



דגים מחוץ למים

ארמין נאסהי

רק הדג שהורחק מהמים מתחיל לגבש לעצמו מושג על אודותיהם. מה שמשותף לגולה, למהגר, לפליט, לאיש השוליים, ליהודי וגם למבקר התרבות הוא תהליך של התרחקות מהעצמי, אם בכפייה אם מרצון. כל הקבוצות הללו דומות לדגים על היבשה: הן חוות את "מימיותם" של המים באופן שונה מהדג הנע בהם בחוסר דאגה. אלא שבעידן הנוכחי של מלחמות התרבות, הולך ונוצר חוסר אמון כלפי הסדר החברתי. המים הופכים לנראים לעין, אבל בכך משתבשים התנאים הבסיסיים המאפשרים סדר חברתי תקף

ספטמבר 2025

ה דג אינו יודע שהוא חי במים, משום שחייו כרוכים בהם באופן בלתי מתווכ. גם דג שהוצא אל היבשה אינו יודע שהוא (באופן מהותי) חי במים, כי במצב כזה הוא לא יוכל יותר לחיות. אילו היה יכול לשרוד זמן מה מחוץ למים, ואילו היה מסוגל להרהר במהות היותו דג (במושגים של פוליטיקת זהויות הוא היה עוסק אולי בסוגיית ה"דגיות" ומקום תחום לימוד, או לפחות דורש הכרה), אולי אז - דווקא על היבשה - היה מגלה שהוא חי במים, שכל קיומו תלוי במשהו שמעולם לא הבחין בו.

הדג שעל היבשה מצוי בעמדת נחיתות לעומת הדגים שבמים, שכן עליו לפתח מחדש התמצאות בעולם. ייתכן שייאלץ לבצע שינויים ב"דגיותו", אם לא לאבד אותה לגמרי. אך לצד החיסרון הזה יש גם יתרון: הוא מסוגל לראות מה שהדגים שבמים אינם מסוגלים אפילו לדמיין - שהם יצורי מים. האם זהו אכן יתרון? בכך אפשר לפקפק, לפחות מבחינת חיי היומיום, תחושת הביטחון, הנוחות הקיומית או תחושת ההשתייכות והסולידריות - כל מה שעולם הדגים מרבה להעלות על נס. אבל במובן הקוגניטיבי, זהו יתרון: הדג שעל היבשה רואה יותר מהדג שבמים. הוא רואה את המים, והוא רואה מה קורה לדג כאשר הוא מאבד את המים. ועם זאת, היתרון הזה מותנה בכך שהדג יצליח לשרוד.

גלות ביבשה

לא קשה לזהות בסיפורי הדגים האלה את ההקבלה למצבו של הגולה. בגלות, סביר שהגולה יבין ביתר חדות מה הוא הותיר מאחור; בדרך כלל משהו שאמנם היה "שלו", ועם זאת היה עבורו בלתי נסבל, מסוכן, אולי אף מסכן חיים. בכל מקרה, הוא חדל להיות מובן מאליו. אם ננסח זאת במונחים של חקר ההגירה, הגולה נתון הן ל"כוחות דחיפה" הן ל"כוחות משיכה": כוחות שדוחפים אותו לעזוב וכוחות שמושכים אותו למקום אחר, יוצרים הבטחה להצלה מסכנה מיידית – פוליטית, דתית, חברתית, משפטית או אידיאולוגית.

אילו היה הגולה דג, היה מבחין לכל המאוחר בגלות בכך שהוא חי במים; אף שזו כמובן אלגוריה מופשטת למדי, שכן הגולה חש כבר קודם לכן שה"מים" שסביבו כבר אינם מובנים מאליהם, משום שהם נעשו עכורים, מזוהמים, מאיימים, מסוכנים, זרים, מורעלים, מועטים. אם נמשיך במטפורת הדג, עולה השאלה כיצד הגיע הדג אל היבשה. האם נלכד ברשת דייגים? האם קפץ לשם מרצונו?

בכל מקרה, קודם לגלות מתחולל תהליך של התרחקות. ייתכן שאף אפשר לומר כי על האדם להיות בגלות פנימית כלשהי כדי שיצא לגלות פיזית ויעזוב לא כמהגר "רגיל" שפשוט מחפש עבודה טובה יותר, ביטחון כלכלי, חוויה חדשה או הבטחה כלשהי. הגירה, כלומר הגירה רגילה, שהיא תופעה טבעית בחברות אנושיות, היא תהליך מורכב של כוחות דחיפה ומשיכה, והיא גם תלויה בהזדמנויות. המבט של מהגר כזה מופנה החוצה – אל אופק כלשהו שעומד ביחס לתנאים הפנימיים של המקום שממנו הוא בא: שוקי עבודה, סיכויי חיים וכדומה.

לעומת זאת, אם נצייר טיפוס אידיאלי של גולה, מבטו של זה מופנה דווקא פנימה, אל תנאי קיומו שלו, ההולכים ונגלים לעין ובה בעת גם נעשים בלתי נסבלים. ממילא יש זיקה פנימית בין היכולת לראות ובין חוסר ביטחון. אצל הגולה, כוחות הדחיפה הם שנכנסים לפעולה, כנראה יותר מאשר כוחות המשיכה. לגולה נעשה שקוף מה שסביבתו אולי אינה רואה כלל: את תנאי (חוסר) האפשרות של קיומה. השקיפות הזאת עלולה להיות מכבידה מאוד.

