

יִיאֹוֶשׁ¹ קרן דותן

היִיאֹוֶשׁ מצטייר כנוכח-נפקד של החיים הפוליטיים בישראל. סקרים שנערכים מדי פעם מציגים בדרך כלל תמונה חיובית להפתיע של מצב הרוח הישראלי. אבל לצד הכחשתו וסילוקו של היִיאֹוֶשׁ לשוליים, גם לא מפסיקים להיאבק בו. הוא רוח הרפאים המהלכת אימים, תמונת הצל של ערכי החוסן, האמונה בצדקת הדרך והמלחמה הבלתי פוסקת על העתיד. על קיומו אפשר ללמוד מתוך המסרים של המחאות בשנים האחרונות, המסמנים אותו כרגש שיש להתנגד לו ולהכריע אותו כאילו היה אויב פנימי מסוכן לא פחות מהאויב החיצוני. מסר חוזר ונשנה במחאות הוא שאין לנו זכות לאבד תקווה: התקווה נתפסת כאחריות וחובה מוסרית, ולעומתה היִיאֹוֶשׁ נתפס כנושא אשמה – כפריבילגיה, סימפטום של חולשת רוח, תבוסתנות, פינוק ועצלנות.

ליִיאֹוֶשׁ אין מפלגה. אמרי לי ממה את מיואשת ואומר לך מה המפלגה שלך, אם יש לך כזאת. יש המתִיִיאֹוֶשִׁים מפתרון שתי המדינות, מפתרון המדינה האחת, מהאפשרות לניהול הסכסוך, מ"תהליך השלום", מ"שגרה", מ"דמוקרטיה"; יש המתִיִיאֹוֶשִׁים מעצם האפשרות ששינוי פוליטי חיובי כלשהו יתרחש; ויש המתִיִיאֹוֶשִׁים מן האפשרות שלא תהיה פה קטסטרופה נוספת. יש יִיאֹוֶשׁ שסופו ב"התפכחות", בהבנה ש"לנצח נאכל חרב" ועל כן יש "לנהל את הסכסוך" לעולמי עד; פלסטינים אזרחי ישראל מיואשים ממה שמכונה הדמוקרטיה הישראלית; ויש מי שמתִיִיאֹוֶשִׁים ומהגרים. בכל טווח הקשת הפוליטית, ודאי שבחלקה הציוני, יש בייאוש ממד של בגידה באתוס הלאומי. במדינה שהמנונה הוא "התקווה" והנרטיב המכונן שלה מספר על כמה משוגעים לדבר שבאו ויישבו את הארץ בכוח חלומם הפרוע וכנגד כל הסיכויים, שיח התקווה הוא חלק בלתי נפרד מהאידיאולוגיה הלאומית.

היִיאֹוֶשׁ השמאלני מצטייר לפיכך כבגידה כפולה. ואף על פי כן, אנשי שמאל ומרכז מודים בייאוש יותר מאחרים. בסקרים מהשנה האחרונה, נשאלים שהצהירו על חוסר אופטימיות לגבי עתידה של ישראל בהיבטי הביטחון, הכלכלה, הדמוקרטיה והלכידות החברתית הזדהו כאנשי שמאל ומרכז יותר מאשר כאנשי ימין, וכחילונים, מסורתיים או חרדים יותר מאשר כדתיים.² ההודאה שאת מיואשת, שאת לא מאמינה באפשרות של שינוי קרוב וכבר לא מעזה לקוות לו, תמקם אותך לא רק בשמאל הסהרורי אלא מחוץ למפה הפוליטית, ועלולה להקים עלייך מבול של עצות נדיבות לעזוב את הארץ. בייאוש המתנסח בעברית מארץ ישראל יש ממד פוליטי עוד לפני שהוא מזוהה פוליטית, ואם את שמאלנית, היִיאֹוֶשׁ נתפס כחריגה לא רק מהשיח הציוני אלא גם משיח המחאה.

היִיאֹוֶשׁ הציוני

אך למעשה היִיאֹוֶשׁ לא זר לרוח הלאומית. בקרב הוגים מרכזיים בציונות, כמו י"ח ברנר, א"ד גורדון ואחרים הוא לא היה מוקצה כלל, אלא נתפס כחלק בלתי נפרד מהחוויה החלוצית. כאשר אחד העם כותב בשאננות מאירופה "אין יאוש בעבודה לאומית!" מגיב לו ברנר, שכבר

מַעֲבָר לַיָּאוֹשׁ אֵין יָאוֹשׁ בְּעוֹלָם.
וְכָל הַמּוֹרָדוֹת בְּהָרִים הֵם גַּם כֵּן הַמַּעְלָוֹת.¹¹

היִיאֹשׁ הוֹפֵךְ אֶת כִּיּוּנוֹ לִכְדֵי תְנוּפֹת זִינוּק אֲדִירָה; הוּא מוֹרֵד הֵהָר שֶׁמֵּאֲפֹשֶׁר אֶת הַהֶעֱפֵלָה מֵעֵלָה.
אֲבָל מֶה עִם יִיאֹשׁ מִתִּיאֹשׁ מִמֶּשׁ, יִיאֹשׁ שְׁאִינֵנו חֶלֶק מִמִּשְׁפַּט נִיגוּד? בִּמְכַתֵּב לִידִיד בְּגוֹלָה סִיפֵר
גּוֹרֵדוֹן עַל הַמִּצָּב הַנִּפְשִׁי הַקָּשָׁה שֶׁבּוּ הִיָּה שְׂרׁוּי שְׁמוֹנָה שָׁנִים אַחֲרֵי עֲלִייתוֹ אֶרֶצָה, אֲבָל סִירֵּב לִכְנוּת
אוֹתוֹ יִיאֹשׁ. אֵילֹו תִקָּף אוֹתוֹ יִיאֹשׁ, הוּא כּוֹתֵב, הִיָּה חוֹשֵׁב אֶת עֲצָמוֹ לִכְפּוֹי טוֹבָה, כִּי אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל
נִתְּנָה לוֹ הֶרְבֵּה חַיִּים; מִי שֶׁמִּתִּיאֹשׁ בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל – עַל הֶרְבֵּה ”נוֹחַ לוֹ וְנוֹחַ לְאֶרֶץ” שִׁיתִּיאֹשׁ
וַיַּעֲזוּב.¹² יִיאֹשׁ נִתְפַּס כְּלִגִּיטִימִי בְּעִינָיו רַק כֹּאשֶׁר הוּא חֶלֶק מִהַתְנוּעָה הַמִּתְנוּחָה עַל פְּנֵי שְׂדֵה הַכּוֹחַ
שֶׁל הַתְּקוּוּהָ. לִיִּיאֹשׁ מִתִּיאֹשׁ שְׁאִינֵנו חֶלֶק מִרִּיקוֹד הַטִּנְגוֹ שֶׁל הַתְּקוּוּהָ אֵין בְּתַפִּיסָה הַזֹּאת מָקוֹם.

תְּקוּוּהָ וְאוֹפְטִימִיּוֹת, יִיאֹשׁ וּפְסִימִיּוֹת – מוֹשְׁגֵי יוֹסוֹד, שְׂאֵלוֹת יוֹסוֹד

