

## עבודת הבטלה: הסחת דעת, שביתה, פוטנציאליות

יואב רונאל

הדיון בבטלה שאציע כאן נובע מתוך דחיפות היסטורית הקשורה לאופי העמוס והקטטוני של החיים בזמן הנוכחי, שבהם העבודה השתלטה על כל זמנו של האדם וכך כבד איבדה את תכליתה. למרות השיפורים הטכנולוגיים הדרמטיים שנעשו במאה האחרונה, שהביאו לשיפור ביכולת הייצור, האדם המערבי לא צמצם את שעות העבודה שלו והן רק הלכו ורבו (Crary 2013). חלק גדול משעות העבודות ומצורות העבודה עצמן הפכו למה שדייוויד גרייבר מכנה "עבודות בולשיט": עבודות חסרות משמעות ומטרה, שהעובד אינו מזהה בהן ערך או תרומה לחברה או שהוא מבלה בהן את זמנו בשעמום או בכיצוע של פעולות בירוקרטיות (Graeber 2018a; וראו גם Paulson 2014). כפי שמראים פרנקו "בִּיפּוֹ" בִּרְרָדִי וביונג-צ'ול האן, שבעבודותיהם אדון בהמשך, האדם הניאו-ליברלי נתון לעבודה פוטנציאלית בלתי פוסקת. הטלפון הסלולרי, המייל והמחשב הנייד מאפשרים לעובדת ההייטק, לסטודנט, למעצבת או לפרסומאי, כל אלו אשר עוסקים בעבודות שבהן הנפש "עובדת", להיות מחוברים בכל עת, וכל רגע הוא הזדמנות למיתוג עצמי; ועבור נהג האופר או שליח הוולט, העבודה זמינה תמיד וחסרת גבולות. בעבודות הצווארון הלבן, בחלקים גדולים מזמן העבודה – במשרד או מול המחשב בבית הקפה, בבית או בחללי העבודה המשותפים – אנחנו בטלים ממעשה או עוסקים במעשים מיותרים. ומעל עבודות הצווארון הכחול, בפרט אלו של "כלכלת החלטורה", תלויה חרב האוטומציה שתהפוך את התחומים עצמם לבטלים. בה בעת מעמדם של מקצועות הטיפול והחינוך הולך ומתערער, והשכר

\* אני מבקש להודות למיכל גבעוני, לכפיר כהן לוסטיג ולשואל סתר על הערותיהם החכמות והנדיבות, שתרמו למחשבות שמרכיבות מאמר זה.

והיציבות בעבודה בהם נשחקים בהתמדה. כך, דווקא עבודות שאת מידת חיוניותן גילינו מחדש בזמן מגיפת הקורונה נתפסות כבעלות ערך חברתי נמוך.

המשבר המתרחש כיום בעולם העבודה הוצג מפרספקטיבות רבות. גרייבר הראה כי יותר ויותר עבודות מתגלות כנטולות ערך ומשמעות (Graeber 2018a); דניאל סוסקינד טען כי האוטומציה העתידה לבוא תעביר מן העולם צורות עבודה רבות ותוביל ל"עולם ללא עבודה" (Susskind 2020). תהליך זה כבר נמצא בעיצומו, והוא ריסק את מעמד הפועלים העולמי. לדברי אדם קוצקו, עבודה בזמן הניאו-ליברלי היא מנגנון של יצירת אשמה וחוב אינסופיים (Kotsko 2018). פרשנות מרקסיסטית למשבר העבודה מציע מויש פוסטון (Postone 1993), הטוען שהסטגנציה של ערך העבודה היא חלק מההיגיון הקפיטליסטי ומהמהלך ההיסטורי שלו: אף שהטכנולוגיה ושיטות העבודה מניבות תפוקה רבה יותר (של אובייקטים), הערך של שעת עבודה אחת נותר על כנו. הקפיטליזם אינו מצליח להשיג את הצמיחה שהוא שואף אליה, ולפיכך עליו להאיץ. לכן עברה הכלכלה העולמית למודל האינטנסיבי של הניאו-ליברליזם, שמנסה למקסם כל הזדמנות ומרחיב את זמן העבודה עד אינסוף. ככל שאנו מייצרים אובייקטים בעילות רבה יותר, כך נשחק הערך הכלכלי (העודף) של הייצור שלנו ואנו צריכים לעבוד יותר. משבר העבודה נחשף דווקא ככל שהיא יצרנית יותר: הניאו-ליברליזם לא הביא להגברת הצמיחה הכלכלית, והיא מצויה בסטגנציה מאז שנות השבעים, אף שיכולת הייצור הולכת וגדלה (Postone 2017, 40). העבודה הרבה שלנו נעשית לשווא כי היא מיועדת רק למטרות של ערך כלכלי (ערך עודף) ולא ליצירת טובין, ולכן היא אינה מחלצת את הקפיטליזם עצמו מהסחרחורת הקטסטרופלית שהוא נתון בה (שם, 49; Postone 1993).

מאמר זה לא יתמקד בעבודה אלא במה שהיא מנסה לברא מן העולם. אחשוב את העתיד ואת ההווה של העולם הגלובלי כזמן של בטלה, של עבודה שתכליתה היא ייצור אינסופי של ערך עודף ומופשט (הון) אך היא נוגעת פחות ופחות לתכליות סופיות ולערך שיש לו משמעות מחוץ להיגיון הכלכלי של הרווח, וכך מובילה להתנגדויות מקובלות יותר ויותר לצו העבודה. המאמר הושלם בזמן מגיפת הקורונה. ברגע הזה, שבו רוב האנושות יושבת בביתה הפרטי, מבודדת ובטלה ממעש, נדמה כי העיון ביחס בין בטלה, שחרור ועבודה דחוף מתמיד. אציע המשגה פוליטית של הבטלה והאפשרויות שהיא נושאת עימה, לא רק כדרך להתמודדות עם הסדר הניאו-ליברלי והקפיטליזם הגלובלי אלא גם כאופק של מחשבה מעבר לו. לא אציע כאן מניפסט שמאלי של עתיד ללא עבודה; הוא מופיע במאמרים וספרים רבים, ונקודת המוצא שלו היא הכנסה בסיסית אוניברסלית ושבווע עבודה מקוצר שיבטלו את הכורח בעבודה (Mason 2016; Srnicek and Williams 2016). תביעה פוליטית קונקרטית זו הפכה בימי הסגר מפנטזיה שמאלית לאפשרות בת ביצוע, שהתממשה למשל בספרד. התביעה הזאת היא נקודת המוצא של המאמר, אך לא המושא שלו. אני מציע לבחון את הפוטנציאל של חיים ללא עבודה בתוך עולם העבודה – את צורת החיים העכשווית של הבטלה ואת האופנים שבהם היא יכולה להמשיג את המתחים

הנוכחיים ואת האופק הפוטנציאלי. בניסוחם של ניק סרניצ'ק ואלכס ויליאמס בספרם *Inventing the Future*, "אנו זקוקים לגישה אנטי-הגמונית לעבודה: פרויקט שיהפוך על פיהם את הרעיונות הנוכחיים על נחיצותה וחשיבותה של העבודה ואת ההבנה שלפיה סבל (עמל) הוא הסיבה הבסיסית לגמול" (Srnicek and Williams 2016, 342)<sup>1</sup>. אני טוען כי הבטלה שכבר נוכחת בחיים שלנו רומזת על אפשרות של דרכי חיים קולקטיביות מחוץ לעולם העבודה. לדידו של בריאן אוקונור, בטלה אינה קשורה רק לעבודה אלא דווקא לשאלת הנאותות:

בטלה אינה רק מצב של אי-עבודה, אם כי זהו מסמן חשוב שלה. היא קשורה בנטישה של טווח ערכים שהופכים אותנו לסוג האנשים שאנחנו אמורים להיות כדי שנוכל לחיות כמו שצריך. בטלה מציבה סימן שאלה לגבי עצם הרעיון של להיות "אני" מהסוג הנאות. [...] זוהי פעילות נחווית שמתקיימת ללא עיקרון מנחה או מטרה. היעדר המטרה מסביר את ההיבטים הנינוחים והמהנים של הבטלה. בטלה היא תחושה של חוסר מחויבות וציפה (O'Connor 2018, 5).

מה שחסר ברבים מהטקסטים העוסקים במשבר העבודה הוא התייחסות לעובדה שבטלה היא נורמה שכבר קיימת במובנים רבים, גם אם תהליכי היחשפותה מסמנים אותה כמנוונת. אינני טוען כי העובדה שהעבודה שלנו "בטלה" היא סוד אזוטרי שרק מבטו החודר של המבקר מזהה. להפך, ההבנה שעבודותינו בטלות ברובן הופכת את אט למובנת מאליה. הבטלה היא אולי הנורמה המכוננת של זמננו, והיא מושתתת על מתח עקרוני: קריסתה של העבודה מרוקנת ממשמעות את חייהם של אנשים רבים יותר ויותר, וחייהם הופכים בטלים בכל מובן כמעט פרט לזה של ייצור הערך הכלכלי (שגם הוא קמל); אך בגלל הטוטליות של העבודה כמעט שלא ניתן לנסח מרחב של בטלה החורג מפרויקט יצרני כזה או אחר. אין לנו זמן להתבטל, ויש פחות ופחות משמעות ואפשרות לשגשוג כלכלי בעבודה. כך, אין הברדל חד בין עבודה לבטלה: הבטלה אינה מתנגדת לעבודה אלא פועלת בהיגיון הטוטלי שלה ומייצרת מערכים שונים של פעולות בטלות ושל בטלות פעילות. עם זאת, לא ניתן לנו להתבטל באמת, באופן "טהור", ללא אשמה וחוב. עידן הבטלה הוא הזמן הפרדוקסלי שבו הבטלה כמעט שאינה אפשרית.

לכן הבטלה מופיעה כצורת השחיקה הלא-נאותה של המוסדות הנורמטיביים האחרים שהיא מופיעה בתוכם: העבודה והפנאי הם מוסדות בורגניים נאותים, ואילו הפרישות והשביתה הן מוסדות אמנציפטוריים ומגונים, והבטלה מופיעה בתוכם כיום כצורה לא-נאותה שלהם. אם נשתמש במילותיו של פוסטון, חיים ללא עבודה הם "צורת חיים אשר, כתוצאה מהדינמיקה של הקפיטליזם, מופיעה כאפשרות היסטורית, ועם זאת היא כבולה

ואינה מתגשמת בשל הדינמיקה שמאפשרת את הולדתה" (Postone 2017, 50). הבטלה – כביטוי ותגובה למשבר העבודה – היא אם כן צורת החיים ה"מהופכת" הנתפסת כקטסטרופה (שם), שמצביעה בעולם הזה על האפשרות של תנאים חברתיים מעבר לקפיטליזם. בעולם ללא עבודה, הבטלה הפסיבית כבר לא תהיה לא-נאותה. כלומר, מחשבה אמנציפטורית ליברלית מדמינת את החירות ואת חוסר התלות של האדם כיעד השחרור: האדם הוא יוצר עצמו, אדון ולא עבד. אבל האמנציפציה של הבטלה מבקרת את האתוס הליברלי-אינדיווידואלי ומבקשת להקפיא את הדיאלקטיקה הזאת. האדם אינו יוצר את עצמו אלא חי בהסחת דעת משותפת, קולקטיבית ופסיבית, ביחס לתנאי הייצור.

במאמר אערוך דיון מושגי בבטלה ביחס לקטגוריות של עבודה, פנאי, פרישות ושביתה. אראה כיצד הבטלה מתקשרת לסדר של העבודה והפנאי; כיצד היא פועלת ביחס לרצון לפרוש מהסדר החברתי הניאו-ליברלי המתיש; וכיצד היא קשורה לפעולה הפוליטית המזוהית של השביתה. אפתח בדיון במצב הבטלה היום ביחס לעבודה ואדון במושג הפוטנציאליות כאי-פעילות של ג'ורג'יו אגמבן, שיהיה חיוני להבנה של הבטלה כצורה של פוטנציאליות פסיבית. נקודת המוצא שלי היא פוליטיזציה ומשמוע רב-ערכי של הבטלה. כל יצרנות היא במהותה הפיכה של סימנים (חומרים, גופים, רעיונות) לבעלי משמעות. הדיון בבטלה – במה שמנוגד לפוליטי וליצרני ומבטל את עצמו בפניהם – הופך אותה לבעלת משמעות, כלומר ליצרנית (באי-יצרנותה). אכתוב בתוך המתח הזה, ברגע שבו הבטלה הופכת ליצרנית ומאבדת את "בטלנותה".

אבחין בין צורות שונות של בטלה. ראשית, יש פעולות בטלות – מעשים בטלים, שתוצריהם חסרי חשיבות ונטולי משמעות ובכל זאת הם הכרחיים להיגיון של המערכת. כאלה הם למשל אין-סוף הטפסים, הכנסים, ההשתלמויות, המשובים, הפגישות ושאר מרעין בישין הממלאים את זמננו, ואשר פְּמותם הולכת וגדלה בעשורים האחרונים (Graeber 2015). שנית, יש בטלה פעילה: גם כאשר אנחנו "מתבטלים" בזמן העבודה אנו עדיין נתונים בפעילות אינסופית של קידום הפרויקט של העצמי, למשל בשוטטות ברשתות החברתיות. הבטלה "מושלכת" (projected) לכיוון העתיד. כאן מיטשטש ההבדל בין עבודה, בטלה ופנאי. אני בוחר במונח "בטלה פעילה" ולא במונח "פנאי" משום שמדובר בפעולות שכולנו מודעים לחוסר התוחלת האינסופי שלהן (בניגוד לפנאי, שתכליתו סופית, לכאורה לפחות), ולמרות זאת אנו מוכרחים לעשות אותן בשל הצו החברתי (Graeber 2018a). כמו כן, חלקים גדולים מזמן הבטלה שלו מבלה הסובייקט הניאו-ליברלי ברשתות החברתיות ב"עבודה" מייאשת על הפרויקט של העצמי המתהווה שם.