כאשר עולות תחושות של אי-ודאות, חשד או חוסר נוחות, מופיעה הדרישה ל"שקיפות". אבל ככל שהשקיפות רבה יותר, תחושת הביטחון דווקא פוחתת. ביטחון דורש גם את היכולת שלא להביט מקרוב מדי. הדבר נובע מעצם העובדה שאי-אפשר לראות הכול; הביטחון תלוי תמיד באמון בשארית הבלתי נראית, בהנחה המקדמית והלא מודעת ש"ככה זה". ביטחון מתקיים מתוך מיידיות, מתוך ויתור על רפלקסיה, מתוך הנחה מובלעת שהדברים הם כפי שהם.

הביטחון מסיט את המבט הרחק מתנאי האפשרות של מה שקיים. ביטחון הוא הפריבילגיה של הדגים שבמים, שאינם צריכים לדעת מהם "מים" כדי שיוכלו לחיות בהם. רק הדג שהורחק מהמים מתחיל לגבש לעצמו מושג על אודותיהם, והדבר כרוך במחויבות: להביט לעומק.

התרחקות

נראה שהמשותף לגולה, למהגר, לפליט ולאישי השוליים הוא תהליך של התרחקות מהעצמי, אם בכפייה אם מרצון. אם נרחיק לכת עוד קצת עם מטפורת הדג, נוכל לומר שכל הקבוצות הללו, כל מי שמורחק במידה כלשהי מהמוכר, דומה לדגים על היבשה. הוא חווה את "מימיותם" של המים אחרת מאשר הדג הנע בהם בחוסר דאגה, שעבורו המים נותרים מדיום בלתי נראה.

לכן כדאי להתעמק בתופעת המרחק, או ההתרחקות. הסוציולוגיה מציעה לכך בעיקר שתי פרספקטיבות: האחת היא עמדתו של נורברט אליאס, שבספרו **מעורבות והתרחקות** (Engagement und Distanzierung) מציג את היסודות הסוציולוגיים-תפיסתיים של תיאוריית התרבות שלו; האחרת היא רעיונותיו של אלפרד שוץ, שלפיהם העמדה המדעית היא השעיה של הוודאיות המאפיינות את "העמדה הנאיבית-טבעית" של חיי היומיום. שני ההוגים הללו משתייכים לגישת הסוציולוגיה של הידע.

בתהליך התרבות שתיאר אליאס, בני האדם הולכים ונעשים תלויים זה בזה, אך בד בבד הם הולכים ומאמצים עמדה מרוחקת כלפי האחרים וכלפי העולם. אליאס מתאר את צורת הידע בהתפתחות האבולוציונית של החברה, כלומר בתהליך התרבות, ומבחין בין "מעורבות" ל"התרחקות". אין המדובר בשתי גישות שונות כלפי העולם, אלא במושגים שמדגישים את תנאי האפשרות התפיסתיים בחברות קדומות שבהן המיידיות הייתה רבה יותר.

גישה "מעורבת" אוהזת תמיד ברושם הישיר של המציאות, ומקבלת את העולם כפי שהוא. "כפי שהוא" - כלומר, העולם אינו מעורר שאלות; הוא בעצמו התשובה, והאדם תמיד כבר מעורב בו. אליאס מתאר גישה זו כיחס רגשי כלפי העולם, יחס שאינו מתפתח לכדי התבוננות מרוחקת, מבוקרת ומתודולוגית אלא נותר בתחושת מיידיות שמעוררת תגובה רגשית. הוא אינו קושר זאת רק ליחסים בין בני אדם, אלא גם ליחסי אדם-טבע ולפרשנות של תופעות טבע. אלה טעונים במשמעות בלתי מתווכת, ובכך הם הופכים לחלק מהחברה עצמה.

במסגרת תהליך התרבות נוצר לראשונה צורך בהתרחקות. משמעות הדבר היא שכלל שצורות החיים בחברה נעשות מגוונות ומורכבות יותר, וככל שפעילויותיהם של בני האדם שונות יותר זו מזו ומוכרות פחות, כך הם נדרשים להתבונן זה בזה באופן מרוחק יותר. החיים בצוואת אינם יכולים עוד להתבסס על צורות "מעורבות" של קהילתיות, סולידריות, הסכמה עיוורת וקשרים רגשיים, אלא דורשים התרחקות, כלומר צורת התרחקות מלאכותית במידת מה.

הדבר ניכר במיוחד בעמדה המדעית. אליאס מזהה זאת בראש ובראשונה בפיזיקה ובכימיה, דרכי מחשבה שאינן מקבלות את התופעות כפי שהן מופיעות באופן מייד, אלא חוקרות אותן באמצעים מתודיים שפותחו עצמאית ומתוך הנחות מוקדמות, באמצעות תצפיות מדויקות ושחזורים מורכבים. בעמדה המדעית, ההתרחקות דוחקת הצידה את המעורבות. מכאן גם ביקורתן של תפיסות תרבותיות מסורתיות כלפי המדע. הן נוטות להיות רגשיות יותר, מעורבות, אסתטיות: כמה עשיר ורבגוני הוא ריח הוורד, מתריסים מבקרי המדע, לעומת ניתוח מבנה החלקיקים המחוללים את חוויית הריח הזאת? הצורה הראשונה היא "מעורבת", השנייה "מרוחקת". תופעה דומה מתבטאת, טוען אליאס, גם

בהתפתחות החברתית. העמדה המרוחקת אינה אדישה לרגשות, אלא דווקא כוללת אותם במרחב השליטה. אליאס מכנה זאת "ריסון דחפים". הריסון הזה מתבטל או מתפוגג כתוצאה מפתולוגיות חברתיות קולקטיביות וסמכותניות, למשל הפעלה רגשית קולקטיבית.