בִּסְפָרוֹ *Hope without Optimism* מִבְּחִין טְרִי אֵיגְלִטוֹן בֵּין תְּקוּוּהָ לְאוֹפְטִימִיּוֹת: בַּעֲדֵי תְּקוּוּהָ
הִיא עֲמִידָה הַכְרוּכָה בְּבַחֲרָה וּבִמְחֻיבוּת מוֹדַעַת – הִיפֹתְחוֹת מְכוּוֹנֹת לְאַפְשָׁרוֹת שֶׁהַעֲתִיד הַטּוֹב
יִתְגַּשֵּׁם, הַמְכִּילָה לְצַד סְפָקוֹת וְאִי-יִדְעָה גַם דְּבָקוֹת בְּאַפְשָׁרוֹת שֶׁל הַעֲתִיד הַטּוֹב – אוֹפְטִימִיּוֹת
הִיא בְּפִשְׁטוֹת הָאִמּוּנָה שִׁיְהִיָּה טוֹב.¹³ לַעֲזוּמַת הָאֵדֶם הַמְּקוּוּהָ, הַפּוֹעֵל בְּאוֹפֵן אֲקִטִּיבִי כְּדֵי לִשְׁמֹר
אֶת חוֹסֵר הַבִּיטְחוֹן הָעֶקְרוֹנִי בִּיחֹס לְתַפִּיסַת הַמִּצִּיאוֹת הַפְּסִימִיּוֹת, הָאֵדֶם הָאוֹפְטִימִי מֵאֵמִין בַּעֲתִיד
הַטּוֹב בְּרֹאשׁ וּבְרֹאשׁוֹנָה כִּי הוּא כֹּזֵה. כְּמוֹ אִמּוּנָה בְּאֵלוֹהִים, גַּם הָאוֹפְטִימִיּוֹת פּוֹעֵלֹת בְּדִרְכֵּים
נִסְתָּרוֹת וְאֵין לָנוּ יְכוּלֹת מִשְׁמַעוֹתִית לִשְׁלוֹט בָּהֶן. לַעֲתִיתִים נִצְלִיחַ לְהֵאֱמִין שִׁיְהִיָּה טוֹב, וְלַעֲתִיתִים
הָאוֹפְטִימִיּוֹת תִּישְׁמֹט מֵאִתְּנֵנוּ. וְכִשְׁהִיא תִישְׁמֹט, הִיְכוּלֹת שֶׁלָּנוּ לְהַחֲזִיק בַּתְּקוּוּהָ תַּעֲמוּד לְמַבְחָן:
הֵאֵם נוֹכַל לִשְׁמֹר עַל תְּקוּוּהָ גַם כִּשְׁאִין לָנוּ שׁוֹם יְכוּלֹת לִהְיוֹת אוֹפְטִימִיִּים? הֵאֵם נִמְשִׁיךְ לִקְוֹת גַּם
אִם לֹא נִרְאָה שׁוֹם סִיכּוֹי לַעֲתִיד טוֹב?

אַרְנֵסֶט בִּלְוֹךְ מִסְפֵּק לִכְךָ אֶת הַתְּשׁוּבָה הַמִּרְקִיסִיסְטִית הָאוֹלְטִימִיטִיבִית. שְׁלוֹשֶׁת כְּרָכִי הַמִּגְנוֹם אוֹפּוֹס
שֶׁלוֹ, *The Principle of Hope*, פּוֹרְשִׁים מַעֲיִן גִּלְקָסִיָּה מַחֲשַׁבְתִּית שֶׁהַתְּקוּוּהָ מִתְּפַקֶּדֶת בָּהּ כִּשְׁמֶשׁ
נִצְחִית שֶׁהֵאִסּוֹר וְחוֹסֵר הִיְכוּלֹת לְאַבֵּד אוֹתָהּ נִלְפֹתִים בָּהּ זֶה בִּזְוָה. בִּלְוֹךְ, שֶׁהַתְּחִיל לִכְתּוֹב אֶת
הַכְּרָכִים עַל רִקְעַת עֲלִיית הַנֶּאֱצִיזִם בְּאִירוּפָּה (הֵם רָאוּ אוֹר בְּגִרְסַתָּם הַסּוֹפִית רַק אַחֲרֵי הַמִּלְחָמָה),
תּוֹפֵס אֶת הַתְּקוּוּהָ כְּעִיקְרוֹן יוֹסִידִי הֵן שֶׁל הַתּוֹדַעָה הָאֲנוּשִׁית וְהֵן שֶׁל הַמִּצִּיאוֹת עֲצָמָה, אֲךָ לֹא
בְּאוֹפֵן פְּסִיבִי וּמוֹבֵן מֵאֵלִיו אֲלֵא כְּצוּרָה שֶׁל מֵאֲבָק מִתְּמִיד.¹⁴ הַתְּקוּוּהָ הִיא בְּעִינָיו הַתְּכוּוֹנוֹת מוֹדַעַת
וְאוֹפְנוֹת שֶׁל יָדַע הַמְּבוֹסָסֶת עַל ”אוֹפְטִימִיזְם מִיִּלִּיטְנִטִי” הַפּוֹעֵל נֶגֶד הַמִּצִּיאוֹת וּבִאֲמַצְעוֹתָהּ עַל
דֶּרֶךְ הַמִּטְרִיאֲלִיזְם הַהִיסְטוֹרִי-הִדִּיאֲלֵקְטִי.

אוֹפְטִימִיּוֹת כְּמֵאֲבָק מְנוֹסַחַת גַּם בְּאִמְרָה הַמְּפּוֹרְסֶמֶת שֶׁקִּבַּע גְּרָאֲמִשִּׁי (כֹּכֵל הַנִּרְאָה בַּעֲקֻבוֹת רוֹמָן
רוֹלָאֵן): ”פְּסִימִיּוֹת שֶׁל הָאֵינְטֵלֶקְט, אוֹפְטִימִיּוֹת שֶׁל הַרְצוֹן”. אֲלֵא שְׁאוֹפְטִימִיּוֹת כֹּזָאוֹת, הַמִּתְהוּוֹה
כְּנֶגֶד תַּפִּיסַת הַמִּצִּיאוֹת הַפְּסִימִיּוֹת, יוֹצֵרֶת פֶּעַר שֶׁקָּשָׁה לִקְבֹּל בֵּין הַרְצוֹן וְהָאֵינְטֵלֶקְט. בְּמֵאֵמֶר עַל
תְּקוּוּהָ בִּלְקִסְיוֹן הַבִּיקוֹרֶתִי שֶׁל מוֹשְׁגִים פּוֹלִיטִיִּים (*Political Concepts: A Critical Lexicon*)

מִתְגּוֹרֵר בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, בִּלְגִּלּוֹג מְרִיר עַל בִּיטְחוֹנוֹ הַמוֹפְרָז שֶׁל מִי שֶׁהוֹגָה אֶת חוֹזֵן הַלְאוֹמִיּוֹת
הַרוֹחֲנִית שֶׁלוֹ מַחוּ”ל.¹⁵ הוּא מֵתֵאֵר אֶת הָרוּחַ הַנִּכְאָה, אֶת הַכּוֹחוֹת הַמְּדוֹלְדָּלִים וְאֶת הָאֲנַחוֹת
בְּקֶרֶב קֵהִילַת הַחֲלוּצִים: ”יָאוֹשׁ נוֹדֵף מִן הַמַּחֲנֶה הַרְצוֹן שֶׁל מִסְפֵּר הַצִּיּוֹנִים הַנֶּאֱמָנִים”.¹⁶ גַּם עוֹרֵךְ
”הַפּוֹעֵל הַצִּעִיר”, יוֹסֵף אֶהְרוֹנוֹבִיץ’, מִפְּקָפֵק בְּכוּחָה שֶׁל הַעֲבוּדָה הַלְאוֹמִית לִשְׁחַרֵּר אֶת הַחֲלוּצִים
מִן הַיִּיאֹשׁ, וְכוֹתֵב כִּי יִיאֹשׁ הַפְּכָה לְמִילָה רוֹוַחַת מְאוּד בֵּין הַפּוֹעֵלִים – ”בֹּא צִעִיר לְאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל
וְלֹא הַסְפִּיק עוֹד לַעֲבוֹר אֶת גְּבוּלָה שֶׁל יִפּוֹ, וְהָרִי הוּא כֹּבֵר בְּמַחֲנֶה הַמִּתִּיאֹשִׁים” – וְאִ”ד גּוֹרֵדוֹן
מוֹסִיף כְּמֵה שָׁנִים אַחֵר כִּךְ כִּי הַיִּיאֹשׁ הוּא ”מַחֲלֵת הַדּוֹר”.¹⁷