הצורה השלישית של הבטלה היא הפעולה נטולת התכלית והפסיבית הקשורה לעבודה, אם בתוך העבודה ואם אצל המובטל, המדוכא או חסר הבית. אכנה אותה "אבטלה", שכן במושג זה טמונה הבזות שהחברה מייחסת למובטליה והאשמה שאלו מרגישים. אטען שדווקא באבטלה מצוי פוטנציאל אמנציפטורי ואנסה לנסח את קווי ההתגלות שלו. הוא תלוי בהחלשתו של האתוס הליברלי של הסובייקט האקטיבי והאוטונומי, ובניסוח

החיים הפוליטיים כהתנסות רדיקלית בפסיביות. לכן הנציג הפרדיגמטי של האבטלה הוא בארטלבי, לבלרו של מלוויל, ש"מעדיף שלא" לעבוד. הפוטנציאל המהפכני שמזהים אצלו אגמבן וז'יל דלז נובע מכך שההעדפה החלשה של בארטלבי מנטרלת את הבכורה של הרצון החופשי. אם התיאולוגיה הניאו-ליברלית משתמשת ברצון החופשי כדי למצות את הסובייקטים שלה ולייצר אצלם אשמה וחוב, הרי דמותו של המובטל בעל הרצון החלש מאפשרת מחשבה על פעולות מעבר לקטגוריה של הרצון ומקבלת חשיבות אחרת.

כפי שמראה כפיר כהן לוסטיג, תנאי החיים הניאו-ליברליים מבודדים את האדם, והדומיננטה התרבותית והתיאולוגית כיום היא זו של הסובייקט הפרטי האחראי על עצמו וחי "בפיקציה הליברלית האמיתית" (Cohen-Lustig 2019, 56). בתוך היגיון זה, צורות של בטלה פרטית מתאינות לתוך מחווה אקזיסטנציאליסטית או פואטית כתגובה פרטית וליברלית לתנאים החברתיים ולהתפשטותה של העבודה: דמינו את בארטלבי הגווע בכלא.<sup>2</sup> על כן אינני מציע שהבטלה כיום היא פוליטית או רדיקלית, אלא שהפסיביות של המובטל שתלוי בתמיכת החברה ולא ברצונו שלו מחזיקה בחובה אפשרות פוליטית שעתידיה להתממש כאשר היא תחרוג מהאופק של הרצון האוטונומי.

אתיחס לייצוגים של בטלה בספרות העברית העכשווית ביצירותיהן של נגה אלבלך ותהל פרוש. העיון בספרות עברית חשוב, שכן התרבות הציונית הציגה מאז ומעולם את העבודה לא רק כביטוי של פרודוקטיביות אלא כעיקרון לצבירת ערך מוסרי ופוליטי, מתנועת העבודה ועד לקטגוריה העכשווית של אומת הסטארט-אפ, המצמדת בין לאומיות לעבודה (דיין 2020). בעקבות כהן לוסטיג אציע דיון שאינו מתמקד בשאלה הלאומית או בקטגוריות של זהות, שאלות שביקורת הספרות העברית רוויה בהן. כהן לוסטיג ממקם את הספרות העברית של זמננו כספרות גלובלית שמתהווה ביחס לתנאים החברתיים של הקפיטליזם המאוחר, וזהו הגבול הפוליטי שלה. הוא עוסק ביחס שבין התנאים החברתיים ליצירה הספרותית; אני, לעומתו, אתמקד כאן ביחס שבין היצירה הספרותית לשאלת העבודה ולבטלה הנלווית אליה. התיאולוגיות של העבודה והבטלה הן צורות אידיאולוגיות (הגמוניות) המתבטאות ביצירתה של אלבלך, ואילו שירתה של פרוש מנסחת אופק אמנציפטורי מעבר לתיאולוגיה של העבודה.

הדיון ביצירות הספרות ייערך משתי פרספקטיבות שונות מעט. בקריאה בנובלות של אלבלך אנסה להראות כיצד הבטלה מיוצגת בתוך ההיגיון הבורגני-ליברלי כיום. מנגד, שירתה של פרוש פועלת מתוך מחויבות ותשוקה לפרויקט פואטי-פוליטי של ביקורת העולם הניאו-ליברלי וניסוח של אמצעי מילוט ממנו. מתוך הבנה שפרוש ואני משתתפים בפרויקט משותף, אחשוב עימה יחד את ביקורת הקפיטליזם המאוחר עד למה שאני מבין

2 ראו למשל את ספרו של הפילוסוף האיטלקי פדריקו קמפניה *The Last Night* (Campagna 2013), העוסק באפשרויות פרטיות, אנרכיות וכמעט ניהיליסטיות של התמודדות עם הסדר הקפיטליסטי.

כנקודות הגבול הנוכחיות של יצירתה. מעבר לכך, אנסה "להפעיל" את פוטנציאל הבטלה שנותר ככול גם ביצירתה שלה.

הדיון במאמר זה נובע במידה רבה ממחשבתו של אגמבן, המזוהה לרוב עם שאלות של ריבונות. אדגיש את מקורותיה הבנימיניים-מרקסיסטיים ואת תיאוריית היכולת המשעה שבה: אגמבן מזהה בלב ה"מכונה" הפוליטית-כלכלית של המערב מרחב של אי-פעילות הככול לשליטתם של כוחות כלכליים ופוליטיים. זהו פוטנציאל שמתקיים כבר כיום, אך הוא נתפס כבטלה או מוכפף לייצור של העצמי. הבטלה כיום היא הצורה המושעת, הלא-פעילה (inoperative) והפוטנציאלית של הפעולה האנושית, ולא צורה אחרת או נפרדת של פעולה. מה שניתן לשחרור אינו היצרנות והפעילות של האדם אלא אותו "זמן בטל" ואותן פעילויות בטלות, שהן הביטוי של הפוטנציאל של האדם כחיה ללא-עבודה. הפעולה האמנציפטורית אינה צריכה להתנסח כחתיירה ל"עולם אחר", אלא כשחרור של הזמן הבטל שמתקיים בעולם הזה: ביטול של הכורח בעבודה, שישחרר את הפוטנציאל של האדם.

## עידן הבטלה

בספרו *Bullshit Jobs* (Graeber 2018a) מתאר גרייבר חברה שבה עובדים רבים בעבודות הבולשיט חשים כי עבודתם נטולת משמעות וערך. האנשים שמחזיקים בעבודות בולשיט הם אלה שאת זמנם הפנוי ממלאים הבורסים שלהם בעבודה כפויה וחסרת משמעות, או שמשרתם עצמה או אפילו תחום עבודתם כולו נתפסים בעיניהם כחסרי משמעות. אלה הפעולות הבטלות. לצידן יש עבודות שבהן האדם נמצא בעבודה אך אינו עושה דבר, ולרוב הוא מנצל את הזמן לשיטוט ברשתות החברתיות ולתחזוק הפרויקט של העצמי. זוהי בטלה פעילה. בטלות אלו מפעילות "אלימות רוחנית" על הסובייקטים שלהן (שם, 278). האתוס של עולם העבודה מוביל לכך שהעבודה עצמה, כשהפכה לתכלית ולא לאמצעי, מתממשת בבטלה מנוונת ואלימה.

האן וביפו מבהירים מהו האובייקט והסובייקט של האלימות הרוחנית: הרצון החופשי. האן מבריל בין חברת הפיקוח התעשייתית לחברת הרצון החופשי וההישגיות הניאור-ליברלית של ארבעים השנה האחרונות, ובין מבנה הדיכוי של הפיקוח הביורוקרטי – שמאפיין את חברת הפיקוח – למה שהוא מכנה ה"פסיכופוליטיקה" של החברה הניאור-ליברלית. "הניאור-ליברליזם מציע צורה יעילה ואינטליגנטית של ניצול", הוא כותב. "כל מה שקשור לפרקטיקות ולצורות אקספרסיביות של חירות – רגש, משחק ותקשורת – מנוצל. לא יעיל לנצל אנשים נגד רצונם. [...] רק כאשר החופש עצמו מנוצל, התוצר מקסימלי" (Han 2017, 16). ההפנמה של הפיקוח לתוך הקטגוריה של הרצון, לתוך ה"מותר" וה"יכול", יוצרת יחסים שונים בין בטלה לעבודה: העבודה אינה שוללת ומדכאת כוח (רצון), אלא דווקא הוא שמספק לה מרחב וזמן. האקטיביות, החופש ויכולת הפעולה הרוחנית של

האדם מנוצלים לשם יצירת רווח. זו עבודה "משוחררת" ונטולת כפייה, התלויה ביוזמה של הסובייקט העובד, ובעקבות חידושים טכנולוגיים וגלובליזציה היא מתאפשרת בכל רגע (Berardi 2009, 89; Cray 2013). היא תלויה ברצון של האני להוכיח את עצמו ולהתעצם. ביפו מסביר כיצד מצב זה מוביל לדיכאון ולחרדה, שהם המגיפות של הקפיטליזם המאוחר, עוד לפני הקורונה (Berardi 2009, 98–101). טענה דומה עומדת בלב ספרו של האן על חברת היזמות וההישגיות ההופכת ל-"burnout society" (Han 2015). מה שמנוצל בחברת היזמות והשחיקה הוא בדיוק הציר המחבר את הפוטנציאל האנושי (הרוחני והפיזי) עם הגשמתו, דרך הקטגוריה של הרצון הפרטי.

הבטלות המיוסרות מוכרות ולגיטימיות, סוד גלוי שההסכמה עליו מאשררת את הלגיטימציה של העבודה. זמני הגלישה באינטרנט והמנוחה מעבודה, למשל, "מנקים את הראש" לקראת העבודה ומאפשרים אותה ואת הימשכותה שעות רבות. ומכיוון אחר, האן אומר כי העצמי הופך לסובייקטיביים שעסוק בפרויקט העצמי ברשתות החברתיות לשם קידום תוכני עבודה או תכנים "פרטיים" (אי-אפשר עוד להפריד בין השניים). זו הבטלה הפעילה. שתי הצורות אינן מוציאות זו את זו: היזם הניאו-ליברלי מוצא את עצמו עושה פעולות בטלות שנעשות "כי כולם עושים אותן". חשוב גם להפריד בין היזם בעל ההון ובין הסובייקט המזוהה את עצמו כיוזם. הראשון משקיע את ההון שלו לטובת עוד הון, ואילו העצמי-היזם מושקע במחוות כלכליות סמליות בטלות – לייקים בפייסבוק, שורות בקורות החיים האקדמיים – שאינן מבטיחות דבר אלא מופיעות כספקולציה נואשת וכתשלום חוב של אשמה.

גם הפעולות הבטלות וגם הבטלה הפעילה מתקיימות בתוך ההיגיון הפוליטי הנאות של העבודה. בטלות אלו הן צורות של אימפוטנציה מקובלת, ציוויליזטורית והכרחית בתוך ההיגיון של הזמן. אם כן, היחסים בין בטלה לעבודה קשורים במה שהחברה מזוהה כנאות או כמגונה. המוזיקאי, תלמיד הישיבה או האקדמאי נתפסים כבטלנים-מובטלים בעיני החברה ורודפת הרווח הכלכלי, ואילו מי שמחזיקים בעבודות בולשיט נחשבים פרודוקטיביים. בטלה נתפסת כאבטלה כל עוד היא אינה מייצרת ערך, כלומר הון. הקפיטליזם העדיף תמיד את הערך הכלכלי על פני כל שאר צורות הערך. נוסף על כך, העבודה הטוטלית של הקפיטליזם המאוחר חרגה לתוך זמן הפנאי, וההיגיון שלה – המתבטא בצבירת הון סימבולי, פעולות בטלות ובטלה פעילה – חרג לתוכו יחד איתה.

## עבודה ופנאי

המודל הקלאסי של העבודה בחברה הקפיטליסטית המודרנית התבסס על הנחת הפיצול בין העבודה והפנאי: עובדים במהלך יום העבודה ונחים בסופו. נורברט אליאס הבחין בין עבודה, שהיא מסגרת שאנו פועלים בתוכה לפי אילוצים והגדרות, ובין אידיאה של פנאי – זמן-מרחב שבו הספונטניות והחופש שלנו באים לידי ביטוי (Elias 2018). עם זאת, אליאס

טוען שהאדם המודרני עוסק בפעילויות פנאי תרבותיות שאינן ספונטניות וחופשיות. כך, פעילויות הפנאי אינן מספיקות לעצמן אלא נועדות לתכלית אחרת: אנחנו עושים ספורט כדי להישאר בכושר, או מדיטציה כדי להיות מוכנים טוב יותר ליום העבודה.<sup>3</sup> אליאס, הכותב בשנות השישים של המאה העשרים, מציג חזון אופטימי של עתיד הפנאי והעבודה: הקדמה הטכנולוגית תביא לצמצום הולך וגובר של שעות העבודה, והאדם יצטרך ללמוד "להיות בפנאי". אבל שעות העבודה של האדם המערבי הולכות ומתארכות, והעבודה חדרה לתוך זמן הפנאי עד שאי-אפשר להבדיל ביניהם (Han 2017). אנו עובדים בסוף השבוע, עונים למיילים בערב, לוקחים את המחשב לחופשה או יוצאים עם העמיתים לעבודה ל"יום כף". שבוע העבודה, שיצא מהתחום של העבודה המאורגנת לטובת העבודה החופשית, הפך לשבוע של עבודה, שבו העבודה והפנאי חופפים. אצל האדם העובד והצורך, אומר ולטר בנימין, כל רגע מוקדש לפולחן שבו האדם מפגין את מחויבותו לכת הקפיטליזם (Benjamin 1996). לכן תאגידים ניאורליברליים מעוניינים כל כך בהטבת התנאים בעבודה, שפן כמו בכת, זהו מרחב שלא רק עובדים בו אלא גם חיים בו. אפשר להבין זאת לפי הקטגוריה של הספונטניות שאליאס מדבר עליה. הוא טוען כי עלינו לחשוב על אופנים "מושכלים" של פעילות פנאי שיאפשרו מרחבים ספונטניים, מרגשים ויצירתיים (Elias 2018, 63–64). מקומות העבודה של זמננו הפנימו את הדרישה הזאת, ומרחבי ההייטק מלאים בחדרי משחקים ומעודדים פעילויות יצירתיות. מרחבים וצורות קיום "אנטי-קפיטליסטיים", כמו פסטיבל ברנינג מן או מדיטציית מיינדרפולנס, נוכסו על ידי חברות ההייטק של עמק הסיליקון, וקודם לכן על ידי הגיון ההגשמה העצמית הניאורליברלי.