ההתרחקות - על כל מטענה, אך גם על הישגיה התרבותיים - כופה התבוננות מדויקת בסביבה הקרובה. אליאס מתאר כיצד במהלך תהליך התרבות הולך ומתבסס מבט פסיכולוגי אל האחר.

אין לבלבל בין מבט פסיכולוגי למבט אמוציונלי. המבט הפסיכולוגי הוא מבט מרוחק: הוא מבצע הערכה של הזולת, חייב לסרוק את הסיטואציה, נעשה מתוך עמדה של ניכור; ואילו המבט הרגשי מבטל כל מרחק ונשאב לתוך הסיטואציה.

אליאס (שהיה בעצמו גולה!) לא ניסח את ההבחנה בין מעורבות להתרחקות כדי לתאר דווקא את עמדתו הייחודית של הגולה. אבל ההבחנה הזאת יכולה לסייע מאוד להבין כיצד משתנה נקודת המבט כאשר המבנים הסובבים הופכים לעניין בפני עצמו. אליאס מסביר כי בתהליך התרבות מתבססות הפרספקטיבות האובייקטיביות על העולם - כלומר, משמעות הדברים כבר אינה מובנת מאליה, ויש להביא בחשבון את אפשרות קיומן של פרספקטיבות שונות.

השאלה של ריחוק והתרחקות מתעוררת כאן בדיוק בנקודה שבה נדרש הסבר כיצד מתפתחת עמדתו של הגולה הפוטנציאלי, זה שהופך לגולה משום שהוא נאלץ להפוך את תנאי האפשרות של קיומו לאובייקט של חשיבה מפני שהם הולכים ונמוגים. כאן נכנסת לפעולה צורת התרחקות פנימית: התבוננות שאינה יכולה עוד לקבל שום דבר כמובן מאליו, משום שהיא נדרשת לשאול מה מאפשר אותו.

הגולה הפוטנציאלי הוא מי שנדחף לעמדה זו של ריחוק משום שאינו יכול עוד להסתמך על צורת השייכות ה"מעורבת", משום שהוא מוכרח להשהות את הגישה הנאיבית הטבעית המקבלת את הדברים כפי שהם נראים במבט ראשון.

הניסוח הזה מפנה אותנו אל צורת החשיבה התיאורטית השנייה שמציעה הסוציולוגיה כדי להבין את מושג המרחק או ההתרחקות. זוהי סוציולוגיה בהשראה פנומנולוגית, למשל זו של אלפרד שוץ (שהיה גם הוא גולה!). בהסתמכו על אדמונד הוסרל, שוץ מתאר את ההתנהגות היומיומית ככזאת שמעוגנת בעולם-החיים ונתונה לעמדה הטבעית, עמדה שבה האדם נע בתוך מסגרת התייחסות של מה שנחשב תקף, מובן מאליו.

במסגרת עמדה זו, האדם הפועל בחיי היומיום יכול לוותר בדרך כלל על רפלקסיה ומניח שהנסיבות אינן בעייתיות במיוחד. וגם כאשר הן נעשות בעייתיות עומדות לרשותו אסטרטגיות תיקון יומיומיות, ואף הן הופכות חלק מהשגרה.

מעניין ששוץ בוחן סטייה מהשגרה הזאת, כמו אליאס, דרך העמדה המדעית - עמדה שאינה יכולה להניח כי העולם הוא כפי שהוא נראה ממבט נאיבי. העמדה המדעית משהה את ה"מציאות". היא חושדת במה שנראה מובן מאליו, והיא נוקטת חוסר ביטחון שיטתי: אין ביכולתה להסתמך על הביטחון

שהעמדה היומיומית מעניקה. היא לא רק רואה אחרת; היא גם יוצרת זיקה בין נקודת המבט שלה ובין מה שניתן לראות. חיי היומיום אינם חפים מפרספקטיבה, אך לרוב הם יכולים להתעלם ממנה. האדם נע בהם כמו דג במים בלי שיהיה לו מושג מהם "מים", מכיוון שהמים הם עבורו העולם כולו. ורק כאשר הוא נעשה מודע למים, הכול משתנה. משום שאז ההכרה במרחק היא כבר בלתי הפיכה.

נשאר כעת את ההגדרה המושגית הזאת ברמת הרמז בלבד. שתי הפרספקטיבות התיאורטיות שתוארו לעיל מציגות את ההתרחקות, מצד אחד, כתהליך אבולוציוני היסטורי של החברה, ומצד שני כעמדה מסוימת כלפי הדברים. בשתיהן מופיעה העמדה המדעית כמטפורה מיוחדת, משל של מה שקורה כאשר העולם נעשה זר.