אֲלֵא שֶׁהַיִּיאֹשׁ, לְצַד הִיוֹתוֹ חֶלֶק מִמִּצִּיאוֹת הַחַיִּים שֶׁל הַחֲלוּצִים, גַּם עוֹבֵר הַסְדֵּרָה, הַבְּנִיָּה וְהַתְּנִיָּה.
בְּשׁוּרָה שֶׁל טִקְסֵטִים הוּא מַעֲצָב לֹא כְּהִיפּוּכָה שֶׁל הַתְּקוּוּהָ, אֲלֵא כַּחֲלֵק מִחֻמְרֵי הַבְּנִיָּה שֶׁלָּהּ וְאַחֵד
מִשְׁלִבֶּיהָ. גּוֹרֵדוֹן תּוֹחֵם אוֹתוֹ בְּזִמָּן: בְּמָקוֹם אֶחָד הוּא כּוֹתֵב עֲלָיו כִּ”מַחֲלֵת מַעֲבָר” שֶׁל שִׁלֵּב תְּחִילַת
הַדֶּרֶךְ,¹⁸ וּבְמָקוֹם אַחֵר כַּחֲלֵק מֵהַשִּׁלֵּב הָאֲפּוֹר וְהַמוֹנוֹטוֹנִי הַמְּגִיעַ אַחֲרֵי פֶרֶץ הָאֲנֶרְגִּיָּה שֶׁל הַהִתְחַלָּה.¹⁹
הַיִּיאֹשׁ הַצִּיּוֹנִי, כְּפִי שֶׁהוּא מַעֲצָב בְּכַתְבִּיהֶם שֶׁל הַהוֹגִים הַלֵּלוּ, הוּא אַחַת מִצּוּרוֹת הַמֵּאֲבָק; בְּאוֹתָהּ
מִידָה שֶׁהוּא כּוֹרֵעַ תַּחַת מִשָּׂא קִשְׁיֵי הַהוּוֹה בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, הוּא כּוֹרֵעַ גַּם תַּחַת מִשָּׂא הַתּוֹכְנִיּוֹת
לַעֲתִיד, הַתְּקוּוֹת וְהַחֲלוּמוֹת.

בִּמְכַתֵּב לְבִרְנֵר, הַמִּתִּיאֹשׁ הַגְּדוֹל שֶׁל הַתְּרַבּוֹת הַלְאוֹמִית, כּוֹתֵב לוֹ גּוֹרֵדוֹן שִׁיאֹשׁוּ אֵינוֹ וְיִתּוֹר
גְּמוּר אֲלֵא ”יִיאֹשׁ גְּדוֹל נִלְחָם”, כְּלוֹמֵר אַחַת מִדְּרָכֵי הַפּוֹעֵלָה לְמַעַן הַגִּשְׁמַת הַמִּטְרָה הַלְאוֹמִית.²⁰
וְאֲכֵן, בִּרְנֵר לֹא הִיָּה מִתִּיאֹשׁ גְּדוֹל כְּפִי שֶׁתּוֹאֵר לַפְּעָמִים. בְּסִדְרָה שֶׁל טִקְסֵטִים הוּא אִמְנֵם הַתְּנַגֵּד
בְּכָל מְאוּדוֹ לְתִיאֹרִים סְפָרוֹתִיִּים מִיּוֹפִים שֶׁל הַחַיִּים בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, הַמְּכַסִּים עַל הַמַּחֲלּוֹת, הַדִּלּוֹת,
הַסְּכָנוֹת וְהַחֲלוּשׁוֹת הַמוֹסְרִיּוֹת וְהַחֲבֵרִתִּיּוֹת. אֲבָל דְּרִישָׁתוֹ לִסְפֵּר בְּגִלּוֹי עַל הַקִּשְׁיִים לֹא בִיקְשָׁה
לְהַרְתִּיעַ יְהוּדִים מַעֲלִיָּה אֶרֶצָה אוֹ לְהַתְּבוֹסֵס בִּיִּיאֹשׁ, אֲלֵא פִּעֵלָה כַּחֲלֵק מִמִּגְנוֹן מַחֲסֵן: הִיא
נוֹעֵדָה לְהַכִּין אֶת הָעוֹלָם אֶרֶצָה לְקִשְׁיִים הַצִּפּוּיִים לָהֶם וְלִאֲפֹשֶׁר לָהֶם לַעֲלוֹת כִּשְׁהֶם מְכִירִים אֶת
הַמִּצִּיאוֹת לְאִשׁוּרָה וּמוֹכְנִים לְמֵאֲבָק. הַיִּיאֹשׁ הַבְּרַנְרִי בְּנוֹי עַל פִּי הַהִיגִיוֹן הַנִּיגוּדִי שֶׁעֲלָיו מְבוֹסֵס
הִ”אֵף עַל פִּי כֵן” הִידוּעַ שֶׁלוֹ, הַהוֹפֵךְ אֶת הַיִּיאֹשׁ עַל רֹאשׁוֹ:

אֵף עַל פִּי כֵן! בְּפֶרֶט, מְכִיוֹן שֶׁבְּמִזְרַח-אִירוּפָּה הַעֲתִיד אֲפּוֹר מְאוּד, וְהַהוּוֹה אֲפֵל מְאוּד,
מְכִיוֹן שֶׁלְּהַפְסִיד אֵין מֶה, מְכִיוֹן שֶׁהַשְּׂאִיפָה קוֹרֵאת לְהַתְּחִיל הַכֹּל מִבְּרֵאשִׁית, וְהֵא
מַה!... וְרַק אוֹתוֹ הַחֲלוּץ, שֶׁהִ”אֵף עַל פִּי כֵן” הִזָּה נַעֲשֶׂה לְחֶלֶק מִעֲצָמוֹתָהּ, אוֹתוֹ הַחֲלוּץ
הַמוֹכֵן לְכֹל – וְלֹא רַק בְּפֶה – הוּא רִשְׁאִי לְכוּא. הוּא וְלֹא אַחֵר.²¹

הַגִּיוֹן הִ”אֵף עַל פִּי כֵן” שֶׁל בִּרְנֵר הוֹפֵךְ אֶת הַיִּיאֹשׁ לְקִרְיָאֵת קֶרֶב: עַל אֵף הַתְּבוֹסוֹת הַצִּפּוּיּוֹת
לָנוּ וְעַתִּידָנוּ הַלוֹט בְּעֶרְפֵּל, עַל אֵף שֶׁהַהוּוֹה ”אֲפֵל מְאוּד”, וְעַל אֵף שֶׁנִּצְטָרֵךְ ”לְהַתְּחִיל הַכֹּל
מִבְּרֵאשִׁית” – נַעֲלָה וְנִכְוָא. בִּרְנֵר לֹא מִצְדֵּד בִּיִּיאֹשׁ לִשֵּׁם יִיאֹשׁ, שְׂאוֹתוֹ הוּא מְכַנֶּה בְּלַעַג ”פּוֹלְחָן-
הַיִּיאֹשׁ”. גַּם אִם הַיִּיאֹשׁ מוֹבֵן בְּתוֹר מִצָּב נִפְשׁ, הוּא כּוֹתֵב, אֵין לְפָנוֹת אֵלָיו כְּפִתְרוֹן: ”אֵין עוֹמְדִין
לְהַתְּפַלֵּל לִיִּיאֹשׁ בְּצִיבוֹר”.²² אֲפִילוֹ אֲצֵל מִתִּיאֹשׁ גְּדוֹל כְּמוֹהוּ, הַיִּיאֹשׁ לְגִיטִימִי רַק כֹּל עוֹד הוּא
חֶלֶק מִמִּשְׁפַּט נִיגוּד שֶׁבְּסוֹפוֹ תְּקוּוּהָ חִסִּינָה וְנַחוּשָׁה יוֹתֵר.

כְּפִי שֶׁכָּתֵב אוֹרִי צְבִי גְרִינְבֵּרְגַּב בְּשׁוּרָתוֹ הַסּוּיִם שֶׁל הַפּוֹאֵמָה ”הַגְּבֵרֹת הָעוֹלָה” מִשְׁנַת 1926 – שׁוּרָתוֹ
סוּיִם שֶׁמְבַטָּאוֹת אֶת הַתְּמַצִּית שֶׁל הָרוּחַ הַחֲלוּצִית הַרוֹכֶכֶת עַל גִּבּוֹ הַיִּיאֹשׁ אֶל הַתְּקוּוּהָ הַמוֹעֲצָמֶת:

כותב ברוס רובינס כי התפיסה שהתבונה יכולה להיות פסימית, בעוד הרצון הוא אופטימי, מניחה למעשה שהרצון, כדי לשמר את האופטימיות שלו, מפנה עורף לאינטלקט ולאופן שבו הוא רואה את המציאות. במילים אחרות, תפיסה כזאת מניחה שכדי לשמר את האופטימיות על הרצון צריך לדבוק בה באופן לא אינטלקטואלי; ורובינס מוסיף: באופן מטומטם.¹⁵ תקווה המתבססת על אופטימיות עמידה כזאת, הבנויה כעמדה רגשית שמתנכרת למציאות העגומה ולרגשות העזים שהיא מעוררת, היא חלק ממושא הביקורת שלי במאמר הזה.

