



# מפתח

כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

יוצא לאור מטעם קבוצת הלקסיקון למחשבה פוליטית אוניברסיטת תל-אביב

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

גיליון 19, חורף 2023

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 ירון, אורי ערן, זאהייה קונדוס.

מועצת המערכת: פרופ' ירון אזרחי ז"ל, החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים  
ד"ר פיני 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 קווינס מרי בלונדון  
פרופ' עדו גייגר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בן גוריון  
פרופ' רות הכהן-פינצ'ובר, החוג למוסיקולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים  
פרופ' אנבל הרצוג, בית הספר למדעי המדינה, אוניברסיטת חיפה  
פרופ' עדית זרטל, המחלקה ללימודי יהדות, אוניברסיטת בזל  
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: דניאל מאיר, (2023) Wandering Ghosts. צילום הצבה בתערוכה שמועות, המרכז לאמנות דיגיטלית, חולון.

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

הרצאות מכנסים וסרטונים נוספים: [www.youtube.com/@politicallexicon2179](https://www.youtube.com/@politicallexicon2179)

ISSN 2224-4557

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

## תוכן עניינים

|     |                      |                       |
|-----|----------------------|-----------------------|
| 3   | יאיר יאסן            | אלימות פוליטית אזרחית |
| 25  | אורית יושניסקי       | דעת-עשות              |
| 41  | מילי מאסס            | הורה                  |
| 65  | יהונתן גת ועמרי לוין | חדשנות                |
| 87  | ודרון פייסיק         | מדיטציה               |
| 105 | לאון פרנקו           | פסאודו פוליטי         |
| 123 | אורפה סנוף-פילפול    | פרטיות                |



# אלימות פוליטית אזרחית

## יאיר יאסן<sup>1</sup>

מבוא

בישראל ובעולם, הגבול הדק בין אקטיביזם פוליטי לאלימות אזרחית מאותגר באופן תדיר, ומעלה את הצורך לחשוב מחדש על אלימות פוליטית אזרחית. קונפליקטים של אזרחים עם המשטרה, הצבא ונציגי השלטון על רקע פוליטי הולכים ומתפשטים בקרב קבוצות רבות של אזרחים, בישראל ובמדינות דמוקרטיות אחרות. הגיוון בקבוצות אלו והמנעד הרחב של ההתנגשויות האלימות שחבריהן מעורבים בהן מהדהדים את הצורך האקטואלי להעמיק שוב בשאלה מהי אלימות פוליטית, כיצד מודדים אותה, מהם מאפייניה, ובעיקר איך היא באה לידי ביטוי מלמטה למעלה, מצד אזרחים כלפי המדינה הדמוקרטית וכלפי סוכניה.

פעילי הימין הרדיקלי המתנחלי בישראל הם קבוצת כוח חברתי-פוליטי בעלת משאבים ויכולת השפעה. למרות זאת, הם תוקפים באופן תכוף את כוחות הצבא שמגינים עליהם בעומק השטח בגדה המערבית.<sup>2</sup> יוצאי אתיופיה בישראל הם קבוצה מוחלשת השואפת להכרה ולהכלה מלאה בקולקטיב. חבריה התנגשו באלימות במקרים שונים עם המשטרה, הידועים שבמקרים אלה היו מחאות 2015 ו-2019.<sup>3</sup> גם הבדואים בנגב הם קבוצה מוחלשת, אך בשונה מיוצאי אתיופיה, הם אינם שייכים לקולקטיב הלאומי. התנגשויות אלימות עם רשויות המדינה מתקיימות בנגב על רקע פיזי וישובים בהם המדינה לא מכירה, וגם במהלך נקודות שבר עם החברה הכללית, כמו במבצע שומר חומות במאי 2021 או בנקודות שבר פוליטיות, כמו במשבר נטיעות קק"ל בינואר 2022.<sup>4</sup>

התנגשויות דומות מתרחשות גם בדמוקרטיות אחרות בעולם. אחת המשמעותיות שבהן התרחשה בינואר 2021, כאשר אלפי פעילים פרצו לבניין הקפיטול בווינגטון בתמיכתו ובעידודו של נשיא ארצות הברית דונלד טראמפ.<sup>5</sup> בצרפת, תנועת האפודים הצהובים הוציאה מאות אלפי מפגינים ממעמד הביניים למחאה נגד יוקר המחיה ב-2019. רבים מהם הפעילו אלימות קשה נגד שוטרים, הבעירו צמיגים, הקימו בריקדות ברחובות וגרמו נזק רב לרכוש.<sup>6</sup> באוקראינה, תנועת כיכר הלחם (מיידן) פעלה בשנים 2013-2014 כתגובה אזרחית להחלטת הממשלה שלא לחתום על הסכם התאגדות עם האיחוד האירופי. המחאה הגיעה לשיאה בהפגנות ובקרבות רחוב בין פעילים לבין המשטרה בקייב, שבמהלכם נהרגו כ-125 בני אדם, והציבה את אוקראינה בתווך שבין הדמוקרטיות המערביות הליברליות לבין המדינות הפרו-רוסיות שהדמוקרטיה בהן היא פורמלית בעיקרה.<sup>7</sup> במקסיקו ובקולומביה, ארגוני פשע וקרטלי סמים הופכים בהדרגה לשחקנים פוליטיים לגיטימיים ומשפיעים על הבחירות,<sup>8</sup> וב-2023 הובילו מחאות אלימות נרחבות בגיאורגיה לביטול הצעת חוק המחלישה את אופייה הדמוקרטי של המדינה.<sup>9</sup>

יאיר יאסן: מרצה מן החוג בתכנית לניהול ויישוב סכסוכים באוניברסיטת בן-גוריון, קמפוס אילת, ובמחלקה לסוציולוגיה, למדע המדינה ולתקשורת באוניברסיטה הפתוחה.

אלימות פוליטית מתרחשת בהקשר פוליטי, כלומר כדי להשפיע על המדינה או על סוכניה, על אזרחיה, בין שהמחאה היא נגד השלטון או בעדו, או לחלופין כשהיא אינה מכוונת כלפי המדינה ואיננה מופעלת על ידיה, אלא ביטוי אזרחי נגד קבוצה אחרת בעלת עוצמה חברתית-פוליטית שנתפסת כמסוכנת בעיני מחוללי האלימות.<sup>10</sup> היא מכילה אלימות של מתנגדי השלטון, תומכי השלטון ונציגי השלטון עצמם, כלומר סוכני החוק וגופים שלטוניים אחרים שהם חלק בלתי נפרד מהמנגנון המדינתי. אלימות פוליטית היא לפיכך ביטוי אחד מני רבים של עימות בין המדינה לבין אזרחיה, שיכול לפעול בו זמנית בכמה מישורים. אלימות כזו עשויה להתחיל כאלימות מילולית, להפוך להסתה, נזק לרכוש או פגיעה גופנית מתונה, ואף להסתיים בפגיעה קטלנית.<sup>11</sup> כהיבט פרטני של אלימות פוליטית, אלימות פוליטית אזרחית כלפי המדינה מופעלת נגד סוכני המדינה או סמליה, המייצגים את הרעיון המארגן של המדינה, ונובעת לעתים קרובות מערעור על תפיסת הלגיטימיות של המדינה או של השלטון.<sup>12</sup> אולם שימוש באלימות פוליטית כאקט של מחאה אזרחית עשוי לפגום בלגיטימציה הציבורית למחאה. אלימות פוליטית אזרחית עשויה להיות מופעלת בידי "זאבים בודדים" באופן אינדיבידואלי, או להתארגן כאלימות קולקטיבית<sup>13</sup> שמסמלת מאבק חברתי גדול יותר.<sup>14</sup> במאמר זה אבקש לראות אלימות פוליטית אזרחית כתוצאה של מאבק על העקרונות המארגנים של החברה, אשר תכליתה בדרך כלל<sup>15</sup> לשנות עקרונות אלה. בהמשך יפותח עוד דיון זה ותוצג הגדרה מלאה למושג.

על בסיס יסודות אלה, המאמר הנוכחי מבקש לבחון מחדש את ההגדרות הקיימות של המושג אלימות פוליטית, ולטעון שתי טענות מרכזיות:

(1) הדיון באלימות פוליטית צריך להתמקד גם באלימות פוליטית שמפעילים אזרחים, וכמיוחד באלימות פוליטית אזרחית כלפי המדינה הדמוקרטית (כלפי סוכניה, נציגיה הרשמיים וסמלי השלטון שלה). טענה זו עשויה להישמע טריוויאלית, אך היא חשובה לצורך מסגור התופעה. אלימות פוליטית המופעלת על ידי סוכני המדינה היא חלק מהמונופול על האלימות המופקד בידי המדינה הדמוקרטית, ובמקרים רבים היא משרתת את החוק, הסדר הציבורי והסדר החברתי ההגמוני במדינה. לעומתה, אלימות פוליטית אזרחית היא פעולה המנוגדת לחוק ולעקרונות מתונים של מחאה. יתרה מכך, הדמוקרטיה (כשונה משיטות משטר אחרות) נשענת על תפיסת הלגיטימיות שלה בעיני אזרחיה, ומאפשרת לכאורה השתתפות, השפעה וייצוג באופן שאינו אלים. לכן האלימות האזרחית מציבה סימן שאלה לא רק בנוגע לפעולה עצמה, אלא גם בנוגע להנחה העקרונית של תפיסת הלגיטימיות של המדינה.

(2) אלימות פוליטית אזרחית כלפי המדינה וסוכניה מתאפיינת בשלושה פרמטרים (צירים) מובחנים: ציר העוצמה, ציר היוזמה, וציר המניע הישיר לפעולה.

תרומתו העיקרית של המאמר היא בפיתוח המושג אלימות פוליטית אזרחית, וכפועל יוצא שלו, בהמשגת שלושת הצירים של אלימות פוליטית אזרחית. אבקש להראות כי ההבחנה בין שלושת צירי האלימות הפוליטית האזרחית היא הבנה הכרחית של אלימות פוליטית כלפי המדינה. המשגות אלה נשענות בעיקר על רקע תיאורטי מקיף העוסק באלימות במובנה הרחב<sup>16</sup> ובאלימות פוליטית במובן מובחן יותר,<sup>17</sup> וגם על ממצאים אמפיריים המצביעים על הגורמים למחאות

חברתיות שגוררות אלימות פוליטית.<sup>18</sup> דיון תיאורטי זה משלים את המחקר הקיים ומתבסס על כמה מושגים רלבנטיים קודמים: אלימות – הן כמונופול הנתון להפעלה בידי המדינה הדמוקרטית והן כביטוי רדיקלי למחאה חברתית-פוליטית של אזרחים<sup>19</sup>; לגיטימיות מדינתית – כמושג שערעורו יכול להוביל לאלימות פוליטית אזרחית<sup>20</sup>; ומדינה – כמושא אפשרי ל(ד)ה- לגיטימציה בעיני האזרחים.<sup>21</sup>

אפיון שלושת צירי האלימות הפוליטית האזרחית מאפשר לא רק לסווג קטגוריאלית את ההתנגשות האלימה, אלא גם לספק תשתית להסברים של פעילי מחאה (אקטיביסטים) באשר לחלקם בהתנגשויות. מחקרים מראים שתנועות פוליטיות-חברתיות מוחות נגד המדינה הדמוקרטית עד כדי התנגשויות אלימות עם סוכניה בגלל ערעור על הלגיטימיות של המדינה.<sup>22</sup> העיסוק בגורמים המביאים לאלימות של אזרחים כלפי המדינה מאפשר דיון ביקורתי בקבוצות מיעוט, בפעילי מחאה ובתנועות חברתיות, ועל כן הוא נדרש במיוחד בתקופה זו, שבה אזרחים רבים מערערים על תקפותן של דרכי ההשתתפות הפוליטית המסורתיות ועל המידה שבה הפוליטיקה משרתת את האינטרסים שלהם ואת שאיפותיהם.<sup>23</sup> הזדהות חלשה עם המדינה, חוסר אמון במשטרה, שחיתות שלטונית, מצוקה כלכלית, קיטוב חברתי (סוציו-אקונומי, לאומי, דתי, עדתי ואחר), סלידה ממערכת המשפט וחוסר קבלה של תוצאות הבחירות הם רק כמה דוגמאות לנושאים המעוררים אקטיביזם אזרחי, כמו גם שאלות בדבר עדיפותה של הפעולה הישירה וגבולות המותר והאסור בפוליטיקה חוץ-פרלמנטרית.

מדוע יש צורך בהגדרה ובטיפולוגיה של אלימות פוליטית אזרחית?

קשה מאוד להגדיר אלימות פוליטית כתופעה חברתית, בגלל ריבוי מופעי ההיסטוריים והאקטואליים, ריבוי השחקנים הפוטנציאליים המעורבים בה, ריבוי המניעים והנסיבות שמחוללים אותה, השפעותיה המרובות (הפסיכולוגיות, הפיזיות, הכלכליות, החברתיות והפוליטיות), וקצב השינוי שלה. חשיבות הדיון נעוצה במתח שבין אזרחות למשטרה ולאופן השיטור, בתחושת השייכות הסובייקטיבית של האזרחים, בתפיסת יכולת ההשפעה החברתית-פוליטית שלהם, ובפער שבין המנגנונים הדמוקרטיים המאפשרים השתתפות פוליטית לבין תפיסת היכולת של האזרחים להשפיע, בעיקר בחברות הטרוגניות ומשוסעות כמו ישראל.<sup>24</sup>

טיפולוגיה של אלימות פוליטית אזרחית יש ערך תיאורטי, אך היא גם משוקעת באפשרויות מעשיות של ריבונות, סמכות ויכולת להפעיל כוח נגדי (פוליטי, כלכלי, או פיזי). הגדרה וטיפולוגיה של אלימות פוליטית אזרחית מאפשרות לא רק להבין אותה כתופעה מורכבת, אלא גם תורמות מצד אחד לתיאורטיזציה והכללה, ומצד שני לגיבוש מדיניות פוליטית וחברתית. ההתעמקות מאפשרת, בין היתר, להבחין בין אלימות מדינתית לבין אלימות אזרחית; בין אלימות פוליטית לבין טרור, אלימות פלילית ואלימות פסיכופתולוגית; בין סוגים שונים של אלימות פוליטית (מבנית, מרחבית, פיזית, רגשית); בין דפוסי פעולה של שחקנים שונים – ארגונים בינלאומיים, מדינות, ארגונים לא-מדינתיים; ובין אלימות קולקטיבית (מאורגנת, כמו

במצור מתוכנן על מבנה שלטוני, או בלתי מאורגנת, כמו במהומות ספונטניות) לבין אלימות אינדיבידואלית (מצד "זאבים בודדים").

גישות טיפולוגיות המבוססות על הבניות ותבניות מחשבתיות טומנות בחובן אפשרויות רבות לטעויות, קיצורים ואי-דיוקים. טעויות – כיוון שמאפיינים מסוימים במודל הטיפולוגי יכולים להיות חסרים או שגויים, קיצורים – כיוון שמפאת קוצר היריעה לא כל מאפיין נכלל בו, ואי-דיוקים – כיוון שלעיתים האבחנות בין הטיפולוגיות השונות אינן חד-משמעיות, או שלא ניתן לקבוע אותן. בניגוד למונחים סוציולוגיים חדשים (כמו ביטחוניזציה, למשל), העיסוק התיאורטי באלימות משקף לא רק את מופעה העכשוויים, אלא גם את הנחות היסוד האפיסטמולוגיות שהותירו מוסדות פוליטיים ואקדמאיים, את דפוסי ארגון הידע שנצבר בעבר, את הקודים המשפטיים וההיסטוריים שמגדירים מהי אלימות ועוד. לכן, כל ניסיון להגדיר צבר של תופעות כסוג ספציפי של אלימות צריך להביא בחשבון את התנאים שבהם נוצר הידע על אלימות ואת הפוליטיקה של הידע הזה.

מתי אלימות פוליטית אזרחית נתפסת כלגיטימית בעיני המדינה ומתי היא מוגדרת כטרור? מתי היא נתפסת כלגיטימית בעיני פעילים חברתיים-פוליטיים ומתי בעיני הציבור הרחב? למי יש סמכות לאכוף אלימות מסוגים שונים? כיצד שחקנים מגדירים את עצמם ואת פעולתם? לעיתים קרובות ההחלטה מבוססת על עקרון הסלקטיביות.<sup>25</sup>

המתח בין ערכיה של המדינה הדמוקרטית, המאפשרים באופן עקרוני השתתפות פוליטית ויכולת שינוי, לבין האופן שבו אזרחים מקבוצות שונות פועלים באלימות נגדה, הוא הפרדוקס שניצב במרכז המאמר. על כן, המאמר עוסק בעיקרו במדינות דמוקרטיות (אם כי ייתכן שחלק מהטיפולוגיות התיאורטיות יכולות להתאים גם למדינות שאינן דמוקרטיות).

הערות קונסטרוקטיביסטיות אלה צריכות ללוות את הקריאה הביקורתית, את הטיפולוגיות השונות, ואת הדיון באלימות פוליטית אזרחית כפי שיתוארו להלן.

### אלימות פוליטית אזרחית: הגדרה תיאורטית ומודל שלוש הצירים

בספרות המחקרית אפשר למצוא מגוון הגדרות לאלימות פוליטית, בפרדיגמות ובתחומי מחקר שונים.<sup>26</sup> הקושי להגדיר אלימות פוליטית נובע בין היתר מחילוקי דעות ברמה העובדתית באשר למאורע האלים שהתרחש,<sup>27</sup> ברמת הניתוח הטיפולוגי של מקרים שונים,<sup>28</sup> וברמה האפיסטמולוגית.<sup>29</sup> ארגון הבריאות העולמי בוחן אלימות פוליטית כאלימות מבנית (structural violence), כלומר אלימות שמופעלת בעיקר בידי המדינה נגד אזרחיה ותושביה, ומגדיר אותה בפשטות כהפעלת כוח מכוונת במטרה להשיג מטרות פוליטיות.<sup>30</sup> בהמשך לזאת, אלימות פוליטית הוגדרה כפעולות פיזיות או פסיכולוגיות שמטרתן לפגוע או לאיים על אוכלוסיות, כמו למשל קיפוח מכוון ופגיעה בזכויות אדם ואזרח.<sup>31</sup>

בניסיון למצות את ההגדרות השונות באופן האינטגרטיבי והמדויק ביותר ולהתאימן לדיון העוסק באלימות של אזרחים כלפי המדינה הדמוקרטית, אעשה שימוש בהגדרה מקורית זו: אלימות



פוליטית אזרחית מופעלת על ידי אזרחים בהקשר פוליטי, דהיינו למטרות השפעה או מחאה נגד המדינה, והיא מכוונת כלפי סוכניה הרשמיים או סמליה. היא מכילה אלימות של מתנגדי המדינה, מתנגדי השלטון או פעילים חברתיים, מופעלת באופן קולקטיבי או אינדיבידואלי, ועשויה להתרחש בתגובה למדיניות שיטתית לאורך זמן, או ביחס לפעולה שלטונית נקודתית חד-פעמית. אלימות פוליטית אזרחית היא תוצאה של מאבק על העקרונות המארגנים של החברה, ותכליתה לא פעם לשנות אותם. היא יכולה להיות אלימות משבשת שתכליתה לערער את הסדר החברתי והפוליטי הקיים, וגם אלימות משמרת שתכליתה לשמר יחסי כוח קיימים (כמו למשל אלימות של מתנגדי תנועה לשינוי סדר חברתי ישן, או של מתנגדי חקיקה שנתפסת כליברלית ופרוגרסיבית מדי).

אלימות פוליטית אזרחית היא ביטוי לאקטיביזם רדיקלי, כלומר לנכונות להשתמש בכוח או באמצעים בלתי חוקיים לצורך מחאה.<sup>32</sup> לכן היא אינה רק תגובה מקרית לסיטואציה מקומית, אלא יכולה גם להיות שיטת פעולה מקובלת בעיני אלה שנוקטים אותה. כך אפשר לבחון כיצד הפעולה האלימה נתפסת כאסטרטגיית מחאה משתלמת מבחינת שיקולי עלות-תועלת,<sup>33</sup> וכן כאסטרטגיית מחאה מועילה למשיכת תשומת לב ציבורית.<sup>34</sup>

בהמשך לטענה שאלימות פוליטית אזרחית היא אופן השתתפות מחאתי חברתי-פוליטי שנוי במחלוקת, המובחנת מסוגים אחרים של אלימות, עולה צורך תיאורטי ואופרטיבי לסווג אלימות פוליטית אזרחית על פני שלושה צירים מובחנים: (1) ציר העוצמה, (2) ציר היוזמה, ו- (3) ציר המניע הישיר לפעולה.

הציר הראשון מתייחס למידת העוצמה של האלימות באירוע נתון (במקום אחד ובזמן מסוים), ומציע להבדיל בין שלושה "מצבי צבירה" של אלימות, הנעים על רצף שבין אלימות בעוצמה גבוהה לאלימות בעוצמה נמוכה: אלימות מתפרצת, אלימות כבושה ואלימות מרומזת. טיפולוגיה זו הוצעה במקור על ידי אזולאי ואופיר<sup>35</sup> וביקשה לאפיין אלימות פוליטית של המדינה (מלמעלה למטה) במשמעות אחרת מזו המוצעת כאן (מלמטה למעלה). השימוש במונחים אלה בהקשר הנוכחי נעשה בשל יכולתם לתאר היטב מנעד של עוצמה, אך משמעותם כאן תהיה שונה מאשר במקור.

אלימות מתפרצת מתאפיינת במעשה כוחני הפוגע בגוף, או גורם פגיעה משמעותית לרכוש. יש לה היבט מובהק של נראות גם במקרים שבהם איש אינו עד לה, משום שתמיד מתרחש שם אירוע נראה. מבין הדוגמאות הרבות לאלימות מתפרצת כלפי סוכני המדינה, אפשר למנות תקיפה גופנית של שוטר במהלך הפגנה, יידוי אבנים או השלכת בקבוקי תבערה על כוחות הביטחון, ושריפת רכב משטרה.

אלימות כבושה היא נוכחות של כוח אלים שהתפרצותו אפשרית, או של כוח אלים פוטנציאלי שאינו מתפרץ. במקרה זה הכוח האלים פועל באמצעות הצגת יכולתו הצפונה או השפעתו על האחר. באלימות כבושה, מחוות של איום והרתעה תופסות את מקום המגע הישיר עם הגוף, ומציגות נוכחות סמויה או גלויה של הכוח המאיים (עם או בלי נשק חם או קר).<sup>36</sup> כאלה הם למשל הסתה לאלימות, המרדה, עידוד ותמיכה פומבית באלימות, התנגדות עקרונית למעצר,

והשתתפות פעילה בהפגנה שהיו בה מופעים המוניים של אלימות. גם אלימות מרחבית, כמו חסימת כבישים והגבלת תנועה במרחב הציבורי, היא אלימות כבושה.<sup>37</sup> מבין שלושת סוגי האלימות על ציר העוצמה, אלימות כבושה היא ככל הנראה הקשה ביותר לסיווג. כדי לסייע בהבנתה, אפשר לתאר אלימות כבושה כקרחון גדול הנמצא מתחת למים, שרק קצהו (האלימות המתפרצת) גלוי לעין.<sup>38</sup>

אלימות מרומזת מכילה תופעות כמו אלימות מילולית ופגיעה קלה ברכוש. כך גם עידוד אלימות לעומתית-מתרסה במטרה לעורר אלימות מהצד השני. בנוסף, שימוש במעמד, סמכות או השפעה ציבורית לצורך פגיעה באחר גם הם בגדר אלימות מרומזת. עם שלל הדוגמאות לאלימות מרומזת אפשר למנות למשל קללות וגידופים נגד שוטרים, ריסוס גרפיטי (כתובות נאצה), פיזור מכשולים במטרה לעכב תנועה של כוחות הביטחון, ואלימות באינטרנט.<sup>39</sup>

ההבדל בין אלימות מתפרצת, כבושה ומרומזת הוא עניין של דרגה ורצף. עקבות מרומזים של הכוח האלים עשויים לפעול על דרך האיום וההרתעה בעוצמה לא פחותה מאשר נוכחות גלויה שלו. לעיתים ההבדל ביניהם טמון במיידיות של ההתפרצות האפשרית, והמרווח המצטמצם במהירות, במרחב ובזמן, בין נוכחות הכוח להתפרצותו.

הציר השני מתייחס למידת כוונת התחילה של מפעיל האלימות באירוע נתון, ומבדיל בין אלימות יזומה לבין אלימות תגובתית.<sup>40</sup> באלימות יזומה האזרח הוא הראשון שמתחיל באלימות באירוע נתון. גם אם האזרח נגרר להתנגשות אלימה בגלל גירוי חיצוני או מצב בלתי מוכר, הוא זה שפעל ראשון באלימות. ייתכן שהוא תכנן את הפעולה מבעוד מועד והתכוון אליה מראש, וייתכן שפעל בספונטניות. לעומת זאת, אלימות תגובתית נוצרת מתוקף נסיבות, בדרך כלל מתוך אובדן שליטה במצב של הפגנה, למשל בתגובה לאלימות משטרית. אלימות יזומה היא למשל תקיפת רכב משטרה בסיוור שגרת, או לחלופין תקיפה מתוכננת של כוחות צבא המגינים על התנחלויות בגדה המערבית.<sup>41</sup> לעומת זאת, אלימות תגובתית היא התנגדות אלימה למעצר או הכאת שוטר במענה לאלימות שוטרים.

הציר השלישי מתייחס למניע הישיר לפעולה באירוע נתון, ומבדיל בין אלימות תכליתית לאלימות רגשית. אלימות תכליתית היא אמצעי להשיג מטרה: לקדם תוצאה רצויה או למנוע פעולה. מקרי אלימות תכליתית הם למשל ניקוב צמיגי רכב ביטחון כדי לסכל פעילות מבצעית. באלימות רגשית תקיפת האחר היא מטרה בפני עצמה יותר מאשר אמצעי להשגת מטרה, ונובעת לא פעם מסערת רגשות, למשל תוך כדי הפגנה כלפי שוטר תוקפני. הרגשות המעורבים במקרה זה – כעס, איבה או רצון בנקמה – מנחים את הפעולה.<sup>42</sup> האבחנה בין אלימות תכליתית לאלימות רגשית במקרים רבים אינה חד-משמעית, כיוון שיש ביניהן חפיפה.

יש להדגיש שכל מקרה אלימות שנבחן באמצעות פריזמה אנליטית זו נבחן באירוע נתון המתוחם במקום אחד ובזמן מסוים (מיידית). תיחום מסגרת המקום והזמן היא משמעותית. המקום הוא פיזי: זירת אלימות נקודתית אחת או מרחב גיאוגרפי מוגדר. כך למשל, אלימות מתפרצת כמו של אינדיבידואל המבצע רצח פוליטי עשויה להתרחש בנקודה אחת, אף שבמקביל לה, ובמסגרת אותה מחאה, יכולה להתקיים בנקודה אחרת במרחב אלימות כבושה קולקטיבית ונרחבת, כמו

למשל חסימות כבישים ושיבושי תנועה רחבי-היקף (אלימות מרחבית). כך נבחן גם פרק הזמן המידי בין הפעולה שהייתה טריגר לאלימות לבין הפעולה האלימה שהתרחשה בעקבותיה. קשה להגדיר במדויק מהו פרק זמן מידי, אך צירוף הפרמטרים מקום וזמן תחת ההגדרה של "אירוע נתון" מקילה על ההבנה האינטואיטיבית. כך למשל, הכאה של שר בממשלה שלא פעל באלימות כלפי מפגין היא אלימות יזומה של המפגין, גם אם השר אמון על המשטרה ועל הכוח שהיא מפעילה באופן שוטף. כך גם לגבי אלימות המופעלת לאורך שנים כלפי קבוצות הסובלות מגזענות מוסדית ושיטור יתר: האלימות המדינתית עשויה להיות מבנית, איטית<sup>43</sup> וארוכת שנים, אך תקיפה נקודתית של חבר כנסת עשויה להיות יזומה. דוגמה נוספת להגדרה של אירוע נתון אפשר להביא מציר המניע הישיר לפעולה: תסכול מצטבר ומתמשך בעקבות שנים של דיכוי והדרה עשוי להביא אדם לידי מחאה המונעת באופן כללי מרגשות (כעס ונקמה), אך באירוע נתון, חישוב קר ורציונלי עשוי להביאו לפעול באלימות תכליתית. מתי אלימות פוליטית אזרחית כלפי המדינה וסוכניה לובשת צורה מרומזת ומתי מתרחשת פגיעה בחיי אדם? מתי תתרחש פעולה אלימה מתוכננת ומתי האלימות תתרחש רק באופן תגובתי? מתי האלימות מלווה רגשות נקם וכעס ומתי היא נובעת מתוך תכנון קר ומחושב? כל מקרה מתאפיין בחיתוך שלושת הצירים המובחנים, כפי שמתואר בטבלה מס' 1.

#### טבלה מס' 1: שלושת הצירים של אלימות פוליטית אזרחית

| מרומזת |         | כבושה |         | מתפרצת |         | אלימות פוליטית אזרחית |
|--------|---------|-------|---------|--------|---------|-----------------------|
| רגשית  | תכליתית | רגשית | תכליתית | רגשית  | תכליתית | יזומה                 |
| רגשית  | תכליתית | רגשית | תכליתית | רגשית  | תכליתית | תגובתית               |

האבחנות המוצעות כאן אינן תמיד חד-ערכיות, אלא מבטאות נטייה או רצף; לא תמיד אפשר להבחין הבחנה אמיתית וברורה בין ההיבטים השונים של הפעולה. כל מקרה לגופו יכול להתאפיין בקוטב אחר של כל אחד מהצירים. כך לדוגמה, קשה להבחין בין היבט מרומז של פעולה אלימה (ריסוס גרפיטי כנזק קל לרכוש) לבין ההיבט הכבוש שלו (הסתה לאלימות באמצעות הכתובת הקוראת לאלימות). גם לא תמיד אפשר להבחין בין היבטים תכליתיים להיבטים רגשיים של המניע לפעולה. ונדלזם אורבני עשוי לנבוע מרגשות נקם לאומניים, אך גם מכוונה תכליתית לשרטט לעירייה ולמדינה את גבולות המותר והאסור ביחס לפעולותיהן.<sup>44</sup>

ההבחנות שמציע מודל זה מאפשרות להתבונן גם במקרי אלימות פוליטית אזרחית שאינם נופלים בתוך חלוקה טיפולוגית זו, בבחינת כללים שנועדו להפר אותם. הפריזמה הטיפולוגית המוצעת אמנם לא תמיד מאפשרת להגדיר באופן ברור מיהם יזמי האלימות, ובעיקר להגדיר את חומרת המעשה האלים, אך היא שופכת אור על שאלות תיאורטיות ומעשיות של מדיניות שלטונית בנוגע למתחים וסכסוכים חברתיים-פוליטיים.

להלן ארבע דוגמאות אפשריות לכל אחת משתים-עשרה הקטגוריות הטיפולוגיות שיוצרים חיתוכי הצירים המפורטים בטבלה.

אלימות מתפרצת-יזומה-תכליתית: הדוגמה המוכרת ואולי החמורה ביותר בישראל היא רצח ראש הממשלה יצחק רבין בידי יגאל עמיר – רצח שנעשה באופן מתוכנן ומחושב כדי להפיל את שלטונו ולסכל את תוכניתו המדינית.

אלימות מתפרצת-תגובתית-רגשית: השבת מכה לשוטר אלים עקב התלהטות יצרים לא מתוכננת במהלך הפגנה – פעולה שנובעת ממניע רגשי של כעס או נקמה.

אלימות כבושה-תגובתית-תכליתית: הפגנת נוכחות מאיימת וכוחנית של פעילים, עם או בלי הצגת כלי נשק, בתגובה לפעילות מבצעית יזומה וכוחנית של המשטרה בזירת אירוע, ובמטרה לסכל אותה.

אלימות מרומזת-יזומה-רגשית: ריסוס גרפיטי מתוכנן מראש, מתוך כוונה לעלוב אישית בקצין משטרה או בדמות שלטונית אחרת.

\*\*\*

ההבחנה שמציע הציר הראשון של אלימות פוליטית אזרחית – ציר העוצמה – מאפשרת להסביר ברמה העובדתית והבסיסית ביותר מהי אלימות פוליטית אזרחית (ומה היא איננה) על פי מידת השימוש בכוח. באמצעות הבחנה זו אפשר להפריך טענות שווא שלפיהן אלימות מילולית, אלימות מרחבית והסתה לאלימות אינן מופעים של אלימות פוליטית אזרחית. בנוסף, ציר העוצמה מאפשר ברוב המקרים לדרג את חומרתם של מעשי אלימות כך שעוצמת האלימות תואמת את חומרתה.<sup>45</sup>

הציר השני, ציר היוזמה, מאפשר לקבוע אם התנגשות אלימה נעשתה בכוונה תחילה. הצבעה ברורה על הגורם שהחל בה באירוע נתון מאפשרת לתת את הדעת לשאלה מתי אלימות אזרחית היא תגובת נגד לשיטור יתר, לפרופיילינג (אפיון אתני סטטיסטי-פוגעני) משטרתי אלים, לשימוש בכוחות מוגברים לצורך פיזור הפגנה ולשימוש באמצעים מיוחדים, ומתי היא יזומה ומתוכננת (עם כוונה אלימה אפריורית או התנהגות אלימה יזומה אד-הוק).<sup>46</sup>

הציר השלישי, ציר המניע הישיר לפעולה, מספק תובנות פסיכולוגיות עמוקות יותר. הבנת המניעים הרגשיים להתנגשות אלימה מבדילה בין אלימות שהייתה לה מטרה תכליתית (למשל, משיכת תשומת לב באמצעות חשיפה תקשורתית והעלאת המחאה למודעות הציבורית) לבין אלימות המונעת מדחפים ויצרים שאינם בהכרח רציונליים. תובנות אלה קשורות לשאלות בעלות השלכות רחבות, כמו למשל, התועלת במחאה אלימה לעומת מחאה לא אלימה, המניעים האישיים של מחוללי האלימות, והנסיבות החברתיות המניעות פעולה קולקטיבית לעומת העלות של אי-פעולה.<sup>47</sup>

תנועות חברתיות, השתתפות פוליטית ולגיטימיות מדינתית נתפסת

ההגדרה של אלימות פוליטית אזרחית והצירים השונים המאפיינים אותה רלבנטיים במיוחד

לשאלת התנאים, הנסיבות והמניעים שמביאים אזרחים להפעיל אלימות פוליטית כלפי המדינה הדמוקרטית, בשעה שהדמוקרטיה מאפשרת לכאורה דרכים נורמטיביות יותר להשפיע ולשנות. ציר התגובה מאפשר להבין שאלימות פוליטית אזרחית היא לפעמים תגובת-נגד לאלימות מדינתית, ושהאלימות שמפעילה המדינה באמצעות כוחות הביטחון שלה היא טריגר (ורז, מניע עקיף או סיבה ישירה) לאלימות פוליטית אזרחית ולהתגבשותן של תנועות חברתיות. מנקודת מבט זו, אלימות מדינתית מעלה סוגיות בדבר משמעותה של האזרחות הדמוקרטית ומהותה העקרונית. בדומה לאלימות פוליטית אזרחית, גם אלימות מדינתית מתאפיינת במנעד רחב של ביטויים על צירים שונים של עוצמה, יוזמה ומניע, ועל כן נוצרת ביניהן דינמיקה מעגלית.<sup>48</sup>

הדרכים החוקיות (והמקובלות בדרך כלל) לשינוי חברתי בדמוקרטיה אמורות להיות לא אלימות, כלומר, דרך הקלפיות, המפלגות ומרכזי הכוח הממוסדים, באמצעות מחאות חברתיות, הפגנות פוליטיות, התאגדויות והתארגנויות חוקיות ומאבקים לא אלימים אחרים.<sup>49</sup> ובכל זאת, מדינות דמוקרטיות מפעילות כוח כדי לשלוט ולפעמים נוקטות גם אלימות. הדמוקרטיה מאפשרת למחות בדרכים לא אלימות, אך מידת התועלת במחאה מתונה ולא-אלימה לעומת זו של מחאה אלימה ורדיקלית שנויה במחלוקת.<sup>50</sup>

השימוש בכוח ובאלימות מצד כוחות הביטחון הוא אחד הכלים שבאמצעותם מדינות מעצבות את גבולות המותר והאסור בכלל ושל המחאה הפוליטית בפרט. השלטון עלול לתפוס מחאות המונים נגד המדינה או נגד מדיניות ממשלתית כאיום עליו ועל הסטטוס קוו.<sup>51</sup> האיום הנתפס של תנועת מחאה, או של קבוצה חברתית, או של מחאה נקודתית כלפי אליטה פוליטית, נמצא באופן עקבי כמנבא חזק של דיכוי שלטוני.<sup>52</sup> ככל שתנועה חברתית או מחאה נתפסות כמאיימות יותר, כך הדיכוי המדינתי יהיה חזק יותר. לפיכך, שיטור הוא אקט פוליטי. קבוצות שונות בחברה אינן משוטרות באותו אופן, לא רק בנקודות קצה אלימות וחריגות, אלא גם בפרקטיקות שיטוריות יומיומיות ובנליות כביכול.<sup>53</sup>

הפרספקטיבה האזרחית מתייחסת לאלימות פוליטית כתגובה אפשרית לאלימות מדינתית ולגישות דכאניות של המדינה, כמו למשל לתהליכי ביטחוניזציה. ביטחוניזציה (או סקוריטיזציה) היא מבנה חברתי שמאפשר לדון בכל נושא כאילו היה סוגיה ביטחונית המהווה סיכון קיומי.<sup>54</sup> ביטחוניזציה מאפשרת להבנות תפיסת איום כלפי קבוצות שאינן מסכנות את ביטחון המדינה, אלא את הזהות הלאומית, ריבונות המדינה והיציבות החברתית – למשל של מהגרים, קבוצות מיעוט וקבוצות התנגדות פוליטיות.<sup>55</sup> הביטחוניזציה מאיימת בעיקר על קבוצות מיעוט, מהגרים וקבוצות מוחלשות, ובאופן מיוחד לאור המיליטריזציה של המשטרה, שהביאה לטשטוש הגבולות בינה ובין הצבא.<sup>56</sup>

האבחנות שמספק ציר העוצמה מאפשרות להתייחס באופן מעמיק למחאה שנסתרת מן העין כפעולה המצביעה על קרע אידיאולוגי או כערעור על תפיסת הלגיטימיות של המדינה (למשל, הסתה לאלימות ואלימות באינטרנט, אלימות מרחבית ואורבנית, הפגנת כוח מאיימת, ריסוס גרפיטי ונוק קל לרכוש). האבחנות שמספק ציר המניע הישיר לפעולה אינן מאפשרות לפטור אלימות רגשית כפעולה לא רציונלית של "חמומי מוח" או כאקט של אדם לא נורמטיבי

לכאורה; חיתוך הצירים – על מאפייניו השונים – מספק תמונה מורכבת, ומלמד שלא רק אלימות תכליתית היא אקט של מחאה פוליטית.

תובנות תיאורטיות אלה דורשות להבין את הדרכים השונות להשתתפות פוליטית בדמוקרטיה, את הנסיבות שבהן מתפתחות תנועות חברתיות ואת ההסברים האפשריים של פעילים להתנהגותם בהקשרים אלה.

בבסיס מחקר התנועות החברתיות מונחת התפיסה שמחאה ואלימות מחאתית אינן תוצרים של מתח זמני, אלא של סכסוכים מובנים בתוך החברה. כדי שפעולה חברתית תתרחש, פעילים חברתיים מסתמכים בעיקר על מחאות, הפגנות, ולפעמים על פעולות ציבוריות לא-שגרתיות. פעולות אלה נסמכות על תמיכה חברתית נרחבת ועל שאיפה ללגיטימציה ציבורית מתמשכת למחאה (של התקשורת, האקדמיה, אישי ציבור ורוח וכדומה), שבלעדיהן המחאה נוטה לגווע.<sup>57</sup> התנגשויות אלימות בין אזרחים לבין סוכני המדינה כביטוי למחאה חברתית-פוליטית עשויות ללבוש צורות שונות ולהתרחש בעוצמות משתנות. הן עשויות להיות יזומות או תגובתיות, מכוונות מטרה או מונעות על ידי כעס ותסכול. בעיני השלטון, המשטרה וכוחות הביטחון, צורת המחאה הזאת נתפסת מצד אחד כדרך להשתתפות פוליטית, אך מצד שני היא מנוגדת לחוק. הדמוקרטיה אמנם מספקת כלים נורמטיביים להשתתפות פוליטית חוקית המקובלים בדרך כלל על הרוב – כמו השתתפות בבחירות, מחאה ציבורית, שיח, הפגנות, התארגנויות ועשייה חברתית – אך קורה גם שאזרחים מקבוצות שונות ובמצבים שונים לוקחים חלק בחיים הפוליטיים באמצעים שנויים במחלוקת, כמו אי-ציות, מרי אזרחי, סרבנות ואלימות.<sup>58</sup> אלימות פוליטית אזרחית כלפי המדינה יכולה אפוא להיתפס כדרך שנויה במחלוקת של השתתפות פוליטית.<sup>59</sup>

קורה גם שתנועות חברתיות פועלות באלימות קולקטיבית כדי לקדם את מטרותיהן. אלימות קולקטיבית גורמת נזק פיזי מיידי לבני אדם או לרכוש (כולל תפיסה בכוח של אנשים או רכוש לצורך ריסון או התנגדות), מעורבים בה שני אנשים לפחות, והיא נובעת לפחות בחלקה מתיאום ביניהם.<sup>60</sup> על פי הגדרה זו, אלימות קולקטיבית (מאורגנת או ספונטנית) שונה מאלימות אינדיבידואלית (של "זאבים בודדים"), או מאלימות שלא גרמה לנזק פיזי (למשל אלימות מילולית, הסתה לאלימות או אלימות מרחבית), ושונה מפעולות ארוכות-טווח ללא נזק מיידי (למשל השלכת פסולת רעילה). לעומת זאת, היא כוללת מגוון רחב של אינטראקציות חברתיות אפשריות.<sup>61</sup> אלימות קולקטיבית פוליטית היא חלק ממחאות חברתיות רבות, ומאפיינת בין היתר את מחאת החיג'אב באיראן, שהגיעה לשיאה ב-2022, ואת התעוררות האביב הערבי<sup>62</sup> ותנועת Occupy Wall Street<sup>63</sup> שהחלו לפעול במקביל במקומות שונים בעולם ב-2011.

תנועות חברתיות מוחות נגד המדינה, עד כדי התנגשויות אלימות עם סוכניה, עקב ערעור על הלגיטימיות הנתפסת של המדינה. המושג "לגיטימיות מדינתית נתפסת" מאפשר לבחון כיצד פעילים מסבירים את חלקם בהתנגשויות אלימות על סמך שישה רכיבים שונים של תפיסת הלגיטימיות המדינתית (הזדהות, אמון, צדק תהליכי, צדק חלוקתי, חוקיות ואפקטיביות).<sup>64</sup> הזדהות עם המדינה היא ההשקפה שלפיה לאזרח ולמדינה יש ערכים בסיסיים משותפים,

והכרה של האזרח בזהותו הלאומית; אמון הוא ההשקפה שהמדינה פועלת לטובת האזרח ומתוך כוונה טובה; צדק תהליכי משקף תפיסה שלפיה מנגנוני השלטון פועלים בהוגנות ובשוויוניות כלפי כלל האזרחים בתהליכי העבודה; התפיסה של צדק חלוקתי גורסת כי המשאבים במדינה צריכים להתחלק באופן צודק; חוקיות משקפת את התפיסה שהמדינה פועלת במסגרת החוק, ואפקטיביות היא ההשקפה שהמדינה מתפקדת היטב ומועילה לאזרחים בתחומים חיים שונים.<sup>65</sup> על פי מודל זה, ככל שפעילי מחאה מערערים על רכיבים רבים יותר של לגיטימיות מדינתית נתפסת, ובאופן עמוק יותר על כל רכיב, כך תגבר הנכונות להפעיל אלימות נגד המדינה. מן הצד השני, מי שהלגיטימיות נשללת ממנו צפוי לא רק לפגיעה אלימה, אלא גם מרגיש מאוים יותר, וכתוצאה מכך עשוי לפעול באלימות בעצמו.

שאלת הלגיטימיות והערעור עליה בדמוקרטיה קשורה לסוגיות עקרוניות של התמודדות עם אתגרים אקטואליים שונים, כמו הגירה, גלובליזציה, יחסי רוב-מיעוט, מתחים ושסעים חברתיים. התקופה הנוכחית מתאפיינת באמצעי תקשורת המוניים ונגישים, בדחייה של המערכות והמודלים החברתיים הישנים, ובדרישה גוברת והולכת של קבוצות ופרטים בחברה לייצוג אינדיבידואלי. דרישות אלה מערערות באופן יסודי את הסדר החברתי-פוליטי המוכר ומובילות למחאות חברתיות-פוליטיות. האתגרים המורכבים מערערים על ההסדרים הקיימים, פוגעים ביכולתה של המדינה לווסת ולנהל אותם ומקשים על המשילות. הירידה באמון במערכת הפוליטית וביכולתה לחולל שינוי באמצעים דמוקרטיים מביאה מצד אחד לאדישות והסתגרות, ומכאן לירידה בהשתתפות הפוליטית, ומצד שני להקצנה פוליטית ולנכונות רבה יותר להשתמש באלימות.<sup>66</sup> בישראל, כמו בדמוקרטיה אחרות בעולם, טמון באתגרים אלה פוטנציאל לערעור על תפיסת הלגיטימיות של המדינה, וכפועל יוצא מכך גם להתנגשויות אלימות בין אזרחים לבין המדינה.

הסברים נוספים להתנהגות מחאתית ואלימה של אזרחים הם הצדקות אידיאולוגיות ושיקולי עלות-תועלת. ההצדקות האידיאולוגיות מבוססות על הסברים ערכיים ונורמטיביים, והן יכולות להסביר גם מחאות פוליטיות-חברתיות באופן כללי וגם התנגשויות אלימות במסגרת מחאות אלה.<sup>67</sup> שיקולי עלות-תועלת מבוססים על הסברים להתנגשות האלימה בסגנון שיקולי גמול לעומת שיקולי עונש, כמו "מה ארוויח באופן אישי/קבוצתי/קולקטיבי מהפעולה שנקטתי", לעומת "מה אסכים לסכן או לספוג", ומה מחירה של אי-פעולה. שיקולי עלות-תועלת יכולים לנמק הן פעולה אלימה והן הימנעות ממנה, אך הצדקות אידיאולוגיות מתגברות לעיתים על חישובים רציונליים כאלה.<sup>68</sup> כך אפשר להבין את הקשר בין אלימות רגשית להצדקות אידיאולוגיות, וכן בין אלימות תכליתית לשיקולים רציונליים של עלות-תועלת.

ההבחנה בין הצדקות אידיאולוגיות לבין שיקולי עלות-תועלת לא תמיד ברורה ולא בכל המקרים ישימה, כיוון שאלה שני היבטים, לעיתים מנוגדים, של הסברים לאלימות פוליטית אזרחית. האידיאולוגיה לא רק מניעה מחאות והתנגשויות אלימות, אלא עשויה להגדיר ולעצב את שיקולי התועלת והעלות שלהן, כלומר היא מהווה פריזמה שדרכה נתפסים שיקולי עלות-תועלת. אזרחים מקבוצות שונות יכולים לתפוס היבטים אחרים כאידיאולוגיים יותר או פחות

בשבילם, או לתפוס שיקולי עלות-תועלת בדרכים אחרות ובמונחים שונים, שעשויים להיות קשורים לערכים אישיים, לנורמות חברתיות ולתפיסות עולם אישיות. לכן, הצדקות אידיאולוגיות ושיקולי עלות-תועלת יכולים הן להחליף זה את זה והן להופיע יחד, כלומר, להשלים זה את זה ולספק תמונה רחבה של הסברים.<sup>69</sup>

הסברים לאלימות פוליטית אזרחית דרך לגיטימיות מדינתית נתפסת, הצדקות אידיאולוגיות ושיקולי עלות-תועלת אפשריים בזכות ההתעמקות וההגדרה המפורטת של אלימות פוליטית אזרחית. ההתייחסות למגוון רחב של פעולות כאל אלימות פוליטית אזרחית מרחיבה את האפשרויות להסבריהם של פעילים, למשל על סמך ערעור הלגיטימציה של שלטון נבחר, וגם מאפשרת התייחסות להצדקות אידיאולוגיות ולשיקולי עלות-תועלת כמסבירים אלימות בהתבסס על מניעים רגשיים ותכליתיים.

#### מה אינו מהווה אלימות פוליטית אזרחית?

עם הניסיון למצות את הדיון, נותר עוד להבחין בין מהי אלימות פוליטית אזרחית ומה היא איננה, וכן, לדון בשאלה מה נתפס כאלימות פוליטית אזרחית על ידי מי ומדוע, ומה לא. יש הבדל מהותי בין מקרים של אלימות אזרחית כלפי סוכני המדינה המונעת מסיבות שאינן פוליטיות לבין מקרי אלימות אידיאולוגיים, המבוססים על ערכים, עקרונות או נורמות. ההגדרה המפורטת והמדויקת של אלימות פוליטית אזרחית מאפשרת להגדיר גם איזו פעולה אלימה אינה עונה להגדרה. למהלך זה יש משמעות תיאורטית ומעשית, בין היתר בהמשך פיתוחו ודיוקו של המושג ושל רעיונות משיקים לו, וכן ביכולת להפריך או לחזק טענות קשורות, פופוליסטיות ואחרות.<sup>70</sup>

לעיתים יש הצטלבות וחפיפה בין אלימות פוליטית אזרחית לבין אלימות פלילית (עבריינית), למשל במקרים שבהם מתנחלים בוזזים ועוקרים מטעים של פלסטינים בגדה המערבית, ובפעולות של פשיעה חקלאית של בדואים בנגב, שהמדינה והאזרחים מגדירים אותן כ"טרור חקלאי".<sup>71</sup> יתרה מזו, קורה שאלימות פוליטית אזרחית נעשית בשירות המדינה, והגבולות בינה לבין אלימות פלילית מטושטשים.<sup>72</sup> אך באופן עקרוני, ובשונה מאלימות פוליטית אזרחית, אלימות פלילית אינה מבוססת על מניע אידיאולוגי.<sup>73</sup> גם אלימות פסיכופתולוגית איננה אלימות פוליטית אזרחית, כיוון שמקורה בהפרעת נפש או בהתנהגות בלתי מסתגלת, ולכן חריגה מבחינה אישיותית וחברתית.<sup>74</sup>

חשובה יותר היא ההבחנה בין אלימות פוליטית אזרחית לבין אלימות טרוריסטית, ובמיוחד השאלה מי מגדיר ומבחין בין שתי הגדרות אלה, על פי אילו קריטריונים ומדוע. הדבר חשוב בעיקר בשל נטייתם של בעלי עניין לסווג מקרים של אלימות פוליטית כפעולות טרור, ובקושי של ממשלות, אמצעי התקשורת, האקדמיה והאזרחים להגדיר מהו טרור וזום וכיצד נכון להילחם בו.<sup>75</sup> אם המדינה מגדירה תנועה מסוימת כארגון טרור, אפשר לנקוט נגדה סנקציות או להגביל אותה בדרכים אחרות.<sup>76</sup>

טרור הוא אמנם סוג של אלימות פוליטית, אך לא כל אלימות פוליטית היא בהכרח טרור.<sup>77</sup>



בדומה לאלימות פוליטית אזרחית, גם לטרור יש מניעים אידיאולוגיים-ערכיים, אך מטרתו היא לזרוע פחד, ולכן הוא מכוון בדרך כלל להפיים מפשע. כמו כן, פעולות טרור נגד המדינה מתבצעות במקרים רבים בידי פעילים המשויכים לארגונים השוללים את המדינה ברמה הבסיסית ביותר – למשל את שיטת המשטר שלה, את אופייה החוקתי או את צביונה הלאומי – וחברי הקבוצה אינם תופסים את עצמם כאזרחי המדינה או אינם אזרחי המדינה בפועל. לעומת זאת, אלימות פוליטית אזרחית נגד המדינה נעשית בידי אזרחים שחשים שייכות לחברה.<sup>78</sup> מובן שגם כאן, ההבחנה בין טרור לאלימות פוליטית אזרחית אינה קלה, אינה תמיד חד-ערכית ותלויה בפרספקטיבה ובמניע.<sup>79</sup>

### סיכום ומסקנות

התנגשויות אלימות בין אזרחים לבין המדינה מעלות שאלות לגבי הנסיבות והתנאים שבהם מאבקים חברתיים בדמוקרטיה הופכים לאלימים. ראשית, דמוקרטיה אמורה לכאורה להקנות כלים יעילים יותר לשינוי חברתי מאשר אלימות, הפוגעת הן במסגרת הדמוקרטית עצמה והן בלגיטימציה הציבורית של המחאה, ולכן עלולה להביא יותר נזק מאשר תועלת.<sup>80</sup> שנית, בצד האלימות מונח המחיר האישי והקבוצתי שעלולים לשלם אלה שעושים בה שימוש.<sup>81</sup>

במאמר זה ביקשתי להראות שכדי להבין טוב יותר אלימות פוליטית של אזרחים כלפי המדינה הדמוקרטית וסוכניה יש צורך במסגור תיאורטי עדכני של המושג. אך מאמר זה מוגבל בהיקפו ובמטרותיו, וכדי להבין לעומק אלימות פוליטית אזרחית לא די לאפיין אותה, אלא יש לבחון את מניעיה ואת הנסיבות החברתיות שבגינן היא מתפתחת דווקא במדינות דמוקרטיות. שלושת הצירים של אלימות פוליטית אזרחית מאפשרים לא רק לסווג את ההתנגשות האלימה לפי קטגוריות, אלא גם מספקים תשתית להסברים מלמטה למעלה של פעילי מחאה באשר לחלקם בהתנגשויות אלימות עם המדינה. המודל המוצע ממשיך מסורת של מחקרים קודמים בפרספקטיבה זו (למשל, מחקר על קללות מפגינים כאלימות מילולית<sup>82</sup>), ומבקש לתרום לדיון ולדייק אותו.

לאלימות יש משמעות חברתית ופוליטית, ולכן חשוב להגדירה במדויק. מחקרים אמפיריים, בעיקר איכותניים, המתבססים על ראיונות עומק אישיים עם פעילי מחאה, יכולים לקשור בין התובנות העולות מניתוח מודל שלושת צירי האלימות הפוליטית האזרחית להסברים אחרים, למשל ההסברים שמספקים הפעילים, באשר לחלקם בהתנגשויות אלימות שבהן היו מעורבים. הסברים אלה מצביעים על ערעור על תפיסת הלגיטימיות של המדינה, המשטרה וגופים שלטוניים אחרים; על הצדקות אידיאולוגיות למחאה או לפעולה אלימה; ועל שיקולי עלות-תועלת שהובאו בחשבון במסגרת המחאה.<sup>83</sup>

הציר הראשון של אלימות פוליטית אזרחית – ציר העוצמה – מאפשר להסביר ברמה העובדתית והבסיסית ביותר מהי אלימות פוליטית אזרחית (ומה היא איננה) על פי מידת השימוש בכוח וצורתו. הבחנה זו מסוגלת להפריך טענות שווא שלפיהן אלימות מילולית, אלימות מרחבת

והסתה לאלימות (וכן אלימות אינדיבידואלית, קולקטיבית, שקטה ועוד) הן כביכול אינן מופעים של אלימות פוליטית אזרחית, ומכאן מסייעת לנו להבין ביטויים שונים של אלימות כהשתתפות פוליטית נורמטיבית או רדיקלית.

הציר השני – ציר היוזמה – מאפשר לקבוע אם התנגשות אלימה נעשתה בכוונה תחילה. הצבעה ברורה על הגורם שהחל בהתנגשות אלימה באירוע נתון מאפשרת לקבוע מתי אלימות אזרחית היא תגובת-נגד (ומכאן לטפל בנושאים כמו שיטור יתר, ביטחוניזציה, מיליטריזם של המשטרה ופרופיילינג) ומתי היא יזומה ומתוכננת מראש (ומכאן לטפל בנושאים כמו לגיטימציה למדינה שערעורה מביא למחאה, לגיטימציה לאלימות והצורך בתמיכה ציבורית רחבה למחאה, שיקולי עלות-תועלת של אלימות, והיחס לקבוצות מיעוט בחברה).

הציר השלישי – ציר המניע הישיר לפעולה – מסייע להבין את המניעים הרגשיים להתנגשות אלימה, ומבדיל בין אלימות שהיתה לה מטרה תכליתית לבין אלימות המונעת מדחפים שאינם בהכרח רציונליים. ציר זה מסוגל להכיל מקרים מורכבים, כמו את ההבנה שהצדקות אידיאולוגיות לאלימות לעתים גוברות על שיקולי עלות-תועלת רציונליים.

ההגדרה המקורית ומודל שלושת הצירים מובילים לתובנה ששלטון דמוקרטי נסמך על הלגיטימציה שמעניקים לו האזרחים כשהם מכירים מרצונם החופשי וללא כפייה בסמכותה של המדינה, אך מחאות חברתיות, וכמובן מחאות אלימות, זקוקות לתמיכה ציבורית רחבה אם הן חפצות חיים. הלגיטימציה למחאה, וכל שכן לאלימות פוליטית אזרחית, הן מצד הממסד והן מצד האליטות הדומיננטיות, היא דיפרנציאלית וסלקטיבית, גם כלפי קבוצות שונות (קבוצות מוחלשות בדרך כלל לא יזכו ללגיטימציה, למשל בישראל – חרדים, יוצאי אתיופיה וערבים<sup>84</sup>) וגם כלפי סוגיות ציבוריות שונות (מחאות כלכליות זוכות לרוב לתמיכה ציבורית רחבה, למשל בספרד, צ'ילה ויוון,<sup>85</sup> וכך גם מחאות "פריבילגיות", למשל של תנועות להט"ב<sup>86</sup>).

שורות אלה נכתבות בשנת 2023, שבה מדינת ישראל ניצבת בפני אתגר פוליטי, לאומי וחברתי שלא היה כמותו. הקרע בין תומכי המהלך המשפטי שמובילה הממשלה (וקרוי בפיה רפורמה משפטית) לבין מתנגדי המהלך (הטוענים כי מדובר בהפיכה משטרית) הביא למחאה ממושכת ורחבת-היקף, להתנגדות לממשלה באופנים שונים בקרב מגזרים רבים, ולקייטוב חברתי שנראה שיהיה קשה לגשר עליו. מצב מורכב זה מעמיד את התיאוריה המוצעת למבחן. ההיקף הנרחב של המחאות והמקרים (המעטים יחסית) של התנגשויות אלימות בין מפגינים לשוטרים מאפשרים להסיק מסקנות ביניים. ראשית, אף שנראה כי המחאה אינה נושאת אופי אלימי, היא כוללת פעולות מחאה שונות העונות להגדרה של אלימות פוליטית אזרחית. עם זאת, פעילי המחאה לא הפעילו בדרך כלל אלימות מתפרצת (אך כן אלימות כבושה – מרחבית ואחרת). לא יזמו התנגשויות עם שוטרים (אלא הגיבו), ומניעי הפעולות הישירות שלהם היו תכליתיים בעיקרם (למרות המטען הרגשי וההצדקות האידיאולוגיות הברורות). שאלת הערעור על הלגיטימיות של המהלך הממשלתי ועלייתה של תנועת המחאה הנרחבת נסמכות על אדנים של הזדהות ברורה עם המדינה, לצד תפיסות של חוסר אמון בממשלה, פגיעה נתפסת בחוקיות ובעקרונות חוקתיים, ופגיעה נתפסת באפקטיביות הכלכלית ובחוסנה הבינלאומי של ישראל. שאלת הלגיטימציה

עוסקת גם בשאיפה לתמיכה ציבורית רחבה (ועל כן הקריאה הנחרצת של מובילי המחאה לפעול בדרכים שאינן אלימות).

מהלך ניתוחי זה מתאפשר בזכות התיאוריה המוצעת. אולם יותר מכך, הוא מבקש לאפשר ולשמר את היכולת האנליטית הזאת גם בזירות מחאה אחרות בישראל ובעולם – בנייתוחים רטרופקטיביים היסטוריים ואקטואליים, אך גם ככלי שעל סמך מסקנותיו אפשר יהיה להציע מדיניות וכלים להתמודדות מלמעלה למטה (של ממשלות וקובעי מדיניות) ומלמטה למעלה (של תנועות חברתיות, תנועות שורשים, אזרחים, ופעילים חברתיים) עם אתגרים חברתיים, פוליטיים ולאומיים שונים.

## הערות

1. המחבר מבקש להודות לאריאל הנדל על ליווי המסור וקפדנותו הבלתי מתפשרת, וכן לשרי אהרוני ולניר גזית על הערותיהם המועילות.

Yair Yassan, "Like a Chess Game: Radical Right-Wing Activists Explain Their Part 2. in Violent Clashes with the State," *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*, 2001 [www.tandfonline.com](http://www.tandfonline.com) (להלן "Chess Game") (Yassan, "Chess Game").

3. Yair Yassan, "Reactive, Cost-Beneficial or Undermining Legitimacy: How Disempowered Protestors Explain Their Part in Violent Clashes with the State," *Social Movement Studies*, 20(4) (2021): 478–494 (להלן "Disempowered Protestors") (Yassan, "Disempowered Protestors").

4. יאיר יאסן, "הכדואים בנגב והסבריהם להתנגשויות אלימות עם המדינה: תוצאה של הזנחה או ערעור על לגיטימיות?" בתוך שליטה וקוץ בה: תמורות במדיניות המדינה כלפי אזרחים הערבים והשפעתן על התנהגותם, עורך אמל ג'מאל (תל אביב: מכון וולטר ליבך, 2020): 187-2013.

5. Cas Mudde, *The Far Right Today* (Cambridge: Polity press, 2019).

6. Jolanda Jetten, Frank Mols and Hema Preya Selvanathan, "How Economic Inequality Fuels the Rise and Persistence of the Yellow Vest Movement," *International Review of Social Psychology*, 33(1) (2020) [https://riips-irsp.com/articles/10.5334/irsp.356?utm\\_source=TrendMD&utm\\_medium=cpcandutm\\_campaign=International\\_Review\\_of\\_Social\\_Psychology\\_TrendMD\\_0](https://riips-irsp.com/articles/10.5334/irsp.356?utm_source=TrendMD&utm_medium=cpcandutm_campaign=International_Review_of_Social_Psychology_TrendMD_0).

7. Vjosa Musliu and Olga Burluk, "Imagining Ukraine: From History and Myths to Maidan Protests," *East European Politics and Societies*, 33(3) (2019): 631–655.

8. Renata Segura and Delphine Mechoulan, "Made in Havana: How Colombia and the FARC Decided to End the War," *International Peace Institute* (2017). <https://ssrn.com/abstract=2969332>.

9. אי-פי ורויטסר, "הצעת חוק בגיאורגיה לסימון עמותות בוטלה לאחר יומיים של מחאה נרחבת", הארץ,

- [www.haaretz.co.il/news/world/europe/2023-03-09/ty-article/.premium/00000186-c518-d71f-afa6-ddfe6bb50000](http://www.haaretz.co.il/news/world/europe/2023-03-09/ty-article/.premium/00000186-c518-d71f-afa6-ddfe6bb50000) .9.3.23
- Eitan Y. Alimi, Lorenzo Bosi and Charles Demetriou, *The Dynamics of Radicalization: A Relational and Comparative Perspective* (New York: Oxford University Press, 2015) .10
- Sivan Hirsch-Hoefler and Cas Mudde, *The Israeli Settler Movement: Assessing and Explaining Social Movement Success* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020) .11
- יאיר יאסן, "לגיטימיות מדינתית", *מפתח*, 17 (2022) <https://org.mafteakh/> (להלן: יאסן, "לגיטימיות מדינתית").
- Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence* (New York: Columbia University Press, 2003) (להלן "Collective Violence" (Tilly)). .13
- Ernesto Castañeda and Cathy Schneider (eds.), *Collective Violence, Contentious Politics, and Social Change: A Charles Tilly Reader* (Routledge: Taylor and Francis, 2017) (להלן "Collective Violence" (Castañeda and Schneider)). .14
- לרוב ולא תמיד, כיוון שאלימות פוליטית אזרחית יכולה להיות מופעלת גם על ידי מתנגדים למחאה ו/או לשינוי. .15
- Health World: Geneva) Health and Violence on Report World, Organization Health World .16  
Organization, 2002). [http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/42512/1/9241545623\\_eng.pdf?ua=1](http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/42512/1/9241545623_eng.pdf?ua=1)
- למשל ג'ורג'יו אגמבן, *מה שנותר מאשוויץ: הארכיון והעד (הומו סאקר 3)* (תל אביב: רסלינג, 2007); ולטר בנימין, "לביקורת הכוח", בתוך ו' בנימין וז' ורדידה, *לביקורת הכוח / תוקף החוק* (תל אביב: רסלינג, 2006) 23-50.
- Michel Foucault, "Governmentality," In G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller, (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (London: Harvester Wheatsheaf, 1991): 87-104
- יאיר יאסן, *לא מרימים ידיים: מחאות ואלימות כלפי המדינה בישראל*, (תל אביב: רסלינג, 2022) (להלן: יאסן, "לא מרימים ידיים").
- להרחבה ראו אריאל הנדל, "אלימות", *מפתח*, 2 (2011): 53-80. .19
- להרחבה ראו יאסן, "לגיטימיות מדינתית". .20
- להרחבה ראו רועי וגנר, "מדינה", *מפתח*, 5 (2012): 111-142. .21
- יאסן, "לא מרימים ידיים". .22
- Alan Dowty, "Democracy in Israel". In Hazan, R. Y., Dowty, A., Hofnug, M. and Rahat, G. (Eds.), *The Oxford handbook of Israeli politics and society* (2018). DOI: 10.1093/oxfordhb/9780190675585.013.6
- Yassan, "Disempowered protestors" .24

25. הסופרו'יסטיות המיליטנטיות באנגליה החליטו, בשנת 1906, לאמץ דפוס פעולה של אלימות סלקטיבית לפגוע ברכוש ולא בבני אדם ("An examination of Suffragette violence", Christopher Bearman, *The English historical review*, 120(486) (2005): 365-397). פעילות אקלים באוסטרליה, הולנד, גרמניה ואנגליה החליטו בשנים האחרונות לשפוך צבע ורסק עגבניות על ציורים ולא לפגוע בבני אדם, אך זה לא מונע מאחרים לראות אותן כקבוצות אלימות (Francisco Garcia-Gibson, "The ethics of climate activism", *Wiley interdisciplinary reviews*, <https://doi.org/10.1002/wcc.831>).
26. למשל: Tilly, "Collective violence".
- Donatella della Porta, *Clandestine political violence* (Cambridge: Cambridge university press, 2013).
27. Hilell Nossek, Annabelle Sreberny and Prasun Sonwalkar (Eds.), *Media and political violence* (Cresskill: Hampton Press, 2007).
28. Tazreena Sajjad and Andres C. Härdig, "Too Many Enemies: Mobilization, Marginalization, and Political Violence," *Terrorism and Political Violence*, 29(6) (2017): 1106–1125.
29. Perry Mars, "The Nature of Political Violence," *Social and Economic Studies*, 24(2) (1945): 221–238.
30. Cindy A. Sousa, "Political Violence, Collective Functioning and Health: A Review of the Literature," *Medicine, Conflict and Survival*, 29(3) (2013): 169–197.
31. Antonio C.G.M Robben, *Political Violence and Trauma in Argentina*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005).
32. Sivan Hirsch-Hoefler, Daphna Canetti and Ehud Eiran, "Radicalizing Religion? Religious Identity and Settlers' Behavior," *Studies in Conflict and Terrorism*, 39(6) (2016): 500–518.
33. Conny Roggeband and Bert Klandermans (eds.), *Handbook of Social Movements Across Disciplines*, Cham: Springer, 2017).
34. John T. Jost and Jojanekke van der Toorn, "System Justification Theory," in Paul A. M. Van Lange, Aryeh W. Kruglanski, and E. Tory Higgins (eds.), *Handbook of Theories of Social Psychology* (Sage publications Vol. 2, 2012): 313–343.
35. אריאלה אזולאי ועדי אופיר, משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967-) (תל אביב: רסלינג, 2008).
36. Laurence Piper and Joanna Wheeler, "Pervasive, But Not Politicised: Everyday Violence, Local Rule and Party Popularity in a Cape Town Township", *South Africa Crime Quarterly*, 55 (2016): 31–40.

