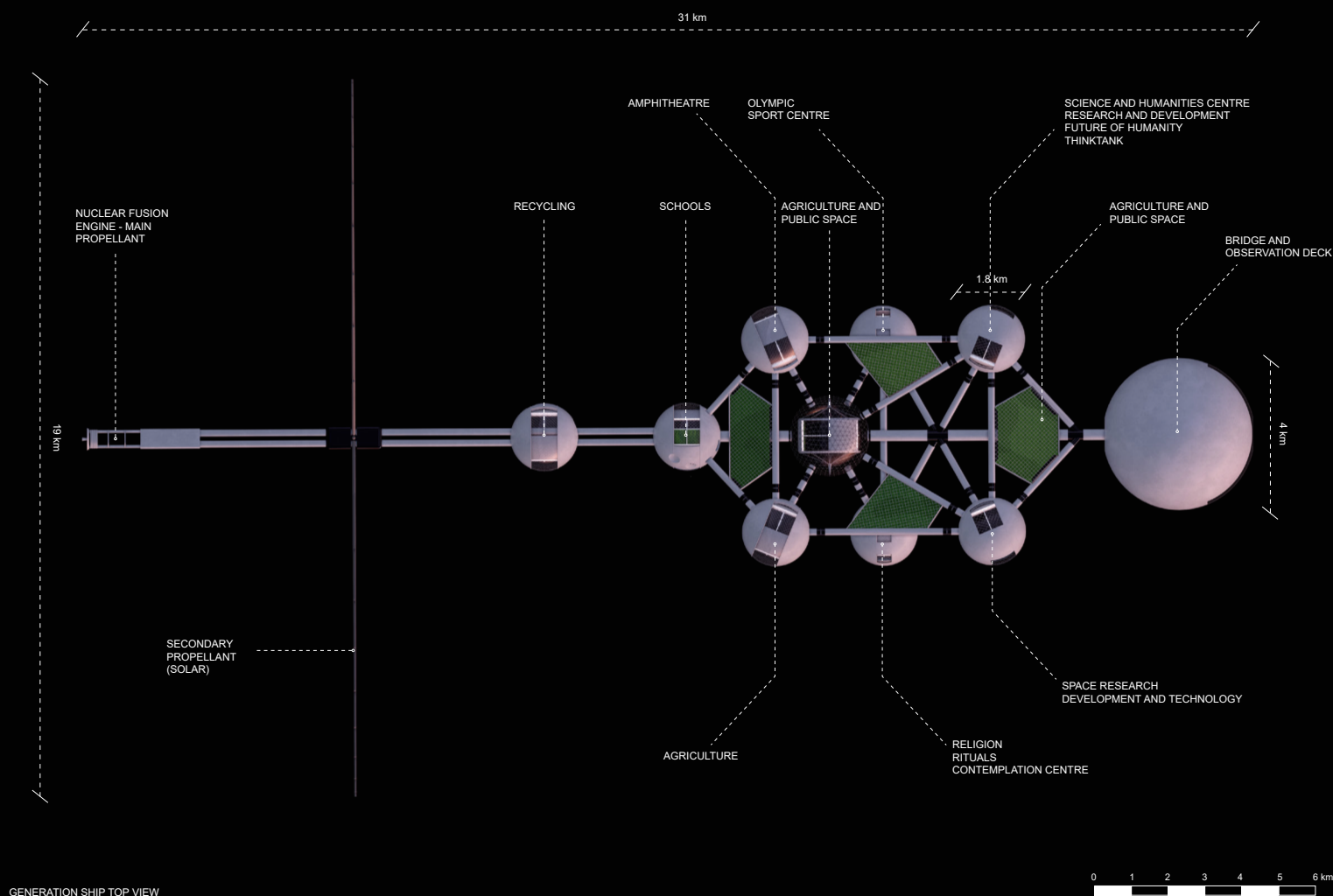
נ"מ: כן, יש לנו דימויים של קטסטרופות. הדימוי שהערבים יזרקו אותנו (היהודים) לים הוא דימוי חזק מאוד בתרבות הישראלית. אף על פי שאין למעשה דימוי חזותי קונקרטי כזה, כי הערבים אף פעם לא זרקו את היהודים לים, אבל כן יש מעין דימוי ספרותי. באיזשהו שלב בתהליך הסוציאליזציה שלי לתוך החברה הישראלית הבנתי את הפחד הגדול מערבים, מהערבית, הפנמתי אותו והוא הפך להיות חלק ממני. אני חושבת שכמו רגשות אחרים, גם הפחד הזה הוא פוליטי. ישראלים מתחבאים מאחורי הפחד ומשתמשים בו כדי להצדיק מעשי זוועה.

י"ב: זה מעניין מאוד בהקשר של דמיון פוליטי, הקשר ביניהם. בסיפור של היחסים בין ישראלים לפלסטינים הפחד מייצר את הדמיון הפוליטי.

א"א: מייצר את האימה בתוך הדמיון הפוליטי, את האסון.

נ"מ: אבל אני יכולה לומר הפוך, שהדמיון הפוליטי מייצר את הפחד. אני חושבת שיש לנו אחריות להתמודד עם הפחדים האלה. יש כאן בעיה שדורשת טיפול. יש רגשות שצריך לטפל בהם. אם נלך עם הדימוי של הטיפול הפסיכואנליטי, הערבים הם לא אלה שצריכים לטפל בנו אלא אנחנו צריכים לטפל בעצמנו. אולי חלק מהטיפול הזה בעצמנו קשור בלדמיין אפשרויות אחרות לקיום מחוץ לגבולות המדינה, קיום דיאספורי שמשמר תרבות, ערכים או אמונות ויוצר קהילת שייכות ללא מקום. נדמה לי שבעבודה החדשה שעליה את עובדת עכשיו עם אודי, ומוצגת במרכז לאמנות דיגיטלית בחולון, יש דיון בשאלות האלו. האם תוכלו לספר קצת על העבודה?

י"ב: דוגמה טובה לאיך הפחד מייצר דמיון פוליטי או אולי ההבנה שבמצב הפוליטי, האקלימי, הנתון, כל מה שנשאר לנו בעבודת האמנות זה לייצר דמיון פוליטי. בעבודה "אור לגויים" אני מייצרת ספינת חלל שבנויה על פי התרשים של עץ החיים כפי שהוא מופיע בקבלה. זהו נסיון לייצר עולם אלטרנטיבי המבוסס על בריאת העולם, כשההשראה הצורנית שאובה מהעולם הקבלי, מהרצון לצאת למסעות מסתוריים. בעבודה יש ניסיון לחבר בין מיסטיקה לטכנולוגיה, כשהמסע עצמו הוא העניין המרכזי ואין יעד. זו בנייה של חברה חדשה, מסע אל הלא נודע.



תכנון ספינת הדורות המבוססת על הספירות בקבלה. אסף קימל, אדריכל הספינה.

המשימה של הפרויקט היא לדמיין היסטוריה חלופית לעתיד. אינספור רעיונות מתלווים לעצם הרעיון של ספינת דורות – נדודים, היהודי הנודד, גאולה, גלות, פוסט-לאומיות – הנה הזדמנות לייצר קהילה ללא טריטוריה, שמעלה את השאלה מה לוקחים ומה משאירים מאחור. אני חייבת לציין פה את האוצרת דורית לויטה שהיא הגורו שלי בפרויקט הזה, ואת הארכיטקט אסף קימל שתכנן את הספינה.

אחת השאלות שעלו היא אם הספינה מיועדת רק ליהודים. האם דרך הסיפור של העם היהודי אפשר בכלל לחשוב על פליטים? פליטים של אסון אנושי? הרצון להישען על הקבלה נובע גם מתוך רצון בתיקון עולם – למעשה תיקון עולם פנימי. המסע, הדרך, הם המטרה. נשאלת

השאלה אם ספינת התענוגות הזאת תהפוך לסיוט. זו ספינה שעולים עליה ולא ברור שיהיה לאן לחזור, לכן היא הופכת להיות לא רק רכב או מקום זמני אלא משכן קבע, המקום היחיד שידוע. נ"מ: נראה שהספינה גם מבקשת לקחת איתה משהו מהתרבות, הרוחניות, האנושיות שהיא לא רק אנשים, כמו התיבה השחורה שנותרת אחרי התרסקות של מטוס ומתעדת את הרגעים האחרונים בחייהם של הנוסעים.

א"א: דיברנו עם מישהו שבא מרקע של חלל וטכנולוגיה והוא דיבר על עודפות. הוא הסביר שבטיסות חלל צריך תמיד לקחת חלקי חילוף לכל דבר כי אין שום מקור חלופי בקרבת מקום. כך גם, כשיוצאים חללית שעוזבת את הכדור הארץ לתמיד צריך לחשוב מה צריך לקחת ועל כל האפשרויות של צרכים עתידיים, שכוללים את הצרכים הקיומיים והצרכים התרבותיים והרוחניים שלנו כקהילה אנושית. הרוחני הוא חלק עקרוני בפיתוח של המסע הזה. זה לא קישוט. זה חלק מהמהות שלנו כבני אדם ולכן משמש גם כצורה של החללית.

נ"מ: החללית מייצרת אלטרנטיבה לקיום? אני מבינה שיתאפשר קיום פיזי, אבל איזה סוג של קיום פוליטי יתאפשר בתוך החללית?

א"א: אנחנו עוד לא יודעים לענות על השאלה הזו. בתנאי הקיצון של האנושות אין ברירה. מתוך מה שלמדנו מהמדע הבדיוני, בתנאים כאלה נוצרות קונסטלציות חדשות של שלטון וחברות. נ"מ: למשל?

א"א: ב"אבודים בחלל" יש פתאום היפרדות בין הקבוצות ונוצרות קונסטלציות אחרות. יש מובילים, אבל אין מי שמחליט בשביל כולם. בקונסטלציה של הפרויקט שלנו אין לנו דרך להחליט מראש, אבל זה חלק מתהליך ההכנה הרעיוני לקראת המסע. התהליך מבקש לשרטט בדיוק את השאלות האלה שמעסיקות אותנו. אין לנו תשובות מה יישמר מהשלטון ומה יישמר מהדת בתוך החללית. נצטרך לגלות או לנסח את זה יחד.

י"ב: השאלה היא כמה נצמדים למדע הבדיוני. במדע הבדיוני כל התשובות כבר נמצאות. צריך לדבר עם הרבה אנשים כדי לצמצם את האפשרויות. איזה שלטון יהיה שם? מי שיכול להפעיל את הדבר הזה הם אנשים עם ידע. ספינת הדורות לא ממריאה. זה משהו שנבנה בתחנות חלל. אנחנו כבר מקימים את הצוות שמחכה לניצולים. מי מרכיב את הצוות הזה? אם זה קשור בישראל, לכולם יהיה רקע צבאי, ולכן אנחנו צריכים להקים מחנות שמכינים אותנו למסע.

א"א: יש כאן דיסוננס. באופן עקרוני חייבים מומחים בשביל לייצר את הקונסטלציה ואז לייצר את ההכוונות מגורמים אחרים, מתוך סוגים אחרים של ידע שיובילו את ההיגיון הקהילתי או הארגוני. ההכוונות האחרות הן גם צורניות. הצורה של החללית היא גם ניסיון לקבוע את הנושאים שבהם התרבות הזו תעסוק. התהליך צריך להיות תהליך של הנחת השאלות על השולחן, ואחר כך דיון שהולך ומתפתח וקובע את הנחות והעקרונות שעל פיהם הקהילה הזו תתפתח.

נ"מ: אולי צריך לחשוב על מגוון של אפשרויות?

א.א. לכן אנחנו חושבים על יתירות. השאלה היא מי המנוע של הפרויקט. האם יש כאן מנוע פרוגרסיבי? מנוע פוליטי?

י"ב: בואו לא נשכח שזו עבודת אמנות. בסוף אני חוזרת לשאלה מה אמנות יכולה לעשות. גם בהקשר של "מלכא גרמניה" וגם של הטרילוגיה, השאלה היא מי עומד מאחורי הסיפור, מה הדחיפות? מהי ההצעה?

נ"מ: השאלה היא אם ההבניה של החללית משכפלת את יחסי הכוחות שמייצרים את הידע על כדור הארץ, או שיש כאן הצעה אחרת. איך מייצרים ידע שאפשר לחלוק באופן ורנקולרי, כמו סוג של אוריינות טכנולוגית שנדמה שהיום כבר נולדים איתה?

י"ב: האופציות לא אינסופיות. השאלה כמה אפשר לייצר open source, כי כולם מגיעים מאיזו תרבות. כמה צריך להיות אוניברסליים וכמה צריך להיות ספציפיים? המהלך של ספינת הדורות נובע מהמחשבה שכל מה שיש כאן ייגמר, ואז השאלה היא איך ממשיכים הלאה ואיך עושים תיקון. האם כל הפרויקט הזה הוא חלום שעובד עם היגיון של חלום? עם האמביוולנטיות של החלום? אני חושבת שיותר מכול, הפרויקט הוא פלטפורמה לדמיין ביחד.

הערות

1. על מושג הדמיון אצל אריסטו ראו מאמרה של קיאה בויצ'י "דמיוני" בגיליון זה.
2. ב"מניפסטו" יעל ברתנא מתכוונת לתיאורטיזציה שאני עושה לאימון הדמיון הפוליטי. ראו מאמרי "דמיון פוליטי" בגיליון זה (נ"מ).



ילדים

איתי שניר

אבל למה?

הם שוגים בדמיונות במקום לחשוב באופן מציאותי. הם אי-רציונליים, פזיזים, נשלטים על ידי דחפיהם. הם תמימים וחסרי ניסיון, ומשום כך מסוכנים לעצמם ולאחרים. הם לא יכולים לדאוג לעצמם, ומשום שאנחנו דואגים להם עלינו לומר להם מה לעשות. זה זמני בלבד, כמובן. בבוא העת הם יהיו כמונו – רציונליים, שקולים, אחראיים. הם כפופים לנו כי אנו דואגים להם, ואנו דואגים להם היום כדי שלא נצטרך לעשות זאת מחר.

לאור כותרת המאמר, לא קשה להסיק שהפסקה לעיל מכוונת לאופן שבו אנחנו בדרך כלל מדברים על הצעירים, אלה שאנחנו מכנים ילדים.¹ תווית הילדות משמשת גם בשיח היומיומי וגם בתיאוריה הפוליטית להצדקה ונרמול של הפרדת הצעירים מהמבוגרים והשליטה בהם. אבל ההיגיון שנותן לגיטימציה ליחסי כוח בהווה על בסיס טענה לחסר שיושלם רק בעתיד מיושם גם על קבוצות אחרות: ילדים, עניים ונשים, אם למנות רק כמה דוגמאות מובהקות. חרף ההבדל הברור בלוחות הזמנים – שנים אחדות במקרה של הילדים, לעומת דורות רבים בדוגמאות האחרות – אפשר לזהות כאן את אותה שפה ואותו משטר של הצדקה. אך בעוד במקרים אחרים כבר למדנו לראות את הדיכוי גם אם הוא מכוסה במילים יפות ואפילו בכוונות טובות, זה אינו המצב ביחס לילדים. השליטה בהם שקופה ונראית טבעית גם לתיאורטיקנים ולפעילות ביקורתיות. חשבו על המאבק בפטריארכיה, שהפך כמעט לשם נרדף לפמיניזם: ה-pater השולט, כמשתמע משמו, הוא לא רק ואפילו לא בעיקר הגבר ביחס לאישה, אלא האב ביחס לילדיו, ובכל זאת השיח נגד הפטריארכיה מתעלם על פי רוב מדיכוי הילדים במסגרת יחסי הכוחות המשפחתיים.² אנו יודעים מזמן שאישה אינה נולדת אישה אלא נעשית אישה,³ אבל איננו חושבים שגם הילד אינו נולד ילד אלא נעשה ילד, בתהליך לא הכרחי ולא טבעי של עיצוב והבניה אל תוך מסגרת של יחסי שליטה. תפיסת היחס לצעירים כדיכוי פוליטי, וכפועל יוצא מכך הבנת הילדים עצמם כמי שמושפעים מיחסי כוח ומסוגלים לפעול ביחס אליהם, כלומר להיות סובייקטים פוליטיים, דורשת מאמץ ומתיחה של הדמיון.

אפשר לטעון שחשוב להיאבק בדיכוי המבני של ילדים ולדמיין משמעות אחרת לילדות כמהלך פוליטי של שחרור, חלק מתהליך מתגלגל ומתרחב שכבר עבר דרך קבוצות אחרות (העניים, הנשים, השחורים...) שהגישה אל הפוליטיקה נשללה מהן בעבר מכוח אותם נימוקים שמשמשים היום בהקשר של הילדים.⁴ אבל הילדים אינם עוד חוליה אחת מני רבות בשרשרת, והעובדה שהם "הקטגוריה האחרונה שנותרה של אזרחים המנועים מהשתתפות בחיים הפוליטיים",⁵ כדברי ההיסטוריון פייסל דבג'י, אינה מקרית. היחס אליהם הוא פרדיגמטי – הוא חושף תבנית ששימשה בעבר ועדיין משמשת גם לדיכוי של קבוצות אחרות. בניגוד להגיון השליטה הקלאסי,

המבחין בחדות בין מי שטבעם לשלוט ומי שטבעם להישלט, הגיון השליטה בילדים מביח אופק של שינוי, עתיד של שוויון שיגיע כשיתקיימו תנאים מסוימים, ועד אז הוא מצדיק את האי-שוויון. היחס לילדים בשום פנים אינו הגורם לקולוניאליזם ולקפיטליזם המודרני, אבל אפשר לטעון שהוא מגרש האימונים או בית הספר שבו אירופה פיתחה ושכללה את ההיגיון שעמד ביסודם.⁶ לכן, שחרור הילדים אינו רק עוד מאבק שמצטלב עם מאבקים אחרים ומשתלב בהם, אלא שחרור משפה ומדרך חשיבה שמאפשרות דיכוי של קבוצות רבות ושונות, וכל עוד הן ררוחות יהיה קשה מאוד גם לקבוצות אחרות להשתחרר. אם כך, חשוב להמשיג ולדמיין מחדש את הילדים, לא רק למענם אלא למען הפוליטיקה הדמוקרטית-אמנציפטורית באופן כללי.

אפרת אבן צור מותחת ביקורת על תפיסות פטרנליסטיות ופרקטיקות דכאניות כלפי ילדים במאמרה על ילדות בגיליון 15 של מפתח, אבל סבורה שמושג הילדות שמאפשר ומצדיק את השליטה בצעירים הוא חלק בלתי נפרד מצורת החיים שמשותפת לה ולקוראיה, ומן הסתם גם לכותב המאמר הנוכחי ולקוראותיו.⁷ על אף שאבן צור טוענת שאין לוותר על "עיון בלתי פוסק בשאלת הלגיטימציה להפעלת הכוח" של מבוגרים על ילדים, לדעתה אל לנו להתכחש לכך שתפיסת הילדים כפגיעים וזקוקים לדאגה – שמשמשת גם להצדקת השליטה של מבוגרים בילדים – מושרשת עמוק בתמונת עולמנו, שמא ייווצר "נתק מלאכותי ולא פורה בין הדיון המושגי לבין צורת החיים שבה אנחנו נטועים". לדעתה עלינו לקבל את האי-שוויון המבני בין ילדים למבוגרים הנהוג בחברה שלנו, ולהסתפק בבחינה זהירה של פרקטיקות אלימות ודכאניות בניסיון לבחון אם אפשר להצדיק אותן במסגרת צורת החיים שלנו, או שיש לפעול כדי למתנן. אני מסכים עם הביקורת של אבן צור על הטבעיות שבה אנו נוטים לקבל את היחס לילדים, אבל מבקש לטעון שקריאת תיגר על ההיררכיה הגילנית עצמה היא אפשרית ובעלת חשיבות פוליטית ראשונה במעלה. אין ספק שיחסי הכוח הבלתי שוויוניים בין ילדים למבוגרים הם מאבני היסוד של צורת החיים החברתית שלנו, ולמעשה גם של צורות חיים אנושיות אחרות שאנו מכירים מהעבר ומהווה, עד כדי כך שקשה אפילו לדמיין כיצד תיראה חברה שבה הם אינם מתקיימים. אבל בדיוק משום כך חשוב במיוחד לאתגר את הדמיון – אותה יכולת המזוהה כל כך עם הילדות – ולנסות לשחרר אותו מגבולות המובן מאליו שלפיו הצעירים כפופים למבוגרים וכל ניסיון לשנות זאת הוא אבסורד שלא יעלה על הדעת. חשיבה שיטתית על השאלה מהם ילדים יכולה להיות צעד חשוב בכיוון.

אני מבקש להגדיר ילדים כמי שסובלים מדיכוי ומופלים לרעה בדרכים שונות מחמת גילם הצעיר. לדיכוי זה צורות רבות ומגוונות, והוא חוצה את האופנים השונים של פעולת הכוח הריבוני, הממשע והביו-פוליטי בחברה בת-זמננו. אף שמערכי כוחות כאלה אינם מופעלים רק על ילדים, כמובן, כל אחד מהם מבחין בצורות שונות ומשתנות בין צעירים למבוגרים, ומשתמש בגיל הצעיר כטעם וכהצדקה לפעולתו. במקום להציג ניתוח סוציו-פוליטי מפורט של האופנים שבהם הכוח פועל על גופם של ילדים, ממשע את נפשותיהם ומטפח את חייהם, ההגדרה שלי מתמקדת בהטיות הגילניות המאפיינות את פעולת הכוח ומכוננות את הצעירים כילדים, כלומר כקבוצה מובחנת ומוחלשת במיוחד.

מהגדרה זו משתמע שהילדות אינה שלב טבעי בחיי אדם, ושאינן גבול ברור או הבדל אוניברסלי בין ילדים למבוגרים. משתמע ממנה גם שחברה שבה צעירים יהיו שווים למבוגרים תהיה חברה ללא ילדים (אם כי, כמובן, יהיו בה אנשים צעירים ונשים צעירות). הגדרה זו מתעלמת במתכוון מהבדלים בין שלבים שונים של הילדות – הינקות, הפעוטות, הגיל הרך ושנות ההתבגרות – כדי להדגיש את המשותף הפוליטי לכולם, אבל לא נובע ממנה שאין שום הבדלים בין צעירים בני גילים שונים, וגם לא שאין הבדלים חשובים בין צעירים למבוגרים. מההגדרה גם לא נובע שהילדים הם קורבנות פסיביים בלבד, צד כנוע וצייתן במערך יחסי כוח חד-סטרי. ההפך הוא הנכון: חרף חולשתם ונחיתותם היחסית של הילדים, הם מוצאים דרכים שונות ומגוונות להשיב מלחמה שורה, למחות, להתריס ולהתמרד. אבל בעוד מעשי הסרבנות והתוקפנות היומיומיים של הילדים נתפסים בדרך כלל כקשיים בלתי נמנעים ששייכים לספרה הפרטית, לעולמם של הורים מותשים וגורמים מקצועיים שאמורים לסייע להם, הדיון הנוכחי רואה את המרי הילדי גם כהתנגדות לדיכוי פוליטי, וחושב עליהם כמי שמסוגלים ליטול חלק פעיל במאבקים פוליטיים, כולל במאבק על מעמדם הקולקטיבי בחברה. ההגדרה שאני מציע מניחה אפוא שוויון עקרוני בין מי שההגדרה חלה עליהם לבין האחרים, ובה בעת משמרת את האפשרות לחשוב על מושאיה כעל קבוצה מובחנת בעלת מאפיינים ייחודיים משתנים. היא מציבה את הילדים – כמו את שאר בנות ובני משפחת האדם – בתוך הפוליטיקה, כסובייקטים שחשים בעוקצה וטועמים מדובשה, כלומר מופעלים על ידי מערכי הכוחות הקונטינגנטיים שלה ובה בעת מסוגלים לקחת חלק פעיל במאבקים לשנותם.

אפתח בהצגת הדעות הקדומות העומדות בבסיס הדרכים המקובלות לחשוב על ילדים ולהצדיק את השליטה בהם, ואתמודד עם הטענות שמקומם של הילדים לא יכירם במרחב הפוליטי. אקדיש תשומת לב מיוחדת לטענה שאי-שוויון פוליטי ומשפטי בין ילדים למבוגרים נחוץ כדי להגן על הילדים, ואשתמש בדוגמאות מהשליטה הישראלית על ילדים ומבוגרים פלסטינים לצורך קריאת תיגר על טענה זו. לאחר מכן אפנה לדיון ביקורתי בהגבלת זכות ההצבעה על בסיס גיל, ואסיים בניתוח "מתודת השוויון" של ז'ק רנסייר, שעל בסיסה אנסח את התנאים למאבק פוליטי למען שוויון לילדים ואעמוד על חשיבותו הגדולה של הדמיון בהקשר זה.

דיון לא

כל דיון מושגי המציע הגדרה של ילדים מחויב להתמודד עם הדרכים השגורות והמקובלות שבהן אנו, החולקים אותה "צורת חיים", נוהגים לחשוב עליהם. והרי הקוראת עשויה לתהות מדוע בכלל יש כאן שאלה: האין הילדות עניין טבעי שהגדרתו מובנת מאליה, ומאפייניה הם מושא למחקר מדעי-אמפירי רפואי או פסיכולוגי ולא לחשיבה פילוסופית פוליטית? בלי להמעט בחשיבותו של הידע המדעי ויישומיו, אני סבור שאופיו האמפירי כובל אותו בהכרח להנחות מסוימות באשר לטבעם של מושאיו וגורם לו לראות משתנים היסטוריים-קונטינגנטיים כקבועים והכרחיים. האופן שבו אני מציע לחשוב על ילדים – כמו חלק לא מבוטל מהשיח האקדמי עליהם בעשורים האחרונים – דוחה את ההנחות המקובלות ביחס לילדות, שחלקן ותיקות יותר

וחלקן פחות. ההנחות האלה שונות עד מאוד ולעיתים אף סותרות זו את זו, אך כל אחת מהן מצדיקה בדרכה את ההיררכיה הפוליטית שמציבה את הילדים בכפיפות למבוגרים. להלן אסקור בקיצור-מה חמש הנחות כאלה, שהן לדעתי הנפוצות והמשפיעות ביותר. את כל החמש אדחה על הסף, בטענה שהן אינן אלא דעות קדומות בלתי מבוססות, הנחשבות עד היום בעיני רבים – מומחים כהדיוטות – למוכנות מאליהן אף על פי שהן לא עומדות במבחן הביקורת. הדיון הזה במה שהילדים אינם יניח את היסודות ליציאת התוכן בהמשך להגדרה שהוצגה לעיל, שלפיה הילדים הם מי שסובלים מדיכוי עקב גילם הצעיר.

1. הילדות דווקא אינה תופעה טבעית. כפיפות הילדים למבוגרים נראית טבעית, דרכו של עולם, בראש ובראשונה משום שהילדות עצמה נראית טבעית: שלב ביולוגי התפתחותי בחיי כל אדם בכל חברה אנושית, המקביל לפרקי זמן דומים בחייהם של שאר בעלי החיים. קריאת התיגר המשפיעה ביותר על הנחה זו, שנראית כה מובנת מאליה, נוסחה בספרו של ההיסטוריון הצרפתי פיליפ אריאס מ-1960.⁸ בלב ספרו של אריאס ניצבת הטענה שהילדות היא תופעה מודרנית בעיקרה, שמקורותיה בשלהי ימי הביניים וראשית העת החדשה. על סמך ניתוח של מגוון מקורות ויואלים וטקסטואליים טוען אריאס כי לפני תקופה זו הצעירים לא נתפסו (ולא תפסו את עצמם) כשונים מהותית מהמבוגרים – הם התלבשו כמו מבוגרים, עסקו בפעולות שבהן עסקו המבוגרים ולא הופרדו מהם במרחב הביתי או הציבורי. רק בהדרגה החלו המבוגרים להבחין את עצמם מהילדים ואף לראות הבחנה זו כדיכוטומית. צעירים אמנם היו כפופים למרותם של המבוגרים הרבה לפני העת החדשה, וכפיפותם הוצדקה לפעמים על סמך טענה לנחיתות טבעית,⁹ אבל רק במאות השנים האחרונות מיוחסות לילדים שורה של תכונות טבעיות לכאורה המוסיפות לנחיתות הפיזית גם ממד פסיכולוגי רגשי ואישיותי.

על ספרו של אריאס נמתחה ביקורות מכיוונים שונים, ורבות מטענותיו הפרטניות הוטלו בספק או הופרכו,¹⁰ אך אין בכך כדי לגרוע מחשיבותו העצומה, הנעוצה בהצבת השאלה על הילדות יותר מאשר בתשובות שהוא נותן עליה. אריאס הפקיע את הילדים מחיק הטבע והציב אותם בתוך החברה ובתוך ההיסטוריה. חוקרות וחוקרים שהלכו בעקבותיו הראו בבירור שגם אם לא נכון לטעון כי בחברות קדם-מודרניות מושג הילדות לא היה קיים, הוא ללא ספק היה שונה מאוד ממושג הילדות המקובל בזמננו אנו, וכי אף אחד ממושגים אלה אינו מבטא טבע טרנס-היסטורי ובלתי משתנה.¹¹ במילים אחרות, מושג הילדות משקף יחסי כוח פוליטיים ואינו יכול להצדיק אותם.

2. הילדים דווקא לא רעים. עליונות המבוגרים על הילדים מוצדקת לעיתים קרובות באמצעות ההנחה הרווחת שהילדים רעים מטבעם: שיש להם דחפים אנוכיים ואלים ואין להם יכולת להתגבר עליהם ולהפגין שליטה עצמית – סימן ההיכר של הבגרות הנפשית. הנצרות, בפרט, הציגה לעיתים קרובות את הילדים כמי שנולדים חוטאים ובעלי משיכה לרע.¹² לטענת הפסיכואנליטיקאית אליזבת יאנג-ברול, הנחה זו עומדת בבסיס תופעת הפחד מפני הילדים (paedophobia, או ephophobia, פחד מפני הנעורים) המולידה בדמיון התרבותי המערבי מגוון עשיר של מזיקים דמויי ילדים (שדונים, גובלינים, גרמלינים וכו') ויוצרת כלפיהם דעות קדומות, שמצידן מספקות לגיטימציה ליחס אלים ואף פוגעני: ממש בדומה לחיות פרא, את

מזגם הסורר של הילדים אין ברירה אלא לשבור ולאלף בכוח.¹³

הסוציולוגים אליסון ג'יימס, כריס ג'נקס ואלן פראוט מצביעים על קשר מבני בין תפיסה זו של הילדות לבין התיאוריה הפוליטית ההובסיאנית. בשני המקרים שליטה אבסולוטית מוצגת לא רק כלגיטימית אלא אף כנחוצה בשל טבעם הפראי והלא-מפותח של הנתינים, שאלמלא מוראה של הסמכות עלולים לפגוע באחרים ואף בעצמם¹⁴ – כפי שממחיש למשל רב-המכר של ויליאם גולדינג מ-1954, בעל זבוב, המתאר מקרה דמיוני של חבורת ילדים שנקלעים לאי בודד ללא השגחת מבוגרים והופכים אותו לגיהנום של ממש.¹⁵ אך כפי שהראה לאחרונה ההיסטוריון ההולנדי רוטסר ברחמן, צעירים שנקלעו למצב דומה לזה שבספרו הבדיוני של גולדינג דווקא הפגינו רמה גבוהה של שיתוף פעולה וסולידריות, והתרחיש הבדיוני שגולדינג מתאר הוא שיקוף של דעות קדומות הרבה יותר מאשר של טבע אנושי-ילדי.¹⁶ כשם שטיעונים הובסיאניים בזכות שלטון אבסולוטי מאבדים מתוקפם כשמתערערת ההנחה שבמצבם הטבעי בני האדם נלחמים זה בזה – ועוד יותר מכך, לאור הבעייתיות שבעצם הנחת קיומו של מצב טבעי קדם-פוליטי וקדם-חברתי – כך גם הצדקת יחסם של המבוגרים כלפי הילדים על סמך הצורך לרסן אלימות טבעית קדם-חברתית קורסת אם מקבלים את הילדים אל תוך ההיסטוריה: גם הם תמיד-כבר יצורים חברתיים, המעוצבים במידה רבה (גם אם לא מוחלטת) על ידי ההקשר החברתי הספציפי שאליו נולדו. הם נוטים להתנהגות פרועה או שובבה כשהם חיים בחברה שמצפה מהם להתנהגות כזו, אבל במהותם הם אינם רעים (וגם לא טובים) יותר מכל אחד אחר – הם בני אדם, ואין שום סיבה להחיל עליהם מראש שיפוט מוסרי שונה מזה שלאורו נשפטים בני אדם אחרים.

3. הילדים דווקא לא תמימים. מול תפיסת הילד הרע ניצבת תפיסה שנראית, לפחות במבט ראשון, הפוכה בתכלית, של הילד כיצור טהור, תמים וא-מיני, שטרם הספיק להתכלך ולהישחת בידי החברה האנושית. גם לדימוי זה של הילד יש שורשים נוצריים, בדמות ישו הפעוט, המתואר לעיתים קרובות כמוקף מלאכים טהורים ותינוקים כמוהו. במחשבה המודרנית, אביו מולידו של הילד התמים הוא ללא ספק רוסו, שבשבילו הילד אינו רק התגלמות של טבע שלא הושחת אלא גם הופעה של מקור שההתבוננות בו מאפשרת ללמוד על טבעו האמיתי של האדם, ובה בעת לשאוף להידמות לו, לחקותו ולהיות טהורים כמוהו. הילד הוא עבר, אבל הוא יכול וצריך להיות גם עתיד.¹⁷

הנחת הילד התמים היוותה בסיס חשוב להתנגדות להפעלת אלימות כלפי ילדים ולצמיחת השיח העוסק בזכויותיהם לביטחון ולסעד. אבל פרט לכך שגם על הנחה זו יש להחיל את הביקורת הכופרת בקיומו של טבע אנושי (וילדי) טרום-חברתי, חשוב לומר שהיא בעייתית גם מבחינה נוספת: היא מקבעת את הילדים כפסיביים וחסרי אונים, יצורים שאינם מסוגלים להתמודד עם דרישותיו המחמירות של עולם המציאות האכזר ולפיכך זקוקים להגנה ולהדרכה, שהן צידו האחר של מטבע הדיכוי והשליטה. גם כשאלומות כלפי ילדים מוכרת כאלימות מוגזמת, החורגת אפילו מהמקובל, הם אינם נחשבים למי שמסוגלים ליטול חלק פעיל במאבק לשינוי מצבם, ונגזר עליהם להמתין באפס מעשה למבוגרים שוחרים טוב שיושעו אותם.

