

המלך והעירום: תקשורת, המונים והחוק הלא־כתוב

יובל קרמניצר

מבוא

סדרה הולכת ומתארכת של מנהיגי מדינות אשר עלו לשלטון במרחב הדמוקרטיה הליברלית, בעשורים האחרונים מעלה את הצורך לחשוב מחדש על מושגי יסוד כגון סמכות, ריבונות, לגיטימציה וכוח במדינה המודרנית. בעיני חוקרי מדע המדינה, עלייתם של מנהיגים כמו דונלד טראמפ, רג'פ טאיפ ארדואן, בנימין נתניהו, סילביו ברלוסקוני וולדימיר פוטין נתפסת כתופעה פוליטית חדשה ולעיתים מעוררת תדהמה. קל לסווג את הכוח הפוליטי העולה כגרסה חדשה של פופוליזם, בין השאר, בזכות גיוס של טינה כלפי האליטות כמקור כוח, הרווח בו. ואולם נדמה שהמושגים שהעמיד חקר הפופוליזם רחוקים מלמצות את התופעה. הם אינם מספקים הסבר למה שמצטייר כאופי גלובלי של התופעה החדשה, וחשוב מכך, נדמה שהם אינם מסבירים דפוסים חדשים של יצירת לגיטימציה, של שיח פוליטי ושל סמכות, המאפיינים את הפוליטיקה החדשה.

* אני מבקש להודות לקוראים מטעם תיאוריה וביקורת: לניצן ליבוביץ', לקורא אנונימי ולעורך שאול סתר, על הערותיהם המועילות והנדיבות למאמר. יגאל חלפין קרא טיוטה של המאמר, וכדרכו, הצביע על חלקים בטיעון המפותחים פחות ודחק בי לתת עליהם את הדעת. שיחותינו המתמשכות על כוח וסמכות תרמו למאמר יותר מכפי שאני יכול להעריך. אין באפשרותי להעריך גם את תרומתו של נועם יורן למאמר, בשיחותינו המתמשכות על המגוונה, על הסמכותנות החדשה ועל החוק הלא־כתוב, שבהן תרם מתובנותיו וגם דחק בי להבהיר את מחשבותיי. ספק אם המאמר היה נכתב בלעדיהן. יוסי שורץ הציע תמיכה אינטלקטואלית למאמר מרגעיו הראשונים, והשיחות איתו העשירו וחידדו את הטיעון בשלבים שונים. קבוצת המחקר של תיאוריה וביקורת במכון ון ליר הייתה סביבה אינטלקטואלית פורה ויצירתית, שהוקדשה לניסיונות לחשוב את המציאות החברתית והפוליטית המתהווה. תרמו לכך גם הרצאות בסמינרים המחלקתיים של מכון כהן באוניברסיטת תל אביב ובתוכנית למדע, טכנולוגיה וחברה באוניברסיטת בר־אילן, וכן הרצאת אורח במחלקה לפוליטיקה וממשל באוניברסיטת בן־גוריון בנגב. כתיבת המאמר לא הייתה מתאפשרת ללא התמיכה הנדיבה של בית הספר לפילוסופיה, בלשנות ולימודי מדע באוניברסיטת תל אביב ומרכז מינרבה על שם פרנץ רוזנצווייג באוניברסיטה העברית בירושלים.

בעמודים הבאים אבקש להתמקד במה שנראה כמאפיין ייחודי של הפוליטיקה החדשה: השימוש בפנייה ישירה אל המגונה כבסיס לכוח. מאפיין זה בולט במיוחד בנוגע לטראמפ, לנתניהו ולברלדוסקוני, וניכר בהילה של נהנתנות או אף פריצות המלווה אותם, ביכולת לומר דברים שלא ייאמרו, בשבירת כללים של שיח פוליטי, בשימוש פומבי ב"לחישות וקריצות" (כלומר, הנכחה של המגונה כעיקרו של המסר התקשורתי) וכדומה. מאפיינים אלו מסבירים את התדהמה והתסכול שמעוררים המנהיגים החדשים בקרב חוקרים ופרשנים פוליטיים. דפוסי שיח ופעולה שבאופן מסורתי נחשבו הרסניים לדמויות הפוליטיות מתבררים כחלק מסוד כוחם של המנהיגים החדשים. ואולם הם מציבים גם אתגר תיאורטי למחשבה על סמכות ולגיטימציה פוליטית.

ניתן להסביר את האתגר התיאורטי של המאמר אגב שימוש בסיפור "בגדי המלך החדשים", המגלם פרדיגמה יסודית במחשבה המודרנית על סמכות. לפי פרדיגמה זו, הסמכות שבשמה מושל השליט אינה אלא כסות, וכל שנדרש על מנת לחשוף זאת הוא מבט חף מכבלי התרבות המסורתיים.¹ אם רק נביט נכוחה, בעזרת ביקורת האידיאולוגיה וחשיפת מערכי הכוח נראה שמתחת לכגדים מי שאוחז בכוח הוא בשר ודם כמונו, וגופו העירום ייחשף לעיני כול. ואולם הסמכותנות החדשה מתהדרת בעירומה, במובן זה שדפוסי הגיוס, הלגיטימציה והכוח שלה מבוססים דווקא על החשיפה והערטול שכבר מתקיימים בה עצמה.

ועדיין, אך טבעי שהתמקדות זו בצורת ההופעה של הכוח תעורר הסתייגות בקרב הקוראים, ודווקא הביקורתיים שבהם, שכן הנטייה הביקורתית הטבעית היא להסיט בכוח את המבט ממופע הראווה ולעמוד על גורמי העומק שמחוללים אותו; לא להביט בדימוי המבקש לרתק את מבטנו, במופע הצללים על קירות המערה, אלא לאתר את הדבר שעליו מבקש הדימוי לכסות. שהרי כוחו של דימוי לרתק את המבט נובע מכך שהוא מופיע במקומה של התמונה בה"א הידיעה – התמונה הבלתי אפשרית של המכלול, התמונה שאין בלתה. זה הכוזב היסודי של הדימוי המרתק וזו הסיבה שהוא מרתק: הדימוי מציג את עצמו כתמונה המלאה, התמונה האחת שבה יש להתבונן. הדימוי – ההופעה הבולטת – מעמיד את עצמו במרכז, ולכאורה מונע גישה לזרמי העומק. ואולם בדיוק תכונה זו – ההופעה השטחית של מתחים מורכבים – היא שמאפשרת ניתוח סימפטומטי: המאפיין האפיסטמי של סימפטום הוא היקבעות יתר, היותו תולדה של יותר משרשרת סיבתית אחת (Althusser 1969). אם כן, בהציענו ניתוח סימפטומטי, אין הכוונה להציע את סיבת הסיבות, הסיבה התשתיתית והמכריעה או הסיבה שמלכדת את כל היתר, אלא להביא בחשבון, במסגרת

1 במונחי המחקר הקלאסי של ארנסט קנטורוביץ, ה"כסות" של המלך היא שמבחינה בין גופו בן התמותה ובין גופו האלמותי, המייצג את המשכיות האומה. בגדי המלך – השרביט, הכתר, הכס – הם החפצים הממשיים המסמלים את הפיכתו של הטוען לכתר, עדיין אדם רגיל, למלך, ולפיכך, הסרתם יוצרת רושם מחריד. ראו Kantorowicz 2016, 35–36.

האנליטית, את היקבעות היתר, את ההצטלכות הבלתי יציבה של מגוון שרשרות סיבתיות בסמפטום אחד. כלומר, לראות באובייקט המנותח מוקד שבו מצטלכות מגמות רבות וסותרות, ואשר ככזה הוא מעניק ביטוי למכלול רווי מתחים שאינו מתארגן לכדי תמונת עולם ברורה וקוהרנטית.

מאמר זה מורכב משני חלקים. בחלק הראשון אבקש לעמוד על מאפייניה הייחודיים של "הסמכותנות החדשה" ובפרט על זיקתה הישירה למגונה, במונחים של היחס בין החוק הכתוב והחוק הלא-כתוב ובין המהוגן והמגונה. בחלק השני אבקש לעמוד על התנאים המדיומליים של ההתפתחויות האחרונות, על השינוי במרחב הפומבי שמתרחש על רקע היחס החדש שמתהווה בין "תקשורת" ל"המונים".

משבר הדמוקרטיה הליברלית והפופוליזם החדש

בשנים האחרונות, גל הפופוליזם (Canovan 1981)² ששטף את הדמוקרטיות הליברליות החדיר לדיון בזרם המרכזי של מדעי המדינה את מה שכבר לפני שנים רבות כינתה שנטל מוף (Mouffe) "הפרדוקס הדמוקרטי": המתח המצוי בליבה של הדמוקרטיה הליברלית, בין השוויוניות הרדיקלית הגלומה במושג הדמוקרטיה ובין ההגנה הליברלית על זכויות הפרט, וכעת מתח זה מאיים להביא לקץ הדמוקרטיה הליברלית (Mouffe 2009, 2–3). מוף התריעה כי החיבור בין מגמות נבדלות אלו של הדמוקרטיה הליברלית אינו הכרח, אלא מקרה היסטורי, והוא רווי מתחים וסתירות.

מתחים וסתירות אלו צפו ועלו אל פני השטח בשנים האחרונות, ככל שהתגבשו תצורות פוליטיות ממשיות, שהדגישו את הפער והנתק בין היסודות המכוננים של הסדר הליברלי. יאשה מונק בספרו העם נגד הדמוקרטיה מתאר את המשבר הנוכחי במונחים של "תהליך גירושין" בין הקוטב הדמוקרטי הפופולרי ובין הקוטב הליברלי (Mounk 2018, 44–147). ההיפרדות ההדרגתית של הליברליזם והדמוקרטיה מתבטאת, מצד אחד, בהופעה של זכויות ללא דמוקרטיה, ומצד אחר, בהופעת דמוקרטיה ללא זכויות. מצד אחד, בעשורים האחרונים התפתחו מסגרות ליברליות שאינן דמוקרטיות, כלומר, מוסדות שמקדמים ערכים ליברליים ומבטיחים זכויות ליברליות באמצעים בירוקרטיים, ללא הישענות של ממש על תמיכה פופולרית, כגון האיחוד האירופי וכן ארגוני זכויות אדם לאומיים ובין-לאומיים; מצד אחר, יותר ויותר מדינות מאמצות גרסאות שונות של המודל שוויקטור אורבן כינה לאחרונה "דמוקרטיה אנטי-ליברלית".

2 העמימות של המושג "פופוליזם" ידועה לשמצה. לסקירה מקפת של הגישות וההגדרות השונות של המושג ראו פילק 2018, 143–158.

ראשית, חשוב לעמוד על המרכזיות של הממד האנטגוניסטי בפוליטיקה של הימין החדש.³ הצורה הפוליטית הנוכחית של הדמוקרטיה האנטי-ליברלית אינה מבקשת להחליף את הדמוקרטיה הליברלית בסוג אחר של דמוקרטיה (לדוגמה, הדמוקרטיה הטוטליטרית, כפי שכינה אותה יעקב טלמון [1956]). ייתכן בהחלט שלשם יפנו הדברים, אך חשוב מאוד להכיר בכך שהתוכן העיקרי של אותן דמוקרטיות הוא האנטי-ליברליות, כלומר שחיקה הדרגתית ומתמשכת של הערכים והמוסדות הליברליים. שליליות זו אינה פסיבית, אלא ביטוי של תוכנית פעולה פוליטית. האקלקטיות שמאפיינת מופעים רבים של הפופוליזם מתווה כאן כיוון מרכזי, גם אם שלילי. אין ספק ששחיקה זו מאפשרת, בין היתר, גם עלייה של כוחות פשיסטיים ממש, שלא ספק קיבלו עידוד מגל הפופוליזם הימני. חובה להכיר בממשותה של האפשרות הזאת, אך חשוב לא פחות לזהות גם את האפשרות שהמאבק נגד הנורמות והמוסדות הליברליים אינו שלב מעבר לצורה היסטורית המוכרת לנו מן העבר, אלא תצורה בעלת מאפיינים משל עצמה ופוטנציאל המשכיות בלתי ידוע. יתרה מזאת, ייתכן שהחשש מפני שובו של הפשיזם, המוכר לנו מן העבר, דווקא משרת את ביסוס כוחו של הימין הנוכחי. ההבדלים הבולטים לעין בין התצורה הפוליטית המתהווה ובין הפשיזם של המאה העשרים מאפשרים לימין לבטל את החששות של השמאל והמרכז כתבהלה או כתעמולה. דיוויד רנסימן כבר עמד על כך שהדימוי המרכזי למותה של הדמוקרטיה – הפיכה שלטונית – שאול מן העבר, ואינו הולם את מה שהוא מכנה "משבר גיל העמידה" של הדמוקרטיה הליברלית (Runciman 2018, 16–24, 53). ואולם יש להוסיף ולהדגיש שאי-הלימה זו כשלעצמה ממסכת את המתהווה לנגד עינינו. מנגד, מגיניו של הסדר הליברלי, המתמקדים בסכנות המוכרות מן העבר, נוטים לראות את הימין החדש כשלב מעבר, וכך להחמיץ את אחד המאפיינים הבולטים והמשמעותיים ביותר שלו, הלוא הוא החידוש שמצדיק את כינויו: היעדר פרוגרמה פוליטית פוזיטיבית הוא המאפיין המובהק של הימין החדש – ימין ניהיליסטי, טרנסגרסיבי וציני.