- Andrea Pavoni and Simone Tulumello, "What Is Urban Violence?" *Progress in Human Geography*, 44(1) (2020): 49–76.
- Randall Collins, *Violence: A Micro-Sociological Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2008).
39. קרן ברל כצנלסון, דו"ח שיח שנאה נגד מוסדות שלטון ודמוקרטיה (2017). <http://hasata.berl.co.il>.
40. אהוד שפרינצק, בין מחאה חוץ-פרלמנטרית לטרור: אלימות פוליטית בישראל (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1995).
41. עם זאת, אפשר לטעון כי נוכחות גלויה של כוחות משטרה ו/או צבא היא הפעלה מובנית של אלימות כבושה (נוכחות גלויה של כוח אלים עם פוטנציאל להתפרצות), ועל כן אלימות כלפיהם לעולם תוגדר כאלימות תגובתית ולא כאלימות יזומה.
- Dean Pruitt and Sung Hee Kim, *Social Conflict: Escalation, Stalemate and Settlement* (Boston: McGraw Hill, 2004).
43. להרחבה על אלימות איטית: Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* (Boston: Harvard university press, 2011).
44. אריאל הנדל, "של מי העיר הזאת? אלימות אורבנית והמאבק על הזהות המקומית", *אש בשדה קוצים* - תיק מסות על אלימות וסולידריות (ירושלים: מכון ון ליר, 2022): 61. <https://theory-and-criticism.vanleer.org.il>.
- Dan Miodownik and Lilach Nir, "Receptivity to Violence in Ethnically Divided Societies: A Micro-Level Mechanism of Perceived Horizontal Inequalities," *Studies in Conflict and Terrorism* 39(1) (2015): 22–45.
46. Ami Pedahzur, Badi Hasisi and Avraham Brichta, "A proposed model for explaining political violence in Israel," *World Affairs*, 163(1) (2000): 18–27.
47. Irit Harboun, Guy Ben-Porat and Shlomo Mizrahi, "Collective Action of Ethno-National Minority Groups and the Cost of Inaction: Arab Palestinians in Israel", *Identities: Global Studies in Culture and Power* (2019). DOI: 10.1080/1070289X.2019.1608033. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2019.1608033>.
48. המדינה יכולה להפעיל אלימות כלכלית, חברתית ותרבותית. דוגמאות של אלימות מדינתית הן למשל שלילה או מניעה של אזרחות, מניעת אפשרות לייצוג פוליטי, הגבלת תנועה, פרופיילינג, שלילת תנאים (מעמד ומניעת שירותים), מאסר שווא, עבדות, גירוש, טיהור אתני וג'נוסייד. להרחבה ראו Dona Schneider and Meredith Turshen, "Political and Social Violence: Health Effects" (*Encyclopedia of Environmental Health*, 2011) [www.sciencedirect.com/science/article/pii/B978044452272600194X](http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B978044452272600194X).
49. שמואל ליימן-ווילציג, מחאה ציבורית בישראל (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1992).

- Elizabeth Tompkins, "A Quantitative Reevaluation of Radical Flank Effects within Nonviolent Campaigns," *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, 38 (2015): 103-135.
- Erica Chenoweth, *Civil Resistance: What Everyone Needs to Know* (Oxford: Oxford University Press, 2021).
51. יעל ברדה, הבידוקרטיה של הכיבוש: משטר היתרי התנועה בגדה המערבית 2000-2006 (ירושלים: מכון ון ליר, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2012).
52. Ofir Abu, "State Response to Arab Protest in Israel, 1990-2001: The Role of Dissident Elites," *Ph.D. Dissertation, Brandeis University* (2013).
53. Sara A. Soule and Christian Davenport, "Velvet Glove, Iron Fist or Even Hand? Protest Policing in the United States, 1960-1990," *Mobilization*, 14(1) (2009): 1-22.
54. Ronnie Olesker, "National Identity and Securitization in Israel," *Ethnicities*, 14(3) (2014): 371-391.
55. Guy Ben-Porat and As'ad Ghanem, "Introduction: Securitization and Shrinking of Citizenship," *Citizenship Studies*, 21(8) (2017): 861-871.
56. יגיל לוי, צבא אחר לישראל: מיליטריזם חומרני בישראל (תל אביב: ידיעות ספרים, 2003).
57. Donatella della Porta, *Social Movements, Political Violence, and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
58. Mtanes Shihadeh, "Voting as a Manifestation of Collective Interest: Arab Voters in the 2013 Elections," in *The Elections in Israel 2013 Analyzes*, ed. M. Shamir (New Brunswick: Transaction Publishers, 2015): 181-204.
59. Gadi Wolfsfeld, *The Politics of Provocation: Participation and Protest in Israel* (New York: New York University Press, 1988).
60. Tilly, "Collective Violence".
61. Castañeda and Schneider, "Collective Violence".
62. Wood Lesley and Tilly Charles (eds), *Movements Social 1768-2012* (Routledge, 2015).
63. Edward Maguire, Maya Barak, William Wells, Charles Katz, "Attitudes Towards the Use of Violence Against Police Among Occupy Wall Street Protesters", *Policing*, 14(4) (2020): 883-899.
64. יאפן, "לגיטימיות מדינתית".
65. ש.ם.
66. ש.ם.
67. John Schwarzmantel, *Democracy and Political Violence* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).
68. פול פירסון, "תשואות עולות, תלות מסלול וחקר הפוליטיקה", פוליטיקה, 26 (2017): 135-178.
69. Yassan, "Disempowered Protestors".
70. David A. Snow and Colin Bernatzky, "The Conterminous Rise of Right-Wing

Populism and Superfluous Populations,” in *Populism and the Crisis of Democracy, vol. 1: Concepts and Theory*, eds. Gregor Fitz, Juergen Mackert, and Bryan S. Turner (Routledge, 2019): 130-146

Nir Gazit and Erella Grassiani, “Liquid Legitimacy: Lessons on Military Violence from the Israeli Occupation in the West Bank,” *International Political Sociology*, 17(1) (2023), <https://doi.org/10.1093/ips/olac022>

Nir Gazit, “State-Sponsored Vigilantism: Jewish Settlers’ Violence in the Occupied Palestinian Territories,” *Sociology*, 49(3) (2015): 438–54

73. יורם רבין ויניב ואקי, דיני עונשין (מהדורה שלישית) (תל אביב: ההוצאה לאור של לשכת עורכי הדין, 2014).

Armando Piccinni, Donatella Marazziti and Antonello Veltri, “Psychopathology of Terrorists,” *CNS Spectrums*, 23(2018): 141–144

Conor Huff and Joshua D. Kertzer, “How the Public Defines Terrorism,” *American Journal of Political Science*, 62(1) (2018): 55–71

76. נקודת המבט הביטחוניסטית הביאה את מדינת ישראל להכריז בשנת 2021 על תנועת איחוד ועידות הנשים הפלסטיניות (UPWC) כארגון טרור, ולכן נמנע ממנה לפעול באופן גלוי לקידום זכויות נשים (איתמר אייכנר ויואב זיתון, “ארה”ב דורשת הבהרות על הכרה בארגונים פלסטיניים כארגוני טרור: ישראל הבטיחה מידע”, *Ynet*, 19.8.2022, [www.ynet.co.il/news/article/bkdfiz2r9](http://www.ynet.co.il/news/article/bkdfiz2r9)). מצד שני, ארגון הבריאות העולמי פרסם דו”ח שמגדיר מהי אלימות מבנית, אך אין לו סמכות וכוח לאכוף או להעניש על פגיעה באחריות להגן (“Political Violence” (Sousa).

77. אוריאל אבולוף ועוגן גולדמן, “אלימות פנים-מדינתית במזרח התיכון: על דמוקרטיה, דמוקרטיזציה ולאומיות”, *פוליטיקה*, 25 (2016): 137–165.

Alex Schmid, “The Definition of Terrorism,” in *The Routledge Handbook of Terrorism Research*, ed. A. Schmid (Abington: Taylor and Francis, 2011): Chapter 2

79. ב-1995 פוצץ טימותי מקווי בניין פדרלי באוקלהומה סיטי והביא למותם של 168 בני אדם. על פי ההגדרה של פגיעה בחפים מפשע, פעולתו של מקווי היא פעולת טרור כיוון שהביאה למותם של ילדים ופעוטות ששהו בבניין, ולא רק של סוכנים פדרליים. לעומת זאת, על פי ההגדרה של תפיסת השייכות, פעולתו מתאימה יותר להגדרה של אלימות פוליטית אזרחית, כיוון שלמרות התנגדותו הקיצונית לממשל, נראה שמקווי הגדיר את עצמו כפטריוט אמריקאי, למשל בשל התנדבותו לצבא. Stephen Jones and Jennifer Gideon, “United States v. McVeigh: Defending the Most Hated Man in America,” *Oklahoma Law Review*, 5(1998): 617–637

במקרה של יגאל עמיר ההגדרה ברורה יותר, ומתאימה להגדרה הנוכחית של אלימות פוליטית אזרחית. עמיר מגדיר את עצמו כישראלי ומבקש לחזק את מה שבעיניו נתפס כהתיישבות היהודית בשטחי ארץ ישראל השלמה, אגב שינוי צביונה הנתפס בעיניו כדמוקרטי-ליברלי לטובת אידיאולוגיות משיחיות,



- דתיות-לאומניות וגזעניות. עמיר רצח את ראש הממשלה רבין במטרה להפסיק את תהליך אוסלו, ולא פגעה בדמויות שאינן מעורבות בסכסוך. ראו מיכאל פייגה, "רצח רבין והשוליים האתניים של הציונות הדתית," *תיאוריה וביקורת*, 45 (2015): 31-56.
80. רוברט דאל, *על הדמוקרטיה* (ירושלים, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2002).
81. Sami Smooha, "Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel," *Ethnic and Racial Studies*, 13(3) (1990): 389-412.
82. Mathew Chew, "The Strategic and Instrumental Use of Verbal Violence by Protesters: Political Swearing in Hong Kong's Anti-Extradition Movement", *Social Movement Studies* (2023): DOI: 10.1080/14742837.2023.2171384
83. יאסן, "לא מרימים ידיים".
84. Guy Ben-Porat and Fany Yuval, *Policing Citizens: Minority Policy in Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).
85. יואב כהנא, "צדק חברתי ועולמי: סיור בעקבות מחאות בחו"ל", Ynet, 30.10.2011, [www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4141072,00.html](http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4141072,00.html)
86. Betsy Kuhn, *Gay Power!: The Stonewall Riots and the Gay Rights Movement, 1969* (Minneapolis: Twenty-First Century Books, 2011).





# דעת-עשות

## אורית יושינסקי

המושג "דעת-עשות" (באנגלית know-how, בצרפתית savoir-faire) מתייחס בשימוש הרווח לידע ולמיומנויות שנצברים תוך כדי התנסות במלאכה או בפעילות אחרת. חיבור זה מבקש לקשור בין המושג דעת-עשות בהקשרו הפסיכואנליטי, כפי שהוא מופיע בכמה סמינרים של ז'אק לאקאן, ובין השתמעויותיו בתיאוריות פילוסופיות ובתיאוריית תהליך העבודה (labor process theory). בחלקו הראשון של החיבור אדון במושג "דעת-עשות" בפסיכואנליזה. לאחר מכן, אנתח את המושג ביחס לשוק העבודה הקפיטליסטי. בחלק האחרון ישמש המושג לדיון ביקורתי בספרה של תהילה חכימי, חברה, שעוסק בתהליך העבודה הקפיטליסטי בימינו.

חיבור זה ממשיך דיונים בתיאוריית תהליך העבודה, המבקרים את נישולם של עובדים ממיומנויותיהם או את השתקתן של מיומנויות ביחסי העבודה הקפיטליסטיים.<sup>1</sup> יחסי עבודה אלה מתבססים על הדיכוטומיה בין דעת-עשות או "פרקטיקה" לבין ידע אפיסטמי המתגלם ב"תיאוריה" במובנה האריסטוטלי, כלומר ידע שמתחקה אחר אמיתותם של היגדים ומושגים.<sup>2</sup> על פי דיכוטומיה זו, שנטבעה כבר אצל אפלטון,<sup>3</sup> התיאוריה קודמת לפרקטיקה. הפרקטיקה נתפסת כביצוע של הוראות, בעוד הידע התיאורטי מונח בידי המנהלים, בעלי אמצעי הייצור או מעמד ה"אדונים". אל הידע ה"נכון" הזה משועבדים המעסיקים והעובדים גם יחד כדי להועיל למערכת הקפיטליסטית, שאינה מאפשרת לסובייקט העובד לשמר אוטונומיה המבליטה את המיומנויות הייחודיות שסיגל לעצמו ואף רואה בהן הפרעה למנגנון הייצור. עם זאת, כפי שכותב מתן קמינר במאמר המפתח את מושג המיומנות, המיומנות עשויה להיות טקטיקה חתרנית הפועמת בשוליו של שוק העבודה הקפיטליסטי.<sup>4</sup>

קמינר מבחין בין מיומנות, שהיא ערטילאית, מגולמת בגוף ואינה זוכה לתגמול ולהכרה חברתית, ובין כישורים, שהם מיומנויות הניתנות למדידה וזכות להכרה ולתגמול.<sup>5</sup> לדבריו, כישורים הם מיומנויות שעברו חפצון (objectification), כלומר תהליך של הכרה חברתית בתכלית הקונקרטית של המיומנות, ובעקבות זאת אפשר למדוד את המיומנות ולהעניק שכר לבעליה. בחברות קפיטליסטיות, מיומנויות שאינן זכות להכרה ככישורים המבוקשים בשוק העבודה נידונות להתעלמות ולביטול. הן לא נחשבות, לא מדוברות ולא מועברות הלאה בתהליך של התלמדות הכולל התבוננות, הדרכה, ניסוי וטעייה ותיקון מצידו של מדריך מיומן ובעל ניסיון. אף שהן נדרשות לעבודה, הן לא נחשבות לידע. טענתו של קמינר שגם עובדים שנדמים חסרי מיומנויות מפתחים ניסיון ומיומנויות במהלך עבודתם היא ביקורת חשובה על הטענה בדבר החלפת עובדים מיומנים בעובדים בלתי מיומנים ככיכול.<sup>6</sup> הדברים שלהלן ממשיכים ומרחיבים ביקורת זו דרך בחינת המושג דעת-עשות והפוטנציאל הפוליטי הטמון בו.

המושג דעת-עשות כולל בתוכו את המיומנות, אך הוא רחב יותר ממנה. הוא מתקשר למונח האריסטוטלי טכנה (τέχνη) – היכולת של אומן או בעל מלאכה לראות את יצירתו בעיני

רוחו ולהשתמש בכישורי ידיו, בגופו ובכוח שכלו כדי לתכנן את חזונו ולממש אותו.<sup>7</sup> טים אינגולד ואחרים קושרים את מושג הטכנולוגיה – גוף של ידע מדעי וטכני, מיומנויות והליכים תכליתיים של שימוש וביצוע – למושג דעת-עשות.<sup>8</sup> במובן זה, דעת-עשות היא שילוב של ידע ושל מיומנויות, של תכנון מתודי ושל ידע פרקטי שנצבר על ידי התנסות.

יתר על כן, בעקבות מרקס ותיאורטיקנים של תהליך העבודה, אפשר לראות בדעת-עשות הגדרה של מושג העבודה. החיבור בין תכנון לביצוע, בין דעת לעשות, מאפיין את הפעילות האנושית הכרוכה בטרנספורמציה של הטבע ושל הסובייקט העובד הקרויה עבודה.<sup>9</sup> כך מרקס:

עכביש מבצע כמה עשיות, שיש בהן משום דמיון לפעולת האורג; ודבורה בונה את תאי השעווה שלה, ומביישת בכך לא אחד מן הבנאים מבני אדם. ואולם גדול כוחו של הגרוע בבנאים מכוחה של המעולה בדבורים – בכך שהלה עמד ובנה כבר את התא במוחו, לפני שהוא בא לבנותו בשעווה. בסופו של תהליך העבודה באה לעולם תוצאה, שעם תחילת התהליך הייתה קיימת בדימויו של הפועל, הווה אומר, כבר הייתה לה הוויה אידיאלית. ולא זה בלבד שגורם הוא לידי שינוי צורתו של הטבעי; מגשים הוא בטבעי זה גם את תכליתו-הוא הידועה לו, והיא הקובעת את דרך עשייתו ואופנה בגזירת חוק ועליו לכוף את רצונו בפניה.<sup>10</sup>

בעברית נהוג להבחין בין ידע תיאורטי לידע מעשי או טכני, כך שלכאורה המושג העברי שיש לדון בו הוא "ידע מעשי" או "ידע טכני". אולם נראה שמושגים אלה מצומצמים מדי, כיוון שאינם מביאים בחשבון את הדיון הפסיכואנליטי בידע הלא-מודע. התחדיש המוצע כאן, "דעת-עשות", נבחר מתוך כוונה לערב ניתוח פסיכואנליטי ביקורתי בתיאוריה של תהליך העבודה בקפיטליזם. מושג זה מבוסס על תרגום הבחנתו של לאקאן בין ידע לא מודע (savoir) לידע אפיסטמי (connaissance), שאתיחס אליה בהמשך. הידע הלא-מודע תורגם ל"דעת", והידע האפיסטמי ל"ידע".<sup>11</sup> כדי לתרגם את מושגיו של לאקאן לעברית נדרשים לא פעם תחדישים והבחנות חדשות, שחלקם כבר השתרשו בשיח הפסיכואנליטי העברי (כמו למשל ההבחנה בין תשוקה – passion לאיווי – désir). מלבד זאת, כאמור, הגרסה הפסיכואנליטית לידע המעשי חורגת מהמונח השגור כיוון שהיא כוללת התייחסות ללא-מודע. לאקאן מצהיר שבלא-מודע יש ידע – דעת – אולם בעוד שלדעת יש אפקטים על הסובייקט, לסובייקט אין גישה ישירה אליה. עם זאת, באנליזה או בהתנסות שמחוץ לה, הסובייקט יכולה לקבל מושג ולהגיע לאמת מסוימת על הדעת שטמונה בה.

בפסיכואנליזה הלאקאניאנית, דעת-עשות מתקשרת לדרך ייחודית שהסובייקט מוצאת או ממציאה כדי לצלוח אתגרים ומשברים כאשר היא הולכת בעקבות האיווי שלה בעבודה, באהבה וביחס לאחרים. זהו מושג פוליטי ואתי שמתקשר לפוליטיקה ולאתיקה של הפסיכואנליזה. האתיקה של הפסיכואנליזה גורסת שאל לה לסובייקט לוותר על האיווי שלה; במקום זה, עליה

להתחקות אחר הסיבה הלא-מודעת של האיווי המכוננת אותה ומניעה אותה בכיוון הייחודי לה. אמנם אי אפשר להתוודע אל הסיבה הלא-מודעת של האיווי, אבל הוא מהווה מעין כוח או וקטור שנותן לסובייקט כיוון. משלח יד עשוי להיות חלק מכיוון זה. אפשר לומר שהסובייקט שעובדת למען האיווי שלה היא סובייקט אתית במובן הפסיכואנליטי.

הפסיכואנליזה מתמקדת בסובייקט ובסינגולריות שלה כנקודת מוצא לפוליטיקה שעשויה לחתור תחת שיח האדון, כלומר תחת יחס חברתי של נורמות ואמיתות מוסכמות הקובעות בין השאר את אופני הידע והעבודה ה"נכונים" והמקובלים.<sup>12</sup> נקודת המבט הפסיכואנליטית מתייחסת לסובייקט של הלא-מודע כמי שיכולה לפתח דעת-עשות ביחס לידע לא-מודע שירשה או רכשה. הסובייקט המפתחת דעת-עשות הולכת בעקבות האיווי שלה, תוך שימוש – מעשה חושב – בדעת הטבועה בה, כדי למצוא ולהמציא את דרכה הייחודית לעבוד, לאהוב ולחיות. דרך שמאפשרת לסובייקט לא לוותר על איווייה ולהישאר נאמנה לכבודה הסגולי (dignity) היא דרך אתית ופוליטית במובן הפסיכואנליטי.

חיבור זה אינו מציע לאלץ עובדים לסגל לעצמם דעת-עשות כדי להחזיק מעמד בשוק העבודה הקפיטליסטי ולתרום להנצחתם של תנאים שחותרים באופן מבני לניצול מרבי של כוח העבודה. במקום זאת, מוצג כאן ניסיון להשיב מעט ארוס – כוח מעורר, מתסיס, יצרי ויצירתי – לפוליטיקה שבה הסובייקט מתפקד ככוח עבודה, כאזרח בעל זיקות שונות לסביבתו החברתית, ולהחיות אתיקה שבה הוא הולך בעקבות איוויו כאשר הוא בונה את חייו, עובד, אוהב, מקיים קשרים עם אחרים, חוקר, שואל ויוצר וכן עובד את השם – בונה את שמו שלו בתוך שיח, כלומר בתוך יחס חברתי. נראה שהמעבר מדיון במיומנות לדיון בדעת-עשות נחוץ במיוחד בשוק העבודה של ימינו, שאיננו רק מתעלם ממיומנויות מסוימות של עובדים, אלא מבקש גם להנדס את כוח העבודה ולעצב את זהותו ואישיותו של העובד על פי צורכי ההון. שוק העבודה הקפיטליסטי מתעלם ממיומנויות אחדות ומעודד נטיות וסגולות חדשות, מיומנויות כגון שירותיות וחברותיות, כדי לנצלן לצרכיו באופן שמתיק סובייקטים מדרכי העבודה והעשייה הייחודיות להם.<sup>13</sup> ככל שהניכור גדל, גדלה נחיצותה של הדעת-עשות כדרך סינגולרית של כל סובייקט לעבוד ולחיות.

### דעת ועשות בפסיכואנליזה

במובנו הפסיכואנליטי, המושג דעת-עשות מורכב משני רכיבים: "דעת" ו"עשות". לאקאן מבחין בין דעת (savoir) ובין ידע (connaissance), ובין דעת לידע אפיסטמי (épistémè). אף כי הוראותיהם השונות של שני מסמנים אלה נשחקו בשימוש היומיומי המודרני, לאקאן שב אל הוראותיהם המקוריות של savoir ושל connaissance בצרפתית: connaissance משמעו היכרות ותפיסה, ואילו savoir כולל גם שיקול דעת, אינטליגנציה וטעם. ה-savoir הוא ידע נרכש שעושה שימוש באופני ההיכרות והתפיסה של ה-connaissance. במילים אחרות, כדי להגיע לדעת יש לעשות שימוש בדרכים שונות של רכישת ידע. הדעת היא לפיכך תוצר של תהליכי למידה, היכרות, היכרות, התנסות וקניית ידע.<sup>14</sup> לאקאן קושר מלכתחילה את ה-savoir לדעת-עשות כשהוא אומר, "עוד לפני שנדע אם הידע יודע את עצמו, אם ניתן לייסד סובייקט על גבי האפשרות של ידע"

לחלוטין שקוף לעצמו, חשוב שנדע לספוג את המשלב של מה שבמקורו הוא הדעת-עשות".<sup>15</sup> הדעת קשורה לדעת-עשות, שכן היא ידע לא מודע שכולל את מה שנרשם בסובייקט ונטמע בה משחר ילדותה ובהמשך חייה: אמירות ומחוות של אחרים – הורים, דמויות טיפוליות וסמכותיות או בעלי השפעה אחרים – שנטמעו בכל אחד ואחת בצורה ייחודית, כשריטות וכסימנים שנצרכו בנפשה של הסובייקט באופן שיכול לכונן אותה ולסלול את גורלה, אלא אם כן תדע להשתמש במה שנרשם בה כדי ליצור המצאה חדשה שמיטיבה עימה.

מה שנרשם כדעת, כידיע לא-מודע, הוא סימנים ואותיות בממשי, כלומר אותיות וסימנים אניגמטיים שאינם יוצרים שרשרת מסמנים או מרכיבים נרטיבי. לאקאן מכנה אותם תווים יחידאיים (traits unaires). אלה הם עקבותיו של האחר שנטבעו בסובייקט והותירו בו חותם של התענגות. התו היחידאי מתווה את התענגותו המסוימת של הסובייקט, שנובעת מהחזותם שנשאר טבוע בו. ההתענגות היא גופנית-נפשית לבלי הפרד. פרויד, למשל, הגיע לניסוח התו היחידאי (einzigiger zug) דרך ההזדהות של המטופלת ההיסטרית שלו דורה עם אביה. דורה חיקתה את השיעול של אביה כסימפטום שממנו סבלה היא. הסימפטום מכיל ידע לא-מודע – דעת שאיננה קוראת לפתרון מלא של חידת הסימפטום אלא לפענוח, כלומר לזיהוי האלמנטים המצויים בו ולזיהוי ההתענגות הייחודית לסובייקט שנושא את הסימפטום. בהמשך לפענוח, האנליזה יכולה לכלול פירוש המיועד לאנליזנט – הסובייקט המצוי באנליזה – ועשוי לאפשר לו לרקום המצאה או מתכון משלו – דעת-עשות עם ההתענגות שבסימפטום בדרך שמיטיבה עימו.

אם כן, בדעת, בידע הלא-מודע שמצוי בתווים היחידאיים שנצרכו בבשר הנפש, ישנה התענגות המצויה מעבר לעקרון העונג וחוצה את העונג לעבר הכאב והסבל. הסימפטום של הסובייקט מסב לו כאב וסבל שמהם אינו יכול להיפטר לבדו, והוא שואב הנאה מסוימת, מעורבת בסבל מההתבוססות בהם. לאקאן מדבר על הידיע הלא-מודע (הדעת) כהתענגות של האחר בסובייקט או על הסובייקט לא יידע מה לעשות עם מה שטבוע בו, עם מה שירש מאבותיו ומאבות אבותיו, מהסביבה שבה גדל או מטראומות שנצרכו בו בבגרותו, ירושות אלה ינהלו אותו ויקבעו את חייו בלי שיוכל לשלוט בהן. אם ההתענגות תוסיף לשחק בסובייקט ולקבוע את גורלו, התוצאה תהיה סבל שמתגלם בכפיית חזרה, מבוי סתום מתיש ומכלה של "עוד מאותו דבר" שקשה להיחלץ ממנו. לעומת זאת, לדעת איך לעשות דבר מה עם ההתענגות, להכניס מסמן או המצאה ששייכת לסדר הסמלי משמעו להתנגד לדחף המוות, הגזור חזרה אל הדומם וקיפאון הומאוסטטי.

לאקאן מתרחק מהפסיכולוגיה הביולוגיסטית (שפרויד עדיין היה שבוי בה ושאחד ממייצגיה הוא הפסיכולוג הביולוגיסטי אנרי פיירון [Piéron] שמוזכר אצל לאקאן<sup>17</sup>) כדי להדגיש שמה שמוטמע בסובייקט הוא ידע מסמני מראשיתו, גם כאשר המסמנים הם סימנים – תווים יחידאיים שאינם יוצרים שרשרת. הידע שהאחר מטמיע בסובייקט איננו רק אינפורמציה חושית שמסייעת לאורגניזם האנושי להתמצא בסביבתו, אלא ידע שמלכתחילה מכיל התענגות: תוצר של מסמן שנוגע בגוף ומטביע סימן גופני-נפשי שנטמע בסובייקט באופן אידיויסינקרטי. הסובייקט בונה את עולמה ביחס לדעת-התענגות זו המוטמעת בה: עובדת, חיה ואוהבת.

### המקצועות הבלתי אפשריים

במובן מסוים, אפשר להשוות את הסגולה הטובה (ἀρετή) מן האתיקה הניקומאכית של אריסטו לדעת-עשות הלאקאניאנית. הסגולה הטובה היא מה שמצוי באדם בכוח אך מפותח בפועל דרך הוראה, התנסות והרגל. זהו ידע נרכש: "את הסגולות הטובות קונים אנחנו לעצמנו מתוך שנתחיל להפעילן, והוא הדין גם לגבי האמנויות. שכל הדברים שעשייתם צריכה לימוד, הרינו לומדים אותם אגב עשייתם"<sup>18</sup>. אולם לאקאן מייחס משקל סגולי לא רק לכל אומנות ומדע, אלא גם ובעיקר לפעילותו של הסובייקט הסינגולרי, שיש לו דעת-עשות סגולית בתוך היחס החברתי. אצל אריסטו הסגולה הטובה נקבעת על ידי הנורמה, ששליטיה הם המחוקקים האמונים על מדע המדינה.<sup>19</sup> במילים אחרות, הסגולה הטובה האריסטוטלית היא קביעה של שיח אדון, של יחס חברתי המורה על החוש המשותף (הקומון-סנס), על מה שמקובל, נכון, מוסרי וצודק. לעומת זאת, על פי לאקאן דעת-עשות היא האפשרות של כל אחד ואחת לעבוד עם התענגותו או התענגותה דרך האיווי באופן שחוצה את שיח האדון ואינו בהכרח נאמן לאמיתותו ולנורמות שלו. הדעת-עשות היא המצאה הנאמנה לאתיקת האיווי של הסובייקט, למה שדוחף אותו בכיוון שמתקשר למשאת נפשו ולמי שהוא. הסובייקט יכול לקבל על עצמו את מוסרותיו של שיח האדון, אך הוא יכול גם לחתור תחתיהן עם איוויו ועם המצאותיו שאינן בהכרח מתיישבות עם מוסרות השיח.

נראה כי הדמיון בין הסגולה הטובה לדעת-עשות נמצא במקום אחר: שניהם הליכים של ניסוי וטעייה שאינם מבטיחים תוצאות מושלמות, אך מאפשרים שינוי המיטיב עם הסובייקט. אריסטו שם דגש על מלאכות מסוימות המבקשות להקנות ידע ודעת לאחרים ומצריכות ניסוי וטעייה ודעת-עשות. מלאכות מרכזיות אלה הן השלטון (או "המדע המדיני"), ההוראה והרפואה. שלושתן מתאפיינות בהיעדר מתכון או מערכת כללים סדורה שיכולה להנחות את בעלת המלאכה במלאכתה; עליה להתייחס לכל מקרה לגופו תוך ניסוי וטעייה, ולהמציא בכל פעם את הדרך המיטבית – גם אם לא האידיאלית – לפעול ביחס אליו.<sup>20</sup> מכיוון שמלאכות אלה לא נשענות על הוראות ידועות מראש, הן מחייבות צורת הוראה המותאמת למקרה, למצב ולתנאים, וכן למתלמד, לאזרח או לפצינט המסוים, היות שקשה להורות לאחרים כיצד לפעול כדי לפתור את בעיותיהם או לשפר את חייהם. כיצד יעלה בידה של המחוקקת או השליטה לנטוע באזרחים סגולה טובה? איך להורות להם לעבוד כדי לסייע בבניית המדינה והחברה? כיצד לחנך לנער ולנערה, איך להפוך תלמיד לבר-דעת וללמד אותו ללמוד, לסייע לו לפתח מיומנויות למידה? המדינאי, המורה והרופאה צריכים להיות בעלי בקיאות בנשמה, טוען אריסטו, כדי לפתח באזרח, בתלמיד ובחולה את הסגולה הטובה, את היכולת להיות בתוך סדר חברתי, ללמוד ולעבוד מתוך הנאה ולתועלת הכלל, ולדעת כיצד לפעול כדי להישאר בקו הבריאות או להירפא.<sup>21</sup> במילים אחרות, שלושה מקצועות אלה הם צורות של דעת-עשות שתפקידה הוא לאפשר לאחר לפתח דעת-עשות משל עצמו. המדינאית, המורה והרופא נושאים סוגים שונים של ידע ומיומנות, אולם השימוש בידע ובעיקר ההתערבות בחייהם של אחרים מצריכים דעת-עשות.

אפשר למצוא הד לדברים אלה במאמרו של פרויד "אנליזה סופית ואינסופית". פרויד

עושה פרפרזה על האמרה המקובלת שעל פיה יש שלושה מקצועות "בלתי אפשריים" ("unmöglichen" Beruf): שלטון, הוראה ורפואה.<sup>22</sup> הוא מחליף את הרפואה באנליזה ועוסק במלאכתו הייחודית של האנליטיקאי, שיכולתו להביא את האנליזה לסיום אופטימלי תלויה ב"בקיאות וסבלנות נאותות", לאחר שלמד משגיאותיו וטעויותיו ו"השיג שליטה על נקודות התורפה באישיותו שלו".<sup>23</sup> בניגוד לרופא, שמחלתו אינה בהכרח מונעת ממנו לטפל בחולים ולעתים אף מסייעת בכך ("אפשר אפילו לגלות יתרונות מסוימים בכך שמי שמחלת השחפת מאיימת עליו יתמחה בטיפול בחולי שחפת"<sup>24</sup>, כותב פרויד), מוטב לאנליטיקאי שיתגבר על פגמיו הנפשיים בכואו לטפל בנפשו של הפציינט. לשם כך תהליך ההכשרה אינו אלא האנליזה האישית של האנליטיקאי, שבה הוא הולך כברת דרך, נותן אמון בלא-מודע ומחולל תזויות בחייו שלו.<sup>25</sup> נראה שהדעת-עשות כאן הופכת את המקצוע ליותר מאשר משלח יד. העמדה של האנליטיקאי (וכן של המדינאי והמורה) היא גם עמדה בחיים.

לאקאן הלך בעקבות פרויד, ובניגוד לכללי ההכשרה של החברה הפסיכואנליטית הבינלאומית (IPA — International Analytic Association), שהתירה רק את עבודתם של אנליטיקאים שסיימו מסלול של אנליזות מודרכות ולימודים עיוניים. בשביל לאקאן, ההכשרה של האנליטיקאי היא בעיקר כברת הדרך שהוא עובר באנליזה שלו עצמו, ובסופה הוא יודע כיצד לחיות עם הסימפטום שלו. האיווי לערוך אנליזה ולאפשר לאחרים לצלוח את כברת הדרך שלהם מובילה את האנליזנט החפץ בכך לעברה האחר של הספה.

לדידו של לאקאן, האנליזה היא אכן מקצוע "בלתי אפשרי": האנליטיקאי יודע הרבה דברים, הוא קורא את פרויד ואת פרשניו ומכיר את המסורת האנליטית הענפה; הוא מגלה בקיאות בכל תחומי התרבות והרוח, בהמשך לדרכו של פרויד וכפי שמעידים אינספור האזכורים לשלל תחומי דעת והאסוציאציות בדבריו ובכתביו של לאקאן. אולם האנליטיקאי אינו יודע דבר על האנליזנטית שנכנסת לקליניקה שלו מלבד מה שעולה בשיחה עימה. הוא אינו יודע מראש כיצד לפתור את הסימפטום שממנו היא סובלת: אין בידו מתודה או מערכת כללים מוכנה מראש. הוא יצטרך להמציא מענה ופירוש שאינו רק ייחודי לכל אחד ואחת מהסובייקטים שבאנליזה, אלא גם פרי של מפגש מסוים בין האחד לאחרת, קשוב למילים הנאמרות ולמה שנאמר בין המילים וממציא באופן ארעי אוֹמֵר (dire), פירוש חד-פעמי, שעשוי להיות גורלי לאנליזנטית. אכן, בלתי אפשרי לתפוס כיצד מתחולל ה"קסם" שבו האנליזנטית מקבלת פירוש אנליטי כפרשנות מיטיבה המחוללת תזויה בנפשה ובחייה. אוֹמֵר כזה עשוי להיות אירוע, מפגש מקרי וגורלי גם יחד שיכול להביא לשינוי. השינוי איננו פתרון אידיאלי וכולל לסבלה של האנליזנטית או ל"פגמים" באישיותה ואיננו "שיפור" ברוח הישגית קפיטליסטית; בדומה ל"מידה הבינונית" של הסגולה הטובה, שאינה אלא הטוב ביותר האפשרי שנגקט ביחס לכל דבר ועניין, השינוי האפשרי באנליזה הוא דעת-עשות עם הסימפטום בלי להעלים אותו.

זה אינו פתרון מושלם. כדברי פרויד, "נראה כמעט כאילו האנליזה היא השלישית מבין אותם המקצועות "הבלתי אפשריים", שבהם כל מה שמובטח מראש הן תוצאות לא מספקות. השניים האחרים, הידועים מזה זמן רב, הם החינוך והשלטון".<sup>26</sup> התוצאות אינן מספקות משום שאינן



פותרות את הסימפטום ואינן מעלימות אותו, כשם שמדינאי אינו יכול להתגבר על האנטגוניזם החברתי שלא בכוח הזרוע או בטרור פסיכולוגי, לאחד את העם בדרך המוסכמת על הכול ולברוא אוטופיה, וכשם שהמורה אינה יכולה להנדס ללא כפייה תלמיד יודע-כול, צייתן ומיומן. המדינאי והמורה בעלי הסגולה הטובה עושים כמיטב יכולתם כדי להנהיג וללמד, אך מלאכתם היא אינסופית, גם אם מיומנות מסוימת משמשת לה עוגן. חוסר הסיפוק מוביל לעבודה ומעורר איזון לעבוד כדי להגיע לסיפוק. האם הסיפוק יגיע? בשביל לאקאן, האנליזה מסתיימת בנקודת רוויה שאיננה סיום אידיאלי של פתרון הסימפטום, אלא נקודה ארכימדית שהאנליזנט יכול לאחוז בה כדי לחיות קצת יותר טוב עם הסימפטום שלו.

הדעת-עשות המוקנית באנליזה מאפשרת לאנליזנט לעבוד עם הסימפטום, שהוא מטאפורה המקודדת כאב או סבל שמועתק משדה אחד לאחר. אצל לאקאן, הסימפטום הייחודי לסובייקט – למשל שיעול מיוחד, כאב באיבר כלשהו, עווית או התנהגות מסוימת שנכפים על הסובייקט – מכיל גם את תו ההתענגות הייחודי שמקנה לו עקביות וזהות. פתרון של הסימפטום וחיסולו עלול לגרום לסובייקט לאבד את העקביות שלו. דעת-עשות מאפשרת לעבוד עם הסימפטום או עם ההתענגות הכרוכה בו, להמשיך בהתענגות באופן שמפחית מן הסבל ומכניס לתוכה מסמן ואיזון שמעניק לסובייקט כיוון, תקווה, מטרה והזדמנות לחלום ולתכנן לעצמו עתיד.

כוחם של הבלתי אפשריים: דעת-עשות כפוליטיקה חתרנית של הסובייקט כאמור, לאקאן מבחין בין דעת של הלא-מודע לבין ידע אפיסטמי. בסמינר 17 הוא מזהה תהליך פרדיגמטי והיסטורי כאחד, שבו הדעת עוברת הפשטה וצמצום ל"תיאוריה" במובנה האריסטוטלי.<sup>27</sup> בתקופות קדומות – לאקאן מתייחס בעיקר ליוון העתיקה – המבנה החברתי היה כזה שבו העבד, שהיה חלק ממשק הבית ומהמשפחה יותר מאשר חלק מהמדינה, היה מי שידע לעשות.<sup>28</sup> בשלב כלשהו "נגזלה" דעתו של העבד על ידי מעשי האדון: "מהו זה שהפילוסופיה מציינת בכל מהלך התקדמותה? זהו הגזל, החטיפה, הגריעה של הדעת מן העבדות, באמצעות מעשה האדון".<sup>29</sup> מה שנגזל איננו העבודה, שכן היא נשארת בידי העובד, אלא הדעת-עשות. תהליך הפיכת הדעת והידע הפרקטי לידע תיאורטי כשלעצמו אינו שלילי ואינו חיובי, אלא תהליך בלתי נמנע של הפשטה, פרשנות ומתן משמעות. מרקס וממשיכיו התייחסו לחלוקה החברתית של העבודה, כמו גם לאפשרות הפיצול בין התכנון לביצוע ולחלוקת העבודה שבאה בעקבותיו למתכננים-מנהלים ולעובדים-מבצעים.<sup>30</sup> עם זאת, מרקס הבחין בין חלוקה זו לחלוקה התעשייתית של העבודה בקפיטליזם שבה מתקיים פירוק של העבודה למקטעים, כך שכל עובדת אחראית על חלק קטן אחד והאחריות על תהליך העבודה ניטלת ממנה ועוברת למנהלים. כך נגזלת הדעת-עשות מהעובד שהופך למנוכר לתהליך העבודה. בתוך כך – לאקאן מהדהד כאן את מרקס – העובד, שכבר איננו עבד אלא "חופשי" למכור את כוח עבודתו כסחורה בשוק, מצמצם ליחידת ערך הניתנת לכימות: "העובד אינו אלא יחידת ערך". מה שמרקס מוקיע בערך העודף הוא לדעת לאקאן גזל ההתענגות, כלומר ההתענגות – דעת הייחודית לעבד, לבעל המלאכה.<sup>31</sup> לאקאן מכנה אותה עודף-התענגות, היות שהיא תמיד עודפת ובלתי ניתנת

לכימות ונמצאת מעבר לעקרון העונג. בסמינר 23, הסינטום,<sup>32</sup> לאקאן מגדיר את הדעת-עשות כמה שנותן ערך ראוי לציון לאומנותו של פלוני.<sup>33</sup> הערך הייחודי נובע מכך שהאומן ועוד כמה אחרים שמזהים את הערך הייחודי באומנותו מאשרים אותו. ה"ערך הראוי לציון" (une valeur remarquable) של האומנות עולה מכך שהסובייקט לוקח אחריות על התענגותו, מארגן אותה מחדש ומשיים אותה כהתענגות-דעת ייחודית לו, שבאמצעותה הוא יכול לבסס את מעמדו ולבנות לעצמו שם ייחודי. זהו אותו ערך שמיוצר באמצעות כוח העבודה, כפי שמרקס מנסח זאת: ערך שאי אפשר לאמוד, שהוא כוח ואפקט ואיננו ערך עודף, אף שהקפיטליסט מפשט אותו והופך אותו לסחיר.

כוח העבודה שהעובד מוכר כסחורה בשוק העבודה הקפיטליסטי מורכב למעשה מדעת-עשות. הדעת, ההתענגות, והדרך הייחודית שבה הסובייקט עובד בהתאם לאיוויו, שהם בבחינת "נשמת העבודה" של העובד, הם הכוחות שמובטחים למעסיק. גזילתה של הדעת-עשות מאפשרת את הצבירה הראשונית של ההון, כפי שמסביר קמינר: "הפקעה אלימה של אמצעי הייצור מידיהם של היצרנים, שנועדה לאפשר ייצור בקנה מידה גדול ולהכריח אותם למכור את עבודתם תמורת שכר".<sup>34</sup> מה שהופך למדיד וסחיר הוא הדעת-עשות שעוברת לכיסו של האדון, והופכת למערכת של הוראות וכללים, לידע כמותי ובירוקרטי המועיל להון ומשרת את המערכת הקפיטליסטית:

הבה ונתחיל בכך שנבחין בין מה שהייתי מכנה בהזדמנות זאת שתי הפנים של הידע, הפן המנוסח ואותה דעת-עשות כה קרובה לידע חייתי, אך שאצל העבד כלל אינה משוללת מן המכשיר הזה שהופכה לרשת שפתית מהיותר מנוסחות. העניין הוא שיש להיווכח בזאת, שהשכבה השנייה, המכשיר המנוסח, יכול להימסר, כלומר, להימסר מן הכיס של העבד אל כיסו של האדון – אם בכלל באותה תקופה היו בנמצא כיסים.<sup>35</sup>

מלבד תיאור המעבר מדעת-עשות לידע-אדון, דברים אלה מעלים את ההבחנה בין דעת-עשות הקרובה ל"ידע חייתי" הטבוע בגוף לבין הידע האפיסטמי התיאורטי, אך הם מבטאים גם את הערעור על הבינאריות של שתי פנים אלה של הידע. דעת-עשות איננה רק ידע חייתי ערטילאי, אלא היא דעת שעושים ביחס אליה שימוש מנוסח, מהובר וסמלי בעקבות איווי של הסובייקט. שימוש מנוסח זה הוא גם מה שהופך את המעבר מדעת-עשות לידע הכרחי. אף שהפילוסופיה הציגה את הידע התיאורטי כקודם לדעת, כפרקטיקה של התיאוריה, התהליך הוא למעשה הפוך: הפילוסופיה היא "השכבה השנייה", האפשרות לפעול עם הדעת-עשות של העבד, שאומנם מפשטת את הדעת-עשות ומצמצמת אותה לכללים והוראות, אבל עדיין דרך אפשרית לעשות שימוש בדעת. הפילוסופיה והתיאוריה אינן מוכרחות להיות מנותקות לחלוטין מדעת-עשות, אלא עשויות להיות מחוברות אליה דרך האיווי של הסובייקט החושב. כך, כנגד הדיאלוג האפלטוני "מנון" שלאקאן מביא כדוגמה לזלזול של האדון – אפלטון המסתתר מאחורי דמותו של סוקרטס – בדעת-עשות של עבדו של מנון, דקארט הוא דוגמה לפילוסוף ש"חילץ לראשונה את הפונקציה של הסובייקט",<sup>36</sup> הטיל ספק בידע האדון וחשב מחדש על מה שניתן לדעת.

הסובייקט יכול להיות כפוף לשיח האדון, לעבוד כפי שמורים לו, לשתוק ולהשתיק את הידע שרכש, אך לעיתים הוא יכול גם לחתור תחת שיח האדון, אם הוא פועל בכיוון האיווי שלו באופן שחוצה את השיח, לא משרת אותו ולא מבקש להחליפו בשיח אדון אחר. דקארט חילץ סובייקט חושב כזה, שאפשר לכנותו גם סובייקט של המדע וסובייקט של דעת-עשות, במובן זה שהוא חוקר, שואל, מטיל ספק וממציא, ובכך הוא מניע ומחייב את המדע ובה בעת יוצר את עצמו כסובייקט. כאשר מרקס מתאר בהקפיטל את העבודה כההליך תכליתי שבין האדם לטבע, שבו האדם "מניע את כוחות הטבע הטבעיים בגופו, הם זרועותיו ורגליו, מוחו וידו", שעה שהוא משפיע על הטבע ומשנה אותו ובה בעת "משתנה [...] גם טבעו של עצמו"<sup>37</sup>, הוא מתאר את העבודה החדורה בדעת-עשות, זו ששלובים בה דעת גופנית, איווי וחזון. זוהי אותה דעת-עשות שיכולה לחתור תחת שיח האדון הקיים ועשויה גם לקבוע מסמרות חדשות ולשנות באופן "בלתי אפשרי" את אופן הייצור.<sup>38</sup>

לאקאן מתאר בדרכו את תהליך האכשור (de-skilling)<sup>39</sup> של העובדת, תוצאה של חלוקת העבודה למקטעים והמונופול של המעסיק על הידע שמרקס מדבר עליו בהקפיטל, ובעקבותיו ברייורמן ואחרים. הוא מתאר את ההפשטה של הדעת-עשות לכדי ידע אפיסטמי, תיאורטי, שאפשר לאמוד ושבא לידי ביטוי בעבודה המופשטת, שנתונה ביחס חליפין וניתנת לאומדן ולתמחור. לאקאן אינו מתייחס רק לאכשור ולגזילת היכולת הטכנית, אלא גם לגזל נרחב יותר של הדעת-עשות, שמביא להתנכרות כוללת של הסובייקט העובדת לעצמה, לאובדן הקואורדינטות המאפשרות לה לנווט את דרכה ולדיכוי של האיווי, החזון והחלום.

בשיעור האחרון של סמינר 17 שכותרתו היא "כוחם של הבלתי אפשריים" (Le pouvoir des impossibles), לאקאן מספר לשומעיו הסטודנטים שהרומאים הפלבאים היו מעמד נכבד למרות נחיתותם היחסית – מעמד של בעלי מלאכה שקיימו את עצמם בעוני אך בכבוד. במובן זה היו הפלבאים מעין פרולטריון שנוצל בידי האימפריה ונאבק על זכויותיו, ונבדלו מ"כל השאר"<sup>40</sup>, כלומר מכל חסרי המעמד, שניתן להשוותם באופן גס לפרולטריון הסחבות של המאה העשרים.<sup>41</sup> "השאלה היא מדוע סטודנטים חשים שהם שייכים לכל השאר", אומר לאקאן, כלומר מדוע הם מסכימים לוותר על הכבוד הסגולי המעניק לעבודתם ולהווייתם ערך שלא מצטמצם עד הסוף לערך עודף.<sup>42</sup>

לאקאן נשא את הדברים ב-1970, שעה שעדיין שררה תסיסה בקרב הסטודנטים, אף שהסדר הושב על כנו לאחר מחאת 1968. אף שהמושג "פרקריאט" טרם נהגה, נראה שאפשר להתייחס אל הסטודנטים כאל אותה קבוצה פגיעה בת-זמננו הסובלת מתנאי העסקה לא יציבים ומחוסר ביטחון קיומי.<sup>43</sup> המשתייכים לפרקריאט – חסרי השכלה אקדמית או אקדמאים עם תארים "לא נחשבים", מהגרים, מובטלים, אימהות יחידניות – נזרקים ממשרה אחת לאחרת ללא ביטחונות וזכויות סוציאליות ובלי עתיד ברור. לדברי לאקאן, מה שחסר לסטודנטים הוא "מעט בושה". הסובייקט הנתון למבטו של האחר ומתגלה לעצמו בדיעבד כאובייקט – על פי תיאור הבושה של סארטר – כבר אינו הסובייקט בן-זמנו של לאקאן. במקרה של סארטר, האחר ערב לבושה ואוחז באמות המידה שעל פיהן הסובייקט נשפט ונידון.<sup>44</sup> בזמננו, כמו בזמנו של לאקאן, ערבות

שופטת ומביישת זו אינה מתפקדת, אין אחר שיבייש את הסובייקט: כולם מתענגים ללא בושה, ללא ערכאה סמלית שתגביל את ההתענגות.<sup>45</sup> הערכאה הסמלית שבה ממוקם האיווי נותנת כיוון להתענגות של הסובייקט ומארגנת אותה. חסרונה משמעו אובדן אוריינטציה. הסובייקט מאבד את מה שמייחד אותו, את אותה מיומנות, אומנות או נשמה יתרה שמתוות את דרכו הייחודית. הפרקריאט נמצא במצב זה של שכחת הבושה שהיא בה בעת גם שכחת הכבוד הסגולי.

כניגוד למצב זה של הסטודנטים, לאקאן מספר על פרנסואה וטל (Vatel), רב-המשרתים בטירתו של הנסיך דה קונדה (de Condé). באפריל 1671 הזמין הנסיך את אנשי החצר לנשף גדול. וטל היה אחראי על המטבח ועל הגשת המטעמים, אולם בעקבות משלוח של פירות ים שאיחר להגיע נטל את חייו בחרב.<sup>46</sup> בשביל לאקאן, וטל, שלא היה אלא משרת בחברה של אצולה בשיח שבו האצילות מחייבת, הוא דוגמה למי ש"מת מבושה" משום שאיבד את כבודו. לאקאן לא ממליץ לסטודנטים לנהוג כמו וטל ואינו מהלל את החברה הפיאודלית ואת שיח האדון שאפיינ אותה. לא צריך למות מבושה כדי לשמור על כבוד עצמי. הכבוד הסגולי לא חשוב יותר מהחיים, אך בלעדיו אין להם טעם. לכן כל מה שיש להוסיף הוא "קורטוב של בושה לרוטב",<sup>47</sup> מעט בושה שתכוון אל הכבוד הסגולי של הסובייקט; מעט תעוזה ונטילת סיכון לחשוב באופן "קרטזיאני", שלא נענה לציוויים של שיח האדון. זו בושה הטומנת בחובה שאלה כגון "למען מי אני עמל", ומכאן, "מיהו אותו סובייקט שלשמו אני עמל" – שאלה שהיא אתית ופוליטית. כשאלה אתית, היא מכוונת את הסובייקט לחקור ולעבוד לקראת סיבת האיווי המכוונת אותו. כשאלה פוליטית, היא מעלה אפשרות לערער על הניכור ולהתנגד לשעבוד לשיח האדון של העבודה כדי לעבוד אחרת, בכיוון האיווי של הסובייקט.

### למי אני עמל/ה

האם כוח העבודה, קרי הסובייקט בן זמננו, יכול לשאת בושה מעין זו החדורה בגאווה, במועקה, באיווי ובאומץ? האם הוא יכול להתאזר בדעת-עשות שתשיב לו את ערכו הסגולי? להלן אנתח דוגמה מהספרות העברית מהשנים האחרונות – ספרה של תהילה חכימי חברה,<sup>48</sup> המציג ביקורת נוקבת על השתלטות העבודה המנוכרת על כל חלקי הקיום והנפש. טקסט זה מייצג את מצב העבודה בזמננו וחוזר בחיות על התיאורים הביקורתיים המופיעים בתיאוריות מרקסיסטיות של תהליך העבודה: הוא מתאר את המונוטוניות, הדחיינות, המשימות חסרות התוחלת והשיממון המאפיינים את העבודה המשרדית<sup>49</sup>; הוא חושף את הניצול וההתעמרות בענף המזון המהיר, בעובדי התברואה ועוד, את האווירה הסקסיסטית והמחפצה, ואת החרדות מפני נפילה כלכלית או אובדן פרנסה. בהנחה שהספר מייצג שיח עבודה קיים, עולה השאלה אם מעבר לתלונה המוצדקת על האי-צדק והניצול המובנים בשיח זה, הספר מעניק מקום לסובייקט ולדעת-עשות שלה. האם מופיעה בטקסט סובייקט שמתעקשת לעבוד אחרת מכפי שנצטוותה, שמוחה על תנאי העבודה, מתפטרת או בוחרת לעבוד בכיוון האיווי שלה? חברה אינו מציע תשובה חד-משמעית לשאלות אלה.

בספרה של חכימי, החברה במובן של שיח, יחס חברתי שיש בו מקום לסובייקט כבעל תפקיד,

מעמד, זהות ושייכות חברתית, כמו גם איווי סינגולרי לא מודע, הופכת לחברה במובן של תאגיד שתכליתו להפיק רווח. בחברה שהפכה לאוסף של תאגידיים אין עוד מקום לסובייקט מתאווה אלא רק לבורג במכונה, לעובד שמסכים להפוך את כוח עבודתו לסחורה, או בפרפרזה על דברי מרקס, בחברה כתאגיד מתקיימים יחסי חברה בין חפצים.<sup>50</sup>

בשני החלקים הראשונים של הספר, "אישה בחלל / חברה" ו"עובדת חברה (זיכרון)", המספרת, הפונה אל עצמה לעתים קרובות בגוף שלישי יחיד או רבים וממחישה בכך את ניכורה לעצמה, משועבדת כולה לעבודה שמסבה לה סבל. היא "אישה בחלל עבודה" – החלל הוא ריק לא מחורר, אל-זמני ועל-זמני, א-היסטורי ומשום כך גם לא פוליטי, כזה שנועד לנטרל כל מחשבה ופעולה שיכולות להציע שינוי פוליטי או אלטרנטיבה לשיח העבודה הקיים. האישה העובדת לא מטביעה חותם בחלל או מחוררת אותו אלא מרחפת בו ללא כיוון, ללא איווי: "אישה בחלל, את יושבת בחדר מחוץ לאטמוספירה, בגלל זה את הפוכה עם הראש למטה והרגליים כלפי מעלה כמו שרכים מתנועעים במים, מישהו עוד יזרוק עלייך מטבע".<sup>51</sup> אין מוצא מהמטריקס של חלל העבודה, שמשעבד אליו את המספרת בכל שעות היום והלילה ואף נספג בחלומותיה. סימפטומים גופניים כגון דמעות של דם או שיבוש במחזור החודשי מבטאים את מצוקתה ויכולים להתפרש כצורות גופניות של התנגדות וחתרנות, אך גם כשיבושים במכונה האנושית, בדומה לתקלות במכונה שבמפעל. אולם סימפטומים אלה אינם חורגים מתלונה גופנית, וה"מכונה" ממשיכה לעבוד על פי הסדר הטוב.

המספרת נשאבת לעבודה במשרד (בחלק הראשון) או מתארת את תנאי העבודה ברשת מזון מהיר (בחלק השני), ודומה שהמוצא היחיד שלה הוא פנטזיה בדיונית ל"רילוקיישן" (שמו של החלק השלישי). בחלק השלישי היא עוברת תהליך ארוך, אפוף מסתורין ומלא חשיבות של מיון וסיווג, וחשה נחשקת משום שנבחרה בידי מנהלים מסתוריים. אולם מתברר שהיא עומדת להתפצל ולהיות מוצבת מחדש בעולם כפול שבחלקו המציאותי היא נמצאת בחדר מלון שממנו היא צופה בטלוויזיה בעצמה הווירטואלית, מתקיימת על ידי אלגוריתם, ועובדת בחברת ההייטק שבה עבדה בחייה הקודמים. מוצג כאן חזון דיסטופי על עתיד העבודה,<sup>52</sup> שלא רק שאינו מציע "רילוקיישן" אל מחוץ למטריקס, אלא מצהיר על קיומו ומביא את הניכור והפסיביות של העובדת המתקיימים בו לקיצוניות אבסורדית. זוהי דיסטופיה טכנולוגית שכוחה בכך שהיא חושפת אמת על עולם העבודה של ימינו: שום עבודה אינה מתבצעת בו, לפחות ככל שעבודה מוגדרת כטרנספורמציה בעלת תכלית של העובד ושל העולם שסובב אותו. בעולם העבודה על פי חכימי לא מתרחשת עבודה אלא רק סימולציה של עבודה. מה ש"עובד" הוא לא הסובייקט, לא כוח העבודה, אלא אלגוריתם שפעולתו מסתכמת בהקרנת דמות שעובדת למראית עין על צג.

המספרת מסכימה להישלח לרילוקיישן הווירטואלי. היא מתפתה למניפולציות הקפיטליסטיות המפיקות הסכמה של עובדים לעבוד, מנצלות את תשוקתם לאושר ולמימוש עצמי ומייצרות אשליה של בחירה חופשית.<sup>53</sup> בדברי חלקות אלה מפתים המגייסים את המספרת ל"רילוקיישן":

בהנחה שאת רוצה להמשיך איתנו, אנחנו רוצים לנסות ולהבין איזו תוכנית תתאים לך, אין לנו כמובן תוכנית מוגדרת, או מסלול, זו תוכנית שאנחנו בונים יחד איתך

custom made, מה שנקרא תופרים אותה למידותייך, לרצונותייך, לאושרך.<sup>54</sup> [...] זה תלוי בך כמובן, בסעיפים שתבחרי בחוזה, את יכולה לבחור נקודות יציאה מהרילוקיישן ואת תנאי החזרה ממנו. רילוקיישן אחד יכול להיות מוחלף גם ברילוקיישן אחר כמובן.<sup>55</sup>

מתוארת כאן גניבת דעת שמשתמשת במבנה של המלאכה או של המקצוע ה"בלתי אפשרי", זה שאין לו מתודה או מערכת כללים ברורה של עבודה והוא נשען על התנסות ועל דעת-עשות. למבנה הזה יש פוטנציאל שיווקי, ולפיכך הוא מנסה למשוך עובדים שמאסו בעבודה המנוכרת שבה שימשו "עוד בורג במערכת" שמתעלמת מצורכיהם ומייחודיותם. תעלול עסקי ורטורי זה, שכבר נהוג בחברות רבות, משלֵה את העובדים לחשוב שהם שולטים בגורלם, שהם רצויים ומיוחדים. הסובייקט – כוח העבודה – מנוצל ומשלם תמורת האשליה של מימוש עצמי, כבוד והערכה: "מה העלויות", שואלת המספרת את אלה שמגייסים אותה, "כמה כסף זה עולה לי".<sup>56</sup> העובד כבר לא רק "חופשי" למכור את כוח עבודתו, אלא גם לקנות את הזכות לעשות זאת.

סופו של הטקסט פתוח. המספרת צופה בטלוויזיה ורואה את עצמה עובדת במשרד. אחר כך היא נרדמת, וכשהיא מתעוררת היא צופה בעצמה מעבירה כרטיס ביציאה מהמשרד, ואז מכבה את הטלוויזיה. סיום חידתי זה מעלה שאלות הנוגעות ליציאה מהמטריקס: האם כיבוי הטלוויזיה הוא מעשה "בלתי אפשרי", אקט של מחאה והמצאה, האקט היחיד של דעת-עשות שבו מבליחה סובייקט? הדעת-עשות היא ההפך הגמור מהאלגוריתם, היא לא מתכון חישובי. האם כיבוי הטלוויזיה משמעו הפרה של חוזה העבודה? האם יש לו מובן קיומי (בדומה לסרטה של ויילד, אל תדאגי יקירתי) שלפיו כיבוי המציאות המדומה, הווירטואלית, משמעו בה בעת כיבוי החיים במציאות הרגילה? במקרה כזה, האפשרות היחידה להיחלץ משיח העבודה בספר היא התאבדות שמבטאת ייאוש, ולא בוששה כמו זו של רב-המשרתים וטל.

האם המספרת זוכה בחיים חדשים באותו חדר מלון שבו לאחר שכיבתה את הטלוויזיה היא "פונה לעיסוקיה" ויכולה מעתה לעבוד על פי איוויה?<sup>57</sup> או שלמחרת הכול יתחיל מחדש, והמספרת תמשיך לצפות בעצמה "עובדת"? סוף הטקסט מזמן את כוחו של הבלתי אפשרי, כפי שכינה אותו לאקאן, כוח ההמצאה של דעת-עשות, אבל כלל לא ברור אם בסופו של דבר מתכוננת כאן סובייקט אתית ופוליטית חתרנית, או שהמספרת נידונה לצפות בחייה הווירטואליים בלופ אינסופי.

בשיח העבודה הקיים היום, ובמיוחד נוכח ניסיונותיהן של חברות לייצר סביבה "ידידותית", לתגמל עובדים, להקל על מובילות, לעודד מיזמוניות ולספק שירותים לרווחת העובדים, קשה יותר לעובדת לשאול מי היא ומה היא באמת רוצה, מיהי הסובייקט מבעד לאינדיבידואל שמסכים לעבוד למען רווחיהם של אחרים ולהמשיך לתחזק את שיח העבודה הקיים. נחוצים מאמץ ואומץ, אולי יותר מבעבר, כדי להתאזר בבושה שאליה מתכוון לאקאן ולסגל דעת-עשות שאיננה מיזמונית שניתנת לניצול אלא עבודה בעקבות האיווי הסובייקטיבי. אולם אם בכוח להשיב לסובייקט העובדת של זמננו את ערכה וכבודה הסגולי, זהו מאמץ כדאי.

## הערות

1. על כך ראו בעיקר Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century* (NY: Monthly Review Press, 1974) (להלן *Braverman, Labor and Monopoly Capital*), וכן Mike Rose, *The Mind at Work: Valuing the Intelligence of the American Worker* (Penguin, 2005); Matthew B. Crawford, *Shop Class as Soulcraft: An Inquiry into the Value of Work* (Penguin, 2010); Douglas Harper, *Working Knowledge: Skill and Community in a Small Shop* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).
2. אריסטו, אתיקה: מהדורת ניקומאכוס, תרגם יוסף ג. ליבס (ירושלים, שוקן: 2014), ספר ו', פרק ב', 140.
3. מתן קמינר, "מיומנות", *מפתח* 10 (2016): 73 (להלן קמינר, "מיומנות"); Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Other Side of Psychoanalysis* (Book XVII), trans. Russell Grigg (W.W, Norton, 2007): para. 21.
4. קמינר, "מיומנות", 81–82.
5. שם, 73.
6. בדומה לכך ובניגוד לגישתם של ברייורמן ושל אחרים (ראו למשל Barbara Garson, *All the Livelong Day: The Meaning and Demeaning of Routine Work* (Penguin: 1985)) לנישול עובדים ממיומנותיהם בעולם העבודה הקפיטליסטי, חוקרים אחרים עוסקים במיומנותיהם של עובדי צווארון כחול (Rose), או מראים כיצד עובדים מפתחים מיומנויות ומשתמשים בהן גם בסביבת עבודה פוגענית ונאבקים על סוכנות (agency) ועל כבודם הסגולי. Randy Hodson, *Dignity at Work* (Cambridge UP, 2001).
7. Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (Routledge, 2000), 295.
8. שם, 298–300.
9. Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, 31-33.
10. קארל מארקס, הקאפיטאל: ביקורת הכלכלה המדינית (מענית: ספריית פועלים, 1947), 143–144 (להלן מארקס, הקאפיטאל).
11. תרגום המילה savoir ל"דעת" כמובחנת מידע אפיסטמי מצוי כבר בעברית, למשל בספריה של האנליטיקאית רות גולן, הרוח הלא מודעת: השפעת הקבלה על הפסיכואנליזה על פי אייגן (רסלינג: 2017); על דעת המקום: מסעות כתיבה בארץ ישראל (רסלינג, 2003); ובתרגום סמינר 17 המתהווה בימים אלה בידיו המתרגמים גבריאל דהאן ודניאל מאיר (גילוי נאות: אני משמשת כעורכת המדעית של התרגום – א"י).
12. לאקאן מגדיר שיח כיחס חברתי, מערכת יחסים בין פוויציות ותפקידים חברתיים שונים בסדר הסמלי. מעתה ואילך השימוש במילה "שיח" יכוון ליחס חברתי.
13. Paul Thompson and Chris Smith, "Waving, Not Drowning: Explaining and Exploring

the Resilience of Labor Process Theory”, *Employee Responsibilities and Rights Journal* 21 (3) (September 2009): 253-262.

14. Patrick Juignet, *Vocabulaire philosophique* (<https://philosciences.com/vocabulaire>).  
 208-connaissance-et-savoir). הבחנה זו בין דעת לידע מזכירה את הביקורת של ויליאמסון וסטנלי על הבחנתו של הפילוסוף גילברט רייל (Ryle) בין דעת-עשות (knowledge-how) כידע פרוצדורלי, פרקטי או פרפורמטיבי לבין ידע-של (knowledge-that), שהוא ידע תיאורי או היגדי. על פי רייל, דעת-עשות היא יכולת או מכלול של יכולות או של נטיות, בעוד ידע של דבר מה הוא יחס של האדם להיגד נכון. אף שהבחנה זו של רייל התקבלה על ידי רוב הפילוסופים האנליטיים, ויליאמסון וסטנלי מבקשים להראות בעזרת ניתוחים סמנטיים שונים שאין ידע פרפורמטיבי שאינו תת-קטגוריה של ידע היגדי. לדבריהם, אין זו טענה רדוקטיבית המזהה דעת-עשות עם ידע-של, אלא טענה שאומרת שדעת-עשות היא בכל זאת צורה של ידע של דבר מה. ראו Jason Stanley and Timothy Williamson, “Knowing How”, *The Journal of Philosophy* 98 (8) (August 2001): 411-444.

15. לאקאן, סמינר 17, סעיף 21.

16. שם, סעיף 14.

17. שם, סעיפים 52–53. לאקאן קובע שם כי “אין שום דבר משותף בין הסובייקט של ההכרה לסובייקט של המסמן”.

18. אריסטו, ספר ב' פרק א', 40.

19. שם, ספר ב' פרק ו', 48–51.

20. “שאי אפשר להסדירם לפי כלליה של שום אומנות או משנה ערוכה, אלא עושי המעשים חייבים הם עצמם להתחשב מדי פעם בפעם עם נסיבות השעה, כפי שזה הדין בחכמת הרפואה ובספנות”. שם, ספר ב' פרק ב', 42.