אפשרות אחרת של התמודדות עם תקווה ללא ציפייה ריאלית שהעתיד הטוב יתגשם מתבססת על אסטרטגיה נפשית משיחית, והדוגמה המובהקת לכך היא ולטר בנימין ב"תזות על מושג ההיסטוריה". לכאורה מדובר בטקסט שיוצא מתוך תפיסת עולם פסימית מאוד: הוא מרוקן את תפיסת ההיסטוריה ממושג הקדמה ומהאופטימיות שמובנית לתוכו, ובמקום התנועה הבוטחת קדימה – הדימוי המובלע כאן הוא של רכבת שהתנועה שלה קדימה נתונה מראש – הוא מציב "רסיסים" של פוטנציאלים להצלחה, שאין לדעת אם ומתי תבוא.¹⁶ בתמונת עולם משיחית כזאת העתיד הטוב אינו מובטח, אבל הוא אפשרות ריאלית גם כאשר הריאליות שלה לא נגלית אלינו. זהו פתרון קסם, משום שהוא מאפשר הן את המשכיותה של התקווה והן את המשכיותה של האופטימיות בזכות מתנת החסד של האמונה באפשרות של עתיד טוב סמוי מן העין.

ומה עם תקווה לא-משיחית, חילונית – תקווה הנאבקת על קיומה לנוכח המציאות האקלימית, הכלכלית, הפוליטית, התרבותית והטכנולוגית המאפילה והולכת? ספרה של הסופרת והאקטיביסטית האמריקאית רבקה סולניט, *Hope in the Dark*, הוא מעין מדריך עזרה עצמית לאקטיביסטים חילונים המתקשים להחזיק בתקווה בהיעדר אופטימיות, והוא נשען על שני טיעונים מרכזיים.¹⁷ הראשון הוא שההיסטוריה הפכפכה ומלאה במהלכים קפריזיים ובלתי ניתנים לחיזוי, גם לחיוב. סולניט מביאה שלל דוגמאות לתפניות היסטוריות חיוביות בלתי צפויות – נפילת חומת ברלין, האביב הערבי, בחירתו של גלסון מגדלה לנשיא דרום אפריקה, הופעת האינטרנט – המעידות לדעתה על כך שההיסטוריה מלאה בזרעי שינוי סמויים מן העין, אפילו במציאות שנראית לכאורה חסרת מוצא. לא בכדי הטיעון הזה מזכיר את תפיסת העולם המשיחית: אמנם חסר בו רכיב האמונה הבלתי מוסברת באפשרות ההצלחה, אבל הוא ממלא את החסר באי-ודאות עקרונית ביחס לעתיד: אם איננו יודעים מה יהיה, איננו יכולים לפסול את האפשרות שהעתיד יהיה טוב.

סולניט מביאה את הספר שלה עצמו כדוגמה לאותה תכונה הפכפכה של ההיסטוריה בהקדמה למהדורה השנייה שלו: הספר נכתב לראשונה בשנים 2003-2004 מתוך הייאוש של תקופת בוש, ובהקדמה למהדורה השנייה, שנכתבה בשנת 2015 בימי כהונתו של הנשיא אובמה, סולניט כבר משקיפה על אותה תקופה חסרת תקווה כעל נחלת העבר, וכהוכחה ניצחת לתזה שלה, אחרי שהייאוש שממנו נכתב הספר במקור כבר "נשטף עם הזרם", כלשונה. אלא שההיסטוריה צוחקת אחרונה. כיום, כעבור יותר מעשור, אותה הקדמה כבר נקראת אחרת: התקופה העליזה של שלהי כהונת אובמה נראית היום כשייכת לאותו עידן קדום ותמים של לפני עליית טראמפ, התחזקות הימין באירופה, הברקזיט, המגפה העולמית, טרלולי הפייק והמלחמות באוקראינה, בעזה, באיראן

ועוד. הטיעון בדבר הפתיחות העקרונית של ההיסטוריה לשינוי הוא חרב פיפיות, כי באותה מידה שההיסטוריה פתוחה לשינוי חיובי היא פתוחה גם לקטסטרופה.

הנימוק השני של סולניט בעד התקווה חזק ורווח הרבה יותר: הוא מתבסס על חובת הפעולה, "מצוות העשה" האקטיביסטית. ההנחה היא שללא תקווה לא תיתכן פעולה אקטיביסטית, והתקווה היא תנאי הכרחי לפעולה. "תקווה קוראת לפעולה; פעולה איננה אפשרית ללא תקווה," היא כותבת,¹⁸ ומבטלת לחלוטין אפשרות של פעולת מחאה שאיננה יוצאת מתוך אמונה בהיתכנותו של שינוי. ההנחה שלה – ולא רק שלה – היא שאיבוד האמונה בשינוי משמעותו פסיביות מוחלטת וקבלת הדין, ומכאן שהתקווה היא חובה פוליטית ומוסרית יותר מאשר שאלה של נטיית לב. אבל האם אכן אופטימיות, או אפילו תקווה ללא אופטימיות, הן תנאי לפעולה אקטיביסטית? ומנגד, האם ייאוש משמעותו בהכרח היעדר פעולה, פסיביות, ויתור גמור על מחאה? או שייאוש אינו סותר את המחאה, ולו תוך שינוי אופני המחאה ומושאה?

כשם שהתקווה לא לגמרי חופפת לאופטימיות, גם הייאוש לא לגמרי חופף לפסימיות. בדומה להבחנה של טרי איגלטון בין תקווה לאופטימיות, אפשר להבחין גם בין ייאוש לפסימיות: אם פסימיות היא האמונה האפריורית שהעתיד צפוי להיות רע ומר, הייאוש עשוי להיות מוגדר כעמדה הנפשית של היפתחות אל היתכנותו של העתיד הרע. המתיאש אינו בהכרח פסימי, ובכל מקרה הוא לא רק פסימי. הוא לא סגר את עצמו באופן הרמטי מפני האפשרות שיהיה טוב; הוא לא מאמין שיהיה אך ורק רע, כפי שהמקווה לא מאמין שיהיה אך ורק טוב. העמדה שלו עקרונית יותר: הוא פורש משיח התקווה. הוא מסרב להמשיך לטפח את פולחן העתיד מתוך הנחות יסוד מוקדמות בדבר חובה, מאבק פעולה ואמונה; הוא מסרב לראות בייאוש ירידה לצורך עלייה, ויתור זמני לצורך הבראה מחודשת של התקווה כמו ברנר, גורדון ואחרים; והוא מסרב לחסום את התנועה בין מה שגרמשי מכנה ה"אינטלקט" וה"רצון", כלומר את התנועה בין ההבנה של תהליכים היסטוריים בהווה ובין היחס הרגשי אליהם. זה ייאוש שנפתח לאפשרות של הכרה במציאות הבלתי נסבלת בלי לאטום את עצמו אל הרגשות הקשים שמתעוררים בו נוכח האסון המתהווה, ובלי לשאת עיניים אל תקווה כוזבת כלשהי, רק כדי לא להישאר בייאוש. זה ייאוש מתיאש.

מהו ייאוש אם איננו קוטב של ציר התקווה?