הימין החדש הוא כוח מהפכני שמשנה סדרי שלטון וכללי משחק מקובלים, אך בה בעת הפופוליזם הימני האנטי-ליברלי פועל כסוכן אנטי-אידיאולוגי: הוא אינו מבקש לגייס תמיכה לחזון חלופי לעתיד, אלא מציג את עצמו כתיקון לאשליות המסוכנות של האידיאולוגיה הליברלית, שנתפסת כגלובלית ואוטופית, שוגה באשליות ולכן עיוורת לאיומים ממשיים (Žižek 2008, 90). הימין מבקש לגייס תמיכה בשם הצורך הריאלי לנהל את העכשיו, שהוא מצב חירום מתמשך שאין עוד לפלל לקצו. ואילו הכוח הפוליטי שכרגע הוא החלופה הפוליטית העיקרית לימין החדש, מפלגות ימין-מרכז, עסוק גם הוא בגינוי

3 לאחרונה החל ויקטור אורבן להשתמש בביטוי "דמוקרטיה נוצרית". קשה להתעלם מ"זכות הראשונים" המפוקפקת שישראל נהנית ממנה בכריכה של המשטר הדמוקרטי עם זהות אתנית-דתית, שעיקר תכליתה הדרה של פלגים גדולים באוכלוסייה.

של היריב מן הימין הקיצוני על היותו אידיאולוגי מדי, אחוז באשליות מסוכנות, ולכן בלתי כשיר להתמודד עם אתגרי המציאות.

אם כן, חשוב להבחין בין פופוליזם קלאסי, שמגייס תמיכה פופולרית על ידי ערעור הסדר הקיים בצד הבטחות, גם אם עמומות, לעתיד טוב יותר או צודק יותר, ובין הפופוליזם של הימין החדש, שמבטיח "לשרוף את המועדון" בתור מדיניותו המרכזית. מסיבה זו הימין האנטי-ליברלי גם כבול, בשלב זה, ל"עכבות" שהוא מבקש להסיר. זה ההקשר שבו יש להבין, לדוגמה, את הדרישה למשילות, שמשמעה הסרת "כפפות המשי" של הנוהל התקין, והיא מוצגת כהיפרדות מן העכבות שמונעות מאיתנו לטפל ביעילות בצרות הרבות המתרגשות עלינו. דרישה זו מהווה תמיכה חשובה מאין כמותה לפנטזיה המארגנת של הימין החדש. המסר הוא: לו רק יוסרו מידינו האזיקים הכובלים את ידינו, או אז נוכל להיפרע מאויבינו אחת ולתמיד. כמובן, לעולם אין מחסור באויבים, מבחוץ ומבית. אך כמו כל פנטזיה, די לדמיין את התממשותה כדי לחזות בקריסתה – ללא העכבות של הסדר הליברלי, שהימין החדש מבקש לחסלן, יהיה על הימין החדש לפעול באמת. מיגור האויבים הרבים לאין-ספור הוא משימה קשה בהרבה, שקל להיכשל בה, הרבה יותר ממתקפה מתמשכת על העכבות המונעות את יישומו. ככל הנראה, דווקא יסוד שלילי-הרסני זה – המאבק בעכבות המוסריות והמוסדיות – הוא שעומד בבסיס מנגנון הלגיטימציה של הימין החדש.

הוגים פוליטיים שונים עמדו על טיבו כפול הפנים של הדמוס, העם, כסובייקט של הדמוקרטיה. ג'ורג'יו אגמבן מצביע על כך שבשפות אירופיות רבות המונח "עם" נושא הוראה כפולה ומנוגדת. מצד אחד, העם הוא גוף האזרחים הריבוני, השם של הקולקטיב הפוליטי, ומצד אחר, ישנה "דלת העם", האספסוף – ההמון חסר הצורה שנעדר ארגון פוליטי וחברתי, ולכן מופיע בעיקר כאיום על הסדר הטוב. במונחיו של אגמבן, זה הפיצול בין ביוס, החיים הפוליטיים המאורגנים, ובין זואה, החיים המופקרים שמחוץ לסדר החברתי. ז'אק רנסייר (Ranciere) רואה בדמוס היווני אב-טיפוס של המושג "פרולטריון" בהגות המרקסיסטית, הקבוצה שהדרתה ממוקדי הכוח היא שעושה אותה לנשאת של האוניברסליזם המהפכני. רנסייר מבקש לנתח כיצד הדמוס, קטגוריה שציינה בראש ובראשונה את פשוטי העם משוללי הפריוילגיות, אותו ה"חלק שאין לו חלק", נתן את שמו לעיקרון האוניברסלי של הדמוקרטיה. כמי שיש להם אך ורק את חירותם, הדמוס העניקו את עקרון היסוד לשיטה שבה לא מצאו ייצוג (Ranciere 1999, 8–9). אטיין בוליבר עמד על החשיבות המרכזית של האמביוולנטיות בנוגע ל"המוני העם" בדמוקרטיה המודרנית כבעיית יסוד של הפילוסופיה הפוליטית, משפינוזה ואילך. מבחינה סמלית וממשית, הדמוקרטיה המודרנית נשענת על כוחו של העם, כוחם של ההמונים, אך זה כוח שמאיים על עצם ההיגיון הייצוגי שלה (Balibar 1994). מודעות לאיום שמגלם ה"אספסוף" על ההיגיון הייצוגי של הליברליזם ניתן לאתר כבר אצל פרידריך הגל (Hegel 2008, 266–267): האספסוף, מודה הגל, מוצדק בתחושת המיאוס שהוא חש כלפי הסדר הפוליטי שהוא ניצב בתחתיתו (Ruda 2012).

אם כן, ה"עם" מבטא דבר והיפוכו, במונחים של לגיטימציה: מצד אחד, העם הוא הקהילה הפוליטית שממנה שואבת המערכת הפוליטית את שליחותה, הסובייקט שבשמו מושלים השליטים; מצד אחר, העם הוא אותו פלג קשה לזיהוי שחורג מן הערכים הרשמיים של הקהילה הפוליטית ומאיים על יציבותה. במובן זה, "עממי" הוא מילה נרדפת להמוני, חסר הצורה, הגס והמאיים. לפיכך ה"עממי" הוא בעל זיקה מהותית, לא מקרית, למגונה. הפנייה למגונה, שבה נתמקד להלן, מבקשת לפנות לאותו יסוד בעם שנשמט ממעריך הייצוגים הרגיל. "העידן שלנו", כותב אגמבן, "אינו אלא ניסיון בלתי נלאה ושיטתי לרפא את השסע המפלג את העם, לבטל מן היסוד את עם המודרים" (אגמבן 2014). חשוב להבין מדוע הניסיון לאחות את העם הוא, למעשה, הניסיון לבטל את העם המודר. במובן זה, ההדרה של ה"עממי" היא מחווה מכוננת של הסדר החברתי-פוליטי,⁴ ביסוס הגבולות של המותר והאסור. זה ההקשר שבו יש להבין את הפנייה הישירה והפומבית למגונה, למגמה להעמיד במרכז הזירה הציבורית את מה שבעיקרון מודר ממנה, את הממד שמסומן אך ורק כמודר. זה מאמץ לכתוב דווקא את הבלתי כתוב, את מה שאינו מפסיק שלא להיכתב (לאקאן 2005).⁵

המהוגן והמגונה: מנהיג, כריזמה, חוק

פרדיגמה יסודית במחשבה על תרבות, חברה ופוליטיקה מניחה קשר מורכב בין המגונה למהוגן. סדר פוליטי, תרבות וחברה מתכוננים על בסיס ביות, הדחקה או עידון של כוחות קדם-חברתיים. בהגותם של זיגמונד פרויד (1988א), פרידריך ניטשה (1967) ונורברט אליאס (Elias 2000) נוכל למצוא גילויים מובהקים של מסגרת זו, אבל היא מקיפה ובסיסית הרבה יותר מגילויים מפורשים אלו. אפשר לכלול בה, מצד אחד, את גוף המחשבה הפוליטית על אמנה חברתית,⁶ ומצד אחר, את עבודתו של מישל פוקו (1996) על משמעת ומיניות.

4 ההבחנה המכוננת בהגותו של אגמבן, ההבחנה שמחולל החוק בגוף הטבע, התנסחה במונחים של ההבחנה בין חוק כתוב לחוק בלתי כתוב. כך, עבור אריסטו, הטבעי הוא המרחב של החוק הבלתי כתוב, ואילו החברה היא המרחב שבו מתפצל החוק לחוק כתוב ובלתי כתוב. החוק הבלתי כתוב הוא האופן שבו מה שמחוץ לחוק משתמר בלבי-ליבו של הסדר החברתי.

5 לאקאן משתמש בנוסחה זו – "מה שלא מפסיק לא להיכתב" – לתאר את הסדר של הממשי. במאה העשרים הפסיק הפאלוס שלא להיכתב, כלומר, עבר מן הבלתי אפשרי אל האפשרי, אל היחס המיני, ואולם לדידו של לאקאן, הוא נותר בלתי כתוב. אין זה פלא שהמאמץ לכתוב, להגדיר בנוסחות ובחוקים את היחס המיני, הוא מן המאפיינים המובהקים של הרגע.

6 לדוגמה, בהגותו רבת ההשפעה של הובס, הצורך בכוח ריבוני עולה מהפרברסיה החסלנית בפוטנציה של התשוקה האנושית. בניגוד לתיאור הרווח, הובס אינו מניח את המצב הטבעי כנקודת מוצא אלא גוזר אותו מהתבוננות בטבע האנושי, כלומר, בייחוד של האדם בטבע. בני האדם משתוקקים לכוח – לאמצעי להשגת מטרות, ולא למטרה מסוימת. היבט זה הופך את התשוקה האנושית לאין-סופית, ולכן, לתחרותית באופן בלתי מוגבל, לאנטי-סוציאלי ולמסוכנת לזולת. זו הסיבה שהמרקם החברתי הוא "מלחמת הכול בכול"

בפיתוחים המורכבים יותר של פרדיגמה זו, הקשר בין המגונה למהוגן הוא דיאלקטי: המגונה אינו רק כוח ראשוני, טבעי, שהמהוגן הוא הסובלימציה התרבותית שלו, אלא הוא נוצר בד בבד עם המהוגן ומוסיף ללוותו כשארית בלתי ניתנת למחיקה. כך אפשר להבין את טענתו של פוקו כי החברה הוויקטוריאנית הייתה "סוטה במישרין" (פוקו 1996, 37): הניסיונות השונים לנקות את השיח המיני מובילים בהכרח להעצמתו של המגונה. גם הפסיכואנליזה שותפה להבנה דיאלקטית זו: אמנם פרויד מתייחס ליצרים כאל יסוד ביולוגי ראשוני שעל ביותו מתכוננת תרבות, אבל ביות זה הוא שצובע את היצרים בצבעם המגונה ומוסיף לקיימם כהפרעה פוטנציאלית תמידית לסדר.⁷

עם זאת, כל ההוגים האלה מסכימים בנוגע למיקומו של הפוליטי, החברתי או התרבותי בצד של המהוגן. גם אם המגונה הוא לוואי הכרחי של תרבות ושל סדר, הוא תמיד יופיע כצד האחר, החבוי. גם אם סמכות פוליטית שואבת לגיטימציה מאזכורו של המגונה, היא עושה זאת אגב שמירת הגבולות בין המהוגן למגונה, בד בבד עם שמירת מקומו של המגונה. כמה שאי אפשר לקרוא במישרין בשמו. כיום השאלה הבודעת היא כיצד במסגרת הדיאלקטיקה של המגונה והמהוגן מתאפשר היפוך מקומות, כאשר הפוליטי פונה במישרין אל המגונה.

מועמדותו של דונלד טראמפ לנשיאות ארצות הברית והתנהגותו הציבורית מאז זכה בכהונה ישמשו אותנו מכאן ואילך כ"משל האותיות הענקיות והמוזהבות" של הכוח הפוליטי המתהווה לנגד עינינו. במערכת הבחירות לנשיאות ארצות הברית ב-2016, פעם אחר פעם הכריזו פרשנים על סופה הבלתי נמנע של המועמדות של טראמפ על רקע התנהגותו השערורייתית והחריגה. טראמפ לעג במפגיע להיותו של יריבו ג'ון מקיין שבווי מלחמה וחיקה בלעג עיתונאי נכה שביקר אותו, קבל עם ומצלמות. כשדלפה לתקשורת ההקלטה שבה נשמע טראמפ מתרברב על יחסו המבזה לנשים, הציפיה הייתה שלכל הפחות יאבד את תמיכתם של הרפובליקנים המשתייכים ל"רוב המוסרי", המקדשים את ערכי המשפחה והמהוגנות. ככל שהתגלה שתדמיתו של טראמפ לא ניזוקה ואף מתחזקת בקרב תומכיו – רבים מהם אוונגליסטים אדוקים – הוא עצמו העיר שהוא יכול "לירות במישהו בשדרה החמישית" והמעריצים שלו יוסיפו לתמוך בו. חסינות זו מפני ביקורת נמצאת בלב ליבו של הכוח הכריזמטי של טראמפ ושל דומיו, כוח המזרה אימה בקרב יריביו והערצה בקרב תומכיו.

מה ייחודה של ה"כריזמה" הפוליטית של מנהיגים בדגם הסמכותנות החדשה ומה סוד הצלחתה? טראמפ, יותר מכל מנהיג אחר, מעלה קושי שספק אם ניתן להסבירו באמצעות

פוטנציאלית, שיש לרסן באמצעות פנייה לכוח שהוא מחוץ ומעל לכל תחרות – הכוח הריבוני. ראו הובס 2008, 99-86.

7 אלנקה זופנצ'יץ' בספרה מהו מין מנתחת מקרוב את המעמד האונטולוגי המשונה של המיניות בפסיכואנליזה. ראו Zupancic 2017.

