

על הפיכחון: ריאליזם אסוני, או – כיצד נתמודד עם האנטי־אירוע?

יובל קרמניצר

חלום הבלהות מתגשם

בבוקרו של שבעה באוקטובר 2023 התעוררנו לחלום בלהות קולקטיבי. אזעקות בישרו מתקפת טילים על ערים גדולות בישראל, אך ככל שנקפו השעות התגלו לאיטן הזוועות שבוצעו בדרום, ומבעד לחרדה הכללית הסתננה בהדרגה ההכרה שהטילים היו רק הסחת דעת ולא האירוע המרכזי. אירוע אלימות אחד שימש כיסוי לאירוע אחר, מחריד בהרבה; אסון אחד חיפה על אחר.

התעוררנו אל תוך סיוט. אבל האם אפשר להתעורר מסיוט? האם יש משהו, אולי בטבעה המסויט של המלחמה שפרצה, שעשוי לחליץ אותנו ממנה? האם המלחמה הזאת היא אירוע שמכיל בתוכו, ולו באופן פוטנציאלי, גרעין בלתי צפוי של שחרור? או שמא היא אירוע קודר הרבה יותר – העצמה דינמית של המבוי הסתום המסוכסך שהוליך אליה? האם הסיוט הזה עשוי להיות "אירוע" כמובנו אצל אלן באדיו, רגע אמת שיצמיח משהו חדש באמת? כפי שמראה אלנקה זופנצ'יץ' בגיליון זה, התעוררות, מנקודת המבט הפסיכואנליטית, היא עניין מורכב ביותר. מה אמיתי ומה כוזב בקריאת ההשכמה הנוכחית שלנו, המסויטת? אולי באמת, כפי שטוען לאקאן, אנחנו מתעוררים רק כדי "להמשיך לחלום במציאות"? מה יידרש מאיתנו כדי להתעורר באמת, והאם מן הראוי שננסה לעשות זאת? באיזו מידה אנחנו טווים כעת את המציאות החיצונית, המציאות שאליה אנחנו אמורים להתעורר כביכול, אל תוך מרקם חלומותינו? כיצד קרה שהתחלנו להשתמש במציאות – לרבות זו האסונית של העת האחרונה – כדי להתנתק מן הממשי שבמצבנו?

את הזעזוע ממתקפת שבעה באוקטובר שביצע חמאס נגד ישראל חוו רבים כקריאת השכמה. שקענו בשינה, השלינו את עצמנו, וכעת חוונו יקיצה מרה. אבל ממה התעוררנו בדיוק, ואל מה? מה טומן בחובו הפיכחון החדש?

בשיח הפוליטי בישראל, זה שנים אחדות שהמונח "התפכחות" מציין בדרך כלל התעוררות מ"הזיות" השמאל, ובפרט מן האמונה שאולי נצליח איכשהו ליישב את הסכסוך בדרכי שלום. גלי התפכחות באו בעקבות קריסת תהליך השלום של אוסלו ופרוץ האינתיפאדה השנייה. האם לאירועי שבעה באוקטובר תהיה השפעה דומה, האם הם יוכיחו שוב שמלחמה היא גזרת גורלנו כאן? האם באמת אין חדש תחת השמש? האם זהו סיבוב נוסף של אותה התפכחות, או שהפעם יש בה משהו חדש?

אין כמעט דבר שאינו שנוי במחלוקת במלחמה הנוכחית, האיומה, בין ישראל לחמאס. אבל מעטים יכחישו את ההבחנה הבאה: הרעיון שאפשר לנהל את הסכסוך ספג מהלומה קשה, אם לא קטלנית. מאז קריסת תהליך השלום של אוסלו, ובעקבות דעיכת האינתיפאדה השנייה בראשית שנות האלפיים, ישראלים רבים שקעו באופטימיות כוזבת ורעילה שאותה הם מכנים "ריאליזם מפוכח": אי-אפשר לפתור את הסכסוך מאחר שאין נכונות לכך בצד השני, ומנגד – אפשר לנהל את הסכסוך ולהכיל אותו, ולהעניק לישראל די ביטחון כדי לטפל בסוגיות אחרות. הסוגיה האחרונה מבין אלה, שאצל רוב הישראלים היא נחוות כנפרדת מן הסכסוך, הייתה הרפורמה המשפטית שקידמה ממשלת הימין הקיצוני של נתניהו, שעוררה הפגנות המוניות והתנגדות חסרת תקדים בקרב האוכלוסייה היהודית. אף שהייתה זו התפתחות דרמטית אשר קרעה בחברה הישראלית קרעים שנוצלו בידי אויביה, היא גם נסמכה על "שכחה" קולקטיבית של הסכסוך הישראלי-פלסטיני. שכחה דומה אפיינה את המגעים המתקדמים לנורמליזציה עם ערב הסעודית.

האם סטטוס קוו שנשבר בעקבות המלחמה יכול להוביל בסופו של דבר לשלום? עם קריסת הפרדיגמה של "ניהול הסכסוך" נותרו רק שתי אפשרויות: מלחמת שמד מתעצמת והולכת, שתתדלק בהלך רוח של "אנחנו או הם"; או פתרון כלשהו של שלום בר קיימא. אבל יש סכנה חמורה בעצם בחינתן של שתי החלופות הלוגיות הללו כאילו הן שוות מעמד: האפשרות הראשונה מציגה את עצמה, למרבה הזוועה, כבלתי נמנעת כמעט, בעוד את השנייה מעולם לא היה קשה יותר לדמיין. חיוני להכיר בפערים הללו בתפיסת ההיתכנות של שתי האפשרויות, משום שהם נוגעים לליבה הקשה של האידאולוגיה – לנקודה שבה האידאולוגיה נעשית שקופה וכמעט בלתי מובחנת מן המראית הספונטנית של המציאות. את חוסר היכולת לדמיין כיום פתרון מציאותי של שלום יש לראות כקריאה דחופה לסלול נתיב התקדמות כזה, שכרגע אינו קיים. ניטיב לעשות אם נאמץ את גישתם של ז'אן-פייר דופוי (Dupuy 2022) וסלבוי ז'יז'ק (Žižek 2023b) כלפי האסון: רק ראייה בהירה של עוצמת הכורח המניע את האסון הנוכחי עשויה לאפשר לנו לשכך את הצפוי לנו, לא כל שכן לסכלו. אנחנו זקוקים נואשות לגישה ריאלי ומפוכחת להתמודדות עם מציאות האסון. אבל כך בדיוק, כגישה ריאלי ומפוכחת, מסווה את עצמה האידאולוגיה השלטת שאכנה "ריאליזם אסוני".

תחילה יש לעמוד על האופן שבו הגרוע ביותר, המלחמה הכוללת, מציג עצמו כעמדה המפוכחת האולטימטיבית. בדרך כלל, אלימותה של המדינה – כלומר שלטון החוק – מוצדקת בטענה כי היא החלופה הגרועה פחות, ואילו מלחמת הכול בכול מוצגת כמשהו גרוע הרבה יותר, שנקשר במחשבתנו למצב הטבע המיתולוגי. מחדל הריבונות האסוני שאירע בשבעה באוקטובר היה הפרה מחרידה של האמנה ההובסיאנית הבסיסית; זכרו שעבור הובס, אי-הגנה על חיי האזרחים היא הדבר האחד והיחיד השולל את תוקפה של הלגיטימציה הריבונית (הובס 2009, 117-121). המלחמה הנוראה שהחלה עוררה תקווה כי היא תוביל לפחות לתוצאה טובה אחת: לקריסת הממשלה האיומה שהולוכה אותנו כמוכי ירח אל תוך האסון הזה, בעיניים עצומות לרווחה. אבל במהלך החודשים החולפים חוינו תופעה מוזרה. אף שסקר אחר סקר העיד על קריסת התמיכה הציבורית בקואליציית הימין הקיצוני, שכבר עמדה על כרעי תרנגולת בימים המבישים של הרפורמה במערכת המשפט; ואף שסקר אחר סקר הראה כי רוב הישראלים מאמינים שנתניהו מעדיף את טובתו האישית על פני טובת האומה, ועוד בימי מלחמה – בכל זאת נראה כי רוב הישראלים תומכים באנטי-מדיניות שמוכיחים המנהיג המפוקפק והקואליציה שלו, בסירוב לעסוק ב"יום שאחרי המלחמה" ובמחויבות להילחם עד להשגת "הניצחון המוחלט", מושג מעורפל מאוד. אפשר לומר שהישראלים התעוררו סוף סוף מן הכישוף הכריזמטי של נתניהו ושהם מייחסים לו אחריות לאסון הנורא שנבע ממדיניותו ומרשלנותו, אבל בה בעת הם גם מעולם לא היו אחוזים בעוצמה כזאת בלפיתת הריאליזם מבית מדרשו של נתניהו, שאפשר רק לכנותו ריאליזם אסוני. שבעה באוקטובר, אמר נתניהו לתקשורת הזרה, היה הקו האדום שלו. הריאליזם האסוני – אציע כאן הגדרה ראשונית – רואה באסון אופק משמעות. שם מתחיל הזמן ושם הוא נגמר; הוא הגבול המוחלט של כל חשיבה ושל כל מדיניות (או היעדרן). ההקשר שבו הכריז נתניהו את הכרזתו מעניין ומבעית כאחד. הוא אמר זאת בתגובה לדבריו העמומים למדי של הנשיא בידן על מה שעשויים להיות הקווים האדומים של ארצות הברית, כלומר הנקודה שבה ארצות הברית תפסיק לתמוך בפעילות צה"ל בעזה. הרטוריקה של בידן הייתה הומניטרית, ועלה ממנה שחייב להיות גבול לאלימות המופנית כלפי האוכלוסייה האזרחית בעזה. אבל התחושה השלטת כרגע, אם במובלע ואם בלהט גדול, היא כי עלינו להתפכח מעצם הרעיון שאת האלימות ניתן להכיל, שהכרחי לשים לה סייגים וגבולות.¹ בשם האסון שניחת עלינו אנחנו מתבקשים להתפכח מן המוסריות עצמה, ולו בהגדרתה המינימלית ביותר, קרי מן הרעיון שיש להטיל הגבלות כלשהן על השימוש באלימות, מן הרעיון שאסור להתיר כל רסן. במובן זה, ועל רקע האסון, הציוויליזציה עצמה מוצגת כחלום נאיבי שמשעשע את האליטות בהפוגות המתקצרות והולכות בין מצב חירום אחד למשנהו. שם, בשדה הקרב, אנחנו פוגשים בממשי. במוות תימצא לנו

1 על תפיסת ההכלה כשיטה קמאית של הציוויליזציה ראו Dupuy 2013, 12.