4. הילדים הם דווקא לא מה שכבר היינו. התפיסה שילדים הם מה שאנחנו המבוגרים כבר היינו

בעצמנו אינה תלויה בהנחה שהילד טוב או רע מטבעו. היא נשענת על העובדה הפשוטה שכל מבוגר אכן היה פעם ילד. ויליאם וורדסוורת' כתב כבר בראשית המאה התשע-עשרה כי "הילד הוא אביו של המבוגר",¹⁸ ומאז הפסיכואנליזה הפרוידיאנית כבר אי אפשר לחשוב במונחים של "מבוגרים ממאדים, ילדים מנגה", כאילו הילדים הם "אחרים" זרים ומוזרים השונים קטגורית מהמבוגרים. כעת מתברר שההתבגרות אינה מותירה את הילד מאחוריה: הילד מעצב את האישיות המבוגרת ונוכח בה כלא-מודע במשך כל החיים, אבל טענת ההמשכיות מיתרגמת לעיתים קרובות להנחת עליונות אפיסטמית, שלפיה המבוגר יודע איך זה להיות ילד ומבין מה הילדה חושבת ומרגישה, בעוד לילדה אין מושג איך זה להיות מבוגר. גם גישה זו משמשת להצדקת השליטה בילדים, הן משום שהיא מספקת למבוגרים לגיטימציה מוסרית ליחס שאינו שונה מהותית מהאופן שבו התייחסו אליהם בשעתם, והן משום שמנקודת מבטם היחס הצדיק את עצמו, כלומר הצליח.

אבל כפי שטען ג'ון וול, אף מבוגר לא יודע איך זה להיות ילד באופן כללי. הוא לכל היותר יודע מה חשב והרגיש הילד הספציפי שהוא היה.¹⁹ למרות המכנה המשותף החברתי-פוליטי החשוב בין ילדים, שסובלים כולם מדיכוי עקב גילם הצעיר, הם בשום פנים לא קבוצה הומוגנית. השינויים ההיסטוריים, כמו גם החיתוכים הרבים בין הילדות לבין זהויות ומיקומים חברתיים שונים, יכולים לשנות את חוויית הילדות מהקצה אל הקצה. הילד הזה אינו אני: כלל לא בטוח שניסיוני כמבוגר מאפשר לי לדעת איך זה להיות ילד אחר, ולא בטוח אפילו שנקודת המבט המבוגרת שלי מספקת לי מידע אמין על איך היה להיות הילד שכן הייתי אני.

5. הילדים הם דווקא לא עוד-לא: ההנחה החזקה ביותר, שנוכחת ככל הנראה בכל ההנחות הקודמות אך אינה תלויה בהן, היא שהילדים הם עדיין-לא מבוגרים, שהם אפילו עדיין לא הם-עצמם. הם עדיין בדרך, בתנועה, בתהליך, ועד שהוא יושלם הם חצאי בני אדם שטרם השלימו את התפתחותם הפיזיולוגית, הרגשית והקוגניטיבית. ילדים, כותבת חנה ארנדט, הם "בני אנוש לא גמורים, שעדיין מצויים בתהליך התהוות".²⁰ הילדים מתאפיינים אפוא בחוסר, באי-מספיקות, שהופכים אותם לנחותים – באופן זמני כמובן – ביחס למי שהם כבר-כן – המבוגרים. קשה להכחיש שבהנחה זו יש לכל הפחות שמץ של אמת. ילדים גדלים, מתפתחים, מתעצבים ומשתנים ללא הרף. הפסיכולוגיה ההתפתחותית מציעה שלל תיאוריות ומודלים להבנת השינויים שעוברים על בני אדם במהלך חייהם במגוון היבטים – קוגניטיבי, לשוני, רגשי ומוטורי. אבל האם מבוגרים אינם מתפתחים, משתנים, משתכללים, ואף דועכים? ההשתנות המתמדת – בכוח אם לא בפועל – היא אחד המאפיינים היסודיים של הקיום האנושי (ושל המציאות בכלל). הנקודה, למען הסר ספק, אינה הקושי לשרטט גבול ברור להתפתחות, להצביע על נקודה שמעבר לה נגמרת ההתבגרות ומתחילים החיים האנושיים השלמים, הגמורים; גם אם נקבל את הטענה הסבירה שילדים מתפתחים אחרת ממבוגרים, מהר יותר או באופן אינטנסיבי יותר, ההבדלים ביניהם אינם בהכרח עילה לשליטה ולהפעלת כוח. הילדים – מפותחים יותר או פחות – אינם פחות בני אדם ממבוגרים. הם אנשים ונשים לכל דבר ועניין, וככאלה הם נוכחים גם בשדה הפוליטי.

דווקא כן

קו ברור החוצה את כל הדעות הקדומות לגבי הילדים – בין שהם נתפסים כרעים או כטובים, כעבר מופר או כעתיד מבטיח – הוא ההנחה שהם א-פוליטיים, או לפחות שמקומם לא יכירם בזירה הפוליטית. ההנחה הזאת כה מובנת מאליה עד שרק לעיתים רחוקות היא מנוסחת במפורש בתיאוריה הפוליטית, כאילו העיסוק בילדים כלל לא יאה לה, לתיאוריה. אלה הם פני הדברים אפילו במחשבה הליברלית והדמוקרטית, שמעלה על נס את רעיונות השוויון והחירות, ומתמקדת לא בהצדקת השלטון אלא בזכות להשתתף בו ובגבולות סמכותו. עומק העיוורון ניכר כשנותנים את הדעת על כך שהזכות לבחור ולהיבחר למוסדות השלטון לא רק נשללת מצעירים מתחת לגיל מסוים בכל הדמוקרטיות בנות זמננו²²; שלילת הזכות הזו מקבוצת אוכלוסייה שמונה בין שליש לרבע מהאזרחים אינה מונעת מהדמוקרטיות להכריז על כך שבניגוד לעבר (כשהיא נשללה מנשים, מעבדים או מעניים), עכשיו זו באמת ובתמים זכות אוניברסלית.

שורשיה של הדרה זו נעוצים לא רק במסורת השליטה הפוליטית בילדים – מסורות כאלה היו כמובן גם ביחס לנשים, לשחורים ולעניים – אלא גם באופן שבו הומשגו מרחב השיח הליברלי וההשתתפות הפוליטית הדמוקרטית במסגרת המאבקים מול הסדר הפוליטי הישן. כפי שעולה בבירור מניסוחו המפורסם של קאנט במאמרו "תשובה לשאלה: הנאורות מהי?", הבעת הדעה בפומבי במסגרת ציבור פוליטי – סימנה המובהק של הנאורות – כרוכה ב-Mündigkeit, בגרות מנטלית שאפילו לא כל המבוגרים על פי גילם מסוגלים לה.²² ודוק: קאנט אינו מעניק את הזכות להביע דעה בפומבי למי שהוכיח שהוא כבר בוגר כי אם להפך; האומץ והעצמאות הדרושים לצורך גיבוש דעה והבעתה בפומבי הם המעידים על בגרות נפשית וקוגניטיבית. קאנט מפצל את הבגרות ומבחין בין בגרות "טבעית" לבין בגרות מנטלית – אדם אשם בחוסר בגרות כאשר הוא בוגר מבחינת גילו אך עדיין נעדר את האומץ לנהוג כמבוגר, קרי לעשות שימוש בשכלו – ומזהה את הנאורות המיוחלת עם ההתגברות על הפיצול הזה, ועם חברה שבה כל אדם בוגר עושה שימוש פומבי בתבונתו.

הליברליזם הקאנטי ממשיג אפוא את הבגרות ככרוכה אהדדי במסוגלות הפוליטית, כדי שתוכל לשמש כנשק במאבק על דריסת רגל במרחב הפוליטי: כדי לטעון שהבגרות היא תנאי מספיק להשתתפות פוליטית במרחב השיח התבוני הפומבי, הוא מניח שהיא גם תנאי הכרחי להשתתפות כזו. יתר על כן, היות שההתגברות הדרושה אינה רק ביולוגית אלא כרוכה במשתמע גם במעבר דרך מוסדות מעצבים של חינוך ומשמעת, עולה שהסובייקט התבוני – מה שהפוליטיקה הליברלית מציגה כנתון הראשוני שלה – הוא למעשה תולדה של התערבות ממשמעת.²³ הסובייקט הפוליטי המודרני תובע לעצמו כרטיס כניסה אל המרחב הציבורי הפוליטי בשם היותו אדם בוגר, במחיר סגירת שעריה של המרחב הזה בפני כל מי שנחשבים, בהגדרה, ללא-בוגרים – קרי הילדים.

אבל כפי שטוען לי אדלמן, דמות הילד ניצבת בליבו של ההיגיון שדרכו אנחנו חושבים על הפוליטי: הילד מסמל את העתיד, את האופק או הטלוס של הסדר החברתי, ולפיכך הוא המוטב

המדומיין של כל התערבות פוליטית.²⁴ ההיגיון השמרני-ליברלי הזה, שאדלמן מכנה "פוטוריוזם רפרודוקטיבי", חוצה את המחנות הפוליטיים המקובלים ומאחד אותם תחת הציווי ההטרו-נורמטיבי לאשר את הסדר החברתי ואת הזהויות הקיימות בו, ובה בעת לדחוף אותו קדימה, להשתפר ולהתקדם לעבר עתיד טוב יותר, "לטובת ילדינו". לדעת פייסל דבג'י, הפוליטיקה הליברלית הפונה אל העתיד טומנת בחובה פרדוקס, שכן הילדים, שהפוליטיקה הזו מתיימרת לדבר בשמם, נותרים חסרי קול בתוכה; המבוגרים הם אלה שאמורים לפעול למענם, ובכך הם מוסיפים לפוליטיקה שכבה פרדוקסלית נוספת, שכן ההקרבה העצמית הנתבעת מהם כדי להשאיר עולם טוב יותר לילדיהם מנוגדת להגיון האינטרס-העצמי הליברלי.²⁵

הפוליטיקה הנאו-ליברלית של העשורים האחרונים, המבוססת על הכפפת כל ענפי הפעילות האנושית להיגיון הכלכלי של הרווח, ממשיכה לייחס חשיבות רבה לילדים כמגלמי העתיד, אבל בצד מנגנוני המשמעת, ולעיתים במקומם, היא מפתחת שלל פרקטיקות ותחומי ידע שעניינם ניהול וממשול (governmentality) של הילדים: מרכזים להדרכה הורית, יועצות הנקה ושינה, פדגוגיות חדשניות, הסכמים ותוכניות טלוויזיה שעניינם גידול וחינוך ילדים. ההתערבויות בחייהם של הילדים מסתעפות ושולחות זרועות לכל שלב או היבט בחייהם, אבל לא כדי למשטר ולהגביל אלא להפך, כדי לפתח עצמאות, יצירתיות ויוזמה.²⁶ במילים אחרות, הילדים הופכים לצורה חשובה של הון אנושי; המבוגרים עדיין נתבעים להקריב למען ילדיהם ולעבוד ללא הפסק כדי לבנות להם את המסלול המיטבי לשגשוג והצלחה, אבל הקרבה זו מקבלת עכשיו צורה של השקעה, מנוף לתשואה עתידית. מהילדים מצופה בתמורה להפגין כבר מגיל צעיר מעורבות, יזמות וחדשנות – להיות עתיד כבר בהווה. ובכל זאת, לא מצופה מהם לעסוק בפוליטיקה.

ואולם ילדים דווקא כן מסוגלים להיות סובייקטים פוליטיים. לא זו בלבד שהם תמיד כבר מצויים, בין שהם רוצים בכך ובין שלא, בתוך שדות כוח פוליטיים שמשפיעים עליהם ומעצבים אותם בדרכים שונות;²⁷ למעשה הם גם נוטלים חלק פעיל בפעילות פוליטית ומרימים תרומה משמעותית לעיצוב המסגרות החברתיות והפוליטיות שהם חיים בתוכן.

מעורבותם הפוליטית של ילדים מעוררת תשומת לב רבה בשנים האחרונות, בעיקר בהקשר של המאבק הסביבתי לבריאות משבר האקלים. ככל העולם, ממערב אירופה וארצות הברית ועד דרום אמריקה ואסיה, ילדים לא רק משתתפים בקריאות לאזרחים, למדינות ולתאגידים להתעורר ולפעול לפתרון המשבר, אלא במקרים רבים גם מובילים אותן.²⁸ הסיבה לתפקיד המרכזי שממלאים צעירים במאבק זה נראית ברורה: יש להם אינטרס מיוחד, שכן הם אלה שעתידיהם לסבול ולשלם את המחיר על מחדלי ההווה, כשהמבוגרים שפוגעים היום בסביבה כבר לא יהיו בסביבה. עניין מיוחד כזה אפשר לזהות גם במאבקים פוליטיים נוספים שבהם צעירים ניצבים בחזית, כמו המאבק נגד גירוש ילדיהם של מבקשי מקלט הלומדים בבית ספר בישראל,²⁹ או הפגנת March for our Lives שארגנו תלמידות ותלמידים בארצות הברית במרץ 2018 בדרישה להגביר את הפיקוח על כלי נשק בעקבות שורה של מקרי ירי בבתי ספר.³⁰

אבל אינטרס מיוחד כזה בשום פנים אינו תנאי הכרחי למעורבותם של צעירים בפוליטיקה. מיכל גבעוני, שכתבה בעקבות גל המחאות ששטף חלקים גדולים מהעולם בשנת 2011, מונה

שורה ארוכה של אירועי מחאה שבהם השתתפו ילדים – מ"צעדת העגלות" בישראל (שאמנם הובלה בידי מבוגרים ובעיקר למענם), דרך תנועת Occupy Wall Street, ועד למוקדי "האביב הערבי" במצרים, בסוריה, בתימן ובלוב – שבהם ילדים נטלו חלק פעיל במחאה תוך סיכון עצמי לא מבוטל. לרשימה זו אפשר להוסיף גם את עהד תמימי, הפלסטינית בת ה-16 שסטרה לחייל ישראלי בדצמבר 2017 ושילמה על כך בחודשי מאסר ארוכים. במקרים אלה, כותבת גבעוני, "ילדים כיכבו בחזית הפעולה הפוליטית כשחקנים אקטיביים, ועשו זאת לרוב בתמיכת המבוגרים ולא חרף הוראות הבימוי שלהם".³¹

נוכחותם של ילדים בזירה הפוליטית גם אינה בדיוק פרי של נסיבות קשות ויוצאות דופן שמאפיינות בעיקר את "העולם השלישי" או את המערב בעיתות חירום. למעשה ניתן לומר שההפך הוא הנכון. המבט ההיסטורי מגלה שהציווי להפריד בין ילדים לפוליטיקה, שנראה כה מובן מאליה ב"צורת החיים" שלנו, הוא תוצר מובהק של החברה המודרנית, שהיא-היא היוצאת דופן. ההיסטוריונית הולית ברוור הראתה כי לפני המאה השש-עשרה, לא הגיל קבע את הסמכות והאחריות שהוטלו על כתפיו של כל אדם אלא המעמד החברתי: כשם שילדים ממוצא נמוך נאלצו לעבוד ואף לספוג עונשים פיזיים כבדים כבר מגיל צעיר ביותר, בני גילם מן המעמד הגבוה היו בעלי רכוש, קיבלו החלטות בסוגיות כלכליות ולעיתים אף כיהנו כחברי פרלמנט.³² אם כן, גרטה טונברג ובני דורה – "ילדי המהפכה" של 2011 או של מחאת האקלים – לא המציאו דבר: ילדים מכל הגילים כבר הוכיחו בעבר שהם יכולים להיות מעורבים בפוליטיקה, לא רק כקורבנות או כמושאים למניפולציה אלא כסוכנים פעילים ומשפיעים. הם לחמו ויצאו למסעות צלב, שלטו ונישאו מטעמים פוליטיים. לפחות בחלק מהמקרים, גילם הצעיר לא היה רק אילוץ על המעורבות הפוליטית אלא הגורם שאיפשר או הניע אותה.

ובכל זאת, אף על פי שדמות הילד הפוליטי אינה חדשה, נוכחותה הגוברת בזירה הציבורית בשנים האחרונות אינה מקרית, ואי אפשר לייחס אותה רק לתשומת לב תקשורתית לתופעה שנתפסת כחריגה ויוצאת דופן. היא כרוכה ככל הנראה גם בסיטואציה היסטורית-פוליטית קונקרטית: לראשונה זה דורות, צעירים רבים חווים קשיים כלכליים משמעותיים יותר מאלה שחוו הוריהם כשהיו בגילם, ויש להם סיבות טובות לחשוב שמצבם בעתיד יהיה טוב פחות ממצבם של הוריהם.³³ במילים אחרות, הצעירים של היום כבר אינם יכולים פשוט להניח שיהיה בסדר. נסיבות אלה והמצוקות הכרוכות בהן מובילות את הדור הצעיר הנוכחי, דור המילניום השלישי, למעורבות פוליטית גבוהה במיוחד, אולי חסרת תקדים.³⁴ תהא הסיבה אשר תהא, היום קשה להכחיש שילדים ופוליטיקה אינם, אחרי הכול, מושגים דיכוטומיים, והדבר מחייב, כדברי גבעוני, "לנמק לא את שיתופם של ילדים בפוליטיקה אלא את הוצאתם ממנה".³⁵

גם אני

עדיין חשוב לשאול אם הניסיון להפריד את הילדים מהפוליטיקה אינו לטובתם שלהם. האם לא ראוי לכל הפחות לשאוף להגביל את מעורבותם בזירה הפוליטית ולהגן עליהם ככל האפשר מפני פגיעתה הרעה? גם אם מושג הילדות המודרני שלנו, התופס את הילדים כא-פוליטיים, הוא

הבניה חברתית-היסטורית וקונטינגנטית, אפשר לטעון שזו התקדמות חשובה לעומת תקופות קודמות, שבהן לא הייתה רגישות לצורכיהם המיוחדים – הפיזיולוגיים ובעיקר הפסיכולוגיים – של הצעירים. במושגיה של אבן צור, גם אם הילדות כפי שאנו מכירים אותה אינה אלא חלק מצורת החיים שלנו, הרי שבדיוק צורת החיים הזו מאפשרת להגן על הילדים מפני אלימות שהייתה מקובלת בעבר ולבחון את הלגיטימיות של צורות נוספות של הפעלת כוח עליהם.

ובכן, האם שוויון פוליטי בין צעירים למבוגרים לא ישפוך את התינוק עם המים, באופן כמעט מילולי, וייתן הכשר לתופעות כמו גיוס ילדים לצבא, עבודת ילדים ופדופיליה? לא בהכרח. שוויון פוליטי אינו מחייב התעלמות מהבדלים, ממש כשם שהבדלים – וגם חוקים ונוהגים שמביאים אותם בחשבון – אינם מחייבים אי-שוויון פוליטי. כבר באמצע המאה השמונה-עשרה תקף ז'אן-ז'אק רוסו את ההנחה שאי-שוויון טבעי, אשר "בא לכלל ביטוי בהבדלי גיל, בריאות, כוח גופני וסגולות רוחניות או נפשיות", יכול להצדיק אי-שוויון פוליטי-מדיני, שמקורו בהסכמה בין בני אדם והוא "בא לכלל ביטוי בהבדלים בזכויות יתר... [ובהן] זכות היתר של אחדים לחייב את האחרים לציית להם".³⁶ לדברי רוסו, הצדקה כזו "מתאים לעבדים לדון בה כשארדוניהם מסכימים להם",³⁷ כלומר היא אינה אלא קבלה פחדנית של הקיים המתחמקת מהשאלה האמיתית בדבר הסדר הפוליטי הראוי; לאמיתו של דבר שום יתרון טבעי אינו מחייב עליונות פוליטית, ואת הארגון החברתי-מדיני אפשר לשנות כך שיפצה על הבדלים ופערם טבעיים ויכונן מרחב ציבורי שוויוני. רוסו עצמו, יש להודות, לא יישם טיעון חשוב זה באופן עקבי על כל הקבוצות שסבלו בזמנו מדיכוי פוליטי, ונוסף על תמיכתו הידועה באי-שוויון פוליטי בין גברים לנשים, מכתיבתו על ילדים עולה כי הוא בשום פנים לא תמך בשוויון פוליטי עבורם. אף על פי כן, אפשר להחיל את הטיעון של רוסו על ילדים, ולומר כי ההבדלים הטבעיים בין צעירים למבוגרים אינם מהווים הצדקה לפוליטיקה גילנית, אף כי בהחלט יכולים להיות להם ביטויים חברתיים. ייתכן שיש טעם במגבלות גיל על פרקטיקות חברתיות מסוימות כגון נהיגה, נשיאת נשק או עונשי מאסר, אבל שוויון פוליטי פירושו שאת הדיונים וההחלטות על כך יש לנהל יחד עם הצעירים ולא מעל לראשיהם, וחשוב לא פחות – הצורך ליישב בין הבדלים טבעיים לשוויון פוליטי יוכל להוביל לדחיה-מיליטריזציה של החברה, לרפורמה מקיפה בענישה, ואפילו לשיפור בתחבורה הציבורית. אם כן, תביעה לשוויון פוליטי לצעירים אינה כרוכה בהכרח בהכחשה של נחיתותם הפיזית או של הצורך שלהם בסיוע, תמיכה והכוונה. היא רק מסרבת לראות בצורך זה הצדקה מובנת מאליה לנחיתות פוליטית, ומתעקשת להציב את השוויון כאתגר פוליטי ולא כסכנה חברתית.

רגישות לצרכים מיוחדים לא חייבת לבוא כחלק מעסקת חבילה של שלילת שוויון. ראייה לכך היא האופן שבו אנחנו מתייחסים בדרך כלל לאלה שבצד השני של הסקאלה הגילית – הזקנים. המענים לצורכיהם של בנות ובני "הגיל השלישי" – מזכויות מעוגנות בחוק כמו יציאה לגמלאות ועד למנהגים בלתי פורמליים כמו זכות קדימה למושב באוטובוס – אינם באים על חשבון מעמדם הפוליטי. איש אינו חושב לשלול מכל אוכלוסיית הקשישים את הזכות לבחור ולהיבחר למוסדות הפוליטיים, והשתתפותם במאבקים פוליטיים זוכה, אם כבר, לתשואות ובשום פנים

לא לגינוי. גם הילדים מצידם זקוקים להגנות מסוימות שהמבוגרים אינם זקוקים להן, אבל כמו במקרה של מוגבלויות אחרות, קבועות או זמניות, עלינו לעשות הכול כדי למנוע מצורכיהם המיוחדים של הצעירים להיתרגם לנחיתות חברתית מבנית, כלומר לדיכוי פוליטי.

יתר על כן, את רשת ההגנות הפורמליות והבלתי פורמליות שאנו מבקשים לספק לילדים כמענה לצורכיהם הרגשיים והגופניים אין להבין במנותק מיחסי הכוח הפוליטיים, שכן מעמדם המיוחד של הילדים משמש בפועל לעיתים קרובות לדיכוי שלהם ושל אחרים, גם כשהוא מכוון להגן עליהם. טענה כזו ביחס לזכויות ילדים ולחוקים העוסקים בהם מעלה המשפטן הדי ויטרבו, המנתח את הסוגיה לעומק בהקשר הישראלי-פלסטיני.³⁸ ויטרבו טוען שהמערכים המשפטיים הנוגעים לילדים אמנם מתיימרים לשמור ולהגן על הצעירים שעליהם הם חלים – בין שהם פלסטינים ובין שהם ישראלים – אך לאמיתו של דבר הם משמשים ככלי בידי ישראל במסגרת הפגיעה והדיכוי של הפלסטינים, ילדים ומבוגרים כאחד.

חוקים שמטרתם המוצהרת היא הגנה על ילדים משמשים את השלטון הישראלי לא רק כאמצעי לגיטימציה כללי – בדומה למערכים משפטיים אחרים של "זכויות אדם", המאפשרים לישראל להסוות את השליטה הצבאית באמצעות מסך של שלטון חוק לגיטימי³⁹ – אלא גם כדרך להכשיר ולהעמיק את הפגיעה בפלסטינים מבוגרים. דוגמה פשוטה לכך היא האיסור לירות על ילדים בני פחות מ-14. לפי הניתוח של ויטרבו, איסור זה פורש ותפקד בפועל כאישור לירות על כל פלסטיני שגילו עולה על 14.⁴⁰ ההגנה דה יורה שניתנת לילדים הפלסטינים נקנית כאן במחיר הפקרה דה פקטו של המבוגרים יותר, שכן בהיעדר הגנה הם מצטיירים כמי שדמם מותר. דוגמה נוספת, שאינה לקוחה מספרו של ויטרבו, היא ההחלטה של עיריית ירושלים להפקיע שטח ממשפחה פלסטינית בשכונת שייח' ג'ראח ולגרשה מביתה לצורך הקמת בית ספר וגני ילדים.⁴¹ הצורך האמיתי והדחוף להיענות לצורכי הילדים הפלסטינים מגויס כאן באופן ציני בוטה לטובת פגיעה במבוגרים פלסטינים (בעלי הבית) ודרכם גם בבני משפחתם, תוך שמירה לא רק על אצטלה של חוקיות אלא גם של דאגה לחינוך הצעירים.

אבל ויטרבו מתאר גם כיצד החוקים והזכויות שחלים על הילדים משמשים את ישראל לפגיעה בילדים הפלסטינים עצמם. החוק המחייב לכלוא קטינים בנפרד מבגירים ובתנאים טובים יותר, למשל, משמש בפועל לא רק להרעה בתנאי הכליאה של המבוגרים, בדומה לדוגמה הקודמת, אלא גם למניעת תמיכה והדרכה מהאסירים הצעירים, שההפרדה אמורה לכאורה להגן עליהם.⁴² במסווה של הגנה על הילדים מהשפעתם הרעה של המבוגרים האלימים, ההפרדה על בסיס גיל משמשת למניעת העברה בין-דורית של ידע ולהפעלת לחץ על משפחות הקטינים הפלסטינים שאין להן מקורות מידע על מצבם של ילדיהן הכלואים. כך, בעוד בישראל רווחת התפיסה שהפלסטינים משתמשים בילדים ככלי נשק – שולחים אותם להילחם ולבצע פיגועים או פשוט מסתתרים מאחוריהם – לאמיתו של דבר ישראל היא זו שעושה שימוש בילדים הפלסטינים ובילדות הפלסטינית. בה בעת, התוקפנות הישראלית מוצגת לא אחת כהכרחית לשם שמירה על "ביטחון ילדינו" (היהודים), והחיילים, שכבר אינם ילדים לפי שום הגדרה חוקית, הם "הילדים של כולנו" אף (ולפעמים מכיוון) שהם נוהגים באופן אלים במיוחד.

הטיעון של ויטרבו רלבנטי כמובן לא רק בהקשר המקומי. אפשר לראות בו מקרה פרטי של בעיה עקרונית, שבה כלים משפטיים שאמורים להגן על אוכלוסיות פגיעות ולרסן הפעלה של כוח משמשים דווקא להעמקת הפגיעה ולהחרפת האלימות או להנצחתה.⁴³ יתר על כן, אפשר להחיל את הטיעון הזה גם על פרקטיקות נוספות הפוגעות בצעירים במסווה של דאגה לרווחתם, כפי שמשתקף למשל באמונה המתבטאת בפסוק "חושך שָׁבֵטוּ, שׁוֹנָא פְּנֹו",⁴⁴ או בחטיפות הילדים הממוסדות בקנדה, באוסטרליה ובישראל הצעירה במטרה להופכם ל"בני תרבות" ולהעניק להם עתיד טוב יותר. מעשים אלה משקפים כמובן גזענות קשה כלפי הורי הילדים ותרבותם, והובילו לפגיעה חמורה הן בילדים והן במשפחותיהם.⁴⁵ למען הסר ספק, המסקנה הנובעת מדיון זה אינה בשום פנים שיש להימנע מניסיונות להגן על צעירים (או על קבוצות אחרות בעלות צרכים מיוחדים) באמצעים חוקיים ואחרים; ילדים הם אכן פגיעים יותר במובנים רבים מאשר מבוגרים, וחשוב שהחברה תעשה שימוש באמצעים מגוונים כדי לשמור עליהם ולדאוג לרווחתם. הנקודה היא שיש לבחון את האמצעים הללו בתוך ההקשר הפוליטי הקונקרטי שבו הם מופעלים, ולהיאבק נגד הפיכתם למכשירים של שליטה ודיכוי. מהרגישות לצורכי הצעירים, חשוב ואומר, לא משתמעת נחיתותם הפוליטית, כשם שהתביעה לשוויון פוליטי בינם לבין המבוגרים אינה באה על חשבון רגישות זו.

על כן, אני סבור שאין שום סתירה עקרונית בקיומה של חברה שבה הצעירים בני כל הגילים שווים מבחינה פוליטית, ובה בעת צורכיהם הרגשיים והמנטליים זוכים למענה הולם מהמסגרות החברתיות והמדיניות הרלבנטיות להם. אך בעוד שאת תוכנו של היחס המיוחד לצעירים, שיגן עליהם ויטפח אותם בלי לקפח את מעמדם הפוליטי, יש טעם להשאיר לדיונים פרטניים (שכאמור גם הצעירים צריכים ליטול בהם חלק), השוויון הפוליטי חוצה-הגיל הוא אתגר שרובץ לפתחו של הדמיון הפוליטי של כולנו כאן ועכשיו. האם נוכל לדמיין מציאות חברתית-פוליטית שוויונית כזו?

בהצבעה

תשובה מיידית ומתבקשת נוגעת לזכות ליטול חלק פעיל בהליך שנחשב ללב הפועם של הדמוקרטיה המודרנית, קרי ההצבעה בבחירות. דיון ממוקד בזכות הבחירה עלול לשחק לידיה של תפיסה ליברלית צרה של הפוליטיקה ולצמצם אותה להשתתפות בפעילות הממוסדת שנקבעת בידי המדינה, ובכל זאת דומני שיש טעם להקדיש לזכות זו תשומת לב: בפוליטיקה בת-זמננו זהו תנאי הכרחי, אם גם בשום פנים לא מספיק, למעמד פוליטי-אזרחי, והעיסוק בו יכול לסייע בהבנת הטעמים שבגינם השתתפות של ילדים בפוליטיקה נראית לרבים בלתי מתקבלת על הדעת, ובניסוח טיעוני-נגד שכוחם יפה גם בהקשרים פוליטיים רחבים יותר.

כאמור לעיל, אף על פי שזכות הבחירה מוגדרת בדמוקרטיה בנות-זמננו כאוניברסלית – לאחר שניתנה זה מכבר לקבוצות שמהן היא נשללה בעבר, כגון עניים, שחורים ונשים – לאמיתו של דבר היא מוגבלת בגיל, ונשללת מצעירים מתחת לגיל מסוים (בדרך כלל 18) המהווים בדרך כלל בין רבע לשליש מהאזרחים.⁴⁶ פירוש הדבר הוא שהצעירים נמצאים במעמד ביניים מיוחד

ביחס לדמוקרטיה: גם בפנים וגם בחוץ, אזרחים שאינם שווי זכויות. מעמד לימינלי זה הוא זמני בלבד, כמובן, ולהבדיל ממעמדן של קבוצות אחרות הוא מגיע לסיומו בבוא העת. ובכל זאת במקומות שונים בעולם צעירים (וצעירים פחות) מסרבים להסתפק בכך, ומנהלים מאבקים ציבוריים ומשפטיים למען הורדת גיל ההצבעה.⁴⁷

הורדת גיל ההצבעה ל-16 או 15 עשויה להיראות מרחיקת לכת, אבל מנקודת מבטה של התביעה לשוויון פוליטי מלא לצעירים היא אינה מרחיקת לכת מספיק: משוויון כזה חייב להשתמע ביטול מוחלט של מגבלת הגיל על זכות ההצבעה – abolition, ממש כמו ביטולה המוחלט של העבדות והשוויון הבלתי מותנה של נשים בפני החוק.

ועדיין, מתן זכות הצבעה לילדים בני כל גיל, כולל פעוטות ותינוקות, נוגד אינטואיציות עמוקות של מי שחולקים את "צורת החיים" שלנו, ונשמע מגוחך, אבסורדי ואף מסוכן. דומה שכל מי שבא פעם בשיג ושיח עם ילדים מבין בדיוק למה במקרה שלהם השלילה (הזמנית) של זכות הבחירה נחשבת למובנת מאליה. האם ילדים באמת מסוגלים לקבל החלטות פוליטיות מושכלות? האם הם לא יצביעו לפי דרישת הוריהם, או יתנו את קולם למפלגות ולמועמדים שישכילו להבטיח ממתקים בחינם?

הפילוסוף ג'ון וול, המייסד-השותף של Children's Voting Colloquium,⁴⁸ מתמודד בספרו *Give Children The Vote* עם הטענות המקובלות – המפורשות והמובלעות – המצדדות בשלילת זכות ההצבעה מילדים, ומנסח טיעון מפורט בעד ביטול מוחלט של מגבלת הגיל על זכות זו. הטיעון של וול ניצב על שתי רגליים, או פועל בשני כיוונים עצמאיים ומשלימים: צדק ותועלת. לדעתו, הענקת זכות בחירה לילדים מתחייבת מעקרונות הצדק הדמוקרטיים, אך היא גם טומנת בחובה תועלת פוליטית הן לצעירים והן למבוגרים.

לדעת וול, התניית זכות ההצבעה בגיל מינימלי סותרת עקרונות בסיסיים של צדק דמוקרטי, מן הטעם הפשוט שזכות הצבעה אוניברסלית היא ברירת המחל בהדמוקרטיה, ונטל ההוכחה מוטל על מי שמבקש לשלול אותה מאדם או מקבוצה.⁴⁹ הטיעונים המתיימרים להוכיח זאת – שכאמור הם לעיתים קרובות מובלעים ולא מפורשים – גורסים שהילדים חסרים את הכישורים האינטלקטואליים, הרגשיים, האישיותיים וכו' או את הידע הפורמלי והבלתי פורמלי הדרושים לשם שיקול דעת וקבלת החלטות פוליטיות מושכלות ואחראיות.