21. ראו ספר א' פרק י"ג, 36-37. לדעת אריסטו, בקיאותו של המדינאי בנשמה צריכה לעלות על זו של הרופא “בה במידה שאומנותו חשובה יותר מהרפואה”. אריסטו מייחס חשיבות עליונה למדע המדינה על פני שאר המקצועות ותחומי הדעת (עמדה שהשפיעה על יצירת ההיררכיה של חיי המעש אצל חנה ארנדט בהמצב האנושי) כנראה מכיוון שהמדינאי הוא סוכן של מה שלאקאן מכנה בסמינר 17 בשם שיח האוניברסיטה – השיח, כלומר היחס החברתי, שבו מתקיימת בירוקרטיזציה של הידע, שבו נקבע מהו הידע שיש ללמוד כדי להפוך לאזרח טוב ומועיל למדינה.

22. זיגמונד פרויד, “אנליזה סופית ואינסופית”, הטיפול הפסיכואנליטי, תרגם ערן רולניק (תל אביב: עם עובד, 2002), 222–224. לאקאן דן במקצועות ה”בלתי אפשריים” בסמינר 17, סעיפים 193–194.

23. פרויד מצטט דברים אלה מתוך הרצאה של שנדר פרנצי מ-1927, “בעיית סיומן של האנליזות”, שם, 222.

24. שם.

25. ראו שם, 223.

26. שם, 223.



27. ראו לאקאן, סמינר 17, סעיף 22.
28. שם, סעיף 21.
29. שם.
30. ראו למשל, קארל מארקס, "האידיאולוגיה הגרמנית (קטעים)", בתוך מבחר כתבים פוליטיים, עורך אברהם יסעור (ספריית פועלים, 1983), 139; 35. Braverman, *Labor and Monopoly Capital*.
31. לאקאן, סמינר 17, סעיף 92.
32. Jacques Lacan, *The Sinthome: The Seminar of Jacques Lacan, Book XXIII*, trans. A. R. Price (Cambridge: Polity, 2016). הניאולוגים של לאקאן, "סינטום", משמעו המצאה חדשה של הסובייקט מתוך העבודה עם הסימפטום שלה. סינטום הוא גם משחק מלים המחבר בין Saint ל-Homme, שפירושו הוא "אדם קדוש". ה"קדוש" במקרה זה הוא מי שיודע לעבוד עם הסימפטום שלו. הסמינר מתייחס לסופר ג'יימס ג'ויס שכתבתו הייתה הסינטום שהעניק לו את שמו כאמן וחסך ממנו התפרקות נפשית פסיכוטית.
33. "Qu'est-ce que c'est que le savoir-faire? Disons que c'est l'art, l'artifice, ce qui donne à l'art — à l'art dont on est capable — une valeur remarquable". בתרגום לאנגלית הציטוט נמצא בעמ' 47.
34. קמינר, "מיומנות", 81.
35. לאקאן, סמינר 17, סעיף 21.
36. שם, סעיף 22.
37. מארקס, הקאפיטאל, 143.
38. אופן הייצור הוא הצורה שבה מאורגנים אמצעי הייצור ויחסי הייצור, שהם היחסים הבינאישיים והבין-מעמדיים הקשורים לארגון העבודה, בחברה נתונה.
39. המושג העברי לקוח ממאמרו של קמינר, 76.
40. לאקאן, סמינר 17, סעיף 220.
41. והם אכן מתוארים כ"אחיהם של הלומפנפרולטררים" בידי העורך המדעי של הסמינר, ז'אק-אלן מילר. ראו שם, סעיף 209.
42. שם, התרגום שלי – א"י.
43. גאי סטנדינג, הפרקריאט: המעמד המסוכן החדש, תרגמה יסמין הלוי (הקיבוץ המאוחד, קו אדום: 2022).
44. Jacques-Alain Miller, "On Shame," *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII*, eds. Justin Clemens and Russell Grigg (Durham and London: Duke UP, 2006), 14-15.
45. הדוגמה שמילר נותן בהקשר זה היא זו של תוכניות מציאות כגון "האה הגדול" שבה המשתתפים

- נתונים למבטם של צופים שאינם מביישים אותם, אלא מתענגים על הצפייה במשתתפים (ראו שם, 15).
46. מילר, 16.
47. "Un peu de honte dans la sauce", "מעט בושה ברוטב", כנראה אסוציאציה לרוטב הדגים של וטל. לאקאן, סמינר 17, סעיף 209.
48. תהילה חכימי, חברה (תל אביב: רסלינג, 2018).
49. דיוויד גרייבר מתאר בספרו כיצד שוק העבודה בזמננו עסוק בתדמית ומעלה על נס משימות ומשרות חסרות תוחלת, בדרך כלל של "צווארון לבן", שמקיימות מראית עין של עבודה, אך מקבלות חשיבות ויוקרה חברתיות. לעומתן, עבודות חיוניות בענפי הטיפול, ההוראה, התברואה והשירות סובלות מתדמית ירודה ומתוגמלות בהתאם. David Graeber, *Bullshit Jobs: A Theory* (New York: Simon and Schuster, 2018).
50. לפיכך נראים להם, ליצרנים, היחסים החברתיים שבין עבודותיהם הפרטיות כמות שהם באמת, כלומר לא כחיסים חברתיים בלתי אמצעיים בין האנשים בתוך עבודותיהם-הם, אלא להפך, כיחסי חפצים בין האנשים, וכיחסי חברה בין החפצים". מארקס, הקאפיטאל, 60.
51. חכימי, חברה, 37 (ר' לעיל ה"ש 48).
52. חזון שמזכיר סרטי קולנוע כגון המטריקס והמופע של טרומן, אך אולי יותר מהם, הוא מזכיר את סרטה של אוליביה ויילד אל תדאגי יקירתי (2022).
53. מייקל בוראווי עוסק בספרו Manufacturing Consent בדרכים שבהן הקפיטליזם המאוחר מייצר הסכמה של עובדים לעבוד קשה יותר ולהאמין שהם מרוויחים מכך. יצירת תחרותיות בין עובדים ומתן תמריצים כספיים להגיע לכמות תוצרים גבוהה מהיעד המקסימלי (שכונתה במפעל שבו בוראווי ערך את מחקרו "משחק") הן כמה מהדרכים שבהן סוחטים מעובדים שיתוף פעולה ומעודדים את האמונה שהם זוכים לרווח כלכלי וליוקרה חברתית בקרב חבריהם. Michael Burawoy, *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism* (Chicago: Chicago UP, 1979).
54. חכימי, חברה, 114–115.
55. שם, 116.
56. שם, שם.
57. שם, 121.



# הורה מילי מאסס

מבוא

משמעותו המילולית של הכינוי "הורה" מצביעה על כך שאדם הרה ילד, ולפיכך מגולמת בו עובדת קיומו של ילד. היחס בין ההורה לילד עומד במוקד של המשגת ההורה, והשימוש בכינוי הורה יכול לחרוג ממשמעותו המילולית ולחול גם על מי שהוגדר כהורה על ידי סמכות שלטונית, גם אם לא הרה את הילד.

לטענתי, המשגת ההורה מחייבת הנכחה של כל אחד משלושת נשואיו: הילד, ההורה והשלטון. המאמר מבקש לקדם את ההנחה שהמשגת היחס בין הורה לילד מגלמת שני היבטים: היבט מוסרי שנגזר מהזדקקותו של הילד לקשר מגן, והיבט עתידי שנובע מההשלכות של התפתחותו של הילד על הקשר עם ההורה. השלטון נוכח בהמשגת ההורה כסמכות שמגדירה אדם כהורה של ילד, ובהשפעתו על התנאים שבהם מתקיים היחס ביניהם. כשהמשגת ההורה חושפת בעייתיות בנוכחותו של השלטון, המושג הורה הוא פוליטי.<sup>2</sup>

אני מציעה להמשיג את הקשר של ההורה לילד במסגרת תורת האבולוציה כמאבק הישרדות, באופן שמנכיח את הילד, ההורה והשלטון. הגדרת הקשר של ההורה לילד כמאבק הישרדות מבטאת את ההכרה בקונפליקט המובנה של ההורה, כשהיענותו לדרישותיו של הילד מדלדלת את משאביו, שאותם הוא מנסה לשמר. הקשר בין ההורה לילד, בהמשגה זו, מובנה כהוויה דינמית ומשתנה שלוכדת את שני ההיבטים, המוסרי והעתידי, והם באים לידי ביטוי בתפיסה המוסרית של ההתייחסות לאחר כ"זיקה לאחרות",<sup>3</sup> כלומר כזיקתו של ההורה לכך שהילד הוא ישות נפרדת ואוטונומית שאופק התפתחותה איננו זהה לזה של ההורה.<sup>4</sup> בהגדרה זו השלטון נוכח כמקור המשפיע על משאביו של ההורה ועל התנאים שבהם מתהווה היחס בינו ובין הילד, ובמסגרתם ההורה מוצא פתרון לקונפליקט המובנה בקשר עם הילד. כשהורה אינו זוכה לתמיכה של השלטון במאמציו למצוא פתרון לקונפליקט שבו הוא נתון, מאבק ההישרדות שלו חושף את הבעייתיות של השלטון, ו"הורה" כשורר הוא מושג פוליטי.

מול המשגת הקשר של ההורה לילד במסגרת תורת האבולוציה כמאבק הישרדות, אני מצביעה שתי המשגות, שהצגתן מתבקשת מאחר שהן רווחות בחברה ובקרב מוסדות השלטון. את האחת אפשר לשייך לפרדגימה הזהותנית, ועל פיה המדינה קובעת את זהותו של ההורה, המוצב כמתווך בין המדינה ובין הילד; את השנייה אפשר לשייך לפרדיגמה המהותנית, ועל פיה למושג הורה יש מובן טבעי, והקשר עם הילד מוצג כהמשך להליכים הפיזיולוגיים של הלידה.

ההמשגה שמציבה את ההורה כמתווך בין המדינה לבין הילד מזהה את השלטון עם המדינה, המגדירה זכויות נפרדות להורה ולילד, ומתיקה את היחס בין ההורה לילד אל היחס בין המדינה לבין ההורה. המדינה מגדירה את זהותו של אדם כהורה על פי תכונות שהיא רואה כקבועות

ד"ר מילי מאסס (בדימוס): האוניברסיטה העברית, ביה"ס לעבודה סוציאלית

ולא על פי הקשר שלו עם הילד. הילד נשמט ממשולש נשואי ההורה, וממילא נשמט גם ההיבט העתידי שביחס בין ההורה לילד. השיפוט המוסרי, שעומד ביסוד ההמשגה שרואה את ההורה כמתווך בין המדינה לבין הילד, כפוף לנורמות שקובעת המדינה. התערבותה, שתכופות מלווה בענישה, נאכפת על ההורה. התערבות המדינה ממוקדת בהורה ואיננה מבוססת בהכרח על הערכת השלכותיה על הילד. חשיפת הבעייתיות שנוצרת כשהילד נשמט ממשולש נשואי ההורה מגדירה המשגה זו כפוליטית.

בהמשגה הנוספת שמוצגת במאמר, הקשר של ההורה לילד מובנה כטבעי, פועל יוצא של ההיריון והלידה. ההורה מזוהה עם האם שמונעת על ידי מנגנון נפשי שנתפס כקבוע, ומובנית כישות סטטית. הילד נתפס כמושא טיפולה של האם ולא כישות עצמאית ונפרדת, והיחס של האם אל הילד מוצג כמובן מאליו. השלטון נעדר ממובנו הטבעי של ההורה; זהו מושג א-פוליטי, אבל הוא גם מובן א-מוסרי, משום שהיחס בין האם לילד כחלק מההליכים הפיזיולוגיים של הלידה מוצג כמדעי. אף שהמשגה זו היא א-פוליטית וא-מוסרית, היא מחלחלת לשתי המשגות האחרות שבהן אני דנה, כלומר למאבק ההישרדות ולהצבת ההורה כמתווך בין המדינה לבין הילד – שתיהן המשגות פוליטיות בעלות מובן מוסרי.

כל אחת מן המשגות שאני מציגה במאמר היא אבטיפוס של ייצוג היחס בין ההורה לילד ושל ייצוג היחס בינם ובין השלטון. להלן אציג כל אחת מן המשגות, אבחן את הדרך שבה ההורה, הילד והשלטון נוכחים בכל אחת, ואדון בתפיסה המוסרית שמנחה את המענה הנגזר בכל אחת מן המשגות למצבים שבהם מתגלים קשיים בקשר בין ההורה לילד. ואלו המשגות על פי סדר הצגתן: א. המובן הטבעי של ההורה; ב. ההורה כמתווך בין המדינה לבין הילד; ג. מאבק ההישרדות של ההורה.

#### א. המובן הטבעי של ההורה

המשמעות המילולית של הכינוי "הורה" טומנת בחובה הנחה שעצם הולדתו של הילד יוצרת אצל ההורה קשר מגן ומטפח כלפיו. זהו מובנו הטבעי של המושג הורה. הנחה דטרמיניסטית זו זוכה להסכמה חברתית רחבה<sup>5</sup> ומגובה על ידי תיאורטיקנים מרכזיים באסכולה הפסיכואנליטית, שמבינים את הקשר של ההורה לילד כהמשך של ההיריון והלידה.<sup>6</sup> לשיטתם, בעקבות השינויים הפיזיולוגיים שהאם עוברת במשך ההיריון והלידה, יוצא מן הכוח אל הפועל מנגנון נפשי שמגלם את הצורך של האם בקשר עם התינוק, והוא מוצג כבואה של הצורך של התינוק בקשר עם האם. משום כך ההורה במובנו הטבעי מזוהה עם האם, לפחות בשנות חייו הראשונות של הילד. הגדרת הצרכים המולדים של התינוק משתנה בגלגוליה השונים של התיאוריה הפסיכואנליטית, אולם אופיו הדטרמיניסטי של הקשר בין האם לתינוק כפועל יוצא של הליכים פיזיולוגיים מוסכם בכל הגרסאות שמציעים אותם תיאורטיקנים. זוהי הצגה מהותנית של האם כישות סטטית, שמנגנון אימהי מקובע מנחה את הקשר שלה אל הילד. על פי המשגה זו, צורכי הילד משתקפים בצרכיה של האם<sup>7</sup> והתינוק מוצב כמושא טיפולה ולא כישות נפרדת ואוטונומית.

במוקד ההתפתחות של התינוק עומדת התפתחות המנגנון הנפשי שלו, שאחריה אפשר לעקוב באופן ישיר רק באמצעות דיווח עצמי מילולי, שתינוק אינו מסוגל לו. אולם כיוון שצרכיו של הילד משתקפים בצרכיה של האם, ההנחה היא שאפשר לעקוב אחרי התפתחותו הנפשית באמצעות דיווחיה המילוליים, שמגלים את המנגנון הנפשי שלה. במקרים שבהם מתגלים קשיים בהתפתחות התינוק, הם מיוחסים לחוסר התאמה בין צרכיה הנפשיים של האם לאלה של התינוק, ומוגדרים כפתולוגיה בהתפתחות המנגנון האימהי.<sup>8</sup> על הנחת הבכואה שבין צורכי התינוק והאם נמתחת ביקורת מתוך הפסיכואנליזה, שרואה בכך שלילה של עמדת הסובייקט מן האם ואת הצגתה כ"אי-מהות".<sup>9</sup> אולם גם עמדה ביקורתית זו, שקוראת להכיר בדינמיקה הנפשית וב"אמביוולנטיות האימהית", רואה את התינוק רק ככל שהוא מיוצג בחוויה של האם ולא כישות שיש לה קיום נפרד.<sup>10</sup>

מקרים של הורים שפוגעים בילדיהם מאתגרים את ההנחה שהקשר המגן והמטפח של ההורה עם ילדו הוא טבעי ומוכן מאליו.<sup>11</sup> הכרה בקיומם של מקרים כאלה הייתה צריכה לערער על ההנחה שרואה ביחס המגונן של האם תולדה הכרחית של הולדת התינוק. אולם במסגרת המובן הטבעי של ההורה, פגיעה של הורים בילדיהם מוגדרת כפתולוגיה, כעיוות של הטבע,<sup>12</sup> ובכך חוזרת הגדרה זו ומאשרת את ההנחה שהקשר הטבעי בין האם לבין הילד הוא קשר מגן ומטפח. ייתכן שהמרכיב הדטרמיניסטי בהבניית הקשר המגן של ההורה לילד כתולדה הכרחית של הולדת הילד הוא ביטוי למשאלת לב<sup>13</sup> שמונעת הטלת ספק במוחלטותו. הקשר בין הורה לילדו נטוע בחוויה האישית העמוקה של כל אדם, בין שמדובר בקשר בין ילד להוריו או בקשר בין הורה לילדו, והבניית אופיו של הקשר המגן של ההורה ליוצא חלציו כדטרמיניסטי וכמוכן מאליו נושאת איתה תקווה שהתינוק יזכה להגנה ולטיפוח.

אפשר למצוא הקבלה בין המובן הטבעי של ההורה לבין מה שקאנט כינה "נטיית החושים"<sup>14</sup> – נטייה שמניעה את פעילות האדם באופן בלתי נמנע, ללא אפשרות בחירה, בניגוד למה שקאנט מכנה "התכוונות רצונית" שנתונה לבחירתו של האדם. ייתכן שהבנת הקשר בין הורה לילד כביטוי של התכוונות רצונית מאיימת על מימוש המשאלה העמוקה שגלומה בהנחה שכל תינוק בהכרח זוכה עם לידתו לקשר מגן ומטפח, מפני שאם ההורה מונחה על ידי התכוונות רצונית, הוא יכול לבחור שלא ליצור קשר מגן עם התינוק. כדי להגן על המשגת הקשר של ההורה-האם עם התינוק כביטוי לנטיית החושים נדרשת הבניה מדומיינת של התינוק כמושא טיפולה של האם ולא כישות שיש לה קיום עצמאי.

מצבים שמקשים על התעלמות מהיותו של התינוק אישיות נפרדת מן האם, כמו למשל מצבים שבהם התינוק נולד עם מגבלות חושיות או פיזיולוגיות, מאפשרים לבחון את הקשר בין נטיית החושים של האם לבין הצגת התינוק כמושא טיפולה בלבד ולא כישות נפרדת. לעתים מתוארים מצבים שבהם אימהות נרתעות מיצירת קשר עם תינוקותיהן, כי מגבלותיו פוגעות בצפיפותיהן לתינוק מושלם. הקושי של האימהות הללו ליצור קשר מגן עם התינוק עשוי להיתפס כערעור על ההנחה שעצם ההיריון והלידה יוצרים את הקשר המגונן של האם עם התינוק, אבל הטון המאשים שמלווה את הדיווחים הללו מאשר אותה.<sup>15</sup> מנגד, מחקרים קליניים מראים שאפשר לעזור לאם

להתאים את עצמה לתכונותיו הייחודיות של התינוק. למשל, אם עוזרים לאם להתגבר על הזרות שהיא חשה משום שהיא לא מצליחה לדמיין כיצד יתנהלו בעתיד חייו של תינוק שנולד עם גפיים מעוותות (כתוצאה מתאלידומיד)<sup>16</sup> וכשהיא יוצרת קשר עין עם התינוק הזרות מתפוגגת; או כשאם לתינוק עיוור מצליחה לזהות את חיוכו לשמע קולה ולהתגבר על הזרות שנבעה מהיעדר קשר עין, שגרם לה לחשוב שהתינוק לא מסוגל ליצור איתה קשר מובחן.<sup>17</sup> מחקרים אלה מציגים את שונותו של התינוק כזרות שמחבלת בנטיית החושים של האם, אולם כשהיא מזהה אצלו יכולות מצופות ומוכרות, מתעוררת נטיית החושים שלה, והיא יוצרת עם התינוק קשר מגן.

### קשר מובן מאליו

במובנו הטבעי של ההורה, כשהתינוק מוצב רק כמושא טיפולה של האם וצורכי האם משמשים בבואה לצורכי התינוק – האם והתינוק מתקיימים בבועה.<sup>18</sup> לא רק התינוק כישות נפרדת נעדר מההמשגה של האם במובן הטבעי של המושג. נעדר גם ההורה הנוסף (או ההורים הנוספים).<sup>19</sup> ונעדרים גם תנאי החיים שמושפעים ונקבעים על ידי השלטון ובמסגרתם מתקיים הקשר בין האם לתינוק. דוגמה קיצונית להיעדרו של השלטון מתפיסת ההורה במובנו הטבעי יכול לשמש המקרה של אלטו דה קרוזיירו (Alto do Cruzeiro),<sup>20</sup> שכונת עוני מוזנחת בצפון מזרח ברזיל. בחברה זו רק האימהות מוגדרות כהורה של הילדים, ואילו האבות אינם חלק ממשקי הבית שהנשים מנהלות. האבות נעים מבית לבית, והקשר הביולוגי שלהם עם ילדיהם לא תמיד מוזהה. המנהג המקובל מתיר להפקיר תינוקות שנולדו חלשים משום שהם "מבקשים למות", ועל פי דברי האימהות הן "נענות לבקשת התינוקות" ואינן מטפלות בהם. כשאימהות בחברה זו נשאלות כמה ילדים יש להן, הן עונות "יש לי X ילדים, Y מהם חיים". מחצית ממקרי התמותה באוכלוסייה זו הם ילדים עד גיל חמש. אף על פי כן, גם בתנאים חברתיים-כלכליים של עוני והזנחה, האימהות עצמן תופסות את הקשר בין האם לילד כקשר מובן מאליו שמתממש מעצם לידת הילד, אף כי חייו של הילד אינם מובנים מאליהם. בדברי האימהות אין זכר לתנאי החיים המחרידים כגורם לתמותת התינוקות, כאילו אין שלטון שאחראי לספק תנאי חיים הוגנים. נסיבות החיים נעדרות מן הבועה שבתוכה מתקיים היחס בין האם לילד, וכך נמנעת חשיפת ההשלכות של מחדלי השלטון – כמו היעדר תמיכה במצבים כלכליים קשים – על הקשר בין האם לילד.<sup>21</sup> ההמשגה של ההורה במובנה הטבעי היא לפיכך א-פוליטית, ויכולה להבהיר את היחס בין ההורה לילד רק באותם מקרים שבהם ניתן להתעלם מנוכחותו של השלטון, כמו למשל במצבים שההורים חיים ברווחה כלכלית, הילד איננו מאותגר התפתחותית ואין צורך בתמיכה של שירותים מיוחדים שמספק השלטון.

גם מובן מוסרי נעדר מהמשגת ההורה במובן הטבעי, אף כי ההנחה שעצם הולדתו יוצרת אצל ההורה קשר מגן עם הילד מגלמת ציפייה לתפיסה מוסרית. הילד מוצב כמושאה של המשגה זו, ויחסה של האם לתינוק אינו מונע על ידי התביעה המוסרית שהתינוק הזקוק להגנה מפנה אליה. תפיסת האם כמי שמונעת בידי התהליכים הפיזיולוגיים של ההיריון והלידה מוצגת כמדעית, וכשמתעוררים קשיים בקשר בין האם והילד הם מיוחסים לפתולוגיה של האם, והמענה להם אינו המוסר אלא אמת מידה מדעית-רפואית. המענה הרווח לקשיים שמתעוררים בקשר בין

ההורה לילד הוא טיפול נפשי, שהוא בהגדרה א-מוסרי.<sup>22</sup> ככלל, הטיפול הנפשי אינו מתמקד בהיבט העיתי – שאינו נוכח בתפיסת האם כישות סטטית, שאף שוללת את קיומו האוטונומי של התינוק כישות מתפתחת – אלא בקשיים שכבר נוצרו בקשר בין ההורה לילד.

אף שהמובן הטבעי הוא א-פוליטי וא-מוסרי, עקבותיו מופיעים גם בשתי ההמשגות הנוספות שמוצגות להלן, כלומר, בהמשגה הזוהתנית שמציבה הורה כמתווך בין המדינה לבין הילד, ובהמשגת הקשר של ההורה לילד כמאבק ההישרדות במסגרת תורת האבולוציה. כל אחת מהמשגות אלו היא המשגה פוליטית בדרכה, ובכל אחת מהן המובן המוסרי מיוצג במושג הורה, הגם שאין זהות בין המובן המוסרי בשתי המשגות הללו.

### ב. ההורה כמתווך בין המדינה לבין הילד

ביסוד מדיניות רווחת הילד עומד עקרון טובת הילד. זהו עקרון מסגרת שיכול להכיל תכנים שונים,<sup>23</sup> ותכליתו להבטיח הגנה על האוטונומיה של הילד, למרות התלות המבנית שלו בהגנה ובטיפול של מבוגר. במימוש עיקרון זה נוכח השלטון,<sup>24</sup> וההורה מוצב כמתווך בינו לבין הילד.

שני קשיים עיקריים גלומים ביישומו של עקרון טובת הילד: הקושי האחד הוא עמימות בקשר לתכנים השונים שיכולים להיכלל בו, והקושי השני הוא היותו עיקרון פטרוני,<sup>25</sup> שכן כשסמכות שלטונית קובעת מהי טובתו של הילד, עמדתו של הילד עצמו אינה בהכרח כלולה בשיקוליו. ניסוח טובת הילד כזכויותיו באמנת האו"ם בדבר זכויות הילד<sup>26</sup> מבקש לפתור קשיים אלה. על פי האמנה, המדינה היא הסמכות השלטונית שאמונה על הוצאתה אל הפועל, ומפורטים בה הנושאים והתחומים שעל המדינה ליישם כדי להבטיח את ההגנה על ילדים ואת שגשוגם – תחומים כמו בריאות, חינוך וכו'. שיתופו של הילד בכל הליך שקשור לזכויותיו מודגש באמנה,<sup>27</sup> והוא מוצב מול המדינה בתביעה למימושן.<sup>28</sup> האמנה היא מסמך מכונן וציון דרך בהכרה באוטונומיה של הילד. עם זאת, האמנה מכירה בכך שאין חפיפה מלאה בין הזכויות שהיא מנסחת לבין עקרון טובת הילד, ומצהירה שבמקרה של אי-הלימה בין הגדרת זכויותיו של הילד לבין השיקולים של טובתו, יגברו האחרונים.<sup>29</sup> אלה מצבים שבהם ילד יכול לממש את זכויותיו ולהציג את עמדתו, למשל אם הוא מבקש להימנע מטיפול רפואי, אך אם בקשתו מסכנת את שלומו, טובתו גוברת על זכותו, יוחלט לתת לו טיפול.<sup>30</sup>

הקשר בין ההורה לילד מוצג באמנה כחוליה בקשר המשולש ילד-מדינה-הורה. הקשר בין הילד למדינה הוא מוחלט – המדינות החתומות על האמנה מחויבות לתת לילד שם ואזרחות מיד עם היוולדו<sup>31</sup> – ואילו הקשר של הילד עם ההורה הוא מותנה: "ככל האפשר [תינתן לילד] הזכות להכיר את הוריו ולהיות מטופל על ידיהם".<sup>32</sup> בכך קובעת האמנה שעצם הולדתו של הילד למי שהורה אותו אינה מחייבת קשר ביניהם,<sup>33</sup> ואין הכרח לזהות את מולידו של הילד כהורה. האמנה אינה מציינת כיצד נקבעת זהותו של ההורה, אבל קובעת שזכותם של הורים לגדל את ילדם ושאינן להפרידו מהם בניגוד לרצונם, אלא באישור "הרשויות המוסמכות".<sup>34</sup> מנגד, חשוב לציין שהאמנה אינה קובעת שזכותו של הילד לגדול אצל הוריו.<sup>35</sup>

המדינה מופיעה באמנה כסמכות שאמונה על מימוש עקרון טובת הילד, ובצד מילוי חובותיה למלא את צורכי הילד, היא מטילה את האחריות לגידולו הנאות על ההורה, כשהיא משלבת בין תמיכה לשליטה<sup>36</sup> וקובעת את הנורמות שעל פיהן ההורה נדרש לשמר את זכותו לגדל את הילד.<sup>37</sup> ההורה מופיע באמנה כמי שהוסמך על ידי המדינה לבצע את הנחיותיה.<sup>38</sup> בצד זכותו של ההורה לגדל את הילד מוטלות עליו האחריות והחובה<sup>39</sup> לקיים את זכויותיו,<sup>40</sup> ועל המדינה מוטלת החובה להגיש לו את הסיוע הנחוץ כדי לממש זאת.<sup>41</sup> למדינה, שחובתה להגן על פרטיותה של רשות היחיד<sup>42</sup> שמורה הזכות להפר חובה זו במצבים שהיא מגדירה כקיצוניים – למשל כשההורה סוטה מן הנורמות שהיא קבעה – והיא חודרת לאינטימיות של הקשר שבין ההורה לילד.<sup>43</sup> הבסיס להתערבות המדינה איננו בחינה של התאמת הדרישות הנורמטיביות למצבו של ההורה ולקשר שלו עם הילד, אלא הציפייה שההורה יציית למרותה. אי-היענותו של ההורה לדרישות המדינה מוגדר כ"חוסר שיתוף פעולה",<sup>44</sup> ולמדינה לא נותרת ברירה אלא לאכוף את התערבותה.<sup>45</sup> ביסוד התערבות המדינה עומד שיפוט מוסרי, כלומר הפער בין המצוי – קרי מידת הסטייה של ההורה מן הנורמות שהמדינה קבעה – לבין הראוי, הנורמטיבי.<sup>46</sup> התערבות המדינה יכולה לקבל משמעות של ענישה, בצורת הגבלות על הקשר בין ההורה לילד או אפילו ניתוק ביניהם,<sup>47</sup> כלומר ענישה המכוונת אל ההורה, והמדינה חוצצת בינו לבין הילד. כשזכותו של ההורה לגדל את הילד<sup>48</sup> מעומתת עם ההגדרה השלטונית של זכויות הילד,<sup>49</sup> המדינה יכולה לאכוף את שליטתה על הקשר בין ההורה והילד גם בלי להידרש להשלכותיו של צעד זה על הילד.<sup>50</sup> במצבים אלה לא זו בלבד שהילד נשמט מן המשולש ילד-מדינה-הורה,<sup>51</sup> אלא שהופעת המדינה כסמכות אוכפת ומענישה יוצרת ניכור בינה לבין ההורה, וההורה נרתע מפניה ואיננו מבקש את תמיכתה גם כשהוא זקוק לה.<sup>52</sup>

הגבלת זכויות ההורה בידי המדינה מהווה לא פעם הקדמה לניסיון להפקיע את זכויותיו,<sup>53</sup> פעולה שלשמה המדינה זקוקה לאישורה של רשות מוסמכת.<sup>54</sup> בישראל זהו בית המשפט, והוא מקדים את הדיון בזכויות ההורים לדיון בטובת הילד, ודוק – לא בזכויותיו.<sup>55</sup> ההפקעה האולטימטיבית של זכויות ההורים כרוכה בדרך כלל בבקשה להכריז על הילד כבר-אימוץ. החוק מפרט באילו מצבים ניתן להכריז על ילד כבר-אימוץ אף ללא הסכמת ההורה, אבל החוק אינו מחייב לבחון את השלכותיו של צעד זה על הילד עצמו,<sup>56</sup> כאילו מובן מאליו שניתוק של ילד מהוריו במצבים אלה משרת את טובתו.<sup>57</sup> כשהדיון בהפקעת זכויות ההורה עובר לבית המשפט ונדונה בקשת המדינה להכריז על ילד כבר-אימוץ, יש שינוי במעמדו של ההורה והוא איננו מוצב כמתווך בין המדינה לבין הילד. ההורה ניצב בבית המשפט כבעל דין, בעימות מול המדינה, ומעמדו שווה למעמדה. להורה ניתנת אפשרות להגן על זכותו לגדל את ילדו ולמנוע את הכרזתו כבר-אימוץ ללא הסכמתו.

בין סעיפי החוק שמתירים להכריז על ילד כבר-אימוץ, כשהתנהגותו של ההורה מעידה עליו שאיננו מעוניין בקשר עם הילד,<sup>58</sup> בולט סעיף אחד שמתיר להכריז שילד הוא בר-אימוץ אף על פי שההורה שמגדל את הילד מתנגד להפקעת זכויותיו. סעיף זה מתייחס למצב שבו בית המשפט קובע שההורה איננו "מסוגל" לגדל את הילד, וניתן להכריז עליו בר-אימוץ גם ללא



הסכמת ההורה.<sup>59</sup> השימוש במונח "מסוגלות" כבסיס להחלטה לגבי זכותו של ההורה שהילד לא יילקח ממנו נגד רצונו חותר נגד מעמדו של ההורה כבעל-דין. מסוגלות הוא מונח שמסמן יכולת מבנית, שלא תמיד ניתנת להערכה על פי עדותו של ההורה או צפייה בהתנהגותו.<sup>60</sup> לעתים קרובות משאיל בית המשפט את סמכותו למומחים,<sup>61</sup> שמעריכים את אישיותו של ההורה כדי לחשוף את מסוגלותו.<sup>62</sup> הערכת מסוגלות נעשית על ההורה, ולא איתו, משום שעמדתם של המומחים, הנובעת מן הידע המיוחס להם, גוברת על עמדתו של ההורה. מעמדו של ההורה כבעל-דין נשמט.

מתוך הכרה בגורליותה של ההחלטה שכרוכה בהכרזה על ילד כבר-אימוץ, נדרשת על פי החוק תחזית עתידית שמצביעה על שינוי ביכולתו של ההורה לגדל את הילד.<sup>63</sup> היות שמסוגלות מצביעה לכאורה על קיומו של מנגנון נפשי שאינו מושפע מגורמים חיצוניים – חברתיים וכלכליים למשל<sup>64</sup> – מגולם בה ניבוי שמוצג כאילו תוקפו נגזר מעצם תיוגו של ההורה כחסר מסוגלות. אולם הלכה למעשה אין אפשרות לבחון את מידת תוקפו של הניבוי, מפני שבשל הערכת ההורה כנעדר מסוגלות מופקעות זכויותיו ומנותק כל קשר בינו לבין הילד.<sup>65</sup> השפעת ההתפתחות העתידית של הילד על יכולתו של ההורה לגדל אותו מאוינת, ומעמדו של הילד נשמט כשהערכת הקשר של ההורה אליו מוגדרת כמסוגלות.<sup>66</sup>

הקשיים בהצבת ההורה כמתווך בין המדינה לבין הילד נעוצים בהססת המוקד מן היחס בין ההורה לבין הילד ליחס שבין ההורה למדינה.<sup>67</sup> הבניית הקשר של ההורה לילד כבניית החושים נשללת, והערכת הקשר של ההורה לילד על המנעד של נורמטיביות- סטייה<sup>68</sup> שוללת את הגדרת הקשר שלו לילד כביטוי להתכוונות רצונית. לא התכוונותו הרצונית של ההורה נבחנת, אלא היענותו לנורמות שקובעת המדינה, כלומר זהו מבחן שמובלע בו איום של ענישה. האיזון שבין תמיכה לשליטה מופר, בין הורה לבין המדינה נוצר עימות, ומעמדו של ההורה כמתווך בין המדינה לבין הילד נשמט.

### זהותו של הורה

כשאישיותו של ההורה עומדת במוקד החלטתו של בית משפט, הניסוח עובר משפת הזכויות לשפת הזהויות, וההורה מופיע תדיר כישות בעלת תכונות שעל פיהן נקבעת זכותו לגדל את הילד. לא הערכת הקשר עם הילד מנחה את החוק ואת החלטת בית המשפט במקרים אלה,<sup>69</sup> אלא ההנחה שיש קשר הכרחי בין תכונות מסוימות של ההורה לבין יכולתו של ההורה לגדל את הילד,<sup>70</sup> והקשר של ההורה עם הילד שוב מובנה כדטרמיניסטי. זוהי עקבה של המובן הטבעי של ההורה בהמשגתו כמתווך בין המדינה לבין הילד, והיא אינה היחידה.

עם ביטולה המובלע של המשגת ההורה כפועל יוצא של הולדת הילד, יש למדינה סמכות לקבוע למי תוענק זהות של הורה וממי היא תישלל. כך נעשה לגבי אימוץ ילדים: למדינה יש סמכות לבחור את המועמדים הראויים בעיניה לאמץ ילד, והמובן הטבעי – הגם שכאמור אינו משמש כברירת מחדל בהמשגה זו – מופיע כמודל להבניית ההורה המאמץ.<sup>71</sup> להורים מאמצים מוענקת

זהות של הורים מולידים: המדינה מנפקת לילדים מאומצים תעודת לידה כאילו נולדו למאמצים, ובישראל תעודת הלידה המקורית נגנזת לתמיד.<sup>72</sup> הורים מאמצים משווים את החוויה שלהם ביצירת הקשר עם הילד שאומץ לקשר המובן מאליו שמיוחס להורה המוליד: "זו אני, ואני מתקשה בעיקר לגדל את בתי הבכורה. שלא כמו הורים ביולוגיים, בתי לא התפתחה ברחמי במשך תשעה חודשים ואז יצאה מגופי, הריחה את ריחו המוכר וינקה משדיי, לא הבטתי בפניה והתלבטתי בשאלה אם היא דומה לי או לבן זוגי יואב."<sup>73</sup>

הבניית הזכות להיות הורה על פי הדגם של המובן הטבעי מעידה לא רק על השפעתו של דגם זה על המשגת ההורה; גם המדינה עושה שימוש באצטלה המדעית שמיוחסת למובן הטבעי של המושג הורה, כמסווה למדיניותה: המדינה קובעת מי נושא בתכונות הנדרשות להיות הורה ומי מודר מן האפשרות לזהותו כהורה בשל תכונותיו. המדינה מעקרת את אפשרויות ההולדה מאוכלוסיות מסוימות משום שלטענתה הן לא ניחנו במסוגלות לעמוד בנורמות שעל פיהן המדינה קובעת מהו קשר ראוי עם ילדים.<sup>74</sup> כשהגישה הוזהותנית מצויה בבסיס של שיקולי המדינה למי להעניק זהות של הורה, לא הקשר עם הילד עומד במוקד שיקוליה אלא, למשל, העדפותיו המיניות של מי שמבקש לגדל ילד ולקבל את הזכויות המפורטות באמנה, ולשאת באחריות ובחובות שמפורטות בה.<sup>75</sup> במצבים אחרים המדינה מקדשת לכאורה את הקשר בין ההורה המוליד לבין הילד, למשל כאשר להורה אין מעמד אזרחי והיא לא מתירה לילדו להמשיך לגדול בגבולותיה, מגרשת אותו יחד עם ההורה המוליד, מפקירה אותו ומפירה את החוזה בינה לבין הילד שקיבל אזרחות כשנולד בגבולותיה, כמתחייב מן האמנה.<sup>76</sup> בהקשר זה חשוב להדגיש גם את היעלמותו של עקרון טובת הילד, אפילו במישור ההצהרתי, כאשר המדינה ככובשת מתכחשת לחובתה להכיר בזכותם של הורים לגדל את ילדיהם, והיא נוטלת לעצמה היתר ליצור קשר ישיר עם הילדים ולהשתמש בהם לתחזוק הכיבוש ולדיכוי האוכלוסייה הנכבשת.<sup>77</sup>

ההורה כמתווך בין המדינה לבין הילד הוא ישות חלולה שנעדרות ממנה הן נטיית החושים והן התכוונות רצונית, ומעמדו תלוש ויכול להישמט, או להישלל מלכתחילה. ההמשגה הלעומתית של הקשר בין ההורה והילד, באמצעות הגדרת זכויותיהם הנפרדות, מקנה למדינה סמכות להשמטת הילד וזכויותיו ממערך השיקולים, הן כשהיא מגדירה את זהות ההורה על פי תכונותיו והן כשהיא מפעילה שיפוט מוסרי כלפי ההורה, ואמת המידה היא הציות של ההורה לסמכות המדינה. הפיצול בין זכויות הילד לזכויות ההורה מחייב תכופות בחירה דיכוטומית שלא תמיד עונה על טובת הילד, בניגוד לכוונה המוצהרת. המשגת ההורה כמתווך בין המדינה לבין הילד חושפת את הבעייתיות בעמדתה של המדינה כשמעמדו של ההורה בחיי הילד איננו מוכרע (כאמור לעיל, הילד יכיר את ההורה ויהיה מטופל על ידיו "ככל האפשר") ומותנה בזהות שהמדינה מקנה לו. זוהי המשגה פוליטית, המצביעה על ההשלכות הקשות של התקת המוקד מן היחס בין ההורה לבין הילד אל היחס בין ההורה לבין המדינה, הקובעת את זהותו ושוללת מן ההורה התכוונות רצונית כלפי הילד.

בסעיף הבא אני מציגה המשגה שבמרכזה הקשר בין התכוונותו הרצונית של ההורה ביחסו אל הילד, לבין נוכחותו של הילד כישות אוטונומית.

### ג. מאבק הישרדות

במסגרת תיאורית ההתקשרות, שנגזרת מתורת האבולוציה, התינוק מוצג עם לידתו כישות נפרדת והישרדותו, כמו הישרדותו של כל בעל חיים, מותנית ביכולתו לגייס את הסביבה להגנתו ולטיפוחו.<sup>78</sup> גם המשגת הקשר של ההורה עם הילד כנובע מהליך אבולוציוני מבנה את הקשר בין ההורה לילד כמאבק הישרדות שנוצר בגלל הקונפליקט המובנה בין היענותו של ההורה לדרישות הילד לבין שימור משאביו, שדרישות הילד מדלדלות אותם.<sup>79</sup>

במוקד הבניית התפתחותו של התינוק במסגרת תורת האבולוציה עומדת התפתחותו החברתית, כלומר טיב הקשר שנוצר בינו לבין סביבתו האנושית. בהשאלה מן האתולוגיה<sup>80</sup> נערכו תצפיות בפעילות הגומלין של התינוק עם מי שאמון על היענות להזדקקותו, והתמקדו בתכלית התנהגותו. נצפה שיכולותיו המולדות של התינוק<sup>81</sup> – קשר עין ובכי – מגייסות את תשומת ליבו של המבוגר ואת היענותו למצוקת התינוק, שמתגמל את המבוגר בחיוכו – ביטוי נוסף ליכולת מולדת.<sup>82</sup> תצפיות בפעילות הגומלין בין התינוק לבין ההורה פורצות את המחסום להבנת התפתחותו הנפשית של התינוק בעת התרחשותה, מחסום שנוצר משום שהתינוק אינו יכול למלל את הרגשותיו, והתפתחות הקשר החברתי שלו ניתנת לצפייה ישירה. התינוק מוצג כיוזם, יוצר ומשתתף בשרשרת של התקשרויות עם ההורה, וההורה, כנמען להתקשרויותיו של התינוק, מובנה כישות דינמית שהתכוונותו מנחה את פעילותו. אין הכרח שההורה יהיה מולידו של התינוק, וממילא הוא איננו מזוהה כאם בלבד. כשההורה מוצב בשרשרת ההתקשרויות כנמען להזדקקותו של התינוק, הדטרמיניזם בהמשגתו מתבטל.

הופעתו של התינוק כמי שיוזם את שרשרת ההתקשרויות עם ההורה וכשותף לה, במסגרת תיאורית ההתקשרות, מחייבת המשגה של ההורה שתתאר את ה"ריקוד"<sup>83</sup> שהתינוק וההורה יוצרים בין התחברות לפרימתה בסבך הפעילות הדינמית ביניהם. אולם כשרשרת ההתקשרויות שהתינוק יזם הוצגה מנקודת המבט של ההורה, ההסבר התבסס על תצפיות בפעילות הגומלין בינו לבין התינוק,<sup>84</sup> וההורה לא התבקש להסביר את תכלית פעילותו, אף כי בשונה מן התינוק ההורה יכול למלל אותה. בהמשך, עם התבססותה של תיאורית ההתקשרות, נעשו תצפיות ישירות במשמעות שההורה מעניק לקשר עם התינוק במצבים שבהם התגלו קשיים בהתפתחות התינוק,<sup>85</sup> והוצעה דרך שיטתית לתיאור הבדלים אינדיבידואליים בדפוסים של קשר בין המשמעות שההורה מייחס לפעילות התינוק לבין הדרך שבה הוא נענה לאיתותיו.<sup>86</sup> ניסיונות אלה היו יכולים לקדם מובן דינמי של ההורה, משום שהתייחסותו אל התינוק מבטאת הכרה בתינוק כישות אוטונומית. אולם כשנמצא מתאם סטטיסטי בין דפוס ההתקשרות של התינוק לאמו לבין דפוס ההתקשרות של האם לאמה-שלה,<sup>87</sup> הקשר בין האם לילד שוב הוסבר כדטרמיניסטי, כלומר כפועל יוצא של דפוס ההתקשרות של האם, שנטבע בקשר שלה-עצמה עם אמה.<sup>88</sup>

כמו בהמשגת ההורה במובנו הטבעי, האם היא ההורה הבלעדי, שוב נשלל מן התינוק קיומו כישות נפרדת, יוזמת ועצמאית, ההורה הנוסף שוב נעדר מהמשגת ההורה, ושוב נעדרות נסיבות החיים שבמסגרתן מתקיים הקשר בין ההורה לבין התינוק. הבניית הקשר של האם לתינוק כביטוי להעברה בין-דורית מקבעת את האם כישות סטטית שדפוס ההתקשרות שלה עם התינוק

מונע על ידי נטיית החושים ולא על ידי התכוונות. כך נמחקת גם התרומה שגלומה בתיאוריית ההתקשרות, המציבה את התינוק כיוזם את הקשר עם ההורה כשותף פעיל.<sup>89</sup> ייחוס דטרמיניזם לקשר של ההורה עם התינוק והבנייתו כביטוי של נטיית החושים, ובעיקר החיפוש אחר קשר כזה, למרות חוסר הלכידות בין הבניה זו לבין הבניית הקשר של התינוק להורה כביטוי של פעילות גומלין,<sup>90</sup> מצביע שוב על השפעתו של המובן הטבעי.

לא מיותר להוסיף שבעקבות התפיסה המוצעת בתיאוריית ההתקשרות שעל פיה ההורה כמוצב נמען של יוזמת ההתקשרות מצד התינוק – המשגה שאינה מזהה בהכרח את ההורה עם האם בלבד – נבדקו ונמצאו תגובות פיזיולוגיות של אבות להליכי הלידה של צאצאיהם ולטיפול המוקדם בתינוק, וכן תגובות בפעילות המוחית וההורמונלית.<sup>91</sup> בכך ניתנת (שוב) הכרה בקדימותם של הליכים פיזיולוגיים ביצירת הקשר עם התינוק.

להמשגת ההורה כשותף בשרשרת ההתקשרויות שיוזם התינוק נדרשת הבניה של ההורה כמי שבוחר כיצד להיענות ליוזמותיו, וכהשלמה לתפיסת הקשר של ההורה לתינוק במסגרת תורת האבולוציה, אפשר להמשיג במסגרתה גם את ההורה. תכלית השתתפותו של ההורה בשרשרת ההתקשרויות עם התינוק, כמו תכליתו של התינוק, היא הישרדות. אלא שבעוד הישרדותו של התינוק מותנית בגיוס התקשרותו של ההורה אליו, הישרדותו של ההורה מותנית בפתרון לקונפליקט בין היענות לדרישותיו הבלתי מותנות של התינוק, הזקוק להגנה ולטיפוח, לבין הצורך של ההורה לשמר את משאביו – הפיזיולוגיים, הנפשיים, המשפחתיים, החברתיים והכלכליים – שהיענות לדרישות התינוק מדלדלת אותם.<sup>92</sup> המשגת ההורה במסגרת מאבק ההישרדות מנכיחה את ההורה ואת הילד כישויות אוטונומיות. הורים שונים זה מזה הן במשאבים שעומדים לרשותם והן במשמעות שהם מייחסים לדרישות של תינוקותיהם, שאף הן אינן אחידות ושונות מתינוק לתינוק. הדרך שבה הורה נענה לדרישותיו של התינוק מגלמת גם את ההגנה על משאביו – ולעיתים מבקשת למתן ואפילו להגביל את דרישותיו של התינוק, שנעות ומשתנות עם השינויים שחלים בו. כשמאבקו של ההורה מתנגש במאבק ההישרדות של התינוק, ההורה רואה בתינוק יריב במקום שותף לפעילות הגומלין.

המשגת הקשר בין ההורה לילד כמאבק הישרדות היא מפנה דרמטי מן ההנחה האידיאלית שהקשר המגן של ההורה עם התינוק הוא פועל יוצא והכרחי של הולדתו. המשגת ההורה כשותף וכיריב במאבק ההישרדות של התינוק מערערת את ההנחה שהקשר המגן והמטפח של הורה עם ילדו נקבע בעצם הולדתו. סקירה היסטורית מעלה כי הרג תינוקות בידי הוריהם – התנהגות פושעת שמקוטלגת בדרך כלל כעיוות של הקשר הטבעי והנורמטיבי של ההורה לילד, כפתולוגיה וכסטייה – היא תופעה שכיחה, וההיסטוריה של הקשר בין ההורה לילד (בעיקר בין אימהות לתינוקותיהן)<sup>93</sup> מוצגת כעקובה מדם.<sup>94</sup> רצח תינוקות בידי אימותיהם מוסבר תכופות כפתרון של האם למצבי מצוקה קשים שמסכנים את משאביה ומקורם הוא, בין היתר, השלטון.<sup>95</sup>

בהמשגת ההורה כשורד, השלטון נוכח כגורם משפיע על משאביו. השלטון יכול להיות מקור לתמיכה במאבקו של ההורה ולתרום להפחתה במהמורות שמכבידות עליו,<sup>96</sup> אבל הוא יכול גם להיות מהמורה בעצמו, למשל כשהוא איננו מזין את משאבי ההורה במידה מספקת,<sup>97</sup> או

פוגע בילד ישירות,<sup>98</sup> ובכך גורם להכבדה נוספת בדרישותיו של הילד שההורה צריך להיענות להן. השלטון מחבל במאבקו של ההורה גם אם הוא למשל מתעלם מהשפעתו-שלו על מאבק ההישרדות של ההורה ובוגד בו: "הציבור בישראל הזדעזע בחודש האחרון מסדרה של מעשי רצח של ילדים על ידי הוריהם. [...] במקרה האחרון שבו נרצח מיכאל קרצ'קוב בן הארבע לא יכולתי שלא לחשוב על המצוקה האיומה שבה נתונה אישה, שהיא גם אם חד-הורית, שכל עול גידול ילדה מוטל עליה וגם קרוביה הזקנים תלויים בה לחלוטין. וכאשר הילד מתקשה בדיבור עדים לכך כולם, האם הצעירה מלבישה אותו יפה ומטפחת את הופעתו החיצונית, אבל היא אינה מסוגלת להביא אותו לידי דיבור [...] נאמר שהאם לא הגיעה עם בנה לחגיגת סוף השנה מכיוון שלא יכלה להרשות לעצמה להחמיץ שכר של יום, שכן יום הלימודים במוסד החינוכי מסתיים באמצע יום העבודה הממוצע במשק, והכול מקבלים זאת כמובן מאליו. חודשיים בשנה אין מסגרת ציבורית לילדים – בעונה החמה ביותר כמובן – ומה אמורה לעשות אם עובדת שהיא מפרנסת יחידה? לקחת את הילד לעבודה? לראות את המבטים שכולם נועצים בו – כבר גדול ועדיין אומר רק שברי משפטים? [...]"<sup>99</sup>

המשגת הקשר של הורה לילד כמאבק הישרדות כוללת את כל מנעד הפתרונות שההורה מגיע אליו – אלה שמגינים על התינוק ואלה שפוגעים בו. המשגה זו איננה נזקקת לקטלוג קוטבי של הקשר בין ההורה לילד, כמו בין נורמליות לפתולוגיה או בין נורמטיביות לסטייה. בהבניית הקשר של ההורה לילד כביטוי להתכוונותו ביצירת שרשרת ההתקשרויות עם התינוק ובהנעתה אין הבחנה בין האם לבין הורה נוסף (או הורים נוספים), והשלטון נוכח כשותף ביצירת הנסיבות שבתוכן נעה שרשרת ההתקשרויות, לרבות הזכויות שמוענקות להורה והחובות שמוטלות עליו במסגרת עקרון טובת הילד.

#### הוויה דינמית ומתפתחת

המשגת ההורה כמי שמצוי במאבק הישרדות מלווה במעבר מן הפרדיגמה המהותנית, שמדגישה את ההליכים הפיזיולוגיים בהיווצרות הקשר עם ילד כתוצאה מעצם קיומו, ובמעבר מן הפרדיגמה הזוהותנית, שמדגישה את הגדרת זהותו של ההורה על ידי המדינה, מתוך הנחה שיש קשר הכרחי בין הזהות שנקבעה לו לבין יכולתו לגדל את הילד.<sup>100</sup> בהמשגת ההורה במסגרת תורת האבולוציה כמאבק הישרדות, הקשר בין נשואי משולש ההורה מנוסח כילד-הורה-שלטון, ולא כפי שהוא מנוסח במסגרת המשגת ההורה כמתווך בין המדינה לבין הילד, כילד-שלטון (מדינה)-הורה. המשגת ההורה במסגרת שרשרת ההתקשרויות מציבה אותו בעולם שבו אירועים ופעילויות מוגדרים על פי המשמעות שהמשתתפים מייחסים להם.<sup>101</sup> המשמעות שההורה מייחס לדרישותיו של התינוק מנחה את היענותו ליוזמותיו,<sup>102</sup> כפי שהמשמעות שהתינוק מייחס להיענות של ההורה משפיעה על הקשר שהוא יוזם איתו. בעולם זה של משמעויות, גם ההתערבות של השלטון מבוססת על המשמעות שהוא מייחס לקשר של ההורה עם הילד. השלטון תומך או מחבל במשאביו של ההורה על פי המשמעות שהוא מייחס לפתרון שמצא ההורה לקונפליקט המובנה בקשר שלו עם הילד. בעולם של משמעויות אין היררכיה בין המשמעות שנותן השלטון

לקשר בין ההורה לילד ובין המשמעויות שההורה והילד נותנים לקשר ביניהם. זהו מצב שונה מהערכת הקשר בין הילד להורה על פי חוות דעתם של מומחים, שסמכותם גוברת על עמדתם של ההורה ושל הילד בתוקף הידע המיוחס להם.

הכרה בשוני בין המשמעויות שנותנים המשתתפים במשולש ילד-הורה-שלטון ליחסים בין הורה לילד יכולה לאפשר התדיינות בין הילד, ההורה ונציגי השלטון.<sup>103</sup> באמצעות המשגה זו אפשר לגייס את תמיכת השלטון בקשר בין ההורה לילד, אולם זהו גם דיון שבו ההורה יכול לחשוף את הבעייתיות הטמונה בכך שהמדינה חודרת למרחב היחסים האינטימי בינו לבין הילד. זהו דיון פוליטי, שמציב את הקריטריונים להתערבות המדינה בקשר בין ההורה לילד בנושא למשא ומתן, וההתערבות השלטונית נתונה לבקרה של ההורה ושל הילד. אף כי למדינה יש כוח לאכוף על ההורה את המשמעות שהיא נותנת לקשר, המשגה פוליטית של הקשר בין ההורה לילד כמאבק ההירדות יכולה לחשוף את הבעייתיות בהתערבותה ולהגביל את כוחה.

לא הקשר הפיזיולוגי בין ההורה לילד וגם לא אישיותו של ההורה יעמדו ביסוד הענקת זהות של הורה לאדם, גם אם לא הרה את הילד, אלא העובדה שהוא הנמען להזדקקותו של הילד להגנה ולטיפוח. המדינה יכולה אפוא לוותר על יצירת המצג הכוזב באמצעות הענקת תעודת לידה מזויפת לילדים מאומצים כדי להאציל את המובן הטבעי על מאמציהם. הקשר של ההורה לילד כפתרון למאבק ההירדות שלו מבטא את התכוונותו הרצונית, והוא נבחן על פי המידה שבה הפתרון לקונפליקט שבו הוא נתון עונה על דרישותיו של הילד. אמת המידה להערכת הפתרון נגזרת מן התפיסה המוסרית של ההתייחסות לאחר, בגלל המקום המרכזי של מאבק ההירדות ביחסים בין ההורה לילד. מובנו המוסרי של ההורה כהתייחסות לאחר נובע מן המשמעות שנותנים הילד וההורה לפעילות הגומלין ביניהם, ולא מהצבת מדד חיצוני ליחסים, כמו למשל נורמות חברתיות שעל פיהן מופעל השיפוט המוסרי.<sup>104</sup>

המשגת ההורה במובנו המוסרי כהתייחסות לאחר מגולמת בתנועה שאיננה מקובעת במהות יציבה ואינה יוצרת חיץ בין ההורה לילד באמצעות זכויות נפרדות. זוהי המשגה של הוויה משתנה ומתפתחת שפניה אל העתיד, החושפת את השוני בין האופק של הילד המתפתח לבין האופק של ההורה. ההורה והילד נעים בשרשרת ההתקשרויות שאליה מצטרף השלטון, הן ביצירת התנאים להיווצרותה של השרשרת והן כשעולה צורך בהתערבות, אם הפתרון שההורה הגיע אליו במאבק ההירדות אינו עונה על דרישותיו של הילד או אף פוגע בו. בניגוד לגישה שממוקדת בזוהו של ההורה, כאן תעמוד התערבותו של השלטון בסימן ההתייחסות לאחר, כלומר התייחסותו להורה והתייחסותו לילד, שכל אחד מהם מצוי במאבק ההירדות. עקרון טובת הילד לא יהיה כפוף לשיקולים דמוגרפיים שעומדים, למשל, בבסיס גירושם של ילדים יחד עם הוריהם, והמדינה תקיים את אחריותה כלפי אזרחיה הילדים ותסדיר בחוק את המעמד של הוריהם. זהו פירושה של אחריות במסגרת ההתייחסות לאחר. המדינה, כאחראית על יישומו של עקרון טובת הילד, יכולה להעריך את הפתרון שההורה הגיע אליו על מנעד שכולל את הפתרונות הרצויים והבלתי רצויים לילד. אולם כשהפתרון של ההורה במאבק ההירדות שלו מתנגש במאבק ההירדות של התינוק, ונדרשת הערכה לגבי עתיד הקשר בין ההורה לילד,

המשגת ההורה כתנועה מתמדת מקשה על חיזויו. אפשר לתאר רק את המגמה של שרשרת ההתקשרויות בין ההורה לילד, ובהיעדר נסיבות בלתי צפויות אפשר לחזות בקירוב מספק את המשכה; זאת בשונה מהערכת מסוגלתו של ההורה על פי מגננון מקובע, המניח שיש קשר הכרחי בין מסוגלותו של ההורה לבין התפתחותו של הילד ואמור לגלם ניבוי.<sup>105</sup> המשגת ההורה והילד כישויות אוטונומיות יכולה להקל על הקושי שמתעורר כשהמגמה המסתמנת בשרשרת ההתקשרויות בין ההורה לילד מצביעה על קשיים, ומאפשרת התדיינות בין כל אחד מהם לבין המדינה. במסגרת המשגה כזאת אפשר למצוא פתרונות שאינם מצטמצמים בהכרח להכרעה גורלית בין שתי אפשרויות מנוגדות – גידולו של הילד בידי הוריו או ניתוק הקשר ביניהם.<sup>106</sup> אפשר לחלק את המענה להזדקקותו של הילד בין נמענים נוספים, שייענו לדרישות התינוק ויקלו על ההורה בהגנה על משאביו, גם אם לא מאצילים עליהם זהות של הורים מולידים.

## סיכום

מן הדיון בתפיסות השונות של ההורה עולה שכדי להכליל בהמשגתו גם את הילד ואת השלטון, נדרש מובן מוסרי שמבוסס על המשמעות שההורה והילד מעניקים לקשר ביניהם. זהו המובן המוסרי של ההתייחסות לאחר. נדרש גם מובן פוליטי, שחושף את הבעייתיות של ההתערבות השלטונית בקשר בין ההורה לילד ומבטיח שהיא תבטא הכרה הן בהורה והן הילד כישויות אוטונומיות. המשגת ההורה במסגרת מאבק ההישרדות שלו בקשר עם הילד עונה על תנאים אלה. מנגד בולט החסר בהמשגת ההורה במובנו הטבעי, שלא ההורה ולא הילד מובנים בה כישויות אוטונומיות שפועלות על פי בחירתן, השלטון נעדר ממנה כליל, והיא מוצגת כמדעית. זוהי המשגה א-פוליטית וא-מוסרית, ואף על פי כן (ואולי בשל כך) מובן זה מחלחל הן אל ההמשגה של ההורה כמתווך בין המדינה לבין הילד והן אל המשגתו במסגרת מאבק הישרדות. המרכיב הדטרמיניסטי מושאל מן המובן הטבעי כשהמדינה מקבעת את ההורה בתכונותיו, כחלק מהמשגת ההורה כמתווך בינה לבין הילד. בכך נמחקת אחריות המדינה ליצירת תנאים סביבתיים וכלכליים לגידולו של הילד, ובעיקר נמחקת אחריותה להיעדרם של תנאים נאותים, לרבות התעלמות מן הנזקים הישירים שהמדינה עצמה גורמת לילד ומכשילים את ההורה. המובן הטבעי, שמוצג כמדעי, משמש אצטלה שמסווה מדיניות של הדרה ואפליה בהענקת זהות של הורה ליחידים ולאוכלוסיות. לכאורה, הגישה הדטרמיניסטית מעקרת את הפוליטי מהמשגת ההורה כמתווך בין המדינה לבין הילד אף כי השלטון ניצב במרכזה, אולם הכשל בהמשגה זו נחשף כשההורה מוגדר על פי תכונותיו והילד נשמש ממשולש ההמשגה של ההורה. הילד נשמש מן התיווך בין המדינה להורה לא רק כשההורה מקובע בתכונותיו, אלא גם כשאמת המידה להערכת היחס של ההורה לילד נגזרת משיפוט מוסרי שמבוסס על נורמות שקובע השלטון, והוא מכוון אל ההורה ונושא איום בענישה. הבעייתיות שנחשפת כשהילד נשמש מן היחס בין ההורה לבין המדינה במסגרת המשגה שנעשית בשם עקרון טובת הילד מקנה מובן פוליטי להמשגת ההורה כמתווך בין המדינה ובין הילד.

המובן הטבעי חודר גם להמשגת הקשר בין ההורה לילד במסגרת שרשרת התקשרויות, משום

שהוא מקבע את תנועתה ומציג את הקשר בין ההורה לילד כהעברה בין-דורית. הופעתו של המובן הטבעי במסגרת תיאוריית ההתקשרות מפתיעה: הבניית דפוס ההתקשרות של התינוק כתולדה הכרחית של הקשר של האם עם אמה-שלה מוחקת את התרומה החשובה של תיאוריית ההתקשרות, המציבה את התינוק כישות אוטונומית, כמי שיוזם את שרשרת ההתקשרויות עם ההורה. חוסר הלכידות בולט בגלישה של תיאוריית ההתקשרות לטרמיניזם ולשלילת האוטונומיה מן התינוק, המאפיינים את המובן הטבעי של ההורה. גלישה זו חוסמת את פיתוח הפוטנציאל שטמון בתפיסת התינוק כיוזם וכשותף ליצירת שרשרת התקשרויות הממוענת להורה. כך מתארת זאת אם מאמצת: "בחודשים שקדמו לאימוץ נאמר לי על ידי גורמים שונים בשירותי האימוץ שהילד שאמץ עתיד להיות 'כמו' שלי. 'כאילו' ילדתי אותו. שנים רבות לאחר מכן עוד הדהדו בי הביטויים 'כמו' ו'כאילו'. שנים רבות עוד יותר חלפו עד שהבנתי שה'כמו' התייצב ביני לבינו כמו שתחליפי חלב ניצבים בין האם לבין חויית ההנקה. בקבוקים 'דמויי שד', 'דמויי פטמה', המסבים את המבט ממה שמתרחש ולא רק ממה שלא מתרחש – כלומר מן העובדה שהאם הזאת והתינוק הזה, או האב הזה והתינוק הזה, מצאו לעצמם דרך משלהם להצמיד את הרעב אל מושא הרעב שמעולם לא היה הפטמה האנושית עצמה, אלא עצם ההתייצבות של אדם, גבר או אישה, מול הצורך הצורב, הזועק, המתפתל בתוך תינוק".<sup>107</sup> הנטייה של שירותי האימוץ (קרי השלטון) להיאחז במובן הטבעי של ההורה ניכרת בדבריה של האם המאמצת, והיא מנגידה אותו עם הצורך להכיר בעוצמת מאבקו של התינוק והשפעתו על ההורה, שצריך להתייצב מול הצורך "הצורב, הזועק, המתפתל בתוך תינוק".

ויתור על ההנחה שהולדתו של הילד יוצרת אצל ההורה, כמובן מאליו, קשר מגן ומטפח עם הילד,<sup>108</sup> ויתור על החיץ שיוצרת המדינה בין ההורה לבין הילד באמצעות ניסוח זכויותיהם הנפרדות, פותחים את האפשרות להכיר בקשר בין ההורה לילד כביטוי למאבק הישרדות, שבו הן ההורה והן הילד מובנים כישויות אוטונומיות. המושג הורה במסגרת מאבק הישרדות שלו הוא מושג פוליטי, שחושף את הבעייתיות בהגנה של השלטון על משאבי ההורה (אם יש כזו). המשגת הקשר של ההורה לילד כהיענות לדרישותיו של הילד, כביטוי לפתרון של הקונפליקט המובנה בעצם היות הורה, מכירה בזיקה של ההורה לאחרותו של הילד כבסיס למובן המוסרי של ההורה.

\* \* \*

אני מודה לד"ר איתי שניר, שהציע לי לכתוב על המושג הורה, ובכך פתח בפניי את האפשרות לנסח מחשבות שליוו אותי שנים ארוכות. גם על עבודת העריכה המסורה, המוקפדת והמועילה אני מודה לאיתי. אני מוקירה את התעניינותו של פרופ' עדי אופיר במאמר ואת הערותיו שמנעו ממני לשגות ועזרו לי לנסח את הטיטה הראשונה, שאותה קרא גם פרופ' אלון הראל והערותיו עזרו לי לחדד כמה מן הרעיונות שהיו מובלעים בה. לשניהם אני מודה על המונחים הקולעים שהציעו לי. חוות דעתו של ד"ר יובל סער-היימן דרבנה אותי לערוך מחדש את המאמר, ואני מודה לו על ההפניות הביבליוגרפיות. המחלוקת שלי עם עמדת הקוראת האנונימית הפרתה את הגרסה הסופית, והמשוב שנתנו לי חברותי נעמי בר ואיריס זילכה עזרו לי להיחלץ ממבוי סתום שעייב מאוד את התקדמות העבודה על המאמר.



## הערות

1. לאורך המאמר התייחסתי להורה הגנרי בלשון זכר, ובחירה זו עומדת לדעתי בדרישות התקינות הפוליטית, היות שהכללת האב במושג משרתת את המאבק נגד תפיסת האם כאחראית בלעדית לגידול הילדים (ולכן גם האם היא האשמה העיקרית בקשיים, אם נוצרים כאלה). לאחר התלבטויות התייחסתי גם לילד בלשון זכר. יש עדיין חברות שבהן יש לילדות מעמד נחות יותר מאשר לילדים, ומכיוון שאני מדברת על התייחסות לילד כאל מושא הקשר איתו ולא כאל נשואו, חששתי שלשון נקבה עלולה להתפרש כאילו שלילת ישות עצמאית ואוטונומית מתייחסת לילדה בלבד.

2. הפוליטי במאמר זה מוגדר כ"אפיון של כל עניין שבו השלטון מוצג או מתגלה בפומבי באופן בעייתי"; את "בעייתי" יש להבין לפי ההקשר כניגוד של "טבעי", "אוטומטי" או "מוכן מאליו". במונח הכללי ביותר, בעייתי פירושו מה שיש עוד לקבל הכרעה לגביו, מה שכבר או עדיין אינו מוסכם, כבר או עדיין לא גמור. [...] "עניין גמור" הוא האופן שבו השלטון מבקש בדרך כלל להציג את ענייניו: שיקול הדעת התקיים, ההכרעה התקבלה, העניין מוסכם או הוצא אל מחוץ לוויכוח". ראו עדי אופיר, "פוליטי", מפתח 2 (2010) 85-109.