כשהאן מבקר את המחויבות לעבודה יצרנית הוא מתייחס לחברה של זמננו כאל "doping society", חברה שמשתמשת בסמים לשם ייעול והתמודדות עם לחצי העבודה (Han 2015, 30). ביפו בתורו מכנה אותה "חברת פרוזק", ומצביע על כך שאחרי כל "היי" מגיעים מיתון ונפילה: המאניה שמכסה על החרדה הופכת לבסוף לדיכאון (Berardi 2009, 166). אם בדיכטומיה שבין פנאי לעבודה יש פיצול בין התפרקות לעמל – סוף השבוע מוקדש ל"בילוי" והשבוע מוקדש ל"עבודה" – הרי החפיפה בין עבודה ובין פנאי החדירה את הפעילויות הנרקוטיות (הדיוניסיות או מחדדות החושים) לתוך מרחב העבודה. הנוהג לשתות כוסית אחרי העבודה הופך מוסדר ומחויב לפי ההיגיון, ההיררכיה והמתחים של העבודה. בחברת WeWork של היזם המיליארדר אדם נוימן – חברה שטענה לצימוד בין עבודה לקהילה, לחיים – היו נהוגות מסיבות פרועות של שתייה וסמים (וול סטריט ג'ורנל

3 אליאס טוען שעניין זה קשור בתהליך החברות שלנו, שאינו מלמד אותנו לאמץ את הגיון הספונטניות וחוסר הפרודוקטיביות. אצל האדם המודרני, הנאה ללא עבודה קשורה כבר מילדות באשמה. כלומר, כדי שהאדם יוכל ללמוד ליהנות (להשתמש) בזמן הפנאי שלו ללא אשמה, אליאס טוען שצריך להתקיים שינוי חברתי כולל או שינוי בתהליכי החברות עצמם (Elias 2018, 29).

2019). מי שאינם מחויבים למסגרת קבועה של עבודה אלא לכלכלת חלטורה נעים ללא הפרעה בין הבילוי לעבודה, בין השימוש בחומר מאלחש לשימוש בחומר מעורר. מהלכים אלו כולאים את הסובייקט במעגל של עבודה הדוניסטית (ולא פנאי הדוניסטי), הנשענת על החופש של הסובייקט לעבוד, ליהנות ולצרוך, ועל הדרישה ממנו להמשיך ולשווק ולייצר את עצמו – ברשתות החברתיות – כסובייקט נאות של פנאי.

אנסה להסביר את האיחוד של הפנאי והעבודה באמצעות מושגי הפוטנציאליות של אגמבן. אגמבן נשען על אריסטו, שטען כי פוטנציאל אינו יכול להיות כפוף למימוש מכיוון שאז יימצא תמיד מתחת לדרגת האובייקט המוגשם, ולכן אינו מבטא פוטנציאל כי אם רק הגשמה (Agamben 2007, 35). פוטנציאליות אינה המעבר מאפשרות למעשה: אם כל פוטנציאל היה מתממש, הוא לא היה פוטנציאל. מה שהופך ציירת לציירת אינו היכולת שלה לצייר בזמן שהיא מציירת, אלא היכולת שלה לא-לצייר. ציירת היא מי שיכולה לצייר גם כשאינה מציירת. פוטנציאליות מתקיימת בזמן אי-הפעלתה כצורה של חסר. היא היכולת שלא לעשות (אי-יכולת), שאינה היעדר כוח אלא השימור של הכוח במצב לא-פעיל. אין זה "אי-היות, סתם חסך, אלא הקיום של אותו אי-היות, הנוכחות של ההיעדר; זה מה שאנו קוראים לו 'יכולת' או 'כוח'. המשמעות של 'להיות מסוגל' היא להיות עם חסך. פוטנציאליות אינה מהות לוגית אלא אופן הקיום של חסר" (Agamben 1999, 179).

אגמבן ממשיך וטוען שבמימוש הפוטנציאל גם האימפוטנציה מתממשת כמות שהיא, כפוטנציאל. הוא מתייחס לאמירתו של אריסטו כי "דבר יש פוטנציאל אם באקט שבו נאמר כי הפוטנציאל ממומש לא יישאר דבר לא אפשרי (כלומר, שום דבר יוכל לא להיות)" (שם, 184). הוא מפרש זאת כך: "אם הפוטנציאל לא-להיות שייך במקור לפוטנציאליות באשר היא, אזי פוטנציאליות מתקיימת באמת רק כאשר הפוטנציאליות שלא-להיות אינה מפגרת מאחורי המימוש שלה, אלא מתממשת באופן מלא כמות שהיא" (שם). כך "פוטנציאליות שורדת את מימושה וכך מעניקה את עצמה לעצמה" (שם). פוטנציאליות אינה מתקיימת רק במצב הלטנטי אלא גם במימושה. כך מסביר זאת דניאל הלר-רוזן: "פעולה היא בסך הכול פוטנציאליות בדרגה שנייה. [...] הפעולה חושפת את עצמה כפוטנציאל שלא-להיות (או לעשות) המופנה לכיוון עצמו, האפשרות שלא לא-להיות, ובאופן זה לאפשר את הקיום של הפעולה" (Heller-Roazen 1999, 18). וקתרין מילס מרחיבה: "הביטוי של אריסטו קשור לתנאים שבהם פוטנציאליות ממומשת; פוטנציאליות אינה נהרסת במעבר למימוש, ואימפוטנציה [פוטנציאל שלא להיות] אינה מונחת בצד או נעקפת. להפך, הפוטנציאליות לא-להיות או לא-לעשות משומרת במעבר למימוש" (Mills 2008, 31).

מושג זה חותר תחת הרעיון של הגשמה (עצמית). לא מפני שהוא מציע שלאדם אין פוטנציאל, אלא מפני שגם כשהפוטנציאל הזה מוגשם הוא משמר בתוכו פוטנציאל כחסך. פוטנציאל מתממש כשהוא מופיע באופן רווי כאי-פעילות (inoperativity), כפעולה שבה הפוטנציאל של הפעולה נחשף: "סוג מסוים של פעילות שאינה מביאה למינימום את אפשרויות השימוש אלא מרחיבה אותן" (Prozorov 2014, 33). כאן, הרוויה של

הפוטנציאל (ככוח) חופפת לחסך שלו (כאימפוטנציה). לדידו של אגמבן, האדם "מממש" את עצמו כשהוא מותיר בעצמו איים של אימפוטנציה: אלו מובעים כהשתהות, משחק, ריקוד, הנאה, יצירה או פעולה פוליטית. הקיום החופשי והמלא של הפוטנציאל תלוי באי-הפעילות המצוי בלב הפעולה.

אי-הפעילות אינה פעולה (אינדוידואלית, ניאו-ליברלית) בניסיון ללכוד, ליעל ולממש את הפוטנציאל ואינה צריכה שנועדה למיצוי הפוטנציאל. במקום אלה אגמבן מציע קטגוריה של שימוש, שבה לא רק שהפעולה יכולה להתרחש כצורה קולקטיבית (וזה העוקץ הפוליטי של המושג), אלא היא גם מרככת קטגוריות של צריכה, שכן הפוטנציאל של האובייקט נותר חופשי: שימוש הוא צורה של אי-פעילות של סובייקטים ואובייקטים. האובייקט של השימוש אינו שייך לאיש (הוא מרוחק מהחוק ומשאלת הקניין), והוא גם אינו מתקיים בתוך ההיגיון של הצריכה והכיליון, ולכן הוא מלא בפוטנציאל. זהו אובייקט של אי-פעילות שבו אפשר להשתמש לאורך זמן, וחשוב מכך – שאפשר לחלוק אותו (Agamben 2015b).

מה בין מושג הפוטנציאליות של אגמבן ובין העבודה כיום? הרי לכאורה, הגיון הטוטליות של העבודה הפוך לאי-הפעילות שאגמבן מוצא בה אפשרות גואלת. אני מציע שדווקא הטוטליות של העבודה אינה טוטליות של מימוש אלא של פוטנציאל. אם פוטנציאל תלוי באי-הגשמתו, הרי הרחבתה של העבודה אל כל תחומי החיים הופכת אותה, בהגדרה, לבטלה, ללא-פעילה. התיאולוגיה הניאו-ליברלית של היעילות מסתירה בתוכה מרחבים עצומים של בטלה. העבודה מופיעה כיום כפוטנציאליות מושלמת, ומתוך כך היא אינה יכולה לממש את עצמה: אין אפשרות או סיבה לכך שיהיה יחס ישר בין ייצור סחורות ובין שעות עבודה, מפני שיש עודף של סחורות. וכך, כפי שמתארים פוסטון וגרייבר, אין אנו מייצרים בעבודתנו סחורות כי אם שעות עבודה עודפות. למשל, אנו יכולים לענות למיילים בכל שעה, אבל רוב הזמן איננו עושים זאת. הזמינות של העבודה לא הייתה מתאפשרת אילו הייתה מממשת את עצמה בכל עת: היא תלויה באי-הפעילות שבה.

העבודה כובלת את הפוטנציאל של האדם בתוכה, אך לא באמצעות "דיכוי" אלא באמצעות תרגום של הדיכוי להיגיון שלה. אחת הדוגמאות שגרייבר משתמש בהן היא המקרה של אריק, צעיר שמועסק בתחזוקת מערכת ממוחשבת בחברת עיצוב הגם שאין לו שום הכשרה לכך. מהר מאוד אריק מגלה שאין כל עבודה שעליו לעשות, שהבוסים שלו אינם מעוניינים שיעשה משהו, ושמשרתו מקורה בתקרית בירוקרטית. כיוון שכך, אריק מותח את גבולות הבטלה, מגיע לעבודה שיכור ולא מגולח או שאינו מגיע למשרד כלל במשך ימים שלמים. בתגובה, הבוסים מעלים את שכרו. אריק שוקע בדיכאון ולבסוף מתפטר (Graeber 2018a, 221–222). זו אמנם דוגמה אזוטריית, אך היא נוגעת בקצה הקרחון של עבודות שנוצרו ומתקיימות רק מכיוון שהן כבר קיימות. נוסף לכך את שאר הפעולות שאנו נדרשים לבצע כדי להתקיים קיום נאות בתוך המערכת: מחוות, מעשים, טפסים,

הצעות, מצגות ופגישות (ואנשים שאמורים לנהל, לסכם ולארכב את הפעולות האלה); וגם מחוות של פרגון, חנופה ו"השתתפות" במרחב הרשתות החברתיות. אלה פעולות בטלות מחוץ להיגיון של העבודה, ובכל זאת על הסובייקט לקיים אותן כדי לעמוד בצו העבודה והנאותות. העבודה היא מרחב שבו כל רגע הוא רגע פוטנציאלי שאפשר להפעילו על ידי הרצון, והיא גם הזמן שבו העבודה, תפקידו ונפשו של האדם הופכים בטלים יותר ויותר. בקפיטליזם המאוחר העבודה לשם עבודה רוויה בפוטנציאל (בפעולות בטלות ובבטלה פעילה) שכבול להיגיון העבודה ולעקרון צבירת הרווח המנחה אותה. וברוויה זו נחשפת האפשרות לשחרור אותן שעות עבודה מיותרות לטובת זמן "מובטל" ללא עבודה.

כעת אפנה לבחון ייצוגים ספרותיים של שאלות אלו. כפי שאראה מייד דרך עיון בנובלות של אלבלך, הגיון החירות הליברלי (המצוי בלב האתיקה של העבודה) מבקש לשוב לפתרון הבורגני-בוהמיני של רה-וויטליזציה של הפנאי דרך המעשה הספרותי – לשוב ליצרנות תרבותית-סימבולית. התגובות הספרותיות שאתאר כאן נובעות מתוך משבר העבודה והפנאי, ומנסחות מודל שבו הבטלה – שנוכחת בעבודה ובפנאי באופן פרדיגמטי – מופיעה כ"מקפצה" טרנס-היסטורית המשחזרת את מקומו האוטונומי של האדם היוצר. כך הן "משכחות" את המשבר אשר כונן את התנועה הספרותית מלכתחילה. התוצאה, שאולי אינה מפתיעה, היא שדווקא במסגרת השיח התרבותי הבטלה פעילה יותר מתמיד.

## ספרות ובטלה

כהן לוסטיג טוען כי בזמן הגלובלי מתרחשת "אוטונומיזציה של החיים הפרטיים שעכשיו מופרדים מכוחות פוליטיים ישירים, ומתגלמים בבדיון הליברלי האמיתי של 'חוק פרטי'." [...] התהליך החברתי של האוטונומיזציה מפריד את החוויה המיידית (חיים פרטיים) מתנאי האפשרות (חיים ציבוריים), שהפכו למופשטים ונשלטים על ידי רשתות גלובליות" (Cohen-Lustig 2019, 55). החוויה הדומיננטית של הסובייקט הגלובלי היא זו של האוטונומיות ה"פרטית" והליברלית (שם, 51). זהו האופי של הקפיטליזם הגלובלי האימננטי שעבורו "אין חוץ" (שם, 33). תנאי החיים הגלובליים מייצרים את הגבול עבור המחשבה והספרות ועבור הדמיון הפוליטי שהן מגיבות אליו. נוסף על כך, הזמן הניאו-ליברלי מייצר "מחנק" הקשור בתביעות של העבודה ובחוסר המשמעות שהיא מספקת (Berardi 2018). אני מציע לחשוב את ייצוגי הבטלה בספרות כתגובה סימפטומטית למחנק זה ולתנאי העבודה והחיים הניאו-ליברליים: האוטונומיזציה של הפרט ואובדן הכלל, הרחבת הדרישות של מקום העבודה וההפשטה העלומה של החפיפה בין עבודה לפנאי, ש"דוחקת" את הבטלה ומייצרת מופעים חדשים שלה.