האם בכלל אפשר להיות מיואשת ממש, לא במובן של איבוד תקווה רגעי, בציפייה להתחדשותה בקרוב, אלא במובן של היפלטות אל מחוץ לשדה המשיכה של התקווה? האם אפשר לוותר על תנועת המטוטלת בין התקווה לאין-תקווה, בריטואליות שמזכירה את משחק ה-Fort-Da של נכדו של פרויד, שהיה משחק בו אחרי לכתה של אימו – זורק את הצעצוע שלו רק כדי לשוב ולמצוא אותו מחדש, ומוצא אותו מחדש רק כדי לשוב ולאבד אותו? במילים אחרות, מה עשוי להיות ייאוש בלי תקווה – ויותר מזה, בלי התקווה לתקווה? מה עשוי להיות ייאוש בלי הציפייה להיפלט ממנו? מיכל גבעוני כותבת בספרה עתיד לשעבר על כוח הפיתוי ההרסני של התקווה, שהופכת בזמנים קשים לתכלית בפני עצמה. היא משרה עונג, מנחמת, ואולי אפילו גורמת לנו להשהות את

החתירה למימוש השינוי, לא רק מחשש שנפסיד או נסתכן, אלא גם משום שבעצם השגת הדבר שמקווים לו, בעצם מימוש התקווה, יש משהו מאכזב. כאשר התקווה היא נקודת האור היחידה, קשה יותר לרתום אותה לטובת שינוי, והיא משמרת את העיכוב והתקיעות. כך יוצא שהתקווה, בייחוד בתקופות אפלות שבהן היא חסרת סיכוי ובלתי מסוימת, עשויה להיות חלק מהמערך הרגשי שמאפיין את המבוי הסתום הפוליטי ומאפשר את הנצחתו.¹⁹ תקוות-עד כזאת, נצחית ומעורפלת, הדולקת בנו כביכול כל עוד יש נשמה באפנו, לא משנה עד כמה המציאות סביבנו פסימית, מתוארת אצל אמילי דיקנסון כמין אוטומטון עם נוצות:

תִּקְוָה הִיא דֶּבֶר עִם נּוֹצוֹת –
יּוֹשֶׁבֶת בְּנֶשֶׁמָה –
וְשָׂרָה אֶת הַנֶּגֶן לְלֹא מְלִים –
וּלְעוֹלָם אֵינָה עוֹצֶרֶת.²⁰

זו תקווה שמרוב חסינות ושרידות-בכל-הנסיבות מתרוקנת ממשמעות – וככזו גם מערפלת את תמונת העתיד ומעכבת שינוי.

על כוח ההשהיה והעיכוב של התקווה כתב ניטשה בפרשנותו למיתוס של תיבת פנדורה: טעות לחשוב, הוא כתב, שאותה תקווה שנותרה אחרונה בתיבה אחרי פריחת כל הפורענויות האחרות היא אוצר; בפועל היא הפורענות הגרועה מכולן, שכן היא מאריכה את ייסורי האדם.²¹ לורן ברלנט מכנה זאת בהקשר של החברה הנאו-ליברלית של ימינו "אופטימיות אכזרית", הדוחפת אותנו להמשיך להתמודד, לנסות עוד ועוד דרכים לשרוד את המשבר של החיים הרגילים – מה שהיא מכנה "הרגיל הממושבר" (ordinary crisis). כאילו אם רק נשקיע עוד קצת מאמץ, נשיג עוד קצת ניסיון ותובנות, נפעיל עוד קצת יצירתיות, ערנות ותושייה, או-אז תתרחש איזו פריצת דרך גואלת בעתידנו.²² אלא שבפועל האופטימיות הזאת רק מושכת אותנו עוד יותר פנימה וגורמת לנו להסכין עם המציאות חסרת התקווה. האופטימיות האכזרית פועלת עלינו כך שאנחנו מקבלים ומאשרים מציאות שאיננו מסכימים לה.

תעתועי שיח התקווה פועלים באכזריות יתרה בפוליטיקה הישראלית, דווקא משום שקשה כל כך לדמיין כאן שינוי – לא רק במדיניות השלטון אלא גם בתודעות הקולקטיביות. במציאות חסרת מוצא כזאת, שיח התקווה הוא נצנוץ יחיד של נחמה, הגורם לישראלים רבים להמשיך להיאבק על עתידים פוליטיים שהם כבר לא מאמינים בהיתכנותם, או שהם בכלל רצויים. זהו שיח שמייצר ערפול מכוון כדי לא להכיר במבוי הסתום שאנחנו שרויים בו וכדי לא לחדול מהמאבק בעוולות האמיתיים שלא מפסיקים להתרחש. ישראלים ממשיכים לקיים את אותן צורות מחאה מוכרות – הפגנות, מאמרים, פוסטים, עצומות וכו' – אף על פי שהן בבירור לא אפקטיביות, והתחושה היא שיותר מאשר חשש להיכשל במאבק, החשש הוא להפסיק לקוות. התקווה נתפסת כמרד האחרון, כביכול אם יאבד החוט האחרון של התקווה ירד החושך המוחלט על פני הארץ, והייאוש יאפשר לרוע לשגשג באין מפריע. אבל האם זה באמת כך?

האם אפשר לראות גם בייאוש – במשמעותו כפרישה משיח התקווה – צורה של מחאה? כך טוען פרנקו ביפו ברארדי בספר *Quit Everything*.²³ הספר נכתב בשנת 2024, על רקע המלחמה באוקראינה שאותה הוא מבין כתוצאה של מאבק מתמשך בין שני כוחות עצומים וגרועים באותה מידה, וטוען כי במציאות כזאת, פעולות של פרישה או עריקה הן תגובות אתיות ורציונליות וצורות רדיקליות של התנגדות. הן מאפשרות לנו למשוך את האנרגיות שלנו מהמנגנון המניפולטיבי ששואב אותן, נבנה עליהן ומכלה אותן, ולחבל בו באמצעות צורות שונות של עריקה: עריקה מהשתתפות במלחמה, מעבודה בלתי הוגנת, מצריכה של מוצרים בייצור המוני, מהשתתפות בבחירות ומהתרבות, שגם אותה הוא תופס כמעשה אנוכי וחסר אחריות.

ברארדי נע לאורך הספר בין הקריאה להצטרף לתנועת העריקה ובין ההצהרה שהוא רק מתאר נטיות קיימות של הסתגרות, פרישה ודיכאון קולקטיבי, שבאות לידי ביטוי בתופעות כמו היקומורי ביפן או הסירוב של אמריקאים לחזור לעבודה אחרי מגפת הקורונה.²⁴ ההתייחסות הכפולה של ברארדי לעריקה, הן כסימפטום של משבר גלובלי והן כתרופה פוטנציאלית לו, הייתה עשויה להתפרש כחוסר עקביות, אבל היא מממשת רעיון אחר המובא בספר: להפוך את הסימפטום עצמו למרשם (Prescribing the symptom), על פי גישתו של הפסיכואנליטיקאי פול וצלביק (Watzlawick). לפי וצלביק, הפציינטים מונחים להחמיר את ההתנהגות שאותה הם רוצים להפסיק (הסתגרות, חוסר שינה וכו') כדי לנכס אותה, לשלוט בה ולבסוף להתגבר עליה. בדומה, גם ברארדי טוען כי פרישה איננה רק סימפטום של אין אונים פוליטי ובדידות אקזיסטנציאלית, אלא שהיא עשויה להיות גם המרשם ליציאה ממצב זה.

אצל ברארדי הייאוש מקבל ממד מלהיב של שלילה רדיקלית: העריקה מן הסדר – סרבנות, אי-תשלום מיסים, פרישה מעבודה, מהצבעה בבחירות, מצריכה וכו' – היא שתקדם בסופו של דבר את נפילתו, ובתוך כך תפתח גם את הדרך לגאולה אישית. אם רק נרשום לעצמנו את הסימפטומים כתרופה, אם רק נביא את עצמנו להתמסר לשלל צורות ההימנעות והתבוסה – לדיכאון, להסתגרות, לויתור, לצמצום וכו' – אולי נצליח להתגבר על המשבר, להשיג בעלות על המתרחש ולייצר שינוי ממשי בעצמנו ובאחרים. באופן הזה, אצל ברארדי הפרישה משיח התקווה הופכת במובן מסוים לשיח תקווה חדש.

הביקורת על הייאוש המתייאש

בהקשר הישראלי מפתה לקשור לייאוש כתרים של גבורה ומהפכנות, כביטוי של התנגדות לצייוי לתקווה ההולך יד ביד עם הצייוי לחוסן – שני ציוויים הפועלים בצוותא לקידום א-פוליטי לכאורה של עמידות נפשית בזמני משבר, ובפועל תומכים בקונפורמיזם ובצמצום דרכי המחאה והפעולה לנוכח המציאות האסונית. שניהם, הצייוי לתקווה והצייוי לחוסן, מעודדים אותנו לטאטא את החולשות והספקות אל פינות הנפש ולהדחיק את הלכי הרוח שאינם מתיישבים עם אידיאל העמידות, שמתיישב הן עם צורכי השלטון והן עם צורות המחאה הקונבנציונליות. ההכרה בייאוש משחררת מהתכתיבים הלוחצים האלה, אלא שהייאוש כשלעצמו אינו הישג, וכשלעצמו אינו שובר מוסכמות.