מושג הכריזמה הקלאסי. זאת, על אף שהתיאור של מקס ובר את מבנה השליטה הכריזמטי משרטט היטב רבים מן ההיבטים האנטי-ממסדיים של המנהיג הכריזמטי: ובר עומד על זיקתו הישירה של המנהיג הכריזמטי ל"המון" ועל חוסר היציבות של הכריזמה שנגזר מכך, ולפיכך על הצורך לתחזק ולתקף אותה כל העת. מכיוון שאינו נשען על מקורות לגיטימציה חיצוניים (מסורתיים או חוקיים-תבוניים), המנהיג הכריזמטי חייב לתקף את כוחו על ידי ההפגנה שלו, כלומר, הוא חייב להצליח:

הכאריזמה יודעת רק עוז החלטה פנימי ואיפוק פנימי. בעל הכאריזמה תופס במשימה המספיקה בשבילו, ודורש ציות ונאמנות בתוקף שליחותו. הצלחתו היא הקובעת אם יזכה להם. דרישתו הכאריזמטית פוקעת אם אין שליחותו מוכרת על ידי אלה שאליהם נשלח לפי הרגשתו. אם יכירו בו הרי הוא אדונם – כל זמן שיידע איך לשמור על ההכרה מתוך שיוכיח את טיבו. אבל אין הוא שואב את ה"זכות" שלו מרצונם, כדרך מי שנבחר בבחירות. בעצם, ההיפך הוא הנכון: חובתם של אלה שאליהם הוא מפנה את שליחותו להכיר בו כמנהיג בעל הכישורים הכאריזמטיים (ובר 1980, 12).

גם כאשר אין זה מפורש, ניכר שהמודל הפרדיגמטי של ובר הוא המודל של הבחירה הפרוטסטנטית, שבו ההצלחה היא הסימן של הבחירה. ברומה לכך, לפי ובר, הכריזמה מתוקפת לאחור רק כאשר היא כבר קיימת ופועלת, ומגלמת דרך של היבחרות שלא על ידי בחירות, היבחרות ללא רגע של בחירה.

חוסר ההתאמה הבולט לעין בין נחישות פנימית ואיפוק פנימי ובין הכאוס והפריצות שדונלד טראמפ מפזר סביבו אינו פרט שולי. עבור פרויד, לעומת ובר, דווקא פריצות וחוסר עכבות הם התכונות של מנהיג ה"המון". התכונות האלה – איפוק ונחישות – נראות לוובר חיוניות, בדיוק בשל מרכזיותה של סוגיית השליחות בהגדרתו את הכריזמה. הצלחתו של המנהיג הכריזמטי היא בלתי נפרדת מן המשימה שלשמה נבחר (על ידי כוח עליון): הוא מוכיח את "בחירתו" על ידי הצלחה במשימה. כאן אנו נתקלים במוזרותה של ה"כריזמה" החדשה. אמנם ישנם סימנים רבים לכך שלא רק טראמפ, אלא גם שולחיו רואים בו כמי שממלא שליחות, אך ספק אם מישוהו, כולל המנהיג ומעריציו, מסוגל להגדיר מהי שליחות זו. העמימות של סיסמאות נוסטלגיות כגון "להשיב את אמריקה לגדולתה" או "לייבש את הביצה" אינה מקרית. אלו הן שתי דרכים לבטא אי-נחת מהסדר הקיים, בלי לאפיין אותו או את הדרכים לתיקון המצב. ההנגדה לפופוליזם השמאלי מבליטה את הנקודה: ברני סנדרס, המועמד הפופוליסטי (לשעבר) משמאל בארצות הברית, מציע מדיניות ורטוריקה של שינוי מרחיק לכת בסדר הפוליטי הקיים – שחרור התלות בכספי תורמים, ביטוח בריאות לאומי, ניו-דיל "ירוק" ועוד. לטוב ולרע, הוא מציע לבוחריו קריטריונים ברורים מאוד לאמוד בהם את הצלחתו, כאשר ייבחר ובדרך לשם.

האם גם מנהיג מסוגו של טראמפ מציע קריטריון כזה, מהלך שהוא עלול להיכשל בו? נזכיר כי זו אינה קושיה שולית. אם אכן הכוח הכריזמטי נדרש להוכיח הצלחה מתמדת,

הבנה של יעילות הכוח מחייבת תובנה בנוגע לקריטריון ההצלחה הפנימי לה. במקרה של טראמפ, קריטריון ההצלחה הזה נראה מסתורי לחלוטין. מהי השליחות, שככל הנראה הוא עדיין ממלא בהצלחה, לפחות בעיני תומכיו? כל ניסיון לייחס אידיאולוגיה או אפילו אג'נדה קוהרנטית להתנהלות של טראמפ מעלה חרס. לדוגמה, הוא בעד בדלנות אמריקאית, אבל מינה, ואחר כך פיטר, את אחד מאדריכלי מדיניות החוץ האימפריאליסטית של הניאור-קונסרבטיבים (מייקל בולטון); הוא הצהיר על ידידות חסרת תקדים עם רוסיה וברד בכד על חידוש מירוץ החמוש נגדה; הוא מדבר בשם קשייו הכלכליים של מעמד העובדים ונותן הטבות מס לעשירים ביותר (ובמידה פחותה בהרבה גם לאלו שאינם עשירים), וניתן להוסיף עוד ועוד דוגמאות. הקו האחד העקבי למחצה במדיניותו הוא הקפדתו להוות תשליל למדיניות של קודמו, ולו למראית עין. אין זאת אלא שהמנדט של טראמפ הוא נגטיבי: הוא אינו מפר מוסכמות על מנת למלא את משימתו; הפרת המוסכמות היא-היא המשימה. במובן זה, טראמפ מגלם בדרך המובהקת ביותר את אחד המאפיינים החשובים של הרגע הפוליטי הנוכחי.

המאפיין המובהק של מנהיגים סמכותניים מן הזן החדש אשר קונים אחיזה ברחבי המרחב הדמוקרטי-ליברלי הוא יכולתם לעבור על הכללים הלא-כתובים של המשחק הפוליטי. השחיקה האתית המתמשכת עשויה להשכיח, ולכן חשוב להיזכר, כי לנוכח עלייתו לשלטון של דונלד טראמפ, שמביא מגמה זו לידי ביטוי קיצוני, חוקרים ופרשנים נותרו ללא הסבר לכך שהפרה של נורמות ומוסכמות, שברגיל מביאה לסיום מידי של קריירות פוליטיות, מתגלה כסוד כוחם החמקמק של פוליטיקאים מן הזן החדש והופכת בידיהם למנגנון של גיוס תמיכה ולגיטמציה. על מנת לעמוד על קריטריון ההצלחה החמקמק שמאפיין את המנהיג הסמכותני החדש, הכרחי להתעכב ולשים לב לגורם ההפתעה באמירה של דברים שלא ייאמרו, בהפרה של הכללים הלא-כתובים.⁸ מה שמפתיע אינו תוכן הדברים, אלא עצם העובדה שהם נאמרים. לא הפרות הכללים עצמן מזעזעות, אלא הפומביות שבה הפרות אלו נעשות. שהרי העמדה היסודית של האזרח המודרני, בייחוד במחצית השנייה של המאה העשרים, בעידן ה"פוסט אידיאולוגי", היא עמדה צינית ומפוכחת (Sloterdijk 1987, 5). לנו אין אשליות (Pfaller 2014);⁹ אנחנו יודעים היטב שהמלך עירום. עמדה זו, החוצה מחנות פוליטיים ואף פערים מעמדיים ומשותפת לאליטות ו"להמון", מכינה את המתבוננים במשחק הפוליטי לצפות להתנהגות מגונה מצד הזולת, אולי בייחוד מצידם של פוליטיקאים, אלא שההתנהגות המגונה הזאת אמורה להתנהל במחשכים, הרחק מן הזירה הציבורית.

8 המרכזיות של החוק הלא-כתוב עולה גם מן הניתוח של לויצקי וזיבלט (Levitsky and Ziblatt 2018, 219–267). הם מראים כי המעצור האמיתי מול כוח פוליטי אינו הסדרים חוקתיים, אלא כללים לא-כתובים. מה שמנע מרוזולט להגדיל את מספר שופטי בית המשפט העליון ולמלאו באנשי שלומו היה התנגדות על בסיס נורמטיבי, שחצתה מחנות פוליטיים.

9 להיות חסר אשליות הוא האופן הייחודי שבו האדם המודרני משלה את עצמו.

הציטוט המיוחס לאוטו פון ביסמארק, שלפיו "חוקים ונקיטות הם שני דברים שמוטב לא לחזות בהליך הייצור שלהם", תופס היטב את ההיבט המגונה שבחשיפת האמת על אבני היסוד של החברה, האופיינית לחברה המודרנית. המודרניזציה הפוליטית מלווה ברציונליזציה ובשקיפות של אמצעי השליטה. לכאורה, על פי התזה הסוציולוגית הנודעת של ובר, בתנאים המודרניים של שקיפות ההליך הפוליטי (תהליך שזכה גם לכינוי "השגרת הכריזמה") (ובר 1980, 15), הולך ודועך המסתורין בנוגע למקור החוק וסמכותו. חוקים נחקקים לעיני כול בכתבי הנבחרים ואפילו ההליכים הסמויים – "העסקאות שנרקמות בחדר האחורי" – הם בגדר סוד גלוי ומסוקרים בהרחבה באמצעי התקשורת. האדם המודרני אינו מציית לחוק מכיוון שמקורו נשגב או סמוי, אלא מפני או על אף שהוא יודע היטב כיצד הוא נוצר. משמעות ההליך הדמוקרטי, המאבק המוסדר על השלטון, היא שלכוח הפוליטי המודרני אין עוד מרכז כריזמטי אפוף מסתורין או הילה של קדושה שמחזיקים אותו (Lefort 1986, 181–272).

אם כן, מהו ייחודה של הסמכותנות החדשה? כפי שנבקש להראות, הסמכותנות החדשה יוצרת מגע מחודש עם היסוד המסתורי של החוק בעידן ציני, ודווקא משום אפייה הטורנסגרסיבי בגלוי, כפי שמבחין סלבו ז'יז'ק:

מה שקורה היום [...] הוא דיסוננס מסוג חדש: כזה שמודים בו בפומבי, ובדיוק לכן הוא נתפס כלא רלוונטי. הפרדוקס, אם כן, הוא שהיום יש פחות הונאה לעומת האופן שבו פעלה האידיאולוגיה בעבר: איש אינו מולך שולל באמת. במילים אחרות, אין זאת שלפני העידן הנוכחי התייחסנו ברצינות לכללים ולאיסורים, ואילו היום אנחנו עוברים עליהם בגלוי. מה שהשתנה הוא הכללים שמסדירים את מרחב ההופעה, כלומר, מה שיכול להופיע במרחב הציבורי. הפער שמפריד בין המרחב הציבורי המהוגן לצידו המגונה מועבר יותר ויותר למרחב הציבורי [...] (Žižek 2019, 90)¹⁰.

התכחות למציאות על ידי הודאה בה היא מבנה מוכר בספרות הפסיכואנליטית. בניגוד להדחקה, ההכחשה הפטישסטית משמרת האִמָּנָה במישרין על ידי התכחות לה. אוקטביו מנוני עמד על השימוש הרווח במבנה הלשוני האופייני להתכחות וממחיש היטב את הגיונה הפנימי: "אני יודע היטב ש..." (כמו כל הפוליטיקאים, המועמד שלי נוכל, רמאי, חדל אישים, לא משרת את האינטרסים שלי), "אבל / ועם זאת..." (הוא עדיין עדיף על יריביו, משקף את הזהות שלי, לא לבחור בו יהיה אסון, וכיו"ב) (Mannoni 2003, 68–92). אך מה שהופך את צורת הכוח החדשה למאתגרת כל כך להבנה הוא האופן שבו גילוי מתפקד בה במישרין כאשליה, האופן שבו קריעת מסיכה מתפקדת כמסיכה.

10 התרגום שלי, וכך גם כל המובאות המתורגמות מכאן ואילך.

אם כן, הפרת הכללים הלא-כתובים היא אקט של חשיפה. הפנייה של הכוח הפוליטי החדש להתנהגות מגונה כאמצעי לגיוס תמיכה צריכה, בשלב ראשון, להפנות את תשומת ליבנו לחשיבות האופי הבלתי כתוב – השתוק – של הכללים האתיים החברתיים. שכן, מה שמרתק את מבטם של המתבוננים בכוח הפוליטי העולה, בין באימה ובין בהערצה, הוא האופן שבו פוליטיקאים מן הזן החדש הופכים למוחשי את הממד השתוק של החיים החברתיים, כלומר, את הכללים שברגיל אנו מצייתים להם בלי שיש ביכולתנו לנסחם – על דרך הפרתם של אותם הכללים. בניגוד לחוק הכתוב, טיבם הבלתי כתוב של כללים אלו מקנה להם מסתורין אינהרנטי. נדמה שרק ההפרה של הכללים הלא-כתובים מעניקה להם נראות, והיא שעומדת מאחורי ההילה הייחודית האופפת פוליטיקאים מן הזן החדש, אשר מפגינים בהפרה זו כוח חברתי מסתורי.

החוק הבלתי כתוב, או: איך יודעים בלי לדעת

על מנת להבין מעט טוב יותר את השדה של המגונה, יש לפנות להבחנה בין חוקים כתובים לחוקים לא-כתובים. ההבחנה בין המגונה ובין המהוגן היא עניינו של החוק הלא-כתוב, בניגוד להבחנה בין חוקי ובין לא-חוקי, שהיא עניינו של החוק הכתוב. באופן הכללי ביותר, ניתן להגדיר את החוק הלא-כתוב כרקע האתי של הסדר הפוליטי. ככזה, החוק הלא-כתוב הוא בו בזמן מקור ללגיטימציה של החוק הקיים, אך גם המרחב שממנו ניתן לבקרו. הגדרה רחבה במכוון זו נועדה לתפוס כיצד מושגים שונים ולעיתים אף מנוגדים זה לזה כגון "החוק האלוהי", "נוהג", "החוק הטבעי" ו"משפט העמים" תוארו באופן היסטורי כ"חוק בלתי כתוב". דימוי החוק הלא-כתוב כ"רקע" מבקש גם להדגיש את יחסו החמקמק כלפי החוק הכתוב: כמו רקע לאובייקט, החוק הלא-כתוב הוא זה שחייב לאבד מהארטיקולציה שלו על מנת שקווי המתאר של החוק יקבלו את מובחנותם. תכונה זו היא גם הסיבה שבעטייה קשה להגדיר, ועל כן לאתר, את החוק הלא-כתוב כאובייקט מובחן לחקירה היסטורית. ההתנגדות לפורמליזציה מושגית, שמאפיינת את הירדע השתוק (Polanyi 1966), מלווה גם את ההיסטוריה המושגית של המושא: עבודה מושגית רבה נעשתה ונעשית על ידי "תרגומו" למושגים סמוכים בד בבד עם הסטת הדגש מטבעו הבלתי כתוב. לדוגמה, החוק האלוהי מבליט את החריגה ואת העליונות של הבלתי כתוב בנוגע לסופיות של החוק הכתוב. הנוהג או המסורת הם מושגים שתופסים את היסוד הקמאי ואת הרעיון שהחוק הלא-כתוב מגלם את רוח הקהילה, ואילו החוק הטבעי מבקש לנסח את הכללים שחייבים לעמוד ביסוד הסדר הפוזיטיבי, ושבאמצעותם ניתן לבקרו.¹¹

11 לדוגמה, לעיתים אריסטו מזהה את החוק הלא-הכתוב עם מוסר אוניברסלי, ולעיתים עם נוהג או מסורת. פרידריך האייק (Hayek) מאתר מכנה משותף אפשרי בין תפיסות מנוגדות אלו, באמצעות המושג "סדר ספונטני". בניגוד לחוקים של מחוקקים, החיים החברתיים נטועים בתוך סדר "צומח", או ספונטני, כסדר שמסיבות עקרוניות לא ניתן לנסח את כלליו. סדר כזה, סבור האייק, ניתן לאתר בטבע (קריסטלים) וגם בשדות החברתי והכלכלי (Hayek 2013, 1–20, 36–52).