משמעות: הקרבת עוד ועוד חיים תוכיח באופן מעוות שלחיים יש ערך, שראוי להקריבם. מימין קוראים לנו להתעורר, אבל לא כדי ליהנות מפרחי הגן אלא כדי לשזור אותם לזרי אבל. זה הזמן להרוג או להיהרג. זה רגע האמת.

משמאל, בינתיים, מתחילים האנשים לשאול זה את זה "נו, כבר התפכחת?". הכוונה הרגילה של השאלה היא סרקסטית. אבל העוקצנות אינה אלא מנגנון הגנה נגד זוועה אמיתית בהחלט. לשאלה זו יש שתי תשובות אפשריות, ושתייהן כאחת אינן נוגעות במה שמונח על הכף באמת: תשובה שלילית מתכחשת לכך שהתרחש משהו דרמטי ומציגה את המשיב כמי שנאחז באופן דוגמטי באידיאל, ולעזאזל המציאות. גרוע מכך, מי שעונה בשלילה מתמקם כביכול מחוץ לאסון, כאילו אין לו שותפות גורל עם מי שחיים לצידו. הוא עלול להיחשב "גלובליסט", במונחי הימין החדש - מי שאינו מסוגל להזדהות עם המציאות המקומית שלו. אבל מי שמשיב בחיוב מודה, במובלע, שהאידיאלים שלו התבססו על אשליה; ובמשתמע - שהימין הפוליטי חף מן הבעיה הזאת. על כן חיוני להיחלץ מן המבוי הסתום הזה, ופירוש הדבר קודם כול להכיר בו ככזה, כמבוי סתום. אין ספק שאנחנו צריכים להיות מסוגלים להתבונן היטב באירוע הטראומטי. למעשה, כדי לעשות זאת בלי ליפול לגרסה הגרועה ביותר האפשרית של ה"ריאליזם" הימני, עלינו להתייחס במלוא הרצינות לאפקט הטראומטי הייחודי של אירועי שבעה באוקטובר. ועלינו להתמודד עם השקר המציג עצמו כעת כמחווה אולטימטיבית של התפכחות, הלא הוא הקריאה להשתחרר מן העכבות האחרונות שעוד נותרו לנו כמה שנוגע לשימוש בכוח ולהתמסר לאופק של מלחמה כוללת. בה בעת, פירוש הדבר לקרוא תיגר על חלק מהנחות היסוד של האוניברסליזם - רעיון הליבה של השמאל כהשקפה פוליטית.

כדי להתמודד עם אתגרים כאלה עלינו להרהר בטבעו של האסון שבו מצאנו את עצמנו. שבעה באוקטובר היה אירוע אסוני, וכזה שמחייב לחשוב על היחס בין שני המושגים הללו - "אסון" ו"אירוע" - במצבנו וגם מעבר לו. צריך להתייחס ברצינות רבה לאפקט הטראומטי הספציפי של מה שהתרחש. הדבר חיוני כדי להבין כיצד ומדוע הכף נוטה היום באופן חריף ביותר נגד הכוחות החלשים ואובדי העצות ממילא שמתמידים במאבק נגד האלימות ההולכת ומסלימה בישראל. כי מה שניפץ את אשליית "ניהול הסכסוך" היה מתקפה חסרת תקדים ונתעבת על אזרחים, אשר בכוונת מכוון הפעילה את הטראומה הקולקטיבית של האוכלוסייה היהודית בישראל. מה שקרה בשבעה באוקטובר היה התגשמות של חלום הבלהות: ישראלים חוו פגרום בגבולותיה הריבוניים של מדינת הלאום, שנועדה להבטיח שדברים כאלה לא יקרו שוב לעולם, ותחושת הביטחון הבסיסית שלהם התערערה, אם לא התנפצה כליל. בזכות התגובה הצבאית של ישראל (והמשחק הציני שמשחק חמאס, שבנה על תגובה כזאת בדיוק), הפלסטינים חווים כעת נכבה שנייה, סובלים אובדן שאין לדמיין אותו, נעקרים מבתיים ונעשים גולים בארצם. מעבר לממדים המחרידים של הזוועה, אובדן חיי האדם, ההרס החומרי והעקירה ההמונית, התגשמות הסיוטים הקולקטיביים הללו היא סימן מובהק לקטסטרופיזציה של המציאות עצמה.

פיכחון: מן הפח אל הפחת

מה בדיוק חדש בקריאת ההשכמה הנוכחית והאסונית שלנו? מה ייחודי בקריאתה לריאליזם מפוכח, באחיזתה בממשי? האם לא היה זה עניין שבשגרה, במסגרת האידיאולוגיה ה"פוסט-אידיאולוגית", לקרוא לנו להתעורר מחלומות אידיאולוגיים? למעשה, באדיו מכנה זאת "עמדת הסופיות ההכרחית", "שהיא החוק של כל עולם הנתון לדיכוי שיטתי, כפי שמגולם בדעת הקהל בקביעה 'העולם הקיים הוא לא משהו, אבל אין אף עולם אפשרי אחר'" (Badiou 2022, 376). מנגד, את תפיסת האירוע אצל באדיו אפשר לנסח פחות או יותר באמצעות הנוסחה הבאה: אירוע מכריז שעולם אחר הוא אפשרי. מבחינה פוליטית, אירוע הוא התפרצות של סובייקט אמת חדש – למשל, עם פרוץ הפמיניזם, עצם הופעתה של האישה כסובייקט פוליטי. אפשרות זו נשללה קודם לכן בידי סדר פטריארכלי ששייך נשים לזירה הפרטית של הבית. כלומר, אירוע הוא משהו מן הסדר של הבלתי אפשרי שמתרחש בכל זאת, שבר שמשנה את הסטטוס קוו לעד – לפחות עבור מי שתפוסים באירוע, מחויבים לו ומוגדרים על ידו. מדובר, ועוד נחזור לנקודה הזאת, בנס חילוני. ומכאן, מדוע דווקא בימינו, בתקופה כה רבת אירועים, נדמה כי אירועים במובן שעליו מדבר באדיו הם בלתי אפשריים במיוחד? האם אפשר לדבר על שינויים ביחסינו עם הבלתי אפשרי הפוליטי? הריאליזם, המכיר בכך שהעולם רחוק מלהיות אידיאלי ושהוא בהכרח לא אידיאלי, מציג את עצמו כפיכחון בוגר. הוא אידיאולוגי לא רק מפני שהוא נתפס כמובן מאליו, כמה שאין צורך להוכיחו, אלא גם מפני שהוא משתתף בתחזוקת הסטטוס קוו. אבל הוא עושה זאת בדרך ייחודית; לא באמצעות התחברות לאידיאל בלתי מעורער כלשהו, אלא באמצעות התמקמות, כביכול, מחוץ להשפעתן המכשפת של אשליה. זו האשליה האידיאולוגית המקופלת בצניניות: האשליה שגלומה בהתפכחות מאשליה. לפני כארבעים שנה תיאר פטר סלוטרדייק ב-"*Critique of Cynical Reason*" (Sloterdijk 1988) כיצד הנפנוף בדגל המציאות הפך למעשה לצורה של התנערות מן המציאות. לנוכח גילויים של שחיתות פוליטית, למשל, אנחנו מנענעים בראשנו ומפטירים "אין פלא, ידענו, כולם מושחתים", ואז מוסיפים בשקט – או לא כל כך בשקט – "נו, אין מה לעשות". כך אנחנו מבטאים הכרה ביקורתית בפגמי המציאות שלנו, ובה בעת מקבלים אותה כגזרת גורל. במצב הדברים הזה, ככל שאנחנו יודעים יותר כך פוחתת יכולתנו לפעול בנחישות על בסיס הידע שלנו.

מרק פישר רואה בעמדה הזאת מאפיין בולט במיוחד של הקפיטליזם המאוחר, שהסתמך במידה רבה על התנפצות התקוות שלנו לעולם טוב יותר. "ריאליזם קפיטליסטי", לפי פישר, אינו תביעתה של האידיאולוגיה לחגוג את עליונות השיטה הקפיטליסטית על פני כל שאר השיטות החברתיות-כלכליות, אלא תביעתה שנחווה את כישלון כל שאר החלופות כראיה לכך שהקפיטליזם הוא מציאות סופית והכרחית (פישר 2023). זו אידיאולוגיית השורד האחרון, כביכול. כך האידיאולוגיה מעודדת אותנו לחלום, ואז להתפכח מן האשליה. רק

עם התנפצות התקווה נוכל להתפכח באמת ולהכיר בהכרחיותה של המציאות, שהיא בלי ספק פגומה מאוד, בלשון המעטה. הציניות, חוסר היכולת להאמין שדברים יכולים להיות אחרים וטובים יותר, היא פטליזם בעל בסיס אידיאולוגי, פטליזם שנסמך על התעוררות או התפכחות. כך אנו מתמודדים יותר ויותר עם אידיאולוגיות שמקדמות גרסאות של "ריאליזם ציני", שאינן מציעות לנו דבר לחלום עליו או לשאוף אליו מלבד שלל "ריאליזמים מפוכחים" שכל אחד מהם גרוע ממשנהו.

שלטון הגרוע ביותר: אין דבר שהוא בלתי אפשרי

איך נסביר את ההידרדרות הנוכחית שלנו, את הפנייה הנוכחית לגרוע ביותר? האידיאולוגיות הימניות החדשות, שנראה כי הן עולות כפורחות בכל מקום, אינן מציגות חזון של עולם טוב יותר, ולו חזון כוזב מבחינה אידיאולוגית; נראה שהן מקדמות משהו גרוע יותר, והן משגשגות על רקע הרעיון הגורס כי אף שהדברים אינם יכולים להשתפר, הם יכולים בלי ספק להידרדר. שניים וחצי עשורים מאז תחילת המאה העשרים ואחת אנחנו רואים סביבנו גלישה מתמדת של דמוקרטיה ליברליות אל מה שאפשר לכנותו קקיסטוקרטיה, שלטון הגרועים ביותר. אנחנו רואים עלייה של דמויות שמכות ושל מפלגות פוליטיות שנרמה שהגליטימציה שלהן גדלה ככל שהן ממחישות עד כמה הן בלתי ראויות לשלטון. כאנשים רציונליים אנחנו תולשים את שערותינו מרוב ייאוש.