בשנים האחרונות התפרסמו יצירות פרוזה רבות, רובן פרי עטן של נשים, שמתארות תנועה של הצטמצמות פנימה ופרישות. כאלה הן למשל הנובלות של נגה אלבלך והרומנים

אישה נחה של מעיין גולרמן (2018), היה הייתה של יעל נאמן (2018), בגד מאש של מיכל בן-נפתלי (2019) ואוטוביוגרפיה של דלת של נורית זרחי (2018). בתקופות אחרות שבהן הספרות העברית הייתה רוויה בדמויות בטלות, למשל גיבוריהם התלושים של ברנר וגנסין המחפשים עבודה ותכלית בתחילת המאה העשרים (בעולם קפיטליסטי-ליברלי), שאלת הפרנסה ושאלת הפרויקט הלאומי (הטלוס) כוננו את היצירה. בניגוד לכך, ביצירות שהזכרתי העבודה היא מרחב המוצא שממנו עלינו לברוח. הגיבורות הנשיות המסתגרות מגיבות לזמן הסטטי לכאורה של הקפיטליזם המאוחר, שאין בו שום פרויקט כללי אוטופי או רוח פוליטית שאפשר להצטרף אליהם (Cohen-Lustig 2019, 84) ולהשתמש בהם כבנקודת מוצא ליצירה (אשוב לסוגיה זו כשאדון בשירתה של תהל פרוש). נשיותן אינה קשורה רק לדיון באוטונומיה של הקול הנשי ("חדר משלהן"), אשר נדמה כפרויקט של שחרור והפך לדרך-ללא-מוצא ליברלית (במה שננסי פרייזר מכנה "עורמת ההיסטוריה"; ראו פרייזר 2017). כפי שמראה סיון בסקין (2020), האישה הליברלית "קרועה" בין הרצון ליצירה אוטונומית, החובה לטפל והדרישה לשגשג בעולם העבודה. דווקא יחסן המנוכר של גיבורות סיפורים אלו לפוריותן מדגיש את המתח שביניהן ובין פרויקט היצרנות הניאור-ליברלי הציוני, ואת תחושת היעדר האופק שבו: או שהן אחרי גיל הפוריות (אלכלך), או שהן אלהוריות (נאמן, בן-נפתלי), או שהן מסרבות לקיום זוגי פורה.

אפתח בנובלה של אלכלך "אסתר", שבה מופיעה תגובה לדחיקה הניאור-ליברלית שמתגלמת בבטלה רדיקלית כמעט. אסתר, רווקה או גרושה בגיל העמידה, ממוקמת בתוך הקשר גלובלי: היא מתגוררת במקום מופשט ב"אחת מערי אירופה". הנובלה מנסחת כמכתב חשוף לבנה ומתארת את תהליך ה"שחרור" שאסתר עוברת. גיבורת הנובלה יוצאת פעם בשנה לנופש במלון גנרי כלשהו ושם היא בוחה בטלוויזיה ואינה עושה דבר. הבטלה מופיעה בתוך הפנאי ומקצינה אותו: במקום חופשה של פעילויות תרבות היא מציעה (א)בטלה מוחלטת ו"טראשית". "הטלוויזיה, היא המוקד של החופשות שלי, טלוויזיה אני רואה רק בחופשות, בגלל זה היא כל כך חשובה" (אלכלך 2019, 13). הטלוויזיה, האובייקט הגלובלי בה"א הידיעה, היא מרכז החופשה.

לכאורה זהו פרדוקס, שהרי בכל בית יש טלוויזיה. אך בשביל לקיים אבטלה צריך לצאת מהסדר הרגיל, יציאה המוצגת באופן טקסי ופרפורמטיבי באמצעות פירוט מדוקדק של ההתארגנות בחלל. האבטלה חושפת פוטנציאל במעשה: "הושטתי יד לארונות ולקחתי את השלט. בקצה המיטה הזוגית היו שתי כריות גדולות. הקמתי אותן מרבצן, כלומר הרמתי והשענתי על ראש המיטה, את עצמי השענתי עליהן, ואז לחצתי על הכפתור הירוק". (שם, 14). זו "השמשה" של חפצים הנעזר על שני וקטורים, והסידור של החדר הופך לטקסי רק בגלל אופן התיאור שלו, שממשמע את פעולות האבטלה ומעניק להן ערך. החפצים "מממשים" את הפוטנציאל שלהם, הכריות "קמות מרבצן" אך ורק כדי לשוב ולשכב; ואילו הגוף האנושי, סוכן הפעולה, הופך בעצמו לאובייקט של שימוש – את

עצמי השענתי עליהן". האבטלה מאפשרת את השימוש של העצמי בעצמו ואת ההפיכה של האני לאובייקט שמניחים אותו. אך מניחים את הגוף רק כדי להציב אותו במצב של מנוחה, והפעולה היא אי-פעולה, אימפוטנציה:

עכשיו זה מתחיל. עכשיו מתחילה החופשה. זפוזפ בין הערוצים, מעברים חפוזים. אם חשבת שאני מטיילת במוזיאונים, בפארקים, בשווקים, טעית. אני שוכרת חדר במלון בעיר אחרת וצופה בטלוויזיה. זה מה שאני עושה. מעירה את החדר השקט בסדרת קולות אקראיים: אישה בקול חרשותי ואז תיפוף תופים ואחריו חריקת בלמים של מכונית והופ ילדים שרים ואחרי הילדים הזכים ג'ינגל לא מוכר לי – מחלבות שטורמן, מרגישים שאתה בבית – ואני קוטעת את זה באבחת לחיצה ועוברת למשחק טניס, כלומר לצליל חבטה בכדור ואז שריקה שחותכת את האוויר, כמה שניות כאלה מספיקות לי בהחלטה כדי לעבור במהירות לגבר בכובע כבאים שמדבר אלי, ממש אלי, ולמרות זאת אני עוברת לערוץ שעולים ממנו קולות מוקלטים של צחוק (שם).

האבטלה של אסתר חושפת את פניה הגלובליות ומצמצמת את התנועה הגלובלית למחווה הקלה של החלפת הערוצים (הדימוי של הסגר בימי הקורונה מופיע כאן). התגובה של אסתר לגלובליזציה אינה הפצת העצמי שלה לכל עבר – לינקדין, פייסבוק, אינסטגרם – אלא הצטמצמות. הפנטזיה של ההתכנסות אינה רק פנטזיה של שליטה. היא קשורה גם בהימנעות מהעודפות שבמציאות החיצונית וצמצומה לעודפות הנשלטת שבטלוויזיה. פעולת האבטלה אינה חריגה מהגלובליזציה אלא אופן של הסחת דעת בתוכה. אסתר רואה אותה כצריכה:

שילמתי כסף וקיבלתי את מה שהייתי זקוקה לו. אנשים צורכים ככה משחקי כדורגל, שוקולדים, סדרות טלוויזיה, משחקי מחשב. בהתקפי אמוק, בהתמכרות. אבל התקף האמוק שלי מתוכנן לעילא, נשלט להפליא, הוא חלילה לא ספונטני. ההתמכרות שלי מתוחמת בזמן, שנה שלמה אני מחכה לה. נראה שהיא ממלאת צורך של בידור, של אי-מחשבה, של בטלה, של פזרנות, בניגוד לשאר הימים בשנה, שהם הפוכים מכל אלה, הפוכים לחלוטין, מוקפדים וחסכניים (שם, 15).

השפע הפזרני של האבטלה מרוכז, ממוצה היטב ומנוהל. אין לבזבז זמן לבטלה: אסתר יוצאת לאכול ארוחה זולה מול המלון וחוזרת מייד. מה המשמעות של התנהגות זו, שבאורח פלא מממשת גם איריאל דקדנטי ומנוון של הגוף והנפש וגם שליטה ספרטנית כמעט בתשוקה ובגוף? השימוש במונח "צריכה" ממקם את אסתר בתוך ההיסטוריה: זוהי תגובה לתנאי החיים בתרבות הצריכה, ולא "גחמה" פסיכולוגית ואינדיווידואלית.

האבטלה אינה שלילה של העבודה אלא דווקא של הפנאי: היא הופכת את הפנאי ללא-פעיל (במונחיו של אגמבן). זו אבטלה שחורגת מהפנאי, הכולל בתוכו ציוויים וכבלים מוסריים ואסתטיים הקשורים בהמשגת העצמי כבעל ערך. "לתוכן רציני אני כבולה כל השנה, בוחרת אותו בתשומת לב, בקולנוע, בתיאטרון, בחנויות הספרים, בספרייה. משוגעת

על איכות. [...] התמחיתי בטעם טוב, אולי טוב מדי, שכללתי אותו כל חי. זה מנתק אותי מעצמי, מהחיים. לחיים אין טעם טוב. [...] מחשבות מהסוג הזה נוטשות אותי ברגע שהמסך נדלק" (שם, 16). הפנאי מוצג כצו תרבות הממקם את האדם במילייה מסוים ובתוך סט של חובות ושאפיות, בטלה פעילה של הטעם הטוב והמשוכלל, בניגוד לזפזפ הרנדומלי של האבטלה. המערך של הטעם הטוב שואף למקסום של זמן הפנאי, של התרבותיות של הסובייקט, לאלגנטיות ולמחשבה, הנושקים לשיגעון ("משוגעת לטעם טוב"). האבטלה מופיעה ביחס לכורח (בעבודה) ולרצון (בפנאי) וביחס לדרישה להגשמה עצמית, ומנטרלת אותן. בזפזפ הסכיזופרני והכאוטי במרחבים של הטלוויזיה מגיע שחרור מהצו של הפנאי ומהצו של התרבות: הבטלה היא פנאי בצורה של הסחת דעת. היא מביאה את הפנאי לרוויה, ובמרחב מאורגן ומבודד מציפה אותו ברצף סכיזואידי. זה אינו שחרור אלא התמסרות פסיבית להיגיון של תרבות הצריכה עצמה. האבטלה מופיעה ביחס לתביעות של הפנאי, של הבטלה הפעילה. כדי להפסיק לייצר הגוף צריך לשחרר את עצמו לחלוטין, שחרור הכולל התמסרות להיגיון ולטמפורליות של חברת הראווה והצריכה.

לאחר המסע הסכיזואידי במרחב הטלוויזיה, הבטלה של אסתר מתגשמת לבסוף כתרפיה שבה הגוף והתשוקה מתגלים מחדש. אסתר מגלה את עצמה מחדש, חורגת ממרחב הבטלה וחוזרת לפעולות פנאי ארוטיות: היא יוצאת לבר, פוגשת גבר וחייה הרגשיים והארוטיים קמים לתחייה. האבטלה של אסתר היא בסופו של דבר פעולה דיאלקטית שמשחררת פוטנציאל ששב ומתגלם בפעולה ובמימוש עצמי: היא אינה נותרת בבטלה ובהסחת הדעת. האבטלה משמשת כאן בתפקיד שבעבר הוענק לפנאי: פרישות רגעית מהסדר הבורגני, המשמשת לרה-ארוטיזציה של הסובייקט השב לתוך אותו הסדר. האבטלה היא פעולה בעלת תכלית בנרטיב הבורגני והיא אינה חורגת ממנו. תחילה היא מופיעה כרגע של ריקון ושחרור מהצווים המרובים של פרויקט העצמי (אי-פנאי), ואחר כך היא שבה אל אותו פרויקט בכוחות מחודשים. החריגה המזכה את האבטלה בתפקיד דיאלקטי מתאפשרת מכיוון שהפעולה התרבותית של הפנאי מכזיבה את הפרויקט הפוליטי או הארוטי של הסובייקט.

### בטלה ופרישות

כמו הבטלה, פרישות ודיכאון נתפסים כלקות (מוסרית וגופנית) ונקשרות באי-עשייה. במסתה "על הפרישות" מיכל בן-נפתלי ממקמת את הפורשת בנקודת הסף של החברתי: "היא יושבת בשולי שולחן החג, בשולי המברכים, בשולי הברכות, מתכנסת בין קירות רפויים של מחסור שבו נעלה משכבר" (בן-נפתלי 2009, 10). היא נמנעת מצו הפרודוקטיביות ומזמן הפעילות: "לתת לאחרים לחלוף על פניך, להישאר מאחור, לצמצם את החיכוך לעניינים הזעירים של החיים שאין בהם דבר זולת התנהלותה העירומה של היממה" (שם, 13). הפורש חי בסמוך למערך הליברלי-כלכלי ובאי-יחס אליו: "הוא מושלך אל העולם ומן

העולם וחי באינטנסיביות בצד החיים, על יד התשוקות, על יד הצרכים, בסמוך לחוסר מעש ולחידלון, לעתים לאי-שפיות" (שם, 14). קיום זה טומן בחובו גרעין לא-מאושר עקרוני "שיש בו מסממני הדיכאון" (שם, 17).

עילי ראונר טוען כי ניסוחה של בן-נפתלי את הפרישות נעשה מ"עמדה רועדת", שאינה שלילה דיאלקטית של הביטוי אלא דיבור המופיע באי-אפשרות הופעתו או בהופעתו הדרוכה והשברירית. בן-נפתלי, מראה ראונר, מנסחת את הפרישות ואת הדיבור עליה מתוך ההתלבטות "איך לדבר על זה", שהיא נקודת הקצה של כתיבה ש"תובעת ללכת קודם כול בדרך הוויתור: ויתור על הסמכות המופגנת של הידיעה ושל אמצעי הביטוי המקובלים של הידיעה; ויתור על הניכוס האדנותי ועל הנכס האינטלקטואלי כנטילת חלק בשושלת ובפוליס" (ראונר 2015, 201). עם זאת, בעצם פעולת הפרישה ("יציאה החוצה מן הכלל") מתקיימים עדיין הכורח והרצון ולא רק הערעור והוויתור: "לפרוש מכורח או מרצון למרחב מוצנע, מתבדל, ללא עדה, ללא עדים" (בן-נפתלי 2009, 12). הפרישות הדומה לזו של הנזיר תלויה בעוצמה של הרצון, וכפעולה מכורח היא קשורה בהתאיינות של הסובייקט ויש בה אינטנסיביות. שלילה זו קשורה בסדר הקיים ומקיימת איתו יחסים של הפקרה ושליטה. הפורש מסמן את הגבול של החברתי, את אפשרות חצייתו, ואת האימה, השיגעון והמוות הנמצאים בצד השני ומסמנים את הגבול הסימבולי של הסדר ואת גבול הסדר הסימבולי של השפה. אך התא הקטן של הפורשת מסמן, ולא בכדי, לא רק את מרחב הדיכאון, המחלה והמוות אלא גם את המרחב של האינטלקטואלית או המשורר (ולכן הפרישות היא כר פורה לכתיבה, דרך המלך של הספרות או הכתיבה בכלל) ואת ההצטמצמות של הנזיר בכוח רצונו.