3. "האני של האב זיקה לו לאחרות שהיא שלו, בלי שהיא בעלות או רכוש". ראו עמנואל לוינס, אתיקה והאינסופי: שיחות עם פיליפ נמו, תרגמו שמואל ראם ואפרים מאיר (ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשנ"ו), 60.

4. "העתיד הזה שמעבר להייתי שלי, שהוא ממד יסוד של הזמן, מקבל ביחס האבהי תוכן ממשי". שם.

5. אפשר למצוא עדות להסכמה החברתית הזאת במקורות רבים. למשל: בע"מ 377/05 לפלונית ופלוני המועמדים לאימוץ הקטין נ' ההורים הביולוגיים תק-על 2005 (2) 617 החלטתו של המשנה לנשיא (כתוארו אז) מישאל חשין, פסקה 1; ע"א 763/85 פלוני נ' היועה"מ (פורסם בנבו 15.1.1987); נעמה סגל, איך להיות אמא מאמצת (חבל מודיעין: כנרת זמורה, 2022) 6; (להלן, סגל, איך להיות אמא מאמצת) חגית סיני-גלזר ועינת פלד "תפיסת האימהות של עובדות סוציאליות", ביטחון סוציאלי, 103 (2018): 27; ענת פלגי הקר, "האם כסובייקט: על האם ועל האי-מהות בתיאוריה הפסיכואנליטית", בתוך אמיליה פרוני (עורכת), אימהות: מבט מהפסיכואנליזה וממקום אחר (ירושלים: מכון ון-ליר, 2009) 71, 85; שמואל ארליך "מקום האב באמהות ואמהותם של גברים מטפלים", בתוך אמיליה פרוני, אמהות: מבט מהפסיכואנליזה וממקום אחר, 44, 45. מובנה הטבעי של האימהות מופיעה גם בנאום הסיכום של ההגנה במשפטה המתועד של האם שרצחה את ילדה בסרטתה של אליס דיופ סנט עומר (צרפת, 2022).

6. Alice Balint, "Love for the Mother and Mother Love," in *Primary Love and Psycho-Analytic Technique*, ed. Michael Balint (New York: Basic Books, 1965) 91; (Balint, "Love for the Mother and Mother Love" להלן); Therese Benedek, "Psychosomatic implications of the primary unit mother-child," *American Journal of Orthopsychiatry*, 19 (1949): 642; Margaret Mahler et al., *The Psychological Birth of the Human Infant: Symbiosis and Individuation* (Oxfordshire, UK:

- Routledge, 1975); Daniel N. Stern, *The Motherhood Constellation: A Unified View* (London: Karnac Books, 1995).
7. ראו למשל שני קצוות בהגדרת צורכי האם כבבואה לצורכי התינוק, הן מבחינה כרונולוגית והן מבחינת התפיסה: Margaret Mahler, *On Human Symbiosis and the Vicissitudes of Individuation, Vol. 1: Infantile Psychosis* (New York: International Universities Press, 1968); Jessical Benjamin, "An outline of intersubjectivity: *The development of recognition*," *Psychoanalytic Psychology* 79 (1990): 39.
8. Balint, *Love for the Mother and Mother Love*; Christine Olden, "Notes on the development of empathy," *Psychoanalytic Study of the Child* 13 (1958): 50 (להלן, Olden, "Notes on the development of empathy"). וראו דיון בדוגמה מובהקת למחשבה שצורכי התינוק משתקפים בצורכי האם: Patrick Hahn, "The Real Myth of the Schizophrenic Mother," *Science, Psychology and Social Justice*, [www.madinamerica.com/2020/01/real-myth-schizophrenogenic-mother](http://www.madinamerica.com/2020/01/real-myth-schizophrenogenic-mother).
9. ענת פלגי-הקר, מאי-מהות לאימהות (תל אביב: עם עובד, 2005) (להלן פלגי-הקר, מאי-מהות לאימהות).
10. שם, 327.
11. "הורה אינו אמור לנטוש את ילדו – לא בפועל וגם לא רגשית. נטישת ילד על ידי ההורה נחשבת לבגירה חמורה והיא בגדר טאבו, משהו שלא מדברים עליו". דנית בר, ילדות של נסיכה: סיפורי חיים של ילדים להורים מרעילים (תל אביב: קו אדום, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2018), 112.
12. Nigel Parton, "The Natural History of Child Abuse: A Study of Social Problem Definition," *British Journal of Social Work*, 9 (1979): 431 (להלן Parton, "The Natural History of Child Abuse").
13. פלגי-הקר, מאי-מהות לאימהות, 249.
14. עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטאפיסיקה של המידות, תרגם מ' שפי (ירושלים: ספרי מופת פילוסופיים, תשמ"ד) 31.
15. ראו למשל מאירה וייס, אהבה התלויה בדבר: הילד הפגוע בעיני הוריו (תל אביב: ספרית פועלים, 1991).
16. Eterl Roskies, *Abnormality and Normality: The Mothering of Thalidomide Children* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1972).
17. Selma Fraiberg, "Intervention in Infancy: A Program for Blind Infants," *Journal of the Academy of Child Psychiatry* 10 (1971): 381.
18. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering, Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978), 73.

19. שם, 73.

20. Nancy Scheper-Hughes, *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 1992).

21. מיכל קרומר-נבו, נשים בעוני, סיפורי חיים – מגדר, כאב, התנגדות (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2006).

22. "Notes on the development of empathy"; Olden, אסתר כהן (עורכת), טיפול בהורות: גישה אינטגרטיבית טיפול בבעיות ילדים באמצעות הוריהם (קרית ביאליק: אח בע"מ, 2017).

23. פנחס שיפמן, דיני המשפחה בישראל, כרך ב' (ירושלים: המכון למחקרי חקיקה ומשפט השוואתי ע"ש הרי סאקר, הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1989), 218.

24. לא מיותר לציין בהקשר זה שעצם המונח ילד הוא מושג שלטוני. בשונה מן המושגים שמסמנים את השלב ההתפתחותי שבו מצוי הילד – "תינוק", "מי שיונק", ו"טף", מי שבראשית צעדיו מטופף ברגליו – המושג ילד מתייחס לכל התקופה מן השלב שבו הילד מדבר ונע בכוחות עצמו ועד השלב שבו המדינה קובעת מתי מסתיימת הילדות והילד הופך לבוגר.

25. מילי מאסס, "טובת הילד – על הבחירה הערכית ותפקיד המומחים", חברה ורווחה ט"ו (תשנ"ה): 415.

26. "בהיותן משוכנעות כי המשפחה, כקבוצת יסוד לחברה וכסביבה טבעית להתפתחותם ורווחתם של כל בניה, ובפרט הילדים, מן ההכרח כי יובטחו לה הבטחה וסיוע, ככל הנדרש, באופן שתוכל לשאת במלוא אחריותה בתוך הקהילה, בהכירן כי הילד, לשם פיתוח אישיותו המלא וההרמוני, מן הראוי כי יגדל בסביבה משפחתית, באווירה של אושר, הבנה ואהבה, בסוברן כי הילד ראוי להכנה מלאה לקראת חיים עצמאיים בחברה, ולחינוך ברוח האידיאלים המובעים במגילת האו"ם ובמיוחד ברוח השלום, הכבוד, הסובלנות, החופש, השוויון והסולידריות, בהטעימן כי כדי להקדיש לילד תשומת לב מיוחדת הובע בהצהרת ג'נבה בדבר זכויות הילד משנת 1924, ובהצהרה בדבר זכויות הילד שאומצה על ידי העצרת הכללית ב-20 בנובמבר 1959, והוכר בהצהרה האוניברסלית בדבר זכויות האדם, באמנה הבינלאומית בדבר זכויות אזרחיות ומדיניות (במיוחד בסעיפים 23,24) באמנה הבינלאומית בדבר זכויות כלכליות, סוציאליות, ותרבותיות (במיוחד בסעיף 10), וכן בחוקי יסוד של סוכנויות מיוחדות וארגונים בינלאומיים העוסקים ברווחת הילד, ובמסמכים הנוגעים בדבר." אמנת האו"ם בדבר זכויות הילד, נוסח עברי: תרגום רשמי של משרד המשפטים, כתבי אמנה 31 (נפתחה לחתימה ב-1989, אושרה ונכנסה לתוקף ב-1991), 221 (להלן האמנה).

27. האמנה, סעיף 12. חשוב להוסיף שההכרה בקושי במימוש סעיף זה הביא להחלטה של ועדה שעסקה רק בסוגיית שיתוף הילד בהליכים הנוגעים לו. ראו Committee on the Rights of the Child to be (Heard, *CRC United Nations, General Comments* (20.12.2009).

28. יחיאל קפלן, "מטובת הילד לזכויות הילד – ייצוג עצמאי של קטינים", משפטים לא (2003): 623.

29. האמנה, סעיף 1; אמ"ץ (מחוזי ת"א) 38/91 היועה"מ נ' פלונית 1988 פ"מ תשנ"ב (3) 245.

30. ליצירה ספרותית בדיונית שמגלה הבנה רבה להבחנה בין טובת הילד לבין זכויותיו ראו איאן מקיואן, טובת הילד, תרגמה מיכל אלפון (תל אביב: עם עובד, 2015).

31. האמנה, סעיף 7 (1).

32. שם.

33. החלטתה של השופטת סביונה רוטלוי לא להחזיר את הקטין להוריו מולידיו, נומקה (בין היתר) בהסתמך על השימוש שעושה האמנה בביטוי "ככל האפשר" ליתן לו להכיר את הוריו, וטענה שהאמנה מסייגת את זכותו של הילד לקשר עם הוריו מולידיו, ע"מ מחוזי תל-אביב-יפו 4/04 פלוני ופלונית, ההורים המיועדים לאמץ הקטין נ' פלוני ופלונית ההורים הביולוגיים תק-מח 2004(4) פסקה 93 בהחלטתה.

34. האמנה, סעיף 9

35. רונה שוז, "זכות הילד לגדול אצל הוריו הביולוגיים: לקחים מפרשת תינוק המריבה", משפחה במשפט א (התשס"ד): 163 (להלן, שוז, "זכות הילד לגדול אצל הוריו הביולוגיים").

36. Patrick Dolan et al., "Family support as a right of the child", *Social Work and Social Sciences Review* 21 (2020): 8

37. מירה ברקאי ומילי מאסס, משמעות המושגים "מסוגלות הורית" ו"טובת הילד" בפסקי דין של בית המשפט העליון הדנים באימוץ קטינים (ירושלים: המכון למחקרי חקיקה ומשפט השוואתי ע"ש הרי סאקר, הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1998) 33 (להלן ברקאי ומאסס, "מסוגלות הורית" ו"טובת הילד").

38. האמנה, סעיף 5 (1), 14 (2)

39. שם, סעיף 5 (1)

40. שם, סעיף 14 (2)

41. שם, סעיף 8.

42. עדי אופיר, לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר (תל אביב: ספרית אופקים, עם עובד, 2000), 59

43. Because of the *raison d'être* of the state involvement is to ensure the 'best interests of' the citizen,' the benevolent state feels morally justified in governing the private life of its citizens." Signe L. Howell, *The Kinning of Foreigners: Transnational Perspective* (New York: Berghahn Books, 2006), 10

44. ברקאי ומאסס, "מסוגלות הורית" ו"טובת הילד", 59, 60, Administrative Burdens in Child Welfare Systems," *Journal of the Social Sciences* 9 (2023): 214, 222

45. "... the real tie lies in the feelings and expectations we have raised in other minds. Else all pledge might be broken when there was no outward penalty. There would be no such thing as faithfulness." George Elliot, *The Mill on the Floss* (London: Penguin Books, 1979) 460

46. מילי מאסס, בשם טובת הילד: אובדן וסבל בהליכי האימוץ (תל אביב: רסלינג, 2010), 117 (להלן, בשם טובת הילד).

47. חוק הנוער (טיפול והשגחה) תש"ך, 1960 סעיף 11 (א); חוק אימוץ ילדים, התשמ"א (1981) סעיף 12 (ג).
48. אורלי וילנאי, "עכשיו גם בתה נלקחה", הארץ, 30.8.2023.
49. רות זפרן, "שיח היחסים כתשתית להכרעה בסוגיות מתחום המשפחה: מספר הערות על דאגה וצדק", בתוך משפט חברה ותרבות – משפטים של אהבה, עורכות ארנה בן-נפתלי וחנה נוה (תל אביב: רמות, 2005) 605; רות זפרן, "זכויות הילד במשפחה כזכויות יחס", בתוך זכויות הילד והמשפט הישראלי, עורכת תמר מורג (תל אביב: רמות, 2010), 143; יאיר רונן וישראל צבי גילת, "האמנם שיח זכויות הילד בישראל עושה צדק עם הילדים ומשפחותיהם?", שם, 335; ורד סלונים-נבו ויצחק לנדר, "האם טובת הילד יכולה להתקיים בנפרד מטובת המשפחה? מחשבות והמלצות לשינוי", חברה ורווחה כד (2006): 401.
50. מילי מאסס, "תינוק על פרשת דרכים: המחלוקת לגבי משמעות האימוץ, הערה על פסק הדין בע"מ 377/05 פלונית ופלוני המועמדים לאימוץ הקטין נ' ההורים הביולוגים", עיוני משפט לא (2008): 219; מאסס, בשם טובת הילד; צבי טריגר ומילי מאסס, "לקראת הצבת הילד במשפחתו במוקד סוגית האימוץ – מפנה חיוני להרחבת האימוץ להורים להט"בים", בתוך ספר זכויות הקהילה הגאה בישראל: משפט, נטייה מינית ומגדר, עורכים אלון הראל ואח' (צפריירים: נבו, 2016), 437; וראו את המקרה שאירע באיטליה ומתואר בספרה של נטליה גינצבורג, סרנה קרוז או הצדק האמיתי, תרגמה שירלי פינצי לב (תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2023).
51. מילי מאסס ועדי אופיר, "דאגה, השגחה והפקרה: על אימוץ כפוי וסגור", עיוני משפט כט (2005): 257-310 Featherstone Brid et al., "Let's Stop Feeding the Risk Monster: Towards a Social Model of Child Protection," Families, Relationships and Societies, 7 (2016); 2.
52. מפה לאוזן נשמעת האזהרה: "רק אל תלכי לרווחה", או לדוגמה: "אסור לפנות ללשכת הרווחה כשקשה", עו"ד ורדה שטיינברג. <https://www.youtube.com/watch?v=uZxcjV-gvc4>; אסתר הרצוג, דלתיים סגורות לרווחה: אלימות שלטונית כלפי אימהות וילדים (חיפה: פרדס, 2021), 13, 171.
53. Termination does not let anybody forget the punitive side of adoption custom in the U.S. The parent whose rights are terminated takes the role of the 'evil' mother who never totally disappears from the culture of child placement." Judith S. Modell, *A Sealed and Secret Kinship* (New York: Beghahn Books, 2001).
54. "המדינות החברות יבטיחו כי ילד לא יופרד מהוריו בניגוד לרצונם, אלא רק כאשר קובעות רשויות מוסמכות, הכפופות לביקורת משפטית, בהתאם לדינים ונהלים הנוגעים לעניין, כי פירוד כאמור נדרש לטובת הילד. קביעה כאמור יכול שתידרש במקרה מסוים, כגון מקרה של התעללות, או הזנחת הילד על ידי הוריו, או כאשר חיים ההורים בנפרד ונדרשת החלטה באשר למקום מגורי הילד". האמנה, סעיף 9 (2) (1).
55. רע"א 669/00 פלונית נ' היוע"מ פ"ד נד (3) 196, 209; בע"מ 9229/04 היוע"מ נ' פלונים תק-על (3) 1711, 1717 החלטת הנשיא ברק (כתוארו אז), פסקאות 14-15.
56. חוק אימוץ ילדים, סעיף 13 (א): באין הסכמת הורה, רשאי בית משפט, לפי בקשת היועץ המשפטי לממשלה או נציגו, להכריז על ילד כבר-אימוץ, אם נוכח כי נתקיים אחד מאלה: (1) אין אפשרות סבירה

לזהות את ההורה, למצאו או לברר דעתו; (2) ההורה הוא אבי הילד אך לא היה נשוי לאמו ולא הכיר בילד כילדו, או אם הכיר בו – הילד אינו גר עמו והוא סירב ללא סיבה סבירה לקבלו לבית מגוריו; (3) ההורה מת או הוכרז פסול דין או שאפוטרופסותו על הילד נשללה ממנו; (4) ההורה הפקיר את הילד או נמנע, ללא סיבה סבירה, מלקיים במשך ששה חדשים רצופים קשר אישי אתו; (5) ההורה נמנע, ללא סיבה סבירה, מלקיים במשך ששה חדשים רצופים את חובותיו כלפי הילד, כולם או עיקרם; (6) הילד היה מוחזק מחוץ לבית הורה במשך ששה חדשים שתחילתם בטרם מלאו לו שש שנים וההורה סירב, ללא הצדקה, לקבלו לביתו; (7) ההורה אינו מסוגל לדאוג לילדו כראוי בשל התנהגותו או מצבו, ואין סיכוי שהתנהגותו או מצבו ישתנו בעתיד הנראה לעין על אף עזרה כלכלית וטיפולית סבירה כמקובל ברשויות הסעד לשיקומו; (8) הסירוב לתת את ההסכמה בא ממניע בלתי מוסרי או למטרה בלתי חוקית. ראו גם פסק הדין דן בחלופות של אימוץ סגור או פתוח מן ההיבט של מסוגלותה של האם, ללא התייחסות להשלכותיה של כל אחת מן החלופות על הקטין: אימוץ (באר שבע) היועה"מ נ' מ. 13/16.2017. מגמה זו ניכרת גם בהמלצה לא לקבוע עילה של מינוי גורף של ייצוג הקטין בהליכים המשפטיים בדבר הכרזתו של ילד ככבר-אימוץ, הוועדה לבחינת עקרונות יסוד בתחום הילד והמשפט, דו"ח ועדת המשנה בנושא ייצוג נפרד לילדים בהליכים אזרחיים, ס' 5.5.3 (2003).

57. ע"א 334/88 פלוגית נ' היועה"מ 1988 פ"ד מב (2) 350.

58. ראו ה"ש 56, למעט סעיף 7.

59. ראו ה"ש 56, סעיף 7.

60. ברקאי ומאסס, "מסוגלות הורית" ו"טובת הילד", 50, 61. ראוי לציין שהפסיקה לא תמיד מגדירה מסוגלות כיכולת מבנית. לדוגמה פסק דינו של השופט חנן מלצר, שהפך פסק דין של בית המשפט למשפחה אשר קבע שלהורה אין מסוגלות הורית, וביסס את החלטתו על שינוי בהתנהגות ההורה. בע"מ 1892/11 היועה"מ נ' פלוגית (פורסם בנבו 25.2.2001). פסקה 35 בהחלטתו; בע"מ 7204/10 פלוגית נ' היועה"מ (פורסם בנבו 22.2.2011), פסקה 4 בהחלטתו של השופט ניל הנדל.

61. דפנה הקר ורונון שמיר, "אימהות", 'אבות' ו'משפחה' בין אינטואיציה להלכה פסוקה", סוציולוגיה ישראלית ה' (2003): 311, 327; שירה רוזנברג-לביא, היבטים מגדריים בהליכי אימוץ בישראל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, שבט תשפ"א) 144; שוה, "זכות הילד לגדול אצל הוריו הביולוגיים".

62. משה אלמגור ודינה ארליך, "הערכת מסוגלות הורית בהחלטה לגבי משמורת ילדים ומקומו של הפסיכולוג הקליני: האם השתנו דברים? בעקבות אלמגור (1999), פסיכואקטואליה (ינואר 2010): 64; רות זפרן, "חוות הדעת המקצועית – טעם נוסף לעיצוב מחודש של הדין בחלוקת אחריות", עיוני משפט ל"ו (2013): 269; דוד יגיל, "שיקולים ולבטים באבחון מסוגלות הורית", בתוך סוגיות בפסיכולוגיה, משפט ואתיקה בישראל: אבחון, טיפול ושיפוט, עורכים דוד יגיל ואה' (תל אביב: דיונון, 2008), 183 (להלן, יגיל, סוגיות בפסיכולוגיה, משפט ואתיקה בישראל)..

63. חוק אימוץ ילדים, סעיף 13 (7).

64. הכללים שעל פיהם נקבע חוסר מסוגלותו של ההורה מתעלמים מהקשר תרבותי: Marlee Kline, "Complicating the Ideology of Motherhood Child Welfare Law and First Nation Women," *Queen's Law Journal* 18 (1993): 306.
65. מילי מאסס "מסוגלות הורית" – ביטוי ל'אינסטינקט הורי' או ל'אינסטינקט הישרדות' (על עדות מומחה), בתוך יגיל, סוגיות בפסיכולוגיה משפט ואתיקה בישראל 217.
66. רות זפרן, "אימוץ: בין טובת הילד 'הספציפי' לטובת הילד 'הכללי'". הרצאה במסגרת "ההורים והגנת הילד: יום עיון לרגל הוצאת ספרה של מילי מאסס בשם טובת הילד", המחלקה לעבודה סוציאלית ע"ש שפיצר, אוניברסיטת בן גוריון, 23.5.2011.
67. דוגמה מפורשת להדגשת היחס בין ההורה למדינה על פני היחס בין ההורה לילד מתוארת אצל מאסס, בשם טובת הילד, 140.
68. Parton, "The natural history of child abuse".
69. ע"ח 604/89 פלונים נ' היועה"מ פ"ד מה (1) 156, 166.
70. ברקאי ומאסס, "מסוגלות הורית" ו"טובת הילד", 49.
71. Vered Ben-David, "Judicial Bias in Adjudication the Adoption of Minors in Israel," *Child Youth Services Review* 33 (2011): 195.
72. חוק מרשם התושבים, תשכ"ה – 1965, סעיף 20.
73. סגל, איך להיות אמה מאמצת 6; ובנוסף עלתה גם טענה שמייחסת כישלונות באימוץ לעובדה שאין קשר דם בין אימהות מאמצות לבין ילדיהן. ראו Katarina Vegar, "In Search of Bad Mothers: Social Constructions of Birth and Adoptive Motherhood," *Women's Study International Quarterly* 20 (1977): 7.
74. אינס אליאס, "מילדי תימן ועד לאתיופיות: כיצד מתייחסת המדינה לילדות שאינן בצבע הנכון," הארץ, 11.5.2017. [www.haaretz.co.il/gallery/2017-05-11/ty-article/.premium/0000017f-e645-df2c-a1ff-fe55a4450000](http://www.haaretz.co.il/gallery/2017-05-11/ty-article/.premium/0000017f-e645-df2c-a1ff-fe55a4450000)
75. לילך זוהר ואח', אפשרויות למימוש הרצון להורות בקרב זוגות להט"ב ויחידים: סקירה בינלאומית של מדיניות ופרקטיקה (ירושלים: מאיירס ג'וינט-ברוקדייל, 2012); וראו, "במישור החברתי-הערכי נפגעים זוגות חד-מיניים גם מתיוגם הקבוצתי כמי שכישורי ההורות שלהם נופלים מאלה של זוגות הטרוסקסואלים"; בג"ץ 5158/21 שי גורטלר ואח' נ' שר הרווחה, שר המשפטים והיועה"מ (פורסם ב 28.12.2023) החלטתה של השופטת גילה כנפי-שטייניץ, פסקה 10.
76. אורן זיו, "ילד למהגרת עבודה מניגריה עצור חמישה ימים – זו אפליה פסולה", שיחה מקומית, 11.11.2019. הדר גיל-עד, "רוצה להרגיש בטוחה, מפחד מגירוש: ילדי עובדים זרים העידו בכנסת", *Ynet*, 13.12.21; רשות האוכלוסין סירבה לבחון מחדש מעמד של אם לבת 8 המיועדת לגירוש בקיץ.

[www.haaretz.co.il/news/education/2023-05-17/ty-article/.premium/00000188-2540-df77-afe9-6dc423780000](http://www.haaretz.co.il/news/education/2023-05-17/ty-article/.premium/00000188-2540-df77-afe9-6dc423780000) 17.5.2023; "ניסיון אחרון של חברי הילדים המיועדים לגירוש: הם ישראלים בדיוק כמונו", [www.maarive.co.il/news/israelq/article-70963709531](http://www.maarive.co.il/news/israelq/article-70963709531)

77. "מעצרי ילדים בניגוד לחוק", האגודה לזכויות האזרח, עודכן 31.5.2011; שרה מצר וקורין זאבי וייל, "מעצרי ילדים פלסטינים: על ההשתקה, ההשתקה העצמית, על הבושה, אנשי מקצוע נוכחים-נפקדים", חוצות 4 (2002). [www.hebpsy.net/me\\_article.asp?article=3168](http://www.hebpsy.net/me_article.asp?article=3168).  
 כדאי לציין שפרקטיקה זאת איננה ייחודית לישראל. ראו אמה בובולה, "לא רציתי ללכת: רוסיה חוטפת ילדים אוקראינים ומעבירה אותם לרוסיה", הארץ 23.11.2022. [www.haaretz.co.il/news/world/europe/2022-11-23/ty-article-magazine/.premium/00000184-a064-d199-ade4-eb679ede0000](http://www.haaretz.co.il/news/world/europe/2022-11-23/ty-article-magazine/.premium/00000184-a064-d199-ade4-eb679ede0000); "כך רוסיה חוטפת ילדים אוקראינים והופכת אותם לרוסים", דבר 17.10.2023. [www.davar1.co.il/404188](http://www.davar1.co.il/404188)

John Bowlby, *Attachment and Loss, vol. 1: Attachment* (New York: Basic Books, 1969) (להלן *Bowlby, Attachment and Loss*). 78

79. Robert L. Trivers, "Parent-Offspring Conflict," *American Zoologist* 14 (1974): 249.

80. תורת התנהגות בעלי החיים. גם להם, כמו לתינוקות, אין שפה מילולית.

81. העיתוי המוצלח של המהפך הפרדיגמטי שיצרה תיאוריית ההתקשרות התרחש במקביל להתפתחות צילומי הווידיאו, התפתחות שאפשרה תצפיות קרובות בניואנסים הדקים בהתנהגויותיהם של תינוקות.

82. Bowlby, *Attachment and Loss* 265.

83. Daniel Stern, *The First Relationship: Infant and Mother* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), 109.

84. למשל Beatrice Beebe and Louis Gerstman, "The 'Packaging' of Maternal Stimulation in Relation to Infant Facial-Visual Engagement: A Case Study in Four Months," *Merrill-Palmer Quarterly* 26 (1980): 321; Patricia Crittendon, "Abusing, Neglectful, Problematic and Adequate Dyads: Differentiation by Patterns of Interaction," *Merrill-Palmer Quarterly* 27 (1981): 1; Colwyn Trevarthen, "Communication and Cooperation in Early Infancy," in *Before Speech*, ed. Margaret Bullowa (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 321.

85. Selma Fraiberg (ed.), *Clinical Studies in Infant Mental Health: The First Year of Life* (New York: Basic Books, 1980); וראו ה"ש 17.

86. Mili Mass, "The Need for a Paradigm Shift in Social Work: The Study of Parenting," *Social Work and Social Science Review* 5 (1994): 130; (להלן, "Mass, 'The Need for a Paradigm Shift'"); Mili Mass, "Narratives of Parents," *Journal for the Theory of Social Behavior*, 26 (1996): 4



- Mili Mass "Determinants of Parenthood," *Human* ;(להלן) "Mass, "Narratives of Parents);  
 (להלן) *Relations* 50 (1997): 241 (Mass, "Determinants of Parenthood
- Eric Hesse, "The Adult Attachment Interview Protocol: Method Analysis and .87  
 Empirical Studies," in *Handbook of Attachment Theory, Research, and Applications*, eds.  
 .Judy Cassidy and Phillip Shaver (New York: MacGrow Hill, 2008, 2nd edition), 552
- Ann Dally, *Inventing Mothering: The Consequences of an Idea* (London: Burnett .88  
 .(Books, 1982
- Michael Lewis and Leonard A. Rosenblum (eds.), *The Effects of the Infant on its* .89  
 .(*Caregiver* (New York: Wiley, 1979
- Daniel Stern, *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and* .90  
 זה ספר זה *Developmental Psychology* (New York: Basic Books, 1985  
 הוא גם המחבר של הספר שבו מוצגת המשגת הקשר של האם לתינוקה כביטוי למנגנון נפשי, ראו ה"ש 6.
- Abraham Eyal et al., "Fathers' Brain is Sensitive to Child Care Experiences," *PNAS* .91  
 2014 11 (27): 92; Ann E. Storey et al., "Hormonal Correlates of Paternal Responsiveness  
 .in New and Expectant Fathers," *Evolution and Human Behaviour*, 21 (2000): 79
- Ann Ferraris Olivero, "Infanticide in Wsetern Cultures: A Historical Overview," .92  
 in Stephano Parmigiani and Frederic Von Staal, *Infanticide and Parental Care* (Chur,  
 .Switzerland: Harwood Academic Publishers, 1994), 105
- Susan Hatters et al., "Child Murder by Parents and Evolutionary Psychology," .93  
*Psychiatry Clinics North America* 35 (2012): 4781; Liana Gurevich, "Parental Child  
 Murder and Child Abuse in Anglo-American Legal System," *Trauma, Violence, Abuse*  
 .11 (2010): 18
- Margaret Wilson and Martin Daly, "The Psychology of Parenting in Evolutionary .94  
 Perspective and the Case of Human Filicide," in *Parmigiani and Von Staal Infanticide*,  
 ;10 תמר הגר, בכוונה תחילה (אור יהודה: דביר, 2012).
- Adrian Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (London: .95  
 Bantam Books, 1976) 260; Tony Ward, "The Sad Subject of Infanticide: Law, Medicine  
 .and Child Murder 1860–1938," *Social Legal Studies* 8 (1999): 163
- .96 יאיר רונן וישראל צבי גילת, "האמנם רווחת הילד רווחת במשפט הישראלי?" משפט ועסקים, 19  
 .(2016): 1143.
- Greg S. Duncan and Jeane Brooks-Gunn, *Consequences of Growing-Up Poor* (New .97

(York: Russel Sage, 1997).

Simon Adrian Pemberton, "Infant Mortality," in *Harmful Societies: Understanding Social Harm* (Bristol: Policy Press, 2015), 120.

99. צביה ולדן, "על הבגידה" הארץ 8.9.2008. <https://www.haaretz.co.il/opinions/2008-09-08/ty-article/0000017f-db69-d856-a37f-ffe9025e0000>

100. Mass, "The Need for a Paradigm Shift".

101. "This world is not merely a correlative of sense, it is structured as sense, and reciprocally, sense is structured as world. Clearly, the sense of the world is a tautological expression." Jean Luc Nancy, *The Sense of the World*, trans. Jeffery S. Libretti (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1997): 8.

102. ראו ה"ש 86.

103. ראו ה"ש 65.

104. ראו ה"ש 50.

105. Sybil Escalona and Grace M. Heider, *Prediction and Outcome: A study in Child Development* (New York: Basic Books, 1959); Michael Rutter, "Continuities and Discontinuities in Socioemotional Development: Empirical and Conceptual Perspectives," in *Continuities and Discontinuities in Development*, eds. Robert N. Emde & Robert J. Harmon (New York: Plenum, 1987) 41. דיון מעניין בשאלת הניבוי והתחזית בהערכת מסוגלות הורית נמצא בפסק דינו של השופט מלצר, בע"מ 7204/10 פלונית נ' היועה"מ, פסקה 35 בהחלטתו.

106. מיכל קרומר-נבו ויובל סער-היימן, "יובל תחליט אתה: חקר מקרה על קבלת החלטות בעבודה סוציאלית מודעת עוני עם משפחות במשבר וילדים במצבי סיכון", חברה ורווחה לט (2019): 108.

107. דנה אמיר, אבני ריחיים (ישראל: עילמור, 2021) 20.

108. אף על פי כן, חשוב להדגיש שבשביל הילד, עצם היוולדו להוריו יוצר אצלו זיקה למולידיו והוא נושא אותה כל חייו. ראו "הילד הוא מושג מורכב ורב-פנים ששזורים בו יסודות שונים, ובהם יסוד חומרי, תרבותי וחברתי. אולם היסוד הדומיננטי שבו נקשר עם קשר הטבע למשפחה הביולוגית. זהו העורק הראשי המזרים את הדם לנימי חייו של הילד; הוא שנותן לו את רגש השייכות והביטחון הקיומי". ע"מ 377/05 פלוני ופלונית המועמדים לאימוץ הקטין נ' ההורים הביולוגיים, החלטת השופטת איילה פרוקצ'יה, פסקה 8; מילי מאסס, "זיקה מולדת", מפתח 11 (2017): 127-145.



# חדשנות

## יהונתן גת ועמרי לוין

חדשנות – Innovation – היא מושג שזוכה לעניין בציבור הרחב, בקרב מדינאים וממשלות, בתעשייה וכמובן באקדמיה. במאמר זה אנו מבקשים להגדיר חדשנות כמופע של הפעלת עוצמה פוליטית בסביבה תחרותית של חוסר ודאות. עוצמה זו תובעת מהשחקנים במערכת להתאים את עצמם לחידוש של השחקן החדשן ולהכיר בו כמוביל. אנו טוענים כי החדשן הוא זה שמחקים אותו, ואילו הוא לא נאלץ לחקות אחרים כדי לשרוד בסביבה תחרותית. בהמשך ננסה להבין מהם המנגנונים שבעזרתם מתבצעת הקצאה של עוצמה על ידי חדשנות, ונדגיש כי אין מדובר בהכרח במאבק על תוכן, אלא על הכרה, מעמד ותזמון: לשחקן החדשן ניתנת בכורה בהכתבה של נורמות, בכתבה של קודקסים ובהובלה של ציפיות, המעניקים לו יתרון תחרותי וחופש מהצורך להיגרר אחרי שחקנים אחרים.

ההגדרה שלנו מבקשת להתחרות בהגדרה שאנו מזהים כמקובלת יותר בשיח, שאנו מכנים אותה "וירטואוזית". ההגדרה הוירטואוזית מזהה את החדשנות כמעלה (virtue) בפני עצמה וכטוב מוסרי אוניברסלי. מדובר בהגדרה רומנטית המעלה על נס את דמותו של הגאון החדשן והוירטואוזי, גיבור התרבות של המאה העשרים-ואחת, הממציא המצאות טכנולוגיות לתועלת המין האנושי. החדשנות בהגדרתה הוירטואוזית היא רתימה טובה במהותה של טכנולוגיה עילית לפתרון בעיות אנושיות. תפיסה זו כורכת את החדשנות במושג הקידמה ומהווה בשורה של שחרור ותקווה, שכן לכאורה כל המין האנושי מרוויח מחדשנות שמייצרת צמיחה כלכלית ורווחה חברתית. על פי ההשקפה הוירטואוזית, החדשן הוא דמות המנהיג אשר פורץ דרך ומרחיב את גבולות האפשרי למען האנושות כולה. במאמר זה נבקש לבקר את התפיסה הזאת, הלוקה לטענתנו באי-הבנה של תופעת החדשנות, ומעודדת את סוכני החדשנות להציג את עצמם כמי שמיטיבים עם העולם, בשעה שלמעשה הם פועלים כדי להשיג יתרון לעצמם או לקבוצה שהם משתייכים אליה בהשוואה לשחקנים וקבוצות אחרות, על ידי תמרון המערכת שבתוכה הם פועלים כך שתפעל בעתיד לטובתם.

נפתח בסקירה קצרה של תולדות מושג החדשנות. אחר כך נציע הגדרה ריאליסטית למושג ונמתח ביקורת על התפיסה הוירטואוזית השכיחה שלו. בנוסף, נבחן את התנאים המעודדים חדשנות ואת טיב הקשר (אם אכן יש כזה) בין מושג החדשנות לתפיסת הקידמה ותפקידה החברתי של הטכנולוגיה. לסיום, נדון באתגרים מתודולוגיים במדידת החדשנות כדי לחזור ולבקר את תפיסת החדשנות הוירטואוזית.

### מכינוי גנאי להון חברתי

במחקר גינאלוגי על המושג "חדשנות", ההיסטוריון הקנדי בנואה גודאן מזהה את הופעתו לאו דווקא בהקשר של חידושים טכנולוגיים אלא בכלכלה – אחד התחומים העיקריים שבהם שיח

יהונתן גת, יועץ עצמאי בתחום מדעי הנתונים המרחביים ומדיניות תכנון ערים ותחבורה בני קיימא, בוגר בית הספר הברטלט באוניברסיטת קולג' לונדון.

עמרי לוין, דוקטורנט בבית הספר למשפטים דיקסון פון בקינגס קולג' לונדון.

החדשנות רווח גם כיום. גודאן מדגיש כי המשמעות המקורית של הביטוי ביוונית, kainotomia (המונח המאוחר יותר innovation מגיע מלטינית), הייתה שלילית.<sup>1</sup> קסנופון השתמש בו לתיאור כרייה של מנהרות חדשות במכרה – פעולה שמסכנת את החופר ואת החופרים כולם, משום שהיא עלולה למוטט עליהם את המכרה – וקרא לאנשים לחפור אותן יחד כדי להקטין את הסיכון. מאז הפכה החדשנות למטאפורה לכל שינוי המאיים על הסדר החברתי הקיים ועלול למוטט אותו בגלל שאפתנותו של היחיד, וכך היא מובנת גם אצל אפלטון.<sup>2</sup>

גם המקורות היהודיים הביעו חשש מיחידים חדשנים שאינם מבינים את ההשלכות של מעשיהם ופעולותיהם עלולות להיות חסרות אחריות ולסכן את הכלל:

תְּנִי רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּר יוֹחָאֵי, מְשָׁל לְבְנֵי אָדָם שֶׁהֵיוּ יוֹשְׁבֵי בְּסַפִּינָה. נָטַל אֶחָד מֵהֶן מִקְדָּח וְהִתְחִיל קוֹדֵחַ תַּחְתָּיו, אָמְרוּ לוֹ חֲבֵרָיו מַה אַתָּה יוֹשֵׁב וְעוֹשֶׂה, אָמַר לָהֶם מַה אֶכְפֵּת לָכֶם לֹא תַחְתִּי אֲנִי קוֹדֵחַ, אָמְרוּ לוֹ שֶׁהַמַּיִם עוֹלִין וּמְצִיפִין עָלֵינוּ אֶת הַסַּפִּינָה.<sup>3</sup>

האדם הקודח ופוער חורים בספינה אינו מבין שפעולתו זו מסכנת לא רק אותו אלא את כל יושבי הספינה. פעולה זו, החורגת מן המקובל בספינה (ובכמשל – בחברה האנושית) מאיימת על הסדר ויש לעצור אותה בטרם תתממש.

גם בימי הביניים שמרה החדשנות על משמעותה השלילית. במלחמות הדת הגדולות שטלטלו את אירופה במאות השש-עשרה והשבע-עשרה האשימו הקתולים והפרוטסטנטים זה את זה בחדשנות דתית. הקתולים האשימו את הפרוטסטנטים ברפורמות הנרחבות שהם קידמו בכנסייה, והפרוטסטנטים האשימו את הקתולים בחריגה מלשון כתבי הקודש. בימי המלך אדוארד החמישי (סוף המאה החמש-עשרה) נחקק באנגליה חוק נגד חדשנות.<sup>4</sup> את צ'רלס הראשון, המלך שהוצא להורג באמצע המאה השבע-עשרה, האשימו הפוריטנים האנגלים בחדשנות דתית. החדשנות נותרה מילת גנאי גם מאוחר יותר. בשביל ההוגה השמרן אדמונד ברק חדשנות היא מהפכנות, וכמתנגד למהפכנות הוא מזהה את החדשנות עם "מוזג אנוכי" (Selfish temper). הבנה זו של המושג דומה להבנה היוונית – האדם החדשן הוא אנוכי ומסכן את החברה בשם השינוי שהוא רוצה לחולל.<sup>5</sup> יחס חדשני לחידושים בדת התבטא גם ביהדות האורתודוקסית של אותה תקופה: החת"ם סופר הוביל את המאבק בהשכלה ובמודרנה באמצעות הסיסמה המשנאית "חדש אסור מן התורה".<sup>6</sup>

עד עליית הקפיטליזם במערב הואשם החדשן בכפירה, רדיפת בצע, רדיפת כבוד ואנוכיות. נקודת המפנה חלה בסוף המאה השמונה-עשרה: תחת הערך "חדשנות" באנציקלופדיה הגדולה שחברה בצרפת כבר מצוין כי "יש חדשנות חיובית כמו גם חדשנות שלילית".<sup>7</sup> אחרי המהפכה, שכללה חידושים ותמורות רבות בתחום הדת, החברה והכלכלה, החדשנות לא נתפסה עוד כמילה שלילית אלא כהזדמנות, והיחיד החותר לתקן ולשנות את החברה הפך מנבל לגיבור. אלברט הירשמן מתאר כיצד הוגי דעות מן המאה השמונה-עשרה טענו כי יוזמה פרטית לא רק שאינה חטא, אלא היא מעלה: מונטסקייה טען כי המסחר מביא עמו סדר ותרבות,<sup>8</sup> ואדם סמית הצביע על כך שהסחר החופשי הולך יד ביד עם הגבלת כוחו של הממשל ובכך מביא חירות למין האנושי.<sup>9</sup> האדם החדשן, היוזם שינויים בחברה ובכלכלה כדי לקדם סחר חופשי ולהעשיר את עצמו, משפר אפוא את עצמו ואת החברה והמדינה שבהן הוא חי.

אחרי המהפכה התעשייתית זוהתה החדשנות עם קדמה וטכנולוגיה ונתפסה כיצירת הזדמנויות לצמיחה כלכלית. בתחילת המאה העשרים טען הכלכלן יוזף שומפטר כי הצמיחה הכלכלית מונעת כמעט תמיד על ידי חדשנות.<sup>10</sup> לדבריו החדשנות אינה המצאה טכנולוגית מקורית, אלא יישום של המצאה כזו כדי ליצור שוק חדש, מקור אנרגיה חדש או שינוי בדרך הייצור, שמפעפעים מאוחר יותר אל השחקנים האחרים בשוק. מצד אחד, שומפטר הוא אחד מאבות החדשנות הוירטואוזית, המזהה חדשנות עם טכנולוגיה וחדוש באופן מנותק מן הפוליטיקה, ובניגוד לאופן שבו הובנה החדשנות עד זמנו. מצד שני, הוא זיהה כי החדשנות מפעפעת אל כל השחקנים בשוק, ואין להם ברירה אלא לקבלה. אנו מבקשים לטעון כי תהליך זה, ולא החדוש הטכנולוגי, הוא עצמו החדשנות.

אחרי מאות שנים שבהן החדשנות הובנה כמילת גנאי, דווקא בתקופה שבה יוחסה לה גם משמעות חיובית, המילה המקושרת אליה בהגדרה הוירטואוזית – טכנולוגיה – עברה תהליך הפוך: באופן כללי, עד אז נהנתה הטכנולוגיה, יציר כפיו של האדם, מיחס חיובי. ברומן "אטלנטיס החדשה" מאת פרנסיס בייקון, שראה אור באנגליה ב-1624, הטכנולוגיה והמדע שמאחוריה הם הגורם לכך שהחברה באי שבו מתרחשת העלילה היא חברה אוטופית.<sup>11</sup> זאת, כאמור, בתקופה שבה "חדשנות" עדיין הייתה האשמה נפוצה בשיח הדתי והחברתי.

כ-250 שנה מאוחר יותר, בסוף המאה התשע-עשרה, פרסם סמואל בטלר את הרומן *Erewhon*, שהיה אחד הראשונים שעסקו בשאלת הבינה המלאכותית והמכונה החושבת שמייצרת בעצמה מכונות אחרות.<sup>12</sup> החברה התעשייתית שהרומן מבקר לא רק שאינה אוטופית; ייתכן שהיא אף סובלת מבעיות רבות יותר מאשר לפני בוא המכונות. דווקא בתקופה שבה המין האנושי התחיל לחשוש מהטכנולוגיה ומהסכנות הגלומות בהסתמכות עליה, הוא הפסיק לחשוש מן החדשנות.

החדשנות הוירטואוזית כיום מציגה את עצמה כתופעה מבורכת של יצירת פיתוחים לתועלת המין האנושי וכמנותקת מן הפוליטיקה. בהזמנה לכנס חדשנות באיסטנבול של האו"ם ב-2018, למשל, שאלה החוקרת ג'סיקה באנפילד מתוכנית הפיתוח של האו"ם:

איך אפשר להשתמש במרחב החדשנות כדי לתרום באופן משמעותי להיפוך מגמת העלייה בסכסוכים אלימים בזמן האחרון? איך אפשר להתמודד עם האיומים החדשים של זמננו? ואיך אפשר להתמודד באופן יצירתי עם הנושאים שמדאיגים אותנו כבר זמן רב, כמו גם עם האלימות?<sup>13</sup>

באנפילד, כך אפשר להתרשם, לא רק יוצאת מנקודת הנחה שחדשנות קשורה לטכנולוגיה ומתקיימת במרחב נפרד מן הפוליטיקה, אלא גם מבקשת להשתמש בהישגיה של החדשנות באותו מרחב נפרד ולנצל אותם כדי להשיג הישגים במרחב הפוליטי, שנכשל במשימתו לסיים סכסוכים אלימים ולהשיג שלום במקומות רבים בעולם. הנחות דומות נרמזו גם בדבריו של בנימין נתניהו שהיה ראש הממשלה באותה שנה, שלפיהם "המפתח לעולם הערבי אינו פתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני אלא חדשנות"<sup>14</sup> – מעין מעקף א-פוליטי נוח לסוגיות הפוליטיות שבמחלוקת בין ישראל למדינות הערביות. החדשנות כמעט חזרה לנקודת ההתחלה: במשך רוב ההיסטוריה היא הובנה כמונח פוליטי, אחר כך נותקה לכאורה מהפוליטיקה ועברה למחוזות הכלכלה והטכנולוגיה, וכעת גורמים שונים השותפים להגדרה הוירטואוזית שלה שואפים להחזיר אותה אל הפוליטיקה כדי לגרוף הישגים.

אנו מבקשים לטעון כי ניתוק החדשנות מהפוליטיקה הוא אחיזת עיניים: החדשנות תמיד הייתה מהלך של הפעלת עוצמה פוליטית, ולא רק משום שהובנה כערעור על הסדר הקיים. הובלת שינוי כדי לקבל בכורה בסביבה של תחרות וחוסר ודאות – בתחום הטכנולוגיה כמו גם בתחומים אחרים – היא ניצחון פוליטי ותמיד הייתה כזאת. היא לא בהכרח מייצרת צמיחה כלכלית, לא בהכרח קשורה לטכנולוגיה ולא בהכרח מחדשת, אלא נותנת יתרון לשחקן מסוים בתחרות מול שאר השחקנים במערכת.

### חדשנות כמופע של הפעלת עוצמה

מושג החדשנות אומץ היטב גם כאן בישראל, שהנרטיב העכשווי מכתיר אותה כ"אומת סטארט-אפ": המוטו הנבחר לחגיגות שנת ה-70 להקמת המדינה היה "מורשת של חדשנות".

בתי הספר המובילים בעולם למינהל עסקים מציעים תוכניות לניהול חדשנות, והעובדה שהחדשנות מוגבלת וסופית הופכת אותה למשאב. אפשר להבין זאת טוב יותר בעזרת רעיונותיו של הסוציולוג הצרפתי פייר בורדייה. סוכני החדשנות רוצים להיות חדשנים יותר מאחרים – כלומר שאחרים יחקו אותם והם לא ייאלצו לקבל תכתיב מאחרים. בכך היא דומה להון הסימבולי של בורדייה, שנצבר בידי שחקנים מסוימים בשדה על חשבון השחקנים האחרים.<sup>15</sup> תפיסה כזו של חדשנות אינה עולה בקנה אחד עם ההבטחות הנאיביות על רווח הדדי אינסופי שהחדשנות יוצרת לכאורה למעננו.<sup>16</sup>

פליגשטיין ומקאדם פיתחו את מושג השדה הבורדיאני, והוסיפו כי ייתכן שיתוף פעולה בין כמה שחקנים "טוענים לכתר" כדי ליצור קואליציה להחלפת השחקן הדומיננטי, או קואליציה של כמה שחקנים דומיננטיים כדי לשמר את שליטתם.<sup>17</sup> שיתוף פעולה כזה, הכרוך בחיקוי הדדי שמטרתו לשפר את ההכרה בשחקנים כחדשנים, הוא אפשרי, אולם אפשרות זו אין משמעה שחדשנות היא רווח הדדי וטוב אוניברסלי כפי שמבטיחה הווירטואוזית: העובדה שכמה שחקנים מרוויחים אינה אומרת שכל השחקנים מרוויחים, ודאי שלא אלה שאינם שחקנים בשדה כלל.

התהליך החדשני שמתרחש כשהשחקן החדשן מאמץ חידוש וגורם לשאר השחקנים לאמץ אותו דומה גם לתהליך הדרוויניסטי של ברירה טבעית: מי שלא מאמץ את החידוש בזמן עלול להיכחד או להיחלש באופן ניכר. נזכיר כי על פי דרווין, לא החזק שורד אלא המותאם ביותר.<sup>18</sup> בתהליך החדשנות האנושי, החדשן ממלא את תפקידו של הטבע בכך שהוא בוחר את השינוי שכל היתר ייאלצו לחקות, ולכן הוא ממלא המותאם ביותר לשרוד את השינוי שהוא עצמו יצר.

ראייה אבולוציונית של חדשנות אכן אומצה בחוגים אקדמיים החוקרים מורכבות (Complexity). על פי השקפה זו החדשנות היא מופע טרנספורמטיבי של החדש, והתרבות האנושית היא מערכת מורכבת וכאוטית של אינטראקציה רשתית בין סוכנים המגיבה לאורך זמן לשינויים רנדומליים, מייצרת סדר עצמי ומאפשרת לדפוסים וחידושים ייחודיים להופיע באופן ספונטני ללא קיומו של מתכנן-על.<sup>19</sup> חלק מסוכני החדשנות עצמם אף אימצו מינוח ביולוגי-אקולוגי: המושג אקו-סיסטם נעשה שכיח בחברות הייטק ומשמש לתיאור יחסי הגומלין, חילופי הידע ושיתופי הפעולה בין חברות סטארט-אפ או טכנולוגיה.<sup>20</sup> נדגיש כי תפיסות אלו אינן רואות בחדשנות תכונה אינטרניזית

של שחקן בודד, אלא אינטראקציה דינמית בין שחקנים רבים במערכת; לא תכונה נתונה אלא תהליך או תוצר שנמשך לאורך זמן.<sup>21</sup>

החדשן מוכר לנו ככזה רק בדיעבד. היות שרק במבט לאחור אפשר לזהות את מי חיקו ואת מי לא, קשה לזהות זאת בזמן אמת. בנוסף, העובדה שהחדשן מחדש אינה אומרת שהוא חזק בשדות אחרים. חדשנים רבים מצליחים לתרגם את היתרון שהקנתה להם החדשנות בהכתבת השינוי לשחקנים אחרים וצוברים עוצמה מסוגים שונים או הון (ממשי), אך לא כל החדשנים מצליחים לעשות זאת. אפשר למשל לתאר מצב שבו חדשן מצליח לגרום לשחקנים האחרים לחקות אותו, אבל אינו מגן על הקניין הרוחני שלו ואינו מרוויח דבר מכך שמחקים אותו. מנגד, העובדה ששחקן מסוים חזק יותר מאחרים במובנים מסוימים (נניח, עשיר מהם או מפורסם מהם) אינה בהכרח אומרת שהוא חדשן.

### חדשנות וטכנולוגיה

שירות, מוצר או רעיון חדש עשויים להיות חדשניים גם אם אינם כרוכים בחידוש טכנולוגי. חברות סטארט-אפ קטנות שואפות להיקנות בידי שחקנים גדולים יותר או לצמוח בכוחות עצמן לשליטה בשוק מקומי או בינלאומי בתהליך שנקרא Scaling. מושג החדשנות מתואר כיום תדיר כ"משבש" – Disruptive Innovation. לפי קלייטון כריסטנסן וג'וזף בוואר, שחקנים קטנים עשויים לזהות צרכים והזדמנויות עסקיות בלתי מנוצלות בשוק, לרתום אותם כדי לייצר נוכחות התחלתית, ולאחר מכן, ככל שהם צומחים ותופסים נתח שוק גדול יותר, הם יכולים לאתגר שחקנים גדולים יותר.<sup>22</sup> עוד מגמה בולטת בהקשר זה היא "כלכלה שיתופית" (Common based peer production) – מושג שטבע יוחאי בנקלר, המבוססת לרוב על מודל עסקי של תשלום תמורת שימוש או שירות, בניגוד למודל של תשלום תמורת בעלות.<sup>23</sup>

כך לדוגמה, חברת AirBnB המאפשרת לכל אדם להשכיר את ביתו לטווח קצר, או חברת Bird המציעה צי של קורקינטים חשמליים לשימוש במרחב העירוני, ניצלו טכנולוגיות קיימות כמו טלפונים חכמים ופרישה של רשתות סלולריות כדי לבנות את הפלטפורמה שלהן, לגייס משתמשים ולהבטיח לעצמן נוכחות ושליטה בתעשיות קיימות כמו מלונאות, תחבורה וניידות. חברות אלה "משבשות" אפוא את השווקים הקיימים בתחומן. החלופה הזמינה של Uber, למשל, שינתה את שוק המוניות. יש לציין כי בפעולתם של תאגידי "הכלכלה השיתופית" יש גם היבט נצלני: Uber או Airbnb הן חברות טכנולוגיה שפיתחו אפליקציה שיוצרת אמון בין זרים לצורך קיום עסקה, ולא חברות מוניות או מלונאות, ולכן חוקים רבים שמטרתם להגן על העובדים ועל הצרכנים אינם חלים עליהן. במאמר משנת 2017 מציינים קאלו ורוזנבלט כי לרשותן של חברות אלה עומדת כמות מידע חסרת תקדים על המשתמשים בהן, והן משתמשות בו לרעה כדי להגדיל את רווחיהן.<sup>24</sup> אולם כך או כך, בפעולתן של חברות אלו יש מן החדשנות, innovation, אך לא invention, שכן אין להן שום פיתוח חדש להציג לאנושות.

אולם הטכנולוגיות שעליהן מתבססת החדשנות אינן חדשות, והחדשנים משתמשים לא פעם

בטכנולוגיות שפותחו בהשקעה ציבורית. בספרה "המדינה היזמית" (*The Entrepreneurial State*) מבקרת הכלכלנית מריאנה מצוקאטו את התפיסה הרווחת שהשוק, המגזר הפרטי והספרה היזמית פועלים בנפרד מהספרה המדינתית והמגזר הציבורי, ושתפקידה של המדינה מסתכם בביצוע תיקונים והתערבויות נקודתיות לטיפול בכשלי שוק.<sup>25</sup> לטענתה, פיתוח עסקי וטכנולוגי יקר הכרוך בסיכון גבוה מומן לעיתים קרובות דווקא בידי המדינה ולא בידי המגזר הפרטי, והיא מדגימה זאת במקרה המבחן של מכשיר הטלפון החכם, האיפון: בתהליכי הפיתוח של הטכנולוגיות שהופכות את הטלפון ל"חכם" – האינטרנט, זיהוי דיבור, מסכי מגע ואיכון עולמי (GPS) – הושקעו תהליכי למידה ארוכים ויקרים, שלרוב הותנעו, תוכננו, הוצאו לפועל וסובסדו בידי מדינות.<sup>26</sup> בישראל, באופן דומה, המדינה ואפילו איגודי העובדים הובילו את תהליך המעבר לכלכלה עתירת טכנולוגיה.<sup>27</sup>

אנו שותפים לביקורת של מצוקאטו ומבקשים להצביע על האופן שבו תועלות החדשנות מופרטות, אך הסיכון הכרוך בה, עלויותיה והמחירים החברתיים שהיא גובה מולאמים ונופלים לנטל על החברה כולה, גם על מי שאינם זוכים ליהנות מיתרונותיה. כפי שנראה בהמשך, בניתוח של מצוקאטו אפשר לראות את הפער בין מצג השווא האינדיבידואליסטי המאפיין את דמות החדשן בתפיסה הווירטואלית, ובין המציאות שבה אותו אינדיבידואל הוא למעשה חלק מתאגיד שמנצל מוסדות קיימים כדי למזער ולהחצין את העלויות שהוא רוצה שאחרים יישאו בהן, ובכך לפזר את הסיכון העסקי שלו. זו דוגמה לכשל המהווה חריגה מחזונו של אחד המנסחים הבולטים של הנאו-ליברליזם והקפיטליזם התחרותי, מילטון פרידמן, בספרו "קפיטליזם וחירות". לפי חזון זה, היחידים אשר ראויים ליהנות מתועלותיה של עסקה כלכלית הם שני הצדדים לעסקה, אך בתוך כך הם היחידים שמחויבים לשאת בעלויות שלה:

...היחידים חופשיים בפועל להיכנס או לא להיכנס לכל עסקת חליפין שהיא, כך שכל עסקה היא עסקה מרצון במלוא מובן המילה... בעסקה כלכלית נהנים שני הצדדים, ובלבד שהעסקה נעשתה מרצונם החופשי של שני הצדדים יש מידע אמין לגביה... הבעיות שהן אולי הקשות ביותר נובעות... [מ]השפעות על צד שלישי שאין זה מעשי לדרוש ממנו תשלום עבורן או לפצות אותו עליהן בתשלום. כל זמן שמתקיימת חירות של ממש בחליפין, התכונה המרכזית המאפיינת את הפעילות הכלכלית המאורגנת באמצעות השוק היא שכל אדם נמנע מלהתערב בעסקי הזולת בנוגע לרוב פעילותיו.<sup>28</sup>

יש גם דוגמאות רבות לחדשנות שאינה טכנולוגית. בשנת 1841 כתב הסופר והמשורר האמריקני אדגר אלן פו את הסיפור הקצר "הרציחות ברחוב מורג" (*Murders in the Rue Morgue*). הסיפור, העוסק בתעלומת רצח בדיונית בפריז ואת חקירתו של הבלש אוגוסט דופן, נחשב לסיפור הבלשים הראשון בעולם, שסופרים אחרים כמו ארתור קונן דויל ואגתה כריסטי הלכו בעקבותיו. מאפיינים שהופיעו בו לראשונה הפכו מאוחר יותר למוסכמות בסיפור הבלשי: דמות הבלש הפותר את התעלומה באמצעות שכלו, ידידו של הבלש, שבפניו הוא חושף את התהליך הקוגניטיבי המוביל אותו לפתרון התעלומה, והסוף המפתיע. בזכות סיפור זה וחקייניו הרבים נחשב פו לסופר חדשני עוד בימי חייו.<sup>29</sup>



חדשנות קיימת גם בספורט תחרותי: בעונת הכדורסל 1983–1984 הפסידה קבוצת הכדורסל האמריקנית יוסטון רוקטס מליגת ה-NBA משחקים רבים בכוונה. הסיבה לכך היא שמבנה הליגה מתעדף את הקבוצה החלשה ביותר בבחירת השחקנים לעונה הבאה ("דראפט"), כך שהקבוצות שסיימו במקומות האחרונים זוכים לבחור שחקנים צעירים ומבטיחים מן המכללות ובתי הספר התיכוניים, ובכך הוא מקדם שוויון. אנשי יוסטון רוקטס הגיעו למסקנה שמוטב להם להפסיד ולהגיע למקום האחרון באותה עונה ולבחור את השחקנים הטובים ביותר לעונה הבאה, מאשר לסיים במקום בינוני, מה שלא יקנה להם את האליפות וגם לא את הזכות לבחור את השחקנים הטובים ביותר. האסטרטגיה הוכיחה את עצמה – יוסטון הגיעה למקום האחרון והשחקנים החדשים שהיא בחרה בזכות מהלך זה הובילו אותה להישגים – וקבוצות רבות חיקו את יוסטון מאז.<sup>30</sup> אסטרטגיה חדשנית זו, המכונה בארצות הברית Tanking, מנוגדת לרוח הספורט, המצפה מהספורטאי להתאמץ כמיטב יכולתו, פוגעת באוהדים המשלמים ממיטב כספם כדי לראות משחק תחרותי ופוגעת בקבוצות אחרות שמשחקות באופן הוגן.

אלו שתי דוגמאות של חידוש והמצאה, אך כפי שציינו הן אינן הכרחיות לחדשנות. אם איש לא היה כותב סיפור בלשי כמו שעשה פו או מפסיד בכוונה כמו יוסטון רוקטס כדי לשפר את מצבו העתידי – הדוגמאות האלו לא היו חדשניות, אולם הן ממחישות שחדשנות קיימת בכל תחומי החיים ולא דווקא בטכנולוגיה, ושאינן לה בהכרח ערך נורמטיבי. מבחינה מוסרית, לא בטוח שעדיף שסופרים יכתבו סיפורי בלשים במקום יצירות בסוגות אחרות. סביב אסטרטגיית ה-Tanking מתנהל כבר שנים רבות דיון ער בשאלה אם מדובר ברמאות (ולכן יש לה ערך נורמטיבי שלילי) או באסטרטגיה לגיטימית.

התפיסה שלחידוש טכנולוגי יכולה להיות תועלת חברתית אינה תלושה מהמציאות. אפשר בקלות להצביע על דוגמאות היסטוריות: מהפכת הדפוס הנגישה את הידע לאוכלוסיות שעד אז לא נהנו מנגישות למילה הכתובה וצמצמה את הבערות; החיסונים הצילו ועדיין מצילים חיים; מערכות ביוב ומים זורמים חסכו למיליונים את הצורך לשאוב מים וצמצמו את הסיכון לתחלואה בגלל תנאים סניטריים ירודים. עם זאת, כפי שהדגמנו, העובדה שטכנולוגיה יכולה לשפר את חיינו אין משמעה שהיא תמיד עושה זאת או שהיא בהכרח קשורה לחדשנות.

### מבנה וסוכנות

עד כה עמדנו על היעדר הקשר ההכרחי בין חדשנות לטכנולוגיה, ועל העובדה שהחדשנות היא משאב ששחקנים מתחרים עליו. רשות החדשנות הישראלית היא אחד מסוכני החדשנות המרכזיים בישראל, ומבינה היטב את תפקידה כמפעילה ומשמרת עוצמה ביחס לשחקנים אחרים. על פי אתר האינטרנט של הרשות, משימותיה הן שימור וחיזוק המובילות הטכנולוגית והתרבות היוזמת בישראל, והגדלת הערך הכלכלי שהן מניבות למשק הישראלי, בתרומה לתוצר ולייצוא, ביצירת תעסוקה איכותית ובשימור מקומה של מדינת ישראל בחזית החדשנות העולמית.<sup>31</sup>

נראה כי הרשות מבינה בבירור כי מקומה של ישראל כחדשנית הוא יחסי, וכי לא כולם מרוויחים מפירותיה. אילו הייתה כל חדשנות בכל מקום בעולם מיטיבה עם כולם, לא היה צורך ברשות

ישראלית. מדובר בסביבה של תחרות וחוסר ודאות, ועל כן יש צורך בסוכן חדשנות מקומי שיפעיל את עוצמתה הפוליטית של ישראל ויפעל כדי להשיג לה יתרונות.

החדשנות, אם כך, מבטאת בין היתר את עקרון ההרס היצירתי (*Schöpferische Zerstörung*), שמרקס ושומפטר, בין היתר, מצביעים עליו כעל סממן מובהק של הקפיטליזם: שיטה שבה סדרים כלכליים קיימים מתערערים ונמחקים ומפנים את מקומם למבנים ולשווקים חדשים כדי להבטיח לכלכלה הקפיטליסטית פוטנציאל מתמיד ועקבי של צמיחה.<sup>32</sup>

מדען המדינה ג'וזף ניי הגדיר עוצמה (Power) כיכולת להשפיע על שחקנים להגיע לתוצאות הרצויות בעיני השחקן בעל העוצמה.<sup>33</sup> אנו רואים בחדשנות סוג של עוצמה משום שהיא משנה את ההתנהגות של השחקנים האחרים יותר מאשר מיטיבה עימם. החדשנות מתאימה גם להגדרת מושג העוצמה הרכה של ניי: היכולת לרצות את מה שרוצה בעל העוצמה, ובכך להשפיע על העדפותיהם של אנשים ועל התנהגותם. העוצמה הרכה מושגת על ידי שכנוע או אטרקטיביות של בעל העוצמה, שאחרים רוצים לחקות או לרצות את הטוב בעיניו, ונבדלת מן העוצמה הקשה שמכוונת את התנהגותם של שחקנים באמצעות איום. החדשן אטרקטיבי יותר: הוא מושך השקעות, תשומת לב, הכרה וחוקיינים – שהופכים אותו לחדשן. החוקיינים לא היו מאמצים בהכרח את החדשן הזה בעצמם, אך הם עושים זאת לאחר שמופעלת עליהם עוצמתו הרכה של החדשן, וכעת הם רוצים את התוצאה שהוא מכוון אליה. לא כל השחקנים המעורבים מרוויחים מההליך במידה שווה: לעיתים מדובר בתהליך שלילי בעיקרו (למשל מרוץ החימוש), הכופה על שחקנים לאמץ חידוש שלילי מבחינה נורמטיבית, ולעיתים בתהליך חיובי (למשל חיסון אוכלוסייה מפני מחלות). בארנט ודובאל מציעים טקסונומיה של מושג העוצמה הנפרשת על פני שני צירים, והם מדגישים כי אי אפשר לקטלג כל פעולה לפי סוג אחד של עוצמה, וכי סוגי העוצמה השונים פועלים בעת ובעונה אחת.<sup>34</sup> הציר הראשון נמתח בין המכוון (קונסטיטוטיבי) לאינטראקטיבי, הנבדלים זה מזה בשאלה אם מה שמקנה לשחקן עוצמה הוא נסיבות שכוננו אותו עוד לפני שהוא פועל מול השחקנים האחרים, או שהיא ניתנה לו מתוקף האינטראקציה שלו מולם. בעינינו, חדשנות נוטה באופן מובהק לכיוון האינטראקטיבי.