אבל האם אלה הם באמת הגרועים ביותר? האם לא נוכל לדמיין בקלות, מעבר לפינה ממש, משהו גרוע עוד יותר? האם מאחורי הנקמנות היהירה של אדם כטראמפ, המבטיח לנהוג ביריביו הפוליטיים כרודן אם ייבחר מחדש, לא מחכה משהו גרוע עוד יותר – למשל האידיאולוגיה המתגבשת של הלאומנות הנוצרית? מאחורי האנוכיות חסרת הבושה של אדם כנתניהו, האם לא מחכה משהו גרוע יותר כדוגמת האידיאולוגיה הקנאית של הימין היהודי המשיחי? הייתכן כי מה שאנחנו צופים בו כעת אינו אלא צעד בדרך למשהו גרוע יותר שאנו מכירים מן המאה העשרים – פשיזם וטוטליטריות גמורים?²

שלטון הגרועים ביותר מעיד על משהו נרחב יותר מאשר צורת ממשל שהולכת וקונה לה אחיזה במקומותינו: הוא מעיד על הלך רוח שכיח. אם אנו אכן חיים היום ב"ציר הזמן האפל ביותר" – ברוחו של ג'ם פופולרי המתייחס לתיאוריית היקומים המקבילים המתוארת

2 ואולי עצם ההשוואה הזאת היא הסחת דעת מסוכנת, כי צלליהם של אירועים הסטוריים מרחיקים אותנו מהתמודדות עם עומק השעמום והאכזבה של הריסטופיה הפוסטמודרנית, השוללת מאיתנו אפילו את ההתנגשות הדרמטית, הסופית, האפוקליפטית, בין טוב לרע. זו תחושה שמשותפת לגישותיהם של בלנשו ופישר, השונות מאוד מכל בחינה אחרת. פישר כינה את עמוד הפייסבוק האנטי-פייסבוקי שלו "דיסטופיה משעממת", ואילו בלנשו (Blanchot 1997) מנתח את ההיבט ה"מאכזב" במה שנרמה כצעידתנו הסהרורית לעבר האסון.

בספרי וסרטי קומיקס – הרי מדובר בפרדוקס: זהו העולם הגרוע ביותר האפשרי דווקא משום שהמצב עדיין יכול להיות גרוע יותר. כי עד כמה שהמצב גרוע, אפשר להיות סמוכים ובטוחים שמחכה לנו גרוע ממנו. כפי שמשבר האקלים הוא התהליך שבו סביבתנו הטבעית הופכת בהדרגה, מעלה אחר מעלה, לגיהנום עלי אדמות, כך הקקיסטוקרטיה היא התצורה הפוליטית שבאמצעותה אנחנו הופכים בהדרגה את החברה האנושית לגיהנום עלי אדמות. בשני המקרים, עצם העובדה שהדברים עלולים להידרדר – וכנראה אכן יתדרדרו – עוזרת באופן מוזר להחזיק אותנו במלתעות הדבר שצריך היה להימנע ממנו בכל מחיר. כמו במשל הצפרדע המתבשלת לאיטה, אנחנו יכולים להמשיך להגיד "זה לא כל כך נורא, יכול להיות גרוע יותר" – עד שכבר לא נוכל להגיד דבר. מהו הגרוע שאין גרוע ממנו? תחת שלטון הגרועים ביותר איננו זוכים לתשובה ברורה לשאלה הזאת, אבל את השאלה עצמה אנחנו הופכים לחזות הכול, צובעים בה את כל האופק כולו. מה הוא יעשה עכשיו? האם שם זה ייגמר? אילו עוד אסונות מחכים לנו, ומה יהיה "האסון הגדול" שאחריו ישתנו הדברים לעד? או בקיצור: איפה הסף?

במושג "סף" מתקיימת דואליות: אל הסף אי-אפשר להגיע, אבל אפשר לחצות אותו. הסף, כמו המוות, הוא תנאי בסיסי, אופק שתוחם את גבולות הניסיון, ולא משהו שאפשר לחוות בפני עצמו. אבל סף הוא גם דבר שאנחנו חוצים לפעמים. חציית סף מייצרת אשליה אידיאולוגית מזן מיוחד מאוד, שהולך ונעשה שכיח בימינו: היא מנכיחה בתוך חוויית המציאות את מה שבדרך כלל משמש תנאי שקוף של הניסיון. שלטון הגרועים ביותר מנצל זאת לצרכיו, ומשגשג בתהליך שבו הסף כביכול מאבד את שקיפות המסגרת וחודר אל תוך התמונה.

פישר מבחין בין הריאליזם הקפיטליסטי ובין צורות ישנות יותר של ריאליזם; הוא מראה כיצד בתנאים הטרונספורמטיביים המתמשכים של הקפיטליזם, הריאליזם מייצג הסתגלות מתמדת לנורמה שמשתנה בלי הרף. בתנאים המשתנים תדיר של הקפיטליזם, לטענתו, הריאליזם איננו עוד סף יציב או עקרון מציאות, כפי שהיה אולי בתנאי חיים מסורתיים (פישר 2023, 135-136; וראו גם Link 2004). כאן טמון רמז חשוב במאמצינו להבין את הריאליזם החדש, האסוני, שבתוכו משגשגת הסמכותנות החדשה. שיטות סמכותניות חדשות דורשות בלהט נורמליזציה מתמדת של תנאים גרועים יותר ויותר (מה שאדם קרטיס מכנה היפר-נורמליזציה; Something Fantastic 2023): כמה גרוע יותר יכול להיות? האם יש גבול למה שנוכל להתרגל אליו? בתנאי הריאליזם האוטוריטרי החדש, הנורמליזציה של מה שעד לאחרונה נחשב בלתי אפשרי ולא מקובל הופכת להרפתקה מרגשת, לחיפוש אחר נקודת הרתיעה. כך מקפלת הסמכותנות החדשה אל תוך הדינמיקה הפוליטית את המתח הגלום בסף, את המתח שבין אירוע דרמטי של קרע או שבר ובין תנאי הבסיס. היא מנרמלת את חוויית ההסגה של גבולות הנורמה, ומטשטשת הלכה למעשה את ההבחנה בין הנורמליות ובין הסטייה. בתהליך ההידרדרות הזה, ומתוך תחושה מנקרת

שהגרוע מכול עוד לפנינו, אנחנו מאבדים קשר עין עם תהליך ההתממשות המדויק של הגרוע ביותר.

הבנה זו צריכה לחלחל גם לחקירת הסמכותנות החדשה כתופעה היסטורית. אנו נדחקים מלכתחילה להחליט אם למרוד אותה מול סטיות דרמטיות מן הנורמה הדמוקרטית הליברלית, כפי שנוטים להבינה חוקרים ופרשנים הפועלים במסגרת הנחות ליברליות, למשל באמצעות השוואתה לפשיזם ולטוטליטריות של המאה העשרים, או אולי לראות בה סימפטום של נטיית הקפיטליזם למשבר, כפי שטוענים רבים בחוגי השמאל הרדיקלי. מקס הורקהיימר ביטא זאת בקביעתו המפורסמת מ-1939 שלפיה "מי שאינו מוכן לדבר על הקפיטליזם, מן הראוי שישמור על שתיקה גם בנוגע לפשיזם" (Horkheimer 2005, 226). היום, לנוכח שינויים דרמטיים שעובר הקפיטליזם, יש הממהרים להכריז כי עולמנו הוא פוסט-קפיטליסטי. אלא שהשינוי הופך את הקפיטליזם למשהו גרוע עוד יותר: הוא כבר אינו נראה (רק) כאותו רובוט סתגלני להפליא שמגיע מן העתיד של הקפיטליזם המאוחר (בנוסח שליחות קטלנית 2), המייצר וסופג מחדש את כל העלויות החיצוניות (קליין 2009), את כל האיומים על קיומו המשתנה תדיר. הולכת ומתחזרת נטייתו של הקפיטליזם לייצר סוג אחר של עודפות, שאותה הוא אינו מסוגל לספוג מחדש. הוא מתגלגל למשבר שאי-אפשר לטפל בו בתוך המסגרת הקפיטליסטית. משבר האקלים הוא המקרה הבולט ביותר, אבל יש לעניין גם ביטוי פוליטי. אולי הגיע הזמן להפוך את קביעתו של הורקהיימר על ראשה: כל הבנה של הקפיטליזם שפוסחת על ממד ההרס העצמי הטמון בו, או ממעיטה בערכו, היא לכל היותר הבנה חלקית. כדי להבין את הקפיטליזם צריך אולי ללמוד את הסימפטומים שלו, השופכים אור על סתירותיו הפנימיות. למשל, הוא מייצר צורות פוליטיות שחותרות תחת שלטון ההון. הקפיטליזם לא רק דוחף אותנו לקבל את הטענה שכל החלופות לו הן גרועות יותר, כפי שהראה פישר בספרו ריאליזם קפיטליסטי (פישר 2023); הוא גם דוחף אותנו להגשים את אותן חלופות גרועות יותר, דוחק את סתגלנותו שלו עצמו אל מעבר לגבולותיו. הבה נשים את הדברים על השולחן: כן, יש מערך צבאי-תעשייתי רווחי מאוד, אבל מי בדיוק ירוויח ממלחמת ההשמדה המוחלטת שאליה העולם מתקדם עקב בצד אגודל? אם ננסח מחדש את דבריו של ז'אן-פרנסואה ליוטאר, שאסון השואה נראה לו כמעין רעידת אדמה שהשמדה את המכשירים שבעזרתם נהגנו למרוד רעידות כאלה, אזי כאשר אנחנו מדברים על השווקים הפיננסיים ש"מביאים בחשבון את כל הסיכונים", מן הראוי להפנות את המבט אל אסונות עתידיים ולשאול: איזה חישוב יכול באמת להביא בחשבון את השמדת כל מכשירי המדידה המשמשים אותנו? חישוב שיבקש לשקלל כל העת את מה שאינו בא בחשבון לא יוכל להפיק תוצאות שקולות, כאלה שיש להן משקל של ממש בתהליך שקול של קבלת החלטות. אי-אפשר לייצר שדה ניבוי יציב אם מניחים שהבלתי אפשרי יתגשם.

כאשר הבלתי אפשרי מתגשם דרך שגרה, אין עוד דבר שנראה בלתי אפשרי; אין שום דבר שלא בא בחשבון. עוצמתה של קביעה זו נעוצה במובנה הכפול – זה האסוני אך גם זה ההתכחשותי. הדבר עשוי למעשה להרגיע את הפחד שלנו מפני השמדה, משום שהוא מעלים את הגבול בתהליך של התקרבות בלתי פוסקת אליו. בניסוחה המדויק של זופנצ'יץ', אנחנו מוצאים את עצמנו אומרים: "העולם מגיע אל קיצו, אבל היי, זה לא סוף העולם!" (Zupančič 2022). צריך לשים לב לכך ש"ריאליזם" כזה חונק את התשוקה, כי באופן עקרוני אנחנו מתאווים דווקא אל הבלתי אפשרי, אל מה שמצוי מחוץ להישג יד. הגדרת האירוע של באדיו זוכה כאן לתפנית נוראה: כן, בוודאי, אפשר בהחלט לדמיין עולם אחר – עולם גרוע עוד יותר! בניסוח נאיבי, כדי לשקם את האמונה בהיתכנות של אירוע, בהיתכנותו של נס פוליטי, צריך לא רק להבין את תנאי הדיכוי החדשים והאסוניים, אלא גם להחדיר מחדש אל האירוע את תפיסת הטוב, או הטוב יותר. כי עצם הרעיון של שוני, ולו שוני רדיקלי מאוד (כמו אצל באדיו, שוני מן ההווה), אין פירושו שהשונה יהיה בהכרח טוב יותר.