תשובתו של וול כפולה. מצד אחד, הוא מצביע על כך שכישורים וידע מינימליים אינם נדרשים ממבוגרים, שעל פי סקרים רבים מהם חסרים ידע בסיסי ביותר על המערכות הפוליטיות שבתוכן הם חיים,⁵⁰ ובכל מקום שבו מוצבת בפניהם דרישה כזו (למשל בדמות מבחני אוריינות) היא משמשת בבירור כמכשיר לאפליה שיטתית ולשימור מבני כוח דכאניים.⁵¹ מצד שני, וול טוען כי אין כל בסיס לטענה שהכישורים והידע הרלבנטיים של צעירים נופלים מאלה של המבוגרים. צעירים אולי חווים את העולם וחושבים עליו אחרת מאשר מבוגרים, אבל אין פירוש הדבר שמחשבותיהם אינן כרוכות בהבנה ומבטאות תבונה, גם אם היא שונה מזו של המבוגרים. "דמוקרטיה תבונית (a reasoned democracy)", כותב וול, "אינה כזו שמבטאת רעיונות תבוניים מסוימים, אלא כזו שפתוחה למגוון העצום של התבונה האנושית".⁵² לילדים יש ידע ואינטרסים פוליטיים מובחנים מאלה של המבוגרים, שהם פועל יוצא מהעמדות השונות שהם תופסים

במסגרת מערכי הכוח הפוליטיים. ההנחה שהמבוגרים מסוגלים להבין את נקודת המבט הילדית טוב יותר מהילדים אינה נכונה יותר מההנחה שגברים יודעים טוב יותר מנשים מהם האינטרסים הפוליטיים שלהן. לפיכך, שלילת זכות הצבעה מהצעירים מונעת מהדמוקרטיה את הידע הייחודי שלהם.⁵³ הבורות היחסית של ילדים בנוגע למציאות החברתית והפוליטית שבה הם חיים – בורות יחסית לדמות האזרח המיועד הרצוי, שגם מרבית המבוגרים בדמוקרטיה בנות זמננו רחוקים ממנה – היא לדעת וול הבניה חברתית ולא תוצאה של רמת התפתחות טבעית; בחברה שבה יתייחסו לילדים כסובייקטים פוליטיים ויעניקו להם זכות הצבעה, העניין והידע שלהם יתפתחו בהתאם.⁵⁴

בהמשך לכך, וול טוען גם שאין כל בסיס לטענה שהענקת זכות בחירה לילדים למעשה תעניק אותה להוריהם, שיתמרנו אותם או פשוט יורו להם לאיזו מפלגה עליהם להצביע.⁵⁵ טענה כזו הועלתה גם נגד מתן זכות בחירה לנשים, והיא שגויה בדיוק מאותן סיבות: האפשרות שגברים (או מבוגרים) ישתמשו בכוחם החברתי כדי להפעיל לחץ בלתי הוגן על נשים (או ילדים) אינה סיבה טובה להשאיר את כל הכוח הפוליטי בידי גברים (או מבוגרים), וכלל לא בטוח שילדים לא יגבשו עמדות פוליטיות עצמאיות שאינן זהות לאלה של הוריהם, כפי שעושות מן הסתם נשים (וכפי שילדים עושים בתחומים רבים אחרים, שבהם העדפותיהם אינן משכפלות את אלה של הוריהם). במקרה של הילדים, כמו במקרה של הנשים, מה שנראה לרבים מובן מאליו אינו אלא דרך לשמור על הכוח ועל האינטרסים של הקבוצה הדומיננטית.⁵⁶

אך האם נזקה של הענקת זכות בחירה לילדים לא יהיה גדול מתועלתה, ויישומה, גם אם הוא מתחייב מעקרוניות הצדק הדמוקרטי, לא יהיה בבחינת "יכון הצדק ויחרב העולם"? האם מהלך כזה לא יפגע הן בילדים, שייאלצו לשאת בעול האחריות הפוליטית במקום להיכנס בהדרגה לעולם הציבורי,⁵⁷ והן במבוגרים, שהכוח הפוליטי שיינתן לילדים יילקח מהם? וול סבור שלא. הטענה שמתן כוח פוליטי לילדים יגזול מהם את ילדותם נשענת לדעתו על ההנחה השגויה של ילדות טבעית ומוגנת מפוליטיקה; בפועל, לעומת זאת, הילדים תמיד מושפעים מהפוליטיקה, מגיבים לה, ויכולתם להשפיע עליה היא לפיכך אינטרס מובהק שלהם.⁵⁸ לדבריו, ההיסטוריה מלמדת שמצבה הפוליטי, החברתי והכלכלי של כל קבוצה שקיבלה זכות הצבעה השתפר כתוצאה מכך, ואין סיבה להניח שהילדים ייצאו מכלל זה.⁵⁹ ילדים הם אמנם קבוצת אוכלוסייה פגיעה ובעלת צרכים מיוחדים, אך הדרך הטובה ביותר להגן עליהם היא להעניק להם זכויות פוליטיות ולאפשר להם לבטא את צורכיהם ולתבוע שהם יובאו בחשבון.⁶⁰

יתר על כן, הצבעת ילדים עתידה לדעת וול להועיל בחשבון אחרון גם למבוגרים, שכן הדירה של קבוצה מהליך קבלת ההחלטות הדמוקרטי תמיד פוגעת בכלל.⁶¹ קולות הילדים, שעשויים כאמור לבטא נקודות מבט שונות מאלה של המבוגרים, יתרמו למנגנוני המשוב הדמוקרטיים ויגדילו את הסיכוי לתוצאות רצויות.⁶² בפרט, וול סבור שהצבעת ילדים תסייע לבלום את הסחף הניכר ברבות מהדמוקרטיה בנות-זמננו לעבר פוליטיקה סמכותנית: סמכותנות נשענת על היגיון פטריארכלי, כלומר על אמונה במדרג פוליטי טבעי ובכך שלדעותיהם של אנשים מסוימים יש ערך רב יותר מדעותיהם של אחרים;⁶³ ביטול מגבלת הגיל על זכות ההצבעה, לפיכך, עשוי לחזק מבפנים את הדמוקרטיה עצמה.

לא קל לדמיין מציאות פוליטית שבה צעירים בני כל הגילים זכאים להצביע. השינוי שבו מדובר

אינו טכני בלבד, כפי שעשויה להיות הורדת גיל ההצבעה בשנים ספורות. היבטים רבים של המרחב הפוליטי הדמוקרטי יצטרכו להשתנות כדי לאפשר לילדים להצביע: פרט להנגשה פיזית של הקלפיות, יהיה צורך בשינוי עמוק של השיח הפוליטי עצמו כדי להביא בחשבון את צורכיהם והעדפותיהם של הצעירים.

אבל מרחיק לכת ככל שצעד כזה ייראה, גם בו אין כדי להביא לשוויון פוליטי בין צעירים למבוגרים. זכות בחירה פורמלית – כפי שהפלסטינים אזרחי ישראל יכולים למשל להעיד – אינה בשום פנים ערובה לשוויון פוליטי מלא. היא יכולה לדור בכפיפה אחת עם רמות שונות של אפליה ודיכוי ואפילו לסייע בהצדקתם. כמו זכויות ילדים ומכשירים משפטיים אחרים שנידונו לעיל, זכות ההצבעה עשויה בהחלט לשפר את מצבם החברתי והפוליטי של הילדים, אבל היא עלולה גם לשמש מסך שיאפשר את המשך הדיכוי שלהם. העובדה שוול מתמקד בזכותם של הילדים לבחור אבל מקבל את ההגבלה על זכותם להיבחר לתפקידים פוליטיים נראית לי אינדיקטיבית: היא מעידה על כך שלמרות הכול הוא אינו רואה בהם סובייקטים פוליטיים שווים למבוגרים, הראויים לקחת חלק שווה בכל ההיבטים של החיים הפוליטיים.⁶⁴ זכות ההצבעה יכולה להיות צעד חשוב במאבק נגד שליטתם של מבוגרים בצעירים, והדיון בה תורם משמעותית למאמץ להשתחרר מהדעות הקדומות ביחס למעמד הפוליטי הרצוי של הצעירים, אך אי אפשר להסתפק בה או לראות בה מטרה פוליטית בפני עצמה.

עכשיו!

חברה שבה צעירים לא יהיו כפופים למבוגרים כרוכה בארגון מחדש של זירות רבות – המשפחה, מוסדות החינוך ואפילו הכלכלה – כך שהן יפסיקו להתבסס על יחס בלתי שוויוני לצעירים. בכל אחת מזירות אלה יהיה צורך לגבש נורמות ודפוסי פעולה שיגנו על הילדים במקומות שבהם הם פגיעים ויתחשבו בצורכיהם המיוחדים, בלי שהדבר יבוא על חשבון השוויון ביחסי הכוח. כיצד ייראו היחסים בין הורים לילדיהם בתנאים של שוויון עקרוני, שאינו מכחיש את ההבדלים המשמעותיים בניסיון החיים ובהכרת דרכו של עולם? האם יהיה צורך לבטל לגמרי את בתי הספר, או שאפשר להמציא את בית הספר מחדש כמוסד שוויוני ודמוקרטי האמון על הפצה והנגשה של ידע לצעירים שזקוקים לו בלי להניח את נחיתותם או ליצור אותה?⁶⁵

הקושי לדמיין חברה שוויונית כזו באופן קונקרטי אינו נובע רק מכך שהזלזול והשליטה בילדים מושרשים עמוק בתרבות שלנו, מכך שהם חלק בלתי נפרד מ"צורת החיים" שלנו, כפי שטוענת אבן צור. הוא נובע גם מכך שהילדים חייבים להיות חלק בלתי נפרד מהמאמץ לשחרר את הדמיון הפוליטי מההנחות הגילניות הטבועות בו ולחתור לעבר מציאות פוליטית שונה. הניסיון לעשות זאת בשבילם אך בלעדיהם בבירור מביס את עצמו. העיקרון הוותיק שלפיו "לא מדברים עלינו בלעדינו" רלבנטי גם כאן. אופק הראייה של מאמר זה – שמחברו כבר אינו ילד – מוגבל אפוא מראש.

אבל הקושי בשום פנים אינו מוגבל למאמץ ההמשגה הנוכחי, אלא נובע ממעגל קסמים שהיקפו

רחב בהרבה: בלי הילדים לא נוכל להתגבר על מגבלות הדמיון הפוליטי שרואה בהם נחותים, ובלי להיות שותפים פוליטיים שווים הם לא יוכלו ליטול חלק של ממש בהשפעה על הדמיון הפוליטי.

מוצא אפשרי אחד מהמעגל הוא פשוט לומר שהדבר כלל אינו תלוי בנו, המבוגרים. כשהילדים יחליטו לצאת למאבק ציבורי רחב-היקף למען שוויון פוליטי, כפי שעשו למשל הנשים, נוכל להזדהות איתם, ואולי אף להושיט יד ולסייע – אבל לעולם לא נוכל ליזום ולהוביל את המאבק הזה או לדמיין את תוצאותיו. העובדה שהילדים טרם עשו זאת – שלמרות השתתפותם הפעילה במגוון מאבקים פוליטיים הם נאבקו מעט מאוד, אם בכלל, למען השוויון שלהם כילדים – מעידה כנראה על כך שגם הדמיון הפוליטי שלהם מוגבל, לפחות ברגע ההיסטורי הנוכחי. יש טעם לחזור אפוא למעגל, לבחון את מבנה העומק שלו, ולחשוב כיצד אפשר לפרוץ אותו. בחינה כזו תאפשר לנסח תנאי הכרחי (אם כי לא מספיק) לשוויון פוליטי בין ילדים למבוגרים, תחשוף את מקומו המרכזי של הדמיון במאבק לשוויון, ותבהיר שוב כיצד ההמשגה מחדש של הילדים חשובה לפוליטיקה באופן כללי.

המעגל שתיארתי מקביל למעגל שיוצרת המתודה שז'אק רנסייר מכנה "מתודת האי-שוויון".⁶⁶ מתודה זו מאפיינת לדעתו את כל התיאוריות הפוליטיות והגישות הסוציולוגיות החותרות לקידום צדק חברתי, מהליברליזם הפרוגרסיבי של הנאורות ועד למרקסיזם לגונוני. מתודת האי-שוויון מנסה להתגבר על האי-שוויון על ידי יישום ידע שיטתי על מקורותיו של ועל דמותה של חברה שוויונית. והנה, מי שסובלים מחוסר השוויון וממוקמים בתחתית ההיררכיה החברתית חסרים בדיוק את הידע הזה. הם לכודים במעגל, שכן מחד גיסא הידע אינו ברשותם בשל מעמדם החברתי הנחות, ומאידך גיסא הם נמצאים במעמד נחות זה משום שאין להם את הידע הנחוץ כדי להיחלץ ממנו. בניסוחו הקולע של רנסייר, "הם נמצאים היכן שהם נמצאים משום שהם לא יודעים מדוע הם נמצאים היכן שהם נמצאים. והם לא יודעים מדוע הם נמצאים היכן שהם נמצאים משום שהם נמצאים היכן שהם נמצאים".⁶⁷ בעלי הידע הרלבנטי עשויים לנסות ללמד אותם, להסביר להם כיצד יוכלו להיחלץ ממקומם הנחות, אבל בכך הם רק יבססו את הפער בינם לבין אלה שאינם יודעים, יכוננו מחדש את המרחק בעצם הניסיון לצמצם אותו, וימשיכו לסובב את המעגל כך שייותרו תמיד למעלה. באורח פלא, התנועה שאמורה להוביל מאי-שוויון לשוויון מסתיימת תמיד באי-שוויון.

הגורם הקריטי במתודה זו של אי-שוויון, שמגלגל את המעגל הלאה והלאה, הוא ממד הזמן. הזמן נכנס למעגל באמצעות מודוס הדחייה: היגיון של עוד לא, עוד מעט, בעתיד. "מובן ששוויון זה טוב", אומרים בעלי המתודה, "אבל כדי להיות שווה פוליטית, כדי להיות סובייקט פוליטי, עליך קודם להתפתח, לצמוח, לרכוש כישורים וכמובן ידע". אלא שהדחייה היא אינסופית: תמיד יש עוד מה לדעת, מה ללמוד, לאן להתקדם. כך, "המתודה שמבקשת להגיע לשוויון בעתיד בלתי מוגדר היא למעשה המתודה שדוחה אותו עד אין קץ".⁶⁸

היגיון הדחייה הזה לוכד אינספור קבוצות מדוכאות – נשים, ילדים, פועלים ועוד – במעגל של אי-שוויון. אבל אף שרנסייר אינו מדבר על הילדים בשום מקום כעל קבוצה מובחנת פוליטית,⁶⁹

אני סבור שמה שהופך את ההיגיון הזה ליעיל כל כך הוא היישום שלו על ילדים. "חכה ילד, זמנך יגיע, אבל ראשית עליך ללמוד, לרכוש ניסיון, להתפתח". הגיון הדחייה כאן יעיל ואמין משום שבמקרה הזה הוא בדרך כלל עובד: כשהילדים מתבגרים והופכים למבוגרים הם נעשים שווים למבוגרים אחרים (בני מעמד, מגדר, מוצאם וכו'). הגלגל ממשיך להסתובב, אבל אלה שנמצאים למטה מתחלפים בילדים חדשים, "שזה מקרוב באו" (newcomers), כפי שחנה ארנדט קראה להם.⁷⁰ מנקודת המבט של הפרט, ההמתנה משתלמת וההבטחה מתקיימת. בשביל המבוגר, שלא בהכרח זוכר איך זה להיות ילד אבל יודע שהוא היה כזה, הגיון הדחייה מתקבל בהחלט על הדעת. הפעולה המוצלחת לכאורה של ההיגיון הזה ביחס לילדים מאפשרת לו לעבוד גם בזירות אחרות, וגורמת להבטחות שהוא של שוויון עתידי שניתנות לקבוצות מדוכאות אחרות להיראות אמינות.

על כן יש לדחות את הגיון הדחייה, וחשוב במיוחד לדחות אותו ביחס לילדים. אי אפשר לעשות זאת לאט, באופן הדרגתי שחותר לעבר תוצאה עתידית. זו הרי כל הנקודה. במקום "מתודת האי-שוויון" שמניחה שהילדים אינם שווים למבוגרים ושואלת איך אפשר להופכם לשווים, דרושה "מתודה של שוויון" שבה השוויון הוא נקודת המוצא – מתודה שבה השוויון אינו יעד להשגה אלא מציאות הווה.⁷¹ זו צריכה להיות החלטה, הכרעה קטגורית שהילדים הם שווים עכשיו, בהווה – שוויון שאינו תלוי בהתפתחות או בתהליך אלא נובע מהיותם בני אדם לכל דבר ועניין, ישים חושבים, מתבטאים ופועלים בעולם.

החלטה זו על שוויון בהווה אין פירושה כמוכח הכחשת האופנים השונים והמגוונים שבהם הילדים אינם שווים פוליטית למבוגרים. פירושה התעלמות אקטיבית מההנחה המקובלת שלפיה המיקומים החברתיים הנבדלים של ילדים ומבוגרים משקפים מדרג אמיתי, היררכיה של כישורים ויכולות שאמורה להתבטל רק בעתיד. במילים אחרות, פירושה שבמקום לנסות להגיע לשוויון נעדר, הפעילות מכוונת למימוש והפגנה של שוויון קיים, שוויון אינטלקטואלי ביכולת להבין את העולם ולפרש אותו: "המדען הבונה היפותזות והילד הקטן המאזין והמתבונן סביבו מתקדמים באותה דרך עצמה".⁷² החלטה כזו, לדברי רנסייר, משמעה שחרור, אמנציפציה, התנערות מהאמונה שיש בני אדם נחותים ובני אדם נעלים, מוכשרים ומוכשרים פחות.

השחרור שנובע מהכרה בשוויון אינו תהליך מתמשך; הוא מחוץ לזמן והוא יכול להתרחש בכל זמן, אבל הוא בשום פנים לא קל. הוא קורא תיגר על "חלוקת הנתפס",⁷³ קרי על האופן שבו אנחנו חשים את העולם וחושבים עליו, על הטבעיות שבה אנחנו מניחים שהמיקומים החברתיים שאנשים תופסים תואמים את יכולותיהם וכישוריהם: הבדלים טבעיים בין מי שמסוגלים לחשוב ולנהל ובין מי שמסוגלים רק לעבודת כפיים, כמו בדוגמאות שרנסייר מנתח, או הבדלים טבעיים בין מבוגרים לילדים במקרה שמעסיק אותנו. השחרור הוא אפוא תפיסה אחרת של העולם, חוויה אחרת של המציאות היומיומית, שרואה שוויון היכן שעד כה נראתה רק היררכיה ושומעת דיבור נושא משמעות במקום שאחרים שומעים רק להג, פטפוטי נשים או מלמול תינוקות.

אחת הדוגמאות החביבות על רנסייר היא תיאור יום עבודה של פועל בניין, שהופיע בעיתון פועלים מתקופת מהפכת 1848 בצרפת: התיאור אינו מתמקד בעמל המפרך, בשעות העבודה

הארוכות או ביחסו הדכאני של המעסיק; תחת זאת, הוא מספר כיצד הפועל משתרע על רצפת בית המידות הבלתי גמור ומדמיין שהוא בעל הבית: "כל עוד הוא מאמין שהוא בבית, הוא אוהב את ארגון החדר... אם החלון נפתח אל גן או אל נוף המשתרע אל אופק ציורי, הוא עוצר את תנועת זרועותיו ומפליג בדמיונו לעבר הנוף רחב הידיים כדי ליהנות ממנו יותר מבעלי האחוזה השכנות".⁷⁴ השחרור כרוך אם כן לא בהכרת אמת עמוקה ונסתרת, אלא להפך – באשליה. פועל הבניין משתחרר באמצעות הדמיון, באמצעות היכולת לראות בעיני רוחו את מה שלא קיים, שכן שימוש זה בדמיון מבטא בדיוק את השוויון בין הפועל ובין בעליו של הבית שאותו הוא בונה – שוויון ביכולת להתרחק מהמציאות המיידית, מהעבודה, להקדיש זמן להתבוננות אסתטית ולהעלותה על הכתב, לשקיעה בהרהורים ולהפעלת הדמיון. כך הפועל מגלה ומבטא את היותו לא רק "חיה מדברת" שיכולה להבין שפה ולפעול על פיה, אלא גם "חיה ספרותית" שמסוגלת לעשות שימוש פואטי, יצירתי ומלא דמיון בשפה ובעולם. זה כמובן לא סופו של המהלך הפוליטי, אלא רק ראשיתו: פעולה כזו של הדמיון אינה "באמת" משחררת את הפועל, שהרי כשלעצמה אין היא משנה במאום את מעמדו החברתי ואת תנאי חייו; אבל היא נקודת המוצא היחידה האפשרית למאבק פוליטי על פי "מתודת השוויון", כלומר מאבק שלא ידחה את השוויון לעתיד בלתי מושג אלא יסתמך על השוויון הקיים כאן ועכשיו.

כאמור, רנסייר אינו מדבר על שחרור הילדים או על שוויון בינם לבין המבוגרים, אבל אין שום סיבה שמתודת השוויון לא תשרת גם אותם. גם הם בני אדם חושבים, מבינים ומדמינים, וגם הם יכולים להחליט שבמקום לחכות לשוויון שיבוא בעתיד מוטב לתת דרור לדמיונם ולראות את עצמם כשווים למבוגרים כבר בהווה. אלא שבמקרה שלהם התמונה מורכבת יותר: לא רק משום שכל ילד אכן הופך בסופו של דבר למבוגר, אלא גם משום שהדמיון הוא בדיוק הכושר שמוזהה איתם ומשמש כהצדקה להדרתם, והמקום שנחשב כמתאים להם הוא ממלכת הפנטזיה המשחקית, הלא-רצינית, המובחנת מהעולם הפוליטי הממשי. בניגוד לפועל הבניין, שדמיונותיו מבטאים שוויון כי הם מעידים על יכולות אסתטיות וקונטמפלטיביות שאינן נופלות מאלה של מעסיקו, כשהילדים שוגים בדמיונות הם נמצאים מאשרים את נחיתותם, את חוסר השוויון בינם לבין המבוגרים. על כן, כדי להשתחרר עליהם להפעיל את דמיונם במוכּן מסוים נגד עצמו, כלומר לדמיין את עצמם לא רק מדמינים, לחלום את עצמם מעורבים בדרכים שונות במציאות הפוליטית הממשית – ולהבין שזה לא רק חלום. כך תיווצר עמדה קולקטיבית חדשה בפוליטיקה, זו שתישא את שמם של הילדים ותאשר בעצם פעילותה את מה שנמצא מעבר לדמיון הפוליטי הליברלי, את מעמדם השווה של הצעירות והצעירים בני כל הגילים למבוגרים מהם.

הילדים כסובייקטים פוליטיים, בין שהם פועלים למען שוויון גילי ובין שהם משתלבים במאבקים פוליטיים אחרים, לא רק יוסיפו כוח או זהות חדשה לשורה הארוכה של קבוצות הנאבקות על מקומן בזירה הפוליטית, אלא ישנו את אופייה של הפוליטיקה עצמה. מיכל גבעוני טוענת בצדק שהילדים, אשר "משמרים את חדוות המשחק ומספקים תזכורת מתמדת לכך שמשחק הדמיון הוא חלק בלתי נפרד מהחיים האנושיים", עשויים "להשפיע בנוכחותם [בפוליטיקה] על מעמדו של האלמנט המשחקי בפוליטיקה"⁷⁵ ולהחיות בכך את החיים הפוליטיים שתלויים בכינון

עולמות מדומיינים של פעילות משותפת בין בני אדם שאין ביניהם היכרות מוקדמת.⁷⁶ אבל משחק הילדים, המרוכז בהווה בלי לשמור עליו בקנאות ונע לעבר העתיד בלי לדעת איך העתיד ייראה, מסמן אפשרות לשינוי עמוק עוד יותר שהילדים עשויים להביא עימם לפוליטיקה, קרי שחרור ההווה משעבודו לעתיד – שחרור מאותו "פוטוריזם רפרודוקטיבי" שלי אדלמן מוקיע כשמרנות הטרו-נורמטיבית, ופייסל דבגי מתאר כפרדוקס מבני של הפוליטיקה הליברלית, התובעת מהמבוגרים להקריב את ההווה ומשתיקה את קולותיהם של הילדים המסמנים את העתיד. בעקבות מהאטמה גנדהי, הטוען שילדים ועבדים הם הסובייקטים המוסריים האידיאליים, דבגי כותב כי "בדיוק משום שילדים ועבדים תלויים באחרים – יהיו אלה אדונים, הורים או מורים – הם היו יכולים ולמעשה חייבים לחיות בהווה בלי לחשוב על עשיית העתיד. זה מה שאיפשר להם לתפוס את ההווה באופן קונקרטי הרבה יותר משהתאפשר למבוגרים, שההווה שלהם תמיד הוקרב למען חזון עתידי כלשהו, במעשים של אלימות אינסטרומנטלית שלמרות זאת לא הצליחו להשיג את מטרתם".⁷⁷ במקום שתלותם של הילדים תשמש עילה לדיכויים הפוליטי, בשביל דבגי (וגנדהי) הם יכולים להפוך את אידיאל העצמאות המבוגרת (והגברית) על ראשו ולפתוח אפשרות של פוליטיקה אחרת, שנקודת המוצא שלה היא התלות וההזדקקות ההדדית של בני האדם אלה לאלה. זו פוליטיקה של ערבות, שיתוף, דאגה ואכפתיות, אבל לא של הקרבה – לא של ההווה למען העתיד ולא של אינטרסים עכשוויים למען מי שמייצגים את העתיד. פוליטיקה כזו לא תיוותר אדישה כלפי העתיד, אלא "תניח לו להגיח בלי לנסות לקבוע אותו מראש על ידי אידיאליזם אלים".⁷⁸ בניגוד לפוליטיקה הליברלית המוכרת, שבה הילדים מסמלים את העתיד אבל אין להם קול בהווה, כאן הילדים נוכחים פשוט כבני אדם, שמשתנים ומתהווים תוך כדי תנועה וסוחפים איתם אחרים אל עתיד פתוח ולא ידוע.

הווה אומר, כדי לדמיין פוליטיקה שהילדים נוטלים בה חלק כשווים בין שווים, אין צורך לגבש מראש דימוי קונקרטי של חברה שוויונית כזו בדמות חזון ברור ומוגדר שאפשר לגזור ממנו תוכנית פעולה קונקרטית. דימוי כזה עומד בניגוד מובהק לתרומה הייחודית שהילדים עשויים להביא איתם לפוליטיקה – את השחרור מהצורך לכפות על ההווה צורה סגורה ומגובשת של עתיד שחוסמת אינספור עתידים שאי אפשר אפילו לדמיין. הווה אומר: הילדים מדברים בפוליטיקה בקולו של ההווה.

ומה איתנו?

הסובייקטים הפוליטיים של המאבק למען הילדים הם בראש ובראשונה הילדים עצמם, משעה שהם נוכחים בכך שהם בני אדם חושבים, פועלים ומדמיינים לא פחות מהמבוגרים. אבל אין פירוש הדבר שלמבוגרים לא יכול להיות שום תפקיד בהקשר זה. רנסייר עצמו נדרש לכך כאשר הוא מהרהר בתפקידו כאיש אקדמיה ביחס למאבקים המעמדיים שבהם הוא עוסק בכתביתו. לזירה המדעית והאינטלקטואלית, לדבריו, יש השפעה ניכרת על "חלוקת הנתפס": החלוקה הפנימית של זירה זו לדיסציפלינות, המבחינה בין תחומי ידע שונים ומגדירה גם מי רשאים לטעון לידע בכל תחום, נוטלת חלק חשוב ביצירה ובתחזוקה של הקשר הטבעי לכאורה בין מיקומים

חברתיים ליכולות וכישורים אינטלקטואליים. לפיכך, עבודה אינטלקטואלית לפי מתודת השוויון היא "אינדיסציפלינרית", כזו שאינה נשמעת לחלוקות הדיסציפלינריות המקובלות. היא פורעת אותן ומשלבת ביניהן, אבל לא כדי לייצר ידע "אינטרדיסציפלינרי" מקיף ושיטתי, אלא כדי לצרף יחד ביטויים שונים של "החיה הספרותית" שהיא האדם, כדי "לשזור אריג של שפה שבו הם [החיות הספרותיות] יכולים לחוות קשרים שוויוניים עם מופעים אחרים [של חיות ספרותיות] שממוקמים בהקשרים היסטוריים אחרים המתאייסם לשדות אחרים",⁹ כלומר כדי לבטא את השוויון ולהנכיח אותו.

כשם שכתובתו של רנסייר יוצרת מזיגה ייחודית של פילוסופיה, היסטוריה, ספרות וסוציולוגיה כדי לשזור יחד ביטויים שונים של שוויון בין פועלים לבין מעסיקיהם הבורגנים, כך אנו המבוגרים יכולים לקרוא תיגר על ההבחנות הדיסציפלינריות המקובלות כדי להנכיח את ביטויי השוויון של הילדים. נוכל לכתוב אליהם או עליהם, להדהד את דבריהם או לספר על מעשיהם; האתגר, בכל מקרה, הוא לדחות בכתובתנו את ההנחה שהילדים נחותים אינטלקטואלית ופוליטית ביחס אלינו, לערער על ההפרדה המקובלת בין כתיבה מדעית או תיאורטית לבין פואטיקה, ואפילו על ההפרדה בין טקסטים המיועדים לילדים לכאלה שמיועדים למבוגרים. כתיבה כזו אינה יכולה לבוא במקום מאבק פוליטי של הילדים עצמם, אבל היא בהחלט יכולה לעזור לו ואפילו לתת לו דחיפה משמעותית.

כדי לחשוב, לכתוב ולפעול בהתאם להנחת השוויון אין צורך לדמיין עולם ללא ילדים, כלומר עולם שבו הצעירים אינם סובלים מדיכוי ואפליה שיטתיים עקב גילם. זו אינה מגבלה של הדמיון אלא של ההיגיון, שמבין שהאופק הפוליטי תמיד משחזר יסודות שכבר קיימים בנקודה שממנה משקיפים עליו. על כן, האתגר הפוליטי אינו להשתמש בדמיון כדי להנכיח עתיד נעדר, אלא ליצור סיטואציות שבהן קולותיהם של ילדי ההווה יוכלו לחדור אל עולם המבוגרים ולהופיע בו כאזרחים שווי זכויות וערך. אין זו משימה קלה, והטקסט הנוכחי מצליח לעמוד בה בצורה חלקית בלבד. אבל קושי זה הוא רק הד לקושי העצום שמבוגרים נתקלים בו כשהם מבקשים להתייחס לילדים כשווים להם בחיי היומיום. במובן זה הצדק עם אבן צור: נחיתותם של הילדים ארוגה עמוק אל תוך עולם החיים שלנו, ואנחנו בקושי מסוגלים להתכחש לה. איננו יכולים להיענות לאתגר הזה לבד. אנחנו זקוקים לעזרתם של ילדינו.

* תודתי נתונה לכל מי שקראו והעירו על גרסאות קודמות של טקסט זה: אפרת אבן צור, מיכל גבעוני, וכן אריאל הנדל ומשתתפות ומשתתפי הסדנה הלוקסיקלית בבית הספר למדעי התרבות באוניברסיטת תל אביב בשנת תשפ"ב: עלמה אליעז, עלמה בן סימון, היבא ג'אנס, יותם דביר, לוס אוריה מיטלמן, נועם נגרי, תמר נויגרסון, דנה עדיקה, עידו פוקס, לאון פרנקו ואסתי רידר-אינדורסקי.

הערות

1. בחרתי לדבר על ילדים ולא על ילדות כדי לא לטשטש את ההבדלים החשובים שאני מסמן (בצד ההשפעות ונקודות הדמיון) בין הדיון הפוליטי בצעירות וצעירים לבין השיח הפמיניסטי. הבחירה בצורת הרבים (ילדים ולא ילד) נובעת מהצורך לדבר על הצעירים כעל קבוצה פוליטית בעלת מאפיינים ואינטרסים משותפים.
2. John Wall, "From Childhood Studies to Childism: Reconstructing the Scholarly and Social Imaginations", *Children's Geographies* (2019): 1.
3. סימון דה בובואר, המין השני, כרך שני, תרגמה שרון פרמינגר (תל אביב: בבל, 2007), 14.
4. Faisal Devji, "The Childhood of Politics," *Public Culture* 33(2) (2021): 221 (להלן Devji, "The Childhood of Politics,").
5. שם, 232.
6. Toby Rollo, "The Color of Childhood: The Role of the Child/Human Binary in the Production of Anti-Black Racism," *Journal of Black Studies* 49(4) (2018): 307–329; Toby Rollo, "Feral Children: Settler Colonialism, Progress, and the Figure of the Child," *Settler Colonial Studies* 8(1) (2018): 60–79.
7. אפרת אבן צור, "ילדות", מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 13 (2018): 46–43 (להלן אבן צור, "ילדות").
8. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life* (London: Penguin Books, 1962).
9. אריסטו, פוליטיקה, ספרים א, ב, ג, תרגמה נורית קרשון (תל אביב: רסלינג, 2009), 55–58.
10. שולמית שחר, ילדות בימי הביניים (תל אביב: דביר, 1990); Nicholas Orme, *Medieval Children* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003).
11. ראו למשל Lawrence Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500–1800* (New York: Harper and Row, 1977); James Kincaid, *Child Loving: The Erotic Child and Victorian Culture* (New York: Routledge, 1992).
12. אוגוסטינוס, וידויים, תרגם אביעד קליינברג (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2001), 8–37; Elisabeth Young-Bruehl, *Childism: Confronting Prejudice Against Children* (New Haven: Yale University Press, 2013), 42 (להלן Young-Bruehl, *Childism*).
13. Young-Bruehl, *Childism*, 20. ביטוי אקטואלי לפחד מפני הילדים אפשר אולי לזהות בעמדה הרואה ריבוי ילדים סכנה משמעותית לסביבה ולמשאבים הטבעיים של כדור הארץ, אף על פי שהצעירים ניצבים בחזית המאבק הסביבתי.
14. Allison James, Chris Jenks and Alan Prout, *Theorizing Childhood* (Cambridge: Polity Press, 1998), 11 (להלן James, Jenks and Prout, *Theorizing Childhood*).