לצורך העניין שלפנינו – חקירה של כוח הנבנה על ידי חשיפה – המאפיינים המדגישים את האופי השתוק והמתנגד לפורמליזציה של החוק הלא-כתוב הם המאפיינים הרלוונטיים, ובהם נתמקד. אחד המאפיינים הבולטים והעקביים של החוק הלא-כתוב (במופעי השונים), הוא גם זה שמבחין אותו בדרך הברורה ביותר מן החוק הכתוב. הפרה של נורמה משפטית כרוכה בסנקציה כוחנית מצד הרשויות (Kelsen 2009), ואילו הפרה של כללי המהוגנות הציבורית נתקלת בתגובה עמומה יותר, גם אם לעיתים חריפה יותר (ובר 1980, 7).

אם כן, המגונה ממלא תפקיד מורכב בנוגע לסדר החברתי: המגונה עשוי להיתפס כחמור פחות מהלא-חוקי, מכיוון שהוא חורג מחוק לא-כתוב ואינו נענה בסנקציה מאורגנת, אך מאותה סיבה ממש הוא יכול להיחשב גם כחמור יותר מהלא-חוקי – הכללים שהוא שובר יסודיים לחברה בדיוק משום שאין דרך לנסח אותם במלואם בדרך פורמלית. אלו כללים שאנו פועלים על פיהם בלי שאנו יודעים אותם, או בניסוח פרובוקטיבי מעט יותר, כללים שאיננו יודעים שאנו יודעים אותם. בדומה לפטיש מן הדוגמה הנודעת של מרטין היידגר (Heidegger 2010), החוק הלא-כתוב מקבל נוכחות כאובייקט רק כשמשוהו משתבש, רק כאשר העיסוק הפרה-תיאורטי בו נתקל במהמורה. כשם שהפטיש נגלה לנגד עינינו כמושא רק כשהוא מפסיק לעבוד כהלכה, החוק הלא-כתוב מתגלה רק כאשר הוא מופר.

המשיכה אל המגונה והדחייה ממנו כרוכות באי-האפשרות לנסח את גבולות השדה. מדובר באובייקט שמתגלה אך ורק בניסיון, בלי שיש ברשותנו מושג מקדים שלו. חברה מתפקדת בקבוצה חברתית נתונה מזהה מייד וללא קושי את מה שנתפס כמגונה, את מה שמפר את החוק הלא-כתוב, אף שאין באפשרותה להגדיר א-פריורי מה נופל תחת הקטגוריה ולנסח כלל. זו הסיבה לכך שבחוויה היומיומית, הרושם המלווה הפרה של חוק לא-כתוב הוא הפתעה ומבוכה: אנו חשים שנחצה גבול, שאמרנו משהו שלא היה צריך להיאמר או הבטנו במשהו שלא היינו אמורים להביט בו, אבל פעמים רבות איננו בטוחים מהו הגבול שנחצה, מהו הכלל שהופר (Kotsko 2010). במובן זה, המגונה הוא היפוכו של החד-קרן. החד-קרן הוא מושג שאנו יודעים להגדיר ואף לצייר על נייר, אף שהוא אינו חלק מן המציאות הניסיונית של חיינו. לעומת זאת, את המגונה אנו מזהים כאשר אנו נתקלים בו, אף שאין ביכולתנו לספק לו הגדרה (Zupančič 2017). חוסר היכולת לנסחו כחוק היא שיוצרת זיקה הדוקה בין המגונה ובין הטרנסגרסיה. זה גבול בלתי נראה, שאפשר לחוש רק כאשר הוא נחצה – אז נתקלים בו לראשונה (בנימין 2006).

מצוידיים בהבחנה בין החוק הכתוב לחוק הלא-כתוב, נשוב כעת לבחון את ייחודו של מודל הסמכות החדש בנוגע למושג הכריזמה הקלאסי. מקס ובר עמד על היחס העוין למשפט של המנהיג הכריזמטי:

[...] אין השליטה הכאריזמטית לאמיתה יודעת כל חוקים משפטיים מופשטים ואין היא יודעת כל דרך פורמאלית של בירור משפטי. החוק ה"אובייקטיבי" שלה נובע מוחשית

מן הניסיון האישי עד מאוד של חסד מרומים ומן הכוח דמוי האל של הגיבור. שליטה כאריזמתית פירושה פסילת כל הקשרים לכל סדר חיצוני לטובת פיאורה הייחודי של המנטאליות האמיתית של הנביא והגיבור. לפיכך עמדתה היא מהפכנית ומתעלה בערכה על הכל; היא מנתקת עצמה ריבונית מכל הנורמות המסורתיות או הראציונאליות: כך כתוב, אבל אני אומר לכם (ובר 1980, 14).

הנוסחה שבה מסתיימת הפסקה היא רבת-משמעות לכירור ייחודה של הסמכותנות החדשה. "כך כתוב, אבל אני אומר לכם" – בדרשה על ההר זה הנוסח שבו ישו מסמיך את עצמו כנושא הבשורה החדשה, כניגודו של החוק המבוסס.¹² לא כאן המקום לדון בהשפעה של התיאולוגיה הפוליטית הנוצרית על מחשבתו של ובר,¹³ אבל חשוב להתעכב על הנקודה שבה המציאות הפוליטית הנוכחית מחייבת אותנו לעדכן את התיאוריה החברתית. ישו מביא לשיאו מהלך ביקורתי בעל היסטוריה עשירה: ביקורת החוק הקיים בשם החוק הלא-כתוב שעומד בתשתיתו ואף מאפשר לבקרו. במקרה זה, החוק הלא-כתוב הוא אלוהי, אך לענייננו, מה שחשוב הוא שמבחינה היסטורית, קטגוריות שונות מאוד זו מזו כגון נוהג, מסורת, חוק טבעי או החוק האלוהי יכלו כולן לשמש בנשימה אחת לאותה המטרה: ביקורת שורשית ויסודית של הסדר הקיים (Stolleis 2008). ישו מבקש להחליף את החוק ברוח החוק, שרק הוא יודע לבטא במילים. בכך שהוא מזהה את עצמו במישרין עם החוק הלא-כתוב, ישו יוצר דגם קצה של ביקורת מהפכנית-כריזמטית. למרות השימוש התכוף של טראמפ ודומיו בהאשמה "פייק ניוז", כלומר, "אל תאמינו להם, תאמינו רק לי", קשה לייחס משהו מן השליחות של ישו למנהיגים הכריזמטיים של הימין החדש. המנדט שלהם אינו להביא לידי ביטוי את מהות החוק, הנחבאת מאחורי לשון החוק המסואבת, אלא לחשוף את המהות של הבלתי כתוב ככזה. בחשבון אחרון, המסר אינו "כך כתוב, אבל אני אומר לכם", אלא "זה הבלתי כתוב, אני מראה לכם אותו".

בריונו הנודע בפסיכולוגיה של ההמון, פרויד מצביע על דגם דומה של מנהיגות. כמו האב הקדמון, די למנהיג ההמון שיפגין "חירות ליבידינלית", היעדר עכבות ונרקסיזם – היפוכן של תכונות המנהיגות שובר מייחס למנהיג הכריזמטי – על מנת לזכות לאהדת ההמון. ואולם פרויד אינו סבור שתכונות ממין זה יכולות לבסס תנועה פוליטית, והוא מייחס דגם קמאי זה של מנהיגות להמונים "בני חלוף", כלומר, להתפרצויות ספונטניות

12 הבשורה על פי יוחנן פרק ח 17-18: "אף בתורתכם כתוב שעדות שני אנשים מהימנה היא. אני הוא המעיד על עצמי וגם האב אשר שלחני מעיד עלי". ובעיקר הבשורה על פי מתי ה 21-48.

13 ובר מצהיר במפורש על רודולף זוהם, ההיסטוריון המשפטי, כמקור למושג "כריזמה". זוהם מפתח את המושג בספרו על החוק הכנסייתי, מושג פרדוקסלי לשיטתו (Sohm 1923). החוק הוא מוסד ארצי, והכנסייה היא ארגון חברתי שמתבסס במישרין על החסד האלוהי. ההבחנה בין החוק הכתוב ומנגנון הכפייה שלו ובין "החוק" הכנסייתי היא בעייתית כאשר מבקשים להקנות לכל אחד מן השרות עצמאות מלאה. ראו Krennitzer 2019.

של המונים במרחב פיזי נתון. מסיבות מבניות שנבקש לעמוד עליהן, המונים כאלה הם בעלי מבנה ארעי ובלתי יציב. אם נכון שדווקא התיאור של פרויד את מנהיג ההמון תופס ממד חשוב של הסמכותנות החדשה, עדיין מוטל עלינו להבין כיצד מודל ממין זה קונה לו אחיזה בליבה של הפוליטיקה הממוסדת, וכיצד ההמון הארעי מתייצב לכדי תופעה פוליטית מתמשכת בזמן וגלובלית בהיקפה.

ההמון והשלטון: כפל הפנים של ההמון

הדיון במושג "המון", שזכה לתשומת לב תיאורטית במפנה המאה העשרים, העמיד במוקדה של המחשבה החברתית את הפן המאיים ונעדר הארגון לכאורה של ה"עם". גוסטב לה בון נעשה לחלוץ בתחום, בהצביעו על מה שנראה כמאפיינים פסיכולוגיים ייחודיים של ההמון (Le Bon 2002). בשל כך, בשל התגבשות ההמון לכדי סובייקט בעל אופי ופסיכולוגיה משלו, טמון בו אלמנט ייחודי של חירות, למרות, או אולי בשל אופיו המאיים – חירות מן האינדיבידואליות.¹⁴ מיטיב לנסח את האמביוולנטיות הזאת אליאס קנטי, בספרו ההמון והכוח:

אין דבר המפחיד יותר את האדם מאשר מגעו של הזר, של הבלתי נודע [...] כל הריחוקים והמרווחים שבני אדם יוצרים סביבם, מוכתבים על ידי הפחד הזה. הם מסתגרים בבתים, שאיש אינו רשאי לחדור אליהם, ורק שם ירגישו מידת מה של בטחון. רק בהימצאו בהמון יכול האדם להשתחרר מן הפחד הזה שלו מפני מגע. זהו המצב היחיד, שבו נהפכת קערת הפחד הזה על פיה... מרגע שהפקיד אדם את עצמו והתמסר להמון, הוא חדל לפחד ממגעו. אידאלית, כולנו שווים שם; אין עוד משמעות להבדלים, אף לא להבדלי מין. האדם שנלחץ אליו, כמוהו כחלק ממנו. הוא מרגיש אותו כמות שהוא מרגיש את עצמו. לפתע דומה שהכל קורה ומתרחש בגוף אחד ויחיד (קנטי 1979, 9).

ההמון משחרר את היחיד מיחידותו, מן המחיצות שהקים לו בין מרחבו הפרטי ובין מה שחיצוני וזר לו. זו האימה שבו, וזה סוד קסמו. בראשית הניתוח שלו קנטי מבחין בין ההמון הפתוח ובין ההמון הסגור, ואולי היה מיטיב לעשות אילו כינה אותם ההמון הפותח וההמון הסגור. ההמון הפתוח, כל מהותו הסרת מחיצות, ואילו ההמון הסגור, מהותו הקמת מחיצות ושימורן.

ההמון הטבעי הוא ההמון הפתוח; אין שום גבולות וסייגים להתרבותו, להתעצמותו; אינו מכבד בית, דלת, מגעול, וכל המסתגר בבית חשוד בעיניו [...] בנוסחו הספונטני הריהו דבר-מה שברירי, קצר-קיום. אותה פתיחות שמאפשרת לו לגדול ולהתעצם, היא זו שגם

14 אטיין באלבר רואה את הזהות בין חירות לשוויון כעיקרון הפילוסופי העמוק של המהפכה הצרפתית. מנקודת מבט זו, הניגוד בין חירות לשוויון הוא העיוות האידיאולוגי העמוק שעליו יש להתגבר.

מביאה עליו את הקץ [...] ההמון הסגור מוותר על גרילה ונותן את הדגש בקביעות. הוא מכונן ומגבש את עצמו דרך הגדרת גבולותיו. הוא יוצר לעצמו מרחב, שאותו ימלא. אפשר להמשיל את המרחב הזה לכד, שמוזגים נוזל לתוכו ושניפחו ידוע. מספרם של נתיבי הכניסה אל המרחב הזה מוגבל, ואין כניסות אחרות מלבדו; הכל מכבדים את סייגי הכניסה, את קווי התיחום, בין אם ילכשו דמות של אבן ציון, של חומה, או דמות של טקס קבלה מיוחד או דמי כניסה (שם, 10-11).