הציר השני הוא הפעלת עוצמה על שחקנים באופן ישיר או באופן עקיף, על ידי דיפוזיה (פעפוע). אם החדשנות דומה לאפשרות הראשונה, כלומר שחקנים אחרים מחקים את חידושו של החדשן באופן ישיר, מדובר בעוצמה מחייבת (Power Compulsory): החדשן כופה על שחקנים אחרים ללכת בעקבותיו. כשהחדשנות פועלת בפעפוע, כלומר שחקן אחד מחקה את החדשן, הבאים בתור מחקים אותו, ואחרים מחקים אותם – החדשנות הופכת, על פי בארנט ודובאל, לעוצמה מוסדית (Institutional Power).<sup>35</sup>

התפיסה הליברלית של החדשנות הוורטואונית, שאותה אנו מבקרים, אינה רואה בחדשנות מהלך פוליטי בסביבה של תחרות וחוסר ודאות, אלא תולדה של יזמות, חוכמה וכושר המצאה. לפי תפיסה זו, החדשן זוכה למעמד כמעט מיתי – כמו אב או אם מכוננים של מסורת חדשה שהאנושות חבה להם חוב גדול. דוגמה טובה לתפיסה הרווחת של חדשנות בציבור הרחב ובקרב מקבלי ההחלטות, כפרץ של יצירתיות אישית המיטיב עם הכלל, אפשר למצוא בנאומו של בנימין נתניהו

בנובמבר 2011, במהלך הענקת פרס ראש הממשלה ליוזמות וחדשנות:

ההתחלות הגדולות, ההתקדמות הכבירה שיש באנושות, נובעת ממישהו שיוזם חידוש. מישהו שזיהה שלא חייבים לגור במערות, אלא אפשר לצאת החוצה ולבנות משכן מלאכותי. שלא חייבים לצוד אחר חיות אלא אפשר לגדל גידולים. שלא חייבים לסחוב אותם ביד, אלא אפשר לקחת בהמות משא. שלא חייבים לסחוב אותם על בהמות משא, אלא אפשר לקחת עצים שיגלגלו את המטען, ואחר כך להפוך אותם לגלגלים וכן הלאה. תולדות האנושות הן תולדות היוזמות. השינויים הגדולים באו כתוצאה מיוזמות שהיא טכנולוגית, מדעית, וגם חברתית. כל השינויים בחברה הם פרי יוזמות שבדרך כלל מגיעים מנחשונים, מקודמים על ידי אנשים יוצאי דופן שמובילים יוזמה, מממשים אותה, ואחר כך יש כבר כוחות אחרים שנרתמים לפעולה. אי אפשר לחשוב על הקדמה האנושית בלי לחשוב על חדשנות ויוזמות. אין דרך אחרת לקדם את האנושות.<sup>36</sup>

בין חדשנות לקדמה יכול כמובן להיות קשר, אך הוא אינו הכרחי, ובהחלט אפשר לחשוב על קדמה אנושית בלי חדשנות ועל חדשנות בלי קדמה. התפיסה שקשר כזה הוא הכרחי דומה יותר ל-Tech Optimism או ל-Tech Solutionism – האמונה שהטכנולוגיה יכולה לגאול את המין האנושי – מאשר לחדשנות. אמונה כזו יכולה ללכת יד ביד עם אמונה בחדשנות וירטואוזית – האמונה שחדשנות פירושה רתימה של טכנולוגיה עילית לפתרון בעיות, ושהטכנולוגיה יכולה לפתור את הבעיות הגדולות של זמננו. לכל הפחות ראוי לחשוב שקידום התפיסה האופטימית ביחס לטכנולוגיה ולתפקידה בחיינו נעשה ממניעים לא-כנים, ושלנגד עיניהם של המחזיקים בתפיסה זו לא עומד חיפוש הפתרון הטוב ביותר לבעיות האנושות אלא אינטרס כלכלי וקבלת נתח מהתקציב הציבורי כדי לפתח טכנולוגיה.<sup>37</sup>

החדשנות הווירטואוזית הולכת יד ביד עם תפיסה רציונליסטית: נראה כי הגאון החדשן המציע את האנושות קדימה באמצעות תבונתו שואב את הידע שלו ממקור שאינו החושים. ייתכן שיכולת הדמיון החדשני היא ידע אפריורי שרק אנשים מסוימים ניחנו בו, או שאולי כל האנשים ניחנו בו אבל רק מעטים עושים בו שימוש. סביר להניח שאנשים רבים חשבו בשלב כלשהו על האפשרות לגור בכית במקום במערה, אבל רק בודדים עשו משהו כדי להוציא אותה לפועל. גרסה אחרת של טיעון זה היא שלאנשים שונים יש ידע מולד שונה, ותבונתם של מעטים – הווירטואוזים – היא המתאימה ביותר ליצור חדשנות.

בהקדמה לספרו "מאמרים חדשים על התבונה האנושית" משווה הפילוסוף הגרמני גוטפריד וילהלם פון לייבניץ (1646–1716) את התודעה האנושית ללוח שיש שאפשר לסתת ממנו כל צורה, בדומה לחוויה החושית שכל אדם חווה באופן אחר במהלך חייו. עם זאת, ללוח יש "עורקים" שונים שיתאימו יותר לפיסול צורות מסוימות ולא לאחרות. "עורקים" אלה נמשלים לידע המולד של אנשים שונים.<sup>38</sup>

טיעון זה עשוי להוביל להתמקדות בסוכן האינדיבידואל המקדם חדשנות בעזרת הידע המולד שלו ולהתעלמות מהמבנה שבתוכו הוא פועל. בלי להכריע בשאלה אם ידע אנושי מולד קיים או לא, ראיית החדשנות כידע מולד או כיכולת מולדת שצריך לפתח היא אינדיבידואליסטית, מתמקדת

באדם החדשן ומתעלמת מההקשר ומהמבנה החברתי שבתוכו הוא פועל, על המכשולים והיתרונות שהוא מקנה לשחקנים השונים במערכת. אנו טוענים כי מה שהופך את החדשן לכוזה הוא מקומו במערכת סבוכה של קשרים ויחסי גומלין, והעובדה ששחקנים אחרים מחקים את החידוש שלו. גם הגאון שזיהה ראשון את האפשרות לגור בבתי אבן במקום במערות היה נחשב לתמהוני ולא לחדשן אילו איש לא היה מאמץ את דרכיו.

ההגדרה הריאליסטית לחדשנות אדישה מבחינה מוסרית: החדשנות כלשעצמה אינה מעלה ואינה פסולה. היא תהליך טרנספורמטיבי שמתרחש משום שאנו חיים בחברה שיש בה מידה רבה של תחרות וחוסר ודאות. ללא תחרות, שחקנים אחרים לא היו מחויבים לאמץ את השינוי שמוביל החדשן ולא היו משלמים מחיר על הבחירה שלא לעשות זאת. בסביבה ודאית השינויים ידועים מראש, והחדשן אינו שואב שום ערך מהובלת השינוי, או שאין לו יכולת לעשות זאת. אנו מבקשים להדגיש שמקורה של החדשנות איננו רק יוזמה של סוכן יחיד, אלא גם המבנה החברתי שבתוכו הוא פועל. הממד הפוליטי של החדשנות אינו נובע רק מהאינטראקציה בין השחקנים במערכת; החדשנות היא בראש ובראשונה עוצמה המופעלת במערכת הגומלין בין הסוכן למבנה, כשהסוכן מצליח להשפיע על המבנה החברתי שיעניק לו יתרון תחרותי בעתיד.

נוסף על כך, בניגוד לגישה הריאליסטית, החדשנות הווירטואוזית דווקא רואה בחדשנות מעלה מוסרית, מעודדת אנשים לגלות את "רוח היזמות" הטבועה בהם ומפצירה במדינות להיות חדשניות יותר לתועלת המין האנושי כולו. בהקדמה למדד החדשנות של בלומברג משנת 2015, מחברי המדד מגדירים חדשנות כ"תרופה הטובה ביותר לקיפאון [...] יצירת מוצרים ושירותים שמשפרים את חיינו – בין שמדובר במיזוג אוויר, בחיסונים או בהודעות טקסט".<sup>39</sup> הגדרה זו קרובה לחדשנות הווירטואוזית.

במאה העשרים ואחת אין כמעט צורך להסביר מדוע גם אם מקבלים את הקשר ההכרחי בין חדשנות לחידוש או לטכנולוגיה, קשה מאוד להצדיק את התפיסה שיש בחדשנות טוב אינטרינזי: במאה העשרים הולידה החדשנות הטכנולוגית גם המצאות קטלניות, כמו הנשק הגרעיני שהוביל להטלת פצצות הגרעין על נגסאקי והירושימה וסימן את תחילתו של מרוץ החימוש בין הגוש הסובייטי לארצות הברית.

יתר על כן, ההגדרה הווירטואוזית של חדשנות אינה מתארת נכונה את המציאות ועלולה אף להיות כלי דכאני להצדקתו ולשימורו של סדר יום נאו-ליברלי: באמצעות הרעיון שחדשנות היא טכנולוגית ועל כן מצעידה את האנושות קדימה, העוסקים בטכנולוגיה עלולים לטעון שהם פועלים למען הכלל, בשעה שלמעשה הם חותרים להשיג עוצמה בשדה שבו הם פועלים. החדשנות אינה ערך בפני עצמו, ולפעמים נעשה בה שימוש ציני בידי שחקנים החותרים להשגת מעמד, כיבודים, מימון וכוח. מושג החדשנות בפיהם הפך לכלי רטורי ריק מתוכן.

הנרטיב הנאו-ליברלי של החדשנות הווירטואוזית טוען כי הגאון המוכשר הוא שממציא המצאות ומקדם את האנושות, ועל כולנו לשאוף לחקות אותו ולהיות יזמים. לכאורה כל אחד יכול לטפס במעלה הסולם החברתי-כלכלי בעזרת החדשנות: לפתח אפליקציה, למכור חברת סטארט-אפ ("לעשות אקזיט") או אפילו להסתפק במעמד בינוני-גבוה כשכיר בחברת הייטק. מהו אפוא המסר

שמעבירה החדשנות הווירטואוזית לכל האנשים שאינם מצליחים לטפס במעלה הסולם? במאה התשע-עשרה, יוחסו לעניים באנגליה חטאים שונים ומשונים כדי להצדיק את מעמדם הנמוך.<sup>40</sup> האשמים במצב העניים היו אז חטאי האלכוהול, הפריצות המינית, וכמובן העצלות. האמונה שכל אדם יכול לצאת מעוני אם הוא חדשן (ולפיכך אי-יציאה ממנו היא עדות לכך שלא התאמץ מספיק) אינה רחוקה במהותה מרעיון ויקטוריאני דכאני זה.

במקביל לעליית הרעיון המריטוקרטי מסוף המאה התשע-עשרה שלפיו העניים אשמים במצבם, הסוציולוג אנדרו אבוט מצביע על רעיון נוסף, שאותו אנחנו מזהים כאחד מעמודי התווך של החדשנות הווירטואוזית: מיתוס הגאון.<sup>41</sup> אבוט מדגיש כי רק במאה התשע-עשרה החלו המשוררים הרומנטיים לתאר את תהליך היצירה שלהם כמאמץ מנטלי אינדיבידואלי כביר העושה שימוש בצורת חשיבה מקורית ("חשיבה יצירתית"). לכאורה מדובר במאמץ הגובה מחיר אישי ומקצועי לשם המוזות והאמנות. אך תפיסה זו אינה תואמת את האופן שבו אנשים שאנו מכנים כיום "גאונים" תפסו את עצמם: מוצרט או באך, למשל, תפסו את עצמם כאנשי מקצוע, בעלי מלאכה (craftsmen) ולא אומנים (artists). תפיסה זו גם אינה מתאימה לדרך שבה החברה בת-זמננו תפסה אותם, או לדרך שבה עמלו על יצירות או על המצאות. היא גם מתעלמת מגורמים אחרים שמשפיעים על הצלחת התהליך היצירתי הרבה יותר מאשר אותו ניצוץ מיתי של גאונות.

בבואנו לתאר את המבנה חברתי שבתוכו פועל הסוכן, עלינו לזכור כי החדשן הוא לא פעם תאגיד ולא אדם בודד, והתאגיד הוא ישות שונה מהמייסד שלו, המנכ"ל שלו או המשקיעים שלו. תאגידיים חדשניים מעסיקים עובדים, ופעמים רבות הם משלמים על כך מחיר: קיימת עדות בספרות על הקבלה בין תאגידיים שעובדיהם תופסים אותם כחדשנים ובין שחיקה מוגברת בעבודה ולחץ נפשי שמובייל לתחלופה גבוהה של כוח אדם.<sup>42</sup>

### תנאים מערכתיים מעודדי חדשנות

בהקשר היסטורי שאינו בהכרח טכנולוגי, תנאים של תחרות וחוסר ודאות מאפשרים לזהות שחקנים שהצטיינו בחדשנות לאורך ההיסטוריה. יחסי גומלין חברתיים וכלכליים אלה אינם בהכרח תופעות מודרניות.

נתיבי הסחר הימיים של תקופת הקולוניאליזם האירופי, במאות השש-עשרה והשבע-עשרה, הם דוגמה היסטורית בולטת לסביבה עסקית של תחרות וחוסר ודאות.<sup>43</sup> תפעול נתיבי סחר היה עסק יקר מאוד שבצידו סיכון גבוה: פשיטות של פיראטים, תנאי מזג אוויר קשים שהובילו לטביעתן של ספינות, מוות ותחלואה בקרב מלחים הם רק חלק מגורמי הסיכון שעמדו בפני תעשיית הסחר הימי. לעיתים קרובות הבלעדיות על נתיבי הסחר עברה ממעצמה ימית אחת לאחרת באלימות, כתוצאה ממלחמות, והרווחים ממסעות הסחר הופקו תוך ניצול, כפייה ושעבוד של אוכלוסיות מקומיות בטרטוריות במזרח הרחוק, באפריקה, בהודו ובאמריקות. בתוך כך, חוסר הוודאות באירופה של סוף המאה השש-עשרה היה זרז משמעותי לקולוניזציה: מלחמת אנגליה-ספרד בשנים 1585–1604 איפשרה לסוחרים הולנדים להתאגד נגד השליטה הספרדית בהולנד ולהשיג בלעדיות על נתיבי סחר חדשים וקיימים, וכך הוקמה בשנת 1602 חברת הודו המזרחית ההולנדית

VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie*), שיצרה רשתות סחר חדשות וענפות בסין, יפן, אינדונזיה, הודו ועוד.<sup>44</sup>

תור הזהב של הסחר הימי הבינלאומי משקף תפיסה מרקנטיליסטית של רווחים יחסיים, שבה העושר של מעצמה אחת נמדד ביחס לעושרה של מעצמה אחרת: במאבק על הקצאת העוצמה הכלכלית והפוליטית במערכת הבינלאומית, התעשרות של מעצמה אחת הובילה בהכרח לפגיעה בעוצמתה של רעותה.<sup>45</sup> התפיסות המרקנטיליסטיות נחשבות היום למיושנות ומזוהות בעיקר עם פרוטקציוניזם ומכסים על ייבוא כדי לעודד צריכה של תוצרת מקומית.<sup>46</sup> במקומן באה התפיסה הנאו-ליברלית הדוגלת ברווחים מוחלטים, ועל פיה מעצמה אינה נמדדת לפי עושרה אלא לפי גודל הצמיחה של כלכלתה. זו הסיבה ששיתופי פעולה בין שחקנים מדינתיים נעשים כדאיים ושכיחים יותר ואפילו נתפסים כטוב נורמטיבי, במיוחד בהקשרים של יצירת תלות כלכלית הדדית מורכבת שעשויה לרסן את התמריץ ליציאה למלחמה.<sup>47</sup>

חדשנות היא תופעה אופיינית לכלכלות נאו-ליברליות, שכן החדשן מקבל הכרה כאשר שאר השחקנים מחקים אותו. בסביבה מונופוליסטית שבה החדשן אינו יכול לעודד את שאר השחקנים במערכת לחקות אותו, פעולת החיקוי מתרוקנת מתוכן. בכך מתבטאות שתי תפיסות של שלילת הישג: הקולוניאליזם ההולנדי הוא דוגמה למונופוליוזיה של נתיבי סחר שבה שלילת הישג מתבטאת בכך ששחקנים אחרים בזירה אינם יכולים ליהנות מנתיבי הסחר ומהרווחים שהם מפיקים. מצד שני, חדשנות היא שלילת הישג מסוג אחר לגמרי, שכן היא מונעת מהשחקנים האחרים בזירה להכתיב דפוסי התנהגות לשאר השחקנים. במצב הזה, השחקן החדשן כופה על שאר השחקנים במערכת לעבור מעמדה של מובילים לעמדה של מובלים.

חברת הודו המזרחית ההולנדית, שפעלה בסביבה עסקית של תחרות וחוסר ודאות, היא דוגמה מובהקת לחדשנות שאינה טכנולוגית, לאו דווקא באופן שבו היא יצרה נוכחות בזירת הסחר העולמית והשיגה יתרון עסקי אלא בצורת המימון הייחודית שלה. בעקבות השליטה הספרדית בהולנד, הסוחרים ההולנדים לא נהנו מגישה לאוצר המדינה ולתקצוב זמין שיוכל לממן בנייה של ספינות וגיוס כוח אדם לתפעול נתיבי הסחר.<sup>48</sup> מגבלה זו הובילה אותם להקים מוסד חדש – בורסה – שבאמצעותו יכלו לגייס מימון. חברת VOC בנתה מרכז סחר שבו כל הולנדי ואפילו סוחרים זרים יכלו לקנות מניות של החברה, ובכך לממן את פעילותה תמורת נתח מרווחיה העתידיים. כך הפכה VOC לחברה הציבורית הראשונה בהיסטוריה ויצקה את אחד מעמודי התווך של הקפיטליזם המודרני.<sup>49</sup>

כיום קיימות אינספור חברות ציבוריות שמחקות את הרעיון הראשוני של חברת הודו המזרחית: הצעת חלקים בחברה ושותפות ברווחים לציבור (מניות), כדי לחלק את הסיכון הגבוה הכרוך בעסק מסוכן כמו ספנות. ההמצאה החדשנית הזאת איפשרה לחברת הודו המזרחית ההולנדית לממן את הקולוניזציה ולחלק דיבידנדים שמקורם בסחר עבדים ובניצול כלכלי.

התפיסה שמהללת את החדשנות כ-win-win situation מתעלמת מההיבט הפוליטי של החדשנות. שחקנים שלא יאמצו את החידוש בזמן לא רק שלא ירוויחו מהשינוי, אלא אף יסולקו מהזירה, גם אם מדובר בחדשן מוסרי יותר מאשר חברת הודו המזרחית.

### חדשנות, קדמה ואפיקי הגשמה

כאמור, החדשנות הווירטואוזית מבקשת לרתום את הטכנולוגיה לפתרון בעיות וכורכת את החדשנות עם נרטיב של קדמה: האדם הממציא מקדם את כל המין האנושי בזכות המצאתו. אבל נרטיב זה אינו מתיישב עם כמה הנחות יסוד של הקדמה ושל הנאורות.

אם חדשנות היא רתימת טכנולוגיה לפתרון בעיות, החדשנות נמצאת מחוץ להישג ידו של רוב המין האנושי. מעט מאוד אנשים מובילים ומייצרים חידושים טכנולוגיים, ובדרך כלל הם אינם אלה שעוסקים בטכנולוגיה, אלא אנשי ניהול בתאגידים הגדולים, הממשל או האקדמיה. נרטיב החדשנות המנחם את האדם ומתגמל אותו על התנהגות סבילה שבה הוא מניח לטכנולוגיה או למפתחיה להוביל ולהקל על חייו אינו עולה בקנה אחד עם הקריאה לכל אחת להעז ולעשות שימוש בשכלה.<sup>50</sup> גם אם החדשנות הווירטואוזית קוראת לכל אדם לגלות את רוח החדשנות הטבועה בו, במציאות מעט מאוד אנשים ראויים לתואר "חדשנים", וודאי שכך הדבר אם חדשנות מזוהה אך ורק עם טכנולוגיה.

מישל פוקו ביקר בהרחבה את הגישות ההומניסטיות המניחות שיש תכלית אנושית שאפשר וצריך להגשים בעזרת חקירה שיטתית של טבע האדם והחברה, ושתכלית זו מובילה לשחרור וחירות, ומכאן גם למימוש מלא של המעלות האנושיות הטבועות באדם.<sup>51</sup> בניגוד לתפיסה ההומניסטית, פוקו טוען כי לאדם אין טבע או מהות קבועים,<sup>52</sup> ואף מרחיק ומדגים כיצד יצירתם של מנגנוני פיקוח וענישה המניחים את קיומם של טבע או מהות כאלה עלולים להוות הצדקה למנגנוני כפייה ואלמות, כפי שבאו לידי ביטוי בין היתר במשטרים הטוטליטריים של גרמניה הנאצית וברית המועצות.

אנו רואים בחדשנות הווירטואוזית אפיק להגשמתן של תכליות הומניסטיות: כפי שהמחשנו לעיל, תפיסה זו רואה בעצמה רתימה של טכנולוגיה מתקדמת לטובת פתרון בעיות, מעלה על נס את דמותו של החדשן כגאון המשתמש ביכולותיו כדי לחולל פריצות דרך לטובת כלל האנושות, ומתייחסת למחקר ופיתוח טכנולוגי ככלים להבטחת צמיחה ושגשוג חברתי. במובן זה, החדשנות הווירטואוזית היא מעלה וטוב נורמטיבי שיש לשאוף אליו: היא מקדמת את הטכנולוגיה כאמצעי לשחרור האדם, להגשמתו ולהבטחת חירותו.

ברוח זו אפשר להרחיק ולהקביל בין הגישה הריאליסטית לחדשנות, שאותה אנו מבקשים לקדם, ובין מושג הכוח (pouvoir) של פוקו.<sup>53</sup> למושג הכוח אין הגדרה אוניברסלית ואי אפשר להבין אותו כמהות שאפשר להחזיק או לחלק, ולכן אפשר להבין אותו רק בדיעבד, בהתאם לעמדות של כל שחקן ושחקן לאחר שהופעל כוח. בהתאם לכך, הסובייקטים אינם רק מקורם של יחסי הכוח אלא גם תוצר שלהם.<sup>54</sup> לעומת התפיסות הליברליות והמרקסיסטיות שפוקו ביקר, הוא סבר שכוח איננו תכונה או משאב המוחזק בידי יחידים או קבוצות ומופעל על אחרים כדי לממש את האינטרסים של בעל הכוח, אלא תוצר תהליכי של אינטראקציות חברתיות המופעלות תדיר באופן רשת:

כוח אינו מופעל ללא סדרה של יעדים ומטרות. אבל אין זה אומר שהוא נובע מבחירה או מהחלטה של סובייקט אינדיבידואלי; הבה לא נחפש את ההנהגה האחראית על התבונה שלנו; לא הכת המושלת, לא הקבוצות המחזיקות במכשירי המדינה, ולא אלה

שמקבלים את ההחלטות הכלכליות החשובות ביותר, אינם מנהלים את מלוא ההיקף של רשת הכוח המתפקדת בתוך החברה והמאפשרת את תפקודה.<sup>55</sup>

אם ניישם את התפיסה של פוקו על החדשנות ונאמר שהניסיון לסלק את מבני הכוח וליצור חברה שוויונית נידון מראש לכישלון, נגיע למסקנה שהחדשנות היא תהליך מתמשך ותדיר של החלפת מבני כוח בין שחקנים במערכת. החדשנות איננה מסלקת את מערך הכוח הקיים לטובת מבנה חברתי נטול כוח שבו האדם יוכל לממש את חירותו ואת אנושיותו, אלא מכוננת יחסי כוחות חדשים וזמניים שפועלים על השחקנים במערכת ובה בעת גם נגזרים מהם. החדשנות איננה אפוא כלי להגשמת תכליות אנושיות, אלא שדה שבו שחקנים שונים נפגשים ומתחרים ביניהם על הפעלה של כוח פוליטי.

#### אתגרים מתודולוגיים בשדה החדשנות

הקושי לגבש הגדרה משכנעת לחדשנות גובר עוד יותר אם מנסים למצוא הגדרה אופרטיבית המאפשרת מדידה והערכה השוואתית של התופעה. במאמר זה איננו מציעים הגדרה אופרטיבית כזו, אלא מסתפקים בהתייחסות להגדרות האופרטיביות הקיימות כדי לחזור ולהצביע על הפער שאנו מזהים בין חדשנות וירטואוזית לחדשנות ריאליסטית, ועל הטענה כי חדשנות היא למעשה מופע של הפעלת עוצמה פוליטית.

בעולם מוכרים מדדים רבים לחדשנות, והם מביאים בחשבון פרמטרים שונים כדי לדרג מדינות או חברות לפי רמת החדשנות שלהן. מדד החדשנות של תאגיד התקשורת האמריקאי בלומברג מדרג את החדשנות במדינות העולם בהסתמך על כמה מדדים: מחקר ופיתוח, השכלה אקדמית של האוכלוסייה, רישום פטנטים, ייצור של תרופות, מכונות ומחשבים, ומספר חברות ההייטק הרשומות במדינה. מדד החדשנות (Global Innovation Index) של ארגון הקניין הרוחני העולמי (WIPO) מודד אף הוא את החדשנות לפי מדינות,<sup>56</sup> בודק אם יש בהן סביבה ידידותית לעסקים ולמחקר, ומפריד בין מדינות עשירות למדינות עניות כדי למנוע השוואה לא הוגנת. שני המדדים מובילים פחות או יותר לתוצאות דומות: קוריאה הדרומית, שווייץ, סינגפור, ארצות הברית, בריטניה וגרמניה נמצאות בין המדינות המובילות בעולם בשני המדדים.

דירוג החדשנות האירופי (European Innovation Scoreboard), המדרג את מדינות האיחוד האירופי מהחדשניות ביותר לחדשניות פחות, בוחן 27 פרמטרים, ביניהם השכלה, סביבה ידידותית למחקר, השקעה פרטית וממשלתית במחקר, קשרים בין ממציאים וחוקרים, והתועלת הכלכלית שהמשק של אותה מדינה מרוויח כתוצאה מחדשנות.<sup>57</sup>

כאמור, לא כל מדדי החדשנות רואים במדינה את יחידת הבסיס למדידה. מדד החדשנות של העיתון הכלכלי "פורבס", למשל, מודד את התאגידים בעולם לפי רמת החדשנות שלהם. יוצרי המדד ביקשו לבסס אותו על הרעיונות של שומפטר וכריסטנסן,<sup>58</sup> ולהגדיר חדשנות כפער בין שווי החברה על פי הערכותיהם של אנליסטים ומשקיעים ובין תזרים המזומנים שלה מעסקיה הקיימים. אם ערך החברה גבוה יותר מתזרים המזומנים שלה בהווה, ללא השקעה חיצונית, סימן שהמשקיעים סבורים שהיא עתידה לבצע מהלך חדשני – אותו "הרס יצירתית" שיניב לה צמיחה כלכלית. האלגוריתם המורכב שפותח לצורך הרכבת המדד אמור לנטרל סיבות אחרות שבגינן ערך החברה צפוי לעלות בשנים הקרובות (למשל, חברות סיניות או הודיות שערכן צפוי לעלות



בגלל השוק שבו הן פועלות ולא בגלל חדשנות). המדד כולל חברות מתחומים עסקיים שמחברי המדד רואים בהם חדשניים. חברות אנרגיה, למשל, אינן כלולות במדד, משום שאם המשקיעים סבורים שערכן יעלה בשנים הבאות, הסיבה לכך תהיה עלייה במחירי הדלק ולא חדשנות. במדד אמנם נכללות חברות טכנולוגיה רבות, אבל לצידן הוא מונה גם חברות כמו סטארבקס או קוקה קולה.

מצד אחד, המדדים והפרמטרים שסייעו ליצור אותם מצביעים על קבלה של הנחות יסוד מסוימות ביחס לחדשנות הווירטואוזית: הם מניחים שיש קשר בין חדשנות ובין חידושים ומחקר, וכן בין חדשנות לצמיחה כלכלית וקדמה. המדדים ה"מדינתיים" גם מקבלים את ההנחה שהחדשנות היא מעלה וקוראים למדינות להשתפר: להשקיע במחקר ולצמצם חסמים ליזמות והקמת עסקים. עם זאת, נראה כי המדד של "פורבס" אינו מייחס לחדשנות מידה מוסרית, ואף כי החדשנות מייצרת רווחים לתאגיד החדשן, המדד אינו טוען כי הצמיחה הכלכלית משרתת את כל התאגידים או את האנושות כולה.

למרות זאת, המדדים רומזים על קבלה של הנחות היסוד של ההגדרה הריאליסטית שאנו מציעים כאן. ראשית, המדדים אינם מניחים שיש קשר הכרחי בין חדשנות לטכנולוגיה; הם מתבססים בעיקרם על מאפיינים כלכליים ואינם בוחנים איזו מדינה או איזה תאגיד מחזיקים בטכנולוגיה המתקדמת ביותר. כאמור, חברות רבות שמופיעות במדד של "פורבס" אינן עוסקות בפיתוח טכנולוגיה. שנית, המדדים דוחים גם את מיתוס הגאון החדשן, הווירטואוז שמוביל את האנושות קדימה, ומקבלים את הקשר בין פוליטיקה לחדשנות. הסיבה ששווייץ מדורגת כמדינה מובילה בתחום החדשנות איננה שנולדים בה יותר גאונים מאשר במקומות אחרים בעולם, אלא שהתנאים הכלכליים והפוליטיים בה מאפשרים זאת. המדדים מתמקדים בחשיבותם של קשרים, יחסי גומלין וסביבה תחרותית המעודדים חדשנות ולא בשכלו המבריק של גאון יחיד המקדם את האנושות בכוח המצאותיו. במילים אחרות, המדד עוסק בגורמים מבניים במדינות שונות, ולא בסוכנים הפועלים ובכישוריהם.

כאמור, על פי ההגדרה הריאליסטית לחדשנות, אפשר לדעת מיהו החדשן רק בדיעבד, אחרי שהחידוש מפעפע לשחקנים אחרים: תהליך החדשנות הדרוויניסטי-קמעוה פעל ואילץ את השחקנים האחרים לאמץ אותו או להישאר מאחור.<sup>59</sup> מדד שבודק מי ביצע מהלכים חדשניים וכמה שחקנים אימצו אותם נראה אפשרי. הקושי המתודולוגי הוא שכדי לדעת איזו מדינה או איזה תאגיד הם החדשניים ביותר צריך לזהות את כל התהליכים החדשניים שלהם במשך תקופת זמן קבועה, ולזהות את כל המקרים שבהם שחקנים אחרים חיקו אותם. יש גם להכריע בשאלה אם החדשן ביותר הוא זה שהכי הרבה שחקנים חיקו אותו, או דווקא זה שביצע הכי הרבה תהליכי חדשנות והפעיל את עוצמתו פעמים רבות יותר.

מידול כמותי של ניתוח חדשנות הוא תחום צעיר. פרנקן סוקר שלוש משפחות מרכזיות של מודלים מתמטיים לחיזוי והבנה של חדשנות<sup>60</sup> – פְּשִירוֹת נוף (Fitness Landscapes), רשתות (Networks) וחלחול (Percolation) – ומבקר מודלים מסורתיים המתרכזים בניתוח פעפוע (Diffusion) ואימוץ (Adoption) של חידושים טכנולוגיים. מודלים אלה, הוא טוען, מתייחסים לעיתים קרובות לעצם

הופעתם של החידושים כסטוכסטית, אקראית ותלויה בתהליכים מקריים, אך מתודולוגיות חדשות מתחום מדע המערכות המורכבות מאפשרים לגלות מבנים ואינטראקציות בין שחקנים וסוכנים במערכות שהחדשנות משגשגת בהן, ועל פיהם לבצע ניבוי של הופעתה בהתאם למאפיינים של הסוכנים והמערכת שבה הם פועלים.<sup>61</sup>

## סיכום

על פי התפיסה הרווחת, החדשנות היא תופעה וירטואוזית שכרוכה בקדמה ובשימוש בטכנולוגיה עילית לפתרון בעיות, ומהווה מעלה מוסרית משום שהיא מקדמת את האנושות ומשפרת את חייה. החדשנות נובעת מגאונותם של יחידים הממציאים המצאות, ובזכותם אנו נהנים מפירותיה של צמיחה כלכלית.

אולם טענה זו אינה משקפת את ההבנה הרווחת של החדשנות לאורך ההיסטוריה. כפי שצינינו, חדשנות הייתה מילת גנאי, ושימשה לתיאור יחידים שביקשו לערער את הסדר החברתי. היא גם אינה משקפת את העובדה שרק במאה השנים האחרונות התחילה החדשנות להיות מזוהה עם טכנולוגיה.

תפיסת החדשנות הווירטואוזית מתעלמת מההיבט הפוליטי שלה ומכך שהיא תוצאה של קשרים ענפים בין שחקנים שונים בהקשר מסוים. היא רואה את דמותו של החדשן הווירטואוזי באופן רומנטי ואינה מביאה בחשבון את העובדה שבמקרים רבים הוא מיטיב עם עצמו בלבד, ולכן עצם התנעת המהלך החדשני איננה בהכרח פעולה מוסרית. יתרה מזו, פעמים רבות החדשן אינו מחדש או ממציא אלא רק מוביל שינוי. דווקא מדדי החדשנות המקובלים בעולם, הבוחנים חדשנות במדינות ובתאגידים, מכירים בצורך להבין את ההקשר שבו פועלת החדשנות. בנוסף, כריכתה של החדשנות בקדמה אינה מתיישבת עם אידיאל הקדמה והנאורות, שלפיו על כל אדם להשתמש בשכלו-שלו, בשעה שהחדשנות הטכנולוגית (כלומר החדשנות על פי תפיסת החדשנות הווירטואוזית) היא נחלתם של מעטים בלבד. תפיסה כזו של חדשנות עלולה להיות מכשיר לדיכוי ולהצדקה של האי-שוויון בחברה: אם כל אחד יכול לחדש ולהצליח כלכלית וחברתית, פירושו של דבר הוא שאלה שלא הצליחו אשמים במצבם משום שלא התאמצו.

אנו מציעים הגדרה ריאליסטית לחדשנות: תהליך פוליטי שבו שחקן מפעיל עוצמה על שחקנים אחרים באופן שמאלץ אותם לשינוי את התנהגותם בהתאם לשינוי שהוא יצר. חדשנות כזו זקוקה לתנאי תחרות וחוסר ודאות כדי לשגשג והיא התקיימה תמיד, אך החדשנות המודרנית היא ייחודית משום שהיא משאב מנוהל: היא משאב משום שהיא מוגבלת וסופית, והיא מנוהלת משום שתוכניות לימודים מבטיחות ללמד אותה, מדינות ממנות פוליטיקאים ופקידי ציבור כדי שיפקחו עליה וינהלו אותה. תהליך חדשני זה פועל בדומה לתהליך הדרוויניסטי של ברירה טבעית, המקנה לחדשן יתרון תחרותי ודן את השחקנים שלא יאמצו את החידוש לעמדה נחותה. על פי הטקסונומיה של העוצמה הפוליטית שניסחו דובאל וברנט, החדשנות היא עוצמה מוסדית משום שהיא מפעפעת משחקן אחד למשנהו, אך לא בהכרח באופן ישיר מן החדשן אל כל האחרים.

הגדרה זו מביאה בחשבון את ההיבט הפוליטי הטבוע בחדשנות, את תפקידם של שחקנים רבים בתהליך – ולא רק את תפקידו של היחיד – וגם את העובדה שהיא אינה בהכרח מיטיבה עם כולם, אלא בעיקר עם החדשן עצמו או עם הקבוצה שאליה הוא משתייך, אם כי לא תמיד. אנו סבורים כי החדשנות הווירטואוזית, כמו גם החדשנות הריאליסטית שאנו מגדירים כאן, אינן מעלות מוסריות כשלעצמן: להמצאות טכנולוגיות רבות יש ערך מוסרי שלילי (אם אכן מזהים את החדשנות עם טכנולוגיה), ומנגד, גם תהליכי חדשנות הכופים אימוץ של שינויים עלולים שלא להיטיב עם העולם.

נותר עוד מקום רב להתעמק ולדון בהגדרה הריאליסטית של חדשנות. במאמר זה ביקרנו את התפיסה הווירטואוזית של החדשנות, אך אפשר לדון גם במנגנונים החברתיים והפוליטיים המסדירים ומאפשרים את פעולתם של סוכני החדשנות, או במתודולוגיה למדידה ולהבנה שיטתית של התפיסה הריאליסטית.

אנו מקווים כי שיח ריאליסטי יותר ורומנטי פחות סביב החדשנות יגרום לחדשנים או לאלה הנתפסים כחדשנים (למשל, על ידי מדדי החדשנות) שלא לראות בעצמם גאונים בעלי השראה המקדמים את האנושות, אלא שחקנים שיש להם יתרון על פני שחקנים אחרים. בכך, אנו מקווים שגם השחקנים המחדשים פחות יקבלו יותר הזדמנויות להציג לעולם חידושים, ולנהל שיח כן יותר על מחירו של השינוי שהם מחוללים ועל מי שמשלם אותו.

## הערות

1. Benoît Godin, *Innovation Contested: The Idea of Innovation over the Centuries* (Routledge, 2015), 19.
2. Benoît Godin, "Innovation after the French Revolution, Or, Innovation Transformed: From Word to Concept," *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 17 (2) (2014): 201.
3. ויקרא רבה, ד', ו'.
4. שם, 8.
5. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (New York, Dover Publications, 1790) ([2006]).
6. משה סופר, שו"ת חתם סופר, חלק א (אורח חיים) (ניו יורק: גרוסמן, 1958 [1841]).
7. Denis Diderot and Jean Le Rond D' Alembert, *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers* (Paris, Briasson, Volume 11, 1765).
8. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 2001): 73.

9. שם, 100.
- Joseph Alois Schumpeter, *The Theory of Economic Development: An Inquiry into Profits, Capital, Credit, Interest, and the Business Cycle* (New Brunswick: Harvard University Press, 1968 [1911]).
- Francis Bacon, Charles William Eliot, John Milton, and Thomas Browne, *Essays, Civil and Moral: And the New Atlantis* (Whitefish: Kessinger Publications, 2004 [1624]).
- Samuel Butler, *Erewhon* (Digital Charles River Editors, 2018 [1872]).
- Jessica Banfield, "Can We 'innovate' Our Way towards a More Peaceful World?" UNDP in Europe and Central Asia, 23.11.2018: [www.eurasia.undp.org/content/rbec/en/home/blog/2018/can-we-innovate-our-way-towards-a-more-peaceful-world-html](http://www.eurasia.undp.org/content/rbec/en/home/blog/2018/can-we-innovate-our-way-towards-a-more-peaceful-world-html)
14. איתי שיקמן, "נתניהו: חדשנות פותחת לנו דלת לעולם הערבי", Ynet, 25.10.2018, [www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5379286,00.html](http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5379286,00.html)
- Pierre Bourdieu, "The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field," *Hastings Law Journal* 38 (1987): 814852.
- Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature* (New York: Columbia University Press, 1993).
- Neil Fligstein and Doug McAdam, *A Theory of Fields* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection of the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (City: General Books, 2010 [1859]), Chapter 4.
- Koen Frenken, "Technological Innovation and Complexity Theory," *Economics of Innovation and New Technology* 15 (2) (2006): 137155.
- Deborah J. Jackson, "What Is an Innovation Ecosystem," *National Science Foundation* 1 (2) (2011): 113.
- Douglas B. Kell and Elena Lurie-Luke, "The Virtue of Innovation: Innovation Through the Lenses of Biological Evolution," *Journal of the Royal Society Interface* 12 (103) (2015), <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rsif.2014.1183>
- Joseph L. Bower and Clayton M. Christensen, "Disruptive Technologies: Catching the Wave" (Brighton: *Harvard Business Review*, January-February 1995), 4353.
- Yochai Benkler and Helen Nissenbaum, "Commons-Based Peer Production and Virtue," *Journal of Political Philosophy* 14 (4) (2006): 394-419.
- Ryan Calo and Alex Rosenblat, "The Taking Economy: Uber, Information, and Power," *Columbia Law Review* 117 (2017): 1623.

- Mariana Mazzucato, *The Entrepreneurial State: Debunking Public vs. Private Sector Myths* (City: Anthem Press, 2015) .25
- .שם. 26
- Erez Maggor, "The Politics of Innovation Policy: Building Israel's 'Neo-developmental' State," *Politics & Society* 49 (4) (2021): 451487 .27
- .28 מילטון פרידמן, קפיטליזם וחירות, תרגמה מזל כהן (ירושלים: הוצאת שלם, 2002: 15-14).
- Burton R. Polin, "Poe's 'Murders in the Rue Morgue': The Ingenious Web Unravelling," *Studies in the American Renaissance* (1977), 235259 .29
- Mike Vicarro, "Tanking in Professional Sports Is Not a New Phenomenon," *New York Post*, 6.2.2019 <https://nypost.com/2019/02/06/tanking-in-professional-sports-is-not-a-new-phenomenon>
- .31 "אודות רשות החדשנות", באתר רשות החדשנות: <https://innovationisrael.org.il/about-us>
- Karl Marx, *The Communist Manifesto* (London: Penguin Classics, 2015); Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy: Joseph A. Schumpeter* (City: Allen and Unwin, 1943) .32
- .33 Joseph S. Nye, "Soft Power," *Foreign Policy*, 80 (1990): 153
- Michael Barnett and Raymond Duvall, "Power in International Politics," *International Organization* 59 (1) (2005): 3375 .34
- .שם. 35
- .36 בנימין נתניהו, "נאום ראש הממשלה בטקס הענקת פרס ראש הממשלה ליוזמות וחדשנות", 27.11.2011 [www.gov.il/BlobFolder/news/speechyazamut271111/he/mediacenter\\_speeches\\_documents\\_\(yazamut271111\\_2.doc](http://www.gov.il/BlobFolder/news/speechyazamut271111/he/mediacenter_speeches_documents_(yazamut271111_2.doc)
- Marko Teräs et al., "Post-Covid-19 Education and Education Technology 'Solutionism': A Seller's Market," *Postdigital Science and Education* 2 (3) (2020): 863878 .37
- G. W. Leibniz, Peter Remnant and Jonathan Bennett, *New Essays on Human Understanding* (Cambridge University Press, 1996 [1765]) .38
- Innovative Countries," The Bloomberg Innovation Index: [www.bloomberg.com/graphics/2015-innovative-countries](http://www.bloomberg.com/graphics/2015-innovative-countries) .39
- Robert Humphreys, *Sin, Organized Charity and the Poor Law in Victorian England* (New York: MacMillan Press, 1995) .40
- Andrew Abbott, "Comments on Pierre-Michel Menger," *Inventing the New, Innovations Conference*, NWU, 8.4.2016 <http://home.uchicago.edu/~aabbott/Papers/Comments%20on%20Pierre-Michel%20Menger.pdf> .41

42. Donald Sull, Charles Sull and Ben Zweig, "Toxic Culture Is Driving the Great Resignation," *MIT Sloan Management Review*, 11.1.2012: <https://sloanreview.mit.edu/article/toxic-culture-is-driving-the-great-resignation>
43. Robert Parthesius, *Dutch Ships in Tropical Waters: The Development of the Dutch East India Company (VOC) Shipping Network in Asia, 1595–1660* (Amsterdam University Press, (להלן Parthesius, Dutch Ships) (2010).
44. ש.ם.
45. James A. Caporaso and David P. Levine, *Theories of Political Economy* (Cambridge University Press, 1992).
46. ש.ם.
47. Robert O. Keohane and Joseph S. Nye, "Power and Interdependence Revisited," *International Organization* 41 (4) (1987): 725753.
48. Parthesius, *Dutch Ships*.
49. Lodewijk Petram, *The World's First Stock Exchange* (New York: Columbia University Press, 2014).
50. Immanuel Kant, *An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment?'* (London: Penguin, 2009 [1784]). עמנואל קאנט, מהי נאורות? כתבים פוליטיים, תרגם יפתח הירמן-כרמל (תל אביב: רסלינג 2009).
51. אילנה ארבל, פוקו וההומניזם (אור יהודה: דביר, 2006) (להלן ארבל, פוקו וההומניזם).
52. Michel Foucault, *Madness and civilization* (London: Routledge, 2019).
53. במדע המדינה מקובלת ההבחנה בין המושג עוצמה (Power), המתייחס לאינטראקציה בין שחקנים בזירה הפוליטית, ומושג הכוח (Force), המתייחס ליכולתו של שחקן להפעיל אלימות, לרוב בהקשר של כוח צבאי. אמנם "כוח", התרגום המקובל בהגותו של פוקו למושג *pouvoir*, קרוב יותר למושג עוצמה, בהקשר של פוקו בחרנו לדבוק בתרגום זה.
54. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Durham: Duke University Press, 2007).
55. פוקו אצל ארבל, פוקו וההומניזם, 24.
56. Global Innovation Index (GII) RSS News. WIPO: [www.wipo.int/global\\_innovation\\_index/en](http://www.wipo.int/global_innovation_index/en).
57. European Commission, "European Innovation Scoreboard," Internal Market, Industry, Entrepreneurship and SMEs. European Commission, 30.08.2018: [https://ec.europa.eu/growth/industry/policy/innovation/scoreboards\\_en](https://ec.europa.eu/growth/industry/policy/innovation/scoreboards_en).
58. The World's Most Innovative Companies," *Forbes*: [www.forbes.com/innovative-](http://www.forbes.com/innovative-)

[.companies/list/2/#tab:rank](#)

Piergiuseppe Morone and Richard Taylor, *Knowledge Diffusion and Innovation: Modelling* .59

*(Complex Entrepreneurial Behaviours* (City: Edward Elgar, 2010

Koen Frenken, *Innovation, Evolution and Complexity Theory* (Cheltenham: Edward .60

(Elgar Publishing, 2006

.שם .61







# מדיטציה

## דורון פייסיק

מדיטציה (או בשמה העברי "בִּוּנָנוּת"<sup>1</sup>) היא פרקטיקה של התבוננות וריכוז מתמשך באובייקט או ברעיון. המושג מדיטציה מתאר מגוון רחב של תרגולים פסיכו-פיזיים המאמנים את תשומת הלב, הקשב והמודעות לקראת חוויה של מצבים מנטליים מסוימים, מרגיעה ושלווה עד לאקסטזה מיסטית. שורשיה ההיסטוריים של המדיטציה במסורות המזרח מגוונים ועמומים, וקשה להתחקות אחר מקורה כדי להכריע אם הייתה פרקטיקה הודית או סינית, בודהיסטית או דאואיסטית, ולכן גם קשה להסיק מה הייתה מטרתה הראשונית. במשך מאות שנים נרדה המדיטציה מערבה בגלים שונים – התנועה הרומנטית של המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, ילדי הפרחים של שנות השישים והשבעים, יומי עמק הסיליקון סביב שנות האלפיים – ונתקלה בדרגות שונות של התקבלות. בעקבות היסטוריה מרובדת זו, המדיטציה היא כיום פרקטיקה פופולרית ומוכרת בקרב ההמונים.

מאמר זה עוסק בהקשר הפוליטי העכשווי של המדיטציה כפי שהיא משתלבת במערך המורכב של הקפיטליזם הנאו-ליברלי. אפתח אפוא בביקורת פוליטית על האופנים שבהם התרגול מיוצג ומיושם בשיח הציבורי של זמננו, ואבחן את הפערים בתרגום התיאוריה והפרקטיקה ממסורות המזרח אל התרבות המערבית. יש לציין כי בשוק הרוחני יש כיום אינספור שיטות מדיטציה: מיינדפולנס, ויפאסנה, זן, מדיטציה טרנסצנדנטלית ועוד. לא אוכל לגעת כאן בכלל המגוון הרחב של השיטות המצויות סביבנו, לכן אתמקד במיינדפולנס, הצורה הפופולרית ביותר של התרגול כיום, המשמשת כפרוטוקול שמקודם בידי תאגידים, מוסדות וממשלות. הביקורת תעסוק באידיאל חוסר השיפוטיות המודגש בורם המיינדפולנס; אצביע על ניתוק מהתרגול המסורתי מצד אחד, ועל הבעייתיות של הצגת עיקרון זה כערך אוניברסלי מצד שני. לאחר מכן, תוך הישענות על הגותם של דרידה, אלתוסר, פטנג'לי ולב ויגוצקי, אשרטט צעדים לקראת תרגול מדיטציה כפרקטיקה פוליטית וביקורתית, המאפשרת פירוק תודעתי של מבני הכוח שהפנמנו ומזוהים עם גרעין הסובייקטיביות שלנו.

במסגרת הנאו-ליברלית, נראה כי המדיטציה נופלת בין הכיסאות של רוחניות הניו אייג', השואפת להתעלות מעל החומר, לבין היפר-אינדיבידואליזם שסוגד לקפיטל. מצד אחד, המושג "מדיטציה" נטוע כיום בעיקר בתעשיית ה-Wellness, שבה התרגול מוצג ככלי תרפויטי לרגיעה ולהתפתחות רוחנית. הפופולריות של ייצוג זה מדיפה ניחוחות של א-פוליטיות מעושה ומלווה ברוח אנטי-אינטלקטואלית פשטנית, שכן היא אינה בוחנת את ההקשר הרחב שבתוכו היא חותרת למטרות אלה. מנגד, יש המבקשים להציג את המדיטציה כפרקטיקה פוליטית המגלמת אי-עשייה חתרנית, למשל במסגרת "מדיטציית המונים" המתבצעת במחאות נגד הממשלה. למרות הרצון הטוב והתקווה להשפיע, נראה כי ייצוג זה של התרגול אינו מצליח להתנתק מהעטיפה של הרוחניות הא-פוליטית שדבקה בו.<sup>2</sup>

בהמשך המאמר אציע צעדים להתאמת התרגול להקשר החברתי והתרבותי שבו אנו מצויים. לטענתי, כדי שיהיה למדיטציה פוטנציאל לשינוי פוליטי, אין די בהעתק-הדבק של התרגול המוכר מריטריטים שונים, אלא יש לחשוב לעומק על היחס שבין התיאוריה לפרקטיקה. כלומר, עלינו לעסוק לא רק בהקשר הקונקרטי שבו אנו מתרגלים, אלא גם בטיב התרגול עצמו, ולדון על מה מודטים בפועל.

#### א. הגלוקליזציה של המדיטציה

המושג "מדיטציה" אמנם עוברת מלטינית, שבה פירושה המילה הוא לחשוב, להרהר או לתהות, אך בעברית הוא נקשר דווקא בתחום המכונה "חוכמת המזרח", ובפרט במסורות היוגה והבודהיזם שיובאו לישראל. במסורת התיירות הישראלית, דור חדש של תרמילאים יוצא מדי שנה אל "הטיול הגדול" בהודו, שמהווה מעין טקס מעבר בין השירות הצבאי לבין ההשתלבות במערכת ההשכלה הגבוהה ו/או בשוק העבודה. ניכר כי "המסע של תרמילאים ישראלים להודו, הן מבחינת אופיו והן מבחינת שלב החיים שבו רוב הישראלים עורכים אותו, מאפשר פריקת עול".<sup>3</sup> עלות המחיה הנמוכה מאפשרת להם לשהות במשך זמן רב הרחק מהבית, שכן "מיד בהגעתי להודו הופך התייר הישראלי לעשיר, או לכל הפחות לאמיד".<sup>4</sup> כחלק מפריקת העול הראשונה מאז תום השירות הצבאי, המלווה בריחוק מהמשפחה והחברים, התרמילאים מגלים פעמים רבות צורך בחיפוש עצמי, כלומר בהגדרה עצמית חדשה.<sup>5</sup>

במסגרת זו נפגש התייר עם תרבות שבה יש למדיטציה מקום של כבוד, שכן לצד חיי המשפחה המקובלים מתקיימת חברה מקבילה של נזירים ופרושים המגלמים אידיאל תרבותי נערץ.<sup>6</sup> דרך השתתפות בריטריטים אינטנסיביים אפשר להתנסות במדיטציה כמעין אתגר אקזוטי, שבו ההתמדה מייצרת תחושת הישג ומעניקה "הון רוחני". האתגר כרוך לעיתים במיסטיפיקציה המייצגת את התרגול כפרקטיקה של "לחשוב על כלום", או "לא לחשוב בכלל"; נדמה כי יעד זה הוא הישג על-אנושי שעשוי לזכות את המודט בתואר "מואר". מודל הריטריטי, כפרוטוקול של התנסות מדיטטיבית חילונית וקצובה בזמן, התפשט עם השנים ארצה, כמו גם אל רבות מארצות העולם המערבי. נדידה זו הרחק מהמסורות הדתיות של המזרח אל עבר רוחניות הניו אייג' המערבית העניקה למדיטציה נופך אוניברסלי לכאורה, מפני שהתרגול כבר לא דרש התחייבות או התמסרות לצורת חיים נזירית.

בשנים האחרונות היינו עדים לעלייתו של טרנד המיינדפולנס, שיצר שינוי עמוק בגישה הפופולרית למדיטציה בתרבות המערב. טרנד המיינדפולנס הכניס את תרגול המדיטציה למשרדים, לבתי ספר ולבתי כלא כאחד, כך שהתרגול כבר אינו מוגבל לתחומי הרוחניות והניו אייג', אלא מוצא מחדש את מקומו בהגיון הנאו-ליברלי של הקפיטליזם העכשווי. המיינדפולנס אינו בגדר מסורת, ואפילו לא טכניקה מסוימת, אלא מכונה תעשייתית יעילה שמגלגלת הון דרך קורסי מורים והכשרות שונות, שמאפשרות לתלמידים להציע קורסי הכשרה וסדנאות משלהם.<sup>7</sup> ד"ר ג'ון קבט-זין (Jon Kabat-Zinn), החלוץ של המיינדפולנס המערבי, רשם בשנת 2000 פטנט על שיטת MBSR — Mindfulness Based Stress Reduction. פרוטוקול זה, שהופץ במוסדות

שונים, הגביר את הפופולריות של המדיטציה בקרב הקהל הרחב ועיצב מחדש את ההבנה לגבי מהי מדיטציה. לפי הגדרתו המקובלת של קבט-זין, מיינדפולנס הוא "המודעות העולה מהבאת קשב להווה מרגע לרגע באופן מכוון ובלתי שיפוטי"<sup>8</sup>.

במבט ראשון, נראה כי הקריאה לחוסר שיפוטיות נועדה לרכך את הביקורת העצמית המודדת הצלחה או כישלון בתרגול בהתאם ליכולת להישאר "ללא מחשבות" (מטרה קלושה בהחלט גם למתרגלים מסורתיים, המאמינים כי דרושים לשם כך כמה וכמה גלגולים). בעקבות הפופולריות הגוברת של הטרנד וכניסתו למסגרות שונות, מבקרים רבים החלו להצביע על הבעייתיות שבעידוד חוסר שיפוטיות בהקשר של קפיטליזם דורסני ואי-צדק מערכת, והחלו לכנות את התופעה "מקמינדפולנס" (McMindfulness)<sup>9</sup>. הביקורת שאשקף בשני הסעיפים הבאים מצביעה על שני מאפיינים: (1) יחס כפול: ניתוק מהתרגול הבודהיסטי המסורתי, אך תוך הישענות על ההון הרוחני של הבודהיזם בתודעה המערבית, וכן על (2) מקדונלדיזציה בעייתית: האופן שבו העידוד של חוסר שיפוטיות במסגרת מוסדות היררכיים מהווה קרקע פורייה להצדקה והנצחה של ניצול ודיכוי.<sup>10</sup>

### ב. בודהיזם לעת מצוא

כאשר בוחנים את האופן שבו המיינדפולנס המערבי מציג את זיקתו לבודהיזם, נראה כי הוא נוקט גישה של "בודהיזם לעת מצוא", כלומר מבקש להתכסות באצטלה של חוכמה עתיקה ואקזוטית מצד אחד, ומנגד מתכחש לסממנים הדתיים והמאגיים של מסורת זו או מצניע אותם. בעקבות יחס כפול זה, נראה כי המערב יצר גרסה משלו לבודהיזם אשר מקדשת את "הבודהה המדעי", כלומר גרסה שנמדדת בעיקר לפי ערכה התרפויטי והפרודוקטיבי.<sup>11</sup> פרשנות זו אינה מתייחסת לאחרות התרבותית שבה נולדה המדיטציה, ושוכחת שהתרבות הגלובליסטית אינה ניטרלית, אלא WEIRD כפי שמכנה זאת האנתרופולוג ג'וזף הנריך (Henrich) – ראשי תיבות של מערבית (Western), משכילה, כלומר בעלת חינוך מודרני (Educated), מתועשת (Industrialized), עשירה (Rich) ודמוקרטית (Democratic).<sup>12</sup> בתרבות כזאת, הערך הנאו-ליברלי של התפתחות אינדיבידואלית ואוטונומית עומד ביסוד הפרשנות לגבי מקורה, מטרתה וערכה של המדיטציה, ובהתאם מסלף את תדמיתה לצרכים שונים על בסיס אד-הוק.

המשקפיים שדרך המיינדפולנס בוחן את התופעה המורכבת של הבודהיזם מניחות כאמור הפרדה בין האלמנטים הנחשבים מיתולוגיים ודתיים לבין גרעין אוניברסלי לכאורה של תרגול מדיטציה. גישה זו כרוכה במידה רבה של סילוף וייצוג כוזב, מפני שהיא מבקשת לצייר את המדיטציה כתופעה א-היסטורית, או ליתר דיוק על-היסטורית. ראשית, יש להדגיש כי למדיטציה בבודהיזם אין מעמד כמו של תפילה בדתות האברהמיות; הדיוטות, כלומר אנשים שאינם נזירים, אינם נדרשים לתרגל מדיטציה כחלק מהפולחן היומי. המדיטציה הייתה תרגול המוגבל לנזירים ונזירות, וגם זה לא נעשה בכל יום, אם בכלל.<sup>13</sup> יתרה מכך, טיבה של הפרקטיקה הבודהיסטית "המקורית" לוט בערפל. צלמו של הבודהה אמנם מופיע בתנוחה מדיטטיבית בכל רחבי העולם, אך בהיעדר ראיות חד-משמעיות, אין תמימות דעים לגבי הפרקטיקה שהוא עצמו תרגל.<sup>14</sup>

דוגמה נוספת לפער הפרשני מתגלמת בתועלתנות הכרוכה במיינדפולנס, המתפארת ביעילותה למטרות "ארציות" כמו רגיעה, שיפור הריכוז ופרודוקטיביות. אין ספק כי אלה אכן מהווים יתרונות לחיי היומיום הלחוצים שלנו ויש בהם ערך רב. עם זאת, המניע לתרגול המסורתי היה כרוך באמונה מטאפיזית של מוות ולידה מחדש במעגל הסמסארה (Saṃsāra) – מנגנון קוסמי רווי סבל שיש להיחלץ ולהשתחרר ממנו, בין היתר בעזרת מדיטציה, כדי לא לחוות מחדש את כל ייסורי הקיום, ובראשם הזקנה, החולי והמוות. כלומר, המדיטציה הייתה פרקטיקה לקראת גאולה נצחית ברגע המוות, הידועה בשמות שונים בקרב מסורות שונות: מוקשה (Mokṣa), נירוואנה (Nirvāṇa בסנסקריט, Nibbāna בפאלי) או קאיוליה (Kaivalya).

במחזור הקוסמי של הסמסארה, אדם נולד שוב לאחד מהעולמות: עולם בני האדם, עולם בעלי החיים, עולם האלים, עולם השדים, עולם הרוחות הרעבות ועוד. אפשר גם להיוולד בעולמות מופשטים: אדם בעל ריכוז חלש עשוי להתגלגל אל עולם התשוקה, שבו יחווה צימאון אינסופי למושאי החושים שאליהם השתוקק ונצמד בחייו הקודמים. מנגד, הריכוז המדיטטיבי מסייע להיוולד בעולמות חסרי צורה של שלוה טהורה, או אפילו להשתחרר לחלוטין ממנגנון הלידה מחדש – היעד הסוטריולוגי הנכסף של התרגול.<sup>15</sup> לכך יש להוסיף שמסורות רבות מזהירות כי אף שדרגה גבוהה של קשב וריכוז אכן עשויה לזכות את המתרגל ביתרונות מסוימים בגלגול הנוכחי, למשל בכוחות-על ובהשפעה, אל לו להתפתות להיצמד אליהם, שכן הם יהוו מכשול משמעותי בדרכו לשחרור מהסמסארה.<sup>16</sup>

הפער בין התרגול המסורתי לבין תרגול מיינדפולנס טמון גם בהגדרה של אופי התרגול. המושג שתורגם כ"מיינדפולנס" נקרא סְמֶרְטִי (Smṛti) בסנסקריט או סְטִי (Sati) בפאלי, מהשורש smṛ שפירושו "לזכור" או "להיזכר". התרגול מערב למעשה שימור מתמשך ואקטיבי של אובייקטים שונים בזיכרון, למשל הזכרות בעיקרי תורתו של הבודהה או באירועים מגלגולים קודמים, זכירה שיש להקשיב לנשימה ברגע זה או זכירת המוות המתקרב. כל אלה הם עקרונות אידיאולוגיים מובהקים המעוגנים בפרקטיקה אינטלקטואלית.<sup>17</sup> בתרגול המסורתי מתבצע פירוק יסודי של המציאות למרכיביה השונים – תחושות גופניות, קלט מהחושים, מחשבות, רגשות וכן הלאה – כדי להבין נכונה את טבע הקיום. תרגול זה מוביל לפיתוח של יכולת הבחנה, המתבטאת בניתוח יחסי הגומלין בין מרכיביה השונים של החוויה, והבנת השלכותיהם הנפשיות כמו גם האתיות, האינטר-סובייקטיביות.<sup>18</sup>

מצבי תודעה מסוימים נקראים בבודהיזם המסורתי "מזהמים" (Āsava בסנסקריט, Āsava בפאלי), מושג המציין מוגלה המופרשת מפצע, על כל הכאב והגועל המלווים זאת. מצבים אלה מערפלים את התודעה, ובכך מאריכים את הקיום בסמסארה ומגבירים את הסבל. כינוי נוסף הוא "מכאובים" (Kleśa בסנסקריט, Kilesa בפאלי), ביטוי המסמן מצבים אלה כמטרדים ומכשולים בדרך לשחרור.<sup>19</sup> התרגול מכוון בנחישות ליעד הסוטריולוגי של גאולה מהסבל שבלידה נוספת, תוך עקירת מחשבות אשר "אינן שייכות לעקרונות הדרך הרוחנית, אינן מובילות להתפכחות, לאי-השתוקקות, להפסקה, לשלווה, לידיעה ישירה, להתעוררות המלאה, לניבאנה".<sup>20</sup> התרגול המסורתי כרוך בשיפוט בלתי מתפשר ביחס לתכנים המנטליים:

כך הוא מהרהר באורח בלתי הולם: האם הייתי קיים בעבר? האם לא הייתי קיים בעבר? מה הייתי בעבר? איך הייתי בעבר? אחרי שהופעתי בעבר, מה הייתי? מה אהיה בעתיד? מה לא אהיה בעתיד? כיצד אתקיים בעתיד? אחרי שהופעתי, מה אהיה בעתיד? או ממש עכשיו בתוך-תוכו הוא איננו בטוח: האם אני באמת [קיים], האם אינני באמת [קיים]? מה אני? היצור הזה, מאין הגיע? לאן מועדות פניו?<sup>21</sup>

המיינדפולנס המערבי, לעומת זאת, הוא פרקטיקה של "קשב חשוף" (Bare Attention או Bare Awareness), כלומר התבוננות ללא מושא ספציפי וללא ניתוח אינטלקטואלי של החוויה.<sup>22</sup> במיינדפולנס מתבקשים להיות נוכחים ללא שיפוטיות ברגע הנוכחי – רגע של נסיגה מהעולם ושל נוכחות א-פוליטית טהורה. נראה כי ההימנעות מעיסוק באידיאולוגיה היא-היא האידיאולוגיה של המיינדפולנס.<sup>23</sup> יש הסוברים כי המיינדפולנס שאב את ההשראה לגישה זו ממסורת הוויפאסנה המודרנית; הנזיר הבורמזי מהאסי סידו (Mahasi Sayadaw), שפנה לקהל מערבי, הציג את תרגול המדיטציה כפרקטיקה של קשב חשוף – לכאורה התבוננות בדברים "כפי שהם" – שאינה דורשת היכרות מוקדמת עם התורה הבודהיסטית או דבקות בכללים המחמירים של האתיקה הנזירית.<sup>24</sup>

טרנד המיינדפולנס נשען בצורה רופפת על ההילה האקזוטית של הבודהיזם ומשתמש באיקונוגרפיה של מסורות המדיטציה באופן שטחי. בפועל מדובר בתרגול חדש מכל בחינה, שאינו נשען על התורה או על הפרקטיקה הנזירית, ולפיכך יש לבחון אותו בנפרד מהזיקה ההיסטורית שהוא מבקש להיתלות בה ולקדם בדעת הקהל. הבעייתיות העולה ממנו אינה בהחדרה של מסרים דתיים אנכרוניסטיים, אלא בהצבת דרישה לחוסר שיפוטיות והיעדר ביקורתיות בכסות של תרפיה ומזור פוטנציאלי לסבל האנושי.

## ג. סובייקט מיינדפול

בשוק הרוחניות השימושית, טרנד המיינדפולנס הנחיל את השאיפה להיות "מיינדפול", תואר שהפך במהרה למעטפת של מוצרים "קשובים": חינוך מיינדפול, זוגיות מיינדפול, הורות מיינדפול, ניהול עסק מיינדפול, לוחמה צבאית מיינדפול ועוד.<sup>25</sup> המשותף לכל אלה הוא היעדר שיפוטיות וביקורתיות כלפי המסגרות והמוסדות שבתוכם התרגול מתבצע. התואר הקסום והנצף "מיינדפול" הוא לא פחות מאשר גאונות שיווקית – הישג שאי אפשר להשיג לעולם, גור שמונח תמיד מול עיניו של הסובייקט – משום שהוא ערטילאי ועמום בדיוק במידה שמאפשרת את נצחיות המרדף אחריו. כך טרנד רחב וגלובלי זה, שבמידה רבה הפיץ את המדיטציה במיינסטרים והפך אותה לפרקטיקה פופולרית, השריש בו בזמן בתודעת ההמון את חוסר השיפוטיות כסגולה המסמנת הון רוחני. אף שהשיח מכוון בעיקר לחוסר שיפוטיות בכל הנוגע לתרגול – לדוגמה, אי-היצמדות למחשבות כמו "לא הצלחתי בתרגול" – אין ספק כי העלאת העיקרון הזה על נס חורגת מגבולות התרגול עצמו והופכת לאידיאולוגיה סמויה לגבי היומיום. ניכר כי המיינדפולנס אינו מגביל שיח זה לשיבה על כרית המדיטציה, אלא מבקש להפוך לגישה מקיפה כלפי החיים.