פרויד הבדיל בין שתי דרכי תגובה לאובדן: מלנכוליה, המבטאת הפנמה נרקסיסטית של האובייקט האבוד ועוצרת את אפיקי השקעה הליבידינליים של הסובייקט, ואבל – פרקטיקה של שחרור אפיקי השקעה דרך עבודה (פרויד 2002 [1917]). הפורשת, כמאמר בן-נפתלי, מתנגדת לעבודת האבל המשחררת ומסמנת מרחק מצו ההחלמה ומהפרויקט של האני. מרחק זה מארגן את מרחב הפרישות המוגן, ובמקום החיים היצרניים הוא מציג פרויקט "אלטרנטיבי" של כתיבה. הבטלנית חולקת עם הפורשת מאפיינים אחדים, במיוחד את ההתנגדות המפורשת ליצרנות ולפעולה. עם זאת, הבטלנית אינה בעלת "רצון חזק" ואינה מוכפפת לכורח כלשהו. האבטלה מתחמקת מהרצון ומהכורח, שכן היא אינה הימנעות מפעולה אלא אי-פעולה, פעולה חלשה ואימפוטנטית. הפורשת של בן-נפתלי מציגה שתי אפשרויות: "גאולה ענייה" דרך הרצון החזק והבחירה בפרישות, או התמעטות פסיבית ופרישות-מכורח לנוכח הכוח העצום של דרישות החברה. ומכיוון שהכוח הוא זה של הקפיטליזם הגלובלי, הרי העובדה שלפורשת אין קהילה קשורה לכך שהשימוש בכוח הרצון כבנקודה ארכימדית של קיום מוביל לקיום פרטי (Kotsko 2018; Cohen-Lustig 2019). מצד אחר, הקפיטליזם המאוחר מפעיל את כוחו דרך הפרטה והפיכה של האדם לאוטונומי, וכך מתאפשרת הבחירה הפרטית בחיי הנזירה או הכותבת. לפורשת אין קהילה

מכיוון שהתנאים ההיסטוריים שהיא מגיבה להם אינם מאפשרים את קיומה של קהילה. ולראיה, בזמנים אחרים כן התקיימו קהילות של פורשים: הדוגמה הברורה ביותר היא זו של הנזירים הפרנציסקנים. ולכן לשם קושר אנמבן את מושג השימוש המהופך למושג הצריכה (Agamben 2013); זהו אופק אמנציפטורי שבו אין מקום לפורשת, על עוצמת רצונה הפרטי ודחייתה את האפשרות הקולקטיבית. המתח בין האבטלה לפרישות קשור בפוטנציאל של האבטלה לנטרל את הרצון הפרטי לטובת השתתפות מסוג כלשהו.

השתתפות מסוג זה מופיעה בנובלה השנייה בספרה של אלבלך, "עדינה". עדינה היא זעיר-בורגנית שעוברת אירוע "מעורר" הקשור למשבר במקום העבודה. היא מתפרצת על עמיתה לעבודה ולאחר שרשרת של אירועים עוזבת את עבודתה. אתיחס כאן לסצנות שוליות לכאורה, שלדעתי הן פרדיגמטיות ומצביעות על האפשרות שהנובלה מבטאת ועל גבולותיה. בימים הראשונים לאחר המשבר, כשהיא עובדת מהבית, עדינה מוצאת עצמה בריב נוסף, הפעם עם מטפלות בתינוקות שמתיישבות על ספסל מתחת לחלון ביתה. "לאחת מהן היה קול בולט במיוחד, חלול כזה ומתכתי, מפלח את האוויר. היא לא צעקה, סתם דיברה לתומה [...] אבל אני לא יכולתי להתרכז. המטפלות האלה יושבות בלי בושה בחצר הבניין, יושבות שעות ומדברות" (אלבלך 2019, 104). אך כשעדינה משלימה עם אבטלתה היא מצטרפת אל המטפלות:

התלבשתי, לקחתי את כוס הקפה וירדתי למטה. בלי לומר מילה התיישבתי לידן על הספסל. שיחתן נגדעה באחת. ככה רציתי אותן, שותקות. אם כי ברור שברגע שאקום שיחתן תתחדש, וביתר שאת. בכל זאת המשכתי לשבת לידן ושתיתי את הקפה. המטפלות התבוננו בי, הן היו מופתעות, הן לא רגילות שחודרים לפרטיותן. [...] היה מונח שם עיתון, התחלתי לעלעל בו. המטפלות המשיכו בשיחה. בהתחלה שוחחו בשקט, כמו כדי לא להפריע לי, אבל אחר כך הסתגלו לנוכחותי המשונה ודיברו רגיל. נעים לשבת איתן בחצר. העצים מצלים והרוח נושבת. באמת נעים (שם, 138).

בניגוד לפורשת, המסתגרת בביתה ומשתיקה את הקולות, המובטלת מתריסה ויוצאת החוצה. שתי הפעולות קשורות בתגובה למערכים כלכליים: הישיבה של עדינה לצד המטפלות היא אבטלה, כי הן אינן בטלות אף שהדימוי (והמנח) שלהן בטל. מה שאינו נאות הוא העובדה שעדינה עברה את התקופה הפורה בחייה ואינה מתכננת לעבוד או ללדת ילדים. כלומר, מה שמוזר הוא שאישה "בגיל העבודה" יושבת על ספסל בשעת יום וקוראת עיתון, בניגוד למטפלות שמחזיקות בעבודה של אימהות בשכר (עבודה כפולה, שכן היא משחררת לעבודה אחרת את האימהות עצמן, או עבודה שקיימת רק מכיוון שנשים ליברליות משועבדות לסדר העבודה) (פרייזר 2017). העובדה שעדינה אינה רוצה עוד כפוריות או בטיפול באחרים – לאורך הנובלה מתוארים יחסיה עם ביתה העוזבת את הבית – ממקמת אותה כנטע זר בסדר של הפוריות, הטיפול והעבודה. היא נמצאת בתוכו ולצידו ומפריעה לו, באבטלה שמפריעה לעבודה; אך העבודה הבטלה של המטפלות היא

שצרמה לעדינה מלכתחילה לצאת מפרישותה: איזו מין עבודה זו, הרי הן "יושבות שעות ומדברות".

האבטלה של עדינה זמנית, חולפת ואירונית: "היה לי נעים, אפילו נעים מדי" (אלבלך 2019, 138). המובטלת מתבוננת על עצמה מבחוץ ומזהה את עודפות העונג הלא-נאותה, את העובדה שהיה "באמת נעים", ולכן נוטשת בבהלה את האבטלה. כמו ב"אסתר" גם כאן האופק של הפעולה והאבטלה מוגבל, שכן הוא מחויב לאתוס (כלומר לנאותות) של הפרודוקטיביות ולהתמרת הפוטנציאל ליצירה. הנובלה נפתחת בהצהרת כוונות יצרנות: "כל חיי הייתי קוראת, עכשיו אני כותבת" (שם, 160). היא מסתיימת בהתקה פטישיסטית של אירוע האבטלה (ושל המהלך הנרטיבי של היציאה מהעבודה) לתנועה פואטית: אני מתבוננת מבעד לחלון. החצר ריקה. המטפלות כבר לא יושבות בה. מבטי משתהה ארוכות על הספסל הריק שעליו נהגו המטפלות לשבת. תנועותי אטיות, אם קיימות בכלל. אני לא ממחרת. לאן יש לי למהר? יותר מכל הייתי רוצה לספר איך אני יורדת אל הספסל, ושם, ספונה בין מטפלות, אני מושיבה ילד פעוט על ברכי. הייתי מספרת איך פלומת שערך מרפרפת על שפתי, איך הוא משפיע פטפוטי תינוקות יפים. אבל הדברים האלה לא קורים. הספסל, בינתיים, ריק. לכן אני יושבת כאן, אינני ממחרת. סיפורי בין כה וכה נכתב, סיפור הימים החולפים (שם, 245).

עדינה מסיימת את סיפורה כשהיא מתבוננת החוצה מתוך ביתה. זהו ה"כאן" שבו מסתיים הנובלה, חדר ספון ומוגן "משלה" הדומה לזה של הפורשת. זהו גם מרחב מופשט. כפי שמתאר הבלשן אמיל בנבניסט, הכינוי "כאן" מצביע על נוכחות דיסקורסיבית טהורה ואבסטרקטית: "מהי המציאות שאליה מתייחס [כאן] אני או אתה? זו רק 'מציאות של שיח' וזהו דבר מוזר מאוד. אינני יכול להגדירה בשום דרך פרט למונחים של 'מיקום', ולא במונחים אובייקטיביים כמו סימן נומינלי. אני מסמן את 'האדם אשר מביע את הרגע הנוכחי של השיח אשר מכיל אני'" (Benvenist, in Clemens 2008, 46). כאן הוא המקום שבו הדוברת נמצאת, נקודת הלידה המופשטת של השיח. גם הטמפורליות כאן קפואה: הזמן נעצר ב"בינתיים". המרחב המופשט הזה תלוי באובייקט הגלובלי של הבית הפרטי. אקט הפרישה אינו מבטא באמת הימנעות מפרודוקטיביות אלא מכונן מרחב יצירתי אלטרנטיבי, אבסטרקטי וגלובלי: הספרות.

בספר *A World without Work* דניאל סוסקינד דן בהרחבה בהכנסה בסיסית אוניברסלית (Susskind 2020, 482–491). סרניצ'ק וויליאמס טוענים כי הכנסה בסיסית אוניברסלית תאפשר לנתק מהעבודה את התפקיד של צבירת ערך כלכלי אבסטרקטי ולייחס לה ערכים אחרים, שאינם כלכליים (Srnicek and Williams 2016, 331). כדי לעגן את אותה "בטלה" בתוך החברתי ולמשמע אותה, סוסקינד מציין שהזמן שיתפנה והחופש הכלכלי ינוצלו לא רק לטובת פעולות יצירתיות אלא גם לטובת פעולות בקהילה, ובהן טיפול בילדים ובזקנים. עולם אוטופי ללא עבודה יהיה גם עולם ללא בטלה. העבודות בעלות הערך

(הלא אבסטרקטי) שמופיעות אחרי העבודה-לשם-שכר והפוריות הן העבודה היצרנית ועבודות הטיפול והדאגה. חשוב לציין שגרייבר קושר בין המשבר הפוליטי של הפרולטריון לעבודה שהמעמדות הנמוכים אינם עוסקים עוד בייצור אלא בעבודות של טיפול (Graeber 2018b).<sup>4</sup> באופן דומה, רונה ברייר-גארב מזהה את עבודות הטיפול ה"שקופות" – שאינן נספרות כחלק מהתוצר הגולמי – כאחד ממוקדי הכישלון של הפמיניזם הליברלי ושל הקפיטליזם הניאו-ליברלי (ברייר-גארב 2020). הישיבה של עדינה לצד המטפלות היא צורה אי-פעילה של "עבודה", שחושפת את תנאי העבודה ומציגה פוטנציאל של ניתוק בין פעולה ובין רווח. במילים פשוטות, כאשר אימהות לא יידרשו לכורח העבודה, גם להן וגם לאותן מטפלות בטלות-פעילות יתפנה אותן זמן שכעת הוא מוכפף לעבודה.

כשעדינה עושה פטישיזציה של האבטלה ומשיבה אותה פנימה, היא משמרת את הגישה שלפיה הבטלה והפרישות הן מפלט המתקיים בתוך הסדר הקפיטליסטי של הכורח בעבודה. הבטלה נותרת כמחווה פואטית פרטית שאינה חורגת לתוך הפוליטי: הפוטנציאל הבטל לא נותר "בחויץ". האבטלה הבזבזנית (הזמן המבוזבז והפנאי המבוזבז), המתריסה והפומבית פורשת לחדר הפרטי והופכת את החויץ לפטיש, להיעדר שהתשוקה היצרנית משוקעת בו ("הספסל, בינתיים, ריק") וממנו נולדת הכתיבה. כך האבטלה הופכת לבטלה פעילה. האתוס הפואטי מדמה קצב אחר ("אינני ממחרת"), ובכל זאת עדינה מאמצת את תפקיד המטפלת (הסבתא), שמשמשת כתוסף שקוף המאפשר את העבודה של ההורים. כך או כך, הכמיהה הרומנטית לבטלה שמייצרת עשייה פואטית-ארוטית היא התנועה המסורתית של הבטלה. הספרות משמרת את מעמדה הבורגני והליברלי כ"כאן" אקזיסטנציאליסטי, אבסטרקטי ופטישיסטי. כדי לנסח אופק אמנציפטורי עלינו לחרוג לעבר צורות כלליות ופוליטיות של אי-עבודה: לעבר השביתה.

## בטלה ושביתה

דוגמה מצוינת להתרחבות מושג העבודה בימינו היא השביתה בחסות מקום העבודה. בשנת 2018 נערכה בישראל שביתה מאורגנת במחאה על חוק שלא אפשר לזוגות להט"ביים להשתמש בשירותי פונדקאות. חברות הייטק רבות אפשרו לעובדיהן "יום שביתה" בחסות העבודה. זהו השלב האחרון של הצימוד בין עבודה ותיאולוגיה באומת הסטארט-אפ: מקום העבודה מכיל בתוכו את השביתה, וזו כלל אינה מופנית נגדו (ביין-לובוביץ' ושניידר 2018). השביתה והעבודה עומדות יחדיו כקטגוריה פוליטית מאוחדת, שלמרות הדרישה הליברלית היא אינה קשורה עוד לתביעותיהם של העובדים ממקום העבודה. מקום העבודה סופג לתוך עצמו את הפוליטיות של המדינה, ובכך הוא מסמן את עצמו כחלופה לא רק למרחב

הביתי ולמרחב הפנאי אלא גם למרחב הפוליטי (דיין 2020); השביתה קשורה לפוליטיקה המופרטת של הזהויות ומתעלמת מתנאי העבודה עצמם. יתר על כן, נושא השביתה קשור לצרכים של המערכת הקפיטליסטית: המאבק הוא על הזכות של זוגות להט"ביים להקים תא משפחתי שיהיה יחידה כלכלית פורה (Kotsko 2018, 199–200).