קנטי מבחין בין שתי רמות של סדר חברתי. הטבעי הוא ההמון הפתוח, ובשל כך ביותר, בצורת ההמון הסגור, הוא חלקי בלבד. מובן שהפיתוי שמייחס קנטי להמון הפתוח – ההתגברות על המחיצות שביסוד החיים החברתיים – מעלה תהיות בנוגע ל"ראשוניות" של ההמון הפתוח: ללא מחיצות ומגבלות, מה יהיה לו לפתוח? מכיוון שההמון הפתוח מתואר כמעין דחף אנטי-תרבותי, דחף להסרת המחיצות שהתרבות מקימה, הרי הוא מניח את קיומן של מחיצות ממין אלו.

זו אולי הסיבה שעבור פרויד, ההבדל בין ההמון ובין הקבוצה המאורגנת, המקביל להבדל שקנטי מנסח בין ההמון הפתוח לסגור, קטן מכפי שהיינו רוצים לחשוב. במאמרו על הפסיכולוגיה של ההמון פרויד מערער על חרות ההבחנה בין ההמון הפראי, או הפתוח, ובין ההמון המתורבת. פרויד כותב: "יכול אתה להמשיל את ההמונים מן הסוג הראשון כנגד ההמונים מן הסוג השני, אל הגלים הקצרים, שאפילו הם גבוהים אין הם אלא כספיחים לנחשולי הים הארוכים" (פרויד 1988א, 30).

מה שקנטי מדמה לנוזל דינמי וחסר צורה ולמכל שמבקש להגבילו, מדומה אצל פרויד לנוזל אחד כביר – האוקיינוס. התפרצויות ההמון הן כמו גלים הנשברים אל החוף; אף שכווץ הגלוי הוא זה שמרשים את המשקיפים מן הצד, כוח זה הוא רק ביטוי חיוור של כוח המעמקים, כוחם של זרמי העומק או נמשלם – הסדר החברתי הקבוע והיציב. היכן שמשקיפים אחרים רואים אי-סדר, פרויד רואה ביטוי של יסודותיו הקמאיים ביותר של הסדר.

זו גם הסיבה לכך שהיכן שאחרים רואים חוסר הנהגה, פרויד רואה ביטוי לכמיהה העמוקה ביותר לסוג הגרוע ביותר של מנהיג, מנהיג בדמותו של האב הקדמון, שאת דמותו שרטט בטוטם וטאבו (פרויד 1988ב). אפילו ההמון ה"ספונטני", ה"חולף", אינו באמת חסר הנהגה. להפך. מנגנון ההזדהות הייחודי שפרויד מתאר במאמרו מסביר את הזיקה המורכבת בין ההמון למנהיג המשוחרר מעכבות. פרויד מתאר את ההזדהות עם המנהיג הטרנסגרסיבי "כוויתורו של היחיד על אידאל האני שלו והחלפתו באידאל ההמון המגולם במנהיג" (פרויד 1988א, 65). כלומר, המנהיג מגלם במישרין את "המוניות" של ההמון, את חוסר הגבולות שלו – לכל הפחות, הפוטנציאלי – בהתנהגותו המשוחררת מעכבות. זו, בתורה, מנהיגה את ההמון לכדי הטרנסגרסיביות המאפיינת אותו, בכוח ה"השאה", השם הפרוידאני ל"חיקוי" של טארד (שם, 34). מה שנראה למשקיפים כגון קנטי כפרץ חסר

הנהגה, נתפס על ידי פרויד כמנגנון הזדהות מורכב המונהג על ידי היסודות הטרנסגרסיביים של ההמון. את העדות לכך פרויד מוצא בתופעה המנוגדת – הפאניקה שאוחזת בהמון חסר הנהגה (שם, 41), שמובילה להתפזרותו. לדעת פרויד, התלכדות של המון, ובכלל זה המון מוסט ופרוע, היא תמיד תחת הנהגה, ולו אידיאית (כמו ההנהגה של ישו את הכנסייה). פרויד אינו מוותר על ההזדמנות להזכיר לקוראיו עד כמה פריכה עצמאותם וכמה גאוותני דימוים העצמי כיחידים הנבדלים מן ההמון, מוגנים מאחורי דל"ת אמות, ספונים בתודעתם העצמית. עם זאת, פרויד אף הוא מודה שתכונת היסוד הקמאית שבה התמקד מחקרו בנושא – ביטול העצמי לטובת מנהיג חסר עכבות – מאפיינת דווקא את ההמון הארעי:

מי שמשקיף על חיי האדם היחיד בימינו ומבקש לתאר אותם תמונה שלמה, ידיו מתרפות מחמת הסיבוכים הצפויים לו, כשהוא נזכר בתיאוריהם המשלימים אהרדי של המחברים שכתבו על הפסיכולוגיה של ההמון. כל יחיד יש לו חלק בהמונים רבים, זיקת ההזדהות קושרת אותו לצדדים רבים, ואידאל האני שלו בא לכלל אפנון על פי מופתים שונים ביותר. כך נמצא היחיד שותף לנפשות המון הרבה – של גזע, של מעמד, של קהילת מאמינים, של מדינה וכו': ומעל לאלה יש גם לאל ידו להתעלות כדי קורטוב של עצמאות ומקוריות. התלכדות אלה של ההמון, שיש להן קבע וקימות ושפעולותיהן טבועות בסימן האחידות וההתמד, בעיני משקיף מפתיעות הן פחות מן ההמונים בני החלוף המצטוותים מהרה, אלה ההמונים שעל פיהם תיאר לה בון את התמונה הפסיכולוגית המזהירה למכלול תכונות נפשו של ההמון; ואמנם המונים צעקניים וקיקיוניים אלה, שלפי צבינסקי הם כמו מורכבים על גבי המוני הקבע ההם, אמנם בהם מתחוללת אותה תופעה מפליאה, שמתחדל ללא שיוך, הגם חדלון זמני בלבד, דווקא אותו קורטוב של ישות אינדיבידואלית של היחיד. דרשנו פליאה זו כוויתורו של היחיד על אידאל האני שלו והחלפתו באידאל ההמון המגולם במנהיג [...] לפעמים קרובות די בכך, שהמנהיג הוא בעל התכונות הטיפוסיות ליחידים אלה, והתגלותן בו מובהקת וצרופה ביותר, ונדרש ממנו לעשות רושם של בעל כוח רב יותר וחופשי מבחינה ליבידונית; בדרך זו מתקרב לגישומו הצורך במנהיג חזק, וצורך זה הוא המעניק לאיש את העליונות, שלולא כך אפשר שלא היה ראוי לה (שם, 65).

ההמון שקנטי יכנה "פתוח", הוא אצל פרויד רק הגילוי על פני השטח של מבני שליטה בראשיתיים. ואולם זה גילוי ארעי, חולף. נראה שכעת חלה תמורה עמוקה בניגוד יסודי זה בין ההמון החולף לקבוע, שמאפשרת את הופעתו של המון פתוח-סגור, המון טרנסגרסיבי יציב או יציב למחצה. תמורה זו, הופעתם של המונים יציבים בעלי מאפיינים של הארעי, וכמוה גם האופי הגלובלי של התופעה, מזמינים בחינה של השינויים בזירה הציבורית ובפרט של השינויים באמצעי התקשורת. פיתוח מלא של דין וחשבון כזה דורש מאמר נפרד. להלן אשרטט בקווים כלליים את כיוון המחשבה.

מדיום פותח, מדיום סוגר: ההמון בין האינטרנט ובין הטלוויזיה

ייתכן שההבחנה שהציע קנטי בין סוגי ההמון אינה משכנעת דייה בנוגע למושאה המקורי, ההמון, אך אפשר שיש בכוחה לתאר היטב הבדל בין סוגי מדיה. ואכן, ברוח ההבחנה של קנטי בין המון פתוח להמון סגור, נעם יורן מציע הבחנה בין הטלוויזיה לאינטרנט מבחינת משמעותם החברתית.

הטלוויזיה, טוען יורן, היא מרחב מקודש, מפני שהיא מחלקת את העולם לשניים: למי שנמצא בטלוויזיה, ומי שיכול רק לצפות בה מבחוץ. חציית הגבול הזאת מחוללת תמורה דרמטית, כמו חציית הגבול שבין קודש לחול. ניתן לומר שלהיות בטלוויזיה היא דרך להיבדל מן ההמון האנונימי שצופה בטלוויזיה. באינטרנט, לעומת זאת, אין חלוקה קוטבית של המציאות. לכן, "[...] במבנה המרחבי של הרשת, קדושה אינה אפשרית, משום שהרשת אינה מחלקת את המציאות לשניים. בשונה מטלוויזיה, ברשת אין אפשרות להבדיל בין פנים לחוץ" (יורן 2014, 35). יורן מציע ניתוח מדיומלי של הבדל שמתבטא בשפת הדיבור שלנו: העובדה שבניגוד לטלוויזיה, לעולם אי-אפשר להיות באינטרנט. בניגוד לשידור (broadcast), שמקפל בתוכו את הרעיון ש"כולם" צופים באותו הדבר באותו הזמן (מוטיב "מדורת השבט"), באינטרנט אין מרכז שממנו משדרים ואליו מכוון המבט. האינטרנט אינו מבטיח מרחב משמעות משותף. מנגד, אי-אפשר להיות לגמרי מחוץ לאינטרנט. האינטרנט, מתבקש לומר, הוא מדיום של שמועה.¹⁵ השמועה היא המודל הקמאי של מנגנון ההפצה הוויראלי, שמחליף באינטרנט את המודל הריכוזי של השידור. כוח ההפצה של השמועה כרוך בכך שאין שום צורך להפנימה: איננו חייבים להאמין בשמועה על מנת להעביר אותה הלאה, אנחנו יכולים אפילו במפורש לא להאמין בה, ובדיוק כך להפיצה ("אני לא מאמין לזה, אבל שמעתי...") (Dolar 2019). אבל ההיגיון הפנימי של השמועה מגדיר גם את יחסינו למדיום: אנחנו שומעים על הנעשה באינטרנט, אפילו בעל כורחנו (לכל הפחות, אנחנו חברים של חברים של חברים של פעילים ברשתות, ואם לא, הטלוויזיה כבר תספר לנו על הנעשה שם).

בנקודה זו, ניתן לחזור להבחנה של קנטי; לא כהבחנה בין שני סוגי המון, אלא כהבחנה מסדר שני, בין שתי דרכי תיווך של ההמון. הטלוויזיה היא מדיום סגור, או מוטב – סוגר, ממסגר, מחולל הבחנה בין פנים לחוץ. לעומת זאת, האינטרנט הוא מדיום פתוח, או מוטב – פותח, כלומר, באינטרנט נשחקת ההבחנה בין ההמון הפתוח להמון הסגור.

15 המעמד של שמועה הוא זה שהעניק לחוק הלא-כתוב מעמד אלוהי עבור היוונים. כמובן, יש להבין את ה"שמועתיים" של האינטרנט כמונחים של "האוראליות השנייה", המתווכת טכנולוגית, שעליה עמד וולטר אונג. אבל נדמה שהתבונה של הרדר בנוגע להבדל בין האופנים השונים להתייחסות לעולם, שנגזרים מדגש של חוש אחד על פני משנהו, עדיין בעלת תוקף להבדל בין אמצעי תקשורת מודרניים, אם כי לאו דווקא באופן הישיר שמייחסים למדיום החושי מקלוהן האב ובנו. הראייה יוצרת חיץ ומרחק בין הצופה לעולם, ואילו השמיעה נועצת את המאזין בתוך מרחב המשמעות. ראו Ong 1971; McLuhan and McLuhan 1992; Herder 2002.

בהמשגה המקורית שלו ביקש קנטי לתאר את ביטולו של המרחק בין הפרטי ובין הציבורי בהמון הפתוח, ההמון הבלתי יציב של פרויד, זה שמגלה את התכונה המפליאה של אובדן האני. תרגום המחשבה של קנטי למחשבה על אמצעי התיווך מאפשרת להציע דווקא עידון לתזה על השחיקה של הגבול בין הפרטי לציבורי: מה שנשחק אינו הגבול בין הפרטי לציבורי, אלא הגבול בין מחיקה מלאה של הגבול, ההמון המשחרר והמחריד, ובין התכנסות בתוך הגבול.¹⁶ שחיקה זו עשויה להציע הסבר ראשוני להתהוותו של המון "פתוח" – שהוגים שונים חשבו עליו כארעי בהכרח – קבוע למחצה, ובה בעת יש בה כדי לרמוז מדוע המון זה נעדר את הסיפוק של ההמון הפתוח הארעי.

תקשורת, המונים: בעיית הייצוג והכנות של המדיום

במהלך קמפיין הבחירות של דונלד טראמפ לנשיאות ארצות הברית טבעה סלינה זיטו בכתבה באטלנטיק את הנוסחה המצוינת הבאה לתיאור הפער שבין תומכי טראמפ ובין יחס התקשורת אליו: "זה פיצול מוכר וידוע. כשהוא [טראמפ] טוען טענות שכאלה [טענות מומצאות וקלות להפרכה], העיתונות מתייחסת לדבריו באופן מילולי, אך לא ברצינות; תומכיו מתייחסים אליו ברצינות, אך לא באופן מילולי" (Zito 2016).

נוסחה חריפה זו מצביעה על המעמד הלשוני המיוחד המאפיין מנהיגים מסוגו של טראמפ, מעמד לשוני שאולי מהר מדי דבק בו הכינוי "פוסט־אמת", ואולם אין ספק שהוא מצביע על ממד לשוני שמושגי האמת שלו אינם ייצוגים, כלומר, ה"אמיתיות" המיוחסת להם אינה סוגיה של התאמה בין סימנים ובין המציאות שהם מתייחסים אליה – ה"מילולי", בנוסחה של זיטו.