15. ויליאם גולדינג (1954), בעל זכוב, תרגם אמיר צוקרמן (תל אביב: עם עובד, 2011 [1956]).
16. רוטחר ברחמן, המין האנושי: היסטוריה של תקווה, תרגם אילן פן (תל אביב: פן הוצאה לאור, 2020).
17. ז'אן-ז'אק רוסו, אמיל או על החינוך, תרגמה ארזה טיר-אפלרויט (ירושלים: הוצאת מאגנס, 2009); James, Jenks and Prout, *Theorizing Childhood*, 13, 42.
18. בשירו "My Heart Leaps Up".
19. John Wall, *Give Children the Vote* (London: Bloomsbury, 2021), 93. (להלן *Wall, Give Children the Vote*).
20. חנה ארנדט, "המשבר בחינוך", תרגמו יניב פרקש וגדי גולדברג, תכלת 30, חורף התשס"ח (2008): 106. (להלן ארנדט, "המשבר בחינוך").
21. Wall, *Give Children the Vote*.
22. עמנואל קאנט, "תשובה לשאלה: הנאורות מהי?" תרגם ידידיה פלס, בתוך הנאורות: פרויקט שלא נשלם? שש מסות על נאורות ומודרניזם, עורך עזמי בשארה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997), 45-52.
23. מיכל גבעוני, "משחק ילדים", בתוך קריאת המחאה: לקסיקון פוליטי (2011 -), עורך אריאל הנדל (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012), 217. (להלן גבעוני, "משחק ילדים").
24. Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham: Duke University Press, 2004), 3. (להלן *Edelman, No Future*).
25. Devji, "The Childhood of Politics," 221–223.
26. Stefan Ramaekers and Judith Suissa, *The Claims of Parenting: Reasons, Responsibility and Society* (Heidelberg: Springer, 2012); Naomi Hodgson and Stefan Ramaekers, *Philosophical Presentations of Raising Children: The Grammar of Upbringing* (London: Palgrave Macmillan, 2019).
27. סלינה משיח, אין ילדים מחוץ לפוליטיקה (תל אביב: רסלינג, 2018); סלינה משיח ותמר ורטה-זהבי, אני ילדה פוליטית (תל אביב: רסלינג, 2021). (להלן משיח וורטה-זהבי, אני ילדה פוליטית).
28. Karen O'Brien, Elin Selboe, and Bronwyn M. Hayward, "Exploring Youth Activism on Climate Change: Dutiful, Disruptive, and Dangerous Dissent," *Ecology and Society* 23(3) (2018).
29. עפר לבנת, "לא אנושי ולא מוסרי: תלמידים הפגינו נגד גירוש ילדי עובדים זרים", מעריב אונליין, 7.11.2019, www.maariv.co.il/news/Education/Article-728241.
30. <https://marchforourlives.com>.
31. גבעוני, "משחק ילדים", 211. ראו גם רונית מרון, האב, הבן, ורוח המהפכה: הצעירים והצעירות כ"אביב הערבי" (חיפה: הוצאת פרדס, 2021).
32. Holly Brewer, *By Birth or Consent: Children, Law, and the Anglo-American Revolution in Authority* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005).

Keir Milburn, *Generation Left* (Cambridge: Polity Press, 2019); Malcolm Harris, *Kids*.³³ *These Days: Human Capital and the Making of Millennials* (Boston: Little, Brown, and Company, 2017).

34. יש טעם לציין שבעוד במערב אירופה, ובעיקר בבריטניה ובארצות הברית, הנטייה הברורה של בנות ובני דור זה היא לשמאל, אפילו לשמאל הרדיקלי, במדינות מזרח אירופה וברבות ממדינות אסיה הצעירות והצעירים תומכים לעיתים קרובות בימין הלאומני.

35. מיכל גבעוני, "משחק ילדים", 210. אעיר שגם בניסוח זה הילדים סבילים, והוא מניח שהמבוגרים הם אלה שצריכים לשתף את הילדים בפוליטיקה, ולא שהילדים יכולים להשתתף בה מיוזמתם, בלי ליטול רשות מאיש.

36. ז'אן ז'אק רוסו, "המאמר על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני-האדם", בתוך מאמרים, תרגם עידו בסוק (ירושלים: מאגנס, תשנ"ט), 120.

37. שם, 121.

Hedi Viterbo, *Problematizing Law, Rights, and Childhood in Israel/Palestine*.³⁸ (Cambridge: Cambridge University Press, 2021) (להלן *Viterbo, Problematizing Law*).

39. ראו למשל יעל ברדה, הביורוקרטיה של הכיבוש: משטר היתרי התנועה בגדה המערבית 2000-2006 (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012).

40. Viterbo, *Problematizing Law*, 111–118.

41. יובל אברהם, "בעיריית ירושלים, גם סיוע למזרח העיר כרוך בנישול פלסטינים", שיחה מקומית, <https://tinyurl.com/2p87mvzb>, 11.1.2022.

42. Viterbo, *Problematizing Law*, 140–157.

Samuel Moyn, *Humane: How the United States Abandoned Peace and Reinvented War* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021).

44. משלי י"ג, כ"ד.

45. ראו למשל רות אמיר, הפוליטיקה של הקורבנות: תיקון עוולות היסטוריות בישראל? (תל אביב: רסלינג, 2012); נתן שיפריס, ילדי הלך לאן? פרשת ילדי תימן: החטיפה וההכחשה (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2019).

46. מדינות מודרניות החלו להוריד את גיל ההצבעה מ-21 ל-18 רק במחצית המאה העשרים (הראשונה שעשתה זאת הייתה צ'כוסלובקיה, ב-1946). כיום בעשרים דמוקרטיות גיל ההצבעה עומד על 20 או 21. ב-12 מדינות אחרות, לעומת זאת, גיל ההצבעה עומד היום על 16 (הראשונה שהורידה את גיל ההצבעה ל-16 הייתה ניקרגואה, ב-1984, והאחרונה וויילס, ב-2020). במקומות רבים בני 16 רשאים להצביע בבחירות מקומיות ומוניציפליות. ראו Wall, *Give Children the Vote*, 28–30.

47. למידע מתעדכן על המאבקים להורדת גיל ההצבעה, כולל רשימה (חלקית) של ארגונים העוסקים בכך, ראו www.youthrights.org/issues/voting-age/facts-and-resources.

48. ראו www.childenvoting.org.
49. Robert Ludbrook, "Should Children have גם ראו גם Wall, *Give Children the Vote*, 47.
- the Right to Vote?" *National Children's and Youth Law Centre Discussion Paper* 003/95, University of New South Wales, December 1995.
50. Wall, *Give Children the Vote*, 43.
51. שם, 50, 69, 71.
52. שם, 48 (התרגום שלי).
53. שם, 78.
54. שם, 71. ראו גם David W. Archard, *Children, Family, and the State* (Burlington, VT: Ashgate, 2003).
55. Wall, *Give Children the Vote*, 101.
56. Bob Franklin, "Children's Political Rights," in *The Rights of Children*, edited by Bob Franklin (New York: Blackwell, 1986), 24–53.
57. כפי שסבורה למשל חנה ארנדט. ראו ארנדט, "המשבר בחינוך".
58. Wall, *Give Children the Vote*, 123; משיח וורטה-זהבי, אני ילדה פוליטית.
59. Wall, *Give Children the Vote*, 110.
60. שם, 115. ראו גם Paul Peterson, "An Immodest Proposal," *Daedalus* 121(4) (1992): 151–174.
61. Wall, *Give Children the Vote*, 143.
62. Lachlan Montgomery Umbers, "Enfranchising the Youth," *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 23(6) (2018): 1–24.
63. Wall, *Give Children the Vote*, 154.
64. מעידה על כך כותרת ספרו, הדורשת "תנו לילדים להצביע", כלומר מניחה שאת זכות ההצבעה יעניקו מבוגרים לילדים, ושהילדים אינם סוכנים פוליטיים פעילים שיכולים לקחת את המגיע להם בדין.
65. לא מעט מבוגרים שכתבו על שוויון לילדים טענו שביטול בית הספר הוא לא רק מסקנה מתבקשת אלא גם תנאי הכרחי לשוויון כזה. ראו למשל איוואן איליץ', ביטול בית הספר: הפקעת החברה מרשות בית הספר, תרגמה עליזה נצר (רמת גן, הוצאת מסדה, 1973), 41–44; Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Ch 4 (New York: Bantam books, 1971) דעתי שונה, אך אין זה המקום לפרטה בהרחבה. ראו איתי שניר, "בית ספר", מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 10 (2016): 3–20.
66. Jacques Rancière, "The Method of Equality," in *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, edited by Katia

- Genel and Jean-Philippe Deranty (New York: Columbia University Press, 2016), 133–155
(להלן רנסייר, "מתודת השוויון").
67. שם, 134.
68. שם, 135.
69. Itay Snir, "The Children Who Have No Part: A Rancièrian Perspective on Child
Politics," *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory* (forthcoming).
70. ארנדט, "המשבר בחינוך", 97.
71. Rancière, "The Method of Equality," 139. רנסייר, כאמור, לא מדבר במפורש על ילדים
בהקשר זה.
72. שם, 139. ראו גם Jacques Rancière, *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in
Intellectual Emancipation*, translated by Kristin Ross (Palo Alto: Stanford University
Press, 1991).
73. Rancière, "The Method of Equality," 136. ראו גם Jacques Rancière, *Disagreement:
Politics and Philosophy*, translated by Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota
Press, 2004).
74. מובא אצל רנסייר, "The Method of Equality", 141.
75. גבעוני, "משחק ילדים", 220.
76. Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
גבעוני הולכת כאן בעקבותיו של הסוציולוג ריצ'רד סנט:
77. Devji, "The Childhood of Politics," 235.
78. שם.
79. Rancière, "The Method of Equality," 150.



סוד

מנאר מחיול

מבוא

זה לא סוד שלכולנו יש סודות. סוד יכול להכביד על מי שנושא אותו, ולעומת זאת חשיפה או שיתוף של סוד יכולים להביא לתחושת הקלה. אבל יש סודות שחשיפתם מכבידה, מסוכנת ואפילו לא חוקית. סודות נמצאים בכל תחומי החיים, החל במתכון הסודי של סבתא, הסוד המקצועי של אמא או סוד משפחתי, עבור בסודות הטבע או סוד ההצלחה של מישהו, וכלה באגודות סתרים וסודות מדינה. סודות אישיים יכולים להיות מחלות נפש, בגידה במשפחה, ילדים מחוץ לנישואין, פשע כמו צבירת הון באופן לא חוקי או רצח. מצד שני, סוד יכול להיות פיתוח של טכנולוגיה או מוצר חדש שמעניק יתרון במסחר או בביטחון. הגדרות מילוניות של סוד מתייחסות ל"מידע חשאי שאין לספר לאחרים". המילון הערבי לסאן אלערב (لسان العرب) מאגד נגזרות רבות מהשורש סרר (סר"ר), שברובן ישנם מרכיבים של הסתרה וחשיפה. ההגדרה הראשונה, למשל, מתייחסת למשמעות הסותרת של הסתרה וחשיפה (أسَرَ الشيء: كتمه وأظهره, وهو من الأضداد, سرته, كتمته, سرته: أعلنته), כלומר, משמעות הפועל أسَرَ היא הסתרה (كتم) וחשיפה (أظهر / أعلن).¹

עדיין, קשה להגדיר מהו סוד. קאנט אומר שאף אחד לא יודע מהו סוד,² וכך גם לאונידס דונסקיס (Leonidas Donskis), שרואה בסוד תופעה אמביוולנטית קשה להגדרה. בשבילו "האמביוולנטיות של סודות טמונה בעובדה שהם לעולם אינם שייכים לפרטי או לציבורי [...] הסוד תמיד נמצא בחזית או על גבול הפרטיות, אך לעולם לא יהפוך במאה אחוז לנחלת הכלל".³ מיכאל סלפיאן (Michael Slepian) טוען שהספרות המחקרית בתחום דלה וחסרה מודל ניתוח מספק על הכוונה לשמור סוד.⁴ הקושי להגדיר סוד טמון בעובדה שכל דבר יכול להיות סוד. הספרות המחקרית על סודות וסודיות משתרעת על פני דיסציפלינות רבות: מחקרים פסיכולוגיים וסוציולוגיים עוסקים בשימוש של בני אדם בסודות; מחקרים כלכליים עוסקים בדינמיקה של שמירת סודות ובשיתוף סודות תעשייתיים וכלכליים והשפעתם על הכלכלה והשוק (כלומר, איך להשתמש בסודות לטובת האינטרסים של חברה בשוק תחרותי); מחקרים אחרים מתמקדים בדינמיקה של שמירת סודות ושיתוף סודות ביחסים בין מדינות במערכת בינלאומית בעלת טבע אנרכי; ויש ספרות ענפה על סודות וקידוד בתכנות ובמאגרי מידע.

מאמר זה מבקש לחשוב על המושג "סוד" ועל השלכותיו הפוליטיות דרך דיון באופסימיסט של אמיל חביבי (כותרתו המלאה של הספר בעברית היא האופסימיסט: הכרוניקה המופלאה של היעלמות סעיד אבו אל-נחס אל-מתשאאל). הדיון במאמר הזה יתמקד בשלושה ממדים מרכזיים: הסוד (כלומר התוכן), הסודיות (כלומר הכלי או הדרך לשמירת הסוד), וביטוייה של זהות כפולה. יותר מעשר אפיוזות של סודות אפשר למצוא באופסימיסט, מסיפורים אנקדוטליים עד סודות

שמהווים ציר מרכזי בעלילה. הסוד העיקרי, הפותח את הרומן, נוגע ל"נס המוזר ביותר שנפל בחלקו של בן-אנוש", כשהגיבור פוגש "יצורים מהחלל האינסופי", מה שעשוי לרמז גם על בית חולים לחולי נפש. המרכזיות של סודות וסודיות ברומן באה לידי ביטוי בתרגום האנגלי, המתייחס לסודות כבר בכותרת (The Secret Life of Sa'id, the Ill-fated Pessoptimist), אף שאינם חלק מהכותרת המקורית בערבית – الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل – שתורגמה במדויק לעברית. אפשר לתלות את ההתייחסות ל"חיי הסודיים" של סעיד באירועים המוזרים (الوقائع الغريبة) ובתוכן הרומן, אף שהמתרגמת, סלמא ח'דרה ג'יוסי, לא התייחסה לנקודה זו בהקדמתה לגרסה האנגלית. הדיון שלהלן יציג שלוש רמות ניתוח של סודות וסודיות בהקשרים פוליטיים, על סמך קריאה צמודה של קטעים מהרומן וסקירה ספרותית רב-תחומית על סודות וסודיות. ההסתמכות על מקורות פילוסופיים תיאורטיים שאינם בהכרח ספרותיים מבקשת להציע קריאה מורכבת לרומן שכולו סודות (וחשיפתם) בהקשרים של אינטרסים, יחסי כוח והישרדות. לבסוף, קריאה זו של האופטימיסט מציעה הסבר לזהותם של הפלסטינים האזרחים בישראל בשנות השבעים של המאה הקודמת, עת נכתב הרומן. הניתוח במאמר מבוסס על טקסט המקור בערבית, בצירוף ציטוטים מהתרגום העברי של אנטון שמאס.⁵

הבדלה והאחדה

הרומן האופטימיסט, שהתפרסם בשלושה חלקים ביומון "אלג'דיד" בשנים 1972–1974, מספר את קורותיו של סעיד, פלסטיני אזרח ישראל שמנסה לשרוד במציאות שאחרי 1948. סיפורו של סעיד מסופר בשלושה חלקים, שכל אחד מהם נקרא كتاب (פתאב – ספר או איגרת): מכתב מהגיבור סעיד לידידו, המשמש כעורך של כתב עת קומוניסטי.⁶ בספר הראשון (يعد، יועאד), סעיד מסביר לחברו שהוא נמצא בחברתם של חזיונים מן החלל החיצון, מסביר את משמעותו של שם המשפחה "אלמתשאאל" (האופטימיסט), מספר איך שרד את המלחמה ב-1948, ונזכר באהבתו הראשונה, יועאד, שאותה פגש בילדותו על הרכבת מעכו לחיפה. סעיד נזכר איך הפך להיות מודיע מטעם ישראל, וכן בפעם הראשונה שיועאד ביקרה את סעיד בביתו בחיפה ובגירושה מישראל.

בספר השני (باقية، באקיה), סעיד מכיר את באקיה מהכפר טנטורה (باقية الطنطورية) ומתחתן איתה. באקיה מספרת לו סוד על מערה תת-ימית שבה הסתירו הוריה הפליטים תיבה מלאה בזהב ותחמושת. ולא (ولاء), בנם של סעיד ובאקיה, מייסד יחד עם חבריו חוליה סודית ומסתתר במרתף תת-קרקעי בחוף טנטורה. באקיה מנסה לשכנע אותו להיכנע ולהסגיר את עצמו לרשויות, אך לבסוף משנה את דעתה ורצה אל בנה, ושניהם נעלמים מתחת לגלי הים.

הספר השלישי (يعد الثانية، יועאד השנייה), מספר איך נכלא סעיד בגין פעילות עוינת (הרמת דגל לבן בחיפה בזמן המלחמה ב-1967), ואיך פגש בכלא סעיד אחר – אחיה של יועאד השנייה. סעיד האחר ויועד השנייה הם בנה ובתה של יועאד הראשונה. סעיד מפסיק את שיתוף הפעולה עם ישראל, אך מוצא את עצמו על קצו של כלונס⁷ גבוה, שממנו לא יירד עוד.

דרך עלילה שמשלבת סגנונות מהספרות הערבית הקלאסית, ה"מקאמאת"⁸ (מקאמאט), סיפורי אלף לילה ולילה, "כלילה ודממה" וכן ספרות עולמית, הרומן מהווה סיפור מסגרת לחשיפתו של הסוד שמסמל את הסתירה הפנימית בזהותם של הפלסטינים אזרחי ישראל, כפי שהיא באה לידי ביטוי גם בשילוב בין אופטימיזם לפסימיזם בכותרת הרומן. הדו-ממדיות והסתירה הפנימית משולבות בהומור ומשתקפות בשפה, בתוכן ובתמות של הרומן, כפי שאציג להלן בדיון על הסודות והסודיות בו. הרומן הוא אם כן חיפוש אחר הזהות הפלסטינית בישראל בשנות השבעים. החיפוש כולו מתגלם באוצר המוסתר במערה על החוף בכפר טנטורה, שנחרב לאחר שבוצע בו טבח ב-1948. בפרק "כיצד היה סעיד לבעליהם של שני הסודות" מסופר על ליל הכלולות של סעיד ובאקיה, ועל הסוד שהיא חושפת בפניו באותו ערב:

בלילה ההוא שמעתי מפי באקיה דברים ששום חתן לפניי לא שמע בליל כלולותיו, ושום נערה בגילה לא אמרה.

באקיה אמרה: "שמע, בן דודי! אהבתיך! חי ראש אמי וחי ראש אבי שאהוב אהבתיך, ושאוהבך בן דודי. אך לא אהבתי את שעשית כאשר שלחת את האנשים הללו לבקש את ידי מדודי.

ושמע בן דודי! קטינה הנני. צעירה מן הגיל החוקי לנישואין. אך זאת ידעתי, כי יעברו המחוקקים על החוק אם יאבו להגיע למטרה כלשהי. מהי מטרתם אם כן?

תן לי להמשיך, בן דודי, ואל תקטע את דבריי. אהבתי אותך עד אשר אהבת אותי. והנה אני אשת חיקך וכלתך, והנה אנו מקימים משפחה.

אתה תקוותי, בן-דודי. ואני ברצוני לשוב לחורבות כפרי טנטורה, לחוף ימה הרועע. במערה בתוך סלע מתחת לפניו ישנה תיבת ברזל מלאה זהב – תכשיטי סבתי ואמי ואחיותי ותכשיטי שלי, תיבה שהוסתרה שם על-ידי אבי ודבר קיומה הובא לידיעתנו על מנת שיפקדנה כל נזק מאיתנו. וממך אני רוצה, בן-דודי, שתסדיר לנו דרך לשוב לחוף טנטורה בהיחבא, או שתסדיר לך דרך לשוב לשם יחידי לשלוח את התיבה ממקום המסתור שבו היא שרויה, וכך תאפשר לנו תכולתה לוותר על מה שאתה שרוי בו. ואין אני חפצה שיוולדו ילדי עקומי-גו. מיום שעמדתי על דעתי איני נושמת זולת אוויר החירות!"

ואני, בשומעי את דבריה, כמעט נעתקה נשמת. הטיתי אוזן לנערה שדיברה בתעווה

في تلك الليلة سمعت من باقية ما لم يسمعه عريس ليلة الدخلة، وما لم يسمعه عن صبية في عمرها.

قالت باقية: اسمع، يا ابن عمي! أحببتك! فبرأس أمي وبرأس أبي أحببتك. ואני أحبك يا ابن عمي. ولكنني ما أحببتك تبعث بهؤلاء الناس يطلبون يدي من خالي.

واسمع يا ابن عمي! صغيرة أنا. أصغر من السن القانوني للزواج. ولكنني أعرف أن واضعي القانون يتجاوزونه حين تكون لهم من وراء ذلك مآرب أخرى. فما هي مآربهم?

دعني أتكلم، يا ابن عمي، ولا تقاطعني.

ظلت أحبك حتى أحببتني. وها أنا عروسك، شريكة حياتك. ها نحن نَعْمَرُ بيتًا واحدًا.

أصبحت أملي، يا ابن عمي. وأنا أريد العودة إلى خرائب قريتي الطنطورة، إلى شاطئ بحرها الساكن. ففي كهف في صخرة تحت سطحه يسكن صندوق حديدي، مليء بذهب كثير، مصوغات جدتي ووالدتي وأخواتي ومصوغاتي، وضعه والدنا هناك، وأخفاه، وأعلمنا بأمره حتى يلتجئ إليه كل محتاج منا إليه.

أريدك، يا ابن عمي، أن تتدبر أمرنا حتى نعود إلى شاطئ الطنطورة، خلصة، أو أن تعود وحدك، فتنتشل الصندوق من مخبأه، فيغنيانا ما فيه عما أنت فيه. وأنا لا أريد لأولادي أن يولدوا محدوبيين. لقد تعودت ألا أتنفس إلا بحرية يا ابن عمي!

وكنت لا أكاد أتنفس وأنا أستمع إليها، إلى هذه الصبية

אשר גרמה לי לשים זמם לפי פן יברח לבי ממקומו.

ועד שלא הגיעה למקום זה בסיפורה נתחווה לי אותה אמת שאי-ידיעתה עורר בי תמיד השתאות על ידיך, מכובדיי, הניצבים כאריות פנים אל פנים מול השלטון רב-העוצמה, ואינם חוששים מפני איש גדול, אף שהוא נמוך קומה, למרות שאין להם פרוטה לפרטה.

חשפתי את סודכם, מורי ורבי! לכל אחד מכם, אם כן, תיבת ברזל בטנטורה שלו, מקום שבו הסתיר אביו את אוצר הזהב שלו.

ועד שחלחלה בלבי הידיעה שבאמצעות האוצר הזה הייתי לאחד מכם בלא שתדעו דבר על אודותי, נגולה מעל לבי דאגה גדולה.

והדבר שהפליאני ביותר אודותיכם הוא שעלה בידכם להצפין את דבר הסוד הזה, אף שסוד נפוץ הוא בקרב אלפים, או אף עשרות אלפים מכם. על כן אמרתי בנפשי: אם הצליחו הם בכך כיצד לא אצליח אני, מה עוד שסודי אינו סוד שלושה כי אם שניים, באקיה ואנוכי?

על כן קמתי אל באקיה להרגיעה בדבר נאמנותי ובדבר גבריותי, והתחלתי מוזג דמעותיה בדמעותיי, שערובה טובה היא לנישואין מהתמזגות הדם בעורקי הבנים, עד אשר נרגעה ושקט לבה והפכה לאשת חיקי.

ומני אותו לילה אני מכנה את עצמי "בעל שני הסודות": סודי אני וסודכם שלכם. אשר לסודכם – הרגיע את חששותיי. אשר לסודה – הפחידני עד מאד.¹¹

תתקלם בجرأة جعلتني أطبق فمي حتى أحفظ قلبي في مكانه.

فلما بلغت هذا البلغ من حديثها ظهرت لي الحقيقة التي كان جهلي بها يثير عجبي من أصحابك، يا محترم، كيف يستأسدون على السلطة الجبارة، ولا يهولهم رجل كبير حتى ولو لم يكن قصير قامة، مع أنهم لا يملكون شروى نقيير.

أدركت سرّكم، يا أستاذ! فكل واحد منكم، إذن، لديه صندوق حديدي، في طنطورته، حيث أخفى والده كنزّه الذهبي.

فلما أدركت أنني، بهذا الكنز، أصبحت واحدًا منكم دون أن تعلموا من أمري شيئًا، انشال همّ عن صدري.

وأعجب ما أعجبنى منكم أنكم قدرتم على إخفاء هذا السرّ، على الرّغم من أنّه سرّ شائع بين الألوّف، بل عشرات الألوّف منكم. فقلت في نفسي: إذا استطاعوا ذلك فكيف لا أستطيعه وسرّي لم يتجاوز الاثنين، باقية وأنا؟

فقلت الى باقية أطمئنّها على أمانتي، وعلى رجوليتي، وأخذت أمزج دموعها بدموعي، وهو أضمن للزواج حتى من امتزاج الدم في عروق البنين، حتى هدأت ואطمأنت وأصبحت شريكة حياتي.

ومنذ تلك الليلة رحت القلب نفسي بذی السرّين: سرّي وسرّکم. أما معرفتي بسرّکم فقد خففتني. وأما معرفتي بسرّ باقية فقد أخافتني.¹⁰

משמעותו של הסוד בלטינית – secretum – הוא הפרדה.¹² נחיצותו של הסוד נולדת מההפרדה הראשונית בין אלים לבני אדם.¹³ אצל דרידה, לעומת זאת, סודות מקושרים עם חברות. בשביל דרידה "חברות מוסרית דורשת ביטחון (confidence) אבסולוטי בכך ששני אנשים יכולים לגלות זה לזה לא רק את התרשמויותיהם, אבל גם את שיפוטיהם הסודיים".¹⁴ דרידה מסתמך על קאנט, ומסביר שלחברות אמיתית יש משמעות פוליטית חשובה, משום שחברים אמיתיים יכולים לשתף זה את זה בדעותיהם בנוגע לממשל, דת וכו'. התוצאה היא ש"סוד תמיד מייצר שלושה תפקידים: השומר, העד, והמודר" [excluded].¹⁵ במחקר על אגודות סתרים (secret societies) זיהה הסוציולוג גאורג זימל (Simmel) את הממד המאגד של סוד המשותף לקבוצה של יחידים. סוד הובן כ"הסתרה שיש לה מטרה, [...] אלמנט מבני של הקבוצה שהופך למאחד [...] לסוד יש

קיטוב כפול: הבדלה והאחדה. הסוד מבנה את הקבוצה לפי עקרון ההכלה וההדרה, וחוצץ בין אלה שיש להם גישה לידע מסוים לבין אלה שאינם מודעים למה שאינו נגיש להם.¹⁶

לסוד שבאקיה מספרת לבן זוגה הטרי יש אפקט כפול של האחדה והבדלה. ראשית, הסוד שהיא ירשה ממשפחתה, המתגלה באופן סימבולי בליל הכלולות, מאחד ומגבש את היחסים ביניהם. הסוד, שהפתיע את סעיד, יצר יחידה מאוחדת של תא משפחתי (ظللت أحبك حتى أحببتي. وها أنا عروسك، شريكة حياتك. ها نحن نَعْمَرُ بَيْتًا واحدًا; "אהבתי אותך עד אשר אהבת אותי. והנה אני אשת חיקך וכלתך, והנה אנו מקימים משפחה"), ומבסס את הנדבך הראשון בנישואיהם: אהבתם המשותפת היא נקודת ההתחלה. בעקבותיה היא הופכת לכלתו, ויחד הם הופכים לשותפים לחיים ובבניית בית אחד. המשמעות הראשונה והמילולית של נَعْمَرُ בَيْتًا היא בניית בית, אך לצירוף יש משמעות נוספת: המילה נَعْمَر מתייחסת גם לאריכות ימים, כלומר להמשכיות, בעוד בית משמעותו גם "משפחה". לאחר מכן, באקיה חושפת מה האינטרס שלה בנישואיה עם סעיד: לחזור לכפרה כדי למצוא את האוצר המשפחתי שאביה הטמין בו (أصبحت أُمِّي، يا ابن عمِّي. وأنا أريد العودة إلى خرائب قريتي الطنطورة; "אתה תקוותי, בן-דודי. ואני ברצוני לשוב לחורבות כפרי טנטורה"). המטמון הזה אמור להציל אותם מחרפת שיתוף הפעולה של סעיד עם הממסד הישראלי (فتنتشل الصندوق من مخبأ، فيغنيينا ما فيه عما أنت فيه; "לשלול את התיבה ממקום המסתור שבו היא שרויה, וכך תאפשר לנו תכולתה לוותר על מה שאתה שרוי בו"). המשפט הבא של באקיה מתקשר לממד המשפחתי שאיתו פתחה את השיחה, ומתקשר ישירות לערכי החירות והחופש שלאורם היא רוצה לגדל את ילדיה (وأنا لا أريد لأولادي أن يولدوا محدودين. لقد تعودت ألا أتفلس إلا بحرية يا ابن عمِّي!; "ואין אני חפצה שיוולדו ילדיי עקומי-גו. מיום שעמדתי על דעתי איני נושמת זולת אוויר החירות!"). סעיד, שמקשיב לבאקיה בהשתאות, מבין את הקשר בין הקמת המשפחה להיבט הפלסטיני הקולקטיבי. רק לאחר שהבטיח את נאמנותו לסודם הוא "מוכיח את גבריותו" (فَقَمْتُ إِلَى بَاقِيَةِ أَطْمَنَّتْهَا عَلَى أَمَانَتِي، وَعَلَى رَجُولِيَّتِي; "על כן קמתי אל באקיה להרגיעה בדבר נאמנותי ובדבר גבריותי"). סדר הדברים כאן איננו מקרי, ותואם את ההיררכיה של הדברים כפי שקבעה אותם באקיה. במילים אחרות, ליל הכלולות הוא הרגע שבו נוצרת משפחה חדשה, ברית חדשה המאחדת בין בני הזוג. הזיווג הפיזי-מיני ביניהם מבטיח את ההמשכיות הפיזית על ידי הולדת צאצאים. אולם עוד לפני שנוצרת הזוגיות הפיזית מציבה באקיה תנאי מקדים חדש, הקשור לסוד המשפחתי שאמור להבטיח את ההמשכיות האפיסטמית שלהם דרך ערכים של גאווה לאומית, חירות וזהות. בליל הכלולות של סעיד ובאקיה נוצרה המשפחה הפיזית, אך גם הסיפור המאגד שלה, שהוא סיפור פלסטיני.

החיבור של הפיזי והאפיסטמי בספרות הפלסטינית איננו ייחודי לאמיל חביבי; זהו שיח שהתפתח בעקבות המלחמה ב-1967, שבה כבשה ישראל את מה שנותר מפלסטין ההיסטורית (כלומר פלסטין הפיזית), וכל שנותר הוא הידע, הייצוג וההיסטוריה – פלסטין האפיסטמית, שאינטלקטואלים פלסטינים רבים התייחסו אליה במה שניתן לכנות "אימת הנשייה". אימת הנשייה מתייחסת למחיקה האפיסטמית של הקיום והזהות הפלסטיניים, ואפשר לזהותה ברומנים של ע'סאן כנפאני, אנטון שמאס ואחרים, בתמות על גניאלוגיה, הורות וסודות משפחתיים.¹⁷

הבנה זו של היחס בין הפיזי לאפיסטמי יכולה להסביר את המשפט הבא של סעיד (وأخذت أمزج دموعها بدموعي، وهو أضمن للزواج حتى من امتزاج الدم في عروق البنين، حتى هدأت واطمأنت وأصبحت شريكة حياتي); "והתחלתי מוזג דמעותיה בדמעותי, שערוכה טובה היא לנישואין מהתמזגות הדם בעורקי הבנים, עד אשר נרגעה ושקט לבה והפכה לאשת חיקי". התמזגות דמעותיהם של סעיד ובאקיה (סעיד בעקבות הגילוי הגדול שלו באותו ערב, ובאקיה בעקבות איבוד בתוליה) חשובה יותר מהתמזגות הדם בעורקי ילדיהם. בהקשר זה מעניין להזכיר שתי משמעויות קשורות של השורש *سر* בערבית, שממנו נגזרת המילה *سر* (סוד). הראשון משמעותו קיום יחסי מין (*والسر: النكاح; لأنه يكتُم*), משום שהם מוסתרים וחסויים, אבל חשובה יותר היא המשמעות השנייה, הקשורה לחבל הטבור (*والسر: السر: ما يتعلق من سرّة المولود فيقطع [...] وقيل: السر: ما قُطِعَ منه فذهب. والسرّة: ما بقي*). קשר זה בין ההמשכיות הגנטית לבין הסיפור האפיסטמי ניכר בנובלה של ע'סאן כנפאני "השיבה לחיפה", המספרת על תינוק פלסטיני שנשכח בחיפה בעת גירוש תושבי העיר הפלסטינים ב-1948, אומץ בידי משפחה יהודית-ישראלית, ונפגש עם הוריו הביולוגיים רק אחרי המלחמה ב-1967.¹⁸ עם התמזגות הדמעות והסודות יכול סעיד להכריז שבאקיה הפכה להיות שותפתו לחיים (*حتى هدأت واطمأنت وأصبحت شريكة حياتي*; "עד אשר נרגעה ושקט לבה והפכה לאשת חיקי").

מוטיב המערה ברומן חשוב להבנת סודות ולהבחנה חשובה בין סוד לסודיות. ראשית, מערות דומות לסודות משום שהן נסתרות. בשפה האנגלית המילה *crypt* מקשרת בין מערה לסוד או לקוד. יתרה מזו, המערה מייצגת הן את ממד הסוד, כלומר המידע שנשמר, והן את ממד הסודיות, כלומר האמצעי לשימורו וניהולו של הסוד. סודיות היא אם כך התהליך החברתי של הסוד. כפי שאומרת אן דופורמנטל (*Dufourmantelle*), "יש לנו נטייה חזקה מדי להתבלבל בין הדלת המזוינת לבין מה שיש מאחוריה".¹⁹ תיבת הזהב והתחמושת המוסתרת בתוך המערה הן הסוד שמוסתר במערה החבויה.