עם זאת, בחברה המאופיינת בהישגיות ובפרודוקטיביות רעילה, מדיטציה יכולה בקלות להפוך לכלי דכאני. המרדף אחר הישגים נוכח עודפות של גירויים במדיה, עומס מידע וגבולות מטושטשים בין עבודה לפנאי מוביל בסופו של דבר להתשה עד כדי שחיקה וקריסה (Burnout), פגיעה נפשית ופיזית של ממש. הניסיון המתמשך לאופטימיזציה עצמית מקדם לא את החופש והרווחה של הסובייקט, אלא את תפקודו היעיל בתוך המערכת, ובכך מעודד את הסובייקט לאמץ את הגיון השוק לגבי נפשו ותודעתו שלו.<sup>26</sup> במילותיו של ביונג-צ'ול האן (Byung-Chul Han): "ככל שהכוח יותר גדול, כך הוא עובד יותר בשקט; הוא פשוט מתרחש: אין לו צורך למשוך תשומת לב לעצמו".<sup>27</sup> הסובייקט בימינו הפך לפרויקט, כותב האן, וכאשר אנחנו רואים את עצמנו כפרויקט יזמות, קל לשכוח את מגנוני הכוח והשליטה המעצבים אותנו.<sup>28</sup>

האן זיהה כי במערכת הנאו-ליברלית הכוח מאופיין בגישה מתירנית, סובלנית, אפילו ידידותית; ה-"צריך" הנגטיבי והממשמע, המכפיף דרך כפייה ואיסורים, הוחלף ב"אפשר" החיובי, המייצר מראית עין של בחירה חופשית.<sup>29</sup> אפשר ללכת לסדנאות מוטיבציה, אפשר לקום מוקדם בבוקר ולצאת לריצה לפני העבודה, אפשר להירשם לריטריט של מדיטציה לשיפור התפקוד המוחי. הסובייקט הופך אפוא ליום של שעבודו שלו, באשליה שהוא חופשי. כדי לאפיין מצב זה, האן מציע את המושג פסיכו-פוליטיקה (Psychopolitics), המתאר "טכנולוגיה של שליטה המייצבת ומנציחה את הסדר הקיים באמצעות תכנות והכוונה פסיכולוגית".<sup>30</sup> במערך הפסיכו-פוליטי, המדיטציה משווקת ככלי להמשך המרדף ההישגי תוך האטת השחיקה שיוצרת המערכת, מעין "בקרת נזקים" מתמשכת. יתרה מכך, תרגול המדיטציה בעצמו הופך להישג המעורר תדמית של קשיבות, אמפתיה ועומק. המושג "מיינדפול" הפך לבאזורר שיכולה לקשט קורות-חיים, "שיחות עומק" ליד מכונת הקפה במשרד, ואף את ניסיונו העקיף של המעסיק לחלוב תפוקה נוספת מעובדיו.<sup>31</sup>

נוכחותו הגוברת של טרנד המיינדפולנס מורגשת גם בבתי הספר, אך החדרת המדיטציה לכיתות מתבצעת תחת אותם תנאים רעועים של מערכת החינוך המודרנית: יקיצה כפויה בשעות מוקדמות, ישיבה ממושכת ללא תזווה בחלל צפוף, כורח לעוררות והשתתפות בדיונים, וכמובן בחינות ומתן ציון על העמידה בתנאים הללו לאורך השנים.<sup>32</sup> הגישה הנוירוצנטרית של ימינו, המבקשת לאמוד את יעילות המיינדפולנס לפי מדדים של קשב וריכוז, מקבלת את האקסיומה הכוזבת הרואה בלמידה תוצר ישיר של הוראה בכיתה וציונים גבוהים, בלי לטרוח לברר כיצד גורמים חברתיים ומערכתיים משפיעים על משתנים אלה.<sup>33</sup> בנוסף, אידיאל חוסר השיפוטיות של המיינדפולנס מקדם תמונת עולם שקרית בקרב התלמידים, שהרי האינטראקציות החברתיות מלאות בסוגים שונים של שיפוטיות המובילים ללמידה מעשית על דרכי העולם ("כפי שהוא"). מה עוד שהמערכת עצמה מדרגת תלמידים לפי ציונים, ובכך לא רק שופטת אותם בהווה אלא גם את מכריעה את עתידם. תרגול של חוסר שיפוטיות לא יכול להתקיים בכפיפה אחת עם שיטת הציונים, שהיא הערכת התלמידים לפי יכולתם ליישר קו עם המערכת, האוכפת וגוזרת דיני נפשות.<sup>34</sup>

המיינדפולנס שולח את זרועותיו גם למוסדות הטוטאליים, כפי שכינה זאת ארווינג גופמן (Goffman) – מוסדות השוברים את המחסומים המפרידים בדרך כלל בין מגורים, עבודה ופנאי, כמו למשל בתי כלא.<sup>35</sup> במוסד הטוטאלי כל הרבדים של החיים מתנהלים תחת אותה קורת גג

ובהתאם לסמכות עליונה אחת, שכל שלב בשגרת היומיום מתוזמן על ידיה ומתבצע בסמוך לקבוצה גדולה של אנשים המקבלים יחס זהה.<sup>36</sup> קשה מאוד להעריך באופן אובייקטיבי את התועלת של המיינדפולנס במוסדות הטוטאליים – למשל תוכניות שיקום בבתי הכלא – שכן עם כניסתו למוסד האסיר מופשט מתפיסת העצמי שיכול היה לקיים בעולם החיצוני ועובר מסכת השפלות, דיכוי, חילול וביזוי שיטתיים כדי להבטיח "יישור קו" עם המוסד הטוטאלי והסגל האוכף את חוקיו.<sup>37</sup> בכך, כתב גופמן, "מניח לעצמו מי שזה עתה הגיע למוסד להיות מעוצב ומקודד לאובייקט אשר ניתן להזינו אל תוך מערכת הניהול של המוסד ולהתמודד איתו בצורה חלקה בפעולות שגרתיות".<sup>38</sup>

פארה גודרג' (Farah Godrej), שערכה מחקר שדה בתוכניות מיינדפולנס בבתי כלא בארצות הברית, הצביעה על הדה-הומניזציה הכלולה בשגרת האיזוק, החיפוש הגופני הפולשני והנעילה בתאים, היוצרת נזק פסיכולוגי עמוק בהרבה ממה שתוכנית שיקום יכולה לרפא או לתקן.<sup>39</sup> היא מתארת את התוכניות האלו כשיטה של "טיפול ענישתי" (Therapeutic), שבה קשה להבחין בין המקל והגור:

דרך אינדוקטרינציה ומוסרנות, תוכניות שיקום בבתי כלא מכוונות ליצור אוכלוסייה צייתנית יותר וניתנת לשליטה, אוכלוסייה שלומדת לקבל את המאסר כתגובה ראויה לאותן "החלטות שגויות" שביצעו הכלואים, ובכך להפנים את שיטות השליטה של הכלא. למרות הפערים המתועדים [בין האסירים] על בסיס גזע או מצב סוציו-אקונומי, המערכת מלמדת את עקרונות האחריות האישית. [...] אלה המקבלים היגיון זה ומפגינים משמעת, שיפור ושליטה עצמית זוכים לחנינה ולשחרור מוקדם. אלה שלא, נענשים ביתר שאת או מסומנים כבעייתיים. [...] למעשה [מלמדים שכל הבחירות "נעשות בצורה חופשית", אך מוודאים שמי שמסרב לבלוע את הגרסאות הכפויות של "שינוי עצמי" או "התפתחות" יישא בהשלכות שליליות].<sup>40</sup>

אם כך, נראה כי כאשר בוחנים את מקומו של המיינדפולנס במסגרות שונות, המצויות על הספקטרום הרחב של הדיכוי – מהתא המשרדי עד לתא המאסר – האבסורד של אידיאל חוסר השיפוטיות רק הולך וגדל. ניכר גם כי טיב התרגול כמעט ולא נידון ביחס להקשר שבו הוא מתבצע, כלומר אין דין וחשבון לגבי שעתוק של פרקטיקות סוטריולוגיות מהמזרח הרחוק אל מוסדות שבהם מושגים כמו "קרמה" או "שחרור" מקבלים מובן אחר לחלוטין. בין שמדובר בעובד במשרד, בתלמיד או באסיר, יש לשקול את המגבלות וההשפעה של ההקשר המוסדי שבו הם מצויים על הדרישה לתרגל שהות בלתי שיפוטית באותו "רגע נוכחי", שכמובן אינו ניטרלי וסטריילי, אלא מותנה ותלוי הקשר.

## ד. הכנסת אורחים

רבים אומרים כיום את המילים "מדיטציה" ו"מיינדפולנס" באותה נשימה, אך יש להבדיל בין הא-פוליטיות של הטרנד הפופולרי, ואפילו הפופוליסטי, לבין המושג הרחב "מדיטציה", המציין פרקטיקה קונטמפלטיבית, כלומר תרגול המעודד חשיבה וחקירה מתמשכת. הדגש החזק על

חוסר שיפוטיות במיינדפולנס מבקש למסגר את המחשבות השונות שעולות בתרגול כ"אורחים", ובכך משטח את תוכנן ומעקר כל אפשרות לביקורת. לפי השקפה זו מדובר באורחים ללא גוף, ללא מין, ללא דת או גזע, ותהייה לגבי זהותם נחשבת לפרשנות מיותרת:

בתרגול של מיינדפולנס אין לנו צורך לחשוב על האורחים כעל מדריכים מלמעלה. הם פשוט אורחים, המגיעים, משתנים ומתחלפים בזמן שלהם ובקצב שלהם. הם אינם צריכים להיות בעלי משמעות מבחינת התכנים שלהם. אנו עוסקים בהם יותר כהליך מאשר כתוכן. כלומר, רואים אותם כהלכי רוח, כמחשבות או כרגשות, ולא עוסקים בפרשנות של התכנים שלהם.<sup>41</sup>

עם זאת, אין מדובר בהמצאה מוחלטת, יש מאין: לא מעט מורים ומרכזי מיינדפולנס בוחרים לתרגם את חמשת המכשולים (Pañca Nīvaraṇa) של הדהרמה הבודהיסטית ל"חמשת האורחים".<sup>42</sup> בדרשה של הבודהה על מצבי תודעה המועילים והלא מועילים, "חמשת המכשולים הם קבוצה של [מצבי תודעה] לא-מועילים. [...] מהם החמישה? השתוקקות להנאות החושים, התנגדות וסלידה, קהות ועייפות, אי-שקט ודאגה, וספק".<sup>43</sup> נראה כי התרגום של מכשולים "לא מועילים" (Hindrances בלעז) למושג "אורחים" מבקש לרכך את היחס כלפיהם, כמו גם להימנע מהדוגמטיות של הדהרמה הבודהיסטית, שעשויה לעורר אנטגוניזם בקרב קהל היעד המערבי. תרגום סלקטיבי זה שוב מדגים את גישת ה"בודהיזם לעת מצוא". עלינו כמובן לתהות: האם מאחורי התרגום המעודן ל"אורחים" מסתרות הנחות יסוד בעייתיות ו"לא מועילות" מבחינה פוליטית? מה קורה כאשר מנסים לשטח את התכנים המנטליים אל אותה תבנית? מה מרוויחים מכך, ובעיקר – מה מאבדים?

היחס לאותם "אורחים" מעוגן בפרקטיקה הנקראת לייבלינג (Labeling): "כאשר המתרגל מזהה מרכיבי תודעה וגוף אחרים – מחשבות, רגשות או מפגש של חושים עם העולם – הוא שם לב לכך, נותן כותרת פשוטה וחוזר לנשימה הטבעית כעוגן [...] ללא הדיפה של חוויות וללא התעכבות על התוכן שלהן".<sup>44</sup> כלומר, כל אורח מזהה ומתויג בשם ברגע שהוא מופיע, אך לכאורה בלי לפרש או לשפוט את הגעתו. למשל, תחושה של כעס טוביל לתיג "זה כעס", ללא עיסוק מתמשך במקורו או בהשלכותיו. נראה כי ההנחיה הקוראת להימנע משיפוט מבלבלת ומעלה שאלות רבות: האם אפשר באמת לנתק את המילה "כעס" מהקונטציה השלילית שנושאת השפה על כל מטעניה? ובנוסף, האם הכעס כשלעצמו אינו עולה בתוך הקשר פוליטי, חברתי, היסטורי?

ז'אק דרידה מצביע על שאלת הכנסת האורחים בתור השאלה של השאלה. האם על הכנסת האורחים להתחיל בשאלה "איך עליי לקרוא לך?" או שמא ראוי שהכנסת האורחים תתחיל בקבלה ללא שאלה, כלומר מחיקה כפולה גם של שמו של האורח וגם של עצם השאלה?<sup>45</sup> בהקשר זה בוחן דרידה את מקומה של השפה בהכנסת האורחים: הלשון במובן הרחב היא מכלול התרבות, הערכים, הנורמות והמשמעויות הממלאות אותה, והכנסת האורחים על כל אופניה היא פעילות לשונית. "השפה היא הכנסת אורחים", מדגיש דרידה, ולפיכך שני הסוגים הללו של הכנסת אורחים מבטלים זה את זה. הכנסת אורחים מוחלטת ובלתי מותנית, בלי לשאול לשמו



של הזר, אינה יכולה לדור בכפיפה אחת עם הכנסת אורחים מותנית, שבה כששואלים את האורח לשמו, הופכים את הזר לסובייקט משפטי הכפוף לחוק. במילים אחרות, אי אפשר לנתק בין שאילת השם לבין עיגון הזהות הפוליטית של האורח, הפיכתו לבר-שיפוט.<sup>46</sup>

בתרגול מדיטיבי עכשווי, כזה שמקבל את השפה של הקפיטליזם על כל מטעניה, הסובייקט הנאו-ליברלי נתפס כאינדיבידואל האחראי באופן בלעדי לרגשות המתארחים בו ותחומים בתוכו. ה"כעס" הוא סובייקטיבי, שלי בלבד, וה"כעס" כשלעצמו נחשב לבעייתי, לא הגורמים לו. כדי לא לסבול ממנו עליי להניח לו, להימנע משיפוט או פרשנות ולהמשיך לשהות בא-פוליטיות המדומה של הרגע הנוכחי. פרקטיקה כזו אינה מאפשרת לשאול מהו כעס מוצדק, ובוודאי שלא לדון בכעס כאורח המשותף לקבוצה מסוימת – מעמד כלכלי, מוצא אתני או קהילה מודרנת כלשהי. בנוסף, נראה כי אף שהמושג "אורחים" מבקש להיות שטוח וליצור מראית עין של שוויון גורף בין סוגי התכנים המנטליים, בפועל היחס לאורחים המופיעים בהקשרים שונים אינו זהה. מיהם האורחים של תלמידי בית הספר? של אסירים? של מטופלים באשפוז פסיכיאטרי?

#### ה. לקראת מדיטציה פוליטית

ראינו כי קידום של מדיטציה ללא שיפוט עלול לעודד הפנמה פסיבית של דיכוי. עם זאת, בהקשר הנכון המדיטציה יכולה להיות כלי מהפכני, פרקטיקה פוליטית חדה כתער. ההבדל תלוי בדיוק ביחס שלנו כלפי המחשבות החולפות, ובהנכחת השיפוטיות המתבקשת כלפיהן. מדיטציה שעשויה להתאים להקשר שלנו כיום לא תבקש להחזיר עטרה ליושנה, אלא תציע אתגר שיאפשר לנו להביט באופן מפוכח על חיינו הקונקרטיים. אטען כי בסיס אוניברסלי כזה, שנוכל לאמץ ולתרגם לצרכינו, הוא ההתבוננות במנגנוני השפה תוך ניתוח של השפעתם על התודעה.

ביוגה-סוטר (Yoga-Sūtra), מדריך המדיטציה המפורסם המיוחס להוגה ההודי פטנג'לי (Patañjali), התקשורת היומיומית מתוארת כמצב מבולבל, שכן במהלכה נוצר ערבוב בין שלושה רבדים של השפה: המילה, האובייקט והדימוי המנטלי, החופפים זה את זה במידות שונות.<sup>47</sup> אף כי בשימוש השגרתני שלוש נדמים כיחידה אחת, עלינו לפרק אותם, והפרקטיקה הנדרשת לשם כך היא מדיטציה על כל אחד מהם בנפרד, כלומר התבוננות על האופן שבו הצלילים שהגוף מפיק יוצרים במהרה דימויים מנטליים, כמו גם בחינה של מערכת היחסים המשתנה בין הצלילים והדימויים לבין האובייקטים עצמם. ההתמקדות בפערים בין שלושת הרבדים הללו מאפשרת להתבונן בביקורתיות בשפה ובתכניה, ובכך להחליש את השפעתה עלינו. אציע כי אפשר לרתום פרקטיקה זו כדי לפרק ולנתח גם את המטען הפוליטי הטמון בתקשורת היומיומית, כלומר לזהות אידיאולוגיות סמויות שהופנמו אל תודעתנו ולפורר את אשליית האחידות והלכידות שלהן.

בהקשר של הפנמת מנגנוני הכוח, ראוי לחזור להגותו של לואי אלתוסר, אשר ביקש להבין "באמצעות איזה מכניזם האידיאולוגיה גורמת ליחידים 'לפעול בעצמם' מבלי שיהיה צורך

להצמיד שוטר לתחת של כל אחד מהם.<sup>48</sup> הוא מצביע על מנגנון האינטרפלציה, ההסבה של יחידים לכדי סובייקטים, כהפנמה סמויה של היותם כפופים לאידיאולוגיה מסוימת שנחשבת מבחינתם לטבעית, ודאית ומובנת מאליה.<sup>49</sup> האידיאולוגיה כופה את עצמה בסתר באמצעות אשליית הוודאות שגורמת לנו לחשוב: "זה מובן מאליו! זה אכן כך! זה נכון מאוד!", בלי לחשוך שמדובר בעצם באידיאולוגיה. אפילו הוודאות של היות-סובייקט, טען אלתוסר, היא בעצמה אפקט אידיאולוגי.<sup>50</sup>

הדוגמה הקלאסית של אלתוסר מתארת יחיד הצועד ברחוב, ולפתע שוטר קורא אליו: "היי, אתה שם!" באותו רגע, היחיד שחושב "זה אני" מסתובב והופך לסובייקט שנדרש להזדהות בפני השוטר בהתאם לאידיאולוגיה המדינית.<sup>51</sup> אלתוסר מסווג גם פרקטיקות יומיומיות כאינטרפלציה, למשל לחיצת יד לאדם מוכר ברחוב תוך ברכת שלום וזיהוי בשם, או דפיקה בדלת: אנו שואלים "מי שם?" והחבר עונה "זה אני", ומוסיף את שמו.<sup>52</sup> הפנייה האינטר-סובייקטיבית אל הזולת והבקשה להזדהות היא פרקטיקה שבאמצעותה אידיאולוגיות שונות הופכות יחידים לסובייקטים המזדהים איתן ודרכן. אינטרפלציות הן לעיתים חופפות, ולעיתים מצטלבות או סותרות, כך שכל יחיד יכול להיות מוסב לסוגים שונים של סובייקט ביחס לאידיאולוגיות שונות. עם זאת, בעוד הדוגמאות הללו מציגות את ההתרחשות כרצף הדרגתי, אלתוסר מדגיש כי האינטרפלציה והאידיאולוגיה מתרחשות באותו זמן, כאותו הדבר עצמו; את הרגע הראשוני של האינטרפלציה קשה לזהות מפני שילד מוסב לכדי סובייקט של האידיאולוגיה המשפחתית עוד לפני היוולדו.<sup>53</sup> "הרגע הנוכחי", אם כן, הוא תמיד סבך של אידיאולוגיות שונות.

מדיטציה שמושאה הוא המנגנון הלשוני של האינטרפלציה נשענת על כמה הנחות יסוד: (1) כדי להפוך לסובייקט, היחיד זקוק לקריאת זהות מהזולת או מבחון, אשר גורמת לו לבוע ולדבר עם סובייקטים אחרים באופן מסוים. (2) אינטרפלציות אינן מופיעות בצורה גולמית ומפורשת, אלא מתרחשות בסתר, מקופלות בהיגדים מסוגים שונים ונחזות בדיעבד. (3) הסובייקט איננו סביל ביחס לאינטרפלציה; התהליך כרוך בבנייה פעילה, שחוזר ומחויבות מצד הסובייקט.<sup>54</sup> אם כן, אין מדובר במנגנון מבודד וחד-צדדי שקל להבחין בו, ולכן עולה הצורך בתרגול קונטמפלטיבי. אייל דותן מצביע על הקושי המהותי בהתבוננות ובזיהוי של אינטרפלציות, שכן

אינטרפלציה כמעט אינה מופיעה במבודד, אלא תמיד בקבוצות. למעשה, מרחב הקיום של הסובייקט – הגמוני ככל שיהיה – מכיל שטפים של אינטרפלציות, שאינם בהכרח מתיישבים זה עם זה. יתרה מזו, אינטרפלציות אלו אינן עושות את דרכן אל "לוח ריק", אלא אל נמען מצולק שפני השטח שלו, יש להניח, ספגו במרוצת השנים אינספור אינטרפלציות אחרות. הבעיה איננה אפוא רק איך לבודד אינטרפלציה, אלא גם, ואולי בעיקר, כיצד לחשוב עליה כמתקיימת לצד אינטרפלציות אחרות מסוגים, מעוצמות ומכיוונים שונים.<sup>55</sup>

קושי נוסף עולה סביב סוגיית ההתנגדות לאינטרפלציה. דותן מונה כמה תגובות אפשריות לדוגמה הקלאסית של השוטר הקורא: "היי, אתה שם!" הסובייקט המזדהה כאזרח שומר חוק מסתובב אל השוטר בלי כל התנגדות, אבל יש לו גם אפשרויות נוספות: בריחה, העמדת פנים

שהוא לא שומע וכדומה. עם זאת, לשמע הקריאה כולם הופכים לסובייקטים, מפני שהם אנוסים לכונן יחס כלשהו אל החוק, ויהיו אלה שלילה, התעלמות או אשור.<sup>56</sup>

לאור קשיים אלה, יש להדגיש כי הפרקטיקה שאני מציע אינה מנסה להשפיע על רגע ההסבה עצמו, שהרי הוא תמיד נחוה בדיעבד ואי אפשר להתחמק ממנו.<sup>57</sup> במקום זאת, במדיטציה נתמקד בנטרול השפעתן של אינטרפלציות מהעבר שכבר הסבו את הסובייקט. במילים אחרות, מדובר בקילוף והסרה של שכבות אידיאולוגיות שהתגבשו במהלך החיים לכדי זהות מהותנית. מדיטציה כזו תאפשר לכונן מערכות יחסים משמעותיות עם המחשבות שלנו ועם כל הקולות השונים שבתוכנו, אותם "אורחים", שהם תמיד-כבר פוליטיים. ההתבוננות תזהה ברגע הנוכחי מצבורים ישנים של אינטרפלציות מופנמות, כאלה שכבר הפכו לדיבור פנימי. האתגר טמון אפוא בחמקמקות של הדיבור הפנימי, כמו גם בתחושה האינטימית שזה "אני" שמדבר עם "עצמי", תחושה שמטשטשת את האפשרות לזהות אילו קולות, אילו הסבות, הפכו לכאלה שגם כאשר הן כבר אינן מופנות אלינו מבחוץ, הן עדיין מתרחשות שוב ושוב בתוכנו.

כפי שזיהה לב ויגוצקי (Vygotsky), הדיבור הפנימי מתפתח תוך הפנמה של פעילויות חברתיות, אינטר-סובייקטיביות, לכדי פעילות אינדיבידואלית, אינטר-סובייקטיבית.<sup>58</sup> האופן שבו למדנו על העולם לא קרה במגע ישיר בין הסובייקט לאובייקט אלא בתיווך משולש: תקשורת שהתרחשה במשולש של קשב משותף (Joint attention) בין התינוק, האובייקט וההורה המתווך ביניהם.<sup>59</sup> בהמשך, את ההורה יכול להחליף מורה או אדם אחר, כל עוד הוא מזהה בתור "אחר שידוע יותר" (More Knowledgeable Other). האינטראקציה בין התינוק למבוגר כוללת קשר עין, קולות ומחוות גופניות; התינוק, באמצעות התיווך של המבוגר, לומד על האובייקט תוך הפנמה של המטען התרבותי והציפיות של החברה שהמבוגר מעביר לו ביחס לאובייקט. למעשה, כל אובייקט שעולה במחשבה נולד מהפנמה של אינטרפלציות שעיצבו את היחס כלפיו.<sup>60</sup>

בערך בין גיל שלוש לשבע, דיבורו של הילד מתפצל לשני תפקודים: דיבור לאחרים ודיבור לעצמו. כאשר הילד מדבר לעצמו, הוא מבצע הדהוד (Echolalia) של מילים ששמע, מקיים מונולוג וחושב בקול רם.<sup>61</sup> המונולוג מלווה פעילויות שהילד מבצע, והוא מסביר אותן לעצמו תוך כדי עשייה, כשהדיבור בקול רם מווסת את התנהגותו. לפי ויגוצקי, מונולוג זה הוא שהופך בהמשך לדיבור הפנימי שממשיך לתווך ולווסת בצורה חרישית פעילויות ואובייקטים שונים גם אצל הסובייקט המבוגר. בכך הדיבור הפנימי מחייה את מנגנון ההסבה האידיאולוגי לאורך החיים באופן עצמאי. הדבר תקף כמובן גם במקרה של אובייקטים מופשטים: האופן שבו נחשוב על מושגים, רעיונות ורגשות גם הוא תולדה של תיווך אידיאולוגי מופנם מהעבר הרחוק או הקרוב.

לדוגמה, אלתוסר מבקר את האופן שבו בית הספר "לוקח ילדים מכל מעמד בגיל בית ספר יסודי, ואז במשך שנים, שנים שבהם הילד הכי 'פגיע' [...] דוחס לתוכם, בשיטות חדשות או ישנות, מידה מסוימת של 'ידע מעשי' עטוף באידיאולוגיה השלטת (צרפתית, אריתמטיקה, טבע, מדעים, ספרות) או פשוט אידיאולוגיה שלטת במצבה הטהור (אתיקה, חינוך אזרחי, פילוסופיה)".<sup>62</sup> לכן מדיטציה מסוג זה אינה צריכה להגביל את עצמה לניתוח של מושאים פוליטיים באופן מובהק, שהרי כל נושא העולה בראשנו, מעצם היותו תוצרים של מערך חינוכי זה או אחר, טומן בחובו

קשת שלמה של מטענים סמויים. לרוב הם עולים בדיבור הפנימי בצורה שקופה שכמעט ואינה מורגשת. לפרקטיקה זו יש פוטנציאל רחב בדיוק משום שאין בשפה נושא או תחום שאינו נלמד באמצעות תיווך של גורם שלישי, המגלם את מחולל ההסבה.

הסיבה שהדיבור הפנימי חמקמק כל כך לניתוח היא שאין מדובר פשוט בדיבור חסר קול, אלא בדיבור בעל מבנה תחבירי מיוחד, מקוטע ומקוצר, הנסמך על הנשוא המשפטי.<sup>63</sup> קיצור כזה מתאפשר לא פעם גם בדיבור חיצוני, כאשר ההקשר ברור לדוברים. לדוגמה, שני אנשים מחכים לרכבת, וכאשר היא מתקרבת לתחנה אחד אומר לשני: "מגיעה"; הוא לא צריך לומר את המשפט השלם: "הרכבת אל סבדור-מרכו מגיעה לתחנה". אם יש התאמה בין מחשבותיהם של הדוברים, אפשר לקצר את המשפט לנשוא בלבד.<sup>64</sup> אך בעוד בדיבור קולי הקיצור מתאפשר במצבים מסוימים בלבד, בדיבור פנימי אנו תמיד יודעים מה הנושא, מה המושא, מה ההקשר; בינינו לבין עצמנו נקלוט כל רמז קטן, ולכן הדיבור הפנימי נשען על נשואיות מוחלטת ואינו דורש משפטים שלמים.<sup>65</sup> ההיבט התחבירי וההיבט הקולי מופחתים עד למינימום, כך שהסמנטיקה – המשמעויות של המילים והמושגים שעולים בנו – ניצבת בחזית.<sup>66</sup> ויגוצקי הדגיש כי

הדיבור אינו נעלם בצורתו הפנימית. התופעה אינה מתנדפת ומתמוססת לרוח טהורה. דיבור פנימי הוא בכל זאת דיבור, כלומר מחשבה הקשורה במילים. אך בעוד שדיבור חיצוני כרוך בגילום המחשבה במילה, בדיבור פנימי המילה גוועת ומולידה את המחשבה. דיבור פנימי הוא, במידה רבה, חשיבה באמצעות משמעויות טהורות.<sup>67</sup>

פרקטיקה זו של "מדיטציה אינטרפלטית", אם כן, תישען על התבוננות המפרידה בין שלושת רובדי השפה – הצליל, הדימוי המנטלי והאובייקט – תוך היזכרות בהסבות ובתיווך שכבר הופנמו בתוכנו לכדי דיבור פנימי. האידיאולוגיות החבויות נחשפות במרווחים: במרווח שבין הצליל לדימוי המנטלי, במרווח שבין הצליל לאובייקט, ובמרווח שבין האובייקט לדימוי המנטלי שלו. בהפרדה כזו יתגלה למשל הפער התהומי בין רצף הצלילים "דגל ישראל" או "דגל פלסטין" לבין הדגל עצמו, אותו בד מלבני צבוע, וכך גם יתרחב הפער בינם לבין התחושות השונות שהדימויים הללו עשויים לעורר. כאן בחרתי באובייקט פוליטי באופן מובהק, אבל אפשר גם לחשוב על מושאים רפואיים כגון "מגפה" או "חיסון", כמו גם על מושגים אקלימיים כמו "שרב" או "סערה". יש להתבונן ולזהות עד כמה המחשבות השונות שלנו, הנחוות כפנימיות ואישיות, הן למעשה אידיאולוגיות שננטעו בתוכנו, ומניין באו. לכן, לא בלבד שמדיטציה זו אינה מבקשת לבטל את השיפוט והביקורת, אלא היא קריאה למהפכה מתמדת של התודעה. מדובר בחקירה מתמשכת ודינמית תוך כדי אי-הזדהות ואי-היצמדות לתבניות החשיבה השגרתיות.

## סיכום

מאמר זה מבקר את הדפוס הפרשני הנפוץ והמקובל בימינו למושג "מדיטציה", המשוך לרוב לתחומי הרוחניות והניו אייג' כתרגול א-פוליטי שמטרתו רגיעה, תוך קבלה עקרונית של הסדר הקיים. ביקשתי להדגיש את מקומה של המדיטציה כפרקטיקה קונטמפלטיבית ואינטלקטואלית,

קונוטציה שבהחלט קיימת במושגים השונים לתרגול: דהיאנה (Dhyāna) בסנסקריט או ג'האנה (Jhāna) בפאלי הן חשיבה והרהור, דהארנה (Dhāraṇā) היא ריכוז ומיקוד ממושך, ובהאוונה (Bhāvanā) היא דמיון פעיל. דוגמה נוספת לתרגום הסלקטיבי של המושג היא התרגום העברי לספרו של דקארט *Meditationes de Prima Philosophia*, שהוסב ל"הגיונות", תרגום המקרב את משנתו אל תחומי הרציונל והשכל הישר – "ההיגיון" – הרחק מהקונוטציה הרוחנית והדתית של המושג מדיטציה.

הפרדה מלאכותית זו, שבעצמה מהדהדת את השסע הקרטזיאני בין הגוף לנפש, מקשה על זיהוי האופנים שבהם הכוח הפוליטי מחלחל אל תוך הגוף והנפש כאחד, ומפעפע בחזרה החוצה בפעולת הדיבור היומיומי. למעשה, כאשר בוחנים זאת, הממשק ביניהם מתגלה כנקבובי ופתוח. במאמר זה הצעתי תרגול של מדיטציה כהתבוננות המאגדת את הרובד הפוליטי יחד עם הרובד התודעתי, הנפשי והרוחני, משום שהמחשבה תמיד מגולמת בגוף, ועוברת בצלילים שהגוף שומע ומפיק בעוצמות שונות. ניתוח של יחסי גומלין אלה יכול לתרום לאופן שבו בוחנים מושגים פוליטיים, ולהאיר את הפוטנציאל הפוליטי של המדיטציה כפרקטיקה גמישה שאפשר להתאים בהדרגה להקשרנו הנוכחי.

כאשר במדיטציה מופיע "אורח", ראשית נשאל מה שמו, ובכך נפגיש אותו עם המטען הלשוני הגלום בנו ומהווה את נקודת הממשק בין האישי והפוליטי. אחר כך נבצע סְמְרִיטִי או סְטִי – היזכרות בתיווך שבאמצעותו האורח מוכר לנו. ניוזכר באינטרפלציות השונות שעברנו מההורים, המורים, בעלי הידע והסמכות השונים שהסבו אותנו במהלך חיינו אל תוך אידיאולוגיות שונות. לאחר מכן נפריד בין האורח שהופיע, היחס שעולה כלפיו, התיווך שדרכו למדנו עליו וההקשר הפוליטי שבו התרחש (משפחה, בית ספר, צבא, עבודה וכן הלאה). מדיטציה כזו היא פרקטיקה פוליטית שמסמנת את התודעה כשדה של קולות שונים שהופנמו, כאורחים שיש לזהותם ולהבין את מקורם, בדיוק כדי לשפוט אותם ולנתח כיצד הם מעצבים אותנו כסובייקטים.

זאת ועוד, אפילו הפנימיות של הדיבור הפנימי, המיידיות שבה עולה המחשבה "זה אני" או "זה שלי", היא בעצמה הנחה פוליטית שהוסבנו לקבל כמובנת מאליה. בתרגול שכזה אפשר אפוא להיעזר בכוחה של מנטרה, למשל ההיגד בסנסקריט: Na Asmi — Na Me — Na Aham; "זה אינו אני, זה לא שלי, זה לא העצמי שלי". היגד זה, שמשרת נזירים ונזירות בנתיבן המטאפיזי לגאולה, בהחלט יעבוד גם במסגרת חילונית ויומיומית, שכן הוא מעודד אי-היצמדות לתכנים המנטליים, לא משנה כמה אישיים, קונקרטיים ומובנים-מאליהם הם נדמים לנו.<sup>68</sup> הדגש במדיטציה פוליטית על הבחנה, הפרדה ושיפוט הוא המאפשר התנגדות להפנמת יחסי הכוח, ניתוק מדיטטיבי מכל ההסבות השונות שעברנו ונמשיך לעבור, ושחרור מהתחושה הכוזבת שיש אזור בתודעתנו שהפסיכו-פוליטיקה לא יכולה להגיע אליו.

## הערות

1. המושג "מדיטציה" תורגם בעשורים האחרונים בקרב קהילות הניו אייג' המקומיות ל"בוֹנְנוֹת", תרגום שלבסוף אומץ על-ידי האקדמיה ללשון העברית: <https://hebrew-academy.org.il/2013/10/14/%D7%9C%D7%9E%D7%93-%D7%9C%D7%A9%D7%95%D7%A0%D7%9A-100>.
2. כחלק מהמחאות נגד הרפורמה המשפטית ב-2023, עיריית תל אביב קידמה אירוע מדיטציה המונית בכיכר הבימה תחת הכותרת "בלי לחץ". ההזמנה כללה סיסמאות רוחניות עם קורטוב של פוליטיות: "מצילים את הבית בלי לאבד את השלווה", "התכנסות פורצת גבולות אל עבר הטוב המשותף". מגזין טיים אאוט, שפרסם את האירוע, הציע נימה מפוכחת יותר: "מדיטציה המונית תחת כיפת השמיים אולי לא תבטיח ישראל דמוקרטית, אבל לפחות תייצר לכם כמה רגעים של שקט פנימי ותחושת שותפות, ובימים כאלה גם זה לא מעט". <https://timeout.co.il/%D7%9E%D7%93%D7%99%D7%98%D7%A6%D7%99%D7%94-%D7%A0%D7%92%D7%93-%D7%94%D7%94%D7%A4%D7%99%D7%9B%D7%94>
3. יותם יעקובסון, הודו כי טוב: שינויים רוחניים ומהפכים דתיים של ישראלים בהודו (תל אביב: הוצאת עצה, 2016), 15 (להלן יעקובסון, הודו כי טוב).
4. שם.
5. ראו גם חיים נוי, "סיפורים של גבריות הגמונית: גוף ומרחב בסיפורי תרמילאים ישראלים", סוציולוגיה ישראלית ה' (1) (2003): 75-120. [www.jstor.org/stable/23442298](http://www.jstor.org/stable/23442298).
6. יעקובסון, הודו כי טוב, 18.
7. מבנה זה של "חניכה" היררכית בתשלום מזכיר את צורתם של פלאי התבל העתיקים המצויים במצרים, למשל בגיזה.
8. מתי ליבליך, מיינדרפולנס: להיות כאן ועכשיו (בן שמן: כתר, 2018), 18. ההדגשה שלי (להלן ליבליך, מיינדרפולנס).
9. Ronald Purser, *McMindfulness: How Mindfulness Became The New Capitalist Spirituality* (London: Repeater Books, 2019).
10. לקריאה על המושג "מקדונלדיזציה" של הסוציולוג ג'ורג' ריצר ראו George Ritzer, *The McDonaldization of Society: An Investigation Into the Changing Character of Contemporary Social Life* (California: Pine Forge Press, 1993).
11. Donald S. Lopez, *The Scientific Buddha: His Short and Happy Life* (New Haven: Yale University Press, 2012) (להלן Lopez, *The Scientific Buddha*).
12. Joseph Henrich, *The WEIRD People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020).

- .Lopez, *The Scientific Buddha*, 81 .13
- .14. שם, 82.
- .15. שם, 85.
16. Knut A. Jacobsen, *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration* (Leiden: Brill, 2012).
17. Robert H. Sharf, "Is Mindfulness Buddhist? (and why it matters)," *Transcultural Psychiatry* 52 (4) (2015): 470--84. doi:10.1177/1363461514557561
18. Collett Cox, "Mindfulness כזיכרון לבין מובנו כתרגול מדיטטיבי ראו Smṛti and Memory: The Scope of smṛti from Early Buddhism to the Sarvāstivādin Abhidharma," in *In the Mirror of Memory: Reflections on mindfulness and remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, ed. Janet Gyatso (New York: SUNY Press, 1992), 67–108.
19. קרן ארבל, דברי הבודהה: תרגומים מתוך הכתבים הבודהיסטיים המוקדמים (תל אביב: הוצאת אוניברסיטת תל אביב, 2016), 41 (להלן ארבל, דברי הבודהה).
20. "הדרשה על המחשבות [המועילות והמויקות] (*Vittakasuttam*)", בתוך ארבל, דברי הבודהה, 328. ההדגשה שלי.
21. "הדרשה על כל המזהמים (*Sabbāsavāsuttam*)", בתוך ארבל, דברי הבודהה, 43.
22. ליבליך, מיינדפולנס, 19.
23. Scott R. חוסר שיפוטיות הוא חלק מהותי מהגדרת המיינדפולנס בשיח המערבי. לדיון בהגדרה ראו Bishop et al, "Mindfulness: A Proposed Operational Definition", *Clinical Psychology: Science and Practice* 11 (3) (2004): 230–241, <https://doi.org/10.1093/clipsy.bph077>
24. Robert H. Sharf, "Mindfulness or Mindlessness: Traditional and Modern Buddhist Critiques of Bare Awareness," filmed June 2013 at McGill University, Montreal, Quebec, video, 30:05, <https://youtu.be/c6Avs5iwACs>
25. Kate Pickert, "The Mindful Revolution", *Time*, January 23, 2014 <https://time.com/1556/the-mindful-revolution>
26. Byung-Chul Han, *The Burnout Society* (California: Stanford University Press, 2015), 29.
27. Byung-Chul Han, *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power* (London: Verso, 2017), 13.
28. שם, 1.
29. שם, 13-14.
30. שם, 79.

- George Sanders, "An Implicit Religion of Control: Corporate Mindfulness Meditation Programs", *Implicit Religion* 21(1) (February 2019): 70–92.
32. לדיון מעמיק ומאוזן בסוגיה זו ראו איתי שניר, "בית ספר", מפתח 10 (אביב 2016): 3-20.
33. לסקירה של המפגש בין חקר המוח למיינדפולנס וחינוך, כמו גם הפניות למחקרים מרכזיים בתחום, ראו ריקרדו טרש, "מיינדפולנס, מדע ומוח", בתוך ליבליך, מיינדפולנס, 284-298.
34. איוואן איליץ', ביטול בית הספר: הפקעת החברה מרשות בית הספר, תרגמה עליזה נצר (רמת גן: מסדה, 1973).
35. ארווינג גופמן, על מאפייני המוסדות הטוטליים, תרגמה מעין זיגדון (תל אביב: רסלינג, 2006), 33 (להלן גופמן, המוסדות הטוטליים).
36. תיאור זה תקף כמובן גם למנזר וגם לבית כלא, וגופמן אכן מגדיר את שניהם כמוסדות טוטליים, אך בתי כלא מאורגנים באופן המגן על הקהילה מפני מי שנחשב כמסוכן לה, כאשר "רווחתם של האנשים המבודדים באמצעות קבוצת מוסדות זו אינה עומדת בראש מעייניה של הקהילה", בעוד מנזרים הם "מורסדות המתוכננים כמפלט מן העולם ומשמשים לעתים קרובות כתחנות הכשרה עבור אנשי דת" (32). זה אינו הברדל שולי.
37. גופמן, המוסדות הטוטליים, 40.
38. שם, 40-42.
- Farah Godrej, *Freedom Inside? Yoga and Meditation in the Carceral State* (New York: Oxford University Press, 2022).
40. שם, 86-87, התרגום שלי.
41. ליבליך, מיינדפולנס, 39.
42. דוגמה לכך אפשר למצוא בקרב מורים בעמותת תובנה: <https://tovana.org.il/main-tags/466> וכחלק משיטת הלימוד של "מרכז סגול למוח ותודעה" באוניברסיטת רייכמן: [https://sagolschool.org.il/course\\_a/session-4](https://sagolschool.org.il/course_a/session-4).
43. "הדרשה על ערימת [מצבי התודעה] המועילים והלא-מועילים (*Kusalarāsisuttam*)", בתוך ארבל, דברי הבודהה, 306-307. ההדגשה שלי.
44. ליבליך, מיינדפולנס, 23.
45. ז'אק דרידה, על הכנסת אורחים, תרגמה דניאלה יואל (תל אביב: רסלינג, 2007), 69.
46. שם, 135-137.
47. *Pātañjalayogasūtra*, 3.17, התרגום שלי.
48. לואי אלטוסר, על האידיאולוגיה: מנגנוני המדינה האידיאולוגיים, תרגמה אריאלה אזולאי (תל אביב: רסלינג, 2008), 30.
49. המתרגמת אריאלה אזולאי העירה על הקונוטציות השונות של מושג האינטרפלציה בצרפתית והציעה



את התרגום "הסבה": "המונח interpellation כולל בצרפתית את ההקשר המשפטי של חקירה, את ההקשר המשטרתי של זימון, ואת ההקשר הכללי של שאילה, פנייה ומיעון. ההיענות של היחיד, שנעשה אגב כך סובייקט, כוללת ממד גופני שאלתוסר מצביע עליו בדוגמת השוטר העוצר פלוני ברחוב. המונח הסבה בעברית, הכולל הסבה של שטר, נחלה, זהות, ומשמר את התנועה הסיבובית, נראה לי מקבילה ראויה" (מתוך אלתוסר, על האידיאולוגיה, 95).

50. שם, 46.

51. שם, 48-49.

52. שם, 47.

53. שם, 51-52.

54. אייל דותן, "קול קורא במדבר: אינטרפלציה, אידיאולוגיה ומקורות", תיאוריה וביקורת 22 (אביב 2003): 10-11 (להלן דותן, "קול קורא במדבר").

55. שם.

56. דותן, "קול קורא במדבר", 13-14.

57. לביקורות שונות על המודל האלתוסריאני של ההסבה ראו דותן, "קול קורא במדבר", 12 והלאה.

58. לב ויגוצקי, "מחשבה ומילה", בתוך מחשבה ותרבות: אסופה, עורכים אלכס קוולין וגבריאלה עילם (ירושלים: מכון ברנקו וייס לטיפוח החשיבה, 2003), 220 (להלן ויגוצקי, "מחשבה ומילה").

59. מיכל צלרמאיר ואלכס קוולין, לב ויגוצקי והתאוריה החברתית-תרבותית: אתגרים בחינוך – אז ועכשיו (תל אביב: מכון מופ"ת, 2019), 96.

60. Michael Tomasello and Cathal O'Madagain, "Joint Attention to Mental Content and the Social Origin of Reasoning," *Synthese* 198 (2021): 4057–4078, <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02327-1>

61. Jean Piaget, *The Language and Thought of the Child* (London: Routledge & Kegan Paul, 1923).

62. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes Towards an Investigation," in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 2001), 104–105 (מפתח 10 (אביב 2016): 5).

63. ויגוצקי, "מחשבה ומילה", 233.

64. שם, 233-234.

65. שם, 244-245.

66. שם, 248.

67. שם, 256.

68. היגד זה מופיע במסורות שונות, ביניהן הבודהיזם, היוגה והוודאנטה. לשימושו במסגרת התרגול הבודהיסטי ראו "הדרשה על משל הנחש (*Alagaddūpamasuttaṃ*)", בתוך ארבל, דברי הבודהה, 57.



# פסאודו-פוליטי

לאון פרנקו

## 1. הגיבור האלמוני

באפריל 2014 עלה ליוטיוב סרטון קצר שהפך ויראלי וזכה ליותר מ-100 מיליון צפיות במשך השנים. הסרטון, שנקרא הגיבור האלמוני (*Unsung Hero*), עוסק בחייו של צעיר תאילנדי ממעמד נמוך שמשלב בשגרת יומו מעשים של עזרה לזולת: הוא חולק את ארוחת הצהריים שלו עם כלב רחוב, תולה אשכול בננות על דלתה של שכנה ערירית, ותורם את מעט הכסף שיש לו בארנק לאם וילדתה הקטנה שמקבצות נדבות ברחוב בטענה שהכסף מיועד לחינוכה של הבת. כל זאת נוכח מבטיהם המשתאים של אחרים, שמנידים בראשם כדי להדגיש את חוסר התוחלת במעשיו. הגיבור חוזר על מעשי הנחמדות שלו, ומיום ליום אנחנו רואים שהם דווקא משתלמים: כלב הרחוב מאמץ אותו כבעליו, השכנה הערירית מזמינה אותו לביתה, וברגע השיא של הסרטון הגיבור מגיע לפינה שבה האם ובתה מקבצות נדבות ורואה את האם לבדה; לרגע הוא חושש מהנורא מכול, אך מגלה לתדהמתו שהילדה החלה ללמוד בבית הספר הודות לתרומתו המתמשכת.

נכון לכתיבת שורות אלה, הגרסה האינטרנטית של הגיבור האלמוני זכתה ל-105,259,144 צפיות ול-35,363 תגובות מצד הגולשים שצפו בו.<sup>1</sup> גרסה נוספת שעלתה ליוטיוב ביוני 2014 עם כתוביות בעברית זכתה אף היא ל-372,697 צפיות ו-420 תגובות מקהל הצופים הישראלי.<sup>2</sup> את התגובות עצמן אפשר לסכם כנרגשות מאוד ומלאות הערכה לאלטרואיזם של הגיבור הצעיר, או בניסוחה של אחת הגולשות: "כסף זה לא הכול בחיים". עד כאן הכול נשמע אידיאלי, אך בסופו של הסרטון הופיע פרט מידע שרבים התעלמו ממנו או לא ייחסו לו משמעות רבה: הגיבור האלמוני אינו סרטון תמים לתועלת הציבור אלא פרסומת שיצרה סוכנות הקריאייטיב "אוגילבי ומאת'ר" (Ogilvy & Mather) לחברת הביטוח "תאי לייף" (Thai Life-Insurance).

פתחתי את המאמר בתיאור המקרה של פרסומת שאנשים רבים תפסו, בטעות או שלא בטעות, כסרטון הומניסטי רב-השראה, מפני שבאופן מופשט ההיגיון הנרטיבי של פרסומת הגיבור האלמוני זהה ללוגיקה של מה שאני מבקש להגדיר בתור "פסאודו-פוליטי". בחלקו הראשון של המאמר אערוך תרגיל בהמשגת הפסאודו-פוליטי ואציג אותו באמצעות שלוש הגדרות שונות אך חופפות בחלקן, שישלימו זו את זו. בחלקו השני אטען כי את מושג הפוליטי כפי שאנחנו תופסים אותו כרגע, כ"פרובלמטיזציה של השלטון", יש להבין כאפשרות אחת מבין שלוש של היות-פוליטי בעולם, ואקביל בין האפשרויות הללו לשלושה דיסקורסים שונים, שבאמצעותם אנסח הגדרה רביעית ומופשטת יותר לפסאודו-פוליטי.

הדיון שלי במאמר זה מעוגן בלא-מודע הפוליטי – המודל הפרשני של פרדריק ג'יימסון – ויתבצע דרך חשיבה תיאורטית על מושג "הרומן הפוליטי", שאוצר בתוכו את הציווי החיצוני

כלפי הספרות ואת התשוקה הפנימית שלה להיות ביקורתית; פרסומת הגיבור האלמוני תשמש אותי לאורך המאמר כטקסט העיקרי שבאמצעותו אדון בהגדרות השונות. הסיבה לבחירת לבחון את הפוליטי דרך הספרות היא שאופן הייצור הספרותי הומולוגי לאופן הייצור הפוליטי, ובמילים פשוטות, הדרכים שבהן אנו כותבים ספרות מקבילות לדרכים שבהן אנחנו מתנהלים באופן פוליטי בעולם. אמירה זו, שמונחת כאן כעת כאקסיומה, תהפוך בהירה יותר אחרי הדיון בדיסקורסים של הפוליטי בחלקו השני של המאמר. אך בטרם אתחיל בעבודת ההמשגה של הפסאודו-פוליטי, אדון קודם בהגדרה המקובלת עלינו כיום למושג "פוליטי" ובאופן שבו הפוליטי פגש את הספרות.

## 2. הרומן הפוליטי

עדי אופיר כותב כי פוליטי הוא "המונח הכללי ביותר בפילוסופיה הפוליטית"<sup>3</sup>, ושהדיון בו מתאפיין בשימוש לא עקבי בספקטרום רחב מדי של הגדרות שונות הנעות בין שתי אסכולות קוטביות – זו של קרל שמיט, שראה בפוליטי מרחב פומבי שבו מבדילים בין חבר לאויב,<sup>4</sup> וזו של חנה ארנדט, שראתה בפוליטי מרחב ציבורי שבו בני אדם מתקהלים כדי לברר כיצד הם יכולים לפעול ביחד ולממש את פוטנציאל הכוח הפוליטי שלהם.<sup>5</sup> אופיר מציע הגדרה צרה ומוקפדת יותר, שממשיגה את הפוליטי בתור "מה או מי שמציג את השלטון כבעייתי"<sup>6</sup>, ובנוסף לכך מונה שלושה תנאים הכרחיים לקיומו של אירוע פוליטי: 1. צריך שיהיה שלטון (יחס בין עליונים לכפופים); 2. צריך שהשלטון יופיע כבעייתי (כלומר להצביע על משהו שהשלטון רואה כטבעי ונכון ולומר עליו שהוא אינו טבעי ולא נכון); 3. צריך שהצגת השלטון כבעייתי תהיה פומבית.<sup>7</sup> דוגמה קלאסית למי שמקיים את כל שלושת התנאים הללו הוא הילד שצועק "המלך הוא עירום" במעשייה בגדי המלך החדשים של הנס כריסטיאן אנדרסן.

כשמבקרי ספרות מייחסים את שם התואר "פוליטי" לרומן כלשהו, הם עושים זאת לרוב בהקשר חיובי, כמחמאה על תעוזתו של הטקסט, ובאופן שמתכתב עם אמירתו המפורסמת של ולטר בנימין לגבי הצורך בפוליטיזציה של האמנות כתגובת-נגד לפאשיזם: "ניכורה [של האנושות] מעצמה הגיע לדרגה כזאת שהיא מסוגלת לחוות את השמדתה-היא כהנאה אסתטית ממעלה ראשונה. זה מה שטומנת בחובה האסתטיזציה של הפוליטיקה כפי שהפאשיזם מיישם אותה. תשובת הקומוניזם היא הפוליטיזציה של האמנות".<sup>8</sup> לפי אריאלה אזולאי, מהעשורים האחרונים של המאה העשרים הפכה האמירה של בנימין למשפט הטעם הדומיננטי באמנות, שיצר "הנגדה פשוטה אך ממגנטת" הגורסת כי קנה המידה לשיפוט של יצירת אמנות אינו יכול להיות אסתטי בלבד, וכי יצירה המבקשת להיחשב קאנונית צריכה להציג גם ממד פוליטי ביקורתי.<sup>9</sup>

אם כן, התפיסה הכללית והעכשווית שלנו לגבי רומן פוליטי היא שמדובר בטקסט שמבצע "פוליטיזציה של האסתטי", או במילים אחרות, רומן שיוצא נגד הדעה המקובלת של השלטון ומציג אותו כפרובלמטי באופן פומבי. למשל, אם העמדה הרשמית של מדינת ישראל היא שהצבא שלה הוא הצבא המוסרי בעולם, רומן שיבקש להיחשב לפוליטי יציג נרטיב שמערער על המוסריות של צה"ל. הבעיה עם הדוגמה הזאת, בנוסף לפשטנות שלה, היא ההנחה השגויה

שתוכן פוליטי של יצירה הופך אותה דה פקטו לביקורתית.

טענתי העיקרית לגבי רעיון "הרומן הפוליטי" היא שישנן עוד שתי אפשרויות לפוליטי, בנוסף לאפשרות הרווחת שהתנסחה באירופה בעיקר במאה התשע-עשרה, ואני מציע לחשוב על מושג הפוליטי לא רק כעל אנטיזה של ההגמוניה, אלא כעל טריפטיכון – מודל בן שלושה חלקים שונים המרכיבים יחד תמונה שלמה יותר של היות-פוליטי בעולם. שלוש הצורות שמרכיבות את הטריפטיכון הפוליטי הן:

1. הפוליטי – בצורה זו אני מתכוון להגדרה התמציתית של הפוליטי כפי שניסח עדי אופיר, כלומר ביקורת כלפי השלטון.

2. הפסאודו-פוליטי – בהגדרתו הכללית: מראית עין של ביקורת כלפי השלטון שמיועדת לייצר פנטזיה של ביקורת-עצמית (מבחינה פסיכולוגית), אשליה של מוסריות (מבחינה אידיאולוגית) ומניעה של גילוי אמיתות חדשות (מבחינה יצרנית ובכל התחומים: כלכלה פוליטית, אקדמיה, אמנות).

3. צורה שלישית ואחרונה שאכנה כעת לראשונה בתור "הארס-פוליטי" – צורה שראשיתה נובעת מהפוליטי, אך רואה את הפרובלמטיזציה הפוליטית כבסיס התחלתי לחקירה שמנסה למצוא פוטנציאל פוליטי חדש. מאמר זה יתמקד בפסאודו-פוליטי, ובסיומו יציב את הארס-פוליטי כאופוזיציה לפסאודו-פוליטי וכאלטרנטיבה פוליטית, משוכללת יותר, לביקורת על השלטון.

ב-1981 הציג פרדריק ג'יימסון את הלא-מודע הפוליטי – מודל הרמנויטי שבוחן טקסטים ספרותיים דרך שלושה אופקי פרשנות שונים: האופק הטקסטואלי, האופק החברתי ואופק אופן-הייצור.<sup>10</sup> ג'יימסון השווה את המודל שלו לביקורת ראייה אצל אופטומטריסט, ואת שלושת האופקים לעדשות אופטיות שונות שמאפשרות להתבונן בטקסטים ולנתח אותם בכל פעם מחדש, תוך החלפה של מוקד הניתוח. כמו עדשות הראייה, המודל הזה יכול לטשטש את הפוקוס שלנו בתחום אחד אך לחדד את המבט בתחום אחר: האופק הטקסטואלי הוא במהותו פסיכולוגי יותר, האופק החברתי – אידיאולוגי יותר, והאופק השלישי עוסק בעיקרו בשאלות של כלכלה פוליטית. בעמודים הבאים אציע שלוש הגדרות ספציפיות יותר לפסאודו-פוליטי, אשר יתכתבו בהתאמה עם שלושת האופקים השונים, ובאמצעותם ארחיב על האופן שבו ההיגיון הפסאודו-פוליטי פועל בכל תחום.

### 3. פסאודו-פוליטי: הגדרה פסיכולוגית

בניסוי שנערך באוניברסיטת ברקלי וממצאיו הוצגו בהרצאה באוקטובר 2013, הפסיכולוג החברתי פול פיף ועמיתיו חילקו כמאתיים סטודנטים לזוגות וביקשו מהם לשחק במשחק הקופסה מונופול. לפני כל משחק הטילו הנסיינים מטבע כדי לקבוע מי מהשחקנים יוגדר כ"שחקן עשיר" או "שחקן עני". "השחקן העשיר קיבל סכום כסף התחלתי כפול מזה שקיבל השחקן העני, וזה לבנוס כפול מאשר העני בכל פעם שהשלים סיבוב בלוח, ושיחק עם שתי קוביות, לעומת העני

שנאלץ להטיל קובייה אחת בלבד. די מהר התברר מי הולך לנצח במשחקים, והתנהגותם של השחקנים העשירים הפכה אגרסיבית יותר: הם דיברו בקולניות, דפקו את כלי המשחק שלהם על השולחן בכוח, לעגו למתחריהם ואף אכלו הרבה יותר בייגלה מקערה שהנסיינים הניחו בין שני השחקנים. אבל התובנה המרתקת ביותר של המחקר הגיעה בסופו, כשהנסיינים ביקשו מהשחקנים העשירים להסביר מדוע לדעתם הם ניצחו במשחק. מתוך מאה משתתפים, אפילו אחד לא אמר את האמת הפשוטה – שהוא ניצח הודות להטלת המטבע; השחקנים העשירים ייחסו את ניצחונם לכישרון ולמימנות שלהם.

פשוט מדי לומר שכל מאת השחקנים העשירים הם שקרנים. אמנם הם לא תיארו באופן מציאותי את מה שהתרחש, אבל הם כן תיארו באופן "נכון" את הצורה שבה המוחות שלהם עיבדו את היתרון הגדול שקיבלו והפכו את מה שהתרחש בניסוי מסיפור של פטרימוניה – הצלחה עקב זכויות יתר שניתנו להם מראש – לסיפור של מריטוקרטיה – הצלחה בזכות עצמם. הכלכלן תומא פיקטי כותב כי בחברות דמוקרטיות מודרניות, נרטיב המריטוקרטיה מייצג צורך "שלא ניתן להדחיקו" להצדיק את התופעה של אי-שוויון כלכלי שנובע ברובו מפטרימוניה, כלומר מהצלחה שעוברת בירושה.<sup>12</sup> במילים אחרות, התשובה של השחקנים העשירים היא הצדקה, תשובה מדומיינת שמבקשת לפתור את הדיסוננס הנפשי בין התנהגותו של סובייקט בפועל ובין האופן שבו הוא רואה את עצמו באופן אידיאלי.

האופק הראשון במודל של גיימסון עוסק בניתוח של רומן אינדיבידואלי כאירוע נקודתי בנקודת זמן ספציפית, כלומר השנה שבה התפרסם הרומן וההיסטוריה המיידית שלו. באופק זה הטקסט נתפס כאקט סימבולי של כותב יחיד, שמגיב לאירועי השעה ומציע פתרון מדומיין לבעיה חברתית מציאותית. הן הבעיה והן הפתרון לרוב אינם מכריזים על עצמם בגלוי אלא נמצאים בתוכן הצדדי של הנרטיב, ומטרת המחקר בשלב זה היא לזהות נכונה את הקונפליקט המעוגן במציאות ההיסטורית ואת הפתרון הפיקטיבי שלו.<sup>13</sup> במילים אחרות, הפתרון המדומיין, שאינו מכריז על עצמו בגלוי בתוך הרומן, מתפקד באופק הטקסטואלי באופן מקביל לפונקציה של מילוי משאלה שפרויד ייחס לעבודת החלום.<sup>14</sup>

ברומן כמו בחלום, מילוי המשאלה מסווה את עצמו: "כחלק ממלאכת ההטעיה שלה, מלאכת החלום מסיטה את הרגשות ואת הדגש מן העניין המקורי שהם קשורים בו וכורכת אותם בתוכן צדדי, חסר חשיבות נפשית [לכאורה]. על המפרש לדעת שלעתיים קרובות אל לו לפרש את עניינו המרכזי של החלום בחומרים הנראים חשובים וטעוני רגשות, אלא דווקא במה שנמצא כביכול בשוליים הרגשיים של החלום."<sup>15</sup> בפרסומת הגיבור האלמוני, העניין הרגשי המרכזי מתבטא במבטי הערכה שהגיבור זוכה להם מצד נשים שאין לו קשר משפחתי איתן, אך הוא משמש להן כתחליף לבעל, אב ובן. מלאכת ההטעיה של הפרסומת מתבצעת כאן באופן שבו היא מרמזת על היעדרם של "הגברים האמיתיים" מחייהן של הנשים. אלה הם השוליים הרגשיים של הפרסומת, שמהם מתפרש מילוי המשאלה המקאברי שהיא מציעה לקהל היעד שלה, המורכב מגברים בעלי משפחות ממעמד נמוך: ההבנה כי במותם הם שווים הרבה יותר מאשר בחייהם, בתנאי שיש להם ביטוח חיים. כצופים, מה ש"מרגיש" לנו פוליטי בפרסומת הוא התוכן הביקורתי שלה

כלפי חברה שמזניחה את חבריה שסבלו טרגדיות, אבל מבחינה צורנית, הביקורת הזאת נתונה להיגיון הפסאודו-פוליטי שמבנה מציאות שבה למות עני כשאתה מבוסס נחשב לסיפור הצלחה. אם נשווה את ההיגיון המעוות של הפרסומת לרטוריקה ששימשה את השחקנים העשירים בניסוי המונופול, נראה כי מדובר באותה לוגיקה, רק במהופך: בניסוי המונופול, השחקנים העשירים ירשו את הצלחתם, ולאחר ניצחונם בנו נרטיב שבו הניצחון הוצג כמריטוקרטי. לעומתם, גברים תאילנדים עניים – שמיוצגים בפרסומת על ידי הגיבור האלמוני – ירשו את העוני שלהם במציאות, אבל רכישת פוליסת ביטוח הופכת את הכישלון שלהם להיוולד למשפחה הנכונה לסיפור הצלחה. בעקבות זאת, אפשר כעת לנסח את ההגדרה הראשונה: הפסאודו-פוליטי הוא מכניזם נפשי שמאפשר המרה של נרטיב פטרימוני מציאותי לנרטיב מריטוקרטי מדומיין.

#### 4. פסאודו-פוליטי: הגדרה אידיאולוגית

כאמור, הניתוח לפי האופק השני נעשה דרך עדשה אידיאולוגית שבוחנת כיצד בטקסט עצמו מתחולל קונפליקט בין קולות מנוגדים: קולה של ההגמוניה וקול שמתנגד אליה, אך בדרך כלל נבלע על ידי המסר האידיאולוגי הדומיננטי. מטרת החוקר באופק זה היא לזהות ולנסח את ה"אידיאולוגמה" (Ideologeme), יחידת שיח קטנה שמתמצתת את הקונפליקט המעמדי בין האידיאולוגיה ההגמונית לאנטיתזה שלה, ולהדגים כיצד אידיאולוגמה זו מצביעה על הפיכתן של בעיות פוליטיות לבעיות מוסריות באופן שמטשטש את המקור המעמדי-כלכלי של הבעיה הפוליטית ומסיר מהשלטון את האחריות לפתור אותה באופן מעשי.<sup>16</sup>

הרעיון שאידיאולוגיה מתדרדרת מתוכנית פעולה פוליטית להצדקה מוסרית לקוח בעיקר מקורפוס הכתיבה של ניטשה, ובמיוחד מתיאוריית ה"רסנטימנט" (ressentiment), ובעברית "טינה": ניטשה כתב כי עלה בידו לצמצם את כל תורות המוסר לשתי אידיאולוגיות-על – "מוסר האדונים" ו"מוסר העבדים" – ועמד על כך שברוב התרבויות שתי התורות הללו מעורבות כל כך אחת בשנייה עד כי הן מתקיימות ביחד באותו אדם, אך למרות זאת ואולי משום כך, אינן מסוגלות להבין זו את זו.<sup>17</sup> הטינה נוצרת כאשר כל צד סובל ומזהה את הצד השני כמקור לסבלו. העבדים נוטרים לאדונים שמשעבדים אותם וגורמים להם סבל פיזי, ואילו האדונים נוטרים לעבדים ש"גוזלים" מהם את תחושת העליונות המוסרית. הנקודה המרכזית של ניטשה היא שהשילוב בין שתי האידיאולוגיות מייצר שתי פתולוגיות חברתיות: המחלה הראשונה היא המחשבה שהשליטה של האדונים על העבדים היא עניין של בחירה, כלומר שהאדונים יכולים להפסיק לרדות בעבדים אם רק ירצו. המחלה השנייה היא אישור עצמי לפסיביות ולהיעדר תחושת אשמה: מכיוון שהעבדים רואים את עצמם כחלשים, הם לא דורשים מעצמם לפעול מעבר ליכולתם.<sup>18</sup>

כך למשל, בדוגמה של פרסומת הגיבור האלמוני, אפשר לזהות קונפליקט אידיאולוגי בין ליברליזם שמרני לליברליזם סוציאלי. אף כי בסוף הפרסומת נראה לנו שהליברליזם הסוציאלי מנצח, מי שמנצח בפועל זה הליברליזם השמרני, שמנסח תיאוריה מוסרית מסולפת שלפיה

העניים עניים משום שאין להם ביטוח חיים, והם לא רכשו אותו מפני שאינם חושבים מספיק קדימה או בהיגיון. מה שמצטייר לנו כפוליטי בפרסומת הוא התיאור האסתטי של סבלם של העניים, אבל הרעיון התמציתי של הפרסומת – "כסף זה לא הכול בחיים" – מתפקד בפועל כאידיאולוגמה שמי שיש לו כסף מנסח בשביל מי שאין לו כסף. זהו בעצם ההיגיון הפסאודו-פוליטי של מוסר האדונים, המטמיע לתוכו את התלונה על עוני, אבל הופך את כיוון התלונה של העבדים ומפנה אותה בחזרה אליהם.<sup>19</sup> לפיכך אפשר כעת לנסח את ההגדרה השנייה: הפסאודו-פוליטי הוא מנגנון שמאפשר המרה של בעיות פוליטיות לבעיות מוסריות, ואת ניכוס התלונות של הנשלטים ושיבוץ בתוך ההיגיון של האידיאולוגיה ההגמונית.

## 5. פסאודו-פוליטי: הגדרה כלכלית

האופק השלישי מופשט בהרבה ביחס לשני האופקים הראשונים: ג'יימסון מסתמך על העבודה התיאורטית של הבלשן לואיס היימסלב וטוען כי בניגוד לחלוקה המסורתית הבסיסית של טקסט ספרותי לצורה ולתוכן, גם הצורה של הרומן נושאת תוכן משלה. לדבריו, באופק הפרשנות השלישי, צורת הרומן המוצהרת נתפסת ככזו ש"נכנסת פנימה" והופכת להיות התוכן של הרומן, אשר נשלט כעת בידי צורה מופשטת יותר, וג'יימסון מכנה אותה "אידיאולוגיית הצורה". התפקיד הפרשני באופק של אופן הייצור הוא לבחון את מידת ההתאמה בין המסר האידיאולוגי הגלוי של הרומן, שבא לידי ביטוי בצורה שהפכה לתוכן, לבין המסר האידיאולוגי הסמוי, שבא לידי ביטוי באידיאולוגיית הצורה.<sup>20</sup>

הסוציולוג עמנואל ולרשטיין הרבה לכתוב על יחסי הגומלין בין פוליטיקה לכלכלה ומחקרו עסק בדינמיקה הזאת דרך המושג "ליברליזם": ולרשטיין הבדיל בין ליברליזם פוליטי (אידיאולוגיה) לבין ליברליזם כלכלי (כלומר קפיטליזם, או נאו-ליברליזם) וטען כי בפועל הסטרוקטורה הליברלית-כלכלית מושלת בעולם מאז המאה השש-עשרה, בשעה שהסטרוקטורה הליברלית-פוליטית מתפקדת משלהי המאה השמונה-עשרה כ"מְלֵט אידאולוגי" שלה.<sup>21</sup> לפי ולרשטיין, המערכת העולמית המודרנית היא בראש ובראשונה מערכת כלכלית שהעיקרון המנחה שלה הוא צבירה אינסופית של הון, אך כדי שהיא תפעל עליה לצמצם את ההתנגדות אליה, והיא עושה זאת באמצעים לשוניים-רטוריים, באמצעות הבטחת עתיד טוב יותר לכולם, שיגיע אם רק נתאזר בסבלנות ונפעל כפי שהמומחים הליברלים ממליצים לנו.

כדי להדגים את הדינמיקה שוולרשטיין תיאר אחזור כעת לגיבור האלמוני. כאמור, הפרסומת מראה לנו בחור צעיר ועני שמשלב ביום-יום שלו מעשים חוזרים ונשנים של עזרה לזולת שמתרחשים בסדר הבא: הוא עוזר לרוכלת מבוגרת להעלות את העגלה הכבדה שלה למדרכה, מפריש מחצית מארוחת הצהריים שלו לכלב רחוב, תורם כסף לשתי קבצניות, נותן אשכול בננות לשכנתו הערירית, וקם באוטובוס כדי לפנות את המושב שלו לצעירה הרה. ככל שהסרטון מתקדם, היחס של מושאי העזרה שלו כלפיו משתנה בהדרגה, מחשדנות זהירה להערכה. כפי שציינתי, כל מושאי העזרה של הגיבור האלמוני הן נשים (למעט הכלב, שאני מקווה כי יסלח לי אם טעיתי במגדרו) – ליתר דיוק נשים שנמצאות במצב פגיע וזקוקות לעזרה. גם אם הפרסומת



לא אומרת זאת במפורש, היא מייצרת את התחושה שמדובר בנשים שאיבדו את הגברים שהיו בחייהן, וכתוצאה מכך הידרדר מעמדן הכלכלי לעוני. הסיבה שהפרסומת מתארת לנו עולם של נשים נזקקות ונטולות גברים היא שבעלי משפחות מהמעמד הנמוך הם בדיוק אלה שאמורים לקנות ביטוח חיים בעקבות הצפייה.