בוריס גרויס בספרו תחת חשד: פנומנולוגיה של המדיה (Groys 2012) מציע הסבר אפשרי. לדידו של גרויס, הדחף האונטולוגי, הצורך לזהות את היש האמיתי שבתשתית מרחב התופעות או מעבר לו, בסופו של דבר, מונע מחשש קיומי הנוגע לטיבה המתווך של המציאות. מעבר לתכנים, לסימנים הנגלים שמוצגים במדיום כלשהו, אין לנו אלא לחשוד, ישנו גם המסר החבוי של המדיום עצמו. את החשד שלפיו מעבר למרחב הנגלה של התופעות ישנם כוחות אפלים ומאיימים לא ניתן לאשש וגם לא להפריך. זה חשד פנימי

16 שחיקה מסדר שני זה עשויה להסביר את "אפקט הדיסאינהיביציה" שטבע ג'ון סאלר, כדי לתאר כיצד, באופן פרדוקסלי, תקשורת מקוננת כופה ביטול עכבות שאינו נתפס כשחרור של האני אלא כפגיעה בשלמותו. בניגוד קוטבי לתיאור של קנטי, שבו ההמון משחרר אותנו מנבדלותנו, הרי באינטרנט, דווקא מה שמבודד אותנו, מפריד בינינו ובין אחרים, הופך למקדם של דיסאינהיביציה, שכן אנונימיות, בלתי נראות, היעדר קשר עין, היעדר בוזמניות – הם שמאפשרים ברשת את השחרור. ואולם זה שחרור עכבות משונה, שאינו נחווה ככזה, אלא כיצירה של פרסונה נפרדת. כלומר, בניגוד לדימוי הרווח של יצרים חבויים ומסיכה ציבורית, באינטרנט המסיכה היא יצרית ומשחררת מעכבות. האינטרנט הוא ניגודו של העולם בהגדרתה של ארנדט: הוא מפריד על ידי חיבור. החיבור לרשת הופך גם את הקשר החברתי לאלמנט מבודד; דווקא משום שאין מחיצה ביניהם, זה לצד זה מתקיימים מרחב "ציבורי" משוחרר מעכבות ויצרי, ומרחב פרטי שכולו עכבות.

למבנה של המדיה: כשרואים סימן לא רואים את המדיום, ואת המדיום רואים רק כשהוא לא מתפקד ככזה. כדוגמה ממחישה גרויס מציע ציור התלוי במוזיאון: "כשרואים את הציור, לא רואים את הבר שהוא מצויר עליו. על מנת לראות את הבר, יש לסובב את הציור [...]". (שם, 12).

בעקבות זאת, גרויס מציע הבחנה מועילה לדיון שלפנינו, בין כנות מדיומלית לאמיתות של מסרים. מכיוון שהמסר של המדיום חייב להיות חבוי, להיעלם מאחורי הסימנים, אין ביכולתו להיות מוצג במישרין, אלא רק להתגלות, כאילו בכורח, כמו וידוי שנכפה. בשל טיבו הנעלם של המדיום, הצופה מתבונן בציפייה, בחשד, להתגלות של המדיומלי עצמו. גרויס מציע "פנומנולוגיה של כנות", שלפיה עקביות של מסרים רק מגבירה את החשד בכך שהפער בין מראית הדברים ובין הממשות הוא עצום. הכנות נחוות דווקא בהופעה הרגעית של הזר, הבלתי רגיל והסוטה בלב ליבו של המוכר והידוע.

האפקט העז ביותר של כנות [...] מושג על ידי סימנים שאינם רק זרים אלא גם מסוכנים. השימוש בסימנים כאלה הוא האישור הרדיקלי ביותר של החשד המדיה-אונטולוגי. כך, סימנים של אלימות מיידית, מיליטנטית, מהפכנית – לצד סימנים של טירוף, אקסטזה ותשוקה ארוטית בלתי מרוסנת – עושים רושם ככנים במיוחד [...] במובן זה, כנות היא היפוכה של התנהגות מתורבתת: ספונטנית אנחנו מקשרים את ה"נחמד" עם הכוזב, ואת ה"גס" עם הישיר, האותנטי והכנה (שם, 55).

זיקה זו בין המגונה או הגס ובין חשיפה של הממד הנסתר, שמאחורי הקלעים, מקבלת תימוכין מאטימולוגיה אפשרית הקושרת את המילה האנגלית למגונה – obscene – למילה היוונית ob-skene – המרחב החוץ-בימתי שבו יכלו השחקנים להחליף בגדים. במובן זה, המגונה הוא דרך ההופעה של מה שבעיקרון אינו יכול להופיע "על הבמה", המדיום שבהיותו חבוי מאפשר לבמה להיות אתר לתצוגה.

גרויס מתאר היטב את אפקט הכנות של החריג והטרנסגרסיבי, ובתוך כך מציע הסבר מקורי למשיכה הנודעת לשמצה של אמצעי התקשורת לטפל ולשערורייתי על פני החשוב והמתמשך. ישנו יתרון נוסף להסבר שגרויס מציע: הוא עומד על הזיקה שבין חשד מדיומלי – החשד שהאמצעים המתווכים משקרים באופן יסודי ועקרוני – ובין הילת ה"כנות" שמלווה את מי ואת מה שאינו נוהג לפי הכללים. ככל שגובר החשד במדיה (פייק ניוז, תיאוריות קונספירציה), כך משכנעת יותר הכנות של הגס והבוטה. אם יש ממש בתיאור האינטרנט כמדיום שמערער על עצם ההבחנה בין מה שמתווך ומה שאינו מתווך, אולי אין פלא שבד בבד עולה גם כוח המשיכה של התנהגות "בלתי אמצעית", בגדר סממן אחרון של ממשות או "כנות מדיומלית".

טרנסגרסיה ומשבר הייצוג

הדיון בייצוג ובאמצעי התקשורת אינו סטייה מן הדיון בחוק ובכוח פוליטי, אלא המשך מתבקש שלו. לפי תפיסה רווחת, הפופוליזם הוא ביטוי של "משבר הייצוג". השיתוק שאוחז משטרים ליברליים ברחבי העולם – מערכות בחירות תכופות, קואליציות רופפות וקצרות ימים, מחאות עממיות – נראה כמסמן משבר עמוק במנגנוני הייצוג הפוליטיים. את המתקפה נגד המנגנונים הפורמליסטיים של הדמוקרטיה הליברלית, בשם רצון העם, יש להבין על רקע מרכזיותו של ההיבט הפורמלי בדמוקרטיה הליברלית, שעליו הצביע קלוד לפורט. לדידו, הפוליטי הוא הדרך שבה מתבטא הממד הסמלי של החברה (Lefort 1986, 188). באופן זה, התצורה הפוליטית של הדמוקרטיה הליברלית, שבמרכזה תחרות בין נציגים של העם, מעניקה ביטוי, בראש ובראשונה, לכך שאין בנמצא נציג "טבעי" לאומה. זה ביטוי להיסטוריות הרדיקליות של החברה הדמוקרטית המודרנית, שיסודה בערעור על הלגיטימציה המסורתית של הכוח. לעומת משטר מלוכני, שבו היעדרו של מלך הוא זמן שברירי ומסוכן שיש לחצות במהירות האפשרית, בדמוקרטיה, המצב הנורמלי הוא ש"כס המלך" ריק (Žižek 2008, 267), כלומר, שהמקום הסמלי של הכוח, שבעבר מילא המלך כנציג בחדר האל של האומה (Lefort 1986, 254), מתמלא רק באופן זמני. ה"המצאה הדמוקרטית" משגירה את המאבק על הכוח ומייצגת את החברה הליברלית הקונפליקטואלית בדיוק בכך שהיא מונעת ייצוג מלא של העם. לפורט מזהה זיקה מורכבת בין הערכים והמוסדות הליברליים לזכויות האדם ומעמדן החוקי. בשונה מזכויות מסורתיות, הזכויות הליברליות הן בלתי מוגבלות באופן עקרוני: "מרגע שזכויות האדם מוצבות כעמדת הייחוס האחרונה, מעמדן של הזכויות המבוססות נעשה נתון בשאלה" (שם, 258). ברוח "הזכות להיות נשא זכויות" של חנה ארנדט (Arendt 1951), לפורט מדגיש את מעמדן של הזכויות כמקור לערעור מתמיד של הסדר הקיים. זו נקודת המפגש בין ההיבט הערכי להיבט הפורמלי של הדמוקרטיה הליברלית: במאבק הממוסד על הרשות המחוקקת מצאה הדמוקרטיה המודרנית דרך למסד באופן דינמי את אתגורו של החוק, ובכך הפכה את ההיעדר של לגיטימיות על-זמנית (האל, המסורת) של החוק למקור הלגיטימציה הייחודי שלה. במובן זה, הדמוקרטיה המהותית, התוכן הערכי של הדמוקרטיה הליברלית – זכויות האדם, היא בגדר המשכה של הצורה באמצעים אחרים. זו דרכו של לפורט גם לעמוד על הקרבה הגנטית בין הדמוקרטיה הליברלית ובין הטוטליטריות. הטוטליטריות היא בגדר איום מתמיד על הדמוקרטיה הליברלית, מכיוון שהיא נשענת על אותו "מקום ריק" שפינה המלך. הליברליזם מבקש להשאיר את המאבק על הייצוג של העם פתוח, ואילו הטוטליטריות מבקש למלא את המקום החסר ולבטא במישרין את רצון העם. בדמוקרטיה הליברלית "העם אינו קיים". בשגרה אנחנו אוסף של פרטים, ו"העם" מתכנס רק אחת לכמה שנים בבחירות, בדרך מתווכת שמחייבת פשרות בין קבוצות אינטרסים שונות. האימה הליברלית מפני הפופוליזם לסוגיו נובעת מעצם היומרה לייצג "באמת" את העם, להעניק לעם נוכחות ציבורית מתמשכת.

הסנטימנט הפופוליסטי נתפס כהבעת אי־אמון ביומרה של הדמוקרטיה הייצוגית לייצג את שולחיה, לייצג את העם. ואולם הימין החדש אינו ממנהר לבטל את המנגנונים הפורמליים של הדמוקרטיה הליברלית. מפלגות הימין החדש מבקשות לשנות את כללי המשחק, להבטיח לעצמן יתרון קבוע, ומקשות, אך אינן מבטלות כליל, את האפשרות להביסן במגרש הפוליטי. את השינוי במרחב הייצוג הפוליטי יש לחפש במנגנון גיוס הלגיטימציה, אשר אינו מבקש ייצוג מלא של העם, אלא מעמיד במרכז מערך הייצוגים שלו בדיוק את אותו ממד של העם שנעדר באופן עקרוני מן המרחב הפומבי הרשמי. דווקא במעשיו הטרנסגרסיביים מצליח הימין הפופוליסטי להנכיח את אותו יסוד של העם שחומק ממערכת הייצוגים הרגילה. שנדור פרנצי ראה בתכונה זו את ייחודה של המילה המגונה: המילה המגונה אינה מצביעה על מושאה ממרחק, אלא מנכיחה אותו (Ferenczi 2002, 116). במונחים דומים, בודריאר מתאר את האלמנט המגונה של אמצעי התקשורת: "אנחנו כבר לא חלק מהדרמה של הניכור; אנחנו חיים באקסטזה של התקשורת, והאקסטזה הזאת מגונה. המגונה הוא מה שמסלק כל מראה, כל מבט, כל דימוי. המגונה שם קץ לייצוג" (Baudrillard 2002, 126–133).

מלפורט למדנו שבדמוקרטיה הליברלית מנגנון התחיקה ממלא תפקיד סמלי חשוב. בדמוקרטיה הליברלית הייצוג מייצג – הוא מייצג את המרחק הייצוגי מן הממשי כערך. מנקודת מבט זו, ביטוי ישיר של הממשות – ייצוג מלא, בלתי אמצעי של רצון העם – אינו רק הכנה לאלימות, אלא כבר האלימות עצמה. כלומר, הייצוג במרחב הליברלי מייצג את המרחק הייצוגי עצמו כערך עליון מסוג מיוחד. ניתן אפילו לומר שבדמוקרטיה הליברלית זה הערך העליון או נורמת היסוד – העובדה שאין ערך עליון, אין תוכן נורמטיבי פוזיטיבי שרשאי "להרוות", אחת ולתמיד, את המערכת הפוליטית. הדמוקרטיה הפרלמנטרית ושיח הזכויות הם האמצעים המבטאים היעדר זה כערך פוזיטיבי. לכל הפחות בשלב זה, הימין החדש אינו מבקש להציב ערך עליון – נניח, האומה, או המנהיג – שמבטא במלואו את רצון העם, ולכן מאפשר ואולי אפילו מחייב את ביטול מנגנוני הייצוג. תחת זאת, הוא פועל להנכחת מה שחומק מן ההיגיון הייצוגי בלב ליבו של מעשה החקיקה עצמו, ובתוך כך מפתח "סוגה" של תחיקה שחותרת תחת ההיגיון הרציונלי-פורמליסטי של החוק ומה שהוא מייצג. התחיקה האנטי-ליברלית פועלת כפוליטיזציה מוצהרת של מה שקודם לכן נתפס כתחום ניטרלי שבו תנאי המשחק שווים, חלק מן המנגנון הפורמלי והניטרלי מבחינה ערכית של המערכת הממשלתית. בדומה ל"כנות" המדיומלית שעליה מצביע גרויס – חוקים ממין אלו מונעים מחשד כלפי הממד המתווך של החוק – התפיסה הרציונלית-פורמליסטית של החוק, הרואה חשיבות עליונה בשימור מעמדו של החוק כמרחב רציונליות ניטרלי מבחינה ערכית, המדיום שבו מתאפשר ביטוי של האינטרסים השונים, והחריגה שלהם מן ההיגיון הזה היא שמעניקה להם רושם של "כנות".