הקריאה לזנוח את התקווה, להתנער מפנטזיות פוליטיות ולהתמסר לכישלון ולאין-עתיד זוכה לביקורת כסימפטום של חיים פריבילגיים²⁵ וכגלישה אל הפיתוי של השלילה המתפנקת, האדולצנטית, הגובלת בניהיליזם. לוקאץ', בהתייחסו לחלקים מאסכולת פרנקפורט, כולל אדורנו, כינה את השלילה הזאת "המלון הגדול של האין" (Grand Hotel Abyss) – שלילה המתנסחת מתוך שובע, שההתמקמות שלה על גדות התהום היא חלק מיומרה של אנינות אמנותית.²⁶ הביקורת המרקסיסטית על שלילה מתוך ייאוש מסתמכת על ההבנה שהיא אינה חלק אינטגרלי מהמציאות התרבותית והפוליטית של מעמד הפועלים, ושהיא מאפיינת את מה שלנין כינה "הפסיכולוגיה של האינטלקטואל הבלתי מיושב או של הנווד ולא של הפרולטר."²⁷ אבל כיום כלל לא בטוח שהפרמטרים המעמדיים של הייאוש עדיין תקפים: האם אפשר לומר שהייאוש אינו נחלת המנוצלים והמושקעים? האם הוא אינו אלא חלק מהמנגנון שמאפשר את שימור הניצול וההשתקה?

וממילא, הייאוש בישראל איננו מקשה אחת. ייאוש של המרכז-ימין הליברלי אינו דומה לייאוש של השמאל הציוני, וזה אינו דומה לייאוש של השמאל המזרחי הלא-ציוני או לייאושם של פלסטינים ושל מבקשי מקלט בישראל. ייאוש הנסב על אובדן הצביון הדמוקרטי תחת שלטון נתניהו אינו דומה לייאוש הנסב על ניכוסו של המאבק המזרחי על ידי פוליטיקה פופוליסטית, או לייאושם המתמשך של פלסטינים החיים שגרה של אלימות, נישול והדרה. השמאל הלא-ציוני אמנם מורגל למינונים גבוהים של ייאוש כעמדת שוליים המודרת גם מהפגנות נגד השלטון, ובכל זאת, נראה שגם בקרב הייאוש נהפך לנוכחות מורגשת בהרבה נוכח ממדי הטיהור האתני, הג'נוסייד והאפרטהייד בשנים האחרונות, וההבנה כי החיים בישראל כיום נידונים להתנהל בצד העוולות, בתוך הציבור התומך בהם, ובסיוע המוסדות המשתפים עימם פעולה ללא אפשרות אמיתית לעצור או לשנות את המציאות. ייאוש כזה הופך לתערובת רעילה של זעם, שנאה, תיעוב ואוזלת יד שקשה לחיות איתה לאורך זמן.

יש כאן גם עניין לאבחנה איכותית וכמותית: היכזבות "כל התקוות" אינה דומה לאובדן "התקווה כולה", במשמעות של אובדן התקווה האפרורית (שמתיו רתקליף מכנה *Pre-intentional hope*), ולפיכך מצבור של תקוות נכזבות אין משמעותו בהכרח שאולה היכולת לאזור כוח ולקוות.²⁸ מתי מצבור התקוות הכושלות הופך ממאיר כל כך עד שהוא ממית גם את התקווה העתידית?

תיאור גלוי לב של ייאוש פוליטי מצאתי במאמר של דבורה גולד, המתארת תחושות של מחנק, התשה, סחיטה, אבל וזעם כחלק מפעילותה במסגרת תנועת ACT UP למען חולי איידס בשנים שבהן המגפה קצרה רבים מחבריה.²⁹ היא מספרת על התנועה שניסתה להדחיק תחושות של ייאוש ואוזלת יד ולתעל אותן לערוצים של זעם והתנגדות. "הייאוש היה איתנו בחדר, אבל הוא לא מצא נתיב מלבד הכחשה," היא כותבת,³⁰ ומתארת גם את קווי ההפרדה שיצרו הרגשות הללו בתוך התנועה בין "אני" ל"אנחנו": בעוד הזעם היה רגש קולקטיבי, הייאוש היה רגש אינדיבידואלי שהביא לבידוד, אשמה ועצב, ולעיתים גם גרם לחברים לעזוב את התנועה.³¹ במאמר של גולד אין האדרה של הייאוש, אלא ניסיון לפתח את אפשרויות הפעולה מתוכו, כדוגמת פעילותה של קבוצת Feel Tank Chicago, שבתגובה למלחמת עיראק יזמה את מצעד המיואשים פוליטית, ופעיליה,

בהם גולד, הלכו ברחובות העיר כשהם לבושים בחלוקים, נועלים כפכפים ומחזיקים שלטים כמו "מיואשים? זה יכול להיות פוליטי".

ייאוש פוליטי כמו זה שמתארת גולד – ייאוש מתמשך ובלתי נגאל שמלווה את הפעולה האקטיביסטית בלי לוותר עליה בהכרח – מעלה את השאלה על אזורי החפיפה בין ייאוש לתקווה בתנאים של מציאות פוליטית קשה במיוחד. אזורי החפיפה האלה לא מסמנים שיבה מחודשת אל שיח התקווה ואל ההיטלטלות המנחמת שתיארה מיכל גבעוני בין מצבי תקווה וייאוש; הם מסמנים את אפשרות הסטייה משיח התקווה אל מצבים תודעתיים והתנהגותיים עמומים ובלתי מקוטבים שקשה להכריע אם להגדירם כייאוש או כתקווה.

אינני מציעה כאן משהו בדומה לטענתה של רובין מרסקו בהקדמה לספרה *The Highway of Despair*, כי הדיאלקטיקה מובנית לתוך הייאוש. מרסקו תופסת את הייאוש כתשוקה ביקורתית המשמרת את אפשרות התקווה שהיא מכחישה, ולכן היא תמיד זרה לעצמה. הייאוש, היא כותבת, תמיד משמר את התקווה שהוא משתיק; הוא לא היעדרה של התקווה אלא תשליל שלה.³² גישה קרובה באה במאמרו של עודד ציפורי על ייאוש בהקשר חינוכי, שהוא במהותו אופטימי ומכוון-תקווה, ומאפשר לראות את הקרבה הדיאלקטית בין השניים: כשם שייאוש גדול עשוי לכלול אכזבה מתקווה גדולה, כך תקווה גדולה כוללת בתוכה, ולו כהתגברות, ייאוש גדול.³³ אלא שפתרונות מסוג זה, המתיקים את הדיאלקטיקה של ייאוש ותקווה פנימה, אל תוך הגדרת הייאוש, גם מותירים את הקאורדינטות של הייאוש והתקווה על כנן.