מוטיב המערה קשור לממד נוסף של סודיות ברומן. לפי זימל, סודיות היא "אחד ההישגים הגדולים של האנושות [...] משום שטמונה בה כביכול הבטחה לעולם שני לצד העולם הממשי" ומושפעת ממנו במידה רבה.²⁰ ליטל לוי, המנתחת את מוטיב המערה ברומנים פלסטיניים (האופסימיסט לאמיל חביבי, ערבסקות לאנטון שמאס ובאב אלשמס לאליאס ח'ורי, אף שאיננו פלסטיני), מגיעה למסקנה שהמערה מסמלת "מרחב פלסטיני אלטרנטיבי" שיכול לייצג את העבר, את התקווה לעתיד טוב יותר או את המודעות העצמית.²¹ הסודות הפלסטיניים השומרים על העבר הם אפוא ערובה להמשכיות פיזית ואפיסטמית. האוצר יכול לקיים את האנשים, והסיפור יכול לאחד אותם.²²

סודות, אם כן, מרכזיים לזהות,²³ וסודות משפחתיים הם בעת ובעונה אחת גורם מאגד היוצר זהות משפחתית ושומר על המשכיותה לדורות, וגורם שמגן על המשפחה מפני שליטה או התערבות חיצונית.²⁴ החיבור של חביבי בין גילוי הסוד המשפחתי בערב הכלולות ובין הגאווה הלאומית קשור קשר הדוק לנושא הזהות,²⁵ וליתר דיוק לממד ההבדלה. הסוד המשפחתי מגדיר את גבולות השייכות למשפחה – מי חלק ממנה וחשוף לסוד המאגד, ומי איננו חלק ממנה ולכן אין לו גישה

לסוד. הסוד המשפחתי באופסימיסט הוא אלגוריה ללאום. הסוד השני של סעיד הוא הבנת כוחו של הסוד. גם קייל ויינברג עומד על הקשר בין זהות לסודיות:

...sought amidst extraterrestrial sorties, subterranean catacombs, and the sea, is the very possibility of secrecy itself. It is his discovery that identity need not always be sanctioned, avowed, or remain entirely the same. This resistant secrecy takes shape alternatively as buried treasure, flight, lies, and literature. Through parodic and critical gestures, the novel offers a complex message about compromised identities, and the necessity of secrecy and subterfuge under a state of occupation.²⁶

כדי לשמור מידע בסוד צריך לדעת גם מהו המידע שרוצים לשמור לעצמנו, וגם לוודא שהאחרים אינם יודעים אותו.²⁷ במילים אחרות, סעיד מגלה שסוד הוא פוליטי,²⁸ וכפועל יוצא מכך יש לו קשר הדוק ליחסי כוח. רוס צ'יימברס טוען כי "אלה שמחזיקים [בסוד ובכוח] נמצאים בעמדה שבה הם יכולים להשתמש למטרותיהם ברצון [של אלה שאינם יודעים את הסוד] לדעת, או להפיץ כל מיני מיסטיפיקציות (במקרה של אלה שלא מודעים)".²⁹ ההפתעה והפליאה של סעיד המגלה את כוחה של הסודיות טמונות בדיוק בנקודה הזאת: הבנת סודו של הכוח וכוחו של הסוד הפכו אותו מחסר כול שנאלץ לשרת את הממסד כדי לשרוד לאדם שיכול לתמרן את מבנה הכוח לטובתו. בהמשך הרומן סעיד בוחן זאת מול הפיקוח של "האיש הגדול" (פרפרזה אינטרטקסטואלית לאח הגדול ב-1984 של ג'ורג' אורוול), שאינו מצליח לחשוף את סודותיו של סעיד, לא את מפגשיו עם החיזורים בעכו וגם לא את הסוד המשפחתי של התיבה הטמונה בחוף טנטורה.

דונסקיס כותב בהקשר הפוליטי, ומקשר סודות לכוח בצורות ואופנים שונים: "הסוד הוא עניין של כוח, הן במובן האינקלוסיבי הן במובן האקסקלוסיבי. הסוד תמיד חושף את עצמו כאספקט קריטי של כוח [...] שמירה בסוד – משאלות של בחינה באוניברסיטה עד לפרטי חשבון הבנק – היא עניין של העצמת האינדיבידואל וההגשמה העצמית שלו או שלה".³⁰ לסוד המשפחתי שסיפרה באקיה לסעיד הייתה תוצאה מעצימה. ראשית, גילוי יצר סוד משפחתי חדש שהידק את היחסים ביניהם. אולם חשובה מכך היא ההעצמה הלאומית של סעיד, שהרגיש והתנהל עד כה כפרט בודד וחסר תמיכה. כמי שעסק בגילויים ובחשיפתם של סודות כמשתף פעולה עם הממסד הישראלי, הוא מבין כעת שיחסי הכוח התהפכו, ומבין את סודם של הקומוניסטים, כמו ידידו עורך המגזין (فلمّا أدركت أنني، بهذا الكنز، أصبحت واحدا منكم). ברגע שסעיד מבין את כוחם של הקומוניסטים "הניצבים כאריות פנים אל פנים מול השלטון רב-העוצמה" (يستأسدون على السلطة الجارية), הוא הופך להיות כמוהם – עשוי ללא חת.

הסודיות מעניקה למחזיק בסוד הרגשה של בעלות על נכס ומעמד מיוחד של כוח.³¹ ערכו של הסוד עולה על הערך החומרי של תוכנו, כלומר הפרטים על קיומו של אוצר במערה בחוף טנטורה. הערך החשוב ביותר טמון בזהות הלאומית והקולקטיבית של סעיד, שמרגע זה מתחיל

לדבר "פלסטינית". מעניין להזכיר כאן שחלקו השלישי של הרומן מייצג שינוי מגמה בשיח הפלסטיני, עם המפגש בין סעיד האופסימיסט לסעיד השני, בנה של יועאד, שהוא פידאי פלסטיני שיוצא למלחמה.³²

בליל הכלולות של סעיד ובאקיה, מוצג באופן ישיר השינוי באופן שבו מבין סעיד את המציאות הפוליטית סביבו ואת כוחם של סודות לנווט בתוכה. כמו בכל הסודות, אצל סעיד, שמירת הסוד היא החלטה מודעת, כדבריה של סוזן קרסמן, "עלינו ליצור משהו בתור סוד כדי שנוכל להיות מודעים לצורך להסתיר אותו".³³ סלפיאן מגדיר סודיות ככוונה (intention) להסתיר מידע.³⁴ אולם מדוע שתהיה כוונה להסתיר מידע?

תגובה לפיקוח

בערב הכלולות של סעיד ובאקיה, סעיד מגלה שכדי לשרוד כפלסטיני בישראל ולהתגונן מפני התערבות חיצונית ומחיקה יש לשמר את הסיפור המשפחתי, שהוא אלגוריה לסיפור הלאומי.³⁵ באקיה, שמשמעות שמה הוא "זו שנשארת", ירשה את הסוד ממשפחתה יחד עם ההבנה שצריך להעביר אותו הלאה לדורות הבאים. לכן היא מגלה את הסוד לבנם ולאא, שמשמעות שמו היא "נאמנות". כך נוצר מצב שבו האם, שניחנה במודעות לאומית חזקה, משתפת את הסוד המשפחתי עם בנה. בעקבות זאת נוצרה אצל ולאא סתירה פנימית קשה מנשוא, ולבסוף הוא וחבריו מקימים יחד תא התנגדות כדי להילחם בישראל. כשהפעילות הפוליטית של הבן נחשפת, הוא מסתתר במרתף של אחד הבתים הנטושים בטנטורה, מוקף במשטרה, שהביאה את סעיד ובאקיה כדי שינסו לשכנע אותו לצאת ממקום המסתור ולהיכנע. באקיה קוראת אל בנה:

- וلاء يا ولدي، الق سلاحك واخرج!
- يا امرأة، يا التي جئت معهم، الى أين أخرج؟؟
- الى الفضاء الرّحب يا بني. كهفك ضيق، مسدود كهفك. وسوف تختنق فيه.
- أختنق؟.. أتيت الى هذا الكهف كي أتنفس بحرية. مرة واحدة أتنفس بحرية!
- في المهد حبستم عويلي. فلما درجت أبحث عن النطق في كلامكم، فلم أسمع سوى الهمس.
- في المدرسة حذرتوني: احترس بكلامك! فلما أخبرتك بأنّ معلمي صديقي، همستم: لعله عين عليك! ولما سمعت حكاية الطنظورة، فلعنتم، همستم في أذني: احترس بكلامك!
- فلما لعنوني.

שקט שרר. עד אשר קראה לו שוב: "וולא' בני, היכנע וצא!"
"אשה, את שבאת איתם, לאן אצא?"
"לאוויר הפתוח, בני. המערה שלך צרה וחסומה. אתה עלול להיחנק בתוכה."
"להיחנק?... באתי למערה זו כדי לנשום בחופשיות. פעם אחת לנשום בחופשיות! בעריסה החנקתם את בכיי, וכשגדלתי וכריתי לכם אוזן לא שמעתי זולת לחישות. בבית הספר הזהרתם אותי: 'היזהר בלשונך!' סיפרתי לכם כי המורה שלי ידידי הוא, לחשתם: 'אולי הוא בולש אחריך!' וכשהגיע לאוזני סיפור טנטורה

וקיללתי אותם לחשתם: היזהר בלשונך!
קיללו אותי – 'היזהר בלשונך!' כינסתי את ידי כדי להכריז על שביתה, וגם הם אמרו לי: 'היזהר בלשונך!' ובבוקר אמרה לי אמא: 'אתה מדבר בשנתך, היזהר בלשונך בשנתך!' זימזמתי באמבטיה, גער בי אבא: 'שנה את המנגינה הזאת! אוזניים לכותל, היזהר בלשונך!' היזהר בלשונך! היזהר בלשונך! אני רוצה שלא להיזהר בלשוני ולו פעם אחת ויחידה! קשה היה לי לנשום! אמת, המערה צרה היא, אבל רחבה יותר מחייכם! אמת, המערה חסומה, אבל היא המוצא!"³⁷

احتس بكلامك!
وحين اجتمعت بأقراني، لنعلن إضرابًا، قالوا لي، هم أيضا: احتس بكلامك!
وفي الصّباح، قلت لي، يا أمّاه: انك تتكلّم في منامك، فاحتس بكلامك في منامك!.. وكنت أدندن في الحمام، فصاح بي أبي: غيّر هذا اللحن. إنّ للجدران آذانًا، فاحتس بكلامك!
احتس بكلامك! احتس بكلامك!
أريد ألاّ احتس بكلامي، مرّة واحدة!
كنت أحتق!
صيّق هذا الكهف يا أمّاه، لكنه أرحب من حياتكم!
مسدود هذا الكهف يا أمّاه، ولكنه منفذ!³⁶

הספרות הפסיכולוגית העוסקת בסודות וסודיות מתחקה אחר השימוש בהם כפונקציה חברתית בילדות המוקדמת. חוקרים בתחום מציעים להתחיל את הדיון על סודות דווקא בקרב ילדים, שסודות הם חלק חשוב בסוציאליזציה שלהם. סודות בקרב ילדים הם תגובה לפיקוח (surveillance) המתמיד שהם נתונים לו, משום שלהיות ילד משמעותו להיות תמיד תחת פיקוחם של מבוגרים, אבל גם של ילדים אחרים.³⁸ לפי ויקטור טאוסק (Tausk), תלמידו של פרויד, הורים לילדים קטנים אמורים לדעת הכול, כולל את המחשבות הסודיות ביותר, עד שהילד מגלה שהוא יכול לשמור סוד מהוריו. זהו שלב חשוב בהתפתחותם של ילדים. במילותיו של טאוסק: "החתיירה להחזיק בסודות שאין להורים גישה אליהם היא אחד הגורמים החזקים ביותר ביצירת האגו, במיוחד בביסוסו ובביצועו של הרצון האיש".³⁹

הסודיות באופסימיסט מתייחסת לפיקוח בשתי רמות. הראשונה היא הפיקוח של ההורים על בנם מגיל צעיר. ולא, שהתבגר תחת פיקוח הדוק ושני כוחות סותרים (של זהות לאומית פלסטינית יחד עם נאמנות למדינת ישראל), מצא דרך לעקוף את הפיקוח ויצר תא התנגדות יחד עם חבריו. הציטוט לעיל משקף את הפיקוח שגורם להשתקה. הפחד והדאגה של ההורים מחשיפת הסוד המשפחתי משקף את הצנזורה העצמית שהם מנסים לכפות על הבן. "היזהר בלשונך!" הם אומרים לו (احتس بكلامك!), ובכך מזכירים לשותפים לסוד את כללי הסודיות, בלי להתייחס באופן ישיר לגורמים שנמצאים מחוץ למעגל יודעי הסוד. אבל הסוד המשפחתי מתפרץ, כיוון שכפי שסלפאן וחוקרי סודות אחרים מבטאים, הוא היה כבד מנשוא. ההכבדה נובעת מעצם ההשתקה, וחובת ההשתקה היא תוצר של פיקוח – פיקוח עצמי או פיקוח מטעם אחרים – שאפשר לראות בו סוג של אלימות אפיסטמית. תגובת-הנגד שלה היא התפרצות אלימה, ובמקרה של ולאא היא באה לידי ביטוי בהקמת חוליה שדוגלת בהתנגדות אלימה. הרמה השנייה של סודיות באופסימיסט מתייחסת לממד החיצוני של הסודיות, כלומר לפיקוח

של המדינה על אזורחיה, שבא לידי ביטוי בדמות "האיש הבכיר" (רמיזה נוספת לאח הגדול), שמזכיר לסעיד:

[...] דע לך כי יש ברשותנו אמצעים מודרניים המסוגלים לעקוב אחרי מעשיך בכל אשר תפנה, ואף אחר הדיבורים שאתה פולט בחלומותיך. באמצעות המכשירים המודרניים הללו יש באפשרותנו לדעת מה מתרחש בתוך המדינה ומחוצה לה.⁴¹

ولتعلم انه لدينا وسائل حديثة نضبط بها حركاتك وسكناتك حتى ما تهمس به في أضغاث أحلامك. وبأجهزتنا الحديثة نعرف كل ما يدور في هذه الدولة وخارجها.⁴⁰

אולם מרגע שסעיד מבין את הכוח הטמון בסודיות, גם הפיקוח של האיש הגדול מאבד מהרתעתו. הפיקוח ברומן של חביבי נידון לכישלון משום שכאשר הסודיות מודעת לקיומו של פיקוח, היא יכולה להשתמש באותן שיטות בדיוק. קאופמן מסביר ש"ידיעה, צפייה וסודיות הם כלים של כוח"⁴² ואינם בהכרח סותרים זה את זה. כך למשל, סעיד שומר לעצמו פתק סודי ששלחה אליו יועאד, אהובתו הראשונה, ובעזרתו הוא יכול "להמרות את פי המנגנון" ולאתגר את כוחו:

זה היה הפתק הסודי היחיד ששמרתי מכל משמר במשך עשרים השנים הללו, על מנת לשכנע את עצמי שיש לאל ידי להמרות את פי המנגנון ומכיוון שהתייחסתי לפתק זה כאל כתובה.⁴⁴

وهي الورقة السرية الوحيدة التي احتفظت بها طول هذه الأعوام العشرين لكي أقنع نفسي بأنني قادر على تحدي الجهاز، ولأنني اعتبرتها عقد زواج.⁴³

גם הפתק הסודי הזה מכיל הבטחה להמשכיות משפחתית-לאומית, שמאז 1967 תמיד קשורה בסוד, בנרטיב שמאחד ומבדיל בעת ובעונה אחת. הפתק שסעיד שמר מתייחס לאפשרות ולתקווה לאיחוד מחודש של הפלסטינים אזורחי ישראל עם אחיהם שמחוץ לישראל בין 1948 ל-1967. הפתק – הסוד – מסייע לסעיד לשרוד במשך שני עשורים של בדידות ואבדון. למי שיש סוד (טנטורה משלו עם אוצר של זהב) יש כוח לעמוד מול עוינות.⁴⁵ הסודיות היא תגובת-נגד לפנאופטיקון.⁴⁶ ונברג מסיק שהרצון של סעיד האופסימיסט בסודות חותר תחת שיתוף הפעולה שלו עם ישראל. יתרה מזו, בסודיות טמונה האפשרות לייצוג הזהות העצמית – ולחתירה תחת כוחו של הפנאופטיקון.⁴⁷

היחס המשפחתי-לאומי של סעיד ובאקיה לסודם, הסתרתו והשימוש בסודיות ככלי להישרדות אישית וקולקטיבית בישראל מעלה את שאלת המוסריות שבסודיות ובסודות. בפסיכולוגיה חברתית מקובל להאמין שסודות עשויים לנבוע מפחד משינוי תדמית. קרול וורן וברברה לסלט סבורות שלסודיות יש קונוטציות של שליליות ואולי אף של חוסר לגיטימיות.⁴⁸ הספר והפרויקט המתמשך⁴⁹ של הפסיכולוג מייקל סלפיאן מאגד 38 קטגוריות שונות של סודות, ובוחר איך אנשים מתמודדים עם העול של שמירת סוד, ומדוע הדבר כרוך בקושי.⁵⁰ סלפיאן מצביע על שלושה היבטים של סודיות: שאלת המוסריות שלהם, השאלה אם הם קשורים ליחסים עם אחרים, והשאלה אם הם קשורים למטרות אישיות מקצועיות.⁵¹ מחקרו מראה שככל שאנו תופסים את

החווייה שלנו כבלתי מוסרית, תגדל הנטייה שלנו לראות בה סוד.⁵² אולם שאלת המוסריות של הסודות שמעסיקה את הפסיכולוגיות החברתיות אינה משתקפת בהכרח בכל התחומים. למשל, סודות תעשייתיים (פיתוחים טכנולוגיים, פטנטים וכו') שנושאים ערך חומרי או אסטרטגי משמעותי למי שמחזיק בהם (הבטחת נתח שוק גדולה יותר מהמתחרים) אינם נחשבים ללא-מוסריים.⁵³ הסתרה של מחלה קשה מבני משפחה ומחברים כדי לחסוך מהם כאב או דאגה אינה נחשבת לפעולה לא מוסרית, כמו שאין קונוטציה שלילית לשמירה על סוד בהקשר של הישרדות כדת או כקבוצה לאומית נרדפת. מבחן הערכיות, אם כן, איננו מסייע להבין מהו סוד, משום שסוד יכול להיות מוסרי או לא.

האזוטרי והאקזוטרי

רולא אביסעב (Rula Jurdi Abisaab) מצביעה על קשר ישיר בין מורשת הספרות הערבית של המקאמאט, שעליה בונה חביבי את הרומן, לבין הסודיות.⁵⁴ היא מפתחת את האנלוגיה של האזוטרי (الباطن) והאקזוטרי (الظاهر) באופסימיסט, בהתאם לגישה של אח'וואן אלספא (إخوان الصفا), קבוצה של פילוסופים מוסלמים מהמאה העשירית שניסו לחבר בין דת האסלאם לבין רעיונות פילוסופיים. מה שייחד אותם הייתה הקריאה שלהם בטקסט הדתי (האקזוטרי), שאמנם יש לו משמעות גלויה, אבל רצוי לחפש את משמעויות העמוקות והנסתרות (האזוטריות) כדי להבין אותו טוב יותר. אבי סעב מסכמת ש"המספר יודע מתי ולמי לחשוף סודות, ומתנסה בשימוש בהם כדי לשנות את המציאות הפוליטית".⁵⁵ הניתוח שלה מוסיף ממד חדש לדואליות בכתבתו של אמיל חביבי, ויכול לשפוך אור על האופן שבו אנחנו מבינים סודות, ברומן ובכלל. האזוטרי והאקזוטרי באים לידי ביטוי בעוד מרכיב חשוב, והוא שסודות עשויים תמיד מהאריג של השפה,⁵⁶ והסתרתם או חשיפתם של סודות חייבות להתבצע דרך השפה.⁵⁷ אפשר לראות זאת בצורות שונות באופסימיסט.

דופורמנטל סבורה שהסוד של הסודות טמון בהפרדה בין המודע ללא-מודע, או שלכל אחד מאיתנו יש סוד שעושה אותנו אפוטרופוסים של ההיסטוריה של עצמנו.⁵⁸ היצירות טמונה בהבנת הכוח שבהסתרה, בידיעה מה להסתיר ומה להראות, מה לספר ומה לשמור לעצמנו. סעיד חי במעקב מתמשך שמזכיר פנאופטיקון, ומפתח מודעות לכוחם של סודות רק בעקבות השיחה עם באקיה בליל הכלולות.⁵⁹ האזוטרי והאקזוטרי באים לידי ביטוי בציטוט הבא, שבו סעיד מתאר את הכפילות בהתנהגותו הפוליטית, גם כאשר עדיין שירת את הממסד הישראלי:

בימים הראשונים להיותי מנהיג בברית פועלי א"י [...] הקומוניסטים החלו מכנים את האפוטרופוס על נכסי הנפקדים בשם "האפוטרופוס על נכסי הביזה", ואנו קיללנום בפרהסיה אך שיננו את דבריהם בחדרי ליבנו הספונים.⁶¹

وصار الشيوعيون يسمون الحارس على
الأملك المتروكة بالحارس على الأملك
المنهوبة، فأخذنا نلعنهم علانية ونردد أقوالهم
في سرائرنا.⁶⁰

זוהי דוגמה מובהקת לגלוי ולסמוי בהסתגלות של סעידי למדיניות הפיקוח על הפלסטינים בישראל, אך זו אינה הדוגמה היחידה שממחישה את היצירתיות שבהתחמקות מפיקוח. בעקבות פוקו, מארייל קאופמן (Kaufmann) מקשרת בין פיקוח לשליטה ודאגה (care) כדי לבאר את היחס בין פיקוח לסודיות.⁶² סודות הם פרפורמטיביים ויש בהם יותר מאשר התחמקות פשוטה ממעקב⁶³: "סודיות [...] היא מצב של התמודדות יצירתית עם פיקוח וחוויה של מעקב עצמי (self-surveillance). היא מעודדת רעיונות חדשים, אבל היא גם מניעה ליצירתיות שאין לה מטרה נוספת מעבר לכך".⁶⁴ משחק הצללים של סעידי מתבטא אם כן בשם של בנו. סעידי ובאקיה רצו לקרוא לבנם פתחי (فتحي, הכובש), אבל נאלצו לקרוא לו ולאא (ولاء, נאמנות), והוא הופך לפתחי מוסתר. הוא נשא בתוכו את המסר שאמו רצתה שהוא יישא, ביישום של האזוטרי והאקזוטרי, כפי שבאמת מתברר בספר השני. הסיפור הפנימי של ולאא, שמו החשוף לכול, והשיח הפנימי, האזוטרי והסודי דומים למערת המטמון המוסתרת מתחת למי הים.⁶⁵ סעידי מגלה שלאיש הגדול אין באמת כוח-על שמאפשר לו לקרוא מחשבות וחלומות, והפיקוח שלו ושל באקיה על בנם נוגע רק להסתרת מחשבותיו, כלומר להשתקה: "היזהר בלשונך", הם אומרים לו, לא "היזהר במחשבותיך". הדיבור הכפול, האזוטרי והאקזוטרי, משתקפים גם בשפת הרומן, בייחוד באירוניה ובהומור שבו. פיטר הית' (Heath) טוען:

חביבי משתמש בהקבלות ובהפניות אינטרטקסטואליות במחשבותיו ובמעשיו של סעידי כדי להדגיש שהפלסטינים אמנם לומדים על מלכים, גיבורים ואינטלקטואלים גדולים מהעבר, אך המציאות היומיומית שלהם שונה בתכלית. הפער בין הרטוריקה התרבותית והמציאות העכשווית גדול. הציפייה שמישהו כמו סעידי, שהוא פחות גיבור מאנטי-גיבור [...], יחקה את אבותיו הקדמונים, היא לא-ריאליסטית עד גיחוך.⁶⁶

המסקנה של הית' מסבירה את השיח הפוליטי הפסיבי של הרומן, שלפיו לפלסטינים אסור להשתתף בהתנגדות אלימה נגד ישראל, אבל כן זהו שיח של צומוד (صمود, perseverance), כלומר היצמדות או התמדה). בנוסף, ההומור והסרקזם, כמו הסודיות, הם דו-ממדיים – יש להם פנימיות וחיצוניות – ולכן "ההומור ברומן מתבסס על אי-הלימה ואבסורד. ההומור השבור, שבו הצחק מסית ומחליף את הייאוש, מייצר קומדיה-טרגית".⁶⁷

עדות נוספת לאזוטרי ולאקזוטרי ברומן אפשר לראות כאשר בוחנים את השיח הפוליטי בספר לעומת הייצוג המרחבי שלו. השיח הפוליטי ברומן, כפי שהוא בא לידי ביטוי בסצנה של ולאא והמערה, ולאחר מכן בקריאה של סעידי להיאחז בסבלנות בכלונס, מעיד על התנגדותו של המחבר להשתתפותם של הפלסטינים בישראל במאבק אלים – אופציה שהתחילה לצבור תאוצה אחרי מלחמת 1967. למעשה סביר מאוד שהסיפור של ולאא וחבריו, אשר משו ארגזי תחמושת ששלחו הפדאיון של פת"ח מלבנון, כמו גם הקשר לחוף טנטורה, מבוסס על אירועים אמיתיים שנקשרו

בקבוצה של פלסטינים אזרחי ישראל שהקימו תא של פת"ח (קבוצה 778) וניסו לבצע כמה פעולות של התנגדות מזוינת נגד ישראל לאחר 1967. חברי הקבוצה נעצרו ונשפטו, ולאחר מכן שוחררו כחלק מעסקת חילופי שבויים עם פת"ח.⁶⁸ בדיון לכבוד הרומן שנערך בחיפה באוקטובר 1974⁶⁹ בהשתתפות המחבר חזר חביבי באופן מפורש על עמדתו המתנגדת להשתתפותם של פלסטינים אזרחי ישראל בהתנגדות אלימה:

באופסימיסט התכוונתי להיות נאמן לעם שעליו אני כותב ולמענו... רציתי לחשוף את העמדות הקיצוניות השליליות שהופיעו בקרב כמה קבוצות בעם שלנו, ואת המכאוב שהם גרמו... לצד זה רציתי לחשוף את העמדות החיוביות שהתנגדו לקיצוניות... והאמנתי בדרך הרציונלית המרוחקת מרגשות ותגובות.⁷⁰

בעוד שאפשר לזהות למה מתכוון חביבי ב"עמדות קיצוניות", התיאור המרחבי ברומן הוא מובנה ומוסתר – אוטורי. בניגוד לשיח הפוליטי הפסיבי, השיח והייצוג המרחבי ברומן הם אקטיביים. חביבי מתנגד למחיקה אפיסטמית דרך חשיפה ותיעוד שמדגישים את הפלסטיניות של המרחב, את ההיסטוריה הערבית העמוקה שלו ואת הזיכרונות האנושיים שמילאו אותו. היות שהרומן מלא בשמות מקום ערביים-פלסטיניים, אפשר לתאר את הייצוג המרחבי של חביבי כהתנגדות טופונימית. חביבי משתמש בשמות המקום הפלסטיניים המקוריים בשתי טכניקות: חזרה (repetition) וילידיות (indigeneness). מבחינת החזרה, שמות מקום פלסטיניים מופיעים ברומן יותר ממאה פעמים ובתדירות גבוהה, ואילו רק שש פעמים נעשה שימוש בשמות מקום ישראליים. הרמה השנייה של חזרה קשורה לממד ההיסטורי, כשחביבי מתעד את ההיסטוריה וההרס של עשרות כפרים פלסטיניים שנחרבו וגורשו בזמן הנכבה. כך למשל, בזמן שסעיד התחבא במסגד אלג'זאר בעכו, פנו אליו רבים מהמסתתרים שם, שנועדו להיות מגורשים למחרת:

אנחנו מאל-קוויקאת, הכפר שהרסו ואת תושביו הבריחו, האם פגשת מישהו מאלקוויקאת? ...אני מאל-מנשייה, לא נותרה בה אבן על אבן, זולת אבני הקברים, המכיר אתה מישהו מאלמנשייה? ...אנחנו מעמקא, שאותה חרשו ואת שמנה שפכו, המכיר אתה מישהו מעמקא?⁷²	نحن من الكويكات، التي هدموها وشردوا أهلها، فهل التقيت أحداً من الكويكات؟ ...أنا من المنشية. لم يبق فيها حجر على حجر، سوى القبور. فهل تعرف أحداً من المنشية [؟] ...نحن من عمقا، ولقد حرثوها، ودلقوا زيتها. فهل تعرف أحداً من عمقا?⁷¹
--	---

שמות הכפרים מופיעים בתחילתו של כל משפט ובסופו, ובאמצע נוסף מידע היסטורי הקשור בגורלו של כל כפר. במילים אחרות, מעבר לסוד הגלוי, תרתי משמע, שהאופסימיסט מספר, חביבי מקודד סוד נוסף אל תוך הטקסט – דרך השימוש בשמות מקום פלסטיניים.⁷³ מבנה השיח

הזה דומה ללוגיקה הסותרת של סודיות: שמירה של סוד היא אקט מכוון, אף על פי שכשלעצמה היא חידלון, אי-מעש, שתיקה. הזהות הכפולה של האופסימיסט תואמת את הקונצוס הפוליטי שהפלסטינים בישראל הגיעו אליו בשנות השבעים והשמונים, שלפי נדים רוחאנא כלל שלושה מרכיבים: (1) תמיכה מוחלטת בהקמת מדינה פלסטינית בגדה המערבית ורצועת עזה בהנהגת אש"ף; (2) דרישה לשוויון אזרחי מלא בישראל; (3) הסכמה שכל פעילות פוליטית תהיה במסגרת החוק הישראלי.⁷⁴ שלושת המרכיבים האלה תואמים את השיח שמוצג ברומן של חביבי.

סוד ודמיון פוליטי: למה לכתוב את הסוד?

האופסימיסט, מבחינת קוראיו הפלסטינים, הוא רומן על כוחו של דמיון פוליטי קולקטיבי. חביבי מתייחס לכך בפירוש בפרק שכותרתו *بحث عبيب في الخيال الشرقي وفوائده الجمة* – "דיון מופלא בדמיון המזרחי ובמעלותיו התרומיות". סעיד מתאר באוזני ידידו העיתונאי את שיטות ההישרדות היומיומיות של פלסטינים בישראל וניסיונם להיטמע בחברה הישראלית (כמו למשל בשינוי שמות: סולימאן שהופך לשלמה ומוחמד שהופך לדודי), ושואל אותו: "אלמלא דמיון זה, כלום יכולים היו הערבים שלך, מורי ורבי, לחיות במדינה הזו אפילו יום אחד?" (100) (ולولا هذا الخيال الشرقي هل استطاع عربك، يا معلم، أن يعيشوا في هذه البلاد يوما واحدا? [129]).

אולם מעבר להבנת כוחו של הסוד, איננו יודעים דבר על מה שסעיד כן מדמיין. שכן הרומן אינו על מה שהפלסטיני מדמיין, לא בצורת אוטופיה של "חיים משותפים" או "שלום נצחי" ולא בצורת דיסטופיה עתידנית הרת-אסון. האופסימיסט גם איננו רומן דידקטי שחותר לחנך את קוראיו לערכים מסוימים. חביבי אינו חושף בו שום סוד לאומי פלסטיני חשוב, אלא שוטח למעשה סוד גלוי – אוקסימורון, משום שסוד גלוי איננו סוד. הוא מגלה לקוראיו הפלסטינים והערבים (ולאחר מכן לקוראיו בשפות אחרות) שהתנגדות ישירה אינה יעילה או מועילה לפלסטינים בישראל, וכי שתיקתם אין משמעותה חולשה אלא עוצמה. לדידו, התנגדות ישירה אולי נראית הרואית ורומנטית (כפי שעשה ולאא בחוף טנטורה), אך היא חסרת תוחלת פוליטית ממשית. הפלסטינים בישראל, אומר חביבי ברומן, צריכים לאמץ לעצמם דמיון פוליטי אלטרנטיבי לשיח ההתנגדות הפלסטינית שלאחר 1967, אשר מתאים להקשר הפוליטי הפרטיקולרי שלהם.

הסיבה היא שדמיון פוליטי הוא תמיד קונטקסטואלי, והסוד מאפשר דמיון פוליטי שחותר תחת הפיקוח ויכול לעקוף אותו. בהקשר של סעיד, ושל האזרחים הפלסטינים בישראל, שחיים תחת פיקוח נוקשה, הסוד הופך לכלי ורסטילי להישרדות ("לכל אחד יש אוצר חבוי בטנטורה שלו"). הסוד הוא לפיכך כלי פוליטי אפקטיבי לאלה שנמצאים בצד החלש של מאזן הכוח. הפיקוח ההדוק של המדינה על הפלסטינים נועד בדיוק למנוע מהם לפתח דמיון פוליטי קולקטיבי. ישראל לא רק כובשת את המרחב הפיזי, אלא חותרת גם לכבוש את התודעה הפלסטינית ולפקח עליה. הסוד מאפשר לפלסטינים לחמוק מהפיקוח על דמיונם הפוליטי. נקודת המפנה בחייו של סעיד בליל הכלולות נובעת בדיוק מההבנה שהוא יכול לחמוק מהפיקוח של המדינה. במילים אחרות, האופסימיסט מראה כיצד דמיון פוליטי מודע תמיד ליחסי הכוחות וגם מראה כיצד סוד יכול להפוך אותם. הדבר ניכר בהבדל בין הפרקים הראשונים של הרומן, שבהם בולטת

הכניעות של סעיד הפלסטיני שחוזר לחיפה לאחר המלחמה ב-1948, ובין הפרקים האחרונים, שבהם סעיד הראשון וסעיד השני מבינים שהתנהלותם הפוליטית צריכה להתאים למערכת הכוח שבה הם חיים. סעיד הפלסטיני אזרח ישראל הוא קרוב משפחה של סעיד הפלסטיני שחי מחוץ לישראל ויכול להשתתף בהתנגדות אלימה.

הרומן מצביע על כך ששינוי פוליטי-חברתי חייב להיות תוצר של מאמץ קולקטיבי. הדבר ניכר בהחלט בהבדל בין סעיד בתחילת העלילה, שהתנהל כאינדיבידואל בודד, לעומת סעיד הקולקטיביסט לאחר נישואיו לבאקיה. מרכיבי ההבדלה וההאחדה של הסוד עזרו לו לגבש זהות ולהשתייך מחדש לקולקטיב הפלסטיני. במילים אחרות, הסוד איפשר לו להתחיל לדמיין פוליטית. הדמיון הפוליטי משפיע על הראייה העתידית האישית והקיבוצית, שבאה לידי ביטוי בהקמת המשפחה עם באקיה על בסיס ערכים לאומיים פלסטיניים וצורך הישרדותי.