אירוע זה מזכיר כיצד השביתה איבדה את כוחה הפוליטי והופיעה כצורה של בטלה. בעקבות ז'רוז' סורל העלה ולטר בנימין את הטענה כי שביתה היא צורה של אי-פעילות פוליטית שמטרתה לשנות את הכוח ולהתיקו. השביתה קשורה במהות הריבונות, מכיוון שהיא בנויה על המתח בין כוח מתווה חוק לכוח משמר חוק. בנימין מפריד בין השביתה הפוליטית, אשר מנסה "להכניס ביחסים מודיפיקציה יציבה" (בנימין 2006, 30), ובין השביתה הפרולטרית הכללית. הוא מתייחס לאמצעים ולתכליות של צורות השביתה השונות. מטרת השביתה ה"פוליטית" היא לשפר את תנאי עבודתם של השובתים, ולכן היא נתפסת כצורה לגיטימית של אלימות פסיבית, שכן התכלית שלה מקובלת על המדינה. המונופול על האלימות נותר בידי המדינה כל עוד השביתה מוכלת בתוך החוק, בניגוד לשביתה הפרולטרית הכללית:

[זו] מעמידה לעצמה מטרה אחת: השמדתה של המדינה [...] לעומת צורת השביתה הראשונה שמהווה הפעלת כוח, משום שהיא רק מעוררת למודיפיקציה חיצונית של תנאי העבודה, בצורת השביתה השנייה אין משום אלימות בהיותה אמצעי טהור. שהרי זו אינה מתרחשת מתוך מוכנות לחזור לעבודה לאחר ויתורים חיצוניים ומודיפיקציות כלשהן של תנאי העבודה, אלא מתוך גמירת אומר לחזור רק אל עבודה ששונתה כליל (שם, 40).

בהקשר זה מעניינת במיוחד הפרשנות המשיחית של אגמבן למושג השביתה הכללית. עבורו, האוטופיה העתידית שהוא מנסח במושגים תיאולוגיים כעולם הבא אינה מתגבשת מתוך יצירה של עולם חדש, אלא מתוך הפיכתו של העולם הזה ללא-פעיל ולבטל: "ביטול וערעור של התנאים העובדתיים מבלי לשנות את צורתם" (Agamben 2005, 24). ונדמה שהדחיפות הפוליטית של הזמן הזה, ושל ימי הקורונה בפרט, הולמת את האמירה האניגמטית הזאת וחושפת את משמעותה.

אבחן את היחסים בין בטלה, שביתה והזמן שלנו דרך דיון בשירתה של תהל פרוש, שנובעת אולי מקונפליקט בסיסי עם צו העבודה. הנקודה המעניינת כאן, בעיניי, היא שחווית האכזבה מהעבודה בזמן הניאו-ליברלי אינה שייכת למעמדות הנמוכים בלבד. ביטויי המצוקה המופיעים בספרות, בשירה ובמחשבה של מעמדות "שבעים" מראים כי הסובייקטים של הניאו-ליברליזם מרגישים כולם בסתירות במערכת. במובנים רבים, המחאה הבורגנית ברובה של קיץ 2011 הייתה רגע ראשון של התוודעות פנים-ציונית לבעיות הלגיטימציה של השיטה, שנתפסה עד אז – ובמידה רבה גם עד משבר הקורונה – כ"מובן מאליו" ניאו-ציוני הגמוני (דיין 2020). הקפיטליזם תמיד הבטיח "לרפוק" את העניים ולקדם

את השאר (ובעקבותיהם את העניים). אך הניאור-ליברליזם, בניסוחו של קוצקו, "הפך את העולם כולו לגיהינום עלי אדמות" (Kotsko 2018, 222), כפי שמראים ביפו, קוצקו והאן וכפי שמראות הפרווה של אלבלך והשירה של פרוש.

בשירתה של פרוש מופיעה תביעה לשביתה פוליטית שתערער על ההגמוניה הניאור-ליברלית והניאור-ציונית ותיזון מהאינטרס הקולקטיבי להשתחרר ממנה. זוהי תביעה לנער את ההיסטוריה מהסטטיות שכפה עליה הקפיטליזם המאוחר, לרמיין אופק מעבר לעולם העבודה. השיר "אזהרה דחופה" נכתב בזמן המחאה החברתית של 2011 והוא קשור לתביעתה של פרוש – העומדת בבסיס היצירה השירית שלה – להפוך למזוורתית ואקטיבית, לא להיוותר בד' אמותיהם של הדיכאון והפרישות (והשירה) אלא להתפשט ברחובות, להפוך לכוה פואטי-פוליטי בעל דחיפות היסטורית: "בְּכָל הַמְקָרִים הַבָּאִים אָנָּה הַפְּסִיקוּ לְעֵבֵד מִיָּד וְצֹאוּ לְרַחֵב [...] הַפְּסִיקוּ לְעֵבֵד עֲזָבוּ הַכָּל צֹאוּ לְשִׁבְתָּ בְּאֵוִיר הַפְּתוּחַ לִיד בֵּיתוֹ שֶׁל שׂוֹר / הַבְּטָחוֹן, שׂוֹר הָאוֹצֵר, רֹאשׁ הַמְּמַשְׁלָה, כָּל שָׂרֵי הַמְּמַשְׁלָה, צֹאוּ לְשִׁבְתָּ לִיד / בְּתֵיחֶם שֶׁל עֲשִׂירֵי יִשְׂרָאֵל הַמְעֻסָּקִים אֲתֶכֶם, וְאִם יוֹדְמָן לְכֶם לְרֹאוֹת אוֹתָם – / שָׁבוּ בְּחִיקָם" (פרוש 2014, 47).

פרוש מציעה מודל של שביתה המתבטאת בהתכנסות ובהפגנה של אי-פעילות: "שבו בחיקם". היציאה אל הרחוב היא פעולת השביתה ופעולת המחאה: "הַפְּסִיקוּ לְעֵבֵד עֲזָבוּ הַכָּל [...] הֲצִיפוּ אֶת רְחוֹבוֹת / תֵּל אָבִיב וְהִזְכְּרוּ: מַה לֵּא. מַה בּוֹן" (שם). הדיבור המניפסטי, הפונה לרבים, עושה את המחווה של פרוש למזוורתית, בניגוד לצורות פנאי ופרישות שדנתי בהן קודם. בשביתה הזאת העבודה היא מה שעלינו לשחרר ולהיטיב: "הַפְּסִיקוּ לְעֵבֵד אִם יֵשׁ בְּמָקוֹם הָעֵבֹדָה שְׁלֹכֶם פְּעָרֵי שַׁכָּר [...] אִם הַבְּחִנְתֶּם שֵׁשׁ מְנַהֲלִים מִתְעַלְלִים או מְנַהֲלִים / בְּכֻלָּל, אִם אַתֶּם או מִי שֶׁלִּידְכֶם נִדְרָשִׁים לְעֵבֵד יוֹתֵר מִשְׁבַּע שְׁעוֹת בְּיוֹם" (שם). השיר נע בחוסר החלטיות בין דחייה של מודל העבודה בכלל ("אִם הַבְּחִנְתֶּם שֵׁשׁ מְנַהֲלִים [...] בְּכֻלָּל") ובין דחייה של מודל עבודה מנצלת; בין שביתה כללית לפוליטית.

אותה כפילות מופיעה גם בשיר "על העבודה", שבו העבודה מוצגת כריבון סדיסטי: "הַמְּלֶךְ שֶׁלֵּנוּ כָּבֵד אֶלְפֵי שָׁנִים / וַיֵּשׁ לָהּ שׁוֹט זָהָב וְסָקֶס אֶפִּיל שֶׁל סָאוּדִי-מָאוּ" (שם, 51). כאן האבטלה מופיעה כבעיה בתוך העבודה: "אֲנִי עוֹבְדָת לֹא פְּרוּדוּקְטִיבִית, עֹבְדָה. הַעֲלוֹן לְעוֹבֵד פֶּסַח עֲלִי. / אֵין לִי עוֹר עֶבֶה, לְשׁוֹן חֲלָקָה, גִּדִּים מְהִירוֹת, שְׁנַיִם חֲזָקוֹת, מְזַג גְּמִישׁ. / בְּמָקוֹם זֶה אֲנִי אוֹהֶבֶת לְנוּחַ בְּשִׁמְשׁ, לְבָהוֹת בְּשִׁמְשׁ, לְשִׁתּוֹת יַיִן / לְפַגֵּשׁ אֲנָשִׁים, לְרַכֵּל וּלְכַתֵּב שִׁירָה" (שם). מופיעות כאן שלוש קטגוריות של יחס לעבודה: עבודה נאותה, בטלה בתוך העבודה, ואבטלה משוחררת מעבודה. ועם זאת, למרות המשכיה הבלתי נגמרת לבטלה (לבהות בשמים, לרכל ולכתוב שירה), השיר שב לדה-פוליטיזציה ולציווי לעבודה, אירוני אמנם ובכל זאת מפורש:

עֹבְדָה, אֲנִי לֹא קוֹמוֹנִיסְטִית / אֲנִי לֹא סוֹצִיאֲלִיסְטִית / גַּם לֹא קַפִּיטְלִיסְטִית / לְעֻזְאוֹ! /  
אֲנִי בְּעֵד עֹבְדָה שְׁלֹא צָרִיךְ לְעֵבֵד בָּהּ / בְּעֵד עֹבְדָה שְׁמִבְיָאָה הַרְבֵּה כֶּסֶף בְּמַעַט זְמַן / אֲנִי  
בְּעֵד עֹבְדָה שְׁכַלְמִים חוּץ מִבְּעֻלְיָה מְכַבְּדִים אוֹתָהּ / אֲנִי בְּעֵד עֹבְדָה שְׁלֹא מְקַדְמֶת לְשׁוֹם

מקום / אֲנִי בְּעַד עֲבוּדָה. זאת התחלה של בדיחה אבל אני ממשיכה אותה / לטובת קיומה של האנושות (שם, 53).

אם כן, האבטלה מופיעה כצורת חיים לא-נאותה שאינה מתכנסת לתוך מושג השביתה הפוליטית או להגיון העבודה: היא נותרת כתשוקה שצריך לחייב אותה וגם לדחותה. דימוי זה של הבטלה הן כאופק נחשק הן כמסמן של ניוול מוסרי מופיע גם ב"הרי ספרד":  
 אִין זֶה אֶפְשָׁרִי שְׁאֲנִי מְגַלָּה / בְּעֶצְמִי סְרוּב עֵמֶק, בְּסִיסִי / לְחֹשֶׁב עַל פֶּסֶף, לְתִמְחָר, לְרִצּוֹת / לְעֵבֶד בְּשִׁבִילוֹ. זֶה קָלֵלָה / וְאֲמִי הוֹרִישָׁה לִי אוֹתָהּ / עִם נְטִייתִי הַפּוֹתָה אַחַר תַּעֲנוּגוֹת אֶסְתֵּטִיים / וְהַצְמוּד הָאָרוּר שְׁבִין יָקָר וְיָפָה, / וּבְכָלֵל נְטִייתִי אַחֲרֵי קֶפֶה שְׁמִיגִישִׁים לִי / בְּכֵתִי קֶפֶה, וְאַחֲרֵי מֵאֲפִים, וְאַחֲרֵי שְׁמֵלוֹת תַּחֲרָה (שם, 24).

הבטלה כאן מופיעה ביחס לכסף: העשיר יכול להתבטל. האובייקטים האסתטיים – קפה, שמלות תחרה, מאפים וצמידים – קשורים ב"קללת הקפיטליזם", שהוא ה"צמוד הארוור שְׁבִין יָקָר וְיָפָה". פרוש מבדילה בין פעולות "בטלות" לפעולות "יצרניות" כמו "מחשבות על אהבה ועל / ענג מיני ועל רצוני לנשם אור" (שם).

ה"צמוד הארוור" ש"ממלכד" את פוטנציאל התנועה של פרוש הוא בין פעולות ובין מושג של קיום נאות, כלומר בין הפעולה של האדם ובין הערך שלו, ולא רק זה הכלכלי. פרוש מציעה שורה של פעולות נאותות ומושג של עבודה נאותה והכרחית "לטובת קיומה של האנושות". אלו מדחיקות את התשוקה לאבטלה אסתטית, לא יצירתית ולא יצרנית שחוזרת שוב ושוב ביצירתה. הרצון לבהות, לרכל ולאכול מאפים והמשיכה לבטלה נהנתנית חונקים את האפשרות להיגד פוליטי בשיר "אפשרות יציאה": "וְהִסְתַּפְּלִיתִי בָּהּ וְלֹא אֶמְרָתִי לָהּ: / שְׁלוֹם, אֲנִי תָהֵל, בּוֹאֵי נְדָבָר / עַל חֻלְקָה מְחֻדָּשׁ שֶׁל הַפֶּסֶף. / הֵייתִי אֲמוֹרָה לְהַתְפַּשֵּׁט וְלְצָרַח / מִיִּשְׁהוּ הָיָה צָרִיךְ לְצָרַח / אֲבָל הִפָּה הָיָה עֶסוֹק בְּלַעֲיֶסָה" (שם, 37-38). יש כאן הפרדה בין פעולות אסתטיות וקומפולסיביות המזוהות עם הסדר הקפיטליסטי (מאפים ולעיסה) ובין פעולות יצירתיות המזוהות עם שביתה ומחאה פוליטית (שירה, מין, הגוף העירום); בין המזויף, הקשור לייצור ערך כלכלי, ובין האותנטי המשוחרר מערך כזה. זו הבדלה המזכירה את האתוס הליברלי של אלבלך. כך, גם בתוך הגיון השביתה האבטלה מוצגת במידה רבה כבעיה, אולי אפילו כבעיה שהשיטה עצמה יוצרת. פרוש אינה מציעה שחרור של כלל הפעולות והפוטנציאל, אלא שחרור של האדם לטובת פעולה נאותה. הפוטנציאל שאני מוצא בבטלה קיים דווקא באפשרות המופיעה בה לשחרור המלא משאלת הרווח והערך של הפעולה, כלומר מהצמוד בין עבודה ובין קיום נאות. מהפרובלמטיזציה של פרוש לבטלה – שהיא תמיד מה שנחשק ומה שנדחה – עולה שעלינו להתמקד במה שהאדם יהיה חופשי לעשות, ולא רק בניסיון להמשיג "עולם עבודה" נאות וחדש. המטרה אינה מודיפיקציה של התנאים הפוליטיים (עבודה נאותה),

אלא שחרור של התנאים הקיימים לטובת "עבודה ששונה כליל" (כדברי בנימין), לטובת אי-פעילות כאידיאל פוליטי-פואטי.