המדע שואף לאובייקטיביות, או לפחות לידע מבוסס ראיות. אבל המדע דווקא הורס את האובייקטיביות הראשונית: כפי שניסח זאת ניקלאס לובהמן, המדע לוקח חוויות וראיות וממיר אותן לבעיות. המדע הוא אפוא משל לאופן שבו אפשר להפוך את הצפוי, ה"רגיל" והטיפוסי לבעיה. הוא עושה זאת באמצעות חשד עקרוני בכל ראיה מקובלת. דבר דומה קורה לגולה הפוטנציאלי, כאשר החוויות והראיות שלו - כלומר, כל מה שהרכיב את חייו עד כה - נעשה לפתע לבעיה. אין מדובר רק בציפיות שנכזבות, אלא בשינוי של עצם תפיסת העולם כעולם; היחס אל העולם נצבע מיסודו בספק, ואי-אפשר עוד להסתמך על מה שאפשר היה להסתמך עליו קודם לכן.

תופעת המרחק היא כנראה הקטגוריה המרכזית להבנה הזאת. אפשר לראות בה קטגוריה אנתרופולוגית, מעין עמדה אקסצנטרית (כפי שטען הסוציולוג הלמוט פלסנר) המאפשרת לאדם להפוך את עצמו למושא התבוננות. אפשר גם לראות את התהליך החברתי-היסטורי ככזה שבו מתרחבות אפשרויות ההתרחקות, או לראות במרחק פרמטר של מורכבות חברתית שבהכרח יוצרת מגוון עמדות התבוננות אינדיווידואליות. בכל אלה טמונה החוויה היסודית של הגולה: אובדן היכולת לנהל את המרחק באופן שיאפשר להמשיך ולחיות בתוך המוכר.

המרחק של הגולה

אולי אפשר להבין סדר חברתי במשמעותו המודרנית כיכולת לקיים חיים שתואמים ציפיות, גם בתוך צורות קיום משותפות מורכבות שתלויות בהנחות מרובות. הסוציולוג טלקוט פרסונס הדגיש תמיד כי פעולה וסדר חברתי אפשריים רק כאשר יש הסכמה עיוורת כלשהי - הוא קרא לה "הסכמה לטנטית" - בנוגע לעקרונות היסוד של החיים המשותפים. הוא התכוון בכך לערכים, למשמעויות ולפרשנות של המובן-מאליו היומיומי, צורות של הכרה הדדית - כלומר, לתנאים של כל משא ומתן, שהם עצמם אינם ניתנים למשא ומתן.

עצם קיומה של שפה משותפת וההישענות על המובן-מאליו ה"תרבותי" הם יסודות שאינם בשליטה מלאה של פעולת האדם. מצבים הופכים משבריים כאשר היסודות הללו מתערערים, או נדרשים להתערער.

כדי להבין את קיומו של הגולה, יש כמובן להכיר את הסיבות הפוליטיות, הדתיות והמשפטיות שדחפו אותו לגלות. אך שינוי המקום עצמו איננו שינוי מוחלט: הגולה נושא עימו את מוצאו. והמוצא אף נעשה משמעותי יותר, משום שבגלות שולטים תנאים אחרים: פוליטיים, משפטיים, תרבותיים, לשוניים, אסתטיים, אפילו חושיים (כגון ריח). הגולה אינו נעלם; הוא פשוט נמצא במקום אחר. דווקא שם נעשה ברור ביתר שאת מה אפשר לאבד. כבר לפני היציאה לגלות, ויהיו אשר יהיו הגורמים והחוויית שגרמו לכך, נעשים תנאי קיומו החברתי לא רק נראים לעין אלא גם בלתי נסבלים. בהמשך הופך הדבר בלתי נסבל אף יותר, כאשר הגולה מבחין עד כמה הוא עצמו מעוצב דווקא על ידי אותם יסודות שבעיניו הפכו לבעיה.

הגולה הפוליטי נושא עימו את סכסוכי מולדתו, הגולה הספרותי - את שפתו, והגולה הדתי - את יסודות אמונתו. הגולה נותר זר. מהגר רגיל היה יכול למצוא לו מולדת חדשה במקום הזר; אבל הגולה מגדיר את עצמו כזר.

אין לראות בדברים האלה תיאור אמפירי של מקרים מסוימים, אלא תיאור של טיפוס אידיאלי, מבני ומושגי של טיפוס מסוים, שאפשר לפתחו לכיוונים שונים. כמו בהקשרים של טיפוס מהגרים שונים, אפשר לראות בגולה דווקא צופה שנהנה מהפריבילגיה שבאפשרות להכיר את העולם משתי נקודות מבט לפחות, ולכן יש לו מסוגלות רבה במיוחד לחדש וליצור.

לצורת חשיבה זו יש היסטוריה ארוכה בחקר ההגירה. היא מתחילה בדמות "האדם השולי" (marginal man), מושג שטבע רוברט אזרה פארק, שראה במהגר נווד בין עולמות וייחס לו יצירתיות מיוחדת. אפשר לראות בגולה תזכורת לכך שקיומנו, על אף כל יומרת האינדיווידואליות, תלוי בנקודות ייחוס חיצוניות - במה שהמים הם עבור הדג. שתי התפיסות הללו עשויות להיות תקפות, ובשתיהן יש מרכיב רומנטי: בראשונה - הרעיון של יתרון הכרתי; ובשנייה - ההכרה בקשר בלתי ניתן להתרה אל החברה דווקא ברגע של ניכור קיצוני ממנה.