הגיבור האלמוני הוא הגבר היחידי בפרסומת, למעט מוכר בדוכן של אוכל רחוב ומוכר בקיוסק. מוכר האוכל מופיע פעם אחת בסרטון כשהוא מניד בראשו נוכח הגיבור שחולק את ארוחתו עם כלב. המוכר בקיוסק מופיע פעמיים: בפעם הראשונה גם הוא מניד בראשו כשהוא רואה את הגיבור תורם כסף לקבצניות, כאומר לעצמו "מה הטעם?" מאוחר יותר, ברגע השיא של הסרטון, כשהוא רואה לראשונה את הילדה הקבצנית לבושה במדים של תלמידת בית ספר, פניו מביעות תדהמה אמיתית. אילו הסרטון אכן היה מיועד לתועלת הציבור אפשר היה לפרש את נענועי הראש של המוכרים כחוסר אמונה ביעילות של מעשי הגיבור – מעשים שמונחים לגמרי בידי אידיאולוגיה ליברלית נאורה: הוא חוזר על מעשי התמיכה שלו באופן קצוב ואיטי, עד שמצבן של הנשים משתפר בהדרגה והן מחייכות אליו ומודות לו. הגיבור האלמוני מאכלס אפוא את עמדת המומחה הליברלי, שיודע טוב יותר מכולם מה צריך לעשות כדי לצאת מהמצב המינורי והנזקק שהנשים נמצאות בו.

כל זה היה נכון, אולי, אילולא היה מדובר בפרסומת. תחת ההיגיון של הפרסומת, חוסר האמון של המוכרים מקבל משמעות אחרת: הם סקפטיים לא משום שמעשיו של הגיבור האלמוני לא-רציונליים, אלא משום שהוא לא באמת קיים, ואינני מתכוון לכך שהגיבור האלמוני הוא בעצם רוח רפאים או חבר דמיוני, אלא לכך שהפרסומת מייצרת כאן תשובה נכונה לשאלה שלא מופיעה בה, אבל כזו שכל גבר בעל משפחה מהמעמד הנמוך יכול לשחזר אותה בתהליך פשוט של הנדסה הפוכה. כל גבר כזה שואל את עצמו "מה יקרה לנשים שלנו אם לא נהיה בסביבה?" והתשובה של הפרסומת היא "אל תדאגו, הגיבור האלמוני יעזור להן". היות שכל גבר עני יודע שבחיים האמיתיים אין גיבור כזה, הוא מבין שעליו לקנות ביטוח חיים. כדי למנוע בלבול, אסביר שהתשובה של הפרסומת היא "נכונה" מהסיבה הפשוטה שהגיבור האלמוני מייצג גם את פוליסת הביטוח, שבאמת תדאג למוטבות שלה, וגם את הגבר שרוכש אותה ויכול כעת לדמיין את עצמו זוכה למבטי הערכה מנשים במקום הגיבור. בניתוח הפרסומת לפי האופק השלישי, מה שנחשב לפוליטי כאן הוא הצורה "הגלויה" שבה הפרסומת מתארת אפשרות של עולם שבו אנשים פועלים באופן אלטרואיסטי וללא אינטרס כלכלי, אך הצורה המופשטת יותר והפסאודו-פוליטית של הפרסומת מובילה, לפחות את צופיה העניים, להסיק שמדובר בפנטזיה ושעליהם להתקשר לחברת הביטוח.

זהו אם כן ההיגיון הפסאודו-פוליטי בשיא תחכמו: מצד אחד לשון ליברלית נאורה, ומצד שני ליברליזם כלכלי שמפגין יצירתיות אפלה כדי לגרום לעניים לרכוש מוצרים שאינם יכולים להרשות לעצמם. בהחלט ייתכן שפוליסת ביטוח תתברר כמעשה חכם, במיוחד בחברה שאינה חברת רווחה, אבל בסופו של דבר ההיגיון של ביטוח החיים הוא לא יותר מאשר ההיגיון ההפוך והמורבידי של מינוי למפעל הפיס – הגרלה שאתה משלם סכום חודשי קבוע תמורתה ומתפלל שלא תזכה בה.

בעקבות זאת אפשר כעת לנסח את ההגדרה השלישית: הפסאודו-פוליטי הוא אופן ייצור שבו אידיאולוגיה ליברלית מופיעה כמראית עין של צורה אסתטית שמנוהלת בפועל בידי צורה ליברלית-כלכלית. עם הגדרה זו מגיע לסיומו החלק הראשון של המאמר, שבו התמקדתי בהמשגת הפסאודו-פוליטי. בחלקו השני אראה כיצד הפסאודו-פוליטי הוא אפשרות אחת מבין שלוש להיות-פוליטי בעולם. אעשה זאת באמצעות מודל ארבעת הדיסקורסים של לאקאן, ובעקבותיו אציע גם הגדרה רביעית ומופשטת יותר לפסאודו-פוליטי. המחשבה על הפוליטי שמתפצל לדיסקורסים שונים קריטית להבנה של מצבנו הנוכחי בארץ ובעולם, שבו אנשים הדוברים אותה שפה אינם מצליחים להבין אחד את השני ולהגיע להסכמה.

## 6. הדיסקורסים של הפוליטי

בין השנים 1952–1980 העביר לאקאן 27 סמינרים שנתיים בנושאים פסיכואנליטיים נבחרים במוסדות אקדמיים שונים. כותרתו של סמינר מס' 17 הייתה "הצד האחר של הפסיכואנליזה", והשיעור הראשון שלו התקיים ב-26 בנובמבר 1969, כשנה לאחר אירועי מאי 68.<sup>22</sup> בסמינר 17 לאקאן מדבר בעיקר על פרויד ומרקס דרך הרעיון ההגליאני שעוסק בדיאלקטיקה של האדון והעבד, ומציג למאזינים את מודל ארבעת הדיסקורסים שלו, שמבקש להמשיג ולתת צורה לארבעה מבנים דיסקורסיביים מופשטים. דרך המבנים האלה הוא מנסה לחשוב על יחסים חברתיים, כלכליים ומיניים, ובאמצעותם לברר את יחסי הכוח בין ידע לבין פסאודו-ידע, במיוחד באופן שבו יחסים אלו באים לידי ביטוי בדינמיקה בין הפסיכואנליזה לבין האקדמיה. ההנגדה בכותרת הסמינר, "הצד האחר של הפסיכואנליזה", מתייחסת לדיסקורס של האדון המודרני – האוניברסיטה – ולחרדה של לאקאן מכך שהמערכת האקדמית תבלע את גוף-הידע והפרקטיקה של הפסיכואנליזה.

במשך השיעורים לאקאן מתווה ארבעה דיסקורסים, שלכל אחד מהם יש גם פיגורות אנושיות המזוהות עם השיח הספציפי ונחשבות לדובר הרשמי שלו. הדיסקורס הדומיננטי והקדום ביותר הוא הדיסקורס של האדון, והפיגורות "המקוריות" שלו הם אלוהים וישו, אם כי לאקאן מתייחס לאדון בעיקר במובן של מלך אבסולוטי כגון לואי ה-14. הדיסקורס של ההיסטרי הוא הדיסקורס שנוצר כתוצאה מעיוותי המשטר הפיאודלי והכלכלה הקפיטליסטית, ומתפתח בהדרגה עד שהוא "מתפרץ" באירופה לקראת סוף המאה התשע-עשרה. במקור זהו הדיסקורס של העבד – כל עבד מכל מין שיוצא נגד אדונו. הדיסקורס של האוניברסיטה נוצר בעקבות המעבר מהשיטה המונרכית לשיטה הפרלמנטרית ונחשב ל"שיח המשוקם של האדון" וליורשו החוקי.<sup>23</sup> מדובר למעשה באדון מסוג חדש, כזה שלא יורש את השלטון אלא מרוויח אותו "בזכות עצמו", והפיגורה המזוהה איתו היא הפיגורה של הפוליטיקאי הנבחר, או באופן מופשט יותר הפיגורה של המומחה, כיוון שהמומחיות העיקרית של הפוליטיקאי הנבחר היא לאו דווקא לנהל היטב את ענייני המדינה אלא המומחיות להיבחר לתפקיד. הדיסקורס הרביעי והאחרון הוא של האנליסט, והפיגורה המזוהה עימו, פרט לפסיכואנליטיקאי, היא של החוקר. החוקר יכול גם הוא להיות מומחה בעניין מסוים, אך בניגוד למומחה בדיסקורס של האוניברסיטה, הוא אינו מסתפק

בגילויים שכבר עשה בעבר ובזכותם הפך למומחה, אלא ממשיך לחקור כדי לגלות ידע חדש וממקם את עצמו בעמדה תובענית של התמחות שאינה נגמרת.

הסטרוקטורה של כל דיסקורס מורכבת מארבע קטגוריות שלאקאן מכנה: המקום של הסוכן, המקום של העבודה, המקום של התוצר והמקום של האמת (ובהתאמה: Agent, Labor, Product, Truth). אך בהמשך הסמינר לאקאן מבלבל את המאזינים ומעניק לארבע אבני הבניין של הסטרוקטורות מחרוזת שמות נוספת: המקום של התשוקה, המקום של האחר, המקום של האובדן והמקום של האמת (Desire, Other, Loss, Truth).<sup>24</sup> התיאורטיקן סאמו טומשיץ' הבחין שלמחרוזת השמות הראשונה יש אופי מרקסיסטי, ולשנייה אופי פרוידיאני.<sup>25</sup> הבחנה נוספת, שכל אחד מאיתנו יכול לעשות, היא שלשתי המחרוזות יש קטגוריה משותפת – האמת. מישל פוקו נהג להדגיש שהמטרה העיקרית של המחקר הדיסקורסיבי שלו היא המאבק "על מעמדה של האמת ועל הפונקציה שלה בתחום הפוליטיקה והכלכלה".<sup>26</sup> במילים אחרות, פוקו טען כי לכל דיסקורס יש "משטר אמת" משלו – אופן ייצור של ידע שנחשב לידע הנכון, לאמת מדעית שבשמה ולמענה מערכות של כוח הגמוני שואבות ומחדשות את סמכותן. בעקבות זאת הבין פוקו כי השאלה הפוליטית החשובה ביותר היא "שאלת מעמדה של האמת" – מי מייצר אותה, באילו אמצעים ומה הוא מרוויח מכך. בסמינר 17 לאקאן מצרין את ארבעת הסוגים הנפוצים ביותר של משטרי האמת ומייצר חיבור תיאורטי רב-פוטנציאל בין פוקו, פרויד ומרקס שאפשר לתארו כמרקסיזם דיסקורסיבי. חיבור זה מאפשר לחקור את הכלכלה הפוליטית של האמת ואת אופן הייצור שלה, לא רק כדי לבקר אותה אלא כדי שהביקורת תשמש תנאי מקדים לאופן ייצור אחר – לשפה פוליטית שלא עוצרת במחאה וחשיפת עוולות אלא גם מנסה לגלות מה הכוח שלה-עצמה.

ארבעת הדיסקורסים שלאקאן מציג בסמינר מציירים תמונת עולם פסימית שבה הפוטנציאל לשינוי קטן והאוטונומיה של הסובייקטים מינורית ונקבעת בעיקר לפי הדיסקורס שאותו הם מאכלסים, אך האיכלוס של הדיסקורס אינו בהכרח עניין של בחירה מודעת. עם זאת, המודל של לאקאן מאפשר להבין לעומק את האופן שבו כל דיסקורס בורא את האמת שלו, ולכן יכול לשמש כלי תיאורטי משמעותי לחוקרים וכותבים שמבקשים לגלות ידע חדש אמיתי ולא פסאודו-ידע. לפיכך אציע כעת את פרשנותי שלי לאופן שבו ארבעת הדיסקורסים משפיעים על אופן הייצור של האמת באמצעות הצורה הספרותית של רומן הפרוזה, וטענתי הראשונה היא שבכל הקשור לכתיבה, לרומן הפרוזה יש רק שלושה דיסקורסים ולא ארבעה, מהסיבה הפשוטה שאדונים אינם יכולים לכתוב. אינני מתכוון לכך במובן הטכני, אלא במובן הדיסקורסיבי, ולהלן ההסבר, דרך דיון משולב בשני הדיסקורסים הראשונים.

## 7. הדיסקורסים של האדון והעבד, או ההגמוני וההיסטרי

המוען העיקרי בדיסקורס של האדון הוא מי שמייצג או עומד בראשה של סטרוקטורה של כוח, למשל אלוהים, ישו, מלך. הנמען העיקרי של הדיסקורס הוא כל מי שכפוף לסטרוקטורה זו, למשל יהודי, נוצרי, נתין. המטרה המרכזית של הדיסקורס היא לשקף לאדון את אדנותו. לדוגמה: בעל האחוזה מבקש ארוחת בוקר והמשרת מביא לו ביצה מקושקשת; המלכה שואלת

מי הכי יפה בממלכה, והמראה אמורה תמיד להשיב לה "את" (ובשום פנים ואופן לא "שלגייה"); ישו מרפא מצורעים בכוח הדיבור כדי לזכות בהכרה כבן האלוהים. כבר מדוגמאות אלו אפשר להבחין כי הדיסקורס של האדון הוא אוראלי בלבד, ומכאן בדיוק נובעת טענתי כי לספרות אין ארבעה דיסקורסים אלא שלושה. הסיבה שאי אפשר לכתוב ספרות בדיסקורס של האדון נובעת משילוב בין שתי עובדות שמשלימות זו את זו: 1. כתיבה זו עבודה. 2. אדונים אינם עובדים. אין זה אומר שאדונים לא יכולים להתיישב ולכתוב טקסט, אבל ברגע שהם עושים זאת הם מפסיקים לאכלס את הדיסקורס של האדון וגולשים לאחד משלושת הדיסקורסים האחרים.<sup>27</sup>

עד כאן התייחסתי לשלושה מיקומים בדיסקורס: למוען, לנמען, ולאופי התקשורת ביניהם, שמוליד עבודה מסוג מסוים, בין שזו עבודה חומרית מסוגים שונים, מחרישת שדה עד יציאה למלחמה; או עבודת הערצה, שבאה לידי ביטוי בהמון שמריע למלך ולמלכה כשהם מופיעים בציבור. בכל מקרה מדובר בעבודה, בהוצאת אנרגיה שמטרתה לייצר הנאה לאדון, וגורמת אובדן לאלו שמייצרים את ההנאה למענו. המיקום הרביעי שנותר לעסוק בו הוא האמת. מהי האמת של הדיסקורס של האדון? לפי לאקאן, האדון טוען לבעלות מוחלטת על הידע אף על פי שהוא יודע דבר אחד בלבד – איך לגרום לאחרים לעבוד בשבילו – והוא עושה זאת באמצעות דיבור בלבד, במתן פקודות שאת הסמכות לתת אותן הוא שואב מעצם היותו האדון. לאקאן מערער כאן על הנרטיב האמנציפטורי של הגל – שהתבטא ברעיון שהעבד "בורא את עולמו" באמצעות העבודה שלו, בניגוד לאדון שאינו יודע לעשות דבר ולכן תלוי בעבד<sup>28</sup> – והופך את הנרטיב האוטונומי הזה באמצעות הטענה כי הידע של העבד אינו ידע אמיתי על העולם (knowledge, savoir) אלא ידע טכני בלבד (know-how, savoir-faire) שהאדון שודד ממנו. כתוצאה מהשוד המתמשך הזה העבד נמצא במצב מתמיד של אובדן הנאה, והדבר היחיד שנותר לו לעשות לגבי האובדן הזה הוא להתלונן.

לפיכך, המוען העיקרי בדיסקורס של ההיסטרי הוא מי שמתלונן שנעשה לו עוול, ושהאדון (הרע) שלו נהנה יותר מדי על חשבוננו. המבעים המילוליים שהיסטרים מייצרים הם בדרך כלל משפטים כגון "זה לא בסדר", "זה לא צריך להיות ככה", ובסגנון פואטי יותר – "העם דורש צדק חברתי". הנמען המקורי של הדיסקורס הוא מחולל הסבל עצמו – האדון – אבל כאן כבר נוצרת בעיה נוספת, כיוון שהאדון לא תמיד זמין להקשיב לתלונתו של ההיסטרי וגם לא תמיד מעוניין להשיב עליה. לפיכך הנמען של הדיסקורס הופך ממחולל הסבל ל"כל מי שמוכן להקשיב", ובשלב מאוחר יותר, בסוף המאה התשע-עשרה, הפסיכואנליסט. העבודה העיקרית של הדיסקורס ההיסטרי היא אם כך עבודה של ביקורת, מחאה ותלונה, ועלינו לברר מה עבודה זו מייצרת אבל גם מה היא מחמיצה.

לרוב ישנן ארבע תוצאות אפשריות לתלונה הפוליטית-היסטרית:

1. צדק – האפשרות האידיאלית היא שיקשיבו לתלונה בכובד ראש ויענישו את האדון הרע. אפשרות כזו אכן מתקיימת לעיתים במשפטי ראווה שבהם החברה מענישה פיגורת אדון מפלצתית במיוחד, כגון סדאם חוסיין, ברנרד מיידוף וג'פרי אפשטיין. הצד החיובי במשפטים אלה הוא ענישה והרתעה, אך הצד השלילי שלהם הוא שהם מאפשרים לנו

להמשיך לדמיין את העולם כמקום שבו הצדק מופר רק על ידי פסיכופתים וסוציופתים, בשעה שהמערכת הכלכלית הדומיננטית בעולם מתנהלת לפי אותן פרקטיקות לא-אנושיות, כמו פיגורות האדון האיומות הללו.<sup>29</sup>

2. התעלמות – בדוגמה הקלאסית של בגדי המלך החדשים, כשהמלך מבין שערוותו נחשפה בפומבי, הוא פשוט ממשיך להתנהג כרגיל ומעמיד פני לבוש כאשר כל היועצים שהכשילו אותו מסייעים לו בהעמדת הפנים. גם אדון מודרני יכול לנהוג כך, בתנאי שהוא זוכה לתמיכה רחבה מספיק (למשל ראש ממשלה מכהן ששלושה כתבי אישום מוגשים נגדו אך הוא מסרב להתפטר).

3. הסתבכות – עצם התלונה תסבך דווקא את המתלונן, וכעת הוא עצמו יהיה מושא לתלונה נגדית מצד האדון. זו בעצם הסכנה הגדולה ביותר שנשקפת לסופרים פוליטיים במשטרים טוטליטריים מהזן הישן, מפני שהתגובה הנגדית של האדון התבטאה במקרה הרע בצנזורה ובמקרה הרע יותר במוות.<sup>30</sup>

4. הסרת אחריות – זו האפשרות הדומיננטית ביותר כרגע, והיא רווחת במיוחד במדינות שעוברות תהליך מסיבי של הפרטה המצמצמת את כוחו של השליט הפוליטי. אפשר לראות ביטוי שגור לתופעה זו בכל פעם שקבוצת אינטרס מסוימת מתלוננת בפני השלטון לגבי עוול מסוים, למשל קצבאות הנכים הזעומות או שכר המורים הנמוך. תגובת הפוליטיקאים שאחראים לטיפול בנושא תמיד נשמעת פחות או יותר כך: "אתם צודקים, אבל אין לנו תקציב לזה". במצב כזה, שבו גם האדון הפוליטי המודרני מבין שקיימת ערכאה כלכלית גבוהה ממנו, כולנו הופכים היסטורים.<sup>31</sup> המצב שבו לכל מדינה עדיין יש אדון מסורתי שמתפקד כדחליל המסווה את היעדר המשילות הפוליטית הוא המצב הקפיטליסטי הגלובלי שבו אנו נמצאים כרגע, והדיסקורס הדומיננטי שלו הוא הדיסקורס של האוניברסיטה, שנשלט בפועל בידי הרעיון המופשט של הנאה עודפת (ובז'רגון של לאקאן – התענגות יתר).<sup>32</sup>

אך בטרם אגיע לאוניברסיטה עליי לסיים קודם את הדיון ברווח ובהפסד של הדיסקורס ההיסטורי. התוצר החיובי של עבודת הדיסקורס הזה הוא שבזכות ההיסטורי אנחנו כן מגלים ידע חדש על העולם, ידע שמנוסח בצורה של תלונה כלפי דבר-מה שאמור להתנהל אחרת. התוצר השלילי של הדיסקורס, או הגבול שלו, הוא שבהיעדר פתרון קונקרטי לתלונה, כל מה שנשאר להיסטורי זה להמשיך להשמיע שוב ושוב את אותה תלונה, עד שהחזרה עצמה הופכת עבורו למקור של עונג שמפצה על חוסר ההנאה המקורי. אבל הדיסקורס של ההיסטורי משמעותי במיוחד מפני שממנו, או יותר נכון כתגובה אליו, נוצרו הדיסקורסים המשוכללים יותר של האנליסט ושל האוניברסיטה: ההיסטוריה המערבית המודרנית הומשגה בסוף המאה התשע-עשרה בידי שני "רופאים גדולים", שארקו ופרויד, שכל אחד מהם כפיגורה היסטורית מייצג דיסקורס אחר לגמרי בכל מה שנוגע לגילוי ידע חדש: שארקו את האוניברסיטה ופרויד את הפסיכואנליזה, או בהתאמה – המומחה והמתמחה.

## 8. הדיסקורס של האוניברסיטה, או מראית העין של תעשיית הידע

המוען בדיסקורס של האוניברסיטה הוא המומחה שמדבר בשם האדון ומוסר את הידע של האדון לנמען – הקהל הרחב. אבל בדיסקורס הזה מתרחשת הפשטה של הקהל הרחב, או יותר נכון דה־פרסוניפיקציה, כי דיסקורס האוניברסיטה כבר אינו פונה אל האנשים כאל אנשים, אלא אל תחושת ההנאה שלהם. לאקאן מעבה ודוחס לדיסקורס של האוניברסיטה גם את הקפיטליזם, כך שהדיסקורס של האוניברסיטה אינו מתייחס רק למוסדות אקדמיים גרידא אלא גם לשיטה הכלכלית הדומיננטית, שהלכה והתעוותה בהרבה בחצי המאה שחלפה מאז סמינר 17. הטענה של לאקאן הייתה כבר אז שההיגיון של האוניברסיטה והקפיטליזם זהה.<sup>33</sup> השיח של האוניברסיטה מתיימר לייצר תגליות חדשות, אך כדי להחזיק מעמד בתור הדיסקורס הדומיננטי האוניברסיטה נדרשת, כמו נטפליקס, לספק את יצר ההנאה של נמעניה בקצב בלתי אפשרי ולייצר תוכן שמתבטא בכמות בלתי ספירה של הרצאות בכנסים ומאמרים שרובם לא באמת מחדשים משהו (publish or perish). בניגוד לטלוויזיה, שבה הנמענים הם אכן "קהל הרחב", הנמענים של האוניברסיטה עצמה הם מצד אחד ספציפיים יותר ומצד שני הולכים ונעלמים: מבחינה רעיונית היסטורית, פרסום מאמר אקדמי נועד לעיונם של אקדמאים אחרים במטרה לייצר שיח קולגיאלי פעיל וחילופין של ידע, אך מבחינה מקצועית עכשווית, פרסום מאמר מיועד בראש ובראשונה להיות שורה חשובה בקורות החיים של החוקר האקדמי. לפיכך נוצר מצב שבו האמצעי להשיג את המטרה של גילוי ידע חדש – פרסום מאמר אקדמי – הופך למטרה בפני עצמה. ומכיוון שרוב האקדמאים עסוקים כעת בייצור עודף של מאמרים, הם גם לא מספיקים לקרוא זה את מאמריו של זה. לפיכך, האמת הלא־מודעת של הדיסקורס של האוניברסיטה היא הומוולוגית לאופן שבו תיארה ענת מטר את האוניברסיטה ככזו שהשתנתה "מן המוסד המגלם את הרצון לומר את האמת למוסד המגלם את הרצון להישמר מאמירת האמת".<sup>34</sup>

בפרק השלישי בספרה של החוקרת איליין שוואלטר, שעוסקת בהיסטוריה המודרנית של ההיסטוריה, היא עורכת אנלוגיה מעניינת בין שתי הדמויות המרכזיות שהפכו את ההיסטוריה לשם דבר, כלומר למושג שעבר פופולריזציה ונחשב לכוזה שהקהילה המדעית והאקדמית צריכה להשקיע זמן ומשאבים כדי לחקור אותו. ההקבלה של שוואלטר מאפשרת להבין היטב את ההבדלים העיקריים בין דמות המומחה שמאכלס את שיח האוניברסיטה לדמות המתמחה שמאכלס את שיח הפסיכואנליזה. הרופא ז'אן־מרטן שארקו, שהיה הראשון שהמשיג את ההיסטוריה (באופן שגוי), ישמש לי כפיגורה ייצוגית לדיסקורס של האוניברסיטה (הפסאודו-פוליטית), ובהמשך אתיחס אל זיגמונד פרויד כפיגורה המייצגת של הדיסקורס של האנליסט (הארס-פוליטי).

שארקו היה הדמות החשובה ביותר ב"תור הזהב" של ההיסטוריה, שהחל בסוף שנות השמונים של המאה התשע־עשרה ונמשך כמעט עד סוף המאה. עוד לפני שהפך למומחה העולמי מספר אחת להיסטוריה בתקופתו נחשב שארקו לאחד הרופאים הבולטים בצרפת, ובמסגרת תפקידו כרופא בכיר בבית החולים סאלפטריראר בפריז היה אחראי לכמה גילויים חשובים בחקר מחלות כגון טרשת נפוצה, פרקינסון ועגבת. במילים אחרות, הוא היה חוקר שתרים תרומה אמיתית למדע – עד הרגע שבו הפסיק להיות כזה. שארקו הגדיר את ההיסטוריה כמחלה פיזיולוגית

שמובילה להתקפים אפילפטיים,<sup>35</sup> אך ההגדרה השגויה שלו אינה הסיבה לכך שהוא נחשב היום לפיגורה של פסאודו-מדע. חוקרים טועים כל הזמן וגם מגלים דברים חדשים לפעמים; ההבדל בין חוקר אמיתי לבין פסאודו-חוקר נעוץ ביכולת להודות בטעויות, ולא פחות מכך ביכולת להמשיך לגלות ידע חדש שנשען על ידע חדש קודם שהפך לקפוא. בסוף שנות השבעים של המאה התשע-עשרה הגיעה תהילתו המקצועית של שארקו לממדים ציבוריים בעקבות החלטתו לקיים שתי הרצאות על היסטריה לקהל הרחב. בימי שלישי נתן הרצאה מוכנה מראש בעלת אופי אקדמי יותר בהשתתפותן של חולות היסטריה, ובימי שלישי, מול קהל של כחמש-מאות איש, נתן הרצאה שבה איבחן בפומבי חולים שמעולם לא ראה לפני כן, "כמו קוסם או לוליין שעובד ללא רשת ביטחון".<sup>36</sup>

לאחר שהגדרתו להיסטריה הפכה להגדרה המקובלת בצרפת בזמנה, שארקו הפסיק לבחון בעצמו את המטופלות ההיסטריות הרבות שהגיעו לסאלפטריאר והשאיר זאת למתמחים שלו, שדיווחו לו על ממצאיהם, ובנוסף לכך העסיק את אלברט לונדה, צלם מקצועי שתיעד את המטופלות בשעת ההתקף. הטיפול הסטנדרטי במטופלות כלל היפנוזה, תרופות, ריסון בכתונת משוגעים, בידוד, וכמובן עמידה לרשות המצלמה של לונדה, שעשה יותר מאשר תיעוד גרידא והנחה את המטופלות כיצד לעוות את גופן ואת פניהן באופן תיאטראלי. התמונות שצילם לונדה פורסמו בספר בן שלושה כרכים שנקרא איקונוגרפיות, אך נמכרו גם באופן נפרד ושימשו כמודל לתחריטים וציורים שנמכרו אף הם לציבור הרחב.

המקרה של שארקו מאפשר לנו להציץ אל מסלול החיים הקונבנציונלי בעולם שהחוקיות המושלת בו היא הדיסקורס של האוניברסיטה: 1. שלב ההתמחות – כלומר ההפיכה למומחה ששולט בידע הנחשב לידע המדעי האמיתי בהתאם לזמן ולמקום. 2. שלב ההטבלה – השלב שבו המתמחה זוכה להכרה כמומחה. תהליך ההפיכה למומחה יכול בהחלט להיות מלווה גם בגילוי ידע חדש, אך התהליך נעצר ברגע שבו החוקר המתמחה מפסיק לאכלס את העמדה הזאת וגולש לעמדת המומחה, שאותה הוא זוכה לאכלס בזכות התגליות שגילה ושליטתו בידע המדעי בתחום. 3. שלב הסימולציה – מרגע שהוגדר ככזה, המומחה צריך להמשיך לייצר ידע חדש בתוך פרקי זמן קצרים יחסית כדי לשמור על הרלבנטיות שלו כמומחה מוביל בתחום, אך התביעה הזאת היא בין היתר גם זו שמונעת ממנו את הזמן והשקט הנדרשים לביצוע מחקר קפדני, כך שבסופו של דבר הוא רק מראית עין של ידע חדש. 4. שלב הקפיטליזציה – השלב שבו המומחה אינו מסתפק בשכר שהוא מקבל מהמוסד הרשמי שמעסיק אותו ומבקש לתרגם את ההון הסימבולי שלו כמומחה להון קונקרטי על ידי פנייה לתחום הייעוץ, ההרצאות ומכירה של סחורה נלווית.

כשני שלישים מהמטופלות בבית החולים סאלפטריאר היו נשים עובדות ובודדות ממעמד נמוך. כשליש מהמטופלות הגיעו לשם לאחר שעברו אונס או ניסיון אונס, בעיקר על ידי "דמויות-אב" (המאהב של האמא, המנהל במפעל). שארקו מעולם לא דיבר איתן או הקשיב להן. המומחה הגדול להיסטריה מת ב-1893 והתהילה שזכה לה בחייו קרסה במהירות: רופאים רבים, לרבות חלק מתלמידיו לשעבר, הרשו לעצמם כעת לבקר אותו בגלוי, וטענו שחלק מהמתמחים בבית

החולים הדריכו את המטופלות ההיסטריות כיצד להציג את התסמינים האפילפטיים שלהן, וששארקו עצמו היה יותר בובנאי שמפעיל מריונטות מאשר רופא חוקר: "לאחר שהחל את דרכו בכוונה לגלות תגליות מדעיות-אובייקטיביות לגבי היסטריה, שארקו סיים עם מודל נוקשה, כלוב תיאורטי שלתוכו דחס את כל מטופליו".<sup>37</sup>

בשלב זה אפשר לנסח את ההגדרה הרביעית והדיסקורסיבית לפסאודו-פוליטי: הפסאודו-פוליטי הוא הלא-מודע של דיסקורס האוניברסיטה שהטמיע את תלונתו של ההיסטרי לגבי חוסר הנאה ומפצה עליה בהתענגות יתר תוך מראית עין של גילוי ידע חדש ומהפכה מתמדת. בפרסומת התאילנדית, שאתייחס אליה כעת בפעם האחרונה, הדיסקורס של האוניברסיטה מפנים את התלונה ההיסטרית של המעמדות המוחלשים ומתאר עולם סיופי ונטול הנאה, אך תמונת העולם הזאת הולכת ומשתנה בהדרגה עד לרגע של "מהפך" שבו כל הדמויות קשות היום מתחילות ליהנות, לחייך ולהחצין את ההנאה שלהן באופן מוגזם, אף שלא חל כל שיפור חומרי בחייהם המפרכים. השינוי בהתנהגותן של הדמויות נובע מה"תגלית" של הפרסומת – שכסף זה לא הכול בחיים – שנועדה מצד אחד לנחם את אלה שלעולם לא יהיה להם כסף, ומצד שני לשכנע אותם לתת גם את מה שאין להם בצורה של תשלומי פרמיה חודשיים עד יום מותם. אם כן, זהו מצב העניינים הפסאודו-פוליטי הנוכחי, שבו התזה השלטת היא העדפת ההתענגות והשמרות מהאמת תוך העמדת פנים של גילוייה. אך במקביל לדיסקורס של האוניברסיטה פועל גם דיסקורס אנטיטטי חלש יותר, אך חזק מספיק כדי לאיים על הסטרוקטורה הקפיטליסטית.

### 9. במקום סיכום: הדיסקורס של האנליסט, או לקראת הארס-פוליטי

במאמר זה טענתי שהפוליטי הוא מושג שמכיל בתוכו שלוש אפשרויות שונות: פרובלמטיזציה של השלטון (פוליטי), שלילת הפוליטי תוך מראית עין של ביקורת (פסאודו-פוליטי), וחקירה מופשטת של הכלכלה הפוליטית במטרה להשיב לסובייקט את פוטנציאל הכוח שאבד לו (ארס-פוליטי). בחלקו הראשון של המאמר התמקדתי בהמשגתו של הפסאודו-פוליטי והצעתי לו שלוש הגדרות החופפות למודל שלושת האופקים של ג'יימסון. בחלקו השני של המאמר הצעתי הגדרה רביעית ומופשטת יותר לפסאודו-פוליטי דרך מודל ארבעת הדיסקורסים של לאקאן והראיתי כי שתיים מהצורות שמרכיבות את מודל הטריפטיכון הפוליטי שלי – הפסאודו-פוליטי והפוליטי – מקבילות בהתאמה לדיסקורסים של האוניברסיטה וההיסטרי. וכעת נשאר לדון בצורה הארס-פוליטית שמקבילה לשיח האנליסט.

בניגוד לדיסקורס האוניברסיטה, שיוצג על ידי שארקו, הדמות הייצוגית של דיסקורס האנליסט הוא פרויד. המוען בדיסקורס של האנליסט הוא חוקר, אך בניגוד לדוברי הרשמיים של שאר הדיסקורסים, החוקר אינו זה שעושה את מרב הדיבור אלא מבקש מהנמען שיעשה זאת במקומו, כדי שהחוקר עצמו יוכל להאזין לנמען שהפך לדובר – ללא-מודע שלו – ובאופן זה להגיע לאמת. בניגוד למומחה מדיסקורס האוניברסיטה, שעבודתו היא להפיץ את הידע הקיים של האדון, עבודת המתמחה מדיסקורס האנליסט היא לגלות ידע חדש על האדון, וזו גם האמת של הדיסקורס הזה – רכישת ידע מופשט על הגורמים שמנהלים את עולמנו למען שחרור בני האדם מבית הכלא החומרי והרוחני שבו הם חיים.

המחלקה של שארקו משכה אליה רופאים מרחבי אירופה שבאו להתמחות תחת הרופא הנחשב,



ובניהם היה גם פרויד, שהשתלם תחתיו במשך כמה חודשים. פרויד ראה בשארקו מורה כריזמטי וראוי, אך גם הוא החל אט-אט להתרחק מהשיטות שלמד ממנו לטיפול בהיסטריה ואף הגדיר את ההיסטריה מחדש באופן שנחשב עד היום לקרוב יותר לאמת.<sup>38</sup> פרויד הציע הסבר פסיכולוגי להיסטריה: הוא טען שהיא נובעת בעיקר מהדחקה של חוויות מטרידות (מיניות ברובן), ושהדחקה זו, שאינה זוכה לביטוי מחשבתי או ורבלי, עוברת סימבוליזציה פיזיולוגית, כלומר באה לידי ביטוי בסימפטומים גופניים כגון עיוותים אפילפטיים שמאפיינים התקפים של "היסטריה גדולה", וגם בשלל התסמינים שמאפיינים היסטריה מינורית יותר כמו שיעול, פזילה ועוד.

בנוסף להגדרה המדויקת יותר של ההיסטריה, פריצת הדרך הגדולה של פרויד בתחום הטיפול בה נבעה קודם כול מהיחס שלו אל החולים עצמם. בניגוד לשארקו, שמשלב מסוים ראה את המטופלות שלו בתצלומים בלבד וברגעים שבהם הן חלקו איתו את הבמה בהרצאותיו, פרויד שוחח עם המטופלות שלו, וחשוב מכך – הקשיב להן. בניגוד למטופלות הצעירות מהמעמד הנמוך שהגיעו לסאלפטריר, המטופלות של פרויד ועמיתו ברויאר היו נשים משכילות מהמעמד הבורגני "שלא נפלו מהם בכישוריהם האינטלקטואליים ובתפקודן החברתי, מחוץ למאפייני המחלה".<sup>39</sup> הברונית פאני מוֹר, למשל, נהגה לנזוף בפרויד על כך שהוא שואל יותר מדי שאלות ולא מקשיב לה מספיק, ובכך חנכה את פרויד, שהפך את ההקשבה "לכלי המרכזי בטכניקה שלו".<sup>40</sup> המטופלות שהגיעו אל פרויד עקב האי-נחת שלהן ממבנה חברתי כוחני מדי דרשו ממנו שלא יפעיל עליהן כוח. למעשה, אומר לאקאן בסמינר 17, המטופלות ההיסטריות היו אלו שעיצבו את דמות האנליסט ואת אופי הטיפול הפסיכואנליטי, כך שההישג הגדול של פרויד נבע בעיקרו מכך שהיה פתוח מספיק להקשיב להן ולפעול בהתאם לרצונן, עד גבול מסוים.<sup>41</sup>

כאמור, דיסקורס האוניברסיטה, שכולל בתוכו באופן מופשט יותר גם את הדיסקורס הקפיטליסטי, פועל לפי היגיון פסאודו-פוליטי שהוא בעצם תולדה של המיזוג בין שתי הסטרוקטורות הללו: האוניברסיטה, שבמתכונתה העכשווית מקדשת את מראית העין של ביקורת ותגליות חדשות; והקפיטליזם, שמקדש את הפנטזיה של "חיים ללא שליליות" – חיים נטולי בעיות שבהם הכסף שלנו "עובד בשבילנו" והמטרה העיקרית של הסובייקט היא התענגות יתר. המיזוג בין שתי המערכות מביא למצב שבו האוניברסיטה מתפקדת כתוכן ביקורת-לכאורה בעולם שנמשל בידי צורה קפיטליסטית בפועל, שמציבה גבול לביקורת כדי שזו לא תפר את הפנטזיה של חיים ללא שליליות.

לפיכך, בעולם שבו הדיסקורסים הדומיננטיים הם האוניברסיטה והקפיטליזם, הכוח הנגדי העיקרי שיכול להתייצב מול ההיגיון הפסאודו-פוליטי הוא הארס-פוליטי, המתפקד כ"רופא הנפש" של ההיסטרי-פוליטי כדי לגרום לו לפרוץ את גבול יכולתו, שכרגע נדמה לו כי היא מסתכמת במחאה ובחשיפה. מחאה וחשיפה הן אכן פעולות ראויות להערכה, והן בוודאי עדיפות על ייאוש ופסיביות, אך מטרתו של הארס-פוליטי היא לעזור לפוליטי למצוא את הכוח שהוא חושב שאין לו, ולעשות מעבר למה שהוא חושב שהוא מסוגל לעשות.

## הערות

1. ראו: <https://www.youtube.com/watch?v=uaWA2GbcnJU>.
2. ראו: <https://www.youtube.com/watch?v=kIdv-MzeHz0>.
3. עדי אופיר, פוליטי, בתוך מפתח, 2 (2010), 85.
4. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Trans. George Schwab (New Jersey: Rutgers University Press, 1976), 26–28.
5. חנה ארנדט, המצב האנושי, תרגמו אריאלה אזולאי ועדי אופיר (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2013), 60–35, 237–233.
6. שם, 86.
7. שם, 87–93.
8. ולטר בנימין, יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני, בתוך כרך ב: הרהורים, תרגם דוד זינגר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996), 176.
9. אריאלה אזולאי, דמיון אזרחי (תל אביב: רסלינג, 2010), 31–43. אזולאי מקפידה לציין שהפריודיזציה שלה מתייחסת לאמנות מוזיאלית (ציילום, ציור, פיסול) וכי בתחום הספרות, התביעה לאמנות פוליטית הייתה רווחת כבר מאמצע המאה השמונה-עשרה.
10. Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Social Symbolic Act* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981) (להלן *The Political Unconscious*, Jameson). ג'יימסון הדגים בספרו כיצד לבצע זאת תוך ניתוח של רומנים קלאסיים, אך מדובר בשיטה שאפשר לפרש באמצעותה כל תוצר תרבותי: סרט, תצלום ועוד. כדי למנוע אי-הבנה תיאורטית, חשוב להבהיר כי לפי גוף הידע הנאו-מרקסיסטי בכלל וג'יימסון בפרט, כל תוצר תרבות מכיל סימנים לחרדות ולתשוקות שלנו, עדויות למאבקים חברתיים ועקבות של יחסי הכוח הכלכליים. במובן הרחב והמופשט הזה כל תוצר תרבות הוא פוליטי, אך לאו דווקא פוליטי בהוראת ביקורתית.
11. להרצאה של פיף ראו [https://www.ted.com/talks/paul\\_piff\\_does\\_money\\_make\\_you\\_mean#t-346889](https://www.ted.com/talks/paul_piff_does_money_make_you_mean#t-346889).
12. Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-first Century*, Trans. Arthur Goldhammer (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014), 237–270, 430–470.
13. Jameson, *The Political Unconscious*, 62–68.
14. זיגמונד פרויד, פירוש החלום, תרגמה רות גינזבורג (תל אביב: עם עובד, 2007), 146–166 (העמודים העוסקים ב"חלום אירמה").
15. רות גינזבורג, אנו ישנים וליבנו ער – מפת הדרכים של פרויד, בתוך פירוש החלום (2007), שם, 29.
16. Jameson, *The Political Unconscious*, 64–78.

17. פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע: לגניאלוגיה של המוסר, תרגם ישראל אלדר (ירושלים ותל אביב: שוקן, 1967), 186.
18. שם, 183-252.
19. שם, 334.
20. Jameson, *The Political Unconscious*, 74-88.
21. Immanuel Wallerstein, *The End of the World as we Know it: Social Science for the Twenty-First Century* (Minneapolis & London: Minnesota University Press, 1999), 93.
22. העמודים הבאים מתבססים על קריאתי בתמלול הסמינר ומהווים פרשנות אידיוסיןקרטית שלי למורל ארבעת הדיסקורסים של לאקאן ביחס לאפשרויות של כתיבה ספרותית. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: Book XVII – The Other Side of Psychoanalysis*, Trans. Russell Grigg (New York & London: W. W. Norton & Company, 2007) (להלן לאקאן, סמינר 17).
23. Alenka Zupančič, *When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value, in Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis* (Durham & London: Duke University Press, 2006), 168.
24. בנוסף לארבע הקטגוריות לאקאן גם הציג בפני המאזינים ארבע משוואות אלגבריות. אחת לכל דיסקורס, המורכבות מארבעה סמלים והים שמחליפים בינם מקומות. בדיון שלי בארבעת הדיסקורסים בחרתי להימנע מהצגת ההסמלה המתמטית של לאקאן, בעיקר כדי לא להרתיע את מי שאינו מעורה בסמיוטיקה לאקאניאנית. להסבר קצר על המשוואות ראו, Justin Clemens & Russell Grigg (2006), *Introduction, in Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, 1-7 (לעיל ה"ש 23).
25. Samo Tomšič, *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan* (London & New York: Verso, 2015), 205.
26. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings* (New York: Pantheon Books, 1980), 132) 1977-1972.
27. ארנדט מבדילה בין "מלאכה אינטלקטואלית" ל"מלאכת כפיים" וכותבת שברגע שבו האינטלקטואל נדרש לבטא את מחשבותיו בכתב "הוא חייב להשתמש בידיו ולרכוש מיומנויות ידניות ממש כמו כל בעל מלאכה אחר" (המצב האנושי, 121-122).
28. הגל, פנומנולוגיה של הרוח, תרגמו רועי בר ואלעד לפידות (תל אביב: רסלינג, 2020), 209-210 (תזות 194-195).
29. אני נשען כאן על בודריאר ועל מודל הסימולציות שלו, המצביע על התהליך שבו ייצוג המציאות עבר מפנה מכריע מייצוג שמצביע על קשר "אמיתי" לעולם ("ממשות") לייצוג שמשווה את היעדרו של קשר ממש לעולם. ז'אן בודריאר, סימולקרות וסימולציה, תרגמה אריאלה אזולאי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007).
30. במשטרים ליברליים-דמוקרטיים התלונה הנגדית עוברת ריכוך ומסתכמת בהוקעה על רקע נפשי או אסתטי של הסופר הפוליטי. כך למשל במקרה של חנוך לוין, שכתב שלוש סאטירות פוליטיות שביקרו את הערכים הדומיננטיים בתרבות הישראלית בשנים שלאחר מלחמת ששת הימים וגרמו לזעזוע ציבורי עמוק.

מבין שלושת המחזות, מלכת אמבטיה (1970) גרר את התגובות הקשות ביותר: מרבית הביקורות תיארו את הטקסטים שבמחזה כ"חומר תועבה" ואף המליצו לשלוח את לוין עצמו לטיפול פסיכיאטרי. אסתר כספי, הפטריוט בשירותה של מלכת אמבטיה: מלחמת ששת הימים ביצירתו של חנוך לוין, בתוך ישראל, גיליון 13 (2008), 254-250.

31. התלונה ההיסטרית הקלאסית של כל אדון היא חוסר היכולת שלו להבין אם אוהבים אותו בגלל כספו ומעמדו או בגלל "מי שהוא". המלך ליר נפתח בסצנה שבה ליר עומד לחלק את ממלכתו בין שלוש בנותיו, אך לפני כן דורש מכל אחת מהן הצהרת אהבה ומבטיח מתנה גדולה יותר לזו שתוכיח לו בדיבורה את גודל חיבתה אליו. ויליאם שייקספיר, המלך ליר, תרגם אברהם שלונסקי (ישראל: ספרית פועלים, 1969), 11. הברונית פאני מוזר, שטופלה אצל פרויד עקב היסטריה, רמזה לו על רצונה להינשא מחדש לאחר שהתאלמנה בגיל צעיר, אך לא עשתה זאת מפני שחששה כי גברים מחזרים אחריה בשל כספה. זיגמונד פרויד ויוזף ברויאר, מחקרים בהיסטריה, תרגמה מרים קראוס (צפת: ספרים, 2004), 140.

32. הנאה (jouissance) היא מושג לאקאניאני מעורפל שלאקאן עצמו מעולם לא הגדיר בצורה ברורה ונמנע מכך במתכוון משום שלדעתו תחושת ההנאה בלתי ניתנת להגדרה וחומקת מהסמלה. לפי לאקאן, החזרה על מקור הנאה כלשהו מגבילה את היכולת לגלות ידע חדש, ואילו ידע חדש מצידו הוא מה ש"עוצר את החיים" באמצע מסלול ההתענגות שלהם. אצל לאקאן, מושג ההנאה בדיסקורס של האוניברסיטה הופך למושג פוליטי טעון שמאפשר להבין מאין השלטון שואב את הלגיטימציה שלו ובאילו אמצעים הוא מנטרל ביקורת שמופנית כלפיו. לדוגמה פשוטה מהפוליטיקה הישראלית ראו את "נאום החמוצים" של ראש הממשלה בנימין נתניהו מאוקטובר 2017, שבו הוא הודף את טענות האופוזיציה בדבר דשדוש פוליטי וכלכלי. התלונה הנגדית של נתניהו כלפי מבקריו הייתה שהם מצד אחד מבקרים אותו ומצד שני הנהנים באופן חומרי מהחיים תחת שלטונו, או בלשונו: "חמוצים וטסים, מקטרים וקונים". ראו <https://www.youtube.com/watch?v=yigG-NCDtog>.

33. לאקאן, סמינר 17, עמ' 167-168.

34. ענת מטר, אוניברסיטה, בתוך מפתח, 3 (2011), 5.

35. Elaine Showalter, *Hystories: Hysterical Epidemics in Modern Media* (New York: Columbia University Press, 1997), 30 (להלן Showalter, *Hystories*).

36. Showalter, *Hystories*, 31, התרגומים שלי.

37. שם, 36.

38. עמנואל ברמן, המסע הארוך: דרכו של פרויד אל שיטת הטיפול הפסיכואנליטית, דרכיה של שיטת הטיפול הפסיכואנליטית מאז פרויד, בתוך הטיפול הפסיכואנליטי (תל אביב: עם עובד, 2002), 7-47.

39. דרור גרין, קדירת הקסמים של הפסיכואנליזה, בתוך מחקרים בהיסטריה (צפת: ספרים, 2004), 9.

40. שם, 14.

41. את הגבול לידע של פרויד עצמו אפשר לתאר במילת הקוד "דורה" (אידה באואר) ובביקורת הפמיניסטית כלפי הטיפול הפטריארכלי הבעייתי שהעניק לה. מאידך גיסא, שושנה פלמן טוענת כי זו טעות לייצר האחדה בין הגבול ההיסטורי האישי של פרויד האדם לבין הפוטנציאל הרב של הפסיכואנליזה כפרקטיקה לגילוי ידע. Shoshana Felman, *What Does a Woman Want?* (Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1993), 68-70.



# פרטיות

## אורפה סנוף-פילפול<sup>1</sup>

מסורת המחשבה הפוליטית הליברלית רואה בפרטיות תנאי חשוב לעצמיות ולאוטונומיה של היחיד וערך יסוד של הדמוקרטיה.<sup>2</sup> לפי השקפה זו, פרטיות היא זכותו של היחיד שיניחו לו לנפשו.<sup>3</sup> היא מכוננת כגבול מפני התערבות מדינתית בתנועה החופשית של הסחורות ושל יחסי הייצור הקפיטליסטיים.<sup>4</sup> חשיבותה של הפרטיות נגזרת מן היכולת ליהנות מפירות הפרטיות ברבים, ובפרט מהזכות החברתית לביטוי עצמי במרחב הציבורי.<sup>5</sup> הנחה רווחת היא שעל הפרטיות אפשר וצריך להגן, אולם כיום – בעידן הקפיטליזם המאוחר שבו פורחות טכנולוגיות תקשורת, מידע ומעקב – המשימה קשה מאי פעם.<sup>6</sup>

המאמר הנוכחי ימקם את הדיון בפרטיות בהקשר המחקרי הפמיניסטי האנגלו-אמריקאי. תובנותיו של המחקר הפמיניסטי העלו תרומה מכרעת לשיח הפרטיות בארבעת העשורים האחרונים. תובנות אלה העבירו את מושג הפרטיות קונקרטיזציה באמצעות בחינה ביקורתית של מושגי מפתח כגון אוטונומיה, כבוד, חירות ושליטה, ואף כרכו אותו מחדש במושגים נוספים, ביניהם פגיעות, אוטונומיה גופנית ויחסותיות.<sup>7</sup> כמו בשיח הפרטיות ככלל, המשגות אלה של המחקר הפמיניסטי שותפות לתפיסה של פרטיות כמושא ראוי לדאגה, כמה שאין די ממנו ולפיכך הוא זקוק להגנה משפטית.

בריבוי ההמשגות ובהנחה זאת המשותפת להן אין כל חדש. אף על פי שפרטיות היא מערך מושגי מורכב שנתון למחלוקות פילוסופיות, דומה כי אנו חווים פרטיות ואת הפגיעה בה באופן יציב למדי, שלא השתנה דרמטית מאז הופעתה במאה ה-19 ועד ימינו.<sup>8</sup> מעבר להסכמה הרחבה על כך שהפרטיות חשובה, המחלוקות בין ההמשגות השונות מתגלעות סביב הסיבות לחשיבותה, הרכיבים הייחודיים לה ושראוים להגנה, ההקשרים שבהם היא מתממשת ועוד. מעל כולן מרחפת השאלה: מהי פרטיות? האם היא מציינת שליטה של העצמי בעצמו ובמידע על אודותיו, או שמדובר בגישה של אחרים אל העצמי? מהכרעות כאלה מתגבשות גם הסיבות לחשיבותה של הפרטיות: האם עלינו להבינה במונחים תוצאתיים או דאונטולוגיים, כלומר האם ערכה נובע מן היתרונות האישיים והחברתיים שהיא מקדמת, או שהיא מאשררת ערכים אנושיים כמו כבוד, חירות התודעה או זהות אישית?<sup>9</sup> משתי החלופות האלה ברורה גם המחלוקת בנוגע לרכיביה הראויים להגנה. המחלוקות משקפות קשיים פוליטיים והמשגתיים המלווים את מושג הפרטיות מראשית התגבשותו במאה ה-19 כזכות הזקוקה להגנה משפטית. מאמר זה יבקש לפרום כמה מן הקשיים האלה.

הנחת המוצא של המאמר היא שפרטיות, ככל מושג אחר, אינה מבטאת מהות שקודמת לניסיון הממשי שלנו בפרטיות; ככל מושג, היא מתממשת באמצעים פרקטיים, ופרקטיים פירושה גם פוליטיים.<sup>10</sup> הבנה זאת של התיאוריה כפרקסיס טמונה גם בהיגד הפמיניסטי "האישי הוא פוליטי" (להלן: "הא"פ), שהופיע בכותרת מאמרה של קרול האניש בשנת 1970.<sup>11</sup> בשעת ניסוחו,

אורפה סנוף-פילפול: בית הספר למדעי התרבות, אוניברסיטת תל-אביב

פעל הא"פ כתיאוריה וכפרקטיקה וביסס את ייצור הידע ואת פירוש היחסים החברתיים על סמך ניסיון האישי של נשים. השימוש בניסיון של נשים סיפק הצדקה לדה־לגיטימציה של מאבקן הפוליטי, בעיקר באמצעות סיווג פעולותיהן כהתנהגויות "אישיות" ועל כן אפוליתיות. דה־לגיטימציה זאת אפשרה מצידה את הופעתו של הא"פ, שסיפק כתב הגנה לפרקסיס ולתיאוריה הפמיניסטית, אולם במרוצת השנים הפך הא"פ ל"הפרטי הוא פוליטי". אין מדובר בשינוי לקסיקלי גרידא, כי אם בתמורה פרדיגמטית במובנו של הא"פ.<sup>12</sup> תמורה זאת מתבטאת בתפיסה הרווחת היום, שההגד מביע ביקורת על הדיכוטומיה בין המרחב הפרטי לציבורי ועל יחסי השליטה הממוגדרים הרווחים בספרה הפרטית. לטענתי, הסתת הזרקור מהניסיון האישי אל המרחב הפרטי החומרי קשורה בטבורה להופעת הפרטיות בשיח הפמיניסטי האמריקאי כמושא לדאגה. התביעה הפמיניסטית לפרטיות ממחישה כי ההבניה הרווחת של האישי והפרטי במובן המודרני־ליברלי של פרטיות – הבניה שמסייעת למתוח גבול אשר מסווה את ההבדל בין האישי לפרטי – הוטמעה היטב בשיח הפמיניסטי האמריקאי. הבניה זאת של האישי והפרטי ניצבת במוקד מאמר זה, ועל כן ההיגיון המנחה את מהלכו הוא ההבחנה ביניהם.

כדי לבסס את טענתי, אציע פרובלמטיזציה של פרטיות מפרספקטיבה פמיניסטית ומתוך ביקורת על השיח הפמיניסטי הרווח. הטענה היא שהתפיסה הרווחת, שאכנה אותה "פרטיות מחוללת", השתרשה בפמיניזם האמריקאי, אך בה בעת היא מסתירה מובן משלים שחיוני להבנת הפרטיות, שאותו אכנה "פרטיות מחללת". אראה כי היחס הדיפרנציאלי כלפי האישי, כלומר ההבנה שערכו של האישי שימש אמצעי להדרתו מהמרחב הציבורי, סיפק נקודת משען לטענה ש"האישי הוא פוליטי". הפיכתה של הפרטיות למושא לדאגה פמיניסטית, לעומת זאת, מעידה על שינוי איכותי של ממש: מפרובלמטיזציה חובקת־כול לתביעה להגן על פרטיותן של נשים. שינוי פרדיגמטי זה מבטא לטענתי דה־רדיקליזציה ודה־פוליטיזציה של הפרטיות במחקר הפמיניסטי האמריקאי, שאינו מספק הסבר לכך שדווקא חילול הפרטיות עשוי לשמש בימינו כאמצעי להתנגדות.

למאמר שלושה חלקים. תחילה אעסוק במראית העין של הזהות בין האישי לפרטי בתחום הפרטיות. ההבחנה ביניהם תספק את התשתית לטענתי כי הבניה זאת של האישי והפרטי מאפשרת להתעלם מן הקושי האפיסטמי והפוליטי שמציב האישי בפני פרטיות במובנה המודרני־ליברלי. ב"קושי" כוונתי לחוסר האפשרות לדעת את האישי במלואו, ועל כן גם לשלוט בו לחלוטין.

החלק השני יעסוק בפרטיות, באישי ובהיעדר שליטה. בחלק זה אעמיד שני מובנים משלימים למושג פרטיות: האחד הוא המובן המודרני־ליברלי הרווח בספרות המחקר, והשני איננו בהכרח מה שניתן לחילול ולחדירה, אלא גם מה שעשוי בעצמו לחדור ולחלל דברים שמעבר לפרטיות. החלק השלישי יבחן את התמורות ביחסו של השיח הפמיניסטי כלפי פרטיות. בתמורות כוונתי (א) לחיבור בין האישי לפוליטי, (ב) להבדלה ביניהם בשנית, (ג) להתמוססות האישי בפרטי. התחקות אחר תמורות אלו תאפשר לבחון כמה מהבעיות הבלתי מטופלות בשיח הפמיניסטי בנוגע לפרטיות.

### הבחנת האישי מהפרטי

בשיח הפרטיות, המונחים "אישי" ו"פרטי" משמשים לעיתים קרובות לסירוגין. שפת היומיום, הגדרות פילוסופיות ומילוניות – כולן משתמשות באישי ובפרטי כבמילים נרדפות לפרטיות. על פי מילון אוקספורד, למשל, פרטיות מציינת "סוד", "עניין שהוא אישי או פרטי".<sup>13</sup> אך האישי והפרטי אינם זהים. עוד מהגדרתו בקורפוס יוריס,<sup>14</sup> ציין הפרטי דבר מה שהוא סינגולרי או נחבא, אך כזה שאפשר להעריכו באופן אמפירי.<sup>15</sup> האישי הוא ערטילאי מיסודו, ומציין את מה שנמצא בזיקה לאיש (person). למושג "אישי" יש שלושה משלבים: דקדוקי, משפטי ותאולוגי. באופן נסיבתי למדי, במאה ה-17 עברו השלושה היבור (articulation)<sup>16</sup> שסלל את הדרך לאימוץ המושג person בהתייחס "לסובייקט המחשבה והפעולה של היחיד ולסובייקטיביות בכלל".<sup>17</sup> מחשבות, רשמים, תחושות, רגשות וזיכרונות – הדברים האישיים שנמצאים בזיקה לאיש הם רבים. אפשר שמאז התגבשותו של המושג "אישי" במאה ה-17 הם רק מתרבים והולכים, ובכך תורמים לקושי ההמשגתי של פרטיות. ה-person הוא המושג ששימש את ג'ון לוק כדי להבהיר את ייחודיותה של הזהות העצמית.<sup>18</sup> מובן זה, שנוצר מתוך ההיבור בין משלבו של האישי, מהווה תנאי מקדים למיזוג עם הפרטי, ולמיזוג של שניהם אל תוך מושג הפרטיות.

כדי שהמערך המושגי של פרטיות יתגבש, צריך היה לנתק או להבדיל את הגוף האישי מהפוליטי. מהופעתה במאה ה-18 בצרפת ובמאה ה-19 באנגליה ובארצות הברית,<sup>19</sup> לא נס ליחה של הדרישה הזאת, המממשת את עבודת הגבול שהוריש לוק למסורת המחשבה הפוליטית כששרטט את המשפחה בתור אתר של פרטיות שנפרד מהמדינה, ובמיוחד מהחברה שסביבה.<sup>20</sup> יצירתו המתמשכת של הגבול בין האישי לפוליטי מבנה את הפרטיות כספירה נפרדת, כתחום, שבו משמעה הוא הן חירות משליטה חיצונית והן הבניה של אחריות היחיד לשמור על פרטיותו ולשלוט בה. אם כן: לשמור ולשלוט. כך מקובצים בתחום הפרטיות שלל מושאי שליטה, כגון התנסויות, מעשים ונראויות, לרבות המידע עליהם. את מושאי השליטה הערטילאיים והגשמיים האלה אנו חווים, תופסים ומכנים כ"אישיים" וכ"פרטיים" כאחד.

אכן, השליטה ממלאת תפקיד מרכזי במערך המושגי של פרטיות, ומציינת "סמכות המממשת את עצמה במלוואה".<sup>21</sup> מהגדרה זאת של שליטה, המקובלת בתיאוריה הפוליטית והמשפטית, מתקבל הרושם כי כל מרכיבי הפרטיות הם דברים שהיחיד יכול, ברוב ההקשרים, להגן עליהם ולשלוט בהם. לדוגמה, קריאת יומנו האישי של אחר ללא רשותו היא הפרה של ענייניו האישיים והפרטיים כאחד. אך מה בדיוק מכונן את הפגיעה ב"אישי" וב"פרטי" שכלולים ביומן? ומה חשיבותה של שאלה זאת? המוסכמה שקריאה של אחד ביומנו האישי של אחר ללא רשותו היא פגיעה בפרטיות מייתרת לכאורה את שאלת ההבדל בין האישי לפרטי, במיוחד משעה שמידע אישי הפך למטבע עובר לסוחר, כלומר לרכוש פרטי. אך אם אין זה אובדן היומן של עצמו, כלומר הרכוש הפרטי, שמסב את מרב הפגיעה בפרטיות, ואם מוסכם כי התרחשה פגיעה גם כשבעליו של היומן איננו מודע לכך שאחר קרא בו,<sup>22</sup> אזי מתברר כי הצורך להבחין בין האישי לפרטי מוצדק. צורך זה, שנותר בלתי מטופל בשיח הפרטיות, עשוי לספק מענה לקשיי ההמשגה של פרטיות, בפרט לאלה הנובעים מהניסיונות להגדיר במה אפשר לשלוט ומה בדיוק נפגע.

מן העת העתיקה, ערכו של הפרטי נותר נמוך ביחס לחיים הציבוריים, והשתווה אליהם רק עם צמיחת הליברליזם המודרני,<sup>23</sup> ולכל המוקדם ברנסנס. כך או אחרת, רק במאה ה־19 נטען הפרטי במלוא ערכו החדש. עד כדי כך, טוען ההיסטוריון פיליפ אריאס, שבאותה עת נעשה הפרטי שם נרדף לאושר.<sup>24</sup> זוהי גם העת שבה רכש הבית את מובנו המרובד כספּרה פרטית שעניינה צורכי היומיום של משק הבית והמשפחה, מיניות והולדה, טיפול והזנה. הגדרת הספּרה הפרטית כ"ספּרת האהבה, המבע, [...] הרגשות, אי־הרציונליות, המוסר, הרוחניות והדת"<sup>25</sup> עולה בקנה אחד עם מושג הפרטיות עד כדי כך שקשה להבחין בינה לבין הפרטי. אך את זיהוי המובנים האלה עם הפרטי ועם פרטיות אי אפשר להבין אלא בזיקה למושג האישי וליחס שנרקם בינו לבין הפרטי.

את מרכזיותו של האישי לאותם מובנים שנוצקו לספּרה הפרטית, ולפרטי בהרחבה, אפשר להבין לאור טענתו של רוברט אספוזיטו בנוגע למושג person. לדבריו, "אפילו כשרעיון האישי מתפרש במונחים חילוניים [...] האיש טומן בחובו ממד רוחני או מוסרי החורג מן ההווה הפיזית".<sup>26</sup> בעקבותיו אציע כי האישי הוא שמביע את המובנים המטאפיזיים האלה של האישי, ועל כן הוא איננו ניתן לוויסות והסדרה. לפרטי, לעומת זאת, יש ממד חומרי שהופך אותו לחדיר ופגיע, ולכן גם למה שמובנה כחלק ממערך של יחסי שליטה. הפרטי גם נקשר ברכוש, וזיקה זאת מתעצמת עם משטר ההגנה על רכוש פרטי. הגנה על עניינים פרטיים והקמת סעדים נגד הפגיעה בהם משמען חירות שלילית, החירות מפני דברים שיקרו או ייעשו לפרטי. מתוך מובנים אלה של הפרטי צומחת מסורת הפרטיות במובנה המודרני־ליברלי.<sup>27</sup> מסורת זאת אמנם מבליעה בתוכה גם את האישי, אך היא מאחידה אותו עם הפרטי תוך שהיא מסווה את ההבדלים ביניהם, את דרגות השליטה שלנו בהם ואת צורות הפגיעה הקשורות בהם.

במאה ה־19 הוכפפה סדרה של דברים "אישיים" למרחב הפרטי, ל"חיים הפרטיים" ולפרטיות בהרחבה. הכפפה זאת פירושה, מצד אחד, שכל מה שפרטי מקבל את משמעויותיו של האישי, קרי המושג שמציין את ממדיו המטאפיזיים של האישי. באופן הזה, שלל מובני הרוחניים, הנפשיים והמוסריים של האישי מיוחסים בערבוביה לספּרה הפרטית, עד שהפרטי מתגבש כמילה נרדפת לאושר. מצד שני, פירושה שכל מה שאישי חייב לסור למרותו של הפרטי, כלומר לא לחרוג מגבולותיו הקונקרטיים. במסגרת הכפפה זאת נמחים ההבדלים בין האישי לפרטי. כאמור, את אחת מנקודות המשען המוקדמות להאחדת האישי והפרטי סיפקה ההגדרה של לוק לאיש כמי שניחן בזכויות קניין בזהותו, ברכושו (הפרטי) ובאישיותו.<sup>28</sup>

הצדקותיו של לוק להגנה מפני "מגבלות השליטה החיצוניות", אלה שהשיתו המדינה והכנסייה, סיפקו את התשתית האפיסטמית והמוסרית להופעתה של קטגוריית הפלישה לפרטיות.<sup>29</sup> הופעתה של קטגוריה זאת בשדה השיח המשפטי האנגלו־אמריקני של המאה ה־19 מסמנת את התגבשות התביעה להגנה על פרטיות. במאמר "הזכות לפרטיות" שפרסמו סמואל וורן ולואיס ברנדייס טענו השניים כי פרטיות שקולה ל"זכותו של היחיד שיניחו לו לנפשו", והיא מוגנת ביסודה בזכותו של היחיד ל"אישיות בלתי־מחוללת" (inviolable personality), בלתי מופרעת בידי גורמים חיצוניים.<sup>30</sup> בהתבסס על עקרון האישיות הבלתי־מחוללת שרטטו וורן



וברנדייס את קו הגבול המשפטי בין מה שראוי להיות פרטי לבין מה שראוי להיות ציבורי.<sup>31</sup> לשם כך הסתמכו השניים על מגוון פסיקות, ביניהן צו מניעה שהוצא שלושה עשורים קודם לכן על פרסום תחריטים שהזמינו המלכה ויקטוריה והנסיך אלברט, שבני הזוג ייעדו אותם לעיני משפחתם וחבריהם בלבד. במעין תמונת מראה למוסכמות ולפרקטיקות הנהוגות כיום בנוגע לפרטיותם של בני משפחת המלוכה הבריטית, צו זה התבסס על דבריו של סגן הקנצלר ברוס, שהציע את ה"הולמות" כקו הניתן לאכיפה משפטית. כדי לאכוף את ההבחנה הזאת בשנת 1884 התבסס ברוס על הזכות לקניין.<sup>32</sup> קו הגבול הזה עבר בין מה שהולם את הפרטי למה שהולם את הציבורי, ומגבול ההולמות הזה נגזרה זכותו של היחיד לשלוט בענייניו האישיים.

באותה נשימה, היחיד גם מתבקש להחביא את ענייניו האישיים במרחב הפרטי. במילים אחרות, משעה שמוקנית ליחיד הזכות לשלוט בענייניו האישיים, האישי מקבל את תכונותיו של הפרטי. הפרטי, בהיותו קניין ומרחב כאחד, המקיף בקירותיו את האישי, נכנס למערך של חקיקה. הכפפת האישי לפרטי תכליתה למנוע "פלישות לפרטיות חברתית" (invasions of social privacy). פירושו של דבר שהיחיד נהנה גם מפרטיות חברתית, ושהפרטה משמעה פלישה לפרטיותו בחברה. ואכן, חליפת מכתבים שניהלו וורן וברנדייס כחמש-עשרה שנה לאחר פרסום "הזכות לפרטיות" מעידה כי הסכימו שהזרז המיידני למאמרם היה סלידתו העמוקה של וורן מהפלישות החברתיות לפרטיות משפחתו, ובמיוחד מ"הפרטים האינטימיים" על חיי משפחת וורן שהיו פרושים על עמודי עיתונים כמו *The Saturday Evening Gazette*.<sup>33</sup> את הפרטים האלה, שוורן וברנדייס ביקשו לתחום במרחב הפרטי, תיארו השניים כ"אישיים". עוד אדון בציווי האילם להותיר את האישי בגבולות הפרטי.