במציאות המתהווה לנגד עינינו, מילים נתפסות יותר ויותר כמעשי אלימות. זו מגמה שמתבטאת בתחיקה, אך אולי אפילו יותר מזה, בתרבות – בעיקר המקוונת – של רגישות

לביטויים "פוגעניים". בה בעת, האלימות ממלאת תפקיד סימבולי הולך וגובר. לא זו בלבד שהמסר העיקרי של התחיקה האנטי-ליברלית הוא אלימות; אנחנו חיים במציאות שבה ירי של טילים, לדוגמה, נתפס כבעל ערך סמיוטי, השפה המשותפת העיקרית ואולי היחידה של הצדדים לעימות הישראלי-פלסטיני. כל צרכן חדשות ממוצע מורגל, גם אם כבלי דעת, לפרש את ירי הטילים מעזה לישראל ואת האלימות הישראלית כלפי הפלסטינים כמערך של איתותים וסימנים.

אם כן, הדיון בייצוג ובאמצעי הייצוג הוא המשך ישיר ובלתי נפרד של הדיון במופעים החדשים של הכוח. ההבחנה בין הכוח ובין מרחב הייצוגים היא שעומדת בסימן של שחיקה. בהתייחס לדימוי שבו נפתח המאמר, זה האתגר שמציב כוח עירום, כוח שמתהדר בעירומו. הטונסגרסיה האנטי-ליברלית הגלויה היא הפגנה של כוח עירום, המסמנת את היריב הליברלי המנומס כמי שמתכחש בצביעות למה שהימין אינו מפחד עוד לגלות לעיני כול. האמת שהימין חושף – הגילוי שהסדר הסימבולי הוא בגדר התחסדות המכסה על מציאות אלימה – היא המשכית לפרויקט האנטי-אידיאולוגי של המחשבה הביקורתית, ולכן הביקורת ניצבת חסרת אונים מולה.

המשיכה לכנות טונסגרסיבית, כזו שמפגין המנהיג הסמכותני בנוסח טראמפ, היא הצד האחר, המשלים, של תרבות ה"ביוש" המקוונת. אנג'לה נייג'ל מתארת מערכת של היזון חוזר בין התרבות המקוונת של אתרים פרוגרסיביים כגון REDDIT ואתרים המזוהים עם הימין החדש, הטונסגרסיבי, כגון 4chan ו-8chan, שהיו התשתית לנוכחות הוויראלית של טראמפ ברשת. האינטרנט מאפשר לכל אחד להפגין את מוסריותו על ידי פעולה פשוטה של שיתוף מטרה פוליטית או אתית נעלה. קלות זו, מציעה נייג'ל, מעלה את הצורך ליצור "מחסור" אתי באמצעות חשיפה בלתי פוסקת של הלקות האתית של הזולת (Nagle 2017). ייתכן שישנה זיקה בין המחסור בגבולות ברשת ובין המגמה הרווחת ברשת לסמן מחדש את הגבול המוסרי. בכל מקרה, הניסיון הבלתי פוסק לסמן את גבולות המהוגן והמגונה מוביל לחשד שלא ניתן לסילוק: כל הצהרה עשויה להיחשף כמגונה, כל מחויבות למטרה עשויה לחשוף עיוורון מוסרי כלפי מטרה אחרת. התבטאות במרחב המקוון משולה לצעידה בשדה מוקשים של איסורים חבויים. ובעוד ההמון הליברלי המקוון חוגג את החידלון המוסרי של חבריו, הימין הטונסגרסיבי מתענג באמצעות "הטרלה" של הרגישויות המוסריות הטהרניות שמשמאלו. כך הזעזוע המוסרי של השמאל מזין את התיאבון הטונסגרסיבי של הימין, וחוזר חלילה.

המוסרנות היא רק לכאורה ניגודה של ההתנהגות המגונה. ניתן לראות בשתי המגמות היבטים משלימים של אותו הפרויקט של כתיבת ה"בלתי כתוב", כלומר, הניסיון לטשטש את הפער שבין מערך הייצוגים ובין מה שלא מפסיק לחמוק ממנו. בניסוח ראשוני ניתן לומר שהטונסגרסיה מבקשת להעניק נוכחות לבלתי כתוב על ידי הפרתו, והמוסרנות מבקשת לחסל כל מרחב של עמימות מוסרית, לחוקק ולמצער לנסח כל היבט של החיים הנתון לעמימות. אלא שהניסיון לכלול תחת החוק תחומים שבעבר היו נתונים בעיקר לחוק הלא-כתוב נושא פנים כפולים: מצד אחד כרוך בו צמצום תחומי של החוק הלא-כתוב, אך

מצד אחר, אפשר לראות בו חדירה של המגונה אל תחומו של החוק הכתוב עצמו. חוקים העוסקים בהתנהגות מינית מספקים דוגמה ברורה לתהליך כפול זה: הם אוסרים ובר בבר מעצימים את נוכחותו של האסור. הם הפכו מעשים שונים לאסורים, אך בשל עמימות אינהרנטית המלווה את האיסור הם גם טוענים סיטואציות חברתיות בזיקה עזה מתמיד למגונה, ביוצרים קטגוריה חדשה של מעשים הצבועים בחשד מתמיד שאינו ניתן לאישור או לסילוק. כפילות זו ניכרת גם בעיסוק הפומבי בהתנהגות מינית. המרחב הציבורי מוצף חומרים מן הסדר של המגונה: הטרדות מיניות, פרשיות מין, ביטויים אסורים. אמנם המטרה הרשמית היא להוקיע התנהגויות אלו, אך נדמה שלגינניים אלו מתלווה תוספת של התענגות על עצם מעשה ההוקעה. לא זו בלבד שהחשיפה של המגונה מועצמת, נדמה שישנו משהו מגונה באקט החשיפה, שמהווה דרך מורשית מבחינה חברתית לעסוק בחומרים המגונים. השאיפה להסדיר את הדחפים מיתרגמת לדחף הסדרה, כלומר, התשוקה המגונה דבקה בפעולת ההסדרה ומוצאת את פורקנה בהוקעה.¹⁷

בחזרה לחוק הלא-כתוב

החוק הלא-כתוב מגיע משום מקום. בניגוד לחוקים כתובים, השואבים את סמכותם מהפעולה המכוננת של תחיקתם, החוק הלא-כתוב שואב את כוחו מן המסתורין שאופף את מקורותיו. עבור היוונים, טבעם הלא-כתוב של החוקים הוא שהקנה להם אופי אלוהי (Brague 2008). החוקים הלא-כתובים נתפסו כבעלי מקור על-אנושי, בדיוק משום שלא היה ניתן לייחס אותם למקור כלשהו.¹⁸

המושג מאבד אך מעט מן המסתורין שלו עם כניסתו למסורת הפילוסופית, שם הוא גם נקשר בקשר ישיר למגונה, ובשני אופנים לפחות. בחוקים לאפלטון, החוק הלא-כתוב

17 המודל המסתמן כרגע להסדרת היחסים המיניים בחוגים פרוגרסיביים – הקדמה של משא ומתן מפורט ומפורש לכל מעשה מיני – שאול, באופן לא-מקרי, מן הפרקטיקות הנהוגות בקרב קהילות של בי.די.אס.אם. המין הסאדו-מזוכיסטי ראוי לתואר פרוורטי לא בשל כל גינוי מוסרי שפעם דבק לתואר זה, אלא בדיוק בשל ממד ההמחזה – ההעברה לשרה של ההופעה – של הופעת הגבול החמקמק בין המותר לאסור. החוק מופיע כנקודת קצה של ההתענגות שיש לאתרה, ולכן חשוב להסדיר את "כללי המשחק", על מנת למנוע פגיעות בלתי רצויות בגוף ובנפש. כעת, יותר ויותר, יחסי מין "רגילים" – כלומר, יחסי מין שלא כרוכה בהם בעיקרון ההתחככות המומחזת עם סף הכאב/עונג – נתפסים כאזורי סכנה שיש להסדירם. זה עוד מובן שבו היחס בין ה"נורמלי" ל"סוטה" הוא מורכב בהרבה ממה שנראה במבט ראשון: הניסיון להסדיר את יחסי המין הוא-הוא שמשווה להם את הנופך, אם כי לאו דווקא את העונג, של הסטייה.

18 כמו שמועה, החוק הלא-כתוב ניצב לא רק "מתחת" לידיעה (אפיסטמה, הדעה האמיתית), אלא אפילו מתחת לדעה (דוקסה), וכמותה הוא נעדר מקור. כוחה המטריד של השמועה טמון בכך שאין צורך להאמין בה על מנת לקחת חלק בהפצתה. "אני לא יודע, אבל שמעתי", הוא הנוסח שפותח מסירה של שמועה מפה לאוזן. לא חייבים להיות אנגוסטיים; גם דחייה מוחלטת של התוכן אינה פוגעת במעמדו כשמועה ("אני בטוח שזה לא נכון, אבל אומרים ש..."). חולשתה האפיסטמית של השמועה הוא סוד כוחה. כשם שאפקטיביות של השמועה אינה תלויה ביכולת לאמת או להפריך אותה, כך החוק הלא-כתוב אינו תלוי באכיפה (Brague 2008; Dolan 2019).

מופיע כ"דבר" חברתי יסודי, אך כזה שלא לחלוטין מתאים למושג שתחתיו הוא אמור ליפול, הלוא הוא מושג החוק. עם זאת, החוק הלא-כתוב נמצא במוקד הדיון. בספר ז' אפלטון שם בפי ה"אתונאי" את הדברים הבאים:

[שוכל מה שאנו דנים בו עכשיו, כמוהו כמה שנקרא בפי הבריות "חוקים בלתי כתובים"; וגם מה שמכונה "מסורת אבות", אינו אלא כללם של מנהגים כאלה. יתר על כן, נכונה הדעה שהובעה זה עתה, שאמנם אין לקרוא לדברים אלו "חוקים", אבל אסור לפסוח עליהם בשתיקה. שאלה הם הקשרים שבהם נקשר יחדיו כל משטר מדיני, מעין גשר בין החוקים הכתובים שהם בני תוקף ובין אלה שעתידיים להיכתב, והדברים דומים ממש כמסורת אבות קדומה מאוד, שאם הותקנה והונהגה כשורה תשמש מגן לכל החוקים שכבר נכתבו באותו זמן, ואילו אם תשתבש ותחרוג מגדר הנאה, ירמה הדבר כהתמוטטות חומות היסוד שאדריכל השית עליהן את בנייתו (אפלטון 1997, 224).

החוק הלא-כתוב נתפס לא רק כמסד חברתי, אלא כבעל אפקטיביות אוניברסלית ומסתורית, כמו במקרה של הטאבו על גילוי עריות (שם, 274).¹⁹ זו התכונה שעושה את החוק הלא-כתוב למושך כל כך עבור ה"אדריכלים" המדיניים, אשר נוטלים חלק בדיאלוג של אפלטון ומבקשים לנסח את החוקים למושבה חדשה. החוק הלא-כתוב פועל על ידי הפנמה של האיסור. האיסור של החוק הלא-כתוב נחוה כעכבה, כמעצור פנימי, ולא ככפייה חיצונית. לאחר דיון קצר בעליונותו זו של החוק הלא-כתוב, אפלטון מציע פשרה עם המציאות. מוטב היה להימשל אך ורק על ידי חוקים לא-כתובים כגון האיסור על גילוי עריות, אבל התאוות האנושיות חזקות ומרובות. לשם כך מציע אפלטון את החוק השני במעלה – מה שאי אפשר לאסור, יש להצניע:

יש למעט תכיפותן של הנאות אלו ומתוך כך – לרפותן ככל האפשר [...] את הדבר הזה אפשר יהיה לבצע למעשה אם רגש של בושה יתלווה אל תשמישי המיטה; שאם מחמת הבושה יתמסרו לזיווגים אלו לעתים רחוקות יותר, תהיה תוצאת ההמעטה הזאת, ששוב לא יכבד עליהם כל כך עולה של אותה גבירה. לפיכך יצווה עליהם המנהג וחוק בלתי כתוב, שיראו את הצנעה יפה למעשים אלו, ואת חוסר הצנעה – אבל לא את עצם המעשה – יראו כדבר מגונה. בדרך זו יושתת בחוק שלנו קנה מידה שני למה שמגונה ונאה, שאמיתותו היא שניה למעלה [...]. (שם, 278).

אם כך, כפי שעולה מן הדיון של אפלטון, החוק הלא-כתוב הוא בעל שני ממדים שלובים: במובן היסודי ביותר, החוק הלא-כתוב הוא האפראט של הגבולות המוחשיים אך הבלתי

19 זה גם אחד ההקשרים שבהם פרויד משתמש במושג "חוק לא-כתוב". ככלל, המושג מופיע בכתבים ה"רתיים" של פרויד. על טקסים וחזרה כפייתית ועל משה האיש ראו פרויד 1988ב.

ניתנים לניסוח בין המהוגן למגונה. כסמן של הגבול החמקמק של מה שניתן לניסוח, החוק הלא-כתוב הוא בה בעת גם קו הגבול בין מה שניתן לתת לו פומבי, להעניק לו ביטוי לשוני יציב, ובין מה שניתן רק לחוש בו במעומעם, ברמז. ככזה, כבלתי ניתן לניסוח, יש בחוק הלא-כתוב עצמו משהו מן המגונה.

"החוק השני במעלה" שמתאר אפלטון הוא כלל-העל, בעצמו בלתי כתוב, שקובע אילו כללים מחייבים באמת ועל אילו אפשר לעבור בהצנע. ככזה, הוא צובע את עצם ההבחנה בין המגונה למהוגן בגוונים של המגונה. ההצנעה של המגונה מכוננת את המרחב הציבורי המהוגן כמרחב של העמדת פנים, ואת התרבות כצביעות. בניסוח זה, המהוגנות בעצמה היא מעשה מגונה; רתימה צינית של הבושה כמכשיר פיקוח חברתי הדדי.²⁰

התמונה שאפלטון משרטט אולי צינית, אך היא מציעה קריטריון די משכנע ללכידות חברתית, שלרוב נשמט מן הדיון ב"צורות חיים". זה הידע שחסר לנו ושמשמן אותנו כזרים בחברה שבה אנו מבקרים. "לעבור" במוכן הסוציולוגי, להיחשב שייך, דורש לדעת לא רק את הכללים המפורשים, אלא, חשוב מזה, על אילו הפרות של כללים עוברים בשתיקה (Žižek 2019). האינטימיות החברתית היא אולי יותר ויותר בגדר שותפות לדבר עבירה.