נס מחולן: האירוע האנטי־מהותני של באדיו, או הפרדת האחד מן האינסוף

האירוע הוא מושג קשה, מרכזי במחשבתם של הוגים ידועים במורכבותם – מהידגר דרך ז'יל דלז ועד באדיו, שמאמר זה נשען על מושג האירוע שלו. לבחירה בבאדיו יש שתי סיבות: ראשית, מרכזיותו של מושג האירוע בפרויקט שלו; ושנית, טבעו הפוליטי המפורש. בניגוד להידגר, שמחשבתו פנתה אל האירוע רק בשנים שאחרי פרסום הוויה וזמן, כשחיפש דרכים חדשות לבטא ולחוות ממד שמצוי מעבר למדרג ההווה, אצל באדיו האירוע הוא מושג מרכזי בספרו בן שלושת הכרכים הוויה ואירוע (*L'Être et l'Événement*). מבחינת היידגר, האירוע היה הכול פרט לפוליטי³; מבחינת באדיו, הפוליטיקה היא אחת מארבע הזירות או הנסיבות המרכזיות להופעת האירוע לצד המדע, האהבה והאמנות⁴. בפילוסופיה בכלל, ובוודאי אצל באדיו, האירוע אינו סתם התרחשות חריגה ויוצאת מן הכלל. הוא אינו עובדה חדשה בסדר העובדות, תגלית, אלא דבר מה שיש לו מעמד אונטולוגי אחר, גבוה יותר, מזה של המציאות השגורה. יש בכוחו של אירוע לשנות באופן

3 בהערת שוליים לחיבורו על האירוע מציין היידגר את כל מחברותיו כמקור למחשבותיו בנושא, פרט למחברות הפוליטיות במפורש; ראו Heidegger 2013, 3.

4 בשל הטיפול הפורמלי מאוד של באדיו באונטולוגיה, כל דיון בנטייתו הפילוסופית שאינו בוחן את מה שבאדיו עצמו מביין כיסודות המתמטיים של מחשבתו נחשד כדיון פשטני על סף השרלטנות (האשמה שהופנתה שוב ושוב גם לבאדיו עצמו); ראו Sokal 1999, 180; Nirenberg and Nirenberg 2011; Scruton 2012. כך או כך, אם נחשוב שניסיונותיו לפורמליזציה הצליחו ואם לאו, הם בוודאי עוזרים להסביר את החשיבות ההיסטורית של מפעלו הפילוסופי.

היסודי ביותר את מצב העניינים הנתון שבו הוא מתערב, והדבר מעיד על כך שיש דבר מה גבוה וחזק יותר מסדרו של העולם כפי שאנחנו רואים אותו. אירוע של ממש הוא אירוע של חופש, המבסס את עליונות החידוש וההמצאה על פני המצב הקיים. אם כן, מושג האירוע אמור לספק לנו אמת מידה לשאלה אם מה שמתרחש ברגע מסוים הוא אכן יוצא מן הכלל; עלינו לשאול אם יש בכוחה של התרחשות לשנות באופן יסודי את המצב שבו היא מתארעת, ואם בשינוי הזה נוכל לגלות התגלמות של חופש, הופעה של דבר מה חדש באמת. הקושי לזהות ממדים של אירוע במובן הזה במציאות בת זמננו כרוך אפוא בקושי הגובר להבחין בין הכלל עצמו ובין היוצא מן הכלל. לפיכך יש טעם לבחון בקצרה את האופן שבו באדיו כורך יחד את הופעתו של החדש עם מופע של חופש. בחינה זו תאפשר לנו לאפיין את הרגע הנוכחי כתשליל של מושג האירוע. אין מדובר ב"עוד מאותו הדבר", מצב שבו האירוע פשוט לא מתרחש, אלא באנטי-אירוע – התרחשות שלילית במובן חזק. לשיטתו של באדיו, המתבסס על רעיונות שנגזרים מתורת הקבוצות, מספר האפשרויות החורגות מחוקי הזהות של כל מצב נתון הוא גדול לאין ערוך מאשר מספר האפשרויות העולות עימם בקנה אחד. בניסוח גס מאוד, בכל קבוצה נתונה של יחידים יהיו הרבה יותר חיבורים אפשריים בין היחידים הללו ובתוכם מאשר מספר היחידים כשלעצמם. אפשר לומר שיש יותר חלקים מאשר שלם. מבחינה זו, באדיו מבצע "לוקליזציה" פורמלית בזירת הווירטואלי: הוא מאתר אפשרויות שהן אימננטיות במצב נתון, אם כי בדרך כלל הן בלתי נראות ובלתי אפקטיביות עד שאירוע כלשהו מבליט אותן תחת דגלה של אמת שהתגלתה זה עתה. באדיו, ששומר אמונים לרעיון הקומוניסטי, מזהה כאן נטייה עמוקה של הפוליטיקה, ולמעשה הוא מזהה את האמת האונטולוגית הגלומה בקומוניזם: המכנה המשותף שיש לנו עם אחרים רחב לאין שיעור מן היסודות של זהותנו העצמית, המוכלת בתוך עצמה. כתלמידו של לואי אלטוסר, באדיו טוען על סמך האונטולוגיה שלו, שמקור השראתה מתמטי, שרק כמצדדים (partisans) אנחנו נעשים סובייקטים ומתחברים למציאות עמוקה יותר מן היחידאות השברירית שלנו. רק כאשר צצים חיבורים חדשים – סובייקטים פוליטיים חדשים שמסוגלים להישבע אמונים למאבק פוליטי – אפשר להגיד שסדר גבוה יותר, חזק יותר, פרץ לזירה. צורת חיים חדשה הופיעה: מטרה פוליטית חדשה, יצירת אמנות חדשה או רומן אהבים חדש. חשוב לבאדיו להדגיש שאירועים כאלה לא יהיו סתם הגשמה של אפשרויות שהתקיימו מלכתחילה, כי אז לא יוכל הדבר להסביר את כוחם להחריב ולברוא עולמות, את האופן שבו נדמה כי הם מגדירים מחדש – רטרואקטיבית כביכול – את עצם גבולותיו של שדה האפשר. האפשרויות הווירטואליות של עולם שונה הן אימננטיות לכל מצב נתון, דווקא מכיוון שאינן מובאות בחשבון מראש; ופריצתן לזירה היא שמכוננת אירוע.

על סמך התפתחויות אחרות במתמטיקה המודרנית מבקש באדיו להקיש את ההפרדה בין האחד לאינסוף, הנתפסת כעת. כיום, הודות להתפתחויות במתמטיקה, אפשר לתפוס

גם אינסוף של אינסופים. האינסוף אינו נקשר עוד בטבורו בעולם מטפיזי "שמעבר", בממלכת מוחלט שלא מן העולם הזה. האינסוף אינו הצד החיצוני או האחר של עולמות החיים הגשמיים והסופיים שלנו; והוא גם איננו הפשטה גרידא, קונסטרוקט של המחשבה. למעשה, מבחינת באדיו, האינסוף משנה את האופן שבו אנחנו יכולים – ואף חייבים – לחשוב על ההווה עצמה. הריבוי הוא כביכול עצם טבעה של ההווה. אלא שהיא מנוקדת במשהו שטבעו שונה. במילותיו שלו, המנסות להבחין את המטריאליזם היחודי שלו ממטריאליזמים שכיחים של תקופתנו, "יש רק גופים ושפות, אלא שיש גם אמיתות" (Badiou 2019, 4). בקיצור, מבחינת באדיו, הריבוי היסודי של ההווה אינו מביא לתפיסת עולם ניהיליסטית שבמסגרתה אין דבר פרט להבדלים, משום שבאותו שדה של תגליות מתמטיות הוא מוצא גם דרך – פורמלית במהותה – לחשוב על הבדלים שמייצרים הבדל; הבדלים שמאפשרים לדברים לקבל חשיבות גדולה גם אם בעבר לא הייתה להם חשיבות והם לא הובאו בחשבון. אירוע הוא התגבשות של ריבוי, שבעבר לא הייתה לו חשיבות ולא הובא בחשבון, לכלל סובייקט חדש של אמת.

ברור למדי שבאדיו משתייך למסורת מחשבתית שרואה במדינה, המלכדת יחדיו צורה פוליטית ואופן הוויה, את הדבר שיש לגבור עליו. את המשתייכים למסורת זו אין לראות כהוגים פשטניים או נאיביים שאינם מסוגלים להסביר את האנדרלמוסיה והאי־יציבות של החיים לאורך ההיסטוריה בכלל ובתקופה המודרנית בפרט. אפשר לייחס לבאדיו ולאחרים מסוגו את ההבנה שניסח כבר ולטר בנימין, שלפיה "מצב החירום שכתוכו אנו חיים איננו היצא מן הכלל אלא הכלל" (בנימין 1996, ב, 313). ועם זאת, ה"ריאליזם האסונוני" מעמיד בפנינו אתגר עמוק וטורד מנוחה, כי דומה שהוא משתמש באותה הבנה עצמה לביסוס הלגיטימציה שלו. יתר על כן, הוא נסמך על שינויים מהותיים במבנה הניסיון, שינויים שמקשים יותר מתמיד על ההבחנה בין מצב עניינים נורמלי ובין חריגה ממנו. אם נראה את המדינה כישות סטטית ויציבה בסך הכול שאפשר להתגבר עליה רק באמצעים מהפכניים, ניוותר פגיעים מאוד וחסרי יכולת להתנגד למצבים ולסיטואציות שנראה כי הם שוחקים את עצם ההבחנה בין "מצב חירום" ובין "חריג".

חווייה ומצב חירום: האסון כאנטי־אירוע

האסון, כמו האירוע, איננו אובייקט רגיל של הניסיון. ההתמודדות עם אסון מעמידה את הידע במתח מיוחד: דווקא ברגע שבו יש צורך עמוק בהכרה מפוכחת במציאות, עצם טבעו של מושא הידע – הלוא הוא האסון – מאיים להפוך את הידע הזה לבלתי אפקטיבי. כשמדובר בהתמודדות עם אסון, הבעיה אינה נוגעת רק לידע אלא גם להשפעה רגשית ולמצבו האפקטיבי של הידע. כי מה שמוטל כאן על הכף הוא סוג מיוחד של ידע מעורר חרדה, שנראה כי הוא חסין בפני הפנמה אפקטיבית. עובדה זו עשויה לשמש אותנו להגדרה

זמנית של האסון כאובייקט אפיסטמי; האסון הוא אובייקט שמעורר ישירות את בעיית המרחק האפיסטמולוגי הראוי. הבעיה היא כפולה – מצד אחד מופעלים כאן מנגנוני הכחשה פסיכולוגיים רבי עוצמה, ומצד שני, בנסותנו להפנים את הידע מעורר החרדה, הוא עלול להציף אותנו. החרדה מאיימת לשתק אותנו ולהטביע אותנו, ולכן ההתמודדות איתה דורשת מרחק פסיכולוגי מינימלי כלשהו. אבל האסון מעמיד במבחן לא רק את הידע, אלא גם את עצם החוויה.