אני כותב את הדברים האלה בימים שבהם מתבצעים חילופי שבויים בין פושעים רוסים מורשעים במערב ובין אסירים פוליטיים הכלואים בבתי סוהר רוסיים או במחנות עבודה. כדאי לשים לב לחוסר הסימטריה שבתיאור הזה. רושם חזק במיוחד הותירו עליי דברים שאמר אחד האסירים, איליה יאשין, במסיבת עיתונאים לאחר שחרורו. יאשין, שנידון לשמונה שנות מאסר באשמה של "השחרת צבא רוסיה", הביע במפורש התנגדות לדרישה שיצא לגלות. הוא אמר במסיבת העיתונאים: "זה לא היה חילוף. גירשו אותי באופן לא חוקי מרוסיה נגד רצוני". יאשין שקל להזמין כרטיס טיסה חזרה לרוסיה מייד עם נחיתתו באנקרה, כפי שעשה אלכסיי נבלני, ששילם על כך בחייו.

דוגמה זו ממחישה כיצד קרבה וריחוק, מעורבות והתרחקות מתערבבים זה בזה, וכיצד דמותו של הגולה מצביעה על היחס הלא פתור בין שני הקטבים הללו. מבחינה זו, הגיע הזמן להחליף פרספקטיבה: הגולה כתופעה אמפירית מפנה את תשומת הלב לתופעה יסודית הרבה יותר, הנוגעת להתהוותו של האדם המודרני כחבר בחברה.

אם נשוב להבחנה של נורברט אליאס, מבחינת השלבים בתהליך הציוויליזציה האנושית, המבנים החברתיים המודרניים יוצרים אפשרויות רבות יותר וגם הכרח רב יותר להתרחקות, בהשוואה לתנאי חיים לכידים יותר. מערכות חברתיות מודרניות ומורכבות מתאפיינות בכך שהן אינן שוללות שייכות, אך השייכות בהן פתוחה יותר מאשר בחברות מסורתיות. המשמעות היא שחיו של הפרט צריכים להיתפס כשרשרת של החלטות אינדיווידואליות, כלומר הוא חייב לבחור בין חלופות.

החברתיות המודרנית, על התנודתיות שבה, מציבה את הפרט מול אחרים ומול אפשרויות אחרות ויוצרת מרחב של אי-ודאות, שאינו קבוע מראש.

במקום אחר כיניתי את החברה המודרנית "חברה שמותירה מרווחים" - מרווחים של חירות; לא במובן של אידיאולוגיה ליברלית, אלא במובן של אפשרויות שאינן קבועות, תהליכים פתוחים, פתיחותו של השיח, התמקדות בהווה בכל מהלך של התרחשות. מובן שהמרווחים האלה מוגבלים תמיד על ידי הרגלים, מסלולי תלות והקשרים אחרים. אך חברה כזאת באופן עקרוני משאירה מרווחים. מאוחר יותר הם יתמלאו, אבל על כך בהמשך.

ביקורת תרבות

המרווחים האלה יוצרים מרחק מהעצמי. תכונה זו של החברה המודרנית זכתה לאינספור ניתוחים ותיאורים סוציולוגיים. היא תוארה כדרגה גבוהה של חלוקת עבודה; כרעיון ליברלי של חירות; כהתפרטות או אינדיווידואליזציה; כארגון שיטתי של החיים. ובד בבד, מגוון האפשרויות הזה שמאפיין את המודרניות תואר גם מצידו השלילי, במסגרת ביקורת על אובדן הזיקות החברתיות. הביקורת הזאת נוסחה לא רק בקרב שמרנים, אלא גם בכמה וכמה ביקורות תרבות שטוענות כי האפשרויות שהעולם המודרני מציע הן תעתוע ולא ממשות.

רשימת המחברים נפתחת בהוגה מתנגד הנאורות ז'וזף דה מייסטר, עוברת דרך אוסוולד שפנגלר וחווה אורטגה אי גאסט, ומגיעה להיידגר ולארנסט יונגר. אך מוטיבים של ביקורת התרבות מוצאים גם אצל ניטשה, זיגמונד פרויד, מקס ובר, ובהמשך גם אצל תיאודור אדורנו. אפשר להסתפק ברשימת השמות הזאת, כי אין כאן כוונה לרדת לעומקה של ביקורת התרבות המודרנית.

אך את המשותף לכל סוגי ביקורת התרבות קל למדי לנסח: זוהי תחושת ההצפה מן החיים המודרניים, הפער העצום בין הצורך בהמשכיות וברציפות של צורת חיים - צורך שמגביל את יכולותיו הנפשיות של האדם - ובין האופי המשתנה, המורכב, הבלתי מוגדר והדו-משמעי של כל היחסים החברתיים.

באופן פרדיגמטי, הדבר בא לידי ביטוי מובהק ביצירתו של זיגמונד פרויד **תרבות בלא נחת**. פרויד אומר במפורש שבחברות שגודלן מצומצם אפשר עדיין לרסן את דחף התוקפנות באמצעות עימות עם גורם חיצוני, וכך לאפשר לכידות חברתית פנימית. לעומת זאת, בקבוצות חברתיות גדולות - ובפרט בחברות מודרניות מורכבות - הדבר כמעט בלתי אפשרי.

תופעה זו היא גילום נוסף של ההבחנה בדבר עומס היתר, כלומר של היות המודרנה מצויה בעומס יתר מעצמה. והמדד שעל פיו נמדדת המודרניות הוא ככל הנראה צורה סמויה כלשהי של קולקטיביות, של תחושת השתייכות ושל קוהרנטיות בין יסודות החיים. בעוד ביקורת התרבות הימנית-שמרנית מתאבלת על אובדן של עולמות ויחסים עם העולם שבעבר לא היו בעייתיים, לכאורה, מן הצד השמאלי מושמעות בעיקר הבחנות על ניכור, שגם הן מניחות לפחות את עצם הרעיון של חיים לא מנוכרים.