הניסיון להעמיד "עבודה נאותה יותר" קשור אולי לכישלון של הפרויקט הפוליטי שסימנו למשל מייקל הארדט ואנטוניו נגרי, שנשען על הפרודוקטיביות של הריבוי בזמן שלנו. עבורם, השינויים הטכנולוגיים שהתחוללו בעולם וההגירה המסיבית ששינתה את פניו יצרו ריבוי יצרני ותקשורת (Hardt and Negri 2000, 362) שהקפיטליזם המאוחר לא יוכל להשתלט עליו, "דמוקרטיה טוטלית בפעולה" (שם, 410). היצרנות האנושית תירתם לצורות פוליטיות מהפכניות דרך הטכנולוגיה של התקשורת. במובן זה הסובייקט המהפכני של הארדט ונגרי אינו נציג ההמונים אלא הריבוי היזמי שמשמש בכוחו היצרני לפעולה פוליטית. "הריבוי הפנים את חוסר המקום והיעדר הזמן; הוא נייד וגמיש, והוא תופס את העתיד רק כטוטליות של כל האפשרויות שמסתעפות לכל כיוון" (שם, 380). אבל מה שהארדט ונגרי מתארים כצורה מהפכנית היתרגם, באופן אירוני וטרגי, לסובייקט הניאור-ליברלי המופרט המזהה בכל סיטואציה "אפשרויות מסתעפות". הקפיטליזם המאוחר רתם את האמצעים המהפכניים – תקשורתיות, היעדר זמן ומקום, הרצון החופשי של הסובייקטים שלו, ואפילו השביתה שלהם – והפריט אותם לתוך החברה החיובית והמאפשרת של זמננו, שבה הפרודוקטיביות אכן נוכחת בכול אך איבדה כל מומנט מהפכני, וכמוה גם הקהילה, התקשורת העצמאית או כלכלת השיתוף.

זו הביקורת שמציעים סרניצ'ק וויליאמס על מה שהם מכנים "פוליטיקה עממית" (folk politics), אשר מחאת 2011 היא דוגמה מובהקת לה. הכשלים של פוליטיקה כזאת טמונים בכך שהיא אינה מצליחה להתכנס לתוך פרוגרמה פוליטית (במילותיה של פרוש: לא קומוניסטית, לא סוציאליסטית, לא קפיטליסטית). בהיותה לא פוליטית, לא היררכית ולא ייצוגית היא מתעלמת מכך שהשביתה וההפגנה אינן מייצרות את האפקט הפוליטי אלא מטואטאות הצידה על ידי הסדר הניאור-ליברלי, שכן הכישלון הוא חלק אינהנטי ממהותו של מאבק ללא דרישות. פרוש מתייחסת לדעיכה זו של המחאה בשיר "פואמת קיץ": "אֶכְל הָיָה זֶה אֲוִיר מְסֻתִּים שֶׁל קִיץ וְהִסְתּוֹ נִכְנַס בְּקֶרֶךְ" (פרוש 2014, 32). תנועת היציאה אל הרחובות, ה"התנחלות" וה"ישיבה בחיק ההון" אינן אלא ביטוי לכך שהפוליטיקה העממית ומושגי השביתה שלה מנותקים מהכוח. הפעולה הפוליטית היא שילוב של פעילות בטלה ובטלה פעילה. "זו פוליטיקה שהותמרה לצורה של תחביב – פוליטיקה כחוויה של התמסטלות, אולי – ולא משהו שיכול לשנות את החברה" (Srnicke and Williams 2016, 25).

הדיון המופשט והמוסרי על "צדק חברתי" הנהוג בעמותות לזכויות אדם, הדיון הסוציאליסטי על "כוחות ייצור", תנועות אופקיות של "פוליטיקה עממית" ללא תביעות כמו המחאה החברתית – אלה אינם מצליחים לייצר ארטיקולציה פוליטית. ה"בעיה" של הפוליטיקה העממית אינה רק חוסר הארגון ההיררכי שלה ואי-יכולתה להצטרף לכוח פוליטי מפלגתי. הבעיה היא גם שהפרויקט הפוליטי הרלוונטי אינו צריך לעסוק בשינויים

של תנאי העבודה. העניין שלו אינו צריך להיות מאבק על עבודה, אלא מאבק על הזכות לבטלה. ה"שליליות" של הבטלן, הפסיביות וחולשת הרצון שלו, צריכות לעמוד במרכז השאלות הפוליטיות של הזמן העתיד לבוא. ב"הרי ספרד" פרוש כותבת: "ביום רביעי בלשכת התעסוקה / אניח אצבע במסגרת האצבע ועין / אלקטרונית אדמה תתפס את קני / והמכונה תוציא תדפיס / ותאמר לי: לכי לך / אין עבודה. ואני אשמח" (פרוש 2014, 24). כאן הסובייקט מוצב בפסיביות מול הכוח הביורוקרטי (הביו-פוליטי) שרושם ומאתר אותו. יתרה מזו, המפגש הוא עם מכונה, המציעה את היגרד השחרור הרדיקלי היחיד שמתאפשר בזמן הזה: לכי לך. תנועת השחרור "משליכה" את הסובייקט-המובטל בחזרה אל חייו (ולא לשום עולם חדש), אך הפעם הוא משוחרר. זו האידיאה (המהפכנית) של הבטלה: "התנועה שאפלטון מתאר כהיזכרות ארוטית היא התנועה שמסיעה את האובייקט לא אל מקום אחר [...] אלא לכיוון ההיות-שם שלו, לכיוון האידיאה" (Agamben 2007, 1). דווקא בגלל חולשת הרצון של הבטלן, שאינו יוזם ואינו מעוניין בעבודה או בתכלית, דמותו מראה ששינוי רדיקלי באורחות החיים שלנו תלוי דווקא בהתמודדות עם הרעיון היצרני עצמו ובהפיכתה של הפסיביות לתכלית פוליטית. את הבנייה של הכוח הפוליטי עלינו לנסח סביב תביעות שאינן קשורות לשליטה של הפרולטריון באמצעי הייצור. המאבק הפוליטי השמאלי קשור בהתקפה של הזמן הבטל והלא-פעיל מהשליטה של מערכי העבודה ובהעברתו לתחומי האדם. מה שעלינו לשחרר אינו האקטיביות של האדם אלא הפוטנציאל שלו – זה שתמיד תלוי בפסיביות, זה שמתקיים כיום בצורות שונות של בטלה. כאשר הבטלה (עבודות הבולשיט, הפורשות המדוכאות, העצלנים הכרוניים) תשוחרר סופית מצו העבודה (תסיח את דעתה ממנו) היא תהפוך למרחב פוטנציאלי שיאפשר דרכי חיים חדשות ותכליות אנושיות שאינן מוכפפות להגיון ייצור הרווח. לפי סרניצ'ק וויליאמס, לכך נדרשים אוטומציה מוחלטת, אבטלה מוחלטת והכנסה בסיסית אוניברסלית. לפי בנימין, זוהי שביטה כללית שבה יופיע "מצב החירום האמיתי": אנושות ללא עבודה.

### אבטלה, סגר ופוסט-קפיטליזם

עניין זה התבהר בסגר בזמן מגפת הקורונה, זמן "משיחי" שבו הובהר כיצד השביטה מאברת את אחיזתה ככוח פוליטי כשהיא הופכת לכוח של הסמכות הריבונית. הקאירוס (kairos), אומר אגמבן, הוא זמן משיחי שמקופל בתוך המשך הכרונולוגי. זהו "זמן פעולה", הזמן שלוקח לנו לנסח "דימוי זמן" ולחשוף את תנאי ההיסטוריה שלנו. במילים פשוטות, הזמן המשיחי הוא נוכחותה המתמדת, כדימוי, של האפשרות האסכטולוגית – "כמו מתיחת המפרשים של ספינה או כיוץ שריריה של חיה לפני הזינוק" (Agamben 2005, 68). תמיד תפסנו את הזמן המשיחי כרגע שבו פעולת האדם תתמקד לכדי תנועה מהפכנית. אני מציע להבין את הזמן הפסיבי של הקורונה כקאירוס, המופיע דווקא מתוך אי-הפעילות והאבטלה. הזמן המשיחי הוא הזמן שבו בשל ההאטה והעצירה של ההיסטוריה מתגלה הדימוי המהפכני

שלה: הדימוי של הבטלן כ"התרוקנות המשיחית של כל ייעוד" (שם, 23), כזה שבעצם קיומו בהווה הוא מעיד על האפשרות של עתיד ללא עבודה.

בזמני הסגר במגיפת הקורונה הושלמו והגיעו לרוויה שתי תנועות הפוכות. בראשונה, המוני האנשים הכלואים בביתם זכו לכמויות אדירות של זמן פנוי. הזמן שהתפנה אינו פנאי, שכן הוא אינו עומד בסתירה לשום עבודה; הוא גם אינו שביתה, שכן הוא נכפה על ידי הריבונות. הרכבת האדירה של הקפיטליזם נעצרה והאנושות עמדה מול זמן בטל. כפי שכתב ביפו ביומני המגיפה שלו, מצב הסגר משיב את העבודה למקומה ה"מקורי": היא עסוקה ביצירה של האובייקטים החיוניים לקיום האנושי (Berardi 2020). התנועה של הקפיטליזם כמכונה שמייצרת ערך אבסטרקטי נחשפת כאשר מתבהרת עובדת קיומם של אובייקטים שימושיים ולא-שימושיים, עבודות חיוניות ולא חיוניות. זו שיבה אל השאלה הפוליטית בה"א הידועה: מהם הדברים החיוניים לקיום ומהן התכליות שאנו רוצים לממש. התשובה הרדיקלית והמובנת מאליה המתגלה כיום היא שעבודה כתכלית לא רק שאינה חיונית אלא היא אף הרסנית. הפיצול בין עבודה לכסף, שהוצמדו זו לזה על ידי האתיקה והתשוקה הקפיטליסטיות, מודגש היום יותר מתמיד לנוכח התמוטטות מגדל הקלפים של הקפיטליזם, לאחר עצירה שנמשכה שבועות אחדים וחשפה את השבריריות של המערכת. המשבר הכלכלי המאיים מעורר את הצורך הדחוף בפוליטיקה חדשה.

תגובתה של המערכת הייתה, כמובן, להשמיש את הזמן שהתפנה. המעסיקים ראו בו זמן פוטנציאלי לעבודה (עבודה נואשת, שכן כלל לא ברור מה הערך שלה, לנוכח האופק הפתוח ומעורר האימה שהתגלה לפתע). עובדים שלא פוטרו חרדו לעתידם וניסו להיות עובדים טובים ככל האפשר כדי לחמוק מחרב הפיטורין (או החל"ת) המאימת על כולם, בשעה שהסתגרו בבתים עם ילדיהם ובאופן פרדוקסלי היו עסוקים מתמיד. מצב העניינים הזה הוא אפוקליפטי. זה אינו אירוע "חדש" אלא אירוע של התגלות החושף את סופו של תהליך היסטורי, את המתחים שבו ואת הפוטנציאל הגלום בו. הן האפשרות של חיים ללא עבודה הן הניסיון לטעון כל רגע בפוטנציאל של רווח ועבודה מצויים זה לצד זה. החדר המבודד של הפורשת הפך לכללי. כאשר האנשים מבודדים זה מזה אי-אפשר לייצר קולקטיביות חדשה, אמנציפטורית, ואפילו לא למצוא מפלט מזרועות החרדה דרך מפגש עם האחר.

מנגד, המאבק בווירוס חושף את האימפוטנציה של הריבונות, המדע והכלכלה גם יחד, ואיתה את הכוח המצוי בפסיביות. לכן ביפו מציע להעמיד את הפסיביות במרכז הפרויקט הפוליטי האמנציפטטורי: "בעשרים השנים האחרונות מרדנו לשווא, הנענו בעצבנות את האנרגיות שלנו לשווא. אז בואו נפסיק. [...] הווירוס מפלס את הדרך למהפכה ללא סובייקט, מהפכה שקורסת פנימה ומבוססת על פסיביות וכניעה. הבה ניכנע. לפתע הסלוגן הזה מקבל משמעות חתרנית" (Berardi 2020). אפשר לטעון כי ביטול היכולת לפעולה – דרך ההטמעה הריבונית של השביתה – מנטרל את הפעולה הפוליטית. אבל הדרישות האמנציפטטוריות השמאליות הרלוונטיות, הקוראות לאבטלה מוחלטת ולהכנסה בסיסית אוניברסלית, מבטלות את שאלת הכורח מתוך כניעה לו.

האבטלה, הכניעה והפסיביות, היציאה מהסדר של העבודה, מנסחות מרחב שבו הכפייה של הריבונות והדרישה הפוליטית של השמאל מתכנסות לאותה תנועה ולאותו דימוי – המוני מובטלים התלויים במדינה. כלומר, לא זו בלבד שהאבטלה הכפויה חושפת פוטנציאל יצירתי ומבררת את מידת ההכרחיות של העבודה; הפוטנציאל הפוליטי של ה(א)בטלה – בניגוד לפעולה של השביתה – טמון בכך שהיא הופכת את ההבחנות בין פסיביות לאקטיביות ללא-פעילות. ככל שיגדל מספר המובטלים כך תצטרך המדינה להציל את עצמה דרך הרחבת התמיכה בהם, או לאבד את שארית הלגיטימציה שלה ולהסתכן במהפכה. השביתה הכללית הנתמכת הופכת למעשה שלטוני ריכוזי, ובתנועה זו משתחרר הפוטנציאל הטמון באי-הפעילות של האנושות הכלואה.