רעיון התבונה הצינית של סלוטרדייק, שהוזכר לעיל, שואב השראה ישירה מעבודתו של בנימין, שניתח לפני מאה שנים כמעט את צמצומו של המרחק הביקורתי בתגובת ה"הלם" המורדנית (Sloterdijk 1988, xxxii). בעת החדשה, טען בנימין, החוויות נעשות יותר ויותר מבודדות, ועצם רישומן כ"חוויות" הפך לדרך להימנע ממפגש משמעותי עימן, מפגש שלאחר הפנמתו ישפיע על כל אופק של חוויה נוספת (בנימין 1996א). האם מה שאנחנו חווים היום – ריבוי אסונות ועליית הריאליזם האסוני – אינו אלא המשך של תגובת ה"הלם", או שמא ריבוי האסונות והאווירה האסונית הכללית מסמנים שינוי משמעותי דיו? האם האסון הוא הלם שנרשם כדי שנוכל להימנע ממנו, או שמא הוא אירוע המנפץ את הסטטוס קוו בדרכים שטומנות בחובן פוטנציאל משחרר?

במונחי תיאוריית הניסיון שירשנו מקאנט, ראוי לציין כי בתנאי אסון, שני עמודי התווך של הניסיון הקדם-תפיסתי – הזמן והמרחב – נתונים במתח מיוחד. באשר לזמן, תפיסה שכיחה של ההיסטוריה ושל החוויה הפרטית גם יחד מניחה כי קיימת הבחנה יציבה דיה בין "הזמן הארוך", זה של עידנים היסטוריים, ובין טבעם המתפרץ של אירועים. אבל מה קורה כאשר אסונות הופכים לשגרה? לאסונות יש אפקט טראומטי הנושא עימו תפיסת זמן של קרע והישנות. אין מדובר רק בשבר במהלך העניינים הרגיל, אלא בתחושה שהעולם הגיע לקיצו, ושכעת נגזר עלינו לחוות את הקץ הזה לנצח. הדבר דוחף אותנו לראות במצבי חירום נקודות סינגולריות יוצאות דופן, ומקשה עלינו יותר ויותר להתמודד עם המאפיינים המבניים והשגורים של האסון הגלובלי.

ובאשר למרחב – אירועי התקופה האחרונה הראו שוב ושוב שתרבויות דיגיטליות ניחנו בכוח מבהיל להקצין את השיח הפוליטי, עד כדי כך שמלחמה אזורית (רוסיה-אוקראינה, ישראל-חמאס) עלולה בהחלט להפוך לאסון עולמי. תיבות התהודה המפורסמות המאפיינות תרבויות מקוונות אינן מייצרות פרודות מבודדות ועצמאיות של דעת קהל – אפשרות שהייתה עלולה להיות גרועה דיה כשלעצמה – כי אם עמדות מסוכסכות שאין ליישכן, כי כל תיבה כזאת ממוקדת בהוכחת הצביעות והשקר שבנקודת המבט ההפוכה. לא זו בלבד שסכסוכים מסוימים גולשים אל מעבר להקשר האזורי שלהם, אלא שתהודתם העולמית היא מרכיב חיוני בפעולות הצדדים הלוחמים, והיא מייצרת שלל החלטות אסטרטגיות וטקטיות בשטח.

בדרך שבה אנחנו חווים אסונות כיום, נראה שהם לא רק מערערים את הגבול בין מצב העניינים הנורמלי ובין היוצא מן הכלל, ויהא הגבול הזה חדיר ככל שיהא; נראה שהם גם מטשטשים את ההבחנה בין "עולמות חיים" מקומיים, הקשרים ספציפיים, ובין הרקע הגלובלי. בשום פנים ואופן אין להסיק מכך שההקשר המקומי מאבד מחשיבותו, אולם חובה להכיר בכך שאי-אפשר עוד להניח אותו כנתון.

מה הבעיה בשיח המנגיד בין טראומה להקשר?

מייד אחרי שבעה באוקטובר נתבענו, הן בשיח התיאורטי הן בנטייה המעשית, לבחור אם להסתמך על ההקשר לשם ניתוח האירועים או להכיר בסינגולריות של הטראומה. דוגמה בולטת לכך הייתה הוויכוח הציבורי בין הפילוסוף הסלובני סלבו ז'יז'ק לסוציולוגית הישראלית אווה אילון. ז'יז'ק, שתמך בזכותה של ישראל לפעול צבאית נגד החמאס וגינה בכל פה את מתקפת חמאס, ספג ביקורת כשביקש בכל זאת להעמיד את הדברים בהקשרם (Lejeune 2023): מתקפת החמאס לא הייתה רוע טהור שהתפרץ משום מקום, אלא פעולה אנושית אלימה שהתרחשה על רקע שליטה בת עשורים של ישראל בפלסטינים, מצור על עזה והקצנה במדיניות הישראלית, שניסחה לסגור את האופק המצומצם ממילא של פתרון מדיני לקונפליקט. המסתייגים מדבריו אלו חשו שיש בהם משום טריוויאליזציה, אם לא מתן לגיטימציה ממש, למה שנחווה כרוע טהור. האם יש בהקשר, ואפילו בהקשר של דיכוי מתמשך, כדי להסביר ואולי אף להצדיק כל מעשה אלימות? אילון, מצידה, ביקשה להצביע על המגבלות של תפיסת ההקשר, חוסר היכולת של ההקשר להסביר את הרגשות שמעורר אסון טראומטי (Illouz 2023; Žižek 2023a). למשל, העובדה שלהחלטותיה של ההנהגה הפלסטינית היה חלק בתוצאה האסונית של אובדן המולדת של הפלסטינים אינה ממלאת תפקיד – ואינה צריכה למלא תפקיד – בהבנה שמצופה מאיתנו לגלות כלפי האבל העמוק והמכונן של אירוע זה בהיסטוריה הפלסטינית. אף שהדילמה הזאת – אם להעמיד דברים בהקשרם או דווקא להתמקד במה שההקשר אינו מצליח להסביר – נוגעת ברכות מן הסוגיות הקריטיות שעומדות על כף המאזניים, בסופו של דבר מדובר בבחירה כוזבת. כי צריך להכיר בכך שהרוע הייחודי של אסונות פוליטיים כרוך בכך שהם מוציאים, בפועל, אירועים מהקשרם. אני מתכוון כאן לדה-קונטקסטואליזציה של האסון ברוח שבה דלז מדבר על "דה-טרטוריאליזציה". שהרי השפעות האסון הפוליטי תלויות בבירור בהקשר: פעולות המלחמה שאנחנו מבצעים לא היו משפיעות באותו אופן טראומטי אלמלא הפעילו את הטראומות השייכות להקשרים ההיסטוריים שיהודים ופלסטינים חיים בהם (פוגרום, נכבה). אנחנו חווים בפועל דה-קונטקסטואליזציה אלימה, ולכן חיוני להשיב את ההקשר למקומו. אלא שלא די בראיית ההקשר כשלעצמה; ההתייחסות להקשר צריכה להגיב בתורה להשפעות של פירוק.

הררישה לבחור בין פרשנות של האירועים הנוכחיים מתוך חשיבה הקשרית "נורמלית" ובין התעקשות על האפקט הטראומטי הייחודי שלהם היא מובנת בהחלט. קונטקסטואליזציה פירושה הערכה קרת רוח, אובייקטיבית ורציונלית של האירועים, דרמטיים ככל שיהיו, ואילו ההתעקשות על ההשפעות הטראומטיות והייחודיות של האירוע היא עמדה פנימית קיומית של מי שחייו מוטלים על הכף. ובכל זאת, מי שיבקש לבחור בין שתי האפשרויות יתקשה לעשות זאת, כי מה שניצב מולו הוא הקשרים טראומטיים ומחוללי טראומה מחד גיסא, וטראומות שאי-אפשר להוציא אותן מהקשרן מאידך גיסא.

קונטקסטואליזציה מעוררת שתי בעיות כלליות, בעיית הרוחב ובעיית המרחק, שקשורות בטבורן במצוקתנו הנוכחית. ניסיונות כלליים להתייחס להקשר נתקלים בשני האתגרים האלה – באתגר ההיקף ובאתגר הגרעיניות: באיזו רזולוציה עלינו לפרוש את הקשריו של אירוע או את הקשריה של התפתחות, ומאיזה מרחק היסטורי? האם אנחנו נמצאים בעמדה שממנה אפשר כביכול לפרוס פרוסה מן ההיסטוריה ולהתבונן בה? ברגע הנוכחי שאנחנו נמצאים בו, שני ההיבטים הללו הם בעצמם שדות קרב.

נשאל כך: מהו ההקשר הרלוונטי למלחמה שפרצה בשבעה באוקטובר? האם אפשר להבינה רק במונחים מקומיים, כעוד פרק בסכסוך הישראלי-פלסטיני בן מאה השנים? הרי אין ספק שההקשר הזה הושפע מאז ומתמיד מדינמיקות רחבות יותר, אזוריות וגלובליות. עצם המסגור של הסכסוך הוא כיום חלק ממאבק גלובלי שיש כבר מי שהגדירו אותו כמלחמה גלובלית. אין ספק שהאסון הזה מהדהד הרחק אל מעבר לגרריו של סכסוך מקומי. הסיבות לתהודה הזאת מגוונות ומורכבות, וקשורות גם במעמד הסמלי שניתן לסכסוך הזה ולמתחים העמוקים בנוף הגיאופוליטי המשתנה: האם זו מלחמה של הציוויליזציה המערבית הנאורה בכרברים מן המזרח? או שמא זו מלחמת שחרור נגד האימפריאליזם המערבי? אי-אפשר להתעלם מהאופן שבו נרטיבים כאלה משרתים צדדים מנוגדים במאבקי כוח גלובליים: רוסיה וסין ובעלת בריתם המקומית, איראן, להוטות להציג עצמן כמי שמצדדות בדרום הגלובלי האנטי-אימפריאליסטי, מאבק שבאופן מסורתי השתתפו בו גם שמאלני המערב; ארצות הברית צריכה להציג עצמה כמי שמגוננת על מה שנודע כ"שלטון מבוסס כללים" (rule based order) מפני מה שנראה בוודאי כשלטון ציני וברוטלי הרבה יותר של רודנים שמתעלמים בנקל מהפרות של זכויות אדם בידי רודנים אחרים. אם נתעלם לרגע מהאינטרסים המושרשים בכל אחד מן הנרטיבים האלה, ברור ששתי החלופות פשטניות יתר על המידה ויש לדחותן: ישראל, בייחוד בהינתן ממשלתה הקיצונית הנוכחית, היא הדוגמה הגרועה ביותר כעת ל"ערכים מערביים" – אבל אף שלשלטונה בפלסטינים יש מאפיינים מובהקים של קולוניאליזם התנחלותי, ישראל היא גם כנראה הדוגמה הגרועה ביותר לאימפריאליזם מערבי, מאחר שנוסדה כבית לאומי ליהודים אחרי השואה.