האמביוולנטיות העמוקה בנוגע לסדר החברתי מתבהרת עם שימת הדגש על טיבו השתוק והשלכותיו. הקשר החברתי לא נחתם בחוזה, כי אם בקריצה. כאשר אנו קורצים, המחווה היא המסר. מעבר לכל הקשר קונקרטי, בקריצה המסר הוא תמיד הקריצה עצמה; המסר הוא "אנחנו מבינים זה את זה בשתיקה, ללא מילים". כלומר, אנו מבינים זה את זה קצת כמו גנבים, על חשבון אחר מדומיין כלשהו שאינו בסוד העניינים (Kremnitzer forthcoming) ואולם "קנוניה" זו היא בה בעת גם כינונו של מה שפרויד יכנה "אידיאל האני", אותה רשות מתרבתת שאת אהבתה אנו מבקשים ושמפניה אנו מתביישים, אותה רשות שממנה אנו מבקשים להסתיר את מחדלינו.

העוינות המוצדקת שמעוררת הצביעות בנוגע לכללי המהוגנות מסבירה באופן חלקי את סוד המשכיה לדמויות פוליטיות מסוגו של טראמפ. עבור בוחרים רבים הבחירה היחידה שעל הפרק היא, בהשאלה של הביטוי של שרה פיליין, בין חזיר עם שפתון – נציגי הממסד הליברלי – ובין חזיר של ממש, שאינו מנסה להסתיר את חזירותו.²¹ אך הממד המחריד באמת של הרגע הפוליטי הנוכחי נוגע לאופן שבו נכרכות יחד התשוקה להסרת מסיכות ולחירות ליבידינלית עם ניגודיהן – אין אונים ונחישות שלא לדעת.

פרויד במסתו על ההמון מעיר הערת אגב מאירת עיניים: לא זו בלבד שחברי ההמון כשלעצמם אינם משוחררים מעכבות, העכבות שלהם הן שעושות אותם ל"המון" (פרויד 1988, א, 61-62). בניגוד לדימוי הרווח, ההמון אינו משולח רסן, להפך – הוא נעשה להמון

20 בנקודה זו בדיאלוג מתחורר פשרו של המהלך הפותח התמוה של האתונאי – הגנה פילוסופית על המנהג האתונאי, המגונה לדעת כול, של שתייה לשוכרה בפומבי (אפלטון 1997).

21 על צביעות פוליטית ראו Runciman 2008; Shklar 1985. על השקר הנאצל ראו Strauss 1978.

בשל העכבות שלו; המנהיג הוא משולח רסן, ההמון רק מחרה מחזיק אחריו. נזכיר כי פרויד רואה בהמון את גלגולה של החברה הפרה-היסטורית המיתולוגית, כלומר את מבנה הבראשית של החברה. הפרדוקס של העת שלנו הוא שמציאות ה"מעמקים" הזאת, מבנה השליטה הקמאי – דווקא מפני שהוא נעדר עוד ממד של עומק, וכולו בחוץ, חשוף לעין כול, הרי הוא בלתי נראה. השינוי באמצעי התיווך, בקווים התוחמים את המרחב הציבורי והפרטי, את הלגיטימי והמגונה, העלה אל פני השטח מבנה יסודי זה: ה"שחרור" באמצעות המנהיג הטרונסגרסיבי הוא עדות לכפיפות מצמיתה שנוסחתה היא: ככל שלנו אסור יותר, כך לו מותר יותר (Nagle 2017).

פתגם יווני עתיק אומר: "החוק אינו כתוב עבור המלך והליצן" (Agamben 1998; Schmitt 2006). המובן שבו החוק אינו כתוב עבור המלך נדון בהרחבה בתיאוריה הפוליטית של המאה העשרים. המעמד הפרדוקסלי של הכוח הריבוני כבעל הסמכות (החוקית!) להשהות את החוק חושף את הזיקה הבעייתית בין צדק לאלימות בחוק. במסגרת מחשבה זו, ההצדקה היסודית של החוק, שימת הקץ לאלימות השרירותית המזוהה לפעמים עם הטבע, מתגלה כהצדקה של אלימות חסרת גבול, המשך האלימות באמצעים אחרים מרחיקי לכת (בנימין 2006). ואולם המובן שבו החוק אינו כתוב עבור הליצן מצביע לכיוון אחר, לכיוונם של החיים החברתיים היומיומיים, מרחב שבו הפרה של כלל נתקלת בלעג וצחוק ולא בכפייה מאורגנת, ודווקא ככזו נוגעת במישרין ב"טבע" החברתי (ברגסון 1981).²²

הניסיון להבין את התנאים הגנטיים של עליית המלך-הליצן, השליט שמושל מכוח יכולתו להפר כללים חברתיים יסודיים, בלתי כתובים, מחייב הבחנה מושגית בין שני המובנים של החוק – החברתי והפוליטי – והתחקות אחר המסלולים ההיסטוריים, אתרי המגע וההצטלבות ביניהם. ואולם בינתיים, ראוי להקדיש תשומת לב נוספת לנוסחה של ז'טו. "זה פיצול מוכר וידוע. כשהוא [טראמפ] טוען טענות שכאלה (טענות מומצאות וקלות להפרכה), העיתונות מתייחסת לדבריו באופן מילולי, אבל לא ברצינות; תומכיו מתייחסים אליו ברצינות, אך לא באופן מילולי". אין ספק שלזלזול האליטיסטי במנהיגים מן הזן החדש יש חלק בביצור כוחם. את הליצן הזה אמנם קשה לכבד, אבל חייבים להתייחס אליו – ובעיקר, לתנאי האפשרות שלו – ברצינות.

בית הספר לפילוסופיה, בלשנות ולימודי מדע, אוניברסיטת תל אביב

22 ברגסון סבר שתפקידו החברתי של הצחוק הוא מניעה של "חוקיות יתר", של פורמליזציה מכניסטית של החיים האנושיים.

ביבליוגרפיה

- אגמבן, ג'ורג'יו, 2014. "עם", בתרגום מירון רפפורט, מפתח 8, עמ' 181–184. אפלטון, 1997. "החוקים", כתבי אפלטון ד, בתרגום יוסף ג' ליבס, תל אביב: שוקן.
- בנימין, ולטר, 2006. לביקורת הכוח, איטה שדלצקי ורפאל זגורי-אורלי (עורכים), בתרגום דנית דותן, תל אביב: רסלינג.
- ברגסון, הנרי, 1981. הצחוק, בתרגום יעקב לוי, ירושלים: ראובן מס.
- הובס, תומאס, 2008. לויטן, בתרגום אהרן אמיר, מנחם לורברבוים (עורך), ירושלים: שלם.
- ובר, מקס, 1980. "הכאריזמה ומבנה היחסים החברתיים", על הכאריזמה ובניית המוסדות, שמואל נח אייזנשטרט (עורך), ירושלים: מאגנס.
- טלמון, יעקב, 1956. ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטליטרית, תל אביב: דביר.
- ירון, נועם, 2014. "טלוויזיה", מפתח 8, עמ' 25–57.
- לאקאן, ז'אק, 2005. הסמינר ה-20 (1972–1973) עוד, בתרגום יורם מירון, תל אביב: רסלינג.
- ניטשה, פרידריך, 1967. "הגניאולוגיה של המוסר", מעבר לטוב ולרוע; לגניאולוגיה של המוסר, בתרגום ישראל אלדר, תל אביב: שוקן.
- פילק, דני, 2018. "פופולזים", מפתח 18, עמ' 143–158.
- פוקו, מישל, 1996. הרצון לדעת: תולדות המיניות, כרך 1, בתרגום גבריאל אש, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פרויד, זיגמונד, 1988. "הפסיכולוגיה של ההמון והאנליזה של האני", תרבות בלא נחת ומסות אחרות, תל אביב: דביר, עמ' 118–184.
- , 1988. טוטם וטאבו ומסות אחרות, תל אביב: דביר.
- קנטי, אליאס, 1979. ההמון והכוח, בתרגום עמשי לוי, תל אביב: צ'ריקובר.

Agamben, Giorgio, 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.

Althusser, Louis, 1969. "Contradiction and Overdetermination," in *For Marx*, trans. Ben Brewster, London: Penguin Press, pp. 27–128.

Arendt, Hannah, 1951. *The Origins of Totalitarianism*, San Diego: Harcourt.

Balibar, Étienne, 1994. "Spinoza, The Anti-Orwell: The Fear of the Masses," in *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, trans. James Swenson, New York and London: Routledge, pp. 3–37.

Baudrillard, Jean, 2002. "The Ecstasy of Communication," trans. John Johnston, in *The Anti-Aesthetic: Essays on Post Modern Culture*, ed. Hal Foster, New York: The New Press, pp. 126–133.

Brague, Remi, 2008. *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*, Chicago: Chicago University press.

- Canovan, Margaret, 1981. *Populism*, New York and London: Harcourt Brace Jovanovic.
- Dolar, Mladen, 2019. "Gossip, Rumors, and Philosophy," YouTube, October 6 (online).
- Elias, Norbert, 2000. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford: Blackwell.
- Ferenczi, Sándor, 2002 [1911]. "On Obscene Words: Contribution to the Psychology of the Latency Period," in *First Contributions to Psychoanalysis*, trans. Ernst Jones, London and New York: Karnac Books, pp. 132–153.
- Groys, Boris, 2012. *Under Suspicion: A Phenomenology of Media*, New York: Columbia University Press.
- Hayek, Friedrich August, 2013. *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Abington, Oxfordshire: Routledge.
- Hegel, G.W.F., 2008. *Outlines of The Philosophy of Right*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin, 2010. *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press.
- Herder, Johann Gottfried, 2002. *Sculpture: Some Observations on Shape and Form from Pygmalion's Creative Dream*, trans. Jason Gaiger, Chicago: University of Chicago Press.
- Kantorowic, Ernst, 2016. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NJ: University Classics.
- Kelsen, Hans, 2009. *Pure Theory of Law*, trans. Max Knight, New Jersey: The Lawbooks Exchange.
- Kotsko, Adam, 2010. *Awkwardness*, Hants, UK: Zero Books.
- Kremnitzer, Yuval, 2019. "Neither\Nor: Moses Mendelssohn's Political Theology as a Response to Nihilism," (unpublished manuscript).
- , (forthcoming). "Power Learns to Wink: Coercion, Complicity and Seduction in Ernst Lubitsch's Interbellum Cinema," in *Lubitsch: Comedy without Relief*, Lanham, MD: Roman and Littlefield.
- Le Bon, Gustave, 2002. *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, New York: Dover.
- Lefort, Claude, 1986. *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, ed. John B. Thompson, Cambridge, MA: The MIT Press.

- Levitsky, Steven, and Daniel Ziblatt, 2018. "The Unwritten Rules of American Politics," in *How Democracies Die?* New York: Crown Publishing, pp. 219–267.
- Mannoni, Octave, 2003. "I Know Well, but All the Same..." in Molly Ann Rotherberg, Denis Foster and Slavoj Žižek (eds.), *Perversion and the Social Relation*, Durham and London: Duke University Press, pp. 68–92.
- McLuhan, Marshall, and Eric McLuhan, 1992. *Laws of Media: The New Science*, Toronto: University of Toronto Press.
- Mouffe, Chantal, 2009. *The Democratic Paradox*, New York: Verso.
- Mounk, Yascha, 2018. *The People vs. Democracy: Why Our Freedom is in Danger and How to Save It*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nagle, Angela, 2017. *Kill All Normies: The Online Culture Wars From tumblr and 4chan to The Alt-Right and Trump*, Winchester, UK and Washington: Zero Books.
- Ong, Walter, 1971. *Rhetoric, Romance and technology: Studies in The Interaction of Expression and Culture*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Polanyi, Michael, 1966. *The Tacit Dimension*, Chicago: University of Chicago Press.
- Pfaller, Robert, 2014. *On the Pleasure Principle in Culture: Illusions Without Owners*, trans. Lisa Rosenblatt, London and New York: Verso.
- Rancière, Jacques, 1999. *Dis-Agreement: Politics and Philosophy*, trans. Julie Rose, Minneapolis and London: The University of Minnesota press.
- Ruda, Frank, 2012. *Hegel's Rabble: An investigation into Hegel's Philosophy of Right*, New York: Continuum Studies in Philosophy.
- Runciman, David, 2008. *Political Hypocrisy: The Mask of Power from Hobbes to Orwell and Beyond*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- , 2018. *How Democracy Ends*, London: Profile Book, pp. 16–24, 53.
- Schmitt, Carl, 2006. *Political Theology: Four Chapters on The Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, Chicago: Chicago University press.
- Shklar Judith, 1985. *Ordinary Vices*, Cambridge, MA and London: Belknap Press.
- Sloterdijk, Peter, 1987. *Critique of Cynical Reason*, trans. Michael Eldred, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Sohm, Rudolph, 1923. *Kirchenrecht*, München and Leipzig: Duncker & Humblot.
- Stolleis, Michael, 2008. "The Legitimation of Law Through God, Tradition, Will, Nature and Constitution," in Lorraine Daston and Michael Stolleis (eds.), *Natural Law and Laws of Nature in early Modern Europe: Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*, Burlington: Ashgate Publishing, pp. 45–56.
- Strauss, Leo, 1978. *The City and Man*, Chicago: University of Chicago Press.

- Žižek, Slavoj, 2008. *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor*, New York: Verso.
- , 2019. *Like a Thief in Broad Daylight: Power in The Era of Post-Human Capitalism*, New York: Seven Stories Press.
- Zito, Salina, 2016. “Taking Trump Seriously, not Literally,” *The Atlantic*, September 23 (online).
- Zupančič, Alenka, 2017. *What is Sex?* Cambridge, MA: The MIT Press.