לכל המחוות של ביקורת התרבות יש משהו משותף: הן מבקשות להפנות את תשומת ליבם של הדגים אל המים. ליתר דיוק, הן מבקשות שהמים לא יישארו שקופים. כל ביקורת תרבות שנוקטת עמדה ביקורתית כלפי החברה המודרנית - על אי-הוודאות, חוסר התיאום, ריבוי המשמעויות והסתירות שבה - מתחילה מניסיון ממשי: מן המרווחים או הפערים שהחברה מותירה, ומחוסר האפשרות לקיים תנאי חיים לכידים יותר. רק מעטות מהביקורות האלה אכן רוצות להחזיר במפורש תנאי חיים לכידים כאלה, אבל אם נדייק, הרי זהו האופק הנורמטיבי שלהן - אופק סמוי אולי, מעין רעיון אחרון של יחסים טבעיים לכאורה, או לפחות "הולמים" יותר את בני האדם. זהו הניסיון לשפר את איכות המים.

הטיעון שלי מוביל - אמנם בדרך עוקפת - בחזרה אל מצבו של הגולה הפוטנציאלי, שחוה על בשרו באופן קיצוני את משמעות האובדן של יסודות קיומו, ובפרט את אובדן היכולת לסמוך על המבנים הבסיסיים שמחזיקים את חייו. אדם יוצא אל הגלות כאשר אינו יכול עוד לסמוך על תנאי החיים הפשוטים ביותר בתוך סביבה חברתית נתונה, וכאשר אין לו עוד ברירה אלא להתייחס למצב הזה במפורש מול עצמו ומול אחרים. לאנשים רבים לאורך ההיסטוריה לא הייתה ברירה אלא לצאת לגלות כדי לשרוד. אך היו גם מקרים רבים של "הגירה פנימית", כלומר הסתגלות למצב בלי להיות שותפים למנגנון המדכא - למשל, בתקופה הנאצית, סופרות כמו אלפרידה ברונינג או ריקרדה הוך, ואפשר לחשוב גם על אריך קסטנר, או על הפילוסוף הגרמני-שווייצרי קרל יאספרס, שהיה ביכולתו לעבור לשווייץ אך אשתו היהודייה לא קיבלה מהנאצים היתר יציאה, ובסופו של דבר הוא ניצל ממאסר במחנה ריכוז רק משום שהצבא האמריקאי כבש את היידלברג בזמן.

גלות בתוך המים

המהגר הפנימי חי באותם מים כמו כולם, אך כמו גולים פוטנציאליים לפני יציאתם לגלות, הוא מסוגל לראות את המים. הוא חייב לשים לב כל הזמן לתנאים המאפשרים את עצם קיומו, ולכן עליו לחיות אחרת - בתוך המים, אך מתוך מודעות אליהם. אני בונה כך את הסיפור כדי להראות שהדמות המטפורית של הגולה חושפת בדיוק את יחסיה של החברה המודרנית עם עצמה. ביקורת התרבות תמיד ליוותה את המודרנה, ממניעים שונים וממגוון נקודות מבט פוליטיות ונורמטיביות. מה שמשותף לכל הנקודות הללו הוא שהן יוצרות מרחק משונה מן המובן מאליו שבעולם. הן מפנות את תשומת ליבם של הדגים אל דגיותם, כלומר אל המים המאפשרים להם לנהל את חייהם. ביקורת התרבות קוראת למעין גלות פנימית, להגירה פנימית מסוג מסוים, משום שהיא מפנה תשומת לב לצורות של חוסר נוחות, שאינן סתם קפריזות ואי-אפשר לבטלן באמצעות הכרעות פשוטות או בעזרת כוח הרצון. "הארה" במובן הזה פירושה להיכנס לעמדת מרחק מן המובן מאליו, או, אם נחזור להצעה המושגית שלי, להביא בחשבון את הפערים, את העמימות ואת מרחבי התמרון.

לעיתים קרובות, מה שנחוה כמשבר הוא בדיוק מה שביקורת התרבות המודרנית רומזת לו: עומס יתר, ביקורת נגד אליטות, סקפטיות כלפי אמירות וביטויים שגורים שבעזרתם אנשים מנסים להסביר לעצמם את המציאות. חוויית המשבר הנוכחית מתבטאת במיוחד כאי-אמון, בעיקר כלפי אליטות פוליטיות, מדעיות ותרבותיות.

תהיה זו פרשנות יתר להעמיד את אובדן האמון הנוכחי כלפי מוסדות ואליטות חברתיות, או את הספק המתפשט בנוגע ליכולות הביצוע של ממשלות ודוברים ציבוריים, או אפילו את חוסר המידתיות בביקורת כלפי מקבלי ההחלטות, באותה רמה עם יכולת ההתרחקות של אותם גולים ומהגרים פנימיים שתוארה קודם. לא רק שזה יהיה נאיבי - זה יהיה גם בעייתי מבחינה נורמטיבית. ובכל זאת, יש מקום להרהר בשאלה עד כמה מלחמות התרבות הנוכחיות, שנוגעות לכל תחום ממש, הופכות את המים עצמם לנראים לעין, או ליתר דיוק, כיצד הן מציבות בספק את התנאים הבסיסיים של הסדר החברתי. מצד אחד, מדובר ביכולת הקוגניטיבית להשתחרר מן ההבחנות הברורות של השגרה היומיומית; מצד שני, ייתכן שלפנינו הסכנה שבאובדן שקיפותם של אותם מים הסובבים אותנו, השקיפות המאפשרת מלכתחילה את השגרה הזאת.