המטרה אינה לבחור בנרטיב אחד על פני האחר אלא להבין שהנרטיביזציה של המציאות, גם אם היא הנרטיביזציה הרחבה ביותר, לא רק שרויה בהשתנות מתמדת אלא

גם ערוכה לקרב, שיוכרע כנראה בידי מי שינצח בסופו של דבר ויזכה בהגמוניה הגלובלית. כמו כל היסטוריה שנכתבת בידי המנצחים, גם את הנרטיבים האלה יהיה צורך לחקור עם שקיעתם ולקרוא עליהם תיגר. אבל כרגע אנו לכודים בין שני עתידים מתחרים, ולכל אחד מהם יש ממד מטריד משל עצמו.

טראומה בהקשרה

טראומה היא חוויה ייחודית דווקא משום שביסודה היא לעולם אינה נחווית באופן אישי. כשאנחנו בטראומה, אנחנו חווים מבחוץ את הדברים שקורים לנו – כאילו הם קורים למישהו אחר – או שאיננו יכולים להפסיק לחוות אותם, והם חוזרים לרדוף אותנו מחוץ להקשר של הפגיעה. כאן טמונים הצורך האמיתי מאוד להכיר בטראומה וגם הסכנה העצומה שבקידושה. תיארת קודם כיצד הימין הפוליטי מבקש לגייס את הטראומה האמיתית מאוד למען תוכניתו ההרסנית ונשבע שהטראומה תשמש לנו מכאן והלאה כהקשר חדש ותמידי. גם מן השמאל יש המתעקשים ששבעה באוקטובר יצר בזירת הזמן קרע שישנה את הדברים לעד, ולכן הם נוטים להתנגד לניסיונות של קונטקסטואליזציה בטענה שההקשר אינו יכול להסביר את מה שמפרק אותו. טענה זו נכונה במידה חלקית בלבד, כי רק ההקשר יכול להסביר את ההשפעות מחוללות הטראומה הייחודיות של כל טראומה נתונה. אי-הכרה בכך שהמציאות הנוכחית טראומטית היא מעשה של התכחשות. אבל באופן פרדוקסלי, גם הכרה בטראומה יכולה לשמש כדרך להתכחש לה, וכך קורה היום יותר ויותר.

לאסונות פוליטיים כמו מלחמה יש השפעה טראומטית ייחודית: הם ממוטטים את המרחק שבין ההווה להקשרו ההיסטורי ומציבים טמפורליות מחזורית. השפעתם המיידית היא למוטט הלכה למעשה את הפער שבנסיבות רגילות מפריד בין ההקשר ההיסטורי ובין ההווה. הדבר נכון במיוחד בחוויות של אסון כמו מלחמה בימינו, שהיא התפרצות אלימה בסכסוך שהגיע למבוי סתום: יש שינוי מוחש, אם כי קשה להגדרה, בעצם חוויית הזמן. אין זה סתם קרע או שבר במרוצתם הרגילה של הדברים, אלא תחושה שהעולם בא אל סופו וכעת נגזר עלינו לסבול את סוף העולם לנצח. שברים היסטוריים (למשל, במקרה של הסכסוך הישראלי-פלסטיני, השנים 1948, 1967, ואולי גם 1939, 1945 ועוד) צפים כעת מחדש באופן זר ומוזר, וכבר אינם נראים רק חלק מן ההקשר ההיסטורי.

הדימוי המפורסם של בנימין, הרואה בהיסטוריה כולה אסון, עשוי להיות לנו שימושי בהקשר זה: לשיטתו, לעיתים קרובות אנו מחמיצים את העובדה שההיסטוריה האסונית נמצאת ברקע, מאחורי גבנו (כך שמלאך ההיסטוריה הוא שרואה אותה; אנו עצמנו עומדים ופנינו אליו). "כך נראה בהכרח מלאך ההיסטוריה. [...] במקום שם מופיעה לפנינו שרשרת של אירועים, רואה הוא שואה אחת ויחידה, העורמת בלי הרף גלי חורבות אלו על אלו ומטילה אותם לרגליו" (בנימין 1996, ב, 313).

במקום אחר מציע בנימין הגדרה תמציתית לאסון: "קטסטרופה – החמצת ההזדמנות" (בנימין 2019, 220). כעת אפשר לסכם בקצרה את הדמיון ואת ההבדל בין תפיסות הווירטואלי כמרחב האפשרויות הבלתי ממומשות אצל בנימין ואצל באדיו: לפי בנימין הווירטואלי מפעיל לחץ על ההיסטוריה ועל חווייתנו הסובייקטיבית באמצעות ההזדמנויות שהוחמצו, האפשרויות שלא מימשנו. בתזות על הפילוסופיה של ההיסטוריה הוא מעיר שרק בהזדמנויות שהוחמצו בעבר אפשר למצוא בבואה של אושר, רמז חווייתי למה שאפשר לייחל לו (שם, 154-155). מנקודת המבט של מלאך ההיסטוריה, העומד מולנו ומביט אל מאחורי גבנו, נראית ההיסטוריה כמלואה כהזדמנות מוחמצת. זהו ממד חשוב שמוחמץ בדין וחשבון הפורמלי של באדיו. יש ממד ניסיוני חווייתי, מוחשיות חמקמקה, למרחב האפשרויות הווירטואלי, ומכאן הצורך להבין את השינויים שחלים ביחס ובגישה שלנו אליו. יש לקח חשוב ללמוד מהבנת הרגע הנוכחי כאנטי-אירוע, תשליל ממש של האירוע במובנו של באדיו, מצב שבו הגישה לארכיב הווירטואלי נחסמת מכיוון שהוא קרוב מדי, ממשי מדי.

בחוויית האסון דומה כי נדחפנו אל תוך הרקע הזה, שבו אין שום אופק. מבחינה זו, קטסטרופות פוליטיות בנות ימינו פועלות באופן מקומי כאנטי-אירועים: הן ממוטטות את הפער שבין האקטואליה היומיומית ("ההווה") ובין הרקע הווירטואלי, ומקשות על הופעתן של אפשרויות משחררות כגון סובייקט פוליטי חדש ומהפכני. בהגדרה, אפשרויות כאלה לעולם אינן נמצאות שם סתם; אבל במערכים האסוניים של ימינו, ייתכן שאפשר לחלץ אותן באמצעות עבודה מדויקת מול המנגנונים והדינמיקות המניעים את האסון, באמצעות התעסקות באיכויות הספציפיות שלו העוקרות אותו מן ההקשר. כעת נראה שחסר לנו המרחק הביקורתי לא רק מן המצב עצמו, אלא – אולי בעיקר – מן הרקע הווירטואלי שלו, מן ההיסטוריה שלו ומארכיון הזדמנויותיו המוחמצות, מן העתידים האפשריים שנדחקו הצידה. העבר הווירטואלי של האסון הקונקרטי שלנו, המכביד יותר מאי פעם ונראה יותר ויותר כשרשרת אירועים בלתי נמנעת שמוליכה מדחי אל דחי, הוא האתר היחיד שמתוכו אפשר אולי לחלום עתיד אחר.

איך לסיים מלחמה: דה־פטישיזציה של חוויית הסף

השאלה היא תמיד איך לסיים מלחמה. לא האם לסיים אותה (כן), וגם לא מתי (בהקדם האפשרי), אלא איך. הסיבה לכך היא שמלחמה, באופן כללי, כופה עצמה כהכרח, כגזרת גורל. מלחמה היא אסון מעשה ידי אדם, אבל אין פירוש הדבר שהיא עניין של בחירה או החלטה. למעשה, חלק גדול ממה שנורא כל כך במלחמה הוא שנראה כאילו היא מבטאת כורח מסדר גבוה יותר. מבחינה עקרונית, מלחמה איננה אובייקט ישיר של רצוננו שלנו אלא של רצון אחר כלשהו: רצון האלוהים, פעולות האויב, ההכרח ההיסטורי. המלחמה

פורצת שוב ושוב. הטמפורליות של המלחמה היא זו של שיבת המודחק, התפרצות של סדר אחר ואל-זמני אל תוך חיינו, סדר שלעולם אינו נוכח במלואו ומעולם לא נכח במלואו. מלחמה היא חוויית סף. אבל כבר ראינו זה מכבר את השינויים היסודיים המתחוללים בחוויית הגבולות שלנו. בהקשר מלחמתי, אנחנו חווים כיום התלכדות של שלוש אופנויות מלחמה שהופיעו במאה העשרים: המלחמה הגלובלית, שמערבת את הכוחות הפוליטיים הגדולים בעולם ויכולה לשרטט מחדש את מפת העולם; המלחמה הקרה, שכוונה למניעת המלחמה האחרונה, הקטלנית, שהייתה פורצת אילו הדברים היו מסלימים; והמלחמה הבלתי נגמרת, המתנהלת נגד שחקנים לא מדינתיים (המלחמה בטרור, המלחמה בסמים). אנחנו נכנסים לעידן שבו שלוש אופנויות המלחמה הללו הולכות ומתקרבות זו לזו. המלחמה הבלתי נגמרת היא זו שבה אי-אפשר להכריז על ניצחון מוחלט. אין גבולות חדשים לשרטט בין שחקנים מדינתיים ולא-מדינתיים. העימות הגלובלי המתגבש, שבו מעצמות גרעין מתייצבות זו מול זו בלי שיוכלו להכריע את יריבתן אלא בהשמדה מוחלטת, מצטייר כשילוב מחריד בין מלחמה "מסורתית" שיכולה להסתיים בניצחון ברור של אחד הצדדים ובין מלחמה בלתי נגמרת נגד שחקנים חמקמקים יותר. עד כמה אפשר להתקרב אל סף ההשמדה? האם אפשר להשיב הגמוניה גלובלית על כנה, או להפיל אותה, בלי להגיע עד לקצה ממש? אלה הדברים המונחים על הכף בעימות הגלובלי בן ימינו, שבתוכו משוקע בכירור גם העימות המקומי שלנו. המלחמה בתקופתנו הייתה למלחמת סף, מלחמה על הקצה. אנחנו יוצאים למלחמה כדי למנוע מלחמה גדולה יותר והרסנית יותר, שאליה אנחנו מתקרבים עקב בצד אגודל ככל שהלחימה מתארכת.