בנוסף, הסוד מעודד יצירתיות פוליטית, כמו במקרה של סעיד והתנהלותו מול הפיקוח של המדינה. השיח הגלוי והסמוי, האקזוטרי והאזוטרי, מעניק גמישות יצירתית, וחביבי עוקף את הפיקוח ומחדיר אל הרומן שלו שיח מרחבי פלסטיני חתרני.

לסיכום, האופסימיסט הוא רומן על סודות, שמירתם, שיתופם וחשיפתם. כפי שראינו ברומן של חביבי, הסודיות מבטיחה אפשרות לכונן עולם שני ליד העולם הממשי, כמאמרו של זימל. אמיל חביבי מכיר במגבלות הכוח בפלסטיין-ישראל בשנות השבעים, ומציע אפשרות של עולם פלסטיני חבו וסודי, שמאפשר הישרדות והמשכיות נוכח הדיכוי. הסוד של חביבי, אם כן, מציב גבול, והמרכיבים של זהות ושל כוח שמצויים בסוד מחדדים את הצבת הגבולות משני צדדיו: הזהות מגדירה את הגבולות הפנימיים (של הפרטי, המשפחתי או הקולקטיבי), בעוד הכוח שומר על הגבול החיצוני שלו. בעצם, רק כך אפשר להבין את בחירת השם סעיד (سعيد, שמח) לגיבור הראשי ברומן שכותרתו האופסימיסט. סעיד ששומר על הסוד יכול להיות אופטימי.

מאמר זה ביקש לחשוב על המושג "סוד" ועל השלכותיו הפוליטיות. אפשר להגדיר סוד וסודיות ואת היחס ביניהם כך: סודיות מתייחסת להגנה על ערך – סוד שיכול להיות חומרי או מופשט – או מפניו. סודיות יכולה אפוא להגן על אוצר ממשי, או על רעיון, מידע, פטנט או זהות. הסודיות מאחדת ומבדילה, וקובעת בפני מי מותר או אסור לחשוף את הסוד. לכן הסודיות מרכזית להתהוותה של זהות (אישית, משפחתית או קיבוצית), בייחוד אם היא מתקיימת בהקשר של רדיפה ו/או פיקוח, ולפעמים היא הכרחית להישרדות.⁷⁵ הסודיות, השליטה בערך (הסוד), מקנה כוח אמביוולנטי (של חשיפה והסתרה, אזוטריות ואקזוטריות), אבל יכולה להכביד נפשית. לבסוף, סוד כשלעצמו יכול להיות מוסרי או לא, לפי ההקשר של השימוש בו.

הערות

1. ابن منظور، "سر"، في لسان العرب (القاهرة: دار المعارف، 1986)، 1989-1992.
2. Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, trans. George Collins (London; New York: Verso, 2006), loc 706.
3. Leonidas Donskis, "Secrets, Mysteries, and Art," *Homo Oeconomicus* 26 (1) (2009): 99. (להלן "Donskis, 'Secrets, Mysteries, and Art'").
4. Michael L. Slepian, "A Process Model of Having and Keeping Secrets," *Psychological Review* 129, no. 3. (להלן "Slepian, 'A Process Model'").
5. אמיל חביבי, האופסימיסט: הכרוניקה המופלאה של היעלמות סעיד אבו אל-נחס אל-מתשאאל, מערבית: אנטון שמאס (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995) (להלן חביבי, האופסימיסט).
6. אנג'ליקה נויורט, "הרומן 'אל-מתשאאל' מאת אמיל חביבי כנסיון לדה-מיתוזה של ההיסטוריה", המזרח החדש, ל"ה (תשנ"ג 1993): 90 (להלן נויורט, "הרומן 'אל-מתשאאל'").
7. כלונס (خازوق) היה שיטת עינוי עותמאנית אכזרית במיוחד, שבה היו מושיבים אדם על כלונס – שיפוד גדול – כך שמשקל הגוף מחדיר אותו לגוף. קורבנות של שיטת העינוי הזאת מתו מוות איטי וכואב.
8. פרוזה (בדרך כלל סיפורים קצרים) מחורזת שהיתה נפוצה בימי הביניים, אך זכתה לעדנה מחודשת בעידן המודרני.
9. נויורט, "הרומן אל-מתשאאל", 91.
10. إميل حبيبي، الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل (بيروت: دار ابن خلدون، 1974 (1989))، 113–115 (להלן חביבי، الوقائع الغريبة).
11. חביבי, האופסימיסט, 89–90.
12. Clare Birchall, "Managing Secrecy," *International Journal of Communication* 10 (2016): 153; Sissela Bok, *Secrets: On the Ethics of Concealment and Revelation* (New York: Oxford University Press, 1984), 6. (להלן Bok, *Secrets*).
13. Anne Dufourmantelle, *In Defense of Secrets*, trans. Lindsay Turner (New York: Fordham University Press, 2021), 3. (להלן Dufourmantelle, *In Defense of Secrets*).
14. Derrida, *The Politics of Friendship*.
15. Dufourmantelle, *In Defense of Secrets*, 4.
16. שם, 81.
17. Manar H. Makhoul, "Dispossession and Discontinuity: The Impact of the 1967 War on Palestinian Thought," *Critical Inquiry* 48 (3) (2022).
18. שם.
19. Dufourmantelle, *In Defense of Secrets*, 61.

- Georg Simmel, "The Sociology of Secrecy and of Secret Societies," *American Journal of Sociology* 11, no. 4 (1906): 462. .20
- Lital Levy, "Nation, Village, Cave: A Spatial Reading of 1948 in Three Novels of Anton Shammas, Emile Habiby, and Elias Khoury," *Jewish Social Studies* 18 (3) (2012). .21
- Uri S. Cohen and Manar H. Makhoul, "Political Animals in Israel-Palestine," in *Dibur: Literary Journal* 12-13: *Comparing the Literatures: Contemporary Perspectives* (2022). .22
- Dufourmantelle, *In Defense of Secrets*, 15. .23
- Carol Smart, "Families, Secrets and Memories," *Sociology* 45 (4) (2011): 540. .24
- Rula Jurdi Abisaab, "The Pessoptimist: Breaching the State's Da'wâ in a Fated Narrative of Secrets," *Edebiyat: Journal of M.E. Literatures*, 13 (1) (2002): 6. (Abisaab, "The Pessoptimist" להלן) .25
- Kyle Wanberg, "Secrecy, Lies, and the Exilic Imagination in the Pessoptimist," *Middle Eastern Literatures* 18, (2) (2015): 185. (Wanberg, "Secrecy" להלן) .26
- Michael L. Slepian, *The Secret Life of Secrets: How Our Inner Worlds Shape Well-Being, Relationships, and Who We Are* (New York: Crown, 2022), 31 PDF. .27
- Birchall, "Managing Secrecy," 153. ההדגשה במקור. .28
- Ross Chambers, "Histoire D'oeuf: Secrets and Secrecy in a La Fontaine Fable," *SubStance* 10 (3) (1981): 67. .29
- Donskis, "Secrets, Mysteries, and Art," 98. .30
- Simmel, "The Sociology of Secrecy," 464. .31
- סיום זה של הרומן מזכיר שוב את הסוף ב"השיבה לחיפה" מאת ע'סאן כנפאני, שבו הבן השני מסמל שינוי מגמה ומצטרף לתנועת ההתנגדות הפלסטינית. .32
- Susanne Krasmann, "Secrecy and the Force of Truth: Countering Post-Truth Regimes," *Cultural Studies* 33 (4) (2019): 690. .33
- Slepian, *The Secret Life of Secrets*; Bok, *Secrets*, 5. .34
- Wanberg, "Secrecy," 198. .35
- حبیبی، الوقائع الغريبة، 139-140. .36
- שם, 107-109. .37
- Mareile Kaufmann, "This Is a Secret: Learning from Children's Engagement with Surveillance and Secrecy," *Cultural Studies Critical Methodologies* 21 (5) (2021): 425. (Kaufmann, "This Is a Secret" להלן) .38
- Victor Tausk and Dorian Feigenbaum, "On the Origin of the 'Influencing Machine' in .39

- Schizophrenia," *The Journal of Psychotherapy Practice and Research* 1 (2) (1992): 194.
40. חביבי, الوقائع الغريبة, 67.
41. חביבי, האופטימיסט, 57.
42. Kaufmann, "This Is a Secret," 426.
43. חביבי, الوقائع الغريبة, 80-81.
44. חביבי, האופטימיסט, 66.
45. Wanberg, "Secrecy," 192-193.
46. שם, 196.
47. שם, 197.
48. Carol Warren and Barbara Laslett, "Privacy and Secrecy: A Conceptual Comparison," *Journal of Social Issues* 33 (3) (1977): 45.
49. Slepian, "The Secret Life of Secrets," (www.keepingsecrets.org) .
50. שם.
51. שם, 70.
52. Slepian, "A Process Model," 545; שם.
53. Bernhard Ganglmair and Emanuele Tarantino, "Conversation with Secrets," *The RAND Journal of Economics* 45 (2) (2014): 273.
54. Abisaab, "The Pessoptimist," 1.
55. שם, 4.
56. Wanberg, "Secrecy," 194.
57. Nicolas Abraham and Maria Torok, *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 159.
58. Dufourmantelle, *In Defense of Secrets*, 7.
59. Wanberg, "Secrecy," 192-93.
60. חביבי, الوقائع الغريبة, 59.
61. חביבי, האופטימיסט, 51.
62. Kaufmann, "This Is a Secret," 433.
63. שם, 424.
64. שם, 434.
65. Abisaab, "The Pessoptimist," 8.
66. Peter Heath, "Creativity in the Novels of Emile Habiby, with Special Reference to

Sa'id the Pessoptimist," in *Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata*, ed. Kamal Abdel-Malek and Wael B Hallaq (Leiden; Boston: Brill, 2000), 167.

Wanberg, "Secrecy," 189. 67

,Manar H. Makhoul, *Palestinian Citizens in Israel: A History through Fiction* 68

Makhoul, Palestinian (להלן) (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020) 1948-2010 Citizens in Israel).

69. نبيه القاسم، دراسات في القصة المحلية (عكا: دار الأسوار، 1979)، 27.

70. שם, התרגום שלי.

71. حبيبي، الوقائع الغريبة، 31.

72. שם, 26–27.

Makhoul, *Palestinian Citizens in Israel*. 73

Nadim N. Rouhana, "The Intifada and the Palestinians of Israel: Resurrecting the Green Line," *Journal of Palestine Studies* 19 (3) (1990): 59. 74

Wanberg, "Secrecy" 75.



פוליטיקה

פרפיגורטיבית

עודד מרום

בעשורים האחרונים חזינו בעלייתן של כמה תנועות חברתיות ששמו לעצמן למטרה לשנות את המערכת הדמוקרטית מן היסוד. תנועות אלה ביקשו לקדם מבנים פוליטיים אלטרנטיביים שיבזרו את השלטון, ייתנו לאזרחים מידה יתרה של אוטונומיה בניהול חייהם ויאפשרו להם להשתתף באופן ישיר בהליך הפוליטי. במקום לעתור לשלטון המרכזי בבקשה להוביל רפורמות, תנועות כמו Occupy Wall Street, תנועת האלטר-גלובליזציה ואף פלגים מסוימים של האביב הערבי אימצו פרקטיקות פוליטיות וחברתיות אלטרנטיביות, המדמות באופן ישיר את הסדר החברתי החדש שביקשו לקדם.¹ בין שאלה התארגנויות מקומיות המקדמות דמוקרטיה השתתפותית או מוסדות מקומיים לעזרה הדדית, תנועות אלה שואפות ליצור בזעיר אנפין את המוסדות הפוליטיים והחברתיים של חברת העתיד האידיאלית כפי שהן רואות אותה. צורה זו של פעולה פוליטית, המבקשת "לדמיין מבעוד מועד" את העולם העתידי ולייצג אותו, זכתה לשם פוליטיקה פרפיגורטיבית, וביסודה עומדת ההנחה שמטרותיה של הפעולה הפוליטית צריכות להיות מגולמות באמצעים הננקטים להגשמתן.

במאמר זה אנסה להתחקות אחר שורשי המושג "פוליטיקה פרפיגורטיבית", ולהצביע על קושי בסיסי שחוקרים ותיאורטיקנים של צורה פוליטית זו נתקלו בו כשניסו להבין את טיב היחסים בין "מטרות" ל"אמצעים" בתנועות פרפיגורטיביות עכשוויות. ראשית אסקור את האופן שבו המושג מתייחס למתח בין מחויבות אידיאולוגית לשיקולים אסטרטגיים בתנועות מרקסיסטיות. תנועות פרפיגורטיביות, טוענים מבקריהן, מקריבות שיקולים אסטרטגיים לטובת מחויבות אידיאולוגית לדרכי פעולה מסוימות. בניסיון ליישב את הפער הזה, חוקרי פוליטיקה פרפיגורטיבית ומצדדיה טענו כי האמצעים הפרפיגורטיביים מגלמים את מטרותיהן של התנועות באופן ישיר, ומתוך כך, לפעולה הפרפיגורטיבית עצמה יש ערך אסטרטגי ייחודי. אלא שהגדרות אלה אינן מתיישבות בהכרח עם האופן שבו הפעילים הפרפיגורטיביים עצמם מבינים את היחסים שבין הפרקטיקות שהם מאמצים ובין המטרות שאליהן הם שואפים. כפי שאטען בסוף המאמר, היחסים האלה אינם ישירים או חד-ערכיים, כי אם מתווכים ומתעצבים בהתאם לנסיבות ולהיגיון שמנחה את הפעילים הפוליטיים. בעיקר, אטען שאי אפשר להבין כהלכה את היחסים בין אמצעים למטרות בפוליטיקה פרפיגורטיבית בלי להביא בחשבון את הפרזומה הפרשנית והאידיאולוגית שמשמשת את הפעילים כדי לתת משמעות למעשיהם ולהגדיר זה לזה את היעדים שהם מבקשים להשיג. כפי שאראה, אמצעים פוליטיים דומים עשויים לעיתים לשקף מטרות פוליטיות שונות בתכלית. היחס בין אמצעים למטרות נובע אפוא מתוך הדמיון הפוליטי של הפעילים עצמם. כאשר הדמיון

הפוליטי משתנה, משתנים גם המשמעות שהפעילים מקנים לפרקטיקות הפוליטיות שלהם, היעדים שהם מבקשים להגשים באמצעותן, והערך האסטרטגי שהם מייחסים להן. כדי להבין את היחס בין אמצעים למטרות בפוליטיקה פרפיגורטיבית עלינו לבחון את התבניות הפרשניות של הפעילים, כמו גם את ההקשר ההיסטורי והתרבותי שבו הן מתפתחות ומקבלות את משמעותן.

1. בין פרפיגורציה לאסטרטגיה

את המונח "פרפיגורציה" נהוג לייחס לתיאורטיקן וחוקר מדעי המדינה קארל בוגס. בוגס טבע את המונח ב-1977, בשני מאמרים שביקשו להבדיל בין שתי משימות סותרות לכאורה של תנועות פוליטיות מרקסיסטיות.² מצד אחד, מסביר בוגס, תנועות מרקסיסטיות נדרשות לגבש אסטרטגיה סדורה שתאפשר להן לצבור ולבסס כוח פוליטי. מצד שני, עליהן לעצב את החברה הקומוניסטית האידיאלית שהן מבקשות לקדם באופן פעיל. לדברי בוגס, הבעיה היא שכדי לבסס כוח פוליטי שיוכל לאתגר את הסדר הקפיטליסטי יש לאמץ אמצעים שסותרים במהותם את הסדר האידיאלי של חברת העתיד הקומוניסטית. בעיקר, צבירת כוח פוליטי מחייבת אימוץ של המנגנונים הבירוקרטיים הריכוזיים של המדינה המודרנית, הקשורים בעבותות לסדר החברתי הבורגני-קפיטליסטי שהתנועה מבקשת לשנות.

חשוב לציין כי שהדיון של בוגס אינו תיאורטי אלא היסטורי. כפי שהוא מראה, תנועות מרקסיסטיות, בעיקר באירופה, אימצו על פי רוב אחת משתי אסטרטגיות פוליטיות: הראשונה היא לניניזם (או "יעקוביניזם", כפי שהוא מכנה זאת לעיתים), שעיקרו הפיכה אלימה והקמת ארגון אדמיניסטרטיבי ריכוזי שיארגן את הייצור וירתום את המדינה עצמה כנשק העיקרי במאבק המעמדי, כפי שהיה נפוץ בעיקר בארצות בעלות כלכלה קדם-תעשייתית. מנגד, מפלגות קומוניסטיות במדינות קפיטליסטיות מתקדמות אימצו על פי רוב אסטרטגיה של "רפורמה מבנית" (structural reform). אסטרטגיה זו מתבססת על השתלבות פעילה במוסדות הדמוקרטיים הבורגניים ובניית קואליציות סוציאליסטיות במטרה לשנות אותם בהדרגה מבפנים. בניגוד לאסטרטגיה הלניניסטית, המטרה של נאמני הרפורמה המבנית אינה לייצר משבר פוליטי שיוביל למהפכה, אלא להתמקד במטרות ומאבקים מקומיים למען מעמד העובדים, ובכך לרתום את התרבות הלאומית ואת המסורות ההיסטוריות הקיימות כדי להטות את לב הציבור. באופן אירוני, טוען בוגס, למרות ההבדלים בין שתי האסטרטגיות, שתיהן מתבססות בסופו של דבר על אימוץ המנגנונים הבירוקרטיים של המדינה המודרנית. בהיעדר כל תיאוריה פוליטית סדורה של טרנספורמציה ממודל מדינתי ריכוזי למודל מבוזר של חברה קומוניסטית,³ שתי האסטרטגיות למעשה מבססות ומשמרות את כוחה של המדינה הבורגנית המודרנית.

בניסיון להבין את שורשי הבעיה, בוגס מצביע על כך שהמסורת המרקסיסטית מעולם לא הציעה ביקורת סדורה על הבירוקרטיה. מי שכן העלו ביקורת כזו היו דווקא בני-הפלוגתא של המרקסיסטים בתוך המחנה הקומוניסטי – האנרכיסטים. בניגוד לקומוניסטים המרקסיסטים, אנרכו-קומוניסטים לא ביקשו "לנתץ" את מוסדות המדינה ולתפוס אותם, אלא להחליף את המבנה הפוליטי הריכוזי כולו במבנה עממי מבוזר של התארגנויות מקומיות אורגניות המבוססות

על יחסים בינאישיים במקום על היררכיה ארגונית. כך ביקשו האנרכיסטים לייצר בפועל את המבנים הפוליטיים של חברת העתיד הקומוניסטית ולהימנע מן המלכודת של שכפול מבני הכוח הבירוקרטיים של הקפיטליזם.

דא עקא, הדבר בהכרח בא על חשבון היכולת לצבור כוח פוליטי משמעותי. כראיה, בוגס מצביע על כישלונה של תנועת "מועצות הפועלים" – תנועה המונית שפעלה באירופה בתחילת שנות העשרים של המאה הקודמת, ושבמסגרתה הצליחו יותר מחצי מיליון פועלים איטלקים לתפוס את השליטה בכמאתיים מפעלים. בוגס מתאר את המפעלים האיטלקיים שנתפסו כדוגמה להיגיון הפרפיגורטיבי המבקש לייצר בהווה את התצורות הארגוניות של חברת העתיד האידיאלית. מועצות הפועלים ניהלו את המפעלים על בסיס מודל אנטי-היררכי שהתבסס על סולידריות מעמדית ועל ביזור הכוח הפוליטי. עם זאת, הספונטניות שאפיינה את התארגנויות הפועלים מנעה מהן לגבש מבנה ארגוני ריכוזי שיתאם בין המפעלים השונים ויהפוך את המועצות לכוח פוליטי משמעותי. כתוצאה מכך היו המועצות חסרות אונים נוכח מאמצי הקואליציה הפוליטית המאורגנת של הממשלה האיטלקית, תעשיינים פרוגרסיבים וארגוני סחר להטמיע ולהכפיף אותן למרותה.⁴ בעוד התנועות המרקסיסטיות שמו דגש על אמצעים לצבירת כוח פוליטי ובכך הקריבו את מטרות המהפכה, טען בוגס, התנועות האנרכו-קומוניסטיות ביקשו לשקף את מטרות המהפכה ישירות באמצעים הננקטים לצורך הגשמתן. אלא שההימנעות האידיאולוגית ממוקדי הכוח הבורגניים באה בהכרח על חשבון יכולתן של תנועות אלו לצבור כוח פוליטי משמעותי, ומנעה מהן לקדם את מטרותיהן במציאות הפוליטית הנתונה.⁵

ביקורת זו על המסורת האנרכיסטית לא הייתה ייחודית לבוגס. מבקרים רבים של "השמאל החדש" הצביעו על היעדר הארגון שלו והציגו את הפעילים כמי שמחפשים להפגין את ערכיהם בפומבי במקום לפעול למען שינוי אמיתי. כפי שכתב ב-1969 הסוציולוג סימור מרטין ליפסט, מן המבקרים החריפים של השמאל החדש ותנועת הסטודנטים בארצות הברית:

צעירים אלה נעדרים כל רסן או שליטה משום שאין להם כל קשר אל המפלגות והארגונים שמחויבים בצורה כלשהי לחוקי המשחק ומכירים בצורך בפשרה. הפוליטיקה שלהם היא לעיתים קרובות אקספרסיבית ולא אינסטרומנטלית. לקבוצות השמאל החדש אין מושג ברור באשר לאופן שבו יצברו כוח פוליטי או יקדמו ביצילות שינוי חברתי משמעותי.⁶

ליפסט טען כי תנועות השמאל החדש מתאפיינות במה שמקס ובר כינה "האתיקה של המטרות המוחלטות". היות שהן מתמקדות במטרות, טען ליפסט, הן נוטות להתעלם מההשלכות של מעשיהן ומסרבות להכיר בכך שלפעמים צריך להתפשר על ערכים מסוימים כדי להשיג את מה שאפשר בסיטואציה נתונה.⁷ ליפסט, כך נראה, תפס את היחס בין מטרות לאמצעים במונחים פרגמטיים, וסבר כי הצורך לבחור באמצעים אפקטיביים מחייב לעיתים הקרבה של מטרות מסוימות. חוסר ההכרה בצורך הפרגמטי הוא בעיניו מה שהפך את הפוליטיקה של השמאל החדש לפרקטיקה של ביטוי עצמי – אקספרסיביזם – ולא לפוליטיקה שיכולה להניע שינוי משמעותי. אולם בביקורת של ליפסט מובלעת הנחה. הטענה שלעיתים מוטב לתעדף את האמצעים על

פני המטרות, או שהיחס בין מטרות לאמצעים הוא כזה שבו האחד עשוי לבוא על חשבון השני, נשענת על ההנחה שמדובר בישויות נפרדות. אלא שזו בדיוק ההנחה שעליה הפעילים הפרפיגורטיביים מבקשים לערער.

במחקרה על השמאל החדש ותנועת הסטודנטים בארצות הברית הצביעה הסוציולוגית ויני בריינס על המתח בין הממד האסטרטגי לממד הפרפיגורטיבי שהיה טבוע בתנועה. לא היה מדובר במתח פילוסופי גרידא אלא בקונפליקט אמיתי בין פלגים. מצד אחד עמדו ה"פוליטיקוס", העסקנים הפוליטיים, האסטרטגים, ששאפו להפוך את התנועה לארגון אפקטיבי שמסוגל לפקוד פעילים, לכתוב ולהדפיס עיתון, לשלוח דברי דואר בתפוצה המונית, ובעיקר לקבל ולהוציא לפועל החלטות. מהצד השני עמדו אלה שראו בתנועה קודם כול קהילה. בשביל הפלג הזה, שנעשה עד מהרה דומיננטי, המטרה של תנועת הסטודנטים לא הייתה רק להתנגד למלחמה בווייטנאם או להילחם למען שוויון זכויות אזרחי, אלא לשנות מן היסוד את טיב היחסים בין בני האדם. בעיניהם לא היה הבדל מהותי בין המשימות האלה. בשביל הפלג הפרפיגורטיבי, כפי שבריינס כינתה אותו, הדרך להביא לשינוי משמעותי במבנה החברה ובמוסדותיה עובר בהכרח דרך שינוי מהותי ואישי של כל אחד מהיחידים שמעורבים בה ובאופן שבו הם מבינים את הקשר שלהם אלה עם אלה.⁸

מבחינה סוציולוגית מדובר באמירה כמעט טאוטולוגית. מבנה החברה ומוסדותיה הם מונחים המבקשים לייצג את האופן שבו היחסים בין יחידים בחברה מוסדרים ולובשים צורה. כל שינוי באחד מהם משמעו בהכרח שינוי גם בשני. בשביל הפעילים הפרפיגורטיביים, פירוש הדבר הוא ששינוי מהותי מחייב הקמת מוסדות חדשים שיהיו מודל אלטרנטיבי ליחסים בין הפרטים בחברה. לשם כך הם פעלו להקים "מוסדות-נגד" (counter-institutions) המושתתים על עקרונות שוויוניים רדיקליים שיתחילו "לבנות את החברה החדשה בתוך קליפתה של החברה הישנה".⁹ במקום לפעול לצבירת כוח פוליטי כדי להשיג יעדים מוגדרים, פעילים פרפיגורטיביים היו מוטרדים הרבה יותר מטיב ההתארגנויות הפוליטיות שלהם עצמן, מסוג היחסים שהן מייצרות בין חבריהן ומהאופן שבו תיראה חברה שמבוססת על התארגנויות כאלה. מבחינתם, האמצעים הפוליטיים היו מטרה פוליטית.

ההיגיון מאחורי התמקדות באמצעים היה כפול. מצד אחד עמד החשש שתיאר בוגס, שבצעם אימוץ הפרקטיקות הפוליטיות של המוסדות הקיימים התנועה עלולה לסייע בפועל להנצחת יחסי הכוחות שהם מייצגים. אבל מעבר לכך, בהקמתם של מוסדות אלטרנטיביים ביקשה התנועה לשלוח הלכה למעשה מסר לציבור הרחב שיש אלטרנטיבה לסדר הקיים.¹⁰

הסדר האלטרנטיבי הזה התבטא יותר מכול בדגש ששמה תנועת הסטודנטים על "דמוקרטיה השתתפותית". כפי שמסבירה פרנצ'סקה פולטה, מן החוקרות המובילות של תנועות פרפיגורטיביות בארצות הברית, ארגונים שאימצו דמוקרטיה השתתפותית ביקשו לבסס את הליך קבלת ההחלטות בתנועה על שיח פעיל בין החברים. חברי הארגון ציפו מהמשתתפים בדיון לספק הסברים לגיטימיים להעדפותיהם ופעלו להניע דיון ער בנימוקים שהועלו. מתוך הדיון אפשר היה לצפות כי בעת שהמשתתפים ילמדו להקשיב זה לזה ולשקול מחדש את עמדותיהם המקוריות, חלקם ישנו את דעתם או שיצוצו פתרונות חדשים. הציפייה, אם כן,

הייתה שפתרונות לבעיות ואסטרטגיות פעולה יצמחו בהליך דליברטיבי ודינמי. במובן הזה, דמוקרטיה השתתפותית עמדה בניגוד לדמוקרטיה לעומתית, שבה המשתתפים מגיעים לדיון עם עמדות מוכנות מראש ומנסים לגייס את תמיכת הרוב. בשביל התנועות האלה, ההליך הדמוקרטי ההשתתפותי מייצג את מודל היחסים הראוי בין החברים בקהילה פוליטית. משום כך ההליך עצמו הוא עיקר הפעילות הפוליטית, ולכן ראוי להעדיף אותו, עם כל הסרבול וחוסר היעילות שכרוכים בו, על פני צורות ריכוזיות ואפקטיביות יותר של התארגנות פוליטית.¹¹

דמוקרטיה השתתפותית הייתה אם כן צורה אחת – אמנם הצורה המרכזית – של מוסד אלטרנטיבי שתנועת הסטודנטים אימצה בניסיונה לייצר מודל של סדר חברתי חדש. עם הזמן אומץ המודל הזה בווריאציות שונות בידי תנועות נוספות שקידשו פעולה ישירה, שוויון והשתתפות פופולרית. ברית קלאמשל (Clamshell Alliance), למשל, הייתה התאחדות של יותר מ-20 אלף פעילים שמחו ב-1976 נגד הקמת תחנת כוח גרעינית בחופי ניו המפשייר, אשר הקימה שורה של מחנות מחאה בסמוך לאתר תחנת הכוח. התנועה התארגנה סביב "קבוצות אחווה" קטנות שחבריהן קיבלו החלטות בהליך של דיון וניסיון להגיע לקונצנזוס. הקבוצות פעלו יחד במודל כמו-פדרטיבי: כל קבוצה שלחה נציג לאספה המרכזית, שגם היא יישמה את אותו מודל של דיון וקבלת החלטות על בסיס קונצנזוס בין כל הנציגים. כפי שמתארת ברברה אפשטיין במחקרה על התנועה, יותר משהליך הקונצנזוס נאכף באמצעות מנגנון רשמי, הוא נאכף על ידי הלך הרוח שהנחה את הפעילים במחנות. כפיית רצון הרוב על המיעוט נתפסה כמעשה "לא נחמד". אפילו אנשים שהתווכחו בלהט רב מדי הוקעו כ"לא נחמדים". באווירה שנוצרה במחנות, שמירה על יחסים טובים בין חברי התנועה הייתה חשובה יותר מלהיות צודקים.¹²

אולם השאיפות הפרפיגורטיביות של ברית קלאמשל לא הסתיימו בעיצוב המוסדות הדמוקרטיים מחדש. כחלק ממחאתם נגד אנרגיה גרעינית ביקשו הפעילים לעצב מודל אלטרנטיבי לצריכת אנרגיה וניצול של משאבי הטבע. אחד מספרי ההדרכה שהתנועה הוציאה ב-1978, אחרי שהמחאה בנוי המפשייר התרחבה והתפשטה לאתרי אנרגיה גרעינית אחרים ברחבי ארצות הברית, דרבן את הפעילים לחשוב על מודל של "חברה שפויה ובעלת עצמאות אנרגטית שמתקיימת על בסיס של כבוד לאדמה". הספר הדריך פעילים לשתול עצים, דגנים וירקות, לדוג בנהרות, ולהביא עימם תנורים סולריים, תחנות רוח ניידות לייצור אנרגיה וכן בתי שימוש אקולוגיים ("שירותי קומפוסט"). המטרה הייתה להראות ששימוש אחר בקרקע שעליה מוקם המפעל הגרעיני, כזה שיאפשר סדר חברתי אקולוגי ובר-קיימא, הוא אפשרי.¹³

המודל הארגוני והרעיוני של ברית קלאמשל אומץ בהמשך על ידי תנועות אנרכיסטיות ואנטי-גרעיניות נוספות. מסוף שנות השבעים עד אמצע שנות השמונים, תנועות מחאה, שחלקן כללו את בוגרי המחאה בנוי המפשייר, הקימו אתרי מחאה נוספים ששימשו כמעין ניסוי חברתי בהקמתה של קהילה צודקת, שוויונית ובת-קיימא. תנועות המחאה שצמחו מתוך ברית קלאמשל לא התמקדו רק בביקורת על אנרגיה גרעינית; המבנה הארגוני של התנועה, ובעיקר הביקורת שלה על הסדר הקיים, היוו השראה לצמיחתן של תנועות מחאה שהתמקדו בהיבטים נוספים של מבנה היחסים הבינאישיים בחברה. תנועות פמיניסטיות אנרכיסטיות ואקולוגיות צמחו ישירות

מתוך מחנות המחאה האנטי-גרעינית וביקשו להפנות את הזרקור אל הקשר בין מבנה היחסים במוסדות הפוליטיים והכלכליים בחברה ליחסים בתוך המשפחה.

כך, אנרכה-פמיניסטיות (anarcha-feminists) סימנו את המשפחה כמוסד הדכאני המרכזי בחברה המודרנית וביקשו להעמיד במקומה מוסדות אלטרנטיביים שיגדירו מחדש את היחסים האינטימיים. היחסים בין הפעילים במחנות המחאה, עם המטבחים המשותפים ומודל קבלת ההחלטות האנטי-היררכי, היוו השראה לפעילות האנרכה-פמיניסטיות ואיפשרו להן לדמיין אלטרנטיבה.¹⁴ לעומתן, אקו-פמיניסטיות ראו קשר ישיר בין שאיפתם של גברים לשלוט בנשים לשאיפה של החברה המודרנית לשלוט בטבע. בשני המקרים, טענו האקו-פמיניסטיות, הצדקת הניצול מתבססת על הסימון של מה שאינו גברי כ"אחר", ומכאן נגזר מצד אחד דיכוי החיבור האנושי לטבע, ומצד שני דיכוי המאפיינים ה"נשיים" בקרב גברים. עושק משאבי הטבע, אלימות ומיליטריזציה היו בעיניהן כולם תוצר של אותה תרבות פטריארכלית של שליטה וכוח, והדרך להצלת הטבע ולשחרור הנשים עברה דרך מאבק לכינון סדר חברתי אלטרנטיבי שיתבסס על שוויון מגדרי ועל התארגנות דמוקרטית קהילתית.¹⁵

אליס אקולו, היסטוריונית של התנועה הפמיניסטית בארצות הברית, טוענת כי רבים מהשורשים הרעיוניים של התנועות הפמיניסטיות שצמחו אחרי שנות השישים טמונים בביקורת החברתית של השמאל החדש. לדבריה, אף שתנועת הסטודנטים עצמה התאפיינה באותה אנדרוצנטריות שאפיינה את תנועות השמאל המסורתיות שקדמו לה, היא עדיין הציפה ביקורת על מודל הגבריות הדומיננטי של החברה הקפיטליסטית המודרנית. באופן אירוני, ביקורת זו הופנתה נגד דמותו של "הגבר המבוית", איש הצווארון הלבן התקוע בעבודה משרדית ומתבטל בפני חיי המשפחה הפרבריים, כמו גם בפני אשתו. הגברים של השמאל החדש, שחיפשו מודל גבריות אלטרנטיבי, טוענת אקולו, נמשכו אל מודל הגבריות שהם זיהו (או לפחות דמיינו) בקרב גברי מעמד הפועלים והקהילה השחורה בארצות הברית. כך, אף על פי שגם מודל הגבריות האלטרנטיבי הזה היה רחוק מהמודל השוויוני שדמיינו הפמיניסטיות, הוא סלל את הדרך להגדרה מחודשת של המודל המגדרי הבורגני. למעשה, המשיכה של גברים מהשמאל החדש לקהילה השחורה איפשרה גם לנשים להיחשף למודל נשי אלטרנטיבי כשעבדו עם נשים שחורות וראו אותן מפגינות עצמאות ואסרטיביות שעמדו בניגוד חד למודל הנשי הבורגני של "feminine mystique".¹⁶

כך, בעוד גברי השמאל החדש מחו נגד "הגבריות המבויתת" של אבותיהם, התנועה חשפה את נשות השמאל החדש למודל אלטרנטיבי ל"נשיות המבויתת" של אימותיהן. מפגשים אלה הצטרפו אל הלך הרוח הכללי של השמאל החדש, שביקש לערער על ההפרדה המלאכותית בין הספֶרה הפרטית לספֶרה הציבורית. בתנועת הסטודנטים למדו הפעילים שהסדר הפוליטי משכפל את עצמו מתוך עיצוב הלכי הרוח התרבותיים והפסיכולוגיה של הפרטים בחברה. הבנה זו סיפקה את הדלק הדרוש לטענה הפמיניסטית כי "האישי הוא הפוליטי", כמו גם לטענה כי שחרור פוליטי בהכרח עובר דרך שחרור נפש האדם.¹⁷ באופן זה הפכו הפרט והיחסים הבינאישיים שלו לזירה מרכזית של המאבק הפוליטי באופן שחרג מגבולות התנועה האנרכיסטית הפרפיגורטיבית גופא.