נתיב פחות סלול ומובנה, ולכן מפרה יותר להבנת הייאוש, אני מוצאת דווקא במונח "תקווה רדיקלית", כשם ספרו של ג'ונתן ליר שהפך לקלאסיקה, המשרטט הלך רוח שאפשר לראותו כמעין תקווה-ייאושית: תקווה שלמעשה אינה דומה לא לתקווה ולא לייאוש, אלא נותרת לתהות ולתעות בעולם שערכיו אינם מוכרים עוד. הספר מתאר התמודדות של כמה מאנשי שבט הילידים האמריקאים קרו (Crow) במאה התשע-עשרה עם ההבנה שעולמם התרבותי והערכי עומד להיכחד. ליר טובע את המונח "תקווה רדיקלית" כדי לתאר את הבנתם כי לנוכח המחיקה הצפויה, גם אלה מערכיהם שישדרו אותה ישנו את משמעותם ללא הכר. כאשר אותם ילידים מחזיקים, למרות הכול, בתקווה לעתיד טוב, הם מכירים בכך שהוא חורג מיכולתם להבין אותו. במילים אחרות, ליר מתאר תקווה הצופה אל טוב שמהותו חסרה; תקווה לטוב כזה שדווקא אנשיה הטובים ביותר של הציוויליזציה הנכחדת, שחונכו על הערכים המסורתיים ודבקו בהם, לא יהיו מסוגלים להבינו או להכיר בו.³⁴

התקווה הייאושית בישראל שונה מזו שליר כותב עליה. בעוד ליר כותב על תרבות ילידית שעוברת תהליכים דורסניים של מחיקה ונישול קולוניאליים, השמאל בישראל אינו הקורבן של פעולות ההשמדה, המחיקה והנישול המבוצעים גם בשמו. אולם ההתמוטטות המוסרית של התרבות הישראלית בעוויות חוזרות ונשנות של אלימות והרס משליכה גם על מהות התקווה הייאושית שאפשר להפנות אל העתיד. מה מותר התקווה מן הייאוש כאשר היא צופה פני קרע תהומי כל כך, שהסובייקטים המכוננים בו אינם שותפים עוד לערכיהם של המקווים, והאפשרות של הכרה בפשעים שנעשו ולקחת אחריות עליהם, לא כל שכן של תיקון, היא כשלעצמה הולכת ונכחדת?

במציאות של שבר ערכי רדיקלי כמו זה שפוקד את החברה הישראלית, כאשר עקרונות מוסריים ופוליטיים ומסורות תרבותיות משתנים עד השורש והופכים בלתי ניתנים לזיהוי, להיות מתיאשת ולהיות מקווה עשויות להיות צורות קיום שנמהלות זו לתוך זו עד שלא בטוח שאפשר להבחין ביניהן.

יִיאֹשׁ זֶה לֵהִישָׁאֵר

במהלך כתיבת המאמר הזה נפתחה מלחמת "שאגת הארי", שהמחישה פי כמה את מוגבלויות שיח התקווה והיִיאֹשׁ הישראלי: למה מקווים רבים מהישראלים כשהם נמלאים תקווה, וממה הם מתייאשים? מה נותר מתקוותם של אלה שאינם שותפים לשאיפות ההרס והמוות, כאשר הם צופים בסחף מוסרי אדיר ובחברה שנעשית גזענית, מיליטריסטית ואלימה יותר ויותר גם כלפי פנים, ומשתיקה בברוטליות את קולות המחאה וההתנגדות המעטים שעוד עולים מתוכה? מה משמעותה של תקווה בחברה שמתרוקנת מערכיה עד כדי כך שגם אלה מתוכה הממשיכים להחזיק בתקווה מתקשים לשייך את עצמם לעתידים המתהווים, ותקוותם הבלתי מסוימת הופכת לדבר האחרון שניתן להחזיק בו? האם תקווה אחרונה כזאת, חלולה וזרה לעצמה, איננה בעצם ייאוש?

התשובה האינטואיטיבית לשאלה "מה עשוי להיות ייאוש ישראלי היום" היא הגירה. אבל הגירה מתוך ייאוש קרובה יותר למושג הפרישה על פי ברארדי – תנועה החוצה שבאה לגרוע את עצמה מן הסדר השולט מתוך סירוב להמשיך להשתתף בו, ומתוך מחאה כלפיו וייחול להחלשתו. הגירה מישראל, גם כשהיא נובעת מייאוש פוליטי, היא אקט של תקווה – ולו ממקום אחר. הגירה של ייאוש היא מעשה קצר-רוח של מי שאינו רוצה או יכול עוד לחכות לשינוי, ומביא אותו בעצמו, קודם כול על עצמו ועל משפחתו. לכן הגירה כזאת היא בעיקרה דבר אופטימי, בוודאי ברמה הפרטית. הדבר המתייאש זה להישאר.

הגירה היא ממילא פתרון של הפחות-מיואשים, של מי שיש להם את יכולת כלכלית, משפחתית ומקצועית להגר, ולו לתקופה מוגבלת. המיואשים יותר, אלה שמתייאשים לא רק פוליטית אלא גם כלכלית, חברתית, מקצועית ומשפחתית – אלה שאין להם דרכונים זרים, מקצוע נייד ומערך גמיש של משאבים וקשרים שיאפשרו להם לנתק את זיקותיהם הגיאוגרפיות עם המקום המייאש הזה – להם אין אפשרות לנתב את ייאושם אל תקווה חדשה. הם נידונים להיות עם הייאוש.

איך עשויות להיראות צורות ההישארות המתיאשות האלה, של מי שאינם מוכנים להמיר את ייאושם לכדי תקווה במסווה, כמו "הייאוש הנלחם" שטבע גורדון ביחס לברנר? איך להמשיך למחות בלי לקחת חלק בשיח התקווה הישראלי, ובלי ליפול למלכודת התקווה הרת-הפורענות, על פי ניטשה, או ל"אופטימיות האכזרית", על פי ברלנט, שמשמרות בדרכים שונות את הסכמתנו ואת היקבעותנו? איך תיראה מחאתם של המתייאשים שאינם מיואשים עדיין, ואינם מוכנים עוד ללכת שבי אחרי ההבטחות הכוזבות כאילו עליהם רק להחזיק מעמד עוד קצת, להמשיך להיאבק עוד טיפה, ולחסום את מפולת הרגשות המכאיבים ב"אופטימיות של הרצון"? איך יוכלו המתייאשים להחזיק את ייאושם כייאוש רדיקלי המתמקם באזורי התקווה הרדיקלית של ליר, ולדבוק במקום המייאש ומוכה הקטסטרופות הזה, אף על פי שהם יודעים שמתי מעט נותרו שותפים לתפיסת הטוב שלהם?

במובן מסוים, הייאוש כבר משנה את המחאות של השנים האחרונות בישראל. לא פחות משהן מכוונות לשינוי המציאות או להחלפת המשטר, הן הפכו, בעיקר בזמן מלחמת אוקטובר 2023, לאירוע ריטואלי בעל ממדים של אבל קולקטיבי. יותר מאמונה ביכולת להשפיע על מקבלי ההחלטות, או אפילו על רוב הישראלים, הן הודרכו מתוך רגש של חובה – מוסרית, פוליטית, חברתית – וצורך נפשי להשתייך להמון מתנגד. ככל שהמחאה נאבקה בייאוש, היא התאימה את עצמה לנוכחותו, וההפגנות סיפקו למשתתפים גם צורות של מחאה שלא התמקדו בשינוי העתידי אלא בצורך לשרוד את ההווה המייאש: פגישות פסיכותרפיה אד-הוק, מעגלי מיינדפולנס, שיעורי יוגה וכו'. עם זאת, אי אפשר לומר שזו הייתה מחאה של ייאוש במובן שעליו אני כותבת כאן, אלא לכל היותר מעין התמקמות ביניים, חצי מיואשת חצי מקווה, או לפעמים ככה ולפעמים ככה. זו עמדה מיוסרת אבל גם נוחה, שמאפשרת לדחות את הקץ. זה הייאוש-למחצה וייאוש-לפעמים שהרבה מאיתנו חיים איתו, כדי לא לוותר על התקווה ולהמשיך למחות בדרכים הרגילות.

פרישה משיח התקווה הישראלי משמעה זניחת העתידים ה"אופטימיים" הכרוכים בו, שהם יותר עבר מאשר עתיד – "כמו לפני 67", "כמו בתקופה העות'מנית", "כמו בדרום אפריקה" וכו' – והזמנה לחקור את מה שמזמן ההווה העומד בסימן של סוף ואסון מתקרב, לא רק בישראל אלא גלובלית, בשל שורה של רעות חולות, מהתעצמות הימין הפופוליסטי ועד הפורענויות של משבר האקלים. ייאוש כזה הוא ניסיון להתנער ממצב ההמתנה המתמיד לקראת פתרון עתידי ולעבור להתמקד בהווה. מה עשויה להיות פוליטיקת שמאל שלא מסתכלת קדימה, פוליטיקה לא-נבואית שממוקדת בהווה? מבקר האמנות ט"ג קלארק ניסח את השאלה הזאת אחרי המפולות הכלכליות של 2008 ו-2011 ושאל: בהווה קודר, מה עשויה להיות פוליטיקת שמאל בנימה טרגית, המדגישה את הפסימיות, הכישלון, הבוז והאלימות?³⁵ אפשר לנסח זאת גם כך: איך שמאל מתייאש, שאינו מוכן לשים לנגד עיניו עתיד אוטופי כוזב כלשהו, היה מתהווה אחרת? איך ההכרה באובדן, בבוז, בעצב ובטרגיות היו משנות אותו ואת דרכי הפעולה והמחשבה שלו?