כדי שיהיה סוף המלחמה הזאת – וסופה חייב להגיע – נצטרך לפעול במהירות לדה-פטישיזציה של חוויית הגבול שלנו. המלחמה כופה עצמה על החוויה כהקשר האולטימטיבי, כמה שנשאר כאשר נושרים כל שאר ההקשרים. זה כוח הגדרתו של קרל שמיט למרחב הפוליטי סביב ההבחנה בין אוהב לאויב (Schmitt 2007). על פי תפיסה זו, רגע פוליטי הוא רגע אמת שבו שדה נתון של משמעות ופעילות עובר תהליך של טיהור, של הבחנה חדה בין פנים לחוץ. אמונה דתית, למשל, עוברת פוליטיזציה כאשר היא נדרשת להבחין בין כפירה לדוקסה. מנקודת מבט זו, רגע אמת, כזה שבו הדברים נעשים אמיתיים ומגיע הזמן לבחור צד ולסכן הכול, הוא פוליטי מעצם טבעו, בכל תחום משמעות שבו הוא מתרחש. באופן כללי, אסונות הם חוויות קצה, חוויות שאנו פוגשים בהן משהו שאיננו יכולים ליישב עם הניסיון. אחד המאפיינים הייחודיים של המלחמה כחוויית סף, ומה שהופך אותה לאובייקט מחשבה שאיננו דומה לשום דבר אחר, הוא קרבתה לסתירה. מלחמה היא מטפורה עתיקה למה שמחשבתנו תלויה בו ואף על פי כן אי-אפשר לחשוב עליו בפני עצמו. אבל היא לא רק מטפורה. הבנה של סתירות משתייכת במובלע לתחום החשיבה הרציונלית – אבל הפיכת הסתירה לאובייקט של מחשבה יוצרת חידות בלתי פתירות. אפשר לומר שהמחשבה נאבקת להכיל את המלחמה. אך יש כאן פיתוי לשרטט קו הפרדה ברור בין המלחמה

כמטפורה ובין המציאות של המלחמה. מלחמה היא עניין של חיים ומוות, רגע של פעולה מיידית ולא של הרהור. זה נכון כמובן, אבל באופן הזה המלחמה דוחפת אותנו להפסיק לחשוב. הטיעון כי המלחמה מגלמת בתוכה סתירה אינו תרגיל אינטלקטואלי בהפשטות אלא ממד, מופשט אמנם, של חוויית המלחמה. כי במלחמה אנחנו חווים חוויה שלילית של שליליות מסותרת – של מה שישנו ואיננו בעת ובעונה אחת. במלחמה, שבה ההישרדות מונחת על הכף, אנחנו באופן וירטואלי גם מתים וגם חיים. הדבר תקף בוודאי לגבי לוחמים שמסכנים את חייהם בשדה הקרב, והוא נכון עקרונית גם לאוכלוסייה האזרחית שבמרחק, כל עוד המלחמה נמשכת.

מתוך כך, המלחמה לא סתם מחברת אותנו עם המוות, הלוא הוא הסף שלעולם לא נוכל לחוות; היא מחברת אותנו עם האופן שבו המוות מערער את חיינו מבפנים. היא אינה מעוררת בנו רק פחד מוות, אלא גם חרדה לגבי השאלה אם חיינו באמת. החרדה, כך למדנו מפרויד, היא הרגש האחד שלעולם אינו משקר. אבל אפשר לגייסה בשירות השקר. החרדה היא הרגש המתיישב עם קרבתנו לאובייקט בלתי אפשרי, לסתירה ממש, לאובייקט שהוא גורם התשוקה. החיסור הזה של פיסת הממשי הוא שמעניק לממשות את לכידותה; חסימתו והתייחסות אליו כאל בלתי אפשרי מכוננות את גבולות הניסיון שלנו. סדקים ברקמת המציאות, התחושה הממשית מאוד שהדברים מתפרקים, הם רגעים שבהם אובייקט כזה מופיע. הריאליזם של המלחמה כמחלט פוליטי, הממשי עד מאוד – ממשי במידה בלתי נסבלת – נסמך על פטישיזציה חמורה של הגבול. שם – במקום שבו אנחנו נתקלים בסתירה הבלתי נסבלת של השוויון הנורא בין כל הסובייקטים במלחמה, ובכלל זה האויב – שם עולה הצורך למתוח קו. התפיסה השמיטיאנית שלפיה הפוליטי מציע רגע אמת נסמכת אפוא על הביות הכוזב של הסכסוך הפנימי הזה. היא מוכרת לנו את האשליה רבת העוצמה כי את הסכסוך הזה אפשר לייצב; כאילו אם רק נפנה את האלימות ההרסנית לכיוון הנכון, היא יכולה לשמש ערובה לסדר הסמלי. המלחמה מבטיחה שהחוויה הטראומטית ביותר, החוויה של סיכון החיים וגרימת מוות, נושאת משמעות עמוקה, תהומית יותר משל כל מעשה אחר. אבל זו הבטחת שווא. בסופו של דבר, הפשיוז הוא הנכונות להשתמש בכוח מקסימלי ואף להחריב את העולם כולו, אם יש צורך בכך, כדי להבטיח ששום דבר לא ישתנה באמת, שיחסי השליטה יוותרו בעינם. הפשיוז מגייס את החרדה הקיומית כדי להתכחש למה שהיא מכוונת אליו באמת.

ראיית המלחמה כקטסטרופה ספציפית עשויה לאפשר לנו לדחות את היציבות הכוזבת שמציעה נוסחת העוינות השמיטיאנית. ההכרעתנות (decisionism) הריבונית היא הכוזבת, כאן כמו תמיד. כי מי הוא זה שמחליט על ההבחנה בין אוהב לאויב? הבה נבחן תשובה אחרת: ההכרעה בין אוהב לאויב נתונה לרצונו של האחר, או ליתר דיוק, למשחק הגומלין בין "האחר הגדול" ל"אחר הקטן".

לא צריך להתבייש לנסח זאת באופן הבא: אף אחד לא רוצה מלחמה. הכוונה איננה למוכן הנאיבי שמתייחס לרטוריקה הכללית הזו כפשוטה, כי אנחנו יודעים היטב שיש במלחמה הזאת, כמו בכל מלחמה, אינטרסים רבים – החל במערך הצבאי-תעשייתי, דרך הישרדותו הפוליטית של נתניהו ועד לחזונות האפוקליפטיים של שותפיו הקואליציוניים. ובכל זאת, כדי לראות את המלחמה כהווייתה מן ההכרח להבין שהיא לעולם איננה בחירה פשוטה. המלחמה נראית כגזרת רצון גבוה יותר; היא מצווה או מחויבת – בידי הגורל, האלוהים, ההכרח ההיסטורי. לא אנחנו רוצים במלחמה, אלא רצון עמום כלשהו שאנחנו רואים בו רצון מוחלט. לא די לומר שהיא נחוות כהכרח; היא נחוות כתחושת שליחות שחובה להיענות לה (או לחלופין להתנגד לה בכל מאורדנו). זו שאלה קריטית: באילו תנאים נתמוך במלחמה אף על פי שלא בחרנו בה, נזהה את רצוננו עם הכורח שבה, וכיצד תיתכן למרות זאת התנגדות למלחמה. כך או כך, יש להבין שלא מספיק שנבטא חוסר שביעות רצון מן המלחמה. ההתנגדות לה חייבת להיות שונה מביטוי של משאלה אל מול הכרח גרידא. זעקה נגד המלחמה אינה יכולה להיות זעקה נגד מוות. שהרי איש אינו רוצה מלחמה, כפי שאיש אינו רוצה מוות; אבל בתנאים מסוימים, אנשים וחברות מתיישרים עם המוות והמלחמה.

המלחמה כאילו מצווה ממעל. היא גם נכפית עלינו בידי האויב. שם, בתווך שבין רצונו של האחר הגדול – הגורל, אלוהים או ההיסטוריה, ובין רצונו של האחר הקטן – האויב, מתקבלת ההחלטה על מלחמה. הרי מהי אותה "קונספציה" שמכשילה אותנו פעם אחר פעם? הניסיון לפרש את כוונות האויב, אותו אחר קטן שעיימו אנו לפותים במאבק לחיים או למוות, אנחנו או הם, הוא בסופו של דבר ניסיון לעמוד על הרגע המדויק שבו הם – שאין ספק כי אינם רוצים במלחמה, בדיוק כמונו – נכנעים לרצון או להכרח הגדולים מהם ומגיעים למסקנה שאין ברירה אלא לצאת למלחמה. זו הנקודה השברירית כל כך העומדת בלב המילים שבאמצעותן אנחנו יוצאים למלחמה, מילים כמו "קונספציה" ו"הרתעה". האויב מורתע מפני מלחמה, לא מפנינו. כלומר הוא מורתע, עד שאינו מורתע עוד. ההרתעה אפקטיבית כי איש אינו רוצה במלחמה. והיא נכשלת כי בנקודה מסוימת גובר רצון אחר. כך אנחנו מונעים מלחמה וכך אנחנו יוצאים למלחמה – על בסיס שיקולים בלתי אפשריים כאלה.

יש לקח חיובי שאפשר ללמוד מן האי-יציבות הרדיקלית הזאת בהבחנה שבין אוהב לאויב. למעשה, אפשר לגבש נוסחה חלופית להבחנה הזאת: המעבר מאיום (שנשקף מכל אדם) לעוינות גמורה מתרחש כאשר הוא, האחר, מחליט שהדבר הוחלט. אויב הוא מי שנחוש להילחם, מי שהכריע בעד מלחמה, ואילו אוהב פוטנציאלי, או לפחות בעל ברית, הוא כל מי שלא ניחן בנחישות הזאת, מי שלא נכנע להכרעת המלחמה. ועל כן עלינו לשאול את עצמנו מי בוחר ברגע זה במלחמה ומי עשוי לסייע בידינו להתנגד לה. אולי נגלה שיש לנו בעלי ברית מעבר לקווי האויב, ואויבים בתוך הבית פנימה.