2. פוליטיקה או "לייף סטייל"?

התובנה הזו, הן של הממד הפוליטי של היחסים הבינאישיים והן של הממד היומיומי והאישי של הפעולה הפוליטית, גרמה לכך שהפוליטיקה הפרפיגורטיבית לא הוגבלה רק לתחומי מחנות המחאה, או אפילו למסגרת הארגונית של תנועה חברתית זו או אחרת. פעילים פרפיגורטיביים התאמצו לשמר את מבני היחסים והפרקטיקות שנבנו במחנות המחאה גם בחייהם הפרטיים. כפי שאפשטיין מתעדת, יוצאי מחנות המחאה החלו לאמץ שינויים רדיקליים בסגנון החיים שלהם, כמו למשל בצמצום השימוש בחשמל, במיחזור או בשינוי הרגלי האכילה. היו פעילים שבחרו לוותר על מאכלים מסוימים, כמו בננות, שהפקתם נקשרה בפרויקטים אימפריאליסטיים בעבר או בהווה.¹⁸ במסגרת המאבק לפירוק היחסים הדכאניים של המשפחה הבורגנית, היו פעילות פמיניסטיות שאימצו הרגלי מין וצורות של יחסים רומנטיים שביקשו לשקף אלטרנטיבה למבנה היחסים האינטימיים הקיימים.¹⁹ רעיונות פרפיגורטיביים חדרו גם לפרקטיקות של הורות וחינוך ילדים. בקומונות היפיות מסוימות ביקשו החברים לבטל את "היררכיית הגיל" (age-grading) הטבועה בחברה, ושאפו לגדל ילדים על בסיס מודל אנטי-סמכותני שמעניק להם אותן חירויות, אך גם אותה אחריות, כמו למבוגרים בקומונה.²⁰ במקביל, תנועת בתי הספר החופשיים שצמחה בשנות השישים והשבעים שאפה לייצר מודל אלטרנטיבי לחברת העתיד על ידי ביטול יחסי הסמכות בין מורים לתלמידים. בתי הספר החופשיים לא סברו כי תפקידם הוא להנחיל ידע לתלמידים, אלא לטפח את האישיות ואת הכישרונות הייחודיים של כל תלמידה ותלמיד ולאפשר להם לגדול באופן חופשי.²¹

כפי שתיעדו כריס קרלסון ופרנצ'סקה מנינג, פרקטיקות פרפיגורטיביות מתקיימות כיום במגוון התארגנויות ופרויקטים הפועלים לאתגר את הסדר הכלכלי הקיים באמצעות יצירת יחסי עבודה ושירותים אלטרנטיביים. הפרויקטים, שקרלסון ומנינג מכנים אותם Nowtopias על שום ניסיונם ליישם עכשיו את חזונו האוטופי של חברת העתיד, לובשים צורות שונות. אחדים נראים כקואופרטיבים של רוכבי אופניים המתארגנים בסדנאות המציעות תיקון ללא תשלום, וחבריהם יוצאים מהן לרכיבות המוניות כמעשה של מחאה קולקטיבית. אחרים פועלים לטיפול גינות קהילתיות בתוך הערים בניסיון למסד חקלאות וצריכת מזון בנות-קיימא שמצמצמות את התלות בתעשיית החקלאות הקפיטליסטית. לצד אלה, קהילות של מתכנתים ברחבי העולם עובדות לפיתוח תוכנות קוד פתוח המתבססות בעצמן על רעיונות רדיקליים של כלכלה שיתופית, שבה אנשים תורמים זמן וידע לפיתוח כלים ושירותים שייטיבו עם הקהילה כולה ללא ציפייה לתמורה כספית או להשתתפות ביחסים כלכליים המבוססים על עבודה בשכר.²²

ראוי לעצור כאן כדי להקדיש כמה מילים להבדל שבין פוליטיקה פרפיגורטיבית ובין מה שמכונה לעיתים "פוליטיקה של סגנון חיים" (lifestyle politics). כפי שהסביר הסוציולוג אנתוני גידנס, הקישור בין "סגנון חיים" לפעולה פוליטית הפך בעת המודרנית המאוחרת למרכיב משמעותי יותר ויותר בביסוס הזהות שלנו. לטענתו, ריבוי מוסדות הסמכות בחברה גורם לכך שאיננו יכולים עוד להיות בלתי-מחויבים אחת מוחלטת שתספק לנו תשובות, ומוצאים את עצמנו במצב רדיקלי של ספק תמידי. בהיעדר סמכות ברורה (מדעית, מוסרית, פוליטית וכו'), תחושת הוודאות שלנו יורדת והביטחון האונטולוגי שלנו – התחושה שאנו חיים במציאות יציבה – לא יכול עוד להתבסס על

מקורות חיצוניים. בלית ברירה אנו פונים פנימה ומנסים למצוא עקביות ויציבות באופן רפלקסיבי. זהות אישית, מסביר גידנס, תלויה ביכולת שלנו לספר לעצמנו סיפור עקבי על חיינו, והיכולת לספר סיפור עקבי דורשת הכרה בקיומה של מציאות עקבית שבה הסיפור הזה מתרחש. עם התפרקות מקורות הסמכות החיצוניים שהקנו לסיפור החיים שלנו הקשר יציב, אנו נאלצים בלית ברירה לייצר בעצמנו את החוט שיקשור בין הפרקים השונים של סיפור חיינו ויקנה לו המשכיות. החיים בחברה המודרנית הופכים אפוא לפרויקט חיים, וכאשר אנו מנסים לצקת לתוכו משמעות, אנחנו בהכרח הופכים אותו לפרויקט פוליטי. לטענת גידנס, פרויקט החיים הפוליטי הזה יכול להתקיים רק בהינתן חופש בחירה, ולכן "פוליטיקת סגנון החיים", כפי שהוא מכנה אותה, יכולה לבוא רק בעקבות שחרור רדיקלי של הפרט, הן מהמגבלות שכפו עליו מסורות העבר והן משליטתם של אחרים.²³

פוליטיקה פרפיגורטיבית, אם כן, נמצאת בתווך שבין פוליטיקת סגנון החיים ופוליטיקת השחרור (emancipatory politics). בעוד גידנס מניח שכדי להוביל פרויקט חיים בעל משמעות צריך הפרט קודם כול להשתחרר ממוסדות העבר, הפוליטיקה הפרפיגורטיבית מניחה שהדרך להשתחרר ממוסדות העבר היא הובלה של פרויקט חיים משמעותי. אם כך, פוליטיקה פרפיגורטיבית נבדלת מפוליטיקה של סגנון חיים בכך שבעוד האחרונה מכוונת פנימה, להקניית עקביות ומשמעות לזהות של הפרט, הראשונה מכוונת החוצה, להבאת שינוי פוליטי משמעותי בחברה.²⁴

3. פרפיגורציה כאסטרטגיה

ההבחנה בין פוליטיקה שמכוונת לביסוס של זהות אישית ובין פוליטיקה שמבקשת לחולל שינוי חברתי משמעותי במיוחד משום שהיא מפנה את הזרקור בחזרה אל שאלת האפקטיביות של הפוליטיקה הפרפיגורטיבית. כפי שראינו, ביקורת על היכולת של הפעולה הפרפיגורטיבית להביא לשינוי אמיתי בחברה מלווה את המושג מראשיתו. ואכן, פעילים פרפיגורטיביים, כמו גם חוקרי תנועות פרפיגורטיביות, עסקו רבות בניתוח הממד האסטרטגי של הפוליטיקה הפרפיגורטיבית ובאופן שבו הפרקטיקות האלטרנטיביות אינן רק צודקות, אלא גם תורמות להצלחתן של התנועות החברתיות שמאמצות אותן. כפי שהסביר טום היידן, נשיא תנועת הסטודנטים בשנים 1962–1963 וממסחי המניפסט הפוליטי שלה, הפרקטיקות הפוליטיות של דמוקרטיה השתתפותית היו אולי מסורבלות, אבל הן גם הטילו על כל חברי התנועה אחריות אישית להחלטות שהתקבלו בה. כתוצאה מכך היה לחברי התנועה עניין אישי בהצלחתה והם פיתחו מחויבות לפעולות שיתרמו לכך.²⁵

אבל מעבר לזה, כפי שטוענים כמה חוקרי תנועות פרפיגורטיביות עכשוויות, היתרון האסטרטגי של הפוליטיקה הפרפיגורטיבית צריך להיות מובן בהקשר של מבנה התנועות עצמן. כפי שמסבירה מריאן מקלברג, שחקרה את תנועת האלטרגלובליזציה, הביקורת שהופנתה בשנות השישים כלפי החיסרון האסטרטגי של תנועות פרפיגורטיביות אינה תקפה כיום, משום שעצם משמעותו של המושג "אסטרטגיה" השתנתה מן היסוד. בשנות השישים, מסבירה מקלברג, המונח נשאב מעולם המושגים של השמאל הישן, שראה באסטרטגיה תוצר של ארגון פוליטי, אשר נתפס במונחים מסורתיים של התארגנות מפלגתית. כשהתנועות הפרפיגורטיביות של

שנות השישים והשבעים דחו את המסורת הארגונית של השמאל הישן, הן תויגו באופן טבעי כמי שדוחות גם את הממד האסטרטגי של ההתארגנות הזאת.

אולם הבנה כזו של ארגון ואסטרטגיה, טוענת מקלברג, נשענת על ההנחה שהישגים פוליטיים הם בהכרח תוצר של העמדת תביעות כלפי המדינה. אסטרטגיה יעילה להשגת תביעות פוליטיות מהמדינה אכן מחייבת מודל ארגוני ריכוזי וכמו-מפלגתי. אולם השינוי שתנועות פרפיגורטיביות מנסות לחולל – בעיקר תנועות פרפיגורטיביות עכשוויות – אינו במדיניות אלא בתרבות. בשביל הישגים כאלה, ארגון יעיל אינו בהכרח ריכוזי והיררכי, ולפיכך גם אסטרטגיה יעילה אינה בהכרח מתבססת על ארגון כזה.

למעשה, האתגרים העומדים בפני תנועות מודרניות כמו תנועת האלטרגלובליזציה הופכים את ההתנגדות הפרפיגורטיבית לארגון ריכוזי ליתרון אסטרטגי בפני עצמו. כפי שמסבירה מקלברג, תנועות אלה שואבות את כוחן מיכולתן ליצור רשת בינלאומית של קבוצות בעלות אינטרסים שונים ומטרות מגוונות. ריבוי המטרות והאינטרסים הופך את ההתארגנות ההיררכית הריכוזית למעמסה, משום שהיא מחייבת הגדרה אחידה של מטרות ודרכי פעולה. במקום זאת, תנועות פרפיגורטיביות אינן מבקשות להגדיר מטרות אחידות ומעדיפות להתמקד בהליך הדמוקרטי ההשתתפותי עצמו, או במילים אחרות, באמצעים,²⁶ וכך הן מצליחות "להשעות" אי אילו אי-הסכמות לגבי חזון העתיד ולהתכנס סביב פרקטיקה משותפת בהווה.

כפי שמתעדת הסוציולוגית דונטלה דלה פורטה, ההתמקדות בפרקטיקות מאפשרת לתנועות פרפיגורטיביות עכשוויות לבסס תחושת סולידריות סביב פעולה משותפת. במקום לבסס סולידריות על שותפות רעיונית בין ארגונים שחולקים מטרות-על, פעילים בתנועות פרפיגורטיביות לוקחים חלק פעיל בעיצוב מחדש של חיים יומיומיים משותפים. הפעילים אינם מתבקשים להקריב את ההווה שלהם למען השגת יעד פוליטי כלשהו בעתיד; במקום זה הם זוכים ליהנות מהתוצאות של מעשיהם באופן מיידי בתהליך של עבודה משותפת. הסולידריות שנרקמת בתהליך הזה איננה בין ארגונים שפועלים למען חזון משותף, אלא בין יחידים החולקים חוויות והצלחות בהווה.²⁷ הגדרת האמצעים כמטרה מאפשרת לתנועות פרפיגורטיביות ליצור קואליציות רחבות בין קבוצות גם אם הן אינן מסכימות בהכרח על אותו חזון אידיאולוגי, וקואליציות אלו הן נכס אסטרטגי יקר-ערך.²⁸

לטענת האנתרופולוג דייוויד גרייבר, שהיה חבר פעיל בתנועת האלטרגלובליזציה, הדבר קשור ישירות לשורשים האנרכיסטיים של הפוליטיקה הפרפיגורטיבית. אנרכיזם, הוא הסביר, התמקד תמיד בפרקטיקות ולא במטרות. דיונים בתנועת האלטרגלובליזציה התמקדו באופן עקבי בשאלות של אסטרטגיות פעולה, ולא בניסיונות לשכנע בחזון אידיאולוגי אוטופי. הקו המנחה היה "אם אתה מוכן לנהוג כאנרכיסט היום, החזון ארוך-הטווח שלך הוא פחות או יותר עניינך הפרטי".²⁹ במובן הזה, טען גרייבר, האידיאולוגיה של התנועה אינה טמונה בחזון המשותף של כל חבריה. במקום זאת, הפרקטיקות המשותפות עצמן הן אלה שמהוות את האידיאולוגיה.³⁰

אם כך, לפעולה הפרפיגורטיבית יש ערך כפול. ראשית, ההתנסות הפעילה בפרקטיקות אתיות אלטרנטיביות מאפשרת למשתתפים לשפר ולשכלל אותן בתהליך של ניסוי וטעייה. היעדרן

של מטרות מוסכמות משמעו שחזון העתיד של התנועה נותר בהכרח פתוח, ומתעצב "תוך כדי תנועה" מתוך הניסיון היומיומי של הפעילים. ההתנסות הממשית בפרקטיקות אלטרנטיביות מאפשרת לפעילים ללמוד מה עובד ומה טעון שיפור ולהמשיך לפתח את הפרקטיקות באופן דינמי. אבל לא רק הפרקטיקות מתעצבות תוך כדי פעולה, אלא גם הפעילים עצמם. במקום להניח כי הרעיונות המוסריים נתונים מראש ומנחים את הפעילים לעבר מטרה מוגדרת, הפוליטיקה הפרפיגורטיבית מניחה שהפעילים לומדים ומשתנים מתוך ההשתתפות בפעולה הפוליטית. ההשתתפות היומיומית בפרקטיקות של דמוקרטיה השתתפותית, כלכלה אלטרנטיבית או קיימות מקנה לפעילים הפרפיגורטיביים מידות טובות ומסורות שמשנות אותם באופן רדיקלי.³¹ במובן הזה, אפשר לומר שמטרותיה של הפעולה הפרפיגורטיבית בהכרח פתוחות ובלתי מוגדרות, משום שהפעילים עצמם משתנים ומתעצבים מתוך התהליך, ואיתם גם המטרות שלהם. חברת העתיד היא אם כן תוצר של אימוץ פרקטיקות מוסריות בהווה שמעצבות הן את מוסדות העתיד והן את הפרטים שלוקחים בהן חלק. להגדרת הפרקטיקות עצמן – קרי האמצעים – כמטרות התנועה, יש אפוא ערך הן מבחינה אסטרטגית והן מבחינה אידיאולוגית.

4. בין אמצעים למטרות

התפיסה שמטרותיה של הפעולה הפוליטית נגזרות הלכה למעשה מן האמצעים שננקטים להגשמתן התבססה בספרות כמרכיב בסיסי, אם לא עיקרי, בהגדרה של פוליטיקה פרפיגורטיבית. במילים אחרות, תנועות פרפיגורטיביות החלו להיות מוגדרות כתנועות שבהן המטרות הפוליטיות משתקפות באופן ישיר באמצעים הפוליטיים.³² אלא שההקבלה בין אמצעים למטרות יצרה קושי מסוים לחוקרי תנועות חברתיות שביקשו לנתח כיצד הפעילים הפרפיגורטיביים עצמם מבינים את היחס בין האמצעים שהם נוקטים למטרות שהם מבקשים להשיג.

הקושי הזה, מסתמן, נובע משתי דרכים שונות לכאורה שבהן אפשר להבין את המונח "מטרה". כפי שמסביר התיאורטיקן האנרכיסטי אורי גורדון, המונח "מטרה", במיוחד בצורה האנגלית end, נושא שתי משמעויות שונות: הראשונה בעלת מובן טמפורלי ומתייחסת ליעד שמנסים להשיג באמצעות המעשה, והשנייה מתייחסת לערך הפנימי של המעשה. במילים אחרות, כאשר מדברים על מטרתו של מעשה פוליטי, אפשר לדבר על התוצאה שהוא מבקש להשיג או על התכלית שהוא מבקש לייצג. כפי שגורדון מראה, שני השימושים האלה מופיעים לסירוגין, לפעמים אפילו אצל אותם כותבים, בבואם לתאר את היחס בין אמצעים למטרות בתנועות פרפיגורטיביות.³³ אמנם, אפשר לראות ששתי המשמעויות האלה מתכתבות עם שתי הגדרות שונות של "פוליטיקה פרפיגורטיבית": זו שמבחינתה המונח "מטרה" מייצג ערך פנימי מתכתבת עם ההגדרות של בוגס ושל גרייבר, הרואות בפוליטיקה הפרפיגורטיבית ייצוג של פרקטיקות מוסריות שהן עצמן מטרות התנועה. השנייה, המבינה את המונח "מטרה" כיעד סופי, מתכתבת עם ההגדרות של בריינס ושל אפסטיין, הרואות בפוליטיקה הפרפיגורטיבית ניסיון לבנות מוסדות ומבני כוח אלטרנטיביים שיוכלו להחליף את הקיימים.³⁴

הפער בין שתי ההגדרות הוא הפער בין התפיסה שפוליטיקה פרפיגורטיבית מבקשת "לפעול

כדי להביא את העתיד הרצוי" ובין התפיסה שהיא מבקשת "לפעול כאילו העתיד הרצוי כבר כאן".³⁵ בניסיון ליישב את הפער הצביעו חוקרים עכשוויים על הערך הפרולפטי של הפוליטיקה הפרפיגורטיבית. פרולפסיס, מונח מתחום הרטוריקה, מתייחס למצב שבו אדם צופה את העתיד ומתנהג כאילו הוא כבר הגיע. כך למשל, משתתפים בוויכוח יכולים לחזות מראש התנגדויות שיריביהם עשויים להעלות, ולנסח את טיעוניהם מראש במענה לאותן התנגדויות. פוליטיקה פרפיגורטיבית היא פרולפטית במובן שהיא צופה אל העתיד ופועלת בהווה כאילו העתיד הזה כבר הגיע.³⁶ היחס בין הפעולה בהווה לעתיד הרצוי הוא אם כך יחס של דיאלוג. חזיון העתיד הרצוי מעצב את פעולותינו בהווה, אבל פעולותינו בהווה עשויות לשנות את האופן שבו אנחנו מדמיינים את העתיד הרצוי.

עם זאת, בעוד למושג הפרולפסיס יש ערך אנליטי בניסיון ליישב בין שתי התפיסות של פוליטיקה פרפיגורטיבית מבחינה תיאורטית, כלל לא ברור איזה חלק תופס המושג בחשיבה של הפעילים עצמם. כפי שמצא הסוציולוג לוק ייטס במחקרו על תנועות פרפיגורטיביות בספרד, היחס בין אמצעים למטרות בתנועות האלה אינו חד-ערכי ואינו רק תיאורטי. ייטס מבקש לבחון את היחס בין אמצעים למטרות מבחינה אמפירית, ומצביע על חמישה תהליכים שדרכם היחס הזה לובש צורה בחיי היומיום של התנועה: (1) ניסוי: פעילים פרפיגורטיביים מתייחסים לפעילויות רבות כהזדמנות להתנסות במגוון דרכים אפשריות להתנהל בעתיד. (2) שינוי פרספקטיבה: לפעילים רבים התנועה מאפשרת הזדמנות להכיר צורות חשיבה חדשות, להיחשף לביקורת פוליטית, ולנסות לדמיין, ללמוד ולשחק עם רעיונות אידיאולוגיים חדשים. (3) פיתוח הרגלי עבודה משותפים: ההשתתפות בתנועה מאפשרת לפעילים הפרפיגורטיביים לבסס נורמות חדשות של שיתוף פעולה אשר מסדירות ומנרמלות את הפרקטיקות החדשות. (4) הטמעה: ההתנסות בפרקטיקות חדשות מאפשרת לפעילים הפרפיגורטיביים להטמיע את הפרקטיקות והמוסדות האלטרנטיביים שלהם בתוך סביבה חומרית מסוימת וסדר חברתי נתון. (5) הפצה: הניסוי והמיסוד של פרקטיקות אלטרנטיביות מאפשרים לפעילים להפיץ את המסר הפוליטי שלהם מחוץ לתחומי התנועה. במובן זה, הפרקטיקות עצמן מהוות אמצעי תעמולה המושך תשומת לב תקשורתית ומאפשר לפעילים להציג את החזון האלטרנטיבי שלהם באופן מוחשי.³⁷ כל אחד מהתהליכים האלה נותן פרשנות פרקטית ליחס בין אמצעים למטרות שנוגד מתוך הפעולה היומיומית של הפעילים. כפי שייטס מראה, המציאות האמפירית של הפוליטיקה הפרפיגורטיבית מאתגרת את האופן התיאורטי שבו מוצג היחס שבין אמצעים למטרות. לתנועות פרפיגורטיביות יש על פי רוב יותר ממטרה אחת, ובתוך המציאות היומיומית של הפעילים לעיתים קרובות כלל לא ברור אילו אמצעים מכונים לאילו מטרות, אם בכלל.

יתרה מזו, ההנחה שמטרות התנועה הפרפיגורטיבית מגולמות באופן ישיר באמצעים שהיא נוקטת מתגלה כבעייתית מבחינה נוספת: היא מזניחה את העבודה הפרשנית שהפעילים עצמם עושים, שמאפשרת להם לקשור בין הפרקטיקות שהם מאמצים ובין המטרות שהם מדמיינים שהפרקטיקות האלה מגשימות.

במחקרי על תנועות ימין ליברטריאניות בארצות הברית³⁸ מצאתי כי פעילי ימין מאמצים לא פעם

פרקטיקות פרפיגורטיביות דומות לאלו של מקביליהם מן השמאל, אך הם מאמינים שהפרקטיקות האלה מקדמות מטרות שונות בתכלית. פעילים ליברטריאנים משקיעים זמן ומשאבים רבים בטיפול גינות ירק פרטיות ואף מיזמי חקלאות שיתופית, אך בעוד פעילי שמאל פרפיגורטיביים אימצו פרקטיקות דומות מתוך שאיפה לצמצם את ניצול משאבי הטבע ואת תלותם בחקלאות התעשייתית הקפיטליסטית, הרציונל של הפעילים הליברטריאנים שונה: מבחינתם, פרקטיקות של קיימות מאפשרות להם לצרוך תוצרים חקלאיים ולסחור בהם בלי לשלם מסים ובכך לא לקחת חלק במימון מדינת הרווחה. בנוסף, הייצור, הצריכה והמסחר העצמאי בתוצרת חקלאית מאפשרים לפעילים ליברטריאנים לעצב ולהציג ברבים מודל אלטרנטיבי לשוק המזון הקיים, כזה שאינו מוגבל ומוגן על ידי רגולציה ותקנות בריאות ממשלתיות. קבוצת פעילים ליברטריאנים שהקימו חווה קהילתית שיתופית בניו המפשייר הסבירו כי המודל השיתופי מאפשר להם לחמוק מפיקוח ממשלתי. על פי החוק האמריקאי, מכירת "אחוזה מהחיה" במקום "נתחים מהחיה" אינה כפופה לרגולציה של משרד החקלאות, וכך הגידול והשחיטה של בהמות בבעלות משותפת פוטרת את הפעילים מהצורך למלא אחר תקנות הבריאות הממשלתיות. לטענת הפעילים, הפרקטיקות האלטרנטיביות שלהם מוכיחות ומדגימות איך אפשר לקיים חיי קהילה ומסחר משגשגים בתנאים של שוק חופשי ללא פיקוח ממשלתי וללא מטריית המגן של הממשלה.

באופן הזה, האידיאולוגיה הפוליטית שמנחה את הפעולה הפרפיגורטיבית פועלת כפריזמה פרשנית שבאמצעותה הפעילים הפרפיגורטיביים מחברים את הפרקטיקות שלהם למטרות שהם מבקשים להשיג. כאשר האידיאולוגיה הפוליטית משתנה, משתנה גם הפריזמה הפרשנית, ואיתה המטרות שמשקפות באמצעים הפרפיגורטיביים, גם כאשר האמצעים נותרים זהים.

5. בין פרפיגורציה להיסטוריה

הממד הפרשני של הפעולה הפרפיגורטיבית חשוב במיוחד להבנת הפוליטיקה הפרפיגורטיבית בהקשרה ההיסטורי. כפי שמראים סוציולוגים העוסקים בחקר התרבות, יעדי הפעולה האנושית אינם מתעצבים בחלל ריק, אלא מתפתחים ומוגדרים בתוך הקשר היסטורי ותרבותי נתון. מציאות החיים והניסיון ההיסטורי שבתוכם אנחנו פועלים מקבעים דפוסי פעולה וחשיבה שמגדירים את גבולות החופש שלנו לפרש את המציאות ולפעול בהתאם.³⁹ דפוסי חשיבה אלה מגדירים את הקטגוריות שבעזרתן אנחנו ממיינים את המציאות, מזהים אילו אופני פעולה ראויים ואילו בלתי ראויים ומגדירים יעדים בני-השגה. במילים אחרות, ההחלטות שלנו כיצד לפעול והתוצאות שאנו מצפים שההחלטות האלו יניבו הן תוצר של הקשר חברתי מסוים: המבנה החברתי, אופני ההתנהגות המקובלים והבעיות הספציפיות שבהן אנחנו נתקלים ומבקשים לפתור.⁴⁰ בהתאם לכך, גם פוליטיקה פרפיגורטיבית אינה רק מודל תיאורטי לפעולה פוליטית, אלא בהכרח תוצר של זמן ומקום מסוימים. סוציולוגים הפועלים במסורת הפרגמטיסטית מפנים את תשומת ליבנו לצורה שבה אופני הפעולה האנושית מעוצבים בתגובה לבעיות הייחודיות שאנחנו נדרשים לפתור יחד, המציאות את עצמן בפנינו מבעד לפריזמה הפרשנית של התרבות שבה אנו חיים. במובן זה, ההקשר התרבותי מעמיד בפנינו מספר מוגבל של תבניות פרשניות הפועלות באופן כמעט אוטומטי ומאפשרות לנו

להגדיר מהי הבעיה, מה הגורמים לה, מה המוטיבציות של השחקנים המעורבים בה ואיך אפשר לפעול בניהול.⁴¹ היות שהפריזמה הפרשנית היא תוצר של מקום וזמן מסוימים, היא מאפשרת לשחקנים ההיסטוריים לשתף פעולה מתוך הסכמה משותפת על מהותן של הבעיות, הדרכים לפתרונן והיעדים שהם מבקשים להשיג יחד. במילים אחרות, כדי לתאם פעולות בהווה דרושה הבנה משותפת מינימלית של העתיד שהפעולות האלה מקדמות, וגיבוש ההבנה המשותפת הזו הוא תהליך אינטראקטיבי המתרחש בתור הקשר היסטורי ותרבותי מסוים.⁴²

הממד הפרשני הוא אם כן חלק בלתי נפרד מהפעולה הפרפיגורטיבית. הוא מאפשר לפעילים להסכים לא רק על אמצעים ומטרות, אלא גם על טיב הקשר ביניהם. כפי שייטס מראה, וכפי שמצאתי במחקרי על פעילים ליברטריאנים, משמעותה של הפעולה הפרפיגורטיבית היא שאלה פתוחה שיש להעמיד במבחן אמפירי, והתשובות לה אינן קבועות מראש אלא משתנות ותלויות בהקשר ההיסטורי-תרבותי. כאשר ההקשר משתנה, משתנה גם החיבור שרואים הפעילים בין אמצעים ומטרות.

הדבר בולט במיוחד כאשר בוחנים תנועות פרפיגורטיביות הפועלות מחוץ להקשר התרבותי של מדינות צפון-אמריקה ומערב-אירופה. כך למשל, חברי התנועה הזפטיסטית במקסיקו אימצו מגוון פרקטיקות פרפיגורטיביות דומות לאלו של השמאל החדש, ופעלו להקמת מוסדות מקומיים של ממשל עצמי, חינוך, בריאות וכן חקלאות ומסחר שיהיו אלטרנטיבה לסדר הנאו-ליברלי הגלובלי. אלא שבעוד תנועות השמאל החדש צמחו בתוך עולם הערכים הפוסט-מטריאליסטי של שנות השבעים בארצות הברית, מחאת הזפטיסטאס התעצבה בתוך מציאות היסטורית שונה בתכלית. התנועה, שקמה בשנות התשעים של המאה הקודמת, צמחה מתוך מחאתם של איכרים עניים במחוז צ'יאפס שבדרום-מזרח מקסיקו נגד הסכם הסחר הצפון אמריקאי (NAFTA) ושינוי החוקה המקסיקנית באופן שביטל רפורמות אגרריות להרחבת הבעלות של האיכרים על אדמותיהם. בתוך ההקשר הזה, המוסדות האלטרנטיביים של הזפטיסטאס לא כונו, למשל, לצמצום התלות בארגוניהם גרעינית או להגדרה מחדש של המודלים המגדריים הבורגניים. במקום זאת, סדר היום האקולוגי והמגדרי של התנועה הגיב ישירות להחלטות הממשלה ולתהליכים כלכליים שפגעו ביכולתם של הילידים להתקיים מאדמתם, וכן למסורות ילידיות של יחסים בין המינים ולשינויים שחלו בהם כשנשים החלו לקחת חלק מרכזי יותר בפעולות ההתנגדות של התנועה. בדומה לכך, דחיית הפוליטיקה הממסדית והאימוץ של דמוקרטיה השתתפותית ברמה המקומית צמחו מתוך מסורות ילידיות של קבלת החלטות בקונצנזוס ובמסגרת התנגדות ישירה להחלטות הממשלה הליברלית במקסיקו, ששללו את זכויותיהם של העמים הילדיים לשלטון עצמי על פי מנהגיהם ומסורותיהם.⁴³ הפוליטיקה הפרפיגורטיבית של הזפטיסטאס הייתה אפוא בראש ובראשונה דרך לבסס שלטון אוטונומי ילידי ולא אמצעי לקידום ערכים פוסט-מטריאליסטיים מערביים.

באופן דומה, המשבר הכלכלי שהיכה בארגנטינה בתחילת שנות האלפיים הביא להתעוררותן של כמה תנועות פרפיגורטיביות שביקשו להגדיר מחדש את היחסים בחברה. בניסיון להתמודד עם הקושי הכלכלי, שכונות רבות החלו להתארגן על בסיס מקומי והקימו מטבחים משותפים, גינות אורגניות ומרפאות ציבוריות כדי לספק שירותים לתושביהן. במקביל, מפעלים רבים ננטשו על ידי בעליהם

ונתפסו בידי הפועלים, שפיתחו מגוון מנגנוני ניהול אלטרנטיביים ואתגרו את המודל ההיררכי המקובל של הקפיטליזם התעשייתי. אך בעוד פרקטיקות פרפיגורטיביות אלו מזכירות פרקטיקות שאומצו בידי תנועות אירופיות וצפון אמריקאיות, ההקשר התרבותי של התנועה הארגונית נוסך בהן משמעות שונה בעיני הפעילים. כפי שמסבירה הסוציולוגית מרינה סטרין, את הפוליטיקה הפרפיגורטיבית של התנועות האוטונומיות בארגוני ים להבין כתגובה ישירה למערכת הערכים שהתגבשה סביב מעמד הפועלים הארגוני תחת נשיאותו של חואן פרון, שקשר באופן ישיר בין הערך העצמי של הפועל לבין מחויבותו לעבודה. תחת פרון, העובד המוערך היה זה שמגיע מוקדם לעבודה, עובד קשה, ובזכות כך יכול להרשות לעצמו לקנות מוצרים לו ולמשפחתו. לפי סטרין, הפרקטיקות הפרפיגורטיביות של התנועות האוטונומיות בארגוני ים כיוונו במפורש ליצור מודל הוזה אלטרנטיבה שבה הערך העצמי של הפועלים אינו כבול למערכת הערכים הפוליטית של המשטר הישן אלא נובע מן היחסים שהם בונים זה עם זה במקום העבודה ובקהילה.⁴⁴ ההקשר התרבותי, אם כן, חיוני להבנת האופן שבו הפעילים עצמם מבינים את הפרקטיקות הפרפיגורטיביות שלהם ואת המטרות שהם מבקשים להגשים באמצעותן.