בעוד שיח התקווה משכך את פגעי ההווה ומאפשר לנו לדלג במבטנו קדימה, אל מעבר לו, הייאוש פותח צורות של נוכחות בתוך מעגלי הכאב חסרי התוחלת שלנו ושל אחרים. תיאורטיקנית הרגשות אן צבטקוביץ כותבת על דיכאון כרגש קולקטיבי הפותח בפנינו צורות קיום שעשויות לשנות את האופן שבו אנחנו תופסים את הפוליטי. אוכלוסיות פגיעות במיוחד למגפות של דיכאון הן כאלה שעברו היסטוריות מתמשכות של אלימות.³⁶ דיכאון קולקטיבי כזה אפשר לאבחן אצל יהודים ופלסטינים הלכודים בירושות אלימות המתגלגלות אל ההווה ומחלחלות אל יחסים בין קולקטיבים, בין אדם לאדם ובין אדם לעצמו – ירושות אלימות שמעצבות אותנו בדמותן ומאירות את הייאוש כצורה של הפנמה היסטורית. זוהי תפיסה של הייאוש כגלגול עכשווי של פשעי העבר ושל תחושות המחנק, האשמה והתבוסה נוכח אוזלת היד והכישלונות, המופיע דווקא בקרב מי שניסו לשנות, רצו וקיוו ככל יכולתם ולא הצליחו. אבל הייאוש אינו בהכרח סוף פסוק ולא סגירה של הרגש ושל הפעולה, אלא צורה של השתתפות פוליטית מתוך הכרה ב"פסימיות של האינטלקט" והיפתחות אליו ואל אופני המבט וההבנה שלו.

"ייאוש זה לא תוכנית עבודה!" קורא שלט חוצות, והייאוש אכן לא מציע פתרונות וגם לא צורת

מחאה יעילה יותר או גישה שהיא בהכרח תרפויטית יותר. אבל בעוד המציאות הישראלית נתונה במעגלים הולכים וגדלים של כוחנות, אלימות והרס עצמי (שגם המחאות לא חפות מהם), תוך תנועה חוזרת בין עבר מדמם לעתיד מטיל אימה, הייאוש מפנים את תפיסת המציאות הפסימית בלי למהר להדוף אותה למונחים של תקווה. הוא מה שנשאר בארץ, בהווה, מופרש החוצה הן מפרוגרמות של עתיד אידיאלי והן מאקטיביזם הדוק ונחוש. הוא הרגש העודף, שאין לו בית, והוא מתהווה עכשיו דווקא בעברית, שפת התקווה המתחדשת, ומנסח מתוכה את זרותו הרדיקלית של "העתיד הטוב" בישראל.

הערות

1. תודה למיכל גבעוני על הערותיה מרחיבות הדעת על גרסאות קודמות של מאמר זה.
2. לדוגמה, בסקרים שפרסם המכון הישראלי לדמוקרטיה באוגוסט 2025: www.idi.org.il/articles/61577, www.idi.org.il/articles/61656
3. אחד העם, "הגיעה השעה!" (מכתב שני), העומר, ספר ב' חוברת ב' (תרס"ט); י"ח ברנר, מִהֶסְפָּרוֹת וְהַעֲתוֹנוֹת שֶׁבָּאֶרֶץ ["העומר" ד'], כתבים, כרך ג (הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה), 347-353 ["הפועל הצעיר", אייר תרס"ט].
4. י"ח ברנר, מִהֶסְפָּרוֹת וְהַעֲתוֹנוֹת שֶׁבָּאֶרֶץ ["העומר"], כתבים, כרך ג (הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה), 340-346 ["הפועל הצעיר", ניסן תרס"ט].
5. יוסף אהרונוביץ', "לבירור המצב", תר"ע, פרויקט בן יהודה (benyehuda.org); א"ד גורדון, מכתב אל מנחם בורוביץ', מכתבים ורשימות, כתבי א"ד גורדון (הוצאת הספריה הציונית, 2025), 119-123.
6. גורדון, מכתב למנחם בורוביץ', שם.
7. א"ד גורדון, "לא זו הדרך", 1916, מתוך פרויקט בן יהודה.
8. אהרן דוד גורדון, "מכתב גלוי לי"ח ברנר", 1912, מתוך פרויקט בן יהודה.
9. י"ח ברנר, "בִּיבְלִיּוֹגְרַפְיָה (יהואש)", מתוך פרויקט בן יהודה [פורסם במקור: "האדמה", תשרי תר"ף].
10. י"ח ברנר, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, קיץ תרע"ב. נדפס ב"הפועל הצעיר", תשרי-כסלו תרע"ג.
11. אורי צבי גרינברג, בעבי השיר, מוסד ביאליק: ירושלים, 2007, עמ' 149.
12. א"ד גורדון, מכתב שלא נשלח בזמנו לידידי אשר בגולה [תרע"ב, 1912], מאמרים ומסות, מועצת פועלי חיפה, הספריה הציונית, תשי"ז 1957.
13. Terry Eagleton, *Hope Without Optimism*, Yale University Press, New Haven and London, 2015, p. 31.
14. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, translated by Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight (MIT Press, 1996), [written 19381947, published 19531959], especially pp. 198-205.
15. Bruce Robbins, *Hope, Political Concepts: A Critical Lexicon*, 25.1.2016.

www.politicalconcepts.org/hope-bruce-robbins
16. ולטר בנימין, "על מושג ההיסטוריה", הרהורים, בתרגום דוד וינגר, (רסלינג, 1996), 310-318, עמ' 318.
17. Rebecca Solnit, *Hope in the Dark: Untold Histories, Wild Possibilities* (Haymarket Books, Chicago, Illinois, 2016).
18. שם, 4.
19. מיכל גבעוני, עתיד לשעבר: מדריך תיאורטי לחיים במבוי סתום (תל אביב: פרדס, 2023), 106-112.
20. בתרגום טובה נווה, אתר יקום תרבות.
21. גיטשה, אנושי, אנושי מדי: ספר לחופשיים ברוח, תרגמו יעקב גוטשלק ואדם טננבאום (ירושלים: מאגנס, 2008), קטע 71, 86.
22. Lauren Berlant, *Cruel Optimism* (Durham and London: Duke University Press, 2011).
23. Franco Bifo Berardi, *Quit Everything: Interpreting Depression* (London: Repeater, 2024).
24. שם, 7, 41.
25. Mari Ruti, *The Ethics of Opting Out: Queer Theory's Defiant Subjects* (New York: Columbia University Press, 2017), 87129.
26. Georg Lukacs, *The Theory of the Novel: A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, translated by Anna Bostock (Massachusetts: MIT Press, 1971 [1920]), 22.
27. V. I. Lenin, "Anarchism and Socialism" [1901], *Lenin Collected Works* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961), Volume 5, 327330.
28. Matthew Ratcliffe, "What is it to lose hope?" *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12.4 (2013): 597614.
29. Deborah B. Gould, "Despair and Other Political Feelings," in *Revolutionary Hope in a Time of Crisis: Political Disillusion, Democracy, and Utopia*, eds. Maša Mrovlje and Alex Zamalin (Routledge, 2024), 7994.
30. שם, 84.
31. שם, 87.
32. Robyn Marasco, *The Highway of Despair: Critical Theory After Hegel* (New York: Columbia University Press, 2015), 5.
33. Oded Zipory, "For An Education With No Hope," *Journal of Philosophy of Education*, 33 (2021): 383-396, 391.
34. Jonathan Lear, *Radical Hope - Ethics in the face of cultural devastation* (Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press), 2006.

.T. J. Clark, "For a Left with No Future", *New Left Review* 74 (2012): 5375 .35

Ann Cvetkovich, *Depression: A Public Feeling* (Durham & London: Duke University .36
(Press, 2012