בהמשך לכך, הבעיה ההיסטורית של הבטלה היא שהערך העצמי שלנו תלוי כיום בעבודה; זו בעיית הנאותות שדנתי בה. בתקופה זו נחשף הצימוד בין הבטלה-אבטלה ובין שאלת הנאותות. בזמנים רגילים, אבטלה – היות מובטל, קיום בטלני חסר ערך, טפילות – היא המסמן הבולט של אי-נאותות. בישראל למשל זהו המרחב הפוליטי שבו יש הסכמה בין ימין לשמאל: "החרדים הטפילים" ו"יאיר נתניהו הבטלן והנהנתן" הם אובייקטים של המשטמה הרווחת ממובטלים ומבטלים, מאלו שחיהם תלויים באחרים. עם זאת, האפוקליפסה של הקורונה הפכה את האבטלה (ולא רק את הבטלה) למצב רווח. בישראל יש כיום מיליון מובטלים לפחות, ואין עבודה שיכולה "לשחרר" אותם ממצבם. האבטלה במצב זה מקבלת תפקיד פוליטי: קריאות להכנסה בסיסית אוניברסלית הרי תובעות את מיסודה של האבטלה ולא את ביטולה. האבטלה משילה מעצמה את לכוש הסחבות של הקבצן ומקבלת את הקול הקולקטיבי של האזרחות הפוליטית, מושמעת בקריאותיהם של מי שהיו סובייקטים טובים של השיטה הניאו-ליברלית עד שזו הכשילה אותם ברגע המשבר שלה. הדמיון שמתעורר לחיים בזמן המגיפה – המתגלה בתביעות לתמיכה כלכלית מלאה מהמדינה, בתלות הדדית מוחלטת, ישירה וגלובלית, בייאוש של חיים מבודדים ללא מגע, בהתוודעות מחדש לתשוקת היצירה – הוא הפוליטי שבהתנסות בפסיביות. כאשר אנו מובטלים יחדיו אנו מגלים כי אנו תלויים ופסיביים ולכן בעלי ערך וחופשיים. הפוטנציאל (האימפוטנטי) של הבטלה מתגלה.

הפרויקט של הפוליטיקה העתידה לבוא קשור, אם כן, בהתרת הקשר בין עבודה לחיים. כלומר, את הפוטנציאל שהשתחרר כיום אין להשיב לתוך ההיגיון של העבודה אלא לנתק אותו ממנה. הבטלן הוא הרי זה שפעולתו אינה קשורה לתכלית (של הגשמה עצמית) או לכורח (ציווי העבודה): אין הבדל בין ציור, אדריכלות או תפירה ובין זלילת מאפים, קריאה או התנדדות בערסל. הפעולות כולן הופכות להיות כמות שהן, בטלות כשם שהן לא בטלות; עבודה לא-פעילה. הן אינן מכוונות ליצירת ערך אלא יש להן תכלית כשלעצמן. האידיאה של הבטלה מסמנת עולם שאנו פועלים בו ללא כורח ואשמה, מתוך הסחת דעת. וכדי שבצורת קיום זו לא תדבק הבזות הנלווית לבטלה, היא תלויה בהמשגה קולקטיבית של תנאי חיים משותפים ולא ברצון הפרטי. הבטלן-המובטל משמש כמתווך נעלם או

כמתרגם (Agamben 2015a, 34–35). הוא מציע לדמיין עולם אחר, שבו בטלה, אי-יצרנות, פרישות, דיכאון או חיי רוח (ללא תקן, קביעות או פרנסה קבועה) אינם מבישים, עולם שבו העבודה עצמה משוחררת מכורח. אם מהטקסטים של אלבלך ובן-נפתלי על פרישות ופנאי עולה שהכתיבה היא אופן (טרגי או מלנכולי) של הסחת דעת מהחיים, הרי הבטלה מעלה את האפשרות שהחיים עצמם הם הסחת דעת (Agamben 2018).

לכן התביעות השמאליות של הכנסה בסיסית ושבוע עבודה מקוצר עקרוניות לדיון בבטלה: בלא שינוי בתשתית (כלומר באפשרות ההכנסה של האדם) ובתיאולוגיה-אידיאולוגיה (כלומר בשאלת הנאותות), תשוב הבטלה לתוך אופקיה הליברליים – פעילות בטלה בעבודה, בטלה פעילה בהפסקות מן העבודה ובזמן הפנאי, ובטלה מבישה לחסרי המזל האשמים. בעולם ללא עבודה, לעומת זאת, הבטלה תאבד סופית את משמעותה ותהפוך לפוטנציאל טהור, לאי-פעילות ללא אחרות שמכפיפה אותה. לאורך המאמר ניסיתי להראות כי בלא עיגון בתוך קולקטיביות ומעשה פוליטי מזוורי תתאיין הבטלה ותהפוך לפרישות או לצורה ליברלית של יצירה. שחרור הבטלה של האדם דורש לארגן מחדש את תנאי הבסיס של הקיום האנושי, ומכך הוא נובע. תנועה זו לא "תמציא" זמן פנוי או פוטנציאל, אלא תשחרר אותם. היא גם לא תמציא בסיס ערכי חדש או נאותות חדשה, אלא תאפשר את שחרורם של אלה הקיימים. את הבטלה שהיא כעת רגע חולף, מלא בפוטנציאל אך גם בתסכול, עצב ובדידות, עלינו להתמיר בתביעות של פוליטיקה שמאלית עתידה לבוא, וברגע (בקאירוס) הזה אפשר לדמיין תביעות כאלה ולכן הן אפשריות. לשם כך נחוץ לא רק חוזה חברתי נכון וראוי יותר בין המדינה ואזרחיה – מדינת רווחה, דיור והכנסה אוניברסלית, ובעיקר פחות עבודה – אלא גם אופק שבו שאלת העבודה, הנאותות וההסדרה של החברתי אינה נמצאת עוד בידי המדינה, דווקא מפני שהאזרחים תלויים בה באופן מוחלט. "אולי נצא מזה במצב של אגרסיביות ובדידות נוראה. אבל אולי בכל זאת נצא מכאן עם תשוקה לחיבוק, לליטוף ולעצלות" (Berardi 2020).

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב ובצלאל אקדמיה לאמנות ועיצוב

## ביבליוגרפיה

- אלבלך, נגה, 2019. אסתר ועדינה, תל אביב: אחוזת בית.
- בן-נפתלי, מיכל, 2009. "על הפרישות", על הפרישות, תל אביב: רסלינג, עמ' 10–39.
- , 2019. בגד מאש, בן שמן: כתר.
- ביין-לובוביץ', ענת, וטל שניידר, 2018. "מחאת הלהט"ב: ההסתדרות והחברות הגדולות במשק מצטרפות", גלובס, 19.7.2018.
- בנימין, ולטר, 2006. "לביקורת הכוח", בתרגום דנית דותן, ולטר בנימין וז'ק דרידה, לביקורת הכוח/תוקף החוק, תל אביב: רסלינג, עמ' 23–50.

- בסקין, סיון, 2020. "חמש מאות פאונד, שלוש משמרות, תשעים שנה קדימה: הרהורים על חדר משלך במאה ה-21", אודות: **כתב עת למסות וביקורת ספרות** 15 (מקוון).
- בריר-גארב, רונה, 2020. "עבודות שקופות", **מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית** 15, עמ' 79-100.
- גולדמן, מעיין, 2018. **אישה נחה, חיפה: פרדס הוצאה לאור**.
- דיין, הילה, 2020. "הניאו-ציונות: דיוקן סוציולוגי". **תיאוריה וביקורת** 52, עמ' 87-112.
- וול סטריט ג'ורנל, 2019. "מריחואנה על מטוסים, מסיבות טקילה ועסקאות תמוהות ב-WeWork: לאדם נוימן הולכות ואוזלות הסיבות לחיך", **גלובס**, 22.9.2019.
- זרחי, נורית, 2018. **אוטוביוגרפיה של דלת, רמת גן: אפיק**.
- לביא, עינת, 2017. "עבודת care כמייצגת צרכים כלכליים אצל אימהות החיות בעוני, תחת הנחיות חברת הצריכה", רונה בריר-גארב, דנה אולמרט, ארנה קזין ויופי תירוש (עורכות), **קפיטליזם ומגדר: סוגיות פמיניסטיות בתרבות השוק, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד**, עמ' 249-265.
- משעול, אגי, 2017. "מתוך: בהיפר", רונה בריר-גארב, דנה אולמרט, ארנה קזין ויופי תירוש (עורכות), **קפיטליזם ומגדר: סוגיות פמיניסטיות בתרבות השוק, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד**, עמ' 305-309.
- נאמן, יעל, 2018. **היה הייתה, תל אביב: אחוזת בית**.
- סתיו, שירה, 2017. "פרשת יונף ואלזבת פריצל: גילוי עריות במרחב מיתי וקפיטליסטי", רונה בריר-גארב, דנה אולמרט, ארנה קזין ויופי תירוש (עורכות), **קפיטליזם ומגדר: סוגיות פמיניסטיות בתרבות השוק, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד**, עמ' 285-304.
- פרויד, זיגמונד, 2002 [1917]. "אבל ומלנכוליה", **אבל ומלנכוליה / פעולות כפייתיות וטקסים דתיים, בתרגום אדם טננבאום, תל אביב: רסלינג**, עמ' 7-28.
- פרוש, תהל, 2014. **בצע, ירושלים: מוסד ביאליק**.
- פרייזר, ננסי, 2017. "פמיניזם, קפיטליזם ועורמת ההיסטוריה", בתרגום גיא הרלינג, רונה בריר-גארב, דנה אולמרט, ארנה קזין ויופי תירוש (עורכות), **קפיטליזם ומגדר: סוגיות פמיניסטיות בתרבות השוק, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד**, עמ' 393-412.
- קזין, ארנה, 2017. "דרושה גבר: מחשבות על גבריות במשפחה של נשים", רונה בריר-גארב, דנה אולמרט, ארנה קזין ויופי תירוש (עורכות), **קפיטליזם ומגדר: סוגיות פמיניסטיות בתרבות השוק, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד**, עמ' 243-248.
- ראונר, עילי, 2015. "על הכתיבה המסאית של מיכל בן-נפתלי", **תיאוריה וביקורת** 45, עמ' 199-216.
- שפר, טלי, 2017. "ההעדפה המשפטית למטפלות בשכר בראי הפמיניזם", רונה בריר-גארב, דנה אולמרט, ארנה קזין ויופי תירוש (עורכות), **קפיטליזם ומגדר: סוגיות פמיניסטיות בתרבות השוק, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד**, עמ' 264-284.

- , 2005. *The Time That Remains*, trans. Patricia Dailey, Stanford: Stanford University Press.
- , 2007. *The Coming Community*, trans. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , 2013. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, trans. Adam Kotsko, Stanford: Stanford University Press.
- , 2015a. *Profanations*, trans. Jeff Fort, New York: Zone Books.
- , 2015b. *The Use of Bodies*, trans. Adam Kotsko, Stanford: Stanford University Press.
- , 2018. *Pulcinella*, trans. Kevin Attell, London: Seagull Books.
- Benjamin, Walter, 1996. “Capitalism as Religion,” trans. Rodney Livingston, in *Selected Writings: 1913–1926* (vol. 1), ed. Marcus P. Bullock and Michael W. Jennings, Cambridge: Harvard University Press.
- Berardi, Franco “Bifo”, 2009. *The Soul at Work*, trans. Francesca Cadel and Giuseppina Mecchia, Los Angeles: Semiotext(e).
- , 2018. *Breathing: Chaos and Poetry*, London: Semiotext(e).
- , 2020. “Diary of the psycho-deflation,” *Verso*, Mar. 18.
- Campagna, Federico, 2013. *The Last Night: Anti-work, Atheism, Adventure*, Winchester: Zero Books.
- Clemens, Justin, 2008. “The Role of the Shifter and the Problem of reference in Agamben,” in Justin Clemens, Nicholas Heron and Alex Murray (eds.), *The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*, Edinburgh: Edinburgh University press, pp. 45–65.
- Cohen-Lustig, Kfir, 2019. *Makers of Worlds, Readers of Signs*, London: Verso Books.
- Crary, Jonathan, 2013. *24/7: Terminal Capitalism and the Ends of Sleep*, New York: Verso.
- Elias, Norbert, 2018. “Spontaneity and Self-consciousness,” in *Excitement Process: Norbert Elias’s Unpublished Works on Sports, Leisure, Body, Culture*, ed. Jan Haut, Paddy Dolan, Deiter Reicher and Raul Sanchez Garcia, Wiesbaden: Springer Vs, pp. 23–76.
- Graeber, David, 2015. *The Utopia of Rules*, New York: Melville House Publishing.
- , 2018a. *Bullshit Jobs: A Theory*, London: Penguin Books.
- , 2018b. “The Yellow Vests Show How Much the Ground Moves Under Our Feet,” *Brave New Europe*, Dec. 11.
- Han, Byung-Chul, 2015. *The Burnout Society*, trans. Eric Butler, Stanford: Stanford University Press.

- , 2017. *Psychopolitics*, trans. Erik Butler, Brooklyn: Verso Books.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri, 2000. *Empire*, Cambridge: Harvard University Press.
- Heller-Roazen, Daniel, 1999. "To Read What Was Never Written," in Giorgio Agamben, *Potentialities*, trans. and ed. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, pp. 1–25.
- Kotsko, Adam, 2018. *Neoliberalism's Demons*, Stanford: Stanford University Press.
- Mason, Paul, 2016. *Postcapitalism: A Guide to Our Future*, London: Penguin Books.
- Mills, Catherine, 2008. *The Philosophy of Agamben*, Stocksfield: Acumen.
- O'Connor, Brian, 2018. *Idleness*, Princeton: Princeton University Press.
- Paulson, Roland, 2014. *Idleness and Workplace Resistance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Postone, Moishe, 1993. *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2017. "The Current Crisis and the Anachronism of Value: A Marxian Reading," *Continental Thought & Theory: A Journal of Intellectual Freedom* 1(4), pp. 38–54.
- Prozorov, Sergei, 2014. *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Srnicek, Nick, and Alex Williams, 2016. *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*, London: Verso Books.
- Susskind, Daniel, 2020. *A World without Work*, New York: Metropolitan Books.