כפי שכבר רמזתי קודם, המודרניות החברתית מתישה בדיוק בגלל הפערים שהיא מותירה, בגלל אי-המוגדרות המבנית והפתיחות המתמדת של תוצאות תהליכיה. המודרנה ניסתה שוב ושוב, בניגוד למבנה שלה עצמה, לייצר מכלים מפצים - מעין "מכלי מים" שהיו אמורים להפוך את ההבדלים הפנימיים ואת הפערים לנסבלים יותר. לרוב היו אלה צורות של הבנה עצמית קולקטיבית - נרטיבים תרבותיים, לאומנות פוליטית או אידיאולוגיות קולקטיביות. במיוחד אפשר לחשוב על הסמנטיקות האתנו-לאומיות של המודרנה כעל צורות תרבותיות מפצות, שחתרו, כמעט באלימות, ליצור דבר מה משותף וקהילתי, שהמבנה החברתי כלל לא תכנן או אפשר במקור. סוגי הקולקטיביזציה הללו הם למעשה תופעות של תחליף: הן מדמות לדגים את קיומם של מים שקופים באמצעות סימון גלוי של "דגיותם". המודרניות החברתית התחילה בתהליכים קיצוניים של דיפרנציאציה פונקציונלית מחד גיסא וצורות מופשטות של קולקטיביזציה ונרטיבים אתניים, לאומיים ואידיאולוגיים מאידך גיסא. נראה שקשה להבין את המודרנה אלא באמצעות הדואליות הזאת. וגם נגדה יוצאים הגולים והמהגרים הפנימיים, המסרבים לקבל על עצמם את ההזמנה הקולקטיבית הזאת.

אולי רק ב"עידן הזהב" (כפי שהגדיר אותו אריק הובסבאום) שלאחר מלחמת העולם השנייה הצליחה המודרניות החברתית במערב למתן את צורות הקולקטיביזציה האלה. ייתכן שעלינו להכיר בכך שבתוך המשברים המרובים של ימינו שבות ומתחזקות צורות של השתייכות קולקטיבית, ועימן גם מנגנוני הפיצוי הקולקטיביסטיים והפרוטקציוניזם הלאומני, התרבותי והכלכלי. עבור אחדים, אלה הם אותם מים שמשפקים פיצוי ומנטרלים את ביקורת התרבות הקלאסית. עבור אחרים, אלה הן סיבות להגירה פנימית או לגלות פנימית, מכיוון שכמעט אין עוד מרחב חיצוני שאפשר לברוח אליו. אין זה מקרה, כמובן, שהגולים הפוליטיים הקלאסיים תמיד ברחו מפני התפשטותן של קולקטיביזציות כאלה. עבורנו, הגרמנים, המקרה הפרדיגמטי לכך הוא היהודי שנאלץ לגלות.

"להפסיק להיות יהודי"

לאור כל זאת, בסוף מחשבותיי ברצוני להצביע על מי שמסמן את הפער הזה בנרטיבים הקולקטיביים: דמותו של היהודי בתולדות המודרנה המערבית. לטעמי, התופעה של שנאה חסרת סיבה כלפי היהודי קשורה ליחס בעייתי של החברה כלפי עצמה, דווקא בכל הנוגע לתביעות של השתייכות קולקטיבית. אפילו האנטי-יהדות הנוצרית הקדומה התבססה על יחס עצמי מסוים: נוצרים האמינו שעם ההכרה בישוע המשיח הם התגברו על היהדות, אך הם יכלו לעשות זאת רק כיהודים לשעבר. העדות הידועה ביותר לכך היא האגרת אל הרומים, שבה מדגיש פאולוס בפני הקהילות הרומאיות, בשנת 56 לספירה, את שורשיהן המשותפים של היהדות והנצרות תחת אותו האלוהים האחד (אל הרומים 11: 25-36). האנטי-יהדות ליוותה את ההיסטוריה הנוצרית כולה, תוך ניהול מוזר של הבדלי פנים-חוץ.

הדבר נעשה ברור במיוחד באנטישמיות המודרנית, הבורגנית, ובייחוד בעוינות כלפי יהודים בורגנים ומתבוללים, שהפרובוקציה שלהם הייתה בהיבדלותם מאותו "אנחנו" קולקטיבי מדומיין רק מכוח היותם יהודים. העדות המובהקת לכך היא חיבורו של ריכרד וגנר מ-1869 "היהדות במוזיקה", שבו מנגיד וגנר בין המוזיקה "הגרמנית" ובין דמותו של פליקס מנדלסון ברתולדי. וגנר האשים מוזיקאים כמו מנדלסון - שהוטבל כנוצרי אוונגלי והיה נכדו של הפילוסוף משה מנדלסון - בכך שאינם יוצרים אמנות אמיתית אלא חיקוי שטחי. אין זה המקום לפרט את טענותיו, אך חשוב להדגיש מוטיב מרכזי בהן: במנדלסון ברתולדי ראה וגנר אדם שיכול לשמש סמל מובהק לבורגנות הגרמנית. בלעדיו, למשל, לא היו מתגלים מחדש במאה התשע-עשרה הפסיונים והקנטטות של באך. משפחת מנדלסון ייצגה בצורה כמעט פרדיגמטית את אורח החיים הבורגני, המכוון למוזיקה, להשכלה, לסלונים ולדיונים תרבותיים.