במקביל, הבנת ההקשר התרבותי מאפשרת לנו לזהות את הממד הפרפיגורטיבי גם בפרקטיקות פוליטיות שעשויות, במבט ראשון, להיראות כפוליטיקה ממסדית מסורתית. ג'פרי קריין וג'יין דייסון מראים במחקרם על פרקטיקות פרפיגורטיביות כיצד צעירים בצפון הודו פועלים ליצור מודל אלטרנטיבי ליחסים בין הציבור לפקיד הממשל המקומי. אל מול תרבות פוליטית שהתבססה מצד אחד על פסיביות מול השלטון ומצד שני על מתן שוחד לפקיד ממשל, צעירים אלה פועלים לייסד יחסים עם נציגי הממשל על בסיס כבוד הדדי ופעולות אזוריות. הצעירים ההודים מאמצים אפוא פרקטיקות אלטרנטיביות של התנהלות מול הממשל – ולא כנפרד ממנו – המבקשות לגלם את היחסים הפוליטיים בחברת העתיד הרצויה.⁴⁵

אם כך, הממד הפרשני הוא זה שמאפשר לנו לזהות פרקטיקה מסוימת כפעולה פרפיגורטיבית מלכתחילה, על ידי הבנת ההקשר התרבותי שבו היא מבוצעת וביאור החיבור הספציפי שהפעילים עצמם עושים בין פעולותיהם למטרות שהם מבקשים לקדם. באופן הזה, הממד הפרשני קושר בין הפעולה הפרפיגורטיבית ובין הדמיון הפוליטי של הפעילים – האופן שבו הם מבינים את הבעיות הפוליטיות בחברה, האחריות שלהם כאזרחים לפתור את הבעיות האלה והפעולות הלגיטימיות שהם יכולים לנקוט בנידון. הקשר בין אמצעים למטרות נולד מתוך העבודה הפרשנית של הפעילים ומתוך האופן שבו הם מדמיינים את המרחב הפוליטי ואת תפקידם בו. עבודה פרשנית כזו מוגדרת בהכרח על ידי ההקשר התרבותי וההיסטורי והגבולות שהוא מציב לדמיון הפוליטי. בה בעת, כפי שהבחנו בוגס ומקלברג, הפוליטיקה הפרפיגורטיבית נבדלת מצורות פוליטיות אחרות בכך שהיא פועלת בראש ובראשונה לשינוי תרבותי ולא לצבירת כוח מוסדי. והיות שהדגש הוא על שינוי תרבותי, הגבולות האלה ממש – גבולות המרחב הפרשני המשותף – הם אלה שהפעולה הפוליטית מגיבה אליהם ומבקשת למתוח ולאתגר. במובן הזה, הממד הפרשני מאפשר לנו להבין מה בעצם הפעילים עושים כשהם מאמצים פרקטיקות פרפיגורטיביות, כיצד הפרקטיקות האלה מתקשרות לחזון העתיד שלהם, וכיצד כל אלה מתקשרים אל מה שהפעילים מדמיינים שאפשר, ראוי וצריך לעשות.

הערות

1. Emily Brissette, "Prefiguring the Realm of Freedom at Occupy Oakland," *Rethinking Marxism* 25 (2) (2013): 218-227; Giorel Curran, *21st Century Dissent: Anarchism, Anti-Globalization and Environmentalism* (New York: Palgrave Macmillan, 2007); David Graeber, *Direct Action: An Ethnography* (Oakland: AK press, 2009); Neil Howard and Keira Pratt-Boyden, "Occupy London as Pre-Figurative Political Action," *Development in Practice* 23 (5-6) (2013): 729-741; Marianne Maeckelbergh, "Horizontal Democracy Now: From Alterglobalization To Occupation," *Interface* 4 (1) (2012): 207—234; Blair Taylor, "From Alterglobalization to Occupy Wall Street: Neoanarchism and the New Spirit of the Left," *City* 17 (6) (2013): 729-747; Mathijs Van de Sande, "The Prefigurative Politics of Tahrir Square — An Alternative Perspective on the 2011 Revolutions," *Res Publica* 19 (3) (2013): 223-239. (Van de Sande, "The Prefigurative Politics" (להלן) *Publica* 19 (3) (2013): 223-239).
2. Carl Boggs, "Revolutionary Process, Political Strategy, and the Dilemma of Power," *Theory and Society* 4 (3) (1977): 359-393; (Boggs, Revolutionary Process (להלן) *Theory and Society* 4 (3) (1977): 359-393).
3. Carl Boggs, "Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control," *Radical America* 11 (6) (1977): 99-122. (Boggs, "Marxism" (להלן) *Radical America* 11 (6) (1977): 99-122).
4. בוגס מוזהר את החסר בתיאוריה סדורה כבר אצל מרקס, שתיאר את ההיסטוריה כתהליך פטליסטי שיוביל בהכרח למשבר של הקפיטליזם ולעלייתו של סדר אלטרנטיבי, מה שמייצר את הצורך בגיבוש סכמה מפורטת או הוראות הפעלה של טרנספורמציה ממצב אחד למשנהו (Boggs, Revolutionary Process, 360-1).
5. Boggs, *Marxism*, 112-114.
6. Seymour Martin Lipset and Philip G. Altbach (eds.), *Students in Revolt*, vol. 368 (Boston: Houghton Mifflin, 1969), 512. (התרגום שלי).
7. שם, 498-499.
8. Wini Breines, *The Great Refusal: Community and Organization in the New Left: 1962-1968* (New York: JF Bergin, 1982), 46-50.
9. שם, 52.
10. שם, 54.
11. Francesca Polletta, *Freedom Is an Endless Meeting* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 6-8. (Polletta, *Freedom* (להלן) Press, 2002), 6-8).
12. Barbara Epstein, *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s* (Berkley & Los Angeles: University of California Press, 1991),

- 75 (להלן Epstein, Political Protest).
13. שם, 83.
14. שם, 108–113, 167–168.
15. שם, 176–177.
16. Alice Echols, "We Gotta Get Out of This Place": Notes Toward a Remapping of the Sixties," *Radical Society* 22 (2) (1992): 9–33 (להלן Echols, "We Gotta Get Out of This Place").
17. שם. ראו גם Alice Echols, *Daring to be Bad: Radical Feminism in America, 1967–1975* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989 [from the 13th anniversary edition, 2019]), 67.
18. Epstein, *Political Protest*, 186. ראו גם Lester D. Langley, *The Banana Wars: United States Intervention in the Caribbean, 1898–1934* (Lexington KY: The University of Kentucky Press, 1983).
19. Echols, We Gotta Get Out of This Place, 24–25.
20. Bennett M. Berger, *The Survival of a Counterculture: Ideological Work and Everyday Life Among Rural Communards* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1981).
21. Ann Swidler, *Organization Without Authority: Dilemmas of Social Control in Free Schools* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979).
22. Chris Carlsson and Francesca Manning, "Nowtopia: Strategic Exodus?" *Antipode*, 42 (4) (2010): 924–953.
23. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 1991).
24. ראו למשל אצל Dan Swain, "Not Not But Not yet: Present and Future in Prefigurative Politics," *Political Studies* 61 (1) (2019): 47–62 (להלן Swain, "Not Not"), וכן את הביקורת על פעילים המתמקדים בסגנון חיים אצל Murray Bookchin, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm* (Edinburgh, Scotland: AK Press, 1995); Jonathan Pugh, "The Stakes of Radical Politics Have Changed: Post-Crisis, Relevance and the State," *Globalizations* 7 (1–2) (2010): 289–301.
25. Polletta, *Freedom*, 2.
26. Marianne Maeckelbergh, "Doing Is Believing: Prefiguration as Strategic Practice in the Alterglobalization Movement," *Social Movement Studies* 10 (1) (2011): 1–20.
27. Donatella Della Porta, "Multiple Belongings, Tolerant Identities, and the Construction of 'Another Politics': Between the European Social Forum and the Local Social Fora," *Transnational Protest and Global Activism* (2005): 175–202.

28. Benjamin Franks, "Prefiguration," In אצל טענות דומות אצל (Franks, "Prefiguration" (להלן) *Anarchism* (Routledge, 2018), 28-43; Michael Hardt and Antonio Negri, *Declaration* (New York: Argo Navis Author Service, 2012).
29. David Graeber, "The New Anarchists," *New Left Review* 13 (6) (2002): 61-73.
30. David Graeber, *Direct Action: An Ethnography* (Oakland: AK press, 2009) ראו גם.
31. Franks, "Prefiguration." הטיעון של פרנקס מושפע כאן בעיקר מהגותו של אליסדייר מקינאטייר. ראו אליסדייר מקינאטייר, מעבר למידה הטובה (ירושלים: הוצאת שלם, 2006 [1981]).
32. Darcy K. Leach, "Prefigurative Politics," *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements* (2013): 1004-1006; Van de Sande, "The Prefigurative Politics"; Marianne Maeckelbergh, *The Will of the Many: How the Alterglobalisation Movement Is Changing the Face of Democracy* (London: Pluto Press, 2009).
33. Uri Gordon, "Prefigurative Politics Between Ethical Practice and Absent Promise," *Political Studies* 66 (2) (2018): 521—537.
34. Luke Yates, "Rethinking prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements," *Social Movement Studies* 14 (1) (2015): 1-21 (להלן "Rethinking Prefiguration" Yates).
35. Swain, "Not Not".
36. שם.
37. Yates, "Rethinking prefiguration".
38. הממצאים המוצגים כאן מבוססים על מחקר אתנוגרפי שערכתי בשנים 2015-2019 עם פעילי תנועת The Free State Project בניו המפשייר, ארה"ב. התנועה מונה כ-5,000 חברים המנסים להקים קהילה ליברטריאנית בניו המפשייר. המחקר התבסס בעיקרו על תצפית משתתפת ודיון מודרך עם קבוצות מיקוד של פעילים, כחלק ממחקר רחב יותר העוסק בתצורות השונות של השתתפות פוליטית בקרב ליברטריאנים אמריקאים.
39. Mustafa Emirbayer and Ann Mische, "What is Agency," *American Journal of Sociology* 103 (4) (1998): 962-1023 (להלן "What is Agency" Emirbayer & Mische).
40. האופן שבו ההקשר ההיסטורי והתרבותי מתווה אופני חשיבה ו"הגיונות" מוגדרים לפעולה זכה למגוון פיתוחים תיאורטיים, אשר נבדלים זה מזה באלמנטים ההיסטוריים והתרבותיים שהם מבקשים להדגיש, כמו גם ביחס שהם מתארים בין ההקשר ההיסטורי לפעולה האנושית. ראו למשל Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1977); Patricia H. Thornton, William Occasio and Michael Lounsbury, *The Institutional Logics Perspective: A New Approach to Culture, Structure, and Process* (Oxford: Oxford University Press,

- 2012); Luc Boltanski and Laurent Thévenot, *On Justification: Economies of Worth* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 1991).
- Paul DiMaggio, "Culture and Cognition," *Annual Review of Sociology* 23 (1997): 263-87; Neil Gross, "A Pragmatist Theory of Social Mechanisms," *American Sociological Review* 74 (3) (2009): 358-79; M. B. Fallin Hunzaker and Lauren Valentino, "Mapping Cultural Schemas: From Theory to Method," *American Sociological Review* 84 (5) (2019): 950-981.
- Emirbayer & Mische, "What is Agency"; Andrew J. Perrin, *Citizen Speak: The Democratic Imagination in American Life* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2006); Iddo Tavory and Nina Eliasoph, "Coordinating Futures: Toward a Theory of Anticipation," *American Journal of Sociology* 118 (4) (2013): 908-42.
- Richard Stahler-Sholk, "Zapatistas and New Ways of Doing Politics," *Oxford Research Encyclopedia of Politics* (May 23, 2019); Lynn Stephen, *Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico* (Berkeley & LA: University of California Press, 2002).
- Mariana Sitrin, "Fuelling the Flames of Dignity: From Rupture to Revolution in Argentina," in *Social Movements in the Global South*, ed. S. C. Motta and A. G. Nilsen (London: Palgrave Macmillan, 2011), 250-274.
- Craig Jeffrey and Jane Dyson, "Now: Prefigurative Politics Through a North Indian Lens," *Economy and Society* 45 (1) (2016): 77-100.



תיירות ספקולטיבית

מושון זר-אביב ושל מורן

תיירות ספקולטיבית (Speculative Tourism) של מושון זר-אביב ושל מורן הוא פרויקט ספרותי-עיצובי-פוליטי ארוך-טווח שבמרכזו ניסיון לדמיין עתידים אפשריים בהקשר מקומי.

ב-2006 היה זר-אביב שותף להקמת הקבוצה "You Are Not Here", סוכנות תיירות משבשת-מיקום (Dislocative Tourism Agency). בתקופת המתקפה האמריקאית על עיראק הקליטה הקבוצה סיורים קוליים המתארים נקודות ציון משמעותיות ברחובות בגדד ומיפתה אותם על מפת תיירות של בגדד שמאחוריה הודפסה מפת הרחובות של ניו יורק ביחס של 1:1. כדי "לבקר" בנקודה מסוימת בבגדד, המשתתפים ביקרו בנקודה המקבילה לה בניו יורק, שבה חיכתה להם מדבקה עם מספר טלפון ומספר שלוחה. שיחת טלפון לאותו מספר הובילה אותם לסיור קולי בנקודה המרוחקת בבגדד. הסיור נועד לאפשר לצד התוקף לדמיין את הצד המותקף לא כדבר רחוק ומנותק אלא כאפשרות גם בהקשר המקומי. שנה אחר כך, אחרי השתלטות חמאס וההפצצה המסיבית של ישראל על רצועת עזה, יצרה הקבוצה סיור דומה ברחובות תל אביב, שהולבשו על רחובות עזה. את הנקודות בעזה בחרה, כתבה והקליטה הפעם הבלוגרית העזתית לילא אלחדאד.

בשנת 2016 השתתפו מורן וזר-אביב בסדנת מדיניות ספקולטיבית של פסטיבל אוטופיה הישראלי ו-re:publica הגרמני, שעיקרה היה היכרות עם טכניקות כתיבה של מדע בדיוני כדי לתכנן מדיניות ארוכת-טווח בתחומי חברה וטכנולוגיה. המדע הבדיוני נועד לשמש אלטרנטיבה פוליטית לקוצר הראייה המדיני ולמגבלות של תהליכי קבלת החלטות המתבססים על תחזיות מונחות-נתונים. בהשראת הסדנה רצו מורן וזר-אביב ליצור פרויקט המשך ל-You Are Not Here, אבל במקום להעתיק את דמיונם של המסיירים למקום אחר, הפרויקט החדש יעתיק את דמיונם לזמן אחר: אותם רחובות, בעוד עשר, מאה או אלף שנים. השאיפה היתה להתניע דמיון פוליטי שמסוגל למקם את הנופים שבהם אנו חיים נוכח שאלות גדולות – כמו למשל משבר האקלים, המצריך דמיון ארוך-טווח – בלי לוותר על נקודת המבט האישית והאנושית של הולכת הרגל על המדרכה. כך נולדה תיירות ספקולטיבית.

תיירות ספקולטיבית מפיקה סדרות של סיורים מודרכים ברחובותיהן של ערים שונות (תיירות), אך הסיורים מתארים נקודות מבט עתידיות ואירועים שעדיין לא התרחשו (ספקולטיבית). הסיורים מועברים באמצעות הקלטות קוליות שאפשר להאזין להן בטלפון הנייד תוך כדי הליכה ברחוב. את התסכיתים כותבים יוצרים תושבי המקום, בסגנון שלעיתים מחקה סיורים באפליקציות תיירותיות רגילות, ולעיתים מדמה סיטואציות פומביות כמו צעדות מחאה, סיורי עיתונאים, מצגות למשקיעים ועוד. תהליך היצירה נפתח בסדנת עתידנות ייעודית שפיתחו מורן וזר-אביב בשביל הפרויקט וכוללת כמה תרגילי כתיבה, תכנון תרחישים ודמיון.

מושון זר-אביב: המחלקה לתקשורת חזותית, שנקר

של מורן: לשעבר מרצה מן החוץ בשנקר. בוגר תואר שני, עיצוב משחקים, האקדמיה המלכותית של דנמרק לאמנויות

אוסף הסיורים הראשון הושק במסגרת שבוע העיצוב ירושלים בשנת 2017. מאז נוצרו אוספים במסגרת הסימפוזיון לאמנות וטכנולוגיה של מכללת קונטיקט (ניו לונדון, קונטיקט, 2018) ובשביל המוזיאון הנייד זומו (ערד, 2018). תסכית נוסף פרי עטם הושק בשנת 2021 כאתר אינטרנט המשלב מפות, טקסטים והקלטות קוליות. אוסף הסיורים הרביעי של תזירות ספקולטיבית הושק במסגרת הביאנלה לאמנות "מניפסטה 14" בקיץ 2022 בפרישטינה שבקוסובו. במסגרת זו גם פותחה הפלטפורמה האינטרנטית המציגה צירי זמן שונים של ההיסטוריה העתידית לכל סויר, ומאפשרת למבקרים להוסיף לצירי הזמן נקודות מבט נוספות על אותם עתידים. סדנת הכתיבה, שממנה מתחילה העבודה על הסיורים, הפכה ברבות השנים לאירוע עצמאי משמעותי לא פחות מהסיורים הקוליים. הסדנה הועברה פעמים רבות ברחבי העולם לקבוצות עניין כמו סטודנטים, חוקרים, אנשי מדיניות ציבורית, אקטיביסטים ואמנים, וכן לקהל הרחב במסגרת פסטיבלים.

השאיפה היסודית של תזירות ספקולטיבית, שהפכה למעין סלוגן של הפרויקט, היא "לשחרר את הדמיון הפוליטי". שאיפה זו מבקשת לשמש כתרופת-נגד לתרבות פוליטית הנשענת באופן כרוני על העבר, משני צידי המתרחס הפוליטי: הימין השמרני מבקש מסורת, והמרכז-שמאל הליברלי מבקש תחזיות מבוססות-נתונים, אך גם המסורת וגם הנתונים באים מהעבר ובכוחם רק לשחזר אותו. התוצאה היא נבואות שמגשימות את עצמן והכשלת היכולת להשפיע על עתידנו בהווה. תזירות ספקולטיבית מציעה להרחיב את יחסנו כלפי העתיד ולהחליף את הפרדיגמה השלטת של חיזוי (אקסטרפולציה מהנתונים הקיימים) בפרדיגמה של ציפייה (ראשית ספקולציות פתוחות על עתידים שונים, ורק אז זיהוי מגמות שעשויות לבשר עליהם בהווה), כדרך להשיב לעצמנו מידה של סוכנות ואת האפשרות לדמיין עתידים מגוונים יותר.

אחת הדרכים להתייחס לסיורים הקוליים של תזירות ספקולטיבית היא כאל "אנדרטאות לעתיד", מעין אנטיזה לייצוג ההגמוני של אנדרטאות רגילות, המבקשות להחיות ולהנכיח את העבר דרך גופים גדולים של בטון וברזל שתופסים מקום בחלל וקובעים נרטיב אחיד. הסיורים, לעומתם, אמנם ממוקמים במרחב העירוני, אך הם שקופים, עשויים ממידע, ולכן יכולים להציג ריבוי. זו הסיבה שתזירות ספקולטיבית מופיעה כאוסף של עתידים פרי עטם של כותבים שונים המייצגים תפיסות וזהויות שונות.

מיקום הסיורים בעתיד איפשר לכותבים מסוימים לאתגר גם את תפיסות העתיד שלהם עצמם. למשל, הסיור של אמילי עמרוסי בירושלים מאתגר את רעיון הגאולה היהודית, שלדבריה כאישה מאמינה היא מייחלת לו יום-יום, אבל כאישה יוצרת הוא ממלא אותה חרדה. הארגון "ארץ לכולם" השתמש בסיור הקולי כדי לדמיין עתיד שונה לאתר הארכיאולוגי בסילוואן/עיר דוד – עתיד שבו יהודים ופלסטינים עובדים שכם אל שכם כדי לחשוף את העבר של שני העמים בעיר המשותפת. הסיורים יכולים גם לחשוף את המתח בין חופש הבחירה במרחב לבין חופש הבחירה בזמן – מתח מהותי לתפיסה הגיאוגרפית והנרטיבית של הפרויקט כולו. בסיור בפרישטינה, ווסה צ'נה מוליכה אותנו בעקבות הקלטות של עיתונאית חוקרת שמגלה כיצד הספרייה הלאומית האיקונית של העיר הפכה לבית חולים פרטי לניתוחים קוסמיים, שמאפיונרים מהעולם מתקבצים בו כדי לצאת עם זהות ופנים חדשות.

אם בירושלים התיירים הספקולטיביים נעים מההווה לעתיד, הסיורים בפרישטינה משרטטים תנועה בין פנים לחוץ וחושפים את תחושת הבידוד של תושבי קוסובו. זוהי גם תגובה לתיירות "רגילה" עכשווית, כולל זו של המבקרים ב"מניפסטה 14" – הגוף שהזמין והפיק את הסיורים. תיירי האמנות, ברובם אירופאים אמידים, חופשיים להיכנס ולבקר בקוסובו, בזמן שתושבי המקום, שחלק מהם כותבים את הסיורים, מתקשים בדרך כלל לקבל את האשרה שהם זקוקים לה כדי לממש מוביליות גיאוגרפית וחברתית.

תחנה 2, כיכר יעקב כהן (ירושלים, שנת 0112)

מתוך "גאולה ארורה" מאת אמילי עמרוסי

במסגרת תיירות ספקולטיבית, ירושלים 2017

דמויות: מדריכת תיירים, קריין כריזה

מדריכה:

איזה שקט, אה?

אתם חיים מחוץ לעיר. שם עוד מתקיים העולם הישן. אתם לא רגילים לדממה הזאת. בעולם שלכם המבוגרים עוד הולכים לעבודה, הילדים לבית הספר, הנשים מגדלות פרי בטן במשך תשעה חודשים, החקלאים מוציאים לחם מן האדמה, המכונות במפעלים עובדות, אנשים קונים ומוכרים, חולמים ומגשימים.

קריין:

הגאולה שהשתלטה על הטריטוריה המוניציפלית של ירושלים החלה בהתפתחות ארצית. השם שניתן בעיתונות לשלב א' של הגאולה נקרא "משיח בן דוד" והתרחש בכל רחבי העולם. השלב השני, "משיח בן יוסף", התרחש רק בירושלים.

משיח בן דוד הופיע בסמוך לקפיצה הטכנולוגית של שנות השישים המוקדמות (2060–2065). עכברי ההייטק מצאו פתרון לכל פועל והעבודה נגמרה. מהפכת העבודה לוותה בחששות מפני הזמן החדש שהתפנה, היעדר מוטיבציה, מחיקת היוזמה, אבל העשור הראשון היה משוגע. מתוך ריאות משוחררות יצאו אלפי ספרים לאוויר העולם. המוזיקה הירושלמית היתה שמיים בארץ. מכחולים נעו, וקולות לימוד התורה נשמעו כמו דהרות של סוסים מעל השכונות. הגאולה מעבודה שינתה את החיים האנושיים.

עשור אחר כך פיתחו חוקרים מאוניברסיטת יוסטון את גאולת ההריון: נמצאה דרך מיידית ליצירת ולד בן יומו. לפני כן, נסביר, נשים היו מתעברות ונושאות בגופן תינוק למשך תשעה חודשים! המצב של ימינו נחשב עד אז למדע בדיוני.

בשנת 2080, 5840 שנים לבריאת העולם, ירושלים הוחשכה באמצע היום לכמה דקות, ואז הוארה באור פתאומי. משיח בן יוסף התחיל לעבוד. ההתערבות האלוהית היתה ברורה כאשר לחם שלם צמח בחצר של בית המצורעים הישן. ירושלים חזרה אחורה דרך החרב המתהפכת אל גן העדן.

מדריכה:

צריך להבין. לפני האכילה מעץ הדעת לא היו בעולם תהליכים. העצים לא הפיקו פירות, אלא היו בעצמם בטעם הפרי: "עץ פרי עושה פרי" – יכולת לנגוס היישר מן הגזע. תינוק היה תוצר מיידי של אהבה: "אדם וחווה עלו למיטה שניים וירדו שלושה". בעולם לא היו המתנה, חמדה או מאמץ. כל מה שרצית היה שם.

החטא הקדמון הוליד לתוצאות קשות. אחרי שגורש מגן עדן, יצטרך האדם לעבוד כדי להוציא לחם מן האדמה. האשה תישא פרי בטן במשך חודשים ארוכים ותלד בכאב. הפירות יצמחו על העצים ואפשר יהיה ליהנות מהם רק אחרי שיהיו בשלים. הגאולה בירושלים החזירה את העולם לתוך הגן הנעול. בני האדם עברו לעולם שכולו טוב.

נמשך בסיוור. לאורך מסלול הליכתכם, בצד הימני של הכביש, תראו תזכורות מהעולם שאתם מכירים. חנויות לממכר ממתקים למשל. הממתקים בירושלים הרי צומחים על העצים, כמו כל מה שיכול לעלות בדעתו של אדם. בהמשך תראו חנות לחמים ומאפים. אין אדם בירושלים שזוכר איך מכינים לחם.

קריין:

הגאולה רוקנה את התכלית. הנשים עייפו מלקט. הנעליים היפות שצמחו בלילה בלות תחת קרני השמש. המעטים שנשארו לחיות בטריטוריית הגאולה יוצאים מבינתם בבוקר ונעצרים אחרי צעד אחד: הם אינם יודעים לאן להוליך את הצעד הבא. אין זיעת אפיים. השימוש בסמים הפך לנורמה. שיעור ההתאבדויות הוא הגבוה בעולם כולו: עדיף להיות בעולם שכולו טוב – והוא לא פה.

מדריכה:

אל ירושלים מגיעים תיירים כמותכם. אלו שמציצים לרגע מתפעלים. הם אינם יודעים על מות האהבה בגלל מות הציפייה. על מות הסיפוק בגלל מות המאמץ. על מות היצירה והארוס והדחף. אין רצון או המצאה, אין אהבה. פעם אמרו שאנשים הולכים ומלאכים עומדים. ובירושלים היום כולם עומדים, תולים מבט ריק בחלל. הירושלמים שלא מוצאים את הכוח לעזוב מקנאים בתייר: עוד יש לו על מה להימחל. עוד יש חטא בעולמו. מי שנוולד לתוך הגאולה לא מקנא. הוא לא יודע שיש בעולם כמיהה.

הנאום [סלוניקי, שנת 7402]

מתוך *Sea Change* מאת מושון זר-אביב ושלו מורן

במסגרת האטלס לנוזליות ים-תיכונית, 2021

נכתב והוקלט באנגלית

דמויות: אלקסיוס, זכר בן 62, מבטא יווני, נהג מונית פטפטן וחד-אבחנה; ד"ר תאופיק יונס, זכר בן 45, מבטא ערבי, נחוש אך מלא חמלה, איש סביבה לשעבר
[דלת המכונית נפתחת]

אלקסיוס:

כנסו, כנסו, זה בסדר. את מיס פארק, נכון? זו המונית שלך, זה בסדר.
מה? לא... זו מונית חצי אוטונומית, אני רק נהג הגיבוי, בטוח מאוד, אל דאגה... היכנסו...
היכנסו בזהירות, כן...

[הנוסעים נכנסים פנימה, דלת המכונית נסגרת]

אתם מקוריאאה, נכון?

כן, קוריאאה. ידעת...?

איך אני יודע? אני רואה שאתם רוצים להגיע לקרן גיברלטר, נכון? הרבה קוריאנים באים לעבוד כאן. טכנולוגיית בנייה? עסקים טובים מאוד בימינו, מה?

רואים את המפה? הנסיעה משדה התעופה החדש מחוץ לעיר ארוכה יותר. משדה התעופה הבינלאומי הישן של סלוניקי זה היה רק 3 דקות, קרוב מאוד, אבל עכשיו כל האזור של שדה התעופה נמצא מתחת למים. טוב, אני מניח שאם אתם עובדים בקרן גיברלטר אתם יודעים את זה יותר טוב מכולם, הא... תנו לי לשים לכם קצת מוזיקה מקומית, רק רגע...

מה? אתם בשיחה? הו... אתם מאזינים לשידור? ...אה, נכון... קראתי על זה, יום גדול בשבילכם, מה? לכולם, האמת... אם תצליחו... גם אני רוצה לשמוע את זה, תן לי לשים את זה ברמקולים של המונית, בסדר? רק רגע... [לוחץ על כפתור]

הנה... [הרדיו פועל]

תאופיק:

...גב' ג'רדין, גב' אלבורן, מר רודולפיני, שותפים יקרים שלי. אני, ד"ר תאופיק יונס, נשיא האיחוד הים תיכוני, מתכבד להיות כאן היום כדי לציין את תחילת דרכנו. היום אנחנו עושים את הצעדים הראשונים נגד הזרם! במשך עשרות שנים עמדנו חסרי אונים כשהערים שלנו שקעו מתחת למים הגואים. בכל העולם עמדו אנשים חסרי אונים כשהרי החוף שלהם נשטפו אל הים. אבל אנחנו כאן כדי לומר: אנו, בני הים התיכון, לא עוד נעמוד מנגד! [מחיאאות כפיים]

אלקסיוס:

אל תדאג מר יונס, הקוריאנים יצילו אותנו! נכון?

תאופיק:

רק בשבוע שעבר ראינו תמונות מחרידות מאיזמיר. כמה משפחות, מאלו שמכונות לעתים קרובות "המעוגנים", סירבו לנטוש את בתיהן ונשאו בתוצאות הקטלניות. אנו מכירים את הביקורת על תמימותם של המעוגנים, אך לא אותם יש להאשים בטרגדיה הזו.

אלקסיוס:

אלה הפוליטיקאים המזוינים!

תאופיק:

במשך עשרות שנים המנהיגים שלנו סירבו לזוז כשעוד הייתה ברירה.

אלקסיוס:

בדיוק!

תאופיק:

הגבנו לאט מדי לאיום של התחממות כוכב הלכת שלנו, לקטבים הנמסים, לגאות הממשמשת ובאה. זה לא היה חייב להיות ככה! המנהיגים הוותיקים שלנו עצמו את העיניים ואטמו את האוזניים. יחד עם רבים מעמיתיי כאן, טיילנו עם גרטה בפריז, צעדנו עם שינוז בקיטו וחסמנו את בניין האו"ם לצד רולינג וגירמו. לא שכחנו, לעולם לא נעצום עיניים, ולעולם לא נחזור על הטעויות שעשו הורינו.

זה לא חייב להישאר כך! אמסטרדם ומיאמי אולי אבודות לנצח, אבל ונציה ואלכסנדריה יקומו שוב. נכון, הן כבר לא ראיות למגורים. נכון, עלינו לפנות את מי שעדיין נאחו ברחובות המוצפים. אבל לא ויתרנו על הערים הללו, ערש התרבות המערבית. אולי נצטרך להתרחק מהן, אבל רק באופן זמני. נחזור לוונציה, נצמד שוב ברחובות אלכסנדריה, ונהדוף את הגלים הגואים בסלוניקי!

אלקסיוס:

היי... זה אנחנו! הא!

תאופיק:

היום אנחנו מציבים את הסלעים הראשונים – אבני היסוד לסכר גיברלטר הגדול. אחריו יבוא אח צעיר יותר – הסכר העתידי של סואץ. ובעוד 23 שנים מהיום, עד שנת 2071, הים התיכון יאטם כולו. הסכרים הללו יסדירו את הזרימה הנכנסת מהאוקיינוס האטלנטי ומהים האדום ויהדפו את הגלים שהרסו את בתינו. בתוך שנה אחת נעצור את הגאות הגוברת ונציל את רוונה ואת ולנסיה מהגלים. בתוך ארבע שנים לכל היותר נחזיר את גובה פני הים למה שהיה לפני 200 שנה. כעבור עשר שנים יהפוך הסכר שלנו לתחנת הכוח ולמתקן ההתפלה הגדולים בעולם. הפרויקט יעצב מחדש את אזור הים התיכון, עם

אנרגיה נקייה ומי שתייה זמינים. סכר גיברלטר הגדול יפעיל גם רכבת הייפרלופ מהירה שתוביל אנרגיה, מים ובני אדם מעיר לעיר באגן הים התיכון. בתוך שני עשורים יוכלו כל אזרח ואזרחית באיחוד הים התיכון ליהנות מתוכנית ההכנסה הבסיסית האוניברסלית שלנו, תוכנית טובה אף יותר מהתוכניות שהגרמנים, השבדים והסינים נהנים מהן. זו הזדמנות טובה להזכיר למדינות הסרבניות האחרונות להתעשת ולהצטרף אלינו, הן במחויבות של היום והן בתגמולים של מחר.

אלקסיוס:

צרפתים שמרנים מזוינים, הם לעולם לא יצטרפו...

תאופיק:

אנו מודעים היטב לסכנותיה של היוזמה השאפתנית הזאת ולאחריות העצומה שמוטלת על כתפיו. אף אחד מאיתנו לא משלה את עצמו שזה יהיה קל. נצטרך לעשות ככל יכולתנו למזער את הפגיעה במערכת האקולוגית התת-ימית. נצטרך לבחון היטב ולווסת את רמות ההמלחה משני צידי הסכר כדי למנוע את הטיית האיזון בין האוקיינוסים והימים. ונצטרך לגייס את כל המשאבים שלנו כדי לעמוד בעבודת הפרך הזו.

אלקסיוס:

מה שהוא מתכוון זה 110 מיליארד אירו מהכיס שלנו!

תאופיק:

לפני יותר מ-3,500 שנה, אבותיי הפיניקים הפליגו וכבשו את הים. נרצה או לא, היום אנו נקראים פעם נוספת לכבוש את אותו ים.

לפני סיום אני פונה למעוגנים הנצמדים לבתיהם הטובעים, ואומר: הרימו את העוגנים, אבל לעולם אל תוותרו על השורשים שלכם. בבוא היום ילדיכם ישובו לשתול אותם. כמו שנאמר בספר בראשית: "ותבוא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה וידע נח כי קלו המים מעל הארץ". אני מבטיח לכם, היונה תחזור שוב עם ענף זית, ואנחנו נחזור שוב לבתינו. תודה.

אלקסיוס:

לא, תודה לך, מר יונס.

תאופיק:

כעת אנו מתחילים באופן רשמי בבניית סכר גיברלטר הגדול. שחררו את הסלעים!

[המונית מגיעה ליעדה]

אלקסיוס:

כמעט הגענו! ולא נגעתי בהגה אפילו פעם אחת, רואים? אמרתי לכם, מונית בטוחה מאוד. בהצלחה עם העסק שלכם בגיברלטר... [צועק מהחלון] תמסרו ד"ש ליונס!