מטראומה לאירוע

ננסח את הדברים במונחים פרגמטיים ופוליטיים: אם נבקש להימנע ממלחמה מסלימה בין כוחות שהולכים ומתחזקים, ואפילו אם נרצה בסך הכול להתמקם בצד הנכון של מלחמה מזדחלת כזאת, עלינו לחתור באופן אפקטיבי לסיום המלחמה. סיום המלחמה אין פירושו לשכוח שיש שם אויבים אמיתיים, ובוודאי לא את החטופים שהם מחזיקים. אויבים הם אמיתיים – חלקם כוחות מזוינים שמחויבים באופן פעיל להשמדתנו, וחלקם רק אוהדים את השקפת העולם הזאת. זה גורלנו כרגע. לחתור לסיום המלחמה פירושו לנסות להפריד, לבודד ולהחליש אויבים אמיתיים – ואלה אכן קיימים, מכך אי-אפשר לחמוק לעולם – ובה בעת לחזק את הקשרים עם בעלי ברית קיימים ולחתור להקמת בריתות חדשות. הנה מה שחייב השמאל ללמוד מהימין: האויבים הם אמיתיים. אי-אפשר לדמיין שהם לא קיימים ואי-אפשר להתיידיד איתם. לפעמים צריך גם להילחם נגדם. במלחמה יש יסוד של הכרח; אי-אפשר רק לסלוד ממנה. אבל כדי להגיע למשהו שמזכיר ניצחון, ולמעשה – אפילו כדי לשרוד, הימין צריך ללמוד שיעור חשוב מהשמאל: להפעיל עוד ועוד כוח, ליצור אויבים חדשים ולנכר בעלי ברית פוטנציאליים – לא זו בלבד שאלה פעולות חסרות טעם ונטולות מוסר; לקח כזה אמור להיות מובן מאליו. אבל את הלקח החיוני ביותר קשה יותר לשווק, כי הוא נוגע לעצם טבעו של הפיכחון: הכזב של המלחמה, השקר המקופל בהצגתה כעקרון מציאות אחרון, טמון בהבטחה שדווקא בהרס הנורא של המלחמה אפשר למצוא סדר, אתר של יציבות וודאות מוחלטים.

טראומה, שהיא ביטוי של הממשי החומק מייצובו במציאות – מבוי סתום אונטולוגי – אינה משרתת מטרה כלשהי, והיא מצביעה על פיסה מן הממשי שאי-אפשר לסמנה. לכן בדיוק אפשר לנצלה באופן אפקטיבי כל כך לכל משמעות ולכל מטרה. הטראומה, שלעולם איננה חוויה ישירה ואישית, היא הדבר שאידיאולוגיות קולקטיביות ופנטזיות פרטיות ניזונות ממנו. אובייקט החוויה הטראומטית הוא אובייקט בלתי אפשרי, והוא נחוה ככזה: הוא רודף אותך, הוא חובק כול, הוא אינו מסתיים לעולם, הוא לעולם אינו מתייצב כחוויה גרידא. במלחמה מבטיחים לנו שמה שאנחנו חווים כסכסוך פנימי, כקונפליקט שרודף אך לעולם אינו נוכח לגמרי כאובייקט של חוויה, יכול להגיע בסופו של דבר לכלל פתרון. איך נוכל לסרב לקניבליזציה של הטראומות שלנו? זו השאלה הבווערת כיום. מבחינה פוליטית, אין דבר רלוונטי יותר כרגע.

שני מאפיינים של הסיוט הקולקטיבי שלנו עשויים להציע כאן כיוון. את התסבוכת בין הטראומה הקולקטיבית היהודית לזו הפלסטינית (פוגרום, נכבה), שכעת עומדת בקדמת הבמה, צריך להביא בחשבון בזכות עצמה אף שבפועל היא דוחפת לעוד אסונות. הסיטים העמוקים ביותר באים בו זמנית לידי מימוש, ובאותו תהליך עצמו. הנטייה לבחור צד היא מובנת, גם אם היא בעייתית מבחינה מוסרית; מובנת ההזדהות עם הטראומה הקולקטיבית של הקבוצה שלנו, שהיא זו שאנחנו חווים באופן אישי ומיידי הרבה יותר. אבל המחשבה

שנוכל להיחלץ מן הטראומה שלנו באמצעות גרימת טראומה לאחרים אינה רק מגונה מבחינה מוסרית, אלא היא גם אשליה מסוכנת. חיבורים עם מי שמשתייכים לקולקטיב המוגדר כעת כאויב נראים היום פחות אפשריים, אבל הם נחוצים מתמיד. עד כמה שקשה לדמיין זאת בעיצומה של המלחמה, הטראומה יכולה לשמש קו תיחום בין אויבים אמיתיים לבעלי ברית וידידים פוטנציאליים. בעלי ברית פוטנציאליים הם אלה שנחושים להתנגד לשלטון האסוני של הטראומה, להכיר בטראומטי כמשהו שיש לטפל בו ולהתמודד עימו, משהו שאינו יכול לשמש אופק משמעות סופי. אויבים אמיתיים, לעומת זאת, הם מי שמעמידים את כל כוח רצונם ונחישותם לשירותו של המבוי הסתום.

במלחמה חוזר המודחק, בדרך מעוותת בהכרח. כדי להתמודד עם הרגע באמת, כדי להכיר במצב החירום האמיתי החבוי מאחורי מצב החירום המלאכותי, צריך קודם כול להתמודד עם הסתירות הקונקרטיות שהמקום הזה רווי בהן. האם אפשר להמציא צורות פוליטיות חדשות, חיבורים חדשים ותפיסות סובייקטיביות רעננות שיוכלו להכיל את הסכסוך בין יהודים לערבים? האם אפשר לפרוץ אל מחוץ לקולקטיביזציה של הטראומה שלנו?

לנין אמר: "או שהמהפכה תמנע את המלחמה, או שהמלחמה תצית מהפכה". האם תוכל המלחמה הזאת להצית מהפכה, שהיא אולי הדבר היחיד שעשוי להביא לסיום המלחמה? קשה מאוד לדמיין אפשרות כזאת בעיצומו של אסון שהטמפורליות שלו נתונה במבוי סתום; אבל הצורך בה מעולם לא היה דוחק יותר. נכון שטרם מצאנו תצורה פוליטית מבטיחה שעשויה להביא לסיום המלחמה; פוליטיקה אנטי-מלחמתית, אנטי-אסונית באמת, לא הומצאה עדיין, והיא שייכת לעתיד שבשום פנים ואופן אינו מובטח לנו. אבל זהו העתיד היחיד שאפשר לקיים.

במערך האסוני שלנו, אולי לא זמין לנו עוד האופטימיזם האסוני של לנין – התחושה, שרבים ממהפכני המאה העשרים היו שותפים לה, שככל שהמצב מחמיר כן מצבנו משתפר משום שאנו מתקרבים למהפכה הבלתי נמנעת. אבל גישה מפוכחת למצבנו האסוני מלמדת אותנו שהיום עצם ההתנגדות לאסון, הנחישות שלא להיכנע לנחמותיו הכוזבות, היא גישה מהפכנית בפני עצמה. ואף שקשה לראות חזון אוטופי משותף המאחד את כל מי שמסרבים לאמץ את האסון כגורל עליון וכאופק משמעות אחרון, אפשר עדיין לייצר על בסיס הסירוב הזה אחוות ובריתות. לא מוכרחים להתמודד עם האסון לבד, וגם לא מוכרחים להחיש את תוצאותיו העגומות מתוך תחושה כוזבת של קולקטיביות. יש שותפויות גורל אחרות; אפשר להמציא חיבורים חדשים.

התוכנית לתואר שני במדיניות ותיאוריה של האמנות, בצלאל אקדמיה לאמנות ועיצוב ירושלים, הפקולטה למשפטים, המכללה למנהל, ומכון ברנדייס לחברה, לכלכלה ולדמוקרטיה

ביבליוגרפיה

- בנימין, ולטר, 1996. "על מוטיבים אחדים אצל בודלר", הרהורים, בתרגום דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 93-112.
- , 1996. "על מושג ההיסטוריה", הרהורים, בתרגום דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 310-318.
- , 2019. פרויקט הפסאזים: מבחר, בתרגום ניר ורוני רצ'קובסקי, תל אביב: רסלינג. הובס, תומס, 2009. לווייתן, בתרגום אהרן אמיר, ירושלים: שלם.
- פישר, מרק, 2023. ריאליזם קפיטליסטי: האם אין אפשרות אחרת? בתרגום תמר הרמן, מודיעין: כנרת זמורה דביר.
- קליין, נעמי, 2009. דוקטרינת ההלם, בתרגום דבי אילון, תל אביב: אנדרלוס.
- Badiou, Alain, 2019. *The Logic of Worlds*, trans. Alberto Toscano, London: Bloomsbury.
- , 2022. *The Immanence of Truth*, trans. Susan Spitzer and Kenneth Reinhard, London: Bloomsbury.
- Blanchot, Maurice, 1997. "The Apocalypse is Disappointing," in *Friendship*, trans. Elizabeth Rottenberg, Stanford: Stanford University Press, pp. 101–108.
- Dupuy, Jean-Pierre, 2013. *Mark of the Sacred*, trans. M. B. DeBevoise, Stanford: Stanford University Press.
- , 2022. *How to Think about Catastrophe: Toward a Theory and Enlightened Doomsaying*, trans. M. B. DeBevoise, East Lansing: Michigan State University.
- Heidegger, Martin, 2013. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, trans. Richard Rojcewicz and Daniella Valega-Neu, Bloomington: Indiana Press.
- Horkheimer, Max, 2005. "The Jews and Europe," in Eduardo Mendieta (ed.), *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, New York: Routledge, pp. 225–242.
- Illouz, Eva, 2023. "The Global Left's Reaction to October 7 Threatens the Fight Against the Occupation," *Haaretz*, November 2.
- Lejeune, Martin, 2023. "17.10.2023 Frankfurt Slavoj Žižek Prohibition to Analyse the Situation Israel/Hamas Speech Book Fair" [video], YouTube, October 18.
- Link, Jürgen, 2004. "From the 'Power of the Norm' to 'Flexible Normalism': Considerations after Foucault," trans. Mirko M. Hall, *Cultural Critique* 57, pp. 14–32.

- Nirenberg, Ricardo L., and David Nirenberg, 2011. "Badiou's Number: A Critique of Mathematics as Ontology," *Critical Inquiry* 37(4), pp. 583–614.
- Schmitt, Carl, 2007. *The Concept of the Political*, trans. George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press.
- Scruton, Roger, 2012. "A Nothing Would do As Well," *Times Literary Supplement*, August 31.
- Sloterdijk, Peter, 1988. *Critique of Cynical Reason*, trans. Michael Eldred, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sokal, Alan, and Jean Bricmont, 1999. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York: Macmillan.
- Something Fantastic, 2023. "Hypernormalisation | Full Documentary | Adam Curtis" [video], YouTube, September 10.
- Žižek, Slavoj, 2023a. "Truth Has the Structure of a Fiction: An Imagined Phone Call," *The Philosophical Salon*, November 20.
- , 2023b. "What Lies Ahead," *Jacobin*, January 17.
- Zupančič, Alenka, 2022. "Perverse Disavowal and The Rhetoric of the End," in *Filozofski Vestnik* 43(2), pp. 89–103.