התכלית הראשונה של וורן וברנדייס עסקה בביסוס זכותו של היחיד לווסת את שליטתו במידה שבה הוא רוצה להפוך את ענייניו האישיים לציבוריים; התכלית השנייה חשפה כי הזכות לפרטיות מצמיחה עניינים אישיים אל הפרטי. שתי תכליות אלו התממשו, בין היתר, באמצעות תחזוק ההפרדה בין הפרטי לציבורי וההבדלה בין הגוף הפוליטי לגוף האישי, ועקב כך הכפפתו של האישי לפרטי. אלה הם שלושה מתנאי האפשרות להופעת המערך המושגי של פרטיות. הראשון והשני ידועים היטב. השלישי, לעומתם, נעדר מספרות המחקר כמעט לגמרי. הראיה לכך היא האופן שבו אנו משתמשים במושגים האלה כדי לתאר טווח רחב של דברים שאנחנו תובעים עליהם פרטיות. אכן, שניהם ממלאים תפקיד מכוון בהתגבשות מושג הפרטיות.

בדומה לפרטי, ערכו של האישי החל לנסוק בתקופת הרנסנס.<sup>34</sup> אך לאורך ההיסטוריה, והרבה לפני שהאישי והפרטי נוצקו אל תוך מושג הפרטיות החדש, רק הפרטי נהנה מיציבות טרמינולוגית ולקסיקלית. קוונטין סקינר תולה את יציבותו של הפרטי בחוסר העיסוק התיאורטי בו.<sup>35</sup> האישי, לעומתו, לא ניחן באותה יציבות פורמלית. אדרבה, טווח הסימון של האישי עבר תהפוכות מאז הרפובליקה הרומית ועד למשמעותו בתרבויות המערב כיום, בין היתר בגלל שלושת משלבי, שהציבו אתגרי המשגה משלהם.<sup>36</sup>

לטענתי, המקור לחוסר היציבות הפורמלית של האישי, לרבות הערטילאיות שמאפיינת אותו, טמון בחוסר האפשרות לראות אותו. ראייה חולקת אטימולוגיה משותפת עם ידיעה, והיחס

האפיסטמי שמתקיים ביניהן שולט כמעט ללא עוררין בהיסטוריה האינטלקטואלית המערבית של עיסוק בחושים. לפי אוצר המילים היווני, ראייה היא מצב של ידיעה, והיא בלתי נפרדת לשונית ומושגית מחוויית ההתבוננות.<sup>37</sup> על אי־נראותו של האישי מעידה האטימולוגיה של persona הלטינית, שמציינת מסכה הגורמת לקול להדהד (personare).<sup>38</sup> את השימוש הראשון במונח person מיקם ליוויס במאה הרביעית לפנה"ס, בתקופת הרפובליקה הרומית, והסביר כי ה־person הוא בבסיסו פוליטי, ומציין ייצוג המוקצה מתוקף תפקיד.<sup>39</sup> למעשה, הרבה לפני שציינה דמות, אישיות וגוף דקדוקי (first, second and third person), המילה persona הביעה שליטה דתית או מדינית, ובכל מקרה בלתי נראית. לפיכך, ההסבר של ליוויס מבוסס על מטונימיה כפולה שנעה מן המסכה התיאטרלית שעטה השחקן היווני ושגרמה לקולו להדהד, אל התפקיד שאותו הוא פירש/ייצג, וממנו אל קיקרו, שהגדיר את המגיסטר כקול החוק ("per-sona, "spokesman") – "הקול הוא מגיסטר חרישי".<sup>40</sup> זהו אפוא קול שפועל עליי ועל אחרים בלי להיראות. לא רק שהאישי ניחן בכושר הכפפה, אלא שבהיותו בלתי נראה, אי אפשר לדעת אותו ולכן גם לא לשלוט בו.

מאפיינים אלה של האישי הפכו לבעיה נוכח העלייה בערכו וההיכור בין משלכיו. או אז התממש מיוזגו עם הפרטי, שאפשר להסוות את ההבדלים ביניהם – ובראש ובראשונה לייחס לאישי ממשות חומרית ויציבה. ייחוס זה הוא שנותן לנו את האשליה שאפשר לראות את האישי, לדעת אותו ולשלוט בו. ואולם, ההבדל בין האישי לפרטי לא נעלם. כפי שמעידה המילה הלטינית privatus, הפרטי הוא מה שמובחן, נבדל או מוקצה ממה שציבורי. הוא מציין את חייו הפרטיים והנחבאים של אדם. אף שהפרטי בלתי נראה, הוא מגדיר בבירור מי יכול לראות מה ובאיזו מידה. שלא כמו אי־נראותו היסודית של האישי, במקרה של הפרטי מדובר באי־נראות יחסית; היא כזאת רק ביחס למי שאיננו שותף באותו עניין פרטי ברגע מסוים. זוהי קונקרטיזציה של "מה שרואים מכאן לא רואים משם".

לעומת זאת, האישי הוא אותו דבר שעשוי לפעול עליי, שניחן בכושר להכפיף אותי, וזאת בלי להיות גלוי בפניי. מחוסר האפשרות לראות את האישי ולדעת אותו נגזר המאמץ לתחום אותו, את מה שתמיד חומק; א) ממני, מיכולתי לספק לו הגדרה סגורה שאיננה פתוחה למשא ומתן; ב) ממי שרוצה גישה אליו, אל הזיכרון והחוויה ששותפים לכינונו של האישי. במילים אחרות, האישי חורג מהפרטי בשני מובנים: ראשית, לא תמיד אפשר לגדר ולהגדיר אותו בתוך התחומים של הפרטי; שנית, באופן עמוק ומשמעותי יותר, האישי חורג מהשפה הליברלית של הפרדת הגבולות.<sup>41</sup>

\*\*\*

אל מול הפרובלמטיקה שמעורר היעדר השליטה באישי, אידיאל הפרטיות מיוצר באופן מתמשך באמצעות יצירת גבול בין האישי לפוליטי. גבול זה מכיל מראש "דינמיקה תמידית של יצירת חציצה מדינית וטריטוריאלית",<sup>42</sup> וחציצה זאת היא שיוצרת את תחום הפרטיות, אותו אזור

של אי־מובחנות בין האישי לפרטי. אך גם כאשר תחום הפרטיות נדמה כאטום, הוא "מתגלה כדיפוזי".<sup>43</sup> משהו, וליתר דיוק האישי שבו, עשוי לחמוק ממנו, ומשום כך יצירת גבול הפרטיות היא משימה בלתי פוסקת, שכן ההתגלמות של גבול "היא תמיד פגומה, נכשלת ביצירת הבחנה מוחלטת בין 'פנים' ל'חוץ', יוצרת אזורים אפורים של עמימות".<sup>44</sup> על כן, כלל הגורמים המעורבים בכינון הפרטיות – בהגבלת הגוף האישי מן הפוליטי, בתיחומם של האישי והפרטי יחדיו – אינם מפסיקים לפעול את פעולתם. תפקוד מוצלח של גבולות, מסבירה מירב אמיר, "מותנה בהכרח בעטיפתם בתוך ההמשגה הנורמטיבית של גבול".<sup>45</sup>

ההמשגה הנורמטיבית של פרטיות נותנת לה קדימות על פני גורמים שעשויים לפגוע בה, לרבות מרכיביה וחשיפת ההבדלים ביניהם. בחשיפתם עולה על פני השטח היעדר השליטה המובנה בה, שמתפרש עד היום במונחים של חילול וחדירה. לכן, כדי שגבול הפרטיות יתפקד כהלכה ויספק ליחיד שליטה בתחום הפרטיות – כלומר יגן מפני חדירה למרחבו, רכושו וגופו הפרטיים ומפני חילול זכותו לשליטה על מידע אישי ויחסים בין־אישיים – עליו להעלים תנאי יסודי לכינונו, דהיינו את חילולו המובנה ואת פשר הדבר הניתן לחילול. פרקטיקת הייצור של גבול הפרטיות אינה חדלה להתיק את מגבלות השליטה החיצונית אל תחום הפרטיות שהיא יוצרת, ומשעתקת בתוכו היררכיה של סמכות: הסמכות של מי יכול לחדור לאן, או למי, ובאילו נסיבות. ואולם ככל שהאישי ניחן בכושר הכפפה, סמכות זאת איננה יכולה "לממש את עצמה במלואה", מה עוד שהרצון לדעת את האישי לגמרי, אחת ולתמיד, נידון לכישלון. היעדר היכולת לדעת ולשלוט באותו דבר שניחן בכושר הכפפה ושמוטען בערך חדש, היינו ה"אישי", מספק את התשתית לחלק הבא של דיונו. בחלק זה אציע שני מובנים משלימים של פרטיות. האחד הוא אותו מובן מודרני־ליברלי, הנשען על ה"פרטי" החומרי והחדיר, ושיכונה להלן פרטיות מחוללת. בהמשך, על סמך ההבחנה שערכנו בין האישי לפרטי, אבקש לפרום את מראית העין האחדותית של הפרטיות במובנה כמחוללת, ולחשוף את בטנתה התפורה היטב – פרטיות מחללת.

### שני מובנים של פרטיות

מרגע שהיחיד מובנה כאחראי להגן על פרטיותו ולשלוט בה, הפגיעה בפרטיות נתפסת כאובדן שליטה. אמנם ידוע ומוסכם כי השליטה בפרטיות לעולם אינה מוחלטת,<sup>46</sup> אולם מה שנראה ודאי ומוחלט, מה שממעטים להטיל בו ספק, הוא עצם היכולת לשלוט בכל מרכיבי הפרטיות באופן זהה. ההבניה האחדותית של סוגי הפגיעה בפרטיות מתבטאת בהופעתם המשותפת של המונחים "פלישה לפרטיות" ו"אישיות בלתי־מחוללת". כדי להבחין בין סוגי הפגיעה השונים, עלינו לברר מה ההבדל בין חילול לחדירה – שני מושגים רווחים לתיאור הפגיעה בפרטיות.

חילול, violare הלטיני, פירושו הפרה של שבועה, ברית או הסכמה חוזית, והוא הפך ברבות השנים למטאפורה לחדירה. חדיר, שמקורו בפועל penetratus הלטיני, הוא מה שניתן להיכנס אליו או לנקבו באמצעות גוף אחר. כשם תואר, חדירה משמשת כמטאפורה לתחושה רגשית עזה – בפרט באתיקת הפרטיות החדשה של הבורגנות, שבה היא מציינת תחושת הכרה או גילוי פתאומי המתרחשים באחת.<sup>47</sup> אני מציינת את הבלבול המושגי הזה מפני שבשיח הפרטיות,

ובשדה השיח המשפטי בפרט, רווחת הנטייה לדלג בתוך הצמד חילול־חדירה כאילו היו מילים נרדפות. ערבוב מושגי זה משרת את מראית העין של האחדות בין האישי והפרטי כדברים שאפשר לפגוע בהם, ובין סוגי הפגיעה הקשורים בהם. כשאנו מייחסים לאישי ממשות חומרית ויציבה, אנו למעשה מניחים כי דרגות השליטה שלנו באישי, ובאפשרות לפגוע בו, אינן נבדלות באופן מהותי מאלה של הפרטי. כנגד הנחה זאת, ההבחנה שערכנו עד כה תאפשר לארגן מחדש את היחסים (א) בין סוגים שונים של פגיעה בפרטיות, (וב) בין מושאי השליטה/הפגיעה השונים. ארגון זה יאפשר לבסס את הטענה, שעד כה רק נרמזה, שחילול נמצא בזיקה לאישי, ואילו חדירה נמצאת בזיקה לפרטי.

כל דיון בחילול מתנהל לפחות באחד מהמשלבים של ה־person: הגוף הדקדוקי; הגוף בעל המעמד המשפטי ברומא העתיקה; והשילוש הקדוש של גופותיהם של האב, הבן ורוח הקודש.<sup>48</sup> לשם ההסבר נתמקד בשניים האחרונים, המשפטי והתיאולוגי. את שני המשלבים האלה של האישי אפשר לאתר כבר באטימולוגיה של violare הלטיני. שניהם מרמזים על הערטילאיות של מושאי השליטה, ששייכים בדין לאישי ושמקובצים בתחום הפרטיות: מוסכמות, כללים, חוזים כתובים ובלתי כתובים וחוקים. הערטילאיות של האישי נגזרת הן משורשו של ה־person והן מהאי־גופניות שמאפיינת כל חילול, כלומר כל הפרת חוזה משפטי או שבועה. מה עוד ש־person נוכח בחוזה המשפטי ובשבועה הדתית כאחד, וזאת אף על פי שהוא עצמו איננו אחד. הוא כולל, בין היתר, את ה־personae המשפטית ברומא ואת שלושת ה־persons בנצרות. המשלבים השונים של ה־person, יחד ולחוד, מעידים על נוכחותו של האישי בכל מה שמחוזה מושא לחילול, קרי בחוזה המשפטי ובשבועה הדתית.

חדירה, לעומת זאת, נקשרת באופן "אורגני" עם הפרטי. הפרטי מציין דבר מה שיש לו ממד חומרי, ועל כן אפשר לנקב אותו, כלומר לחדור אליו. ואכן, אפשר לנקב גופים ואיברים, אפשר להיכנס או לצאת ממבנים. לפיכך, שלא כמו האישי, הפרטי משמש לתיאור מושאי שליטה חומריים וחדירים שחוסים בתחום הפרטיות. לפגיעה בעניין פרטי יש לרוב ממד חזותי: או שהדבר הפרטי, הנחבא, הפך בעל כורחו לגלוי, או שאנחנו יכולים לראותו במו עינינו את פעולת הפגיעה בו ואת תוצאותיה (חבורות על העור, למשל). ובכל מקרה, את הפגיעה בעניין פרטי אפשר להעריך אמפירית, כמו במקרים שבהם מעורבת פגיעה ברכוש.

אפשר לשבור את לוחות הברית, לשרוף את הנייר שעליו נחתם החוזה. אך בכל הפרה, בכל חילול, יש ממד שחומק מהתפיסה שלנו. את התוצאים (effects) של הפרת חוזים ושבועות, קרי של מימוש פוטנציאל החילול המובנה באישי, לא בהכרח רואים מיד, ועל כן היכולת שלנו לדעת מהם התוצאים האלה ולשלוט בהם מוגבלת למדי. בכל מקרה, מה שישתנה בעקבות החילול הוא המשמעות של הדבר שאנו מכנים־חווים־תופסים כ"אישי". זה נכון גם אם החילול, שפירושו הפרת חוקים, מערב פעולות של חדירה מהסוג של פריצה לבית או אונס. גם אז, מה שישתנה מיידיית אינו בהכרח הבית עצמו, או הגוף ה"נחמס". ואולם, פרטיות במובנה המודרני־ליברלי, שתכונה להלן "פרטיות מחוללת", איננה נותנת את הדעת על ההבדלים האלה.

## פרטיות מחוללת

פרטיות מחוללת היא א) פרקטיקת ייצור גבול בין הגוף האישי לפוליטי, וגבול זה מכונן את הפרטיות גם ב) כתחום שמקבץ מושאי שליטה ערטילאיים וגשמיים, אישיים ופרטיים, בהתאמה. פרטיות במובן מודרני-ליברלי זה מומשגת במונחים של נסיגה והימנעות, המבססים פרטיות כצורה של חירות שלילית: החירות מפני התערבות, החירות להיות בלתי נגישה לציבור והחירות מפני פלישתם של אחרים לתחומי ידע על אודותייך.<sup>49</sup> חירות זאת נתפסת, היסטורית לפחות, כתוצר של הבדלת הגוף האישי מהפוליטי. מעשה ההבדלה הזה הסיר מגבלות שליטה חיצוניות, וכך בכך אָשרר את ריבונות המדינה, הערבה לפרטיות. מריבונות זו המדינה שאבה ועודנה שואבת את הצדקתה להפר פרטיות, בעיקר בטענה כי הפרה כזאת נעשית לטובת הציבור.

פרטיות מחוללת נגזרת מהמסורת הליברלית המודרנית ומדגישה את ההגנה על רכוש פרטי וזכויות הפרט. פרטיות במובן זה היא זכות יסוד ובה בעת מושא לפגיעה, קרי לחילול ולחדירה. כזכות יסוד, פרטיות מחוללת דבקה בדיכוטומיה הליברלית בין הספּרה הפרטית לספּרה הציבורית, ולכן היא מתמקדת רק בהגנה על האדם הפרטי, רכושו והמרחב שלו, שבו הוא מעדיף להיחשף ולנהל יחסים בין-אישיים. מובן זה של פרטיות מסתמך על הרעיון שעניינים פרטיים ואישיים הם מוחשיים ולכן אפשר לגשת אליהם, לחדור אליהם, ובהכללה – לפגוע בהם. כמושא לחדירה ולחילול, פרטיות מחוללת מטשטשת את ההבדלים בין מושאי השליטה שחוסים בתחומה (מידע, גופים, רכוש ויחסים אישיים), לבין סוגי הפגיעה בהם. ההאחדה בין מושאי השליטה האישיים-ערטילאיים והפרטיים-חומריים הופכת אותם לרכיבים בלתי מובחנים השייכים לתחום הפרטיות. זוהי אפוא מראית העין האחדותית שפרטיות מחוללת מטפחת: היא מקנה לאישי תכונות של חומר, שהופך אותו לכאורה לגלוי, ניתן לידיעה ולכן ניתן לשליטה.

כאמור, אף שחילול וחדירה מציינות סוגים שונים של פגיעה, בשיח הפרטיות רווחת הנטייה להשתמש גם בהן כבמילים נרדפות. שתיהן עשויות לתאר את פעולת הפגיעה בפרטיות (במושאי השליטה האישיים והפרטיים), ואת התוצאים של פגיעה זאת (אם פרצו לי לבית, אני מרגישה מחוללת) ללא הבחנה. תוצאי הפגיעה המרכזיים לענייננו הם א) הפרת יחסי השליטה בין היחיד לבין אחרים, וב) אכיפתם מחדש נוכח מה שנתפס כפגיעה בפרטיות. התמקדותי בשני התוצאים האלה נשענת על התובנה כי גם כאשר מתרחשת פגיעה כזאת, יחסי השליטה שהופרו הם פנימיים לחלוטין לשיח הפרטיות. מה שהופר ויוסדר מחדש הוא היחס בין השליטה של היחידה – בעצמה, במידע על אודותיה ובדברים שבבעלותה – לבין שליטתם של אחרים בה ובדברים האלה. במילים אחרות, כל זמן שהיחס בין גבול הפרטיות לתחומה יציב פחות או יותר, דומה כי "הכול בשליטה": העמדה הנורמטיבית שמשקפת מפרטיות מחוללת עומדת בעינה, ואיתה גם המאמץ הבלתי נלאה להסדיר מחדש את היחסים שהופרו.

זהו התפקיד שממלאת ההמשגה הנורמטיבית של פרטיות במובנה המודרני-ליברלי. פרטיות מחוללת נוטלת חלק יצרני מסדיר בכינון הפרטיות כגבול שיוצר אותה כתחום המקבץ טווח רחב של מושאי שליטה ומסדיר את היחסים ביניהם. קיבוץ מושאי השליטה הגשמיים והרוחניים בתחום הפרטיות ואופני הסדרתם מתחזקים יחד את הזיקה בין שני סוגי הפגיעה בפרטיות,

כחדירה וכחילול. ככל שהזיקה בין חילול לחדירה נשמרת – דרך מעבר משם העצם למטאפורה ולהפך – כך היא הופכת שקופה. וכל זמן שזיקה זאת נותרת שקופה ואינה נחשבת לבעיה, הבנת הפרטיות כתחום מסוככת על כל מה שאי אפשר לגדור אותו ולהגדירו במלואו, ולכן על כל מה שאי אפשר לשלוט בו לגמרי.

### פרטיות מחללת

פרטיות מכוננת גם כגבול המגן על המרחב הציבורי הבורגני – כגבול המגן מפני פלישה של תחום הפרטיות אל המרחב הציבורי. באופן מסורתי, המרחב הציבורי נתפס כספֶרה ששמורה לפעילותם הכלכלית, האינטלקטואלית והפוליטית של גברים, שקידמו את ענייני משפחתם ואת ענייני החברה כולה.<sup>50</sup> אולם לא פחות מכך, הוא נתפס כפגיע ביחס לדברים שעלולים לחדור אליו ולזהם אותו ואת אלה החולקים את המרחב, את האנשים הפרטיים המשתתפים בעניינים ציבוריים – הציבור. את הדברים שעלולים לחדור אל המרחב הציבורי זיהו וורן וברנדייס עם "מעשים, אמירות ונראות אישיים" ו"יחסים אישיים, דומסטיים וכדומה".<sup>51</sup> בשביל השניים, עניינים אישיים אלה הם שהופכים את הפרטיות ליקרת־ערך, ובה בעת אינם הולמים את המרחב הציבורי.

הודות לשכלול של טכניקת הצילום ושל הדפוס המודרני, התאפשרה הפצה המונית של מידע, וליתר דיוק של רכילויות, סקנדלים וסיפורים אינטימיים על חייהם האישיים של אישי ציבור בעיתונות היומית.<sup>52</sup> הפצתם של תכנים אלה מילאה תפקיד פוליטי בעיתונות הצרפתית ובהמשך גם באנגליה, שכן הם שימשו ככלי נשק לביקורת על דמויות ציבוריות. ואולם אז כמו היום, אפשר היה להמעט בערך המידע האישי שהופץ מתוקף תיאורו כ"צהוב", כלומר כפרסום הניזון מיצר מציצנות שמעיד על אמות מוסר ירודות.<sup>53</sup> בדומה לדברים רבים שנתונים להלעגה כאמצעי לדה־לגיטימציה, ההפצה של תכנים אלה בעיתונות היומית גונתה באופן נרחב ויוחסה ל"שיח נשי, נבוב ודומסטי" שיש להדיר מהמרחב הציבורי.<sup>54</sup> הדרישה להגן על המרחב הציבורי מפני הפרטי מבוססת על העיסוק הציבורי במידע אישי כביטוי לאמות מוסר ירודות הנתפסות גם כנשיות.<sup>55</sup> תובנות אלה מספקות את התשתית למובן המשלים של פרטיות, שיכונה להלן "פרטיות מחללת".

פרטיות מחללת חורגת מההיגיון הליברלי בשני מובנים: ראשית, היא מתמקדת בעיקר בפוטנציאל החרیגה של האישי, הבלתי ניתן לידיעה ולשליטה, אל המרחב הציבורי, ובהשלכותיה של חריגה זאת. שנית, בהצבעתה על יכולתם של עניינים אישיים לחדור אל המרחב הציבורי ולחלל אותו, מתברר כי פרטיות אינה עוסקת רק בהגנה על היחיד, אלא גם בהגנה מפניו. כאמור, האישי הוא רכיב במערך המושגי של פרטיות. הבחנתו מהפרטי וההתמקדות בו חושפות לא רק את חוסר האפשרות לשלוט בו, ולא רק את חלקיות התפיסה שרואה באיש ובענייניו האישיים מושא דאגה בלעדי שפרטיות מחויבת לו, אלא גם שעניינים אישיים אלה, המסוגלים לחדור אל המרחב הציבורי ולחלל אותו, קודמים לפרטיות ופנימיים לה.

לפנינו אפוא סדרת הנחות שפרטיות מחללת הופכת לבעייתית, בין שאלה "תצלומים מידיים ומפעל העיתונות [ש]פלו לתחומי הקודש של החיים הפרטיים והביתיים", כפי שהלינו במאה ה-19,<sup>56</sup> ובין שאלו טכנולוגיות המעקב וכריית המידע בנות-זמננו. ההנחה המובלעת בשיח הפרטיות היא שבראשית הייתה פרטיות, שהסכנות האורבות לה הן חיצוניות לה, וכי המאמץ להגן עליה נהיה קשה מאי פעם. מנגד, אם פרטיות היא מערך היסטורי המתגבש מלכתחילה כמה שנתון בסיכון גובר והולך, אזי יש להביא בחשבון את מה שנעלם מאותה כרוניקה של חילול מתגבר, קרי את העובדה שפרטיות הובנה מראשיתה גם כמסוכנת. הלוא איננו רוצים להגן על הפרטיות של כולם, כל הזמן ובכל מחיר. בדיוק בשל כך, פרטיות מתפקדת מראשיתה גם כגבול, וגבול זה מגן מפלישת העניינים שבתחומה אל המרחב הציבורי.<sup>57</sup>

### הבניית האישי והפרטי ועלייתה של התביעה הפמיניסטית לפרטיות

בשביל מחשבת הפמיניזם האמריקאי, בראשית הייתה הפרטיות בעיה. התובנה כי ערכו של האישי משמש גם כהצדקה להדרתו מהמרחב הציבורי סיפקה חלק מן התשתית להיגד "האישי הוא פוליטי". בעת עלייתו, תכליתו הייתה לתקף את הניסיון האישי של נשים כתשתית לטענות אמת על תנאי הקיום שלהן ולשנותם.<sup>58</sup> ואולם בשנות השמונים השתנה יחסו של השיח האקדמי הפמיניסטי האמריקאי כלפי הא"פ. במקום אחר אני מראה כי באותה עת רווחה רתיעה מן הניסיון האישי כמקור לטענות אמת, בטענה כי האישי הוא ספקולטיבי, נרקסיסטי ותורם לדה-פוליטיזציה.<sup>59</sup> השינוי ביחס כלפי האישי כרכיב מושגי בהא"פ חצה כמה מגמות תיאורטיות: הבחנת האישי מהפוליטי, התמוססות האישי אל תוך הפרטי והעיסוק הביקורתי בפרטי. שלושתן כאחת מצויות בזיקה להעלאת הפרטיות על נס. אציג אותן בקצרה.

התיאוריה הפוליטית של הפמיניזם הליברלי הייתה מן הראשונות שניסחו את חשיבות ההבחנה בין האישי לבין הפוליטי כנגד פרשנות מילולית להא"פ.<sup>60</sup> פרשנות זאת, שתיאורטיקניות ליברליות ייחסו למחשבת הפמיניזם הרדיקלי, הביעה חפיפה בין האישי לבין הפוליטי. סוזן מולר אוקין מסגרה את ההתנגדות שלה ושל אחרות לחפיפה בין האישי לפוליטי כחלק מהמאמץ להחליף את ההבחנה בין הספרה הפרטית לספרה הציבורית להבחנות בין ספרות "החיים האישיים", "המשפחתיים" או "האינטימיים", לאלה הציבוריים.<sup>61</sup> תכליתן של המשגות אלה הייתה, בין היתר, לאפשר מושג חדש של פרטיות ולתבוע את ההגנה עליו.

ההגות הפמיניסטית המעוגנת בתיאוריה ביקורתית, ובתוכה התיאורטיקניות שאתגרו את מודל הציבוריות של הברמאס, הייתה שותפה להנחה בדבר חשיבותה של ההבחנה בין האישי לפוליטי. אייריס מריון יאנג, למשל, הבהירה כי הא"פ אינו מתכחש להבחנה בין פרטי לציבורי.<sup>62</sup> לפי יאנג, הבחנה זאת מיוסדת על הבדלים בסוג המוסדות, הפעילויות והמאפיינים המיוחסים לבני אדם. מהגדרה זו גזרה יאנג שני עקרונות: האחד הוא שאין להדיר אפריורית אף מוסד או פרקטיקה חברתיים מהאפשרות שיהיו נושא לדיון ציבורי או יקבלו ביטוי פומבי; והשני הוא שאין לכפות פרטיות על אף אדם, מוסד, פעולה או היבט בחייו של איש (person). הבהרתה של יאנג הופיעה

כמעין תגובה לביקורת שהזכרנו על החפיפה בין האישי לפוליטי שמיוחסת לפמיניזם הרדיקלי,<sup>63</sup> והיא מעידה על עומק האינחת מהאישי. על האינחת הזו מלמדת הנטייה להחליפו במושגים אחרים. רבים מן הכתבים הפמיניסטיים בחרו בפרטי כחלופה לאישי, והעבירו את הפרטי פרובלמטיזציה. בשנת 1981, למשל, טענה מארי אובריין כי "הפרקסיס הפמיניסטי הבין זה מכבר כי 'הפרטי הוא פוליטי'".<sup>64</sup> בטענה זו התייחסה אובריין אל הא"פ כ"תובנה המהפכנית העמוקה ביותר שלנו".<sup>65</sup> תובנה זאת פירושה ש"הפרטי איננו פרטי" אלא פוליטי, וזאת בשל היחס האינהרנטי שלו לרכוש ועל כן לניצול של נשים, עבדים וילדים. הפרטי, טענה אובריין, "הוא תוצר של מיסוד של סדרת מיתוסים, אידיאולוגיות ופרקטיקות 'נורמליות' שמאבזרות אותו – סדרה שאנו מכנות פטריארכיה".<sup>66</sup> במידה רבה, הייתה זאת אוקין שקיבעה בעבודתה את השינוי הלקסיקלי במובנו של הא"פ. לטענתה, "הפרטי הוא פוליטי" פירושו שהמרחב הפרטי הוא הבניה, בדיה פוליטית המייסדת את התנאים הפסיכולוגיים המושלים בחיים הציבוריים, כך שחלוקת העבודה הממוגדרת בתוך המשפחה מעצבת את חייהן של נשים בכל מקום.<sup>67</sup>

הפרובלמטיזציה של הפרטי והתמוססות האישי אל תוכו לוו גם בביקורת על דכאנותה של הדיכוטומיה בין הפרטי לציבורי. זאת יוחסה למשל לג'ון לוק ולז'אן ז'ק רוסו, ששרטטו גבול בין המרחב הכלכלי־הפרטי לזה הפוליטי.<sup>68</sup> השניים, טענה פטמן, ביססו את ההבחנה בין קניין פרטי למדינה הציבורית על דיכוטומיה שמיאנו לקחת בחשבון: בין הפרטי והדומסטי לבין הציבורי והחברתי. לשיטתה, הגדרה זאת גרמה למרחב הפרטי – ולקיומן של נשים שהוגבל לתוכו – להיראות טבעיים ואפוליטיים. מדיכוטומיה זאת, טענה ג'יין אלשטיין, נגזרים יחסי שליטה שמגבילים נשים אל המרחב הביתי ומכפיפים אותן אליו. לדבריה, הגבול הלוקיאני כפה היררכיה של סמכות בתוך העולם הפרטי. כנגד הבחנת העולם הפרטי מהציבורי, הציבה אלשטיין את המשפחה כעולם הפרטיות כניגוד למרחב הציבורי כעולם הציבוריות, כדי להבטיח שנשים וגברים ייהנו במידה שווה מהחירות לחיות את חייהם כרצונם.

\*\*\*

לפנינו אפוא שלוש מגמות תיאורטיות המשקפות את הפיכת הפרטיות לעיקרון מארגן במחשבת הפמיניזם האמריקאי: הבחנת האישי מהפוליטי, התמוססות האישי אל תוך הפרטי, והעיסוק הביקורתי בפרטי. בעקיפין או במישרין, שלושתן תרמו להפקעת הלגיטימיות של האישי כבסיס לטענות לידע. אך כפי שדיוננו מרמז עד כה, האישי לא חדל להיות בעיה פמיניסטית. משעה שהוטמע בפרטי, בעיותיו של הניסיון האישי כמקור מפקפק לאמת לא נמחו אלא התווספו אל הפרטי כמעין גניאלוגית. עוד ראינו כי חרף ההבדלים בהנחות היסוד של מקהלת הקולות התובעים פרטיות למען נשים, העמדה המסויגת מן האישי נשמעת הרמונית למדי. הסירוב של הפמיניזם הליברלי לחפיפה בין האישי לפוליטי מובן מאליו, אך אפשר היה לשער כי בשל חריגתו של האישי מן השפה הליברלית של הפרדת גבולות, ההתעקשות על הבחנתו מהפוליטי לא תהא כה חובקת־כול בפמיניזם האמריקאי.



ואולם הבחנה זאת, שמאשררת מחדש את הפרטיות כפרקטיקה של ייצור גבול בין הפוליטי לאישי, היא גם ממאפייניו הבולטים של הפמיניזם האמריקאי הביקורתי. אומנם הוא מכיר בחדירותם האינהרנטית של גבולות, אך מהשותפות הפמיניסטית בפרויקט הליברלי שמבקש לכוון גבולות – שמניח כי גבולות חשובים – נגזרת רתיעתו מהעיסוק הספקולטיבי, התרפויטי והנרקסיסטי בניסיון האישי. הנחה זאת מהדהדת כמובן את הבעיה שמציב האישי, בשל חוסר היכולת לדעת אותו ולשלוט בו, בדיוק מפני שמהו ממנו נותר תמיד בלתי מפוענח, רב-משמעי וחסר הגדרה קבועה. שאיפה הפמיניסטית להעביר את "מושג הפרטיות המופשט" קונקרטיזציה ממחשה זאת היטב. שאיפה זאת מושתתת על הדקדוק של שפת הגבולות, שבאמצעותו מתנסחת התביעה לפרטיות הכרוכה בניסיון להגדיר ולגדור את האישי בתוך הפרטי, שבעצמו מוחלף – באופן אידיאלי – בעולם של פרטיות. פרטיות כמובן זה, שמבחין בין האישי לפוליטי ומבליע את האישי בפרטי, היא-היא המובן המודרני-ליברלי שאת עקרונותיו הצגנו בחלק הקודם.

\*\*\*

כמובן מסוים, זאת הייתה התובנה של זרם הלסביאניזם, שניסח בשלהי שנות השישים של המאה העשרים את הביקורת הפמיניסטית המוקדמת על מושג הפרטיות. בביקורתו סיפק הלסביאניזם ניסיון חלוצי להבין הטרוסקסואליות ולסביאניזם ככאלה שחורגים מנטיות פסיכולוגיות ומהנהגויות מיניות "פרטיות".<sup>69</sup> לטענתו, יותר משפרטיות מגינה על יחידים ועל נשים בפרט, היא דואגת לציבור ולמרחב הציבורי פן ייפגעו מחשיפה למעשים ולתכנים לא-הולמים, ומה שהופך אותם ללא-הולמים הוא הגדרתם כאישיים: נשיים, דומסטיים ומיניים. אם ניזכר שוב בוורן וברנדייס, זאת אפילו לא פרשנות מרחיקת לכת אלא מרכיב יסודי בטיעון שלהם לגבי הדברים שמטעינים את הפרטיות בערך בלתי ניתן לערעור; דברים שהזכות לפרטיות גם דורשת להגביל למרחב הפרטי.<sup>70</sup> כאמור, דרישה זאת מבוססת על תפיסת העיסוק הציבורי במידע אישי כביטוי לאמות מידה נשיות, הנחשבות גם לירודות מוסרית.

אל מול התפיסה הנורמטיבית שמובלעת בפרטיות המחוללת, הלסביאניזם התנגד להסדרה המסורתית של מין ומיניות במונחים מוסריים. הסדרה זו נעשת בשם מחויבות ליברלית לפרטיות, והיא נשענת על הזיהוי המודרני המערבי בין זהותן של יחידות ובין מין ומיניות, שנשלטים על ידי יחסי כוח ואי-שוויון.<sup>71</sup> האי-שוויון שבפרטיות מומחש היטב באמירות כגון "אין לי בעיה עם להט"בים, אבל שיעשו את זה בבית, למה בפומבי?" אמירות כאלה מבהירות כי מי שזוהתה המגדרית, ביטויה המגדרי או נטייתה המינית חורגים מההטרונורמה אינה נהנית מן הזכות לפרטיות במלואה (כפי שהיא זמינה להטרוסקסואלים סיסג'נדרים, הנהנים גם מהזכות לציבוריות). תובנה זאת מהדהדת את טענת הלסביאניזם כי יחסים אינטימיים, מיניים ורגשיים משתתפים בהכרח במוסד הפטריארכלי של ההטרוסקסואליות. וזהו הכרח, כיוון שגם כאשר יחסים כאלה מתקיימים מתוך התנגדות ליחסי הכוח, הם משתתפים במבני השליטה הקיימים, והשתתפות זו היא שהופכת את האישי לפוליטי.<sup>72</sup>

ביקורת זאת חשפה כיצד משמעותו הבלתי יציבה של האישי – כשם תואר לכל מה שאמור לחסות בגבולות המרחב הפרטי – משמשת נגד נשים. היא הפכה את הבלעדיות של תפיסת הפרטיות המחוללת לבעיה, ובכך ערערה את תמימות הדעים לגבי מושא ההגנה בפרטיות. הפרובלמטיזציה של המחויבות הליברלית לפרטיות הפנתה מניה וביה כלפי היחס האמביוולנטי אל האישי. אפשר לחשוב על היחס הדיפרנציאלי הזה אל האישי בתור מנגנון של נישוי, פמיניזציה, שתוחם את האישי במרחב הפרטי שמציין אושר, ובה בעת הופך אותו למגונה; הוא מסדיר את כל המתרחש בתחום הפרטיות – הבית והנשים שבתוכו – ומגן לא רק עליהן אלא גם מפניהן. הרי באופן מסורתי, נשים נתפסו "כיצורים בעלי מיניות עודפת, מסוכנת, שיש להכילה בהקשרים מוגבלים ולהבטיח שלא תגלוש לאחרים".<sup>73</sup> היגיון זה ממשיך לפעול את פעולתו היום למראה אישה שמיניקה במרחב הציבורי. בין שהיא יושבת בבית קפה או על ספסל בגינה, עם בד כיסוי או בלעדיו, היא, לרבות דימויה ומעשיה, עשויים להיתפס כפוגעים ברגשות הציבור, ובפרט בתחושת פרטיותו של הציבור.

הדיפרנציאציה של האישי מספקת משטר הצדקה לחילול פרטיותם של יחידים, בהתאם למיזוג האטימולוגי בין חילול חוזי לבין חדירה גופנית, וביניהם לבין אלימות. הגדרות הנוקטות גישה מרחיבה של המושג "אלימות" מערבבות בין *violencia* – המושג הלטיני לאלימות שפירושו עזות, עוצמה פיזית משולהבת וחסרת רסן, לבין *violare* – חילול, שפירושו הפרת מוסכמות, חוקים, שבועות וחוזים.<sup>74</sup> באופן הזה, הן "חדירה לפרטיות" והן "חילול הפרטיות" מתנסחים במונחים של אלימות. המושג אלימות משמש כמעין אלמנט שחיצוני לחדירה ולחילול, ובכל זאת מארגן את היחסים ביניהם. כך, הן פעולת החדירה לפרטיות והן חילולה מציינות את המובן המצמצם של הפעלת אלימות פיזית, כגון פריצה לבית, ובה בעת את המובן המרחיב של חילול חוקים, מוסכמות וזכויות. בהתאם למיזוג זה, הפרת המחויבות הליברלית לפרטיות (דהיינו חילול המוסכמה החברתית הזאת) שקולה להפעלה של אלימות נגד הציבור בכללותו. מכאן שגם חילול פרטיותם של אותם יחידים "מחללים־אלימים" נראה ברור מאליו, והאלימות נגדם מוצדקת.

חוקר הספרות ליאו ברסאני, מהאבות המייסדים של התיאוריה הקווירית, הראה כי במאה התשע־עשרה יוחסה פגיעה כזאת לנשים שעסקו בזנות והואשמו בהפצת מחלת העגבת, ואילו בשלהי המאה העשרים, בשיא משבר האיידס בארצות הברית, היא יוחסה להומוסקסואלים. אל שתי המחלות האלה נוצקו ערכים חברתיים שהגדירו אותן כבלתי מוסריות "במידה שאין דומה לה" בשיח הרפואי.<sup>75</sup> כך זוהו נשים והומוסקסואלים כאשמים בזיהום ביולוגי ומוסרי. בשל עמדת ההיחדרות הממוגדרת חברתית שהם מאיישים ביחסי מין, הם נתפסו כמי שמעמידים בסכנה את הגוף החברתי והוצגו ככלי קיבול מזוהמים וחסרי יכולת לשבוע ממין. לפי ברסאני, תפיסה זאת נתנה נותקף לפנטזיה על המיניות הנגועה במהותה של נשים ושל הומוסקסואלים, ועל המופקרות המינית כסמן לנגע, ובהרחבה למוות.<sup>76</sup>

מבחינת המדינה ומוסדותיה, כדי להגן על תחושת הפרטיות של הציבור יש לשמור מפני חדירת תחום הפרטיות אל המרחב הציבורי. בהתאם לצורך זה מתנסחת הדאגה למרחב הציבורי ולציבור במונחים של היגינה מוסרית וביולוגית כאחת.<sup>77</sup> תפיסות אלה של היגינה מוסרית וביולוגית נאכפות על ידי שומרי הסף של המוסר החברתי או נציגי החוק, ומאפשרות לווסת את התנהגות האוכלוסייה ולמשמע יחידים פן יפיצו מחלות ויגרמו למוות המוני. מגפת הקורונה העולמית המחשישה זאת היטב. העגבת והאיידס כאחד הפכו ל"סימן היכר לניוון מוסרי". עובדה זאת,

מצידה, עודדה "אסטרטגיות מוסרניות" שהפכו "חולים לקורבנות" – לא רק של סבלם הגופני, אלא גם של ה"דברים שחברה גזענית וסקסיסטית מוכנה לעשות כדי להשיג את מטרתיה",<sup>78</sup> במיוחד כשהחברה רואה בהם מעוולים של המוסר החברתי ושל בריאות הציבור. כל מי שהופך לקורבן, טוענת ג'ודית באטלר, עובר נישוי.<sup>79</sup> הפגיעה בנשים ובכל מי שנחשב לנשי הוא אחד האמצעים לבסס את נשיותם של קורבנות, ובכך להגדיר את קיומם כנתון לחסדיהם של גברים, שעל פי הם יישק דבר – תהיה פרטיות או לא.

\*\*\*

הביקורת הפמיניסטית על מושג הפרטיות לא הייתה שמורה רק למי שביקשו לערער על הסדר הציבורי באמצעות החדרתם של מעשים והתנהגויות המוגדרים כאישיים אל המרחב הציבורי. קתריין מקינן, למשל, ידועה בטענתה כי הזכות לפרטיות מבליעה יחסי שליטה מגדריים. בביקורתה על מושג הפרטיות ה"מופשט, המגן על אוטונומיות בלי לשאול מי הן אלה שחירויות הפעולה נשללות מהן", טענה מקינן כי פרטיות היא זכותו של הגבר שיניחו לו לעשות לאישה ככל העולה על רוחו.<sup>80</sup> זכות זאת, למשל, גוננה עד לאחרונה על בעלים שאנסו את נשותיהם. בפרפרזה על טענתה של מקינן, נראה שהפרטיות מכוננת כגבול שמגן על גברים מפני התערבות מדינתית, וכתחום שמסווה את השליטה בנשים ואת ניצולן. לדבריה, מושא השליטה המרכזי הוא "המקום עצמו, הגוף; היחסים עצמם, ההטרסקסואליים; הפעולות עצמן, המשגל וההולדה; והרגשות עצמם, האינטימיות".<sup>81</sup> אלה המרכיבים שנמצאים בלב בעיית ההכפפה של נשים ושמקובצים בתפיסה המשפטית של פרטיות. בשל יחסי השליטה המובלעים בזכות לפרטיות, טענה מקינן כי נשים הן חסרות פרטיות בהגדרה. לדעתה תובנות אלו מייטרות את הצורך להגן על פרטיות.

בחלק הקודם נוכחנו כי מרבית המבקרות של מושג הפרטיות במסורת המחשבה הפוליטית שאפו להגדיר מחדש את המושג כדי לספק לנשים חירות לחיות את חייהן על פי רצונן.<sup>82</sup> שאיפה זאת מתבטאת באופן שבו השיח הפמיניסטי הבנה את האישי והפרטי: הבחנת האישי מהפוליטי, הפרובלמטיזציה של הפרטי והתמוססות האישי אל תוכו. שלוש המגמות האלה אפשרו ליטול חלק בשיח הזכויות של הפרטיות. שיח הזכויות משעתק הן את אשליית הסובייקט הריבון והאחדותי, הבלתי חדיר, שניחן באישיות בלתי מחוללת, והן את שפת הגבולות הליברלית.<sup>83</sup> אומנם ההגות הפמיניסטית הביקורתית חותרת תחת אותו סובייקט אחדותי, אולם היא מאמצת את האימה הליברלית מפני ניגודו כשהיא מנסה להעניק לפרטיות צורה מוגדרת שאיננה כרוכה בהכפפה של נשים למבני שליטה מסורתיים. ניסיון זה מתפתח, בין היתר, בעקבות מקינן וכנגדה. ההצבעה על השותפות הזאת משמעותית, כיוון שעיקר ההמשגות בשלושת העשורים האחרונים הופיעו כתגובת-נגד לביקורת הפרטיות של מקינן. המרכזית שבהן היא של ונדי בראון, שביקרה את האופן שבו מקינן הציגה נשים כקורבנות חסרות ישע והבנתה את הזהות הנשית על יסוד הפגיעה

בה.<sup>84</sup> מתפיסה חסרת סוכנות זאת, בראון מכנה את פרקטיקת הפנייה של נשים אל החוק כדי שיגן עליהן כ"סחיטה או הונאה לצורך הגנה" על־ידי המדינה.<sup>85</sup> בעקבות העמדה הפוקיאנית של בראון כנגד מקינון, המשגות הפרטיות החדשות מתבססות על התפיסה כי סובייקטים אינם רק כפופים אלא גם בעלי יכולת התנגדות.

מכל מקום, הסובייקט האחדותי והבלתי חדיר מתנסח בשפת הגבולות כניגודם של אלה שמזוהים עם עמדת ההיחדרות הממוגדרת – נשים והומוסקסואלים, המאיישים עמדה שמכוננת כחסרת שליטה ומשמשת גם כמקור לאימה מפניהם. "להיחדר", מצטט ברסאני את מקינון, "פירושו לוותר על כוח".<sup>86</sup> אותו דימוי פתייני של היעדר כוח מעורר גם את האימה מפניו, מפני מי שמאיישים את עמדת ההיחדרות. כנגדם מופנים מעשי האלימות הברוטליים ביותר, בשם אימת הרצחנות הפוטנציאלית שלהם, בשם משטר ההצדקה להגנה על ביטחון הציבור מפניהם.<sup>87</sup> כפי שדיוונו העלה קודם לכן, התביעה הפמיניסטית לפרטיות שמתנהלת בשיח הזכויות כרוכה בהתעלמות מהסלקטיביות של הגנה זאת. די להיזכר בערך השלילי המיוחס לעמדת ההיחדרות, שמובנת כסימן של היעדר שליטה, ובהרחבה של מוות, כדי להיווכח בסלקטיביות כלפי מושאי ההגנה.

אט־אט מתברר עומק השותפות עם הפרויקט לגאולת המין שעליו מקינון חתומה. על פניו, מדובר בפרויקט פמיניסטי להפליא, שכן הוא מייסד אידיאל ליברלי של מיניות המושתת על ערכים של שוויון, אהבה, קהילתיות, העצמה ויחסותיות. אידיאליזציה זו מעמיקה את נקודות המשען בהתנהגויות מיניות. כדי לפקח עליהן ולהסדירן ביתר שאת, ההתנהגויות המיניות נשזרות בנרטיב של תום וטוהרה, שמצידו מספק הצדקה למגוון צורות של דיכוי והכפפה. החשוב לענייננו הוא שהפרויקט לגאולת המין מבוסס על עמדה נורמטיבית לגבי היעדר שליטה, שלפיה אפשר וצריך להשתחרר מיחסי שליטה מיניים ומגדריים. מה עוד שההנחה המובלעת בעמדה זאת היא שהכפפה של נשים נובעת מעצם חדירותן, ומחדירות זאת נגזרת גם המסוכנות שבהיעדר השליטה שלהן.<sup>88</sup> הנחה זאת אינה הופכת את יחסי השליטה על פיהם – נניח, כדי להעביר אותם פרובלמטיזציה ולשנותם, אלא מקבלת על עצמה את הערך שבשליטה.

קבלת ערכה של השליטה מסווה את האימה המכוננת את מנגנון ההכפפה של נשים ונשיות שהצגנו כאן.<sup>89</sup> זוהי גם האימה מפני מה שפרטיות מחללת מסוגלת לעשות. הרי פרטיות איננה מגינה רק עליו מפני מי שעשויים לחדור אליי, לנפשי ולגופי כאחד, אלא גם מפניי, מפני האפשרות שמה שמתאפיין כחסר שליטה יתפשט במרחב, יפר את הסדר הטוב. מנגד, כל זמן שמחשבת הפמיניזם ממשיכה להבין פרטיות רק כנינת לחילול וחדירה ולא גם כמחללת, היא מטפחת את כרוניקת הפרטיות כחילול מתגבר. כרוניקה זאת מייצרת מראית עין אחדותית במושאי הדאגה לחילול הפרטיות. הרי פרטיות איננה מכוננת רק כתחום חדיר שיש להגן עליו למען היחידה, וכינונה כגבול אינו משרת רק את אכיפת ההגנה עליו, אלא גם את אכיפת ההגנה מפניו כתחום, למען ביטחון הציבור.

התביעה לפרטיות והאימה המקופלת בה חושפות את מגבלותיה של תפיסת החירות השלילית שהטמיעה מחשבת הפמיניזם האמריקאי, קרי החירות מפני דברים שיקרו לי או יעשו לי.

תפיסה חלקית זו נכשלת במתן דין וחשבון על מה שהיעדר סמכות ושליטה מאפשרים, על האפשרות שטמונה בסירוב לזהות סמכותנית, לזהות כסמכות. סירוב זה מחזיר אל קדמת הבמה את חוסר האפשרות לשליטה שהאישי מבליע בפרטיות; הוא שמאיר את הפוטנציאל הפוליטי שבפרטיות המובנת כחדירה, ככניסה אל המרחב הציבורי, במיוחד אם כושר ההכפפה של האישי מובא בחשבון – כושר ההכפפה שמשקף במידה בלתי מבוטלת באימה שנדונה לעיל. שימוש זה בפרטיות כרוך בויתור על העמדה הנורמטיבית לגבי היעדר שליטה שמגולמת בתביעה לפרטיות ובהמשגותיה.

## לסיים

אכן, כשאני צועדת לבדי עם רדת החשכה ברחוב צדדי, עד מהרה פוקדת אותי, גם אם רק בשולי תודעתי, הכרה בחדירותו האינהרנטית של גופי. אך יותר משמסכנת אותי חדירות החומר, מדובר במשמעויות ההיסטוריות והתרבותיות שנוצקו למסמנים של חדירות, של נשים ושל נשיות בהכללה. כך גם לגבי היעדר השליטה: משמעויות שהתביעה להגן על פרטיותן של נשים מפנימה אותן. התביעה הפמיניסטית לפרטיות מכווננת את הפרטיות רק כתחום שמגן על נשים, כלומר היא עושה זאת במחיר זניחת המחשבה על כך שהפרטיות מכווננת בה בעת כגבול שמגן מפניהן. מרחבים אחדים, כגון מקלטים לנשים נפגעות אלימות במשפחה, ממחישים את הדואליות הזאת היטב.

בשורה התחתונה, מתברר שאין בפרטיות משמעות מלבד המעשה, הפעולה: הגבלה עצמית של הפצה עצמית. הפוטנציאל הפוליטי שלה נגזר מההקשר ומהאופן שבהם היא משמשת לשליטה על מידע ואינטראקציות ולחדירה. זהו למשל המקרה של מחאת #MeToo ושל תוצריה המתמשכים. מחאה זאת מנכסת לעצמה את התפיסה של הגוף הנשי כמה שמאיים לפלוש החוצה ומממשת את האיום. במקרים כאלה, הוויתור על פרטיות עשוי להיות אסטרטגי ומקומי, כלומר תלוי מאבק קונקרטי, שבו חשיפה עצמית של מידע אישי משמשת כדי לערער על "אישיותו" של המידע, ובהרחבה – כדי לשנות את מצב העניינים שהמידע מתאר. לפיכך, בבחינת הפרגמטיקה של מושג הפרטיות, מתברר כי משמעותו והאונטולוגיה שלו נוצרות מתוך השימוש בו.

בהיותה מערך מושגי מורכב, משהו מן הפרטיות, וליתר דיוק האישי שבה, תמיד חומק ולכן גם תמיד חוזר כסכנה אפשרית. פירושו של דבר שכל זמן שהפרטיות תמשיך להבליע את האישי, היא תמשיך להזין את רצוננו לדעת ולהגן על ידע, חרף היותה של הפרטיות מחוררת מן היסוד. אך כדי לחלץ מהפרטיות את מה שהופך אותה למושא נחשק, יש לשוב אל האישי הסורר ששוכן בה כמעין שכבה גניאלוגית עקב הטמעתו בפרטי המהוגן והממושע. בפנייה מפורשת לאישי שבתוכה, שאיננו ניתן לשליטה ולניבוי, נוכל להתחיל לחשוב על החירות לא מפני דבר מה שיקרה לנו, אלא על החירות לפעול אחרת. כוונתי לכך שהאישי הבלתי ניתן להגדרה מפנה אל החירות במובנה החיובי, אל היכולת לחדור אל מובניה הדכאניים של הפרטיות ולחלל אותם, לא משנה כמה מידע מופץ עליי ומה מידת הביוש שהוא אמור לעורר בי.

## הערות

1. אני מבקשת להודות מעומק הלב לאריאל הנדל ולאיתי שניר. נדיבותם האינטלקטואלית וליווים המתמשך תרמו למאמר יותר מכפי שאוכל לתאר. תודה גדולה לקוראות המאמר על הערותיהן המעולות. מאמר זה מציג טענות אחדות מעבודת הדוקטור שאני כותבת בהנחייתה של אורלי לובין. על כך ועל תרומתה למאמר זה, תודתי נתונה לה. תודה למישל בוקובזה קאהן, אבנר רוגל, ג'אד קעדאן, ורד שמשי ועידו פוקס שתרמו רבות מתובנותיהם. כתיבת המאמר לא הייתה מתאפשרת ללא תמיכתן של קרן המלגות של נשיא המדינה וקרן עזריאלי. האחריות על הטענות היא שלי בלבד.
2. Leigh Gilmore, "Reassembling Privacy: Vernacular Privacy in Law and The Scarlet Letter," *Law & Literature*, 27 (2015).
3. Samuel D. Warren and Louis D. Brandeis, "The Right to Privacy," *Harvard Law Review*, 4 (1890) (להלן "Warren and Brandeis, 'The Right to Privacy'").
4. Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas," in Joan B. Landes (ed.), *Feminism, the Public and the Private* (Oxford & New York: Oxford UP, 1998), 86 (להלן "Benhabib, 'Models of Public Space'").
5. חנה ארנדט, *המצב האנושי* (רעננה: הקיבוץ המאוחד, קרן פרידריך אברט, 2013), 89 (להלן ארנדט, *המצב האנושי*).
6. על אתגרים אלה ואחרים ראו מיקי זר, הפוליטיקה של הפרטיות: הדרמה הטכנולוגית בזירת המידע (חיפה: אוניברסיטת חיפה ופרדס הוצאה לאור, 2022), 44 (להלן: זר, הפוליטיקה). לטענה כי פרטיות ניתנת לחידרה באופן מובנה בקפיטליזם המידע ראו Sebastian Seignani, *Privacy and Capitalism in the Age of Social Media* (New York and Oxon: Routledge, 2016).
7. Catherine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987) (להלן "MacKinnon, *Feminism Unmodified*"). כפי שנראה בחלק השלישי של המאמר, ייתכן שהביקורת של מקינון על מופשטותו של מושג הפרטיות תרמה בעקיפין לניסיונות הרבים להעביר אותו קונקרטיזציה, כפי שהגדרותיו הרבות מרמזות.
8. Daniel J. Solove, "A Taxonomy of Privacy," *University of Pennsylvania Law Review* 134 (2006): 477–564.
9. Matthew Weait, "Harm, Consent, and The Limits of Privacy," *Feminist Legal Studies*, 13 (2005): 99.
10. Lars Bo Andersen, Ask Risom Bøge, Peter Danholt, and Peter Lauritsen, "Privacy encounters in Teledialogue," *Information, Communication & Society*, 21.2 (2018).
10. Michel Foucault and Gilles Deleuze, "Intellectuals and Power," in *Language, Counter-*

- Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. D. F. Bouchard (Ithaca: Cornell UP, 1977), 205–206, 213.
11. השימוש במילה היגר נשען על ההמשגה של השיח כמה שכולל פרקטיקות שיחניות ולא שיחניות. ראו מישל פוקו, סדר השיח, תרגם דורי מנור (תל אביב: בבל, 2005).
12. אורפה סנוף-פילפול, "עלייתו, נפילתו וקימתו מחדש של 'האישי או הפוליטי', או: מה נישוי האמת מסוגל לעשות?", תיאוריה וביקורת, 56 (2022) (להלן: סנוף-פילפול, "האישי או הפוליטי").
13. privacy, n. *OED Online* (Oxford UP, September 2021), [www.oed.com/view/Entry/151596](http://www.oed.com/view/Entry/151596).
14. שמשמעותו בלטינית היא "גוף החוק". זהו אוסף המוסכמות והחוקים של הקוד האזרחי הרומי, שעסק במגוון תחומים משפטיים והשפיע השפעה מכרעת על התפתחות המחשבה הפוליטית המערבית.
15. Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," in *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*, ed. James Tully (Princeton: Princeton University Press, 1988), 55–56 (להלן Skinner, "Meaning and Understanding" Power).
16. Etienne Balibar, Barbara Cassin, ראו *personae*, בלטינית *hypostaseis* או *prosopa* and Alain de Libera, "Subject," in *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, ed. Barbara Cassin (Princeton: Princeton University Press, 2014), 1084 (להלן Balibar et als., "Subject"). ערכים נוספים מהמילון יפנו להלן ל-"*Untranslatables*".
17. Balibar et als., "Subject".
18. על תפקידו המרכזי שמילא לוק בייצוב המיזוג של פרדיגמת ההוויה עם זו של השייכות ראו בליבר ואח', "אני", תרגמו אורי לנדסברג ולין חלוזין-דברת, מפתח 11 (2017): 24. על הזיהוי בין גופו של היחיד לרכוש המשוקע בשפה היוונית ראו הגר קוטף, "בית", מפתח 1 (2010): 15 (להלן קוטף, "בית").
19. Michael Nagenborg, "Privacy and Terror: Some Remarks from Historical Perspective," *International Journal of Information Ethics*, 2.11 (2004). ההבדל בין המסורות מתבטא גם במרכזיותו של העצמי (self) במחשבה האנגלו-אמריקאית למול ה-"subject" במחשבה הקונטיננטלית והצרפתית בפרט.
20. Catherine Audard and Philippe Raynaud "Liberal," *Untranslatables*, 571.
21. Philippe Büttgen, "Authority," *Untranslatables*, 76; Anca Vasilu, "Domination," *Untranslatable*, 227.
22. Andrew Roberts, "Why Privacy and Domination" *Eur. Data Protection Law Review*, 4 (2018): 7.
23. Daniela Gobetti, *Private and Public: Individuals, Households, And Body Politic*. (London and New York: Routledge, 1992), 1 (להלן Gobetti, *Private and Public*).

- Philippe Ariès and Georges Duby, *A History of Private Life*, trans. Arthur Goldhammer. 24  
 על הקשר בין רכוש, (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1991), 9  
 חירות ואושר ראו ג'ורא קולקא, חירויות הפרט והמבנה החוקתי בדמוקרטיה פדרלית: רציפות ושינוי  
 בממשל ארצות הברית (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1987).
25. חוזה קזנובה, "דתות פרטיות וציבוריות", בתוך פרדוקס ספינת תזאוס: מגדר, דת ומדינה, עורכות חנה  
 הרצוג וענת לפידות־פירילה (ירושלים ורעננה: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2014), 98. וזאת בשונה מן  
 הפרטיות בעת העתיקה, שציינה "מצב של היות חשוך משהו, ואף חסר את הכשירויות הנעלות והאנושיות  
 ביותר של האדם". ראו ארנדט, המצב האנושי, 68.
26. Roberto Esposito, *Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*. 73  
 (Cambridge: Polity Press, 2012).
27. לא בכדי המשפט בארץ ובעולם נוטה שלא לבסס פסיקותיו על הגדרה חיובית של פרטיות. ראו מיכל  
 בירנהק [מרחב פרטי] הזכות לפרטיות בין משפט לטכנולוגיה (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן 2010), 60.
28. Skinner, "Meaning and Understanding".
29. Bernhard Siegert, *Relays: Literature as an Epoch of the Postal System*, trans. Kevin  
 Repp (Stanford: Stanford University Press, 1999): 40–41.
30. Samuel D. Warren and Louis D. Brandeis, "The Right to Privacy," *Harvard Law Review*, 19  
 (1890): 193–220 (להלן Brandeis and Warren, "Privacy to Right The"; לדיון מאיר עיניים  
 בקשיים העולים מהמטאפיזיות של מונח זה ראו David Rosen and Aaron Santesso, "Inviolate  
 (Personality and the Literary Roots of the Right to Privacy," *Law & Literature*, 23.1 (2011)  
 שם, 205.
31. Dorothy J. Glancy, "The Invention of the Right to Privacy," *Arizona Law Review* 21  
 (1979): 21 n. 107.
32. שם, שם.
33. Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress," 34  
 in *The Foucault reader*, eds. Paul Rabinow, Hubert Dreyfus and Michel Foucault (New  
 York: Pantheon Books, 1984): 340–72, 370.
34. הדבר נכון גם לגבי "ציבורי" שמציין את מה ששותף או נראה. Skinner, "Meaning and  
 Understanding," 55–56.
35. ראו לעיל הע' 9.
36. Michael Squire, *Sight and The Ancient Senses* (New York : Routledge, 2015) : 13.
37. Jean Lallot, "Act," *Untranslatables*, 11.
38. Balibar et als., "Subject," 1084.



40. שם, שם.
41. תודה לאריאל הנדל שעזר לי להבהיר את הנקודה הזאת.
42. מרב אמיר, "גבול", מפתח 8 (2014), 13 (להלן אמיר, "גבול").
43. קוטף, "בית", 2.
44. אמיר, "גבול", 17; לדיון בעמימות המובנית בתפיסה הליברלית האמריקאית של פרטיות במאה ה-19 ראו Milette Shamir, *Inexpressible Privacy: The Interior Life of Antebellum American Literature* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2021), 1–5.
45. שם, 16.
46. זר, הפוליטיקה, 44.
47. "violation, n." OED Online, December 2022, [www.oed.com/view/Entry/223631](http://www.oed.com/view/Entry/223631); "penetration, n.", *OED Online*, March 2023, [www.oed.com/view/Entry/140090](http://www.oed.com/view/Entry/140090).
48. Balibar et als., "Subject," 1084.
49. Herman T. Tavani, "Philosophical Theories of Privacy: Implications for an Adequate Online Privacy Policy," *Metaphilosophy*, 38.1 (2007): 1–22.
50. תמי עמיאל האזור, רומן החניכה בקריאה ביקורתית: ג'ורג' אליוט וקריאת התגר הפמיניסטית (תל אביב: מגדרים והקיבוץ המאוחד 2016), 34.
51. Warren and Brandeis, "The Right to Privacy," 213, ההדגשה שלי.
52. John Hartley, *Popular Reality: Journalism, Modernity, Popular Culture* (London and New York: Arnold 1996), 166.
53. Warren and Brandeis, "The Right to Privacy," 194.
54. ראו למשל, שם, 196.
55. Alan McKee, *The Public sphere: An introduction* (Cambridge UP, 2005), 38–9.
56. Warren and Brandeis, "The Right to Privacy," 76.
57. למתח בין ריבונות היחיד לבין חוסר האפשרות לממשה בחיים הפוליטיים ראו זר, הפוליטיקה, 42–49.
58. סנוף־פילפול, "האישי או הפוליטי", 120–127.
59. שם, שם.
60. Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic books, 1989): 128 n. 49.

61. Anita L. Allen, *Uneasy Access*: אוקין טענה זאת בעקבות ספרה של המשפטנית אניטה אלן: *Privacy for Women in a Free Society* (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1988).
62. בדומה לכך, שילה בנחביב טענה כי הפרויקט הפמיניסטי של דמוקרטיזציה הפרטי והציבורי איננו מחליף את הצורך להבחין בין המרחבים. 90 Benhabib, "Models of Public Space,"
63. Iris Marion Young, "Impartiality and the Civic Public Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory," in *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*, eds. Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (Minneapolis: Minnesota University Press, 1987), 74
64. Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981), 193, 208. ההדגשה שלי.
65. Mary O'Brien, *Reproducing the World: Essays in Feminist Theory* (Boulder, CO: Westview Press, 1989): 79–80, 92
66. שם, 12, 79.
67. Okin, *Justice*.
68. Arole Pateman, "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy," in *Public and Private in Social Life*, eds. Stanley I. Benn and Gerald F. Gaus (London: Croom Helm, 1983): 297–298; Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Women: Women in Social and Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1981)
69. Radicalesbians, "The Woman Identified Woman," in *Radical Feminism*, eds. Anne Koedt et al. (New York: Quadrangle, 1973)
70. Warren and Brandeis, "The Right to Privacy," 213. ההדגשה שלי.
71. Cheshire Calhoun, "Lesbian Philosophy," in *The Blackwell guide to feminist philosophy*, eds. Eva Feder Kittay and Linda Martin Alcoff (Maiden, MA: Wiley-Blackwell, 2007): 182
72. שם, שם.
73. קוטף "בית", 9.
74. Vittorio Bufacchi, "Two Concepts of Violence", *Political Studies Review*, 3 (2005): 193–204.
75. אלן ברנדט, מצוטט אצל סיימון ווטני, "משטור התשוקה: מין, שונות וחוליי", בתוך מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו לסביים ותיאוריה קווירית, עורכים יאיר קידר, עמליה זיו ואורן קידר (רעננה: הקיבוץ המאוחד, 2003), 220 (להלן: ווטני, "משטור").

76. Leo Bersani, *Is the Rectum a Grave? and Other Essays* (Chicago and London: Chicago University Press), 17–20 (להלן *Bersani, Is the Rectum a Grave?*).
77. על טיהור המרחב הציבורי כבסיס להופעת רעיון הפרטיות כבר במאה ה-16 בצרפת' ראו דומיניק לפורט, היסטוריה של חרא (תל אביב: רסלינג), 39.
78. ווטני, "משטור", 220.
79. Judith Butler, "Judith Butler: When Killing Women Isn't A Crime," *New York Times*, 7.10.2019 (online).
80. אומנם מקינן (*Feminism Unmodified*, 193–194) מפנה אל וורן וברנדייס, ואולם הצידיק המשפטי להכאת אישה על ידי בעלה נוסח במונחים של פרטיות בבית הדין בארצות הברית כבר ב-1868. Janice Richerdson, *Law and Phiosophy of Privacy* (New York and London: Routledge, 2016) (להלן *Richerdson, Law and Phiosophy of Privacy*).
81. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, 101.
82. Okin, *Justice*, 128, הע' 49.
83. Lindsay Weinberg, "Rethinking Privacy: A Feminist Approach to Privacy Rights after Snowden," *Westminster Papers in Communication and Culture* 12.3 (2017) ראו בתוכנות אלו.
84. Wendy Brown, *States of Injury* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 77 (להלן *Brown, States of Injury*).
85. שם, 77. טענה זו הייתה לעניין מרכזי בהגות הפמיניסטית המשפטית. ראו למשל סקירתה של ריצ'רדסון, המובילה לדיון משכנע ביותר בפילוסופיה של הפרטיות.
86. Bersani, *Is the Rectum a Grave?* 19.
87. שם, 21–22, 24.
88. שם, 18.
89. מנגנון שמתמש, למשל, בפנייתן לחוק שמתחזקת את מעמדן כמדוכאות ואת כוחה המדכא של המדינה. Brown, *States of Injury*, 43–47.