וגנר היה מוקסם מכך, אך עמדתו הביקורתית כלפי התרבות הדגישה שצורת האמנות ה"מלאכותית" הזאת איבדה למעשה את הבסיס שלה ב"עם". הוא כתב: "המשורר האמיתי, בכל תחום אמנות שבו הוא יוצר, שואב תמיד את השראתו מן ההתבוננות הנאמנה והאהבת בחיים הספונטניים, החיים המתגלים בפניו רק בעם. היכן מוצא היהודי המשכיל את העם הזה?". אי-אפשר לקודד בצורה ברורה יותר את יחסו של וגנר לעצמו: הוא עצמו, השייך לאליטה הבורגנית, המשכילה והאמנותית, מבקר את היעדר התואם בין האליטה הזאת ובין העם, וממחיש זאת באמצעות דמות שאין כמעט דומה לה יותר ממנו עצמו - היהודי מנדלסון ברתולדי, שדווקא הדמיון שלו לבורגנות הגרמנית הוא שהופך אותו למטרד.

וגנר זקוק להתרחקות מהיהודי כדי להיות מסוגל לנסח את הריחוק שלו מעצמו. הוא בונה מרחק שמאפשר לו לראות את עצמו כחלק מקולקטיב, שבו הוא עצמו ממלא תפקיד אליטיסטי למדי. השיא בחיבורו של וגנר הוא הטענה שהיהודי אינו מסוגל כלל ליצירה אסתטית אותנטית, ויכול להשתמש בשפת העם האמיתית רק באופן פריזיטי - היום היינו מכנים זאת אולי "ניכוס תרבותי". לכן הוא קובע: "להיות אדם יחד איתנו משמעותו עבור היהודי היא, קודם כול, להפסיק להיות יהודי".

אין לקרוא משפטים אלו על רקע השואה. הם אינם מכוונים לחיסול פיזי, להרג היהודים, אלא לחיסולו של אותו מעגל שמתחוויר באמצעות הסמל של היהודי. דמותו של היהודי משמשת כדי לדבר על העצמי, וזה נכון לגבי סוגים שונים של אנטישמיות. זה נכון לאנטישמיות הבורגנית, לאנטישמיות הימנית

שמנסחת את היהדות במונחים אתניים וגזעיים, וגם לאנטישמיות השמאלית, שתחת דגל האנטי-ציונות היא עוינת את כל מה שישראל מייצגת: קפיטליזם, יכולת טכנולוגית, פלורליזם ליברלי, קרבה לארצות הברית. דווקא צורה אחרונה זו פורחת כיום מחדש (לעיתים בשילוב אנטישמיות מוסלמית-ערבית ספציפית), ומבהירה במיוחד את הקשר בין יחס בלתי פתור אל העצמי ובין האינסטרומנטליזציה של היהדות. וחשוב לא פחות להזכיר שגם פילושמיות בלתי ביקורתית וסולידריות "מוחלטת" עם ישראל ממלאות פונקציה דומה: התמודדות עם הפלורליזם הפנימי של העצמי.

אני מזכיר את האנטישמיות בסוף דבריי משום שבאמצעותה אפשר להראות עד כמה בלתי אפשרי הוא יחס עצמי נטול בעייתיות, במיוחד עבור אלה שנשמכים על השתייכויות קולקטיביות חלופיות, על קביעות עצמיות אידיאולוגיות ועל צורות פיצוי קולקטיביות. היהודי הוא מי שדומה לנו אך מוכרח להיות מסומן כשונה, כדי שניתן יהיה לתחום קבוצה זהה לעצמה של דומים. שלא כמו הזר החיצוני, היהודי - בהיותו זר פנימי - הוא סמל לכך שהעצמי אינו בר השגה בלי לאבד את עצמו. תפיסות עצמיות קולקטיביות הן מים כבדים; הן מדמות יותר לכידות מכפי שטוב לכל הנוגעים בדבר, ומתנגדות למורכבות העולם המודרני, שהן אינן יכולות להשיג אותה ויכולות רק לפצות עליה. צורות קולקטיביות אלו דוחקות את האחר אל הגלות, ולכן אפילו היהודי שהתקבל נשאר תמיד זר פנימי, דווקא בגלל הדמיון שלו אליהן. הדג היהודי מסוגל לראות את המים; הוא יודע בעל כורחו שהוא חי במים. אך כל אותן צורות של קולקטיביזציה, כל אותן תביעות להשתייכות מוחלטת וכל הפיצויים על פערים עלולים לגרום לדגים לטבוע. יש לייבש אותם כדי שהדגים יוכלו לחיות; הבעיה היא כיצד ניתן לרבע את המעגל.

ארמין נאסהי הוא פרופסור לסוציולוגיה באוניברסיטת LMU במינכן. ספרו Patterns: Theory of the Digital Society התפרסם ב-2024.
המאמר הופיע במקור במגזין Kursbuch תחת הכותרת "Wie der Fisch an Land".

תרגום: עפרי אילני
